

# ایران به مثابه ملت خیالی

## برساخت هویت ملی

مصطفی وزیری

(مدرس انسان‌شناسی و فلسفه در دانشگاه اینسبروک اتریش)

مترجم:

حامد علیاری



## فهرست مطالب

۱	پیش‌گفتار مترجم
۵	درباره مؤلف
۱۱	نقدنامه و چکیده
۱۳	سپاس‌نامه
۱۵	یادداشت مؤلف
۱۷	پیش‌گفتار ویراست دوم
۲۱	دیباچه
۲۵	درآمد
۳۹	اروپا: سپیده‌دم هویت ملی
۶۹	نزدیکی اروپا به شرق
۸۱	مفهوم‌آفرینی از ایران در بستری ملی‌گرایانه
۱۰۵	ایران‌شهر و عناوین هم‌ارز: جستاری سیاسی - تاریخی
۱۱۹	مسائل و بستر تاریخ‌نگاری ملی و ابداع هویت ایرانی
۱۵۵	پیوند خاندانی و برساخت هویت
۱۷۷	تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه و برساخت هویت در ایران
۱۹۷	ظهور هویت ایرانی
۲۳۷	فرهنگ ایرانی، فرهنگ اسلامی و روان‌گسیختگی فرهنگی

۲۴۵..... برآمد

۲۵۳..... پس گفتار

۲۹۱..... کتاب شناسی

تقدیم به آرمان، یارِ فرهیخته و روشن اندیشِ همیشگی  
مترجم



تفاوت‌های میان مردمان نباید درمقامِ موانع به آسیب و زیان منتهی شوند. بلکه همین تفاوت‌های میان‌فرهنگی و میان‌تمدنی را باید به‌دیدهٔ آفرینندهٔ ارزشی بس غنی برای تک‌تکِ فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نگریست و ارج نهاد. - دایساکو ایکیدا؛ هم‌آغوش با آینده

مترجم



## پیش‌گفتارِ مترجم

عموماً، هویتِ ایرانی به احساسِ جمعیِ مردمانِ ایرانی نسبت‌به تعلق به سرزمین‌های تاریخی ایران اطلاق می‌شود. این احساسِ هویت که تاریخاً و اقلیماتاً تعریف می‌گردد، از دلِ یک تجربهٔ تاریخی و سنتِ فرهنگی مشترک میانِ مردمانی که در ایران زیسته‌اند و در اساطیر و افسانه‌های ایرانی و همچنین در تاریخ آن سهیم بوده‌اند، تکامل یافته است. با ترسیم مرزها بین ایرانیان (گروه‌های داخلی) و «دیگران» (گروه‌های خارجی)، هویتِ ایرانی بیش‌ازپیش تعریف و تمایز یافته است؛ به‌عنوان مثال، ایران در برابرِ انیران (مفهومی مذهبی)، ایران در برابرِ توران (مفهومی اسطوره‌ای)، ایران در برابرِ روم (مفهومی تاریخی)، عجم در برابرِ عرب (مفهومی زبان‌شناختی)، ایران در برابرِ فرنگ (مفهومی جامعه‌شناختی) و نهایتاً ایران در برابرِ غرب (مفهومی سیاسی).

تاریخِ طولانی و متلاطمِ ایران شاهدِ بساخت‌ها، دگرگونی‌ها و رستاخیزهای متعددی بوده است که براساسِ مفاهیمی متفاوت از هویت‌های قومی و مذهبی تفسیر می‌شود. به‌علاوه، به‌باورِ بسیاری و ازجمله مؤلفِ اثرِ پیش‌رو، هویتِ ملیِ ایرانی پدیده‌ای متأخر و نوین<sup>۱</sup> محسوب می‌شود که توسطِ تاریخ‌نگاریِ ملی‌گرا مفهوم‌آفرینی شده است؛ بدین ترتیب، در پرداختِ بنیادین به بساختِ هویتِ ایرانی، ضروری‌ست تا در مسیرِ تاریخ‌نگاریِ ملی‌گرایانهٔ نوین گام برداریم.

تاکنون، آثارِ فراوانی دربارهٔ تاریخ‌نگاریِ ملی‌گرایانه و هویتِ ملیِ ایرانی به رشتهٔ تحریر درآمده‌اند؛ لیکن، عمدهٔ آن‌ها ماهیتاً هم‌راستا با گفتمان<sup>۲</sup> غالبِ هویتِ ملیِ بوده‌اند. آفرینندگانِ این آثار به وجودِ نوعی پیوستگی<sup>۳</sup> در هویتِ ایرانی معتقد بوده‌اند؛ از دیدِ ایشان، ساکنانِ فلاتِ ایران از دورهٔ پیش‌از اسلام تا به امروز همواره خود را دارای هویتِ ایرانی و متعلق به سرزمینِ ایران پنداشته‌اند - ادعایی که گرچه تاکنون به‌قوتِ خود باقی‌ست، از جانبِ برخی دانشورانِ عرصه‌های

---

<sup>1</sup> Modern

<sup>2</sup> Discourse

<sup>3</sup> Continuity

مختلف و پژوهشگران در بوتۀ نقد قرار گرفته است. در این راستا، اولین اثر به زبان انگلیسی که بر ساختِ هویتِ ملی را به چالش کشیده است، *ایران به مثابه ملت خیالی: بر ساختِ هویتِ ملی*<sup>۱</sup> از مصطفی وزیر یست که ویراستِ نخستِ آن در سال ۱۹۹۳ به چاپ رسید.

به رغم نیروی قدرتمندِ ملی‌گرایی و مقاومت در برابرِ انگاره‌های به چالش‌کنندهٔ آن، این کتاب توأمان به طور مستقیم و غیرمستقیم باعثِ تغییراتی چند در رویکردِ جمعی از دانشوران و دانشجویان نسبت به هویتِ ملیِ ایرانی شده است - هویتی که همراه با تاریخ‌گرایی<sup>۲</sup> زمان‌پیش<sup>۳</sup> و نظریه‌های نامعتبرش مانندِ نظریۀ نژادِ آریایی پیش‌تر پذیرفته شده بود.

بدین ترتیب، بدیهی بود که *ایران به مثابه ملت خیالی: بر ساختِ هویتِ ملی* توجهِ چندانی در فضای ملی‌گراییِ ایرانی به خود جذب نکند و حتی در عرصهٔ مطالعاتِ ایران<sup>۴</sup> نیز به نوعی طرد شود. بالطبع، می‌شد انتظارِ چنین نادیده‌انگاری‌ای را داشت، بالاخص با مباحثاتِ نو و سنت‌شکن مؤلف پیرامونِ هویت و تاریخ‌نگاریِ نوینِ ایرانی که خلافِ جریانِ ایران‌شناسیِ شدیداً ملی‌گرا حرکت می‌کرد.

*ایران به مثابه ملت خیالی* به دلایلی چند اثری استثنایی محسوب می‌شود. نخست، برای اولین بار است که دانش‌پژوهی سنتی شرق‌شناسی پیرامونِ بر ساختِ هویتِ ایرانی به چالش کشیده می‌شود. این دست از دانش‌پژوهی‌ها، بدون توجه به این که چه جریان‌هایی در طولِ قرونِ متمادی بر جامعهٔ ایرانی اثر گذاشته‌اند، ایران را به عنوانِ یک ساختارِ یکدستِ نژادی می‌دانند. چنین دانش‌پژوهی‌ای تنها با نگرشِ قوم‌گرایانهٔ ایران‌شناسانِ دخیل و منیتِ نژادگرایانهٔ حامیانِ آن‌ها مطابقت می‌کند. وزیری با این ادعا که تاریخ‌نگاریِ ملی‌گرایِ بر ساختهٔ شرق‌شناسانِ اروپایی در قرن نوزدهم و بیستم سرانجام با تأثیر گذاشتن بر ادیبان و روشن‌فکرانِ ملی‌گرایِ ایرانی نوین، به اتخاذِ بر ساختِ ملی‌گرایِ گستردهٔ هویتِ متناسب با شرایطِ سیاسی و باورشناختی<sup>۵</sup> ایران منتهی شد، بر ساختِ زمان‌پیشِ هویتِ ایرانی را به چالش می‌کشد. وی هم‌چنین بر این استدلال مصر است که رویکردِ فراگیرِ تاریخی و خاندانی را نمی‌توان نسبت به سرزمینِ وسیعِ ایران اتخاذ نمود که ساکنانش جمعیتِ چندقومی، چندزبانه و چندفرهنگی طی دوره‌های تاریخی متمایز بوده‌اند.

<sup>1</sup> *Iran as Imagined Nation, the Construction of National Identity*

<sup>2</sup> Historicism

<sup>3</sup> Anochronistic

<sup>4</sup> Iranian Studies

<sup>5</sup> Ideologic

دوم، مؤلف جسورانه به بیان علمی این موضوع پرداخته است که ایران از نظر قلمرو، زبان، مذهب و نژاد، هرگز در طول تاریخ یک واقعیت یکپارچه متفق و معین نبوده است. بلکه، تنها شرق‌شناسان غیرواقعیین و مقلدین آنها در میان نخبگان و روشن‌فکران میهن‌شيفته<sup>۱</sup> - که بیش تر با دوره پهلوی و فرهنگ سیاسی همذات‌پنداری می‌کنند - از این دیدگاه استقبال کرده و به ترویج آن می‌پردازند. به همین دلیل، مؤلف تأکید می‌کند که در عرصه شرق‌شناسی، ایران چیزی جز یک «ملت خیالی» نیست. از نگاه مصطفی وزیری، یافته‌های زبان‌شناسی تاریخی و باستان‌شناسی در بستری نژادی به کار گرفته شده‌اند تا تفسیری خاص از ایران و هویت ایرانی ارائه دهند. به زعم وی، شرق‌شناسان عنوان ایران را توأمان جهت اشاره به یک سرزمین، یک خانواده زبانی، یک تمدن و یک فرهنگ جعل کرده‌اند؛ و این درحالی‌ست که نه در دوران باستان و نه در دوران اسلامی، ایران در مقام یک موجودیت یکدست اساساً وجود نداشت. علاوه بر این، از زبان‌شناسی تاریخی و باستان‌شناسی بهره گرفته شد تا به دست‌ساخته‌های بشری دوران باستان برچسب‌های ملی نهاده شود و هم‌زمان ادبیات به سنتی ملی گره بخورد. لذا، شرق‌شناسان بدین ترتیب کوشیدند تا یک هویت ملی ناموجود را برای مردمان گذشته دور ابداع کنند.

هم‌چنین، وزیری تاریخ را ماهیتاً رشته‌ای نادقیق می‌داند که به واسطه مجموعه‌ای از احساسات و عقاید و جزمیت مذهبی سنت‌گرای تاریخ‌نگاران پیشانویس<sup>۲</sup>، بارها دست‌کاری شده است. به باور وی، تاریخ‌نگاران و دیگر جامعه‌شناسان دویست سال اخیر گذشته را براساس جهت‌گیری‌های باورشناختی گذرا و نسل‌مند، بدون لحاظ ماهیت سیال ملت - دولت<sup>۳</sup> و ملی‌گرایی بازبرساخته‌اند. او عنوان می‌دارد که ذهن انسان از بسیاری جهات منعطف و لایتناهی و قادر به انطباق با موقعیت‌های خودبرساخته و تازه است، با این حال ممکن است به واسطه تفاسیر واهی و متناهی از واقعیت به‌ورطه فریب بغلتد. مفهوم هویت ملی تنها یکی از این «توهّمات» متناهی تاریخی‌ست.

اثر وزیری ارزیابی انتقادی‌ای از سنت تاریخ‌نگاری نوین در ایران و تأثیر شرق‌شناسی بر آن را نیز ارائه می‌دهد. البته، باید خاطر نشان ساخت که هدف مؤلف از نگارش این کتاب ارائه تاریخی جای‌گزین برای ایران و یا دانش‌نامه‌ای برای موضوعات مرتبط با ایران در جهت برطرف نمودن نیازهای گسترده دانشورانی که دانش‌پژوهی‌شان ریشه در روش‌شناسی قدیمی دارد، نبوده است؛

<sup>1</sup> Chauvinist

<sup>2</sup> Premodern

<sup>3</sup> Nation-state

بلکه سعی بر آن شده است تا به‌منظور بررسی چگونگی برساختِ نامعین و نادقیق تاریخ ملی ایرانی و در نتیجه ابداعِ هویتِ «ملی» برای پیشینیان، افق پژوهشی تازه‌ای گشوده شود. *ایران به‌مثابه ملت خیالی: برساختِ هویتِ ملی تنها یکی از آثار ارزندهٔ مصطفی وزیری‌ست؛ همان‌گونه که از قلمِ استادی هم‌چون او انتظار می‌رود، تحقیقی‌ست «فنی» و «علمی» و برگرداندنش به زبانی دیگر کاری بس دشوار. لیکن، مترجم هر آن‌چه بر سفرهٔ بضاعتِ اندکِ خویش داشته است را به‌کار گرفته است. مترجم نویسنده را یکی از روشن‌بین‌ترین اندیشمندان حال حاضر می‌داند، خوانندِ آثارِ وی را موهبتی بزرگ تلقی می‌کند و ترجمه کردنِ آن را موهبتی بزرگ‌تر.*

دو نکته در رابطه با چگونگی کارِ ناقابلِ مترجم درخور ذکر است. نخست، در ترجمهٔ اصطلاحاتِ فنی و واژگانِ علمی، مترجم کوشیده است تا حتی‌الامکان از نویسه‌گردانیِ واژگانِ بیگانه اجتناب کند و دقیق‌ترین و نزدیک‌ترین معادل‌های فارسی را به‌کار برد که شکلِ انگلیسیِ آن‌ها همگی در پانویس آورده شده است. البته، در مواردی اندک، مترجم خود اقدام به معادل‌سازیِ واژگانی نموده است که اساس و مرجعِ وی در این امر فرهنگِ آکسفورد<sup>۱</sup> و فرهنگِ میریام وبستر<sup>۲</sup> بوده است. دوم، در ترجمهٔ برخی جملاتِ طولانی که انگشت‌شمارند، سعی مترجم بر آن بوده است تا با پرهیز از بریدنِ رشتهٔ کلام، برگردانِ جمله را در قالبِ چند جمله ارائه دهد. در پایان، مترجم لازم می‌داند از همهٔ کسانی که او را در این امر یاری رسانده و راهنمایی کرده‌اند، از صمیمِ قلب سپاس‌گزاری کند. از همسرِ خود، سرکار خانم شهلا طهماسب‌پور که همیشه یار و یآوری شکیب بوده است. مثل همیشه، از دوست و مشوقِ خویش، آرمان حیدرزاده که با نواندیشی و نگاهِ انتقادی همواره افق‌های فکری تازه‌ای پیش‌روی وی گشوده است. و از همه مهم‌تر، از دکتر مصطفی وزیری، مؤلفِ اثر و همکارِ ایشان دکتر اصغر فیضی که با قبولِ زحمتِ بازمینیِ نهاییِ اثر، ارائهٔ انتقادات و پیشنهاداتِ سازنده و حمایتِ خلل‌ناپذیرشان از فرایندِ ترجمه، نقشی کلیدی در تولدِ اثرِ پیش‌رو ایفا کردند.

حامد علیاری

تابستان ۱۴۰۳

<sup>1</sup> Oxford English Dictionary

<sup>2</sup> Merriam-Webster Dictionary

## درباره مؤلف

مصطفی وزیری دانش‌آموخته رشته‌های علوم سیاسی از دانشگاه ایالتی لوئیزیانا<sup>۱</sup>، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی از دانشگاه پاریس<sup>۲</sup> و نیز پزشکی از دانشگاه اینسبروک<sup>۳</sup> اتریش است. از سال ۱۹۸۶، وی به تدریس علوم انسانی، انسان‌شناسی دین و مطالعات بین‌فرهنگی در دانشگاه‌های ایالات متحده و اتریش مشغول بوده است. در حال حاضر، وزیری به تدریس انسان‌شناسی دین و فلسفه بین‌فرهنگی هند و آسیای مرکزی در دانشگاه اینسبروک مشغول است. پژوهش‌های وی همچنین بر شعر کهن فارسی، میراث فکری جاده ابریشم و شرق‌شناسی<sup>۴</sup> پسااستعماری<sup>۵</sup> متمرکز است. وزیری پژوهش‌هایی نیز در زمینه زبان‌ها و خط‌های مختلف اروپا، خاورمیانه، نپال، هند و شمال غرب آفریقا انجام داده است. برخی از آثار وی، به‌انضمام *ایران به مثابه ملت خیالی: برساخت هویت ملی* (۲۰۱۳ و ۱۹۹۳)، *در زمینه تاریخ، ادبیات، فلسفه و مذهب عبارتند از تلاقی خرد در مسیر جاده ابریشم: شعر تحول‌آفرین خیام*<sup>۶</sup> (۲۰۲۱)، *فلسفه رهایی: از بودا تا خیام*<sup>۷</sup> (۲۰۱۹)، *شورش خاموش مولانا و شمس: تشابهات با ودانتا، آیین بودا و شیواپرستی*<sup>۸</sup> (۲۰۱۵) و *آیین بودا در ایران: رویکردی انسان‌شناختی به آثار و تأثیرات*<sup>۹</sup> (۲۰۱۲).

\* \* \* \*

---

<sup>1</sup> Louisiana State University

<sup>2</sup> Université de Paris

<sup>3</sup> Universität Innsbruck

<sup>4</sup> Orientalism

<sup>5</sup> Postcolonial

<sup>6</sup> *The Confluence of Wisdom along the Silk Road: Omar Khayyam's Transformative poetry*

<sup>7</sup> *Liberation Philosophy: From the Buddha to Omar Khayyam*

<sup>8</sup> *Rumi and Shams' Silent Rebellion: Parallels with Vedanta, Buddhism, and Shaivism*

<sup>9</sup> *Buddhism in Iran: An Anthropological Approach to Traces and Influences*



کتابِ حاضر پیشکشی‌ست به کسانی که برای تحقّقِ گفت‌وگو و  
سازش در جهان برآن شدند تا زنجیرهای غرورِ سرزمینی، مذهبی و  
قومی را بگسلند - اینان روشن‌گرانِ مشعل‌به‌دستِ هم‌زیستی در  
جهانند.

مؤلف



«تاریخ گذشته نیست؛ چیزی است که ما دربارهٔ گذشته می‌گوییم.»

مایکل جی. مورونی



## نقدنامه و چکیده

«کتاب مصطفی وزیری پژوهش انتقادیِ جسورانه‌ای است دربارهٔ این‌که چگونه ملی‌گرایی ایرانی، فی‌نفسه عمیقاً متأثر از دانش‌پژوهی شرق‌شناسی، مفاهیم نوین ایران و هویت ایرانی و نیز روایات موجود از تاریخ ایران را شکل داده است. *ایران به مثابه ملت خیالی* اثری بحث‌برانگیز بوده است که تأثیر پیش‌نشاندهٔ آن بر عرصهٔ مطالعات ایرانی بیش‌ازپیش بر همگان آشکار می‌گردد.»  
**افشین متین‌عسگری، استاد تاریخ و مطالعات خاورمیانه در دانشگاه ایالتی کالیفرنیا<sup>۱</sup>**

«با به‌چالش کشیدن موجودیت تاریخیِ برساختِ موسوم به «ایران»، کتاب مصطفی وزیری انتقادی جسورانه بوده و مصمم است، چراکه نه‌تنها طیف گسترده‌ای از هم‌تایان خود بلکه متولیان کارکشتهٔ «ایران‌شناسی» را برمی‌آشوبد. هم‌چنین، در کُنهٔ مبحث اصلی خود تخطی‌ناپذیر است.»  
- نشریهٔ جامعه‌شناسی معاصر، ج. ۲۳، ش. ۲، ۱۹۹۴

**حامد الگار، استاد مطالعات خاورمیانه در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی<sup>۲</sup>**

«*ایران به مثابه ملت خیالی* از دکتر وزیری اسطورهٔ برساخته و مشتق از اروپا پیرامون یک باورشناسی<sup>۳</sup> نوین ملی‌گرا را به‌طرز متقاعدکننده‌ای آشکار می‌سازد. برای آنانی که قصد شناخت تأثیر نظریه‌های شرق‌شناسی بر ملی‌گرایی ایرانی را دارند، خواندن این اثر یک ضرورت است.»  
**جفری نش<sup>۴</sup>، دانشیار فرهنگ در دانشگاه ساندرلند<sup>۵</sup>، انگلستان**

---

<sup>1</sup> UCLA

<sup>2</sup> Berkeley

<sup>3</sup> Ideology

<sup>4</sup> Geoffrey Nash

<sup>5</sup> University of Sunderland

با این ادعا که تاریخ‌نگاری ملی‌گرای تحت نفوذ شرق‌شناسان اروپایی در قرن نوزدهم و بیستم سرانجام با تأثیر گذاشتن بر ادیبان و روشن‌فکران ملی‌گرای ایرانی نوین، به اتخاذ برساخت ملی‌گرای گسترده هویت متناسب با شرایط سیاسی و باورشناختی<sup>۱</sup> ایران منتهی شد، مبحث اصلی این کتاب برساخت زمان‌پریش<sup>۲</sup> هویت ایرانی را به‌چالش کشید. این اثر هم‌چنین بر این استدلال مصر است که به‌کارگیری کلی لفظ «ایرانی»، همان‌طور که دانش‌پژوهان و ملی‌گرایان دوآتشه برای جمعیت چندقومی، چندزبانه و چندفرهنگی در سرزمین وسیع ایران طی دوره‌های تاریخی متمایز بی‌پروا استفاده کرده‌اند، بی‌اساس است.

\* \* \* \*

---

<sup>1</sup> Ideologic

<sup>2</sup> Anachronistic

## سیاس نامه

انتشار ویراستِ دومِ این کتاب را مدیونِ حامیانِ مهربانم هستم. نخست سپاس از دوست خود، چاندرا کاکي<sup>۱</sup> که کل کتاب را از نسخهٔ پی‌دی‌اف به وُورد تبدیل کرد. با تشکر از نشرِ گُرجیاس<sup>۲</sup> که با تأییدِ اهمیتِ این کتاب، چاپ آن با بهایی مناسب را میسر ساخت. از صمیمِ قلب، نهایتِ امتنانِ خود را به همهٔ کسانی که در نگارش این پس‌گفتار الهام‌بخش و یاورم بودند، اعلام می‌دارم. مهم‌تر از همه، وام‌دارِ حمایتِ همسرِ خود الیسون<sup>۳</sup> هستم که خوانش‌ها و بحث‌های متعدّدِ وی پیرامونِ مطالبِ گوناگونِ کمکِ شایانی به کیفیتِ پس‌گفتار نمود. بهبودِ کیفیتِ پس‌گفتار و ارتقای چارچوبِ مباحثات به‌مددِ همکارانِ بسیاری که زحمتِ خواندن و تحشیّهٔ اثر را متقبّل شدند، به‌انجام رسید که در ادامه از ایشان نام می‌برم. دوستِ دورانِ نوجوانی و راهنمایِ روشن‌فکرِ خود، دکتر اصغر فیضی که با اصرارِ تمام مرا به نگارش ویراستِ دومِ این کتاب ترغیب نمود که محتوایش حینِ صدها گفتگو و استدلال از سال ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۲ در برکلی<sup>۴</sup> مورد بحث بود؛ مراتبِ قدردانیِ خودم را از ایشان به‌خاطرِ خواندن و تحشیّهٔ مباحثِ عمدهٔ این کتاب ابراز می‌دارم. نیازی به‌گفتن نیست، پروفیسور مایکل جی. مورونی<sup>۵</sup> همواره الهام‌بخش و پشتیبان من در مسیرِ پژوهشِ جهتِ یافتنِ بهترین توازنِ فکری در ارائهٔ استدلال‌هایم بوده است؛ در ابرازِ تشکر از راهنمایی و تشویقِ وی، زبان و کلام هر دو قاصرند. سپاس‌گزارِ پروفیسور افشین متین‌عسگری هستم که علاوه‌بر قرار دادنِ برخی منابعِ دراختیارم، به‌انضمامِ اثرِ خویش دربارهٔ هویتِ ملی، پیشنهاداتِ ارزشمند و سازنده‌ای راجع‌به محتوای کتاب ارائه دادند. به‌خاطرِ اظهارنظراتِ دقیق و

---

<sup>1</sup> Chandra Khaki

<sup>2</sup> Gorgias Press

<sup>3</sup> Allison

<sup>4</sup> Berkeley

<sup>5</sup> Michael G. Morony

به اشتراک گذاشتن برخی منابع و همچنین تبادل نظرِ آغازین دربارهٔ مبحثِ اصلی این کتاب، از دکتر دنیس هرمان<sup>۱</sup> نهایتِ تشکر را دارم. به خاطرِ ابرازِ علاقه به این کتاب و ارائهٔ پیشنهاداتِ مفید و بی طرفانه، مراتبِ قدردانیِ خویش را خدمتِ پروفسور جفری نش<sup>۲</sup> اعلام می‌دارم. همچنین، به جهتِ به اشتراک گذاشتنِ نظراتشان و نکاتِ مهم دربارهٔ هویتِ ایرانیِ پیشانویس<sup>۳</sup>، از پروفسور پروانه پورشریعی تشکر می‌نمایم.

در این جا، قصد دارم تا مراتبِ سپاس خود را نسبت به دوستِ عزیزم، دکتر اوتا مالی<sup>۴</sup>، به خاطرِ حمایتِ مداوم از اثرِ پژوهشیِ حاضر ابراز دارم. از عنایتِ لطفِ دکتر لاسلو پاستی<sup>۵</sup>، ریاستِ واحدِ نگه‌داری و چاپِ نقشهٔ کتابخانهٔ ملیِ سِچِنیه<sup>۶</sup> مجارستانِ واقع در بوداپست<sup>۷</sup> و نیز تاماس سایو<sup>۸</sup> به خاطرِ تسهیلِ امکانِ استفاده از نقشهٔ ایران بر جلدِ کتاب سپاس گزارم. به جهتِ مکاتبه و ارسالِ مقالات، از پروفسور روی پرویز متحده تشکر می‌کنم. از زحماتِ شایان توجّهِ دانشجویِ سخت‌کوشِ خویش در دانشگاه اینسبروک<sup>۹</sup>، جاناتان جانکساری<sup>۱۰</sup>، به خاطرِ شناساییِ برخی منابعِ قدردانی می‌کنم. در پایان، از دکتر ملونی اشمایرر - لی<sup>۱۱</sup> به خاطرِ حمایت از تسهیلِ دسترسیِ پژوهشگران و دانشجویانِ رشتهٔ مطالعاتِ ایران و خاورمیانه به نسخهٔ روزآمد و قیمت‌مناسبِ *ایران به مثابهٔ ملتِ خیالی*؛ بر ساختِ هویتِ ملیِ نهایتِ امتنانِ خویش را ابراز می‌دارم.

\* \* \* \*

---

<sup>1</sup> Denis Hermann

<sup>2</sup> Geoffrey Nash

<sup>3</sup> Premodern

<sup>4</sup> Uta Maley

<sup>5</sup> László Pászti

<sup>6</sup> Széchenyi

<sup>7</sup> Budapest

<sup>8</sup> Tamás Sajó

<sup>9</sup> Innsbruck

<sup>10</sup> Jonathan Jancsary

<sup>11</sup> Melonie Schmierer-Lee

## یادداشت مؤلف

به واقع، اشخاص متفاوتی طیّ سالیان اخیر خواهان ترجمه فارسی و خواندن این کتاب بوده‌اند، ولی من تمایل زیادی به برگرداندن محتوای حسّاس این کتاب از خود نشان نداده‌ام. علت اصلی این عدم تمایل بیش‌تر نه لزوماً به خاطر قالب ترجمه بلکه به دلیل عدم درک کامل از محتوا بوده است. آقای حامد علیاری با ترجمه شیوا و فصیح نه تنها جایی برای شکوه نگذاشته است، بلکه فهم نظری و صداقت وی در برگرداندن محتوا سخت‌سلیقه‌گانی چون مرا شیفته تلاش خود کرده است. با توجه به کاری که آقای علیاری در نگارش کم‌نظیرشان انجام داده‌اند، درانتها من این ترجمه و محتوا را تأیید کامل می‌کنم.

مصطفی وزیری

اینسبروک، اتریش

مرداد ۱۴۰۳



## پیش‌گفتار ویراستِ دوم

درست بیست سال پس از چاپِ نخستِ *ایران به‌مثابه ملت خیالی: برساختِ هویتِ ملی*<sup>۱</sup> (۱۹۹۳)، بازنویسی و افزودنِ پس‌گفتار بدان برایم بسیار مسرت‌بخش می‌نماید. تأکیدِ پس‌گفتار بر نتیجه‌گیری‌های روزآمدِ مرتبط با موضوعاتِ اصلی و مبحثِ محوریِ اثر، با لحاظِ تازه‌ترین پژوهش‌های مربوط به موضوع و ورود به مباحثِ تازه پیرامون تاریخ‌گرایی<sup>۲</sup> هویتِ ملیِ ایرانی، تاجایی که در ویراستِ نخست به آن‌ها پرداخت نشده است و نیز بر ارائه‌ی دورنمایی از افق‌های معناییِ هویتِ ملی در دورانِ کنونی متمرکز شده است. در ویراستِ حاضر، مطالبِ فصلِ اول کوتاه گشته و به برخی نکات در سایرِ فصل‌ها با دقتِ بیشتری پرداخت شده است. همچنین، نشانه‌های آوانمایی به‌کاررفته در نویسه‌گردانیِ برخی واژگان و اسامیِ عربی و فارسی در سراسرِ متن یکدست شده است، گرچه در نگارشِ برخی واژگانِ پرکاربرد مانند «ذری»، «فارسی» و «ساسانیان» احتیاجی به کاربردِ این نشانه‌ها نبوده است.

در سال ۱۹۹۳، مبحثِ اصلی این کتابِ کم‌حجمِ *الگوواره*<sup>۳</sup> دیگری به‌روی من گشود: به‌چالش کشیدنِ تاریخ‌نگاریِ ملی‌گرایانه غالب که به مفهوم‌آفرینیِ زمان‌پریش<sup>۴</sup> از هویتِ ملیِ ایرانی اقدام نموده و ردّپای آن را در گذشته‌ی دور جُسته است. هدف از نگارشِ این کتابِ ارائه‌ی تاریخیِ جای‌گزین برای ایران و یا دانش‌نامه‌ای برای موضوعاتِ مرتبط با ایران درجهتِ برطرف نمودنِ نیازهای گسترده‌ی دانشورانی که دانش‌پژوهی‌شان ریشه در روش‌شناسیِ قدیمی دارد، نبوده است؛ بلکه سعی بر آن شده است تا جهتِ بررسیِ چگونگیِ برساختِ نامعین و نادقیقِ تاریخِ ملیِ ایرانی و در نتیجه ابداعِ هویتِ «ملی» برای پیشینیان، افقِ پژوهشیِ تازه‌ای گشوده شود. اگرچه برخی

---

<sup>1</sup> *Iran as Imagined Nation, the Construction of National Identity*

<sup>2</sup> Historicism

<sup>3</sup> Paradigm

<sup>4</sup> Anachronistic

منتقدان با صرفِ تمرکز بر کاستی‌های کتاب، سعی در کم‌رنگ جلوه دادنِ ارزشِ مطالبِ ارائه‌شده داشتند، مباحثاتِ جدل‌آمیزِ اثر به معرفیِ مسیرهای پژوهشی عمیق‌تری پیرامونِ هویتِ ملی از سالِ ۱۹۹۳ به بعد منجر شده است. منتقدانِ کتاب بر این باورند که تأکیدِ بیش‌تری بر مسئلهٔ شرق‌شناسی شده است و اعتبارِ کم‌تری به ظهورِ ملی‌گراییِ درون‌سرزمینی در شکل‌گیریِ هویتِ ملی اعطا شده است. این یک خطایِ خوانشی به‌شمار می‌رود. در واقع، فصلِ هشتمِ کتاب مؤکداً به چگونگیِ تشویق و تقویتِ ایران‌گرایی به‌وسیلهٔ رهنامه<sup>۱</sup> ملی‌گراییِ داخلی پرداخته است. با این وجود، عمده هدفِ کتاب شناسایی و به‌چالش کشیدنِ آثارِ شرق‌شناسان و ایرانشناسان و پرده برداشتن از زمان‌پرسی<sup>۲</sup> موجود در دریافتِ ایشان از هویتِ پیوستهٔ ایرانی از دورانِ باستان و تداوم آن تا زمانِ حال بوده است. اشتباهِ رایجِ چنین دانشورانی اغلب در خوانشِ نامِ «ایران» بود که از زمانِ ساسانیان قالبِ جغرافیایی و مذهبی و نه لزوماً قالبِ «ایران» نژادی، فرهنگی و زبانی پیدا کرد، چراکه ساسانیان و امپراتوری‌های بعدی دارای جمعیت‌های مختلط و متفاوت بودند و «ایرانی» نامیدنشان در طول تاریخ اشتباهی غیرقابل‌اغماض بود.

نظربه‌این که مبحثِ اصلیِ این کتاب بررسیِ صحتِ ریشه‌یابیِ هویتِ ایرانی در گذشتهٔ دور است، ممکن است این پرسش به‌ذهن خوانندگان متبادر شود که در پیوند با احساساتِ شخصی خویش نسبت به ایران در مقامِ کشورِ زادگاهم، چگونه به این چالش می‌نگرم. برای پاسخ به این پرسش باید خاطرنشان سازم که من از بزرگ شدن در تهران - جمع‌دوستان، رفتن به مدرسه، شنیدنِ داستان‌های شیرین از پدر و مادر و تجربهٔ پیوند با جامعه‌ای که در آن رشد یافتیم - خاطراتِ فراموش‌ناشدنی‌ای به‌یاد دارم. هم‌چنین، من همواره سپاس‌گزارِ این بوده‌ام که فارسی زبان مادری‌ام است و به‌واسطهٔ آن توانسته‌ام به ادبیاتِ فاخر در سطحِ جهانی فارسی دسترسی داشته باشم. ضمناً، به‌عنوانِ یک جامعه‌شناس و مردم‌شناس، بی‌میل به مواجهه با انگاره‌های شایان‌توجه و جدید جهتِ تعمیق و تحقیق نیستم، ولو این که تاریخ به‌اصطلاح تثبیت‌شدهٔ کشورِ زادگاهم به‌چالش کشیده شود. لذا، این کتاب دربارهٔ احساساتِ شخصی من نسبت به ایران نیست؛ بلکه بالعکس، دعوت به پژوهش مسئولانه در تاریخ با به‌کارگیریِ دیگر ابزارهای سنجش مانند مردم‌شناسی و تحلیل انتقادی و به‌تبع آن خارج نمودن تاریخ‌پژوهی از سیطرهٔ انحصارِ شماری

---

<sup>1</sup> Doctrine

<sup>2</sup> Anachronism

اندک است که گه‌گاه با بیهوده جلوه دادن انگاره‌های متعدّد راجع به گذشته، کوشیده‌اند آن را به‌دل‌خواه خویش در یادها ثبت کنند.

تاریخ ماهیتاً رشته‌ای دقیق نیست و بارها به‌واسطه مجموعه‌ای از احساسات و عقاید و جزمیت مذهبی سنت‌گرای تاریخ‌نگاران پیشانی‌<sup>۱</sup> دست‌کاری شده است. تاریخ‌نگاران و دیگر دانشوران دویست سال اخیر گذشته را براساس جهت‌گیری‌های باورشناختی<sup>۲</sup> گذرا و نسل‌مند، بدون لحاظ ماهیت سیال ملت - دولت<sup>۳</sup> و ملی‌گرایی بازبرساخته‌اند. عرصه نظری امروز چالش اعمال دقت، پویایی و عینیت عقلانی در تاریخ را پذیرفته است، ولی البته نه بدون مقاومت سرسختانه از جانب کسانی که آرایشان مورد پرسش قرار گرفته است. مباحثات این کتاب، ولو جدل‌آمیز، مسلماً نه از نظرات و احساسات شخصی من بلکه از یک استدلال اندیشورانه عمیق‌تر سرچشمه می‌گیرند.

در سطحی متفاوت، نوشته‌جات نظری درباره هویت ملی باید در نهایت از نظر اخلاقی توجیه‌پذیر، عاری از میهن‌شیفتگی<sup>۴</sup>، زمان‌پریشی و ادعای آشکار ملی باشند. ادعای کوتاه‌بینانه ملی‌گرایان ایرانی مبنی‌براین که این ملت منحصر به فرد، البته برخلاف واقعیت، دارای اعتبار و اهمیت بیش‌تری در صحنه جهانی‌ست، امری ناشایست، رویکردی رخوت‌آلود به‌فراخور این دوران، نفرت‌انگیز در نگاه جوامع همسایه و ناخوشایند به‌واسطه عدم ظرافت در پرداختن به پرسش هویت ملی‌ست. برای نسل امروزی برابر دانستن سرگذشت و دستاوردهای سایر جوامع با جامعه ایرانی از لحاظ اهمیت و جذابیت خوش‌آیندتر است.

از منظر صحنه جدید جهانی، هویت‌های ملی با تأکید بر اعضای گروه خودی و غیرخودی به تفاوت‌های بیرونی ما انسجام می‌بخشند؛ باین‌حال، تمامی انسان‌ها در واقعیت، فارغ از تفاوت‌های ملی یا منطقه‌ای، ساکنین خانه‌ای مشترک روی این کره خاکی هستند. شبکه نوین حمل‌ونقل مانند هواپیما و ارتباطات شخصی با مردمان دنیا کمک شایانی به ما کرده است تا از دریافت کوتاه‌بینانه پیشانی‌نمان از سایر فرهنگ‌ها که آن‌ها را عجیب جلوه می‌دادند، فاصله گرفته و فراتر رویم. در گذر زمان، جهان‌گردان و نیز دانشوران بسیاری توانسته‌اند زبان‌های دیگری آموخته و از آن‌چه سایر جوامع به فرهنگ وسیع‌تر بشری عرضه می‌دارند، نهایت فایده را برگیرند.

1 Premodern

2 Ideologic

3 Nation-state

4 Chauvinism

در نتیجهٔ این تحرکِ جهانی، ابزارِ ارتباطات و سطوح بالاتری از تحصیلات و وضعیتِ اجتماعی - اقتصادی، مردمانِ سرزمین‌ها و فرهنگ‌های متنوع توانسته‌اند با سایر افرادِ هم‌عقیدهٔ خویش که پیشه‌ای مشترک دارند یا دارای تمایلاتِ روحی - عاطفیِ مشابهی در زندگی هستند، ارتباط برقرار کنند. این مواجهات از پیش‌دواریِ ملی‌گرایانهٔ افرادی که هویتشان منحصرأ در جایگاهِ ساکنینِ سرزمینِ مادری معنا می‌یابد، تا حدّ ناچیزی کاسته است. پیوندِ میان‌فردی در انسان در عصرِ جدید از هویتِ ملیِ فراتر رفته است. این پدیدهٔ نوین جنبه‌ای دیگر از هویت، فراتر از هویتِ ملی را می‌گشاید و توانسته است برخی دیدگاه‌های خشن و محدودِ ملی‌گرای و هویتِ ملی را اصلاح کند. ذهنِ انسان از بسیاری جهات منعطف و لایتنه‌ای و قادر به انطباق با موقعیت‌های خودبرساخته و تازه است، باین‌حال ممکن است به‌واسطهٔ تفاسیرِ واهی و متناهی از واقعیتِ به‌ورطهٔ فریب‌بخشند. مفهومِ هویتِ ملی یک واقعیتِ نوین است، ولی برساختِ آن توأمان یکی از «توهماتِ» متناهی تاریخ‌گرایی‌ست.

به‌عنوانِ آخرین توضیح، نظریهٔ بروز مباحثاتِ گوناگونِ پیرامونِ ملی‌گراییِ نوین و پیامدهای جهانیِ هویتِ ملی، انتشارِ ویراستِ دَوم به‌موقع می‌نماید و امیدوارم نقشی مهم در پیش‌بردِ گفت‌وگو و گفت‌مانِ در جریانِ ایفا نماید.

**مصطفی وزیری**

**اینسبروک، اتریش؛ کاتماندو، نپال**

**۲۰۱۳-۲۰۱۲**

## دیباچه<sup>۱</sup>

اغلب، ممکن است آثار پژوهشی و نظری را جدی، علمی و مطلق بیان‌کناریم. در محدوده درست خویش، به‌کارگیری لفظ «جدی» و «علمی» شاید مناسب باشد، ولی استفاده از واژه «مطلق» این خطر را به‌همراه دارد که آدمی را به‌ورطه پراشوب استدلال جزمی بکشد. هدف من از انجام این پژوهش آن بود تا در راستای عینیت و ارتقای استدلال در گستره موضوعات علوم اجتماعی، با شیوه‌ای نظری به کزفهمی در عرصه پژوهش نظری بپردازم. طی سالیان اخیر، من این فرضیه را در ذهن داشته و به جمع‌آوری داده‌ها، مباحثات و تحقیقات ترغیب‌گر مشغول بوده‌ام. هرچه بیش‌تر درباره این موضوع می‌اندیشیدم، همان‌قدر بیش‌تر متقاعد می‌شدم که فرضیه و استدلال پشتیبان این الگوواره<sup>۲</sup> در رابطه با بیش‌تر کشورهای نوین<sup>۳</sup> کم‌وبیش از اعتبار برخوردارست. لذا، وقتی در پاییز سال ۱۹۹۰ سفری به‌دور دنیا داشتم، نسبت‌به تاریخ و هویت مردمان مختلفی که از کشورشان دیدن می‌کردم، حس کنج‌کاوی عمیقی در من پیدا شد.

در جریان نگارش این کتاب، پی به این موضوع بردم که عرق ملی<sup>۴</sup> من - همانند بسیاری از ایرانیان یا غیرایرانیان - به‌شکلی تصنعی مبتنی بر تفاوت‌هایی است که توسط تاریخ‌نگاران و حکومت‌های ملی در چارچوب کلیشه‌های نژادی و سرزمینی جای گرفته‌اند. ناگفته پیداست، همان‌طور که میان کشورها تفاوت‌های بی‌شماری وجود دارد، میان مردمان بومی یک کشور هم تفاوت‌های قابل‌مشاهده‌ای وجود دارد. بالین‌حال، تفاوت‌های میان کشورها، دست‌کم آن‌گونه که درباره ایران هویداست، آن‌چنان در بستر میهن‌شیفتگی<sup>۵</sup> توجیه شده‌اند که گه‌گاه حس

---

<sup>۱</sup> این دیباچه به‌همراه سپاس‌نامه متعلق به ویراست نخست اثر (۱۹۹۳) است.

<sup>۲</sup> Paradigm

<sup>۳</sup> Modern

<sup>۴</sup> National sentiment

<sup>۵</sup> Chauvinism

عرب‌ستیزی و تُرک‌ستیزی منتج از آن مسیری بیمارگونه درپیش گرفته است. چرای این امر را باید در تاریخ‌نگاری نوین و تبلیغات ملی‌گرایانه و نژادی از نوع آریایی قرن بیستم جست.

چگونگی شکل‌گیری شور و هویت ملی براساس تعلقات، خاطرات و تجارب شخصی نیز نکته‌ای دیگر بود که توجه مرا به خود جلب کرد. این‌گونه از احساسات زمانی بروز می‌کند که فرد یا به خارج از کشور مسافرت می‌کند یا وارد جنگ می‌شود و یا با فرهنگ بیگانه روبرو می‌گردد. ظاهراً، وقتی کسی می‌گوید «دلم برای کشورم تنگ شده است» یا «من عاشق کشورم هستم»، منظور وی بالاخص واحد سیاسی مستقر در ناحیه جغرافیایی ایران است. علاوه بر خاطرات شخصی، حسّی از جذابیت فرهنگی و زبانی نیز در کار است. احتمالاً، با ساده‌سازی این احساس یا غربت‌زدگی، می‌توان آن را با این گزاره قیاس‌پذیر دانست که شخص نسبت به محله، هم‌بازی‌ها و خانه خود و نیز مغازه‌ها و مکان‌هایی که در آن‌ها تردد داشته؛ اصول فرهنگی، نمادها و زبانی که زمانی به‌وسیله آن با دیگران سخن می‌گفت؛ و مهم‌تر از همه، نسبت به خویشتن خویش در برهه‌ای از زمان در یک جغرافیا که حالا گذشته محسوب می‌شود، حسّ دلتنگی دارد. به‌طور خلاصه، فرضی را که بیش از همه می‌توان متصور شد، این است: آن‌چه شخص در واقع نسبت به آن حسّ دلتنگی دارد، شهر یا مزرعه یا محله‌ایست (حتّی نه کلّ محله) که در آن بزرگ شده است و نه جای‌جای سرزمین زادگاهش. شخص اهل آذربایجان که هرگز در بلوچستان نزیسته است، هرچند هردو منطقه زیر لوای ملت ایران شناخته می‌شوند، بعید است از عمق وجود نسبت به آن‌جا دلتنگی کند، زیرا هیچ‌گونه وابستگی‌ای به آن اقلیم ندارد. ناگفته پیداست، آن شخص هرگز دلتنگ سرزمین‌های برهوت، شن‌زارها و مناطق محروم و خشن نیز نخواهد شد (مگر این که در آن مکان‌ها بزرگ شده باشد). لذا، مجموعه‌ای مفصل از مسائل روان‌شناختی در حفظ و استمرار عرق ملی دخیل هستند. یک توضیح بی‌طرفانه برای عرق میهن‌پرستی می‌تواند به‌سادگی این باشد که روی هم‌رفته موضوعی فردی و صرفاً حالتی ذهنی‌ست.

در دوران نوین، همگون‌سازی<sup>۱</sup> اصول فرهنگی و گسترش ارزش‌های تاریخی مردمان خاص در یک زبان واحد (در عصر رایانه) باعث شده است تا درون یک منطقه جغرافیایی تحت حکومت یک نظام سیاسی وابستگی فرهنگی و رابطه اجتماعی برقرار شود. گه‌گاه، این سازوکار فرهنگی و اجتماعی که ممکن است به‌عنوان پدیده‌ای قومی و نژادپرستانه شناخته شود، با واحد سیاسی

<sup>1</sup> Nostalgia

<sup>2</sup> Assimilation

حاکم بر یک منطقه خلط می‌شود؛ به طوری که در رابطه با ایران، چنان در آگاهی جمعی و رایج مردم نقش بسته است که هر دو هم‌ارز پنداشته می‌شوند.

به عنوان آخرین توضیح، باید خاطر نشان کرد که هرگونه جهت‌گیری ملی از پیش پنداشته که مسیر عدم فهم درست از خویشتن و تاریخ دورودراز بشریت را هموار می‌سازد، می‌تواند به کژفهمی، فاصله‌گیری و در نتیجه تحریف واقعیت منجر گردد. در حمایت از عرق ملی و ایجاد وحدت میان «قوم برگزیده» - چه در بستر مذهب، زبان و یا جغرافیا - دانش و حس دل‌سوزی انسان نسبت به هم‌نوع خویش باید مدام در تبعیض و بحران باشد. شاید سعدی به درستی پی به این حقیقت غایی برده است که مرزهای خیالی سرزمینی ناپایدارند و جوهر راستین یک ملت با این شاخص سنجیده می‌شود که زنان و مردان آن در نسل‌های گوناگون تاجه‌اندازه والا اندیش بوده‌اند:

بنی‌آدم اعضای یک پیکرند      که در آفرینش ز یک گوهرند  
 چو عضوی به درد آورد روزگار      دگر عضوها را نماند قرار  
 تو کز محنت دیگران بی‌غمی      نشاید که نامت نهند آدمی

### سپاس‌نامه

کلمات به‌سختی می‌توانند عمق قدردانی مرا نسبت به کسانی که در خلق قالب و محتوای این کتاب یاورم بودند بیان کنند؛ با این حال، پیش از ابراز تشکر، قصد دارم به شرایطی که مرا به فکر نگارش اثر حاضر و داشت پردازم. برخی هم‌کلامی‌ها و گفت‌وگوهای خاص بینش غیرمنتظره و ترغیب‌کننده‌ای در نگرش آدمی می‌آفرینند که از نظر عقلانی، معنوی و عاطفی، مسیر منطقی فرد و درک وی از امور را تغییر می‌دهد. من نتایج گفت‌وگوهایم با پروفیسور مایکل جی. مورونی<sup>۱</sup> از دانشگاه کالیفرنیا<sup>۲</sup> را که تأثیری عمیق بر بینش، اندیشه و استدلال من طی سالیان اخیر گذاشته است، در قالب گنجینه‌ای جمع‌آوری کرده‌ام. تلاش من در جهت خلق یک کتاب با بهره‌گیری از این میراث عقلانی گواهی‌ست بر کوشش در راستای آشنایی و جذب تنها بخشی کوچک از فرهنگ بس پرمایه متعلق به فرهیخته‌ترین معلمانمان مانند مورونی. هم‌چنین، از پروفیسور مورونی باید به خاطر قبول زحمت خواندن کل نسخه پیش از چاپ کتاب و ارائه انتقادات به جا و پیشنهادات سازنده نهایت امتانم را اعلام بدارم.

<sup>1</sup> Michael G. Morony

<sup>2</sup> UCLA

تلاش‌های بی‌دریغ پروفیسور حامد الگار از دانشگاه برکلی<sup>۱</sup> در خواندن و تحشییه نسخه پیش‌از چاپ کتاب منجر به ارتقای فزاینده کیفیت اثر شد. هم‌چنین، سپاس‌گزار کمک‌های پروفیسور مارتین شوارتز<sup>۲</sup> از دانشگاه برکلی هستم که با خواندن فصول ۲، ۳ و ۴، توضیحات مفیدی بالاخص درزمینه مسائل پیشاسلامی و کاربرد واژه «آریا» ارائه داد.

توسعه جنبه‌های مختلف نسخه پیش‌از چاپ کتاب را مدیون بسیاری از دانشوران و اندیشمندی هستم که با قبول گفت‌وگوی حضوری، نظرات خویش را با من به اشتراک گذاشتند. از میان این افراد می‌توان به دکتر روان فرهادی، دکتر لورنس میچالاک<sup>۳</sup>، دکتر حسین ضیایی، دکتر جان هیس<sup>۴</sup>، دکتر آصف بیات، دکتر محمد صفوری، و دکتر ارواند آبراهیمیان<sup>۵</sup> اشاره کرد. هم‌چنین، باید قدردان دوستان بسیاری باشم که بحث‌ها و استدلال‌های ایشان مرا در درک دیگر جنبه‌های فرضیه‌ام یاری نمود. به‌طور ویژه، قدردان اصغر فیضی - دوست حقیقی و حامی - و ریموند رخشانی هستم. استدلال متفکرانه مخالفان فرضیه من نیز فی‌نفسه بسیار سازنده بود. ضمناً، چنان‌چه حمایت‌های بی‌دریغ برادرم مرتضی نبود، اثر پیش‌رو هرگز در قالب کنونی تکمیل نمی‌شد.

در پایان، از استیو گری<sup>۶</sup> و نیلوفر محتشم نوری، به ترتیب جهت ویرایش اثر و تایپ آن و صبر و دقت نظرشان، مراتب تشکر را دارم. به‌خاطر ابراز نظرات آغازین و تشویق‌های بی‌مثال، از اولین فازیو<sup>۷</sup> سپاس‌گزاری می‌کنم. مری گلین<sup>۸</sup> از انتشارات پاراگون هاوس<sup>۹</sup> نیز به‌جهت حمایت راهنمایی‌اش سزاوار قدردانی‌ست.

فرضیه پشتیبان این کتاب آزمونی‌ست که قصد پیش‌بینی، بسط و استمرار گفت‌وگو را دارد که امیدوارم الگوواره قدیمی و (گاهاً) استعمارزده غالب را به‌چالش بکشد؛ باین‌وصف، تمامی کاستی‌های اثر پیش‌رو را شخصاً برعهده می‌گیرم.

### مصطفی وزیر

برکلی، کالیفرنیا - ژانویه ۱۹۹۲

<sup>1</sup> Berkeley

<sup>2</sup> Martin Schwartz

<sup>3</sup> Laurance Michalak

<sup>4</sup> John Hayes

<sup>5</sup> Ervand Abrahamian

<sup>6</sup> Steve Grey

<sup>7</sup> Evelyn Fazio

<sup>8</sup> Mary Glenn

<sup>9</sup> Paragon House

## درآمد

هویت بیانگر پیوند آدمی با اجتماع است که در گروه‌بندی‌های متعددی مشهود بوده و ریشه در تاریخ دارد. هویت را تاحدی می‌توان صرفِ تفکرِ «ما در برابر آن‌ها» قلمداد کرد: هرکس که در دوران باستان نمی‌توانست به‌زبان یونانی تکلم کند، وی را بربر می‌نامیدند - زیرا گفتار این قبیل افراد به‌گوش یونانیان صدایی همانند «بر - بر - بر - بر» می‌نمود. درمیان بسیاری از گروه‌های قبیله‌ای بومی، عنوانی که برای واحدهای قومیتی خاص یک منطقه استفاده می‌شود (به‌زبان آن گروه‌ها) هم‌ارز با «مردم» است، بدین‌معنا که احتمالاً هرکسی خارج از آن گروه، درنگاه آن‌ها، اصلاً جزو آن گروه و مردم به‌حساب نمی‌آید. این موضوع ظاهراً دربارهٔ گروه‌هایی که ادعای «قوم برگزیده» بودن دارند نیز صادق است - ادعایی که توسط بسیاری از فرقه‌های مذهبی، قومی، ملی و نژادی مطرح می‌شود.

به‌جهت جذب پیروان مطیع و متعصب، ملت - دولت‌های نوین سخت کوشیده‌اند تا از این حس پرشور مبتنی بر «مذهب تعلق» نهایت بهره را بگیرند. با این وجود، نقش اروپا در ظهور و استمرار ملی‌گرایی به‌طور ویژه‌ای مضر بوده است؛ زیرا کوشیده است تا با توسل به شبه‌علم، دسته‌بندی‌های تغییرناپذیر «واقعی» ایجاد نماید تا به‌وسیلهٔ آن‌ها افراد را درحقیقت به‌شبه‌های کاملاً بی‌اساس، منفعت‌طلبانه و ضدانسانی، به‌دور از برابری تقسیم‌بندی، نام‌گذاری و طرد کند. به‌همین دلیل، تملک علم حقیقی و روش علمی ازجانب فرصت‌طلبان، فریب‌کاران و نژادپرستان زیرک به مخدوش‌سازی اعتبار گستردهٔ علم درمیان کسانی که خودشان نیز دانشمند نیستند، منجر شده است. هم‌زمان با تعصبات ملی موجود در اروپا، دانشوران غربی سدهٔ نوزدهم اقدام به وسع و بسط نظریهٔ نژادی نمودند. این نظریه شاید به‌لطف عقاید ازپیش موجود و رایج توانست تفاوت اروپاییان با یک‌دیگر و مردمان خارج از اروپا را توجیه کند. ازمنظر پژوهشی، نظریهٔ نژادی و روش

---

<sup>1</sup> Nation-state

تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه توسط جامعه پژوهشی به‌عنوان ابزار مفهوم‌آفرینی از جوامع براساس تفاوت‌های به‌اصطلاح واقعی میان‌شان به‌کار گرفته شد. ایران یکی از سرزمین‌هایی بود که توسط شرق‌شناسان اروپایی، با اتخاذ این دیدگاه نژادی و ملی، مورد هجوم مطالعاتی قرار گرفت.

کتاب حاضر شکل‌گیری مفهوم هویت ملی در اروپا و ایران را از هر دو منظر نظری و عملی مورد پرسش قرار می‌دهد. تأکید ویژه‌ای بر ظهور این مفهوم در تاریخ‌نگاری و سایر رشته‌های علوم اجتماعی در اروپا و متعاقباً (و به‌شکل زمان‌پیش<sup>۱</sup>) تحمیل آن بر سرزمین‌های شرقی بالخصوص ایران متمرکز شده است. پیش‌تر، مطالعاتی پیرامون موضوع آگاهی ملی در کل و مسئله توسعه ملی ایران انجام شده است، ولی در زمینه واکاوی ریشه‌های ظهور هویت ایرانی در صحنه پژوهش - بررسی آرشپوی و در صحنه اجتماعی - سیاسی هیچ تلاشی صورت نگرفته است. اثر پیش‌رو در سه بخش به این موضوع می‌پردازد: (۱) ظهور هویت ملی در اروپا به‌عنوان منشأ هویت‌سازی ملی؛ (۲) مفهوم‌آفرینی از هویت ایرانی در آثار معتبر و مرجع شرق‌شناسی؛ و (۳) ظهور هویت ایرانی در کتب فارسی و در نتیجه دگرگونی‌های اجتماعی - سیاسی ایران در سده‌های نوزدهم و بیستم.

نخست، ظهور هویت ملی و ملت - دولت‌ها در اروپا مورد مطالعه قرار می‌گیرد، نه تنها به‌جهت درک عوامل اجتماعی - تاریخی مؤثر بر شکل‌گیری تفکر ملی‌گرا و نژادی اروپا، بلکه به‌خاطر ایجاد بنیانی منطقی در تفسیر پیش موجود در آثار دانشوران غربی سده‌های هجدهم تا بیستم نسبت به دنیای شرق و ایران. بیش از سه قرن پیش، وقتی بذر آگاهی ملی نوین در اروپا بعد از گذر از اصلاحات مذهبی و استقرار خودمختاری سیاسی در برابر کلیسا جوانه زد، استفاده از زبان‌های محلی در راستای توسعه فلسفه متناسب با فرهنگ سیاسی آغاز شد. محلی‌سازی زبان و رهایی سیاسی آن از کلیسا، همراه با سایر دگرگونی‌های اجتماعی - سیاسی (انقلاب صنعتی، جنگ‌های ناپلئون<sup>۲</sup> و تحولات فرهنگی متعدد) همگی در آفرینش موقعیتی تاریخی که دفاع از خود، خودمختاری و آگاهی فرهنگی در آن هموارگر مسیر ملی‌گرایی و هویت ملی شدند، نقشی کلیدی ایفا کردند.

در مواجهات خارجی خویش به‌واسطه استعمار، اروپا نسبت به سایر سرزمین‌ها حس فزاینده‌ای از تمایز و برتری قاره‌ای و نژادی را تجربه کرد. در سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی، وقتی

<sup>1</sup> Anachronistic

<sup>2</sup> Napoleon Bonaparte

استعمار، نژادگرایی، سرمایه‌داری و ملی‌گرایی جملگی با شتاب بالا جهان را فتح می‌کردند، پژوهش‌های نظری بنای عظیم شرق‌شناسی را برپا کردند. در این مرحله، نژاد آرایی در رسالات متعدّد شبه‌علمی نژاد بی‌نظیر، توانا، مستعد و تکامل‌یافته‌ترین آن‌ها معرفی می‌شد. شناسایی ابتدایی شباهت‌های موجود میان زبان‌های سانسکریت<sup>۱</sup> و اروپایی توسط سِر ویلیام جونز<sup>۲</sup> در سال ۱۷۸۶ به کشف خانواده زبان‌های هندواروپایی<sup>۳</sup> منجر گردید که براساس این مفهوم زبانی، الگوی نژاد آرایی تکوین یافت. الگوی آرایی که بعدها توسط فریدریش شلیگل<sup>۴</sup>، فرانز بوپ<sup>۵</sup>، یاکوب گریم<sup>۶</sup>، راسموس راسک<sup>۷</sup>، مکس مولر<sup>۸</sup> و تنی چند توسعه یافت، کاربردی چندلایه داشت. نخست، اروپاییان را قادر ساخت تا در کنار نژادهای آسیایی برای خود تمدّن و عقبه اروپایی آغازین<sup>۹</sup> ابداع کنند. دوم، به ترویج نظریه غرض‌آلود تعدّد مبادی نژاد انسان منجر شد. تبار یونانی به‌عنوان پایه اولیّه رشد عقلانی اروپاییان قرار گرفت و تمامی تأثیرات منتج از مبادی غیرآرایی (مانند آفریقایی) رد شدند. نژادگرایی زیست‌شناختی در اروپا، جداسازی خانواده نژادی هندواروپایی و پیشرفت سایر مطالعات علوم اجتماعی باعث شدند تا آگاهی نژادی و ملی تقریباً در یک ردیف قرار بگیرند.

بدین ترتیب، اروپا در دو سده اخیر، متأثر از ردّ یزدان‌سالاری<sup>۱۰</sup>، جایگاهش در صحنه استعمار و شیفتگی‌اش به دستاوردهای پژوهشی خود، رهنامه<sup>۱۱</sup> ملی‌گرایی را بنا نهاد که در زمینه‌های تاریخ‌نگاری، ادبیات، زبان‌شناسی، باستان‌شناسی، قوم‌نگاری و هنر اشکال متشابه‌ای به خود گرفت. همان‌گونه که در مطالعه قلمروهای خویش، در بر ساخت تاریخ‌های ملی برای سرزمین‌های متعدّد و موجودیت‌های خیالی نژادی و ملی مانند ایران عمل کرده بود، نهاد پژوهش اروپا بر بینش و روش‌شناسی گردآوری داده‌های ملی و نژادی مشابه‌ای اتکا کرد. سرزمین وسیع چند قومی - زبانی ایران و ملت خیالی آن یکی از شاخه‌های شرق‌شناسی را به خود اختصاص داد که باعث تولید خیل عظیمی از آثار مرجع شد.

<sup>1</sup> Sanskrit

<sup>2</sup> Sir William Jones

<sup>3</sup> Indo-European

<sup>4</sup> Friedrich Schlegel

<sup>5</sup> Franz Bopp

<sup>6</sup> Jacob Brothers

<sup>7</sup> Rasmus Rask

<sup>8</sup> Max Müller

<sup>9</sup> Proto-European

<sup>10</sup> Theocracy

<sup>11</sup> Doctrine

در اثر پیش‌رو، روش‌شناسی‌های نژادی و ملی‌برگرفته شرق‌شناسان اروپایی در مطالعه ایران، براساس نقصان‌های درونی‌شان و شماری پژوهش کوتاه که با هدف اتخاذ رویکردی غیرملی، غیرنژادی و احتمالاً پیچیده‌تر به رویدادهای تاریخی انجام شده‌اند، مورد بحث و چالش قرار می‌گیرند. «ایران» به‌عنوان یک واژه جغرافیایی، تاحدی به‌جهت تحقق اهداف آگاهی سیاسی و نژادی که از جانب شرق‌شناسان اقتدارگرای اروپایی فتح پژوهشی گشته شده بود به مردمان تاریخی «یکدست»، بهره‌مند از انواع بسیاری از خصایص ملی و نژادی، تغییرشکل داد. این علاقه‌مندی برآمده نسبت به پیشینیان باعث بیداری (یا شاید تولد) آگاهی ملی باستانی و پیشااسلامی در ایران گردید. (این امر در مورد مصر نیز صادق است.) یافته‌های زبان‌شناسی تاریخی و باستان‌شناسی روش‌مندانه در بستری آریایی به کار گرفته شدند تا حس ایران‌گرایی را در تقابل آشکار با هویت اعراب، ترک‌های مجاور و سایرین از نو تفسیر کرده و احیا کنند. بنابراین، بی‌هیچ ترسی از ابراز مخالفت دیگران مبنی‌براین که در هر دو دوره باستان و دوره اسلامی، جهان یکدست ایرانی نمی‌توانست وجود داشته باشد، شرق‌شناسان عنوان ایران را نه‌تنها برای نامیدن مردمانی خاص بلکه برای اشاره به یک خانواده زبانی، یک تمدن، یک فرهنگ و یک سنت ابداع کردند. این مفهوم‌زایی آشکارا در دوره ملی‌گرایی و قدرت بلامنازعه شرق‌شناسی اعتبار قابل‌توجهی دریافت کرد. زبان‌شناسی تاریخی و باستان‌شناسی مشترکاً به‌خدمت گرفته شدند تا با هدف تفکیک هرآن‌چه ایرانی یا بخشی از جهان ایرانی بوده از غیر، مطالعه و نام‌گذاری دست‌ساخته‌های باستان و پیوند ادبیات با یک سنت ملی بازبرساخته به‌وسیله روش ملی تاریخ‌نگاری برای دوره اسلامی میسر شود.

این کتاب به عرصه تفاسیر متعدد زبان‌شناسی تاریخی نیز ورود می‌کند؛ برای نمونه، سازوکار پیشنهادی آنتوان ایزاک سیلوستر دو ساسی<sup>۱</sup> در سده هجدهم، مرتبط با تحقیقات ملی‌بیش‌تر و تثبیت هویت ملی و آگاهی نژادی در پیوند با ساکنان ایران در دوران باستان. به‌طور کلی، این‌دست از شرق‌شناسان از تفاوت‌های قومی و زبانی در دوران نوین آگاه بودند، ولی با این‌وجود از اقتدار خود سود جسته‌اند تا کلیشه ملی‌گرایی سیاسی یا فرهنگی در میان جوامع مربوطه را توجیه کنند. بالاخص در تلاش برای ابداع هویت ملی ناموجود برای مردمان گذشته دور. ریشه‌های ملی‌گرا و بی‌اساس به‌واسطه این روش تاریخ‌نگاشتی که سایر مطالعات را تحت تأثیر قرار داده است، با هدف نشان دادن میزان اتکای آن بر جهت‌گیری‌های ازپیش‌پنداشته نژادی و ملی در دوران

<sup>۱</sup> Antoine Isaac Silvestre de Sacy

نوین، مورد بررسی قرار می‌گیرند. بازنشاسی این مبانی منسوخ و حتی متروک می‌تواند ما را به کناره‌گیری از این رویکرد و حرکت به سمت فلسفه تاریخ ملموس‌تر، معقول‌تر و انسانی‌تر سوق دهد.

به‌طور سنتی، واژگان «ایران‌شهر» و «فارس» در منابع اسلامی برای اشاره به بخش‌هایی از سرزمین و نه قومیت یا هویت ملی به کار رفته‌اند. بدین ترتیب، در نظر نویسندگان یا حاکمان متعدّد دوره میانه، استفاده از این دو واژه در ادبیات و نوشته‌جات تاریخی دوران اسلامی، آن‌گونه که توسط شرق‌شناسان و نویسندگان ملی‌گرا درک می‌شود، با هدف تبلیغات سیاسی یا احیاگرایی ملی صورت نمی‌گرفت. پادشاهانی که بر قلمروهای متفاوتی از اقلیم ایران حکم می‌راندند، تنها آرزویی که داشتند گسترش فرمانروایی خویش در تمامی جهات ممکن و نه صرفاً در محدوده تاحدی مبهم سرزمین «آریایی‌ها» یا «ایرانیان» بود. سیاسی‌سازی نام سرزمین پدیده‌ای صریحاً قرن نوزدهمی و قطعاً قرن بیستمی است که نمی‌توان آن را برای گذشته بالاخص گذشته دور با موقعیت پیچیده به کار برد. این توضیحی است برای این که چرا سلسله‌های مختلف، از طاهریان در سده نهم میلادی تا صفویان در سده شانزدهم میلادی، تا آن‌جا که اطلاع داریم، از واژه «ایران» در مفهوم سیاسی، قومی و فرهنگی استفاده نمی‌کردند.

در زمان سلطنت صفویان، زندیه و قاجار پیش از سده بیستم و ظهور رضاشاه پهلوی، لفظ «ایران» در اشاره به سرزمین تدریجاً در مفهوم حکومتی و تاحدی ناچیز (در اواخر قاجاریه) در مفهوم سیاسی به کار گرفته شد. نخبگان آن زمان هیچ مفهوم واقعی‌ای از مردمان، فرهنگ یا سنت ایرانی یکدست را متصور نمی‌شدند، تا این که این قبیل مفاهیم توسط دانشوران دین‌جداگرا<sup>۱</sup> و ملی‌گرا از ادبیات اروپایی آموخته شد و در جهت تقویت هویت ملی و نیز تلقین حس میهن‌پرستی در دوران سلطنت رضاشاه و فرزندش از دهه بیست تا هفتاد میلادی به‌طور گسترده به کار گرفته شد.

با این وجود، اطمینانی که به‌واسطه آن، شرق‌شناسانی مانند جورج راولینسون<sup>۲</sup>، جیمز دارمیستر<sup>۳</sup>، ادوارد جی. براون<sup>۴</sup>، ولادیمیر مینورسکی<sup>۵</sup>، واسیلی بارتولد<sup>۶</sup>، برتولد اسپولر<sup>۷</sup>، کلیفورد ای.

<sup>1</sup> Secularist

<sup>2</sup> George Rawlinson

<sup>3</sup> James Darmesteter

<sup>4</sup> Edward G. Browne

<sup>5</sup> Vladimir Minorsky

<sup>6</sup> Vasily Barthold

<sup>7</sup> Bertold Spuler

باسورث<sup>۱</sup>، ریچارد فرای<sup>۲</sup> و بسیاری دیگر، با پیوند دادن ادبیات (به زبان فارسی) به یک سنت ملی و در نتیجه طرح‌ریزی مفهوم ایرانی تاریخ، اقدام به ایجاد پیوند خاندانی لازم نمودند، باید مورد تحلیل و چالش قرار بگیرد. خودکامگی این الگوواره<sup>۳</sup> و روش آن‌ها جایی برای مخالفت با دیدگاه‌ها یا فلسفه‌های تاریخ باقی نگذاشته است. پیوند دادن زبان فارسی همراه با سایر سنت‌ها و رویدادهای تاریخی به فلات ایران، با این بیان که خاندان‌های سیاسی حاکم بر آن سرزمین (صفویه، قاجاریه و دیگران) از تبار ایران باستان بودند، نشانگر نگاه خطی ساده‌انگارانه به تاریخ است. فارسی، به عنوان یک زبان فراملی، از جانب شرق‌شناسان، یگانه زبان ملی و ویژگی تاریخی/فرهنگی ایران شناخته شد و زبان فارسی و سرزمین ایران تحت لوای یک واحد مشترک به هم گره خوردند؛ بعدها، این روند بالاخص در دوره ملی‌گرایی در ایران شدت گرفت. هم‌زمان، سایر زبان‌ها در ایران به حاشیه رانده شدند. سرگذشت یک زبان واحد (در این مورد، فارسی) به کل منطقه جغرافیایی (ایران) پیوند خورد تا بنیان ملی‌گرایی لازم میان فرهنگ و قلمرو (هم‌چنین، میان زبان و قومیت) ایجاد شود. این رویکرد روشی بود که توسط ملی‌گرایان در اروپا با موفقیت استفاده گشت و از این‌رو در ایران نیز به کار گرفته شد.

فرضیه این کتاب با روش غالب شرق‌شناسی غربی مقتدرانه به مخالفت برمی‌خیزد - روشی که بر مردمان باستان و آن‌دست از گروه‌های متعددی که بعدها در ناحیه جغرافیایی ایران سکنی گزیدند، عنوان ملی و نژادی می‌نهد. روش فعلی آشکارا در بستر نژادی و ملی تبلور یافته است. این برخورد زمان‌پریش با ایران توسط تاریخ‌نگاری اروپایی باعث شد تا حاکمان و توده مردم ایران در قرن بیستم به خاطر هویت تاریخی ساختگی‌شان احساس خرسندی کنند. به همین ترتیب، در برهه‌ای دیگر باعث شد تا مردم نسبت به افتخارآفرینی و استقامت‌ورزی‌شان در تاریخ به عنوان ایرانی به خود غرّه شوند. تاکنون کسی نپرسیده است که ایرانیان چه کسانی‌اند؟ یک کُرد با یک گیلک، یا بلوچ، گذشته‌از تفاوت کامل زبان، سنن و تاریخ‌شان، چه اشتراکی دارند؟ جدا از لفاظی پرشور ملی‌گرایی داخلی، پاسخ زبان‌شناختی این بوده است که هر سه از اعضای خانواده زبان‌های ایرانی هستند. لیکن، این پاسخ بدین واقعیت توجه نداشته است که نه گیلکی‌ها، نه کُردها و نه بلوچ‌ها هرگز در سنت خویش از عبارت «ایرانی» استفاده نکرده‌اند. به علاوه، دسته‌بندی خانواده زبان‌های ایرانی یک اقدام نظری نوپیدا بود؛ بدین ترتیب، ادعای این که نوعی آگاهی ایرانی

<sup>1</sup> Clifford E. Bosworth

<sup>2</sup> Richard Frye

<sup>3</sup> Paradigm

درمیان گویشوران این خانواده زبانی در گذشته وجود داشته است، گزاره‌ای نادرست و زمان‌پریش است. ناگفته پیداست، صورت بسیاری از این مسائل مبهم یا از جانب شرق‌شناسان پاک شده است یا توسط دول متمرکز نوین و قشرهای متفاوت قرن بیستمی در قالب شهروندی رایج و شعارهای میهن‌پرستانه حل شده است.

با این وجود، نظر به این که هویت ملی تاریخی ایرانیان مفهوم‌آفرینی زمان‌پریشی از جانب شرق‌شناسان است، سؤال اساسی این است که کلی‌گویی درباره و جانندازی هویت ایرانی کنونی چه زمانی رخ داده است؟ در بخش پایانی این اثر، عوامل دخیل در جنبش دین‌جداگرایی<sup>۱</sup> ملی‌گرایانه منتهی به نوین‌سازی<sup>۲</sup> ایران که نقطه عطف دوره گذار به سوی عصر هویت‌سازی و ملیت‌سازی<sup>۳</sup> است، مورد تحلیل قرار می‌گیرد. ملی‌گرایی در کل نه به این خاطر که نیرویی از مدت‌ها پیش خفته ولی در عصر نو در حال بیداری دوباره بود<sup>۴</sup>، بلکه به این خاطر رخ داد که نخبگان حاکم، طبقه روشن‌فکر، حکومت و حتی روحانیون به مزایای یکدست‌سازی جمعیت با سوق دادن آن‌ها به سمت ملیت‌گرایی پی بردند. نایکدستی تاریخی جمعیت در استمرار حکومت پادشاهی کهن ایران از اهمیت کمی در فرآیند امپراتورگرایی‌های پی‌درپی برخوردار بود. فقط در جریان نوین‌سازی قریب‌الوقوع ملی‌گرایی ضرورت داشت که وحدت تمامی جوامع (چه مذهبی، زبانی، منطقه‌ای یا قبیله‌ای) تحت لوای واحد قلمرو سرزمینی حفظ شود. متأثر از مفهوم ملی‌گرایی اروپایی، واحد قلمرو سرزمینی ایران، در جهت ایجاد حس و هویت مشترک میان آحاد مردم، توسط دانشوران دین‌جداگرا به کار گرفته شد. در نتیجه، جوامع فارس، ترک، عرب، ترکمن، بلوچ، گیلک، مازنی، کرد، لر، ارمنی، آشوری و سایر جوامع مذهبی، زبانی و قبیله‌ای که درون مرزهای حکومتی قدیمی فلات ایران طی گذر به سمت نوین‌گرایی<sup>۵</sup> قرار داشتند، همگی عنوان ایرانی بر خود گرفتند و آهسته‌آهسته شهروندان متنوع یک امپراتوری گسترده بی‌خبر از مردم به یک ملت - دولت نوین تبدیل شدند.

جوانب مختلف ملیت‌سازی بایستی هم از سمت طبقه روشن‌فکر و هم حکومت به کار بسته می‌شد. اصلاحات قضایی نویدبخش برابری در برابر قانون، استفاده از زبان فارسی در سرتاسر کشور و تدوین کتب درسی مملو از لفاظی‌های ملی‌گرایانه همگی به کار گرفته شد تا تمامی

<sup>1</sup> Secular

<sup>2</sup> Modernization

<sup>3</sup> Nationhood

<sup>4</sup> Munck, *The Difficult Dialogue: Marxism and Nationalism*, p. 144

<sup>5</sup> Modernism

گروه‌های قومیتی و زبانی که پیش‌تر به‌شدت جدا از هم زیسته بودند به یک‌دیگر پیوند خورده و درهم‌آمیزند. با بررسی شرایط اجتماعی - سیاسی، ادبیات موجود، روزنامه‌ها و کتب درسی مدارس دوران قاجار و نیز مقایسه آن‌ها با دوران پهلوی، می‌توانیم شاهد گذار از یک نظام هویتی، تفسیر تاریخی و خودمفهوم‌آفرینی سنتی ساده‌لوحانه به سمت هویت مورد حمایت حکومت باشیم. قطعاً، توانایی حکومت پهلوی در مرکزی جلوه دادن خود در سنت ملی ایران این امکان را به آن داد تا هرگونه اصلاحات تأیید نشده یا فلسفه مخالف برخاسته از بستر پژوهشی - روشن‌فکری یا سیاسی را اساساً درزمره ایران‌ستیزی قرار دهد. به‌همین ترتیب، اگر هرگونه تلاشی در جهت مطالعه و فهم تفاوت منطقه‌ای، قومی یا مذهبی میان آحاد جمعیت ایران نوین می‌شد، حکومت و ملی‌گرایان آن را در راستای تضعیف وحدت تاریخی کل جمعیت تعبیر می‌کردند. بنابراین، کثرت‌گرایی<sup>۱</sup>/دگراندیشی سیاسی و تنوع فرهنگی را می‌توان قربانیان روش پژوهش حاکم انگاشت. جامعه پژوهشی ملی‌گرا نیز در حفظ مفهوم ملیت ایرانی از زمان باستان تا به حال سنگ تمام گذاشت.

پیامدهای عملی روش ملی‌گرا و دین‌جدا که توسط شرق‌شناسان بنیان نهاده شد و از جانب ایرانیان استمرار یافت، تبعات گسترده‌ای به‌همراه داشت؛ به‌عنوان نمونه، تاریخ مذهبی و پیش‌مذهبی به‌حاشیه رانده شد. این امر شاید در ضدیت روحانیون و دین‌داران با دین‌جداگرایی<sup>۲</sup> و نوین‌سازی هویت ایرانی که در دهه‌های اخیر به مرحله انفجار رسید، نقش کلیدی داشته است. صرف‌نظر از پذیرش عمومی، هویت دین‌جدای ایرانی و هویت اسلامی که گاه مقابله‌ای میان شهرنشینان باسواد و حاشیه‌نشینان کم‌سواد یا بی‌سواد تاحدی نوسان هویت‌های ملی و مذهبی جمعیت را به یک روان‌گسیختگی<sup>۳</sup> فرهنگی کشاند.

سرانجام، در کنکاش هویت ملی و مشکلات آن، ما باید گمانه‌زنی‌های شرق‌شناسان را که هویت ملی را بدون توجه بر ساختند، به‌دیده تردید بنگریم و باید این پرسش را مطرح سازیم که آیا انتخاب و استفاده از نام «ایران» برای یک سرزمین می‌تواند از نظریه ملی‌گرایان راجع به یک قومیت، فرهنگ، زبان و سنت بزرگ‌تر درون منطقه چندفرهنگی و چندقومی پشتیبانی کند. از منظر روش‌شناسی، در بحث پیرامون سایر عناوین جغرافیایی یا اسامی کشورها که ضرورتاً از عناصر فرهنگی و انسجام درونی لازم جهت هویت مشترک پشتیبانی نمی‌کنند، می‌توان به

<sup>1</sup> Pluralism

<sup>2</sup> Secularism

<sup>3</sup> Schizophrenia

چالشی مشابه دست زد. این امر می‌تواند بالاخص درباره کشورهای یا دولت‌های نوین در خاورمیانه صادق باشد، آن هم عمدتاً به این دلیل که نام ناحیه جغرافیایی به عنوان هویت عمومی مردمان آن مناطق به کار گرفته شده است.

نظر به این که اثر پیش‌رو به روش شرق‌شناسان در بازبرساخت هویت ایرانی و تأثیر هویت حاصل بر صحنه اجتماعی - سیاسی در ایران می‌پردازد، شاید بهتر باشد مختصراً به مفاهیم متعددی که در جای دیگری از متن بر آن‌ها تأکید نشده است، در این جا اشاره کنیم.

نخست، باید مفهوم «پیوستگی» را مورد ملاحظه قرار دهیم. در بستر ملی‌گرایی، انتقال باورها و رسوم از مقاطع تاریخی مختلف به زمان حال اغلب به عنوان نشانه استمرار حیات یک فرهنگ یا مردمان خاص یک ناحیه جغرافیایی از زمان‌های کهن تعبیر می‌شود.

در واقعیت، مفهوم پیوستگی دست‌کم بر سه حوزه متمایز فعالیت و تغییر بالقوه انسانی: زبان، قومیت و فرهنگ (شامل مذهب، عرف و شناخت سنت) متکی است. شرق‌شناسان، با این وجود، عموماً بر زبان به عنوان جلوه قومیت تمرکز کرده و سپس به تحلیل (یا برساخت) ویژگی‌های فرهنگ که مؤید پیش‌پنداشت‌های مبتنی بر زبان آن‌هاست می‌پردازند. بررسی آگاهانه قومیت (نژادی) - دست‌کم در مورد دوره ایرانی یا اسلامی - می‌توانست برای این پیش‌پنداشت‌ها مهلک باشد، ولی صورت نپذیرفت. زبان فارسی از قرن نهم به بعد (گرچه نه تنها در ایران) تاندازه‌ای ثابت باقی مانده و از این رو پایه‌ای برای جست‌وجوی پیوستگی ارائه داده است. با این حال، دغدغه عمده من در این درآمد، عنصر فرهنگ به عنوان منشای پیوستگی است.

برای مثال، اتخاذ آداب فرهنگی دوران باستان پیشااسلامی و انتقال آن‌ها به مسلمانان در دوران اسلامی (گرچه این دوره‌بندی می‌تواند کاملاً بی‌اساس باشد) به سادگی و منحصرأ نشانگر پیوستگی تام هویت مردمانی که پیش از مسلمانان می‌زیسته‌اند نیست؛ لیکن، هم‌آمیزی هنجارهای قدیمی و جدید بیانگر ترکیبات نوتر فرهنگی و سیاسی خاص آن دوره است. پیوستگی یا ناپیوستگی عناصر فرهنگی در یک ناحیه جغرافیایی لزوماً پیوستگی هویت یک ملت خاص و تبار تاریخی مردمان کهن و نوینش را اثبات نمی‌کند. تلفیق فرهنگی دائماً در جمعیت‌های نزدیک به هم رخ می‌دهد و می‌توان گفت که دست‌چینی بعضی از عناصر جهت تبارسازی برای یک ملت خاص کار ملی‌گرایان نوین است.

حقیقتاً، ایران هرگز از یک جمعیت خالی نشده و با جمعیت دیگر پر نشده است، ولی حضور آداب‌وسنن باقی‌مانده از دوران باستان و آمیخته با رسوم جدید در هر نسل یا مرتبط با سکونت

مردمان جدید در اعصارِ مختلف نباید ما را به این نتیجه‌گیری سوق دهد که بقای هنجارهای فرهنگی ویژه نشانگرِ هویتِ مردمانِ برگزیدهٔ «ایرانی» گذشته و حال است. چنین دیدگاهِ نابهنجار و خطی‌ای مسببِ تصویرِ آشکارا نادرست از انسجامِ ثابت و یکپارچگیِ درونی میانِ مردمان ساکن در ایران در طولِ تاریخ است. با گذر از مسئلهٔ خالص بودنِ هویت و پیوندِ آن با پیوستگیِ دست‌چین‌شدهٔ برخی از عناصرِ فرهنگی، باید جانبِ احتیاط را رعایت کرده و فریبِ ظواهرِ زبان‌بازیِ ملی‌گرایی را نخوریم.

بقای اندیشه‌های زرتشتی، مانوی، بودایی و اسلامی (شیعی) در فضای مذهبی؛ عناصرِ فرهنگیِ متعدّدِ هندی، مغول و تُرکی؛ و صدها بُعدِ دیگر از سایرِ جوامع، همگی اَشکالِ پیوستگیِ فرهنگی در بخش‌های مختلفِ ایران را با درجاتی مختلف تحتِ تأثیر قرار داده، دگرگون ساخته و نهاده‌اند. بدونِ دست‌کم گرفتنِ اصالتِ بدهستان‌های ترکیبیِ سننِ فرهنگی توسطِ مردمانِ هر نسل در هر منطقه یا قبیله، منطقی‌تر می‌توان نتیجه گرفت که شعارپردازیِ نوین با تعاملاتِ فرهنگی و پیوند با گذشته هیچ ارتباطی ندارد. به همین ترتیب، بقای برخی سنت‌های فرهنگی خاصِ زرتشتی و شیعی که به شکلِ گسترده توسطِ دولت‌ها به‌عنوان بخشی از فرهنگِ ملی شایع شده بودند را می‌توان مذهبِ فراملی و نه لزوماً سننِ فرهنگیِ فراگیرِ یک منطقه و یک قبیله (یک ملت) دانست.

بزرگ‌نماییِ برخی سننِ تاریخیِ معینِ یک قوم یا سایرِ گروه‌های مردمی تا حدّ روایتِ ملی به‌سختی می‌تواند دلیلی متقن بر تاریخ‌مندی<sup>۱</sup> یک سنتِ فرهنگیِ واحد یا یک هویتِ یگانه برای مردمانِ یک ملت باشد. باری، ویژگی‌های فرهنگی‌ای که در واقع نشانگرِ ارزشِ تاریخی‌اند، در دورانِ نوین پس‌از برقراریِ پیوندهای تنگاتنگِ چنین سننی توسطِ دولت تحمیل گشتند و برای بر ساختِ یک هویتِ واحد با قالب‌های ویژه به‌کار گرفته شدند.

بقای ته‌ماندهٔ سننِ فرهنگیِ متعدّد و آمیزشِ آن‌ها با سنت‌های فرهنگیِ جدید انطباقِ خلاقانه‌ایست که فراسوی مسیرِ اتّصالِ ایرانِ پیشااسلامی به دورانِ اسلامی و در ادامه به زمانِ حال را درمی‌نوردد؛ این انطباقِ صرفاً نشانگرِ گذشته‌نگریِ نوین و دوره‌بندیِ تاریخِ فرهنگیِ پیچیدهٔ حاکم بر یک منطقهٔ نایکدست است. میزانِ تأثیرگذاری و تراکمِ جمعیتیِ ماندگاه‌های مردمان و قبایلِ متعدّدِ جدید در مناطق مختلفِ نقشی کم‌وبیش مهم در خَلْاقیتِ فرهنگی ولی ناپیوسته ایفا کرده است. بدین ترتیب، پنداشتنِ دامنهٔ پیوستگی (یا نبودِ آن) میانِ دورانِ اسلامی و پیشااسلامی به‌عنوان نشانه‌ای از ایرانیّتِ خالص ناپخته و نامرتب خواهد بود.

<sup>۱</sup> Historicity

باتوجه به انتقال عناصر فرهنگی زرتشت به جمعیت غیرزرتشت یا انتقال سبک هنری ترک - مغول به جمعیت غیرترک - مغول، این دست از انتقالات یا شباهت‌های آداب فرهنگی را نباید با این باور که می‌توانند به سادگی تعیین‌کننده مسئله یک هویت مشخص در فرآیند تاریخی باشند، ارزیابی کرد. این پراکندگی‌های فرهنگی دارای قالب ملی باید با ارزیابی شوند. آنچه در گوشه و کنار ایران بقا یافته و شکوفا گشته است، نمی‌تواند درون چارچوب ملی اتفاق افتاده باشد؛ صرفاً می‌تواند به نوعی از طریق تفاسیر ملی‌گرای نوین بازتولید شده باشد.<sup>۱</sup> بنابراین، از منظر تاریخی، پیوستگی عناصر فرهنگی، آن‌چنان که توسط ملی‌گرایان اروپایی درک شده است، ضرورتاً نشانه‌گرایی یا هویت ملی یک ملت خاص نیست.

مسئله دیگر شایان ذکر در این درآمد، ارتباط میان اسلام به عنوان یک نهاد مذهبی و اسلام به عنوان یک ملت/هویت ملی است. از منظر عمومی، اسلام در کل از ملیت/هویت ملی پا فراتر گذاشته و هم‌زمان آن را با موجودیت خویش سازگار ساخته است. گرچه اسلام از منظر تاریخی و نظری مدعی ارتقای وحدت تمامی مسلمانان بوده است، شدیداً تحت تأثیر واقعیت حوزه‌های فرهنگی متعدد نوپیدا یا از پیش موجود، چه از نظر زبان، باورهای مذهبی یا سایر سنن فرهنگی غالب قرار گرفته است. بنابراین، پایداری حوزه‌های فرهنگی سازوکاری جهت رشد آتی توسط افراد دارای ذهنیت مسلمان و ذهنیت عضو یک حوزه فرهنگی را فراهم آورده است. وجود این حوزه‌های فرهنگی که جوامع مسلمان درون آن‌ها جای می‌گرفتند، نهایتاً به ظهور پدیده تمدن بدون چارچوب مذهبی منجر شد که شرق‌شناسان بعدها آن را «تمدن اسلامی» قلمداد کردند. البته، این امر پیامد آفرینش فرهنگی اسلام به خودی خود نبود، بلکه حاصل دست‌نسل‌های مسلمانان بود. با این وجود، ثمره این تمدن منتج از حوزه‌ها و نهادهای فرهنگی بود که اکنون پراکنده‌وار در زمره ملل نوین قرار دارند. ایران در زمره این ملل نوین ادعاهای ملی خود را نه فقط از کشورهای همسایه متمایز کرد، بلکه دست‌آوردهای کل منطقه را از آن ایران دانست.

ادعای ایران دربارهٔ بدهستان آن با تمدن اسلامی بیش‌تر مبتنی بر آفرینش و تأثیرات مثبت حوزه فرهنگی قلمروی ایران با وسعت در دوران پسااسلامی‌ست. هم‌چنین، ادعای دیگر ایران، نهادینه‌سازی داده‌های پیشااسلامی در دوران اسلامی به عنوان استمرار گذشته شناخته شد. حتی ظهور زبان فارسی (نه فقط درون خود ایران بلکه سرزمین‌های پهناورتر) و نیز برنامه‌ریزی فرهنگی درون امپراتوری اسلامی ادعا می‌شد که ره‌آورد صرف ایرانی برای فرهنگ ایران و

<sup>1</sup> Morony, *Iraq After the Muslim Conquest*, Introduction

اسلام بوده است. بدین ترتیب، نگرش مرگب از مسلمان بودن و تعلق داشتن به یک حوزه فرهنگی به نام ایران در دوران نوین به مفهوم تعلق به یک ملت خاص ترجمه شده است. نکته دیگر شایان ذکر، نام‌گذاری‌های عمومی و استعمالشان در دوران پیشانویین<sup>۱</sup> است. اسامی نمادین مانند «عرب»، «عجم»، «ترک» و «تاجیک» بیش‌تر در زمینه تأکید بر تفاوت‌های عمدتاً زبانی میان گروه‌های مختلف مورد استفاده قرار گرفته‌اند تا با هدف نشان دادن انسجام درونی میان آن گروه‌ها. همین امر در مورد جوامع مذهبی نیز صادق است. معرفی مسیحیان به عنوان یک گروه توسط مسلمانان یا بالعکس بیش‌تر به تمایز عمومی بین دو مذهب از نظر گستردگی مرتبط است تا نتیجه یکدستی درونی یکی از آن‌ها. این واقعیت اغلب از جانب دانشوران نوین مغفول واقع شده است که به درک نادرست از هویت جوامع از منظر جامعه‌شناختی و تاریخی منتهی گشته است.

وقتی به اصطلاح اعراب همسایگان خویش و مردمان آن‌ها را با عنوان «عجم» (به معنای «غیرعرب زبان» یا معانی تحقیرآمیز دیگر)<sup>۲</sup> خطاب می‌کردند، آن‌ها از تفاوت‌های عمیق آشکار بالاخص تفاوت‌های زبانی درون عجم آگاه بوده و بر آن‌ها تأکید داشتند. باین حال، کاربرد واژه «عجم»، هر معنایی که در متن داشته باشد، نه به یکدستی فرهنگی خود اعراب در مواجهه با جامعه خارجی‌زبان و نه به یکدستی جامعه عجم اشاره دارد. به عبارت دیگر، واژه عجم برای اشاره به غیرعرب‌ها، گرچه غیرمشخص، در بستر فارسی یا ایرانی خود می‌تواند به گروه‌های قومیتی متعدد در ایران (لر، کرد و بلوچ) یا به همه گروه‌های غیرعرب در منطقه‌های دیگر اطلاق شود. شوربختانه، ناکامی در درک ماهیت دوپهلوی واژه مزبور تاریخ‌نگاران نوین و دانشوران رشته مطالعات ایران را به تحریف معنا و بافتار آن سوق داده است.

سرانجام، تعبیر مبهم شرق‌شناسان و ایران‌شناسان از واژه عجم مستفاد اعراب هم‌ارز با ایرانیان تعبیر شد. بنابراین، این واژه نوساخته بیگانه به مرتبه‌ای برابر با واژه «ایران» رسید - عنوانی جغرافیایی که توسط شرق‌شناسان برای اشاره به هویت جمعیت آن سرزمین، در راستای رویکرد تاریخ‌نگارانه ملی‌گرا که در پشتیبانی از این نام‌گذاری ناپخته عدم انسجام درونی را مورد توجه قرار نداده بودند، برگزیده شد. بنابراین، عاقلانه به نظر می‌رسد تا عناوین عموماً کلیشه‌ای

<sup>۱</sup> Premodern

<sup>۲</sup> خانلری، زبان‌شناسی و زبان فارسی، ص ۵۰.

(ولی فعلاً تثبیت شده) برای جریان‌های تاریخی محتمل را که ممکن است ازدید پژوهش روش‌مند نادرست باشد، مورد کنکاش قرار داد.

معتقدم که نسخه برساخته تاریخ ایران، در بستر ملی خویش، با دیدگاه‌های نژادی، ملی و سیاسی همراه بوده است؛ با این حال، نباید اعتبارش تماماً مورد تردید قرار گیرد، بلکه باید با روش معتبر بررسی گردد. این پژوهش یک استدلال روش‌شناختی متمرکز بر انتساب هویت ملی به مردمان گذشته دور را که معیوب و زمان‌پریش است، اقامه می‌کند. اقامه استدلال علیه جوانب و رویدادهای تاریخی ثبت شده در شمار زیادی از اسناد مرجع موجود شرق‌شناسان و ایران‌شناسان دور از واقعیت است. در نتیجه، در اثر پیش‌رو، رویدادهای تاریخی برساخته توسط شرق‌شناسان شاخص هم از منظر موضوعی و هم زمانی مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. این کار به منظور یک تحلیل سامان‌مند و جای‌گزین در زمینه ایران‌شناسی نوین انجام گرفته است.

محتوای این کتاب مخاطب را به گریز از دام جهت‌گیری‌های گه‌گاه نژادی و ملی که اغلب فاقد احساسات همبستگی بشری‌ست، دعوت کرده و روشی برای به‌چالش کشیدن ادبیات نامطلوب کلیشه‌سازی ملی و نژادی میان مردمان ایران و کشورهای همسایه معرفی می‌کند. اگرچه این اثر در وهله نخست به برساخت هویت ملی ایران می‌پردازد، رویکردی فراملی یا غیرملی به تاریخ متصور دارد. در انتها، این گفتمان، ولو آرمانی، برآنست تا زمینه تحقق این آرزوی بشر را فراهم آورد که خانواده انسانی به‌عنوان یک ملت واحد شناخته شود.

\* \* \* \*



## اروپا: سپیده‌دمِ هویتِ ملی

دانشورانِ شاخصِ اروپایی در قرنِ نوزدهم، به‌انضمامِ آن‌هایی که شرق را مطالعه می‌کردند، عمدتاً اهلِ انگلستان، فرانسه و آلمان بوده و نتوانسته بودند خود را از قیدِ ملی‌گراییِ اروپایی و تأثیراتِ آن در همهٔ حوزه‌های تفکر و فرهنگ رها سازند. به‌واسطهٔ رشتهٔ شرق‌شناسی، مؤلفه‌های پیچیدهٔ فرهنگی و تاریخیِ شرق مطالعه شد و به‌شکلی ناسامان‌مند، به‌گونه‌ای که انگار تمام مللِ نوین از پیش موجود بوده‌اند، با فرضِ این‌که چنین مللی مسیری خطی و آگاه به‌سمتِ ملت - دولت‌های نوین پیموده‌اند، تفکیک، دسته‌بندی و نام‌گذاری شدند. هدفِ اولیهٔ از برجسته‌سازیِ شکل‌گیریِ هویتِ ملی در اروپا نشان دادنِ چگونگیِ تأثیرِ این مفهومِ نوین بر باورشناسی<sup>۲</sup> ملی‌گرایی و شکل‌دهیِ روش‌شناسیِ پژوهشیِ برگرفته در رشته‌های باستان‌شناسی، زبان‌شناسی، تاریخ‌نگاری، ادبیات و سایر حوزه‌های نوپیدای نظری در اواخرِ قرنِ هجدهم است. این فصل هم‌چنین به‌عنوان مروری کوتاه بر سهمِ تاریخِ روشن‌فکریِ اروپا در ظهورِ ملی‌گرایی و جامعهٔ پژوهشیِ ملی‌گرا به‌شمار می‌رود.

### ظهورِ ملی‌گرایی

ملی‌گرایی همیشه وجود نداشته است. چنان‌چه ملی‌گرایی و هویتِ ملی در دو مرحلهٔ (یا دوره) و مکان - اروپا و غیراروپا - ظهور کرده باشند، می‌توان همبستگی میانِ دو روایت را متصور شد. تجلّیِ غیراروپاییِ عرقِ ملی<sup>۳</sup>، آن‌گونه‌که توسطِ دانشورانِ ملی‌گرایی مورد بحث و تحلیل قرار گرفته است، منتج از واکنش به تأثیراتِ استعماری در این سرزمین‌ها بوده است، گرچه بسیاری

<sup>1</sup> Nation-state

<sup>2</sup> Ideology

<sup>3</sup> National sentiment

دیگر از عوامل اجتماعی - سیاسی و جغرافیایی منطقه‌ای و بومی نیز مؤثر بوده‌اند. روش‌های اروپایی تاریخ‌نگاری مناطق غیراروپایی تأثیری مهم بر تفکرِ ملی مردمان آن سرزمین‌ها داشتند. باری، تفکرِ ملی‌گرای اروپایی که همراه با حس عمیقِ ملیت، دولت، هویتِ ملی و طردِ آرمان تجربی ظهور یافت، چگونه می‌تواند بدون تأثیرِ غیراروپاییان رخ داده باشد؟ برای پاسخ به این سؤال، کاربردِ زبان‌های محلی پس از اصلاحاتِ مذهبی<sup>۱</sup>، ظهورِ چهره‌های ادبی، اکتشافاتِ جدید و توسعهٔ طبقه‌بندیِ زبانی و ارتباطِ آن‌ها با دسته‌بندی‌های نژادی، جست‌وجوی ریشه‌ها در دوران باستان و سرزمین‌سازی از جوامع تحتِ لوای مردم‌سالاری و ملت - دولت‌سازی<sup>۲</sup> باید مورد بررسی قرار گیرند.

### خاندان‌ها، نه ملت‌ها

در دورانِ امپراتوریِ مقدس روم، وفاداریِ اروپاییان عمدتاً متوجهِ کلیسا و حافظانِ منافعِ مسیحیت بود، ولی با انحطاطِ این امپراتوری، خاندان‌های وابستهٔ نوپا فزاینده‌وار خودمختار و قدرتمند گشتند. انسجامِ قدرت از طریقِ اتحادِ خاندان‌ها یا شکست‌های نظامی باعثِ ایجادِ نهادهای سلطنتیِ قدرتمند با دخالتِ جزئیِ کلیسا گردید. اجتناب از خُلطِ قلمروی خاندان‌های قرون‌وسطایی با آنچه سرانجامِ ملت - دولت‌های نوین گشتند، از اهمیتِ ویژه‌ای برخوردار است. تا سال ۱۵۰۰، در حدود ۵۰۰ نهادِ مختلفِ سیاسی در اروپا وجود داشت<sup>۳</sup> که طی آن دوران، نظام‌های سیاسی و اجتماعی مرکزگرا و طبقه‌وار بودند تا این که مرزمحور. بنابراین، این گمان که نیروی محرکهٔ آفرینشِ ملت‌ها نمی‌توانست در قرون‌وسطی پدیدار شده باشد، منطقی می‌نماید. روپرت امرسون<sup>۴</sup> بر این باور است که «آنچه در قالبِ هویتِ ملی ظهور کرد، پیامدی تصادفی بود تا نتیجه‌ای هدف‌مند»<sup>۵</sup> به عبارتِ دیگر، در قرن پانزدهم، اسپانیایی بودن به معنای مسیحی بودن بود، «زیرا معیارِ قومیتی‌ای برای تعریفِ معنای اسپانیایی [بودن] وجود نداشت»<sup>۶</sup>.

جنگ‌ها در دورانِ پیشانویین<sup>۷</sup> اغلب میان خاندان‌ها رخ می‌داد و نه ملت‌ها. بسیاری از این خاندان‌ها بر جمعیت‌هایی که از منظرِ زبان‌شناختی و فرهنگی نایکدست بودند، حکمرانی

<sup>1</sup> Reformation

<sup>2</sup> Nation-state building

<sup>3</sup> La Palombara, *Politics within Nations*, p. 42.

<sup>4</sup> Rupert Emerson

<sup>5</sup> Emerson, *From Empire to Nation*, p. 120.

<sup>6</sup> Raskin, *Other Governments of Europe*, pp. 45-46.

<sup>7</sup> Premodern

می‌کردند. خاندان‌ها و امپراتوری‌های هابسبورگ<sup>۱</sup>، رومانوف<sup>۲</sup>، هوهن‌زولرن<sup>۳</sup> و عثمانی، بر جوامعی متعدّد حکم می‌راندند که تنها پس از انحلال این امپراتوری‌ها در سال ۱۹۲۲ توانستند در قالب ملت ظاهر گشته و به جامعه ملل<sup>۴</sup> سابق (و سازمان ملل کنونی) بپیوندند.<sup>۵</sup>

تعلّقات و هویت قومی و زبانی درون این امپراتوری‌های چندسطحی و چندلایه‌ای وجود داشتند، ولی به مراتب متفاوت‌تر و دور از مفهوم نوین هویت ملی. وفاداری به‌طور خودجوش متوجّه سازوکار غالب و بسته دولت بود و نه معطوف به آنچه در نگاه مردمان آن‌زمان خیالی و غیرواقعی می‌نمود - مانند هویت ملی (که اکنون برای ما واقعی می‌نماید). انگاره هویت ملی در اروپا تا ظهور ملت - دولت‌ها در قرن هجدهم و به‌طور قطعی‌تر در قرن نوزدهم پدیدار شد.

### افول زبان لاتین و ظهور زبان‌های محلی: پایه‌ای برای هویت ملی - آغازین

در مراحل ابتدایی شکل‌گیری آگاهی ملی - آغازین، ترویج زبان‌های رایج‌تر در اولویت قرار گرفت. برای درک تکامل آگاهی ملی، باید اهمیت ویژه‌ای به نقش زبان هم به‌عنوان ابزار ارتباط و هم پایه تفکر ملی قائل شد. اصلاحات پروتستانی<sup>۶</sup> و تغییر در ماهیت زبان لاتین به‌گونه‌ای با بازآرایی جوامع سنتی مسیحیت خان‌سالار<sup>۷</sup> در قالب گروه‌های کوچک‌تر تحت حاکمیت پادشاهان تمرکزگراتر انطباق یافت.<sup>۸</sup> مطالب چاپ‌شده به زبان‌های رایج به تدریج رواج می‌یافت و البته موفقیت مارتن لوتر<sup>۹</sup>، عامل اصلی اصلاحات مذهبی نیز در به‌کارگیری زبان‌های غیراز لاتین مؤثر بود.

طبق برآوردهای لوسین فوژ<sup>۱۰</sup> و هانری ژان مارتن<sup>۱۱</sup>، هفتادوهفت درصد کتاب‌های چاپ‌شده قبل از ۱۵۰۰ هنوز به زبان لاتین بودند؛ پس از ۱۵۰۰، کتاب‌ها بیش‌تر و بیش‌تر به زبان‌های محلی چاپ شدند.<sup>۱۲</sup> کسانی که لاتین را زبانی مقدّس و تخطی‌ناپذیر می‌انگاشتند، حال مشغول فراگیری

<sup>1</sup> Habsburgs

<sup>2</sup> Romanovs

<sup>3</sup> Hohenzollerns

<sup>4</sup> League of Nations

<sup>5</sup> Anderson, *Imagined Communities*, pp. 26, 104.

<sup>6</sup> Protestant

<sup>7</sup> Feudal

<sup>8</sup> Anderson, pp. 42-44.

<sup>9</sup> Martin Luther

<sup>10</sup> Lucien Febvre

<sup>11</sup> Henry Jean Martin

<sup>12</sup> Lucien Febvre and Henry Jean Martin, *The Coming of the Books*, pp. 248-249; quoted by Anderson, p. 25.

چشم‌اندازِ جدیدی از دانش و پیوندِ آن با پیشرفتِ تاریخی بودند. آگاهیِ جدیدی از طریقِ زبانِ پدیدار گشته، پویاییِ اجتماعی، عقلانی و نهایتاً سیاسی اروپا را دست‌خوشِ تغییر گردانید. زبان‌های محلیِ رایج به‌انحایِ گوناگون به‌کار گرفته شدند تا آرایِ آن‌هایی که به آن زبان‌ها واقف بودند یا تکلم می‌کردند، جلب شود. آن‌گونه که بندیکت آندرسون<sup>۱</sup> می‌نویسد، «انتخابِ زبانِ در قالبِ رشدِ تدریجیِ ناخودآگاه، عمل‌گرا<sup>۲</sup> ... پدیدار می‌شود.»<sup>۳</sup> چندین قرن قبل از این بود که زبانِ فرانسه، یکی از گویش‌های لاتین، به زبانِ رسمیِ دادگاه‌های فرانسه در سالِ ۱۵۳۹ تبدیل شد.<sup>۴</sup> با این وجود، در میانِ تودهٔ مردم، زبان‌های شفاهی با شتابِ زبان‌های مکتوب گسترش نیافت. تا انقلابِ ۱۷۸۹، پنجاه درصدِ مردمِ فرانسه اصلاً به‌زبانِ فرانسه تکلم نمی‌کردند و تنها دوازده‌الی سیزده درصد به‌زبانِ معیارِ متعارف صحبت می‌کردند. در شمال و جنوبِ فرانسه، کسی اصلاً به‌زبانِ فرانسه سخن نمی‌گفت.<sup>۵</sup> به‌همین ترتیب، تنها دوونیم درصد از ساکنانِ ایتالیا در سالِ ۱۸۶۰ به‌زبانِ ایتالیایی تکلم می‌کردند.<sup>۶</sup>

بنابراین، زبان به ابزارِ فرهنگِ در میانِ طبقهٔ باسواد بدل گشته، میانِ افرادِ دارایِ زمینهٔ مشابهِ زبانی (یا آن‌هایی که تصمیم به باسواد شدن در آن زبان گرفته بودند) پیوندِ ایجاد کرد. به‌طورِ کلی، دانشِ شفاهیِ ناگزیر با چاپ جای‌گزین شد و فرهنگِ تحتِ سیطرهٔ انحصارِ کتاب‌ها درآمد. فرانسیس بیکن<sup>۷</sup> باور داشت که صنعتِ چاپ وضعِ جهان را تغییر داد.<sup>۸</sup> قلمروهای خیالیِ جوامعی که به‌زبانیِ واحد سخن گفته ولی گویشی متفاوت داشتند، به‌تدریج برچیده می‌شدند؛ چاپ به معیارِ ساختارِ زبانیِ «صحیح» بدل شد. با این وجود، انتخابِ یک گویشِ خاص به‌عنوانِ زبانِ نوشتارِ رسمیِ پذیرفته‌شده، مانندِ آلمانیِ معیار<sup>۹</sup>، باعثِ ثباتِ زبان گردید. گرچه این شیوه اختلافِ میانِ گویش‌ها را برطرف نکرد، باعثِ کاهشِ افراطی‌گری‌ها گشته و امکانِ ارتباطِ بهتر از طریقِ چاپ را ممکن ساخت.

<sup>1</sup> Benedict Anderson

<sup>2</sup> Pragmatic

<sup>3</sup> Anderson, p. 45

<sup>۴</sup> همان‌جا.

<sup>5</sup> Ferdinand Brunot (ed.), *Histoire de La Langue Française*, quoted by Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, p. 60.

<sup>6</sup> Tullio de Mauro, *Storia Linguistica dell'Italia*, p. 41, quoted in Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, p. 61.

<sup>7</sup> Francis Bacon

<sup>8</sup> Anderson, pp. 40–41

<sup>9</sup> Hochdeutsch

رفته‌رفته، رشد اندام‌وار زبان‌ها بر رشد فلسفی از یک سو و شکست زبان لاتین (از منظر مسیحیت، زبان مقدس) از سوی دیگر تأثیر گذاشت. بنابراین، لاتین‌زدایی<sup>۱</sup> و ایجاد یک مسیر ارتباطی در کنار زبان شفاهی به منبع الهام بدل شد. حال، زبان به معیار ماهیت جامعه یا ملتی که به آن تکلم می‌کرد، تبدیل شده بود. نظریات زبان‌شناختی و ظهور افراد تأثیرگذار در رشته‌های مرتبط با ادبیات و فلسفه شالوده استوار این گزاره را بنیان نهاد که زبان اساس تمایز میان ملت‌ها بوده و روشی برای کاهش سلطه زبان لاتین است. (برداشت مشابهی که نسبت به زبان فارسی به‌عنوان اساس ماهیت ایرانی و وسیله‌ای برای کاهش سلطه زبان عربی جامعه عمل پوشید.)

شکوفایی ادبیات در زبان‌های رایج، با بسط مرزهای تخیل تاریخی خوانندگان بومی نسبت به گذشته و خویشتن، باعث انتقال پیام‌ها، استعارات، نمادها و مفاهیم خیال‌انگیز به آن‌ها گردید. این نوع ادبیات ملی - آغازین و آفرینش حماسه‌ها الهام‌بخش افراد در اندیشیدن به ریشه ملی و افتخارات خویش گردید، ولی هم‌زمان بر چهره میراث مشترک آن‌ها با سایر مردمان دیگر و همسایه به‌گونه‌ای رنگ تیرگی و ابهام پاشید.<sup>۲</sup>

رشد و تثبیت زبان مکتوب در اشکال شیوا و دقیق خود سازوکاری را جهت نظریه‌پردازی درباره مفهوم وحدت فراهم آورد. تا اواخر قرن هجدهم، چهره‌های ادبی آلمانی‌زبان مانند یوهان گوتفرد هردر<sup>۳</sup>، اظهارات متقاعدکننده‌ای درباره زبان به‌مثابه بنیاد و بیانگر تفکر یک ملت بیان داشتند. یوهان گوتلیب فیخته<sup>۴</sup> اعتبار زبان آلمانی را، صرف‌نظر از وابستگی‌های سیاسی و مذهبی، به‌عنوان منبع عرق ملی معرفی کرد.<sup>۵</sup> به‌دنبال هردر، فریدریش شلیگل<sup>۶</sup>، زبان‌شناس بسیار تأثیرگذار، پا به‌عرصه گذاشت که زبان آلمانی را به‌عنوان اساس وحدت ملی می‌پنداشت. دوران و آرای وی مصادف بود با عصر رمانتیک‌گرایی.<sup>۷</sup> پژوهش شلیگل پیرامون زبان‌های هندواروپایی که در سال‌های بعد رواج یافت، هم‌چنین ستایش مذبحخانه وی از زبان آلمانی باعث تعمیق جست‌وجوی هویت از طریق زبان شد. در سال ۱۸۱۲، شلیگل آرمان احساسی خویش درباره اهمیت زبان در یک فرهنگ و یک ملت را این‌گونه بیان داشت:

<sup>1</sup> Delatinization

<sup>2</sup> Hayes, *Essays on Nationalism*, p. 34.

<sup>3</sup> Johann Gottfried Herder

<sup>4</sup> Johann Gottlieb Fichte

<sup>5</sup> Kedourie, *Nationalism*, p. 68; Kohn, *History of Nationalism in the East*, pp. 350-351.

<sup>6</sup> Friedrich Schlegel

<sup>7</sup> Romanticism

«هر ملت مهم و مستقّلی محقّ، اگر بتوان چنین گفت، برخوردار از ادبیاتِ مخصوص به خودش است؛ و پست‌ترین بربریت آن است که بتواند سخن مردمان و یک کشور را خاموش نماید یا آن را از چرخهٔ تحصیلاتِ عالی خارج سازد...»<sup>۱</sup>

نکتهٔ جالب توجه در این جا این است که تأکیدِ شلیگل بر اهمیّت و استقلالِ یک ملت به احتمال زیاد به انگلستان و فرانسه اشاره دارد، زیرا در آن دوران یک ملتِ واحدِ آلمانی با زبانِ آلمانی به عنوان اساسِ خویش وجود نداشت. این امر در مورد سایرِ جوامع با زبان‌های مختلف که هنوز شکلِ ملت به خود نگرفته بودند نیز صادق است.

دستاوردهای فرهنگی نیز، در برخی موارد احتمالاً غیرعامدانه، به خاطر ستایش فرهنگِ مردمان در بستری گسترده‌تر با به‌کارگیریِ زبانِ محلی، در کانونِ توجه قرار گرفتند. در ربعِ آخرِ قرنِ هجدهم، ولفگانگ آمادئوس موتزارت<sup>۲</sup> و یوزف هایدن<sup>۳</sup>، احتمالاً برای استمرارِ استفاده از زبانِ آلمانی در جهانِ اُپرای تحت سلطهٔ زبانِ ایتالیایی، شروع به نوشتنِ اُپرا به زبانِ آلمانی کردند. زبانِ توسطِ هردر و بعدها توسطِ دیگر روشن‌فکران در جایگاهِ پدیدهٔ ازلیِ ملیّت به کار گرفته شد. براساسِ این مفهوم، ادبیاتِ هم ظاهراً به تقویت و تأییدِ جوهرهٔ ملت و هویتِ ملی برخاست. بنابراین، زبانِ در قالبِ چاپ‌شدهٔ خود نقشی مهم در تجسّدِ موجودیت‌های خیالی ایفا کرد که پیش‌تر تحتِ سلطهٔ زبانِ لاتین و «هویتِ» مسیحی بودند. بنابراین، آگاهیِ زبانی شالودهٔ اقداماتِ توصیفیِ بیش‌تر را بنا نهاده و مسیرهای جدیدِ ارتباطیِ درونِ جوامعِ نایکدستِ خاندان‌ها و امپراتوری‌های متعدّد گشود. زبانِ چاپ به دو موفقیت دست یافت: زبانِ لاتین را به حاشیةٔ زندگیِ اجتماعی - سیاسی راند و قلمرویی را برای شناساییِ زبانِ تعیین نمود که هر دو مورد به ظهورِ باورشناسیِ ملی‌گرا انجامید.

برای مصرف‌کنندگانِ ملی‌گرایی، بازار مملو بود از نه‌تنها داستان‌نویسان بلکه از زبان‌شناسان، دستورنویسان و فرهنگ‌نویسان که مشغولِ زدودنِ گردِ ابهام و ناشناختگی از تنِ زبان، طبقه‌بندیِ آن‌ها به خانواده‌های زبانی و یافتنِ جایگاهیِ سیاسی برای آن‌ها بودند. از سالِ ۱۷۸۹ تا ۱۷۹۴، با الگوگیری از فرانسه، روسیه اقدام به چاپِ واژه‌نامهٔ شش‌جلدیِ زبانِ روسی نمود؛ که به دنبالِ آن،

<sup>۱</sup> *Geschichte der alten und neuen Literatur, Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1817, in sammtliche werke*, Vol. II (1846), p. 24; quoted by Hayes, p. 54.

<sup>۲</sup> Wolfgang Amadeus Mozart

<sup>۳</sup> Joseph Haydn

دستور زبان رسمی در سال ۱۸۰۲ تدوین شد. هم‌زمان با تدوین نخستین تاریخ منظم ادبیات و زبان چک توسط کشیش کاتولیک یوزف دوبروفسکی<sup>۱</sup> در سال ۱۷۹۲، جایگاه زبان چک، زبان دهقانان بوهیمیا<sup>۲</sup> (برخلاف زبان آلمانی که زبان اشراف بود) ارتقای جایگاه یافت. زبان و دستور زبان اوکراینی نیز مابین سال‌های ۱۷۸۹ تا ۱۸۱۹ به رسمیت شناخته شد.

در سال ۱۸۷۰، به دلایل سیاسی و مقاصد حکومتی، جوزف دوم<sup>۳</sup>، امپراتور مجارستان دستور داد تا زبان آلمانی جای‌گزین زبان لاتین شود. این حرکت مخالفت اشرافیت مجار زبان را برانگیخت.<sup>۴</sup> بنابراین، از منظر تاریخی، زبان نقشی محوری در بیدار نمودن آگاهی فرهنگی و سیاسی گویسوران خود ایفا نمود.

رشد فلسفی و معنوی یک جامعه به تدریج در بیان مندی زبانش بازتاب یافت. شعرا و فلاسفه الهامات خویش و آمال جوامعشان را به‌زبانی شیوا و مقبول بیان کردند. آکساندر پوشکین<sup>۵</sup>، اندیشمند روشن‌فکر، شاعر بزرگ ملی روسیه، یکی از آن نمونه‌ها بود. فیودور داستایوفسکی<sup>۶</sup> نیز ندای شور ملی روسی را به یک‌اندازه در داستان‌هایش سر داده و در مخالفت با تأثیرات غرب، حمایت خویش از تک‌سالاری<sup>۷</sup> (استبداد) و مقبولیت داخلی را تلویحاً بیان نمود. داستایوفسکی این امید را عنوان می‌داشت که روسیه بتواند بر آسیا تسلط یافته و از قبیل آن به ثروت، علم، قدرت و عظمت وافر دست یابد. دیگر نویسنده آمال‌آرزوهای روس‌ها، نیکولای دانلیفسکی<sup>۸</sup> بود که حمایت وی از اسلاوگرایی<sup>۹</sup> تحت رهبری روسیه چهره دیگری از شکل‌گیری مفاهیم ملی، نژادی و میهن‌شیتگی<sup>۱۰</sup> ناشی از شور اروپاستیزی بود.<sup>۱۱</sup> آثار ویلیام شکسپیر<sup>۱۲</sup>، میهن‌پرستی که ادبیاتش عمیقاً انگلیسی بود، تجلی افتخار ملی به‌شمار می‌رفت. موسیقی دانان و آهنگ‌سازان نیز، آگاهانه و ناآگاهانه، در خیزش شور ملی سهم داشتند؛ از آن جمله بدریخ اسمیتانا<sup>۱۳</sup>، آنتونین دوورژاک<sup>۱۴</sup>، پیوتر

<sup>1</sup> Josef Dobrovsky

<sup>2</sup> Bohemia

<sup>3</sup> Joseph II

<sup>4</sup> Anderson, pp. 70–72.

<sup>5</sup> Alexander Pushkin

<sup>6</sup> Fyodor Dostoevsky

<sup>7</sup> Autocracy

<sup>8</sup> Nikolay Danilevsky

<sup>9</sup> Slavism

<sup>10</sup> Chauvinism

<sup>11</sup> Kohn, *Prophets*, pp. 135–157.

<sup>12</sup> William Shakespeare

<sup>13</sup> Bedřich Smetana

<sup>14</sup> Antonin Dvořák

ایلیچ چایکوفسکی<sup>۱</sup>، یوزف هایدن، ولفگانگ آمادئوس موتزارت و ریشارد واگنر<sup>۲</sup>. موسیقی و زبان پایه‌پای یک‌دیگر هویت‌سازی را تقویت کردند.

بنابراین، زبان و فرهنگ زبان فزاینده‌وار به‌مثابه اساس هویت ملی درک و ترویج شد. پیوند دادن زبان به قومیتی خاص و نهایتاً به یک نژاد تبعات درون‌اروپایی و برون‌اروپایی داشت که ما را به بررسی دسته‌بندی زبان‌های هندواروپایی منتهی به شکل‌گیری فرضیه نژاد آریایی سوق می‌دهد.

### ظهور نژادگرایی و سفسطه پیوند زبان با قومیت

آگاهی نژادی و حس برتری، منتج از استعمار و برده‌داری، به اروپاییان درکی از خویشتن در جایگاه قاره سفیدپوست و مسیحی داد که از امکان هم‌خانواده بودن تمامی انسان‌ها، به‌رغم چنین اختلافات گسترده‌ای در ویژگی‌های ظاهری، رفتار، سنت و زبان، دچار سردرگمی شده بود. اروپا در رشد صنعتی خویش پرشتاب گام برمی‌داشت، درحالی‌که جهان بیرونی بالاخص آفریقا در تولید آن‌چه اروپاییان علم و صنعت می‌نامیدند، در ابتدای راه و کند بود. توضیح این امر بسیار مشکل بود، زیرا اروپاییان تمدن‌های مصر (آفریقا) و یونان (اروپا) را به‌عنوان اساس تمدن خویش می‌دانستند. با افزایش نگرش نژادپرستانه نسبت به مردمان تیره‌پوست، اروپاییان دچار ناسازگاری با مفهوم «آیا انسان‌ها از خانواده واحدی هستند» شدند. تا قرن پانزدهم، با آغاز تجارت برده توسط پرتغال در سال ۱۴۵۵ و فرمان پاپ نیکولاس پنجم<sup>۳</sup> مبنی بر مشروعیت برده‌داری، میان رنگ تیره پوست و شیطان و شرارت پیوند برقرار شده بود.<sup>۴</sup> نژادگرایی آشکار پس از سال ۱۶۵۰، وقتی سایه شوم استعمار بر آفریقا و آمریکا سنگینی می‌کرد، به‌سرعت گسترش یافت.<sup>۵</sup> با این وجود، نگرش‌های افراطی نژادپرستانه از علاقه اروپا نسبت به آفریقا نکاست.

در سطحی متفاوت و درحین مطالعات و تقسیم‌بندی علمی زبان‌ها، زبان عبری، زبان قدیمی‌ترین کتاب مقدس، تا قرن هجدهم به‌عنوان زبان ازلی یا مادر شناخته می‌شد.<sup>۶</sup> سپس، واقعیت تأثیر تمدن مصر بر شکل‌گیری تمدن یونان و بعدها بر تمدن اروپا مدنظر دانشوران

<sup>1</sup> Pyotr Ilyich Tchaikovsky

<sup>2</sup> Richard Wagner

<sup>3</sup> Pope Nicholas V

<sup>4</sup> Montagu, *The Idea of Race*, p. 23.

<sup>5</sup> Bernal, *Black Athena*, I pp. 201–202

<sup>6</sup> Poliakov, *The Aryan Myth*, pp. 188–189

اروپایی قرار گرفت. در دوره بعدی، زبان عبری با دنیای سامی خاور نزدیک و زبان مصری با دنیای آفریقا گره خوردند. زبان‌شناسان هندواروپایی تمدن‌های مرتبط به هم را از منظر زبان (نژاد) از هم جدا پنداشته و بالاخره اروپا را در رأس تمدن‌های هندواروپایی قرار دادند. ارنست رنان<sup>۱</sup> که در برابر دستاوردهای مردمان سامی به ستایش موفقیتهای هندواروپایی می‌پرداخت<sup>۲</sup>، سردرگمی خود نسبت به تمدن مصر و بابل را در سال ۱۸۶۲ طی مقاله‌ای چنین عنوان داشت: «سرزمین مصر از نقش قابل توجه‌ای در تاریخ جهان برخوردار بود. مصر نه نظام سامی‌ست و نه هندواروپایی. بابل نیز پدیده‌ای تماماً سامی نیست.»<sup>۳</sup> مارتین برنال<sup>۴</sup>، در جلد نخست جنجالی اثر خود، *آتیای سیاه*<sup>۵</sup> (۱۹۸۷)، انگیزه‌ها و نشانه‌های برنامه اروپاییان مبنی بر فاصله‌گیری از مصر و آفریقای سیاه‌پوست که تأثیر به‌سزایی بر اروپا داشته را به‌طور گسترده مورد بحث قرار داده است. ردّ تدریجی تأثیر مصریان که پیش‌تر از تأثیر حبشه/اتیوپی بر تحول فرهنگی و علمی آتن و اروپا رخ داده بود، منعکس‌کننده دو پدیده مهم اواخر قرن هجدهم است: نژادگرایی قاطع نسبت به آفریقای سیاه‌پوست و مصر؛ و اظهارنظر سِر ویلیام جونز<sup>۶</sup> در سال ۱۷۸۶ مبنی بر پیوند قدرتمند دستوری و کلامی زبان سانسکریت<sup>۷</sup> با زبان‌های یونانی و لاتین.<sup>۸</sup> بنابراین، مطالعه قدمت مردمان برون‌اروپایی (که در هند و ایران بودند و نه در آفریقا) بر این اساس تحقق می‌یافت.<sup>۹</sup> اکنون، آسیا در کانون توجه قرار داشت و نه آفریقا. به عبارت دیگر، هندوستان جای‌گزین مصر شده بود. الگوی مصر تأثیر عمیقی بر یهودیت گذاشت که به مسیحیت نیز انتقال یافت؛ در این بین، تفکر یهودی - مسیحی، هم‌چنین اندیشه‌های مکاتب آتن باستان، همگی مشترکاً تفکر اروپا را تحت تأثیر قرار دادند. الگوی زبان و مردم سامی تدریجاً به شیوه‌ای پیچیده برچیده می‌شد. زبان‌ها پایه فرضیه نژادی شدند. آن‌گونه که مارتین برنال می‌نویسد، زمره‌هایی در مورد الگوی جدید به‌گوش می‌رسید: الگوی آریایی.

قومیت و زبان دو پدیده متمایزند که از منظر مردم‌شناختی و منطقی نمی‌توان آن‌ها را باهم جمع کرد و یکی انگاشت. مردمان گروه‌های متعدّد قومیتی گه‌گاه به‌زبانی مشابه تکلم می‌کنند.

<sup>1</sup> Ernest Renan

<sup>2</sup> Said, *Orientalism*, pp. 130-148.

<sup>3</sup> Renan, *Peuples Sémitiques dans l'Histoire de la Civilisation*, p. 12.

<sup>4</sup> Martin Bernal

<sup>5</sup> *Black Athena*

<sup>6</sup> Sir William Jones

<sup>7</sup> Sanskrit

<sup>8</sup> Bernal, p. 229; Hayes, p. 63.

<sup>9</sup> Hobsbawm, *The Age of Revolution*, p. 337; quoted by Anderson, p. 68.

همین‌طور، اعضای یک گروه قومیتی واحد ممکن است به زبان‌های متعدّد سخن بگویند. زبان وسیلهٔ ارتباط مردم است؛ هر قوم سیاه و سفیدی می‌تواند زبان را در طول زندگی فرهنگی‌اش بیاموزد. این فرض اشتباه که گویشوران یک زبان متعلّق به قومیت خاص هستند، سفسطه‌ای بود که در مطالعهٔ خانوادهٔ زبان‌های هندواروپایی نفوذ کرد و از قبیل آن انگارهٔ به اصطلاح نژاد منحصربه‌فرد آریایی تکوین یافت.

مفهوم ایجاد ارتباط میان توسعهٔ زبان و انگارهٔ نژاد احتمالاً از نحوهٔ دسترسی دانشوران اروپایی به امکانات و اطلاعاتی ناشی شد که مقدمات پیوند زبان و قومیت و تأکید بر تمایزات واضح میان جوامع بنابر زبان و نژادشان را فراهم آورد. یافته‌های پژوهشی جدید و سایر موارد، مطالب جدید، امکانات و انواع اطلاعات مورد نیاز دانشوران با کشف سرزمین‌های جدید، استعمار، اصلاحات درون مذهبی و سرمایه‌داری در دسترس آن‌ها قرار گرفت. این عوامل ناگزیر یک آگاهی جمعی و ابزار خودارزیابی در مواجهه با جهان بیرون را ایجاد کردند.

### خانوادهٔ زبان‌های هندواروپایی و نژاد آریایی

پیوند زبان‌های سانسکریت - یونانی - لاتین مطابق نظریهٔ سِر ویلیام جونز فریدریش فون شلیگل را واداشت تا زبان سانسکریت را در پاریس مطالعه کند و نخستین بار از شباهت زبان و نژاد (آریایی) سخن بگوید. چنین انگاره‌ای موضوع تعدّد زبان‌ها و تعدّد نوع بشر را مطرح ساخت. سانسکریت که منشأی آن هندوستان بود، مبدأ و پایهٔ تمدن مردمان هندواروپایی شد. در حذف آفریقا و مصر از صحنهٔ تمدن آفرینی، شلیگل باور داشت که کار تمدن مصر به دست مبلغان مذهبی هندی انجام پذیرفته است.<sup>۱</sup> در سال ۱۸۰۸ و با انتشار *پیرامون زبان و حکمت هندیان*<sup>۲</sup>، زبان‌های سانسکریت و فارسی را در یک سمت نهاد و زبان‌های یونانی و آلمانی را در سمتی دیگر.<sup>۳</sup> پس از آن، هندوستان برای دانشوران اروپایی قرن نوزدهم و بیستم تبدیل به «مکه» دانش گردید. به واسطهٔ علاقه‌مندی‌اش به وندتای<sup>۴</sup> اوپانیشاد<sup>۵</sup> و آیین بودا، آرتور شوپنهاور<sup>۶</sup> فرزند هندوستان

<sup>۱</sup> Poliakov, p. 191.

<sup>۲</sup> *Über die Sprache und Weisheit der Indier (On the Language and Wisdom of the Indians)*

<sup>۳</sup> Said, pp. 98, 137; Schlegel, "On the Language and Wisdom of the Indians," *A Reader in Nineteenth-Century Historical Indo-European Linguistics*, Winfred P. Lehmann (ed.), pp. 21-28.

<sup>۴</sup> Vedanta

<sup>۵</sup> Upanishads

<sup>۶</sup> Arthur Schopenhauer

شناخته می‌شد. فریدریش نیچه<sup>۱</sup> راوی اندیشه فارسی شد و در فلسفه خویش به کاوش زرتشت پرداخت.<sup>۲</sup> گئورگ ویلهلم فریدریش هگل<sup>۳</sup> و بعدها مکس مولر<sup>۴</sup> باور داشتند که منشأی تمامی حکمت‌ها در هندوستان است. گرچه هرگز علاقه‌ای به مفاهیم نژادی نشان نداد، یوهان ولفگانگ فون گوته<sup>۵</sup>، شیفته از کشف مفهوم هندواروپایی، اثری را به سر ویلیام جونز تقدیم کرد.<sup>۶</sup> با این وجود، کوشش گوته در مطالعه شعر و ادبیات فارسی و هندی و ستایش آن‌ها، ولو به عنوان بخشی از ادبیات جهان، از جریان نژادگرایی اروپا بی‌خبر نبود.

حال دیگر، مصر از کانون توجه خارج شده بود و تمرکز دانشوران در مطالعات هندواروپایی بر پی‌روی از انگاره ناپخته شگل قرار داشت. جerald رندال<sup>۷</sup> در *گهواره آریایی‌ها*<sup>۸</sup> (۱۸۸۹) آشکارا بیان می‌کند که براساس تصاویر برجای مانده روی بناهای تاریخی مصر، پیداست که انسان سفیدپوست تمدن را گسترش داده بود، درحالی که همان انسان سفیدپوست (آریایی) در صد مقابله و تسلط تاریخی بر تیره پوستان هندوستان و پارس (ایران) برآمده بود تا سبک زندگی والایی را بنا نهد.<sup>۹</sup> رندال نخستین کس نبود که از مواجهه با مخالفت‌ها پیرامون هم‌آمیزی مفهوم نژاد با دسته‌بندی زبان و فرهنگ ترسی به خود راه نداد. گرچه نظریه نژادی بر پایه مطالعه زبان‌شناسی تاریخی تطبیقی رشد یافت، رنگ پوست نیز در سایه رشد عرق آریایی اهمیت یافت. موقعیت متناقض دیگر زمانی رخ داد که یهودیان اروپا، با پوست سفید، نتوانستند در طبقه معمول سفیدپوستان هندواروپایی قرار بگیرند<sup>۱۱</sup>، زیرا زبان عبری - سامی آن‌ها نمی‌توانست تحت خانواده هندواروپایی طبقه‌بندی شود. نژادگرایی علیه این مردمان شدت گرفت، درحالی که نسبت به سایر جوامع اروپا که زبانشان در طبقه‌بندی هندواروپایی قرار نگرفته بود (مانند باسکی‌ها<sup>۱۲</sup>، مجارها و فنلاندی‌ها)، سکوت اختیار شد.

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche

<sup>2</sup> Poliakov, p. 186; Schwab, *La Renaissance Orientale*, pp. 447, 458.

<sup>3</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel

<sup>4</sup> Max Müller

<sup>5</sup> Johann Wolfgang von Goethe

<sup>6</sup> Poliakov, pp. 195-196.

<sup>7</sup> Gerald Rendall

<sup>8</sup> *The Cradle of the Aryans*

<sup>9</sup> Rendall, *The Cradle of the Aryans*, pp. 48-49.

<sup>۱۰</sup> نکته شایان توجه این است که مجسمه موسی اثر میکلائو چهره‌ای سفیدپوست دارد و نه سیاه آفریقایی؛ این که این امر چگونه آگاهانه از جانب اروپاییان در دوران یهودستیزی قضاوت می‌شده است، بسیار جالب است.

<sup>11</sup> Bernal, pp. 340-341; Kohn, *Age of Nationalism*, p. 19.

<sup>12</sup> Basques

انقلاب در عرصه پژوهش با حدت و شدت میل به تغییر در طیف اجتماعی - روشنفکری اروپا هم گام گردید. ادبا برای طراحی الگویی که علمی به نظر می‌رسید و هم‌چنان آمیزه‌ای از جزمیت‌های یهودی - مسیحی و سنتی بود، مشغول به کار شدند. در طبقه بندی زبان، سفر پیدایش<sup>۱</sup> عهد عتیق<sup>۲</sup> بنابر توجه ویژه به فرزندان نوح - حام، سام و یافث - به کار گرفته شد. براساس آثار ای. پیکارد<sup>۳</sup> در سال‌های ۱۸۲۶ و ۱۸۳۷، تقسیم‌بندی از این قرار بود: دودمان حام یا مردمان حامی اهل مصر و آفریقا بودند؛ دودمان سام یا مردمان سامی اهل خاور نزدیک، شامات و جزیره العرب بودند؛ و دودمان یافث یا مردمان آریایی اهل سرزمین‌های شمالی بودند.<sup>۴</sup> باین وجود، پیش از تقسیم‌بندی ای. پیکارد، آگوست لودویگ فون شلوتز<sup>۵</sup> در سال ۱۷۸۱ خانواده زبان‌های سامی را قبلاً پایه‌ریزی کرده بود که بعدها توسط غول‌هایی هم‌چون ارنست رنان و ایتین کواترمر<sup>۶</sup> در فرانسه به درجه اعتبار رسیده و تدریس شد. ابداع واژه «مردم سامی»، اشاره به یهودیان اروپا، برای اولین بار در دانشکده تاریخ گوتینگن<sup>۷</sup> در دهه ۱۷۷۰ رخ داد. در ادامه تقسیم‌بندی زبانی براساس کتاب مقدس، سه فرزند سام عبارت از آرام، آشور و عبر به ترتیب نیای مردمان و زبان آرامی، آشوری و عبرانی بودند.<sup>۸</sup> یافث مطابق برداشت سنتی پدر اروپاییان سفید شناخته می‌شد. در قرون وسطی، به جهت آبرو بخشی به پادشاهان در انگلستان، در عوض ایجاد پیوند میان یافث و سلطنت، آن‌ها را به فرزند بزرگ نوح سام پیوند می‌دادند. در مفهوم نوین، این بدین معنا نبود که انگلیسی‌ها خود را از نژاد سامی می‌دانند، بلکه بدین طریق می‌خواستند ضامن بقای سنت موجود در خاندان سلطنتی باشند. این امر شاید از میزان یهودستیزی انگلیسی‌ها کاسته و آن‌ها را حامی صهیون‌گرایی<sup>۹</sup> ساخت.<sup>۱۰</sup>

تا اوایل دهه ۱۸۲۰، طرفداران فرضیه جدید نژاد آریایی آشکارا اعلام داشتند آن‌هایی که

<sup>1</sup> Genesis

<sup>2</sup> Old testament

<sup>3</sup> A. Picard

<sup>4</sup> Sabatino Moscati, Anton Spitaler, Edward Ullendor, Wolfram von Soden, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, p. 3.

<sup>5</sup> August Ludwig von Schlozer

<sup>6</sup> Etienne Quatremère

<sup>7</sup> Göttingen

<sup>8</sup> Moscati, *Ancient Semitic Civilizations*, p. 23.

<sup>9</sup> Zionism

<sup>10</sup> Poliakov, pp. 39-43.

<sup>۱۱</sup> اعلامیه ۱۹۱۷ بالفور، پیشنهاد بریتانیا مبنی بر تشکیل سرزمین مستقل یهودیان و بعدها اسرائیل ممکن است هم‌راستا با این خط فکری بوده باشد که نوادگان سام عموزادگان نزدیک خاندان سلطنتی انگلستان هستند.

به زبان‌های هندواروپایی تکلم می‌کنند، از نژاد آریایی هستند. در سال ۱۸۱۶، توماس یانگ<sup>۱</sup> اصطلاح هندواروپایی را به زبان‌شناسی هندوژرمنی ترجیح داد و در دهه ۱۸۴۰، کارل مولر<sup>۲</sup> پیوند میان زبان‌های یونانی و مصری، سامی یا شرق مدیترانه<sup>۳</sup> (غیراروپایی) را رد کرد.<sup>۴</sup> در نتیجه، گسیل ناوگان نژاد آریایی از آسیای صغیر به مقصد یونان و اروپا مورد پشتیبانی قرار گرفت. تأثیرات مصر بر یونان به بوتۀ فراموشی سپرده شد و خود تمدن مصر به گروهی از آریایی‌های مهاجر نسبت داده شد. گوردون چایلد<sup>۵</sup>، نویسنده استرالیایی، در اثر منسوخ خود، آریایی‌ها<sup>۶</sup> (۱۹۲۶)، عنوان می‌کند که پیش از رسیدن یونانیان (آریایی)، مردمان آسیای صغیر به واسطه دریای اژه<sup>۷</sup> در سرزمین یونان حضور داشتند.<sup>۸</sup> گرچه چنین مفهومی بحث‌برانگیز بود، توسط طرفداران فرضیه هندواروپایی به دقت مورد بررسی قرار گرفت.<sup>۹</sup> مطابق گزارشات، اگر زمان ورود مهاجران سفید به یونان را سال ۱۹۰۰ قبل از میلاد در نظر بگیریم<sup>۱۰</sup> و باور داشته باشیم که مهاجران از مناطق شرق مدیترانه آمده باشند، پس شکوفایی تمدن غیرآریایی بین‌النهرین همانند تمدن‌های شرق و شمال آفریقا بایستی پیش از این زمان رخ داده باشد. در واقع، نقطه آغاز تمدن مصر سال ۴۰۰۰ قبل از میلاد انگاشته می‌شود. از این رو، یونانیان بدوی چطور می‌توانستند از تمدن مزبور هرگز تأثیر (یا الگو) نپذیرفته باشند؟ ویلیام اف. وایات<sup>۱۱</sup> و مارتین پرنال ثابت کردند که یونانیان کلیدواژگان صنعت و علم را از مصر به‌عاریت گرفته و در تمدن یونان معرفی کرده‌اند.<sup>۱۲</sup> از سوی دیگر، بسیاری از نظرات علمی نوین مانند تأثیر آشکار مردمان و تمدن بین‌النهرین بر یونانیان توسط ساباتینو موسکاتی<sup>۱۳</sup> پشتیبانی شده است.<sup>۱۴</sup> لیکن، بحث عمده طرفداران فرضیه هندواروپایی و سایر حامیان فرضیه نژاد آریایی این بود که زبان یونانی از منظر ساختار از زبان‌های به اصطلاح سامی مناطق مزبور متفاوت است و پیوندی نزدیک با زبان‌های سانسکریت، لاتین و

<sup>1</sup> Thomas Young

<sup>2</sup> Karl Müller

<sup>3</sup> Mediterranean

<sup>4</sup> Bernal, introduction, p. 227.

<sup>5</sup> Gordon Childe

<sup>6</sup> *The Aryans*

<sup>7</sup> Aegean Sea

<sup>8</sup> Childe, *The Aryans*, pp. 16–17.

<sup>9</sup> Renfrew, *Archeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, pp. 168–177.

<sup>10</sup> Wyatt, "The Indo-Europeanization of Greece," *Indo-European and Indo-Europeans*, p. 89.

<sup>11</sup> William F. Wyatt

<sup>12</sup> Wyatt, p. 97; Bernal, Chapter 3.

<sup>13</sup> Sabatino Moscati

<sup>14</sup> Moscati, *Ancient Semitic Civilization*, p. 57.

سایر زبان‌های اروپایی دارد. اگرچه سِر ویلیام جونز، جداز پیشنهادهای پیوند میان زبان‌های سانسکریت، یونانی و لاتین، به شباهتِ بین هندیان و سامیان یعنی زبان سانسکریت و عبری نیز پی برد،<sup>۱</sup> شباهتِ مزبور مورد توجه قرار نگرفته و به‌ورطهٔ بطلانِ غلتید.

فهمِ قرون‌وسطایی مبتنی بر متون مقدّس به تدریج از تختِ اعتبار به پایین کشیده شد. حال، کوشش‌هایی درجهتِ زدودنِ عناصرِ یهودی - مسیحی از اروپا و توجه به سمتِ هندوستان به‌عنوانِ خاستگاهِ تبارِ اروپاییان انجام شد.<sup>۲</sup> سانسکریت به پایه‌ای برای مقایسه و تقسیم‌بندی زبان‌ها مبدل گشت، زیرا دانشورانی که رابطهٔ آواشناسی و ساخت‌شناسی را بررسی می‌کردند، پنداشتند که آلمانی در آن خانوادهٔ زبانی خالص‌ترین و باستانی‌ترین زبان است. کاشف به‌عمل آمد که زبان‌های آلمانی و سلتیک<sup>۳</sup> با فارسی کهن پیوند دارند.<sup>۴</sup> عالمانِ آلمانی‌زبان مانند یوهان کریستوف آدلونگ<sup>۵</sup>، آگوست لودویگ فون شلوتز، یاکوب گریم<sup>۶</sup> و مکس مولر، همراه با راسموس راسک<sup>۷</sup>، یوهان گوتفرد هردِر و فرانتز بوپ<sup>۸</sup>،<sup>۹</sup> نظریهٔ زبانِ آریایی اصیل را مطرح ساختند که نه تنها زبان‌های سانسکریت، لاتین، یونانی و آلمانی بلکه فارسی، ارمنی، سلتیک و اسلاوی نیز از آن اشتقاق یافته بودند. تاندازه‌ای، هردِر باور داشت که شاید میان آلمانی‌ها و ایرانی‌ها از منظرِ قومی و نژادی ارتباطی وجود داشته باشد.<sup>۱۰</sup> بی‌شک، به‌واسطهٔ برتری طلبی و نژادگرایی آشکارِ اروپاییان، به‌زودی این پنداشت رواج یافت که مردمانِ آریایی نژادِ برتر هستند.<sup>۱۱</sup> خودِ واژهٔ آریایی که شلیگل آن را از دو واژهٔ سانسکریت (آری<sup>۱۲</sup>) و آلمانی (اِهْره<sup>۱۳</sup>)، هردو به‌معنای «سربلند -

<sup>۱</sup> Bernal, p. 230; Moscati, *An Introduction to Comparative Grammar*, p. 17; Poliakov, p. 190.

<sup>۲</sup> درحالی که هندوستان به‌عنوان خاستگاه تمدن آریایی معرفی شد، به گمانم، تلاش‌های بسیاری درجهت گسست مسیحیت از یهودیت شد. کتاب عیسی در هندوستان زیست (۱۹۸۶)، اثر هولگر کرستن، پژوهشگر آلمانی را می‌توان درمزهٔ کوشش‌هایی (حتی نیمه‌آگاهانه) در راستای ایجاد پیوند میان هندوستان و اروپا و گسست آموزه‌ها و آرای عیسی از فضای سامی دوران‌ش قرار داد.

<sup>۳</sup> Celtic

<sup>۴</sup> Krifka, "Sprache," *Geo-Wissen*, 2 (1989), p. 88.

<sup>۵</sup> Johann Christoph Adelung

<sup>۶</sup> Jakob Grimm

<sup>۷</sup> Rasmus Rask

<sup>۸</sup> Renan, *Peuples Sémitiques dans l'Histoire de la Civilisation*, p. 10

<sup>۹</sup> رنان در اثر خود، نقش مردمان سامی در تاریخ تمدن (۱۸۶۲)، بر تلاش بوپ مبنی بر ایجاد تمایز میان زبان‌های هندوآریایی یا هندواروپایی و زبان‌های سامی تأکید می‌کند.

<sup>۱۰</sup> Poliakov, p. 186.

<sup>۱۱</sup> Hayes, *Essays*, pp. 63-67; Said, p. 206.

<sup>۱۲</sup> Ari

<sup>۱۳</sup> Ehre

والا»<sup>۱</sup> ابداع کرد، به پایه‌ای برای تکوین خانواده نژادی برانگاشته شده توسط زبان‌شناسان با هدف برتری نژادی مبدل گشت. نظریه فرابند فرگشتی<sup>۲</sup> چارلز داروین<sup>۳</sup> پیرامون بقای سازگارترین گونه‌ها و انتخاب طبیعی نیز جان تازه‌ای در تن نظریه شکل‌گیری تمدن‌ها دمید. سفیدپوستان آریایی به‌عنوان نژاد برتر برگزیده شدند.

تا دهه ۱۸۵۰، خانواده زبان‌های هندواروپایی و نژاد به‌اصطلاح آریایی که بدین زبان‌ها تکلم می‌کرد به «واقعیتی» متقن بدل شده بود، زیرا زبان‌شناسی تاریخی حال به رشته دانشگاهی معتبر تبدیل شده بود. در نتیجه، یک نظریه نژادی پیچیده‌تر مطرح گردید.<sup>۴</sup> دانشوران انگلیسی، فرانسوی و آلمانی، در قیاس با سایر جوامع اروپایی، علاقه بیش‌تری به اتخاذ و بسط نظریه نژاد آریایی نشان دادند.<sup>۵</sup> در میان بسیاری از انگلیسی‌ها، فرانسوی‌ها و آلمانی‌ها که به این نظریه باور داشتند، می‌توان از آرتور دو گوبینو<sup>۶</sup>، دیپلمات و جهان‌گرد فرانسوی نام برد که کتاب عمیقاً نژادپرستانه و بحث‌برانگیز رساله‌ای پیرامون نابرابری میان نژادهای انسان<sup>۷</sup> را مابین سال‌های ۱۸۴۸ و ۱۸۵۱ نوشت. گوبینو این کتاب را زمانی نوشت که در برن<sup>۸</sup>، هانوفر<sup>۹</sup> و فرانکفورت<sup>۱۰</sup> می‌زیست؛ پس از تکمیل کتاب، آن را به پادشاه هانوفر تقدیم کرد. گوبینو درباره دستاوردهای تاریخی آریایی‌ها با اشتیاق وافر سخن به‌میان آورده، هندوستان و ایران را در زمره نمونه‌های موفق تمدن آریایی در آسیا قرار می‌دهد.<sup>۱۱</sup> زبان‌گزنده وی نسبت به مردمان شرقی، آفریقایی و سامی از مقایسه «ده تمدن بزرگ بشری» (پایه‌ریزی شده توسط مردمان سفیدپوست) پیداست، تاحذی که آفریقاییان و شرقیان را ناکام از درک تمدن می‌انگارد.<sup>۱۲</sup> گوبینو هم‌چنین از دیدگاه اسلاف خود مبنی بر تأسیس تمدن مصر با ورود مردمان آریایی از آسیا بدان سرزمین حمایت می‌کند که مردم‌شناسانی مانند الیوت اسمیت<sup>۱۳</sup> را به مطالعه و تأیید این موضوع برانگیخت.<sup>۱۴</sup>

<sup>1</sup> Poliakov, p. 193; Pictet, *Les Origines Indo-Europeennes*, p. 38.

<sup>2</sup> Evolutionary Process

<sup>3</sup> Charles Darwin

<sup>4</sup> Bernal, pp. 330–331.

<sup>5</sup> Poliakov, p. 199.

<sup>6</sup> Arthur de Gobineau

<sup>7</sup> *L'Essai sur l'inégalité des races humaines*

<sup>8</sup> Bern

<sup>9</sup> Hanover

<sup>10</sup> Frankfurt

<sup>11</sup> Schwab, pp. 451–455.

<sup>12</sup> Gobineau, *L'Essai sur l'inégalité des races humaines*, pp. 371–379.

<sup>13</sup> Elliot Smith

<sup>14</sup> Gobineau, p. 379; Bernal, pp. 225–226; Kedouri, p. 72.

با لحاظ زیبایی جسمانی، توان بدنی، هوش و ظرفیت جمجمه نابرابر اقوام متعدد به عنوان مبنای قضاوت خود، گوینو خود را محق قرار دادن کمال نژاد بشری در ترازوی قیاس می‌دانست.<sup>۱</sup> در باور عمیق خویش به نابرابری زیست‌شناختی، وی آن‌دست از آزاداندیشان را که دربارهٔ جزمیت برابری و برادری سخن می‌گفتند، به باد تمسخر گرفت.<sup>۲</sup> و این‌گونه بود که کتاب گوینو به یکی از کتب «مقدس» نژادگرایی بدل گشت - نخستین قدم به سمت نازی‌گرایی<sup>۳</sup> و بروز فاجعهٔ قرن بیستم. افزون‌براین، بیانات نژادپرستانهٔ گوینو هم‌چنین تبعات وحشتناکی در تحریک ذائقهٔ تبعیض نژادی ملهم از غرب در کام مردمان هندوایرانی داشت که بعدها به اعتقاد نژادی عمیق در شرق منتهی شد. دو اثر وی، سه سال در آسیا<sup>۴</sup> (۱۸۵۹) و مذاهب و فلسفه‌های آسیای مرکزی<sup>۵</sup> (۱۸۶۵)، مردمان آریایی اسرارآمیز و پابرجای هندوستان و ایران را مورد کنکاش قرار می‌دهد که از به‌اصطلاح برتری نژادی در برابر همسایگان خود برخوردارند. البته، مردمان هندوایرانی تا پیش از افشاگری‌های شارحانی هم‌چون گوینو از برتری نژادی‌شان آگاه نبودند.

باتوجه به بررسی نسب‌شناسی زبان‌شناسی تاریخی که با اوج‌گیری استعمار آفریقا و آسیا توسط قدرت‌های اروپایی مقارن شد، بیش‌ازپیش آشکار گردید که مردمان غیرسفیدپوست (سیاهان و شرقیان) از نیروی مقابله در برابر سفیدپوستان ناتوان هستند. در نظر و عمل، این خود گواهی بر تسلط سفیدپوستان بر غیرسفیدپوستان بود. نقشهٔ جهان رفته‌رفته اهمیت نژادی به خود گرفت: تنها یک قارهٔ نوینم سفیدپوست بودند (به اصطلاح از نژاد آریایی) - اروپا و نیمهٔ غربی آسیا. حال، تسلط تثبیت‌شده از طریق دسیسه‌های سیاسی، اقتصادی و (از همه مهم‌تر) پژوهشی حاصل آمد که بر جهان چیره گشته و قدرت‌های اروپایی را قادر ساخت تا گذشته را به‌واسطهٔ بازبرساخت تاریخی احیا کرده و شرایط موجود را تحت کنترل خویش دریاورند.<sup>۶</sup>

بالین وجود، آثار مردم‌شناسان، باستان‌شناسان و تاریخ‌نگاران به تحقیق درباب رابطهٔ بین زبان، نژاد و فرهنگ معطوف گردید. این محققان مکرراً به این پرسش پرداختند که آیا ویژگی جسمانی یک نژاد خاص در بروز خصایص فرهنگ مختص آن یا پیچیدگی زبانش نقش داشته است و اگر آری، چگونه. در محدودهٔ چشم‌انداز خود، نهاد پژوهشی اروپا نظریهٔ ارتباط نژاد با زبان را به‌طور

<sup>1</sup> Gobineau, pp. 371-379.

<sup>۲</sup> همان، ۹۳.

<sup>3</sup> Nazism

<sup>4</sup> *Trois ans en Asie*

<sup>5</sup> *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale*

<sup>6</sup> Said, *Orientalism*, Chapter 3.

خستگی ناپذیر طرح‌ریزی کرد. معرفتی رشته مطالعات باستانی<sup>۱</sup> در اواخر قرن هجدهم که نگاهی علمی به گذشته‌های دور داشت، مقدمات کشف خاستگاه و ارتباط میان نژاد و زبان را فراهم آورد. جست‌وجوی دست‌ساخته‌ها، استخوان‌ها، اشیای باستانی و نظایر آن در پیوند با فرهنگ و بالاخص با توجه به زبان مردمان آن سرزمین در گذشته و حال نقشه چندوچون فرهنگ را به گونه‌ای ناهمگون ترسیم کرد که به نوبه خود، مردم گذشته دور به عنوان نماینده نژاد آن فرهنگ انگاشته شد. به عبارت دیگر، به گونه‌ای، هرچه اشیای مکشوفه پیچیده‌تر بودند، این اشیا بیش‌تر به نژاد «برتر» ربط داده می‌شدند - در این مورد، نژاد آریایی که تنها به زبان‌های هندواروپایی تکلم می‌کرد، از منظر فرهنگی «برتر» شناخته شد.

به عنوان یک کل، این روش از مطالعه، با بهره‌گیری از مفهوم ژن‌شناسی<sup>۲</sup>، در تفاوت‌های میان زبان‌ها و فرهنگ‌های اروپایی در قرن نوزدهم به شیوه‌ای دقیق‌تر به کار بسته شد. نژاد اصیل (خون خالص) و نژاد غیراصیل (خون ناخالص) ابزاری برای تأکید بر انگاره هویت و مفهوم برتری بر سایرین گردید. این باور به وجود آمد که جدایی یا مهاجرت گروهی از مردمان باعث دگرگونی ژن‌شناختی<sup>۳</sup>، اجتماعی و جسمانی در دوره مشخصی از زمان می‌گردد که بالطبع، جامعه را به توسعه یک زبان و ویژگی‌های جسمانی موروثی مختص به خود سوق می‌دهد. لیکن، این مفهوم‌سازی به سمت ایجاد اختلاف میان زبان‌ها و فرهنگ‌های اروپایی هدایت شد که انگاره نژاد اصیل را پیچیده ساخت.<sup>۴</sup> نژاد اصیل (خون خالص) یک جامعه زبانی خاص که ممکن است در قالب واحدهای سیاسی و جغرافیایی متفاوت تقسیم‌بندی شود، گرچه در اروپا مورد توجه قرار گرفت، پوچی محض بود. نژاد اصیل متضمن برتری بر نژاد غیراصیل بود و این موضوع مسلماً به عنوان پایگاه نبرد برای چیرگی برتر به شمار می‌رفت. برای نمونه، انگلیسی‌ها در قرن هفدهم، فرانسوی‌ها در قرن هجدهم و آلمانی‌ها در دوران یوهان گوتلیب فیخته و رومان‌تیک‌گرایان<sup>۵</sup> نسبت به دیگر اروپایی‌ها و غیراروپایی‌ها احساس برتری می‌کردند.<sup>۶</sup>

کاستی‌های روش پژوهش به کاررفته در تعیین طبقه‌بندی زبان‌های هندواروپایی که مفهوم نژاد براساس این فرضیه تکوین یافت، پرسش‌هایی را مطرح ساخته و کوشش‌هایی را در جهت

<sup>1</sup> Alttertumswissenschaft

<sup>2</sup> Genetics

<sup>3</sup> Genetic

<sup>4</sup> Boas, *Race, Language and Culture*, pp. 172-175.

<sup>5</sup> Romantics

<sup>6</sup> Kemiläinen, *Nationalism*, p. 154.

بررسی ریشه زبان‌ها و منشأی نوع بشر برانگیخته است، بدین مفهوم که آیا تکامل انسان و زبان آغازینش دراصل چندمنشأیی بوده است یا تک‌منشأیی که بعدها چندشاخه شده است. دو معیار در تعیین شباهت‌های زبانی می‌توانند حایز فایده باشند: تلفظ و تحولات لغوی مشابه واژگان؛ و ساختار دستور زبان. در نتیجه، دو گروه از زبان‌شناسان و زبان‌شناسان تاریخی ظهور کرده‌اند: آن‌هایی که به وجود پیوند گسترده و وام‌گیری میان زبان‌هایی قائل هستند که شاید ردیابی ریشه آن‌ها و ایجاد تمایز بینشان سخت است؛ و آن‌هایی که بر وجود تمایز واضح میان زبان‌ها باور داشته و نسبت به هر کدام اعتباری مجزا می‌دهند. این دست از رویکردهای زبان‌شناختی زیرمتن زیست‌شناختی نیز داشت. بنابراین، مطابق برخی نظرات، دسته زبان‌های هندواروپایی با سایر دسته‌های زبانی مانند اورال - آلتایی<sup>۱</sup> (اور آسیایی) پیوند دارد؛ نظریه‌ای که البته با رد از جانب طرفداران متعصب نظریه هندواروپایی مواجه شد<sup>۲</sup>، لیکن مورد پذیرش بسیاری قرار گرفت.<sup>۳</sup> نظریه وحدت زبان‌ها و تک‌منشأیی گونه انسان این امکان را که گروهی از مردمان دوران باستان می‌توانستند به زبان آغازین آمریکایی - آفریقایی - آسیایی - هندی - اروپایی تکلم کنند، نادیده انگاشته است. ناگفته نماند، به رغم مقاومت شدید برخی دانشوران در قبول ارتباط میان همه زبان‌ها، شواهد مرتبطی دال بر تعلق تقریباً ۵۰۰۰ زبان موجود در دنیا به یک خانواده زبانی وجود دارد.<sup>۴</sup> مهم‌تر از همه، آن گونه که تحلیل ژن‌شناختی استخوان‌های انسان ثابت کرده است، این بحث همواره جریان داشته است که شباهت زبانی ضرورتاً مؤید شباهت ژن‌شناختی نیست.<sup>۵</sup> نتیجتاً، تفکیک زبان‌های هندواروپایی از زبان‌های دیگر و ساخت فرضیه ژن‌شناختی - نژادی آریایی برحسب آن نه فقط یک انحراف پژوهشی بود، بلکه به منزله تصدیق پیوند زبان با قومیت - نژاد و فرهنگ نیز بود که دراصل سه مؤلفه کاملاً مجزا از هم محسوب می‌شوند.

### تفاوت‌های نژادی و مردم‌شناسی کهن

رشته مردم‌شناسی، در یک مفهوم، به موضوعی رایج بدل گشت که درجهت ترسیم نظریه نژاد و فرهنگ به کار گرفته شد. در چهل سال نخست چاپ اطلاعاتیه‌ها و صورت‌جلسه‌های انجمن

<sup>1</sup> Ural-Altaic

<sup>2</sup> Gobineau, *L'Essai sur l'inégalité des races humaines*, p. 201.

<sup>3</sup> Greenberg, "Languages of the World," *The New Lexicon Webster's Dictionary of the English Language*, p. xxxiii.

<sup>4</sup> Krifka, "Sprache," pp. 92-93.

مردم‌شناسی پاریس (۱۸۹۹-۱۸۶۰)، رایج‌ترین موضوعات مطرح‌شده عبارت بودند از «جمجمه»، «مغز»، «نژاد»، «انسان»، «سیاهان» و «قد».۲ سردرگمی درباره منشأ انسان‌ها دانشوران را به کشف این موضوع رهنمون شد که آیا انسان‌ها یک ریشه مشترک دارند (که به معنای وحدت زبان و نژاد است) یا دارای ریشه‌های مختلف (تعدد نژاد) هستند. نظریه فرگشت<sup>۳</sup> داروین در اواسط قرن نوزدهم پیچیدگی‌های خاص خود را همراه داشت که با آگاهی معاصر سایر دانشوران اروپایی بیگانه نبود. انگاره فرگشت (دگرگونی موروثی) پیش‌تر با شواهدی کم‌تر توسط پدربزرگ داروین، ایراسموس داروین<sup>۴</sup> و ژان باپتیست لامارک<sup>۵</sup> مطرح شده بود، ولی وقتی چارلز داروین قلمرو جانداران و فرگشت آن‌ها را ترسیم کرد، باورپذیرتر و مقبول‌تر افتاد.

فرضیه داروین مشتمل بر دو بخش بود: نخست، پدیدار شدن گونه‌های جدید در مراحل مختلف تاریخ طبیعت در پی بازنمود دگرگونی به‌ارث‌برده‌شده در گونه‌ها؛ دوم، ادعای بحث‌برانگیز تلاش برای ادامه حیات یا بقای سازگارترین و قوی‌ترین. طرح تفاوت‌های میان اعضای گونه‌های مشابه از جانب داروین بدین معنا بود که این ویژگی‌های ژن‌شناختی ارثی گشته‌اند.<sup>۶</sup> در این دوران، نظریه داروین برای ارزیابی نژادی، زبانی و فرهنگی گروه‌های قومیتی مختلف شتاب گرفت. این نظریه همچنین، به‌گفته برتراند راسل<sup>۷</sup>، «هم‌راستا با رشد قدرت نهاد حکومت و نیز ملی‌گرایی حرکت کرد که مطابق رهنامه<sup>۸</sup> داروینی بقای قوی‌ترین و سازگارترین، این نوع بقا مختص ملت‌ها بود نه افراد.»<sup>۹</sup>

در تلاش برای تنظیم یک نظریه منسجم نژادی، مردم‌شناس فرگشت‌گرا<sup>۱۰</sup>، کارلتون کون<sup>۱۱</sup>، این بحث را پیش کشید که بیش از ۵۰۰،۰۰۰ سال قبل، انسان راست‌قامت<sup>۱۲</sup> پنج بار در بخش‌های مختلف جهان جداگانه به انسان خردمند<sup>۱۳</sup> فرگشت یافته است. از این‌گذر، وی به دنبال

<sup>1</sup> *Bulletins et Memoires de la Societe d'anthropologie de Paris*

<sup>2</sup> Michalak, *An Analysis of Bulletins and Memoires of the Anthropological Society of Paris*, p. 2.

<sup>3</sup> Theory of Evolution

<sup>4</sup> Erasmus Darwin

<sup>5</sup> Jean Baptiste Lamarck

<sup>6</sup> Russell, *A History of Western Philosophy*, pp. 725-727.

<sup>7</sup> Bertrand Russell

<sup>8</sup> Doctrine

<sup>۹</sup> همان، ۷۲۷.

<sup>10</sup> Evolutionist

<sup>11</sup> Carleton Coon

<sup>12</sup> Homo Erectus

<sup>13</sup> Homo Sapiens

ردپای دگرگونی نژادی گشته و بدان زیرگونه‌ای می‌افزاید که در دورانی قبل‌تر به انسان خردمند گذر کرده، بیش‌ترین فرگشت را تجربه کرده و شاید به تمدنی سطح‌بالا تر دست یافته است.<sup>۱</sup> با این گفته، کون ادعا کرد که سیاهان آخرین زیرگونه یا نژاد انسان راست‌قامت بودند که به انسان خردمند تغییر شکل یافتند.<sup>۲</sup> چنین پنداشت‌هایی به‌وضوح در پیوندبا الگوی نژادی/زبانی آریایی بود که به‌دیده تحقیر به سیاهان حاضر در یک خانواده انسانی نگاه می‌کرد. شواهد دال بر تمدن و پیشرفت، به‌انضمام تمدن مصر، مبتنی بر یافته‌های باستان‌شناسی بود و همه این پژوهش‌ها نیز منتسب به تلاش‌های افراد سفیدپوست بود. تحت این شرایط فکری بود که خطر برتری اروپا شروع به افزایش و گسترش نمود.

یهودستیزی نیز رشد یافته و به ابزاری بدل گشت که از طریق آن، اصالت هندواروپایی به مفهوم دسته‌بندی و نابرابری کمک کرد. دانشوران به‌خصوصی در پشتیبانی از بحث‌های ژن‌شناختی دست‌به‌دامن زیست‌شناسی و مردم‌شناسی جسمانی شده و اندازهٔ جمجمه را مبنایی برای تأیید پایهٔ نابرابر نژاد انسان قرار دادند. رنگ پوست، مو یا چشم‌ها واقعیت‌هایی طبیعی‌اند، ولی با قرار گرفتن در بستر ملی، بسط و پیچیده‌سازی تاریخ انسان‌ها به‌عنوان یک گونهٔ منحصربه‌فرد، رفته‌رفته مرتبط با خلق و خو، زبان، آداب و رسوم و فرهنگ انگاشته شدند. بحث‌های ژن‌شناختی و به‌کارگیری ابعاد جمجمه در اثبات هوش از درجهٔ واقعیت ساقط شده بود و تا آن‌زمان یافته‌ها حاکی از این بودند که هیچ ویژگی نژادی‌ای در مغز وجود ندارد.<sup>۳</sup>

### نژاد، زبان و هویت ملی

نظربه‌این که پیش‌تر دربارهٔ پیش‌زمینهٔ زبان و طبقه‌بندی نژادی در پیوندبا ظهور نژادگرایی صحبت به‌میان آمد، حال به بررسی ارتباط این دو با ظهور ملی‌گرایی و هویت ملی می‌پردازیم. مرتبط دانستن توأمان نژاد با ملت یا زبان به‌آسانی صورت‌گرفت. نکتهٔ جالب این‌که واژهٔ نژاد در *دانش‌نامهٔ بروکهاوس*<sup>۴</sup> به‌معنای زبان، رسوم، تبار مشترک و غیره آمده است که ناخواسته به مردمان نمایندهٔ یک ملت برچسب نژادی می‌نهد.<sup>۵</sup> مفهوم نژاد آریایی براساس طبقه‌بندی زبانی ساخته و پرداخته

<sup>1</sup> Michalak, Carleton Coon: *The Hemingway of Anthropology*, p. 10, quoting C. Coon, *The Origin of Races*.

<sup>2</sup> Montagu, *The Idea of Race*, p. 51; Gobineau, *L'Essai*, p. 323.

<sup>3</sup> Montagu, pp. 61–62; Joseph, *Nationality: Its Nature and Problems*, p. 43.

<sup>4</sup> Brockhaus

<sup>5</sup> Kemiläinen, pp. 96–97, 134.

شد که برای توجیه محدودۀ هر زیرشاخه در اروپا تقسیم‌بندی گشت. نژادهای توتنی<sup>۱</sup> (هلندی، انگلیسی، آلمانی و اسکاندیناویایی<sup>۲</sup>)، سلتیک و اسلاوی به شاخۀ اصلی خانوادۀ نژاد آریایی نسبت داده شدند.<sup>۳</sup> (نظربه‌این که تمامی جمعیت‌های ذکرشده دارای موهای بور و چشم‌های آبی‌رنگ هستند). هم‌زمان با پیدایش آگاهی ملی و طبقه‌بندی زبانی - نژادی، مردمان و ملل رفته‌رفته ماهیتاً و ذاتاً متفاوت از یک‌دیگر تلقی شدند. گذشته‌از تبار مشترک، تفاوت در مشخصات ظاهری، رفتار، آداب‌ورسوم، اصالت نژاد و موارد مشابه به معیاری برای تمایز ملی بدل گشتند.

پیدایش این انگاره‌ها پیرامون تمایز جسمانی معمول میان مردمان نخست در آرای ارسطو مبنی بر جبر جوئی و جغرافیایی منتهی به تفاوت‌ها مطرح شد. در قرن شانزدهم، ژان بودن<sup>۴</sup> و در قرن هجدهم، شارل منتسکیو<sup>۵</sup>، ایمانوئل کانت<sup>۶</sup> و ولتر<sup>۷</sup> عوامل آب‌وهوایی و جغرافیایی را به‌عنوان اساس تفاوت‌ها میان مردمان تأیید کردند.<sup>۸</sup> البته، گسترۀ این مشاهدات در دوران نوین اساساً به‌دلیل تبعیض و تعصب و نه صرف پژوهش علمی به‌حاشیۀ محدودیت رانده شد.

فریدریش ماینکه<sup>۹</sup> در کتاب خود، *جهان‌میهن‌گرایی* (۱۹۷۰)<sup>۱۰</sup> نتیجه‌گیری می‌کند که گرچه ممکن است گروهی از ملت‌ها دارای نیای مشترک یا ترکیب نژادی مشابه باشند، هیچ ملتی را نمی‌توان سراغ داشت که نژاد خالص داشته باشد.<sup>۱۱</sup> برنارد جوزف<sup>۱۲</sup>، در سویی دیگر، ادعا می‌کند اگر این فرضیه که ملیت باید مبتنی بر نژاد باشد را بپذیریم، پس خود مفهوم ملیت از درجۀ اعتبار ساقط می‌گردد، زیرا هیچ ملیتی توان قبولی در آزمایش خون را ندارد - خون همگی همانند یک گونه انسانی‌ست.<sup>۱۳</sup> با این وجود، هم‌انگاری نژاد و ملیت در قرن نوزدهم به جزمیتی بدل شد که از قبیل آن، رواج‌گران عمده این نگاه تأثیر عمیقی بر فلسفۀ اجتماعی - سیاسی انسان قرن بیستمی

<sup>1</sup> Teutonic

<sup>2</sup> Norse

<sup>3</sup> Joseph, p. 38.

<sup>4</sup> Jean Bodin

<sup>5</sup> Charles Montesquieu

<sup>6</sup> Emmanuel Kant

<sup>7</sup> Voltaire

<sup>8</sup> Montagu, p. 17, quoting Aristotle's *Politics*, Chapter VI; Kemiläinen, pp. 68, 72, 74, 134; Bernal, p. 204.

<sup>9</sup> Friedrich Meinecke

<sup>10</sup> *Cosmopolitanism*

<sup>11</sup> Kemiläinen, p. 100.

<sup>12</sup> Bernard Joseph

<sup>13</sup> Joseph, p. 34.

گذاشتند. نظریه‌های نژادی زبان‌شناختی هاینریش فون تراپچکه<sup>۱</sup> را متقاعد ساخت که به یک ملت باید با دیدی عاری از همه انگل‌های اجتماعی - فرهنگی نگریسته شود. ملاحظات اقتصادی، سوای ملاحظات زبان‌شناختی، دلیلی در اختیار تراپچکه و ریچارد واگنر<sup>۲</sup> قرار داد تا یهودیان را به عنوان مصیبت آلمانی‌ها ببینند.<sup>۳</sup> تراپچکه در قرن نوزدهم آریایی‌ها و آلمانی‌ها را محترم می‌شمرد و جسورانه مخالف آمیزش نژادها بود، پس جای هیچ تعجبی نبود که مفهوم قرن بیستمی نازی‌گرایی مبتنی بر نژاد اصیل، ملیت و برتری آریایی همگی در کالبد فلسفه اجتماعی و سیاسی فاسد درهم تنیده شدند. به گونه‌ای که ستایش آریایی‌گرایی<sup>۴</sup> اصیل آلمانی از جانب آدولف هیتلر<sup>۵</sup> از یک سو و نظریه داروین مبنی بر تسلط قدرتمندان بر ضعیفان از سوی دیگر هیتلر را مجاب ساخت تا نبرد من<sup>۶</sup> را بنویسد و در واقع خود را بر این اساس ملزم به آغاز جنگی حقیقی بداند.<sup>۷</sup>

حقیقتاً، اساس هویت در بخش بیش‌تری از اروپا، حتی تاکنون، زبان بوده است؛ باری، شرایط سیاسی گروه‌های زبانی متعدّد را همواره درون یک نهاد سیاسی واحد مانند یوگسلاوی و چکسلواکی سابق، بلژیک، بریتانیا، سوئیس و چند مورد دیگر حفظ کرده است. مفهوم نژادی خصایص جسمانی و قومیتی در قاره سفیدپوست اروپا تأثیرگذار بود، ولی سرانجام نفی گردید و در مفهوم نوین زبان مادری و منزلت قانونی ملیت آشفتگی موجود را تاحدی حل و فصل نمود. با این حال، دشمنی اروپاییان با مهاجران اخیر از آفریقا و آسیا که منزلت قانونی و زبان مادری‌شان (در نسل‌های دوم یا سوم) هم‌راستا با اروپاییان قرار دارد، در سیری قهقهه‌رایی به سوی مکاتب فکری قدیمی حرکت می‌کند. انگاره ناپخته نژاد به‌مثابه پایه‌ای برای هویت ملی به تدریج غیرقابل‌اعتماد قلمداد گشته و از منظر نظری (نه لزوماً عملی) کنار گذاشته شد. هم‌زمان، توهم ملت‌های دارای یک ریشه یا نژاد واحد عرصه را تسلیم سایر عوامل سیال و پویاتر در هویت ملی کرد.<sup>۸</sup>

با این وجود، مهم است تا نوک پیکان انتقادات را به سمت کسانی بگیریم که مسئولیت تکوین

<sup>1</sup> Heinrich von Trietschke

<sup>2</sup> Richard Wagner

<sup>3</sup> Kohn, *Prophets and Peoples*, p. 124.

<sup>4</sup> Aryanism

<sup>5</sup> Hitler

<sup>6</sup> *Mein Kampf*

<sup>7</sup> Adolf Hitler, *Mein Kampf*, pp. 284-300.

<sup>8</sup> Baker, *National Character*, pp. 10-11.

الگوهای افراطی نژادی، زبانی و ملی بر دوش آن‌هاست، چراکه شور میهن‌شیفتگی مردمانی را به بازی گرفتند که ادعاهای تاریخی‌شان بعدها آن‌ها را به تبعیض و نبردهای ناروا سوق داد. شاید مطالعه دستور زبان تطبیقی، زبان‌شناسی تاریخی، ریشه‌زبان‌ها و پیشینیان امری ضروری بود تا مقدمات پژوهش بیش‌تر در زمان تهی و تاریخ‌نویس برای دانشمندان علوم اجتماعی مهیا گردد.<sup>۱</sup> از این زاویه، تاریخ‌نویس گذشته‌گشته‌کهن بعدها با کشف مهم خانواده‌زبان‌های هندواروپایی نوشته شد که خیلی زود مسیری نژادی و ملی درپیش گرفت. این جهت‌گیری به‌وضوح با نقش اقتدارگرایی<sup>۲</sup> اروپا در بخش‌بندی نظری تمدن‌های اروپایی و غیراروپایی برپایه نژاد و ملت همبستگی قابل‌توجهی داشت. افزون‌براین، فرضیات زبان‌های هندواروپایی و نژاد آریایی به‌طور یکسان در خدمت مقاصد استعماری درآمدند که از درونشان شرق‌شناسی زاینده شد. نژاد، زبان و روابط خونی مفهوم و شور هویت ملی را شعله‌ور ساختند و در کنارشان ابزارهای دیگر نیز بسط یافتند. مقوله ملی تاریخ‌نگاری و باستان‌شناسی به بنیانی مستحکم برای تحکیم هویت ملی بدل گشت. همگی این عوامل و ابزارهای در اختیار اروپایی‌ها نه‌تنها برای کشورهای تشکیل‌یافته (ملت - دولت) هویت ملی بلکه در حیطه شرق‌شناسی علمی نیز هویت‌هایی مشابه با برچسب‌های نژادی هم‌چون هویت ایرانی بر ساختند.

### تاریخ و تاریخ‌نگاری در بستر رهنامه ملی

هدف رشته تاریخ قرار دادن انگاره‌هایی چند درباره رویدادهای گذشته در اختیار انسان‌هاست. خاطرات ما، شوربختانه، شاخه و بُعدی از تاریخ مکتوبند و پا فراتر از آن نمی‌گذارند. بنابراین، نقطه آغاز دانش تاریخی ما مورد پرسش است. علاوه‌براین کمبودها، آگاهی تاریخی ما از اسناد تاریخی جسته‌وگریخته واقعی به‌طور گسترده تحت تأثیر تفاسیر و پیش‌فرض‌های تاریخ‌نگاران از مکاتب مختلف سیاسی و مذهبی قرار گرفته است. باید این فرض را در نظر گرفت که در نتیجه پیشرفت‌های علمی، مطالعه جهان مادی انگاره‌ها، اصول، واقعیات و فرضیاتی را ارائه کرده است که برخی اسرار گذشته را در مفهوم نوین توجیه کرده است. با این حال، در بر ساختن یک روایت شفاف تاریخی با لحاظ اعتقادات و ذهنیت مردمان در برهه‌های مختلف از تاریخ، تفکر تاریخی انتقادی هم‌چنان کم‌وبیش طعمه تعصبات سیاسی - مذهبی گشته است.

<sup>1</sup> Anderson, p. 69.

<sup>2</sup> Authoritarian

برای قرون متمادی (حتی تا حدودی مشخص تا به امروز)، تفکر تاریخی یهودی - مسیحی مقید به این باور بود که تاریخ بشریت مشخص و آشکار است: جهان تنها ۶,۰۰۰ سال عمر داشته که با هبوط آدم آغاز می‌شد. اکنون، این دیدگاه تاریخی آدم‌محور ناپخته و ناسنجیده می‌نماید و صرفاً به عنوان ابزاری در دست مردان دین باقی مانده است. در واقع، خود خدا در کتب مقدس «مورخ» خاندان‌های برگزیده و تحولات جهان است. در این جاست که آگوستین قدیس<sup>۱</sup>، یزدان‌شناس مسیحی در قرن پنجم، بی‌علاقگی خود را نسبت به آنچه ما تاریخ مرتبط با رویدادهای سیاسی می‌نامیم، آشکارا بیان داشت. وی این ادعا را مطرح کرد که رویدادهای سیاسی شیطانی بودند و هیچ حقیقت بنیادینی از آن‌ها به دست نمی‌آید.<sup>۲</sup> در تقابل با تاریخ دین جدا<sup>۳</sup>، آگوستین قدیس مابین سال‌های ۴۱۲ تا ۴۲۷ میلادی وقت خود را به نوشتن شهر خدا<sup>۴</sup>، مجموعه‌ای از پنداشت‌های مسیحی درباره تاریخ اختصاص داد.<sup>۵</sup>

تاریخ‌نگاری مسیحی، در شیوه‌های ابتدایی خود، فرضیات و پنداشت‌هایی را مدنظر قرار داد که ادعای صحت و دوام چنین پنداشت‌هایی را داشت. این فلسفه مطلق‌گرای تاریخ ریشه در جزمیت مسیحی داشت که کاستی‌های بنیادینش می‌بایست از طریق پژوهش علمی و روش‌مند به چالش کشیده می‌شد. با آغاز عصر باززایی<sup>۶</sup>، ظهور تاریخ‌نگاری به اصطلاح مداراآمیز یا دین جدا دیدگاه تاریخ یهودی - مسیحی را جای‌گزین و دست‌خوش تحول ساخت. با این وجود، شیوه‌های جدید تاریخ‌نگاری هیچ روش پژوهش خردمندانه‌تری از رویدادهای تاریخی نشان ندادند، زیرا جزمیت تاریخی غالب رفته‌رفته از ماهیت یهودی - مسیحی خود به قالب خاندانی، ملی‌گرا و میهن‌شیفته تغییر شکل می‌داد. در مطالعه تمدن غربی، باید «نفوذ نژادگرایی و میهن‌شیفتگی قاره‌ای در همه شئون تاریخ‌نگاری یا فلسفه تاریخ‌نویسی مان را بپذیریم.»<sup>۷</sup>

چیدن بی‌درنگ میوه‌های عصر باززایی یقیناً جو اجتماعی - سیاسی جدیدی را آفرید که نظریات تجربی در آن منطوق و شیوه‌های فهم تاریخ‌نگاران رویدادهای جهان را تغییر دادند. هانا آرنهت<sup>۸</sup> بر این باور بود که بدون ارتقای واقع‌گرایی<sup>۹</sup> دین جدا به جایگاهی جدید، فهم تاریخی ما که

<sup>1</sup> Saint Augustine

<sup>2</sup> Arendt, *Between Past and Future*, p. 66.

<sup>3</sup> Secular

<sup>4</sup> *The City of God*

<sup>5</sup> Russell, p. 355.

<sup>6</sup> Renaissance

<sup>7</sup> Bernal, p. 2.

<sup>8</sup> Hannah Arendt

<sup>9</sup> Realism

شامل معانی و تفاسیر نو از انسان‌هاست، غیرممکن خواهد بود.<sup>۱</sup> گرچه کارل مارکس<sup>۲</sup> و جیامباتیستا ویکو<sup>۳</sup> تاریخ‌نگار نبودند، یقیناً چشم‌انداز جدیدی به تاریخ معرفی کردند که با افول کلیسا شتاب گرفت.

به تاریخ و تاریخ‌نگاری می‌بایست جنبه‌ای ماهرانه‌تر داده می‌شد که پیش‌تر از آن بی‌بهره بود. تاریخ دیگر ثابت و ضبط ساده، طبق نظر ارسطو<sup>۴</sup>، نبود؛<sup>۵</sup> لیکن، در نهایت و در مفهومی واقع بینانه‌تر، تاریخ آن چیزی است که تاریخ‌نگاران انجام می‌دهند. به عبارت دیگر، هدف تاریخ و تاریخ‌نگاران ارائه پاسخ به آن‌هایی است که آن چه را می‌شنوند که می‌خواهند بشنوند. دشواری رهانیدن وقایع از بند ذهنیت‌های مذهبی یا سیاسی نویسندگان و خوانندگان تاریخ همچنان باقی بود. استدلال و روش‌های نو برای تاریخ‌نگاران بزرگ از ساده‌لوحی تاریخی اروپای مسیحی به ارائه شرح صحیح‌تر از جزئیات تاریخ تبدیل می‌شد. باری، استدلال جدید و مفهوم عینیت یا بی‌طرفی ناکامی‌های جدیدی به بار آوردند. مفهوم نوین «عینیت» یعنی تغییرناپذیر<sup>۶</sup> که اساساً ثبات جدیدی به دانش تاریخی بخشید. رنه دکارت<sup>۷</sup> که بدگمانی‌اش به‌جا بود، موضوع ادعای تاریخ مبنی بر ابتنا بر یک رشته جدی را انکار می‌کرد.<sup>۸</sup> نوشته‌های تاریخی پسابازایی<sup>۹</sup> تأثیر بیش‌تری از واقعیات جاری در پیرامون زندگی بشر پذیرفته بودند. در این رابطه، شایسته است به این گفته گئورگ ویلهلم فریدریش هگل اشاره کنیم که «دانش تاریخی صرف دانش رویدادهای گذشته نیست، بلکه دانش رویدادهایی است که تاکنون با فعالیت‌های انسان مرتبط بوده‌اند و عاملی بنیادی در سرگذشت یک فرد یا یک گروه محسوب می‌شوند.»<sup>۱۰</sup> «۱۱» با این حال، تاریخ‌های مدون ملی تبدیل به سرگذشت افراد نشدند، بلکه همراه خود میهن‌شیفتگی به بار آوردند.

در نتیجه چرخش به سمت تاریخ‌نگاری خاندانی و ملی‌گرا در اروپا، منابع تاریخی مسیحی نادیده انگاشته شدند، زیرا خود مسیحیان عمدتاً در قلمرو سیاست در حال تغییر بودند و به آگاهی

<sup>1</sup> Arendt, p. 75.

<sup>2</sup> Karl Marx

<sup>3</sup> Giambattista Vico

<sup>۴</sup> ارسطو می‌گفت تاریخ شرح آن چیزی است که افراد انجام داده یا متحمل شده‌اند.

<sup>5</sup> Berlin, *Concepts and Categories*, p. 103.

<sup>6</sup> Arendt, p. 53.

<sup>7</sup> René Descartes

<sup>8</sup> Berlin, p. 103.

<sup>9</sup> Post-Renaissance

<sup>10</sup> Berlin, *Vico and Herder*, p. 29.

<sup>۱۱</sup> این امر در مفهوم هگلی «فی‌نفسه و لِنفسه» ریشه دارد.

از میهن پرستی در قالبِ ملی‌گرایی می‌رسیدند. این آگاهی در حالِ ظهور، همان‌گونه که در نوشته‌های تاریخی انعکاس می‌یافت، شاید به قرن شانزدهم بازگردد، گرچه پیش از آن نیز تواریخِ ملی‌خاندانی پراکنده مانند از آن اسپانیا وجود داشتند. به هر حال، تلاش‌های جدی در قرون هفدهم و هجدهم و بالاخره در قرن نوزدهم اوج گرفتند. ظهور پیچیده آگاهی ملی در عصر نوین به شکلی افراطی در همه گونه‌های ادبیات در کنار تاریخ به عنوان سازوکار جدید حقیقت تبلور می‌یافت. خودکوفهمی اساسی این بود که این کوشش‌ها با توهمات و خطا همراه بود<sup>۱</sup> که می‌توانست با تفاسیر تاریخی به نابودی واقعیات منجر شود. در این دست تفاسیر تاریخی، دسته‌بندی‌ها و پیش‌فرض‌های خام همانند ملت، نژاد و تمدن کلیتِ اندیشه ما درباره جهان را با اشتباه مواجه ساخته و همراه‌کننده نمود.<sup>۲</sup>

تحت شرایط جدید در اروپا، نوشته‌جاتِ جذاب به بیان غرورِ ملی پرداختند و هم‌زمان گزینش‌ها و قضاوت‌ها در بوتۀ مقایسه قرار گرفتند. در زمینه همسان‌سازی تفکر تاریخی جدید که اروپا را آشفته ساخته بود، پربارترین دوره پس از انقلاب فرانسه بود. تاریخ‌های اروپا بر اساس یک آگاهی تاریخ‌نگارانه نگاشته شدند که در قرن نوزدهم تماماً در سطح ملی تعریف می‌شدند.<sup>۳</sup> ملت - دولت‌سازی در جغرافیاهای مشخص جوامع اروپایی تاریخ را دچار وقفه‌ای کوتاه کرد و به تاریخ‌نگاران به گونه‌ای این اجازه را داد تا در راستای شعله‌ور ساختن آتشِ پرحرارتِ شورِ ملی‌گرایی و رهنامۀ جوامع اروپایی، دست به گزینش ماجراها، رخدادها و خاطرات بزنند. ملی‌گرایی خطرِ سوءتعبیر و جداسازی خُرده‌تاریخ‌ها از جریان اصلی توسعه تاریخی حیات بشری در جای‌جای جهان را به همراه داشت. اظهارنظرِ رابیندرانات تاگور<sup>۴</sup> تاحدی این‌گونه به این مسئله می‌پردازد: «تنها یک تاریخ وجود دارد - تاریخ بشر. همه تاریخ‌های ملی صرفاً فصل‌هایی از یک تاریخ بزرگ‌ترند.»<sup>۵</sup> اغلب، روش‌های نسنجیده و زمان‌پریش<sup>۶</sup> به مثابه برگرفتن رویدادهای پیچیده گذشته، صرف‌نظر از شرایط تاریخی ملموس، جهت توصیف آن‌ها درون یک مجموعه محدود ملی محسوب می‌شدند. مسئله دیگر پیرامون توسعه یک تاریخ ملی، از منظر ویکو، در منابع تاریخ باستان و اسطوره‌شناسی (که در مفهوم نوین، تهی از بُعد ملی بود) نهفته بود. در پیوند میان

<sup>1</sup> Arendt, p. 55.

<sup>2</sup> Berlin, *Concepts*, pp. 108-109, 115-116.

<sup>3</sup> Anderson, p. 108.

<sup>4</sup> Rabindranath Tagore

<sup>5</sup> Tagore, *Nationalism*, p. 119.

<sup>6</sup> Anachronistic

رویدادهای مهم گذشته، شکاف‌های بسیاری بایستی پر می‌شد؛ این امر مستلزم وجود شواهد حیاتی بود، ولی خاطرات اغلب محو گشته بودند و ارائه یک روایت منسجم و مقبول از تاریخ را مشکل‌تر ساخته بودند. علوم باستان‌شناسی و مردم‌شناسی با بازبرساختن آنچه می‌توانست رخ داده باشد، تلاش‌هایی در جهت پر کردن شکاف‌های تاریخی نمودند. با این وجود، نه تنها مراحل میانی ناشناخته و مفقود بود (فی‌نفسه، درک نادرست از گذشته)<sup>۱</sup>، بلکه انواع تاریخ‌نگاری‌های ملی‌گرایانه رایج نیز از آنچه باستان‌شناسی و مردم‌شناسی درصدد نیل به آن بود، تعبیری غلط ارائه دادند.

مشکل دیگر (و نمونه سنتی تاریخ‌نگاری ملی‌گرا) هنگامی پدیدار گشت که در توصیفی تاریخی، هویت و ملیت زمان‌پیریشی به مردمان و افراد منتخب دوران‌های گذشته نسبت داده شد. بسیار عجیب می‌نماید این که گرچه موسی زاده مصر بود، برخی نویسندگان امروزی او را به‌عنوان اولین اسرائیلی و بنیان‌گذار ملت اسرائیل معرفی می‌کنند. به‌همین ترتیب، کوروش برای بسیاری ملیت ایرانی یا پارسی دارد، گرچه زبان و پیشینه نیاکان وی هیچ ارتباطی با ایران امروزی در مفهوم نوین ملت و ملیت ندارد. نمونه دیگر، شارلمان<sup>۲</sup>، امپراتور روم مقدس در قرن نهم است. وی را از تبار آلمانی و بنیان‌گذار نخستین رایش آلمان می‌دانند که امپراتوری‌اش در سال ۱۸۷۰ توسط بیسمارک<sup>۳</sup> (رایش دوم) و در دهه سی میلادی توسط آدولف هیتلر (رایش سوم) ادامه یافت. باری، در قرن نهم، هیچ آلمانی‌ای وجود نداشت و انتساب تبار آلمانی به شارلمان بسیار زمان‌پیش می‌نماید.

این گفته رِنان که «انگاره ملیت آن‌گونه که امروز وجود دارد، مفهومی ست جدید که نسبتی با دوران باستان ندارد»<sup>۴</sup>، بسیار برحق است. ورود به قلمرو ذهن جوامع سابق از طریق نوشته‌جات یک تاریخ‌نگار انگاره‌ای بس ناممکن است، ولی مطالعات علمی پُلی بین شاهد و خواننده بیرونی و بازیگران داخلی ایجاد کرده‌اند.<sup>۵</sup> در برابر تاریخ‌نگاران خاصی که مطالب را دست‌چین کرده و با عباراتی نظیر «بنابراین»، «زاین‌رو» و غیره واقعیت را به واقعیت می‌افزایند و

<sup>1</sup> Berlin, *Concepts*, p. 111; Kedourie, *Nationalism*, p. 75.

<sup>2</sup> Charlemagne

<sup>3</sup> Reich

<sup>4</sup> Bismarck

<sup>5</sup> Renan, *Qu'est-ce qu'une nation*; quoted by Joseph, *Nationality: Its Problems and Nature*, p. 164.

<sup>6</sup> Berlin, *Concepts*, p. 137.

برای نجات یک رویداد به خیال‌پردازی‌های افراطی خویش متوسل می‌شوند، آیزایا برلین<sup>۱</sup> در این زمینه سلاح طعنه بر دست می‌گیرد؛<sup>۲</sup> گرچه این موارد نمی‌توانند شکاف‌های واقعی را پر سازند، علائم هشداردهنده‌ای به خوانندگان نکته‌سنج می‌دهند. سرانجام، گفتنی‌ست که به‌تعداد تفکرات سیاسی، می‌توان گذشته دل‌خواه هر گروه سیاسی‌ای را بر ساخت.<sup>۳</sup>

استنباطی به‌جاست که تدوین گزارشات تاریخی به دانش گسترده‌ای درباره گذشته منتج شده است، ولی در تفسیر این گزارشات آلودگی‌های سیاسی، ملی و نژادی با رویکردهای زمان‌پیش واقعیات تاریخی را تا حد زیادی تحریف‌شده و منقطع در اختیار مصرف‌کنندگان ملی‌گرا گذاشته‌اند. تاریخ‌نگاری ملی اروپا به‌دقت هویت‌های درون‌مرزی خود را بر ساخت؛ شیوه‌ای که شرق‌شناسان از آن در تاریخ‌نگاری‌های محدود ملی برای مناطق کهن و فرهنگی درهم‌پیچیده خاور نزدیک استفاده کردند.

### خلاصه فصل

به‌جهت مسیریابی پیشرفت کلی رویدادها و دانش در اروپا که نهایتاً تبعات مهمی هم در داخل این قاره و هم در خارج از آن در پی داشت، شکل‌گیری هویت ملی در قاره اروپا در این فصل کوتاه مورد بحث قرار گرفت. این تبعات مهم همگی بر شالوده باورشناسی بنا شده بودند که منتج به تعصب، نژادگرایی، ملی‌گرایی و آغاز جنگ گشتند. به‌علاوه، مفهوم کاذبی از ریشه‌های باستانی در اروپا نسبت به انگاره ملی ملهم از مردمان یونان و روم باستان و مردمان فرضی هندواروپایی ایجاد شد.

درست است که همیشه خط باریکی میان ملی‌گرایی و نژادگرایی وجود داشته است، ولی واقعیت موقعیت اروپا که گاه تفکیک این دو موضوع را بالاخص طی قرن نوزدهم ناممکن ساخته بود. تصور تحولات اقتصادی - نظامی - سیاسی اروپا با توجه خاص به تأثیر عمیق نهادهای استعمار و پژوهش غربی توأمان از اهمیت بالایی برخوردار است.

بدهستان میان استعمار و یافته‌های پژوهشی به رشد فزاینده‌ای از تکبر در بین نخبگان اروپایی در مواجهه با جهان بیرونی و ایجاد رقابت جاری میانشان بر سر سهم‌خواهی اقتصادی و

<sup>1</sup> Isaiah Berlin

<sup>2</sup> Berlin, *Concepts*, p. 110.

<sup>3</sup> Pocock, "England," *National Consciousness, History, and Political Culture in Early-Modern Europe*, pp. 98-99, 116.

سیاسی هم در قاره اروپا و هم در دیگر نقاط منجر شده است. شکل‌گیری ملت - دولت‌ها با رهبری نخبگان و روشن‌فکران در یک آگاهی باورشناختی<sup>۱</sup> ملی ترسیم گشت که در برابر استیلای یکپارچه اروپا ایستادگی می‌کرد.

هویت‌های ملی ناگزیر بر اساس منافع دولت‌ها شکل گرفتند و حوزه‌های زبان‌شناختی، فرهنگی و جغرافیایی و سایر معیارها مرزبندی‌های یک ملت خاص را تعیین کردند. پویایی باورشناختی حاکم بر جوامع جدید اروپا با رقابت آن‌ها بر سر تسلط بر (یا تن دردادن به تسلط) دیگران و با دغدغه فکری‌شان نسبت به جست‌وجوی هویت مشخص می‌شد. این امر برای اروپاییان انگیزه‌ای شد تا هرچاکه می‌توانند دست به مرزبندی بزنند، تاجایی که اقدام به تأسیس کوچک‌ترین کشورها در جهان نمودند.

طی قرون نوزدهم و بیستم، گفتمان نگران‌کننده در رابطه با هویت ملی بر طبقه‌بندی زبان متمرکز بود که به نوبه خود، با مفهوم نژاد مرتبط گشت. چنین آگاهی نژادی و ملی‌ای از کلیشه‌های خطرناک جزمی گذشته به عنوان سکوی پرش به سمت نژادگرایی و میهن‌شیفتگی نیرومند و مهلک دوران نوین استفاده کرد. ربط دادن زبان به نژاد دو نتیجه مستقیم در پی داشت. نخست، زبانی که از جانب روشن‌فکران به عنوان اساس هویت ملی معرفی شده بود، اکنون حامل همه انواع احساسات نژادی (و گاه بیمارگونه) می‌شد که باعث رقابت میان گروه‌های مختلف اروپایی بر سر برتری میان‌شان شد. دوم، پیوند خانواده زبان‌های هندواروپایی با نژاد آغازین ساختگی (مخصوصاً نژاد آریایی) حسّی از هویت تاریخی منحصر در برابر سایر تمدن‌های باستانی خارج از اروپا به اروپاییان بخشید.

با طرح فرضیه نژاد آریایی که ابتدا از دانش زبان‌شناسی تاریخی نشأت گرفت، دانشوران اروپایی در عرصه علوم اجتماعی در صدد جداسازی تمدن‌های به اصطلاح آریایی (چه در آسیای مرکزی یا در نواحی مدیترانه) از سایر تمدن‌ها و از هرگونه تأثیرات خارجی به‌ویژه از نواحی غیرسفیدپوست برآمدند. دیری نگذشت که توسعه خانواده زبان‌های هندواروپایی و نژاد آریایی پاکدامنی پژوهشی خویش (که در نگاه بسیاری، در آن زمان و بعدها از آن بهره‌مند بود) را از دست داد، ولی همچنان به پایه‌ای جهت بازساخت رویدادهای تاریخی در جاهای دیگر هم‌راستا با خطوط مشی نژادی، فرهنگی و زبانی بر اساس تفسیر ملی‌گرایانه از تاریخ بدل گشت.

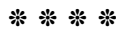
پس از طرح فرضیه خانواده زبان‌های هندواروپایی در ابتدای قرن نوزدهم در اوج چیرگی اروپا

<sup>۱</sup> Ideologic

بر سرزمین‌های غیراروپایی، دانشوران غربی به ضرورتِ ساختِ یک هویتِ مبتنی بر آریایی‌گرایی قدم برداشتند. این قدم خود تبارِ مردمانِ اروپایی و غیراروپایی برپایهٔ زبان، قومیت و ناحیهٔ جغرافیایی را تعیین کرد که باعثِ ظهورِ تاریخ‌نگاریِ نژادی و ملی گردید.

جهتِ توجیهِ جست‌وجوی هویتِ ملی هم در داخل و هم در خارج، نهادِ پژوهشِ اروپا کتابخانه‌های خود را با انبوهی از کتب و گزارشاتِ مرتبط با این موضوع مملو ساخت. هم‌زمان، بسیاری از دانشورانِ غربی، به‌لطفِ استعمارِ پیشگامانهٔ استعمار، توانستند به شرق نفوذ کرده و اقدام به برساختِ هویتِ ملی برای مردمانِ آن براساسِ روش‌های پژوهشی معمول نمودند. بنابراین، فرضیهٔ نژادِ آریایی نخست برای تمایزِ سفیدپوستانِ آریایی از سفیدپوستانِ سامی، هم‌راستا با روشِ عجیبِ تاریخ‌نگاری و زبان‌شناسیِ تاریخی و سپس توأم با ناحیه‌بندی‌های جغرافیایی جهتِ مفهوم‌آفرینیِ تمایزاتِ ملیِ خیالی میانِ مردمانِ شرقی با فرهنگِ پیچیده و جوامعِ درهم‌آمیخته به کار گرفته شد.

استیلای این روش‌های پژوهشِ غرب را آمادهٔ اجرای تکلیفِ تحمیلِ الگوی هندواروپایی بر خودِ اروپا و شرق نمود. با لحاظِ الگوی زبانی و نژادیِ نوظهور، اروپا درنهایت برای مردمِ شرق، هند و بالاخص ایران یک هویتِ ملیِ باستانیِ مملو از اغراق‌های نژادی تألیف و تدوین نمود که به‌طورِ شگفت‌انگیزی تأثیرش بر جامعهٔ ایران هنوز مشهود است.



## نزدیکی اروپا به شرق

در فصل پیشین، گستره هویت ملی در اروپا و روحیه پرشور ملی‌گرایانه حاکم بر آن به‌منظور پیدایش ملت‌های نوین اروپا و نیز چگونگی تأثیر مفهوم آغازین ملی‌گرایی کشورهای آن قاره مورد بررسی قرار گرفت. این فصل کوتاه نگاهی به ارتباط طولانی اروپا با شرق (مردمان مسلمان - هندی به‌خصوص ایران) می‌افکند که در نتیجه آن، شرق‌شناسی ایجاد گشته و به مرجع ادبیاتی مقاومت‌ناپذیر و چالش‌ناپذیر تبدیل شد. تماس بین اروپا و شرق به رویدادهای سرنوشت‌سازی منتهی گشت که سرانجام، تبعاتی در عصر نوین<sup>۱</sup> بالاخص در رابطه با نظم اجتماعی - سیاسی و اقتصادی داشت. از آنجایی که تمرکز ما بر هویت ملی‌ست، در جهت پرداختن به نحوه تکامل نزدیکی اروپا به شرق، صرف اشاره به جوانب خاص چنین تماسی میان دو منطقه کافی‌ست.

احتمالاً، اروپاییان همان‌گونه که درس داشتند، با هدف استعمار (و مطالعه) شرق به آن نزدیک نشدند؛ بلکه، سلسله‌رویدادها بودند که به‌سادگی آن نتایج را در پی داشتند. برای رهایی از فلج فکری و غفلت علمی، اروپا در اواخر قرون وسطی (قبل از قرن چهاردهم و پانزدهم) قدم در مسیرهای مختلف فرهنگی - علمی گذاشته و به شرق به‌عنوان منبع غنی دانش نگریست. در مراکز اسلامی اسپانیا، ترجمه کتب پزشکی زکریای رازی و علی‌بن‌عباس مجوسی به‌زبان لاتین، دروازه‌های گنجینه دانش شرق را به‌روی کنج‌کاوی مفرط اروپا گشود. ترجمه آثار علمی ابن‌سینا، کندی و فارابی از عربی به لاتین توسط ژرارد کریمونایی<sup>۲</sup> تا اواسط قرن دوازدهم میلادی نقش به‌سزایی در افزایش توجهات به‌سمت انگاره‌های فکری زاینده در خارج از اروپا داشت.<sup>۳</sup>

<sup>1</sup> Modern Era

<sup>2</sup> Gerard of Cremona

<sup>3</sup> Afnan, *Avicenna: His Life and Works*, pp. 260-261; Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, p. 16.

دانشگاه‌های مون‌پلیه<sup>۱</sup>، بولونیا<sup>۲</sup>، پاریس<sup>۳</sup>، آکسفورد<sup>۴</sup> و سالرنو<sup>۵</sup> - محافل علم‌اندوزی تا قرون سیزدهم و چهاردهم - برای سهم بردن از ثمرهٔ چنین موفقیت‌های علمی شرقیان، درصددِ بسطِ برنامه‌های آموزشی خود برآمدند. ضمناً، آثار علمی و فلسفی جالینوس<sup>۶</sup>، بقراط<sup>۷</sup>، افلاطون<sup>۸</sup>، ارسطو<sup>۹</sup> و سایر یونانیان از عربی به لاتین ترجمه شده و در گفتمان فکری به کار گرفته شد. به‌گفتهٔ سمیر امین، تفکر یونان این‌گونه مسیر خویش را «به‌واسطهٔ برساختِ فراطبیعی<sup>۱۰</sup> اسلامی»<sup>۱۱</sup> به اروپا باز کرد. در دهه‌ها و سده‌های آتی، نیکولاس کوپرنیک<sup>۱۲</sup>، یوهان کپلر<sup>۱۳</sup>، گالیلئو گالیله<sup>۱۴</sup> و بسیاری دیگر در واقع ادامه‌دهندهٔ راهِ ابوریحان بیرونی، عمر خیام، خواجه‌نصیرالدین طوسی و دیگران از شرق در رشته‌های نجوم و ریاضیات بودند. گرچه جهان مسیحیت و اسلام مراتبِ سرکوب‌گرانه‌ای از تبعیض مذهبی - سیاسی برپا داشتند، جو تباه‌ناپذیری از علم‌اندوزی وجود داشت که در آن برهه، موفقیت‌های تمدن‌های مختلف را بی‌هیچ تعصبی درهم‌آمیخت. نگاهِ اروپاییان به اسلام در آن هنگام مبتنی بر ترس و جهل و نه حس برتری بود.<sup>۱۵</sup> با این حال، شاید حقیقت داشته باشد که اروپاییان به‌دلیل داشتن جوامع کهن مسیحی مسیحی (به‌استثنای لبنان، گرجستان و ارمنستان) در قرون بعدی، پی به برتری خویش در عرصهٔ پیشرفت و روشن‌گری بردند. در هر حال، احترامِ متقابلِ دانشمندان به یک‌دیگر قدم فراتر از تعصبات مذهبی یا قومی نهاد. در قرن سیزدهم، راجر بیکن<sup>۱۶</sup>، از روی اشتیاق فکری به ابن‌سینا و پاس‌داشتِ وی، آگاه‌ترین فرد در جهان علمِ آن دوران نسبت به زندگی و آثار ابن‌سینا بود.<sup>۱۷</sup>

---

<sup>1</sup> Montpellier

<sup>2</sup> Bologna

<sup>3</sup> Paris

<sup>4</sup> Oxford

<sup>5</sup> Salerno

<sup>6</sup> Galen

<sup>7</sup> Hippocrates

<sup>8</sup> Plato

<sup>9</sup> Aristotle

<sup>10</sup> Metaphysical

<sup>11</sup> Amin, *Eurocentrism*, p. 54.

<sup>12</sup> Nicolaus Copernicus

<sup>13</sup> Johannes Kepler

<sup>14</sup> Galileo Galileo

<sup>۱۵</sup> همان جا.

<sup>16</sup> Roger Bacon

<sup>17</sup> Afnan, p. 277.

در مفهومی استعاری، دانته<sup>۱</sup> ابن سینا را از ورود به جهنم معاف کرد.<sup>۲</sup> شرق و غرب به واسطه دانش یکی می‌شدند.

مثال زیبایی دیگر، آدام اولئاریوس<sup>۳</sup> است که در اواسط قرن هفدهم، درازای یادگیری زبان فارسی جهت ترجمه گلستان سعدی به زبان آلمانی و لاتین، به دوست فارسی‌زبان خود زبان آلمانی یاد داد.<sup>۴</sup> شیفتگی یوهان ولفگانگ فون گوته<sup>۵</sup> به شعر حافظ، نشانه شتاب اروپاییان در آموختن همه چیز درباره آسیا و هندوستان، بیانگر ابراز احساسات سروربخش بین دانشوران بدون مرز بود. فارغ از مرزبندی‌ها، خیل عظیمی از اطلاعات دائماً در حال جابه‌جایی بود.

وقتی اروپا از اواسط قرن هجدهم به بعد خود را به جایگاه فاتح رسانده و به آگاهی برتر یک فاتح نایل آمد، شیرازه اروپا و جغرافیای تحت سیطره اسلام به‌عنوان یک عرصه یگانه فرهنگی و علمی به تدریج از هم‌پاشید. تا عصر روشن‌گری در قرن هفدهم - هجدهم، شرق هم‌چنان ستایش می‌شد، ولی دیگر چیزی برای آموختن به اروپا نداشت. اروپامحوری تبلور یافته و گسست کیفی شکل می‌گرفت که مشخصه‌اش تقویت حس مطلق برتری در برابر جهان خارج بود.<sup>۶</sup> در ادامه، خلاصه‌وار به این می‌پردازیم که اروپاییان چگونه توانستند ابتدا در قالب تجار، مبلغان مذهبی و جهان‌گردان به مطالعه شرق و نهایتاً فتح آن نایل آیند؛ این امر می‌تواند کمک شایانی در ردیابی مسیر منتهی به شرق‌شناسی و بالاخص ایران‌شناسی باشد.

در قرون وسطی، گفتمان مذهبی و موج متلاطم یافتن نوکیشان جدید روحانیون اروپایی را بر آن داشت تا چشم به سرزمین‌های جدید و مردمان غیرمسیحی بدوزند. این تلاش، جدا از توسعه تجارت، به تأسیس سازمان‌های تبلیغات مذهبی انجامید. در لشکرکشی اولیه مغول‌ها به آسیای غربی در اواسط قرن سیزدهم، یک مبلغ فرانسویسکن<sup>۷</sup> توانست از طریق گرجستان به آذربایجان - مناطقی که در آن، چنین کشیشانی شانس زنده ماندن داشتند - و از آن‌جا به دربار بایجو راه یابد.<sup>۸</sup> باید. به‌رغم لشکرکشی بعدی مغول‌ها تحت فرماندهی هلاکو خان و وحشت حاصل از ویرانگری‌شان، امیدهایی برای برپایی اتحاد مسیحی - مغول علیه مسلمانان وجود داشت. تا

<sup>1</sup> Dante

<sup>2</sup> Rodinson, p. 29.

<sup>3</sup> Adam Olearius

<sup>4</sup> نوایی، ایران و جهان، ص. ۳۲۲.

<sup>5</sup> Johann Wolfgang von Goethe

<sup>6</sup> Amin, pp. 72-73.

<sup>7</sup> Franciscan

<sup>8</sup> نوایی، ۲۵-۱۴.

دهه‌های آخر قرن سیزدهم، با تأسیس نظام قبیله‌ای ایلخانیان در فلات ایران، ارتباط با غرب مسیحی از مرز تجارت محدود و گفتمان مذهبی بی‌حاصل پا فراتر نگذاشت. با این حال، روابط سیاسی در مراحل بعدی گسترش یافت. تجار، نمایندگان سلطنتی و جهان‌گردان (که جهت توجّهشان در قرن پانزدهم هم‌زمان با کشف قاره جدید آمریکا به سمت غرب بود) مسیر شرق و نیز غرب را در پیش گرفتند.

برخی از افراد بسیاری که به شرق مسافرت کردند، برداشت خود از شرق را در خاطرات و سفرنامه‌هایشان بازتاب دادند. در اواخر قرن سیزدهم، مارکو پولو<sup>۱</sup> میراثی از برداشت غربی از شرق را برجای گذاشت. یوهان شیلترگر<sup>۲</sup>، دیگر جهان‌گرد مطرح، به ثبت روایتی از آسیا و آفریقا پرداخت که خالی از اشتباهات فاحش نبود. در اوایل قرن پانزدهم، جهان‌گردان و فرستادگان اهل ونیز و سایر نواحی اروپا، بالاخص در دوران تیموریان، قره‌قویونلوها و آق‌قویونلوها، از شرق دیدن کرده و به نوشتن خاطرات همت گماشتند؛ از آن میان، می‌توان به نیکولو د کونتی<sup>۳</sup>، برتراند مانیانلی<sup>۴</sup>، باپتیستا پادستا<sup>۵</sup> و پیتر پرونندنو<sup>۶</sup> اشاره کرد. در قرون شانزدهم و هفدهم (دوران صفویان)، از حیات اجتماعی - سیاسی نیز در سفرنامه‌های پدرو تیخیرا<sup>۸</sup> (۱۶۰۴)، رافائل دو مان<sup>۹</sup> (۱۶۹۶-۱۶۴۴)، ژان باپتیست تاورنیه<sup>۱۰</sup> (۱۶۷۵-۱۶۲۹)، سیر ژان شاردن<sup>۱۱</sup> (۱۶۷۷-۱۶۵۵)، پیترو دلا واله<sup>۱۲</sup> (۱۶۲۴-۱۶۱۷)، آدام اولناریوس (۱۶۳۸-۱۶۳۷)، پدر یوداش تادئوس کروسینسکی<sup>۱۳</sup> (۱۷۲۶-۱۷۲۰) و تنی چند سخن به میان آمد. سرتاسر دوران قاجار، اروپاییان بسیاری به دلایل گوناگون به شرق آمدند که برخی از آن‌ها روایات و خاطراتشان را پشت‌سر برجای گذاشتند.<sup>۱۴</sup>

---

<sup>1</sup> Marco Polo

<sup>2</sup> Johann Schiltberger

<sup>3</sup> Niccolò de Conti

<sup>4</sup> Bertrand Magnanelli

<sup>5</sup> Baptista Padesta

<sup>6</sup> Pietro Perondeno

<sup>۷</sup> نوایی، ۱۴۱-۸۰

<sup>8</sup> Pedro Teixeira

<sup>9</sup> Raphaël du Mans

<sup>10</sup> Jean Baptiste Tavernier

<sup>11</sup> Sir Jean Chardin

<sup>12</sup> Pietro della Valle

<sup>13</sup> Judasz Tadeusz Krusinski

<sup>14</sup> Lockhart, "Persia as Seen by the West," *The Legacy of Persia*, pp. 318-358; Navai, pp. 142-475.

آمدن اروپاییان به شرق در ادوار مختلف عموماً به ارائه برداشت‌های احساسی از سرزمین‌های شرقی‌ای منتهی گشت که رفته‌رفته آکنده از کتابخانه‌ها و اندیشه‌های غربی شدند. افق فهم اروپاییان از شرق متأثر از چارچوب فکری‌ای محدود گشت که اطلاعات گردآمده درون آن مورد بررسی قرار می‌گرفت. سه رویداد مهم - انقلاب صنعتی، ظهور سرمایه‌داری و پیدایش استعمار - مستقیماً به یک‌دیگر و پدیدار شدن شرق‌شناسی مرتبطند. در واقعیت، استعمار امکان تماس مستقیم با جمعیت‌های غیراروپایی را برای اروپاییان فراهم آورد.

پی‌رو دانش به‌دست‌آمده از شرق و تبادلات صورت‌گرفته، اطلاعات بیش‌تر از جانب غربی‌های مستقل، دانشگاهی و یا استعمارگر حاصل آمد. شرق‌شناسی، آن‌گونه که إدوارد سعید<sup>۱</sup> بیان داشته است، فضایی را فراهم آورد که در آن، «دانش سیاسی» از «دانش محض» پیشی گرفته و این نتیجه را در پی داشت «که سلطه‌طلبی سیاسی آن‌چنان بر تمامی عرصه پژوهش، تخیل و نهادهای علمی حکم برآند که اجتناب از آن یک امر فکری تاریخی ناممکن باشد»<sup>۲</sup>. اشاره حمید عنایت مبنی‌براین که «شرق‌شناسی اروپا که مدت‌های مدیدی باور بر این بود که پیشگامان بزرگش از چیزی جز صرف عشق به دانش الهام نگرفته‌اند»<sup>۳</sup>، گواهی بر ساده‌لوحی تاریخی دیرین است؛ وی می‌افزاید، «واقعیت انکارناپذیر این است که شرق‌شناسی عمدتاً متأثر از استعمار پدیدار گشته و به یک مفهوم در آغوش آن رشدونمو یافت.»<sup>۴</sup> چیرگی اروپاییان بر جهان خارج هم‌ارز با استعمار بود و به اعمال برتری بی‌چون‌وچرا (همراه با اقتدار) در عرصه پژوهش منتهی گشت. چیرگی انگلستان (کمپانی هند شرقی)<sup>۵</sup> بر شبه‌قاره هند ناگزیر به تربیت افسران استعماری دانا مانند سِر ویلیام جونز<sup>۶</sup> منجر گشت که نقش دوگانه وی به‌عنوان حافظ منافع کمپانی مزبور و یک دانشور (پیشگام در مطالعات هندواروپایی) کاملاً متناسب با قرون هجدهم و نوزدهم بود. لشکرکشی ناپلئون<sup>۷</sup> به مصر در سال ۱۷۹۸ در واقع هم یک اکتشاف استعماری و هم پژوهشی به‌شمار می‌رفت. مصرشناسان فرانسوی مانند ژان فرانسوا شامپولین<sup>۸</sup>، شاگرد آنتوان ایزاک

<sup>۱</sup> Edward Said

<sup>۲</sup> Said, *Orientalism*, pp. 9, 14.

<sup>۳</sup> Enayat, "The Politics of Iranology," p. 3.

<sup>۴</sup> همان‌جا.

<sup>۵</sup> East India Company

<sup>۶</sup> William Jones

<sup>۷</sup> Napoleon

<sup>۸</sup> Jean Francois Champollion

سیلوستر دو ساسی<sup>۱</sup> (پدر شرق‌شناسی نوین)، در اوایل قرن نوزدهم با خواندن متون هیروگلیف<sup>۲</sup> مصری به‌گونه‌ای که پیش‌تر هرگز نخوانده شده بود، سرزمین مصر را به مردمان محلی توصیف می‌کرد. تا آن زمان جمعیت محلی مسلمان مصر از وجه‌تمایز تاریخی سرزمین خویش و شکوه پیشااسلامی آن در قالب ملی بی‌خبر بودند. همان‌طور که در برساخت هویت ملی و تاریخ ملی مشهود بود، شرق‌شناسان اقدام به «مصری‌سازی» هر رویداد و دست‌ساخته باستانی نمودند، حتی اگر بافت پیچیده و نامتجانس قومی و فرهنگی منطقه به‌سادگی در دسته‌بندی ملی معین «مصری» جای نمی‌گرفت. همه‌چیز برچسب «مصری» گرفت و اتصال دوره پیشااسلامی و اسلامی به‌سادگی توسط شرق‌شناسان انجام پذیرفت.

در پاریس، تا اواخر قرن هجدهم، مدرسه تازه‌تأسیس زبان‌های زنده شرقی<sup>۳</sup> نخستین معلم زبان خود، سیلوستر دو ساسی را به‌خدمت گرفت. دو ساسی به زبان‌های عربی، آسوری، کلدانی و عبری تسلط داشت. با دانش‌اندوزی از مردمان مسلمان و شرق، وی در کسوت مترجم متبحر متون شرقی ظاهر گشته و به‌عنوان دانشور و مستشار وزارت امور خارجه فرانسه در اوایل قرن نوزدهم - زمانی که نیروهای استعمارگر فرانسه سرزمین‌های اسلامی را تاراج می‌کردند - به‌خدمت گمارده شد. در جریان اشغال الجزایر در سال ۱۸۳۰ توسط فرانسه، دو ساسی به‌عنوان مشاور شرکت داشت، جایی که اعلامیه تسلیم را به عربی ترجمه کرد.<sup>۴</sup> درحالی‌که سایر دانشگاه‌ها تحت حمایت کلیسا عمل می‌کردند، پاریس به مرکز مطالعات دین‌جدا<sup>۵</sup> بدل گشت - بالخصوص مطالعات شرقی و سانسکریت. فریدریش شلگل<sup>۶</sup>، مبدع الگوی آریایی، زبان سانسکریت را در اوایل قرن نوزدهم در پاریس مورد مطالعه قرار داد. فرانتز بوب<sup>۷</sup> (یک آریایی‌گرای دیگر و بنیان‌گذار زبان‌شناسی تطبیقی در آلمان) تحت‌نظر دو ساسی در پاریس به تحصیل پرداخت.<sup>۸</sup> پاریس و لندن، پایتخت‌های بزرگ‌ترین قدرت‌های استعماری، هم‌چنین مراکز عمده مطالعات شرقی به‌شمار می‌رفتند. سیل دست‌نوشته‌ها و اشیای باستانی از شرق روانه این شهرها گشت، جایی‌که

<sup>1</sup> Antoine-Isaac Silvestre de Sacy

<sup>2</sup> Hieroglyphics

<sup>3</sup> École des Langues Orientales Vivantes

<sup>4</sup> Said, p. 124; Bernal, *Black Athena*, p. 234; Rodinson, pp. 54-56.

<sup>5</sup> Secular

<sup>6</sup> Friedrich Schlegel

<sup>7</sup> Franz Bopp

<sup>8</sup> Rodinson, p. 61.

دانشوران درصدد کشف معانی آن‌ها برآمدند. گفتنی‌ست که به لطف شرق‌شناسان، غرب موفق به کشف چهره خویش در آئینه شرق گردید.<sup>۱</sup>

هم‌زمان با حمایت استعمار از توسعه شرق‌شناسی، نژادگرایی و ملی‌گرایی (همان‌طور که در فصل گذشته بحث شد) به مشغله نخبگان جامعه اروپا در قرن هجدهم و نوزدهم بدل گشت. ناگزیر، چیرگی اروپا در عرصه سیاسی و نظری اختیار و ارزیابی پژوهشگران در انتخاب روش پژوهش در مطالعه مردمان و سرزمین‌های شرقی - مسلمان در دو سده بعدی را تحت تأثیر قرار داد. و این‌گونه بود که دانش بی‌طرف به وسیله درون‌مایه‌های سیاسی و نژادی زیرپا گذاشته شد. تمرکز این بحث بر این نکته معطوف است که این دوره از ملی‌گرایی، استعمار و شرق‌شناسی چگونه باعث ظهور تاریخ‌گرایی<sup>۲</sup> و تاریخ‌نگاری ملی‌گرا در بستر شرق‌شناسی اروپایی نیز گشت.

گذار اروپا از قرون وسطی به نوین‌گرایی<sup>۳</sup>، از موضع ضعف به قدرت، از بی‌خبری به هشیاری و از کم‌اهمیتی به برتری خودآگاهانه تاریخ اساطیری را ناگزیر دست‌خوش تغییر ساخت. یونان، رُم، مسیحیت و مراحل بعدی پیشرفت ملی در قاره اروپا نقاط کانونی تاریخ اروپا گشتند؛ همه پیوندهای اجتماعی - فرهنگی با آفریقا یا آسیای غربی براساس فرضیه نژاد آریایی طرد شد. در دوره نژادگرایی شدید علیه مردمان سامی و آفریقایی، حافظه اروپا اراده‌ای به یادآوری دوران ترجمه آثار دانشوران عرب - مسلمان یا یهودی و یادگیری آن‌ها یا اذعان به تأثیر مردمان باستان مصر و بین‌النهرین بر یونان نداشت. «یونان‌زدگی<sup>۴</sup>»، آن‌گونه که مارتین برنال<sup>۵</sup> می‌نامد، و عشق به اجداد یونانی این جسارت را به اروپاییان داد تا خود را قاره‌ای متمایز و برتر با هویت منحصر، بی‌نیاز از تأثیرات خارجی بیانگارند. تأثیر پیدایش حکومت‌های مردمی بر توسعه انگاره برتری و یگانگی اروپا در برابر حکومت‌های خودکامه شرقی مطلب دیگری بود که باعث شد اروپاییان خود را با یونانیان بالاخص اهالی آتن از یک تمدن مشترک پندارند.

پس از تکوین مفهوم هویت اروپایی، دیری نگذشت که به‌جهت نژادگرایی جغرافیایی و ملی‌گرایی، بومی‌تر گشته و در کشورهای تازه‌تأسیس رواج پیدا کرد.<sup>۶</sup> در بازنویسی روایات خود از تاریخ، انجام دسته‌بندی‌ها، انتخاب‌ها و تفاسیرش، اروپا بیش‌از اندازه در گیرودار خود گرفتار گشته،

<sup>1</sup> Boissel, *Gobineau, l'Orient et l'Iran*, p. 402.

<sup>2</sup> Historicism

<sup>3</sup> Modernism

<sup>4</sup> Hellenomania

<sup>5</sup> Martin Bernal

<sup>6</sup> Amin, pp. 96-97.

از پذیرش هرگونه نگاه منسجم فراگیر جهانی به تاریخ در اوایل قرن نوزدهم امتناع ورزید و در عوض تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه مخصوص به خود را اتخاذ نمود. از تاریخ‌گرایی و مطالعات تجربی این انتظار می‌رفت تا از یک سو دلایل اساسی تفاوت‌های میان مردمان و از سوی دیگر تداوم آن‌ها را توضیح دهد. منطق این نوع از روش مطالعه قلمروهای معین تحت سلطه امپراتوران یا فرمانروایان مختلف در یک مکان جغرافیایی مشخص با رهنامه<sup>۱</sup> فعلی ملی‌گرایی در اروپا متناسب بود و امکان انسجام حکومت‌ها و سرزمین‌ها در آینده را فراهم آورد. در واقع، با ظهور دولت‌های نوین متمرکز شرقی در قرن بیستم، تاریخ‌های ملی بر ساخته توجیهی بر تصدیق مشروعیت فرمانروایی دولت بر سرزمین و پدیدار شدن آگاهی و هویت ملی نوین در میان مردمان آن سرزمین ارائه دادند.

به‌رغم آگاهی از این که شرق از تواریخ جامع تحت دسته‌بندی مذاهب جهانی، اسلام، خاندان و نظام‌های سیاسی و دوره‌بندی‌های متمایز (از جمله مبتنی بر تواریخ طبری، یعقوبی، مسعودی، بیهقی، شهرستانی، ابن‌خلدون و رشیدالدین فضل‌الله) برخوردار است، اروپاییان باز به این نتیجه رسیدند که این سرزمین‌ها و مردمان نیازمند تاریخ‌های مشخصی در قالب ملی - جغرافیایی هستند که به کار امروزشان بیاید. چنین تمایلی، بدون ترس از تحریف، بر ساخت تاریخ‌های ملی را برانگیخت. این مسئله که مردمان شرقی هیچ نقشی در این کار نداشتند، این‌گونه به درستی قابل جمع‌بندی است: «آن‌ها نمی‌توانند نماینده خود باشند؛ باید کسی از جانبشان نمایندگی کند.»<sup>۲</sup>

دانشوران اروپایی تاریخ و تمدن شرق را به‌گونه‌ای ترسیم کردند که کتب تاریخی کهن مردم شرق را منسوخ و نامستدل معرفی می‌کردند. به‌جای تاریخ سنت‌گرا، رشته‌های علمی رسمی همانند زبان‌شناسی تاریخی، باستان‌شناسی، ادبیات و بعدها مردم‌شناسی در کانون توجه قرار گرفتند. در نتیجه کاستی‌های جهان‌گرایی<sup>۳</sup> تاریخی و جهان‌میهن‌گرایی<sup>۴</sup>، اروپاییان به توضیح زبان‌شناسی تاریخی متوسل شدند که توسط سر ویلیام جونز مطرح و با تلاش‌های فریدریش شلیگل در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم توسعه یافت. این نقطه‌توسل فرضیه نژاد و زبان آریایی بود که نه‌تنها به ستایش هویت اروپاییان در دوران باستان پرداخت، بلکه باعث ارتقای روش‌شناسی تاریخ‌نگارانه نژادی و ملی با توجه به مردمان شرق گردید. در نتیجه این

<sup>1</sup> Doctrine

<sup>2</sup> Said, *Orientalism*, quoting K. Marx, p. i.

<sup>3</sup> Universalism

<sup>4</sup> Cosmopolitanism

فرضیه، یک گسست جدی ضرورت یافت که شامل ایجاد تمایز میان به اصطلاح آریایی‌های آسیا و همسایگان و همتایان آن‌ها، به اصطلاح سامی‌ها (عرب‌ها، یهودیان و سایر مردمان) و ترک‌ها بود. ایران (عنوانی تاریخاً جغرافیایی)، مردمانش، فرهنگ‌ها و زبان‌هایش مورد مطالعه قرار گرفته و سپس در قالب یک دسته‌بندی ناپخته ملی قرار گرفت که تاحدی شوم به ریشه‌دوانی آریایی‌گرایی<sup>۱</sup> نژادپرستانه در تاروپود آگاهی ملی آن منتهی گشت. در صفحات بعدی، به کوشش‌های پژوهشی‌ای خواهیم پرداخت که درصدد مطالعه ایران به عنوان یک موجودیت متمایز برآمدند. در فصل‌های آتی، به تحلیل چارچوب و کاستی‌های مفهوم‌آفرینی از ایران به عنوان یک ملت نیز خواهیم پرداخت.

### شناخت ایران توسط غرب

سراغاز مطالعه رسمی ایران توسط اروپاییان را می‌توان به دو رویداد در پایان قرن هجدهم نسبت داد: نخست، کشف خانواده زبان‌های هندواروپایی؛ و دوم، رقابت اجتناب‌ناپذیر میان فرانسه و انگلیس بر سر آسیا. در آن زمان، انگلیس (کمپانی هند شرقی) هندوستان را در اختیار خویش داشت؛ و فرانسه (دوران ناپلئون) به هندوستان و همسایه غربی آن یعنی ایران علاقه یافت. گرچه ایران هرگز رسماً یک مستعمره نبود، به تقاطعی بدل گشت که قدرت‌های کشورگشا در آن به منافی دست یافتند. شکل‌گیری فرضیات اروپایی نژاد آریایی یا خانواده هندواروپایی توسط یوهان کریستوف آدلونگ<sup>۲</sup>، یاکوب گریم<sup>۳</sup>، مکس مولر<sup>۴</sup> و فرانتز بوپ بر توسعه خانواده زبان‌های هندواروپایی متمرکز بود که سرشاخه اصلی آن اروپا بود. هندوستان و ایران، بخشی از آزمایشگاه زبانی، از چنین نتیجه‌گیری نژادی دور و غافل نگه داشته شدند. با این وجود، براساس این طرح کلی زبان‌شناسی تاریخی، سامی‌ها از نظر زبانی متمایز از خانواده هندوایرانی شناخته شدند. به دلایل متعدد، جهان زبان‌های ایران نیز از جهان هندوستان مجزاً گشت. زبان‌های کهن که اغلب بی‌نام بودند تحت عنوان جدید «ایران» خودداورانه از طرف شرق‌شناسان خانواده‌بندی شدند. بهانه چنین رویکرد به شدت ملی و نژادی‌ای مطالعه واژگان و ردیابی شباهتشان بود. در نسل‌های بعدی مطالعات شرق‌شناسی، زبان‌های اوستایی، مادی (درحد چند کلمه)، فارسی کهن

<sup>1</sup> Aryanism

<sup>2</sup> Johann Christoph Adelung

<sup>3</sup> Jakob Grimm

<sup>4</sup> Max Müller

(۴۰۰ کلمه)<sup>۱</sup>، فارسی میانه، سُعدی و پارتی در زمرهٔ زبان‌های «ایرانی» بودند که همراه با زبان‌های هندواروپایی به‌عنوان منابع فرضیهٔ آریایی به‌کار گرفته شدند. به‌مددِ مطالعهٔ دوران باستان، همراه با فنون و دانش زبان‌شناسی تاریخی، دانشوران به طبقه‌بندی و تدوین تمدن‌ها براساس دسته‌های زبانی آن‌ها اقدام کردند. به‌دلیل این گرایش، تمدن ایران از دوران باستان به‌بعد از تمدن‌های بین‌النهرین، مصر، عرب و سایر مناطق مجزاً گشت که به‌طور کلی، تحت‌عنوان تمدن سامی طبقه‌بندی می‌شدند. زبان‌شناسی تاریخی به‌عنوان پایه‌ای جهت نظریه‌پردازی پیرامون نژاد و تنزیل ساختار پیچیدهٔ تاریخی شرق درحدِّ حوزهٔ ملی محدود مورد استفاده قرار گرفت. بنابراین، هر شرق‌شناس اروپایی در مقام زبان‌شناس تاریخی آغاز به‌کار نمود.<sup>۲</sup> ملاحظات زبان‌شناختی بر گفتمان نظام‌مند شرق‌شناسی تسلط یافت که از قبیل آن، دانشوران نژادگرا و ملی‌گرای بیش‌تری طی قرون نوزدهم و بیستم با به‌عرصه گذاشتند.

مطابق نظر دانشوران خاص اروپایی، نژاد آریایی که ایرانیان متعلق به آن فرض می‌شدند، دارای ویژگی‌های برتر در برابر مردمان سامی معرفی شد. تمدن‌های باستان و دستاوردهای تاریخی جوامع بسیار در دوره‌های مختلف که حاصل یک فرآیند تاریخی پیچیده می‌نمود، قاطعانه از آن ایرانیان و بالاخص از فضایل نژاد آریایی قلمداد شد (به‌عنوان مثال، توسط جورج راولینسون<sup>۳</sup> و گوینو<sup>۴</sup>). جالب این‌که ستایش‌هایی از این‌دست از هندوستان و ایران به‌عنوان همتایان آریایی تاریخی اروپا، بی‌هیچ جای تعجبی، از جانب حامیان استعمار، باز به‌سود اروپا، مورد هجوم قرار گرفت. بنابراین، سمیر امین پیرامون اظهارنظرش در اثر خویش، *اروپامحوری*<sup>۵</sup>، مبنی‌براین که تقابل نژادی نه فقط بین مردم سامی نژاد و اروپا بلکه میان اروپاییان و غیراروپاییان (حتی جمعیت به‌اصطلاح «آریایی» هند و ایران) نیز وجود داشت، محق بود. بعداز فتح هند، بنیان خانوادهٔ زبان‌های هندواروپایی نادیده انگاشته شد.<sup>۶</sup> قرابت نژادی اروپاییان با به‌اصطلاح آریایی‌های آسیا - هندوایرانیان - آشکارا با اهداف استعماری‌شان ناسازگار بود. به‌علاوه، استعمار دارای مزایای سودمندی بود که هیچ‌گونه پژوهشی نمی‌توانست مانع از آن و باعث محدودیتش گردد. بدگمانی و سرخوردگی مردمان شرقی در مقابل غرب نه در تناقض نژادی آن بلکه بین

<sup>۱</sup> معین، فرهنگ فارسی، مقدمه.

<sup>۲</sup> Said, p. 98.

<sup>۳</sup> George Rawlinson

<sup>۴</sup> Arthur de Gobineau

<sup>۵</sup> Eurocentrism

<sup>۶</sup> Amin, p. 96.

آرمان‌گرایی و انسان‌دوستی غرب و هم‌زمان تمایل به تاراج همه کسانی بود که توان مقابله در برابر آن را نداشتند. تناقض غرب اغلب ناکامی‌اش در گنجاندن همه عناصر تمدن خویش مانند علم، انسان‌دوستی، استثمار، تسخیر و استعمار در قالب الگویی منسجم و متعادل بود.<sup>۱</sup> (این تناقض هم‌چنان در رفتار غرب باقی مانده است).

در بازگشت به مسئله زبان‌شناسی تاریخی به‌عنوان اساس شرق‌شناسی به‌طور کلی و ایران‌شناسی به‌طور خاص، باید خاطر نشان ساخت که مفهوم زبان در جریان تکامل ملی‌گرایی اروپایی نقش مهمی داشته است. زبان‌های ایرانی، مطابق طبقه‌بندی زبان‌شناسان تاریخی، به پایه‌ای برای مطالعه تاریخ ایران و نیز سایر موضوعات گسترده در بستر ملی بدل گشتند. این کوشش ملی‌گرا که فراسوی مرزهای زبان‌شناسی تاریخی، باستان‌شناسی و سایر مطالعات خرد را درنوردید، اهداف سیاسی دقیق و پنهان خویش را داشت.<sup>۲</sup>

دیدگاه ملی‌گرایانه شرق‌شناسان آغازین نسل‌های بعدی دانشوران و نیز دستگاه متمرکز دولت در ایران قرن بیستم و آگاهی برآمده از فرهنگ عامه ایرانیان را تحت تأثیر قرار داد، گرچه هیچ‌یک از این موارد خانواده‌بندی زبان‌ها، دست‌چینی وقایع تاریخی و نهادن عنوان ایرانی روی تمامی اشیای حفاری‌شده توسط مبلغین ملی‌گرا برجای نماند. مقاصد شرق‌شناسی ملی‌گرا تاحدی با استعمال عنوان «ایران» تحقق یافت که به مثابه نام‌گذاری در سطح ملی، هم‌ارز با «آریانا» یا «آریا»<sup>۳</sup> پنداشته می‌شد.<sup>۴</sup> در این‌جا، ما نه تنها به نفوذ عمیق باورهای نژادی می‌پردازیم، بلکه چگونگی هم‌نشینی موفق مفاهیم نژاد و ملت (مطابق معیارهای اروپاییان) در یک منزلگاه را نیز از صافی بررسی می‌گذرانیم.

جهت‌کاوش بر ساخت تاریخ ملی ایران، بر اساس مطالعات سخت‌کوشانه زبان‌شناسی تاریخی و باستان‌شناسی، باید گام‌های متعددی هم‌سو با تبیین کاستی‌ها، مطالب بحث‌برانگیز اثبات نشده، و تحقیر دیگران در تفسیر اسناد تاریخی برداریم؛ وانگهی، باید نشان داد که واژه ایران، به‌عنوان نام یک سرزمین وسیع، و مفهوم آگاهی از هویت ملی ایرانی زاییده اندیشه‌های قرن بیستمند که از لحاظ تاریخی زمان‌پریش<sup>۵</sup> و از منظر مردم‌شناسی و کثرت‌گرایی زبانی - فرهنگی داخل مرزهای

<sup>1</sup> Gibb, *Near Eastern Culture and Society*, T. C. Young (ed.), pp. 221-239; quoted by Banani, *The Modernization of Iran, 1921-1941*, p. 154.

<sup>2</sup> Enayat, p. 2.

<sup>3</sup> Pictet, *Les Origines Indo-Européennes*, p. 39; Browne, I, p. 4n.

<sup>۴</sup> نتیجتاً، بعد از تعمیم فرضیه نژاد آریایی به باستان‌شناسی و تاریخ ایران، واژگان «ایران» و «آریا» هم‌ریشه پنداشته شدند.

<sup>5</sup> Anachronistic

قدیمی و فعلی ایران غیرقابل دفاع هستند. بدین ترتیب، نخست باید شالوده بررسی تکامل واژه ایران مطابق آثار شرق شناسان و خود اسناد تاریخی شرقی (منابع عرب - فارسی - اسلامی) را بیافکنیم.

\* \* \* \*

### مفهوم آفرینی از ایران در بستری ملی‌گرایانه

واژگان ایران، در اصل نام یک منطقه جغرافیایی، و ایرانی، توصیف‌کننده آن نام، رفته‌رفته در آثار شرق‌شناسان و اندیشمندان ملی‌گرا به‌عنوان یک دسته‌بندی گسترده به‌نماینده‌گی از یک جمعیت، خانواده زبانی، فرهنگ واحد و نهایتاً یک ملت از پیش‌پنداشته پدیدار گشت که ظاهراً از دوران باستان تا به امروز با یک ذهنیت مشترک «ایرانی» به حیات خویش ادامه داده است. این برساخت عجولانه هویت ملی تا حد زیادی محصول خیال‌پردازی زمان‌پریش<sup>۱</sup>، بی‌پایه و متناقض بوده است. چنین رویکردی بر مطالعه زبان‌ها و فرهنگ‌های دوران باستان توسط اروپاییان و ایجاد پیوند میان آن‌ها در جهت تکوین یک تاریخ ملی برای ایران مبتنی بوده است. نظریه‌های نژادی و زبان‌شناختی و فلسفه‌های آشکار ملی - سیاسی اروپا را به ایجاد و ارائه تصویری شبیه به خود سوق داد. شرق‌شناسی اروپایی به جست‌وجوی بقایای تمامی اسناد تاریخی پرداخت تا آن‌ها را در چارچوبی آلوده به انگاره‌های نژادی و ملی‌گرا به‌انجام رسانید. مطالعه ایران نیز تابع نظام اصولی مشابه هندواروپایی - آریایی قرار گرفت. نژادگرایی و ملی‌گرایی شکوه آریایی‌ها را ارتقا بخشید که معمار کبیر ملت ایران از زمان هخامنشیان (۵۵۰ قبل از میلاد) تا دوران نوین بودند. در فضای علمی قرن نوزدهم، در راستای تحمیل حس ایرانیّت و ماندگاری آن در تاریخ، جان تازه‌ای در کالبد میراث فرهنگی، نژاد و زبان‌های پیشااسلامی دمیده شد. آیا ایران به‌مثابه یک ملت واحد در دوران پیشااسلامی و اسلامی وجود داشت؟ پاسخ شرق‌شناسان، ولو زمان‌پریش، مثبت بود. درست است که واژه ایران برای اشاره به سرزمینی مابین هندوستان و سرزمین‌های عرب‌نشین در آغاز قرن سوم بعد از میلاد (توسط ساسانیان) استفاده می‌شد، ولی نباید آن را به اشتباه گواهی بر این دانست که ملت و جمعیت ایرانی یکدستی در آن منطقه با یک ذهنیت ایرانی می‌زیسته است. در

<sup>۱</sup> Anachronistic

ایران ساسانی و امپراتوری‌های قبلی و بعدی، به هر سرزمین و جمعیت جدیدی که به تصرف امپراتوری درمی‌آمد، لقب «ایرانی»، «پارس»، «فارس» و نظایر آن نهاده نمی‌شد. چنین تصویری نخست در یک مفهوم زبانی - نژادی برای ایران پیشاسلامی و همین‌طور پیوند آن به دوران اسلامی در قالب تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه تکوین یافت. با بررسی این دو مرحله در این فصل و فصل‌های بعدی، بر پیش‌پنداشت‌های تغییرناپذیر جریان اصلی شرق‌شناسی درباره نژاد و ملت در مواجهه با تناقضات مکرر در بین خود شرق‌شناسان و بایگانی‌های به‌جامانده از آن‌ها، منابع اسلامی عربی - فارسی و ناشیانه بودن مبحث مزبور نور شناخت تابانده می‌شود. باین‌وجود، ملی‌گرایی آسیایی/ایرانی، زائیده استعمار اروپا و سایر عوامل ذاتی درون‌مرزی در قرن بیستم، و نیز نسخه تاریخ ملی و نژادی ایران که به‌دست شرق‌شناسان بر ساخته شده بود توسط ملی‌گرایان ایران جسورانه به‌عنوان ستون فقرات در کالبد باورشناسی<sup>۱</sup> ملی‌گرایی جای داده شدند.

پیش از بررسی یافته‌های زبان‌شناسی تاریخی و نژادی شرق‌شناسان در رابطه با شکل‌گیری نام ایران، باید میان واژه «ایران» و «پرشیا» - پارس که تا اوایل قرن بیستم توسط غرب هم‌ارز با ایران استفاده می‌شد، تمایز قائل شویم. در این راستا، رد پای تغییر واژه از «پرشیا» به «ایران» را در عرصه پژوهش جويا شده و کاربردهای گمراه‌کننده و بی‌اساس «پرشیا» یا «پرشین»<sup>۲</sup> و مغایرت آن با «ایران» و «ایرانی» در اشاره به زبان، مردم، فرهنگ و سرزمین را سوا می‌کنیم. شاید، به تعبیری واضح‌تر، «پرشیا» و «پرشین» به ترتیب به معنای «فارس» به‌عنوان یک منطقه و «فارسی» به‌عنوان یک زبان هستند. این در حالی‌ست که ایران سرزمین وسیعی‌ست که سکونتگاه اقوام، فرهنگ‌ها و زبان‌های متعدّد از جمله فارسی‌ست.

### پرشیا یا ایران

در مفهوم کلی، تا پیش از درخواست رضاشاه مبنی بر جای‌گزینی واژه پرشیا با ایران، عنوان پرشیا از جانب غرب و بعدها توسط کل جامعه بین‌المللی در اشاره به نام سرزمین به کار می‌رفت. در واقع، رضاشاه آشکارا اعلان داشت که همه نامه‌ها به مقصد پرشیا به فرستنده باز خواهند گشت.<sup>۳</sup> اروپاییان بی‌شک از طریق ارجاعات موجود در منابع کهن یونانی به پرسیس<sup>۴</sup> (یا پرسپولیس) در

<sup>۱</sup> Ideology

<sup>۲</sup> Persia

<sup>۳</sup> Persian

<sup>۴</sup> Wilber, *Iran Past and Present*, p. 127.

<sup>۵</sup> Persis

تواریخ رویارویی یونانیان با پارسیان، بالاخص از زمان اسکندر، با عنوان «پرشیا» آشنایی یافته بودند. کتاب مقدس (در سفر دانیال و اسدرا) نیز به پارس یا «پرشیا» اشاره می‌کند.<sup>۱</sup> یا شاید واژه پرشیا ریشه در سرزمین وسیع درون مرزهای پارس دارد که آن را تحت عنوان «پارتیا»<sup>۲</sup> می‌شناختند.<sup>۳</sup> می‌دانیم که در دوره اسلامی، بسیاری از منابع تاریخی/جغرافیایی از واژه «فارس» (پارس) جهت اشاره به این سرزمین استفاده می‌کردند که اروپاییان حین ترجمه کتب اسلامی به زبان لاتین در قرون وسطی آن را به «پرشیا» یا «پرس»<sup>۴</sup> تغییر دادند.<sup>۵</sup>

پژوهش‌های نوین کوشیده‌اند تا عنوان کنونی پارس را به «پارسا»، متعلق به دوران هخامنشیان پیوند دهند.<sup>۶</sup> چنین اظهارنظری ظاهراً بر انگاره مطرح شده توسط حمدالله مستوفی در *نزهة القلوب* و شاید سایر توصیفات اولیه از پارس به عنوان پایگاه شاهان باستان مبتنی است.<sup>۷</sup> با این حال، تلقی پارسا یا پارس به عنوان ریشه کاربرد غربی واژه پرشیا این پرسش را بی‌پاسخ گذاشته است که واژه فارس چگونه از منظر ریشه‌شناسی از کلمه پارسا در دوران باستان مشتق شده است. تکامل عنوان فارس از دیرباز بی‌هیچ بحث و جدلی پذیرفته شده است. لیکن، اطلاع از انتقال زبانی از یک فرهنگ یا زبان به فرهنگ یا زبان دیگر موضوعی است که باید توسط دانشوران در بوته بحث قرار گیرد. مفهوم مبهم دیگر، کاربرد تاریخی پارسا یا فارس است، زیرا ممکن است واژه مزبور تنها در اشاره به مقرر حکومت یا پایتخت سلاطین باستان (مانند هخامنشیان) و نه لزوماً نام یک سرزمین وسیع یا فلات اصلی استفاده شده باشد. در دوران ساسانیان (قرن سوم میلادی)، مطابق منابع جغرافیایی اسلامی، عبارت «ایران شهر» به سرزمینی وسیع و نه «فارس» اشاره داشت. از این رو، پرسش این است که چرا اروپاییان در سده‌های قبل از قرن بیستم همواره واژه «پرشیا» و نه «ایران» یا «ایران شهر» را به کار برده‌اند. سرازیر شدن اروپاییان پس از قرون وسطی به سمت شرق رفته‌رفته آن‌ها را متوجه بسیاری از تغییرات تاریخی ساخت که نسبت به آن‌ها صرفاً شناختی سنتی داشتند. برای مثال، در سفرنامه‌های ژان باپتیست

<sup>1</sup> Malcolm, *The History of Persia*, I, p. 1.

<sup>2</sup> Parthia

<sup>۳</sup> همان جا.

<sup>4</sup> Perse

<sup>5</sup> Malcolm, *The History of Persia*, I, p. 1; Browne, I, pp. 4–5; George Rawlinson, *The Seventh Great Oriental Monarchy*, pp. 16–17, 572.

<sup>6</sup> Barthold, *A Historical Geography of Iran*, p. 148; Andrew Boyle, "The Evolution of Iran as a National State," p. 327; Browne, I, p. 4.

<sup>۷</sup> مستوفی، *نزهة القلوب*، ۱۳۵.

تاورنیه<sup>۱</sup> و سِر ژان شاردن<sup>۲</sup> (جهان‌گردان اروپایی قرن هفدهم)، اشاراتی، ولو کم‌اهمیت، به‌عنوان ایران شده است، این درحالی‌ست که آن‌ها آن سرزمین را تنها با نام «پرس» یا «پرشیا» می‌شناختند.<sup>۳</sup> در اواخر قرن هجدهم، آنتوان ایزاک سیلویستر دو ساسی<sup>۴</sup> در نتیجه مطالعه برنگاشت‌های دوره ساسانیان با واژه «ایران» به‌شیوه‌ای پژوهشی مواجهه نمود.<sup>۵</sup> رفته‌رفته، پس از قرن نوزدهم، عبارت «ایران»، ولو گه‌گاه به‌اشتباه، به‌جای واژه «پرشیا» در نوشتارها به‌کار رفت که با ارائه پنداشت‌هایی از قبیل این که ایران درون سرزمین پرشیا بود یا پرشیا درون سرزمین ایران و این که نام مردمان آریایی بر سرزمین پرشیا گذاشته شده است و غیره، باعث بروز سردرگمی‌هایی شد.<sup>۶</sup> از این رو، می‌توان این‌گونه اندیشید که «ایران»، پس از معرفی در محافل روشن‌فکری اروپا، از دوران باستان نام سرزمین بوده است، همان‌گونه که این گفته سِر جان ملکم<sup>۷</sup> در اوایل قرن نوزدهم مؤید آن است: «از دوران بسیار باستان تا به امروز، ایران عبارتی بوده است که پرشین‌ها (پارسیان) کشورشان را بدان عنوان می‌نامیدند.»<sup>۸</sup> باری، استعمال واژه ایران به‌شیوه‌ای که لفظ پرشیا از منظر زبانی، قومی، فرهنگی با آن انطباق یافته است، برعهده دانشوران بعدی گذاشته شد.

کژفهمی دیگر ریشه در عنوان پرشین دارد که از واژه پرشیا مشتق شده است. لفظ پرشین اغلب در ترسیم مردم و زبان و نیز فرهنگ و سنت به‌کار برده شده است. غرب، بی‌خبر از پیچیدگی مؤلفه‌های اجتماعی - فرهنگی آن‌چه پرشیا می‌نامیدش، همه‌چیز موجود در منطقه را به‌سادگی پرشین نامید؛ درحالی‌که این مفهوم‌پردازی خام در تمایز بین قلمروهای فرهنگ، زبان و قومیت ناکام بود. گرچه واژگان ایران و ایرانی اخیراً به‌ترتیب جای‌گزین عبارات پرشیا و پرشین شده‌اند، لفظ پرشین (فارسی) هم‌چنان برای اشاره به زبان و برخی سنت‌های فرهنگی درجهت تأکید بر چیرگی [زبان و فرهنگ] فارسی به‌کار می‌رود. کاربرد نادقیق واژه پرشین مشکلاتی چند به‌همراه داشته است. برای نمونه، ساکنان به‌اصطلاح پرشیا توسط اروپاییان تا پیش از قرن بیستم پرشین (فارس) نامیده می‌شدند (که برخی هنوز هم آن‌ها را به این نام می‌شناسند)؛ این

<sup>1</sup> Jean Baptiste Tavernier

<sup>2</sup> Sir John Chardin

<sup>3</sup> Tavernier, *Voyages en Perse*, p. 22; Chardin, *Travels in Persia*, II, p. 4.

<sup>4</sup> Antoine Isaac Silvestre de Sacy

<sup>5</sup> de Sacy, *Mémoires sur Diverses Antiquités de la Perse*, pp. 1-270.

<sup>6</sup> Malcolm, I, p. 1; Flandin, *Voyages en Perse*, II, p. 407; Tavernier, p. 22; A. H. Sayce, *The Ancient Empires of the East*, p. 234; Chardin, II, pp. 4-5.

<sup>7</sup> Sir John Malcolm

<sup>8</sup> Malcolm, I, p. 1.

درحالی‌ست که این مردمان هیچ تطابق قومی یا زبانی‌ای با پُرشین (فارس یا فارسی) ندارند. علاوه‌براین، سایر مناطق و جوامع زبانی مانند بلوچ‌ها، کُردها و تُرک‌ها وجود داشته‌اند که جایی در دسته‌بندیِ فارس یا «پُرشین» نداشتند. (بنابراین، در پژوهش‌های بعدی، درعوض پُرشین، عنوان «ایرانی» بر آن‌ها نهاده شد.) جالب این‌که پیتر و دِلا واله<sup>۱</sup>، جهان‌گردِ اهلِ رُم در اوایلِ قرنِ هفدهم، ساکنینِ سرزمینِ پُرشیا را تحت‌عنوانِ گروه‌های جمعیتیِ مختلف و خارجی‌هایی دیگر از مللِ مختلف توصیف می‌کند.<sup>۲</sup> وی می‌افزاید پارسیان اصیل (منظورش فارسی‌زبانان) که همواره در آن سرزمین می‌زیسته‌اند، تنها در سه یا چهار شهر از جمله اصفهان (پایتختِ صفویان) سکونت داشتند.<sup>۳</sup> پدر یوداش تادئوس کروسینسکی<sup>۴</sup>، کشیشِ یسوعی، مشاهداتِ خود در اوایلِ قرنِ هجدهم را این‌گونه شرح می‌دهد: «به‌سختی می‌توان کشوری را سراغ داشت که مانند پُرشیا ساکنینش از چندین ملتِ مختلف تشکیل یافته باشند.»<sup>۵</sup> در میانهٔ قرنِ نوزدهم، اوژن فلانژن<sup>۶</sup> عموماً از واژهٔ پُرشین‌ها استفاده می‌کند، ولی بعدها گه‌گاه کُردها را (برای نمونه) به‌جای واژهٔ مزبور به‌کار می‌برد - گویا نویسنده از اختلافِ هویتیِ موجود آگاه بوده و باز هردو را به‌طور ابهام‌آمیزی بخشی از یک موجودیتِ بزرگ (با پرهیز از به‌کارگیریِ عنوانِ کلیِ ایرانی) به‌شمار می‌آورد.<sup>۷</sup>

ازاین‌رو، پُرشین واژه‌ای مبهم بود که به‌سختی جمعیتِ چندقومیتی را توصیف می‌کرد و درمقامِ واژه‌ای اروپایی هیچ تطابقی با مقیاسِ کلیِ هویتیِ نداشت که ساکنانِ محلی به آن اشاره می‌کردند. بنابراین، این جنبهٔ به‌شدت شایعِ هویتِ «پُرشین»، مگر به‌جهتِ سهولتِ کاربرد، نمی‌تواند بازتابِ صحیحی از مسئلهٔ چندلایه و پیچیدهٔ هویتِ ارائه دهد که اساسِ آن را تشکیل می‌دهد. بااین‌وجود، با گذشتِ زمان، واژهٔ پُرشین رفته‌رفته در اشاره به یک زبان و کم‌تر برای قومیتِ به‌کار گرفته شد.

در اوایلِ دورانِ اسلامی، از قرنِ هفتم تا نهم، زبانِ جدیدی را تحتِ لوای الفبا و ملاحظاتِ سبک‌شناسیِ عربی درآوردند. فارسی، زبانی که در دورانِ پسااسلامی توسعه یافت، به‌طور کلی تحت‌عنوانِ پُرشین در شرق‌شناسی نامیده می‌شد. لیکن، تعیینِ پُرشین برای گویشورانِ زبان

<sup>1</sup> Pietro della Valle

<sup>2</sup> *Voyages de Pietro della Valle*, II, pp. 386-409, 323-325.

<sup>۳</sup> همان‌جا.

<sup>4</sup> Judasz Tadeusz Krusinski

<sup>5</sup> Krusinski, *History of the Late Revolutions of Persia*, pp. 120-121.

<sup>6</sup> Eugene Flandin

<sup>7</sup> Flandin, *Voyages en Perse*, I pp. 117-119; II, p. 409.

فارسی در خارج از قلمرو پرشیا مانند مردمان مناطق ماوراءالنهر (تاجیکستان، افغانستان [سمرقند و بخارا] و حتی هندوستان) باعث سردرگمی بوده است و هرگز به ابهام واژه پرشین به منزله یک هویت زبانی و فرهنگی بیرون از مرزهای ایران پرداخته نشد. آیا می‌توان این مردمان را صرف این که به زبان فارسی تکلم می‌کردند (می‌کنند)، پرشین نامید؟ تازمانی که مفهوم نوین ملیت و هویت جغرافیایی بر تناسبات فرهنگی مبهم تقدّم نیافته بود، پاسخ فنی قانع‌کننده‌ای ارائه نشد. نهادن عنوان پرشین توأمان روی مردمان و زبان هم‌چنین این سؤال را مطرح ساخت که چگونه و چرا، اگر زبان فارسی مابین قرون هفتم و نهم شکل گرفته بود<sup>۱</sup>، واژه باستانی پرشین (برگرفته از پرسیس) به‌سادگی برای یک زبان بسیار جوان‌تر مورد استفاده قرار گرفته است؟ گذشته‌ازاین، واژه باستانی پرشین (پارسی)، حداقل در منابع اروپایی، حاکی از نام‌گذاری قومی بود و نه لزوماً زبانی. استفاده ناآگاهانه از پرشین توسط شرق‌شناسان مبتنی بر چیزی نبود جز تداوم حیات خیالی مردمان و زبان مزبور از دوران باستان بالاخص از زمان ساسانیان به بعد. به‌واسطه این استدلال بود که زبان فارسی (پرشین)، پس از گذر از دوره «فارسی کهن» در دوران هخامنشیان به «فارسی میانه» در دوران ساسانیان، وارد دوره سوم خویش یعنی «فارسی نوین» شد (مطابق نظر ادوارد جی. براون<sup>۲</sup>، این تحول کاملاً با عبارات «انگلیسی کهن»، «انگلیسی میانه» و «انگلیسی نوین» قیاس‌پذیر است)<sup>۳</sup>. در این رابطه، یک نکته بسیار مهم را باید به‌خاطر سپرد که نام زبان‌های هخامنشیان و نیز ساسانیان برای شرق‌شناسان نامعلوم مانده است. نتیجتاً، نهادن عنوان «کهن» و «میانه» روی زبان‌های این دو سلسله خوددآورنه و زمان‌پریش است.

مجدداً، نهادن عنوان «کهن» و «میانه» روی این زبان‌ها در ایران حداقل دو نتیجه در پی داشت. نخست، زبان‌شناسان تاریخی (برای نمونه، جیمز دارمیستتر<sup>۴</sup>) نتیجتاً اظهار داشتند که باتوجه به واژگان وام‌گرفته شده از زبان‌های مختلف، فارسی نوین ساختاراً و دستوراً از زبان‌های باستانی (فارسی کهن و میانه) متفاوت است. مع‌هذا، شاید به‌دلیل تحقق مفهوم پیوستگی از زمان باستان به بعد در یک بستر ملی، زبان فارسی نوین شکل بسط‌یافته دو زبان پیشین (به‌اصطلاح «فارسی کهن» و «فارسی میانه») و نه زبان‌های دیگر محسوب می‌شد. دوّم، با این گفته،

<sup>1</sup> Lazard, "The Rise of the New Persian Language," 4, p. 595; Darmesteter, *Les Origines de la Poesie Persane*, pp. 3-4.

<sup>۲</sup> نخستین شعر فارسی در تاریخ ۸۰۹ میلادی در مرو سروده شده است.

<sup>3</sup> Edward G. Browne

<sup>4</sup> Browne, I, p. 82.

<sup>5</sup> James Darmesteter

شرق‌شناسان پیوند لازم میان دوران‌های اسلامی و پیشااسلامی را بالاخص در فرهنگ و زبان برقرار ساختند، گرچه این دو دوره و همچنین فرهنگ و زبان در واقعیت تفاوت آشکاری با یکدیگر داشتند. با این وصف، میان حدفاصل قابل توجه به اصطلاح «پرشین‌های» هخامنشی ۵۰۰ سال قبل از میلاد با گویشوران فارسی، فی‌المثل، قرن چهاردهم میلادی به عنوان گروه‌های پراکنده و گسترده (نه ملی) بایستی هم در زمینه پژوهش فنی و هم تفکر تاریخی ملی‌گرایانه پلی زده می‌شد. باید اذعان داشت که زبان فارسی (حتی با توجه به آنچه از زبان‌های رایج دوره ساسانی به عاریت گرفته شده است) نمادی از تکامل به‌مدت بیش از یک هزاره است و چنین زبانی نمی‌تواند ضامن پیوستگی فرهنگ یا قومیت درون سرزمین ایران باشد. از این رو، عنوان «پرشین» با تمامی عناصرش، به انضمام زبان، فرهنگ و قومیت، صرف‌نظر از جوانب ناپیوسته فرهنگ و قومیت، به نتیجه‌گیری‌های شدیداً متناقض منتهی می‌شود. با این حال، انجام طبقه‌بندی‌ها و بر ساخت مذهب، تاریخ و زبان‌ها در قالب ملی توسط آبراهام والتین ویلیامز جکسون<sup>۱</sup>، جیمز دارمیستتر، فرانتز هاینریش وایسباخ<sup>۲</sup>، ادوارد دابلیو. وست<sup>۳</sup>، فریدریش فون اشپیگل<sup>۴</sup>، تئودور نولدکه<sup>۵</sup>، فردیناند یوستی<sup>۶</sup>، کارل فریدریش گلدنر<sup>۷</sup>، کارل هرمان سالمان<sup>۸</sup>، ارنست هرتزفلد<sup>۹</sup>، ادوارد جی. براون و سایر دانشوران شاخص در مطالعات سخت‌کوشانه خود بر دوش کشیده شده است.

در نتیجه، واژه رایج «ملی» پرشین که برای اشاره به زبان و گویشوران آن به کار می‌رفت، سایر جمعیت‌های قومی ایران را که زبان مادری‌شان غیر از فارسی (پرشین) بود، از منظر فنی از قلم انداخت. وقتی واژه ایران در ادبیات غربی به جای واژه پرشیا به کار گرفته شد، مفهوم «ایرانی» جای‌گزین هم‌سنگ مفهوم «پرشین» گشت، ولی «ایران» به دسته‌بندی تاریخی گسترده‌ای بدل شد تا نیازهای ملی‌گرایانه بسیاری از گروهایی غیر از پرشین برطرف شود.

<sup>1</sup> Abraham Valentine Williams Jackson

<sup>2</sup> Franz Heinrich Weissbach

<sup>3</sup> Edward W. West

<sup>4</sup> Friedrich von Spiegel

<sup>5</sup> Theodor Nöldeke

<sup>6</sup> Ferdinand Justi

<sup>7</sup> Karl Friedrich Geldner

<sup>8</sup> Carl Hermann Salemann

<sup>9</sup> Ernst Herzfeld

### ظهور و اهمیت واژه ایران

نام‌گذاری نواحی جغرافیایی یک پدیده جهانی از دوران باستان است. به نظر می‌رسد به جهت سهولت جست‌وجو یا اسکان، مردمان با نام‌گذاری مکان‌ها راه و موقعیت خود را در این کره وسیع پیدا می‌کردند. در مفهومی گسترده، تمامی نام‌های جغرافیایی واژگانی بیش نیستند؛ همان‌طور که ادوارد سعید<sup>۱</sup> می‌نویسد، تقسیم‌بندی‌های جغرافیایی شرق و غرب ساخته و پرداخته آدمی بوده و نسبت به یک‌دیگر معنا می‌یابند.<sup>۲</sup> این مفاهیم و اسامی تنها در نتیجه معانی و تفاسیری پیچیده‌تر اهمیت می‌یابند که بهشان نسبت داده می‌شود. در جست‌وجوی ریشه نام ایران، نباید تصور کنیم که با نمونه‌ای از ابداع و استعمال ساده یک نام در یک خلای تاریخی مواجهیم؛ هم‌چنین، باید معانی و تفاسیری که بدان داده شده است را - به‌ویژه در دوران نژادگرایی و ملی‌گرایی آشکار - مورد بحث و بررسی قرار دهیم. استعمال زمان‌پریش و غیرموجه واژه «ایران» برای بر ساخت سنت، تاریخ و انگاره‌ها در بستر ملی ایرانی به طرز گسترده‌ای مورد پذیرش دانشوران قرار گرفته است. با این وجود، مطالعات انتقادی آتی می‌توانند بسیاری از موقعیت‌های تاریخی را به شیوه‌ای معتبرتر برملا سازند. در این‌جا، ما طرح کلی پیدایش واژه ایران را ارائه داده و ابداعات افراط‌آمیز برخی از پژوهش‌های شرق‌شناسان و دانشوران ایرانی را به چالش می‌کشیم که مدعی وجود آگاهی نژادی، ملی و فرهنگی از جانب ساکنان ایران در یک بستر خام ایرانی هستند.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، جهان‌گردان اروپایی بسیاری پیش از قرن هجدهم با نام ایران آشنایی یافته و در کنار واژه پرشیا در خاطرات خود از آن نام برده بودند. مطالعه جدی واژه ایران منتهی به دو مرحله متوالی شد. در مرحله نخست، دانشوران اروپایی هم‌زمان مراحل آغازین مطالعات نژاد آریایی را در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم توسعه دادند. مرحله دوم زمانی بود که آریایی‌گرایی<sup>۳</sup> افراطی از میانه قرن نوزدهم به بعد سایه تسلط خویش را بر فضای پژوهشی افکند.

نخستین اروپایی‌ای که در یک اثر پژوهشی و شرق‌شناختی آینده‌ساز پرده از واژه ایران برداشت، آنتوان ایزاک سیلوستر دو ساسی در سال ۱۷۹۰ بود.<sup>۴</sup> گذشته از آثار عظیمش پیرامون ادبیات عرب و اسلام، دو ساسی بود که برای نخستین بار اثری مهم درباره کتیبه‌های دوره

<sup>1</sup> Edward Said

<sup>2</sup> Said, p. 5.

<sup>3</sup> Aryanism

<sup>4</sup> Said, pp. 123-130; Bernal, p. 234.

ساسانیان (۶۵۰-۲۲۵ قبل از میلاد) آفرید؛<sup>۱</sup> در واقع، وی نخستین پژوهش روش‌مند زبان‌شناسی تاریخی دوران باستان را خلق کرد و بنابراین شایسته بررسی موشکافانه است. تذکره آثار باستانی ایران<sup>۲</sup> دو ساسی، چاپ پاریس به سال ۱۷۹۳، اثری پیشگام در کاوش زبان‌شناختی است که بر چارچوب ملی تأکید داشت. این کتاب حاوی دو بخش بود که بخش نخست بر «آگاهی ملی ایرانیان» در دوران ساسانیان و بخش دوم بر «آگاهی تاریخ‌نگارانه ملی‌گرا» (که به جهت آن، دو ساسی تاریخ تحریف‌شده ساسانیان موجود در مجموعه آثار تاریخی میرخواند را ترجمه کرد) تمرکز داشت.<sup>۳</sup> در بخش نخست، دو ساسی واژه ایران را با رمزگشایی از سنگ‌نوشته‌های نقش رستم، پرسپولیس، کرمانشاه و مدال‌های شاهان ساسانی استخراج کرد که برای اشاره به سرزمین و مردمان ساسانیان به کار می‌رفت.<sup>۴</sup> عبارت نمادین «ملکان ملکا ایران و انیران» (که نخستین بار در زمان اردشیر اول و بعدها شاپور اول پدیدار شد)، از طریق نمادنگاری<sup>۵</sup>، هم‌ارز با «شاهنشاه ایران و توران» ترجمه شد. دست‌کم، این تفسیر ارائه‌شده توسط دو ساسی بود، مبنی بر این‌که «ایران» موجود در کتیبه همان سرزمین ایران است، در حالی‌که «انیران» (شکل منفی) بیانگر قلمرو غیرایرانی و دشمن ایران یعنی «توران» است.<sup>۶</sup>

گرچه بحث پیرامون تفسیر «ایران» و «انیران» در میان دانشوران بعدی در زمان حیات دو ساسی و پس از مرگ وی بسیار گسترده است، تفاسیر دو ساسی به جهت برخورداری از طنین قومیتی، جغرافیایی و سیاسی رسمیت یافت. آنتوان کریسوستوم کواتریمیر<sup>۷</sup>، دیگر شرق‌شناس شاخص اوایل قرن نوزدهم، تفسیر دو ساسی را فقط در زمینه بستر عظیم نژادی و ملی‌اش به‌چالش کشیده و ترجمه برنگاشت مزبور را به «شاهنشاه مادها و پارس‌ها» تغییر داد.<sup>۸</sup> کواتریمیر

<sup>۱</sup> Gignoux, "Middle Persian Inscription," p. 1206; Browne, I, p. 59; MacDonald Kinneir, *A Geographical Memoir of the Persian Empire*, pp. 136-137, and Massé, "Les Sassanides," p. 121.

<sup>۲</sup> *Mémoires sur Diverses Antiquités de la Perse*

<sup>۳</sup> پدر و تیخیرا پیش‌تر در میانه قرن هفدهم اقدام به ترجمه بخشی از آثار میرخواند درباره شاهان ایرانی کرده بود؛ بنگرید به سفرهای تیخیرا (پاریس، ۱۶۸۱)

<sup>۴</sup> de Sacy, *Mémoires sur Diverses Antiquités de la Perse*, pp. 38, 47, 52, 88, 89, 101, 102, 110, 111, 247.

<sup>۵</sup> Ideogram

<sup>۶</sup> همان‌جا.

<sup>۷</sup> Antoine Chrysostome Quatremère

<sup>۸</sup> Dubeux, "Lettre à M. le rédacteur du journal asiatique, sur un article de M. Eugène Boré relatif aux inscriptions Pehlviées de Kermânchâh traduites par M. Silvestre de Sacy," pp. 53, 57-58.

باور داشت که دو نژادِ رقیبِ ماد و پارس، در مفهومِ کلی «آری» و «آناری»، با این تعبیر مطابقت دارد.<sup>۱</sup> این تعبیر به‌عنوان توضیحی جزئی دربارهٔ سیاستِ ساسانیان است که طبق آن، از اشکانیان که به‌دستِ ساسانیان مضمحل گشتند، دعوت شد تا در راستای جلوگیری از شورشِ مؤسسانِ امپراتوری تازه‌منحل‌گشتهٔ اشکانی (که ظاهراً از اهالی ماد بودند)، در نامِ امپراتوری سهیم شوند. در درجهٔ دوم، حضورِ واژهٔ ماد - پارس در نمادِ مزبور یک راهبرد بود.<sup>۲</sup> سؤال این‌جاست که چگونه ماهایی که قرن‌ها پیش ناپدید شده بودند، وارد بحثِ پیرامونِ اشکانیان - ساسانیان شدند. چنین بحث‌هایی از جانبِ اوژن بوره<sup>۳</sup>، کواترمر و دیگران سرانجام به نتیجه‌گیری‌های متناقضی منتهی گشت.

سیر جان مَلْکَم ترجمه و تفسیرِ دو ساسی از کتیبهٔ مزبور را جهتِ بررسیِ صحتِ آن برداشته و (ظاهراً، در اوایلِ قرنِ نوزدهم) نزدِ مَلْافیروز در بمبئی برد. فیروز واژهٔ «انیران» را تحت‌عنوانِ کافر معنی کرد که مَلْکَم در این‌راستا می‌افزاید: «وی به من گفت که «ایر» یک واژهٔ پهلوی به‌معنای مؤمن است؛ «ایران» نیز شکلِ جمعِ آن است.» سپس، فیروز نمادِ پادشاهی را غیراز مرجعِ زرتشتی آن (مذهبِ رسمی)، با لحاظِ جغرافیایی این‌گونه ترجمه کرد: «شاهِ مؤمنان و کافران یا مردمانِ پارس و سایرِ ملل.»<sup>۴</sup> چنین توضیحی تفسیرِ نژادی را نادیده انگاشت، ولی جوهرهٔ تفسیرِ ملی را حفظ کرد. تفسیرِ مذهبیِ واژهٔ «ایران» و «انیران» در *شاهنامه* (نسخهٔ آورده‌شده از هند توسطِ آنکتیل دوپرون<sup>۵</sup>) «ایران» را معتقد به احکامِ زرتشت و «انیران» را نامعتقد به آن معرفی کرده است.

انیران و ایران ندانی اگر	بگویم که یابی از ایشان خبر
انیران نبندند کُستی ز داد	ولی بست ایران ز رومی گشاد
چو نیکان و پاکان و آشوان دین	بیستند کُستی ز راه یقین <sup>۶</sup>

<sup>۱</sup> همان، ۵۸.

<sup>۲</sup> همان، ۶۳-۶۱.

<sup>۳</sup> Eugene Bore

<sup>۴</sup> Malcolm, *The History of Persia*, I, p. 548; Dubeux, pp. 40-41 (notes); de Sacy, pp. 184-185.

<sup>۵</sup> Anquetil DuPerron

<sup>۶</sup> کمر بند کُستی را می‌توان هم‌ارزِ ریسمانِ مقدّسِ برهمن‌های هندوستان [یا گنوپاویتا] دانست.

<sup>۷</sup> de Sacy, pp. 184 (notes), 422.

اگر این دیدگاه درست باشد، پس واژگان «ایران» و «انیران» را نمی‌توان با استدلال نژادی یا ملی به درستی درک کرد. بدیهی‌ست که درون قلمرو امپراتوری ساسانیان، شهروندان زرتشتی و غیرزرتشتی فارغ از ریشه قومیتی یا جغرافیایی‌شان زندگی می‌کردند. با این گفته، لزومی ندارد فرض کنیم که همه پارسیان زرتشتی بودند و همه غیرپارسیان زرتشتی نبودند. مؤمن و کافر بودن در آیین زرتشت بستگی به قومیت و زبان نداشت. اگر حتی فرض کنیم که آیین زرتشت یک وابستگی مبهم قومیتی و زبانی هم داشت، این امر لزوماً در بستر انسجام ملی از بحث پشتیبانی نمی‌کند. بایستی امتزاجی در کار بوده باشد که به واسطه آن، شاهنشاه ایران و انیران یعنی پادشاه جمله رعایا هم‌ارز با عبارت، مطابق تعبیر مبتنی بر شاهنامه، «شاهنشاه مؤمنان زرتشتی و مردم غیرزرتشتی» عنوان می‌شد. باز، این امر از جانب کثرت تعالیم مذهبی آیین بودا، یهودیت، غنوصیه<sup>۲</sup> و سایر سنن مذهبی در امپراتوری ساسانیان پشتیبانی می‌شود.<sup>۳</sup>

در این جا باید به نکته‌ای قابل تصور و منطقی اشاره کرد، آن هم این که ساسانیان در مقام یک امپراتوری جهانگشا با تسخیر مناطق جدیدتر دارای اقوام و زبان‌های متعدد نمی‌توانستند یک جمعیت منسجم زرتشتی یا «ملی» برخوردار از ذهنیت «ایرانی» داشته باشند. زبان اقوام تسخیرشده و ملحق شده به ایران از زبان نخبگان ساسانی بسیار متفاوت بود که القابی مانند «انیران» را برایشان خارج از تصور نمی‌سازد.

تفاسیر دیگری نیز به واژه «انیران» نسبت داده شده است: ابوریحان بیرونی آن را تحت عنوان سی‌امین روز ماه در آیین زرتشتی تفسیر می‌کند.<sup>۴</sup> به گفته دوپرون، توماس هاید<sup>۵</sup> و دو ساسی، «انیران» به ترتیب به معنای نخستین نور (یا نور نامحدود)، ایزد ازدواج و روزی که زرتشت آیین خویش را آشکار ساخت نیز است.<sup>۶</sup> دو ساسی هم‌چنین ادعا داشت که واژه «انیران» هم‌ارز با بیگانگان است و آن را قیاس‌پذیر با واژه «بربر» در زبان یونانی و واژه «عجم» در زبان عربی می‌دانست.<sup>۷</sup>

<sup>۱</sup> Buddhism

<sup>۲</sup> Gnosticism

<sup>۳</sup> Puech, "La situation Religieuse dans l'Iran Occidental à l'Avènement des Sassanides," *La Civilisation Iranienne*, pp. 123–128.

<sup>۴</sup> Biruni, *Chronology of Ancient Nations*, p. 215; de Sacy, p. 185.

<sup>۵</sup> Thomas Hyde

<sup>۶</sup> de Sacy, p. 185.

در ارزیابی معنا یا آگاهی نمادین در پس کاربرد واژگان «ایران» و «انیران» توسط ساسانیان در مفهوم زرتشتی، باید ضدیت موضع ساسانیان در مواجهه با امپراتوری تازه مسیحی شده روم را از یاد نبریم. در دوره‌های بعدی، خطر مسیحیت از یک سو و مذاهب مانویت و مزدکی به عنوان تهدیدی برای سلسله مراتب اشراف سالاری مذهبی از سوی دیگر احتمالاً ساسانیان را به اشاعه سنت زرتشت سوق داد.<sup>۱</sup> (برای اطلاعات به‌روز شده، بنگرید به پس‌گفتار)

اکنون به تفسیر دو ساسی از «انیران» بازمی‌گردیم که هم‌ارز «توران»، منطقه و جمعیت غیرایرانی است. مطابق سنت حماسی فردوسی، سرزمین توران دشمن ایران بود؛<sup>۲</sup> به علاوه، وقتی طبقه‌بندی زبان شناختی ایران در قرون نوزدهم و بیستم شکل می‌گرفت، توران، شاید به دلیل شباهت آوایی، همان جمعیت ترک ساکن در آسیای مرکزی تفسیر شد که طبق نظر شرق‌شناسان، به جهان به اصطلاح هندواروپایی یا آریایی تعلق نداشت. براساس این سنت، اگر فرض کنیم که توران به جهان ایرانی تعلق ندارد، به تناقضی جغرافیایی - سیاسی و زبان شناختی برمی‌خوریم: شواهد تاریخی مقبولی وجود دارند که در زمان فردوسی (قرن دهم تا یازدهم) و شاید حتی پیش‌تر از آن، توران تحت عنوان کشوری شناخته شده بود و منطقه بلوچستان را نیز در اختیار داشت.<sup>۳</sup> تناقضات درباره تعبیر انیران کم نیستند.

علاوه بر این، توران در دوره ساسانیان جزو ایالت سیستان بود.<sup>۴</sup> نظریه این که (مطابق باور زبان‌شناسان) زبان بلوچی و گویش‌های مرتبط با آن جزئی از خانواده زبان‌های ایرانی است،<sup>۵</sup> توران، به عنوان بخش مرکزی بلوچستان، نمی‌توانسته متعلق به جهان خارج از ایران باشد. وانگهی، در زمان فردوسی و سلسله غزنویان در قرن یازدهم، توران و شهر مهم آن خضدار تحت حکومت خلیفه بغداد شناخته می‌شد؛ و از این رو، سلطان محمود غزنوی حملاتی علیه توران انجام داد.<sup>۶</sup> بسیار محتمل می‌نماید که فردوسی از واژه توران استعاره‌وار به معنای دشمن در حماسه منظوم خود استفاده کرده و مرادش دشمن و رقیب سلطان برحق، سلطان محمود غزنوی (حامی فردوسی) بوده است.

<sup>1</sup> Gnoli, *The Idea of Iran*, pp. 139, 162, 166.

<sup>2</sup> Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran*, pp. 205–206.

<sup>۳</sup> همان‌جا.

<sup>۴</sup> یاقوت حموی، برگزیده مشترک یاقوت حموی، ۱۲۸.

<sup>5</sup> Frye, *The Golden Age of Persia*, p. 14; Frye, "The Political History of Iran under Sasanians," p. 121.

<sup>۶</sup> فرهنگ فارسی، مقدمه؛ صفا، تاریخ علوم و ادبیات ایرانی، ۱۲۱.

<sup>7</sup> Barthold, p. 75.

از این رو، چنانچه، توران را بخشی از ایران بدانیم، تفسیر دو ساسی از «انیران» به معنای توران ممکن است رد شود. در همین راستا، اگر «انیران» را از جنبه ملی‌گرایانه به معنای دشمن «ایران» تفسیر کنیم، باز به تضاد مشابه نظریه‌ها برمی‌خوریم. طبرستان (مازندران کنونی) که از منظر جغرافیایی و زبان‌شناسی تاریخی (از دید شرق‌شناسان) جزئی از ایران به حساب می‌آمد، همواره منطقه‌ای چالش‌برانگیز و شاید دشمن امپراتوری‌های ایرانی، از هخامنشیان تا ساسانیان، بود که در قبول حاکمیت آن‌ها سرسختی نشان می‌داد.<sup>۱</sup> با این وجود، ابن‌اسفندیار، مؤلف تاریخ طبرستان در قرن سیزدهم میلادی، و ابن‌رسته، مؤلف العلاق‌النفیسه در قرن دهم میلادی، عنوان می‌کنند که طبرستان تا دوره اسلامی یک پادشاهی مستقل بوده است.<sup>۲</sup> در واقع، طبرستان هرگز حسّ وحدت با باقی امپراتوری را بروز نداده و تا پیش از ظهور ایلخانیان در قرن سیزدهم که منطقه مزبور را تحت لوای امپراتوری درآوردند، قلمرویی مستقل بود.<sup>۳</sup> آگاهی «ملی» ایرانی آن‌گونه که توسط شرق‌شناسان و نویسندگان ملی‌گرا ترسیم شده است، از نظریه ایران علیه انیران به‌عنوان یک روایت صریح پشتیبانی نمی‌کند. وانگهی، مگر این ساسانیان (به‌عنوان ایرانی) نبودند که عراق (مرز دنیای به اصطلاح سامی از دیدگاه زبان‌شناختی و نژادی) را به‌گفته اصطخری (جغرافی‌دان قرن دهم میلادی) به مرکزیت امپراتوری خویش برگزیدند؟<sup>۴</sup>

در این رابطه، جالب است تقسیم‌بندی نژادها و مناطق جهان باستان میان سه فرزند نوح بر اساس کتاب مقدس را به یاد بیاوریم. حمدالله مستوفی به ما می‌گوید که ایران متعلق به سام بوده و به‌طور سنتی سرزمین سامی شناخته می‌شد. شاید منصفانه باشد بگوییم که رهنامه<sup>۵</sup> ملی‌گرا و هویت ملی، در مفهوم نوین به‌خصوص آریایی (نه سامی)، زاییده آن چیزی است که در دو سده اخیر در زمینه علوم اجتماعی بر ساخته و تولید کرده‌ایم و نه مشخصه مردمان گذشته مانند مستوفی.

از این رو، ربط دادن واژگان «ایران» و «انیران» به انگیزه‌های ملی‌گرایانه ساسانیان ممکن است کاملاً نادرست و مغلطه‌آمیز باشد. با این حال، جهت اشاره به قلمرو جغرافیایی ساسانیان

<sup>۱</sup> همان، ۲۳۱-۲۳۰.

<sup>۲</sup> ابن‌اسفندیار، تاریخ طبرستان، ۴۱؛ ابن‌رسته، العلاق‌النفیسه، ۱۷۸؛ ابوالقاسمی، گیلان از آغاز تا انقلاب مشروطه. ۳۹، ۳۴، ۳۲.

<sup>۳</sup> ابوالقاسمی، ۱۱۲.

<sup>۴</sup> برخی باور دارند طبرستان در دوره صفویان به «ایران» ملحق گشت.

<sup>۵</sup> مستوفی، نزهة القلوب، ۲۹؛ اصطخری، مسالک و ممالک، ۱۲۲، ۸۶؛ بیرونی، ۱۲۲.

عبارتِ مشابهی برای امپراتوری خود استفاده کردند: «ایران‌شهر». گرچه بعدها در بستری تاریخی - جغرافیایی به این واژه خواهیم پرداخت، فعلاً کافی‌ست تا به این موضوع اشاره کنیم که به‌کارگیری چنین عنوانی توسط ساسانیان ممکن است مربوط به اشاعهٔ سنتِ زرتشتی بوده باشد. «ایران‌شهر» عنوانِ معین و مشخصِ سرزمینی بود که با گذشتِ زمان، شاید به «ایران‌زمین» تغییر یافته و بعدها به‌شکلِ مخففِ «ایران» درآمد است - نه این‌که از ابتدا تنها «ایران» بوده باشد. بایستی این موضوع اندیشیده می‌شد که صرفِ تعیینِ یک نام برای یک سرزمین باعثِ ایجادِ یک جمعیتِ یکدست در آن سرزمین نمی‌شود، ولواین‌که بسیاری از شرق‌شناسان دغدغهٔ فرهنگ و سنتِ ملی به‌ویژه نوعِ ایرانی‌اش را داشتند.<sup>۱</sup> به‌عبارت‌دیگر، نامِ سرزمین، «ایران‌شهر»، هیچ ارتباطی با مسئلهٔ گستردهٔ هویتِ ملی جمعیتِ بزرگ و ترکیبِ قومیتی نایکدستِ امپراتوری ساسانیان نداشت.<sup>۲</sup>

### ایران و فرضیهٔ نژاد آریایی

اکنون زمان آن است تا دورهٔ پس‌از دو ساسی را مورد بررسی قرار دهیم که حین آن، واژهٔ «آریا» هم در مطالعاتِ هندواروپایی و هم به‌مثابهٔ پایه‌ای جهتِ ظهورِ آرمان‌های ملی ایرانی اهمیت یافت. این زمانی‌ست که آریایی‌گرایی در عرصهٔ پژوهش به نیروی محرکهٔ ایجادِ تمایز میان نژادها و نیز ملت‌ها بدل گشت.

بحثِ پیرامون مسئلهٔ آریایی‌های آسیا - یعنی هندوایرانیان - موضوعی زبان‌شناختی‌ست تا واقعیتِ علمی. با این‌وجود، در رابطه‌با گمانه‌زنی‌هایی که هم‌گام با فرضیهٔ نژاد آریایی در بسترِ نژادی و ملی ایران حرکت کرده‌اند، کاستی‌های کلی‌ای هست که آن‌ها را در این‌جا از صافی مذاقه خواهیم گذراند.

هم‌چنین، رویِ پرسشِ چگونگیِ اشتقاقِ واژهٔ «ایران» از «آریا» و کوششِ به‌اصطلاح قبایل آریایی آسیای غربی (به‌ویژه پارس‌ها و مادها) در میان جمعیتِ نهم‌سانِ درهم‌آمیختهٔ هزارهٔ نخستِ قبل‌ازمیلاد در جهتِ استقرارِ یک امپراتوری و دولتِ «ملّی» مخصوص آریایی‌ها تمرکز می‌کنیم. همان‌طور که می‌شد حدس زد، شرق‌شناسان متعددی (عمدتاً زبان‌شناسان تاریخی و

<sup>1</sup> Rawlinson, pp. 24-27; Frye, *The Golden Age*, pp. 7-26; Christensen, *L'Iran Sous les Sassanides*.

<sup>2</sup> Rahimi-Laridjani, *Die Entwicklung der Bewässerungswirtschaft in Iran bis in sasanidisch-frühislamische Zeit*, p. 23.

باستان‌شناسانی مثل آدولف پیکته<sup>۱</sup>، هنری سایس<sup>۲</sup> و ارنست هرتزفیلد<sup>۳</sup> پیشنهاد دادند که نام «ایران» برگرفته از استقرار آریایی‌ها در این سرزمین است. مسئله نام این سرزمین قبل از این که «ایران» - البته برخی «ایلام»<sup>۴</sup> را نیز پیشنهاد داده‌اند - نامیده شود، حکایتی ست دیگر. البته، بسیاری از شرق‌شناسان، با مسلم‌انگاشتن عنوان ایران برای سرزمین، توجه خویش را به قومیت ساکنان اولیه آریایی معطوف داشتند که به‌طور متمایز ایرانی شناخته می‌شدند. جورج راولینسون<sup>۵</sup>، تاریخ‌نگار قرن نوزدهم، واسیلی بارتولد<sup>۶</sup>، تاریخ‌نگار/جغرافی‌دان، رومن گیرشمن<sup>۷</sup>، باستان‌شناس؛ و آلبرت تی. اولمشید<sup>۸</sup>، تاریخ‌نگار، همگی در قرن بیستم، سیلی از انگاره پیرامون آگاهی شاخص قومی، زبانی و فرهنگی ایرانیان به‌عنوان آریایی‌های «برتر» دوران باستان را توسعه دادند؛ آن‌ها خیل عظیمی از مخاطبان از میان دانشجویان، محققان، مقامات حکومتی ملی‌گرا و به‌طور کلی عموم مردم را متقاعد ساختند که آریایی‌ها یا ایرانیان از هزاره‌های قبل ایران را میهن خویش ساخته بودند.<sup>۹</sup>

با این اوصاف، ضعف‌های کلی متعددی در این فرضیه وجود دارد. اول از همه، باور بر این که بخشی از جمعیت (در این مورد، آریایی‌ها) توانستند حدود هزار سال (قبل از حمله مسلمانان) از منظر قومی و فرهنگی مستقل از باقی جمعیت بومی به حیات خود ادامه دهند، امری ست دشوار. به‌علاوه، این بخش معین از جمعیت همراه با خاطرات تصویری تاریخی و خودآگاهی از نیاکان آریایی خویش ظاهراً امپراتوری‌های خود را تأسیس کرده و نام ایران یا اسامی مشابه بر آن نهادند. چنین دیدگاه خطی‌ای در تاریخ تنها از جانب کسانی معتبر شمرده می‌شود که بی‌هیچ منطق مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی‌ای خواهان باور بر آنند. دوم، نظریه نژاد آریایی تماماً مبتنی بر پنداشت‌های زبان‌شناختی ست که فاقد توانایی پشتیبانی زیست‌شناختی از این برگماری نژادی هستند. برگزیدن عنوان آریایی برای کل خانواده زبان‌های هندواروپایی در قرن نوزدهم بی‌پایه

<sup>1</sup> Adolphe Pictet

<sup>2</sup> Pictet, p. 39.

<sup>3</sup> Archibald Henry Sayce

<sup>4</sup> Sayce, p. 234.

<sup>5</sup> Gnoli, pp. 1-10.

<sup>6</sup> Contenau, "L'archéologie de la Perse des origines à l'époque d'Alexandre," *Société des Études Iraniennes*, p. 3; Kinneir, p. 2.

<sup>7</sup> George Rawlinson

<sup>8</sup> Vasily Barthold

<sup>9</sup> Roman Ghirshman

<sup>10</sup> Albert T. Olmstead

<sup>11</sup> Rawlinson, pp. 1-29; Barthold, p. 4; Ghirshman, *L'Iran et la migration des Indo-Aryen et des Iranien*, pp. 45-77; Olmstead, *History of the Persian Empire*, pp. 16-24.

بود و فرض این که سانسکریت قدیمی‌ترین زبان هندواروپایی (که عمدتاً توسط پیکته اشاعه یافت) است، غلط از آب درآمد.<sup>۱</sup> در مراحل آغازین مطالعات هندواروپایی، مادها از نژاد آرامی یا سامی انگاشته می‌شدند.<sup>۲</sup> تنها بعدها بود که براساس ریشه‌شناسی فرضی تعدادی از اسامی و واژگان باقی‌مانده از مادها، آن‌ها را از نژاد آریایی دانستند.

پیوند جمعیت ماد - پارس غرب ایران کنونی با قسمت شرقی (مردم هند) و نهایتاً با جوامع اروپایی برمبنای فرضیه‌ای شکل گرفت که همه آن‌ها در برهه‌ای از تاریخ به زبان هندواروپایی آغازین تکلم می‌کردند و بعدها بود که از هم جدا شدند. تاکنون، این فرضیه نتوانسته است شواهد کافی‌ای در پاسخ به پرسش‌های بنیادین ارائه دهد. «مسیرها و زمان مهاجرت این اقوام تنها در صورت یافته‌های رضایت‌بخش علوم می‌تواند قانع‌کننده باشد.»<sup>۳</sup> وانگهی، مفهوم زبان‌شناختی (که در فصل اول بحث شد) از جانب برخی از زبان‌شناسان تاریخی به چالش کشیده شده و تعدیل گشته است؛ این دست از زبان‌شناسان به بیان شباهت‌های بین بسیاری از زبان‌ها پرداخته‌اند که وضعیت ساختار هندواروپایی آغشته به رنگ‌وبوی نژادی را به‌شکلی گسترده تغییر می‌دهد. از این رو، مفهوم «آریا» به‌مثابه پدیده نژادی نمی‌توانسته است پایه‌ای برای ترسیم یک ملت (در مفهوم نوین) در زمان باستان باشد.

سوم، ترکیب خام روایت‌های تاریخی هزاران سال قبل در جهت رسیدن به آگاهی ملی‌گرایانه و نژادمحور و برداشت‌های نوین به‌شکلی اسفبار زمان‌پیش است. به‌عبارت‌دیگر، اکنون تمامی انواع مشخصات نژادپرستانه و ملی‌گرایانه (هم‌چون اقدام جورج راولینسون) به‌غلط به جمعیت‌های ماد - پارس نسبت داده می‌شود که ملت به‌اصطلاح آریا یا ایران را بنیان نهاده بودند. برای اثبات همه سه اختلاف کلی در شکل‌گیری ملت ایران از منظر آریایی‌گرایی، بیایید به بحث پیرامون چند نمونه جهت بسط ارزیابی خود از تاریخ ارائه‌شده رایج از ایران بپردازیم.

در این بحث، جهت حل این مسئله که آیا انگاره ایران توسط ساکنان اولیه به‌اصطلاح آریایی‌ای تکوین یافته است که نهایتاً امپراتوری هخامنشی را تأسیس کردند، باید دوباره به «واقعیت‌های» ارائه‌شده توسط شرق‌شناسان خاص بپردازیم تا بتوانیم عنان بر ساخت زمان‌پیش

<sup>1</sup> Schmitt, "Aryans," *Encyclopedia Iranica*, p. 684.

<sup>2</sup> Malcolm, I, pp. 479–480; Boisset, pp. 202–203.

<sup>3</sup> در اواسط قرن نوزدهم، گوینو مادها را در جایگاه آریایی‌های برتر می‌دید که پس از آمیزش با جمعیت بین‌النهرین، برتری ابتدایی خود را از دست دادند.

<sup>4</sup> Gafurov, "The Study of Aryan Problems in USSR," pp. 15–17; Schmitt, pp. 684–685.

ایران به‌عنوان سرزمین و جمعیت را در دست بگیریم. باور رایج میان شرق‌شناسان این است که پارس‌ها و مادها ساکنان اولیهٔ مردمان آریایی در غرب فلات ایران بودند که در زمان و مکانی نامعلوم از همتایان اهل هندوستانشان جدا شده بودند. میان آریایی‌های غربی یا ایرانیان (مادها و پارس‌ها) و آریایی‌های شرقی، از طریق یافتن برخی واژگان مذهبی، اساطیری و حماسی در *ودا*، *اوستا* یا چندین منبع دیگر، پیوند ضروری برقرار شد. برای مثال، «آسورا» در زبان سانسکریت و «آهورا» در زبان فارسی کهن - هردو به‌معنای خداوند - تنها از منظر ریشه‌شناختی مشابه شمرده نمی‌شوند، بلکه (طبق نظر مکس مولر)<sup>۱</sup> حاکی از آموزه‌ها و تعالیم مذهبی مشترک نیز هستند. چنین فرضی، ولو در خدمت فرضیهٔ آریایی، نیازمند وسعت تفسیر بیش‌تری از دیدگاه محدود و تاحدی مطلق‌گرای آریایی‌گرایی‌ست (در همسایگی هم‌دیگر، طبیعی‌ست که فرهنگ‌ها و زبان‌ها تحت تاثیر متقابل قرار بگیرند و این هیچ ربطی به نژاد ندارد). نه تنها این، بلکه هم‌چنین آن‌گونه که توماس بارو<sup>۲</sup> ما را بر حذر می‌دارد، «ماهیت هندواروپایی بقایای آریایی در خاور نزدیک فقط برپایهٔ زبان و مذهب بنا شده است، ولی این شواهد به‌طرز قابل‌توجهی ناکارآمد به‌نظر می‌آید.»<sup>۳</sup>

نظریهٔ دیگر مربوط به دین ماد و پارس «آریایی» تبارست. تاریخ ظهور زرتشت در شرق و حرکت پارس‌ها و مادها از شرق به سمت غرب است. به‌طور کلی، سال ۶۰۰ قبل‌از‌میلاد از جانب برخی دانشوران به‌عنوان تاریخ تولد زرتشت پذیرفته شده است (گرچه دیگران مانند مری بویس<sup>۴</sup> به تاریخی قبل‌تر از آن معتقدند). ضمناً، نخستین اشاره به مادها و پارس‌ها در غرب در اسناد تاریخی آشوریان متعلق به اواسط قرن نهم قبل‌از‌میلاد است. دو جمع‌بندی فاقد چرایی دقیق از واقعیات فوق‌الذکر می‌تواند حاصل آید. نخست، چنان‌چه مادها - پارس‌ها، طبق نظر برخی دانشوران، ستایشگر اهورامزدا بودند، پس یا باید تاریخ اشاعهٔ مکتب زرتشت به پیش از قرن نهم قبل‌از‌میلاد تغییر یابد که بر تاریخ ۶۰۰ قبل‌از‌میلاد خطاً بطلان می‌کشد (در کتیبه‌ها اشاره شده است که مادها در حدود سال ۱۱۰۰ قبل‌از‌میلاد می‌زیستند)<sup>۵</sup> یا باید به گرایش مادها - پارس‌ها به آیین زرتشت در شرق قبل‌از آمدن به غرب به‌دیدهٔ تردید نگریسته شود. از سوی دیگر، ممکن است که پیش‌از گردآوری فروردین یشت (از نخستین متون زرتشتی) مادها - پارس‌ها به غرب

<sup>1</sup> Browne, I, p. 34.

<sup>2</sup> Thomas Burrow

<sup>3</sup> Burrow, "The Proto-IndoAryans," pp. 123-124.

<sup>4</sup> Mary Boyce

<sup>5</sup> Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, II, 246 quoted by Browne, I, p. 20.

مهاجرت کرده باشند.<sup>۱</sup> همچنین، واضح است که نامی از مادها و پارس‌ها در *اوستا* برده نشده است؛ از این رو، در رابطه با جمعیتِ ماد - پارس غرب، عنوانِ مردمانِ اوستایی یا «آریا» در مفهوم جغرافیایی (قومیتی) اوستایی در حاله‌ای از ابهام فرومی‌رود. این موضوع ما را به جمع‌بندیِ دوم سوق می‌دهد.

واژهٔ معادل در فارسی کهن، «آریا»؛ در متون هندو، «آری»، «آریا» و در یشت‌های کوچکِ *اوستا*، تحت‌عنوانِ «آریا» در عبارات و بافتارهای متفاوت در دوره‌های متفاوت به چشم می‌خورد که تاریخ دقیقشان دردسترس نیست؛ به علاوه، از منظرِ پیوستگی و نیز ریشه‌شناختی، نمی‌توان منبع مشترک و معنای اصلی آریاها را به اثبات رساند. از این گذشته، معنا و تفسیر در متون هندو و نیز دلالت‌های مختلفِ واژهٔ «آریا» در اوستایی سَدَراهِ حلّ مسئلهٔ برجسبِ آریایی بر مادها و پارس‌های غرب ایران در مفهومِ قومیتی شده است.<sup>۲</sup> وانگهی، گراردو نیولی<sup>۳</sup> ابراز می‌دارد که کاربرد و معنی واژهٔ «آریا» توسطِ ایلامیان و یونانیان مسئلهٔ تکوین یک ریشه و معنای مشترک برای واژهٔ مزبور را بحث‌برانگیزتر می‌سازد.<sup>۴</sup> نسخهٔ اوستایی «آریانا وئیجه» از جانبِ برخی دانشوران (ریچارد فرای<sup>۵</sup>، میری بویس، گنورگ مورگنستیرنه<sup>۶</sup>) به عنوانِ سرزمین مادری ایرانیان یا هندواروپاییان معرفی شده است. در عین حال، به عنوانِ وطنِ زرتشتیان (که ساکنِ قلمرو شرقی، افغانستان بودند) و نه لزوماً ایرانیان (هنریک ساموئل نایپرگ<sup>۷</sup>، والتِر برونو هنینگ<sup>۸</sup> و گراردو نیولی) مورد تأکید قرار می‌گیرد.<sup>۹</sup> همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، مادها - پارس‌ها (ایرانیان به اصطلاح اولیه یا غربی سرزمین ایران در جغرافیای اوستایی آریایی‌ها) را نمی‌توان در زمرهٔ جامعهٔ آریایی قرار داد.<sup>۱۰</sup>

بالین حال، در زبان ایلامی، به گفتهٔ نیولی، اشاراتی به «آریایی» در اسناد تاریخی آشوری موجود است که مؤید وجود اعراب در قرن هشتم قبل از میلاد در فلات مرکزی (ایران کنونی)

<sup>1</sup> Burrow, pp. 136–140; G. Gnoli, pp. 62–64; Schmitt, p. 685.

<sup>2</sup> Bailey, "Arya," *Encyclopedia Iranica*, II, p. 682; Gnoli, pp. 8, 30, 32–35.

<sup>3</sup> Gherardo Gnoli

<sup>4</sup> Gnoli, pp. 8, 13, 18, 29–31.

<sup>5</sup> Richard Frye

<sup>6</sup> Georg Morgenstierne

<sup>7</sup> Henrik Samuel Nyberg

<sup>8</sup> Walter Bruno Henning

<sup>9</sup> Duchsne-Guillemin, *Zoroastrianism: Symbols and Values*, p. 5; Lars-Ivar Ringbom, "The Seven Keshvars of the Earth," p. 15.

<sup>10</sup> Burrow, pp. 136–140; Gnoli, pp. 62–64.

است.<sup>۱</sup> بررسی واژه «آریبی» توسط فریدریش کارل آندرناس<sup>۲</sup> وی را برآن داشت تا این واژه را شکل جمع مردمان آریایی در زبان ایلامی بداند؛ این دیدگاه از جانب ادوارد مایر<sup>۳</sup>، آرتور کریستینسن<sup>۴</sup> و برخی دیگر پذیرفته و مورد حمایت قرار گرفت. دیگران بنا نداشتند تا قابل به وجود اعراب در ایران نیمه نخست هزاره اول قبل از میلاد باشند، لیکن مدعی حضور «بادیه‌نشینان» و «چوپانان» بودند.<sup>۵</sup> از منظر برساخت متمایز «آریایی‌های ایران» و فرضیه آریایی درکل، حضور اولیه اعراب (به‌عنوان مردمان سامی) و ایرانیان (به‌عنوان آریایی) موضوعی بحث‌برانگیز بود. در واقع، این پیشنهاد مطرح شد که واژه «آری» یا «آریا» به‌احتمال قوی می‌تواند وام‌واژه‌ای از خاور نزدیک، واژه رایج حامی - سامی یا وام‌واژه‌ای مصری در زبان اوگاریت<sup>۶</sup> باشد.<sup>۷</sup> درکل، همه این واژگان پیش‌نمونه به تضاد آرا منجر شده است، ولی به‌هردلیلی، قومیت آریایی مادها - پارس‌ها دیدگاه غالب بوده است. با این وجود، از این نقطه نظر هست که سلسله هخامنشی به‌عنوان آغازگر امپراتوری آریایی و مؤسس سرزمین و ملت ایران تلقی می‌شود.

اِرِنست هِرْتزِفِلدِ باستان‌شناس این انگاره را تبلیغ کرد که واژه «ایرانی» از عنوان سیاسی و جغرافیایی «آریانام خسترم» - امپراتوری آریایی‌ها - به‌کاررفته در کتیبه‌های هخامنشی، مشتق شده است (که البته این‌گونه نیست). دانشور اهل چک، اوتاکار کلیما<sup>۸</sup> به این نتیجه رسیده است که نخست، تاجایی که می‌دانیم، هخامنشیان عنوان یا نام رسمی‌ای نداشتند؛ دوّم، عبارت «خشایتی پارسایی» را باید تحت‌عنوان نام دولت و نه امپراتوری تفسیر کرد، زیرا واژه «امپراتوری» هرگز در کتیبه‌ها مشاهده نمی‌شود.<sup>۹</sup> وانگهی، واژه «پارسا» (که در مفهوم هرودوتی<sup>۱۰</sup>، واژگان پارس و پارسی از آن گرفته می‌شود) به‌احتمال فراوان در مفهوم سیاسی و واژه «هخامنشی» در مفهوم قبیله‌ای و نه آریایی به‌کار رفته است. باری، واژه «آریا»، برای نمونه، در کتیبه‌هایی از داریوش در نقش رستم و خشایار در تخت جمشید (جایی که پادشاه خود را از تبار

<sup>1</sup> Gnoli, p. 8.

<sup>2</sup> Friedrich Carl Andreas

<sup>3</sup> Edward Meyer

<sup>4</sup> Arthur Christensen

<sup>5</sup> Gnoli, pp. 8-11.

<sup>6</sup> Ugaritic

<sup>۷</sup> همان، ۳۰.

<sup>8</sup> Otakar Klima

<sup>9</sup> Klima, "The Official Name of the Pre-Islamic Iranian State," pp. 144-146.

<sup>10</sup> Herodotus

آریایی خوانده است) به چشم می‌خورد که معنای آن را می‌توان در بسترهای وسیع فرهنگی و مذهبی جست‌وجو کرد.<sup>۱</sup> مذهب زرتشت راه خود را به قلب دولت هخامنشیان گشود، ولی طبق گفته محمد داندامایف هخامنشی‌شناس پیرامون سیاست مذهبی امپراتوری مزبور، مردمان هخامنشی خدایان مصری، بابلی و ایلامی را نیز مورد احترام قرار داده و می‌پرستیدند و بسیاری از افراد ایزدان کوچکی از طبیعت را می‌ستودند.<sup>۲</sup> از این رو، به دشواری می‌توان باور کرد که واژه «آریا» در مفهوم اوستایی درون یک امپراتوری چندفرهنگی تنها در معنای مذهبی جهت تأکید داریوش بر پرهیزکاری و پارسایی و نه به مثابه ابزاری سیاسی در راستای کسب مشروعیت خاندانی‌اش از طرف ملت زرتشتی به کار رفته باشد. خود داریوش در کتیبه‌ها خود را شاه جوامع متعدّد می‌خواند،<sup>۳</sup> پس بعید است که داریوش امپراتوری‌اش را تحت‌عنوان امپراتوری آریایی، نژاد منحصر ساختگی، معرفی کند.

در مفهوم فرهنگی گسترده‌تر، هخامنشیان را باید نه تنها به چشم مروج تمدن آریایی یا تمدن ایرانی، آن گونه که از جانب افراد نژادمحور و ملی‌گرا تلقی می‌شود، بلکه به عنوان وارثان جهان میهن<sup>۴</sup> تمدن‌های قبلی دید. در پشتیبانی از موضوع عدم فرهنگ خالص هخامنشیان در تأسیس تمدنی که عنوان آریایی یا ایرانی از جانب شرق‌شناسان به خود گرفت، نشانه‌های زیر تنها نوک کوه یخ به‌شمار می‌روند. فرض کنیم که هخامنشیان به زبان «فارسی کهن» تکلم می‌کردند: اولاً، این زبان فاقد الفبای مخصوص به خود بود، بلکه از الفبای آرامی (به اصطلاح سامی) برای نگارش بهره می‌برد؛ ثانیاً و مهم‌تر از همه، طبق گزارشات رومن گیرشمن،<sup>۵</sup> از میان ۳۰،۰۰۰ لوح به‌دست آمده در تخت جمشید، هیچ‌یک به زبان فارسی کهن نبود؛ برخی به زبان آرامی و بسیاری به زبان ایلامی بود.<sup>۶</sup> برخی دانشوران حتی بر این باور بودند که اسامی کوروش و کمبوجیه به‌ظاهر از ریشه ایلامی هستند.<sup>۷</sup> تأثیر آکادیان، آشوریان، کلدانیان و مصریان در هنر و معماری، فارغ از زبان، چنان آشکار بود که دانشوران مزبور اصولی از نظرات قرن نوزدهمی را بنا کردند که مادها را

<sup>1</sup> Gnoli, pp. 16–17, 22–23.

<sup>2</sup> Dandamaev, "La Politique Religieuse des Achaemenides," pp. 193–200; Duchesne-Guillemin, "Le dieu de Cyrus," pp. 11–21.

<sup>3</sup> Benveniste, "Les Langues de l'Iran Ancien," p. 37.

<sup>4</sup> Cosmopolitan

<sup>5</sup> Ghirshman, *L'Iran des Origines à l'Islam*, pp. 158–159.

<sup>6</sup> Sayce, p. 240; Browne, I, p. 55.

<sup>7</sup> Akkadian

– به عنوان همتای پارس‌ها – آرامی، ایلامی، تورانی یا سامی معرفی می‌کرد.<sup>۱</sup> پس جای شگفتی نیست که سبک معماری آرامگاه فرضی کوروش (همه دانشوران این آرامگاه را از آن کوروش نمی‌دانند؛ برخی از مردمان محلی، شاید قدیمی، آن را آرامگاه سلیمان یا مادر وی می‌دانند – «مُلک سلیمان» آن طور که حافظ شیرازی می‌نامد)<sup>۲</sup> تقلیدی از معماری مصری عنوان می‌شود. این موضوع با ازدواج کوروش با یک ملکه مصری توضیح‌پذیر است.<sup>۳</sup> به علاوه، در قلمروی زبان‌شناسی، این بحث جریان داشته است که عناصر سبکی زبان‌های آرامی و عبری باستان بر واژگان و افعال معینی در زبان فارسی کهن تأثیر گذاشته‌اند.<sup>۴</sup>

این نمونه‌ها تعامل میان فرهنگی و فکری فرهنگ‌های مختلف (چه بین‌النهرین، هخامنشی و یا دیگران) در یک ناحیه چندقومیتی وسیع را مورد تأکید قرار داده و اهمیت درهم‌تنیدگی آن‌ها را نشان می‌دهد. چنین رویکردی به فرآیندهای تاریخی پیچیده بر هرگونه انتساب تنگ‌نظرانه ملی، قومی یا زمان‌پیش به جوامع مختلف، بالاخص در مناطق نایک‌دست‌تر، خطاً بطلان می‌کشد. از این رو، به کارگیری واژه «آریا» برای یک نژاد و مفهوم ابتدایی ملت باستانی ایران بی‌بصیرتی تاریخی متأثر از آریایی‌گرایی افراطی در عرصه پژوهش به‌شمار می‌رود. همان‌گونه که گِراردو نیولی در پژوهش سخت‌کوشانه خویش نشان داد، واژه «آریا» نه ریشه واژه ایران است و نه هم‌ارز با پارسا؛ و تلقی امپراتوری هخامنشی به عنوان خاستگاه تاریخی آرمان‌های ملی ایرانی زمان‌پریشی<sup>۵</sup> محض است.<sup>۶</sup>

طبق باور عموم، اشکانیان که پس از شکست هخامنشیان به‌دست سلوکیان، بر ایران حاکم شدند، از خارج از ایران آمده بودند. به گفته ژرژ کوتینو<sup>۷</sup> و رنه گروسه،<sup>۸</sup> این نقطه بازگشت به «آرمان ملی شرقی»<sup>۹</sup> است. در رد استعمال واژه «ایران» یا سایر نام‌ها توسط اشکانیان و این که آن‌ها حافظان میراث و حیات ایرانی یا آریایی بودند، یک استدلال دوگانه وجود دارد. نخست، این

<sup>۱</sup> Malcolm, I, pp. 479–480; Oppert, “le Peuple et la Langue des Medes,” II, pp. 10–15; Browne, I, pp. 23–24, 36, 60.

<sup>۲</sup> این موضوع حاکی از فقدان آگاهی تاریخی مردمان گذشته است که دیری نبود از شکوه تاریخی و پیشاسلامی خویش در بستری ملی آگاهی یافته بودند.

<sup>۳</sup> Barthold, pp. 149–150.

<sup>۴</sup> Greenfield, “Iranian or Semitic,” pp. 311–316.

<sup>۵</sup> Anachronism

<sup>۶</sup> Gnoli, p. 26–27, 175–177.

<sup>۷</sup> Georges Contenau

<sup>۸</sup> Rene Grousset

<sup>۹</sup> Contenau, “Status Élémites d’époque Parthe,” p. 231; Grousset, “L’âme de l’Iran et l’humanism,” pp. 35–36.

انگاره که اشکانیان عبارت «امپراتوری آریایی‌ها» را همان‌گونه که هخامنشیان به‌تصوّر آن را به‌کار می‌بردند، طبق نظر نیولی، بی‌اساس است.<sup>۱</sup> دوّم، گرایش سستشان به آیین زرتشت<sup>۲</sup> آن‌ها را تماماً درزمره «آریایی» اوستایی قرار نداد و نیز هیچ مدرکی دالّ بر وجود آگاهی قومی و مذهبی آریایی اشکانیان در دست نیست. طبق نظر ایگور إم. دیاکونوف،<sup>۳</sup> حضور گروه‌های قومیتی بسیار در قلمرو اشکانیان ما را به این باور می‌رساند که این مردمان فاقدِ عنوان و آگاهی قومی و ملی واحد بودند.<sup>۴</sup> برخی از شاهزاده‌نشین‌های اشکانی به آیین بودا، برخی به میتراپرستی<sup>۵</sup> و برخی به آیین زرتشت اعتقاد داشتند. علاوه‌براین، دولت غیرمتمرکز و نایکدستِ ملوک‌الطوایفی<sup>۶</sup> آن‌ها به‌هرحال نمی‌توانسته است امکان وحدتِ ملی را فراهم بیاورد. به‌عبارت‌دیگر، احسان یارشاطر اشاره می‌کند که اشکانیان تجربه فراموشی کامل هخامنشیان را داشتند، زیرا نویسندگان *خدای‌نامه* هیچ اطلاعاتی قبل از اسکندر نداشتند<sup>۷</sup> (از آن‌جایی که ساسانیان گردآورنده این اثر بودند، این موضوع را به‌درستی می‌توان به آن‌ها نسبت داد). این امر بر فرضیه بازگشت اشکانیان به آرمان ملی شرقی خطاً بطلان می‌کشد.

هم‌چنین، این بحث به‌میان آمده است که اشکانیان از عنوان «شاهنشاه ایران» (یا «شاهنشاه آریایی») استفاده کرده‌اند. آن‌هایی که بر وجود این عنوان در دوران اشکانیان باور دارند، با خوانش نادرستِ برنوشته سکه دراکما در دوره گودرز دوّم به‌خطا رفتند. درواقع، جعلِ زمان‌پیش‌انگاره عنوان شاهنشاه ایران در دوران ساسانیان هیچ سبقه اشکانی نداشت.<sup>۸</sup> از این‌رو، براساس این تفسیر، اشکانیان نمی‌توانستند از واژه «آریا» به‌مثابه ریشه واژه «ایران» استفاده کرده باشند و در اتکا بر میراث هخامنشیان جهت استمرار آگاهی ایرانی دچار فراموشی بودند. با این‌وجود، انتساب ایران‌گرایی به هخامنشیان و اشکانیان و برساخت هویت باستانی ایرانی از جانب شرق‌شناسان

<sup>۱</sup> Gnoli, p. 103.

<sup>۲</sup> همان، ۱۱۶، ۱۱۳.

<sup>۳</sup> Igor M. Diakonov

<sup>۴</sup> دیاکونوف، *اشکانیان*، ۱۲۳-۱۲۲.

<sup>۵</sup> Mithraism

<sup>۶</sup> بیرونی، ۱۷؛ مستوفی، *تاریخ گزیده*، ۹۷؛ حمزه اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک‌الارض و الانبیاء*، ۴۴.

<sup>۷</sup> Yarshater, "Iranian National History," pp. 359-366; Frye, "The Political History of Iran under Sasanian," p. 116; Christensen, p. 79.

<sup>۸</sup> Gnoli, pp. 120, 129-130.

منحصراً منوط به یافته‌های زبان‌شناسی تاریخی‌ست، زیرا مردمان ماد - پارس امپراتوری هخامنشی به‌عنوان ایرانیان غربی و اشکانیان نیز به‌عنوان ایرانیان شرقی شناخته می‌شدند.<sup>۱</sup> براساس این انگاشت، قرابت فرضی آریایی‌ها یا ایرانیان با یک‌دیگر به‌عنوان پایه‌ای برای حفظ موجودیت ملی مجزاً تکوین یافت. نظریه فقدان شواهد و آنچه مورد بحث قرار گرفت، اظهارات خیالی و بی‌محتوای شرق‌شناسان خاص مبنی‌براین که اشکانیان در کالبد ایران‌گرایی هخامنشی - که خود موضوعی مشکوک است - جان تازه‌ای دمیدند را باید به‌دیده تردید نگریست.

اکنون به دوران ساسانیان بازمی‌گردیم که واژه «ایران»، «ارن» یا «ایران‌شهر» طی آن به‌نوعی اتخاذ شد. گرچه پیش‌تر به ریشه این واژه در کتیبه‌های ترجمه‌شده توسط دو ساسی در قرن هجدهم پرداختیم، در توضیح تناقضات موجود پیرامون استعمال واژه «ایران» برای مقاصد جغرافیایی، سیاسی و قومی که منتسب به ساسانیان است، ضرورتی ویژه احساس می‌شود. در مفهوم قومیتی، اولاً واژه «ایران» شکل تکامل‌یافته واژه «آریا» به‌خصوص در قالب نژادی آن نبود؛ تأکید بیش‌تر بر جنبه تبلیغاتی سیاسی زرتشتی آن واژه بود که در ادبیات دوران ساسانیان به شکل «ایران» و «انیران» ظاهر شد. براین‌اساس، آن‌گونه که دو ساسی و دانشوران بعدی پیشنهاد دادند، ایجاد پیوند میان واژه «ایران» و عنوان جغرافیایی یا قومی امری دشوار است. در رابطه با عنوان جغرافیایی، واژه‌ای که در بسیاری از منابع پس از ساسانیان به چشم می‌خورد، «ایران‌شهر» یا «ارن‌شهر» است که تاحدودی مشابه ایران کنونی است.<sup>۲، ۳</sup> واژه مزبور به‌وضوح ترکیبی از دو واژه «ایران» و «شهر» است که باز ممکن است با انگیزه‌های مذهبی - سیاسی آیین زرتشت مرتبط باشد. با بررسی دگرگونی‌های عناوین جغرافیایی و حضور مکرر واژه «ایران‌شهر» در ترادف با واژه «فارس» در منابع پس‌ساسانی، می‌توان به روایتی رسید که براساس آن، واژه مزبور با جامعه قومیتی‌ای که در نگاه برخی شرق‌شناسان «هویت ایرانی» شناخته می‌شد، مطابقت کامل ندارد.

بنابراین، جمع‌بندی شرق‌شناسان از حافظه هویتی هخامنشیان و اشکانیان و پیوند این دو امپراتوری چندقومیتی با طرح قوم ویژه آریا و ایران پایه و اساس ملموس تاریخی ندارد. واژه‌هایی

<sup>۱</sup> Ghirshman, *L'Iran et la migration des Indo-Aryens*, pp. 45-46.

<sup>۲</sup> تاریخ سیستان، ۲۴-۲۳.

<sup>۳</sup> در تاریخ سیستان، غرب فلات ایران تحت عنوان «ایران‌شهر» معرفی شده است؛ درحالی که گرادو نیولی، به نقل از نامه‌های تنسر، اظهار می‌دارد که عنوان «ایران‌شهر» هم به غرب «سرزمین ایران» و هم منطقه «فارس» اطلاق می‌گردید.

مانند آریا و ایران (یا انیران) را می‌توان از دیدگاه متون مذهبی زرتشتی به‌عنوان مؤمنین و سرزمین مؤمنین تلقی کرد، نه تحتِ عناوین نژادی، ملی و یا لزوماً زبانی که شرق‌شناسان به‌تصویر کشیده‌اند.

\* \* \* \*

## ایران شهر و عناوین هم‌ارز: جستاری سیاسی - تاریخی

معنای نخست «ایران شهر» (که توسط ساسانیان استفاده می‌شد) یا «ایران زمین»، «ایران»، «فارس» یا «عجم» (که توسط دیگران در دوران اسلامی استفاده می‌شد) نام یک سرزمین بود و نه یک مفهوم سیاسی و قومی. گرچه مسئله تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه ایران در فصل‌های آتی مورد بحث قرار می‌گیرد، در این‌جا اسامی جغرافیایی ایران و نه جوانب اجتماعی - سیاسی آن مورد توجه قرار می‌گیرند. البته، از منظر دانشوران ملی‌گرا محور قرن بیستمی، نام سرزمین و بُعد اجتماعی - سیاسی تفکیک‌ناپذیر بودند.

در جست‌وجوی خاستگاه نام «ایران شهر» که توسط ساسانیان استفاده می‌شد، دانشور دانمارکی به نام آرتور کریستینسن<sup>۱</sup> روایتی از شاپور اول نقل می‌کند که طبق آن، شهر شوش در پاسخ به شورش علیه حکومت مرکزی به فرمان شاه نابود گشته، ساکنینش کشته شدند و سپس با نام «ایران شهر» از نو ساخته شد.<sup>۲</sup> با این وجود، این روایت توضیح کافی درباره کاربرد گسترده‌تر «ایران شهر» ارائه نمی‌دهد. وانگهی، ساسانیان از واژه «ایران» در نام‌گذاری سایر شهرها (به‌عنوان نمونه، «ایران خرامه‌گرد» در شمال ایران شهر) و نیز اسامی افراد (مانند ایران‌دخت) و در عناوین صاحب‌منصبان کشوری و لشکری (مانند ایران‌سپه‌باد) بهره می‌جستند.<sup>۳</sup> لذا، این گونه بود که کاربرد گسترده واژه «ایران» توسط ساسانیان، خواه در عناوین افتخاری (شاهنشاہ ایران و انیران) یا اسامی جغرافیایی، نهایتاً در دوران اسلامی به‌عنوان نام سرزمین - به‌ویژه در قالب «ایران شهر» - و نه ساکنان آن وارد اسناد تاریخی شد.

<sup>۱</sup> Arthur Christensen

<sup>۲</sup> Christensen, *L'Iran Sous les Sassanides*, pp. 247-248; Mostaufi, *Tārīkh-i Gozideh*, p. 76; Gnoli, *The Idea of Iran*, p. 131; Rahimi-Laridjani, *Die Enturicklung der Bewässerungswirtschaft im Iran bis in sasanidischfrühislamische Zeit*, p. 39.

<sup>۳</sup> Christensen, pp. 94, 102, passim; Gnoli, p. 130; Chardin, *Travels in Persia*, II, p. 4.

هم‌چنین، جالب است به یک نام جغرافیایی دیگر - عراق - که به احتمال قوی ریشه در اصول حکومت‌داری ساسانیان دارد، اشاره کنیم؛ زیرا هسته حکومتی ساسانیان در عراق کنونی واقع بود (تیسفون، پایتخت امپراتوری ساسانیان، در کنار رود دجله نزدیک بغداد کنونی قرار داشت). دلیل شباهت نام‌های «ایران» و «عراق - ایراه» مورد‌مجادله بوده است. گفته شده است که هر دو واژه بایستی از ریشه «ایر» گرفته شده باشند.<sup>۱</sup> علی‌اکبر دهخدا در لغت‌نامه<sup>۲</sup> وزیر خود ادعا می‌کند که «ایراه» دراصل یک واژه ساسانی به‌معنای «جایی نزدیک دریا» است؛ در نتیجه تغییر «الف» به «ع» و «ه» به «ق» نیز به‌شکل معرب کنونی درآمده است.<sup>۳</sup> با این وجود، سیر ژان شاردن<sup>۴</sup> اظهار می‌کند که واژه ایرک یا آراک (احتمالاً هم‌ارز عراق یا شهر باستانی ایرخ<sup>۵</sup>) را می‌توان در باب دهم سفر پیدایش<sup>۶</sup> از کتاب مقدس یافت.<sup>۶</sup> چنان‌چه شاردن در خوانش و فهم ریشه این نام به‌درستی عمل کرده باشد، پس تاریخ نام «عراق» به پیش از ساسانیان بازمی‌گردد. از منابع مشخصی ظاهراً پیداست که «بابل» نام قدیم عراق بوده است؛ برخی منابع اسلامی عنوان می‌دارند که بابل تحت حکومت ایرج تبدیل به عراق شد و برخی دیگر می‌گویند به فارس یا «ایران‌شهر» تغییر نام داد.<sup>۷</sup> در هر حال، منابع اخیر عراق را منطقه‌ای درون «ایران‌شهر» تلقی می‌کنند.<sup>۸</sup> برخی مفسران نوین<sup>۹</sup> این بحث را پیش کشیده‌اند که شماری از جغرافی‌دانان دوره میانه اسلامی، معروف به مکتب عراقی، قاطعانه عراق و «ایران‌شهر» را هم‌ارز می‌دانستند.<sup>۱۰</sup>

در بازگشت به موضوع ریشه‌های «ایران» یا «ایران‌شهر»، بالاخص در منابع عربی - فارسی اسلامی، با سنتی آشنا می‌شویم که بر بسیاری از منابع بازتاب یافته است. این سنت که احتمالاً مبتنی بر روایات اسطوره‌ای است، نشانگر تقسیم جهان میان سه فرزند فریدون - سلم، تور و ایرج است. غرب از آن سلم، شرق (توران) از آن تور و بخش میانی از آن ایرج بود که به تأسی از نام وی،

<sup>۱</sup> شوشتری، دوازده مقاله تاریخی، ۱۷۶.

<sup>۲</sup> دهخدا، لغت‌نامه، مدخل «ایراه».

<sup>۳</sup> Sir John Chardin

<sup>۴</sup> Erech

<sup>۵</sup> Genesis

<sup>۶</sup> Chardin, II, p. 7.

<sup>۷</sup> مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ۲۶۵-۲۶۴؛ یعقوبی، تاریخ، ج ۱، ۱۷۶-۱۷۵؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ۱۵۴؛ اصفهانی، ۳۳؛

اصطخری، مسالک و ممالک، ۵.

<sup>۸</sup> مستوفی، نزهة القلوب، ۴۶، ۲۹؛ تاریخ سیستان، ۲۵.

<sup>۹</sup> Modern

<sup>۱۰</sup> تشنر، تاریخچه جغرافیا در تمدن اسلامی، ۳۳-۱۹.

ایران یا «ایران شهر» نام گرفت.<sup>۱</sup> علی بن حسین مسعودی در کتاب *مُرُوجُ الذَّهَبِ* اظهار می کند که حرف «ن» جای گزین حرف «ج» گشته و نام «ایرج» به «ایران» یا «ایران شهر» تغییر یافته است.<sup>۲</sup> واژه نامه برهان قاطع ریشه نام «ایران» را به سیامک، فرزند کیومرث نسبت می دهد؛ دیگر واژه نامه ها بر هوشنگ، پادشاه پیشدادیان تأکید می کنند.<sup>۳</sup> هم چنین، ذکر این نکته جالب است که برخی منابع نام قدیمی سرزمین ایران را «خونیرت» یا «خونیره» ذکر می کنند. در میان این منابع، *اوستا*، *شاهنامه ابومنصوری* و *تاریخ طبری* بر «خونیرت» تأکید می کنند، در حالی که حمزه اصفهانی و مؤلف ناشناس *مجموع التواریخ و القصص* از «خونیره» نام می برند.<sup>۴</sup> شاید بررسی بیش تر این اسامی روزی بتواند شرایط تاریخی ای که بر مفاهیم ملی گرایانه معمول خطاً بطلان می کشد را توضیح دهد.

با این حال، نام «ایران شهر» در کنار «فارس» در سایر نوشته جات پیش از فردوسی به چشم می خورد. ابن رسته که *الاعلاق النقیسه* را در حدود سال ۹۰۲ میلادی به اتمام رساند، نام «ایران شهر» و ایالت های آن را ذکر می کند.<sup>۵</sup> طبری (۹۲۳ میلادی) در *تاریخ طبری*، اصطخری (۹۷۵ میلادی) در *مسالک و ممالک*، جیهانی (۹۵۶ میلادی) در *اشکال العالم* و مسعودی (۹۵۶ میلادی) در *تاریخ مسعودی* همگی به نام «ایران شهر» و گستره آن اشاره می کنند.<sup>۶</sup> فردوسی توأمان از «ایران شهر» و «ایران زمین» نام می برد.<sup>۷</sup> بعدها، ابوریحان بیرونی در *آثار الباقیه* (۱۰۴۸ میلادی) اشارات متعددی به نام «ایران شهر» می کند.<sup>۸</sup> با این وجود، در نقشه های موجود در *کتاب التّفهیم* (۱۰۲۸ میلادی) اثر بیرونی، نام «فارس» برای اشاره به سرزمین به کار رفته است.<sup>۹</sup> *تاریخ سیستان* از مؤلفی ناشناس که در خلال قرن پنجم تا هفتم نگاشته شده است، موقعیت

<sup>۱</sup> طبری، ج ۱، ۵۴؛ مسعودی، *مُرُوجُ الذَّهَبِ*، ج ۱، ۲۶۶-۲۵۶؛ اصفهانی، ۳۳؛ بیرونی، ۱۱۰؛ مسعودی، *التنبیه و الاشراف*، ۳۴؛ مستوفی، *نزهة القلوب*، ۲۰-۱۹؛ ابن بلخی، *فارس نامه*، ۱۷.

<sup>۲</sup> مسعودی، *مُرُوجُ الذَّهَبِ*، ج ۱، ۲۶۶

<sup>۳</sup> مستوفی، *نزهة القلوب*، ۲۰

<sup>۴</sup> مسعودی، *التنبیه و الاشراف*، ۳۲؛ طبری، ج ۱، ۱۵۴؛ اصفهانی، ۳۲، ۲۱، ۲۰.

<sup>۵</sup> ابن رسته، *الاعلاق النقیسه*، ۱۲۰-۱۱۹.

<sup>۶</sup> طبری، ج ۱، ۱۵۴؛ اصطخری، ۱۱، ۵؛ جیهانی، *اشکال العالم*، ۱۲۱، ۳۵، ۳۴؛ مسعودی، *مُرُوجُ الذَّهَبِ*، ج ۱، ۲۶۶؛ محمد الصیاد، *من وجهة الجغرفیه*، ۸۹، ۲۸.

<sup>۷</sup> Wolff, pp. 81-91.

<sup>۸</sup> بیرونی، ۲۱۵، ۲۱۲، ۲۰۹، ۲۰۵، ۱۱۱.

<sup>۹</sup> تشتر، ۸۲.

جغرافیایی «ایران‌شهر» و مرکز آن، عراق عرب (در برابر عراق عجم) را غرب سرزمین ایران می‌داند؛ هم‌چنین، خراسان را یک منطقه و قلمرو مستقل در بخش شرقی به‌شمار می‌آورد.<sup>۱</sup> شاید به تقلید از فردوسی، حمدالله مستوفی در کتاب *نزهة القلوب* (۱۳۴۰ میلادی) - روایتی جغرافیایی عمدتاً مبتنی بر آثار پیشین - عنوان «ایران‌زمین» را بر «ایران‌شهر» ارجح می‌داند.<sup>۲</sup> هیچ‌یک از این منابع (به جز فردوسی) به نام سرزمین و هویت ساکنان آن در ترادف با یک‌دیگر اشاره‌ای نکرده‌اند. لذا، به نظر نمی‌رسد که اسامی جغرافیایی برای اشاره به هویت مردمان چه فرهنگی و چه زبانی بالاخص در بستری ملی استفاده شده باشد؛ به عبارت دیگر، هیچ‌کس «ایرانی» یا اهل «ایران‌شهر» نامیده نمی‌شد. خصوصیات نسب‌شناختی یک قبیله، شهر یا منطقه که در راستای یک نوع هویت محلی (مانند اصفهانی، بغدادی، فارسی، سلمان فارسی) به افراد نسبت داده می‌شود، مسئله‌ای جالب ولی مجزا است.

مسئله استعمال نام فارس در دوران اسلامی به جای «ایران‌شهر» یک کنج‌کاوی تاریخی‌ست. نظر به این که عنوان «فارس» امروزه نیز به منطقه‌ای در جنوب‌غربی سرزمین ایران اشاره دارد، نامیدن کل سرزمین ایران تحت عنوان «فارس» در دوران اسلامی بیش‌تر رواج داشت، بالاخص وقتی بسیاری از منابع این دوران قصد اشاره به پادشاهی ساسانیان را داشتند. استفاده هم‌زمان از واژه «فارس» و «ایران‌شهر» پرسشی را پیرامون نقش منطقه فارس در سیاست ساسانیان مطرح می‌سازد، چراکه واژه مزبور کاربردی به مراتب بیش‌تر از «ایران‌شهر» داشت. شاید دیوان ساسانیان (در راستای تبلیغات مذهبی) با روحانیون زرتشتی بلندمرتبه اهل فارس روابط حسنه‌ای داشت یا این نوع استعمال واژه «فارس» احتمالاً ریشه در سال‌های نخست تشکیل این سلسله جدید در فارس دارد.<sup>۳</sup> به گفته گِراردو نیولی<sup>۴</sup>، تقدّم استعمال واژه «الفارس» یا «العجم» بر «ایران‌شهر» یا «ایران» در دوران اسلامی شاید به این دلیل باشد که «ایران» عرصه پژوهاک متقابل حکومت ساسانی و آیین زرتشت بود.<sup>۵</sup>

معمای لاینحل این‌ست که چرا پایتخت ساسانیان (واقع در عراق کنونی و عمدتاً منطقه کردستان) تحت عنوان فارس شناخته می‌شد. هیچ گزارش شفافی درباره دلیل و تحول پیچیده

<sup>۱</sup> تاریخ سیستان، ۲۵-۲۳.

<sup>۲</sup> مستوفی، ۲۱-۱۹.

<sup>۳</sup> Gnoli, p. 151.

<sup>۴</sup> Gherardo Gnoli

<sup>۵</sup> همان، ۱۳۹.

جغرافیایی در پس این موضوع وجود ندارد. شاید اصطخری در ادعای خود مبنی بر این که بابل «پارس» (فارس) نامیده می‌شد و پایتخت «ایران‌شهر» بود، قصد اشارتی احتیاط‌آمیز داشته است.<sup>۱</sup> با این وجود، فردوسی اغلب از «پارس» (فارس) برای اشاره به ایالتی در غرب استفاده می‌کرد؛ وی تنها برای ساسانیان اصطخر واژه «پارس» را به کار می‌برد.<sup>۲</sup> چنان‌چه واژه «فُرس» را شکل جمع «فارس»، یک عنوان قومیتی کلی بدانیم، پس فرض بر این است که ریشه واژه باید در منطقه فارس باشد. در تلخیص افسانه‌های شاهان فارس یا پارسی (ملوک‌الفُرس)، مسعودی درباره نام «فارس»، با استمداد از سنت انجیلی و عربی، داستانی ناممکن ولی جالب را نقل می‌کند. باری، وی اظهار می‌دارد که یکی از فرزندان ابراهیم یا سام (فرزند نوح) که فُرس نام داشت، پدر ده پسر بود که همگی اسب‌سواران ماهری بودند، و از آن‌جایی که معادل عربی اسب‌سوار، واژه «فَریس» است، نام کشورشان را فارس نهادند.<sup>۳</sup>

مقارن با دوره ابن اسحاق (۷۶۷ میلادی)، نخستین شرح حال‌نویس پیامبر اسلام، روایتی هست که ساسانیان را به فُرس نسبت می‌دهد و واژه فارس و نه «ایران‌شهر» را در اشاره به نام سرزمین به کار می‌برد. طبق روایت ابن هشام (۸۳۳ میلادی)، ابن اسحاق نقل می‌کند که محمد هنگام حضور در مکه مورد تمسخر اهالی بازار قرار می‌گرفت؛ روزی از نضر بن حارث خواسته شد تا درباره رستم، اسفندیار و شاهان فارس - «ملوک‌الفُرس» - سخن گفته و با مخاطب قرار دادن محمد بن عبدالله و یارانش بر این موضوع تأکید کند که داستان سرای بهتری از محمد بن عبدالله است.<sup>۴</sup> با این حال، از منظر روایت و کلیشه، این داستان بر آشنایی نضر بن حارث و برخی اعراب مکه با اساطیر ساسانیان احتمالاً به دلیل نزدیکی جغرافیایی یا رفت‌وآمد به آن منطقه اشاره دارد. این موضوع هم‌چنین داستان‌های افسانه‌ای و اساطیری‌ای که فردوسی به قالب شعر حماسی درآورده بود را تصدیق می‌کند - پدیده‌ای که مطابق منابع نخست‌دوران اسلامی، در دیوان ساسانیان و خارج از آن طرفدار داشت. به علاوه، ظاهراً در سنت عرب (چه در مکه یا جاهای دیگر)، فارس‌ها همواره در مناطق شرقی آن‌ها امپراتوری‌های قدرتمندی داشتند. لذا، از منظر تاریخی، «فارس» (در رابطه با «فُرس») در شناساندن امپراتوری واقع در شرق اعراب در قیاس با عنوان امپراتوری واقع در شمال غربی اعراب که «روم» نامیده می‌شد، نامی ملموس‌تر بود.

<sup>۱</sup> اصطخری، ۵؛ جیهانی، ۳۴.

<sup>۲</sup> Wolff, p. 177.

<sup>۳</sup> مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ۲۷۸.

<sup>۴</sup> ابن هشام، سیرت‌النبی، ج ۱، ۳۷۳.

شواهدی در دست هست که بسیاری از منابع عربی - اسلامی به جای واژه «ایران شهر» یا «ایران» از نام «فارس» (یا گاهی «پارس» - برای نمونه، در تاریخ طبری) جهت توصیف سلسله ساسانیان و حتی سلسله‌های پیش از آن (مانند پیشدادیان، کیانیان و اشکانیان) استفاده می‌کردند. عنوان «کتاب سیره الملوک الفرس» برای بسیاری از کتب تألیفی یا ترجمه شده درباره شاهان فارس [پارسی] در دوران اسلامی استفاده می‌شد - از جمله آثار ابن مقفع، محمد بن جهم برمکی، زادویه بن شاهویه اصفهانی و محمد بن بهرام بن مطیر اصفهانی.<sup>۱</sup> کتاب تاریخ ملوک بنی ساسان اثر هشام بن قاسم اصفهانی<sup>۲</sup> بدون اشاره به خاستگاه جغرافیایی از سلسله ساسانیان نام می‌برد.

بر اساس این نمونه‌ها و نمونه‌های دیگر، می‌توان یک شیوه استدلال تاریخی - جغرافیایی وضع کرد: خاستگاه این شاهان، سلسله‌ها و فرمانروایان، چه بر اساس تحقیقات دقیق باشد یا نه، «فارس» تلقی می‌شد، نامی که شاید برای مدت طولانی، در قیاس با واژه «ایران شهر» که جهت توصیف قلمرو جغرافیایی گسترده به کار رفته و عمری کم‌تر از واژه «فارس» داشت، نامی آشناتر بود. به همین ترتیب، «رُم»، نام یک شهر یا ناحیه، در برهه‌ای از یک فرایند تدریجی تاریخی، برای اشاره به بخش بزرگی از هردو امپراتوری شرقی و غربی روم به کار می‌رفت. بسیاری از منابع اسلامی (تواریخ حمزه اصفهانی، مسعودی، طبری و غیره) در عوض اسامی واقعی قلمروهای مربوطه، لفظ «روم» یا «قسطنطنیه»<sup>۳</sup> را جهت ذکر نام امپراتوری یا سلسله تاریخی به کار می‌بردند. هم‌چنین، می‌دانیم که شاید نام منطقه به‌طور نمادین در شناساندن امپراتوری، نه لزوماً تعیین حدود و ثغور آن که مدام با فتوحات و شکست‌های جدید در نوسان بود، مورد استفاده قرار می‌گرفت. الفاضلی از قبیل «فرس» یا «رومی» به مثابه یک عنوان قومیتی برای مردمان متعلق به مناطقی غیر از «پارس» یا «رُم» نباید مسئله هویت در مفهومی تاریخی را دچار ابهام گرداند.

گرچه گستره جغرافیایی «ایران شهر» به‌گونه‌ای در منابع اولیه و اخیر توضیح داده شده است،<sup>۴</sup> هنوز در ارزیابی و بحث پیرامون این که کدام نام از نقطه نظر منابع مزبور حایز اهمیت بوده است، اتفاق نظری حاصل نشده است. لذا، شناساندن امپراتوری با عنوان «پارس» باعث شکافی بیمناک می‌گردد، گرچه تاریخ‌نگاران ملی‌گرای قرون نوزدهم و بیستم، در راستای بساختن تاریخ ملی، میان دو واژه «پارس» و ایران پیوند ایجاد کرده و آن‌ها را در ترادف با یک‌دیگر به جای هم به کار

<sup>۱</sup> حمزه اصفهانی، ۷.

<sup>۲</sup> همان‌جا.

<sup>۳</sup> Constantinople

<sup>۴</sup> اصطخری، ۶-۵؛ مستوفی، ۲۸-۲۰.

می‌بردند. در نتیجه، با ترجمه «فارس» به «ایران»، آن‌ها مسیر خود و دیگران را هموار کردند که آرزوی گسترش تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه را داشتند.

با گذر از واژه «فارس»، می‌رسیم به «دیارالعجم» (سرزمین عجم) که در برخی منابع هم‌ارز با نام «ایران» به کار رفته است. واژه «العجم»، ظاهراً عنوانی که اعراب ابتدا برای همه غیرعرب‌ها به کار می‌بردند، به تدریج برای اشاره به سرزمین و مردمان «ایران‌شهر» مورد استفاده قرار گرفت. ناصر خسروی قبادیانی در قرن یازدهم میلادی، سعدی در قرن سیزدهم میلادی و حافظ در قرن چهاردهم میلادی از واژه «عجم» به جای «ایران» استفاده می‌کردند.<sup>۱</sup> در قرن شانزدهم میلادی، علی‌اکبر خطایی از اهالی استان بول ایران را به سه بخش تقسیم کرد: عجم، عربستان و روم. از تقسیم‌بندی وی درمی‌یابیم که ایران کنونی عجم نامیده می‌شد.<sup>۲</sup> گزارش‌ها و سفرنامه‌های معاصر برخی اروپاییان از جمله پیتر و دلا واله<sup>۳</sup> و پدرو تیخیرا<sup>۴</sup> در اوایل قرن هفدهم<sup>۵</sup> که از منطقه مزبور گذر می‌کردند، (ولو نه چندان موثق) حاکی از این است که مردمان آن سرزمین خود و سرزمینشان را به ترتیب عجمی و عجم می‌نامیدند. از طرف دیگر، شاردن به ما می‌گوید که مردم سرزمینشان را ایران یا «ایرون» می‌نامیدند، و از دو منطقه اصلی سرزمین ایران نام می‌برد: عراق عرب و عراق عجم.<sup>۶</sup> واژه «عجم» ممکن است برای تفکیک مناطق غیرعرب‌زبان ایران و عراق از مناطق عرب‌زبان به کار رفته باشد. ما بعدها به نامه‌های سلاطین عثمانی به شاهان صفوی که واژه «عجم» در آن‌ها به کرات به کار رفته است، خواهیم پرداخت.<sup>۷</sup>

با بررسی برخی آثار جغرافیایی و تاریخی دوره مغول‌ها و پس از مغول‌ها، می‌بینیم که واژه «ایران» ظاهراً به عنوان نام اصلی سرزمین شناخته می‌شد. می‌خواند، تاریخ‌نگار معاصر با مستوفی، در نوشته‌جات خود پیرامون تاریخ سلجوقیان، سه مرتبه از واژه ایران صرفاً در اشاره به نام سرزمین در کنار عراق و خراسان استفاده می‌کند.<sup>۸</sup> با این حال، در تاریخ سلسله سامانیان (نماد

<sup>۱</sup> Koichi, "Meanings of Iran: Preliminary Essay on the Emergence of 'Iranian' Consciousness," p. 188.

<sup>۲</sup> Koichi, p. 188, quoting Ali Akbar Khatai, *Khatai Nama*, Bibliothèque Nationale Ms. Supplement Persan 1354, f. 3b.

<sup>۳</sup> Pietro della Valle

<sup>۴</sup> Pedro Teixeira

<sup>۵</sup> Teixeira, *Voyages de Texeira ou l'Histoire des Rois des Perse*, p. 52; *Voyages de Pietro della Valle*, II, pp. 386–409.

<sup>۶</sup> Chardin, II, pp. 4–7.

<sup>۷</sup> نوایی، شاه‌عباس و شاه‌اسماعیل صفوی؛ قائم‌مقامی، یک‌صدوپنجاه سند تاریخی.

<sup>۸</sup> Mirchondi, *Historia Seldschukidarum*, pp. 15, 107, 162.

«ایرانیّت» ازدید شرق‌شناسان و دانشوران نوین ملّی‌گرا، اثری از نام ایران نیست.<sup>۱</sup> در روایت دیگر از تاریخ سلجوقیان اثر ابن‌بی‌بی، به‌جای استعمال «ایران» در مفهومی گسترده، از استان‌های کرمان، فارس، خراسان و عراق سخن به‌میان می‌آید.<sup>۲</sup> صادق اصفهانی در قرن هشتم در اثر جغرافیایی خویش آشکارا به ایران و حدودثغور آن اشاره می‌کند.<sup>۳</sup>

### ایران و کاربرد سیاسی آن

واقعیت نام ایران به‌عنوان یک سرزمین در نوشته‌جات تاریخی آشکارتر گشته و نام‌هایی از قبیل «فارس» و «عجم» تدریجاً رنگ باختند. با این حال، فراموش نکردن این موضوع بسیار حائز اهمیت است که سرزمین ایران، از زمان فتح اعراب در میانه قرن هفتم میلادی تا ظهور صفویان در قرن شانزدهم میلادی، یا تحت خلافت امویان (۷۵۰-۶۶۱ میلادی) و یا عباسیان (۱۲۵۸-۷۵۰ میلادی) بود و یا به‌صورت چندپاره تحت حاکمیت سلسله‌های مختلف پسامغول قرار داشت. چنین چندپارگی‌ای در یک فرایند تاریخی پیچیده به دو دلیل مهم است. نخست، نام «ایران»، برخلاف دوران نوین، در مشروعیت هیچ‌یک از سلسله‌ها و فرمانروایان عاملی تعیین‌کننده نبود - به‌عبارت‌دیگر، هدف هیچ گروه سیاسی‌ای در دوران اسلامی نه فتح ایران و تأسیس یک دولت ملّی بلکه فتح سرزمین‌های بیش‌تر در تمام جهات در راستای بسط حوزه اختیار آن سلسله بود. دوم، نه یک جمعیت یکدست ساکن در ایران وجود داشت و نه یک باورشناسی<sup>۴</sup> ملّی‌گرای نوین که جهت‌جلوگیری از چندپارگی، توسط سلسله‌ها ترویج شده باشد.

لذا، گرچه استعمال نام سرزمین جهت مشروعیت‌بخشی به فرآیند سیاسی در یک چارچوب میهنی کانون تمرکز دوران نوین بوده است، باید به‌خاطر داشت که وضعیت در دوران میانه بر این منوال نبود. ممکن است برخی ادعا کنند که شاعرانی مانند فردوسی و نظامی گنجوی با ستایش سرزمین ایران، صاحب گنجینه‌ای از نمونه‌های «ملّی‌گرایی فرهنگی» در دوران میانه محسوب می‌شوند. این موضوع فصل بعدی‌ست، ولی در این‌جا به ذکر این موضوع بسنده می‌کنیم که شواهدی نیز هست که دیگر شاعران فارسی‌گو (پارسی) مانند امیرخسروی دهلوی و ابولفیض فیضی (هر دو اهل هندوستان)، هندوستان و دهلی و نه ایران را به‌عنوان بهشت حقیقی

<sup>1</sup> Mirchondi, *Historia Samanidarum* (Goettingen, 1808).

<sup>2</sup> Ibn Bibi, *Histoire des Seldjoudes d'Asie Mineure*, IV, p. 237.

<sup>3</sup> Sādik Isfahānī, *The Geographical Works*, pp. 6-7.

<sup>4</sup> Ideology

می‌ستوندند.<sup>۱</sup> باید آگاه بود که بخش اعظم این دست از اشعار صرفاً ارزش بلاغی دارد و نه سیاسی؛ وانگهی، بدین معناست که یک زبان فراملی مانند فارسی و سرزمین ایران رابطهٔ چندان ویژه‌ای باهم نداشته یا آن گونه که دانشوران ملی‌گرای نوین ترسیم کرده‌اند، منحصرأ ایران و زبان فارسی هم‌ارز یک‌دیگر نیستند.

عنوان جغرافیایی ایران هرگز نباید با معنای سیاسی‌اش خلط شود که در عصر ملی‌گرایی بدان تعلق گرفته است. سلسله‌های پسااسلامی متعددی که طی دوره‌های مختلف در گوشه‌های مختلف ایران حکومت کردند - طاهریان، صفویان، سامانیان، غزنویان و آل بویه - تا پیش از تأسیس صفویه، به‌هیچ‌عنوان از نام «ایران» برای مقاصد سیاسی یا کسب مشروعیت استفاده نکردند. در نظام ضرب سکهٔ تمامی سلسله‌های پسااسلامی، حتی تا زمان قاجاریه، از نام «ایران» روی هیچ سکه‌ای استفاده نشده است. سیاست حاکم این بود که نشان یا نوشتهٔ منقوش بر تقریباً همهٔ سکه‌ها بایستی نام خداوند (الله) و پیامبر اسلام (محمد)، همراه با چند کلام قرآنی یا اسامی چهار خلیفهٔ نخست و گاهی نام حاکم و شهر باشد.<sup>۲</sup> شرق‌شناسان سرشناس درصدد ایجاد پیوند میان اسناد تاریخی برآمده‌اند تا زبان فارسی را با سرزمین ایران یکی دانسته و استدلالی متنی بیافرینند که سلسله‌های متعدد در دوران پسااسلامی به‌هم‌پیوسته بوده و هریک در پی احیای فرهنگ کهن «ایرانی» گام برمی‌داشتند. درست است که بازکهن‌سازی و وام‌گیری انگاره‌ها از گذشته راهبردی برای سلسله‌های متعدد جهت کسب مشروعیت در چشم مردمان خویش بوده است، این امر را نباید به‌دیدهٔ کوشش ملی‌گرایانه نگریست. ادوارد جی. براون<sup>۳</sup>، ولادیمیر مینورسکی<sup>۴</sup>، کلیفورد ای. باسوورث<sup>۵</sup>، ریچارد فرای<sup>۶</sup> و بسیاری دیگر که آثارشان در دو فصل بعدی مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت، بر چنین پیوندهای خاندانی‌ای در بستر میراث ایرانی تأکید کرده‌اند. دلیل شکاف‌های موجود در تحلیل متنی‌شان این بود که بین نام «ایران» و اهداف و سیاست‌های سلسله‌های متعدد در زمان رویارویی هم‌زمان با یک‌دیگر، هیچ سختی وجود نداشت. وفاداری یا سرسپردگی مردمان هر سلسله در هر دوره پرسشی‌ست که استدلال شفاهی و

<sup>1</sup> Ansari, "Amir Khusrau, the Poet and the Patriot," pp. 88-99; Chibli, "Nazari bi Nil Deman Feizi," pp. 118-123.

<sup>2</sup> Lane-Poole, *The Coins of the Mohammadan Dynasties*; S. Lane-Poole, *The Coins of the Mongols*; Marsden, *The Plates of the Oriental Coins*; for Safavid coinage only Chardin, II, pp. 332-333; Tavernier, pp. 346-347.

<sup>3</sup> Edward G. Browne

<sup>4</sup> Vladimir Minorsky

<sup>5</sup> Clifford E. Bosworth

<sup>6</sup> Richard Frye

متنی به‌سادگی توانایی پاسخ صحیح به آن را ندارد. به‌عبارت‌ساده، وفادار انگاشتن مردمان هر منطقه و سلسله نسبت‌به یک نام جغرافیایی که حدودو ثغور و معنایش مبهم است، زمان‌پریش<sup>۱</sup> و تاریخاً ساده‌لوحانه است - و حتی بسا غیرواقعی برای ملت خیالی ایران که فاقد هر نوع ذهنیت مشترک «ایرانی» بود.

### ممالک محروسه ایران

از قرن هفتم میلادی تا جنگ‌های میان‌قبیله‌ای در قرن پانزدهم میلادی، فلات ایران هرگز تحت حکومت یک فرمانروا یا سلسله واحد (به‌جز ایلخانیان) نبود. به‌همین دلیل است که وقتی مارکو پولو<sup>۲</sup>، جهان‌گرد ونیزی، در اواخر قرن سیزدهم میلادی نام سرزمینی که از آن می‌گذشت را (با اجتناب از واژه ایران) پرشیا<sup>۳</sup> پنداشت و در گزارشاتش آورد که پرشیا دارای هشت پادشاهی تحت عناوین مختلف است.<sup>۴</sup> حدفاصل بین سلسله ایلخانیان و تیموریان با صد سال جنگ مشخص می‌شود، زمانی که خلای سیاسی عرصه را برای به‌قدرت رسیدن صفویان در آغاز قرن شانزدهم میلادی مهیا ساخت. تبلیغات دینی و سیاسی صوفیان هفت ایل ترک مشهور ولو رقیب شاملو، روملو، استاجلو، تکه‌لو، افشار، قاجار و ذوالقدر را به یک ائتلاف سیاسی سوق داد؛ و در سالیان بعد، ایل تالشان به آن‌ها پیوسته، پس از تشکیل حکومت قره‌قویونلوها (۱۴۶۸-۱۳۷۸ میلادی) و آق‌قویونلوها (۱۵۰۲-۱۳۷۸ میلادی)، دولت جدید صفویه را در سال ۱۵۰۱ میلادی تأسیس کردند.<sup>۵</sup> آن‌زمان بود که فلات مرکزی ایران و مناطق اطراف آن برای بار دوم (بار اول توسط ایلخانیان) تحت سیطره یک سلسله واحد درآمد.

سلسله جدید که تأسیسش مقارن با عصر جدیدی از روابط سیاسی با امپراتوری‌های هم‌جوار و اروپایی بود، از واژه «ایران» هم‌چنان به‌شیوه اساساً غیرسیاسی استفاده کرد. در مجموعه‌ای بالغ بر صد نامه، فرمان و مقاله‌نامه اصلی از شاهان و مقامات صفوی، نام «ایران» تنها چندین بار به چشم می‌خورد. براساس متن برخی اسناد می‌توان تصریح داشت که نام «ایران» برای اشاره به سرزمین و نه لزوماً حکومت به‌کار می‌رفت. ضمناً، در برخی نامه‌های سلاطین عثمانی به

<sup>1</sup> Anachronistic

<sup>2</sup> Marco Polo

<sup>3</sup> Persia

<sup>4</sup> Yule, *The Book of Ser Marco Polo*, Book I, Chapter XV, pp. 78-84; Navai, *Iran va Jahan*, pp. 35-37.

<sup>5</sup> Savory, "L'Empire du Lion et du Soleil," *L'Islam d'Hier à Aujourd'hui*, pp. 282-284; Petrushevsky, *Islam in Iran*, p. 388.

شاهان آق‌قویونلو یا صفوی، شاهان مزبور تحت‌عنوان پادشاهِ عجم یا پادشاهِ سرزمینِ عجم، بی‌شک نه پادشاهِ سرزمینِ ایران و پادشاهِ سرزمینِ اسلام، مورد خطاب قرار گرفته‌اند.<sup>۱</sup> تا اواخر حکومتِ صفویان، مطابقِ نامه‌هایی (بالاخص آن‌هایی که در دورانِ سلطنتِ سلطان حسین، آخرین شاهِ صفوی نگاشته شده‌اند) که هم به‌دستِ پیک‌های خارجی و هم داخلی فرستاده می‌شد، عنوانِ حکومتی «ممالک» یا «ولایاتِ محروسهٔ ایران» نامی رایج بود که تا دورهٔ زندیه و قاجار نیز به‌کار گرفته می‌شد.<sup>۲</sup>

مطابقِ نظرِ هاندا کوئیچی<sup>۳</sup>، پژوهشگر ژاپنی، دوره‌بندی و دسته‌بندیِ تکاملِ کاربردِ نامِ «ایران» در دورانِ صفویان امریست جالب. نامِ «ایران» در سه مفهومِ متمایز در اسنادِ پدیدار می‌شود: نخست، نامِ سرزمینِ درمقایسه با سایرِ سرزمین‌ها؛ دوم، درمفهومِ ابتداییِ ملت یا کشور؛ و سوم، تحت‌عنوانِ ملت در اواخر دورهٔ صفویان. کوئیچی تصریح می‌دارد که کاربردِ دوم و سوم حکایتگرِ آگاهیِ نخبگان و طبقهٔ حاکمِ صفویان از وجودِ سرزمین و ملتِ ایران است.<sup>۴</sup> نظریه‌این که صفویان سرزمینِ تحتِ سیطرهٔ خویش را «ممالکِ محروسهٔ ایران» می‌نامیدند، کوئیچی باور دارد که کاربردِ واژهٔ «ملت» در این رابطه تاحدی افراطی و زمان‌پریش است. شاید معیارِ صفویان جهتِ سنجشِ وحدتِ مردمانِ تحتِ فرمانِ خویش گرایشِ تحمیلیِ گسترده به آیینِ تشیع بود و نه پنداشتِ وجودِ یک آگاهیِ ملیِ ایرانی یکدست در میانِ یک جمعیتِ چندقومی و چندزبانی نایکدست.

ازسویِ دیگر، چنان‌چه قصدِ فهمِ درهم‌آمیزیِ نامِ سرزمینِ با تبلیغاتِ سیاسی در دورانِ صفویه را داریم، بررسیِ ظهورِ آگاهیِ میانِ مردمانِ نواحیِ دوردست و وابستگیِ آن‌ها به واژهٔ «ایران» تکلیفیِ بنیادینِ ولیِ مجزاست. براساسِ سکه‌ها و سایرِ منابع، می‌توانیم رفتارِ سیاسیِ صفویان را موردِ ارزیابیِ قرار دهیم - این که اسلام معیار یا رهنامه<sup>۵</sup> سیاسی‌شان بوده و سرزمینِ «ایران» عرصهٔ اجرایِ آن رهنامه.

<sup>۱</sup> نوایی، شاه‌عباس، ۵۹، ۴۹، ۴۶؛ شاه‌اسماعیل صفوی، ۱۵۷، ۱۵۲، ۱۴۳، ۶۹، ۲۶، ۲۲.

<sup>۲</sup> قائم‌مقامی، یک‌صدویچجاه سند تاریخی، پانوش ۳۳، ص ۱۰۵، ۸۳، ۸۱، ۷۰، ۶۷؛ وهرام، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر زند، ۱۲۶.

<sup>۳</sup> Haneda Koichi

<sup>۴</sup> Koichi, "Meaning of Iran ...," pp. 188-193.

<sup>۵</sup> Doctrine

در فرمان علی‌مرادخان (۱۷۸۵-۱۷۸۲) در دوران زندیه (۱۷۸۵-۱۷۴۹)، عنوان صفوی «ممالک محروسه ایران» به کار رفته است.<sup>۱</sup> استعمال عنوان «ایران» در نامه‌های شاهان یا متون اداری روندی بود که توسط شاهان قاجار اتخاذ شد. بسیاری از منابع اوایل قاجار - برای مثال، نمونه‌های موجود در مجموعه اسناد تاریخی قائم‌مقامی و *افضل‌التواریخ افضل‌الملک* - ما را به این باور سوق می‌دهد که واژه «ایران» هم‌چنان کاربردی حکومتی و جغرافیایی داشت.<sup>۲</sup> در بسیاری از مکاتبات با اروپا در اواسط دوره قاجار، وقتی سخن از دیوان‌سالاری<sup>۳</sup> نوین، ارتش نوین، تلگراف و غیره به میان می‌آمد، نشان «دولت ایران» به چشم می‌خورد.<sup>۴</sup> گرچه عنوان «ممالک محروسه ایران» نیز هم‌چنان به‌قوت خویش باقی بود. تمبرهای پستی دوره قاجار در سال ۱۸۸۱ که دوزبانه بودند، عنوان «ممالک محروسه ایران» به فارسی و «پست پرسیان»<sup>۵</sup> به فرانسوی را روی خود داشتند. بعدها، قاجارها از شکل جمع واژه فرانسوی مزبور استفاده کردند که آشکارا به تعدد شاهان و جمعیتشان اشاره داشت. بدین ترتیب، تمبرهای سری ۱۸۹۴ با عنوان «پست پرسیان»<sup>۶</sup> ظاهر شدند که کم‌وبیش تا عصر پهلوی، قبل از این که در بازه ۱۹۳۵-۱۹۲۹ به «پست ایرانیان» تغییر یابند، دست‌نخورده باقی ماندند؛ تنها در ۱۹۳۷-۱۹۳۶ بود که این تمبرها به «پست ایران»<sup>۷</sup> تغییر نام یافتند.<sup>۸</sup>

پایان قاجاریه با دو رویداد مهم مشخص می‌شود: انقلاب مشروطه (۱۹۰۶) و ظهور ملی‌گرایی از نوع اروپایی آن. این دو رویداد توأمان درصدد متحد نمودن یک سرزمین و ساکنان گوناگون آن جهت کنترل امور منطقه برآمدند. رویدادهای مزبور مصادف بودند با آغاز دوره‌ای که طی آن، عنوان جغرافیایی «ایران» تدریجاً معانی اجتماعی - سیاسی جدیدی یافت. این فرآیند در عصر پهلوی شتاب گرفت. نه‌تنها عوامل داخلی و موقعیت بین‌المللی برپایه ملت - دولت<sup>۹</sup> جهت حفظ منافع سیاسی و ملی را ضروری ساخت، بلکه آثار اروپاییان درزمینه مطالعات ایران در بستر ملی‌گرایانه آن نیز عرصه را برای یک‌پارچه‌سازی مردمان با باور حیات‌دیرینه ایران به‌عنوان یک

<sup>۱</sup> قائم‌مقامی، ۱۰۵.

<sup>۲</sup> قائم‌مقامی، ۳۸۰-۱۱۱؛ افضل‌الملک، *افضل‌التواریخ*، ۳۰۲-۳۹۸.

<sup>۳</sup> Bureaucracy

<sup>۴</sup> قائم‌مقامی، ۱۵۳.

<sup>۵</sup> Poste Persane

<sup>۶</sup> Postes Persannes

<sup>۷</sup> Poste Iran

<sup>۸</sup> Gnoli, p. 180, notes.

<sup>۹</sup> Nation-state

ملت و تمدن متمایز فراهم آورد. این عامل و سایر عوامل ظهور آگاهی نوین ایرانی موضوع باقی فصول هستند که به بسط این استدلال خواهند پرداخت: واژه «ایران» و «ایرانی»، ولو مبهم، معانی سیاسی، فرهنگی و اجتماعی خویش را صرفاً در قرن بیستم و نه در گذشته یافته‌اند.

\* \* \* \*



## مسائل و بستر تاریخ‌نگاری ملی و ابداع هویت ایرانی

پس از پرداختن به اهمیت و جایگاه واژه «ایران»، اکنون باید کاربرد تاریخی آن را از صافی مذاقه بگذرانیم. در فصل پیشین مشخص شد که این عنوان جغرافیایی از منظر تاریخی در اشاره به یک نژاد، یک زبان و یا یک فرهنگ منحصر به کار گرفته نمی‌شد. به جاست که اکنون به زوایای نظری و متنی برخی شرق‌شناسان شاخصی بپردازیم که عمیقاً بر یکدستی و ایرانیّتِ جوامع ساکن در سرزمین ایران طی دوره‌های تاریخی مختلف باور داشتند.

مهم‌ترین و یگانه مسئله بررسی تاریخ موجودیتی به نام ایران در فهم تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه پیشنهادی شرق‌شناسان قرن نوزدهمی و به دنبال آن‌ها دانشوران ملی‌گرای ایران نهفته است. ریشه این مسئله را می‌توان هم در مکتب آریایی‌گرایی<sup>۱</sup> و هم در جهت‌گیری‌های ملی‌گرایانه خود دانشوران (که تمایز بین این دو اغلب دشوار است) یافت.

البته، پس از گذر اروپا از تجارب تاریخی که منجر به شکل‌گیری هویت‌های ملی در بستری محدود گشت، روش‌شناسی ملی‌گرایانه محققین شرق‌شناس غربی ممکن است اجتناب‌ناپذیر و حتی تاحدی طبیعی جلوه نماید. رشد این هویت‌ها نقطه‌نظر و باورشناسی<sup>۲</sup> محافل ادبی اروپا در تشریح نظریاتشان پیرامون تاریخ‌های ملی را ثابت نمود. دسترسی آسان و دست‌اولی که اروپاییان به اسناد مشرق‌زمین داشتند، شرق‌شناسان را ترغیب کرد تا در بساخت گذشته و الگو قرار دادن تجربه اروپایی برای شرق، از یک رویکرد نظری تحکم‌آمیز استفاده کنند. انتقادهای غربی اندکی از طریق کارل مارکس<sup>۳</sup>، فریدریش انگلس<sup>۴</sup>، نامه‌های هنری توکویل<sup>۵</sup> به آرتور دو گوبینو<sup>۱</sup> و

<sup>۱</sup> Aryanism

<sup>۲</sup> Ideology

<sup>۳</sup> Karl Marx

<sup>۴</sup> Friedrich Engels

<sup>۵</sup> Henry Tocqueville

برخی دیگر از اروپاییان قرن نوزدهم و بیستم به سمع‌ونظر ملل اروپایی رسید که جهان را تحت تأثیر و تغییر قرار می‌دادند.

با به‌کارگیری نظریات نژادی در توصیف تاریخی مردمان یا رویدادهای خاص (در این مورد، نژاد آریایی برای ایران)، شرق‌شناسان استنباط کردند که یک آگاهی نژادی بین مردمان باستان مانند مادها و پارس‌ها در مواجهه با جهان بومی - سامی وجود داشته است. در واقع، باید در نظر داشت که نظریه آریایی صرفاً برساخته قرون هجدهم و نوزدهم است، نه لزوماً پدیده‌ای آشنا برای مردمان باستان. فریدریش هرتز<sup>۳</sup> در نژاد و تمدن<sup>۴</sup> این‌گونه عنوان می‌دارد: «همان‌گونه که خانواده هندواروپایی صرفاً یک مفهوم آفرینی زبان‌شناختی است، نژاد آریایی نیز اساساً و صرفاً یک مفهوم فرضی است.»<sup>۵</sup> درست است که شکل ظاهری زبان‌های محلی یکی از عوامل عمده در ظهور ملت‌ها در اروپا بود، ولی احساسات نژادی به یکی از عناصر پایه‌گذار احساسات ملی و اتحادبخش مردمان به‌شیوه‌ای منسجم مبدل گشت.<sup>۶</sup> شرق‌شناسان، متأثر از جریان اصلی نهاد پژوهش در غرب و الگوی آریایی، شروع به تجسس در گذشته مردمانی با پیشینه پیچیده نموده و در راستای پرورش (گاهاً تخیلی و خلاقانه) موضوعات نوینی از قبیل نژاد و هویت ملی برای جوامع گذشته دوری قدم برداشتند که آگاهی‌شان مشروط به انگاره‌های غیرنویین بود. باتوجه‌به برساخت جوامع آریایی در ایران، فرضیات و گمانه‌زنی‌های بی‌اساس بیش‌ترو بیش‌تر در ایران رواج یافت، حتی بالین که هنوز مدرکی متقن در ارائه بنیانی استوار برای چنین حدسیات سستی وجود ندارد. در این رابطه، از دیدگاه آیزابا برلین<sup>۷</sup> نمی‌توان غافل شد که متناسب با این موضوع و سایر برساخت‌های تاریخی است: «بدون دانش کافی از حقایق، یک برساخت تاریخی ممکن است چیزی بیش‌تر از یک تخیل منسجم، اثر خیال‌پردازی رومانتیک‌گرا<sup>۸</sup> نباشد.»<sup>۹</sup>

نژاد و هویت ملی دو موضوع درهم‌تنیده فارغ از مطالعات مذهبی‌اند که سهم عمده‌ای از آثار شرق‌شناسان درباره ایران را به خود اختصاص داده‌اند. زبان‌شناسی تاریخی مرتبط با دوره

<sup>1</sup> Arthur de Gobineau

<sup>2</sup> Kohn, *Age of Nationalism*, pp. 75-76.

<sup>3</sup> Friedrich Hertz

<sup>4</sup> *Race and Civilization*

<sup>5</sup> Hertz, *Race and Civilization*, p. 77, quoted by Joseph, *Nationality: Its Nature and Problems*, pp. 43-44.

<sup>6</sup> Joseph, 34.

<sup>7</sup> Isaiah Berlin

<sup>8</sup> Romantic

<sup>9</sup> Berlin, *Concepts and Categories*, p. 133.

پیشااسلامی و فلسفهٔ نهفته در پس هویت ملی مقارن با ظهور زبان‌های محلی دوران اسلامی مقدمات بینش و نظریهٔ تاریخ‌نگاری ایران را توأمان فراهم آوردند. لاتین‌زدایی<sup>۱</sup> و گریز از استیلای کلیسا در غرب نمود تاریخی هم‌ارز با عرب‌زدایی و ظهور سلسله‌های محلی در جغرافیای ایران جهت گذر از نظام خلافتی انگاشته شد. ازدید شرق‌شناسان، ظهور زبان فارسی در حدود قرن نهم میلادی طی دهه‌های نخستین خلافت عباسی به بعد و افزایش قدرت سلسله‌های محلی داخل و پیرامون فلات ایران نمود گذشته‌گرایی<sup>۲</sup> ملی در چارچوب ایرانی خود بود. در بررسی و بر ساخت تاریخ ملی برای مردمان مختلط یک سرزمین پهناور که تاریخاً فاقد هرگونه ذهنیت یا هویت ایرانی بودند، شرق‌شناسی غربی دست‌به‌دامن منطق و معادلات تاریخی اروپایی شد.

هویت ملی و ملی‌گرایی گرایش‌های کاملاً جدیدی هستند. مرتبط دانستن این دو با گذشتهٔ دور خطای مهلکی است. اریک هابسبام<sup>۳</sup> در *ابداع سنت*<sup>۴</sup> به اظهارنظری می‌پردازد که متناسب با این بحث بوده و کاملاً با رویکرد زمان‌پریش<sup>۵</sup> شرق‌شناسان به هویت ملی و ملی‌گرایی در رابطه با فرایند تاریخی پیچیدهٔ فلات ایران مطابقت دارد: «سنت‌ها که به‌ظاهر مدعی قدمت هستند، اغلب کاملاً نوپیدا و گاهاً ابداعی هستند.»<sup>۶</sup> در این رابطه و در بستر پیدایش فلسفهٔ جدید تاریخ، ایمانوئل کانت<sup>۷</sup> نیز باور دارد که انتقال تاریخ از کهن‌ترین زمان که شرحشان در دست نیست، صرفاً از منظر آن‌چه برایمان جالب می‌نماید، صورت می‌پذیرد.<sup>۸</sup>

روش تاریخ‌نگاری شرق‌شناسان و مفهوم‌آفرینی از گذشتهٔ مردمان فلات ایران در بستری ملی مستلزم موشکافی در جست‌وجوی فهم تأثیر آن‌ها بر تاریخ‌نگاران قرن بیستم ایران و کلیشه‌سازی و ترویج متعاقب آن از جانب دول حاکم بر ایران است. عاری از فایده نیست که در این‌جا، به تحلیل توصیفی برخی از مسائل مهم پردازیم که از جانب برخی شرق‌شناسان به‌عنوان شالودهٔ هویت ملی و ملی‌گرایی ایرانی مبنا قرار گرفت. تلاش‌های برجسته و مجدانه

<sup>1</sup> Delatinization

<sup>2</sup> Revivalism

<sup>3</sup> Eric Hobsbawm

<sup>4</sup> *The Invention of Tradition*

<sup>5</sup> Anachronistic

<sup>6</sup> Hobsbawm, "Introduction: Inventing Tradition," *The Invention of Tradition*, Hobsbawm and T. Ranger (eds.), pp. 1, 6.

<sup>7</sup> Emmanuel Kant

<sup>8</sup> Kant, "Idea of a Universal History from a Cosmopolitan Point of View," *Theories of History*, Patrick Gardiner (ed.), pp. 21, 33.

شرق‌شناسان را نمی‌توان و نباید خوار شمرده یا مورد نکوهش قرار داد؛ صرفاً، الگو و روش‌های آن‌ها در بوتۀ نقد قرار می‌گیرد. بار دیگر، هدف گشودن راه‌هایی در مسیر رویکردهای جدید نسبت به موضوع مورد مذاقه است.

### گسترۀ مسئله این نوع تاریخ‌نگاری

مسئله تاریخ‌نگاری ملی ایران توسط شرق‌شناسان در دوران‌بندی خودداورانه و ناقص تاریخی صرفاً جهت ابداع هویت ملی خود یک تجسس و پژوهش نوین را می‌طلبد. قرار دادن دوران‌بندی مضمول دوره‌های پیشااسلامی و اسلامی به‌عنوان پایه‌ای جهت مفهوم‌آفرینی یک تاریخ برای ایران به این باور دامن می‌زند که در فلات ایران همواره پیوستگی مردمان و فرهنگ وجود داشته است. درست است که عناصر پیوستگی از دوره پیشااسلامی تا دوره اسلامی شاید نادیده انگاشته نشده باشد، ولی دسته‌بندی مؤلفه‌های پراکند، فرهنگی و زبانی ملی‌گرایانه آن نه فقط مورد تردید است، بلکه در فهم گفت‌وگومدار<sup>۱</sup> و دائماً متغیّر جوامع بشری یک تباهی سنگین روشن‌فکری ایجاد می‌کند. مفهوم نهفته در گنه این تصویرنمایی از هویت و ماهیت جامعه ایرانی این‌ست که فلات ایران در دوره اسلامی دست‌خوش تغییر بسیار اندکی گشت و در مواجهه با استیلای اعراب و تُرکان درصدد حفظ هویت سابق خویش برآمد. این دیدگاه بیانگر نادیده‌انگاری محض اصول پدیدارشناختی پویای تاریخ محسوب می‌شود؛ در مسیر یک سفر طولانی و متلاطم تاریخی، مردمان نمی‌توانند به‌شکلی پایدار نسبت به یک آگاهی سیاسی و نژادی یگانه و ثابت باقی بمانند، مخصوصاً در سرزمینی با وسعت ایران. مردمان معمولی یک نسل به‌خصوص، با وابستگی‌های اجتماعی - سیاسی یا مذهبی غریزی خویش - برای نمونه، تحت فرمانروایی آل‌بویه یا سلسله سامانیان در قرن دهم میلادی - چگونه می‌توانستند نسبت به به‌اصطلاح نیاکان پارس و ماد خویش، به‌ظاهر الهام‌بخشان ملت ایرانی وفادار و آگاه باشند؟ تنها تاریخ‌گرایی<sup>۲</sup> قرون نوزدهم و بیستم قادر بود تا چنین چیزی را پدید آورد. بسیار واقعی می‌نماید که در بین جمعیت عوام، نه خاطرات تاریخی لزوماً در زندگی روزمره حاکم بود و نه عوام علاقه‌ای داشتند تا به دور از واقعیت اطراف خویشتن زندگی کنند؛ ابراز تمایل به چنین تداوم ناگسستنی هویت آن چیزی است که در

<sup>1</sup> Dialectical

<sup>2</sup> Historicism

دوران نوین ملی‌گرایی نام دارد. گستره مسئله ملی‌گرایی نوین و انتساب آن به گذشته دور در شرق‌شناسی و تاریخ‌نگاری دانشوران ایرانی بدون هیچ چالش جدی به راه خود ادامه داد.

درست است که علوم نسب‌شناسی در میان اعراب و بعدها در میان دیگران<sup>۱</sup> در سده‌های نخست اسلام وجود داشت، ولی نباید این شکلِ عشیره‌ای از سنت را با دغدغه ملی‌گرایی جغرافیایی - سیاسی نوین اشتباه بگیریم. مردمان گذشته دور آگاهی و تمایلی به شناسایی خویش در یک مقیاس بزرگ و ملی از طریق یک سرزمین نداشتند و به دلایل پیچیده اجتماعی - سیاسی، مذهبی و زبان‌شناختی، از چنین آگاهی‌ای برخوردار نبودند. در تلاش برای تعیین هویت مردمان معتقد به آیین زرتشت، اسلام، مسیحیت و یهودیت به خاطر استمرارشان، نباید آن‌ها را تحت‌عنوان یک ملت به خصوص شناخت. باری، شرق‌شناسان و ایران‌شناسان امروزی هستند که تمایل دارند تا آیین زرتشت را «مذهب ملی» (دوره ساسانیان) بنامند.

روشی که شرق‌شناسان با استعانت از آن بذر انگاره پیوستگی جهان ایرانی را پروراندند، در رابطه با دوره پیشاسلامی، مشمول آنکا بر زبان‌شناسی تاریخی بود؛ و در رابطه با دوره اسلامی، بر زبان‌شناسی و پیوند آن با ادبیات فارسی همراه با رویدادهای سیاسی - همگی در ارتباط با سرزمین ایران - متکی بود. در رابطه با دوره اسلامی، ظهور زبان فارسی و پیدایش سلسله‌های منطقه‌ای به نشانه‌های اصلی زایش دوباره استقلال ملی و فرهنگی بدل گشت. بخشی از مسئله زبان فارسی که در فصل سوم بدان پرداخته شد، مربوط به شباهت عنوان زبان جدید (فارسی) به ناحیه فارس می‌شود که پایتخت شاهان و امپراتوران باستانی پیش از فتح مسلمانان بود. البته، هیچ سندی بر این ادعا در دست نیست که ساکنان ناحیه فارس به زبان یا گویش فارسی تکلم می‌کردند.<sup>۲</sup> اغلب ادعا می‌شود که زبان فارسی از داخل ایران رشد یافته است. نظریه استیلای اعراب و استقرارشان در غرب، این زبان «ایرانی» در دوران حکومت مسلمانان اجباراً در بخش شرقی ایران و حتی خارج از ایران رشد و شکوفایی یافت. (درواقع، هیچ مهر تأییدی بر این اظهارنظر نهاده نشده و می‌توان آن را به چالش کشید - نکته‌ای که به آن باز خواهیم گشت.)

بسیاری از این مباحثات تاریخی در چارچوب ملی به وضوح در دوران نوین معنا می‌یابند، به ویژه در سایه «فارسی‌سازی» ایران در دوران پهلوی و دسترسی بلاواسطه صاحب‌نظران مربوطه

<sup>1</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, I, pp. 164-165, 176.

<sup>2</sup> Frye, *Golden Age of Persia*, p. 173; Bailey, "The Persian Language," *Legacy of Persia*, pp. 174-175.

به کتب تاریخ. پُر واضح است که اگر کسی به مخالفت با این وضعیت برمی‌خاست، توسط دیگران طرد می‌شد.

بگذارید با مذاقه برخی از آثار شرق‌شناسان مشهور، در مسیر شناخت چارچوب روش‌شناسی آن‌ها، قلم‌فرسایی، نشر آثارشان و کاستی‌هایشان در مواجهه با برخی نکات فوق‌الذکر قدم برداریم. این جستار در قالب بررسی تحلیلی و تشکیکی مفهوم‌آفرینی ملی‌گرایانه از ایران در مطالعات خرد یا کلان مرتبط با مقوله ایران خواهد بود که کمک شایانی به پدیداری روش‌شناسی تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه کرده است. در این راستا، رویکرد این شرق‌شناسان که مسائل مربوط به گذشته دور را به‌شکلی زمان‌پیش در چارچوب ملی‌گرایانه نوین توصیف می‌کنند، در بوتۀ نقد قرار می‌گیرد.

### جستار در باب ایران‌شناسی

جهت یافتن پیوستگی در توالی رویدادها از دوران پیشاسلامی تا دوران نوین، نخستین اقدام در قرن نوزدهم زمانی جامه عمل پوشید که سِر جان مَلْکَم<sup>۱</sup> تاریخ‌نگار نامتخصص تاریخ ایران<sup>۲</sup> (۱۸۱۵) را به رشته تحریر درآورد. در واقع، علاقه‌مندی تاریخ‌نگاران غربی در آن زمان به سبب خوانش آنتوان ایزاک سیلوستِر دو ساسی<sup>۳</sup> از سنگ‌نوشته‌های ساسانیان و خوانش جورج راولینسون<sup>۴</sup> از نگاره‌های تخت‌جمشید افزایش یافته بود. فرضیه آریایی دست‌خوش تغییرات تازه‌ای می‌شد، درحالی‌که زبان‌شناسان تاریخی روی آن‌چه بعدها به‌عنوان زبان‌های ایرانی و هندوایرانی در کنار زبان‌های هندواروپایی شناخته شد، کار می‌کردند. دروازه‌های زبان‌شناختی توسط سِر ویلیام جونز<sup>۵</sup> و آنکتیل دوپرون<sup>۶</sup> گشوده شد که در قرن هجدهم زبان‌های سانسکریت و اوستایی را به اروپاییان شناساندند.<sup>۷</sup> متعاقباً، خانواده‌های زبانی سامی، هندی و ایرانی شناسایی شدند. در خانواده زبان‌های ایرانی، فریدریش فون اشپیگل<sup>۸</sup> روی زبان‌های باستانی ایرانی (باختری) مشغول به کار شد؛ آبراهام والتین ویلیامز جکسون<sup>۹</sup> و فردیناند یوستی<sup>۱</sup> روی زبان زند و

<sup>1</sup> Sir John Malcolm

<sup>2</sup> *History of Persia*

<sup>3</sup> Antoine Isaac Silvestre de Sacy

<sup>4</sup> George Rawlinson

<sup>5</sup> William Jones

<sup>6</sup> Anquetil DuPerron

<sup>7</sup> Said, *Orientalism*, pp. 22, 51; Poliakov, *The Aryan Myth*, pp. 189–190.

<sup>8</sup> Friedrich von Spiegel

<sup>9</sup> Abraham Valentine Williams Jackson

فارسی باستان؛ یولیوس اوپرت<sup>۲</sup> روی زبان مادی؛ کارل فریدریش گلدنر<sup>۳</sup> روی زبان اوستایی؛ و ویلهلم گایگر<sup>۴</sup>، ادوارد دابلیو. وست<sup>۵</sup> و تئودور نولدکه<sup>۶</sup> نیز به پژوهش روی زبان - خط پهلوی پرداختند. تلاش دیگر محققان نیز به رشد فرضیه آریایی و طبقه‌بندی زبان‌ها کمک کرد.

جیمز دارمستتر<sup>۷</sup> مجموعه‌ای مرکب از آثار این زبان‌شناسان شاخص را در قالب اثر دوجلدی *مطالعات ایران*<sup>۸</sup> (۱۸۸۳) گرد آورد. جلد نخست اثر مزبور به تاریخچه دستور زبان‌های «پارسی» از هخامنشیان تا به امروز می‌پردازد. جلد دوم مشتمل بر پنج بخش است که سه بخش آن تاریخ ایران و ارتباط آن با ادبیات، افسانه و اسطوره (مانند *اوستا* و *شاهنامه*) را مورد بررسی قرار می‌دهد.<sup>۹</sup> این اقدام دارمستتر نه تنها باعث انسجام بخشی به آثار اخیر همکاران زبان‌شناسش شد، بلکه مسیرهای بسیاری را پیش‌روی مطالعات ایران آتی گشود. در این رابطه، نباید از آثار دانشور برجسته ایتالو پیتری<sup>۱۰</sup> درباره تاریخ شعر و ادبیات فارسی غافل شد. وی اثر دوجلدی خویش تحت عنوان *تاریخ نظم فارسی*<sup>۱۱</sup> (۱۸۹۴) را پس از *راهنمای ادبیات فارسی*<sup>۱۲</sup> (۱۸۸۷)، *فردوسی، کتاب شاهان*<sup>۱۳</sup> (۱۸۸۹-۱۸۸۶) و *گلچین حماسی*<sup>۱۴</sup> (۱۸۹۱) به رشته تحریر درآورد. تمامی این آثار زبان‌شناختی و فارسی‌دریوندبا سرزمین ایران از جایگاه مهمی در آفرینش کیمیای ملی از دوران باستان تا دوران پیشانویس<sup>۱۵</sup> برخوردار بودند. در اوایل قرن بیستم، ادوارد جی. براون<sup>۱۶</sup> اثر دوجلدی محبوب و تاریخی خود با عنوان *تاریخ ادبی ایران*<sup>۱۷</sup> (۱۹۲۴-۱۹۰۲) را به زیور طبع آراست. وی ابتدا قصد داشت تا این کتاب را *تاریخ ادبیات فارسی*<sup>۱۸</sup> بنامد، ولی خود براون در مقدمه ذکر می‌کند که دو الگوی تاریخ پیش‌رویش بود - یکی *تاریخ مختصر مردمان*

<sup>1</sup> Ferdinand Justi

<sup>2</sup> Julius Oppert

<sup>3</sup> Karl Friedrich Geldner

<sup>4</sup> Wilhelm Gieger

<sup>5</sup> Edward W. West

<sup>6</sup> Theodor Nöldeke

<sup>7</sup> James Darmesteter

<sup>8</sup> *Études Iraniennes*

<sup>9</sup> Darmesteter, *Études Iraniennes*, I, pp. vii-ix.

<sup>10</sup> Italo Pizzi

<sup>11</sup> *Storia della Poesia Persiana*

<sup>12</sup> *Manuale di letteratura Persiana*

<sup>13</sup> *Firdusi il libra dei Re*

<sup>14</sup> *Antalogia Epica*

<sup>15</sup> Premodern

<sup>16</sup> Edward G. Browne

<sup>17</sup> *A Literary History of Persia*

<sup>18</sup> *The History of Persian Literatur*

انگلیس<sup>۱</sup> از جان ریچارد گرین<sup>۲</sup> و دیگری تاریخ ادبی مردمان انگلیس<sup>۳</sup> اثر ژان ژول ژوسراند<sup>۴</sup> - بدین ترتیب، براون در عوض پرداختن به سرگذشت شعرا، تصمیم به نوشتن درباره «نبوغ ملی» ایران و ایرانیان در عرصه مذهب، فلسفه، علم و ادبیات گرفت.<sup>۵</sup>

اثر براون درزمره اصیل‌ترین و تأثیرگذارترین آثار مرتبط با مطالعات ایران شناخته می‌شود. نوآوری وی شامل ایجاد پیوند میان پیشرفت‌های ادبی و تغییرات سیاسی از دوران باستان به بعد بود. ذهنیت براون، متأثر از مفهوم اروپایی زبان به‌مثابه اساس هویت ملی، وی را به سمت تفسیر شکل ظاهری زبان فارسی به‌عنوان نماد «تجدیدحیات ملی» ایران‌گرایی سوق داد. براون هم حامی نتیجه‌گیری‌های زبان‌شناسی تاریخی دارمیستر است و هم دروازه‌های فرضیه تاریخ‌نگارانه خویش درباب ایران را می‌گشاید: «زبان ایرانی امروزی، فارسی، زبان ناحیه فارس، وارث زبانی‌ست که کوروش و داریوش بدان تکلم می‌کردند و فرامین آن‌ها بدان زبان روی تخته‌سنگ‌های بیستون و نقش رستم و دیواره‌ها و ستون‌های تخت‌جمشید نقش بسته است.»<sup>۶</sup>

می‌توان گفت که اثر براون بر یافته‌های زبان‌شناسی تاریخی و تقسیم‌بندی به ادوار باستان و اسلامی، آفرینش ادبی در زبان فارسی و تاریخ سیاسی پرشاخ‌وبرگ استوار است که نهالش را ایتالو پیتزی کاشت. انعطاف خلاقانه براون در پیوند ادبیات به تاریخ سیاسی باعث شد تا بینش اروپاییان نسبت به تاریخ به‌مثابه پیشرفت ملی محدود و خطی وسعت یابد. این روش خودداورانه ابتکاری بود که آینده مطالعات ایران‌شناسی و نخبگان ملی‌گرا را شدیداً تحت تأثیر خود قرار داد.

بگذارید بازگردیم به اثر سیر جان ملکم که در کتاب دوجلدی خود تأثیر به‌سزایی هم بر دانش اروپاییان از ایران و هم البته بعدها بر تاریخ‌نگاران داخلی ایران گذاشت. باید خاطرنشان ساخت که وقتی ملکم آغاز به نگارش تاریخ ملی خویش نمود (در حدود ۱۸۰۸)، معاصرین وی از یک‌سو روی فرضیه آریایی کار می‌کردند و از سوی دیگر تلاش می‌کردند تا درجهت ساخت خانواده زبانی ایرانی میان زبان‌های غربی و شرقی ایران پیوند برقرار کنند. چنین اقداماتی به‌وضوح انتظار یک تاریخ ملی منسجم‌تر را به‌وجود می‌آورد، همان‌گونه که ملکم عقیده داشت تاریخ ایران بدون آن ناقص می‌ماند. البته ایجاد پیوند میان زبان‌های شرق و غرب پلی شد برای پیوند شرق و غرب

<sup>1</sup> *Short History of the English People*

<sup>2</sup> John Richard Green

<sup>3</sup> *Literary History of the English People*

<sup>4</sup> Jean Jules Jusserand

<sup>5</sup> Browne, *A Literary History of Persia*, I, pp. vii-ix.

<sup>۶</sup> همان، ۵-۴.

ایران که تاریخ های مشترکی نداشتند. ملکم با اشاره به سی سال بازدید جستارگران اروپایی از ایران، این گونه به شرح مشاهدات آن ها می پردازد: «از این گذر، درحالی که برخی دانشوران، مطابق ذائقه و تمایلات ذاتی خویش، باعث شدند تا روایت شرقی ایران باستان با روایت غربی همخوانی یابد و یا بالعکس، ... درصدد برآمدند و پنداشتند که توانسته اند به برخی نقاط مرتبط میان آن ها [شرق - غرب] دست یابند.»<sup>۱</sup>

بنابر کمبود اطلاعات کافی و اصیل زبان شناختی و تاریخی موجود درباره دوران پیشاسلامی، ملکم در بازسازی تاریخ سلسله های پیشدادیان، کیانیان، اشکانیان و ساسانیان بر حکایات و روایات اسطوره ای مرتبط با این دوران تکیه کرد. برای نمونه، در بساخت تاریخ پیشاسلامی به شکلی گسترده دست به دامن مطالب فردوسی و غیاث الدین خواندمیر و آثاری هم چون زینت التواریخ و روضة الصفا شد. در زمان ملکم، شرق شناسی در مرحله نوباوگی خویش به سر می برد و ملی گرایی سیاسی نیز هنوز در اروپا به جایگاهی شورانگیز نرسیده بود. پس پرسشی که مطرح می شود این است که چرا ملکم وقت خویش را وقف نگارش تاریخ نسبتاً مفصل ایران نمود. درحقیقت، ملکم از جانب استعمار بریتانیا مستقر در هندوستان مأموریت یافت تا با توجه به احتمال حملات ارتش ناپلئون (همراه با دو افسر دیگر) به گردآوری اطلاعات درباره مناطق آن سوی مرز غربی هندوستان بپردازد. قرعه ایران به نام ملکم زده شد؛ و در پی آن، همان طور که راجع به وی گفته می شود، «نوشتن تاریخ برای ملکم یک مرخصی با حقوق به شمار می رفت.»<sup>۲</sup> بدین ترتیب، مأموریت ملکم در ایران طی رویدادهای گوناگون متضمن فوریت گردآوری اطلاعات درباره مردمان، رسوم، زبان ها و تاریخ با مقاصد معین و صریح سیاسی بود. به علاوه، انگلیسی ها ظاهراً بیش تر از آلمانی ها و فرانسویان مجذوب الگوی تاریخ نگاری ملی گشته بودند.

بی ارتباط نیست که جان مک دونالد کینیر<sup>۳</sup> دستیار سیاسی ملکم در جریان اعزام به دربار ایران بود. خاطرات جغرافیایی از امپراتوری ایران<sup>۴</sup> (۱۸۱۳) کینیر را نمی توان نمونه ای بی تفاوت نسبت به آن چه استعمار می خواست و آن چه دانش پژوهی می توانست تولید کند تلقی کرد.

<sup>1</sup> Malcolm, *The History of Persia*, I, p. 476.

<sup>2</sup> Yapp, "Two British Historians of Persia," *Historians of the Middle East*, p. 343; pp. 344-356.

<sup>3</sup> John MacDonald Kinneir

<sup>4</sup> *A Geographical Memoir of the Persian Empire*

در حدود یک قرن پس از ملکم، سِر پرسی سایکس<sup>۱</sup>، افسر بریتانیایی دیگر، اثر دوجلدی خود با نام *تاریخ ایران*<sup>۲</sup> (۱۹۱۵) را نگاشت.<sup>۳</sup> در سال‌های بین ملکم (۱۸۱۵) و سایکس (۱۹۱۵) شکاف‌های پژوهشی بسیاری بالاخص در ارتباط با مطالعات ایران پر شد. بنابراین، تفاسیر و گزیده‌های نوین سایکس، گرچه اکنون منسوخ می‌نماید، به یقین اثر ملکم را از حیث ارتفاع ساقط ساخت. در حال، پس از ملکم، دیگر چهره‌هایی که (برخلاف وی) در زمینه شرق‌شناسی تخصص داشتند، نقش به‌سزایی در رشد و گسترش شرق‌شناسی و ایران‌شناسی ایفا کردند. فریدریش فون اشپیگل اثری با عنوان *تاریخ باستان ایران*<sup>۴</sup> (۱۸۷۸-۱۸۷۱) با موضوع مذهب، گذشته و تاریخ باستان ایران از دوران کهن تا پایان سلسله ساسانیان را به رشته تحریر درآورد. تئودور نولدکه، پیشگام در بسیاری از زیرشاخه‌های شرق‌شناسی، آثار مرتبط با ایران از قبیل *تاریخ ایران و اعراب در دوران ساسانیان*<sup>۵</sup> (۱۸۷۹)، *مطالعات ایران*<sup>۶</sup> (۱۸۹۲ و ۱۸۸۸)، *حماسه ملی ایران*<sup>۷</sup> (۱۸۹۶) و *گزیده‌هایی از تاریخ شرق*<sup>۸</sup> (۱۸۹۲) را نوشت. بعدها، راولینسون استاد تاریخ آکسفورد<sup>۹</sup> بود که با آثار تاریخی عظیم خود در رابطه با ایران پیشااسلامی در انسجام‌بخشی به تفکر ملی و نژادی در تاریخ‌نگاری و باورشناسی به مفهوم عام جایگاهی کلیدی یافت. راولینسون آریایی‌گرا، دانشوری که هرگز از بیان نظرات نژادی خود ابایی نداشت، سه مجموعه تاریخ مشرق‌زمین را به رشته تحریر درآورد؛ ولواین که با تحقیر غیرآریایی‌ها و بسط انگاره پیوستگی ملی و نژادی در تمدن ایران، باعث تنزیل اعتبار پژوهشی خود گشت. پنج پادشاهی کبیر دنیای شرق باستان<sup>۱۰</sup> (۱۸۷۱) وی به تاریخ باستان آشوریان، بابلیان، کلدانیان، مادها و ایرانیان می‌پردازد. ششمین پادشاهی کبیر شرقی<sup>۱۱</sup> (۱۸۷۳) به اشکانیان می‌پردازد و سرانجام هفتمین پادشاهی کبیر شرقی<sup>۱۲</sup> (۱۸۷۶)

---

<sup>1</sup> Sir Percy Sykes

<sup>2</sup> *A History of Persia*

<sup>۳</sup> همان‌جا.

<sup>4</sup> *Erânische Alterthumskunde*

<sup>5</sup> *Geschichte der Perser und Araber zu Zeit der Sasaniden*

<sup>6</sup> *Persische Studien*

<sup>7</sup> *Das Iranische Nationalepos*

<sup>8</sup> *Sketches from Eastern History*

<sup>9</sup> Oxford

<sup>10</sup> *Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World*

<sup>11</sup> *Sixth Great Oriental Monarchy*

<sup>12</sup> *Seventh Great Oriental Monarchy*

به عهد ساسانیان اختصاص یافته که بخش‌هایی از آن به فارسی ترجمه گشته و در ایران نیز منتشر شده است.<sup>۱</sup>

آنچه راولینسون را قابل توجه می‌سازد، زبان گستاخ و عربان وی در توصیف جوامع قومیتی شرق و نیز رویکرد گاهاً ازهم‌گسیخته‌اش در ایجاد پیوندهای ملی با رویدادهای تاریخی است. برای نمونه، در توصیف ویژگی‌های ظاهری آریایی، این چنین جسارت‌آمیز دربارهٔ قیافهٔ ایرانیان لب به سخن می‌گشاید: «سیمایشان آکنده از نشاط و نبوغ نیست، ولی اندیشمندانه و حاکی از تأمل است.»<sup>۲، ۳</sup> نمونه‌هایی از رویکرد خاص کاربرد عنان گسیخته نظرات تحقیرآمیز شرق‌شناسی ملی‌گرا در اثر راولینسون به‌وفور مشهود است. نقل قول زیر بیانگر مکتب برتری‌جوی آریایی است که راولینسون بدان تعلق دارد، به‌استثنای این که وی در بیان دیدگاه‌هایش صراحت بیش‌تری به‌خرج داده است:

«خانوادهٔ آریایی یگانه نژاد درمیان نژادهای بشری است، بارزترین نژاد بوده و از بیش‌ترین توانایی جسمانی، اخلاقی و عقلانی برخوردار است. شاخهٔ ایرانی آن که به پارسیان تعلق دارد، شاید به‌سان دیگر شاخه‌ها چندان مستعد نیست؛ ولی ویژگی‌هایی دارد که آن را در صدر اکثر مردمان باستانی ساکن آسیای غربی قرار می‌دهد.»<sup>۴</sup>

نظرات توهین‌آمیز و کوتاه‌فکرانهٔ راولینسون مستحق چیزی جز عزل کردن آن‌ها از جایگاهشان نیست. در حدود یک دهه بعد، دیگر زبان‌شناس تاریخی بریتانیایی، آرچیبالد هنری سایش،<sup>۵</sup> در کتاب *امپراتوری‌های باستان شرق*<sup>۶</sup> (۱۸۸۵)، با اظهار نظر تاحدی توهین‌آمیز در توصیف مردمان و امپراتوری ایران، دیدگاه پژوهشی نژادپرستانهٔ مشابهی را تداوم بخشید: «به‌طور خلاصه، امپراتوری از همان ابتدا عناصر زوال را درون خود داشت، و شخصیت ایرانی شخصیتی است که به‌سختی قابل احترام بوده و اصلاً دوست‌داشتنی نیست.»<sup>۷</sup>

<sup>1</sup> Adamiyat, "Problems in Iranian Historiography," p. 137.

<sup>2</sup> Rawlinson, *The Seventh Great Oriental Monarchy*, p. 24

<sup>۳</sup> احتمالاً، منظور راولینسون آریایی‌های اروپا بوده است.

<sup>۴</sup> همان‌جا.

<sup>5</sup> Archibald Henry Sayce

<sup>6</sup> *The Ancient Empires of the East*

<sup>7</sup> Sayce, *The Ancient Empires of the East*, p. 275.

نقد این دست از دانشوران متعصب و بیانات تحقیرآمیزشان هرگز راه به گفتمان سازنده عقلانی نبرده و نباید با هرگونه تأیید اعتبارشان درصدد تعدیل آن‌ها برآمد. جریان بنیادین موردتوجه ما در این جا همانا روش‌شناسی ملی‌گرایی است که راولینسون قهرمان آن به‌شمار می‌رود. باتوجه به ظهور سلسله ساسانیان، راولینسون جسورانه بیان می‌دارد که حسی از آگاهی نژادی و ملی‌ازپیش در میان نخبگان و حاکمان ساسانیان وجود داشت که توانستند امپراتوری را به شکوه قبلی خود در دوران هخامنشیان بازگردانند: «تحوّل بزرگ آسیایی سال ۲۲۶ میلادی نقطه عطفی در برون‌رفت ملیت ایرانی از افسردگی‌ای محسوب می‌شد که به‌مدت پانصد سال دچار آن بود.»<sup>۱</sup> کدام «ملیت ایرانی» مدنظر راولینسون بود؟ اشکانیان که راولینسون آن‌ها را از قلم می‌اندازد، جایگاهشان در این ملیت ایرانی کجا قرار می‌گیرد؟ در ارزیابی دسته‌بندی ملیت ایرانی و نیز اتخاذ رویکرد زمان‌پیش ملی‌گرایانه توسط راولینسون، می‌توان شاهد بروز کژفهمی چنین شرق‌شناسانی بود. به‌علاوه، نه اشکانیان و نه ساسانیان هیچ‌خاطره منسجمی (دست‌کم نه نژادی یا ملی) از سلسله فراموش‌شده هخامنشیان به‌یاد نداشتند.<sup>۲</sup> باید خاطرنشان ساخت که این سلسله‌ها بیش‌از داشتن دغدغه ملی و هویتی که ملی‌گرایان نوین تاریخ را متأثر از آن تصور می‌کنند، به فتوحات علاقه داشتند که باعث می‌شد بر سرزمین‌ها و مستعمرات دور استیلا یابند. سایر تاریخ‌نگارانی که تفاسیر اروپامحور بیش‌تری از تاریخ را در بستر ملی ایرانی پروراندند، عبارتند از رابرت گرانت واتسون<sup>۳</sup>، مؤلف *تاریخ ایران از آغاز قرن نوزدهم تا سال ۱۸۵۸*<sup>۴</sup> (۱۸۶۶)، و کلیمنت مارخام<sup>۵</sup>، مؤلف *کلیات تاریخ ایران*<sup>۶</sup> (۱۸۷۴). (جالب این‌که هر دو از واژه پرشیا و نه ایران استفاده می‌کنند.)

البته نباید اقدامات شایان آنتوان کریسوستوم کواتریمیر<sup>۷</sup> و آرتور دو گوبینو در این‌زمینه را فراموش کرد. همانند ارنست رنان<sup>۸</sup>، کواتریمیر در درجه اول یک شرق‌شناس زبان‌های سامی برجسته بود، ولی تمرکزش بر مطالعات ایران نیز قابل‌توجه است. ترجمه بی‌نظیر *تاریخ مغولان*

<sup>۱</sup> Rawlinson, p. 29.

<sup>۲</sup> یارشاطر، چرا در *شاهنامه* از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست؟، ۲۰۹.

<sup>۳</sup> Robert Grant Watson

<sup>۴</sup> *A History of Persia from the Beginning of the Nineteenth Century to the Year 1858*

<sup>۵</sup> Clement Markham

<sup>۶</sup> *General Sketch of the History of Persia*

<sup>۷</sup> Antoine Chrysostome Quatremère

<sup>۸</sup> Ernest Renan

ایران<sup>۱</sup> (۱۸۳۶) وی برگرفته از جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۱۸-۱۲۴۷ میلادی)، در نسخه‌ای دوزبانه (فارسی و فرانسه) با هدف بخشیدن هویت ملی ایرانی بدان، آراسته و تذهیب‌شده به طبع رسید. لیکن، با تأکید نابه‌جا بر حکومت مغول (که عاری از هرگونه مرزبندی ملی خاصی بود) در قلمرویی ملی، کواتریمر از مقصود رشیدالدین فضل‌الله که نگاشتن تاریخی ملی نبود، غافل شده است. شاید درست به نظر آید که حکومت مغول در مناطق مختلف، چه در چین، جنوب روسیه و یا ایران، مشخصه‌های معینی به خود گرفت، ولی این مشخصه‌های اکتسابی را نباید در چارچوب ملی‌گرایانه نوین مرزمحور تعریف کرد. کواتریمر و ژول مول<sup>۲</sup> در توسعه و ارتقای یک روش تاریخ‌نگارانه ملی جهت شناخت بهتر تاریخ نشریه مجله آسیا<sup>۳</sup> را در اختیار داشتند.<sup>۴</sup> مجله آسیا به ابزار پژوهشی مهمی در اروپا مبدل گشت که توانست تصاویری پایدار از مردمان، ادبیات، فلسفه و تاریخ شرق ارائه دهد. نشریه مزبور تمام‌قد تبدیل به کتاب مقدس واقعیت‌های شرق گشت. ژول مول، علاوه بر نشر مجله آسیا، ترجمه فرانسوی نسخه هفت‌جلدی شاهنامه فردوسی همراه با ترجمه فرانسوی و شرح آن را مابین سال‌های ۱۸۳۷ تا ۱۸۷۸ به رشته تحریر درآورد. معرفی شاهنامه در محافل پژوهشی اروپایی مقدمات ایجاد پیوند میان اسطوره‌شناسی افسانه‌ای، ادبیات فارسی و تاریخ ملی را فراهم آورد - به گونه‌ای که در آثار شرق‌شناسان فراوانی از ملوک تا رومن گیرشمن<sup>۵،۶</sup> و تمامی دانشوران معاصر پدیدار گشت.

آرتور دو گوینو نه‌تنها در اروپا بلکه در شرق نیز در یادها مانده است. علاقه وی به نژادگرایی زیست‌شناختی و آریاییت مشوق وی شد تا مشتاقانه درصدد نگارش جستاری درباب نابرابری نژادهای انسانی<sup>۷</sup> (۱۸۵۴) برآید که بعدها به‌عنوان کتاب مقدس نژادگرایی شهرت یافت. زندگی سیاسی گوینو از ۱۸۴۸ تا ۱۸۷۷، تحت امپراتوری دوم لویی ناپلئون<sup>۸</sup> و پادشاهی واپس‌گرای ماری ادمه پاتریس موریس دو مک‌ماهون<sup>۹</sup> به اوج شکوفایی رسید. هم‌چنین، گفته شده است که

<sup>۱</sup> *Histoire des Mongols de la Perse*

<sup>۲</sup> Jules Mohl

<sup>۳</sup> *Journal Asiatique*

<sup>۴</sup> Quatremère, "De l'ouvrage Persan qui a pour titre Moudjmelattawarikh, Sommaire des histoires," 246-288; Mohl, "Extraits du Modjmel el-Tewarikh, relatifs a l'histoire de la Perse," pp. 385-432.

<sup>۵</sup> Roman Ghirshman

<sup>۶</sup> Malcolm, I, p. 502; Ghirshman, *L'Iran et La Migration des Indo-Aryens et des Iraniens*, p. 74.

<sup>۷</sup> *Introduction à l'Essai sur l'inégalité des races humaines*

<sup>۸</sup> Louis Napoleon

<sup>۹</sup> Marie Edme Patrice Maurice de MacMahon

دو گوینو در پاسخ به انقلاب ۱۸۴۸، دست به نگارش کتاب مزبور زد.<sup>۱</sup> بینش این دیپلمات‌یابی و متعصب نژادپرست هرچه باشد، تصویری از آسیا و ایران را برجای گذاشت که هنوز هم به‌عنوان منبعی برای عالمان علوم اجتماعی شناخته می‌شود. دغدغه عمده گوینو نژاد، تمدن‌ها و دلایل سقوطشان بود. شیفتگی وی به ایران بیش‌تر مربوط به اسطوره‌های فرضی آریایی در گذشته بود. برای گوینو، ظهور امپراتوری ایران به‌مثابه جنبش «شمار محدودی از مردمان (آریایی) در میان خیل عظیمی (ازمنظر نژادی متمایز) از توده مردم (سامی‌ها) بود که یک ملت را آفریدند.»<sup>۲</sup> گوینو آخرین فرد در عصر نژادگرایی و ملی‌گرایی نبود که بدین‌شیوه از آریایی‌های ایران مفهوم‌آفرینی کرد. روحیه ملی‌گرایانه نژادمحور قرن بیستمی نیز در همین مسیر گام برمی‌داشت. این همان چیزی‌ست که جان هِنری ایلیف<sup>۳</sup> در مقاله خویش با عنوان «ایران و جهان باستان» درباره آریایی‌های ایران می‌آورد: «آن‌ها اکنون با ویژگی‌های ساده و انسانی که از خانه باستانی خود به‌همراه آورده بودند، جهان را متأثر می‌ساختند.»<sup>۴</sup>

در ژرفای ذهن متعصب خویش، گوینو درباره سقوط امپراتوری‌های آریایی کنج‌کاو بود و شناخت وی تحت تأثیر زوال و سقوط امپراتوری روم<sup>۵</sup> اثر ادوارد گیبون<sup>۶</sup> قرار داشت. توضیح گیبون در رابطه با شکست ایرانیان به‌دست لشکر مقدونی این بود که آمیزش ایرانیان با مردمان پست و بومی «سامی» منجر به سقوط آن‌ها شد، همان‌طور که بعدها زمینه سقوط یونانیان و رومیان را نیز فراهم آورد.<sup>۷</sup> جهت‌گیری ضدونقیض گوینو نسبت به آسیا و علاقه وی به آریایی‌های تاریخی آسیا بذریعۀ سوءظن آمیزش نژادی «مسموم» آن‌ها با غیرآریایی‌های آسیا را در ذهنش کاشت. در سه سال در آسیا<sup>۸</sup>، وی درباره قدرت فریب آسیا هشدار می‌دهد.<sup>۹</sup> در مواجهه با سلسله‌نظرات بی‌تأمل مشهود در نگاه گوینو، شناخت تجربی وی و آنچه به عرصه علوم اجتماعی وارد ساخت، یا باید شمشیر انتقاد را از رو بست و یا به‌سادگی آن را رویکرد واپس‌گرای منسوخ تلقی کرد. درست است که برداشتها و یادداشتهای گوینو ما را با رویدادهای قرن نوزدهم

<sup>1</sup> Anderson, *Imagined Communities*, p. 136 (notes); Poliakov, Chapter 10.

<sup>2</sup> Boisset, *Gobineau l'Orient et l'Iran*, p. 205; Gobineau, *l'Essai sur l'inégalité*, p. 380.

<sup>3</sup> John Henry Iliffe

<sup>4</sup> Iliffe, "Persia and the Ancient World," *Legacy of Persia*, p. 5.

<sup>5</sup> *The Decline and Fall of the Roman Empire*

<sup>6</sup> Edward Gibbon

<sup>7</sup> Gobineau, *Trois ans en Asie*, p. 332; Boisset, pp. 206–207.

<sup>8</sup> *Trois Ans en Asie*

<sup>9</sup> "Je me borne donné à constater ce fait que l'Asie est un mets très séduisant, mais qui empoisonne ce qui le mangent," Gobineau, p. 336.

ایران و سایر مناطق آسیای مرکزی آشنا می‌سازد؛ مع‌هذا، باید به‌دقت میان آن‌چه در واقعیت روی داده است و چگونگی تفسیر گوینو تمایز قائل شد.

انتقال روش‌شناسی نژادی و ملی‌میتنی بر باورشناسی سیاسی اروپامحور از قرن نوزدهم به بیستم امری اجتناب‌ناپذیر بود. در آثار شرق‌شناسان برجسته قرن بیستم که کارهای پژوهشی‌شان جایگاه کتاب‌های مقدس شرق‌شناسی و ایران‌شناسی را داشتند، تغییر عمده‌ای حاصل نشد؛ از آن‌جمله شرق‌شناسان می‌توان به ادوارد جی. براون، واسیلی بارتولد<sup>۱</sup>، ولادیمیر مینورسکی<sup>۲</sup>، آرتور کریستینسن<sup>۳</sup>، یرنست هرتزفیلد<sup>۴</sup>، رومن گیرشمن، آرتور جی. آربری<sup>۵</sup>، پرتولد اشپولر<sup>۶</sup>، کلیفورد ای. باسوورث<sup>۷</sup>، ریچارد فرای<sup>۸</sup>، رنه گروسه<sup>۹</sup>، هانری ماسه<sup>۱۰</sup> و لویی ماسینیون<sup>۱۱</sup> اشاره کرد. این نسل از دانشوران به تکلیف پالایش آن‌چه از قبل توسط پیشگامان ایران‌شناسی بنیان نهاده شده بود، گمارده شدند. با این حال، مفهوم آریایی در عرصه پژوهش قرن بیستم به‌قوت خویش (ولی آشکارتر) باقی ماند. تکه‌های الگوی آریایی در بستر ملی به‌گونه‌ای کنار هم قرار گرفتند که در کنار تاریخ‌نگاری گسترده اسلامی از پیش موجود، با تاریخ دین‌جدای<sup>۱۲</sup> ملی ایران تطابق و سازگاری یابند.<sup>۱۳</sup> در واقع، اتخاذ روش‌شناسی و تمجید شکوه پیشااسلامی در این دوره باعث رشد احساسات ملی‌گرایانه در ایران شد.<sup>۱۴</sup>

در هرگونه مباحثات پژوهشی اوایل قرن بیستم، بازگشت به انگاره‌های براون اجتناب‌ناپذیر است. از دوره براون به‌بعد، در کاربرد فرضیه آریایی، پیوند دادن زبان فارسی به ایران (به‌عنوان موطن آن و زبان ملی‌اش) و گاهاً کنار هم قرار دادن پیشرفت‌های تاریخی از هم‌گسیخته و گویشوران زبان فارسی در هند و دیگر نقاط در قالب یک دسته‌بندی ملی همگی در جهت جدید

<sup>1</sup> Vasily Barthold

<sup>2</sup> Vladimir Minorsky

<sup>3</sup> Arthur Christensen

<sup>4</sup> Ernst Herzfeld

<sup>5</sup> Arthur J. Arberry

<sup>6</sup> Bertold Spuler

<sup>7</sup> Clifford E. Bosworth

<sup>8</sup> Richard Frye

<sup>9</sup> Rene Grousset

<sup>10</sup> Henri Masse

<sup>11</sup> Louis Massignon

<sup>12</sup> Secular

<sup>13</sup> Adamiyat, "Problems," pp. 133–134.

<sup>14</sup> Enayat, "Politics of Iranology," p. 11.

ملی‌گرایی نوپای ایرانی در حال تکامل بودند. تلاش‌های براون وقف همگون‌سازی<sup>۱</sup> آن‌چه پیش‌تر ایجاد شده بود گشت. وفاداری براون به مکتب آریایی او را برآن داشت تا دیدگاه اثبات‌نشده سابق را تکرار کند که نام «ایران» برگرفته از واژه «آریان» یا «آریا»ی اوستایی‌ست.<sup>۲</sup> این روند با براون خاتمه نیافت. دانشور روسی، واسیلی بارتولد نیز نتوانست از به‌کارگیری عنصر آریایی در ارزیابی خود از ایرانیان چشم‌پوشی کند: «ازمنظر قومیتی، واژه «ایرانی» که بسیار شناخته‌شده است، بدان شاخه از آریایی‌ها اطلاق می‌شود که ارتباط تنگاتنگی با همتای هندی خود دارد.»<sup>۳</sup> بارتولد یادآوری می‌کند که مفهوم «ایرانی/آریایی» «بسیار شناخته‌شده» است - ولی باید به‌یاد داشت که تنها در میان مروّجان آریایی‌گرایی و ملی‌گرایی ایرانی.

براون معترف است که هیچ تخصصی در زمینه زبان‌های باستانی ایران ندارد، بنابراین ادعای محدودیت گستره مطالعاتش به دوره اسلامی را دارد. با این وجود، بر ساخت روایتش از تاریخ و فرضیه پیوستگی‌اش در مقیاس ملی بدون رجعت به دوره پیشاسلامی را دشوار می‌بیند. از این‌گذر، حدود چهار فصل را به دوره باستان، از هخامنشیان تا ورود اسلام، اختصاص می‌دهد و طی این دوران است که به ایجاد مفهوم پیوستگی برای یک گروه نژادی می‌پردازد - گروهی که همراه با زبان خویش (فارسی) توانستند از هجوم مسلمانان جان سالم به‌در ببرند. با اقدامی مشابه، آلساندرو باوسانی<sup>۴</sup> در *تاریخ ادبیات فارسی*<sup>۵</sup> (۱۹۶۰) درصد ایجاد پیوند میان زبان فارسی و رویدادهای سیاسی و ناحیه جغرافیایی ایران برمی‌آید. اهمیت این کتاب در این است که مؤلف همکار باوسانی، آنتونیو پالیارو<sup>۶</sup> زبان‌های پیشاسلامی را در بستری ایرانی تشریح کرد - کاری که براون به‌تنهایی در ارائه ادبیات پیشاسلامی در پیوند با دوره اسلامی قادر به آن نبود.<sup>۷</sup> به‌عبارت‌دیگر، مطابق نظر براون، باوسانی، پالیارو و دیگر شرق‌شناسان آریایی‌گرا، گویشوران زبان فارسی بالاخص درون سرزمین ایران (و تاجیکستان، افغانستان و در صدی نسبتاً کم‌تر در همسایگی آن‌ها) وارثان ملیت زبانی و قومی آریایی‌های ایران بودند. چنین پنداشتی از دو نقصان رنج می‌برد: نخست، هیچ رابطه‌ای بین زبان و قومیت وجود ندارد و دوم، فارسی به زبان فراملی -

<sup>1</sup> Assimilation

<sup>2</sup> Browne, I, p. 4.

<sup>3</sup> Barthold, *An Historical Geography of Iran*, p. 4.

<sup>4</sup> Alessandro Bausani

<sup>5</sup> *Storia della Letteratura Persiana*

<sup>6</sup> Antonino Pagliaro

<sup>7</sup> Browne, I, pp. 39-185; Bausani and Pagliaro, *Storia della Letteratura Persiana*, pp. 151-204.

زبان میانجی از شبه‌قاره هند تا سرزمین‌های عثمانی - مبذل گشته بود. لیکن، گرچه به اصطلاح آریایی‌های باستان در غرب فلات ایران سُکنی گزیده بودند، زبان فارسی (زبانی به مراتب جوان‌تر) طی دوران اسلامی، برخلاف نواحی پارس و بین‌النهرین، در نواحی شرقی ایران، ماوراءالنهر و خراسان شکوفا گشت. فرضیه غالب این بود که با ورود اسلام از غرب، فشار فرهنگی کم‌تری بر نواحی شرقی وارد آمد؛ بدین ترتیب، زمینه احیای فرهنگ‌ها و زبان‌های کهن در آن‌جا مساعد گشت.

تشکیل زبان فارسی و معمّای لاینحل مهاجرت از شرق به غرب بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت، ولی مقصود براون در پیوند دادن «احیای» زبان فارسی به ظهور سلسله‌هایی در نواحی شرقی فلات ایران (ولو در جغرافیای سیاسی نادقیق و متلاطم) بیش‌تر مربوط به وفاداری وی به چارچوب روش‌شناختی ملی بود. باتوجه‌به ملی‌گرایی فرهنگی و سیاسی اروپا، به‌رغم این که برای براون پُر واضح بود که گویشوران فارسی نه‌تنها در شرق ایران بلکه در آسیای مرکزی، هندوستان و (در قرون بعدی) سرزمین‌های عثمانی (مابین فرقه‌های صوفی مانند مولویه، و شعرای عثمانی قبل از قرن شانزدهم) سکونت داشتند، هم‌انگاری زبان فارسی با ایران و «مالکیت» آن بر محدوده جغرافیایی ایران قدمی طبیعی بود. با این وجود، در پیوند دادن زبان فارسی به یک جغرافیای واقعی کران‌مند چندقومیتی و به مراتب مهم‌تر ملی، براون ابای هیچ تناقض یا تحریفی را به خود راه نداد. در رابطه با گویشوران فارسی در سایر سرزمین‌ها، براون این‌چنین لب‌به‌سخن می‌گشاید: «هندوستان، برای نمونه، ادبیات گسترده‌ای که به زبان فارسی‌ست را تولید کرده است، ولی این ادبیات بازتاب‌دهنده تفکر ایرانی (پرشین) نیست و همین امر با حدت کم‌تری در مورد شاخه‌های متعدّد نژاد ترک نیز صادق است.»<sup>۱</sup>

نظرات بی‌اساس و «طرفدار مطلق ایران» از سوی براون باید تحت‌عنوان آرای تعصب‌آمیز و تحقیرآمیز کنار گذاشته شوند. به‌علاوه، نمایانگر ادعای وجود یک «روح ملی» ایرانی متبلور از طریق زبان فارسی هستند. از رویکردی دیگر، چنین می‌توان استنباط کرد که وجود سایر جوامع زبانی در فلات ایران به‌مثابه «زبان‌های ملی» مورد اعتنای براون نبوده است. در نگاه براون، زبان فارسی در پیوند با ایران دارای همان جایگاهی بود که زبان آلمانی در اندیشه یوهان گوتفرد هیردر<sup>۲</sup> و یوهان گوتلیب فیخته<sup>۳</sup> به‌عنوان اساس وحدت و تشخیص ملی از آن برخوردار بود؛ بنابراین، سایر

<sup>۱</sup> همان، ۳.

<sup>۲</sup> Johann Gottfried Herder

<sup>۳</sup> Johann Gottlieb Fichte

زبان‌ها و «گویش‌های نابهنجار» و دسته‌بندی‌ها باید تسلیم «برتر» از خود بشوند. این دیدگاه توضیحی‌ست در چرایی تصمیم براون مبنی بر نگارش *تاریخ ادبی ایران* در عوض *تاریخ ادبیات فارسی*؛ یکی سرگذشت یک ملت است، درحالی‌که دیگری سرگذشت یک زبان (با این حال، از آن جایی که براون قصد محدودیت گستره پژوهشی‌اش تنها به زبان را در سر نداشت، به ترکیب هردو موضوع اقدام نمود).

### «مردانی با خون ایرانی»

در بررسی مفهوم زبان و ملیت در آثار شرق‌شناسان، اغلب بر سر دستاوردها و خدمات ایران در مقایسه با نقش اعراب در دیگ جوشان امپراتوری اسلامی با وجود اختلاف نظر، ایران همیشه نقش محبوبی داشته است. ایتالو پیتری<sup>۱</sup>، ایگناتس گولدزیهر<sup>۲</sup>، ادوارد جی. براون و آرتور جی. آربری جزو بسیارانند که درباره چنین دستاوردهای ملی و قوم ایرانیان به اظهار نظر پرداخته‌اند. برای مثال، آن‌ها اشاره می‌کنند که این ایرانیان بودند که همت به تولید ادبیات عربی گماشتند.<sup>۳</sup> معیارهای برگرفته جهت نهادن یک هویت معین بر یک جامعه چندزبانه ایران را می‌توان شاید با بازبینی نهضت شعوبیه از صافی تأیید گذراند - بالاخص دیدگاه ارائه‌شده توسط گولدزیهر که دو فصل از مجلد اول *مطالعات اسلامی*<sup>۴</sup> خویش را به این موضوع اختصاص داده است. درپیش گرفتن مسیر روایات نسب‌شناختی و تفاوت‌های زبانی درون جامعه بزرگ مسلمان یقیناً باعث ایجاد رقابت میان آن‌ها گشت - همان‌طور که در مورد اعراب شمال و جنوب صادق است.<sup>۵</sup> استیلای سیاسی اعراب مسلمان بر غیر اعراب حتی مسلمان و تقاضا برای جایگاه برابر جدا از مباحثات ادبی نهضت شعوبیه (علیه فضیلت‌گرایی و برتری عرب‌زبانان در مقابل غیر عرب‌زبانان - یعنی مساوات عقلی و ادبی بدون تبعیض) است که نمی‌توان آن‌ها را کنار هم قرار داد. اشتباه رایج میان پژوهشگران ملی‌گرا، چه شرق‌شناسان و چه ایران‌شناسان، این‌ست که نهضت شعوبیه را از منظر دفاع ایرانیان در برابر اعراب قرن دهم می‌سنجند.

<sup>1</sup> Italo Pizzi

<sup>2</sup> Ignac Goldziher

<sup>3</sup> Pizzi, *Storia della Poesia Persiana*, I, pp. 124-127; Goldziher, *Muslim Studies*, I, pp. 149, 227; Browne, I, p. 89; Arberry, "Persian Literature," *Legacy of Persia*, pp. 204-205.

<sup>4</sup> *Muhammedanische Studien*

<sup>5</sup> Goldziher, I, pp. 164-165.

به‌هرحال، شناسایی افراد تاریخی در چارچوب ملی یا قومی براساس گفتار آن‌ها هم گمراه‌کننده است و هم بی‌اساس. جستجوی هویت ملی در یک تاریخ متلاطم امری است که شرق‌شناسان به آن بیش‌ازاندازه پرداختند. اظهارنظر ذیل از آربری مؤید این است که جست‌وجوی خلوص و جداسازی فرهنگی و قومیتی در جامعه اسلامی دور از واقعیت است (گرچه خود وی نیز بعدها در این مسیر گام برداشت): «تشخیص و جداسازی عناصر خاص ایرانی در آن فرهنگ و ادبیات آن تکلیفی است ناممکن، زیرا تمدن عربی از منابع مختلفی بهره برده است و این منابع پیش‌تر به‌طرز قابل‌ملاحظه‌ای در بدو تولد اسلام دست‌خوش ناخالصی قرار گرفته و تعیین‌ناپذیر گشته بودند.»<sup>۱</sup> امپراتوری اسلامی غالباً زبان‌ها و فرهنگ‌های پیشااسلامی را در خود جای داد و ملغمه‌ای از آن‌ها لایه‌های فرهنگی پیچیده‌تری ایجاد کرد. در سطحی دیگر، معمای واژه «عرب» به‌عنوان زبان و قومیت همان‌اندازه میان پژوهشگران باعث گم‌گشتگی شده است که واژگان «فارسی» و «ایران».

اگر همانند براون بپذیریم که گویشوران فارسی ایرانی هستند، ولواین که دیگر مردمان سرزمین‌های دیگر نیز بدان زبان تکلم کنند، پس تکلیف آنانی که در ایران مانند خوزستان و سایر سرزمین‌های مجاور به‌عربی صحبت می‌کنند، چه می‌شود؟ دسته‌بندی ملی برای زبان عربی منحصرأ موقوف به شبه‌جزیره عرب نبوده است. پس، باز پرسش این است که چه کسی عرب و چه کسی ایرانی‌ست؟ توضیح جزئی این پرسش را می‌توان در نسب‌شناسی عشیره‌ای جست که به‌خودی‌خود فاقد اهمیت ملی بلکه قبیله‌ای‌ست لیکن، پاسخ کامل را می‌توان در چارچوب ملی‌گرایی معاصر یافت. در نمونه اسپانیا هم، برای دانشوران نوینی که درصدد تعیین عناصر یا دستاوردهای خاص متعلق به مردمان کاستیل<sup>۲</sup> یا کاتالان<sup>۳</sup>، بربر<sup>۴</sup>، عرب و یا سایرین بودند، حضور مسلمانان در اسپانیا از سده هشتم تا پانزدهم میلادی معمایی لاینحل بوده است. این کار تحقیقاتی تکلیفی‌ست طاقت‌فرسا که اغلب در دوران نوین با هدف ارتقای تشخیص ملی، دستاوردهای قومی و رضایت شخصی انجام می‌پذیرد.

در انتقاد از نظرات براون (و شاید آرای گولدزیهر در بحث وی پیرامون شعوبیه) به‌عنوان آرمان ملی ایرانی، باید در مسیر بررسی هویت و ملت ایرانی، از ورود اسلام تا سده‌های بعدی،

<sup>1</sup> Arberry, pp. 204–205.

<sup>2</sup> Castilian

<sup>3</sup> Catalan

<sup>4</sup> Berber (Amazigh)

قدم برداریم. روی پرویز متحده مقاله خویش دربارهٔ شعوبه را با نقل‌قولی از ادموند پرک<sup>۱</sup> این‌چنین آغاز می‌کند: «چیزی به‌نام ملت وجود ندارد ... [ملت] امری است تماماً ساختگی؛ و همانند سایر تخیلات مشروع به‌شکلی قراردادی ساخته شده است.» در رابطه با ایرانیان، خود متحده بعدها چنین می‌نویسد: «این که ایرانیان در اوایل دورهٔ اسلامی - یعنی از قرن هفتم تا دوازدهم میلادی - از منظر پرک «ملت» محسوب می‌شدند، سؤالی است که دانشوران محتاط تمایلی به پرداختن بدان و یافتن پاسخش را ندارند.»<sup>۲</sup> دانشوران محتاط چه به این سؤال پرداخته باشند یا نه، مسئلهٔ هویت در سرتاسر عرصهٔ پژوهش شرق‌شناسان و ایران‌شناسان مشهود بوده و هنوز به تاخت‌وتاز خویش ادامه می‌دهد. مایهٔ مستمسک شرق‌شناسان در تکوین هویت ایرانی برای دوران پیشانویین طبقه‌بندی زبان‌شناختی زبان فارسی و سایر زبان‌هاست که در دو‌یست سال گذشته شناخته شده‌اند و در زمرهٔ خانوادهٔ زبان‌های ایرانی قرار گرفته‌اند. انتساب چنین مفاهیم زبان‌شناختی‌ای به آگاهی تودهٔ عوام پیش‌از دورهٔ نوین که نه خانوادهٔ زبان‌های ایرانی را می‌شناختند و نه با رهنامهٔ<sup>۳</sup> ملی‌گرای دوران نوین آشنایی داشتند، ممکن است ناملموس و حتی زمان‌پربیش هم باشد - که در واقعیت و رویکردی منطقی چنین است. برساخت هویت ملی صرفاً یک مفهوم فرضی و ساختگی است که بسیاری از شرق‌شناسان و ایران‌شناسان هنوز هم مجبور به گریز از آنند. این همان چیزی است که دیوید مورگان<sup>۴</sup>، دانشور معاصر، نسبت به ابداع آن دربارهٔ مفهوم هویت ایرانی شک و تردید دارد: «درواقع، به‌نظر می‌رسد یک آگاهی هویت ایرانی - ایرانیّت - وجود دارد که در مسیر تاریخ کشور جاری است و یا این که تاریخ‌نگاران غربی گویا این‌چنین می‌پندارند.»<sup>۵</sup> شایسته است بر این باور تکیه کنیم که برساخت هویت «ایرانی» پنداشت تاریخ‌نگاران غربی و معیار ملی‌گرایی نوین است.

بگذارید به آنچه مراد از سهم ایران در تمدن اسلامی است، با عینک واقع‌بینی بنگریم - مطلبی که ملی‌گرایی بر آن پافشاری می‌کند. با تزویج نظریهٔ زیست‌شناختی و اصالت فرهنگی در توصیف سهم هم‌کیشان مسلمان در ادبیات عرب، آربری به «سهم مردانی با خون ایرانی که در عرصهٔ ادبیات عرب داشتند»<sup>۶</sup> اشاره می‌کند. خصیصهٔ «مردانی با خون ایرانی» البته مجموعهٔ

<sup>1</sup> Edmond Burke

<sup>2</sup> Mottahedeh, "The Shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran," p. 161.

<sup>3</sup> Doctrine

<sup>4</sup> David Morgan

<sup>5</sup> Morgan, *Medieval Persia 1040-1797*, p. 7.

<sup>6</sup> Arberry, p. 199.

به هم پیوسته‌ای از ارزش‌ها را به همراه دارد که توسط شرق‌شناسانی هم‌چون آربری در تحلیل هویت ملی توسعه یافته‌اند که آشکارا فقط بر بسط متنی و غیرواقع‌بینانه تکیه دارند. مطابق نظر آربری (و البته براون)، بررسی‌های مربوط به ذهن ایرانی و روح ایرانی در مقایسه با ذهن بادیه‌نشین یا ذهن عرب ایرانیان را به عنوان «نوکیشان مسلمان صاحب استعداد که آثارشان تاثیر سرنوشت‌سازی بر شکل و ساختار فرهنگ عرب و نیز ایرانی خودش گذاشته است»<sup>۱</sup>، دارای جایگاهی ممتاز می‌داند. در ادامه، آربری به فهرستی از اسامی افراد ظاهراً ایرانی که به زبان عربی می‌نوشتند و صرف و نحو‌شناس، تاریخ‌نگار، فقیه، عالم و فیلسوف بودند، اشاره می‌کند؛ از آن جمله بخاری، ابوحنیفه، بلاذری، بیرونی و ابن سینا. آنچه در این جا در درجه اول دغدغه ماست، نه جعل اسامی و یا واقعیت تاریخی بلکه ابداع تقسیمات ملی‌ست که تاریخ‌نگاران با استناد به آن، دستاوردها و مردمان به‌خصوصی را به تعلق گنجینه «میراث ملی» ملت‌های نوین خاصی (در این مورد، ایران) درمی‌آورند.

لویی ماسینیون، فارغ‌از تخصصش در زمینه صوفی‌گری، همانند آربری بیش‌تر عرب‌شناس بود تا ایران‌شناس. مع‌هذا، در مقاله‌ای تحت‌عنوان «اندیشمندان ایرانی و ظهور تمدن عربی»<sup>۲</sup>، همدلی آریایی خود نسبت به ایران و «برتری فکری ایرانیان» که مربوط به آریایی بودن آن‌ها در برابر جهان عرب سامی‌ست را آشکارا ابراز می‌دارد.<sup>۳</sup>

عرصه مجادله برای شرق‌شناسان باز بود تا سوار بر مرکب تعصبات ملی‌گرایشان، در ظاهر پژوهش به تاخت و تاز بپردازند. اشتیاق نژادگرایی و ملی‌گرایی تاحذی ادیبان نوین ایرانی را درگیر ساخت که گاهاً می‌تواند گویای انگیزه‌های مشابه نیز باشد. عبدالحسین زرین‌کوب در اثر مشهور خود، دو قرن سکوت (۱۹۵۷)، به بیان گسترده نظرات نامقبول علیه «مهاجمان عرب» می‌پردازد؛ عنوان کتاب به درستی به دو قرن سرکوب توسط مهاجمان تا پیش از «باززایی»<sup>۴</sup> ایرانی اشاره دارد.<sup>۵</sup> عیسی صدیق نویسنده ایرانی دیگری‌ست که با ستایش «ایرانیان صاحب استعداد» که قربانی همسایگان و مهاجمان «شرور» گشتند، درزمره میهن‌شیفتگان<sup>۶</sup> جای می‌گیرد.<sup>۷</sup> دانشوری

<sup>۱</sup> همان، ۲۰۶-۲۰۴.

<sup>۲</sup> *Les penseurs iraniens et l'essor de la civilisation arabe*

<sup>۳</sup> Massignon, "Les penseurs iraniens et l'essor de la civilisation arabe," *L'Âme de l'Iran*, pp. 69-90

<sup>۴</sup> Renaissance

<sup>۵</sup> زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۱۰۶، ۸۳، ۶۸ م.ک.

<sup>۶</sup> Chauvinist

<sup>۷</sup> صدیق، تاریخ فرهنگ ایران، ف. ۷.

این‌چنینی بیانگر آسیبی‌ست که شرق‌شناسی و ملی‌گرایی افراطی دوره پهلوی بر پیکر تفکر اجتماعی - سیاسی و حس برتری ایران وارد آوردند. (در فصل هفتم، به موضوع تاریخ‌نگاری ایرانی خواهیم پرداخت.)

اعتباربخشی به سهم ایرانیان در هر ساحتی از تمدن پیچیده اسلامی اثر معنابخش عده‌ای قلیلی از شرق‌شناسان بود. موضوع «سهم ایرانیان در تاریخ‌نگاری» درکل یا در «تاریخ‌نگاری عرب» و یا «تاریخ‌نگاری اسلامی» حاکی از این است که برخی از دانشوران متعصب تدریجاً تلاش کرده‌اند تا جهان «ایرانی» را از جهان «عرب» و جهان دیگر مسلمانان متمایز سازند. تاریخ طبری اغلب در ردیف تواریخ ایرانی قرار داده می‌شود، گرچه تاریخ مکتوب در آن به‌زبان عربی‌ست و تاریخ «ملی» نیست. زادگاه طبری، طبرستان، صرفاً با اتکا بر واقعیت جغرافیایی که طبرستان منطقه‌ای درجوار دریای خزر درون سرزمین ایران کنونی قرار دارد، با ایران مرتبط می‌گردد. نظربه‌این که بلعمی، به‌دستور منصور نوح سامانی، تاریخ طبری را به فارسی برگرداند، کارل بروکلمان<sup>۱</sup> باور داشت که بلعمی ازین‌رو «بنیان‌گذار تاریخ‌نگاری ایرانی محسوب می‌شود.»<sup>۲</sup> بی‌تردید، وقتی نسل آغازین شرق‌شناسان پذیرفته بودند که زبان فارسی به‌طرز انکارناپذیری مربوط به قومیت ایرانی و به‌تبع آن فلات ایران است، ایرانی دانستن هرآن‌چه به‌زبان فارسی - چه درون و چه بیرون از سرزمین ایران - تولید می‌شد، امری سهل می‌نمود. نتیجه‌گیری‌های پیتزی، براون و بروکلمان منتهی به مقالات و مباحثات برجسته از اشپولر، آربری و باسوورت گردید که انگاره «سهم شاخص ایرانیان در تاریخ‌نگاری» در دوران اسلامی را بسط دادند.<sup>۳</sup> این اظهارنظر آربری ظاهراً زبانی گنگ است، ولی تأثیر ملی ایرانیان در توسعه فن و آثار تاریخ‌نگاری را مطرح می‌نماید: «در برداشت اعراب از تاریخ، سهم ایرانیان بی‌شک گسترده بود.»<sup>۴</sup> پیشینه توسعه نگارش تاریخ (طبق نظر فرانتس روزنتال<sup>۵</sup>) به دوران باستان بازمی‌گردد و حتی ریشه‌واژه تاریخ را نیز می‌توان در زبان‌های اکدی، آرامی، عبری، حبشی و عربی جنوبی یافت؛ (درواقع، در زبان فارسی برای واژه تاریخ معادلی با ریشه به‌اصطلاح ایرانی وجود ندارد) و نگارش تاریخ

<sup>1</sup> Carl Brockelmann

<sup>2</sup> Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, p. 167.

<sup>3</sup> Spuler, "The Evolution of Persian Historiography," *Historians of the Middle East*, pp. 126-132; Arberry, "Persian Literature," pp. 204-207; Bosworth, "The Persian Contribution to Historiography," *Levi della Vida Conference*, UCLA, 1991.

<sup>4</sup> Arberry, p. 205

<sup>5</sup> Franz Rosenthal

به ترتیب در حدود سده‌های دهم و پانزدهم میلادی وارد زبان فارسی و ترکی شد.<sup>۱</sup> برخلاف آنچه آربری دربارهٔ تشخیص ایرانیان در نگارش تاریخ بیان می‌کند، روزنتال که خواهان آفریدن دسته‌بندی اسلامی و نه ملی برای آثار تاریخ‌نگارانه بود، این گونه لب به سخن می‌گشاید:

«گرچه آثار تاریخی دیربازود به زبان‌های محلی حاکمان و مناطق مشخص نگاشته شدند و از قرن دهم میلادی، با آغاز ترجمهٔ آزاد تاریخ طبری، ادبیات تاریخی شاخص ایرانی وجود داشت، استیلای زبان عربی را باید در عرصهٔ تاریخ‌نگاری نیز مسلم دانست.»<sup>۲</sup>

بدین ترتیب، اظهارات آرتور جی. آربری دربارهٔ سهم قومی و ملی ایرانیان در برداشت اعراب از تاریخ با اسناد تاریخی مطابقت ندارد. در واقع، آگاهی تاریخ‌نگارانهٔ زبان فارسی تنها پس از ترجمهٔ تاریخ طبری توسط بلعمی آغاز به رشد نمود.<sup>۳</sup> زبان عربی تا قرن سیزدهم میلادی، وقتی از زبان فارسی برای نگارش تاریخ استفاده می‌شد، بر مسند استیلا تکیه داشت. بعدها، فارسی منحصرأ در سرزمین ایران زبان تاریخ‌نگاری نبود، بلکه در مناطقی از هند و پاکستان از زمان تیموریان نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت و بدین ترتیب زبان فارسی از اهمیت قاره‌ای بالاخص تحت حکومت تُرکان برخوردار گردید.<sup>۴</sup> زبان فارسی همانا در نواحی هندوستان تا قرن نوزدهم، وقتی انگلیسی‌ها زبان مزبور را با زبان انگلیسی و اردو جای‌گزین کردند، جایگاهش را حفظ کرد.<sup>۵</sup> این ساده‌انگاری که در رگ‌های گویشوران زبان فارسی «خون ایرانی» روان است، فاقد اعتبار علمی، منطقی و مردم‌شناختی است. بی‌احتیاطی آربری در خلط زبان با «ملیت و خون» بود، پدیده‌ای که در اروپا رواج داشت.

تعیین دسته‌بندی ملی دستاوردها و شخصیت‌ها در معرض معیارهای زبانی و جغرافیایی گیج‌کننده قرار داشته است. برای نمونه، چهره‌های ادبی مختلفی از قبایل تُرک و عرب‌زبان بودند که خارج از مرزهای ایران متولد شده بودند، ولی مهارت بالای آن‌ها در کاربرد زبان فارسی باعث شده بود تا بی‌هیچ دلیلی در زمرهٔ ادیبان ایرانی قرار بگیرند. از آن جمله امیر خسروی دهلوی، از نسل

<sup>1</sup> Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, pp. 7–15.

<sup>2</sup> Rosenthal, p. 7

<sup>۳</sup> وجود *خداوندنامه* و سایر منابع زرتشتی را نباید با روش تاریخ‌نگارانهٔ نوشته‌های تاریخی فراگیر در دوران اسلامی خلط کرد. به علاوه، جامعهٔ زبانی نوین دوران اسلامی - یعنی فارسی‌زبان - هنوز در آستانهٔ مسیر پیشرفت در زمینه‌های ادبی، شامل تاریخ‌نگاری گام برمی‌داشت. اشپولر در واقع بیان می‌دارد که هیچ اثر تاریخ‌نگاری‌ای در ایران پیش‌اسلامی وجود نداشت.

<sup>4</sup> Bosworth, *The Ghaznavids*, pp. 129–144; Morgan, *Medieval Persia*, pp. 3, 21–22.

<sup>5</sup> Amalendu De, "Persian in Our Life," p. 59. 54; Safa, III (1), p. 623; III (2), pp. 771–797; IV, pp. 133–146.

تُرکانِ دهلی، و سیف فرغانی، اهل آق‌سرای (در ترکیه امروزی)، هردو در قرن سیزدهم؛ سلطان سلیم، از نسل عثمان، در اوایل قرن شانزدهم؛ و بسیاری دیگر خارج از سرزمین ایران که ذیح‌الله صفا با «فارسی‌گوی» نامیدن‌شان در اثر بزرگ خود با عنوان *تاریخ ادبیات در ایران*، آن‌ها را بخشی از میراث ایرانی معرفی کرده است.<sup>۱</sup> با تأکید بر اجتناب از بروز کژفهمی‌های احتمالی در کاربرد «ادبیات عربی» به جای «ادبیات به‌زبان عربی»، فرانچسکو گابریلی<sup>۲</sup> پیشنهاد احتیاط و تصحیح را مطرح می‌سازد.<sup>۳</sup> این چنین سخت‌گیری‌ای را باید در مورد زبان فارسی نیز به کار بست و به جهت اجتناب از تناقضات و تعصبات قومی و ملی، بهتر است بگوییم ادبیات به‌زبان فارسی و نه ادبیات فارسی یا ایرانی. به همین ترتیب، عبارات ادبیات ترکی و ادبیات عربی، در رویکرد ملی‌گرایانه نوین، ممکن است باعث متبادر شدن این فهم به ذهن شوند که ادبیات مزبور متعلق به جغرافیای ترکیه امروزی و عربستان سعودی و احتمالاً سایر کشورهای عرب بوده است.

نتیجتاً، تولید آثار به‌زبان فارسی انواع مرزبندی‌های سیاسی را درنور دیده و تأکید بر هرگونه اهمیت ملی را از روی این زبان برداشت. در واقع، هرگونه برچسب ملی، چه ایرانی یا فارسی، نه تنها در ادای حق مطلب آثار تولیدشده توسط جوامع بزرگ علمی و ادبی ناکام بوده است، بلکه جماعت ترک و عرب‌زبان و سایر گروه‌ها که تا به امروز با انتساب خصایل ملی و نژادی به چنین چهره‌هایی (برای نمونه، «مردانی با خون ایرانی») مورد هجوم قرار گرفته‌اند را آماج توهین خویش ساخته است. مسئله صرفاً ایجاد پیوند میان زبان فارسی و سرزمین ایران توسط شرق‌شناسان نیست، بلکه اختلاف موجود میان شرق‌شناسان پیرامون شکل‌گیری خود زبان فارسی را نیز شامل می‌شود که برانگیزاننده پنداشت ملی‌ست.

## زبان فارسی

جمع‌بندی و توضیح اظهارات گسترده و اغلب متناقض درباره ریشه و تکامل زبان فارسی تکلیفی‌ست ضروری ولی مجزاً. برای استقرار جایگاه زبان فارسی در بستری تاریخی، نکاتی چند باید ابتدا آشکار شود تا منشأی آشفتگی در ساختار و هویت زبان مزبور مورد شناسایی قرار بگیرد. جیمز دارمستیر، ادوارد جی. براون و برخی دیگر اظهار داشتند که زبان فارسی شکل بسط‌یافته فارسی میانه است که خود از فارسی کهن بسط یافته بود. این نظریه، ولو بدون

<sup>۱</sup> صفا، ج ۳ (۱)، ۶۲۳؛ ج ۲ (۲)، ۷۹۷-۷۷۱؛ ج ۴، ۱۴۶-۱۳۳.

<sup>۲</sup> Francesco Gabrieli

<sup>۳</sup> Gabrieli, "Literary Tendencies," *Unity and Variety in Muslim Civilization*, p. 88.

پشیبانی دقیق، از منظر زبان‌شناختی کم‌وبیش به‌عنوان چارچوب بررسی ریشه‌های زبان فارسی پذیرفته شده است. براساس چنین پنداشتی، دانشورانی مانند ریچارد فرای، هارولد والتیر بیلی<sup>۱</sup> و ژیلبرت لازارد<sup>۲</sup> ابراز می‌دارند که منطقه فارس - خاستگاه سلسله هخامنشیان (فارسی کهن) و ساسانیان (فارسی میانه) - باید زادگاه زبان فارسی باشد.<sup>۳</sup> علاوه بر توضیح زبان‌شناختی، منابع اسلامی تاحدی معین در جهت انسجام این نظریه به کار گرفته شده‌اند. مطابق الفهرست ابن‌ندیم که از ابن‌مقفع نقل می‌کند، پنج زبان و هفت خط در اواخر دوره ساسانیان وجود داشت.<sup>۴</sup> این پنج زبان عبارت بودند از پهلوی (یا فهلوی)، ذری، پارسی، سُرّیانی و خوزی؛ از نظر لازارد، زبان‌های مزبور به ترتیب در سرزمین فهلا (ماد باستان)، توسط پایتخت‌نشینان، موبدان و عالمان، اهالی سواد و ساکنان خوزستان استفاده می‌شدند (دو مورد اخیر سُرّیانی و خوزی را لازارد زبان‌های «غیرایرانی» و «سامی» می‌دانست).<sup>۵</sup> با این حال، فرای ادعا می‌کند که زبان ذری هم در غرب (پایتخت ساسانیان) و هم در شرق، جایی که در رقابت با سَعْدی، خوارزمی، باختری و پارتی بود، استفاده می‌شد.<sup>۶</sup>

براساس آنچه گزارش شده است، سایر زبان‌های دوره ساسانیان که ابن‌مقفع در روایت ابن‌ندیم به آن‌ها نپرداخته است - برای نمونه، کُردی، لُری، بلوچی، گیلکی و سایر زبان‌ها و گویش‌های محلی فلات ایران - باید مورد پرسش قرار گیرد. در رابطه با کُردی و لُری، پرویز ناتل خانلری خاطر نشان می‌سازد که به این زبان‌ها در سایر اسناد اشاره شده است، جز این که چون زبان‌های مزبور در نوشتار استفاده نمی‌شدند، اهمیت خویش را از دست داده بودند.<sup>۷</sup> با این وجود، این گفته صرفاً یک فرضیه است و در آینده می‌توان آن را به چالش کشیده و روشن ساخت. وانگهی، مقرر ساسانیان به مدت بیش از چهار قرن در حوالی مناطق کردنشین ایران و عراق کنونی بود. بسیاری از شهرها در این مناطق (مانند کرمانشاه)<sup>۸</sup> در آغاز توسط شاهان ساسانی ساخته شدند. نتیجتاً، باور این امر دشوار است که زبان بومی، آداب، سنت حماسی و سایر پدیده‌های

<sup>1</sup> Harold Walter Bailey

<sup>2</sup> Gilbert Lazard

<sup>3</sup> Frye, *Golden Age*, p. 173; Bailey, "The Persian Language," *Legacy of Persia*, pp. 174-175; Lazard, "The Rise of the New Persian Language," *Cambridge History of Iran*, IV, p. 598.

<sup>4</sup> Ibn Nadim, *al-Fihrist*, pp. 22, 195; Lazard, pp. 598-601.

<sup>5</sup> Lazard, p. 600.

<sup>6</sup> Frye, p. 173.

<sup>۷</sup> خانلری، *زبان‌شناسی و زبان فارسی*، ص ۸۵

<sup>8</sup> Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, pp. 265-266

فرهنگی غالب‌گردی تماماً از چشم دیوان ساسانیان دور مانده باشد. در واقع، از منظر جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی، چنین نتیجه‌ای ناممکن است، زیرا مرکز حکومت ساسانیان برای قرون متمادی محصور در فرهنگ‌گردی بوده است. این دیدگاه بدین معنا نیست که ابن‌مقفع (که در روایت خود به زبان ساسانیان اشاره دارد) خطا کرده است، بلکه بالعکس، اطلاعات جمع‌آوری شده در دوران اسلامی ناقص بوده است. افزودن خوارزمی، سُعدی و سایر زبان‌های شرقی که در فهرست ابن‌مقفع جای ندارند، در گرفتن جنب احتیاط درباره عدم قطعیت اطلاعات تاریخی وی نیز از اهمیت برخوردار است. استفاده از «فارسی میانه» برای اشاره به زبان خود ساسانیان که اسم دقیقش مشخص نیست را باید به نقصان‌های موجود در انتقال اطلاعات تاریخی نسبت داد. در نتیجه این نقصان‌ها، در به‌کارگیری «میانه» و گذراندن سنت‌های ساسانی از صافی مشخصه‌های فرهنگی غالب نوین یعنی ساخت زبان فارسی (فارسی نو) به‌عنوان ابزار ارتباطی، شرق‌شناسان احساس آزادی عمل کردند. استفاده از «فارسی میانه» برای نام‌گذاری زبانی که نامش را نمی‌دانیم خود یک زمان‌پریشی<sup>۱</sup> محض است. (استفاده از «پهلوی» جهت نامیدن خط است و نه خود زبان).

درباره چگونگی ترکیب زبان فارسی نوین و شکل‌گیری دستور زبان و سبک نوشتاری کنونی آن، هیچ اجماع‌نظری میان دانشوران وجود ندارد. پرسشی که همچنان پاسخ می‌طلبد این است: چرا و چگونه فارسی در نقش زبان ساسانیان غربی ایران ظاهر گشته و در شرقی‌ترین بخش فلات ایران به شکوفایی رسید. به نظر می‌رسد به‌رغم شباهت‌های واژگانی میان فارسی میانه و نو - ولواین که واژه‌بندی، دستور زبان و سبک آن عمیقاً تحت تأثیر سُعدی در شرق قرار گرفته است - تصور این که زبان مزبور حین فتح مسلمانان در غرب ایران، پس از حدود یک قرن و نیم، بایستی در شرق ایران (خراسان و ماوراءالنهر) رشدونمو یافته باشد، اندکی بی‌احتیاطی و گمراه‌کننده می‌نماید. مطابق لباب/اللباب محمد عوفی (۱۲۲۱ میلادی)، نخستین حضور آشکار اشعار فارسی در قالب قصیده، با استفاده از الفبای عربی، در مرو و در دوران خلافت مأمون (۸۰۹ میلادی) بود؛ گرچه روایات ناتمامی (مانند طبری) حاکی از این هستند که قدیمی‌ترین سند فارسی مربوط به

<sup>1</sup> Anachronism

<sup>2</sup> Lazard, p. 595; Pizzi, *Storia della Poesia*, I, p. 66.

اواخر قرن هفتم میلادی در بصره و (بعدها) بلخ است.<sup>۱</sup> فرای با نقل از تاریخ سیستان، محمد بن وصیف (۸۶۷ میلادی) را نخستین سراینده شعر به زبان فارسی معرفی می‌کند.<sup>۲</sup> برخی دانشوران به راحتی زبان دَری را به پایه توسعه زبان فارسی ربط می‌دهند. لازارد، برای نمونه، بر این باور است که دَری در دوران ساسانیان زبان روزمره بود.<sup>۳</sup> سؤال این جاست که چگونه زبان دَری از مقرّ غربی ساسانیان به طور اتفاقی به شرقی‌ترین مناطق ایران و آسیای مرکزی نقل مکان کردند، در حالی که زبان‌هایی مانند کردی، لُری و غیره سر جای خود ماندند؟ دلایل حضور پرننگ اعراب و اسلام در غرب یک نظریه است که حامیان پیوستگی هویت فارسی، ساسانیان و ایران پسااسلام ارائه می‌دهند. پیشنهاد حضور زبان دَری در مناطق خراسان و ماوراءالنهر توجیهی بر این بحث است که زبان مزبور در دوران اسلامی در شرق دست‌خوش تحول قرار گرفته است. این تحول شامل وام‌گیری‌های گسترده از سُعدی، پارتی و سایر گویش‌ها و زبان‌های شرقی است.<sup>۴</sup> لیکن با این فرض، چگونه دَری به عنوان یک زبان وارداتی از غرب ایران توانست زبان‌های از پیش موجود ماوراءالنهر را شکست داده و به جایگاه زبان غالب برسد که برای مخاطبان بسیاری تحت عنوان فارسی شناخته می‌شد؟ باید تصریح داشت که فارسی و دَری یک زبان واحد هستند، جز این که به گویش‌های مختلف به کار گرفته می‌شوند. هم‌چنین، نباید فراموش کرد که جدال امتزاج هزاران واژه عربی (به انضمام واژگان آرامی و تُرکی)، زبان فارسی ظاهراً از «گونه‌ها و قواعد ادبی، درون مایه‌های سبکی، الگوها، اوزان و بدیع و واژه‌شناسی علمی و ادبی» عربی نیز وام گرفته است.<sup>۵</sup>

برای پاسخ به سؤال فوق، باید یک نگره سه‌وجهی درباره معنای پذیرش این که ریشه‌های دَری و فارسی مشابه‌اند را مورد ملاحظه قرار داد. نخست، گفته شده است که فارسی یا دَری بیش‌تر نزدیک به زبان سُعدی‌ست (ریشه در آسیای مرکزی) تا زبان‌های دیگر؛<sup>۶</sup> دوّم، زبان فارسی ماحصل ترکیب و تقابل زبان‌ها و فرهنگ‌ها در شرایط قدیم و معاصر است، بنابراین، زبان فارسی و تکامل آن را می‌توان نشانه ظهور یک فرهنگ جدید تلقی کرد؛ سوّم، مطابق برخی نظرات، دَری درست در دوره اسلامی در آسیای مرکزی (تاجیکستان و افغانستان کنونی) همراه با

<sup>۱</sup> زرین کوب، ۱۲۳-۱۲۱؛ طبری، ج ۷، ۲۸۸۴؛ ج ۹، ۴۰۸۰-۴۰۷۹؛ بهار، سبک‌شناسی، ج ۱، ۲۳۱.

<sup>۲</sup> Frye, *Golden Age*, p. 173.

<sup>۳</sup> Lazard, p. 601.

<sup>۴</sup> همان، ۶۰۱-۵۹۷.

<sup>۵</sup> Gabrieli, "Literary Tendencies," p. 98; Bailey, p. 199; Lazard, p. 612.

<sup>۶</sup> همایی، تاریخ ادبیات ایران، ج ۲، ۲۶۴.

سایر زبان‌ها شکل گرفت، پس فارسی یا ذری زبان جدیدی‌ست مرکب از زبان‌های متمایز مختلف براساس یک گویش. از این‌گذر، باباجان غفوروف<sup>۱</sup> اظهار می‌دارد که «در نتیجه [تمایل مردمان مختلف ماوراءالنهر به وحدت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی]، توسعه گویش‌ها و زبان‌های ایرانی شرقی، ظاهراً برپایه یکی از گویش‌های غالب و موجود در قلمرویی که سغد، تخارستان و خراسان به یک‌دیگر می‌پیوندند، در راستای تشکیل زبان مشترک میان تاجیک‌ها بود که در آن‌زمان ذری نامیده می‌شد.»<sup>۲</sup>

اگر زبان فارسی - ذری (در بستی ملی) را یک ابتکار تاجیک بدانیم، پس پیوند آن با ساسانیان - یا از این‌گذر به منطقه فارس که درون سرزمین ایران است - به ایجاد یک رقابت ملی‌گرایانه آشفته میان تاریخ‌نگاران تاجیکستان و ایران و نیز افغانستان منجر می‌گردد. موضوع دشوار این است که کسی نمی‌تواند تأیید کند خاستگاه زبان فارسی الزاماً منطقه فارس است. جنبه دیگر، همان‌طور که در فصل پیشین بحث شد، این است که شرق‌شناسان ایرانیان را تاریخاً همان مردمان فارس در جغرافیای معین ایران دانسته‌اند که کم‌وبیش فرضیه‌ای خام می‌نماید. علاوه‌براین، نام‌گذاری زبانی برای یک جامعه (در این‌مورد، فارسی) لزوماً با نام‌گذاری قومی و قبیله‌ای (قوم فارس) سازگار نیست و به‌ویژه این که مفهوم ملیت در دوران نوین مرزهای این نام‌گذاری‌های را درنور دیده و باعث ایجاد آشفته‌گی بیش‌تری شده است. در طول سالیان گذشته، یک اثر شناخته‌شده در رابطه با زبان فارسی و هویت ایرانی چاپ شده است<sup>۳</sup> و آن نیز در بیش‌تکامل تاریخی و ریشه‌های دخیل در تشکیل یک زبان مانند فارسی و تمایز آن در برابر تشکیل یک ملت - دولت<sup>۴</sup> نوین ایران ناکام بوده است.

موضوعی که امکان بیش‌تری برای برخی شرق‌شناسان و اندیشمندان ملی‌گرا فراهم آورد تا فارسی را با ایران یکی بیان‌کنند، *شاهنامه* فردوسی بود. *شاهنامه* گنجینه داستان‌های حماسی زرتشتیان و سایر اسطوره‌های باستان شاهان فارس بود. *شاهنامه* در سایه زبان جدید دوره اسلامی (فارسی) اهمیت ویژه‌ای به‌دست آورد و در طول زمان - بالاخص در عصر ملی‌گرایی - داستان‌های حماسی، زبان فارسی و سرزمین ایران در ترادف با یک‌دیگر شناخته شدند. با

<sup>1</sup> Bobojon Gafurov

<sup>2</sup> Frye, "Soviet Historiography on the Islamic Orient," *Historians of the Middle East*, p. 372.

<sup>۳</sup> مسکوب، *زبان و ملیت*، ویراست دوم؛ نیما کتاب، *زبان و هویت ملی*.

<sup>4</sup> Nation-state

کنکاشی مختصر می‌توان برخی بنیان‌ها و اصول فکری فردوسی داستان‌سرا را آشکار گردانیده و بینشی چند می‌توان به درون فحوا و اهمیت داستان شاهنامه گشود.

### فردوسی: میهن‌شیفته‌ای ملی؟

در نتیجه اشارات فردوسی به سرزمین ایران و قهرمانان آن، ولو جملگی در مفهوم اسطوره‌های، وی همواره به‌عنوان مشوق راستین تدوین میراث ملی ایران شناخته شده است. در مراکز یادگیری عربی و فارسی حذافصل قرن نهم تا یازدهم میلادی، بسیاری از آثار پیشاسلامی به این زبان‌ها ترجمه شدند. گمان می‌رود ترجمه برخی آثار خاص - به‌ویژه *خدای‌نامه*، روایت سلطنتی اساطیری از تاریخ که در اواخر دوره ساسانیان تدوین گشته و توسط ابن‌مقفع از فارسی میانه به عربی ترجمه شد - و همچنین آثار فارسی از بلخ و بخارا منابع عمده‌ای در اختیار فردوسی قرار داده تا شعر حماسی ۶۰،۰۰۰ بیتی‌اش را بسراید.

رودکی نیز متن عربی *کليلة و دمنه* را به نظم فارسی برگرداند. اثر مزبور اقتباسی از ادبیات هندوستان بود و در اواخر دوره ساسانیان به فارسی میانه ترجمه شد. بلعمی تاریخ طبری را در دوره سامانیان از عربی به فارسی ترجمه کرد. در دوره غزنویان که طی آن غزنه مرکز یادگیری زبان فارسی بود، آثار و اشعار فارسی بیش‌تری از قبل تولید شد. باین‌حال، قالب حماسه تخیلی تاحدی در فضای دوران سامانیان تکوین یافته<sup>۱</sup> و سپس در دوران غزنویان پرورش بیش‌تری یافت.

دقیقی، ظاهراً شاعری زرتشتی، از جانب سامانیان وظیفه یافت تا در قالب نظم حماسی سرایی کند؛ گرچه پیش‌از اتمام تکلیف خویش به‌قتل رسید شد. پیش‌از تلاش فردوسی، در واقع پنج منبع و اثر در قالب شاهنامه به‌انجام رسیده بود؛ این آثار بذریخت درخت پربار فردوسی گشتند که عبارت بودند از: (۱) *خدای‌نامه*؛ (۲) ابوالمؤید بلخی (۹۹۷-۹۷۶ میلادی)؛ (۳) ابوعلی بلخی (آثاری از وی دردست نیست)؛ (۴) انجمنی متشکل از چهار زرتشتی تحت فرمان حاکم توس، ابومنصور محمدبن عبدالرزاق (۹۵۷ میلادی)؛ و (۵) دقیقی. دو منبع اخیر نسبتاً از واژگان عربی کم‌تری استفاده کرده بودند.<sup>۲</sup> بدین ترتیب، سبک حماسی متکی بر واژگان اندک عربی (گرچه این ادعا مورد مناقشه است) پیش‌تر بنا نهاده شده بود. فردوسی تنها پس‌از دریافت حمایت از جانب اشراف

<sup>1</sup> Bosworth, *Ghaznavid*, p. 134, quoting Rypka.

<sup>2</sup> Minorsky, "The Older Preface to *Shahnama*," pp. 260-261; Lazard, pp. 625-627; Massé, *Firdousi L'Épopée Nationale*, p. 45; Safa, p. 153.

توس و سلطان محمود غزنوی توانست شاهنامه را به‌تمام برساند.<sup>۱</sup> هدف بحث پیش‌رو تحلیل ویژگی‌های ادبی شاهنامه نیست، بلکه جستار در مقصود مؤلف آن است. هدف نیز روشن کردن ارتباط زبان فارسی شاهنامه، اسطوره‌های تاریخ زرتشتی و جغرافیای ایران تحت سلطه ساسانیان زرتشتی است - سه عنوانی که شرق‌شناسان و ایران‌شناسان ملی‌گرا را به موجودیت قدیمی هویت ایرانی که فردوسی مبلّغ آن بود راضی ساخت.

اشتیاق برای تولید یک اثر ماندگار در سبک حماسی به‌وجود آمده بود که نشانگر ذوق شاعرانه طبقه اشراف در نسل‌های کوتاهی بود. نگارش شاهنامه اندیشه شخصی فردوسی نبود؛ فردوسی فقط حامی مفهوم و داستان‌سرا بود، زیرا انگاره و مطلب از پیش موجود بود. فردوسی این‌دو را به‌روشی بی‌بدیل و اعجاب‌انگیز ترکیب کرد. ناگفته نماند در این دوره، همان اضطرابی که نسبت به ترجمه خدای‌نامه زرتشتی (روایت اساطیری از شاهان پیشااسلامی) به‌زبان فارسی حس می‌شد، درباره ترجمه کلیله‌و‌دمنه از زبان هندی به نظم فارسی نیز وجود داشت. هدف ایجاد پیوندی ویژه میان زبان فارسی و گذشته معین یک ملت فرضی (به‌عبارت امروزی، هندوستان یا ایران) نبود؛ وانگهی، در بستری کلی، سرزمین ایران به خاک حاصل‌خیزی جهت رشد چنین آثار اسطوره‌ای در خدمت رهنامه ملی‌گرایی بدل گشت.

در نتیجه ستایش سرزمین ایران (که باز ممکن است باتوجه به ریشه واژه «ایران» در ساسانیان زرتشتی، متضمن مفهوم زرتشتی باشد)، نام فردوسی شوربختانه هم‌ارز با ارتقای ملی‌گرایی نوین شناخته شده است. باید به‌خاطر داشت که فلات پهناور ایران از زمان فتح مسلمانان در قرن هفتم میلادی و تا تقریباً سه سده آتی پس از فردوسی مشخصاً قرن سیزدهم در دوران حکومت ایلخانیان، هرگز تحت یک رهبری واحد سیاسی نبوده است. بنابراین، از منظر واقع‌بینانه، فردوسی را نمی‌توان حامی هرگونه ملی‌گرایی دانست. به این موضوع بعداً باز خواهیم گشت.

در رابطه با آنچه خود فردوسی باور داشت و آنچه در اشعارش به‌تصویر کشیده و ستود، تئودور نولدکه در حماسه ملی ایرانی (۱۸۹۶) و هانری ماسه<sup>۲</sup> در فردوسی و حماسه ملی<sup>۳</sup> (۱۹۳۴) بینشی چند در اختیار ما قرار می‌دهند. نخست، باور راسخ فردوسی به اسلام و یکتاپرستی بی‌چون‌وچرایش نه‌تنها توسط دو دانشور مزبور<sup>۴</sup> بلکه از جانب طیف گسترده‌ای از خوانندگان محرز گشته است.

<sup>۱</sup> Lazard, pp. 625–627.

<sup>۲</sup> Henry Massé

<sup>۳</sup> *Firdousi l'Épopée Nationale*

<sup>۴</sup> Nöldeke, *Das Iranische Nationalepos*, p. 36; Massé, *Firdousi*, p. 234.

لیکن، درباره این موضوع که آیا مذهب فردوسی تشیع بود یا تسنن، اختلاف نظر است. نولدکه اظهار می‌دارد که عقاید شیعی فردوسی و ارادت وی به اهل بیت علی بن ابی طالب خشم سلطان محمود اهل تسنن را در برهه‌ای برافروخت.<sup>۱</sup> یکی از رایج‌ترین نتیجه‌گیری‌های برگرفته از شعر فردوسی، انزجار وی از اعراب و ترکان (تورانیان) و صرف ستایش «ایرانیان» است. لیکن، این که آیا فردوسی ارائه خود از تصویر اعراب و ترکان را به ملوث اهانت آمیخته یا نه، این که تعلق خاطرش متوجه پیامبر، اهل بیت و دین عرب بوده و این که سلطان محمود - ارباب فردوسی - از تبار ترک بوده یا نه، هنوز در هاله‌ای از ابهام است. چطور ممکن بود محمود درباره شاهان فارس (به اصطلاح ایران) و جنگ‌های پرافتخار و انتقام‌جویانه‌شان علیه تورانیان - ترکان مطلع شده باشد؟ آیا او از ماهیت اساطیری و حماسی زرتشتی شاهنامه آگاه نبود؟<sup>۲</sup> همان طور که در فصل سوم بحث شد، کاملاً امکان دارد که بخش‌های معینی از شاهنامه مؤید و نه به‌چالش‌کننده نظم سیاسی دوره خاص بوده باشد. برای نمونه، مواجهه سلطان محمود غزنوی با تورانیان خُضدار، در قالب شاهنامه، احتمالاً به نفع ارباب فردوسی تعبیر شده است.

در بخش‌های دیگر، فردوسی در اشعارش به دین مسیحیت می‌تازد که اصولاً می‌توان آن را غیراسلامی قلمداد کرد. لیکن، احتمالاً منابع و اساطیری که ابتدا به ترسیم رومیان مسیحی در جنگ با ساسانیان زرتشتی<sup>۳</sup> پرداخته بودند، باعث متبادر شدن این امر گشته است که فردوسی نیز بر باور تازش به مسیحیت صحه گذاشته است. با این حال، پر واضح است که چنین بیانی الزاماً فردوسی را نه در جایگاه دفاع از زرتشتیان و نه دشمنی با مسیحیت که در سنت اسلامی جزو ادیان ابراهیمی محسوب می‌شود، قرار نمی‌دهد.<sup>۴</sup> حتی دفاع فردوسی از اسکندر - که هخامنشیان را شکست داد - به‌عنوان رهبر دینی مشروع نیز به معنای حمایت وی از استیلای یونانیان بر هخامنشیان فارس یا سرزمین ایران نیست. این تنها یک روایت ساختگی همراه با آگاهی مردمان باستان بوده و فردوسی صرفاً راوی آن است. در رابطه با موضوع اسکندر و هویت ملی، مشروعیت سلطنت اسکندر از جانب دیگر شعرا مانند نظامی گنجوی، جامی و امیر خسروی دهلوی نیز تأیید شده است.<sup>۵</sup> نظامی در *اسکندرنامه* از اسکندر تحت عنوان «خداپرست» نام می‌برد که به حیات

<sup>1</sup> Nöldeke, pp. 39-40.

<sup>۲</sup> همان، ۲۸.

<sup>3</sup> Duchesne-Guillemain, *Zoroastrianism Symbols and Values*, p. 9.

<sup>۴</sup> همان، ۳۸-۳۶.

<sup>5</sup> Hanaway, "Alexander and the Question of National Identity," p. 99; Nöldeke, pp. 36-37.

کفّار ایرانی پایان داد.<sup>۱</sup> ادعاهای هویت باستانی ایرانی با این رویکردهای پیشانویین بیش‌تر نشانگر خطای ذهنی ملی‌گرایانِ عَجولِ عصر نوین است.

در رابطه‌با عدم پرداخت به شاهان هخامنشی در شاهنامه، حقیقتی که از جانب احسان یارشاطر ذکر شده است، نباید فردوسی را مورد نکوهش قرار داد؛ چراکه در روایتِ *خدای‌نامه* و سایر اساطیر اوستایی، هخامنشیان جایی در حافظه تاریخی ساسانیان ندارند.<sup>۲</sup> در واقع، فردوسی آن‌چه در آن‌زمان در اختیارش بود را روایت کرده و لعابِ اسطوره بر آن پاشیده است.

بازگردیم به موضوع ستایش سرزمین ایران توسط فردوسی که محلّ تمسک جامعه و حکومت‌های نوین در اتخاذ و استعمال باورشناسی ملی‌گرایان است. همان‌طور که در فصل سوم بحث شد، جای تردید است که هر کدام از سلسله‌های شرق ایران - چه طاهریان، صفاریان، سامانیان و چه غزنویان - هرگز از واژه «ایران» با اهداف سیاسی یا فرهنگی استفاده کرده باشند. پیدایش و (اغلب) ستایش سرزمین ایران گویا الگوی برگرفته تعدادی شاعر متمایل به ابراز احساسات بود که به تعبیر امروزی، می‌توان برچسب ملی‌گرایی فرهنگی بر آن نهاد. حال، بنگریم بر اشعاری چند از شعرای فارسی‌زبان:

فردوسی:

نبینی بدان شهر بیمار کس یکی بوستان بهشت است و بس

اسدی:

مزن زشت بیغاره ز ایران زمین که یک شهر او به ز ماچین و چین

در دوران نوین، این اشعار علی‌الظاهر از گرایش عمیق ملی‌گرایی برخوردارند، ولی باید به‌خاطر داشت در دوره‌ای که این اشعار سروده شدند، ایران هرگز تحت یک حکومت یا امپراتوری واحد نبود. و اگر بتوان از وادی لجاجت در تفسیر ملی‌گرایی ایرانی نوین پا بیرون نهاد، شاید با شعرای فارسی‌زبانی مواجه شویم که علی‌السویه به ستایش سایر سرزمین‌ها و مناطق جغرافیایی پرداخته‌اند. به‌همین ترتیب، سعدی این‌گونه در ستایش سرزمین عراق لب به‌سخن می‌گشاید

<sup>۱</sup> Browne, I, pp. 118-119.

<sup>۲</sup> جهت مشروعیت‌بخشی به سقوط هخامنشیان به‌دست اسکندر مقدونی، نام «اسکندر» در ایران رواج یافت. همین امر در مورد رواج نام «چنگیز» در ایران [در تأیید اقدامات چنگیزخان] نیز صادق است.

<sup>۳</sup> یارشاطر، ۲۰۹.

(گرچه شاید این اعتراض وارد آید که عراق درون مرزهای سرزمین ایران [عراقِ عجم] قرار داشته است):

بعداز عراق جایی خوش نایدم هوایی      مطرب بزن نوایی زان پردهٔ عراقی

درهمن‌راستا، اشعاری از شاعرِ فارسی‌زبان قرن سیزدهم، امیرخسروی دهلوی (متولدِ هندوستان) در تمجیدِ پراحساس راجع به هندوستان باقی‌ست که یکی از منتقدان معاصر را به بیان این دیدگاه وا داشته است: «درمقایسه با زیباییِ سرد و بی‌روح سپیدِ ایران و ترکستان، حتی زیباییِ نسبتاً سیاهِ هندوستان برای دیدگانش گیراتر و برای قلبش دل‌رباتر بود.»<sup>۱</sup> درهرحال، شعرِ زیر از امیرخسروی دهلوی دربارهٔ هندوستان پاسخ و چالشِ مستقیمی برای کسانی‌ست که شاید معتقدند ایران درنظرِ امیرخسرو مظهرِ زیبایی بود:

بُتان هند را نسبت همین است      به هریک مویشان صد ملکِ چین است

امیرخسروی دهلوی به ستایشِ زبانِ هندی (سانسکریت) و سایرِ جوانبِ زندگی در هند پرداخته و اظهار می‌دارد کسانی که گذرشان بر هند می‌افتد، دیگر هرگز از عراق یا خراسان لذت نخواهند برد:

کسی که مسکن اصلی‌اش عالم علویست      چه می‌کند به خراسان چه می‌رود به عراق

ابوالفیض فیضی شاعرِ فارسی‌گویِ قرن شانزدهم در ستایش و عشق به هند مشابهِ امیرخسروی دهلوی شعر می‌سراید.<sup>۲</sup> بالطبع، فردوسی، امیرخسروی دهلوی و سایرِ شعرا سلاطین، علایق و ذوق داستان‌پردازی‌شان را به‌سبکِ شاعرانهٔ خود بیان می‌کردند. باین‌وجود، زدنِ اتهامِ ملی‌گرایی به این شاعران که سعی در ستایشِ یک سرزمین به‌خاطرِ زیبایی و طبیعتِ رنگارنگش را داشتند، زمان‌پریشیِ صرف خواهد بود. شعرِ آن‌ها بیش‌تر بدیعی بود تا سیاسی. علاوه‌براین، میان میهن‌پرستی محلی و این حدیثِ منتسب به پیامبرِ اسلام رابطهٔ مستقیمی وجود دارد: «حَبِّ الْوَطَنِ مِینَ الْإِيْمَانِ.»

واژهٔ «ایران» برگرفتهٔ فردوسی را باید در بسترِ زرتشتی و اساطیریِ تفکرِ ساسانیان و نه ابتکارِ خودِ فردوسی در نظم‌سرایی‌اش دربارهٔ ایران شناخت. درموردِ تمایلاتِ ملی‌گرایانهٔ منتسب به فردوسی (از دیدگاهِ نوین)، روی پرویز متّحده با توسل به *واژه‌نامهٔ شاهنامه* از فریتز وولف<sup>۳</sup> ابراز

<sup>1</sup> Ansari, "Amir Khusrāu, the Poet and the Patriot," p. 89.

<sup>2</sup> Chibli, "Nazari bi Diman Feizi, pp. 118–123.

<sup>3</sup> Fritz Wolff

داشته است که خیل واژگان به اصطلاح ملی‌گرایانه برگرفته فردوسی گزینش‌وار مورد تأکید و دست‌خوش سوءتعبیر قرار گرفته‌اند. پنداشت فردوسی از ایران را باید مورد ملاحظه قرار داد تا بتوان شاید بدان چه در آن زمان مقصودش بود و بدان چه امروز دریافت می‌شود وقوف یافته و در ترازوی قیاس قرار داد. در اشاره به سرزمین ایران (البته ایران کنونی)، فردوسی هرگز از واژگان «ملت»، «قوم»، «وطن» یا «امت» که همگی عربی‌اند، استفاده نکرد؛ در عوض، عبارات «میهن» و «کشور» را به کار برد. واژه «میهن» که در مفهوم امروزی هم‌ارز سرزمین مادری‌ست، در شاهنامه سه بار آمده است - دو بار به معنای خانه و کاشانه و یک بار به معنای خانواده بزرگ. واژه «کشور» دفعات بیشتر به کار رفته است، ولی اغلب در ترادف با منطقه یا ناحیه - مانند عبارت «هفت کشور - یا هفت منطقه»<sup>۱</sup>.

نظربه آن چه درباره تعهد مذهبی فردوسی، مهارت وی در زبان فارسی و استفاده وی از قالب حماسی بی‌نظیر گفته شد، گویا شاهکار فردوسی بیش‌تر در محافل ادبی و در عرصه حکومتی شاهان قدیمی از اهمیت برخوردار بود؛ لیکن، در جهت فهم معانی سیاسی و ملی شاهنامه، باید در عرصه آگاهی قرن بیستم به دنبال ردپا گشت. مفهوم ایران‌گرایی یا احیای کشور باستانی فرضی ایران و یا واپس‌گرایی سیاسی از طریق آن چه از شاهنامه - چه از نگاه سامانیان و غزنویان در شرق و چه آل‌بویه در غرب - دریافت می‌شد محلّ اعتنا نبود. در طول هریک از سلسله‌های مزبور، قلمروسازی نظام‌های سیاسی هرگز شامل حکومت تامّ بر موجودیت جغرافیایی خاص ایران یا الزاماً بر یک جمعیت واحد نبود، بلکه بیش‌تر بر ترسیم حوزه تحت اختیار سلسله مربوطه در جهت کسب قدرت تأکید داشت. باور بر این که فردوسی و سلسله‌های حاکم بر بخش‌هایی از ایران می‌خواستند تا با ردّ اسلام به عقاید زرتشتی قدیمی بازگردند و نتیجتاً باعث ارتقای ایران‌گرایی بشوند، امری دور از ذهن است. اسطوره تاریخی موردستایش فردوسی را نباید با عقاید شخصی وی یا راهبرد سیاسی آن روزها خلط کرد.

جدال هویت اساطیری‌اش، کاملاً امکان دارد که شاهنامه به مثابه ابزار حفظ دانش سنتی از گذشته بوده باشد. هم‌چنین، می‌توانسته تاریخ حاکمان و اشراف و نه مردم عادی باشد، زیرا کتاب‌های تاریخ در دوران پیشانویس هرگز درباره مردم عادی نوشته نمی‌شدند. مضمون شاهنامه به‌ویژه بیش‌تر درس عبرتی برای حاکمان بود. اهمیت شاهنامه به حاکمان بعدی که آشنا به زبان فارسی بودند نیز منتقل شد. نتیجتاً، حاکمان مغول تصاویری به آن افزوده و در جهت اعتلای آن

<sup>۱</sup> Mottahedeh, "The Shu'ubiyah Controversy," p. 172.

کوشیدند. زندیه و سایر حاکمان قرن هجدهم، در جهت ارتقای روحیه سربازان، بخش‌هایی از شاهنامه را در برابر قشون می‌خواندند.<sup>۱</sup> ولی شاهنامه، همراه با تمامی جزئیاتش درباره تاریخ سنتی، چه تأثیری بر شکل‌گیری هویت ملی و ملی‌گرایی داشت؟ آن لامبتون<sup>۲</sup>، در مطالعات خویش پیرامون ایران قرن نوزدهم، دیدگاهی را بیان می‌دارد که شاهنامه بیش‌تر در سنت ادبی باقی مانده و به‌سادگی فاقد مبنای کافی در تأکید بر ملیت یا ملی‌گرایی در مفهوم نوین است.<sup>۳</sup> شایسته است گفتن این‌که شاهنامه، زمانی که ملی‌گرایی و هویت ملی در قرن بیستم مورد توجه قرار گرفت، قطعاً در جایگاه منبع سنتی مفاهیم نوین این‌چنینی ظاهر گشت. بدین ترتیب، تصمیم حکومت پهلوی در برپایی بزرگداشت هزاره فردوسی در سال ۱۹۳۷ در تهران و توس (زادگاه وی) خالی از مقاصد سیاسی نبود.

گزینش روایت‌های حماسی جذّاب از پیکر تنومند شاهنامه توسط نقّالان و بازگویی آن‌ها به مخاطبان در اوایل قرن بیستم (یا پیش‌تر) شاید در اساس با هدف بهره‌گیری از هیجان و جذابیت ذاتی این مضامین (مانند داستان رستم و سهراب) و نه تأکید بر ابعاد نوین تاریخی و سیاسی اثر یعنی ادامه حیات ایران به‌عنوان یک نهاد اجتماعی - سیاسی انجام می‌پذیرفت. هرگونه اظهارنظر مبنی بر این‌که شاهنامه، در قیاس با اشعار محبوب و عارفانه حافظ، مولانا و سروده‌های تعلیمی سعدی، (علاوه بر حاکمان و نخبگان ادبی) توسط عموم مردم دوران پیشانویس خوانده می‌شد را باید مورد پرسش قرار داد. به‌عبارت‌دیگر، در میان عموم مردم، خواهان و خوانندگان کدام یک بیش‌تر بود؟ فردوسی یا حافظ و سعدی؟ دوباره، در ارزیابی و سنجش شاهنامه در آن دوران از دیدگاه ملی‌گرایانه نوین، باید جانب احتیاط را رعایت کرد. یقیناً، پدیده فردوسی به‌درستی در تطابق با نیازهای ملی‌گرایی دین‌جدا و غرور ملی امروزی قرار گرفته است. باز، در جهت بسط بحث، اکنون وقت آن‌ست تا در راستای درک درست تاریخ‌مندی<sup>۴</sup> بر ساخته هویت ملی ایرانی، مبنایی را از صافی تدقیق بگذرانیم که تاریخ‌نگاران و شرق‌شناسان نظریه خود پیرامون پیوستگی و پیوند خاندانی در دسته‌بندی ایرانی را بر آن استوار ساختند.

\* \* \* \*

<sup>1</sup> Boyle, "The Evolution of Iran as a National State," p. 338.

<sup>2</sup> Anne Lambton

<sup>3</sup> Lambton, "Social Change in Persia in the Nineteenth Century," p. 128.

<sup>4</sup> Historicity



## پیوندِ خاندانی و برساختِ هویت

تمامی مباحث مطرح‌شده در صفحاتِ آتی را باید از منظرِ پیش‌زمینهٔ روش‌شناسی و بیش‌تر شرق‌شناسان در مفهوم‌آفرینی‌شان از ایران به‌عنوان یک نهادِ منسجمِ اجتماعی - فرهنگی و سیاسی با نادیده انگاشتنِ سایرِ زبان‌ها و فرهنگ‌هایِ داخل و حواشی ایران نگریست. پیوندِ خاندانی - چه در دورانِ پیشااسلامی (که پیش‌تر خلاصه‌وار مورد بحث قرار گرفت) یا در دورانِ پسااسلامی - رایج‌ترین روش‌شناسی جهتِ برساختِ تاریخِ سیاسی یک ملت - دولت<sup>۱</sup> نوین (در این مورد، امپراتوریِ ایران باستان) بوده است. با بهره‌گیری از گنجینهٔ اطلاعاتِ پراکندهٔ تاریخی که طیّ قرونِ متمادی گردآوری شده بود، بایستی به گذشتهٔ پیچیده معنا بخشیده می‌شد. انتخاب و تفسیرِ مطالبِ جمع‌آوری‌شده به‌گونه‌ای که معانی «ملّی» لازم را فراهم آورند، کارِ شرق‌شناسان بود. در این قسمت از بحث، هم‌زمان به بررسیِ برساختِ خاندان‌ها در بسترِ ملّی ایرانی و برشمردنِ برجسته‌ترین شرق‌شناسانِ دخیل در این اقدام می‌پردازیم.

در جست‌وجوی حلقهٔ وصلِ شخصیت‌های پژوهشی برجسته در قرونِ نوزدهم و بیستم، باید سهمِ مهمّ شرق‌شناسِ روس، ولادیمیر مینورسکی<sup>۲</sup> را مورد ملاحظه قرار داد. مینورسکی، دانش‌آموختهٔ مؤسسهٔ لازارفِ مسکو<sup>۳</sup> (۱۹۰۳)، پس از تحصیلِ حقوق در دانشگاهِ مسکو، به مطالعهٔ زبان‌های شرقی مشغول شد. مطالعاتِ ادوارد جی. براون<sup>۴</sup> پیرامونِ بابتی‌گری ذهنِ مینورسکی جوان را به مطالعهٔ اهل‌حق، دیگر فرقهٔ عرفانی متوجّه ساخت. نخستین اثرِ مینورسکی دربارهٔ ایران با محوریتِ فرقهٔ عرفانی اهل‌حق (یا بعدها مشهور به علی‌اللهی) به‌سال ۱۹۱۱ در روسیه

<sup>1</sup> Nation-state

<sup>2</sup> Vladimir Minorsky

<sup>3</sup> Lazarev Institute of Moscow

<sup>4</sup> Edward G. Browne

منتشر شد که تا سال ۱۹۲۰ مجموعه مقالاتی نیز در این باره به چاپ رسید. پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه، مینورسکی جلالی وطن کرده و در غرب اروپا، عمدتاً پاریس و لندن، به حیات پژوهشی خود ادامه داد. طیّ چهل سال آتی، با استفاده از روش‌های پژوهش رسمی اروپاییان، علاقه‌مندی خود به جغرافیای تاریخی، قوم‌شناسی، تاریخ سیاسی، ادبیات و تاریخ باستان ایران را بسط داده و بیش از ۲۰۰ مقاله در رابطه با موضوعات مزبور به رشته تحریر درآورد.<sup>۱</sup>

مرتبط با بحث ما، اثر مینورسکی درباره خاندان‌های کوچک منطقه خزر است که تحت عنوان *استیلای دیلمیان*<sup>۲</sup> (۱۹۳۲) در پاریس منتشر شد. برخورد ابتدایی مینورسکی با این موضوع کم‌وبیش درجهت نهادینه‌سازی خاندان‌های کوچک در فلات ایران به‌عنوان بخشی از «تاریخ ملی ایران» بود. پیش‌تر، کسی با دیلمیان (آلبویه) مواجهه ملی دقیق نداشته بود. در *تاریخ ادبی ایران*<sup>۳</sup> (۱۹۰۲)، براون چندین صفحه را به آلبویه و آل‌زیار اختصاص داده بود.<sup>۴</sup> سیر پرسی سایکس<sup>۵</sup> درباره آلبویه تنها به سه صفحه اکتفا نموده بود.<sup>۶</sup> *تاریخ خاندان‌های کوچک ایران*<sup>۷</sup> (۱۹۱۰) اثر جورج اِس. اِی. رَنکینگ<sup>۸</sup> در اساس چکیده‌ای از *تاریخ حبیب‌السیر غیاث‌الدین خواندمیر* بود. هیچ‌یک از این آثار نتوانستند ارتباط لازم با دسته‌بندی تاریخ‌نگاری ملی ایران را برقرار سازند. گرچه مطالعات یاسینت لویی رابینو<sup>۹</sup> در دهه بیست میلادی درباره دیلمیان و منطقه خزر از اعتبار کافی برخوردار بود، ولی هیچ‌کدام بر اصل ملی تأکید نداشتند.

در نگرش مینورسکی به فعالیت سیاسی دیلمیان، خاندان‌های قبیله‌ای کوچک کاکویه، مظفریه و دیگران مورد لحاظ قرار گرفته‌اند، ولی از آل‌زیار و آلبویه تحت‌عنوان خاندان‌های ملی ایرانی یاد شده است. در واقع، مینورسکی آل‌زیار را «نخستین خاندان ایرانی» در غرب مقارن با سامانیان در شرق معرفی می‌کند.<sup>۱۰</sup> در نگاه مینورسکی، این آل‌زیار همراه با آلبویه و سایر طوایف کوچک بودند که با ایجاد فرهنگ منسجم دیلمی دروازه‌های آگاهی ملی ایرانی را به‌روی همه ایران گشودند. طبق نظر مینورسکی، اعلام مذهب شیعه (از فرقه زیدیه) به‌عنوان مذهب رسمی

<sup>۱</sup> V. Minorsky, *Iranica, Twenty Articles*, Publication of the University of Tehran, vol. 775 (1964), pp. xi-xxvi.

<sup>۲</sup> *La Domination des Dailamites*

<sup>۳</sup> *A Literary History of Persia*

<sup>۴</sup> Browne, *A Literary History of Persia*, I, pp. 364-365, 367.

<sup>۵</sup> Sir Percy Sykes

<sup>۶</sup> Sykes, *A History of Persia*, I, pp. 23-26.

<sup>۷</sup> *A History of the Minor Dynasties of Persia*

<sup>۸</sup> George S. A. Ranking

<sup>۹</sup> Hyacinth Louis Rabino

<sup>۱۰</sup> Minorsky, *La Domination des Dailamites*, p. 9.

ایران توسط آل بویه (گرچه هیچ رابطه‌ای با ملیت ایرانی نداشت) باعث شد تا منطقه مزبور به کام یک «اسلام انتزاعی» و «اقیانوس ترکی» درکشیده نشده و مقدمات لازم جهت برپایی دوباره این موضوع برای صفویان نیز مهیا شود.<sup>۱</sup> در نگاه مینورسکی، گسترش فرمانروایی آل بویه تا بغداد، پایتخت خلافت اسلامی، بی‌هیچ قصد براندازی‌ای به مثابه اضمحلال حکومت رسمی اعراب به‌شمار می‌رفت. ضمناً، مینورسکی حکومت ۱۱۰ ساله آل بویه را نیز در خدمت شکوه بخشی به سنت ایرانی پیشاسلامی می‌دید.<sup>۲</sup> اتخاذ عنوان «شاهنشاه» از جانب بهاءالدوله، پادشاه آل بویه، نخستین بار بود که از زمان ساسانیان رخ می‌داد<sup>۳</sup> (به گفته حمدالله مستوفی، خلیفه القادر این عنوان را به وی داده بود<sup>۴</sup>). موضوع اتخاذ عنوان «شاهنشاه» در مجموعه‌ای از مباحث و مقالات (که بعداً بدان‌ها اشاره خواهیم کرد) با هدف اثبات مفهوم بنیان استوار «ایرانی» آل بویه مورد بررسی قرار گرفته است. در تشریح سایر سنن پیشاسلامی که توسط آل بویه انجام گشته یا بسط یافتند، برتولد اسپولر<sup>۵</sup> در این رابطه در مقاله خود با عنوان «ایران: میراث جاودان»<sup>۶</sup> به نکاتی چند اشاره می‌کند؛ برای مثال، مراسم تاج‌گذاری در دربار و جشن مهرگان و نوروز همراه با سنت اهدای هدایا.<sup>۷</sup> به علاوه، بسیاری (از آن جمله مینورسکی) بر این باورند که دیدار عضدالدوله از تخت جمشید و کتیبه‌های وی مرتبط با مراسم تاج‌گذاری ظاهراً در تقلید از ساسانیان انجام می‌شد.<sup>۸</sup>

در تناقضی آشکار، مینورسکی اذعان می‌دارد که گرچه سرزمین دیلمیان هرگز تماماً توسط هخامنشیان یا ساسانیان پیشاسلامی فتح نشده بود، این خاندان در دوران اسلامی ایرانی گشتند.<sup>۹</sup> آن‌چه شاید در نگاه مینورسکی ایرانی‌سازی باشد، یک چیز است؛ فقدان منطق تاریخی و درک درست وی از آن‌چه ممکن بود در دوران اسلامی (که همه چیز کم‌وبیش رنگ اسلامی و شیعی داشت) عناصر ایرانی محسوب شود، چیزی ست دیگر. به گفته مینورسکی، ظهور هم‌زمان آل بویه

<sup>۱</sup> Minorsky, "Iran: Opposition, Martyrdom and Revolt," *Unity and Variety in Muslim Civilization*, pp. 194–195.

<sup>۲</sup> Minorsky, "Iran: Opposition, Martyrdom, and Revolt," p. 186.

<sup>۳</sup> Minorsky, *La Domination*, p. 18; Minorsky, "Geographical Factors in Persian Art," *Iranica*, p. 44.

<sup>۴</sup> مستوفی، تاریخ گزیده، ۴۲۳.

<sup>۵</sup> Bertold Spuler

<sup>۶</sup> "Iran: The Persistent Heritage"

<sup>۷</sup> Spuler, "Iran: The Persistent Heritage," *Unity and Variety in Muslim Civilization*, p. 177;

Morgan, *Medieval Persia*, pp. 23–24.

<sup>۸</sup> Minorsky, "Geographical Factors in Persian Art," p. 44.

<sup>۹</sup> Minorsky, *La Domination*, pp. 3–5.

در غرب و سامانیان در شرق در حذف‌افصل استیلای اعراب و حکومتِ تُرکان تا ظهورِ صفویان باعثِ آفرینش «ایرانِ میانی» شد.<sup>۱</sup>

جهتِ سهولت در فهمِ رفتارِ دیلمیان که از منظرِ ملی ناساخترمند بود، برخی از مطالبِ فوق‌الطرح را باید دوباره مورد ارزیابی قرار داد. باتوجه‌به برگزاری جشن‌ها و مراسمِ پیشااسلامی توسطِ دیلمیان، بدیهی‌ست که حوزهٔ حاکمیتِ گستردهٔ آل‌بویه در غرب تا بغداد جوامع قومی، فرهنگی و مذهبی مختلفی را زیر سیطرهٔ خود کشیده بود. میان گرامی‌داشتِ مناسک و مراسمِ زرتشتی (جامعه‌ای بزرگ در آن‌زمان) و برگزاریِ مراسمِ سوگواریِ محرم برای فریقِ مختلفِ شیعه از جمله شیعیان زیدیه پیوندی ترفندین وجود داشت که با هدفِ جلبِ رضایتِ دو جامعهٔ بزرگ زرتشتی و شیعی انجام می‌گرفت. درحقیقت، آل‌زیار و علویان بیش‌تر دغدغهٔ گسترشِ شیعی‌گری داشتند<sup>۲</sup> تا توسعهٔ یک شکلِ کدایی از گذشته‌گراییِ ملیِ ایرانی. گذشته‌ازین، استقبال از سالِ نوی زرتشتیان تنها منحصر به آل‌بویه نبود. در دههٔ نخستِ فتوحاتِ مسلمانان، احتمالاً از روی احترام به سنت‌های مردمانی که به‌تازگی فتح شده بودند و دریافتِ هدایا و خراج از آن‌ها در موعدِ مقرر، حاکمانِ عرب و حتی خودِ امویان و عباسیان از برگزاریِ مراسمِ سالِ نو توسطِ مردمانِ مزبور حمایت می‌کردند. البته نباید این موضوع را به‌اشتباه گواهی بر علاقه‌مندیِ حاکمانِ اموی و عباسی به احیای سنت‌های پیشااسلامی دانست.

نظربه روندِ ایرانی‌شدنِ آل‌بویه در دورانِ اسلامی، حمایتِ آل‌بویه از ادبیات و علوم در دربار تماماً معطوف به زبانِ عربی می‌شد و همانا شیراز در این دوره مهدِ پرورشِ بزرگ‌ترین شعرای عرب‌سرا بود.<sup>۳</sup>

درمقابل، غزنویان که مهاجرانی تُرک بودند (به‌عبارت‌دقیق، غیرایرانی بودند)، در شرق از شعرای فارسی‌سرا و مراکزِ آموزشِ زبانِ فارسی و نه عربی حمایت می‌کردند. شایان‌ذکر است که کتیبهٔ تاج‌گذاریِ عضدالدوله در تخت‌جمشید به‌زبانِ عربی بود<sup>۴</sup> (طبق نظرِ ادوارد جی. براون، چنان‌چه این اقدام در تقلید از ملی‌گراییِ ساسانیان انجام شده باشد، انتخابِ زبانی لزوماً مناسب نبود). تنها توضیحِ منطقی این است که آل‌بویه از به‌اصطلاح آگاهیِ ملیِ ایرانی منتسب‌به خود برخوردار نبودند که از جانبِ مینورسکی طرح شده بود.

<sup>۱</sup> "Iran: Opposition, Martyrdom, and Revolt," pp. 186–187, 13.

<sup>۲</sup> Browne, I, pp. 348–349.

<sup>۳</sup> Bosworth, "The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and Search for Dynastic Connection," p. 57; Frye, *Golden Age*, p. 211.

<sup>۴</sup> Barthold, *An Historical Geography of Iran*, p. 151.

رویدادی که بیش‌تر باعث شد تا شرق‌شناسان در پنداشت خود از ایرانی بودن آل‌بویه بیش‌ازپیش به‌یقین برسند، اتخاذ عنوان «شاهنشاه» توسط شاهان خاندان مزبور بود. پرسش این است که چرا این رویداد به‌خصوص چنان به‌دقت مورد بررسی قرار گرفته و حایز اهمیت تلقی شد. و صرف این‌که عنوان شاهنشاه توسط ساسانیان نیز استفاده می‌شد، بر چه اساسی باید آن را «ایرانی» دانست؟ باز، براساس این فرض که ساسانیان پاسدار ایران‌گرایی در برابر عناصر سامی و غیرایرانی بودند، اشاره به‌عنوان «شاهنشاه» قطعاً باعث شد تا بسیاری از شرق‌شناسان در مواجهه با این موضوع با دقتی خاص برخورد و از کلی‌گویی اجتناب کنند. برخی دانشوران مانند هنری فردریک آم‌دروز<sup>۱</sup>، مینورسکی، ریچارد فرای<sup>۲</sup>، کلیفورد ای. باسوورث<sup>۳</sup> و (بالاخص) ویلفرد مادلونگ<sup>۴، ۵</sup> این تشابه و استفاده از لقب «شاهنشاه» را با هدف تأکید بر وجه دین‌جدای<sup>۶</sup> ایرانی آل‌بویه در مقابل وجه مذهبی شیعی آن‌ها به‌رسمیت می‌شناسند.

با این حال، شاهان آل‌بویه و رقبایشان در کنار «شاهنشاه» از انواع عناوین سلطنتی دیگر از جمله «فلک‌الامه»، «امیرالأمراء» و «ملک‌الملوک» استفاده می‌کردند.<sup>۷</sup> عناوین سلطنتی روی سکه‌ها نیز بسته‌به شاهان در مسند قدرت متفاوت بود. در سکه‌های نقره و طلای بهاء‌الدوله، برای نمونه، در کنار سکه‌های نقره سلطان‌الدوله عنوان «شاهنشاه» به‌چشم می‌خورد.<sup>۸</sup> در دوران تعداد دیگری از شاهان آل‌بویه، عنوان «امیرالأمراء» (در کنار سایر عناوین) روی سکه‌ها ضرب می‌شد.<sup>۹</sup> برای بهاء‌الدوله، عنوان امیرالمؤمنین استفاده می‌شد.<sup>۱۰</sup> بسیاری از این القاب عربی برای اشاره به رهبران مذهبی و ائمه استفاده می‌شد - به‌ویژه عنوان اخیر که برای خلفای مسلمین به‌کار می‌رفت. استفاده از چنین القاب عربی - اسلامی و تغییر مذهب آل‌بویه به شیعه دست‌کم گواهی‌ست بر گرایش‌شدیدی که در تقابل آشکار با تمایلات ظاهراً پیش‌اسلامی و ساسانی یا

<sup>1</sup> Henry Frederick Amedroz

<sup>2</sup> Richard Frye

<sup>3</sup> Clifford E. Bosworth

<sup>4</sup> Wilfred Madelung

<sup>5</sup> Amedroz, "The Assumption of the Title Shahanshah by the Buwayid Rulers," *Numismatic Chronicle*, pp. 1393-1399; Frye, *Golden Age*, p. 210; Bosworth, "Heritage of Rulership," p. 57; Madelung, "The Assumption of the Title Shahanshah by the Buyids" and the "Reign of the Daylam (Dawlat al-Daylam)," pp. 168-183.

<sup>6</sup> Secular

<sup>7</sup> Madelung, pp. 170-172, 181-183.

<sup>8</sup> Lane-Poole, *The Coins of Mohammadan Dynasties*, pp. 213-217.

<sup>۹</sup> همان، ۱۹۷، ۱۹۳-۱۹۱.

<sup>10</sup> Madelung, pp. 176, 178, 179

ایرانی بودند. در این رابطه، بگذارید به این گفتهٔ مینورسکی مبنی بر این که دیلمیان در طول دوران اسلامی ایرانی شدند و این که از نظر مادِ لونگ، استعمالِ عنوان «شاهنشاه» یکی از عناصر این روند است، نگاهی دوباره بیاندازیم: «لقب شاهنشاه در زمان حکومت مسلمانان نخستین بار به عنوان نمادِ طغیان ایرانیان علیه خلافت و مذهب اعراب جان دوباره گرفت»<sup>۱</sup>.

چنین گمانه‌پردازی را شاید باید در تضاد با پیشینه و جریان اصلی شرق‌شناسی ملى گرا دید. چنین یافتهٔ تاریخی‌ای یاری‌بخش ما در درک رفتار حقیقتاً پیچیدهٔ آل بویه نیست. نبود عزم براندازی خلافت اهل تسنن در بغداد، رواج آیین شیعه و نیز زرتشتی، استفاده از القاب مختلف، حمایت از علوم و ادبیات به زبان عربی روی هم رفته در ارائهٔ توضیحی ساده توسط شرق‌شناسان پیرامون ماهیت فرمانروایی آل بویه بالاخص در بستری ملى ناکام بوده‌اند. به علاوه، همان طور که ذکر شد، هیچ ملت ایرانی یکدستی چه در زمان آل بویه و چه پیش از آن وجود نداشت. بدین ترتیب، شواهد کافی‌ای علی‌الظاهر وجود دارد مبنی بر این که مردمان جنوب غرب ایران، وقتی تحت حکومت دیلمیان منطقه خزر بودند، دیلمیان را بیگانه می‌پنداشتند.<sup>۲</sup> باز در این جا، حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که شرق‌شناسان میراث جغرافیایی یا سرزمین و حکومت پادشاهی کهن ایران را با امور اجتماعی - فرهنگی و سیاسی یک سلسله خلط کرده‌اند، به گونه‌ای که بیش‌تر و بیش‌تر شبیه به تزریق گذشته‌گیر ملى‌گرایی در رگ گذشته و نه واقعیت تاریخی توسط اروپاییان است.

### خاندان‌های شرقی

در این میان، به نمونه‌هایی از دیگر خاندان‌های کوچک در پیوند با به‌کارگیری و حمایت از زبان فارسی و نیز خط سیاسی آن‌ها خواهیم پرداخت، زیرا این ویژگی‌ها باعث شدند تا خاندان‌های مزبور در نگاه شرق‌شناسان ریشهٔ ایرانی داشته باشند. خاندان طاهریان از قرام معلوم نخستین حکومت خودمختار در خراسان در پهنهٔ گستردهٔ امپراتوری عباسیان بود. گسترهٔ تسلط طاهریان فراتر از خراسان را درنوردیده و بخش اعظمی از فلات ایران را شامل می‌شد، با این حال، گرچه

<sup>1</sup> Madelung, p. 183; Bosworth, "Heritage of Rulership," p. 61.

<sup>2</sup> Mottahedeh, "The Shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran," p. 173, quoting Mahmud b. Uthman, *Die Vita des Scheich Abu Isahq al-Kazaruni* (Leipzig, 1948).

برخی دانشوران خاندان مزبور را در زمره مخالفان خلافت اسلامی و سلسله‌های ملی - ایرانی شده<sup>۱</sup> قرار داده‌اند، این موضوع را می‌توان از زوایای مختلف به چالش کشید.

حین جنگ داخلی به سال ۸۱۱ میلادی میان امین و مأمون، دو برادر خواهان خلافت، طاهر جانب مأمون را گرفت. وقتی مأمون به پیروزی رسید، طاهر به پاس جانب‌داری‌اش از مأمون، به منصبی مهم در عراق و سوریه رسید. خاندان طاهریان جایگاه خویش در خلافت اسلامی را کم‌وبیش حفظ کردند، درحالی‌که صفاریان آن‌ها را در مناطق خراسان و سیستان به حاشیه راندند. سیاست طاهریان در سرکوب خوارج و شیعیان<sup>۲</sup> را می‌توان هم‌تراز با اقدامات خلفا دانست. همانند دیگر سکه‌های عباسیان در این دوره<sup>۳</sup>، حتی روی سکه‌های طاهریان نیز نام خلافا ضرب می‌شد.<sup>۴</sup> طاهریان در عرصه فرهنگ و اندیشه به شدت عربی شدند.<sup>۵</sup> باتوجه به به اصطلاح گرمی‌داشت سنت‌های پیشااسلامی توسط طاهریان، برخی ادعاهای تاریخی از وضعیتی بسیار متفاوت حکایت دارند. فرای و براون خاطر نشان می‌سازند که در منابع مختلف به صدور فرمان طاهریان مبنی بر آتش زدن و به آب ریختن کتب پهلوی - براین اساس که تنها قرآن و احادیث پیامبر اسلام شایستگی حفظ و نشر دارند - به کرات اشاره شده است.<sup>۶</sup> (به‌باور بسیاری، اقداماتی از این دست به نابودی کتیبه‌های پهلوی و ممانعت از گسترش نگارش به زبان پهلوی در مواجهه با زبان عربی منتهی شد.) با سوورت با ادعای سیاست نابودی کتب زرتشتی و پهلوی به مخالفت برخاسته و مدعی است که گرچه طاهریان نقشی در ادبیات نوین فارسی نداشتند، قطع به یقین ضدایرانی نیز نبودند.<sup>۷</sup> در این میان، شرق‌شناسان حتی بیش‌تر از خود طاهریان تبار ایرانی طاهریان را در چارچوب تاریخی اراده ملی درشت‌نمایی کرده‌اند. طاهریان ترجیح می‌دادند تا خود را مرتبط و منتسب به قبیله خزاعه بشناسند که از قبیله قریش سرشناس‌تر بود. اظهارات متعددی از جانب

<sup>1</sup> Browne, I, p. 346; Morgan, p. 19.

<sup>2</sup> Bosworth, "The Tahirids and Arabic Culture," *Medieval Arabic Culture and Administration*, p. 53.

<sup>3</sup> Frye, *Golden Age*, p. 191.

<sup>4</sup> Lane-Poole, p. 73.

<sup>5</sup> Morgan, p. 19; Bosworth, "The Heritage of Rulership," p. 56; Frye, *Golden Age*, pp. 191-192; Bosworth, "The Tahirids and Arabic Culture," pp. 59-63, 67.

<sup>6</sup> Frye, *Golden Age*, p. 192; Browne, I, p. 347.

<sup>7</sup> Bosworth, "The Tahirids and Persian Literature," *The Medieval History of Iran, Afghanistan, and Central Asia*, pp. 103-106.

شعرا و سایرین عنوان شده است مبنی‌براین که تبارِ طاهریان به کسرای عجم و حتی رستم بازمی‌گردد.<sup>۱</sup>

نظربه تردیدهای بسیار، ریچارد فرای محتاطانه ترجیح می‌دهد طاهریان را در جایگاهی مابین فرمانروایان منصوب از جانبِ بغداد و حاکمان محلی به شکل ایرانی‌اش ببیند.<sup>۲</sup> مهم‌تر این که، طبق پژوهش‌های روشنگرِ مونتژی کعبی<sup>۳</sup> دربارهٔ طاهریان، مجادلهٔ تاریخ‌نگاران شرق‌شناس پیرامون پیوستگی تلاش‌های ایرانیان (مانند ابومسلم خراسانی، برامکه و بنوسهل) در مسیر کسب استقلال از اعراب در عرصهٔ مدیریتِ امور داخلی به نتایج متناقضی منتهی شده است. گذشته‌ازاین، کعبی بر این باور است که طاهریان محصولِ مقابله با خلافتِ اسلامی نبودند، بلکه در واقع گواهی بر استمرارِ ولایتِ خراسان بودند که از زمان فتح مسلمانان استقرار یافته بود و این که دوشاخگی آن ماحصلِ بحرانِ درون‌خلافتی بود.<sup>۴</sup> وی علاوه‌براین عنوان می‌دارد، برخلاف نظراتِ برخی،<sup>۵</sup> طاهریان هیچ نسبتی با شعوبیه (جنبشی ادبی که در صدرِ ردّ برخی ادعاهای اعراب بود) نداشتند.<sup>۶</sup>

سلسلهٔ صفّاریان در قرن نهم میلادی، مطابق نظرِ ریچارد فرای، ساموئل میکولوس استرن<sup>۷</sup> و دیگران، «بیش‌تر از طاهریان در مسیرِ تشکیلِ سلسلهٔ ملی ایرانی تلاش کردند، زیرا نه تنها از دل مردم برخاستند، بلکه عدمِ آشنایی یعقوب لیث با زبانِ عربی به‌عنوان عاملی در ترویج شعرِ فارسی در سیستان قلمداد می‌شد.»<sup>۸</sup> ازدیدِ شرق‌شناسان بدیهی‌ست که ظهور و صعودِ یک زبان جدید یعنی فارسی معیار و نجات‌بخشِ ملتِ ایران شد.<sup>۹</sup> کاش پاسخ دادن به مسئلهٔ زبان و هویتِ ملی به این سادگی بود. درسایهٔ آنچه تاکنون مورد بحث قرار گرفته است، پُر واضح است که میان تاریخ یک زبان و جغرافیای واقعی مکانِ آن زبان و هم‌چنین تاریخ سیاسی سلسلهٔ حاکم بر آن جغرافیا (فارسی، ایران و صفّاریان) باید تمایزی دقیق قائل شد. تلاش درجهتِ پرهیز از هرگونه

<sup>1</sup> Bosworth, "The Heritage of Rulership," p. 56; Bosworth, "The Tahirids and Arabic Culture," pp. 51–53.

<sup>2</sup> Frye, *Golden Age*, p. 191.

<sup>3</sup> Mongi Kaabi

<sup>4</sup> Kaabi, *Les Tahirides au Hurasan et en Iraq*, pp. 403–405.

<sup>5</sup> Stern, "Ya'qub the Coppersmith and Persian National Sentiment," *Iran and Islam*, p. 538; Bosworth, "The Tahirids and Arabic Culture," p. 49.

<sup>6</sup> Kaabi, pp. 404–405.

<sup>7</sup> Samuel Miklos Stern

<sup>8</sup> Frye, *Golden Age*, p. 199; Stern, "Ya'qub the Coppersmith," pp. 545–552; Bosworth, "Heritage of Rulership," pp. 59–60; Morgan, p. 20; *Tārīkh-i Sīstān*, p. 209.

<sup>9</sup> Boyle, "The Evolution of Iran as a National State," p. 327; Wickens, "Persian Literature: An Affirmation of Identity," pp. 71–72.

انتساباتِ زمان‌پریش<sup>۱</sup> به رویدادهای دورانِ باستانِ مستلزمِ پژوهش‌هایی مجزاً پیرامونِ زبانِ فارسی، تاریخِ خاندانی، منطقهٔ جغرافیایی و فرهنگِ مربوطه است. این الگو مکرراً ما را از این باورِ برحذر می‌دارد که ترویج و شکوفاییِ ادبیاتِ فارسی - چه در سیستان و چه در هندوستان - لزوماً به نهادِ جغرافیاییِ نوین یا باورشناسی<sup>۲</sup> سیاسی، اهدافِ نظامی و جهت‌گیریِ اسلامی یک سلسلهٔ قدیمی (در این مورد، صفاریان) گره خورده است. حمایتِ شاهانِ صفاری از ادبیاتِ فارسی و شعرایِ فارسی‌سرا انتخابیِ زبان‌شناختی بود و نه لزوماً تبلورِ یک باورشناسیِ سیاسی - دست‌کم نه به‌شکلی زمان‌پریش که از جانبِ شرق‌شناسان به آگاهیِ کهنِ ایرانی پیشااسلامی ربط داده می‌شد. انتسابِ هویتِ ملیِ ایرانی به خاندانِ صفاریان به‌واسطهٔ این امر که خاندانِ مزبور تحتِ لوایِ هیچ عنوانِ ملی‌ای مگر لوایِ هم‌راستا با مقاصد و اهدافِ سیاسی‌شان حکومت می‌کردند، موردانتقاد و مردود است. اثرِ تئودور نولدکه<sup>۳</sup>، ولو قدری قدیمی، شرحی جامع دربارهٔ چانه‌زنیِ صفاریان با خلفایِ مسلمان بر سرِ حکومتِ ارائه می‌دهد. وی به‌درستی قلمروِ صفاریان را پادشاهیِ سیستان می‌نامد. به‌گفتهٔ او، نبردِ یعقوب لیث علیه غیرمسلمانان (هندوها - بودایی‌ها) که در مجاورتِ کابلِ امروزی می‌زیستند، و سرکوبِ جنبشِ خوارج توسطِ یعقوب پیش‌تر وی را به قهرمانِ اسلام بدل کرده بود. حتی گفته می‌شود یعقوب قصدِ طبرستان را در سر داشت که در دستِ شیعیان زیدی بود.<sup>۴</sup> از آن‌جایی که یعقوب در سرنگونیِ دیلمیانِ نخستِ طبرستان موفق شده بود (موفقیتی که موجباتِ خشنودیِ خلیفهٔ سنی را فراهم آورد)، بنابراین تأکیدِ مینورسکی بر تشیعِ آل‌بویه به‌عنوانِ عاملِ دخیل در شکل‌گیریِ آگاهیِ ملیِ ایرانی و نیز احیایِ احساساتِ ایرانی توسطِ صفاریان و بالاخره دو سلسلهٔ درگیرِ علیه یکدیگر نامتبادل و متناقض از آب درآمد. دو سلسلهٔ به‌اصطلاح قهرمانِ ایرانی، دیلمیان و صفاریان، دارای دو سیاست و راهبردِ مجزاً بودند. از این‌رهگذر، تلقیِ این دو درکنارِ هم به‌عنوانِ خاندان‌های ایرانی تاریخاً ناسازگار و متغایر است. به‌علاوه، جهتِ تأکید بر نقشِ اسلام در این تواریخِ خاندانی که غالبِ اوقات از جانبِ نویسندگانِ ملی‌گرا و تعدادی از شرق‌شناسان نادیده گرفته شده است، مطابقِ نظرِ طبری، یعقوب لیث و سایر

<sup>1</sup> Anachronistic

<sup>2</sup> Ideology

<sup>3</sup> Theodor Nöldeke

<sup>4</sup> Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, pp. 176-183; *Tārīkh-i Sīstān*, pp. 206-212, 223-224.

حکام صفاری به خلفای بغداد نشین تحفه‌های نمادین وفاداری می‌فرستادند.<sup>۱</sup> علاوه بر این، با ضرب نام خلفای عرب روی سکه‌های خود، صفاریان مؤید آن‌ها بودند.<sup>۲</sup> این نکات پیرامون گرایش صفاریان به خلافت اسلامی صرفاً تعبیریست در جهت پرهیز از افتادن در دام روند ملی‌گرایی‌ای که توسط شرق‌شناسان فوق‌الذکر رواج یافت، زیرا صفاریان ابتداءً ساکن مسلمان بودند و نه نماینده هرگونه نهاد ملی. به علاوه، بسیاری از سلسله‌ها (از جمله صفاریان) در دوره نزع برسر قدرت، به تعبیر صحیح‌تر، نهادهای نظامی بودند تا ساختارهای دولتی سلسله‌مراتب‌وار درگیر در ترویج فرهنگ تنوع‌شمول و یا فرهنگ ملی. در این رابطه، یکی از دانشوران چنین می‌نویسد: «یعقوب و عمر مدام در میدان نبرد بودند، زمان و یا مجال زیادی برای ترویج فرهنگ وجود نداشت.»<sup>۳</sup> در جایگاه حامیان شعر، فارسی‌سرا یا دیگران، صفاریان مانند سایر حکومت‌ها با تشویق شاعران به مداهنه و مجیزگویی به‌ورطه افراط غلتیدند. در پیوند با نسب‌شناسی کذایی این خاندان، اطلاعات موجود تاحدودی مبهم است. ادعا شده است که تبار صفاریان شاید به شاهان باستانی یا ساسانی بازگردد<sup>۴</sup> - این ادعا هیچ سند متقنی ندارد. حتی در صورت پذیرش این گفته، نباید آن را گواهی بر موجودیت «ملی» صفاریان تلقی کرد، زیرا سلاطین باستانی فاقد هرگونه عنوان ملی بودند. وانگهی، به تعبیر کلی، بسیاری از حاکمان قدرتمند تمایل داشتند تا خود را از سلاله شاهان و اشراف، حتی پیامبر اسلام، معرفی کنند. بدین ترتیب، تلقی صفاریان یا هرگونه جعل تبار سلطنتی به‌عنوان نماد گرایش ملی تصویری مشکوک است.

خاندان دیگری که ایرانی تلقی می‌شود، سامانیان هستند. ظهور و گسترش ذاتی سامانیان قرن دهم در ماوراءالنهر به ایرانیان نسبت داده شده است و از آن تحت‌عنوان باززایی<sup>۵</sup> ایرانی یاد می‌شود که پیش‌تر پس از افول اقتدار ایرانیان غربی جریان یافته بود.<sup>۶</sup> بار دیگر، این مینورسکی‌ست که سامانیان را در کنار آل بویه پاسدار فرهنگ ایرانی در مواجهه با خلافت اعراب

<sup>۱</sup> طبری، تاریخ طبری، ج ۱۴، ۶۲۸۰-۶۲۷۲، ۶۲۷۸، ج ۱۵، ۶۴۶۸-۶۴۳۹

<sup>۲</sup> Lane-Poole, pp. 75-78; Morgan, p. 20.

<sup>۳</sup> Lane-Poole, pp. 75-78; Morgan, p. 20.

<sup>۴</sup> Bosworth, "The Heritage of Rulership," pp. 59-60; Stern, pp. 541-545; *Tarikh-i Sistan*, pp. 200-202.

<sup>۵</sup> Renaissance

<sup>۶</sup> Minorsky, *La Domination*, p. 1; Brockelmann, *History of Islamic Peoples*, p. 166; Grousset, "L'âme de l'Iran et l'humanisme," *L'Âme de l'Iran*, p. 36.

معرفی می‌کند. سامانیان بخارا در کنار اشرافیت ترک‌زبان، ایلک‌خانیاں یا قره‌خانیاں، خان‌سالاری<sup>۱</sup> خود را بنیان نهادند. بنابراین، دوگانگی‌هایی در جهت‌گیری‌های مذهبی، اقتصادی و فرهنگی قره‌خانیاں و سامانیان وجود داشت، ولی مینورسکی همه این‌ها را در یک بستر ناپخته ملی سامان می‌بخشد. با این ادعا که روحانیت سنی مذهب سامانیان «فاقد هرگونه انگاره ملی بوده و سامانیان را فدای بیگانگان ترک کرده است»، مینورسکی به چنین دوگانگی‌هایی و عقب‌رانی تمام‌عیار سامانیان توسط قره‌خانیاں تلویحاً اشاره می‌کند.<sup>۲</sup> با توجه به جست‌وجوی اصالت فرهنگی و سیاسی توسط مینورسکی، آن‌گونه که از اشاره وی به «بیگانگان ترک» پیداست، این عناصر ترک از اهالی سُعدیه و آسیای مرکزی (همانند سامانیان) بودند. تنها قره‌خانیاں موفق به شکست سامانیان شدند (با کمک فقهای طرف سامانیان). تحقیر بی‌اساس حضور عناصر ترکی در منطقه مزبور از دوره پیشاسلامی از جانب تاریخ‌نگاران به طرز چشم‌گیری ایران‌شناسانی از قبیل مینورسکی را بر آن داشت تا حضور بیگانگان ترک را به شیوه تاریخاً مستدل در تقابل با اصالت ایرانی سامانیان قرار دهند.

از آنجایی که فرهنگ عربی ظاهراً سامانیان را کمتر از طاهریان تحت تأثیر قرار داد،<sup>۳</sup> سامانیان در صدد حمایت از رشد و بسط ادبیات فارسی برآمدند. استفاده از زبان عربی توسط آن‌ها حتی در سطح حکومتی اشیولر را ترغیب نمود تا درباره هویت ملی سامانیان این‌چنین به اظهارنظر ذاتاً ضدونقیض بپردازد: «تعیین دوباره عربی به‌عنوان زبان دربار توسط سامانیان تأثیری بر پنداشت ایرانی آن‌ها از مفهوم حکومت نگذاشت.»<sup>۴</sup> این انگاره هم‌چنین در اظهارنظر حدس‌آمیزی دیگر از جانب دیوید مورگان<sup>۵</sup> پیرامون مقایسه نقش صفاریان و سامانیان در روند ملت‌سازی کذایی این‌گونه دنبال می‌شود: «سامانیان هویت ایرانی خویش را به طریق صفاریان وارد گود نساختند.»<sup>۶</sup> این‌که کدام عناصر «ایرانی» مدنظر این شرق‌شناسان نوین است، کاملاً مشخص نیست. مستحکم‌ترین تعلق ملی که شرق‌شناسان یافتند، ایران بود - شاید به‌دلیل راهبردها و اهداف سیاسی دو قرن اخیر.

<sup>1</sup> Feudalism

<sup>2</sup> Minorsky, "Iran: Opposition, Martyrdom, and Revolt," p. 185.

<sup>3</sup> Bosworth, "The Heritage of Rulership," p. 58.

<sup>4</sup> Minorsky, "Iran: Opposition, Martyrdom, and Revolt," p. 202.

<sup>5</sup> David Morgan

<sup>6</sup> Morgan, p. 21.

ریچارد فرای مطلب را از منظرِ روش‌شناسی مارکس‌گرایانه<sup>۱</sup> یا دیدگاهِ شورویایی می‌سنجد، بدین معنا که ظهورِ خاندان‌های فوق‌الذکرِ قرن‌نهمی و دهمی در برابرِ خلافتِ متمرکزِ قدرتمند ماحصلِ رستاخیزِ پرشتابِ خان‌سالاری در آسیای مرکزی بود که می‌توان آن را نمادِ پیروزیِ اشرافیتِ محلی بر خلافتِ اسلامی دانست.<sup>۲</sup> چنین رویکردی که عواملِ اقتصادی را به‌طورِ بحث‌برانگیز مورد تأکید قرار می‌دهد، انگیزه‌های ملی این سلسله‌ها را قطع‌به‌یقین نادیده می‌انگارد. بدین ترتیب، این طبقهٔ دهقانانِ اشرافی بودند که مقدماتِ ظهورِ سامانیان را فراهم آوردند. چنان‌چه خراسان و ماوراءالنهرِ تاریخیاً در قالبِ یک واحدِ سیاسی متمایز ظهور می‌یافتند، بسیاری از این رویدادها را می‌شد به‌سادگی تحتِ لوایِ «ملی» خراسان و نه لزوماً ایران دسته‌بندی کرد. با ذکرِ این مطلب، مستوفی خاطر نشان می‌سازد که خراسان نظامِ سیاسی مجزایی از ایرانِ تحتِ حکومتِ ایلخانیان داشت.<sup>۳</sup> در پیِ تلاطم‌های سیاسی، ظهورِ افغانستان در قالبِ یک واحدِ سیاسی در کنارِ تاجیکستان به‌عنوانِ بخشی از خراسانِ بزرگ (افغانستان شمالی و آسیای مرکزی) از منظرِ سیاسی به‌مراتب بی‌اهمیت بود تا در کنارِ دژِ مستحکمِ ایران‌شناسی در عرصهٔ اقتدارگرایی<sup>۴</sup> و دورانِ اوجِ شرق‌شناسی اروپایی.

به‌هرحال، توجهِ دقیق به هنر، فرهنگ و معماریِ خراسان و ماوراءالنهرِ حاکی از این است که آن‌چه عامدانه به‌عنوانِ میراثِ ملیِ ایرانی برساخته شد، متعلق به سرزمین‌هایِ مجاور و فراتر بود. در بسیاری از یافته‌های باستان‌شناختی در مناطق مزبور و در بخش‌هایی از آسیای مرکزی، تعیینِ دقیقِ تاریخ و خاستگاهِ دست‌سازه‌ها ناممکن است؛<sup>۵</sup> دیگر یافته‌ها حاکی از ردّ پای تأثیرِ هندی‌ها، چینی‌ها، تُرک‌ها و بودایی‌ها در آن مناطق است.<sup>۶</sup> بنابراین، نادیده انگاشتنِ تمدنِ متنوع و خلاقِ سامانیانِ خراسان و ماوراءالنهرِ پیامدِ اجتناب‌ناپذیرِ تلاشِ ملی‌گرایانه در جهتِ تصدیق و گنجاندنِ آن‌ها در یک دسته‌بندیِ ایرانی‌ست. البته، این تناقضِ تاریخی به‌واسطهٔ حمایتِ سامانیان از ادبیاتِ فارسی تحت‌الشعاعِ قرار گرفته است که در نظرِ معتقدینِ نظریهٔ روحِ ملی مبتنی بر حمایت از یک زبانِ محلیِ مصداقیِ ایرانی‌ست. هم‌چنین، شایان پرسش است که اگر آن‌چه در «فلاتِ شرقی ایران» رخ داده است را از منظرِ خاندانی و ادبیِ ایرانی قلمداد کنیم، چه رویدادهای

<sup>1</sup> Marxism

<sup>2</sup> Frye, "Soviet Historiography," pp. 367, 371.

<sup>۳</sup> مستوفی، *نزهة القلوب*، ۲۷.

<sup>4</sup> Authoritarianism

<sup>5</sup> Frye, *Golden Age*, p. 207.

<sup>6</sup> Bosworth, *The Ghaznavids*, pp. 146–147; Minorsky, "Geographical Factors," p. 58.

هم‌ترازی در مقیاس مشابه هنری، فکری و سیاسی در «فلات غربی ایران» خواهیم یافت. به عبارت دیگر، آیا معیارهای مشترکی بین تاریخ شرق و غرب ایران - یا ایران واحد - قابل‌ردیابی هستند؟ گرچه این پرسشی پیچیده بوده است، ذکر چند نکته در دسته‌بندی ایرانی رویدادهای پیچیده تاریخی امری شایان توجه است.

فلات شرقی ایران، به انضمام خراسان و ماوراءالنهر، بدون هیچ تعصب مرزبندی‌ای متصل به آسیای مرکزی، جهان ترک، چینی، هندو - بودایی‌ست که آستان رویدادها و تحولات تاریخی در این پهنه بوده است. در مقابل، مناطق غربی ایران متأثر از سومریان، بابلیان، آشوریان، هخامنشیان، ساسانیان و بعدها اعراب که پایگاه‌ها و مراکزشان عمدتاً در غرب بود، هویت یافتند. بنابراین، تجارب تاریخی کردستان و خوزستان در غرب و ماوراءالنهر و خراسان در شرق را نمی‌توان به سادگی در بستر دقیق ملی ایرانی گنجانده دست‌کم بدون تخطی بنیادین از اصول مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی.

این بحث‌ها تازگی ندارند؛ دانشورانی مانند مارتین هارتمان<sup>۱</sup>، یوزف استریژگوفسکی<sup>۲</sup>، ارنست هرترفلد<sup>۳</sup>، هاینریش فریدریش فون دییز<sup>۴</sup> و واسیلی بارتولد<sup>۵</sup> به نحوی از انحا تلاش کرده‌اند تا تفسیر رایج شرق‌شناسی از مسائل شرق و غرب را به چالش بکشند. با این حال، با توجه به استدلال‌های این دانشوران، مینورسکی از ناتوانی‌اش در انسجام‌بخشی به نظریه خویش در مواجهه با اختلافات و تناقضات سخن به میان می‌آورد. به گفته مینورسکی، چگونگی تکوین یک عرصه واحد به منظور بررسی وجود فرهنگ ایرانی و نیز اتکای متقابل ایران شرقی و غربی بر یک‌دیگر در پرده‌ای از ابهام باقی مانده و دانش کافی جهت ارزیابی نقش روابط شرق و غرب در خلق آن عرصه واحد در دست نیست.<sup>۶</sup> رومن گیرشمن<sup>۷</sup> باستان‌شناس در این فرض که ایران شرقی در روند «بیداری ملی» نقش میانجی را ایفا کرده است و در این ادعا که طاهریان، صفاریان و سامانیان تبلور «باززایی راستین ایرانی» بوده‌اند، در مقایسه با بسیاری، جانب احتیاط را کم‌تر گرفته و صراحت کلام بیش‌تری نشان داده است.<sup>۸</sup> البته، با این کار، گیرشمن پیش‌تر نقش

<sup>1</sup> Martin Hartmann

<sup>2</sup> Josef Strzygowski

<sup>3</sup> Ernst Herzfeld

<sup>4</sup> Heinrich Friedrich von Diez

<sup>5</sup> Vasily Barthold

<sup>6</sup> Minorsky, "Geographical Factors," pp. 57-63.

<sup>7</sup> Roman Ghirshman

<sup>8</sup> Ghirshman, *Iran et la migration*, p. 77.

خاندان‌های غربی دوران باستان یا پیشااسلامی را در ایجادِ توازنِ ملی حین دوران‌های مختلف مورد لحاظ قرار داده بود. در ایجادِ پیوند میان تمدن‌های متنوع در فواصلِ زمانی متفاوتِ مناطق مختلف به‌منظورِ تأکید بر وحدتِ میان منطقه‌ای ایران، رویکردِ آشکارِ شرق‌شناسانی مانند گیرشمن در بسترِ نوینِ ملی‌گرایی هم‌زمان‌پیش و هم‌ناهماهنگ است. برخی از شرق‌شناسان برای نجاتِ تاریخِ ملی و برپا کردنِ هویتِ ملیِ ایرانی، بسیاری از قواعد و اصولِ علوم اجتماعی و انسانی را زیر پا گذاشتند.

حال بگذارید بازگردیم به پیوندِ خاندانی در جنبهٔ «ایرانی‌اش» و به‌کارگیریِ روش‌شناسی ملی‌گرایانه توسطِ شرق‌شناسان. پس از سقوطِ آل‌بویه در غرب و سامانیان در شرق، سلسلهٔ غزنویان ظهور یافته و بعدها توسطِ سلجوقیان برچیده شد؛ هردو رویداد در قرنِ یازدهم رخ داد و با انحصارِ قدرت توسطِ سلجوقیان در فلاتِ ایران پایان یافت. سپس، نوبت به استیلای مغول در اواسطِ قرنِ سیزدهم رسید. از نظرِ مینورسکی، این دوره از استیلای تُرکان - مغولان تا ظهورِ صفویان در آغازِ قرنِ شانزدهم میلادی که مینورسکی آن را نقطهٔ عطفی برای «ملتِ ایرانی در اثباتِ اصالتِ خود» تعبیر می‌کند، به‌قوتِ خویش باقی ماند.<sup>۱</sup> گرچه صاحب‌منصبانِ صفویان از جمله قزل‌باش‌ها همگی تُرک‌زبان بودند و گرچه اعرابِ شرقی و فقه‌هایِ سوری - لبنانی عرب‌زبان بودند، بسیاری از شرق‌شناسان ترجیح می‌دهند از صفویان که معانی سیاسی‌شان را در کنارِ رسمیتِ یافتنِ مذهبِ تشیع یافتند، تحت‌عنوانِ یک بدنهٔ حکومتِ «ملی» و «ایرانی» نام ببرند. در هزارهٔ گذشته، بخش بزرگی از «ایرانیّت» در حیطهٔ حکومتی و جمعیتی تحت تأثیر زبان و فرهنگِ تُرکی بوده است. از سوی دیگر، دیوید مورگان باور دارد که استیلای تُرکان تا سال ۱۹۲۵ که سلسلهٔ قاجار توسطِ پهلوی برچیده شد، در اشکالِ متفاوت بر ایران سایه افکنده بود.<sup>۲</sup>

تنوعِ زبانی و قومی در فلاتِ ایران در سطحِ عوام و خواصّ حاکم - بالاخص در حضورِ عناصرِ عظیمِ تُرک‌زبان - شرق‌شناسانی از قبیلِ کلیفورد ای. باسوورث و رنه گروسه<sup>۳</sup> را متقاعد ساخته است تا در جهتِ برساختِ یک پیوستگیِ تاریخیِ ملی، به طرحِ عباراتِ «ایرانی‌سازی» و «فارسی‌سازی» برای این تُرک‌ها و سایرِ عناصرِ پردازند.<sup>۴</sup> در این چارچوب، شایان‌پرشش است این‌که مراد از فرایندِ ایرانی‌سازی دقیقاً چیست و مشخصه‌های معیارِ آن چه هستند. جدا از

<sup>1</sup> Minorsky, "Iran: Opposition," p. 194.

<sup>2</sup> Morgan, p. 25.

<sup>3</sup> Rene Grousset

<sup>4</sup> Bosworth, "Heritage of Rulership," pp. 60-61; Grousset, "L'âme de l'Iran et l'humanisme," p. 37.

به کارگیری زبان فارسی، باسوورث به ما می گوید که استفاده از اسامی ایرانی عنصری دیگر است. لیکن، اگر چنین باشد، پس استفاده از اسامی عربی را نیز باید، طبق معادله مشابه، نشانه فرآیند عرب سازی دانست و نتیجتاً تمامی مسلمانان که نام عربی برای خود برگزیده اند، در فرآیند مزبور عرب گشته اند. باین حال، ایگناتس گولدزیهر<sup>۱</sup> با مسائل مربوط به عرب/غیرعرب و «شعوبیه» به شدت مخالفت کرده و ابراز می دارد «اسامی چیزی جز نماد و نشانه نیستند» و «بنابراین نمی توان از اسامی در تأیید یا تکذیب تبار ملی بهره جست»<sup>۲</sup>. درست است که انتقال، میان وام گیری و درهم آمیزی رسوم و سنن در بستر بزرگی که از نظر فرهنگی در آن محقق می شوند مدام در حال وقوع هستند، ولی این فرآیند را نباید تماماً به یک نهاد فرهنگی واحد - یعنی فرهنگ ایرانی - نسبت داد که اساس آن محل پرسش است. خاندان های طایفه ای ترک را که از دوران غزنویان به بعد بر بخش های متنوع و یا سرتاسر ایران حکم راندند، باید یک به یک به طور مجزا از صافی مذاقه گذراند تا بتوان این دست از گروه های خاندانی را از مفهوم ملی تشخیص داد. باین حال، برخی از اظهارات توهین آمیز شرق شناسان درباره ترکان ساکن در فلات ایران را باید سوگیری «ایران خواهانه» و تمایز جهان ایرانی از جهان ترک که در آن مستحیل گشته است، قلمداد کرد. اظهارات نابه جا و نمونه هایی از تموج سنت تعصب آمیز در شرق شناسی آغازین و در پژوهش نوین بسیار و توجیه ناپذیرند؛ در ادامه، تنها به چند نمونه از آن ها اشاره می کنیم. مینورسکی، با اشاره به اسکان ترکان در ایران و استیلای آن ها بر فلات مزبور، به طور زمان پزیش وجود یک بدنه اجتماعی - سیاسی ای که ایران می نامدش را متصور می شود - بدنه ای که به گفته وی، «در متمدن ساختن مهاجمان و تلطیف حکومت داری بربران و بیگانگان، خدماتی چند به مردمان رساند»<sup>۳</sup>. اظهار نظر تبعیض آمیز مشابه مینورسکی درباره ترک های ساکن در ایران در فصلی از اثر مورگان با عنوان «بربرهای متمدن؟»<sup>۴</sup> مشهود است. ارزیابی باسوورث از ترک ها وقتی عنوان می دارد که «مردمان ترک طی چند صد سال آتی همانا به تدریج تحت نفوذ فرهنگ برتر ایرانی قرار گرفتند»<sup>۵</sup>، به پای اظهارات سایر شرق شناسان نمی رسد. این رویکرد نه تنها بدبینانه و تاحدی موهن نسبت به ترک ها و مغول ها بوده است، بلکه ورود اعراب به ایران و فتح مسلمانان را نیز به باد نکوهش مشابه گرفته است - البته، با نگاهی بی طرفانه به ماهیت و مرام اسلام که

<sup>1</sup> Ignac Goldziher

<sup>2</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, I, p. 185.

<sup>3</sup> Minorsky, "Iran: Opposition," p. 199.

<sup>4</sup> Morgan, Chapter 8.

<sup>5</sup> Bosworth, "The Heritage of Rulership," p. 62.

فاتحان با خود آوردند و مردمان فتح‌شده را وادار به قبول آن ساختند. در این‌جا، به نمونه‌ای بارز از مواجههٔ یک‌جانبهٔ آرتور جی. آربری<sup>۱</sup> با فتح ایران توسط مسلمانان و شکست سامانیان اشاره می‌کنیم: «پس از فاجعهٔ قادیسه (۶۳۵ میلادی) و نهبوند (۶۴۲ میلادی) ...»<sup>۲</sup>. فاجعه برای چه کسی؟ قاعدتاً برای ساسانیان زرتشتی، نه برای نومسلمانان چه عرب و چه عجم! این که آربری طرف چه کسی را می‌گیرد، محل پرسش نیست؛ دیدگاه‌های جانب‌دارانهٔ آربری و نظایر وی مسائلی جدی هستند که در آثار شرق‌شناسان موج می‌زند. پرسشی که هم‌چنان باقی‌ست این است که چرا این تاریخ‌نگاران به شیوه‌ای نادرست، با نادیده انگاشتن نظرات سایر سرزمین‌ها و مردمان در روند برساخت تاریخ، تعلقی چنان آشکار به ایران از خود نشان می‌دهند. پاسخ کلی را می‌توان در فلسفهٔ پنهان درپس پردهٔ آریایی‌گرایی<sup>۳</sup> یافته و توضیح داد که عرصهٔ پژوهش و دانشوران را چنان گسترده دچار آشفتگی ساخته است.

شرق‌شناسی غربی آشکارا در آن واحد زائیدهٔ استعمار، شیوه‌ای در رقابت فرهنگی و فکری و ابراز پرنخوت برتری بر دیگران بوده است. در چنین چارچوب فکری‌ای است که تنور رقابت فرهنگی بر سر برتری در یک بستر قومی یا ملی درمیان به اصطلاح ایرانیان و اعراب، ترک‌ها، مغول‌ها و دیگران داغ می‌شود. باتوجه به پیش‌زمینهٔ ظاهراً آریایی و فرهنگ تاریخی‌شان (از دیدگاه آرتور دو گوبینو<sup>۴</sup>)، با به اصطلاح ایرانیان در جایگاه اعضای محترم خانوادهٔ آریایی برخورد می‌شود که برخلاف سایر مردمان و فرهنگ‌های شرق، دارای نیاکان شناخته‌شده‌ای هستند. جای تعجب نیست که جان آندرو بویل<sup>۵</sup> از شاهنامهٔ فردوسی این‌گونه به عنوان اعتقاد معتبر ایرانیان در مواجهه با «اعراب بی‌ریشه» بهره می‌جوید:

«به‌خاطر شاهنامه است که ایرانی عامی، برخلاف مصری، سوری و یا عراقی عامی، می‌داند و همواره می‌دانسته است که تاریخ کشورش با هجرت از مکه به مدینه آغاز نمی‌شود؛ او سرآغاز تاریخ ایران را در دورهٔ ساسانیان و اسکندر ایرانی‌شده (پسر فیلیپ و شاهزاده‌ای ایرانی) می‌جوید، البته نه تا کورش کبیر، بلکه تا جمشید و فریدون افسانه‌ای که در واقع ایزدانی آریایی‌اند.»<sup>۶</sup>

<sup>1</sup> Arthur J. Arberry

<sup>2</sup> Arberry, "Persian Literature," p. 204.

<sup>3</sup> Aryanism

<sup>4</sup> Arthur de Gobineau

<sup>5</sup> John Andrew Boyle

<sup>6</sup> Boyle, "The Evolution of Iran as a National State," p. 328.

این و بسیاری از زشت‌گویی‌های گستاخانه هرگز به‌چالش کشیده نشده‌اند - بالاخص از جانب دانشوران نوین ایرانی که درک عینیت منصفانه‌شان تحت‌الشعاع درک غایی آن‌ها از عظمت تاریخی قرار گرفته است. برداشت‌های خودآفریده برخی شرق‌شناسان تصادفی نبوده است؛ آن‌ها الگویی را جهت خلق یک ساختار نسب‌شناختی ملی پایه‌ریزی کردند. چنین الگویی در آثار رنه گروسه، پرتولد اشپولر و هانری کوربن<sup>۱</sup> مشهود است که خیال‌پردازی‌های بی‌اساس ملی‌گرایانه در آن‌ها توانسته‌اند در تناسب و تطابق با انگاره‌های درجریان ملی‌گرایی و نژادگرایی نوین قرار بگیرند. برای این شرق‌شناسان، مسئله پیوستگی خطی ملی - نژادی بیش‌تر از مسئله پدیده تغییر در جوامع نمایان است. برای نمونه، گروسه تاریخ نجومی برابر با ۵۰ قرن را برای پیوستگی سرزمین ایران پیشنهاد داد. همانند اشپولر، گروسه قاطعانه باور دارد که ویژگی‌های باستانی بارز ملت آغازین ایران همگی در دوره اسلامی منتقل و تبدیل به آموزه‌های اسلامی شدند<sup>۲</sup> - یعنی اسلام ایرانی شده. در اثر چهارجلدی هانری کوربن، اسلام‌شناس شاخص، با عنوان *اسلام ایرانی*<sup>۳</sup> (۱۹۷۲-۱۹۷۱) اظهارات بی‌شماری درباره تلفیق و تداوم عرفان و علوم خفیه پیشااسلامی (زرتشتی - مزدکی) در قالب تشیع دیده می‌شود. به‌گفته کوربن، این بازنمایی‌ها رنگ‌ولعاب خاص ملی ایرانی به خود گرفتند. این پنداشت نه‌تنها به این معناست که تاریخ مذهبی ایران در روند گسترش فرهنگی خود دچار تغییر بنیادین نشده است، بلکه آن‌چه کوربن مشخصه‌های اسلام عربی می‌پندارد را زیر سؤال می‌برد.<sup>۴</sup>

تولید این دست از دسته‌بندی‌های ملی، همراه با درهم‌آمیزی رویدادهای تاریخی در رابطه با یک عنوان جغرافیایی، شرق‌شناسان را در سوگیری‌های فرهنگی و نژادی‌شان به پرورش آن‌چه پرورده‌اند ترغیب نموده است. پیوندها میان خاندان‌های پیشا و پسااسلامی جعل شدند و سایر اتفاقات فرهنگی و سیاسی در فلات ایران مؤید بحث پیرامون هویت و تاریخ ایرانی بوده‌اند. این روایت مفروض از تاریخ ملی با تاریخ‌مندی<sup>۵</sup> و خودجاودان‌سازی<sup>۶</sup> سایر رویدادهای تاریخی که شرق‌شناسان ملزم به آفریدن اشتیاق ملی برای آن‌ها بودند، هماهنگ و روش‌مند گشته‌اند. پی‌رو بحث ملی‌گرایانه شرق‌شناسان، سوی جنبش شعوبیه، می‌توان به جنبش‌های دینی - سیاسی در

<sup>1</sup> Henry Corbin

<sup>2</sup> Grousset, "L'âme de l'Iran," p. 35.

<sup>3</sup> *En Islam Iranien*

<sup>4</sup> Henry Corbin, *En Islam Iranien*, Vol. I-IV (Paris: Gallimard, 1971-1972); Hamid Algar, "The Study of Islam: The Work of Henry Corbin," pp. 85-91.

<sup>5</sup> Historicity

<sup>6</sup> Self-perpetuation

صد سال نخست حکومتِ عباسیان پس از ابومسلم خراسانی (مانند جنبش به‌آفرید، المقنع، اسحاق تُرک، سنباد، اُستادسیس، مازیار و بابک خرمدین) اشاره کرد که اِدوارد جی. براون و ایگناتس گولدزیهر آن را تحت‌عنوان «تجلی مبرهن روح نژادی و دینی ایران باستان - تلاش حقیقی جهت نابودی استیلای اعراب و اسلام و بازیابی قدرتِ حاکمان و عالمان باستانی ایران»<sup>۱</sup> تعبیر می‌کنند. انگارهٔ پس‌چنین مخالفت‌هایی شاید ضدیت با اسلام یا ضدیت با خلافتِ ملهم از شور مذهبی یا سرزمینی بوده است، ولی نه دقیقاً شور «ملّی» یا «ایرانی».

انتسابِ ملّی مشابهی نیز به قیامِ ابومسلم خراسانی علیه خلافتِ امویان داده شده است که به سقوط آن‌ها و ظهور حکومتِ عباسیان منجر شد. با این حال، در هرگونه تحقیق پیرامون شبکهٔ مخالفت علیه خلافتِ امویان باید نسبت‌به پیچیدگی بنیان دینی - سیاسی - اقتصادی آن حساسیت و پژوهش دقیق به‌خرج داد و نه این‌که خود را درگیر تفصیلِ بنیانِ ملّیِ سطحی و زمان‌پیش ساخت.<sup>۲</sup> جنبش‌های پس از ابومسلم که در بالا به آن‌ها اشاره شد، در سیاست‌نامهٔ نظام‌الملک، الملل والتحلّ شهرستانی و جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله مورد بحث قرار گرفته‌اند. باید در نظر داشت که این جنبش‌ها درمقابل وضعیّت اسلامی آن زمان تا اندازه‌ای ماهیّت ارتدادآمیز داشتند و دارای ساختار و جهت‌گیری مانوی، مزدکی و شیعی - اسماعیلی بودند.<sup>۳</sup> برخی شرق‌شناسان این جنبش‌های پیچیدهٔ فرهنگی و سیاسی را ملّی می‌خوانند، زیرا برخی از جنبش‌های مزبور درجهتِ مخالفتِ خویش با اسلام و استیلای عباسیان عناصرِ پیشااسلامی را دربر داشتند. لیکن، صرفِ حضورِ عناصرِ پیشااسلامی (یا هر شکلِ معینی از مذهب) نباید متقاعدمان سازد که این عناصر را ملّی و بالخصوص ایرانی بیندازیم. مخالفت علیه هردو خلافتِ اموی و عباسی درواقع فاقدِ هرگونه معیارِ ملّی‌ست، مگر این‌که کسانی خوددوارانه با آگاهی دوران نوین این جنبش‌های کهن را در بستری ملّی تعریف کرده باشند.

باتوجه‌به شبکهٔ گستردهٔ آثار منتشرشدهٔ شرق‌شناسان و ارجاعاتِ درهم‌تنیدهٔ ایران‌شناسان، جلوگیری از و به‌چالش کشیدن اظهارات و انتشاراتِ تاریخی پیرامون مضمونِ ملّی‌گرای مطالعاتِ ایران اگر ناممکن نباشد، بسیار دشوار گشته است. پیوندِ خاندانی و مرور سطحی بر هویتِ ملّی

<sup>1</sup> Browne, I, p. 336, quoting Goldziher's reference to Shu'ubiya in *Muhammedanische Studien*; Massé, *Firdousi et l'Epoée Nationale*, pp. 17-19, 29.

<sup>2</sup> Moscati, "Per una storia dell'antica Si'a," p. 265; Vaziri, *The Emergence of Islam: Prophecy, Imamate, and Messianism in Perspective*, pp. 120-126, 153-154.

<sup>3</sup> نظام‌الملک، سیاست‌نامه، ۲۲۸-۲۳؛ شهرستانی، الملل والتحلّ، ج ۱، ۲۰۱-۲۰۰؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، (بخش حسن صباح)، ۷۴-۷۲.

ایرانی باعث خلق خیل عظیمی از آثاری گشته است که نیازمند بررسی و سنجش دقیق جهت صحت وقایع در قالب‌های خود و درک بهتر توضیحات درست تاریخ در برابر ادعاهای ملی‌ست.

### دیگر شرق‌شناسان

درسایه آن‌چه تاکنون در مضمون و به‌نام دانشوران غربی مطرح شده است، چندین نام و موضوع مطالعاتی دیگر را نیز باید مورد ملاحظه قرار داد. زبان‌شناس تاریخی اهل دانمارک، آرتور کریستینسن<sup>۱</sup> یکی از تأثیرگذارترین شرق‌شناسان قرن بیستم است. اثر وی درباره سلسله ساسانیان، *ایران در دوره ساسانیان*<sup>۲</sup> (۱۹۳۶) - حتی فارغ از سایر آثارش - شاهکاری بی‌بدیل در زمان خود بود. با این اثر، کریستینسن خوانشی زبان‌شناختی در نقش رستم و سایر اماکن پیشااسلامی با مفاهیم آریایی وارد می‌کند تا ملت خیالی آریا (ایران) را در دوره هخامنشیان<sup>۳</sup>، پیش از تأسیس حکومت ساسانیان در بستی ملی بیافریند. گرچه پژوهش متنی انجام‌یافته توسط کریستینسن پیروزمندی نظری محسوب می‌شد، متأسفانه همانند دیگر آثار نظری هم‌راستا با نژاد و ملیت در پایان به‌ورطه دست‌بندی ناروای مشابه غلتید. این‌که اثر کریستینسن جایگاه والا و یگانه خویش را در کتاب‌شناسی‌های دانشوران پس از خود حفظ کرده بود، حاکی از این است که *ایران* در دوره ساسانیان تنها منبع جامع و موفق درباره موضوع مربوطه بود.

اثر کریستینسن تقریباً از تیغ انتقاد درامان ماند و در این زمینه به جایگاه کتاب مقدس ایران‌شناسی رسید. لیکن، عمده کاستی‌های رویکرد کریستینسن (بدون استدلال‌های مفصل) به‌طور آشکار اعتقاد راسخ وی به درستی فرضیه آریایی و مفهوم آفرینی ملی - ایرانی ساسانیان بود که گستره جغرافیایی و ساختاری‌شان ملی و مرکزی نبود بلکه فراتر از مرزهای جغرافیایی ایران را درنوردید (رجوع کنید به پس‌گفتار). غفلت دیگر کریستینسن از تاریخ‌نگاری دودمانی پیوسته برای ایجاد یک هویت خیالی آریایی - ایرانی بود. این مسئله تاحدودی برخاسته از این است که کریستینسن، همانند دیگران، عنوان «ایران» را پیش‌پنداشت کل پژوهش خود در نظر گرفت. همان‌طور که پیش‌تر هم بیان شد، منابع عربی واژه «فارس» را در مقام دست‌بندی خاندانی استفاده می‌کردند؛ کریستینسن به‌سادگی فارس را به ایران ترجمه و جای‌گزین کرد.

<sup>1</sup> Arthur Christensen

<sup>2</sup> *L'Iran sous les Sassanides*

<sup>3</sup> Christensen, *L'Iran sous Les Sassanides*, pp. 13-14, 85-88.

نخستین دانشوری که در عرصه هنر و معماری به ذهن خطور می‌کند، آرتور آپهام پوپ<sup>۱</sup> شهیر است. اثر عظیم تألیفی و ویرایشی وی درباره هنر و معماری ایران میان گذشته دور با عصر نوین پیوند ایجاد کرده و پیوستگی «هنر ایرانی» در بستر ملی را تضمین کرد. نام این اثر شش جلدی نگاهی بر هنر ایرانی از دوران پیش از تاریخ تا زمان حال<sup>۲</sup> (۱۹۳۹-۱۹۳۸) است. بی‌هیچ بحث مفصلی، بدیهی‌ست که چیزی منحصرأ ایرانی چه در دوران پیش از تاریخ و چه در دوران بعدی وجود نداشته است. همان‌طور که در فصل سوم اشاره شد، هنر و معماری هخامنشی، برای نمونه، منعکس‌کننده کثرت تأثیرات وارده از تمدن‌های پیشین و از درون جوامع موجود امپراتوری هخامنشی بود؛ این عناصر نمی‌توانستند، پیش‌تر یا بعدها، در فلات ایران هنر قومی محدود و واحدی را تولید کنند. مفهوم آفرینی ملی از هنر چندقالبی در فلات پهناور ایران پوپ را متقاعد ساخت تا به تولید آثاری دیگر درباره موضوع مربوطه از جمله شاهکارهای هنر ایرانی<sup>۳</sup> (۱۹۴۵) و معماری ایرانی: پیروزی فرم و رنگ<sup>۴</sup> (۱۹۶۵) بپردازد. پوپ توجهات بسیاری را در ایران به خود جلب کرده و گفته‌های وی توسط بسیاری از دانشوران ایرانی نقل قول شد؛ نتیجتاً، وی حلقه مفقوده در ساخت یک میراث ملی فراگیر را در حیطه هنر در اختیار همگان گذاشت. عیب عمده الگوی مورد استفاده پوپ کاربرد بی‌وقفه واژه «ایرانی» برای هنر پیچیده خاور نزدیک در طول چند هزار سال است.

در میان شرق‌شناسان مشهور، باید به آلبرت تی. اولمستید<sup>۵</sup> به‌خاطر آثارش پیرامون ایران باستان اشاره نمود. اولمستید را تاندازه‌ای می‌توان وارث مبحث و «مکتب» تاریخ‌نگاری آریایی جورج راولینسون<sup>۶</sup> دانست. مشهورترین اثر اولمستید تاریخ امپراتوری ایران<sup>۷</sup> است که در سال ۱۹۴۸ انتشار یافت. در این اثر، بار دیگر بر آریایی بودن ایرانیان تأکید کرده، واژگان «ایران» و «ایرانی» را قدم‌سالم می‌پندارد و در سرتاسر متن آن‌ها را در ترادف با واژگان «پارس»، «پارسیان» و «آریایی‌ها» به کار می‌برد.<sup>۸</sup> با این حال، پیرامون تکرار و به‌روزرسانی روایت تاریخ

<sup>۱</sup> Arthur Upham Pope

<sup>۲</sup> *A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present*

<sup>۳</sup> *Masterpieces of Persian Art*

<sup>۴</sup> *Persian Architecture: The Triumph of Form and Color*

<sup>۵</sup> Albert T. Olmstead

<sup>۶</sup> George Rawlinson

<sup>۷</sup> *History of the Persian Empire*

<sup>۸</sup> Olmstead, *History of the Persian Empire*, pp. 16-24.

هخامنشی در یک بستر نژادی و ملی، اثر مزبور شکاف پژوهشی در شرق‌شناسی از زمان راولینسون را پر نمود.

بسیاری دیگر از شرق‌شناسان درباره تاریخ ایران نوشتند و بر پیش‌زمینه موروثی خاندانی آن تأکید ورزیدند. باری، دونالد ان. ویلبر<sup>۱</sup> به خاطر رویکرد کلی‌گرایی خود به تاریخ و مرتبط ساختن بسیاری از مؤلفه‌های مربوط و نامربوط مانند عوامل محیطی، زمین‌شناختی، توسعه، سنت‌ها، مردمان، سلسله‌ها و نظام‌های سیاسی در فلات ایران، یک نمونه عوام‌پسند به‌شمار می‌رود. اثر وی، گذشته و حال ایران<sup>۲</sup> (۱۹۴۸) که نه ویراست از آن انتشار یافت - تازه‌ترین آن، ویراست ۱۹۸۱ که شامل فصلی با محوریت جمهوری اسلامی نیز است - شرحی نازل از تمامی موارد مزبور از ۴۰۰۰ سال قبل از میلاد تا به حال را ارائه می‌دهد. ترکیب نام دونالد ویلبر، انتشارات دانشگاه پرینستون<sup>۳</sup> و سیل کلی‌گویی‌ها مخاطبان بیش‌تری را جذب این کتاب نموده است. کتاب فاقد پانویس، خودمحمور و به‌مراتب کلی‌گرا، با انواع اظهارات ملی‌گرایانه بی‌اساس است - به‌ویژه در فصل سوّم، جایی که مؤلف بر الگوی پیوستگی فرهنگ، تاریخ، دین و زبان تأکید می‌ورزد:

«از زمان ظهور امپراتوری هخامنشیان، در حدود سی‌وسه سلسله در ایران به قدرت رسیدند. ... همه بیگانگانی که به ایران آمدند، جذب تمدن ایرانی گشته و بخشی از آن شدند. ... این ظرفیت جذب خون بیگانه و تطبیق تأثیرات خارجی منوط به وضعیت جغرافیایی سرزمین و تداوم حیات ساکنین آن بود ... تاریخ فرهنگ ایرانی نمایانگر دوام و پیوستگی چشم‌گیری است.»<sup>۴</sup>

این انگاره‌ها ساخته‌وپرداخته ویلبر نبودند، ولی وی انگاره‌های متعدد (و اغلب متروک و منسوخ) ملی‌گرایانه را در قالب یک کتاب فهرست نمود. البته، از سال ۱۹۵۵ تا ۱۹۶۹، ویلبر آثاری چند با موضوع معماری و باستان‌شناسی ایران نیز به رشته تحریر درآورد. دیگر کتاب‌های وی، بالاخص چهارصد و چهل و شش پادشاه ایران<sup>۵</sup> (۱۹۷۲)، همچنان در جریان اصلی رویکرد ملی‌گرایانه مطرح است.

تعدد دانشوران و آثار چاپ‌شده در قرن بیستم موجبات این را فراهم آورده است تا دیگران به قدرت عرصه پژوهش اقرار نموده و در برابر آن تسلیم شوند. شوربخانه، به دلیل ضیق مجال در

<sup>۱</sup> Donald N. Wilber

<sup>۲</sup> *Iran Past and Present*

<sup>۳</sup> Princeton University Press

<sup>۴</sup> Wilber, *Iran Past and Present*, pp. 74-78.

<sup>۵</sup> *Four Hundred Forty-Six Kings of Iran*

این فصل، باید از پرداختن به بسیاری دیگر از آثار و شرق‌شناسان شایان‌تحلیل - بالاخص در پیوند با موضوع ایران - چشم‌پوشی کنیم. در فصل آتی، به تأثیر مستقیم روش‌شناسی غربی و مفهوم‌آفرینی‌های ملی‌گرایانه از ایران و ایرانیان بر ادیبان و تاریخ‌نگاران نوین داخل ایران خواهیم پرداخت که به اتخاذ و تقلید این روش‌شناسی در ایران قرن بیستم اقدام نمودند. البته، تمرکز هم‌چنان بر چگونگی برساخت و تقویت تاریخ‌مندی هویت ملی ایرانی به‌واسطه چنین روشی از تاریخ‌نگاری است.



## تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه و برساختِ هویت در ایران

وقتی روش‌شناسی غربی در زمینه مفهوم‌آفرینی ملی‌گرایانه از ایران در قرن نوزدهم برقرار گشت، قرن بیستم شاهد انسجام این روش‌شناسی و تسریع انتشارات مرتبط با موضوعات متعدد درباره ایران بود. ظهور ملی‌گرایی آسیایی (و بالاخص ایرانی) در قرن بیستم با توسعه رویکرد ملی‌گرایانه به فرهنگ، جامعه، تاریخ و زبان‌های ایرانی از جانب شرق‌شناسان غربی مقارن شد. این رویکرد زمینه‌ساز تأکید بیش‌تر بر این موضوعات شد (رجوع کنید به فصل هشتم این کتاب). در فصل حاضر، تمرکز ما منحصرأ بر بررسی روش‌شناسی تاریخ‌نگاری غربی درباره هویت ملی و حامیان چنین روشی در ایران معطوف شده است. در این گزاره، به برخی از مروجین ملی‌گرایی و چهره‌هایی اشاره خواهیم کرد که آفرینش‌های نوشتاری خود را در ایران به‌ثبت رساندند.

به‌دلایل ملی‌گرایانه یا میهن‌پرستانه یا مواجهه با بن‌بست دیگر ابتکارات غیرملی‌گرایانه، این نویسندگان وطنی تصمیم گرفتند تا جایگاه ایران را در تاریخ ترسیم کرده و میراث آن را از منظر شناخته‌شده شرق‌شناسی دوباره مورد تأکید قرار دهند - با این تفاوت که زبان توصیفی برگرفته آن‌ها فارسی بود. این نویسندگان از جنبش ملی‌گرایی در ایران غافل نشدند که ترویج هویت ایرانی در نوشته‌های تاریخی را قوت می‌بخشید. منابع غربی به‌مثابه فهرستی از ارجاعات تاریخی توسط این نویسندگان و تاریخ‌نگاران استفاده شدند. این نویسندگان یا مستقل، دانشگاهی و یا سازمان‌یافته از جانب حکومت بودند. ورود روش‌شناسی ملی‌گرایانه غربی در ایران یک چیز بود، تقلید و ترویج آن چیز دیگر.

### طرح مسئله

در اوایل دههٔ شصت و هفتاد میلادی، سه مقاله به‌قلم فیروز کاظم‌زاده، فریدون آدمیت و حمید عنایت به‌زبان انگلیسی در انتشارات غربی چاپ شد. مضمون مشترک هر سه مقاله بر مسائل و وضعیّت نامطلوب تاریخ‌نگاری و ایران‌شناسی در ایران متمرکز بود. گرچه هیچ‌یک از این مقالات به موضوعاتِ زمان‌پیش<sup>۱</sup> هویتِ تاریخی ایرانی و مفهوم‌آفرینی ملی‌گرایانه از رخداد‌های گذشته در فلات ایران نمی‌پرداختند، هریک به‌طور گذرا بر عدم اصالت و فقدان مطالبِ جدید در مبحثِ مربوطه اشاره داشتند.

در مفهوم کلی، کاظم‌زاده و آدمیت هر دو در واقع انتقادات کمی را متوجه کسانی ساختند که سودای احیای ملی‌گرایی ایرانی را در سر داشتند و میراثِ پیشااسلامی را باشکوه می‌شمردند - میراثی که موردعلاقهٔ خاص آنان بود.<sup>۲</sup> حمید عنایت پیکان انتقاد خود را به‌طرف نویسندگان ایرانی نشانه گرفت که از منابع غربی بی‌هیچ انتقادی استفاده می‌کردند: «بزرگ‌ترین کاستی نبود هرگونه نقد و ارزیابی شرق‌شناسی غربی بود.»<sup>۳</sup> آدمیت با اظهار این نظر که تاریخ‌نگاران ایرانی اندکی با جامعه‌شناسی و فلسفهٔ تاریخ آشنایی دارند، دیدگاهی نسبتاً مشابه از خود نشان داد. به‌علاوه، وی افزود: «قضایات‌های آن‌ها بیش‌تر به‌سان چاپلوسی و هجویافی شعرا می‌ماند تا ارزیابی تاریخی.»<sup>۴</sup>

چارچوب تاریخ‌نگاری و ایران‌شناسی دانشوران ایرانی در قرن بیستم اساساً بر پایهٔ روش‌شناسی اروپامحور شکل گرفته است؛ یعنی موضوعات تاریخ را به‌طور متنی مورد پژوهش قرار دادند و (به‌گفتهٔ کاظم‌زاده) اسطوره را از واقعیّت تفکیک کردند.<sup>۵</sup> مکتب ایران‌شناسی داخل ایران در بی‌اعتبار ساختن رویکردهای جهان‌شمول‌گرایانه به تاریخ قویاً بر برساخت متنی همراه با جهت‌گیری‌های نژادی و ملی‌متکی گشت. ملی‌گرایی اروپایی چنان تأثیرگذار بود که هیچ‌چیز و هیچ‌کس در مقابلش توانایی مقاومت نداشت. حتی مکاتبِ هِگلی<sup>۶</sup>، مارکسی<sup>۷</sup> و وِبری<sup>۸</sup> با

<sup>1</sup> Anachronism

<sup>2</sup> Kazemzadeh, "Iranian Historiography," pp. 431-433; Adamiyat, "Problems in Iranian Historiography," p. 138.

<sup>3</sup> Enayat, "Politics of Iranology," p. 7.

<sup>4</sup> Adamiyat, pp. 144-145.

<sup>5</sup> Kazemzadeh, p. 431.

<sup>6</sup> Hegelian

<sup>7</sup> Marxian

<sup>8</sup> Weber

آرمان‌های جهان‌گرایی<sup>۱</sup> و بی‌اعتنایی به ارزش‌گذاری‌های محلی، نتوانستند از تأثیرات وضعیتی حاکم بر اروپا در امان بمانند.<sup>۲</sup>

تاریخ‌نگاران و تاریخ‌نگاری در ایران عمیقاً تحت تأثیر یافته‌های تاریخی، باستان‌شناسی و زبان‌شناسی تاریخی غربیان قرار گرفته و جهت توسعه مطالعه نظام‌مند تاریخ مخصوص به خود، چه درباره ایران و چه درباره جهان خارج، تلاش اندکی از خود نشان داده‌اند. مطابق ادعای آدمیت، تاریخ‌نگاران ایرانی به‌واقع در مواجهه با تاریخ اغلب کشورهای آسیایی ابتکار عمل به خرج نداده‌اند و آن‌چه درباره کشورهای غربی نوشته شده است، به‌سختی از سطح کتاب‌های درسی مقطع راهنمایی و دبیرستان فراتر می‌رود.<sup>۳</sup> در تحقیق پیرامون خود ایران نیز انتقاد مشابهی وارد است: «نوشته‌های تاریخی بسیاری از تاریخ‌نگاران ما فاقد اهمیت است. شاید ده یا پانزده کتاب، رساله و مقاله (به‌زبان فارسی و زبان‌های غربی) را بتوان در واقع دارای ارزش تاریخی حقیقی قلمداد کرد.»<sup>۴</sup> البته، از زمان اظهار نظر آدمیت به‌بعد، تعداد کتاب‌ها و مقالات ارزشمند افزایش یافته است - گرچه شاید نه به اندازه آثار نسنجیده و نامستدل که نه‌تنها در پرداختن به و بهبود مطالب رشته مربوطه ناکام بوده‌اند، با اتخاذ روش نازیبایی<sup>۵</sup> مجموعه‌نوشته‌های تاریخی به سوءتعبیرهای تاریخی دامن زده‌اند. در پاسخ به چندین دهه تاریخ‌نویسی مبتنی بر برداشت‌های غربی، تنها عده انگشت‌شماری قویاً به نقد آثار غربی برخاسته‌اند.

از این میان، به‌جهت انتقاد شدید از تاریخ ماد<sup>۶</sup> از ایگور ام. دیاکونوف<sup>۷</sup>، محمدعلی خنجی شایان‌توجه است. از دیدگاه آدمیت، «پیشگام راستین انتقاد از سنت نوشته‌های تاریخی، میرزافتحلی آخوندزاده بود» که با نوشتن کتاب *بیرادت* در سال ۱۸۶۲، پیکان انتقادات را به‌سوی همه تاریخ‌نگاران ادبیات ایران نشانه گرفت.<sup>۸</sup> از نقش میرزا آقاخان کرمانی در تفکر تاریخی نیز نباید غافل شد.<sup>۹</sup>

<sup>1</sup> Universalism

<sup>2</sup> Enayat, pp. 9-10.

<sup>3</sup> Adamiyat, p. 145.

<sup>۴</sup> همان ۱۴۲.

<sup>5</sup> Unevaluation

<sup>6</sup> *History of Media*

<sup>7</sup> Igor M. Diakonov

<sup>8</sup> Adamiyat, p. 141.

<sup>۹</sup> همان‌جا.

یک مسئله جدی، فقدان هرگونه زمینه‌آرزیابی آثار تاریخی شرق‌شناسان غربی بوده است که به نتیجه‌گیری‌های چاپلوسانه یا مبالغه‌آمیز تعداد مشخصی از نویسندگان ایرانی منتهی گشته است. انتقادات حمید عنایت تنها متوجه سه نویسنده است، درحالی‌که بایستی تعداد بیش‌تری را شامل می‌شد: «ابین» (۱۹۳۲) احمد کسروی، تسخیر تمدن فرنگی (۱۹۴۶) سیدفخرالدین شادمان و غرب‌زدگی (۱۹۶۲) جلال آل‌احمد در رویکردشان جهت تأثیرگذاری بر جامعه پژوهشی متأسفانه با عدم ارائه منابع موثق و ارجاعات متنی تن به اندرزهای اخلاقی و مجادله‌آمیز یا قومی - سیاسی دادند.<sup>۱</sup>

نظربه این کاستی‌ها و نبودِ خلاقیت در توسعه رویکردهای نو به تفکر تاریخی، بسیاری از دانشوران جوان ایرانی، درصورت داشتن صلاحیت، وارثِ روش پژوهش غربی گشتند. هم‌چنین، علاوه بر ساده‌لوحی تاریخی دانشوران ایرانی در تلاش برای نگارش یک تاریخ دین‌جدا<sup>۲</sup> برای ایران، روش تاریخ‌نگاری در بستر مذهبی‌اش (اسلامی‌اش) نه‌تنها در دوران نوین ناکام باقی ماند و به هیچ رشته مهمی در اسلام‌شناسی تبدیل نگشت، بلکه حتی از بند جهت‌گیری‌های سیاسی و جزمیت‌های فرقه‌ای هم نتوانست رهایی یابد.<sup>۳</sup> گرچه به‌باور آدمیت، سیدجمال‌الدین اسدآبادی شاید نخستین کس در عصر نوین بود که مفهوم تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی را رواج داد،<sup>۴</sup> صحت این گفته را باید در بوتۀ آزمون و استدلال قرار داد.<sup>۵</sup>

باتوجه به مسائل پیش‌آمده در نتیجه استیلای شرق‌شناسی غربی و نبود آثار مهم ایرانی با موضوعیت تاریخ و تاریخ‌نگاری، روش‌شناسی ملی‌گرایانه در ایران بدون چالش به حیات خویش ادامه داد.

تقلید از روش‌شناسی نژادی ملی‌گرایانه غربی در جهت مفهوم‌آفرینی از تاریخ ملی ایران که در آن هویت ایرانی تاریخ‌مند<sup>۶</sup> گشته، بین تعدادی از ایرانیانی رواج یافت که می‌توان آن‌ها را درزمره تاریخ‌نگاران، ادیبان و فرهیختگان دانست. ابتدا باید بر این واقعیت صحه گذاشت که تأثیر عرصه پژوهش غربی و گرایش ملی‌گرایی قرن نوزدهم و بیستم در داخل ایران نقشی مهم در

<sup>۱</sup> آدمیت، ملت بیچاره، ۲۴-۱۴.

<sup>۲</sup> Secular

<sup>۳</sup> Vaziri, "Dogma Islamico e Problemi di Storiografia," pp. 29-33.

<sup>۴</sup> آدمیت، ۱۴۱.

<sup>۵</sup> آدمیت می‌افزاید که سیدجمال بایستی این دیدگاه را از فرانسوا گیزو، پژوهشگر تمدن غربی در جهان مسیحیت، وام گرفته باشد.

<sup>۶</sup> Historic

وضعیت فعلی ایران شناسی داخلی داشته است؛ سپس، می‌توان به برقراری الگویی اقدام نمود که عملاً در میان تاریخ‌نگاران ایران به‌عنوان تازه‌واردان به عرصهٔ مربوطه و در اذهان مخاطبان نشان توسعه یافت. در این رابطه، فرانتس روزنتال<sup>۱</sup> اظهار نظر جالب‌توجهی در بند نخست کتاب خود می‌کند که این‌گونه مفهوم مزبور را توضیح می‌دهد:

«نوشتن دربارهٔ نوشتن تاریخ توسط هر گروه خاص یا در دورهٔ خاص تنها یک معنا دارد: نشان دادن روندی که مفهوم تاریخ در تفکر و رویکرد پژوهشی تاریخ‌نگاران آن گروه یا دورهٔ خاص پیموده است...»<sup>۲</sup>

### سپیده‌دم آثار تاریخی ملی‌گرایانه در ایران

آغاز قرن بیستم همراه بود با فوران احساسات ملی‌گرایانه و نیز نخستین بازتولید آثار تاریخی ملی‌گرای اروپایی در ایران (و سایر مناطق آسیا). بی‌جاست اگر چنین دگردیسی ملی و تاریخ‌نگاری را فقط متعلّ به ایران بدانیم و سایر سرزمین‌ها را نادیده بگیریم. در شعله‌ور ساختن آتش ملی‌گرایی با هیزم آثار نظری غربی، سایر سرزمین‌های آسیایی عموماً الگوی مشابهی را دنبال کردند. برای نمونه، سِر ویلیام جونز<sup>۳</sup> و سایر دانشوران اروپایی مؤسس انجمن آسیایی بنگال<sup>۴</sup> در سال ۱۷۸۴ سرانجام مجموعهٔ قابل‌ملاحظه‌ای از مطالب دربارهٔ تاریخ هندوستان را گرد آوردند. بدین ترتیب، «هندیان تحصیل‌کرده دربارهٔ فرهنگ خود به‌واسطهٔ انگاره‌ها و پژوهش‌های اروپایی فزاینده‌وار می‌آموختند.» سپس، تحت این شرایط، «هندیان شروع به نوشتن تاریخ به‌سبک اروپایی کردند.»<sup>۵</sup> قرار دادن تمدن‌های پراکنده و متعدّد شبه‌قارهٔ هند در کنار هم‌دیگر به‌عنوان یک واحد تمدنی «هندی» نه‌تنها نشانگر آثار مخرب محدودیت‌های مکتب ملی‌گرایی‌ست، بلکه سایهٔ سنگین تحقیر برسر روش‌های صحیح و اصولی تاریخ‌نگاری را نیز آشکار می‌سازد. پرنارد جوزف<sup>۶</sup> شدت مسئلهٔ دخیل در مفهوم‌آفرینی از هندوستان در چارچوب ملی‌گرایانه را این‌گونه توصیف می‌کند:

<sup>1</sup> Franz Rosenthal

<sup>2</sup> Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, p. 3; p. 8.

<sup>3</sup> Sir William Jones

<sup>4</sup> Asiatic Society of Bengal

<sup>5</sup> Cohn, "Representing Authority in Victorian India," *Invention of Tradition*, pp. 182–183.

<sup>6</sup> Bernard Joseph

«نمی‌توان از این موضوع گریخت که چرا هندیان متأثر از اشتباه اروپاییان - براساس غفلت از واقعیات - در توصیف تمامی ساکنان آن کشور با برچسب هندی، بدون توجه به چنددستگی متعدد آن‌ها، به راهی اشتباه رفته‌اند. درواقع، هندوستان بیش از یک کشور است. این گفته که تمامی ساکنین هندوستان از یک ملیت واحد هستند، پذیرفتنی نیست.»<sup>۱</sup>

لذا، هندوستان دست‌مایه کژپنداشت‌های بنیادین میان دانشوران هندی و نیز تاریخ‌نگاران غربی گشت که در بستر ملی‌گرایانه به مفهوم‌آفرینی از این سرزمین پرداختند. به‌همین‌شیوه، ایران در آغاز قرن - به‌رغم همه ناسازگاری‌های سیاسی علیه غرب و نیز انگلیس‌هراسی و روس‌هراسی - از روش‌های تحقیق و تاریخ‌نگاری ملی‌گربی با آغوش باز استقبال کرد. مفهوم‌آفرینی از هویت ایرانی در آثار شرق‌شناختی در اوج دوران ملی‌گرایی به‌طور ویژه ارزشمند تلقی شد. این دیدگاه نظری تحمیلی بر نخبگان و بدنه حکومت در ایران وضعیت توده مذهبی و ملی‌گرا را تدریجاً و عمیقاً گل‌آلود ساخته و تعبیر داد که به‌شیوه‌ای خاص میان تشیع و ملی‌گرایی ایرانی دین‌جدا پیوند می‌دیدند. پس رواست بگوییم که عرصه پژوهش غربی تا اندازه‌ای ایران را استعمار کرده و این‌که تا به حال، هیچ تلاش تمام‌عیاری در جهت استعمارزدایی از تاریخ و روش‌شناسی ملی‌گرایانه آن جامعه عمل به خود نپوشیده است.

به‌عبارت کلی، نوشتن تاریخ در دوران قاجار، بالاخص در قرن نوزدهم، موضوعی بسیار سهل و ساده بود. فلسفه تاریخ‌نویسی توصیف‌رویدادها (دراطراف شاه) به‌شیوه روزانه یا سالیانه بود؛ و نویسندگان معمولاً تاریخ‌نگار نبودند، بلکه، طبق گفته فیروز کاظم‌زاده، اساساً رخداندگار بودند.<sup>۲</sup> به‌علاوه، ادبیات قابل‌ملاحظه‌ای از تاریخ‌نگاران در زمینه تاریخ از دوره عباسیان، ترکان - مغولان و حتی صفویان در دست هست که اکثرشان یا حاوی تاریخ جهانی‌اند یا خاندانی؛ درواقع، هیچ‌یک منحصرأ به ایران به‌عنوان یک ملت واحد نپرداخته‌اند. جان کلام، پدیده ملی‌گرایی ایرانی با آثار شرق‌شناختی و بعدها با نوشته‌های نوین ایرانی پیرامون «مفهوم ایران باستان» و هویت‌آرایی بافتاری‌ست درهم‌تنیده که به‌راحتی می‌توان آن را پدیده‌ای قرن بیستمی پنداشت.

در آغاز قرن، اهالی ادب مانند میرزا ملک‌خان، علی‌اکبر دهخدا، میرزا محمدخان سپهسالار، ذکاءالملک فروغی و حسن پیرنیا (معروف به مشیرالدوله) - که همگی تماماً متعهد به تاریخ

<sup>۱</sup> Joseph, *Nationality: Its Nature and Problems*, pp. 234-235, 223; Kohn, *History of Nationalism in the East*, p. 349,

<sup>۲</sup> Kazemzadeh, p. 430.

نبودند - روش‌شناسی و الگوهای غربی جهت نزدیک شدن به تاریخ و تاریخ‌نگاری را معرفی و به‌کار گرفتند. ماحصل همکاری دهخدا با میرزا جهانگیرخان در چاپ نشریهٔ پسامشروطه‌ای صورت *اسرافیل* (۱۹۰۷-۱۹۰۹) لفاظی میهن‌پرستانه و ملی‌گرایانه در بستری ایرانی بود. نوشته‌ها و مقالات دهخدا نماد اتکا بر و ستایش مردم‌سالاری و دانش‌پژوهشی نوین غربی‌اند. *لغت‌نامه* و زین دهخدا گواهی متقن بر دانش جامع وی و به‌کارگیری منابع پژوهش غربی جهت ارائهٔ تعریف برای واژگان و موضوعات متعدد (مانند آریا) است. تلاش وی جهت گردآوری یک واژه‌نامه به‌زبان فارسی پس از مواجههٔ وی با واژه‌نامه‌های فرانسوی، روسی، اوکراینی و آلمانی آغاز شد که به‌مثابهٔ نمادهای ملی در مفهوم زبان‌شناختی و فرهنگی محسوب می‌شدند. دهخدا به این نتیجه رسید که جهت تحقق انسجام زبانی و ورود به وادی ملی‌گرایی، ضروری‌ست تا به نگارش مجموعه‌واژه‌نامه (در برخی ویراست‌ها، پنجاه‌ودو مجلد) همت بگمارد. (پیشینهٔ نگارش و یا تدوین *دانش‌نامه* در زمینهٔ فلسفه، الهیات، کشورداری، علوم طبیعی و سایر موضوعات عمومی به قرن نهم تا چهاردهم میلادی بازمی‌گردد؛ نخستین *دانش‌نامه* زبان فارسی<sup>۱</sup> در قرن یازدهم منتشر شد.)<sup>۲</sup> بنابراین، گرچه دهخدا تاریخ‌نگار نبود، در انتقال و ترویج رویکرد ملی‌گرایانهٔ غربی به جامعه و فرهنگ در ایران، اقدامی که آگاهی ایرانی نسبت به مرکزیت زبان فارسی را تقویت نمود، نقشی پررنگ ایفا کرد.

تأثیر فرهنگی و تفکر اجتماعی - سیاسی میرزا ملکم‌خان درخور توجه بیش‌تری‌ست. نقش وی در انسجام‌بخشی به باورهای ملی‌گرا در ایران در مرکزیت فعالیت‌های وی قرار داشت. در سال ۱۸۹۰، وی نشریهٔ *قانون* را در لندن به‌چاپ رساند؛ بیان ملی‌گرایانه، دولت‌محور و مدنی آن در فصل بعدی این کتاب مورد بحث قرار خواهد گرفت. با این وجود، بسط معیارهای مدنی و قانونی چارچوب دیگری برای ملی‌گرایی و شهروندی با پشتوانهٔ قانون - که پیش‌تر در اروپا وجود داشت - فراهم آورد و ملکم این چارچوب را در طبقهٔ روشن‌فکر ایران معرفی کرد. ظاهراً، ملکم نخستین مروج آموزه‌های فراموش‌خانه‌ای<sup>۳</sup> در ایران بود که با ترجمه به فارسی خطاب به میرابو<sup>۴</sup> دربارهٔ آزادی

<sup>۱</sup> نخستین واژه‌نامهٔ فارسی، *لغت‌فرس* اسدی، در اواسط قرن یازدهم و منتهی به شواهد شعری تدوین شد.

<sup>۲</sup> Lazard, "The Rise of the New Persian Language," *Cambridge History of Iran* vol. 4, p. 606; Živa Vesel, *Les Encyclopédies Persanes* (Paris: Edition Recherche-Sur les Civilisations, 1986).

<sup>۳</sup> Freemasonry

<sup>۴</sup> Mirabeau

در مجلس ملی فرانسه و تمایلِ ملکم به انتقالِ دانش و تمدنِ غربی به ایران بی‌ربط نبود.<sup>۱</sup> ملکم تلاش کرد تا میان جامعهٔ درحالِ تغییر تحتِ حاکمیتِ قاجار و مفاهیمِ اجتماعی - سیاسی اروپایی پل بزند که ملی‌گرایی درمیانِ آن‌ها برجسته بود. درواقع، با تأثیرگذاری بر پیامدهای انقلابِ مشروطه و ترویجِ تفکرِ دین‌جدا، ملکم و معاصرانش نقشی مؤثر در ظهورِ تفکرِ ملی در ایران ایفا کردند.

ذکاءالملک فروغی که یدِ طولایی در نوشتنِ تاریخ داشت، به نگارشِ نخستین اثرِ تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه همت گماشت. در سال ۱۹۰۱، وی کتابِ *تاریخ ایران* را برای مدرسهٔ تازه‌تأسیسِ علومِ سیاسی که مختصّ تربیتِ دیپلمات بود، به رشتهٔ تحریر درآورد.<sup>۲</sup> اثرِ مزبور، ولو یک روایتِ نسبتاً ساده از تاریخ، از دو جنبه حایز اهمیت است: نخست، یکی از اولین آثارِ تاریخِ ملی در چارچوبِ ایرانی‌اش محسوب می‌شود؛ دوم، روایاتِ غربی از سلسله‌های پیشااسلامی (هخامنشیان، سلوکیان، اشکانیان و ساسانیان) را با توصیفاتِ شرقی سنتی از سلسله‌های پیشااسلامی (پیشدادیان، کیانیان و ساسانیان) درهم آمیخته و به پیوند آن‌ها با سلسله‌های دورانِ اسلامی فلاتِ ایران می‌کوشد. باین‌حال، فروغی معترف است که در تشریحِ خاندان‌های پیشااسلامی اخیراً کشف‌شده توسطِ دانش‌پژوهیِ غربی، از کتبِ انگلیسی و فرانسوی مشورتِ جُسته است.<sup>۳</sup> کتابِ فروغی خود تاحدی ساده و متکی بر نوشته‌های غربی و اطلاعاتِ اساطیریِ شرقی‌ست. روشِ پژوهشی که در پیوند دادنِ یک ناحیهٔ جغرافیایی به تاریخِ سیاسی استفاده می‌کند، ملی‌گراییِ غربی و به‌طور شفاف تثبیت‌شده است؛ علی‌رغمِ استفاده از چارچوبِ غربی، کتابش فاقدِ پانویس، ارجاعاتِ متنی، کتاب‌شناسی و سپاس‌نامه است. اثرِ فروغی در ایران یک سال قبل از انتشارِ جلدِ نخستِ تاریخِ ادوارد جی. براون<sup>۴</sup> در لندن منتشر شد، و نتیجهٔ تجلّیِ نخستِ ملی‌گرایی تحتِ حمایتِ دولت بود که از طریقِ شبکهٔ پژوهشِ ترویج می‌شد. بدیهی‌ست که انتشارات و شبکه‌هایی از این دست در بسطِ مفاهیم و حسّ هویتِ ملی که مردمانِ پیشین فاقد آن بودند، رفته‌رفته نقشِ مؤثری میانِ طبقهٔ روشن‌فکر یافتند.

<sup>۱</sup> Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, pp. 185-193; Algar, *Mirza Malkum Khan* (Los Angeles, California: University of California Press, 1973).

<sup>۲</sup> فروغی، *تاریخ ایران*، ج ۱، ۳۹۰.

<sup>۳</sup> همان ۴۳.

<sup>۴</sup> Edward G. Browne

نسخه بازنویسی شده اثر ذکاءالملک فروغی در سال ۱۹۱۷ چاپ شد که اندکی تصحیح گشته و حاوی تصویر شاهان سلسله‌های متعدّد دوره پیشاسلامی و اسلامی بود. کتاب در واقع شامل رویدادهای تاریخی تا زمان خود نویسنده بود - دوره آشفته‌گی پس از اقدام به کودتا توسط محمدعلی شاه.<sup>۱</sup>

چهره شاخص دیگر، حسن پیرنیاست که اثر ماندگار سه جلدی خویش درباره ایران باستان را در پایان حیات سیاسی‌اش به سال ۱۹۲۵ به رشته تحریر درآورد. زمان بندی طرح و شکاف موجود در نوشته‌های تاریخی پیش از پیرنیا مستلزم اثری بود تا به ایجاد غرور بیش تر و حس هویت تاریخی موقوف باشد. تا سال ۱۹۳۰، پیرنیا درباره ایران باستان دو کتاب را تکمیل کرده بود. در تلاش برای نگارش یک تاریخ جامع از آغاز تا پایان ساسانیان یا ورود اسلام، بسط مبحث مربوطه در ذهن پیرنیا و شروع سیاست‌های ملی گرایانه رضاشاه وی را ترغیب کرد تا به ترکیب باورهای شخصی‌اش با طرحی از ملی گرایی نهادینه و هویت ملی اقدام نماید. پیرنیا/ایران باستان را در سه مجلد و ۲۷۰۰ صفحه نوشت که فقط تا پایان دوره اشکانیان را شامل می‌شد. پیرنیا هرگز به دوره ساسانیان نپرداخت، گرچه نوشته‌هایش پس از مرگ باقی ماند و سعید نفیسی، همکار نزدیک وی، پیش از لغو چاپ اثر به دلیل قیمت سرسام‌آور کاغذ در زمان جنگ جهانی دوم، ۲۰۰ صفحه در پیوند با موضوع مزبور نوشت.<sup>۲</sup> حسن پیرنیا در روسیه تحصیل کرده بود و در عرصه سیاست به مناصبی در مجلس و نخست‌وزیری رسیده بود؛ بعدها بود که خود را وقف پژوهش ساخت. منبع الهام وی در پژوهش بیش تر منابع اروپایی در زمینه زبان شناسی تاریخی، باستان شناسی و تاریخ بودند. اثر سه جلدی جورج راولینسون<sup>۳</sup> در قرن نوزدهم در کنار اثر فریدریش فون اشپیگل<sup>۴</sup> تاریخ باستان تا پایان دوره ساسانیان را شامل می‌شد. اعتبار اثر پیرنیا در گرو ترکیب یافته‌های زبان شناختی اروپایی مهم درباره دوران باستان فلات ایران با روش ملی گرایانه از تاریخ نگاری بود که برای نخستین بار به زبان فارسی نوشته و منتشر می‌شد. این اقدام نو توجهات بسیاری را به خود جلب کرد.<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> فروغی، تاریخ ایران، ج ۲، بخش ۳، ۱۴۷.

<sup>۲</sup> پیرنیا، ایران باستان، ج ۱، مقدمه.

<sup>۳</sup> George Rawlinson

<sup>۴</sup> Fredrich von Spiegel

<sup>۵</sup> همان جا.

بیش تاریخ‌پیرنیا و وفاداری وی به نظریهٔ آریایی‌مقید به روش غربی تاریخ‌نگاری بود، تاحدی که به انتقاد از تاریخ‌نویسی سنتی شرقی برخاست. حتی این که پیرنیا میان تاریخ اسطوره‌ای و تاریخ تجربی تمایزی قائل بود یا نه، محلّ پرسش است. برای نمونه، پیرنیا منابعی از قبیل *شاهنامه* فردوسی را با این ادعا که حاوی روایات نادرستی از تاریخ بوده و گیج‌کننده هستند، مورد نقد قرار داده و رد می‌کند.<sup>۱</sup> این درحالی‌ست که می‌دانیم *شاهنامه* فردوسی کتاب موثق تاریخی نبوده و فقط نقش یک اسطوره ادبی را بازی می‌کند. از طرف دیگر، آگاهی ملی‌گرایانهٔ پیرنیا که گاه بر مصلحت‌اندیشی‌اش غالب می‌آید. برای نمونه، برخلاف برخی منابع سنتی و آثار منظوم که اسکندر مقدونی را فرمانروای برحق شرق می‌دانند، پیرنیا وی را زن‌باره، ستمگر و دشمن قسم‌خوردهٔ ایران معرفی می‌کند؛<sup>۲</sup> به احتمال فراوان، به این دلیل که در نگاه پیرنیا، هخامنشیان و آخرین پادشاهش داریوش سوم ایرانی هستند و اسکندر مقدونی بیگانه. طبیعتاً، این دست از توصیفات گذشتهٔ دور بسیاری از عناصر و وقایع پیچیده را در چارچوب ملی‌گرایانهٔ نوین ساده می‌انگارد.

پیرنیا با تدوین کتب درسی نقش مهمی در نظام آموزشی نیز ایفا کرد. تا سال ۱۹۲۷، وظیفهٔ وزارت داخله تهیهٔ مجموعهٔ متون جهت پرداختن به کل تاریخ ایران تا انقلاب مشروطه بود. پیرنیا وظیفه یافت تا تاریخ ایران از دوران باستان تا فتح مسلمانان را (که بخش ساسانیان هرگز نوشته نشد) به رشتهٔ تحریر درآورد. حسن تقی‌زاده و عباس اقبال به ترتیب به نگارش دورهٔ فتح مسلمانان تا هجوم مغولان و هجوم مغولان تا انقلاب مشروطه (که تنها یک جلد آن تکمیل شد) گمارده شدند.<sup>۳</sup>

سایر آثار تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانهٔ مهم بعد از پیرنیا ظاهر شدند. لیکن، ترجمه و اقتباس از نوشته‌های تاریخی اروپایی به‌عنوان سازوکاری جهت مشروعیت‌بخشی به رویکرد ملی‌گرا به کار گرفته شد که در راستای آشنایی مخاطبان با اصول متعدّد تاریخ‌نگاری ملی‌گرا، به معرفی کتاب‌های ظاهراً پیچیدهٔ تحقیقی اروپا منجر گشت. بخش‌هایی از کتب تاریخ سیر جان ملکم<sup>۴</sup> و

<sup>۱</sup> Kazemzadeh, pp. 430–431.

<sup>۲</sup> پیرنیا، ج ۲، ۱۶۵۶–۱۶۳۵؛ ج ۱، مقدمه.

<sup>۳</sup> پیرنیا، ج ۱، مقدمه.

<sup>۴</sup> Sir John Malcolm

راولینسون پیش‌تر به فارسی ترجمه شده بودند. بعدها، دو جلد از *تاریخ ایران*<sup>۱</sup> اثر سِر پرسی سایکس<sup>۲</sup> به ترتیب در ۱۹۴۴ و ۱۹۵۱ به فارسی ترجمه شد.

چهره شاخص معاصر با پیرنیا، ابراهیم پورداوود بود که درزمینه زبان‌ها و ادیان باستان ایران تخصص داشت. اکنون، پیش‌ران دانش‌پژوهی زبان فارسی با تمام توان کار می‌کرد تا شکاف‌های باقی‌مانده در رویکرد ملی‌گرایانه به تاریخ را پر کند. یکی از نخستین کوشش‌ها برای نوشتن تاریخ ادبیات فارسی در سال ۱۹۳۰ توسط جلال‌الدین همایی اصفهانی جامعه عمل پوشید. جالب است اگر بگوییم که شاید ادوارد جی. براون الگوی نخست یا منبع الهام برای همایی اصفهانی بوده است؛ ولی، گرچه از براون به‌عنوان چنین منبع الهامی نام برده می‌شود، زبان متوسط اثر همایی و تلیقی مطالب متعدد تاریخ زبان‌های ایرانی با تاریخ سیاسی و شعر آغشته به چاشنی نظرات شخصی کتاب را به معجونی بسیار شخصی از دانش‌پژوهی و ملی‌گرایی احساساتی فارسی بدل کرد. اظهارات گسترده شخصی و ملی‌گرای (و نژادمحور) مؤلف<sup>۳</sup>،<sup>۴</sup> بی‌شک ریشه در نژادگرایی و میهن‌شیفتگی مختص دوران وی دارد.

در مقدمه جلد نخست *تاریخ ادبیات ایران*، همایی پیشنهاد تفکیک تاریخ به پنج دوره از دوران باستان به بعد را به میان می‌آورد. همایی نیمه دوم از جلد نخست را به شیوه جیمز دارمستیر<sup>۵</sup> و براون به بحث درباره علم زبان‌شناسی تاریخی و زبان‌های پیشااسلامی اختصاص داده است تا این زبان‌های باستانی را به هم‌دیگر پیوند داده و فارسی را شکل بسط‌یافته آن‌ها معرفی کند. این نه تنها ما را متقاعد می‌سازد که الگوی آریایی اکنون در عرصه دانش‌پژوهی ایران به جایگاه آموزشی - ادبی رسیده است، بلکه در راستای تقویت ملی‌گرایی فرهنگی، چگونگی پیوند زبان فارسی با سرزمین ایران را مورد تأکید قرار می‌دهد. همایی، یک معلم دبیرستان در تبریز، در دانش‌پژوهی‌اش ساده‌لوحانه و ناقص عمل می‌کند و اثر وی فاقد ارجاعات مناسب منابع مورد استفاده است، ولی سبک نوشتاری‌اش برای مخاطب عام آموزنده بوده و مهم‌تر از آن نیت و مرام ملی‌گرایانه‌اش را در سرتاسر متن حفظ می‌کند.

<sup>1</sup> *A History of Persia*

<sup>2</sup> Sir Percy Sykes

<sup>۳</sup> همایی اصفهانی، *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۱، ۶۴-۵۹، ۵۷-۵۶ مک.

<sup>۴</sup> طبق نظر مصطفی وزیری، می‌بایست در پنج جلد به این موضوع پرداخته می‌شد؛ ولی از آنجایی که وی تنها به دو جلد تاریخ ادبیات ایران دسترسی داشته است، نسبت به این که آیا مجلدهای دیگری نیز به چاپ رسیده‌اند یا نه، مردد است.

<sup>5</sup> James Darmesteter

جالب‌ترین شخصیت در زمینه تاریخ و دیگر موضوعات اجتماعی - سیاسی طی دهه سی و چهل میلادی، احمد کسروی بود. آثار وی پیرامون مباحث متعدّد اجتماعی - روشن‌فکری مانند تاریخ، اسلام و بهایی‌گری کوششی‌هایی در راستای ارائه تصویری از خیر و شر، درستی و نادرستی به‌شیوه روشن‌فکرانه مرسوم بود. به‌عنوان یک تاریخ‌نگار نامتخصّص، کسروی تأثیر مهمی بر تفکر تاریخی و دانش رایج درباره تاریخ نوین (و تاحدی) تاریخ باستان ایران گذاشت. پس از انتشار اثر دوجلدی *تاریخ هجده‌ساله آذربایجان* در سال ۱۹۳۷، کسروی رفته‌رفته به هم‌بستگی برابر میان مسئله آذربایجان و جنبش مشروطیت پی برد. سپس، خود را وقف نوشتن شرح کاملی از مشروطیت، *تاریخ مشروطه ایران* (۱۹۴۰) ساخت. مهم‌ترین دستاورد کسروی این بود که داستان‌های قهرمانانه جنبش مشروطه را برای نخستین بار به خانه‌های مردم آورد. در معرفی اثر خویش، کسروی معترف است که خود را تاریخ‌نگار نمی‌داند و اظهار می‌دارد که اطلاعات ارائه‌شده در اثرش از دانش شخصی‌اش و از پرس‌وجوهایی که انجام داده است سرچشمه می‌گیرد.<sup>۱</sup> در اثر وی، خبری از سپاس‌نامه، منابع و مآخذ یا کتاب‌شناسی نیست. شکل مستقل تاریخ‌نویسی تک‌رو بدون مشورت و بررسی دقیق حاصله کار ارزیابی آن‌چه کسروی خود نگران آن بود و بدان پرداخت را برای تاریخ‌نگاران پرسشگر دشوار می‌ساخت.<sup>۲</sup> روایات گزارش‌شده، ادعاها و اتهامات گه‌گاه به‌شکلی گمراه‌کننده به‌کار گرفته می‌شوند تا مطلبی را بیان کنند. رویکرد اخلاقی کسروی تاریخ‌نگاری نکته‌سنج را به حیطة عقاید و قضاوت‌های شخصی کشاند.

کسروی می‌خواست تا مردم نسبت به آن‌چه درباره موضوعات وی نوشته شده بود، هشیار باشند و ترس این را داشت که در صورت ناکامی در ارائه صحیح روایت خود از تاریخ، دیگران بتوانند آن را جور دیگری بنویسند.<sup>۳</sup> شایان‌ذکر است که کسروی عملاً در صدد روایت داستان خویش در بستری تاریخی بود، چراکه جوانی بود شاهد دوران پریهاهو. به‌علاوه، لازم‌به‌ذکر است که پیش از اقدام کسروی، دو کتاب در اروپا درباره جنبش مشروطیت به چاپ رسیده بود: *انقلاب ایرانی ۱۹۰۹-۱۹۰۵* (کمبریج، ۱۹۱۰) از ادوارد جی. براون و *انقلاب ایران* (پاریس، ۱۹۱۰) از ویکتور برارد.<sup>۴</sup> در اثر کسروی، چندین بار به نام براون بدون ارجاع صحیح اشاره شده است.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> کسروی، *تاریخ مشروطه ایران*، ج ۱، ۶.

<sup>۲</sup> همان ۴.

<sup>۳</sup> همان ۵-۳.

<sup>۴</sup> *The Persian Revolution of 1905-1909*

<sup>۵</sup> *Revolucion de la Perse*

<sup>۶</sup> Victor Berard

روش تاریخ‌نگاری کسروی قطع‌به‌یقین غیرعلمی‌ست. همین امر دربارهٔ وضعیت افراد و منابع کسروی نیز صدق می‌کند و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان در مورد وفاداری متن به صحت رویدادهای گزارش شده اطمینان داشت. تقسیم‌بندی رویدادها گاهی شامل گزارشات روزانه یا مرحله‌به‌مرحله است و در کل کوششی سامان‌مند در راستای تدوین منابع شخصی و علمی به‌شیوهٔ عامیانه است. سرانجام، ذات رویداد مشروطه و ماهیت مبحث مربوطه، همراه با بیان و زبان کسروی، آشکارا حاکی از این است که هویت ایرانی و حس میهن‌پرستی در دورهٔ آشوب مدنظر و مورد تأکید وی هستند.

در دورهٔ پساکسروی، دو چهرهٔ تأثیرگذار دیگر، عیسی صدیق و سعید نفیسی، با اتخاذ رویکرد ملی‌گرا به موضوعات تاریخی، به شهرت رسیدند. گرچه این دو دانشور در پی موضوعات مختلف رفتند، به‌عنوان مهبانندگان زمینهٔ ترویج ملی‌گرایی مطنطن تاریخ و میراث ملی، از جایگاهی یکسان برخوردارند. اثر دوجلدی نفیسی، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران* شرحی جالب از سیاست‌های خاندان قاجار در بستری ملی از آغاز تا میانهٔ قرن نوزدهم ارائه داده و به جنگ‌ها و معاهده‌های ایران و روسیه نیز کم‌وبیش می‌پردازد. بر ساخت تاریخ نفیسی براساس مجموعه‌مقالاتی صورت می‌گیرد که به‌دستور ارتش آن‌ها را تهیه کرده بود؛ با این حال، هم‌چنین نمادی از ضرورت تاریخ‌گرایی<sup>۲</sup> جهت جلوگیری از خطاهای تاریخی و نیز گنجاندن مسائل اجتماعی - سیاسی در بستری ملی در نقش یک تاریخ‌نگار میهن‌پرست تلقی می‌شود. بی‌توجهی نفیسی به تاریخ اجتماعی (به‌خاطر عدم آشنایی‌اش با جامعه‌شناسی)، تاریخ جنگ‌افروزی‌های میان ایران و روسیه، همراه با ارائهٔ ملغمه‌ای بی‌ربط از تغییرات اجتماعی - فرهنگی که در مناطقی خاص و درون فلات ایران به‌دلایل گوناگون رخ می‌داد، وجوه بارز اثر اوست. تلاش بی‌حاصل آشکار وی، به‌مفهوم نوین، ایجاد پیوند میان مسائل اجتماعی و نبردهای نظامی سلسله‌های دو کشور در جهت پرورش حس بود مبنی‌براین که هم نبردهای نظامی و هم مسائل اجتماعی هر دو منتسب به یک آرمان واحد ایرانی بودند. این رویکرد ملی‌گرایانهٔ نوین با طرح هویت مشترک اجتماعی - فرهنگی مردم ایران و جنگ حکومت‌ها همانا در روش زمان‌پیش نفیسی نادیده انگاشته شده است که در آن دوره منحصر به وی نبود.

<sup>۱</sup> همان ۸۴۶، ۸۰۹، ۷۹۸، ۶۴۴، ۶۲۴، ۵۹۶.

<sup>۲</sup> Historicism

می‌توان گفت که عیسی صدیق نقشی مؤثرتر در انسجام‌بخشی به احساسات ملی و نژادی متموج در آثار نظری ایفا کرد. صدیق در نوشته‌هایش انگاره‌های ملی‌گرایانه‌اش را اغلب مقدم بر عینیت و نکته‌سنجی بی‌طرفانه نظری‌اش می‌شمرد. سابقه صدیق به‌عنوان یک سیاست‌مدار و ادیب فاضل وی را برآن داشت تا دهه بیست میلادی به نگارش مجموعه‌ای از مقالات و کتاب‌ها کمر همّت ببندد که تا دهه هفتاد میلادی به این کار ادامه داد. این نوشته‌ها غالباً اسنادی هستند در ستایش «تمدن ملی ایران» و سهم ایران در فرهنگ جهانی و حتی در رشد بازرایی.<sup>۱</sup> شاخص‌ترین اثر صدیق تاریخ فرهنگ ایران (۱۹۵۷) است که تا سال ۱۹۷۵ هفت بار تجدیدچاپ شده و به‌عنوان کتاب درسی در دانشگاه تدریس می‌شد. در این کتاب، نقل‌قول‌های تحریف‌شده صدیق از منابع خارجی در جهت فخرفروشی و ایجاد تمایز آشکار میان جهان ایرانی و دیگر کشورها و دیگر قوم‌ها کاملاً جالب‌توجه است. با به‌کارگیری منابع نظری غربی در راستای ترویج احساس ضدعرب‌خویش و عشقش به ایران، توضیح می‌دهد که چگونه موجودیت فناپذیر ایرانی شکوهمندانه به حیات خویش ادامه داد و تمامی عناصر بیگانه را درون خود حل نمود. با این شیوه مقبول هم‌کیشان ملی‌گرای نسل خود، صدیق کوشید زبان قدرتمند ملی‌گرایانه‌ای را توسعه دهد. منابع ارجاع صدیق که در نزدش جایگاهی برابر با بُت داشتند، عبارت بودند از ادوارد جی. براون، ادوارد جی. آربری،<sup>۲</sup> آرتور آپهام پوپ،<sup>۳</sup> رومن گیرشمن<sup>۴</sup> و دیگران که مکتب آریایی و ملی شرق‌شناسی غربی را نمایندگی می‌کردند. روی هم‌رفته، آثار صدیق تأثیر متمایزی در ذهن‌ها و قلب‌های بسیاری از مخاطبان‌ش گذاشت - مخاطبانی که درباره «بزرگی و برتری فرهنگ و تمدن ایران» اگر نه در برابر جهان، دست‌کم مقابل سرزمین‌های مجاور آسیایی ایران و کشورهای شمال آفریقا (در دوران اسلامی) موعظه و زمزمه سر می‌دادند.

در سال ۱۹۵۷، عبدالحسین زرّین‌کوب اثر مشهور و نیز محبوب خود، دو قرن سکوت را به زیور طبع آراست. معنای ضمنی عنوان اثر مزبور نکوهش دوره‌ای مابین فتح مسلمانان و ظهور خاندان‌های محلی در بخش‌های شرقی فلات ایران و پیدایش هم‌زمان زبان جدید فارسی در شرق ایران‌ست (دو قرن تا ظهور طاهریان، صفاریان و غزنویان). طی این دو قرن، به‌گفته مؤلف، جهان ایرانی غرق در جهان عربی - اسلامی گشته بود. سطح علمی زرّین‌کوب از صدیق بالاتر

<sup>1</sup> Renaissance

<sup>2</sup> Sadiq, "Le Role de l'Iran dans la Renaissance," pp. 381-397.

<sup>3</sup> Arthur J. Arberry

<sup>4</sup> Arthur Upham Pope

<sup>5</sup> Roman Ghirshman

است، ولی در در لفاظی‌های خودکامه هم‌تراز با اوست. اظهارات اغراق‌آمیز و توهین‌آمیز زرین‌کوب نسبت به فرهنگ و زبان عربی<sup>۱</sup> ابزاری جهت ابراز دل‌بستگی و تمجید از زبان فارسی و در حالی کلی‌تر فرهنگ ایران بود. کتاب پنج هدف را دنبال می‌کند: (۱) هم‌انگاری زبان فارسی با فلات ایران که غیرمعمول نبود؛ (۲) ترسیم رستاخیز خودمختاری ملی طی قرون به‌عنوان پیامد اجتناب‌ناپذیر فرهنگ والا و قدرتمند و روح ملی ایران؛ (۳) اثبات این موضوع، همانند ادعای برخی اروپاییان، که ایرانیان خیلی زود عنان خلافت اسلامی را به‌دست گرفتند و آن را دست‌خوش تغییر ساختند؛ (۴) تأکید بر ایستادگی و پیوستگی موجودیت ایرانی تا زمان حال (که باعث شد زرین‌کوب از معادله معکوس مبنی بر این که بر ساختن نوین چنین موجودیتی در گذشته مبتنی بر آگاهی و شرایط فعلی‌ست، غافل شود)؛ و (۵) تازش به ارزش‌های وارداتی عربی که باعث استیلای اعراب بر منطقه و اضمحلال خشونت‌بار امپراتوری ساسانیان بودند. تمامی این نکات تجلی اراده ترویج انگاره‌های ملی‌گرایانه بوده و نشانگر تأثیر تبلیغات موجود که یا از طریق دانش‌پژوهی و یا اقدامات دولت اشاعه یافته‌اند. با این حال، موضوع زرین‌کوب از منظر ملی‌گرایی و پژوهشی به حد کافی پر قدرت تلقی شد که نسخه انگلیسی آن در قالب فصلی تحت‌عنوان «فتح ایران توسط اعراب و پیامد آن»<sup>۲</sup> در تاریخ ایران کمبریج<sup>۳</sup> (ج ۴، ۱۹۷۵) گنجانده شد.

حکومت پهلوی از طریق انتشارات دانشگاهی و فرهنگستان‌های سلطنتی کوشید با ترویج آثاری که در چارچوب ملی تاریخ ایران، چه در باستان‌شناسی، فلسفه، هنر یا ادبیات، شکاف‌های موجود را پر می‌کردند، از چاپ این‌دست از آثار حمایت کند. این کوشش زمانی به‌ویژه قوت گرفت که حکومت پهلوی در صدد معرفی خویش به‌عنوان شکل بسط‌یافته سنت پیوستگی سلطنت در ایران برآمد. شاید جامع‌ترین دانش‌نامه ملی درباره ایران که در قالب دو مجلد (حدوداً ۲۰۴۰ صفحه) نشر یافت، ایران‌شهر (۱۹۶۴، ۱۹۶۳) باشد. این پروژه عظیم تحت سرپرستی هیئت ملی یونسکو<sup>۴</sup> در ایران به سرانجام رسید و از سوی شاه و وزارت‌خانه‌های متعدد مورد توجه قرار گرفت. در واقع، چیزی نبود که در این دو مجلد به آن پرداخت نشده باشد. گستره مباحث شامل تاریخ سیاسی، ترکیب قومیتی، زبان، متون، موسیقی، معماری، آب‌وهوا، ماهی‌گیری،

<sup>۱</sup> زرین‌کوب، دو قرن سکوت، ۱۰۷-۱۰۶، ۸۳، ۷۱ مک.

<sup>۲</sup> "The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath"

<sup>۳</sup> Cambridge History of Iran

<sup>۴</sup> UNESCO

زمین‌شناسی، زیرساخت‌ها، ارتش و سایر جوانبِ زندگی در ایران می‌شد. این اثر بزرگ تمامی زمینه‌های تاریخی، اقلیمی و موضوعاتِ دیگر را مورد بحث قرار داد.

نویسندگان *ایران‌شهر* ترکیبی از اهالی قلمِ ایرانی و غربی بودند. روش‌شناسی هوشمندانهٔ اتخاذشده توسط این مؤلفان (با حمایتِ مسئولین) معطوف به ایجادِ پلی میان تمام عناصرِ مختلفِ زندگی در ناحیهٔ جغرافیایی فلاتِ ایران با نهادهای سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و مذهبی در یک فرایندِ تاریخی پیچیده با هدفِ نیل به اهدافِ ملی‌گرایانه بود. توصیفِ شرایطِ جغرافیایی و پیوندِ آن با سلسله‌های سیاسی و پیشرفت‌های متعددِ اخیر در ایران با همهٔ نایکدستی‌هایش چیزی نبود مگر ملی‌گراییِ جانب‌دارانهٔ صِرف.<sup>۱</sup> البته، این که *ایران‌شهر* توسطِ شماری از دانشورانِ معتبر تحت حمایتِ سازمانِ یونسکو به رشتهٔ تحریر درآمد، فارغ از اطلاعاتِ مفیدی که ارائه داد، به‌خوبی در مسیرِ تحققِ آرمان‌های مدّ نظرِ ملی‌گراییِ حکومتِ پهلوی حرکت کرد.

وقتی سخن از ملی‌گراییِ فرهنگی به میان می‌آید، نمی‌توان از اشاره به ذبیح‌الله صفا و احسان یارشاطر، دو اسطوره در عرصهٔ مزبور غافل شد. با تحقیقاتِ دقیق و دانش‌پژوهیِ معتبر، هردو در راستای حفظِ روش‌شناسیِ ملی‌گرا کوشیدند - صفا در عرصهٔ ادبیات و یارشاطر در عرصهٔ تاریخ و زبان. صفا با اثر ۵۳۲۰ صفحه‌ای خویش، *تاریخ ادبیات در ایران (۱۹۸۵-۱۹۵۳)*، مرجعی کارآمد در زمینهٔ ادبیاتِ فراهم آورد. دیگر آثارِ صفا در این زمینه قطع‌به‌یقین وی را به جایگاهِ برترین در ادبیاتِ فارسی رسانده است. پنداشتِ صفا از تاریخ که عمیقاً میهن‌پرستانه بود، وی را بر آن داشت تا رویکردِ فراملّی به برساختِ تاریخِ ادبیاتِ فارسی را نادیده بیانگارد؛ در عوض، تمامی دستاوردهای زبان فارسی را، چه درون مرزهای ایران و چه در جاهای دیگر، ذیلِ ادبیاتِ «ایرانی» آورد. صفا نمادی از دانشورانِ ایرانی بود که به تقلید از ادوارد جی. براون، تاریخ‌زبانِ (فارسی) را با جغرافیایِ سیاسی (ایران) برایِ ایجادِ هویتِ ملی پیوند داد - یک نوع تاریخ‌نگاریِ آشنا برایِ ملی‌گرایانی که زبان‌ها و قوم‌هایِ دیگرِ ایران را نادیده گرفتند.

آثارِ پرشمارِ یارشاطر در داخل و خارج از ایران و ویرایشِ بسیاری از آثارِ مرتبط با مطالعاتِ ایران برای وی جوایزِ متعدّدِ داخلی و بین‌المللی از جمله جایزهٔ لوی دِلا ویدا<sup>۲</sup> در سال ۱۹۹۱ را به‌ارمغان آورده است. چارچوبِ مفهومیِ یارشاطر در بازتدوینِ تاریخِ باستانِ ایران، چه در زبان‌شناسیِ تاریخی، فرهنگِ عامّه یا تاریخ‌نگاری (به‌رغمِ قابلیتِ برتریِ وی در به‌کارگیریِ منابعِ

<sup>1</sup> Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton: Princeton University Press, 1984)

<sup>2</sup> Levi della Vida

دست‌اول)، عمدتاً مبتنی و متکی بر دانش‌پژوهی و روش‌شناسی شرق‌شناختی/ملّی‌گراست. بر ساخت تاریخ ملّی سنتی توسط وی معطوف به اظهارات نادقیق و تمایز میان تاریخ اسطوره‌ای و تاریخ تجربی‌ست. در واقع، وی این‌گونه صادقانه به بُعد اسطوره‌ای چنین تاریخی اشاره می‌کند: «لذا، در کاوش تاریخ باید شواهد استنتاجی را مبنای کار قرار دهیم.»<sup>۱</sup> وانگهی، یارشاطر، ج‌داز پذیرش ماهیت خاکستری این مبحث پیشاسلامی، هم‌چنان نتیجه‌گیری می‌کند که یک روایت منصفانه از تاریخ به‌کارگیری بستر ملّی را ضروری می‌سازد. قلم‌فرسایی وی در جایگاه ویراستار تازه‌ترین مجلدهای تاریخ ایران کمبریج و نسخه جدید دانش‌نامه ایرانیکا<sup>۲</sup> یارشاطر را به برجسته‌ترین ایران‌شناس حال حاضر بدل کرده است. با این حال، استمرار ساختار ملّی‌گرای سابق و خیل پر شمار آثار منتشر شده عرصه را برای شکوفایی سایر دیدگاه‌ها تنگ‌تر ساخته است. گرچه یارشاطر فصیح، وفادار به صحت و روش پژوهش تعلیمی صحیح است، تعهدش به دانش‌پژوهشی ملّی‌گرایانه شاید ذاتاً سدرای وی در تغییر به‌سمت رویکرد کم‌تر ملّی‌گرایانه به تاریخ گشته است. چنین تغییرمسیری نیازمند تحوّل در خودآزمایی، انگیزه‌های سیاسی ملّی‌گرا و عصر جدیدی از بازآزمایی شرق‌شناسی غربی در جهت نیل به نتایج آرمانی‌ست.

در بررسی روش‌شناسی ملّی‌گرایانه برگرفته تاریخ‌نگاران ایران، هنوز نام‌های بسیاری باقی‌ست که باید مورد کنکاش قرار بگیرند. علاوه بر فهرست افرادی که با تجلیل از تمدن «ایرانی» در محافل دانشگاهی یا ادبی، دین خود را ادا کرده بودند، عده‌ای دیگر هستند که بدون پرداختن به آثارشان، باید معرفی شوند؛ از جمله ایرج افشار، محمدجواد مشکور، عبدالرفیع حقیقت، عباس پرویز و سایر دانشوران و نویسندگان مستقلی که به‌واسطه تلاششان، مستحق اشاره‌اند. در عین حال، نویسندگان میهن‌شیفته و جدل‌دوست بی‌شماری، بهره‌مند از دانش قلیل تاریخی با عمق کم هستند که کوشیده‌اند از طریق باورهای شخصی یا مسلک خود برخی انگاره‌های منسوخ و افراطی را ترویج دهند. این افراد باید در رشته مربوطه خویش ناشناخته باقی بمانند.

### کلام پایانی

کاربرد گسترده روش‌شناسی ملّی‌گرا، به‌همراه حکومت‌های ملّی‌گرای موجود و احساسات میهن‌پرستانه نویسندگان لزوماً به جعل تاریخ در کل منجر نشده است؛ بلکه، مسیر تفکر تاریخی و

<sup>1</sup> Yarshater, "Iranian National History," *Cambridge History of Iran*, Vol. 3(1), p. 359.

<sup>2</sup> *Encyclopedia Iranica*

جهان‌میهن‌گرایی<sup>۱</sup> را دست‌خوش تغییر بنیادین ساخته است. مطابق نظرِ کاظم‌زاده، غرب عامل تأثیر و تحوّل تاریخ‌نگاری در ایران و جاهای دیگر بوده است: «گرافه نیست اگر بگوییم که طی نسل اخیر، تأثیرات وارده از جانب غرب ماهیت تاریخ‌نگاری ایرانی را به کلی تغییر داده است.»<sup>۲</sup> درواقع، فرهنگ روشن‌فکری چنان افول کرد که دیگر چیزی جز ایران و ایران‌ستایی نمی‌شناخت.

هزیمت بزرگ ایران در اوایل قرن بیستم شاید شامل انتخاب میان استمرارِ مسیرِ اسطوره‌ای تاریخ (که تاحدی زاینده ادبیات بود) یا تسلیم در برابر روش‌شناسی غربی تاریخ‌نگاری (که شاید مستدل‌تر و کاربردی‌تر می‌نمود) بوده است - خلاقیت دیگری در کار نبود. با این اوصاف، باید به روند توسعه و تغییرات اجتماعی - سیاسی حادث طی دهه نخست قرن بیستم و نیز اهمیتِ انگاره‌ها و تاریخ‌نگاری غربی همراه با ظهور حکومت ملی‌گرای رضاشاه نظر بیافکنیم. در این رابطه، جامعه پژوهشی غربی ظاهراً در میان محافل و چهره‌های آن زمان ایران برای خود جا باز می‌کرد. بذره‌های فرضیه آریایی و مفهوم ملی‌گرای تاریخ ایران بی‌هیچ مقاومتی کاشته شد و گاهی اوقات، حتی به‌شکلی جزئی، از جانب مروّجان خود در ایران گرامی داشته شد.

کتاب تاریخ باستان جامعی که توسط نویسندگانی مانند طبری، مسعودی، بیهقی و مستوفی نوشته شده بودند، نخست قدیمی و بی‌فایده انگاشته شدند، ولی سپس به‌عنوان گنجینه اطلاعات تاریخی مورد استفاده قرار گرفتند تا نویسندگان بعدی برای برساخت هرگونه روایت تاریخی مدنظر خویش بهره کافی را از آن‌ها ببرند؛ و مهم‌ترین آن‌ها روایاتی در چارچوب تاریخ‌نگاری ملی‌گرا بود. با وجود این که گواه روشنی در دست هست که مورخین قرون پیش آگاهی یا قصد نگارش تواریخ ملی را نداشتند (به‌رغم وجود تواریخ محلی مانند تاریخ سیستان و تاریخ طبرستان)، تاریخ‌نگاران ملی‌گرای قرن بیستم متقاعد نشدند که ملت به‌مفهوم نوین در آن دوره وجود نداشته است. لذا، ابراز تمایل به نوشتن تواریخ ملی در دوران نوین به تعلق خاطر همگانی تبدیل شد. همان‌طور که فرانتس روزنتال می‌گوید، مورخین پیشانویس<sup>۳</sup> و حتی تاریخ‌نگاری اسلامی هم در بند دغدغه‌ها و مسائل مهم نسل خویش گرفتار بودند. نتیجتاً، تاریخ‌نگاری ملی دغدغه قرن بیستم شد.

<sup>1</sup> Cosmopolitanism

<sup>2</sup> Kazemzadeh, p. 430.

<sup>3</sup> Premodern

تاریخ‌نگاری پیشانویس، اغلب منطبق بر گزارشات نسب‌شناسی، زندگی‌نامه، کیهان‌نگاری، اخترشناسی و زبان‌شناسی تاریخی تجلی می‌یابد که در اشکال مختلفی از دوران‌بندی در قالب سلسله‌های حکومتی یا دوران‌بندی رخدادنگارانه سالیانه می‌گنجد.<sup>۱</sup> از این رو، در دوره نوین، تنها نوشتن تاریخ ملی ایرانی بی‌چون و چرا محل تأکید بوده است که بیش‌تر مبتنی بر رویدادهای سیاسی‌ست.

دیگر جنبه اعمال روش‌شناسی ملی‌گرایی تاریخ به ایران، به حاشیه راندن مذهب است. ربط دادن روایات پیشااسلامی به رویدادهای سیاسی دوره اسلامی تاریخ دین‌جداي ماندگاری را آفرید که که چنین تاریخ نوینی به جایگاه معتبر یک سنت سلطنتی «خداشه‌ناپذیر» رسید. این فرض تاریخی محمدرضا شاه و دربار را متقاعد ساخت تا اقدام به برپایی جشن‌های ۲۵۰۰ ساله نمایند. این مراسم پرهزینه در سال ۱۹۷۱ مقابل شاه و مهمانان سلطنتی وی از همه کشورهای جهان در تخت‌جمشید برگزار گشته و از تلویزیون ملی نیز پخش شد.

سرانجام، گرچه مسئله هویت ساخته‌وپرداخته تاریخ‌نگاری بود، ساده‌انگاری محض خواهد بود که ملی‌گرایی ایرانی را صرفاً زائیده رویکرد تاریخ‌نگاری ملی‌گرا بدانیم. با این حال، منطقی‌ست بگوییم که ملی‌گرایی پیش‌تر به ابزاری در دست کُنشگران در ایران و در تبعید برای تغییر وضعیت موجود سیاسی و جبهه ضد استعماری بدل گشته و مطالب تاریخی شرق‌شناسی غربی و بعد ایرانی به‌عنوان هیزم این آتش شعله‌ور ملی‌گرایی استفاده شد. لذا، اهمیت ملی‌گرایی برای ایران همراه با بر ساخت هویت ملی ایرانی درهم تنیده شدند و مقدمات ظهور دوره جست‌وجوی معنای هویت تازه به‌دست‌آمده را فراهم آوردند. باری، شرایط به‌خصوصی که آگاهی ملی ایرانی تحت آن ظاهر شد، موضوع فصلی آتی‌ست.

\* \* \* \*

<sup>۱</sup> Rosenthal, Chapters 3 and 4.



## ظهورِ هویتِ ایرانی

به‌رغم انتشارِ رسالات و مقالاتی دربارهٔ موضوعِ ایران، شوربختانه تا سال ۱۹۹۲ و تاریخ انتشارِ این کتاب، هیچ تلاش جدی‌ای در راستای مواجهه و حتی مخالفت با استدلال سنتی پیرامون تاریخ‌گرایی<sup>۱</sup> هویتِ ایرانی صورت نگرفته بود. در بررسیِ ظهورِ هویتِ ایرانی در پیوند با ظهورِ ملی‌گراییِ ایرانی در دورهٔ نوین در فصلِ حاضر، تنها می‌توانیم عواملِ مهمّ دخیل را خلاصه‌وار از صافی تحقیق بگذرانیم. رفته‌رفته، پیوندهای بین این مطالب و سایر فصل‌های کتابِ حاضر این فرضیه را قوّت می‌بخشد که هویتِ ایرانی در بسترِ دین‌جدای<sup>۲</sup> خود یک مفهومِ نوین بوده و الزاماً به گذشتهٔ دور اطلاق نمی‌شود. با این حال، هدفِ نخستِ این فصل بحث دربارهٔ موضوعِ هویتِ ایرانی در دو مرحلهٔ متوالی از توسعهٔ آن است: نخست، با توجه به خاستگاه و ریشهٔ برداشتِ دین‌جدا از این هویت، مبتنی بر مرزهای سرزمینی ایران؛ دوّم، با توجه به ترویجِ شایع آن تحت شرایطِ سیاسی متعاقب. لذا، مرحلهٔ نخست را می‌توان از اوایلِ قرنِ نوزدهم تا آستانهٔ به‌قدرت رسیدنِ پهلوی و مرحلهٔ دوّم را عصرِ سیاست‌های ملی‌گرا - میهن‌شیفتهٔ<sup>۳</sup> پهلوی از دههٔ بیست تا پایانِ دههٔ هفتادِ میلادی دانست.

### پیش‌زمینه

تا پیش از به‌قدرت رسیدنِ صفویان، فروپاشیِ روی‌داده میان ۱۳۳۵ میلادی (حکومت ایلخانیان) و ۱۴۰۴-۱۳۸۱ میلادی (دورهٔ تیمور لنگ) که حاصلِ نبردهای نظامی و جنگ‌افروزی‌های قبیله‌ای

---

<sup>1</sup> Historicism

<sup>2</sup> Secular

<sup>3</sup> Chauvenist

ویرانگر بود، هم آشفتنگی سیاسی<sup>۱</sup> برجای گذاشت و هم عرصه را تسلیم فقدان هویت مشترک میان ساکنان ایران نمود. در بررسی ماهیت آگاهی ملی در عصر پیشاقاجار - دوره مهمی از حکومت صفویان (۱۷۲۲-۱۵۰۱)، وقتی آیین تشیع به اصلی‌ترین عامل وحدت و انسجام سرزمینی بدل شد - مسئله از دو جنبه حدت می‌یابد. نخست، آیا انسجام حکمرانی بر سرزمین ایران تحت یک سلطنت واحد صفوی سازوکار لازم برای هویت سرزمینی میان تمام ساکنان آن را فراهم آورد؟ دوم، آیا تشیع هویت فرهنگی و آگاهی جمعی منحصری را در میان ساکنان امپراتوری به وجود آورد؟ در رابطه با هویت دینی، اوژن اوبین<sup>۲</sup> عنوان می‌دارد که تشیع یکی از متنوع‌ترین مناطق آسیا از نظر قومیت را تحت لوای مذهبی واحد درآورده و مسیر آن را به سمت سرنوشتی واحد هموار ساخت،<sup>۳</sup> و لولاین که اقلیت‌های قومی متعددی که از اهل سنت بودند از قلم انداخته شدند. به همین ترتیب، مریم میراحمدی بر تأثیر تشیع در تحولات اجتماعی - سیاسی عصر صفوی تأکید می‌کند که اثراتش تا دوره قاجار ادامه یافت. وی همچنین مدعی است که «اسلامیت» در عصر صفوی بیش از «ایرانیّت» بود،<sup>۴</sup> بدین معنا که هویت تا اواخر دوره قاجار بیش‌تر رنگ و لعاب دینی و سلطنتی داشت تا سرزمینی. مطابق گفته جهان‌گردان اروپایی مانند پیتر و دلا واله<sup>۵</sup> و یوداش تادیوس کروسینسکی<sup>۶</sup>، خاندان سلطنتی و بر ساخت نسبی آن‌ها به جای این که به سلسله‌های (به اصطلاح ایرانی) «ملی» گذشته منتسب شود، به اعراب و اهل بیت علی بن ابی طالب نسبت داده می‌شد.<sup>۷</sup> این اقدام را باید به عنوان ترفندی در جهت اعطای مشروعیت به شاهان در بستر اسلامی و نه به اصطلاح ایران باستان تلقی کرد. وانگهی، گستره سرزمینی و فتوحات صفویان نه با طرح قبلی، به‌ویژه با هدف صرف فتح ایران، بلکه بر حسب اتفاق تعیین شد (چراکه آن‌ها مانند امپراتوری‌های قبلی قصد فتح آسیای صغیر و آسیای مرکزی را نیز در سر داشتند).

رواج هویت فرهنگی در یک بستر شیعی قطعاً برای صفویان امتیازات سیاسی نیز به همراه داشت. باین حال، اهداف، آرمان‌ها و آگاهی حکومت ظاهراً پس از صفویان، وقتی نادرشاه افشار با

<sup>1</sup> Savory, "L'Empire du Lion et du Soleil," pp. 283-84.

<sup>2</sup> Eugene Aubin

<sup>3</sup> Aubin, *La Perse d'Aujourd'hui*, p. 150.

<sup>4</sup> میراحمدی، دین و مذهب در عصر صفوی، ۱۲۴.

<sup>5</sup> Pietro della Valle

<sup>6</sup> Judasz Tadeusz Krusinski

<sup>7</sup> *Voyages de Pietro della Valle*, III, pp. 34, 130-32; Krusinski, *History of the Late Revolutions of Persia*, p. 3.

عثمانیان صلح کرده و پیشنهاد یکی شدن دو مذهب اسلامی را (که هرگز تحقق نیافت) به میان کشید، تغییر کرد.<sup>۱</sup> هویت مذهبی - فرهنگی به اصطلاح ملی نامنجم میان قلمروی نادر (و عثمانی) مابین جمعیت عظیم و طایفه طایفه ایران تردیدهایی ایجاد می کند، به خصوص که سایر اقلیت های مذهبی مانند زرتشتی، آسوری، ارمنی، یهودی و سنی نیز در فلات ایران سکونت داشتند. بنابراین، مفهوم هویت سرزمینی ایرانی ظاهراً بعید می نماید که جز در قالب هویت سلطنتی یا دودمانی مرتبط با دربار وجود داشته باشد که به شکلی نظام مند فلات ایران را تحت استیلای خود درآورده بود.

به طور کلی، گفته شده است که هویت ایرانی - سرزمینی در دوره قاجار وجود نداشته و میهن پرستی (هویت فرهنگی) شکل تمایلات دینی به خود گرفت.<sup>۲</sup> این گفته می تواند تنها درباره اوایل دوره قاجار صادق باشد. دین داری افراطی شیعیان و ارادت عمیق آنها به دوازده امام آشکارا بر علقه به اصطلاح ملی آنها متقدم تر بود.

چنین نگره های شیعی ای را در جامعه پیشانویین<sup>۳</sup> ایران می توان در سفرنامه های ویلیام فرانکلین<sup>۴</sup>، اوژن فلاندن<sup>۵</sup> و آرتور دو گوبینو<sup>۶</sup> یافت. با این وجود، گوبینو با اتکا بر پیش پنداشت های متعدد خود، «ملت ایران» را ترکیبی از دو جمعیت قومی می داند: (۱) فارسی، لر، کرد؛ و (۲) ترک. الگوی برگرفته گوبینو در این جا آشکارا مشابه با دو گروه تشکیل دهنده ملت فرانسه، جمعیت نئولاتین<sup>۸</sup> و فرانسوی - آلمانی<sup>۹</sup> است. در مقابل، فلاندن در نبود هویت منسجم ملی، جنگ های داخلی را به تنوع دسته بندی های قومی، زبان ها، سلسله مراتب طبقه خان ها، اجتماعی - اقتصادی و سایر عناصر محلی درون سرزمین ایران منتسب می داند.<sup>۱۱</sup> پرسش این است که آیا هیچ گونه هویت ملی هدف مندی مبتنی بر انسجام فرضی سرزمینی و فرهنگی در اواخر دوره قاجار وجود داشته یا نه و اگر وجود داشته، چگونه به منصب ظهور رسیده است. پیش از پرداختن به خاستگاه

<sup>1</sup> Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, p. 248.

<sup>2</sup> Lambton, *Qajar Persia, Eleven Studies*, pp. 301, 320

<sup>3</sup> Premodern

<sup>4</sup> William Francklin

<sup>5</sup> Eugene Flandin

<sup>6</sup> Arthur de Gobineau

<sup>7</sup> Francklin, *Observations Made on a Tour from Bengal to Persia*, pp. 176-183; Flandin *Voyages en Perse*, I, p. 250; Gobineau, *Trois Ans en Asie*, pp. 207, 217, 268.

<sup>8</sup> Neo-Latin

<sup>9</sup> Gallo-German

<sup>10</sup> Gobineau, *Trois Ans en Asie*, p. 212.

<sup>11</sup> Flandin, II, pp. 409-412.

پیدایش هویت ایرانی، بهتر است بر سازوکار و عناصر مؤثر بر آگاهی از هویت ملی در شکل نوین آن از جانب مروّجانش اندکی نور حقیقت بتابانیم.

### سازوکار آگاهی از هویت ایرانی

از نقطه نظر طایفه‌ای، قومی، منطقه‌ای، دینی یا حتی سیاسی، تفکیک ترکیب چندلایه تعلقات و هویت‌های متعلق به جمعیت متنوع ایران در قرن نوزدهم امری ناممکن است. با این وجود، به‌رحال، باید بر افراد و نهادهای مروّج مفهوم هویت سرزمینی (ایرانی) به‌مثابه دسته‌بندی غایی، فارغ از تمامی تفاوت‌های موجود میان مردمان آن سرزمین، تمرکز داشت. به‌حاشیه رانده شدن نظام‌های قدیمی خان‌سالاری<sup>۱</sup> به‌واسطه تحمیل تدریجی اشکال نوین دولت‌گرایی<sup>۲</sup> نیز باید مدنظر قرار بگیرد، چراکه شالوده مفهوم جدیدی از قلمرو و هویت دین‌جدا را پی‌ریزی نموده است.

شیوه جزمی بارز جامعه شیعه، متفاوت از رویکرد اهل‌تسنن، ارامنه، یهودیان، زرتشتیان و سایر فرق دینی، به‌مثابه ایجاد و استمرار آگاهی ملی مشترک بود؛ تعدد دسته‌بندی‌های قومی - زبانی و نیز تنوع پیوندهای فرهنگی قبیله‌ای نیروی محرکه دیگری برای ایجاد آگاهی ملی - ایرانی تلقی می‌شد. کشتار صوفیان، غارت دارایی‌های ارامنه، تکفیر اهل‌تسنن و ارعاب زرتشتیان به‌وسیله اشراغ محلی مرتبط با روحانیون محلی - علاوه بر برخوردهای تند با بابی‌ها و درگیری‌های جدی میان حکومت و روحانیت<sup>۳</sup> و نبود اتحاد قبیله‌ای و آگاهی از تعلق به یک ملت واحد - همگی حاکی از حکومت‌داری ضعیف و وجود هویت‌های ناسازگار متعدد مذهبی و قومی‌ست. این گفته که ایران و تشیع به‌شکلی لاینفک درهم تنیده شده‌اند، آشکارا نتیجه انقلاب مشروطه بوده<sup>۴</sup> و اطلاق آن به گذشته نیز زمان‌پریشی<sup>۵</sup> محض است.

ارتباط بین شیعی‌گری و ایران در بستری ملی نخست از جانب جهان‌گردان اروپایی و بعدها توسط دانشوران مشاهده شد. آن لامبتون<sup>۶</sup> و هم‌فکرانش بر این باورند که جهان تشیع از منظر

<sup>۱</sup> Feudalism

<sup>۲</sup> Statism

<sup>۳</sup> ناطق، *ایران در راه‌یابی فرهنگی*، ۳۵-۴۹. حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، ۳۰۴، ۲۸۲، ۱۳۶-۱۲۶، ۸۹.

<sup>۴</sup> حائری، *تشیع و مشروطیت در ایران*، ۳۰۴، ۲۸۲، ۱۳۶-۱۲۶، ۸۹.

<sup>۵</sup> Anachronism

<sup>۶</sup> Anne Lambton

سرزمینی از جهان تسنن مجزاً بوده و از این رو، تشیع سازوکاری در خدمت ملی‌گرایی بوده است.<sup>۱</sup> با این حال، این دست از دیدگاه‌ها محل تردیدند، زیرا انتساب مفاهیم نوین مانند هویت ملی و یا حتی میهن‌پرستی (در بستری مذهبی یا سرزمینی) به مردمان قرن نوزدهم یا قبل‌تر مردود است. علاوه بر این، دیدگاه‌های مزبور تمایلات اتحاد اسلامی بین دولت‌ها در اواخر قرن نوزدهم را نادیده می‌انگارند. به علاوه، دوره‌ای بود که علما و شیعیان در ایران مدام به تکریم مرقد ائمه می‌پرداختند، ارادت خود را بدین شیوه به همتایان عرب‌زبانان در عراق ابراز می‌داشتند و رابطه خود با شیعیانی که در آن‌جا زیسته‌اند و نه لزوماً با مردم سنی سرزمین خودشان به نفع هویت ایرانی را حفظ می‌کردند. وجود یک مانع زبانی میان شیعیان فارسی‌زبان ایران و شیعیان عرب‌زبان عراق را می‌توان توجیهی در رابطه با موانع زبانی مشابه همواره در سرتاسر خود ایران دانست. در این‌جا، هویت شیعیان فارسی‌زبان با شیعیان دیگر سرزمین‌ها (حتی لبنان و کشمیر) هم‌ترازتر بوده تا با غیر شیعیان ایران بدون لحاظ زبان و قومیت. احتمالاً، دوگانگی از لحاظ وفاداری حکومت شیعی در ایران و خلافت سنی در عثمانی به یک جدایی هویتی ناملموس منجر شد. با این وجود، بی‌احتیاطی در برابر شمردن هویت دینی - شیعی (که در دوران پیشانویس گسترده و بی‌کران می‌نمود) با هویت سرزمینی - ایرانی در ایران پیش از قرن بیستم به یک گمراهی جامعه‌شناختی، مردم‌شناختی و حتی به انحراف منطبق فرایند تاریخی منجر می‌شود.

دوره گذار از نظام پادشاهی سنتی به حکومت نوین‌تر اساساً دوره جست‌وجوی یک مفهوم جدید از هویت در ایران بود. در این دوره گذار، سازوکار جدیدتر هویت بایستی می‌توانست تمامی انواع هویت‌ها در ایران را در خود پذیرفته و هماهنگ سازد. یکی از ثمره‌های ملی‌گرایی نوین و دستگاه دولت، القای یک هویت مشترک - مشخصاً مربوط به یک ناحیه جغرافیایی معین صرف نظر از تفاوت‌های زبانی، قومی و مذهبی - به شهروندان است. گذر به عصر جدید ملی‌گرایی در ایران به واسطه نیروهای داخلی و تحولات جهانی و نیز بدرفتاری‌های ظالمانه سلطه‌طلبان روس و انگلیسی به وقوع پیوست. در کل، سازوکاری که هویت ایرانی نوین قرن بیستمی از طریق آن پدیدار شد را می‌توان ذیل چهار عنوان دسته‌بندی کرد: ۱. دین‌جداگرایی<sup>۲</sup>، ۲. محدوده سرزمینی یکپارچه ایران، ۳. زبان فارسی و ۴. جنبش‌های مشروطه‌خواهی/مردم‌سالاری.

<sup>1</sup> Lambton, *Qajar Persia*, p. 280; Young, "Interaction of Islamic and Western Thought in Iran," *Near Eastern Culture and Society*.

<sup>2</sup> Secularism

## دین‌جداگرایی

قلمرو رشد فکری و اجتماعی در ایران دست‌کم تا قرن نوزدهم به فراطبیعت<sup>۱</sup>، ادبیات، الهیات و فلسفه اسلامی محدود می‌شد. سازوکار دولتی فاقد تخصص موردنیاز جهت بهبود دیوان‌سالاری<sup>۲</sup> سازمانی و ایجاد نهادهای جدید بود. نفوذ و استیلای اروپاییان گزینه‌های مؤثر اندکی برای بهبود وضعیت باقی گذاشته بود. در این رابطه، جالب است به پیشنهاد گزینه‌هایی چند برای کشورهای آسیایی زیر سلطه اروپاییان از جانب گوینو اشاره کنیم: یا ادامه به زندگی نباتی، به سان قرون قبلی یا پذیرش استیلای اروپاییان.<sup>۳</sup> در مورد ایران، رویدادها شدیداً تحت تأثیر ظهور ایرانیان تحصیل کرده در غرب قرار گرفت که تلاش می‌کردند در جهت ورود ایران به زمره ملل اروپایی، بر ساختار سیال اجتماعی - سیاسی موجود فاتح شوند.

از آنجایی که مذهب شیعه، برخلاف مسیحیت در اروپای پیشانویس، نهادی نابه‌سامان و مبهم بود، به عامل اصلی درهم‌آمیزی مذهب و سیاست در ایران و نه صرفاً به جدایی‌شان بدل شد. پادشاه در مقام ظل‌الله ظاهر شد و از این رو، طبق قرآن و شریعت، مسئولیت رتق و فتق امور جامعه بر عهده وی بود.<sup>۴</sup> توده مردم در زمینه تحصیل، ازدواج، انواع معاملات و حتی حفاظت از جان و مال خود چشم به راهنمایی‌های علما دوخته بودند.<sup>۵</sup> شمایل پدر در جنبه خودکامه‌اش در قالب «شاه» تجسد یافته بود که اغلب «پادشاه اسلام» یا عناوین مشابه نامیده می‌شد.<sup>۶</sup> در هر صورت، اصول و آموزه‌های اجتماعی - سیاسی قرن نوزدهم به شدت تحت تأثیر فرقه شیعه به‌جامانده از صفویان باقی ماند. طبقه روحانیت فاقد هرگونه قابلیت اصلاح در جهت نوین‌سازی<sup>۷</sup> حکومت یا به‌روزرسانی آن در پاسخ به ضروریات جدید جامعه بود؛ باری، روحانیت هم‌چنان در لجاجت خود بر مبارزه علیه هرگونه تغییر احتمالی منتهی به ازهم‌پاشیدگی شاکله حکومت یا تهدید موقعیت خود پافشاری می‌کرد.

ضرورت نوین‌سازی فناورانه حین جنگ‌های خارجی قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم، دست‌کم در رابطه با زیرساخت‌های نظامی، به شدت احساس می‌شد. مسافرت ایرانیان به اروپا و

<sup>1</sup> Metaphysics

<sup>2</sup> Beurocracy

<sup>3</sup> Gobineau, *Trois Ans en Asie*, pp. 330-331.

<sup>4</sup> Watson, *A History of Persia from the Beginning of the Nineteenth Century to the Year 1858*, pp. 12-17; Lambton, *Qajar Persia*, p. 280.

<sup>5</sup> Lambton, pp. 281-283; Flandin, I, p. 141; Nateq, pp. 54-55

<sup>6</sup> کرمانی، تاریخ بیماری ایرانیان، ج ۱، ۴۴-۴۲، ۴۰، ۲۸، ۲۴ مک؛ محمدرحیم، مخزن‌النساء، ۱۸۷، ۱۸۳، ۹۴، ۵.

<sup>7</sup> Modernization

حتی آشنایی آن‌ها با شیوه زندگی اروپایی درون ایران بذری این تمایل را در میان نخبگان کاشت تا به اصلاح امور حکومت بپردازند - نه صرفاً به جهت عشق به پیشرفت، بلکه شاید از روی اشتیاق به تقلید از غرب که پیشرفته هم بود. لذا، آگاهی در حال ظهور از تغییر قریب‌الوقوع میان افرادی هم‌چون عباس میرزا، میرزا صالح شیرازی و امیرکبیر مقدمه‌ای بر نوین‌سازی تدریجی (یا بیش‌تر، اروپایی‌سازی) شد. نخستین تلاش در سال ۱۸۱۱، وقتی نخستین گروه از دانشجویان برای تحصیل در علوم و فنون اروپایی و یادگیری مهارت‌های لازم جهت سامان‌بخشی به امور مختلف مملکت به اروپا فرستاده شدند، جامعه عمل به خود پوشید. اعزام دانشجویان به اروپا تاحدی ادامه یافت که سیل افکار اروپایی (و نیز پیشرفت اجتماعی - سیاسی امپراتوری عثمانی) در نظام حکومتی سرازیر گشته و باعث بیداری آگاهی جدیدی در ایران شد.

رسیدن به اصلاحات بدون توسل به نهایت نامعقول تلاش‌ها، جنبش دین‌جدا و جریان‌های خوداصلاحی جامعه مخصوص به خودشان را بر تن می‌کردند. جنبش بابی‌گری تلاش نمود تا اصلاحاتی را معرفی کند. این جنبش با شور مسیحایی‌اش بر اصلاحات سیاسی - اقتصادی و وحدت ملی علیه سنت حاکم و فرهنگ گذشته‌اندیش روحانیت تأکید می‌ورزید.<sup>۱</sup>

شناسایی ریشه‌های اروپایی برخی اندیشه‌ها در جنبش بابی موضوعی بحث‌برانگیز و تاحدی مبهم است که خارج از مبحث ماست. لیکن، مجموعه برنامه‌های دولتی، قضایی و تحصیلی که توسط سایر عوامل نوین‌سازی وارد صحنه شدند را می‌توان به منابع اروپایی و عثمانی نسبت داد. این موضوع درباره اندیشه‌های مستقیماً مرتبط با مردم‌سالاری‌ها، نظام‌های مجلسی و باور به تساوی انسان‌ها در برابر قانون کاملاً صادق است. چنین آرمان‌هایی هم‌چنین حامل پیام ضدیت با روحانیت (زیرا روحانیون نه آمادگی پذیرش قوانین انسان‌نوشته را داشتند و نه انگاره برابری بین مسلمانان و غیرمسلمانان را می‌پذیرفتند) و یا قبول مصالحه با روحانیت بود؛ این تقلاً تا دوره مشروطه ادامه داشت.

جنبش‌های دین‌جداي اروپایی در استقرار نهادهای اجتماعی - سیاسی با کامیابی ظاهر شده بود که نه تنها وفاداری مردم به دولت و وطن را تضمین کردند، بلکه وفاداری و اقتدار دینی را در قالب ملی مذهب (مانند کلیسای انگلیکن<sup>۲</sup> در بریتانیا) مستحیل ساختند. نسخه‌های عثمانی اصلاحات ملهم از اروپا، چه دولتی و چه قضایی، مستلزم به‌حاشیه‌رانی اقتدار طبقه روحانیت

<sup>1</sup> Keddie, "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism," pp. 269-270.

<sup>2</sup> Anglican Church

در راستای تضمین وفاداری مردمان غیرمسلمان امپراتوری بود. در ایران، استحاله نظام سنی همراه با جوامع چندمذهبی و چندقومیتی، به دولت نوین بایستی به همان شیوه دین جدا دنبال می شد که در امپراتوری عثمانی (گرچه تعداد غیرمسلمانان در ایران کم تر بود) و در اروپا آزموده شده بود. در میان طبقه روشن فکر و رهبری سیاسی، ارزش های دین جدا به جای تقویت یک هویت محدود مذهبی، به ایجاد یک هویت برتر منحصر برای تمامی ساکنان ایران منجر شدند. فراخوانی هویت ایرانی هویت مذهبی را لزوماً تضعیف نکرد، بلکه به مذهب یون شیعہ آموخت که یک هویت دین جدا همه مردم سرزمین وسیع ایران را به یک دیگر و وطن وفادارتر می کند.

### محدوده سرزمینی ایران

بحث جاری در این کتاب بر برآمدن نام «ایران» از دل یک منطقه جغرافیایی درجهت هویت بخشی به یک نهاد اجتماعی - سیاسی آکنده از بازتاب های متعدد روان شناختی و تاریخی متمرکز شده است. طبیعتاً، اصلاحات قرن بیستم بنا بود تا شکل دولت و جامعه را تغییر داده و مرزبندی های سرزمینی یک هویت مشترک، گرچه خیالی، برای توده مردم ناهمگون درون یک سرزمین پهناور در گذر زمان را به وجود آورد.

تغییراتی حدوداً مشابه بایستی درون مرزهای امپراتوری عثمانی نیز رخ می داد. گرچه عنوان سرزمین و امپراتوری مزبور به یک شخص اشاره داشت (عثمان)، قلمرو آن از بالکان تا مرزهای ایران، فارغ از اسامی منطقه ای خود، تمامی سرزمین های ذیل عنوان عثمانی شناخته می شدند. به همین ترتیب، تمامی مردمان، به رغم تفاوت های بارز و دیرین میان شان، به طور مشترک عثمانی نامیده می شدند. اربابان تُرک همگی خود را عثمان می نامیدند، زیرا لفظ «تُرک» برای روستاییان به کار می رفت.<sup>۱</sup> بدین جهت، عثمانی گرایی<sup>۲</sup> گرچه به عنوان یک هویت پدیده ای مؤخر بود، ولی از همه هویت ها مانند اسلام، مسیحیت، یهودیت و نیز هویت های قومیتی از قبیل تُرک، عرب، کُرد و دیگر تعلقات قبیله ای/قومیتی پیشی گرفت. همه بایستی مراتب وفاداری خود به وطن، یعنی عثمانی، را ابراز می داشتند. همانا، تجزیه طلبی مناطق مختلف بالکان و یونان در قرن نوزدهم چالشی برای اقتدار سیاسی عثمانی به شمار می رفت که نهایتاً به بحران هویت بدل گشت.

<sup>1</sup> Keddie, "Pan-Islam as Proto-Nationalism," p. 17; Birnbaum, "Turkey: From Cosmopolitan Empire to Nation-State," *Introduction to Islamic Civilization*, p. 182.

<sup>2</sup> Ottomanism

در ایران قرن نوزدهم، افراد هویت اصلی خویش را چه از طریق مذهب، دولت و یا منطقه‌ای می‌یافتند، این هویت‌یابی بر اندیشه سیاسی توده مردم در دوره‌ای خاص متکی بود. ارتباط متقابل اندکی میان دولت و توده مردم وجود داشت و در نتیجه مردم به صورت جمعی ایرانی معرفی نمی‌شدند. شاید مردم نیز خود را «ایرانی» نمی‌دانستند. این وظیفه دولت نوین، طبقه روشن فکر و مجاری ارتباطی (روزنامه‌ها و مدارس) بود تا ساکنان ایران، چه ترک، کرد، بلوچ، عرب یا دیگران را ایرانی معرفی کرده و این هویت را به آن‌ها تلقین نمایند. اندیشه سیاسی توده مردم در عصر پیشادین‌جداگرایی<sup>۱</sup> ظاهراً اندیشه‌های آشنا برایشان مانند فراطبیعت، عرفان و مسئله حیاتی جانشینی پیامبر اسلام محدود می‌شد (مبحثی بسیار رایج بین شیعیان و اهل تسنن).<sup>۲</sup> باور این موضوع سخت است که ساختار تاریخ دوره پیشاسلامی و ملی‌گرایی دین‌جداي ایران، جز برای اندک افراد تحصیل کرده در غرب تا اواخر قرن نوزدهم، برای توده مردم دارای اهمیت یا دغدغه نبود. بدین جهت، ظاهراً مسائل دینی و محلی پایه‌های آگاهی تاریخی مردم هر منطقه را ساختند و نه آگاهی تاریخی ملی با سلسله‌رویدادهای متعدّد طی قرون متمادی که از قضا درون یک مرزبندی خیالی تاریخی به نام ایران به وقوع پیوستند.

با این حال، تغییرات، اصلاحات و فرایند نوین‌سازی در کل شروع به تأثیرگذاری بر شکل‌گیری آگاهی سرزمینی میان گروه‌هایی از خود اصلاح‌گران نمود - و به‌هنگام افزایش تنش دولت با قدرت‌های سلطه‌طلب، این تأثیر آگاهی سرزمینی - ملی شدت می‌یافت. بنابراین، مفهوم ایران یا ایران‌گرایی به دغدغه کُنشگران، طبقه روشن فکر و به‌ویژه دین‌جداگرایان تبدیل شد. تمامی جوامع متعدّد دینی، قومی و محلی که درون مرزبندی دولت جای می‌گرفتند، آن‌گونه که عثمانیان عمل کردند، بایستی تحت لوای هویت ایرانی درمی‌آمدند.

### زبان فارسی و تقویت هویت ملی

فلات ایران علاوه بر گویش‌های کاملاً متمایز، میزبان نهادهای زبانی متعدّدی است. از نقطه نظر دین‌جداگرایان، پیوندهای کافی میان این جوامع زبانی - که اغلب قبیله‌های دورافتاده و خارج از دسترس بودند - به‌منزله موانعی در برابر بر ساخت یک ملت - دولت نوین محسوب می‌شد. موفقیت اروپاییان در چیرگی بر تناقضات هویت ملی تقریباً در همه موارد منوط به تقویت زبان

<sup>1</sup> Presecularism

<sup>2</sup> Young, "Interaction of Islamic and Western Thought," p. 136, quoting Browne.

ملی بود. لذا، در راستای نه تنها یکدست‌سازیِ مردمانِ غیرفرانسوی‌زبان در خاکِ فرانسه بلکه لاتین‌زدایی<sup>۱</sup> از این سرزمین با هدفِ تبدیلِ فردِ کاتولیک به یک فرانسویِ اصیل، «این هدفِ انقلابِ فرانسه بود تا یک زبانِ ملیِ متمرکز را بر همهٔ مردمِ فرانسه تحمیل کند».<sup>۲</sup>

زبانِ فارسی همواره در ایران و نیز در میانِ همسایگانِ شرقی‌اش، دست‌کم تا زمانِ استیلای تُرکان - مغولان در آن مناطق، یک زبانِ قدرتمندِ ادبی و درباری بود. جایگاهِ زبانِ فارسی در دورانِ نوین در ایران باعث شد تا به ابزارِ اجرای برنامه‌های دین‌جداگرایی بدل شود؛ با ترویجِ این زبان از طریقِ تعلیمِ عمومیِ مدارس در سرتاسرِ قلمروِ ایران، دین‌جداگرایان به ایجادِ پیوند میان گروه‌های متعدّد در ایران امیدوار شدند. در راستای اهدافشان، ضروری بود تا مردمِ هم‌دیگر را درک کنند تا در تاریخ، اسطوره‌ها و میراثِ مشترکِ سهیمِ گشته و باهم آن‌ها را گرامی بدارند. لیکن، این پیوندِ مشترکِ درونِ قلمروِ ایران بایستی از طریقِ زبانِ خلق می‌شد. تمامیِ ساکنانِ ایران - تُرک، بلوچ، گیلک و کُرد - ملزم به یادگیریِ زبانِ ملی بودند تا مقدماتِ زایشِ آگاهیِ جدید را فراهم سازند. این آگاهیِ جدید صرفاً سرزمینی نبود، بلکه فرهنگی و بیش‌از همه دین‌جدا بود و مبلغانِ آن بر این باور بودند که این آگاهی تنها از طریقِ زبانِ مکتوبِ میسر می‌شود. شایان‌ذکر است که کاربردِ ادبیِ سایرِ زبان‌ها در ایران بسیار نادر بود؛ شاید طبیعی بود که زبانِ فارسی بایستی ابزارِ تمام‌عیاری می‌بود.

با گسترشِ روزنامه‌ها، کتاب‌ها و نهادهای آموزشی تحتِ حمایتِ دولت یا سایرِ افراد یا مؤسساتِ اصلاح‌گر، زبانِ فارسی در نقشِ زبانیِ قدرتمندِ ظاهر گشت که با کلامِ مکتوبِ عاملِ پیوندِ مردمان بود. لیکن، به همان اندازه، این زبانِ حاملِ مضامینِ فرهنگی، بلاغی و تاریخی نیز بود که عمیقاً آن را با مفهومِ درحالِ گسترشِ ایران پیوند می‌داد. در سال‌های آتی قرنِ نوزدهم و اوایلِ قرنِ بیستم، کتاب‌ها و روزنامه‌ها با افتخار به ارائهٔ اسنادِ دالّ بر دستاوردهای گذشته می‌پرداختند - چه آن‌هایی که منتسب به هخامنشیان یا ساسانیان بود و چه آن‌هایی که از آنِ چهره‌های ادبیِ فارسی‌گویِ داخل و خارجِ ایران بود. جهتِ اعتلایِ آگاهیِ ملی، مسیرهای تازه‌ای گشوده شد تا دربارهٔ گذشته، دربارهٔ فرهنگِ حال و دربارهٔ سایرِ پدیده‌های ملی تنها به وسیلهٔ زبانِ فارسی آموخت. گرچه برخی روزنامه‌های ایرانی به سایرِ زبان‌ها (مانندِ تُرکی) نیز منتشر می‌شدند، در نتیجهٔ فشارِ فرهنگی و تحمیلِ زبانِ فارسی رفته‌رفته از پا نشستند.<sup>۳</sup>

<sup>1</sup> Delatinization

<sup>2</sup> Emerson, *From Empire to Nation*, p. 134.

<sup>3</sup> Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, pp. 27-153.

زبان فارسی تاریخاً فاقدِ موطنِ ملی بود و گویشورانِ آن هرگز در دورانِ نوین به دنبالِ موطنِ ملی نگشته بودند (برخلافِ برای مثال، زبانِ آلمانی و سرزمینِ آلمان). فارسی زبانِ بومیِ مناطقی از ایران، افغانستان، تاجیکستان، هندوستان و دیگر مناطقِ دورافتاده بود، ولی شرق‌شناسان و حکومتِ ملی‌گرای ایران تلاشِ زیادی به خرج دادند تا زبانِ فارسی و ایران را هم‌ارزِ هم سازند و مالکیتِ زبانِ فارسی را از آنِ ایران ثبت کنند. به واسطهٔ این تلاش‌ها، فارسی نه تنها به داراییِ تاریخیِ ایران بدل گشت، بلکه زبانی ملی شد که همهٔ ساکنانِ ایران ملزم به آموختنِ آن بودند. نهادِ آموزش، مطبوعاتِ سیاسی و ادبیاتِ آغازِ قرنِ همگی با حسّ منحصربه‌فردِ ایرانی بودنِ اشباع شده بودند<sup>۱</sup> - بالاخص در میانِ تحصیل‌کرده‌ها، رهبران و نخبگانِ یقه‌سفیدِ کراواتی. تحمیلِ متعاقبِ زبانِ فارسی تحتِ نظرِ یک دولتِ متمرکز با هدفِ تقویتِ وحدتِ زبانی درونِ مرزهایِ سرزمینی بر موفقیتِ برنامه‌ها و نظامِ آموزشیِ خاندانِ پهلوی متکی بود. (در بخشِ پس‌گفتار، به موضوعِ زبان و هویتِ ایرانی بیش‌تر پرداخته می‌شود.)

### مشروطه و مردم‌سالاری: پیوندِ قانونیِ هویتِ ملی

برای گذار از یک امپراتوری با مستعمراتِ داخلی‌اش به سمتِ یک ملت - دولتِ نوین، و از یک جغرافیایِ پهناور به سمتِ موطنِ پرمعنا، ایران برای رسیدن به نوین‌گرایی<sup>۲</sup> می‌بایست متحملِ اقداماتِ شدید و پیوسته‌ای می‌شد. یکی از هنجارهایِ نوین‌گرایی، نظامِ قانونی و قضایی بود تا ضامنِ حقوق و برابری همهٔ ساکنانِ ایران باشد. به عبارتِ دیگر، دولت و جمعیتِ هردو بایستی در برابرِ یک‌دیگر مسئولیت‌هایی داشتند تا دو قطب را تحتِ کنترل و در تعادل نگه دارند. استقرارِ قانونِ اساسی، واحدهایِ اجرایی، احزابِ سیاسی و سایرِ نهادهایِ ملیِ مقدمه‌سازِ یک سرنوشتِ مشترک شدند. تعاریفِ مبهن‌پرستی بایستی جای خود را رفته‌رفته در نهادِ قلمرو دولت و نه سایرِ موجودیت‌های فرهنگی و سیاسیِ غیررسمی باز می‌کردند.

تقلیدِ دین‌جدا از آشکالِ نظامِ انتخاباتی - مجلسی<sup>۳</sup> و مردم‌سالاریِ موجود در امپراتوریِ عثمانی و غرب ابتدا موجبِ ترسِ روحانیتِ گردید، ولی نهایتاً زمینه‌سازِ پیشرفت در ورود به سیاستِ توده مردم شد. انقلابِ مشروطهٔ ایران سازوکاری برای بیانِ تمایلاتی گشت که دارایِ ابعادِ بسیار و قابلیتِ تفاسیرِ متعددی بودند. از جمله مهم‌ترین این موارد شاملِ کنترلِ امورِ کشور

<sup>1</sup> Arasteh, *Education and Social Awakening in Iran*, p. 99.

<sup>2</sup> Modernism

<sup>3</sup> Parliament

از طریق نمایندگان مردم، تضمین آزادی‌های فردی، جلوگیری از چپاول سلطه‌طلبی، اجرای قوانین دین‌جدا هم‌زمان با توجه ویژه به فقه شیعی و دخیل نمودن همه مردم در سرنوشت ملی می‌شد که همگی حامل پیام واضح آگاهی سرزمینی بودند. بنابراین، ساکنان متعدّد ایران، فارغ از عنوان و پیوند قومی و زبانی‌شان، اقلیماً و قانوناً تحت عنوان «ایرانی» شناخته شدند. به واسطه آموزش و تبلیغات حکومتی، مفهوم تعلق به ما و ما بودن در حال شکل‌گیری بود و زمینه کافی برای تشکیل هسته هویت ملی فراهم آمد. پس از پرداختن به اساس بر ساخت هویت، اکنون وقت آن است تا پیش از بحث درباره ترویج هویت ملی توسط حکومت پهلوی، به بررسی خاستگاه هویت ایرانی و شرایط ایجادکننده آن پردازیم.

### خاستگاه شکل‌گیری هویت ایرانی

در این بخش، به نکات برجسته جنبش نوین‌سازی می‌پردازیم - جنبشی که در صد سال اخیر دوران قاجار پدید آمد و هویت سرزمینی ایران حین آن با هویت فرهنگی تحمیلی از جانب حکومت ادغام شد. این روند موضوعات، شخصیت‌ها و مراحل متعددی را شامل می‌شد که در تغییر نظام حکومتی، آموزش و آگاهی اجتماعی - سیاسی از شکل سنتی به نویشان نقشی مؤثر داشتند. الگو و سازوکار تحقق هویت ایرانی، چه عمدی یا غیرعمدی، در وادی دین‌جداگرایی، ایران‌گرایی (ناحیه جغرافیایی)، زبان فارسی و معیارهای قانون اساسی فروغلتید که پیش‌تر به بعضی از این نکات پرداخته شد.

نخبگان داخلی زمانی که به تفاوت‌های واضح بین نهادهای ایرانی و نهادهای اروپایی و عثمانی پی بردند، آرمان‌هایشان برای تغییر ملموس‌تر گشت. ایران به‌عنوان سرزمینی پهناور با حکومتی ناپایدار محل تردید مقامات نظامی و دیپلمات‌های اروپایی بود که پی‌گیر امور خود بودند.<sup>۱</sup> فساد و نابه‌سامانی در نظام حکومتی از گزند هر نوع انتقاد یا حتی جای‌گزینی با یک نظام قیاس‌پذیر دیگر جان سالم به‌در برده بود. برای تحقق تغییر تمام‌وکمال در ایران، آشنایی اشراف‌زادگان تحصیل‌کرده در غرب با نظام‌های غربی و عثمانی آن‌ها را به سلسله‌تغییرهای مؤثر در شکل‌دهی یک نظام قانونی جدید سوق داد که امری ضروری بود. این قوانین جدید زمینه

<sup>۱</sup> Lambton, "Social Change in Persia," p. 135.

<sup>۲</sup> به‌گفته آن لامبتون در مقاله «تغییر اجتماعی در ایران قرن نوزدهم»، شمار اروپاییان در ایران در سال‌های ۱۸۵۰، ۱۸۹۰ و ۱۹۰۰ به ترتیب به صدونجاه، هشتصد و هزار نفر می‌رسید.

اجتماعی - سیاسی را فراهم آوردند تا ایران از سنت‌گرایی خاندانی، اسلام‌گرایی جزمی و طایفه‌گرایی منطقه‌ای خارج شود.

اوایل قرن نوزدهم و چهره‌های شاخص آن مانند میرزا بزرگ و عباس میرزا را می‌توان آغاز عصر جدیدی از نوین‌گرایی دانست.<sup>۱</sup> نخستین گروه از دانشجویان ایرانی در سال ۱۸۱۱ راهی اروپا گشتند که بعدها در ۱۸۱۵ و ۱۸۱۹ دانشجویان بیش‌تری به اروپا و (سپس) به امپراتوری عثمانی و مصر فرستاده شدند.<sup>۲</sup> جذبه علم اروپایی و روش کشورداری اروپایی دو دانشجوی عثمانی را به طلایه‌داران جنبش اصلاح‌طلبی بدل کرده بود: میرزا جعفر مهندس و میرزا صالح شیرازی. در واقع میرزا صالح بود که با تمجید از کشورداری اروپایی، به‌ویژه روش بریتانیایی، نخستین بار موضع به اصطلاح ضد روحانی گرفت. در حالی که می‌کوشید ایران را با اصول و نهادهای اروپایی آشنا سازد، برای ترویج انگاره‌های نو و آگاهی، دست به دو اقدام مهم زد. نخست، در دهه ۱۸۳۰، چاپخانه‌ای تأسیس کرد؛ دوم، در سال ۱۸۳۷، نخستین روزنامه فارسی در ایران را به چاپ رساند.<sup>۳</sup> (نخستین روزنامه فارسی در سال ۱۸۲۲ در هندوستان چاپ شده بود).<sup>۴</sup> شایان ذکر است که نخستین روزنامه ترکی در عثمانی و نخستین روزنامه عربی در مصر به ترتیب در سال‌های ۱۸۳۱ و ۱۸۲۸ چاپ شد.<sup>۵</sup>

استفاده میرزا صالح شیرازی از روش‌های چاپ غربی در جهت ترویج مفاهیم الهام‌بخش از غرب در سال‌های بعدی و با افزایش مخاطبان وی به اوج شکوفایی رسید. گرچه در یکی از منابع آمده است که قلم<sup>۶</sup> و چاپ فارسی از سال ۱۶۲۹ (که توسط راهبه‌های کارملی<sup>۷</sup> معرفی شده بود) در ایران وجود داشت، ظاهراً مورد استفاده قرار نمی‌گرفتند.<sup>۸</sup> در اوایل دهه ۱۸۵۰، ضرورت و تأثیر روزنامه‌ها از جانب امیرکبیر، وزیر اصلاح‌طلب برجسته، درک شده بود.<sup>۹</sup> روزنامه‌ها مشغول انتقال افکار غربی به ایران بودند.<sup>۱۰</sup> حرکت تدریجی اهالی ادب به سوی یک آگاهی مشترک بود و زمینه

<sup>۱</sup> آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطه، ۲۲-۲۳.

<sup>۲</sup> Hairi, pp. 11-12.

<sup>۳</sup> آدمیت، امیرکبیر و ایران، ۳۶۴-۳۶۲.

<sup>۴</sup> Amalendu De, "Persian in our life," p. 60.

<sup>۵</sup> آدمیت، امیرکبیر و ایران، ۳۶۴.

<sup>۶</sup> Font

<sup>۷</sup> Carmelites

<sup>۸</sup> Young, "Interaction of Islamic and Western...", p. 134.

<sup>۹</sup> آدمیت، امیرکبیر و ایران، ۳۶۵.

<sup>۱۰</sup> Young, p. 135.

آغازین ملی‌گرایی فراهم می‌آمد. این گفته گابریل تارد<sup>۱</sup> دربارهٔ روزنامه‌ها را نباید سهل انگاشت: «انگارهٔ ملی‌گرایی محصول روزنامه‌ها بوده است.»<sup>۲</sup>

اندیشهٔ سیاسی دین‌جدا در گروه‌های اندکی از ادیبان ایرانی به‌طور مؤثر گسترش می‌یافت. اشتیاق وافر برای رستاخیز ملی انتشار روزنامه‌ها را هم در داخل و هم در خارج شتاب بخشید. مابین سال‌های ۱۸۷۵ تا ۱۹۰۰، مهم‌ترین روزنامه‌هایی که تأثیر عمیق ادبی و فکری بر نهله‌های اندیشهٔ سیاسی گذاشتند، عبارت بودند از *حبل‌المتین* در هندوستان؛ حکمت، *ثریا* و *پرورش* در مصر؛ *اختر* در امپراتوری عثمانی؛ *قانون* در لندن؛ و *میهن - وطن*<sup>۳</sup> (فرانسوی - فارسی) در تهران.<sup>۴</sup> تهران، اساساً، هنر روزنامه‌نگاری ندای اصلاحات را سر داده و نقش زبان به‌عنوان آس اساس هویت ملی را پررنگ می‌ساخت. علاوه‌بر روزنامه‌ها، تلگراف (که در سال ۱۸۶۵ شروع به کار کرده بود) مسیر ارتباطی دیگری هم برای دسترسی حکومت مرکزی به ایالات و هم دستیابی به اطلاعات خارجی<sup>۵</sup> در قالب خبر و پیام را گشود. امپراتوری ازپافتادهٔ ایران در آستانهٔ نوین‌سازی و ایجاد پیوند میان گوشه‌وکنار قلمرو خود بود - اکنون آمادهٔ آن بود تا به یک ملت - دولت تبدیل شود.

تبدیل شدن به یک ملت - دولت در سال‌های بحرانی دورهٔ مشروطه امری حیاتی بود. مسیرهای جدید ارتباطی ناگزیر آگاهی را فراهم آوردند - مسیرهایی کاملاً متفاوت از شیوهٔ سنتی مذهبی زمان صفویان که میان دولت و مردم باقی مانده بود.<sup>۶</sup>

گشایش مدرسه‌های غربی در میانهٔ قرن نوزدهم، به‌ویژه از طریق کوشش مبلغان که تعداد آن‌ها تا سال ۱۹۲۹ به پنجاه رسیده بود، به مسیر جدید آگاهی دیگری بدل گشت.<sup>۷</sup> گشایش مدرسهٔ مشهور دارالفنون به سال ۱۸۵۱ در تهران و سایر مدارس در شهرهای مختلف نماز بارز پیشرفت حقیقی از یک آموزش سنتی دین‌محور به سمت برنامه‌های درسی دقیق غربی محسوب می‌شد. پذیرش نوع دین‌جدا جدید از آموزش باعث نزدیک‌تر شدن طبقهٔ روشن‌فکر به غرب و مفاهیم غربی گشت. ازسوی دیگر، قدرت روحانیت در عرصهٔ آموزش موضوعی بود که بایستی با

<sup>1</sup> Gabriel Tarde

<sup>2</sup> Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, p. 71

<sup>3</sup> *La Patrie-vatan*

<sup>4</sup> Hairi, pp. 16-17; Adamiyat, *Fikr-i Āzādī*, pp. 202-203; Algar, *Mirza Malkum Khan*, pp. 186-187; Banani, *The Modernization of Iran 1921-1941*, p. 22; Browne, *The Press and Poetry*, pp. 27-154; Arasteh, p. 100.

<sup>5</sup> Lambton, "Social Change in Persia," p. 136; Algar, *Malkum Khan*, pp. 25-26.

<sup>6</sup> Arasteh, p. 98.

<sup>7</sup> Banani, p. 89.

آن مواجهه می‌شد. اصلاحات آموزشی آغاز قرن هم‌چنان به تأثیرگذاری پژوهش و ویژگی علوم مذهبی شیعی می‌افزود.<sup>۱</sup> گام دیگر به سمت نوین‌سازی دین‌جدا، کوشش در جهت برقراری نظام اداری و قضایی بود که در اروپا و بعدها در امپراتوری عثمانی، هندوستان و مصر موفق ظاهر شده بود. تلاش‌ها برای معرفی قوای مقننه و مجریه به تقلید از الگوهای فرانسوی - بریتانیایی و عثمانی که از ۱۸۵۵ شروع و تا ۱۹۰۰ ادامه یافت، یا بی‌نتیجه بودند و یا غیرعملی.<sup>۲</sup> در واقع، وقتی میرزا حسین‌خان سپهسالار، وزیر عدلیه، پیشنهاد متمرکزسازی نظام قضایی، ترتیب اثر بخشیدن به تمبرهای مالیاتی اسناد و مدارک و رسیدگی به اختلافات ارضی در خود وزارت عدلیه را مطرح ساخت، در تقابل آشکار با «علما» قرار گرفت.<sup>۳</sup> به رغم طرفداری شدید نوین‌سازان، چنین پیشنهادهایی با خصومت آشتی‌ناپذیر از جانب روحانیت روبرو می‌شد که تمایلی به تسلیم موقعیت برتر خود به نظام ملهم از غرب نداشتند.

حین سرازیری سیلی از انگاره‌های نو و نبرد ذهن‌ها در پی بحث پیرامون گزینش تغییرات مطلوب که کدام ممکن و مجاز است، میرزاملکم‌خان یکی از چهره‌هایی بود که به دلیل تأثیر عمیقش بر فرایند نوین‌سازی دین‌جدا، شایان توجه فراوانی است. پس از پایان تحصیلاتش و بازگشت از فرانسه در سال ۱۸۵۱ که پیش‌تر شیفته نظام اروپایی گشته بود، میرزاملکم‌خان در فعالیت‌های ادبی و اجتماعی - سیاسی متعددی شرکت جست. وی که در مدرسه دارالفنون به‌عنوان مترجم معلمان خارجی مشغول بود، توجه ناصرالدین‌شاه را به خود جلب کرد. ملکم هم‌چنین به فعالیت‌های فراموش‌خانه‌ای<sup>۴</sup> نیز علاقه‌مند بود - احتمالاً به دلیل تأثیرپذیری از فرانسه و به‌عنوان ابزاری جهت کامیابی در فعالیت‌ها و اصلاحات اجتماعی - سیاسی.<sup>۵</sup> ذهن فعال وی به دنبال جای‌گزینی برای اصلاحات در ایران بود.

پس از گذراندن مدتی در استانبول به‌هنگام بازگشت در ۱۸۵۸، رساله کتابچه غیبی را به رشته تحریر درآورد. با زبانی قاطع، ملکم پیشنهاد اصلاحات سیاسی - اداری را به شاه مطرح ساخت.<sup>۶</sup> کلیدواژگان رساله مزبور، به‌انضمام «تنظیمات» و «قانون»، برگرفته از واژگان عثمانی بود؛ تا آخر قرن نوزدهم، تمامی واژگان سیاسی برگرفته در میان طبقه روشن‌فکر در ایران از کلمات و عبارات

<sup>۱</sup> همان، ۹۰.

<sup>۲</sup> Lambton, *Qajar Persia*, pp. 291-292.

<sup>۳</sup> همان‌جا.

<sup>۴</sup> Freemasonic

<sup>۵</sup> Algar, *Malkum Khan*, p. 25.

<sup>۶</sup> همان، ۲۶-۲۷.

عثمانی (ترکی) بودند.<sup>۱</sup> در پیوند با این موضوع، شایان ذکر است که حین سال‌های جلای وطن در استانبول، ملکم تأثیرات باورشناختی<sup>۲</sup> متعدّد عثمانی را جذب کرده و هم‌چنین بر مراحل از جنبش‌های مشروطه‌خواهی سال‌های ۱۸۶۰ در آن‌جا تأثیر گذاشت. در رسالهٔ *پلیتیک‌های دولتی*، ملکم مدّعی است که سیاست‌های عثمانی به هزاران طریق با سیاست‌های ایران مشابه است.<sup>۳</sup> این‌دست از ارزیابی تشابهات میان امپراتوری عثمانی و ایران را باید عمدتاً به این واقعیت نسبت داد که هردو سرزمین دارای جمعیت چندقومیتی و چندمذهبی بوده و هردو نظام ملزم به گذار از الگوی امپراتوری اسلامی به ملت - دولت نوین بودند. واژگان عثمانی مانند *وطن و ملت* که در جهت تحمیل مفهوم وحدت میان جمعیت نایک‌دست امپراتوری به‌کار گرفته می‌شدند، به‌هنگام کاربرد در واژگان سیاسی در ایران، در نقشی مشابه ظاهر شدند.<sup>۴</sup>

دیدگاه ملکم نسبت به تحقق وحدت، بسیج تودهٔ مردم و نوین‌سازی زیرساخت‌های کشور عمدتاً بر معرفی قانون (دستگاه قضایی) متمرکز بود. با ایجاد انسجام میان دولت و ملت، نظم و قانون می‌توانست زمینه‌ساز ظهور وفاداری و فرمان‌بری تودهٔ مردم از نظام باشد. حتی انتشار روزنامهٔ *قانون* در سال‌های تبعید در لندن به‌سال ۱۸۹۰ گواهی بر علقهٔ دیرین ملکم به موضوع مزبور است.

در چهل و یک شماره از این روزنامه، گسترش شعایر و پیام‌های ملی آشکارا موج می‌زد که این خود تشکیل‌دهندهٔ مؤلفه‌های آگاهی ملی نوظهور بود. گرچه لحن و پیام هر شمارهٔ این روزنامه مطابق رویدادهای جاری متغیّر بود، همواره رهبران و مردم ایران را از طریق معرفی قانون به بازبرقراری دوبارهٔ برابری و عدالت فرامی‌خواند. پیرامون مفهوم وطن و وطن‌پرستی که در شماره‌های متعدّد *قانون* مورد بحث قرار گرفته بود، ملکم با به‌کارگیری عباراتی مانند «خلق ایران»، «خاک ایران» و «ایران خانهٔ ماست»، همهٔ ساکنان ایران را (با اشارهٔ ویژه به زنان در شمارهٔ هفت) به همکاری و وحدت دعوت می‌کرد.<sup>۵</sup> در نگاه ملکم، برقراری فرآیند قانون و اصلاحات ابزار و گواهی بر میهن‌پرستی سرزمینی بود. بدین‌جهت، ملکم سلطان عثمانی را

<sup>۱</sup> همان، ۱۹۰-۶۷-۲۹-۲۷.

<sup>۲</sup> Ideologic

<sup>۳</sup> همان، ۶۸-۶۷-۳۷.

<sup>۴</sup> آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، ۹۰.

<sup>۵</sup> *قانون*، ش ۱، ص ۱؛ ش ۲، ص ۱-۲؛ ش ۳، ص ۳؛ ش ۷، ص ۳؛ ش ۱۶، ص ۳؛ ش ۳۴، ص ۴، ۱.

به خاطر درک و احترامش به قانون مورد ستایش قرار می‌داد.<sup>۱</sup> در واقع، ملکم می‌کوشید تا اعضای جامعه ادبی که به روزنامه وی دسترسی داشتند و هم‌چنین مقامات دولتی را مخاطب پیشنهادش سازد تا شاید درباره این خواسته‌ها به‌طور غیرمستقیم آگاهی یابند. در بخش‌های دیگر، ملکم یک جامعه خیالی را مورد خطاب قرار می‌داد، زیرا اکثریت مردم بی‌سواد بوده و احتمالاً بیش از نیمی از آن‌ها حتی فارسی نمی‌دانستند. به‌هنگام مواجهه با رهنامه‌های<sup>۲</sup> سیاسی نوین مانند ملی‌گرایی، نوین‌گرایی و مشروطه‌گرایی، ملکم و اصلاح‌طلبان نظیر وی به‌خوبی خود و هم‌دیگر را درک می‌کردند، ولی یقیناً معلوم نیست همه افراد معمولی که درباره آن‌ها می‌شنیدند، مقصودشان را کاملاً درک می‌کردند.

گروه دیگری که ملکم می‌بایست با آن‌ها به‌صراحت برخورد می‌کرد، علمای اسلام بودند. نکته‌ای که ملکم در تبیین آن، شاید عمداً، ناکامانه عمل کرد، ماهیت دین‌جداي قانون تجویزی‌اش و تنش و تضاد آن با شریعت اسلامی بود.<sup>۳</sup> در بسیاری از شماره‌های *قانون*، ملکم به‌طور ویژه به تمجید از علما و نقش بالقوه آن‌ها در اصلاح حکومت و اجرای احکام اسلامی پرداخت.<sup>۴</sup> این مشخصه خط مشی ملکم بود که هدف آن ترغیب علما به حمله به حکومت و جانب‌داری از واقعیت جامعه سنتی اسلامی مورد خطاب وی بود. ظاهراً، ملکم در رابطه با این که برای ایران چه می‌خواست صریح بود؛ و این صراحت را می‌توان در لفظ خاص و متفاوت وی درک نمود. برای نمونه، اتحاد اسلامی و وحدت همه سرزمین‌های اسلامی موضوع اصلی شماره هجده *قانون* بود. در پیوستن به مجادله جاری، ملکم «بی‌طرفانه» مدعی شد که همه سرزمین‌های ارزشمند اسلام که با ریختن خون مسلمانان فتح شده بود، آشکارا متعلق به مسلمانان است، ولی معتقد بود که موضوع وحدت در چنین مسائلی باید توسط علما مورد بررسی و قضاوت قرار گیرد. وی بعدها موضوع مزبور را این‌گونه با لفظ میهن‌پرستانه خود عنوان کرد: «با این حال، ایران فقیرترین سرزمین اسلامی است.»<sup>۵</sup>

در برابر مقاومت گسترده با غربی‌سازی و حمایتش از احساسات میهن‌پرستانه و ملی، ملکم نه تنها از پا ننشست، بلکه حتی انگاره‌های تازه‌تری نیز برای تغییر ایران مطرح نمود.

<sup>۱</sup> *قانون*، ش ۳، ص ۲.

<sup>۲</sup> Doctrine

<sup>۳</sup> Algar, *Malkum Khan*, p. 29.

<sup>۴</sup> *قانون*، ش ۱۸؛ ش ۲، ص ۱-۲؛ ش ۲۱، ص ۱؛ ش ۲۴، ص ۲؛ ش ۲۵، ص ۲؛

<sup>۵</sup> *قانون*، ش ۱۸، ص ۱.

گذشته‌ازاین که یکی از نخستین حامیان تغییر اساسی در برنامه آموزشی بود،<sup>۱</sup> ملکم همراه با میرزا فتحعلی آخوندزاده پیشنهاد اصلاح الفبای عربی در زبان فارسی را میان کشید.<sup>۲</sup> جلال‌الدین میرزا که در نفرت از اسلام و اعراب هم‌رأی با آخوندزاده بود، کوشید تا زبان فارسی را از شرّ وام‌واژگان عربی خلاص کرده و یک «فارسی خالص» توسعه دهد. پیشنهاد جدانویسی الفبا در سال ۱۸۶۸ از جانب ملکم و آخوندزاده و تأکید این دو بر آموزش اجباری آن در مدارس<sup>۳</sup> نویدبخش عرب‌زدایی و تمایز بیش‌تر از جهان عرب - اسلام بود. چنین اقداماتی که به واسطه کوشش‌های مُنیف‌پاشا در عثمانی پذیرفته شد، ولو در مقیاسی محدود، در درجهٔ اول، با هدف گشودن فضای بیش‌تر برای نوین‌سازی گسترده‌تر بدون تشدید سوءظن غیرمسلمان‌هایی به تصویب رسیده بود که ممکن بود در وفاداری خود به دولت دچار تردید شوند.

نه پیشنهاد ملکم مبنی بر جدانویسی الفبا و نه الفبای تلفیقی لاتین - سیریلیک آخوندزاده در ایران نتیجه‌بخش نبود، این درحالی‌ست که بعدها الفبای لاتین و سیریلیک<sup>۴</sup> در ترکیه و قفقاز با موفقیت کامل جای‌گزین الفبای عربی گردید.<sup>۵</sup> باری، پرسش دشوار در آن روزها این بود که چگونه این پیشنهاد اصلاح خط رابطهٔ مردم با اعتقاد اسلامی‌شان را تغییر می‌دهد. تعهد به خط عربی، چه در زبان فارسی و چه در ترکی، باید رابطهٔ مستقیمی با تعلق خاطر به متون قرآنی و اسلامی داشته باشد، زیرا در نتیجهٔ این تعهد بود که اصلاح خط در ایران منتفی گشته و حتی تغییر موفقیت‌آمیز خط در ترکیه در دوران نوین نیز با واکنش‌هایی روبه‌رو شده است.

گواه تاریخی دیگر که واسطهٔ تعاملات بین ایران و امپراتوری عثمانی بود، میرزا حسین خان سپهسالار (مشیرالدوله) است. پس از مناصبی که در بمبئی<sup>۶</sup> و تفلیس<sup>۷</sup> داشت، مدت دوازده سال از مأموریت سیاسی‌اش را در امپراتوری عثمانی سپری کرد. دوستی با سیاست‌مداران و چهره‌های جنبش «تنظیمات» و نتیجتاً جنبش مشروطه‌خواهی - به‌ویژه فؤادپاشا و علی‌پاشا - و نیز مدت زمان صرف‌شده برای مشاهدهٔ تحولات اجتماعی - سیاسی در آن سرزمین میرزا حسین خان را متقاعد ساخت تا در جایگاه یک فرد تأثیرگذار و میهن‌پرست دربارهٔ ابتکارات نظام مجلسی متعدّد

<sup>1</sup> Algar, *Malkum Khan*, p. 32.

<sup>2</sup> Algar, "Malkum Khan, Akhundzade and the Proposed Reform of the Arabic Alphabet," pp. 116-130; Adamiyat, *Fikr-i Azadi*, pp. 178-179.

<sup>3</sup> Algar, *Malkum Khan*, pp. 37-38, 90-91, 159-162.

<sup>4</sup> Roman and Cyrillic

<sup>5</sup> Algar, "Malkum Khan, Akhundzadeh and the Proposed Reform," p. 128.

<sup>6</sup> Bombay

<sup>7</sup> Tiflis

امپراتوری عثمانی به ناصرالدین شاه بنویسد. این ابتکارات تجسم و عامل وحدت قوم ها و اقلیت‌های مذهبی بسیاری بودند که همگی در آیین حکومت رشد یافته و دارای جایگاه برابر در برابر قانون بودند.<sup>۱</sup> این اصلاحات به اعتلای حس میهن پرستی دین جدا و گذار از پادشاهی مطلق سنتی یا باورهای مذهبی فرقه‌ای به یک وفاداری سرزمینی نوین منجر گردیدند. لیکن، درخواست از شاه مبنی بر کناره‌گیری از استبداد در جهت بسیج توده مردم برای مدیریت کشور و حفاظت از اصول مشترک امری دشوار بود. ناصرالدین شاه خود را پادشاهی باتقوا و مؤمن جلوه داده بود که حتی میلاد علی و حسین را عید رسمی اعلام می‌کرد.<sup>۲</sup> مخالفت شاه از یک سو و قدرت و واکنش علما از سوی دیگر که هراس تباهی فرهنگ اسلامی توسط عناصر بیگانه را داشتند، توأمان این دست از اصلاحات را به تعویق می‌انداخت.

نوین‌سازی و دین‌جدا سازی<sup>۳</sup> توسط افراد مختلف به طرق مختلف بیان شده است. دیگر چهره برجسته نیمه دوم قرن نوزدهم، میرزایوسف‌خان مستشارالدوله است. به عنوان یک مقام دولتی، وی سال‌های بسیاری را در خارج از کشور سپری کرده و شیفته قانون اساسی فرانسه و سایر ویژگی‌های غربی شده بود. علاقه وی به مردم‌سالاری باعث شد تا پیشنهاد استقرار یک مردم‌سالاری و همچنین نظام قضایی نوینی را در ایران مطرح سازد. وی احداث راه‌آهن سراسری را نیز پیشنهاد داد، ولی با مخالفت روبه‌رو شد، زیرا منتقدان آن فکر می‌کردند که زمینه نفوذ و حضور بیگانگان به واسطه این شبکه ارتباطی فراهم می‌آید.<sup>۴</sup> تناقض احساسات میهن پرستانه از یک سو و فقدان انسجام در باورشناسی<sup>۵</sup> و روش‌های پیشنهادی نوین‌سازی از سوی دیگر ائتلافات عجیبی را موجب شد. در واقع، باتوجه به آگاهی جدید، ضرورت اصلاحات بر همه جبهه‌ها (به‌ویژه دین جدا و حتی مذهبی) اثبات گشت و شور ملی‌گرایی مبهمی پدید آمد.

در ارزیابی خود، میرزا عبدالرحیم طالبوف اصلاح طلب پیدایش این شور ملی‌گرایی را نتیجه دو پدیده می‌داند: نخست، ظهور احساسات ضد غربی؛ دوم، شکل‌گیری انگاره‌ها و ارزش‌های جدید اجتماعی - سیاسی.<sup>۶</sup> بدین جهت، به عنوان واکنشی در برابر سلطه طلبی قرن نوزدهم، وفاداری ملی

<sup>1</sup> Hairi, pp. 31-32; Algar, *Malkum Khan*, pp. 65-67.

<sup>2</sup> Algar, *Malkum Khan*, p. 101.

<sup>3</sup> Secularization

<sup>4</sup> آدمیت، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطه*، ۲۰۰، ۱۹۹، ۱۸۳، ۳۳-۳۴.

<sup>5</sup> Ideology

<sup>6</sup> آدمیت، *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*، ۸۹-۸۸.

شروع به بالیدن نمود - عمدتاً به بهای وفاداری به جامعه اسلامی در کل.<sup>۱</sup> بدیهیست که افرادی مانند طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی و میرزا فتحعلی آخوندزاده به دلایل میهن پرستانه و به بهای ارزش‌های اسلامی دنباله‌رو ارزش‌های ملی و دین جدا بودند.

در عرصه مذهب، تأثیرگذارترین چهره قرن نوزدهم، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، در قامت قهرمان جنبش اتحاد اسلامی ظاهر شد. هدف اصلی وی احیای ارزش‌های مذهبی سنتی و اتحاد دوباره جهان اسلام بود تا جبهه‌ای مشترک علیه شیخون سیاسی - فرهنگی غرب که در صدد تغییر ساختار اجتماعی - سیاسی جامعه مسلمان بود، تشکیل شود. اگر پدیده اتحاد اسلامی را یک شکل دیگر از ملی‌گرایی اسلامی تلقی کنیم، اسدآبادی و هم‌فکران وی را برآن داشته بود تا دست کم به دین‌جدا دایی<sup>۲</sup> از ملی‌گرایی قلمرویی اقدام کنند.<sup>۳</sup>

پانزده سال پس از ۱۸۹۰، دوره‌ای حیاتی در شکل‌گیری احساسات ملی‌گرایی مبهم همراه با شور مذهبی در میان اعضای طبقه روحانیت پیش‌رو محسوب می‌شد. تحریم سراسری تنباکو در ۱۸۹۰ که در اعتراض به اعطای حق امتیاز توتون و تنباکو از طرف دولت ایران به یک شرکت بریتانیایی از جانب روحانیون صادر شد، نشانگر قدرت و تمایل این طبقه به حفاظت از منافع مشترک مسلمانان ایران و حفظ تمامیت ارضی ایران بود. جبهه ضدیگانه روحانیت سازوکاری را ایجاد کرده بود که خطابه‌های میهن پرستانه آنها نجات‌بخش ارزش‌های مذهبی بود. به عبارت دیگر، روحانیون در کل ایران‌گرایی را فدای اسلام‌گرایی می‌کردند و این دو مفهوم را اساساً در تعارض با یکدیگر می‌دیدند.

ورود تدریجی روحانیون به امور سیاسی هم‌زمان میان آنها و اندیشمندان دین‌جدا حامی اصلاحات از نوع غربی باعث اختلافاتی شده بود. یکی از این اختلافات، ضرورت قانون اساسی بود. بذریه برقراری یک نظام قضایی و نهاد قانون‌گذاری پیش‌تر توسط دین‌جداها در قرن نوزدهم کاشته شده بود؛ و در چهار سال ابتدایی قرن بیستم صرفاً شتاب گرفت. مناقشات و مباحثات مهمی بر سر تطابق قانون اساسی برگرفته از منابع غربی با اصول شیعی رخ داد. هدف اصلی اساس برقراری قانون اساسی حفظ منافع شیعه نبود، بلکه سهیم ساختن کل جمعیت ایران در اداره کشور بود. با این حال، در تفسیر جایگاه قانون اساسی توسط روحانیون تغییر عمده‌ای حاصل شد: آنها به این نتیجه رسیدند که قانون اساسی انگاره خوبی‌ست، لیکن تحت شرایط خاص.

<sup>1</sup> Keddie, "Pan-Islam as Proto-Nationalism," p. 18.

<sup>2</sup> Desecularization

<sup>3</sup> Cottam, *Nationalism in Iran*, p. 138; Arasteh, p. 99.

گرچه توضیحش بحث‌آفرین است، رابطهٔ انگاره‌های دین‌جدا با تفسیر مذهبی پس این تغییر می‌توانسته است حاکی از تأثیر نفوذ پنهان بای‌گری به حلقهٔ روحانیون باشد.<sup>۱</sup> دلیل آن هرچه باشد، روحانیون برجسته از برقراری قانون اساسی در سال ۱۹۰۶ حمایت کردند که فی‌نفسه برای ائتلاف نیروهای سیاسی معتقد به میهن‌پرستی سرزمینی و برابری همهٔ ساکنان ایران پیروزی محسوب می‌شد. همچنین، بحث برسر مسئلهٔ برابری همه ملت هم‌چنان از طرف برخی روحانیون مانند شیخ فضل‌الله نوری ادامه داشت. به‌ویژه برابری مسلمانان و غیرمسلمانان در برابر قانون برای شیخ فضل‌الله منتفی بود، لیکن برقراری قانون اساسی به‌عنوان پیروزی قوانین بشری نیز در تضاد با اصول اسلامی قرار داشت.<sup>۲</sup> بحث فلسفی برسر مشروعیت قانون اساسی از دیدگاه مذهبی از جانب میرزا محمدحسین نائینی مطرح شد. طبق پژوهش‌های عبدالهادی حائری، تطابق نظام قانون اساسی با الهیات شیعی توسط نائینی<sup>۳</sup> که بعدها به ویژگی و اهمیت قانون اساسی درون مرزهای ایران پرداخت،<sup>۴</sup> مورد بررسی قرار گرفت. در واقع، نائینی مدعی شد که میان منافع دین (دین‌داری) و میهن‌پرستی سرزمینی (وطن‌خواهی) هیچ تمایزی نمی‌بیند - و به‌اسم وطن‌خواهی، اصول حکومت ملی و مردم‌سالاری را مبنا قرار داد.<sup>۵</sup> در این‌جا، می‌توان اذعان کرد طریقی که مفهوم مادی و معنوی حکومت به‌واسطهٔ آن با یک‌دیگر ترکیب گشته بود، پیش‌تر تعریفی از هویت ملی در دوران نوین برای ایران ارائه داده بود.<sup>۶</sup> این یک پیشرفت در ایجاد یک ملت - دولت نوین بود. گرچه محدودهٔ مفهوم ملت هم‌چنان نامشخص بود، ملت و اعتقاد مذهبی، دست‌کم از دیدگاه شیعی، به دو امر جدایی‌ناپذیر تبدیل می‌شدند. لیکن، درکل، جنبش مشروطه‌خواهی اساساً یک پدیدهٔ ملی‌گرایانه همراه با عناصر مذهبی موجود در آن بود.<sup>۷</sup> نتیجتاً، در یک جو اجتماعی - سیاسی پیچیده، ایران‌گرایی و اسلام‌گرایی به‌قدر کافی درهم‌آمیختند تا هویت ایرانی حامل مفهوم دوگانهٔ تفکر شیعی و سنت پادشاهی دین‌جدا باشد که بعدها گسترش یافت. بدیهی‌ست که قانون اساسی و ایران‌گرایی برای اقلیت‌های مذهبی کشور، برخلاف شیعیان، حاوی یک پیام مشابه نبود؛ اقلیت‌های مذهبی، مستعمره‌های کوچک در اقیانوس اسلام و در

<sup>1</sup> Keddie, "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism," pp. 271-272.

<sup>2</sup> Hairy, pp. 299-300, 304-305.

<sup>۳</sup> همان، فصل ۵.

<sup>۴</sup> همان، فصل ۶.

<sup>۵</sup> همان، ۲۸۲-۲۸۳.

<sup>6</sup> Millward, "Iran," *Introduction to Islamic Civilization*, p. 174.

<sup>7</sup> Lambton, *Qajar Persia*, p. 277; Cottam, p. 145.

ناسازگاری بنیادین با تفکر سیاسی شیعه، بیش تر دل بسته مفهوم ایران گشتند. (انقلاب اسلامی پنجاه و هفت را می توان از این زاویه مورد مطالعه قرار داد.)

انقلاب مشروطه عقاید شیعی را به رهنامه سیاسی ملی بدل کرد. چند و چون این تحول توسط ناظم الاسلام کرمانی در تاریخ بیداری ایرانیان شرح داده شده است که اندکی پس از انقلاب مشروطه به رشته تحریر درآمد. استفاده کرمانی از لفظ «ایرانیان» را شاید بتوان به عنوان آغاز حرکت به سمت وحدت و پیشرفت تعبیر کرد و نه لزوماً توصیف یک هویت تاریخی برای ساکنان ایران. با به کارگیری لفظ «بیداری» نیز کرمانی به پیشرفت و نوین سازی و نه یک کوشش ملی از جانب ایرانیان برای بازیابی هویت نیاکانشان اشاره دارد. باین وجود، استقرار مشروطه به ایجاد عناصر اشتراک آگاهی سرزمینی میان طبقه روحانی و دین جدا انجامید.

از سوی دیگر، سیل عظیم پژوهش های اروپاییان پیرامون تاریخ باستان و تمدن ایران، گرچه به مذاق روحانیون خوش نیامد، دلایل به مراتب بهتری در اختیار روشن فکران گذاشت تا به پرورش و پذیرش افکار ملی گرایانه و (تدریجاً) نژادپرستانه بپردازند. در نتیجه، بسیاری از کتب اروپایی راجع به نظریه های دین جدا و نژادی درباره ایران به فارسی برگردانده شدند.<sup>۱</sup> در دوره پسامشروطه، بیان ملی گرایانه در شعارهای خودستایی ایرانی در قالب شعر، مقاله و کتب درسی ظهور یافت.

ستایش ملت و میهن با اشاره ویژه به زبان، دین و تمدن ایرانی باستان و نیز جست و جوی زبان فارسی خالص همگی در شعر ابراهیم پورداوود در دوره پسامشروطه موج می زد.<sup>۲</sup> در این دوره، کشفیات اروپاییان درباره تمدن های ایران، سیاسی سازی طبقات مختلف و خیزش احساسات ضد عرب توأمان یک آگاهی بی سابقه از هویت سرزمینی ایرانی آفریدند. سایر آثار منظوم طرفدار مشروطه و ملی گرایی که در کتاب ادوارد جی. براون<sup>۳</sup> آمده است، گواهی بر این واقعیت هستند.<sup>۴</sup> پس از روزنامه قانون، روزنامه صور اسرافیل علی اکبر دهخدا نماد بارز جانب داری از مشروطه و ملی گرایی ست. هویت مشترک ایرانیان و مسئولیت میهنی آنها درون مایه اصلی این نشریه بود.<sup>۵</sup> این ویژگی نه تنها در لحن بلکه در نشان روزنامه نیز منعکس بود: فرشته ای حامل سه شعار

<sup>۱</sup> Adamiyat, "Problems of Historiography in Iran," p. 137.

<sup>۲</sup> Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, pp. 289-295.

<sup>۳</sup> Edward G. Brown

<sup>۴</sup> همان، ۳۰۶-۱۷۵.

<sup>۵</sup> صور اسرافیل، ش ۴، ص ۳-۲؛ ش ۵، ص ۱.

سیاسی که ترجمه مستقیم عبارت فرانسوی اخوت (برادری)، حریت (آزادی) و مساوات (برابری) بود. شماره هجده و بیست این روزنامه شواهد آشکاری درباره توصیف تاریخ‌مندی<sup>۱</sup> هویت ایرانی با امتداد سابقه میهن‌پرستی به دوران پیش از اسلام در اختیار مخاطب قرار می‌دهد. زبان به کاررفته در احیای این احساسات سیاسی و در خلق تعلق روانی - تاریخی به جوامع خیالی گذشته به شدت قدرتمند است:

«ای ایران ... یا مرگِ باشرف یا زندگی با افتخار ... آیا بوی سیلاب‌های خون جنگ‌های هخامنشی‌ها هنوز در هوای تو منتشر نیست؟ و آیا خاک تو هنوز از رنگِ دمای جوان‌های غیورِ دوره اشکانیان و ساسانیان گلگون نیست؟ ... فرزندان ایران پنج‌هزار سال در مقابل یونانی‌ها، در برابر رومی‌ها، در قبال ترک‌ها و مغول‌ها با نهایت سربلندی و کمال استحقاق به ندای رسا فریاد زدند - دین ما، وطن ما، ملت ما.»<sup>۲</sup>

شکوه پیش از اسلام کوروش و فتوحات وی، حراست ساسانیان از مرزهای ایران در برابر هجوم رومیان و کشورگشایی ملک‌شاه سلجوقی و نادرشاه افشار همگی در چارچوب ایرانی مورد ستایش قرار گرفتند.<sup>۳</sup> جوشش مطالب تاریخی و تفکر ملی‌گرایی توسط نشریات و ادبیات اوایل قرن بیستم ایجاد و افزایش یافت.<sup>۴</sup>

یکی دیگر از برجسته‌ترین جراید آن دوران، مجله کاوه بود که از سال ۱۹۱۶ در برلین و با هدف برابر ساختن توسعه هویت ملی با گرایش به نوین‌گرایی چاپ می‌شد. با ادبیاتی بلیغ، مجله کاوه ادبیات، تاریخ، علوم و پژوهش‌های اروپاییان درباره ایران، و حتی جنگ جهانی اول را پوشش می‌داد. اهمیت ویژه‌ای به چشم‌انداز جامعه، زبان و چهره‌های ادبی ایران همراه با شواهد و پانویس‌های دقیق داده می‌شد که همگی در خدمت انگاره‌های فرهنگی ملی و هویت مشترک بودند.<sup>۵</sup> این نشریه ترجمه آخرین آثار غربی درباره ایران، همراه با مطالبی از جورج راولینسون<sup>۶</sup> و آرتور کریستینسن<sup>۷</sup> را نیز در اختیار خوانندگان قرار می‌داد. در این نشریه، بسیاری از چهره‌های

<sup>۱</sup> Historicity

<sup>۲</sup> صور اسرافیل، ش ۱۸، ص ۳.

<sup>۳</sup> صور اسرافیل، ش ۲۰، ص ۱-۲.

<sup>۴</sup> ایران‌شهر، س ۱۹۱۴، ش ۱.

<sup>۵</sup> کاوه، س ۱۹۲۰-۱۹۱۶، ش ۳۵، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵.

<sup>۶</sup> George Rawlinson

<sup>۷</sup> Arthur Christensen

شاخص ادبی مانند فردوسی (آشکارا، به خاطر به اصطلاح ملی‌گرایی فرهنگی‌شان) به جهت نقش کلیدی‌شان در شکل‌دهی و پرورش فرهنگ غنی ایرانی مورد تمجید قرار می‌گرفتند.<sup>۱</sup>

در سال‌های نخست انتشار کاوه، احساسات میهن‌پرستی فزاینده در ایران مقارن گشت با فروپاشی امپراتوری و هویت عثمانی. ترس این که ایران، به‌عنوان یک سرزمین و هویت چندقومیتی، ممکن است در دام دسیسه بریتانیایی یا آشوب داخلی بیافتد، نشریه کاوه را بر آن داشت تا با مقامات و مردم عثمانی که قربانی دسیسه‌چینی بریتانیا شده بودند، ابراز همدردی کند. این حقیقت داشت. تا سال ۱۹۱۶، بریتانیا مشغول دسیسه‌چینی بود. (شایان ذکر است که روزنامه مزبور در برلین چاپ می‌شد و آلمان متحد زمان جنگ عثمانی بود.) روزنامه به این موضوع تأکید داشت که ایران و عثمانی دارای منافع مشترکی بوده و همانند متحدین باید از سرزمین اسلامی خود دفاع کنند.<sup>۲</sup>

دوره پرآشوب جنگ جهانی اول با فروپاشی امپراتوری عثمانی پایان یافت. در ایران، تمرکز ادبیات، مطبوعات، آموزش، سیاست‌های دولت و روشن‌فکران هم‌چنان بر مسئله نحوه مواجهه با قوای خارجی سلطه‌طلب و چگونگی حل مسائل اجتماعی - دینی داخلی در راستای حفظ وحدت معطوف بود. بدین جهت، تبلیغات دین‌جدا از یک سو و اقتباس روش‌های فناورانه اروپایی توسط دولت در زمینه ارتش، مدیریت، حمل‌ونقل و ارتباطات از سوی دیگر در گرد آوردن کل توده مردم زیر بیرق ایران‌گرایی به‌طور بی‌سابقه‌ای موفق شده بود. لیکن، افرادی که قادر به خواندن و نوشتن به زبان فارسی نبودند و در نتیجه از اخبار و تبلیغات بی‌خبر بودند، برخلاف طبقه روشن‌فکر و باسواد، به‌سختی احساسات میهن‌پرستی مشابهی از خود نشان دادند. (احتمال زیادی است که برای سرگرمی و اطلاع عموم، کسانی روزنامه‌ها را برای مردم عام با صدای بلند در چای‌خانه‌ها می‌خواندند.)

با بررسی سه تفکر مرکزی امپراتوری عثمانی در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، می‌توان ویژگی‌های موازی با ایران را مشاهده کرد. بدون کاستن از نقش اسلام و اقتدار پدرانۀ ترکی در رابطه با اقلیت‌های دینی و قومی درون امپراتوری، می‌توان گفت که عثمانی‌گرایی در صدد سازگار نمودن سایر جریان‌ها بود. لیکن، سه جریان غالب عبارت بودند از عثمانی‌گرایی،

<sup>۱</sup> کاوه، س ۱۹۲۰، ش ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۰، ۳۹، ۳۷، ۳۶.

<sup>۲</sup> کاوه، س ۱۹۱۶، ش ۱۲.

اسلام‌گرایی<sup>۱</sup> (امت) و ترک‌گرایی (ملت). پس از جنگ جهانی اول، ترک‌گرایی (که اسلام را نیز همراه خود داشت) نقشی کلیدی در برقراری یک سرزمین کم‌وبیش یکدست برای ترک‌ها - ترکیه امروزی - ایفا کرد.<sup>۲</sup> اتحاد اسلامی به دلایل گوناگون ناکام بود و به‌عنوان یک هویت مذهبی، در میان غیرمسلمانان امپراتوری عثمانی پذیرفته نشد؛<sup>۳</sup> یعنی تمایز عمده میان مردم مذهبی بود و نه قومیتی.<sup>۴</sup> بدین‌جهت، هرم هویت در منطقه وجه عثمانی خود را از دست داد - گرچه هرم ترکی هویت با انگیزه‌هایی به سمت خودمختاری میان اقلیت‌های آن و جنش گسترده‌تر اسلامی پایدار باقی مانده است.

سه جریان اصلی هویت در آغاز قرن شامل اسلام‌گرایی، ایران‌گرایی و منطقه‌گرایی (ناهمسانی قومیتی و زبانی) بود. ایران برخلاف عثمانی حداقل امکان این سه جریان را با حکومت مرکزی رضاخان استوار نگه داشت. تحولات دین‌جدا توانستند تا فرصت همه ساکنان کشور در بهره بردن از هویت سرزمینی و قانونی مشابه را بهبود ببخشند. در ائتلافی مشترک، اسلام‌گرایی تحت‌الشعاع ایران‌گرایی قرار گرفت، درحالی‌که آشفتگی منطقه‌ای هم‌چنان ثبات‌شکننده ایرانی را تهدید می‌کرد. البته، آگاهی و هویت منطقه‌ای و قومی در مقیاسی بزرگ فی‌نفسه ماحصل اظهارات و ادعاهای سلطه‌طلبی و ملی‌گرایی عمیق و مرکزی زمانه بود. رخدادهای مرتبط با آشوب منطقه‌ای نشان داد که ایران‌گرایی که گاه ازپا نشست، ولی هرگز تسلیم نشد. سه جریان اصلی هویت در ایران هم‌چنان سیال ماند. باین‌حال، رابطه بین اسلام‌گرایی و ایران‌گرایی - محدود آگاهی آن‌ها، اقتدار و احساسات مرتبط با آن‌ها - تا انقلاب اسلامی در هاله‌ای از ابهام باقی ماند.

### نکته‌ای پیرامون نظریه و واقعیت

بازسازی پژوهشی تاریخ و تمدن ایران در قرن گذشته زمینه کافی را برای دانشوران نوین و اندیشمندان ملی‌گرا مساعد ساخت تا تاریخی بودن هویت ملی را بدیهی پندارند. دانشورانی مانند ریچارد کاتیم<sup>۵</sup> و تئودور کولپر یانگ<sup>۶</sup> (درکنار دیگران) به این باور همگانی اشاره کردند که میراث

<sup>1</sup> Gökalp, *Turkish Nationalism*, p. 76-77, 82-83; Birnbaum, "Turkey," p. 182.

<sup>2</sup> Thomas, "The National and International Relations of Turkey," *Near Eastern Culture and Society*, pp. 167-187; Kohn, *History of Nationalism*, pp. 234-234.

<sup>3</sup> Birnbaum, p. 182.

<sup>4</sup> Keddie, "Pan-Islam as Proto-Nationalism," p. 17.

<sup>5</sup> Richard Cottam

<sup>6</sup> Theodore Culyer Young

جغرافیایی خود ایران نقشی اساسی در یگانگی فرهنگ، تاریخ و خاص‌گرایی<sup>۱</sup> ملی داشت.<sup>۲</sup> پیش‌پنداشت در چنین تعریفی از فرهنگ ملی یا خاص‌گرایی ملی به‌گونه‌ای است که توسل به زمان‌پریشی در استعمال تعابیر نوین هویت برای مردمان گذشته یا حتی به سرزمین پهناور و نایکدست ایران ایرادی گرفته نشد. اگر سخن هردو دانشور مبنی بر این که ملی‌گرایی محصول قرن بیستم و نه نوزدهم است را بپذیریم، پس تصمیم آن‌ها برای بنای استدلالشان بر شالوده وجود یک آگاهی تاریخی نژادی، زبانی، مذهبی و فرهنگی که ظاهراً زمینه‌ساز هویت ایرانی شد، اساساً متناقض خواهد بود. کاتیم، همانند سایر دانشوران، اذعان می‌کند که عظمت تاریخ پیش از اسلام خون تازه‌ای در رگ ملی‌گرایی (و آگاهی ملی) تزریق کرد، لیکن هم‌چنین اقرار می‌کند که «جمعیت بی‌سواد هیچ تصویری از تاریخ ایران نداشتند».<sup>۳</sup>

پیش از فرض این که همه پیوندهای فرهنگی و ارتباطی لازم درون ناحیه جغرافیایی ایران مهیا بود تا ساکنانش را قادر به تکوین یک فرهنگ ملی و خاص‌گرایی ملی سازد، باید به یاد آورد که وسعت زیاد این سرزمین خشک و کوهستانی احتمال رفت‌وآمد میان مناطق مختلف را حتی با شتر غیرممکن می‌ساخت. در واقع، این موانع تعامل ساکنان سرزمین‌های دورافتاده را تا عصر نوین حمل‌ونقل منزوی نگه داشت.<sup>۴</sup> جنبش ملی‌گرایی قدرت خود را هم از منابع غیرانسانی (برای نمونه، پیشرفت‌های الکترونیکی و فناوریانه) و هم منابع انسانی (طبقه یقه‌سفید شهرنشین باسواد) دریافت می‌کرد. اثر کاتیم، *ملی‌گرایی در ایران*<sup>۵</sup> اساساً به مسائل نظری ملی‌گرایی نوین می‌پردازد - البته بدون لحاظ پدیده‌های فرهنگی و تاریخی و بدون بررسی ریشه و روند پیدایش هویت ملی در ایران. استدلال‌های ارائه‌شده در کتاب مزبور هیچ تمایزی میان ملی‌گرایی از طریق اتحادهای سیاسی احزاب و سایر گروه‌ها و خاستگاه احساسات ملی در بین کل جمعیت قائل نمی‌شود. در عین حال، کاتیم هیچ اشاره‌ای به کار شرق‌شناسان و تاریخ‌نگاری ملی‌گرایان نمی‌کند و هیچ تمایزی هم بین ملی‌گرایی نوین و تاریخ‌سازی از هویت ایرانی قایل نیست.

مسئله چگونگی پیمان گروه‌های بی‌شمار طایفتاً گوناگون و نایکدست فرهنگی و زبانی بر حس ایرانی بودن قویاً حاکی از این است که ویژگی‌های مشترک بایستی در دوران اخیر مطرح و اعمال شده باشند. بدیهی‌ست که منطقه ایران برای قرن‌ها مسکن ساکنان خود بوده است، ولی

<sup>1</sup> Particularism

<sup>2</sup> Cottam, pp. 23-24; Young, "Interaction of Islamic and Western," p. 131.

<sup>3</sup> Cottam, pp. 26, 27, 31, 35.

<sup>۴</sup> همان، ۲۶-۲۶.

<sup>5</sup> *Nationalism in Iran*

معانی مرتبط با کشور بازتعریف شدند و ساکنان ترغیب شدند تا خود را وابسته به یک ملت یگانه و طبیعی بدانند. باین اوصاف، شکاف‌هایی در همه جهات وجود داشت. اوژن فلاندن اذعان می‌کند که قرار دادن جوامع شهری و روستایی در کنار عشایر چادرنشین باعث ایجاد نابرابری‌های اجتماعی - اقتصادی در میان اقشار مختلف جمعیت ایران شده بود.<sup>۱</sup> به عنوان یک پدیده، عشایر کوچ‌رو عمیقاً هویت سرزمینی را نادیده انگاشته است. در این قالب، شایان ذکر است که در ۱۸۰۰، بیش از پنجاه درصد از جمعیت داخل ایران عشایر کوچ‌رو چادرنشین بودند و این که در سال ۱۹۰۰، بین یک سوم تا یک چهارم از جمعیت (احتمالاً ۱/۵ میلیون نفر از ۹/۹ میلیون نفر) هنوز از نظر سکونتگاه بلاتکلیف بودند.<sup>۲</sup> در سال ۱۹۵۶، هفتاد درصد از جمعیت ایران ساکن روستا و کوچ‌روی چادرنشین بودند. در همین راستا، سرشماری ۱۹۷۶ نشان داد که هنوز دومیلیون نفر از نظر سکونتگاه بلاتکلیف در سراسر کشور وجود دارد.<sup>۳</sup> در هر حال، قطعیت ظاهری هویت سرزمینی - ایرانی امروز مربوط به جریان سیاسی - حکومتی نوین است و نباید پرسش پیچیده و چندلایه هویت را تحت الشعاع قرار دهد. از منظر زبان‌شناختی، جوامع بزرگ ایران - ترک، گیلک، لر، کرد، مازندرانی، بلوچ، عرب، ترکمن و ارمنی - در کنار گروه‌های کوچک‌تر با زبان و گویش مختلف، آداب و رسوم و زبان‌های خود را حفظ کردند تا حکومت مرکزی با امید خلق یک آگاهی مشترک در ناحیه جغرافیایی ایران در صدد برآمد تا از زبان مشترک (فارسی) برای ایجاد پیوند مردمان بلوچ با گیلک و کرد با مازندرانی استفاده کند. این که این تلاش موفق بود یا نه، موضوعی جالب و در عین حال مجزاست.

در تبیین یک هویت محلی در برابر هویت ملی سرزمینی، کردهای قرن نوزدهم (طبق نظر رابرت گرانت واتسون<sup>۴</sup>) در اصل به بزرگ طایفه وفادار بوده و با طایفه خود هویت می‌یافتند (با گه‌گاه وفاداری به شاه).<sup>۵</sup> این ذهنیت در مواردی که طایفه، خانواده و مذهب مبنای مستحکم وفاداری و هویت به‌شمار می‌رفتند، آشکارا تغییر اندکی کرده است.<sup>۶</sup> تنها با به قدرت رسیدن رضاشاه و اقدامات حکومت شدیداً ملی‌گرای پهلوی بود که کوشش‌هایی در جهت تضعیف جایگاه عشایر و طوایف صورت گرفت.<sup>۷</sup> دیگر پرسش حساس این است که تا چه اندازه هویت فرهنگی

<sup>1</sup> Flandin, *Voyages en Perse*, II, pp. 409-411.

<sup>2</sup> Halliday, *Iran: Dictatorship and Development*, pp. 11-12.

<sup>3</sup> Halliday, p. 12.

<sup>4</sup> Robert Grant Watson

<sup>5</sup> Watson, p. 7.

<sup>6</sup> "The Kurds," *The Minority Rights Group Report*, No. 23 (June 1985), p. 8.

<sup>7</sup> Cottam, pp. 59-61.

زمینه ظهور هویت سیاسی و جغرافیایی را فراهم آورد. برای نمونه، آیا تشکیل جمهوری جدایی طلب مهاباد در سال ۱۹۴۶ (و نیز دیگر جنبش‌های سیاسی کردها) تجلی یک هویت جغرافیایی<sup>۱</sup> کردی در میان طوایف کردزبان بود یا صرفاً چالشی سیاسی در تجاسر از سلطه تهران و تحمیل سیاست‌ها؟ به عبارت دیگر، آیا جنبش استقلال طلبی کردها بیش تر پیامد حسن تفاهم درونی برای وحدت و هویت مشترک میان کردها بود یا فشار خصومت‌آمیز از خارج؟ محدوده هویت بلوچ به عنوان یک گروه زبانی دیگر در ایران را باید (طبق نظر برایان اسپونر<sup>۲</sup>) در چارچوب فرهنگی و نه جغرافیایی جست‌وجو و تعریف نمود.<sup>۳</sup> سکونت‌گاه بلوچ‌ها شامل ایران، پاکستان و افغانستان امروزی می‌شود. چگونگی تأثیر این مرزبندی‌های جغرافیایی بر مفهوم میهن‌پرستی سرزمینی در مقیاس ملی را قطعاً نمی‌توان در چند خط و بدون تحقیقات تجربی توضیح داد. با این وجود، ارزیابی اسپونر از هویت قومی بلوچ‌ها بر تحلیل مردم‌شناختی قدیمی مرسوم متکی است که باز به دلیل یک زبان مشترک، متضمن ویژگی مشترک میراث فرهنگی همگانی است. جهت تأکید بر یک هویت مشترک میان بلوچ‌ها، تنوعات آشکار موجود میان گروه‌های عشیره‌ای نادیده گرفته می‌شود.

برداشت ناقص اسپونر از هویت فرهنگی مقید به توصیف و پیش فرضی ذهنی است که خود وی در بستری متفاوت بدان اشاره می‌کند - یعنی توسعه هویت بلوچ در قرن هجدهم و نوزدهم نتیجه مطرح شدن جایگاه عشیره‌ای زبانی آن بود که از جانب قدرت‌های سلطه طلب حمایت می‌شد.<sup>۴</sup> بنابراین، گفتنی است که هویت سرزمینی مشترک و هویت فرهنگی هردو نمود یک روش ابزاری در مقابل استعمارگران چه خارجی و چه داخلی بودند که ناآگاهانه و ناخواسته هویت قومی مشترک را رقم زدند و نهادینه ساختند.

نتیجتاً، در بررسی هویت سرزمینی درون یک مرزبندی سیاسی (مانند ایران)، دانشوران باید موضعی شکاکانه در برابر خیل بی‌شمار نظریه‌های ناپخته اتخاذ کرده و به خاطر داشته باشند که نه مرزهای سیاسی و نه یک زبان خاص فی‌نفسه تعیین‌کننده هویت هستند - چه هویت منطقه‌ای باشد و چه ملی. با این وجود، پس از به قدرت رسیدن خاندان پهلوی، توسعه ابزار ارتباطی پیشرفته، به‌کارگیری برنامه‌های آموزشی شدیداً دین‌جدا، به‌ارث بردن رهنامه‌های میهن‌پرستانه از نسل‌های

<sup>1</sup> Geopolitics

<sup>2</sup> Brian Spooner

<sup>3</sup> Spooner, "Who are the Baluch? A preliminary investigation into the dynamics of an ethnic identity from Qajar Iran," *Qajar Iran*, p. 103.

<sup>4</sup> Spooner, p. 95.

پیشین، تحمیل زبان فارسی و استفاده گسترده از تبلیغات حکومتی همگی یک هدف را دنبال می‌کردند. هدف ایجاد زمینه مناسب جهت پذیرش و تطبیق هویت سرزمینی ایرانی از جانب نه فقط شهرنشینان بلکه گروه‌های حاشیه‌ای، طایفه‌ای و روستایی در نظام اعتقادی‌شان بود. نظریه این روشن‌سازی، اکنون باید به اختصار روند ترویج هویت ایرانی از جانب حکومت پهلوی را از صافی تدقیق بگذرانیم.

### ترویج هویت ایرانی

نخستین مرحله ملی‌گرایانه تمایل به نوین‌سازی و بالاخره دین‌جداسازی بود که پس از جنبش مشروطه مطرح گشت. این امر زمینه کافی برای به‌کارگیری روشن‌فکران را مهیا ساخت و نیز دانش‌پژوهی غربی را در قالب یک نظام اعتقادی ممزوج ساخت که به آگاهی ایرانی یا ملی مشهور شد. اندیشه و استنباط صرف دین‌جدای روشن‌فکران قرن نوزدهم بعدها در طبقه روحانیت نیز رسوخ یافت و این دو امر به بیان مسئولیت‌های میهن‌پرستانه اعضای پیشرو هردو طبقه منتهی گشتند. همان‌طور که آدمیت عنوان می‌دارد، روشن‌فکران قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم از جایگاه محبوبی در میان توده مردم (به‌خصوص سنتی و مذهبی) برخوردار نبودند و شالوده نوین‌سازی غربی در ایران را بنیان نهادند. گذشته‌ازاین، درحالی که طرح چنین افکاری عموماً به قشر دین‌جدا نسبت داده می‌شود، ترجمه و تغییر آن به شکل یک خیزش جمعی سازمان‌یافته در راستای اصلاحات بایستی به کوشش روحانیت انجام می‌شد.<sup>۱</sup>

مجموعه اقدامات صورت‌گرفته در راستای ترویج نوین‌سازی غربی و آگاهی ملی توسط حکومت مقتدر رضاخان برنامه‌ریزی شد که تمام قوای خویش را برای ساخت جوانب مختلف یکپارچگی ملی جمع کرده بود. در این رابطه، رودولف راکر<sup>۲</sup> باور دارد که «ملت نه دلیل دولت، بلکه نتیجه دولت است. دولت است که ملت را می‌آفریند، نه ملت دولت را.»<sup>۳</sup>

در سال ۱۹۲۵، وقتی سرزمین ایران وارد عصر کشورداری منجسم شد، تکلیف اصلی این بود تا هنجارها و ارزش‌های کهنه کنار گذاشته شده و شکاف‌های موجود در ایجاد یک ملت جدید و نوین پر شود. پیش از ۱۹۲۵، حتی باوجود تماس گسترده باورشناختی و فناوریانه با غرب، کشور

<sup>۱</sup> آدمیت، فکر آزادی، ۲۴۷، ۲۴۵.

<sup>۲</sup> Rudolph Rocker

<sup>۳</sup> Emerson, *From Empire to Nation*, p. 114 quoting R. Rocker.

هنوز در سطح عوام به سان یک قرن پیش بود.<sup>۱</sup> سیاست‌های اصلی و مستقیم رضاشاه بر نوین‌سازی دولت، ارتش، توسعه اقتصادی، نظام قضایی، آموزش و ارتباطات متمرکز بود. پیروزی رضاشاه هم‌چنین به معنای پیروزی نوین‌گرایان دین‌جدا بر طبقه محافظه‌کار روحانیت به شمار می‌رفت. گرچه آموزه‌های مشروطیت به عنوان اساس وحدت ملی باقی ماندند، طرح دوباره و استقرار مجدد مشروطیت توسط رضاشاه تنها پس از سرکوب خیزش عشایر در فارس، کردستان، خراسان، لرستان، آذربایجان و البته خوزستان تحت حکمرانی شیخ‌خزعل به وقوع پیوست.

عمده حرکت ترفندین رضاشاه در این مرحله حصول اطمینان از وفاداری چهره‌های برجسته روحانیون شیعه نجف و کربلا درازای پاسداری از اصول و ارزش‌های اسلامی بود.<sup>۲</sup> با این حال، دیری نگذشت که رضاشاه و اطرافیانش، هم‌زمان با ستایش سنت پیشاسلامی، شروع به تاختن به آخوندها به عنوان عناصر واپس‌گرا نمودند. این امر نقشی مهم در احیای احساسات ضدعرب (و تاحدودی ضداسلامی) داشت که دلیل آن تخریب و تحقیر «ایرانیان» ساسانی توسط اعراب در قرن هفتم بود.<sup>۳</sup> تنفر موجود نسبت به اعراب به گونه‌ای نتیجه روش تاریخ‌نگاری برگرفته جامعه پژوهش غرب در راستای بازسازی تاریخ ایران پیش از اسلام و نیز انتساب نژاد آریایی به ساکنان ایران بود. البته، از این دست احساسات ضدعربی در میان طبقات باسواد و دین‌جدا تلویحاً حاوی جریان پنهانی ضدروحانیت بود، زیرا روحانیون نیز اسلام را نمایندگی می‌کردند.<sup>۴</sup> با استفاده از بازسازی فرضیه‌وار پیوند سلسله‌های حکومتی گذشته به عنوان اساس مشروعیت خود<sup>۵</sup> و ادعای پیوستگی حکومت پادشاهی در ایران، حکومت پهلوی در بهره بردن از این موقعیت فرصت را غنیمت شمرد.

در راستای حفظ وحدت کشور تحت حاکمیت خویش، رضاشاه شروع به تبلیغ دو تفکر کرد. نخست، انگاره تغییر ایران از طریق نوین‌سازی، احداث جاده، آموزش و پرورش همگانی (تنها به زبان فارسی)، ورود فناوری غربی به کشور، تأسیس انواع مختلفی از نهادهای اجتماعی و اقتصادی و بسیج همگانی جهت خلق پیوند ملی (برای نمونه، تصویب قانون خدمت سربازی اجباری برای مردان)؛ دوم، اندیشه رهنامه‌ای و باورشناختی که از رهنامه ناجی‌گرایی<sup>۶</sup> آلمانی و

<sup>1</sup> Banani, *The Modernization of Iran 1921-1941*, p. 28.

<sup>2</sup> Banani, pp. 41-43; Cottam, pp. 147-148; Kohn, *History of Nationalism in the East*, p. 340.

<sup>3</sup> Young, "National and International Relations of Iran," p. 197; Cottam, pp. 147-8.

<sup>4</sup> Keddie, "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism," p. 287.

<sup>5</sup> Gnoli, pp. 178-179.

<sup>6</sup> Messianic doctrine

آریایی‌گرایی به‌عنوان سازوکار بهره‌می‌برد. در جبهه باورشناختی، میهن‌پرستی و وحدتِ صیرفِ دورانِ آغازینِ ملی‌گرایی را به‌سرعت درنوردیده و شکلِ میهن‌شیفتگیِ مبتنی بر برتریِ فرضی بر کشورهای هم‌جوار به خود گرفت. روح حاکم بر رسانه‌های دهه بیست و سی میلادی گواهی بر این ادعاست.<sup>۱</sup>

رضاشاه به‌حدی تحت تأثیر اندیشه‌های غالبِ نژادی قرار گرفته بود که مشاوران و حامیان باورشناختی‌اش عمدتاً درس‌خوانده غرب بوده و با آغوش باز از تبلیغاتِ نژادی استقبال می‌کردند. بدین‌سان، وقتی علی دشتی در میان سایر دست‌نشانده‌های رضاشاه آثاری مانند *راز برتری* / *آنگلوساکسون*<sup>۲</sup> اثرِ ادموند دمولین<sup>۳</sup> را ترجمه کرد<sup>۴</sup>، تعجبِ عموم را برنیا نگیخت.<sup>۵</sup> مکتب آریایی در آلمان و احساساتِ آریایی حکومتِ پهلوی در ایران باعثِ ایجادِ پیوندی نزدیک‌تر بین دو کشور گردید. سایر مستشارانِ غربی مدام با هم‌تابانِ آلمانی‌شان جای‌گزین می‌شدند. اداره مطبوعات و تبلیغاتِ مستقر در ایران مطابقِ الگوی آلمانی طراحی شد که هدفش خلقِ روحِ ملی‌گرایی در چارچوبی اقتدارگرا<sup>۶</sup> بود.<sup>۷</sup> «این اداره به انتشارِ مطالبِ متعددی اقدام نمود که به مسائلِ مکرری از قبیلِ مسئولیتِ شهروندان، حقوقِ جدیدِ زنان و بهداشت می‌پرداخت.»<sup>۸</sup> در سال‌های بعدی، انتشارِ روزنامه و دسترسیِ همگانی به رادیوهای ترانزیستوری، تلگراف، تلفن، خدماتِ پستی و سرانجام تلویزیون در مناطق مختلفِ ایران نقشی کلیدی در پر نمودنِ شکاف‌های موجود در فرایندِ ترویجِ یک آگاهیِ ملی ایفا کردند. برآمدنِ احساساتِ ملی قرن نوزدهمی و بیستمی و بسترِ ملی شرق‌شناسیِ نظری، دوشادوش حکومتِ قدرتمندِ پهلوی و حامیانِ ملی‌گرایی آن، معنایی تاریخی به ایران، یکی از سرزمین‌های نایک‌دستِ غرب آسیا بخشیدند. این روند تنها به خلقِ آگاهیِ ملی و هویتِ ایرانی تاریخی ختم نشد؛ و تا تبلیغ و تمجیدِ برتریِ نژادی در مواجهه با کشورهای همسایه ادامه یافت.

نوبن‌سازی و جهت‌گیریِ رهنماهیِ نژادیِ دولت باعثِ ظهورِ حسّ ضدّروحانیتِ درمیانِ نخبگانِ پهلوی نیز شد. باتوجه‌به تمایلِ آن‌ها به ایجادِ ملتِ ایرانی که با تاریخِ دین‌جدای

<sup>1</sup> Banani, p. 47; Arasteh, *Education and Social Awakening*, p. 108–109.

<sup>2</sup> *À quoi tiènt la Superiorité des Anglo Saxons*

<sup>3</sup> Edmond Demolin

<sup>4</sup> امین بنانی به‌اشتباه عنوان می‌دارد که علی دشتی مؤلفِ کتابِ فوق‌الذکر بوده است و نه مترجمِ آن.

<sup>5</sup> Banani, pp. 48–51.

<sup>6</sup> Authoritarian

<sup>7</sup> Arasteh, p. 106.

<sup>8</sup> همان‌جا.

ساخته شده بر شالوده دوران باستان مطابقت داشت، و نیز جوانب پیشرفت در غربی سازی، موضع ضدروحانیت امری اجتناب ناپذیر بود. اطرافیان تحصیل کرده در غرب رضاشاه مانند حسن تقی زاده، حسین کاظم زاده، علی اکبر سیاسی، علی دشتی، مصطفی عدل، امیرخان امیراعلم و محمد ساعد، با به کارگیری منابع الهام بخش غربی و نیز داخلی، به ناطقانِ بلیغ مفهوم شکل گیری ملی گرایي و هویت ایرانی بدل گشتند.<sup>۱</sup> پیشرفت مادی در شکل دهی هویت جدید فزاینده وار اهمیت یافت و به روحانیون تدریجاً به دیده عناصر ضدپیشرفت نگریسته شد. به منظور منزوی ساختن بیش تر روحانیت، آموزش - که پیش تر تحت تأثیر عمیق طبقه روحانیت بود - اکنون از جانب دولت نه تنها به عنوان ابزار کاهش نقش فرهنگی روحانیون بلکه در جهت تقویت عناصر دین جدای جدید برای مرام آموزی<sup>۲</sup> ملت نیز به کار گرفته می شد.

مدارس سنتی، مکتبها یا مساجد که توسط روحانیون اداره می شدند، نخستین مرحله آموزش به شمار می رفتند که شاگردان مستعد پس از آن برای گذراندن تحصیلات عالی راهی عتبات (اماکن مذهبی در عراق) شده و در آنجا به تحصیل فلسفه، ادبیات، علوم و ریاضیات اسلامی می پرداختند.<sup>۳</sup> تأسیس مدرسه دارالفنون در سال ۱۸۵۱، مقدمات نخستین مدرسه به سبک غربی در ایران را فراهم آورد. بعدها، پس از استقرار حکومت مشروطه، مصوبات لازم برای آموزش نوین به اجرا درآمد. نخستین مصوبه سال ۱۹۰۷ به تأسیس اداره آموزش ابتدایی در سال ۱۹۱۰ منتهی گشت و آموزش خصوصی و عمومی تا سال ۱۹۱۱ جامعه قانونی بر تن کرد. باین وصف، در دوره رضاشاه بود که دولت مبدل به مرکز آموزش گشت که افول گسترده آموزش مذهبی (یا تحت نفوذ روحانیت) را تسریع می نمود. مابین ۱۹۲۵ و ۱۹۲۸، آموزش ابتدایی و راهنمایی برای دختران و پسران اجرایی گشت؛ و در سال ۱۹۳۴، دولت مستقیماً در عرصه آموزش پا گذاشت.<sup>۴</sup> در دهه سی میلادی، برنامه آموزشی مدارس شامل زبان فارسی، جغرافیا، مطالعات اجتماعی، موسیقی، آواز (سرودهای میهنی) و تاریخ ایران می شد.<sup>۵</sup>

آموزش دراصل به مجرای اصلی ارتباط میان دولت (که حامی مطالب مفید از نظر اجتماعی بود) و توده مردم (که این مطلب را می آموختند) تبدیل گشت. ترکیب طبقه فرودست و روستایی که اکثریت جامعه را تشکیل می داد، بایستی پذیرای مفهوم برخورداری از یک میراث مشترک

<sup>۱</sup> Banani, pp. 48-51.

<sup>۲</sup> Indoctrination

<sup>۳</sup> Arasteh, p. 13.

<sup>۴</sup> همان، ۶۳، ۵۶-۵۳.

<sup>۵</sup> Banani, p. 92.

می‌شدند تا حسنّ تعلّق به جامعه بزرگ‌تر - که ایران نام گرفت - در آن‌ها ایجاد می‌شد. همان‌طور که رضا آراسته عنوان می‌دارد، «بدین‌صورت، گسترش آموزش و پرورش همگانی زمینه پیدایش ابزار ارتباطی مشترک را مهیا ساخت. با تأکید بر میراث ایرانی مشترک، رسانه‌های جمعی اکنون گروه‌های تحصیل‌کرده متعددی را عملاً تحت تأثیر قرار می‌دادند.»<sup>۱</sup>

هدف روش‌شناسی آموزش و پرورش تلفیق ضرورت فنی و تبلیغات حکومتی بود. آموزش و پرورش عصر پهلوی در مسیری حرکت می‌کرد که مقصدش ایجاد شهروندان آرمانی و افراد شهرنشین بود. کلاس‌های درس عرصه‌ای برای سرودن اشعار ملی‌گرایانه، اعلام وفاداری به پرچم<sup>۲</sup> و آموختن گذشته ایران و دستاوردهای آن بود. بدنه حکومت رضاشاه تماماً نسبت به اهمیت ایجاد پیوند میان گذشته و بر ساختن نسب‌شناختی ملی آگاهی داشتند که مشوق حسنّ غرور و هویت تاریخی بود. وزیر آموزش و پرورش رضاشاه هدف آموزش را این‌گونه ساده بیان می‌کرد: «بنابراین، برنامه آموزشی باید مبتنی بر این اهداف باشد: ایجاد یک آگاهی زنده در اذهان مردم نسبت به گذشته همراه با نمایش دستاوردهای بزرگ نژادی ... آموزش پسران و دختران در جهت تبدیل آن‌ها به شهروندان خوب ایران نوین.»<sup>۳</sup>

بدیهی‌ست که چنین رویکردی زمینه مناسب برای اشباع برنامه آموزشی با مطالب نژادی و ملی‌گرایانه در کتب تاریخ، زبان و مطالعات اجتماعی را فراهم ساخت. اعتلای آگاهی نژادی و ملی جوانان و نوجوانان مقصود اصلی بود. در نتیجه کاوش‌های شرق‌شناسان غربی، نژاد آریایی و تاریخ (تمدن) پیش از اسلام ناگزیر موضوع مورد علاقه تبلیغات پهلوی گشت تا هویت ایرانی را ترویج دهد.

گرچه مفهوم نژاد آریایی در اوایل قرن نوزدهم در اروپا فقط یک فرضیه بود، تنها در اوایل قرن بیستم بود که راه خود را آرام‌آرام به ایران باز کرد - دست‌کم در نوشته‌جات. یکی از نخستین اشاره‌ها به انشعاب بین نژاد و تمدن آریایی و سامی را می‌توان در کتاب تاریخی ذکاءالملک فروغی به سال ۱۹۰۱ یافت.<sup>۴</sup> فرضیه آریایی در ایران از جانب روشن‌فکران دین‌جدا جدی گرفته شد که استدلال‌های تاریخی‌شان مبتنی بر چنین پنداشت‌هایی بود؛ و در نبود نظریه یا جبهه

<sup>۱</sup> Arasteh, p. 56.

<sup>۲</sup> همان، ۱۱۰-۱۰۹.

<sup>۳</sup> Banani, pp. 109-110.

<sup>۴</sup> فروغی، تاریخ ایران، ج ۱، ۳۴.

مخالف قوی، نظریه نژاد آریایی در دوران رضاشاه<sup>۱</sup> و بعد از آن مورد تأکید کتب تاریخی قرار گرفت. بدین جهت، این نظریه نژادی شالوده گونه جدیدی از تاریخ را بنا نهاد و تمایز میان دوره پیشاسلامی و اسلامی در تاریخ ایران منعکس در کتب درسی به دقت مورد توجه قرار گرفته و تداوم یافت. باین وجود، بی دلیل هم نبود وقتی رضاشاه از جامعه بین المللی تقاضا نمود تا به جای واژه «پرشیا»<sup>۲</sup> از «ایران» استفاده کنند که هم بر ریشه شناسی نژادی تأکید داشت و هم اهمیت تاریخی واژه ایران در برابر گستره محدود واژه پرشیا را برجسته می نمود. بی تردید، این امر بر مواجهه قشر جوان با این برساخت شکوه مندانه تاریخ تحت لوای ایران تأثیر گذاشت. وقتی ارجاع ویژه ای در کتب درسی مشابه به «وطن» (ایران) به عنوان میهن، زادگاه و مکان مورد احترام و لایق عشق شد، این تأثیر به مراتب شدت یافت.<sup>۳</sup>

به قدرت رسیدن رضاشاه خود رویداد حایز ارزش تبلیغاتی بود. در ویراست سال ۱۹۳۹ کتاب تاریخ کلاسی دهم، ظهور (و دوره پیش بینی شده) حکومت جدید با افتخار تحت عنوان «قرن پهلوی» معرفی می شود. نمونه هایی از آرمان ها و دستاوردهای مهم مورد انتظار حکومت جدید که در جراید و انتشارات سال ۱۹۲۷ بیان می شد، عبارت بودند از «متحدالشکل شدن اهالی ایران»، برچیده شدن بساط خان سالاری و تضعیف اقتدار عشایر از طریق خلع سلاح آن ها.<sup>۴</sup> این اقدام نشانگر حرکت به سمت انسجام هویت ایرانی ولو به زور بود.

گام های شتابان رضاشاه در مسیر نوین سازی (به تقلید از آتاتورک در ترکیه) و یکپارچه سازی جمعی هم چنین سیل عظیمی از شهرنشینان طبقه متوسط را ایجاد نمود که معنا و جوانب ملی گرایی نوین رفته رفته در بینشان قوت می گرفت. هویت سرزمینی به قلب گفت و گوهای آن ها راه یافته و دستاوردهای فرهنگی چهره های ادبی گذشته به بخشی از میراث ایرانی سرزمینی شان بدل شد. با توجه به کارزار پر قدرت هم در عرصه آموزش و هم در سایر دستگاه های دولتی، عرصه برای بخشیدن رنگ و لعاب بر چهره به اصطلاح فرهنگ کهن ایرانی مهیا شد. مابین دوره رضاشاه و اوایل حکومت پسرش، علاوه بر بزرگداشت دستاوردهای فرهنگی ملی سعدی، حافظ و خیام، دولت برای فردوسی، ابن سینا و سایر چهره ها جشن های هزاره همراه با بازسازی آرامگاهشان برگزار کرد. دستاوردهای مردمانی که در دوره های تاریخی مختلف در آن جغرافیا زیسته و

<sup>۱</sup> تاریخ نو (کتاب تاریخ دوره متوسطه)، ۳.

<sup>۲</sup> Persia

<sup>۳</sup> همان، ۴، ۲.

<sup>۴</sup> تاریخ نو (کتاب تاریخ پایه دهم)، ۱۲۸-۱۲۷.

به زبان‌های عربی و فارسی تکلم کرده بودند - که البته زبان مشترک قاطبه ساکنان آن سرزمین نبود - اکنون در قالب نمونه‌های شاخصی از فرهنگ ملی جمعیتی در ایران بدیشان عرضه می‌شد که از منظر زبانی نایک‌دست بودند.

تأکید ویژه پهلوی بر زبان فارسی از یک سو ابزار پیوند اولیه برای خلق یک پیکر ملی ایرانی محسوب می‌شد و از سوی دیگر با هدف القای یک آگاهی فرهنگی مبنی بر این که زبان فارسی عامل شکوه فرهنگی‌ست، انجام می‌گرفت. در سایه اهمیت این فرهنگ محلی در برابر پیشینه فرهنگی عربی - اسلامی، حکومت پهلوی حتی بر آن شد تا به سان جنبش قرن نوزدهمی در بریتانیا مبنی بر کاربرد واژگان ساکسونی<sup>۱</sup> به جای واژگان برگرفته از زبان نورمانی - فرانسوی<sup>۲</sup>، فرهنگستانی با محوریت پاک‌سازی وام‌واژگان عربی از زبان فارسی و جای‌گزینی آن‌ها با واژگان فارسی «خالص» تأسیس کند.<sup>۳</sup> ترکیه، به عنوان طلایه‌دار دین‌جدا سازی، در راستای تخلص زبان ترکی با تغییر هجای وام‌واژگان عربی و فارسی و نیز معادل‌سازی برای واژگان غیر ترکی، پیش‌تر به اقداماتی مشابه دست یازیده بود.<sup>۴</sup>

در عصر پهلوی، به عنوان نماد مقاومت ایرانیان در برابر فرهنگ غالب و غنی عرب، زبان فارسی تاریخاً بسط یافت. در این راستا، درباره رابطه میان این زبان (یعنی فارسی) و گره زدن آن با یک قلمرو سیاسی به‌ویژه وقتی شامل مرزبندی نوین سیاسی ایران بود، هیچ توضیحی ارائه داده نشد. ابداع مفهوم زبان به‌گونه‌ای که تماماً متعلق به یک ناحیه جغرافیایی یا سیاسی باشد، به‌کارگیری گسترده انگاره اروپایی هویت ملی بود که در فصل نخست بدان پرداختیم. بدین مفهوم که زبان فارسی به عنوان زبان طبیعی هویت ملی ایرانی به‌شمار می‌رفت، بی‌آن که ترکیب اندیشیده‌شده زبان، جغرافیا و قومیت‌های دیگر در یک قالب خام ملی به‌چالش کشیده شود.

در هر حال، به عنوان پیامد بسیاری از گرایش‌ها و عوامل، احساسات ضدعربی در مسیری پیچیده چنان گام برداشتند که تشخیص مرز میان احساسات ملی/نژادی و مذهبی امری دشوار بود.<sup>۵</sup> تشکیل یک حافظه ملی از گذشته باشکوه عنصر مرکزی سیاست پهلوی بود که هدف آن بخشیدن حس متمایزی از هویت به مردم ایران بود. نمادهای زرتشتی (اهورمزدا) پیش از اسلام بر سردر ادارات و ساختمان‌های دولتی پدیدار شد و توجه ویژه‌ای به جشن‌های زرتشتی معطوف

<sup>1</sup> Saxon

<sup>2</sup> Norman-French

<sup>3</sup> Young, "Interaction of Islamic and Western Thought in Iran," p. 140.

<sup>4</sup> Kohn, *History of Nationalism*, p. 241.

<sup>۵</sup> ر. ک. فصل ۹.

گشت - همگی در جهت احیای گذشته و برقراری پیوند با آن. البته، باز قدرمسلّم پنداشته می‌شد که مذهب و آیین زرتشتی پیش از اسلام با ناحیه جغرافیایی و هویت ایرانی به‌طور لاینفکی مرتبط است. تعصبات ملی چشم ملی‌گرایان افراطی را بر این حقیقت می‌بست که جوامع متعدّد فرهنگی و مذهبی دوشادوش زرتشتیان در حیات این سرزمین، قبل و بعد از آن که ایران نام بگیرد، به ایفاء نقش پرداخته بودند. وانگهی، احیای سنت‌های مذهبی باستانی در مفهوم نوین را باید نه پدیده‌ای مذهبی بلکه ملی قلمداد کرد. باری، مذهب زرتشتی مذهب نیاکان ایرانیان محسوب می‌شد و حکومت از این امر اطمینان یافت که ایرانیان نوین همانند مسلمانان حسّ تعلق ویژه‌ای نسبت به این سنت داشته باشند.

جا دارد در این‌جا بر این نکته تأکید کنیم که حکومت پهلوی هرگز از به‌کارگیری و تطبیق عناصر مورد نیاز جهت تولید یک رهنامه ملی که برای مردم هویت و برای حکومت مشروعیت کسب می‌نمود، فروگذار نکرد. انگاره پادشاهی به‌طور مفرط به‌کار گرفته شد تا این تفکر را به‌کرسی بنشانند که ایران هرگز فاقد پادشاه نبوده است. به‌شيوه‌هایی معین، حکومت بر آن شد تا میهن‌پرستی را هم‌ارز وفاداری به پادشاه و پادشاهی معرفی کند. یکی از شایع‌ترین و چشم‌گیرترین شعارهایی که در ادارات و اماکن عمومی دیده می‌شد، «خدا، شاه، میهن» بود. مایه بسی افتخار بود که در کتب درسی بر به‌اصطلاح تاریخ ۲۵۰۰ساله شاهنشاهی در خاک ایران تأکید می‌شد. بدین‌جهت، محمدرضاشاه، با کمک مشاورانش، در سال ۱۹۷۱ تصمیم گرفت تا با برگزاری جشن‌های ۲۵۰۰ساله نقطه عطفی در تاریخ سنت پادشاهی ایجاد کند. این جشن جشنی معمولی نبود؛ سازورگ و پوشش بازیگران جشن به‌گونه‌ای طراحی شده بود تا به‌هنگام سان دادن از مقابل شاه و مهمانان خارجی وی در تخت جمشید (که عمدتاً از خاندان سلطنتی بودند)، یادآور سلسله‌های گذشته ایران باشند. مردمان عادی که در خانه‌شان تلویزیون داشتند، می‌توانستند به تماشای این جشن نشستند و هرگز آن را فراموش نکنند؛ دیگران یا در مورد آن می‌خواندند یا می‌شنیدند. این‌که تاچه‌اندازه قاطبه این تبلیغات توجه روستاییان، عشایر، حاشیه‌نشینان و مردمان نواحی دورافتاده را به خود جلب می‌کرد و این‌که آیا معنای این جشن‌ها را درک می‌کردند یا نه، می‌تواند پرسشی مجزاً باشد. انقلاب سفید شاه، مشتمل بر مجموعه‌ای از اصلاحات که از یک سو (بالاخص به‌واسطه اصلاحات ارضی در دهه چهل) جامعه روستایی را تحت تأثیر قرار داد و از سوی دیگر (با سرکوب ناآرامی‌های عشایر و مناطق مختلف) موجب حفظ

وحدت ایران گشت، شالوده اقتدار مطلق حکومت مرکزی را بنا نهاده و نوع واحدی از وفاداری و هویت را بر مردم تحمیل نمود.

جان کلام، هیاهو و احساسات مردمان مختلف از اقشار اجتماعی - اقتصادی متفاوت نسبت به هویت ایرانی را نمی‌توان کاملاً از صافی تحلیل گذراند؛ لیکن بی‌تردید، با گسترش آموزش و طبقه متوسط، آگاهی ملی در خدمت اهداف کشور و انسجام وحدت آن به کار گرفته شد. وانگهی، ماهیت نامشخص هویت ایرانی (اگرچه در مفهوم سرزمینی‌اش بلکه در بستر تاریخی، نژادی و فرهنگی‌اش) زمانی بر جهانیان آشکار شد که انقلاب پنجاه و هفت خود را اسلامی خواند و نه ایرانی. ترویج هویت ایرانی با سقوط حکومت پهلوی به پایان نرسید، بلکه با رنگ و لعاب اصول بنیادین اسلامی مسیری متفاوت در پیش گرفت.

### جمهوری اسلامی و هویت ایرانی

تحلیل مسئله هویت ایرانی در دوران جمهوری اسلامی خارج از حیطه پژوهشی اثر پیش‌روست. بنابراین، آن چه در ادامه می‌آید، تنها خلاصه‌ای از رویکرد سیاست‌گذاران، بالاخص در حیطه آموزش، در بازتعریف هویت ایرانی با زدودن زنگار به اصطلاح خصوصیات نابه‌جای دین‌جدا از تن آن است.

مطابق انتظارات، در آغاز انقلاب اسلامی، خیزش‌های محلی و قبیله‌ای برای کسب خودمختاری در ترکمن‌صحرا، در میان کردها و در سایر مناطق - چه نتیجه دسیسه سیاسی عده‌ای کُنشگر بنیادگرا بود یا تبلور اراده خیل عظیم مردمان محلی - آشکارا نشانگر اثرات ذاتاً زیان‌بار احساسات ملی جدایی‌طلبی بود. در فرونشانی همه آشوب‌هایی که وحدت ایران را تهدید می‌کرد، نیروهای حکومت انقلابی بالطبع دست‌به‌دامن مفهوم اخوت اسلامی یا انسجام ملی شدند که توسط حکومت پیشین به طرز ماهرانه ساخته و پرداخته شده بود. لیکن، پس از تحقق انسجام، وظیفه حقیقی پیش‌روی حکومت اسلامی جلوگیری از روند تلقین دین‌جدا هویت ایرانی بود. برای نیل به این هدف، حکومت جدید بر آن شد تا به تبلیغ این دیدگاه بپردازد که میهن‌پرستی در چارچوب اسلام در قیاس با صرف وفاداری به شئون ناپایدار ملی‌گرایی نوین به مراتب از ارزش بیش‌تری هم در این جهان و هم در جهان آخرت برخوردار است.

مؤلفه بازتعریف‌شده هویت و فرهنگ ایرانی خارج از مجاری حکومتی در متون کتب درسی ساخته و پرداخته شد. کودکان «تباه‌نشده» نسل انقلاب اسلامی در مقایسه با نسل پیشین که تجربه

«شستسوی مغزی» هم داشتند (و حال بسیاری‌شان تبعید شده بودند)، با شدتِ بیش‌تری مورد هدفِ رهبران اسلامی قرار گرفتند. به‌طور کلی، کتبِ درسی برگرفتهٔ جمهوری اسلامی سعی داشت تا اهمیتِ تاریخِ ایرانِ پیش‌از اسلام را کم‌رنگ ساخته و کم‌کم از یادها بزدايد. در این فرایند، متون مزبور از ساکنین ایران تحت‌عنوانِ جامعهٔ اسلامی (امتِ اسلامی) و نه جامعهٔ ایرانی (امتِ ایرانی) نام می‌بردند.<sup>۱</sup>

برخلافِ دین‌جداگراییِ پهلوی، تقویتِ هویتِ ملیِ تاریخی توسطِ حکومتِ اسلامی مقید به یک اصلِ مشترکِ فرهنگی متمرکز بر اسلام بود.<sup>۲</sup> تغییرِ تصویر ارائه‌شده از ایرانِ پیش‌از اسلام در کتبِ درسی با تغییرِ توجهات به سمتِ و تأکید بر دروسِ دینی همراه گشت. در دورهٔ پهلوی، موضوعاتِ مرتبط با دورانِ باستان بیست‌وپنج درس یا به‌عبارتی یازده درصد از کتبِ درسی را به خود اختصاص می‌دادند. در دورهٔ اسلامی، این عدد به سه درس یا یک درصد کاهش یافت. ضمناً، دروسِ دینی از چهار درصد در دورهٔ پهلوی به هفده درصد در حکومتِ جمهوری اسلامی افزایش یافت.<sup>۳</sup>

بنابراین، با اعتلای فرهنگِ دینی درونِ مرزبندیِ سیاسیِ ایران، جمهوری اسلامی برآن بوده است تا هویتی ملی با تعریفی پیچیده‌تر از هویتِ بسازد. دست‌کم در نخستین مرحله از سیاستِ خود، حکومتِ اسلامی ظاهراً سعی داشت تا قبل از حتی اندیشیدن به امکانِ بر ساختِ هویتِ اسلامی صرف، گره‌های دین‌جدا و ضدروحانی بسته‌شده توسطِ حکومتِ پیشین را بگشاید. تحققِ این امر بر وضعیتِ سیاسی در خاورمیانه و اصرارِ دوباره (پس از تلاش‌های ناموفقِ بسیار) بر وحدتِ اسلامی بستگی دارد. پس از زیر سؤال بردنِ تدابیرِ جمهوری اسلامی در خلقِ دیدگاهِ جدید به هویت، هم‌چنین شایسته است که نحوهٔ اقدامِ حکومتِ در جهتِ تحکیمِ هویتِ ملی غیرشیعیان ایران را اکنون که هویتِ ایران محور نادیده گرفته می‌شود، از صافی پرسش بگذرانیم. پیش‌از پرداختن به نگارشِ تاریخی که نه آلوده به تعصبِ مذهبی‌ست و نه ملی، ایران با چالشِ حلِّ منازعات بر سرِ هویت‌های محلی و نیز تصمیم‌گیری دربارهٔ مرز شکننده میانِ هویتِ اسلامی و ایرانی درونِ مرزهایش روبروست.

<sup>1</sup> J. M., "The Textbooks of the Islamic Republic," (in Farsi), pp. 1, 17.

<sup>2</sup> Higgins and Shoar Ghafari, "Changing Perception of Iranian Identity in Elementary Textbooks," *Children of the Middle East Today*, p. 10.

<sup>۳</sup> همان، ۳۷-۲۳.

### کلام پایانی

فرایند دین‌جدای ناپایدار تقریباً بیش از صدوپنجاه سال پیش برای نوین‌سازی امپراتوری پیر و درمانده قاجار آغاز شد. هدف این فرایند ابتدا اصلاح شبکه اداری منسوخ بود، ولی اصلاح حکومت، تأسیس مدارس و روزنامه‌ها، معرفی رهنامه‌های سیاسی نو و ایجاد قانون اساسی را نیز بعدها دربرگرفت. جنبش اصلاحات که مدام از جانب سیاست سلطه‌طلبی انگلیس و روسیه تهدید می‌شد، تأثیری ژرف بر آگاهی سیاسی رهبران اجتماعی - سیاسی کشور گذاشت. آگاهی سیاسی جدید به قالب‌های ملموس بسیار متفاوتی درآمده بود؛ لیکن، هر مسیری را که پیش می‌گرفت، بایستی در مرزهای سیاسی امپراتوری ایران توقف می‌کرد. اصلاح جامعه به نفع حکومت و طبیعتاً باعث ملی‌گرایی ساکنان ایران بود.

گرچه در تعریف آن چه می‌تواند به نفع ایران باشد، گاهی اختلافات جدی‌ای رخ داد (بالاخص در توافق یا عدم توافق آن با منافع اسلام) اتفاق و اختلاف‌نظرات (دست‌کم موقتاً) با تمرکز بر تأسیس مجلس شورای ملی در ۱۹۰۶ حل‌وفصل شد. باین‌وصف، شکاف میان جناح دین‌جدا و روحانیت به طرز محسوس باقی ماند. ناگزیر، مجلس شورای ملی به نهاد سیاسی پیونددهنده تمامی نیروهای مخالف بدل شد. هم‌زمان، توسعه مفاهیم سیاسی مانند «وطن»، نظریات ملی‌گرایانه برگرفته از منابع عثمانی - انگلیسی - فرانسوی و پژوهش غربی در کل به منظور خلق بینشی دقیق نسبت به تاریخ ایران همگی بیانگر رویکردی جدید و نوین درباره مسائل ملی بود. برای این افراد و رهبران آگاه از منظر سیاسی، ایران غایت موجودیت و قلمرو سیاسی قانونی‌ای بود که همه جوامع زیر لوای آن - فارغ از عقاید مذهبی یا پیش‌زمینه قومی‌شان - می‌توانستند از قبل وفاداری‌شان از تساوی حقوق برخوردار باشند. از منظر نظری، مفهوم دین‌جدا برای تغییر یک موجودیت جغرافیایی همراه با جوامع زبانی و قومی نایک‌دستش به یک جمعیت متحد، یکپارچه و یگانه، با یک هویت فرهنگی باستانی و پرافتخار، جایگاه نژادی ویژه و رهنامه سیاسی نوین به کار گرفته شد. تحت این شرایط، آگاهی سرزمینی (یا بهتر بگوییم، ایرانی) برای جای‌گزینی با سایر هویت‌ها تدریجاً ترویج داده می‌شد.

پس از کاشته شدن بذر هویت سرزمینی، جوانب فرهنگی از طریق آموزش نوین و ایجاد یک زبان رسمی (فارسی) دچار تحول گشت. به قدرت رسیدن خاندان پهلوی و علاقه آن‌ها به انگاره‌های نژادی و ملی‌گرایانه نو کشور را در مسیر مرام‌آموزی در سطح ملی جلوتر راند. ترویج هویت ملی از مسیرهای مختلف فرهنگی، اجتماعی، آموزشی و سیاسی حرکت می‌کرد که همگی

از صافی دستگاه تبلیغات دولتی می‌گذشتند. ایران به‌عنوان یک جغرافیا علت نبود، بلکه معلول از آب درآمد. پی‌رو الگوی اروپایی، آشکال ترکی، ایرانی، عرب و ژاپنی نمونه بارزی از میهن‌شیفتگی ملی شکوه‌مند ارائه دادند.

با این حال، انگاره خام هویت ایرانی نایست به‌عنوان تقاص یا توان دستاوردهای سیاسی پنداشته می‌شد. تاریخ ملی برساخته، طرح نظریه نژادی و اعتلای نمادهای ملی در آن زمان در کل زبان بار تلقی نمی‌شد. برای نوین‌سازی خواهان دین‌جدا، این تحولات یک معنا داشت: این که مردان و زنان ساکن در هر گوشه قلمرو ایران شهروندان برابر ایران هستند. لیکن، بی‌احتیاطی ملی‌گرایانه دین‌جدایان ایران آن‌ها را در عدم ایجاد جوی از یک جامعه قوی‌تر و متحدتر با پیوند زدن سایر زبان‌های گفتاری در ایران و نادیده گرفتن گفتمان تشیع و تسنن در کشوری با تاریخ مذهبی دورودراز، هم خودشان را درگیر اشتباهات جبران‌ناپذیر کرد و هم جامعه درگیر خود را به ناتوانی و بن‌بست سوق داد.

نتیجتاً، تناقضات و آشفتگی‌های داخلی برسر مسئله هویت ملی - بالاخص تحت‌عنوان ایران‌گرایی، اسلام‌گرایی و منطقه‌گرایی<sup>۱</sup> (تجزیه‌طلبی) - آغازگر مناقشه‌ای بوده‌اند که پیامدهای گران‌باری در پی داشته است و توسعه حدواسط دقیق‌تری از هویت را می‌طلبد.

\* \* \* \*

---

<sup>۱</sup> Regionalism

## فرهنگ ایرانی، فرهنگ اسلامی و روان‌گسیختگی<sup>۱</sup> فرهنگی

مبحث این فصل مبتنی بر مشاهدات شخصی من به‌هنگام جوانی در زمان حکومت پهلوی دوم است. با این حال، این مشاهدات، با اندکی تفاوت در رویکرد، می‌توانند در مورد حکومت اسلامی فعلی نیز صادق باشند. ضروری‌ست تا دیدگاه عموم جامعه به «هویت دین‌جدائی ایرانی - آریایی» و «هویت مذهبی شیعی» مورد بررسی قرار گرفته و رابطه متقابل و هم‌پوشانی‌های متناقض آن‌ها که از منظر روان‌شناختی و ملی باعث ایجاد یک دوگانگی ناخودآگاه در جمع بسیاری از مردمان شده است، مورد ارزیابی قرار گیرد.

که‌گاه، عشق مفرط به میهن و گرامی‌داشت تمدن و ریشه‌های اجدادی ایرانی که رسماً مورد تأیید قرار گرفته بود به بروز احساسات ضدعرب مربوط به نابودی تمدن ایرانی طی فتوحات قرن هفتم میلادی منجر شده است. این رویداد از جانب نویسندگان دین‌جدا چنان مؤثر خبیث جلوه داده شده است که پرداختن به تناقض پذیرش و عمل به دین عربی اسلام در جامعه نوین ایران مستلزم ایجاد تمایز میان رهنامه<sup>۳</sup> اسلام و هرگونه تقبیح تحقیرکنندگان به اصطلاح عرب است. پیش از پرداخت تاریخی به موضوع، دو نکته مهم باید روشن شود. نخست، این تصور اشتباه است که فتح ایران در قرن هفتم میلادی تماماً توسط سپاه اعراب حاصل نشد؛ بسیار درست‌تر است اگر آن را فتح مسلمانان (و حتی عناصر ضدساسانی: مانند مزدکیان، مانویان و بازماندگان اشکانی) بنامیم، زیرا قبایل و گروه‌های متعدّد غیرعرب در جریان لشکرکشی در جبهه پیروز شرکت داشتند. با این وصف، ظاهراً تأکید بر فتح ایران توسط اعراب و نابودی تمدن به اصطلاح آریایی یا ایرانی دلیلی نژادپرستانه دارد. دوم، خود این فتح اسلام را به ایران آورد که در نسل‌های

<sup>1</sup> Schizophrenia

<sup>2</sup> Secular

<sup>3</sup> Doctrine

بعدی باعث پذیرش و پیدایش خلق‌وخوی پرهیزکارانه و سازوکاری برای تعلق به مذهب جدید اسلام گشت. به‌علاوه، نظریه دوگانگی نوین نگرش ایرانیان به اعراب و اسلام، پیروان شیعه لاجرم به این واقعیت می‌اندیشند که علی، حسن و حسین از تبار اعرابی بوده‌اند که در سرکوب بسیاری از جنبش‌ها و ناآرامی‌ها در دیلم، سیستان و سایر مناطق ایران شرکت داشتند.<sup>۱</sup> درک روان‌شناختی عقاید مذهبی و آگاهی از تضاد باورشناختی<sup>۲</sup> آن با احساسات ملی غالب نشانه‌های روان‌گسیختگی فرهنگی آشکار در بسیاری از کشورها مانند ایران است. دوگانگی مشابه منافع در پیوند با تعالیم کلیسای کاتولیک در برابر دولت ایتالیا تا به امروز وجود داشته است، به‌گونه‌ای که تعارض هویت مذهبی و هویت ملی ایتالیایی‌های کاتولیک هنوز تماماً برطرف نشده است. به‌همان اندازه که تبلیغ‌کنندگان دین‌جدا فتح ایران توسط مسلمانان را خبیث جلوه دادند، جنبش وحدت ایتالیا<sup>۳</sup> نیز از این رو که باعث انحطاط و انحراف آیین کاتولیک گردید، از جانب کلیسا در سال ۱۸۷۰ خبیث جلوه داده شد. شاید، مورد پاکستان که در آن جا هویت ملی بر شالوده مذهب بنا شده بود، تاحدودی متفاوت باشد؛ با این حال، دلیل سردرگمی میان هویت اسلامی و پاکستانی در آن سرزمین هنوز نامشخص است. به‌همین ترتیب، تغییر هویت یهودی فی‌نفسه به‌عنوان یک موجودیت دینی به هویت ملی اسرائیلی ممکن است برای یهودیان داخل اسرائیل و نه خارج از آن موضوعی متفاوت باشد. گستره دوگانگی و تحول هویت یهودی در دوران نوین از ریشه ملی آغازینش قبل از ابداع دولت و ملت اسرائیل - مانند یهودیان امپراتوری عثمانی یا هابسبورگ<sup>۴</sup> - و بعدها تبدیل این یهودیان به یک هویت نوین‌تر مانند یهودیان ترک یا اتریشی و بالاخره با تأسیس دولت یهود ۱۹۴۸ به هویتی جدیدتر تحت‌عنوان یهودیان اسرائیل (برای اشاره به آنانی که به اسرائیل مهاجرت کرده‌اند) را شامل بوده است. ابهامات دیرینه پیرامون هویت یهودی و مسئله هویت اسرائیلی باستان که توسط صهیون‌گرایان<sup>۵</sup> ترویج داده شده است، به بروز تناقض در اولویت‌بندی جوانب متعارض و مبهم هویت ملی و مذهبی بالاخص در میان یهودیانی منجر شده است که شهروند سایر کشورهای دیگر هستند. مثال دیگر، لبنان است. سردرگمی لبنانیان میان

<sup>۱</sup> البلاذری، فتوح البلدان، ۱۵۱، ۹۲، ۸۱

<sup>۲</sup> Ideologic

<sup>۳</sup> Risorgimento

<sup>۴</sup> Habsburg

<sup>۵</sup> Zionist

هویت عرب و تبار فینیقی‌شان (که ساخته و پرداخته اروپاییان است) نقصانی آشکار در هویت ملی نوین میان جوامعی است که متحمل مرام‌آموزی<sup>۱</sup> شده‌اند.

دراستای شناسایی ریشه‌ها و نشانه‌های دوگانگی فرهنگی در نگرش به دین اسلام و هویت ملی دین‌جدای ایرانی، مجموعه‌ای از پرسش‌ها پیش‌روی ماست که پاسخشان را باید در پژوهش‌های آتی جست. البته در هر نسل، تفاوت‌های بین جوامع توجیهی برای کلیشه‌سازی آن‌ها از هم‌دیگر است. در ایران نوین، در رابطه با تفاوت‌های خود با کشورهای همسایه هم‌چنان کلیشه‌سازی انجام گرفته است، ولی عمق کلیشه‌سازی از اعراب اهمیت تاریخی و مذهبی فوق‌العاده مبهمی (مانند جنگ ایران و عراق) داشته است. اگر، به ادعای بسیاری، دشمنی بین عرب و عجم از منظر تاریخی پابرجا بوده است، پس چگونه می‌توان از دورنمای نوین ملی ایرانی و عربی یا مذهبی بر این موضوع نگریست؟ چگونه برخی از مردمان امروز ایران در ذهن هشیارشان می‌توانند هم‌زمان به اسلام اعتقاد داشته و از اعراب نیز ابراز انزجار کنند؟ و آیا این حس تنفر معطوف به اعرابی‌ست که سرزمین ایران را فتح کردند یا اعراب معاصر و یا هردو؟ چه میزان از این نفرت به‌طور ناخودآگاه متضمن احساسات ضداسلامی‌ست؟ و چه میزان از این حس عرب‌ستیزی با پیامدهای دین‌جدای نوین مرتبط است که سودای تمجید از تاریخ خارج از اسلام (به‌عبارتی، تاریخ باستانی ایران) را در سر داشت؟

امید است تا دانشوران قابل‌بتوانند از این ابهامات جامعه‌شناختی و روان‌شناختی ایران نوین پرده بردارند. سردرگمی هویتی چه دلایل آغازین داشته باشد یا نه، برخی از نظرات مطروحه در این باره شایسته بررسی‌ست.

ایگناتس گولدزیهر مدعی‌ست که احساسات ضدعربی در منطقه ایران از منظر تاریخی حتی به پیش از اسلام بازمی‌گردد.<sup>۲</sup> اگر این ادعا درست باشد و با این فرض که کلیشه‌سازی ساسانیان از اعراب باعث ایجاد جو تنفرآمیز علیه آن‌ها شده است، این پدیده را چطور می‌توان در چارچوب قومی و ملی‌اش درک کرد؟ هیچ ملت و هیچ هویت فرهنگی یگانه‌ای میان اعراب و مردمان ساسانی ملقب به ایرانیان وجود نداشت. بر همین اساس، موضع ضدساسانی پیامبر اسلام در جنگ با رومیان که شرح آن در سوره روم آمده است<sup>۳</sup>، ممکن است به‌غلط ضدایرانی تعبیر شود.

<sup>۱</sup> Indoctrination

<sup>۲</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, I, p. 100.

<sup>۳</sup> طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ۳۹۹.

درمقابل، طبق روایت طبری، سران مکه در عرصه سیاست منطقه طرفدار ساسانیان بودند.<sup>۱</sup> انتساب احساسات ضدعربی که دسته‌بندی آشفته گروه‌های نامعین فرهنگی یا ملی را در پی داشت، آشکارا خطاست. باری، دوستی و دشمنی‌های موقت در بسیاری از نمونه‌ها از راهبرد سیاسی تأثیر پذیرفته‌اند. گرچه ممکن است کلیشه‌سازی صرف از گروه‌ها در بستر زبانی، جغرافیایی، مذهبی یا (تأحدی) فرهنگی رایج بوده باشد، الزاماً چنین کلیشه‌سازی ماهیتی ملی نداشت.

در دوره اسلامی، تعامل مسلمانان عرب‌زبان با همتای غیرعرب‌زبانان شاید باعث بروز اختلافاتی شده است. با این وجود، نهضت شعوبیه را (که در فصل ۴ بدان پرداخته شد) نمی‌توان باز در یک بستر خیالی ملی ایرانی مخالف با اعراب در چهار سده نخست اسلام تلقی کرد. برخی موارد از عرب‌گرایی<sup>۲</sup> مانند آن‌چه در نوشته‌های ابن‌قتیبه آمده است، به شدت مورد هجوم بیرونی و معاصرانش و محل بحث نسل‌های بعدی قرار گرفته‌اند،<sup>۳</sup> ولی چنین ستایشی (یا مخالفتی) نباید به‌سادگی به روایتی جهت‌رجحان هویت عربی بر ایرانی (یا بالعکس) بدل شود. نهضت شعوبیه به‌همان اندازه که جنبشی ادبی بود، جنبشی سیاسی نیز به‌شمار می‌آمد که ندای برخورداری غیرعرب‌ها از جایگاهی برابر با عرب‌ها را سر می‌داد. نفرت از استیلای اعراب بر جمعیت عظیم غیرعرب جهان اسلام به‌عنوان نفرت از قومیت، زبان یا فرهنگ عربی تعبیر شده است که صحت ندارد؛ حتی خود شعوبیه نیز به‌زبان عربی می‌نوشتند.<sup>۴</sup> در واقع، به‌گفته ریچارد فرای<sup>۵</sup>، زبان عربی از جانب «ایرانیان» حراست و تصحیح شد.<sup>۶</sup> منزلت و رواج زبان و ادبیات عربی (همراه با خود دین اسلام، به‌اصطلاح دین عربی) هم‌راستا با موضع و نگرش غیرعرب‌هایی مانند ابن‌مقفع و بیرونی‌ست.<sup>۷</sup>

سایر انتسابات مربوط به جنبش‌های ارتدادی قرون هشتم و نهم هستند که نماد تعارض میان مسلمانان عرب و به‌اصطلاح ایرانیان تلقی می‌شود - ایرانیانی که گویا درصدد بازبرقراری سبک زندگی «ملی» باستانی خود بودند. طبق آرای عموم، جنبش‌های به‌آفرید (۷۴۶-۷۴۷)، سنیاد

<sup>۱</sup> طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ۷۳۹-۷۳۷.

<sup>۲</sup> Arabism

<sup>۳</sup> Goldziher, I, pp. 153, 161-162.

<sup>۴</sup> Frye, *The Golden Age of Persia*, pp. 121-122.

<sup>۵</sup> Richard Frye

<sup>۶</sup> Frye, p. 169.

<sup>۷</sup> ابن‌مقفع، *پیرامون احوال، افکار، آثار و زندگی و قتل ابن‌مقفع*، عبدالهادی حائری (مقدمه، ترجمه و تعلیقات).

(۷۵۵)، اسحاق تُرک (۷۵۷-۷۵۵)، اُستادسیس (۷۶۸-۷۶۷)، المقنّع (۷۸۳-۷۵۵) و بابک (۸۳۸-۸۱۶) علیه خلافت اسلامی با هدف بازبرقراری مذهب زرتشتی یا مزدکی درمقابل رهنامه اسلامی غالب به وجود آمدند. درست است که نام و نماد ابومسلم در منابع مربوطه به عنوان نقطه ثقل لفاظی‌های ایرانی علیه خلافت مرکزی ظاهر می‌شود (بالاخص در پیوند با قتل ابومسلم به دست عباسیان)، لیکن دو جنبه در مواجهه با موضوع جنبش‌ها هم‌چنان مستلزم ملاحظه است. نخست، آن‌گونه که پیش‌تر عنوان شد، تلاش برای احیای یک مذهب (در این مورد، زرتشتی یا مزدکی و مانوی) یا یک جناح مخالف سیاسی در برابر یک مذهب غالب (در این مورد، اسلام) را نمی‌توان به سادگی هم‌تراز با جنبش ملی یا سرزمینی ایران دانست. باز، این چیزی نیست جز زمان‌پریشی<sup>۱</sup> که از نظم بازبرساخت تاریخی تخطی می‌کند. دوّم، حتی اگر فرض کنیم که این جنبش‌ها با هدف بازبرقراری سبک زندگی کهن به اصطلاح ایرانی آغاز شده باشند، یک ابهام دوگانه پیش‌رویمان خواهد بود: الف) چرا سایر غیرعرب‌های معاصر این انقلابیون که بایستی از آگاهی ملی ایرانی برخوردار می‌بودند، از اسلام روی نگردانده و به آیین زرتشت و دیگر آیین‌ها نگریدند؟ ب) دسته‌بندی این جنبش‌های ارتدادی که به عبارتی ضداسلامی بودند، در قالب مجموعه میراث ملی ایرانی چگونه می‌تواند به ایرانیان امروزی کمک کند تا از احساسات متضاد برخاسته از اسلام و قهرمانی‌گری ایرانی اجتناب کنند؟ این ابهام باعث شده است تا جمع‌گیری از ایرانیان امروزی یا موضع ضداسلامی اتخاذ کنند و یا در مرز عشق و نفرت نسبت به اسلام و ایران گرفتار شوند.

یکی از دلایل ریشه‌ای روان‌گسیختگی فرهنگی و ملی را می‌توان در تفاسیر و تعبیر تاریخ‌نگاران و دانشوران علوم اجتماعی حکومتی جست. در مورد ایران، اکثریت مردم به سادگی می‌توانستند به عنوان یک مسلمان یا ایرانی (یک موجودیت ملی) بدون پیش کشیدن تاریخ سیاسی، جهت تاختن بر مذهب و یا بالعکس، در صلح و آرامش زیسته باشند. لیکن، تفاسیر تاریخی که ایرانیان آریایی و دارای تمدنی شاخص را متمایز ساخت (با اشاره به «خاطره» هجوم و نابودی فرهنگ کهن ایرانیان توسط فرهنگ و مذهب بیگانه)، در آگاهی جمعی تدریجاً (بالاخص در نتیجه ترویج چنین مفاهیمی در عصر پهلوی) باعث تعمیق و تجدید زخمی کهنه در عرصه اجتماعی و روان‌شناختی شد. کتب و نوشته‌هایی از قبیل دو قرن سکوت زرین کوب که به

<sup>۱</sup> Anachronism

برتری نژادی ایرانیان اذعان می‌کنند،<sup>۱</sup> و یا به‌سان صدها نوشته دیگر که اعراب را خبیث جلوه می‌دهند، قادر نیستند از سردرگمی فرهنگی برگشت‌ناپذیر در هویت پیرامون مسلمانان و ایرانیان اجتناب کنند. خلق تخیل‌آمیز حسّ غربت‌زدگی<sup>۲</sup> و انزجار تاریخی (به‌ویژه در میان تحصیل‌کرده‌های امروزی) نسبت به چیزی که در قرن هفتم رخ داده است، در میان گروه‌های متعددی که در پی رسیدن به یک آگاهی متفاوتی چه مذهبی یا ملی بودند نیز باعث بروز شکاف و دوگانگی شده است. باری، اگرچه ممکن است خیلی عجیب به نظر آید، افرادی خاص توأمان از آریایی‌گرایی<sup>۳</sup> و شیعی‌گری به‌عنوان خاستگاه هویت خویش هواداری کردند.

وانگهی، به‌هنگام تفسیر فتح ایران توسط مسلمانان، نویسندگان بسیاری کوشیدند تا در مواجهه با رهنامه اسلامی، جانب احتیاط را در بررسی نقش کارکردی آن در ایران رعایت کنند. نمونه جالب این فن را می‌توان در این سخن از فروغی مشاهده کرد که به مواجهه قرن هفتم اشاره می‌کند: تنها از روی احترام به اسلام و مسلمانی اعراب می‌توان از ظالم و یاغی خواندن اعراب چشم‌پوشی کرد.<sup>۴</sup> روی‌هم‌رفته، تنش برسر مسئله اعراب و ایرانیان به بروز تنش میان طبقه دین‌جدا و دینی و نیز میان روحانیت و حکومت در مقیاس وسیع‌تر منجر گردید.

علل و نتایج چنین تناقضات و ابهاماتی را نمی‌توان به‌سادگی سنجید، لیکن وجودشان را نیز نمی‌توان کتمان کرد. این تعارضات و دوگانگی‌ها آستان بینشی مغلطه‌آمیز و شایعه‌بار به تاریخ بوده‌اند؛ تعصب ملی و نژادی را برانگیخته‌اند؛ باعث تحریک آشفتگی جان‌کاه در احساسات ملی و مذهبی مردم گشته‌اند؛ و به‌بهانه صرف همدردی با هم‌میهنان خیالی در قرن هفتم، میان تعدادی از مردمانی امروزی فاصله انداخته‌اند. آنانی که طی سالیان دارای احساسات ملی و مذهبی ضدونقیض بودند، برخی شاید در پی برقراری آستی میان اعتقاد اسلامی خود و ایران و گذشته باشکوه آن بودند و از این‌رو نخواستند به‌عنوان مسلمان عرب (بلکه به‌عنوان مسلمان ایرانی) شناخته شوند.

<sup>۱</sup> زرین کوب، دو قرن سکوت، ۸۳.

<sup>۲</sup> Nostalgia

<sup>۳</sup> Aryanism

<sup>۴</sup> فروغی، تاریخ ایران، ج ۱، ۱۳۰.

<sup>۵</sup> در بررسی اسناد تاریخی، به‌خاطر ترک‌تازی‌های نادرشاه افشار و ارتش وی در هندوستان در نیمه قرن هجدهم، صرف این که یک ارتش به‌اصطلاح ایرانی چه برسر اهالی هندوستان آورد، مردمان بومی ایران تحت حکومت نادر یا ایرانیان امروزی را نباید سرزنش کرد.

به طرُق، انقلاب اسلامی واکنش دین‌داری مردم در مقابل گزاره‌های به شدت دین‌جدا بود. به طرُق دیگر، باعث جریحه‌دار شدن باورهای دین‌جدا و تاریخی آنانی شد که احساس می‌کردند هویت حقیقی‌شان طعمه حریق، اگر نه لزوماً اسلام، روحانیت شده است. انقلاب باعث ایجاد شکافی ملموس میان آنانی شد که حس عمیق هویت خود را در یک سطح به اسلام و در سطحی دیگر به ایران معطوف ساخته بودند. در سردرگمی فرهنگی، این افراد میان اسلام ناب و اسلام معرفی شده توسط روحانیت تمایز قائل شده‌اند. انقلاب اسلامی خیل عظیمی از مردم را به دلایل گوناگون تبعید به بیرون و درون کرده است، ولی دلیل اصلی ایجاد تعارض بین حس هویت اسلامی مردم و حس ایرانی آن‌هاست.

شکاف ایجاد شده میان درک مردمان داخل و خارج ایران و میان مردمان دین‌گرا و دین‌گریز در مواجهه با هویتشان وحدت حقیقی جامعه را تحت الشعاع قرار داده است - بالاخص شکافی که به واسطه دانش‌پژوهی منسوخ و کلیشه‌سازی ایجاد شده است.





## برآمد

کتاب حاضر کوششی است در راستای تحلیل برساخت زمان پریش<sup>۱</sup> هویت ایرانی در کنار تبار نژادی و نیز جوانب گوناگون اهمیت نژادگرایی، ملی‌گرایی و شرق‌شناسی غربی. نهادینه‌سازی جوانب باورشناختی<sup>۲</sup> نظریه‌های نژادی زمانی در اروپا رخ داد که الگوی آریایی میان سفیدپوستان و سایر مردمان تمایز قائل شد. قالبی که شرق‌شناسی به‌عنوان یک رشته نظری به خود گرفت، ماحصل اعمال بی‌چون و چرای اقتدارگرایی<sup>۳</sup> روشن‌فکری اروپا بر شرق بود. با این حال، باید هشیار بود که مقصود از بازبرساخت یا بازتفسیر وقایع تاریخی در بستری ملی و نژادی به‌ثمر رساندن دسیسه‌ای هدفمند نبود، بلکه مسیری بود به‌سوی پژوهش علمی چنان‌که این مسیر باعث یک تحریف در آگاهی روش‌شناختی دانشوران شد.

در روش‌شناسی شرق‌شناسی غربی، دو جنبه غالب وجود داشته است: ملی‌گرایی و نظریه‌های نژادی. البته، رابطه بین این دو تنگاتنگ بوده و تا حد قابل‌توجهی تحت تأثیر عوامل اقتصادی، سیاسی - باورشناختی، فرهنگی و دینی قرار گرفته است. با توجه به ظهور جزمیت ملی و نژادی، اروپا وقفه‌ای سرنوشت‌ساز در قلمرو تفکر تاریخی مسیحی کهن ایجاد کرد. نتیجتاً، دانشوران به تدریج مکتب کهن را برانداختند، در حالی که مکتب جدید ملی‌گرایی (به‌رغم چالش‌های پراکنده) به دلیل اقتدارگرایی<sup>۴</sup> استعمار و شرق‌شناسی شتاب گرفت.

این اثر کوشیده است تا نشان دهد شرق‌شناسی غربی چگونه به کژنمایی تفسیر تاریخی در ابعاد ملی و نژادی پرداخته است. این معضل تنها شامل کژنمایی نبوده، بلکه گه‌گاه پیامدهای رقت‌انگیزی نیز در پی داشته است: یهودستیزی، عرب‌ستیزی، نژادگرایی و تعصبات ملی. از این رو،

---

<sup>1</sup> Anachronistic

<sup>2</sup> Ideologic

<sup>3</sup> Authoritarianism

<sup>4</sup> Authoritarian

ترکیبِ واقعیت‌ها جهت مطالعه گذشته نتیجه کار نبود؛ در عوض، گذشته در بستر نوین ملی‌گرایی همراه با نظریه‌های نژادی تفسیر شد که بلافاصله باعث تغییر آگاهی جوامع در آن جهات گردید. باری، با اجتناب از اتخاذ یک رویکرد تحمل‌ناپذیر اخلاق‌محور نسبت به نژادگرایی یا ملی‌گرایی و صرف‌نظر از این ادعا که چنین اقدامی همواره به پس‌رفت فکری منتهی شده است، باید دست کم مطلق‌گرایی محض چنین دانش‌پژوهی‌ای را مورد انتقاد قرار داده و متوجه بود که این امر آستن عقاید جزمی مرتبط در جوامع پژوهشی و میان مردم عادی گردیده است.

برنامه‌ریزی و تحمیل فهم تاریخی غربی در قالب الگوواره<sup>۱</sup> جزمی - به‌ویژه الگوی آریایی ساخته‌وپرداخته فریدریش شلگل<sup>۲</sup> و دیگران - میراثی برجای گذاشت که به‌مدت دو‌یست سال تکثیر یافته است. البته، یافته‌های مرتبط با خانواده زبان‌های هندواروپایی به‌سرعت مقدمات پیدایش بیش نژادپرستانه افراطی را مهیا نمود که خود آن نیز بُعد انحرافی دیگری را در دانش‌پژوهی مطرح ساخت. نژاد آریایی به‌طور فرضی جای طبقه‌بندی رده هندواروپایی را گرفت و توصیفات بیش‌تر خانواده‌های زبانی متمایز دیگری را نیز شناساندند که بعدها برداشتی نژادی از آن‌ها شد. آگاهی نژادی دانشوران شرایط مفهوم‌آفرینی نژادی را توسعه داد که رویدادهای تاریخی متنوعی به‌وسیله آن مورد ارزیابی قرار گرفت. در واقع، زبان‌شناسی تاریخی به‌عنوان یک رشته پایه‌ای برای استعمال گذشته‌نگر تمایزات نژادی به مردمان باستان گشت.

در این پژوهش، مفهوم‌آفرینی نژادی دانش‌پژوهی غربی از رویدادهای تاریخی در فلات ایران از دوران باستان تا قرون‌وسطی به‌چالش کشیده شده است - نه‌تنها به‌خاطر انتساب زمان‌پریش مفاهیم نوین به دوران مزبور بلکه به‌دلیل ایرادات در تحلیل جوامع متمایز گذشته براساس زبان‌شناسی تاریخی (یا نژاد) بدون لحاظ درهم‌پیچیدگی فرهنگی و تبدلات درون و میان این جوامع باستان. بدیهی‌ست که آگاهی به‌اصطلاح نژادی و ملی این جوامع گذشته - بالاخص ایرانیان - تماماً خیالی‌ست. با این وجود، شاید این سوء‌برداشت شرق‌شناسان بوده است که آگاهی نژادی و ملی عصر نوین را به‌مثابه ابزار ساده‌سازی گذشته فوق‌العاده پیچیده به‌کار گرفتند.

بسیاری از کژنمایی‌ها هنوز درانتظار تدقیق و تصحیح در رشته شرق‌شناسی و به‌ویژه درزمینه مطالعات ایران هستند. آن‌چه در این کتاب درباره مناطق و قبایل متنوع ایران و پیرامون جوانب فرهنگی مناطق و ادوار تاریخی متعدد به‌اختصار ذکر شد، باید در آینده، جهت اسطوره‌زدایی از

<sup>1</sup> Paradigm

<sup>2</sup> Friedrich Schlegel

انتخاب بی‌اساس و خام عنوان «ایرانی» برای این پدیده‌های فوق‌العاده پیچیده، یک‌سره و به‌دقت در بوتۀ بحث قرار گیرد. پیرامون دوره‌بندی بی‌اساس و گاه‌نادرست رویدادهای تاریخی (برای نمونه، پیشااسلامی و اسلامی) و عبارات خودساخته و بی‌اساسی مانند خانواده‌های زبانی «فارسی کهن»، «فارسی میانه» و فارسی نوین که دستاویزی برای ایجاد پیوند میان مردمان، فرهنگ و تمدن‌های گذشته بوده است، تفصیلات بیش‌تری لازم است. مردم‌شناسی فرهنگی، باستان‌شناسی و سایر رشته‌ها آشکارا تحت استیلای چنین خوانش‌های انعطاف‌ناپذیر ملی‌گرایانه و نژادی‌ای از تاریخ طولانی و پیچیده مردمان مختلف خاور نزدیک و فلات ایران درآمده است.

گزینش روایات تاریخی در جهت بازسازی تاریخ و میراث ملی در چارچوب منحصرأ ایرانی تعاملات فرهنگی سرنوشت‌ساز میزبانان و میهمانان فلات ایران را تحت‌الشعاع قرار داده است. ملاحظه این تعاملات در بستر محدود ملی چگونه می‌تواند پذیرفتنی باشد؟ تجارب، روابط و عناصر درهم‌آمیخته جوامع چندفرهنگی طی ادوار گوناگون در آن چه تحت‌عنوان ادبیات ایرانی شناخته می‌شود، کاملاً آشکار گردیده است. هم‌آمیزی عناصر یهودی و زرتشتی<sup>۱</sup> یا مفاهیم مسیحی و میتراپی حاضر در ادبیات فارسی<sup>۲</sup> یا تأثیرات عرفان هندو - بودایی در عرفان پسااسلامی تنها سه نمونه بارز از اقتباس‌های فرهنگی عمیقاً ریشه‌ای‌ست که قلمرو یا نبوغ نژادی مشخصی نمی‌شناسد. نقش هنرهای وارداتی، از ریزنگارگری<sup>۳</sup> چینی گرفته تا فنون شعر عربی، علوم و فلسفه یونانی و نقش آیین بودا در فرهنگ شیعی - اسلامی<sup>۴</sup>، در پیشرفت فرهنگی مردمان فلات ایران پررنگ بوده است. جریان‌انگاره‌ها در منطقه، از هندوستان تا سواحل مدیترانه، مقدمات نتیجه‌گیری کوتاه‌بینانه درباره این که چه کسی مسئول پیشرفت‌های حاصله طی قرون متمادی در بستر ملی بوده است را فراهم می‌کند. باین‌وصف، همان چنین اقدامی از جانب شرق‌شناسان در روند بازبرساخت تمدن ملی برای ایران (تأخذ زیادی با نادیده انگاشتن بسیاری از تبعات مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی) یاری‌رسان حکومت‌های ملی‌گرا و اصحاب ملی - دین‌جداهی آموزش در ترویج هویت سرزمینی و ملی در جمع مردمان متنوع بود.

<sup>1</sup> Asmussen, "Some Remarks on the Zoroastrian Vocabulary of the Judeo-Persian Poet Šahin-i Sirazi of the 14th Century," pp. 137-143.

<sup>2</sup> Sadjadi, "Mithra et le Christ dans la Poesie de Khaghani: VIe siècle de l'Hegire - XIIe siècle," *Iran Ancien*, pp. 43-51.

<sup>3</sup> Miniature

<sup>4</sup> Mahdjoub, "The Indian Cultural Heritage and Its Effect on the Enrichment of the Islamic Civilization in Iran," pp. 177-195 (in Farsi); Vaziri, *Buddhism in Iran*, chapter 8.

<sup>5</sup> Secular

حتی پیش از آن که تاریخ ملی برساخته شده هضم شود، اعتلای چهره‌ها و خصایص فرهنگی و تاریخی غالب به جایگاه ملی مطلوب رسیده بود. همانند دانتِه آلیگیری<sup>۱</sup> در ایتالیا و یوهان ولفگانگ فون گوته<sup>۲</sup> در آلمان که به شکلی گذشته‌نگر قهرمانان فرهنگی ملت‌های نوپیدای خویش شدند، جای تعجب نیست که فردوسی نیز در ایران به جایگاهی مشابه رسید. علی‌رغم این بحث که شعر و نقش فردوسی ممکن است از منظر فرهنگی تنها در میان فارسی‌زبانان به‌طور کامل درک شود، فراتر از همه خرد فرهنگ‌ها و دسته‌بندی‌ها، از جایگاهی ملی برخوردار گشته است. در عصر ملی‌گرایی و تحمیل فارسی به‌عنوان زبان ملی ایران، بدیهی بود که *شاهنامه* فردوسی تفاسیر جدید به خود بگیرد. ستایش افسانه فردوسی اکنون بایستی از جانب همه ساکنان ایران، فارغ از خاستگاه قومی و زبانی‌شان، بر زبان جاری می‌شد. تناقض موجود در چنین نگرشی این بود: جمعیت داخل ایران که فارسی نمی‌دانستند، اکنون بایستی فردوسی را به‌عنوان بخشی از میراث خود مورد تکریم قرار می‌دادند، درحالی‌که ایرانیان خارج از ایران که به فارسی تکلم می‌کردند، چه افغان، ازبک، تاجیک، هندی و یا عثمانی بدون یافتن هیچ بنیادی برای غرور ملی در اثر فردوسی، صرفاً آن را خواننده و از التذاذ ادبی بهره‌مند می‌شدند.

در رابطه با *شاهنامه* فردوسی، جهت بررسی صحیح مسائل ادبی و سیاسی، موشکافی جدی محتوا، انگیزه‌ها و واژگان دخیل قطعاً امری ضروری است. استفاده فردوسی از واژگانی مانند «عجم»، «فارسی»، «ایران» و «فارس» در پیوند با منابع زرتشتی و سبک حماسی رایج در زمانه وی را باید با توجه به هدف اصیل آن شناخت و نه لزوماً مطابق انگاره‌های ملی‌گرایانه نوین تفسیر نمود. هم‌چنین، بسیاری از تصنعات ادبی موجود در *شاهنامه* را نباید به‌مثابه تأییدات لفظی واقعیت تلقی کرد.

در ارزیابی مسائل ملهم از شرق‌شناسان که بعدها نیز به‌عنوان واقعیت پایدار پذیرفته شدند، دانشوران در رابطه با ادعاهای ملی باید موضوعات منطقه‌ای و قبیله‌ای را به‌دقت مورد بررسی قرار دهند. توضیح به‌ویژه ابهامات هویت به‌اصطلاح ایرانی در میان گروه‌های قبیله‌ای و قومی ایران که طی قرون متمادی ظاهراً سطوح و لایه‌های پیچیده هویتی را حفظ کرده است، از دو جنبه مهم هویت پرده برمی‌دارد. نخست، پرسش هویت درون هر نوع گروه قومیتی‌ای را هم در سطح خرد (مختص زمان و موقعیت) و هم کلان (قبیله‌ای و قومی) آشکار می‌سازد. دوم، ارزیابی

<sup>1</sup> Dante Alighieri

<sup>2</sup> Johann Wolfgang von Goethe

روشنی از آگاهی گروه‌های مختلف قبیله‌ای و قومی در برابر هویت ایرانی ارائه می‌دهد. این دست از مطالعات مهم در آینده هم‌چنین به ما کمک می‌کنند تا بفهمیم که گردهمایی عناصر گروه‌های قبیله‌ای متعدد (مانند گُردها و بلوچ‌ها)، چه از روی خودمختاری و چه اعلان مخالفت، به واسطه فشارهای خارجی یا همگونی داخلی رواج یافته است. و از این‌گذر، هویت قومی آن‌ها یا حاصل رویدادهای سیاسی جدید بوده و اصلاً اساس تاریخی ندارد و یا این که توضیحات مردم‌شناختی دیگری در ورای آن هست. به عبارت دیگر، شناخت ترکیب هویتی درون هر قومیتی در دورنمای تاریخی و نوینش امری اجتناب‌ناپذیر است. البته، با آموختن زبان فارسی، به مثابه ابزار وحدت ملت از طریق آموزش نوین و نهاد متمرکز دولت با تبلیغات ملی (و مذهبی) مجاب‌کننده، آگاهی بسیاری از مردمان متعلق به گروه‌های قومی متعدد متحمل تغییر ملی‌گرایانه شد.

دیگر عرصه کلیدی مستلزم تحقیق درباره این است که با ظهور آگاهی قومیتی واحد از دل آن چه پیش‌تر صرف یک نظام قبیله‌ای کوچک‌تر بود، مخالفت‌ها و ائتلاف‌های سیاسی هر قومیت مقابل حکومت مرکزی چه کمکی به فهم آن‌ها از هویت وسیع‌تر ایرانی کرد. ائتلاف گروه‌های قومی و قبیله‌ای خواهان بازبرقراری حکومت مشروطه پس از کودتای ۱۹۰۸، هم‌زمان همراه با روند مخالف که با خیزش‌های پراکنده گروه‌های قومی جهت کسب خودمختاری یا عرض‌اندام در دهه بیست و چهل میلادی، به‌طور مستدل نیازمند تحقیق در رابطه با فهم آن‌ها از هویت است. علی‌الظاهر، انسجام موجود این قوم‌ها شاید در نتیجه تهدیدات یا فشارهای خارجی حاصل شده باشد، در غیر این صورت چنین انسجام‌هایی از این‌رو می‌تواند تماماً ساختگی و موقتی باشند. آگاهی و ائتلاف‌های وسیع‌تر از محیط قبیله‌ای ممکن نیست نتیجه شرایط مستقل از سیاست روز در میان گروه‌های تشکیل‌دهنده جمعیتی باشد.

این که در میان گُردها یا سایر گروه‌های قومی در ایران، حس هویت برقرار گشته گرچه تحت نظام قبیله‌ای (چنان‌چه مشمول بر زبان مشترک باشد) در نتیجه فشارهای استبداد، رویدادهای سیاسی روز ایجاد شد یا بایستی از اساس تاریخی استناد و اثبات‌پذیر برخوردار می‌بود، مورد پرسش است. این که چگونه این دست از هویت‌ها در قالب یک هویت بزرگ‌تر (و سرزمینی) ایرانی جای گرفته‌اند نیز مسئله‌ای حساس است که تحلیل مکفی می‌طلبد. چگونه گُردها، بلوچ‌ها و ترک‌های آذری و دیگر قوم‌های زبانی (گذشته از اقلیت‌های مذهبی و فرهنگی) خود را ایرانی تاریخ‌مند با یک فرهنگ و قومیت مشترک می‌پنداشتند، سؤال است که مردم‌شناسان را بالاخره وادار به تحقیق عمیق‌تر و مستدل‌تر می‌کند. در تلاش برای پرداختن به این پرسش‌ها با

نیافتادن در دام فرضیات نظری پیرامون حسّ هویت تاریخی اعضای اقلیت‌های زبانی، هم‌چنین در بر ساخت کلیّ هویت ملی دست‌پخت شرق‌شناسان غربی، جهت بر ساخت یک روش‌شناسی پژوهشی بی‌طرف باید در پی سایر عوامل بود.

با به‌چالش کشیدن الگووارهٔ خام نژادمحور و ملی‌گرا که هویت ایرانی به‌واسطهٔ آن مفهوم‌آفرینی شد، می‌توان از مسائل بسیار بیش‌تری پرده برداشت. امیدوارم خوانندگان بخواهند مباحث مطالعاتی ارزشمند دیگری را در رابطه با هویت ملی در قالب تاریخی، نه لزوماً متمرکز بر ملیت نوین، پیشنهاد دهند. من کوشیده‌ام تا از موضوع ملیت اجتناب کرده و در عوض استدلال‌هایم را بر شالودهٔ تاریخ‌مندی<sup>۱</sup> بر ساخته هویت ایرانی بنا کنم. باین‌وجود، ابداع هویت ایرانی بر ساخته شرق‌شناسی به مفهوم تاریخی‌اش در دوران نوین به‌طور بدیهی ولی متکبرانانه در جهان ملت - دولت‌ها به‌کار گرفته شد. (البته، هویت‌های ملی نوین در کل در سراسر دنیا ابداع گشته و برایشان تاریخ‌سازی شده است.) ملیت یک فرد نقطه‌ارجاعی برای شهروندی یا کشور و تعلق سیاسی - جغرافیایی‌ست، لیکن افراط بی‌اساس در آگاهی نژادی و میهن‌شیفتگی در میان ایرانیان با مرام‌آموزی<sup>۲</sup> این مفهوم را به‌قهقرا برد. ممکن است میان مصریان، یونانیان و دیگرانی که تواریخ بر ساخته گذشته‌نگرشان باعث شده است تا خود را در جایگاه یک موجودیت تاریخی بلندمرتبه و نه اعضای ساده‌ای از ملت - دولت‌های نوین ببینند، احساسات مشابهی نیز وجود داشته باشد. باری، شایان ذکر است که عباراتی از قبیل «یونانی» (در مقابل هِلنی<sup>۴</sup> به‌عنوان زبان) و «مصری به‌عنوان جغرافیا» در کاربرد تاریخی خویش و مفهوم‌آفرینی بعدی از آن‌ها توسط شرق‌شناسان در بستری ملی را باید از صافی مذاقه و نقد تاریخی گذراند - همان‌گونه که عبارت «ایرانی» در اثر پیش‌رو مورد بررسی قرار گرفته است.

سرانجام، اثر حاضر کوشیده است تا از تأثیرات زبان‌بار تفکر نژادی و ملی در دانش پژوهی شرق‌شناختی و انتسابات مغالطه‌آمیز و زمان‌پریش انگاره‌های نوین به گذشته از جانب شرق‌شناسی پرده بردارد. این کتاب هم‌چنین بر آن بوده است تا پیوند میان جنبش ملی‌گرایی قرن نوزدهمی و بیستمی و سوءاستفاده از آثار پژوهشی در ترویج تاریخ‌مندی هویت ایرانی توسط جنبش مزبور را مورد کنکاش قرار دهد. شاید در توان استدلال نسل فعلی و آتی‌ست تا با تصحیح اشتباهات و

<sup>1</sup> Historicity

<sup>2</sup> Nation-state

<sup>3</sup> Indoctrination

<sup>4</sup> Hellene

سوگیری‌های متموج در دانش پژوهی معماریِ در جریان، فضای فکری را جهت تغییرِ الگوواره<sup>۱</sup> مهیا سازند. این امر باید با هدف شناختِ مردمانِ گوناگونِ برون و درونِ مرزیِ مبرا از تعصباتِ ملی صورت پذیرد. پژوهشِ پیش‌رو بر آن نبوده است تا واقعیتِ هویت و ملت - دولتِ ایرانیِ نوین را انکار کند، بلکه صرفاً رویکردِ توجیه‌ناپذیر به بازبرساختِ یکپارچهٔ نژادی - تاریخی برگرفته در رابطه با هویتِ ایرانی را به چالش کشیده است.

\* \* \* \*

---

<sup>۱</sup> Paradigm shift



## پس‌گفتار

بیست سال پیش، با این ادعا که تاریخ‌نگاری ملی‌گرایی برساخته شرق‌شناسان اروپایی در قرن نوزدهم و بیستم سرانجام با تأثیر گذاشتن بر ادیبان و روشن‌فکران ملی‌گرای ایرانی نوین، به اتخاذ برساخت ملی‌گرایی گسترده هویت متناسب با شرایط سیاسی و باورشناختی<sup>۱</sup> ایران منتهی شد، مبحث اصلی این کتاب برساخت زمان‌پریش<sup>۲</sup> هویت ایرانی را به‌چالش کشید. این اثر هم‌چنین بر این استدلال مصر بود که رویکرد فراگیر تاریخی و خاندانی این‌چنینی را نمی‌توان نسبت به سرزمین وسیع ایران اتخاذ نمود که ساکنانش جمعیت چندقومی، چندزبانه و چندفرهنگی طی دوره‌های تاریخی متمایز بوده‌اند. ظهور ملی‌گرایی و هویت ایرانی نوین در صحنه اجتماعی - سیاسی اواخر دوره قاجار جداگانه مورد بحث قرار گرفته و از مفهوم آفرینی شرق‌شناختی هویت ایرانی باستان به‌واسطه کاربرد خام باستان‌شناسی نظری، پرداختن به نظریه نژادی و پیوند ادبیات با تاریخ اساطیری و سایر منابع تفکیک شده است. بیست سال پس از چاپ نخست این کتاب، بدیهی‌ست که پژوهش‌های تلفیقی بیش‌تری در زمینه ملی‌گرایی و هویت ملی ایرانی صورت گرفته است. لیکن، پژوهش در حوزه مطالعات ایران، سوای معدود تحقیقات ارزشمند، عموماً در پی‌روی از روش‌شناسی قدیمی خود ثابت‌قدم بوده است.

در مواجهه با اثر حاضر، آثار متعدد با موضوع هویت ملی که بر تاریخ‌مندی<sup>۳</sup> هویت ایرانی معتقدند، یا بدون ارزیابی صحیح استدلال‌های اثر حاضر، به‌سادگی آن را رد کردند، مورد کژداوری قرار دادند، عامدانه نادیده گرفتند، بدان تازیدند و صرفاً اشاره حذقلی بدان کردند و یا بدون هیچ ارجاع دورن‌متنی‌ای، در فهرست کتاب‌شناسی خود به‌طور صوری از آن نام بردند. سایر آثار از این کتاب تمجید کرده و ساختار خود را بر شالوده آن بنا نهادند، از استدلال‌ها و منابع آن

---

<sup>1</sup> Ideologic

<sup>2</sup> Anachronistic

<sup>3</sup> Historicity

در پرداختن به مبحثِ هویتِ ملی بهره بردند و به‌طور سازنده علیه آن استدلال کردند. به‌رغم نیروی قدرتمند ملی‌گرایی و مقاومت در برابر انگاره‌های به‌چالش‌کشنده آن، این کتاب توأمان به‌طور مستقیم و غیرمستقیم باعث تغییراتی چند در رویکردِ جمعی از دانشوران و دانشجویان نسبت به هویتِ ملی ایرانی شده است - هویتی که همراه با تاریخ‌گرایی<sup>۱</sup> زمان‌پریش و نظریه‌های نامعتبرش مانند نظریهٔ نژاد آریایی پیش‌تر پذیرفته شده بود.

وجه ملی‌گراییِ هویتِ ایرانی‌ست که تاکنون مانع از این شده است تا دانشجویان جوان تاریخ و علوم اجتماعی گذشتهٔ ایران را در بستری غیرملی مشاهده کنند. نسل‌های جوان نباید منحصرأً به یک تفسیر قاطع ملی‌گرایانه از تواریخ منطقه‌ای مقید شوند. نیاز فکری و پژوهشی مبرمی برای تغییر الگوواره<sup>۲</sup> حس می‌شود تا تفسیری صحیح‌تر از فرهنگ‌ها، الگوهای زبان‌شناختی و ترکیب جمعیتی پیچیدهٔ خاور نزدیک، آسیای مرکزی و جنوب خلیج فارس ارائه داده و تاریخ را هرچه بیش‌تر به منطقی و عینیت نزدیک نمود. لیکن، با توجه به وضعیت سیاسی کنونی، هرگونه انتقاد علیه هویتِ تاریخیاً بر ساختهٔ ایرانی، گرچه بحث‌ها در سطح نظری باقی‌اند، با مخالفتِ سختِ آنانی مواجه است که به‌دلایل سیاسی و فردی خواهان مقابله با سیاست‌های مذهبی و خطوط‌مشی جمهوری اسلامی هستند. از آن‌جایی که فرهنگ سیاسی و آرای اجتماعی به‌مراتب از هم‌گسیخته‌اند، تمایل به پناه بردن به میراث پیش‌اسلامی جهت تقویتِ هویتِ ملی دین‌جدا<sup>۳</sup> در داخل و خارج از ایران برجسته شده است. از این‌رو، گفتمان منطقی - نظری پیرامون تاریخ‌مندیِ هویتِ ایرانی، به‌ویژه در جامعهٔ ایرانی، تکلیفی به‌مراتب طاقت‌فرساست. با این‌وجود، امتناع مطلق از ورود به این گفت‌وگو خطر بی‌توجهی به یکی از معماهای لاینحل ایران‌شناسی و شرق‌شناسی را همراه دارد.

در دانش پژوهی اخیر، هنوز یک بی‌میلی نسبت به تصدیق نقصان شرق‌شناختی حس می‌شود که بعدها از جانب روشن‌فکران ملی‌گرا در تکوین یک هویتِ زمان‌پریش ایرانی با سبقهٔ بیش‌از دوهزار سال تقلید شد. فرض بر این بود که هویتِ ایرانی در قامت یک پدیدهٔ تاریخیاً خطی عامل پیوند سلسله‌ها و ساکنان فلات ایران طی قرون متمادی بوده است. بر ساختِ هویتِ ملی مبتنی بر مفهوم اروپایی ملت و هم‌راستا با ظهور ملی‌گرایی در اواخر دورهٔ قاجار بود. تقریباً همهٔ دانشوران نوین به استفاده از رویکرد مشابه قدیمی ادامه داده و مدعی این بوده‌اند که تمایز ایرانیان امروزه بر شالوده‌ای بنا شده است که صرفاً غبار تاریخی را از قامتش سترده است. گرچه

<sup>1</sup> Historicism

<sup>2</sup> Paradigm shift

<sup>3</sup> Secular

مضامین آن‌ها دارای ماهیتی گیرا با اطلاعات مفصل‌ترند، روش‌شناسی منسوخ شرق‌شناختی هم‌چنان در پیش‌زمینه‌شان متموج است. درمقابل، مطالعات عمیق اخیر تفاسیر منصفانه‌تری از مفهوم «ایران» به مثابه یک جغرافیا و ملت، وطن، نوین‌سازی<sup>۱</sup>، ملت - دولت‌سازی<sup>۲</sup> و وحدت‌زبانی و فرهنگی یا «فارسی‌سازی» ایران دوره قاجار و پهلوی ارائه می‌دهند.

مطالعات تازه‌تر هم‌چنین نشان داده‌اند که لفظ «ایران» در مفهوم سیاسی و حتی ادبی در دوران پیشانویس<sup>۳</sup> استفاده می‌شده است. پژوهش حاضر منکر وجود واژه «ایران» نیست، بلکه منکر سوءاستفاده از این واژه در قالب زمان‌پریش و استفاده‌های بی‌مورد آن است. مسلماً، واژه «ایران» در مفهوم سیاسی به‌طور پراکنده پیش‌از و به‌طور سامان‌مند پس‌از دوره صفویه توسط شاهان و تاریخ‌نگاران استفاده می‌شد. با این حال، کاربرد سیاسی و تاریخی «ایران» توسط نخبگان فرهنگی و حاکم‌گواهی بر آگاهی ایرانی عمیقاً ریشه‌ای در دوران پیشانویس میان جمعیت متنوع نیست که گویا پس‌از سقوط ساسانیان در قرن سوم دچار وقفه شده بود. بررسی واژه «ایران» و منازعات ملی‌گرایی در پشتیبانی از ادعای وجود هویت ایرانی پیشانویس کافی نیست. تصور جمعیت متنوع دوره ساسانی و پساساسانی که آگاهی «ایرانی» خود را حفظ و با خود در طول تاریخ جداگانه حمل کردند، فقط به فکر یک شرق‌شناس ملی‌گرا و یک ملی‌گرای افراطی خطور می‌کند. تاریخ رفت‌وآمد در فلات ایران بی‌حد و حصر بوده است. چنین ادعاهای ملی‌گرای افراطی‌ای را باید در رابطه با مناطقی از خلیج فارس که به شدت تحت تأثیر فرهنگ‌های هندی، عربی و آفریقایی بوده‌اند و نیز منطقه خراسان که میزبان تأثیرات چینی - ترکی و هندی بوده است (و نمی‌توان همگی را به‌طور خودکار ذیل یک دسته‌بندی نامتقن و نسجیده ایرانی درآورد)، از منظر مردم‌شناختی مورد ارزیابی قرار داد. جهت اثبات صحیح هرگونه ادعای فراگیر در پیوند با هویت ایرانی در دوران پیشانویس، مطالعات مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی بسیاری باید صورت پذیرد.

مسئله هویت باید از درون به بیرون و نه بالعکس مورد سنجش قرار گیرد. مادامی که مطالعات درست مردم‌شناختی جدیدتر، در عوض ادعاهای مبهم و پانویس‌های کوتاه، برآنند که مفهوم «ایران» دارای معانی اجتماعی، فرهنگی، زبانی و «ملی» است، مبحث اصلی این کتاب هم‌چنان به قوت خود باقی است. به عبارت دیگر، عالمان علوم اجتماعی که به باور بر تاریخ‌گرایی هویت

<sup>1</sup> Modernization

<sup>2</sup> Nation-state building

<sup>3</sup> Premodern

ایرانی تمایل دارند، ملزم به سنجش و اثبات دو مسئله هستند. نخست، این که آیا پیوستگی معناداری از «ایرانیّت» از پیش از اسلام تا پس از اسلام و دوران نوین وجود داشته است؛ دوم و مهم‌تر از همه، این که آیا می‌توان ادعاها و معیارهای نوین دربارهٔ هویت ملی تاریخی مرتبط با تودهٔ مردم در دوران پیشانویین را مورد بررسی قرار داد و این که آیا صرفاً نخبگان بودند که از واژهٔ ایران در یک سطح خاص استفاده می‌کردند.

در این پس‌گفتار، چالش ساختاری در مواجهه با روش‌شناسی قدیمی ملی‌گرا همچنان پابرجاست؛ به‌علاوه، استدلال‌ها در سایهٔ مطالعات جدیدتر دربارهٔ هویت ملی مطرح می‌شوند. موضوعات مطرحه در ادامه عبارتند از وضعیت عمومی دانش‌پژوهی در زمینهٔ هویت ایرانی و واکنش به آن؛ جدیدترین دانش‌پژوهی پیرامون نحوهٔ برساخت هویت ایرانی توسط ادیبان قرن نوزدهم و بیستم؛ و سرانجام، دورنماهای جدید جهت مطالعهٔ هویت ملی و دلایل وجود آن.

### نگاهی کوتاه به مطالعات هویت ملی

چهرهٔ پیشگام قویاً متعهد به تاریخ‌مندسازی<sup>۱</sup>، باستانی‌سازی<sup>۲</sup> و اثبات هویت ملی ایرانی با ایجاد پیوند میان عناصر متنوع تاریخ و ازاین‌گذر به‌کارگیری روش‌شناسی ملی‌گرای قدیمی، احمد اشرف است.<sup>۳</sup> بررسی و بازاریابی بسیاری از اظهارات و مستندات اشرف در *دانش‌نامهٔ ایرانیکا*<sup>۴</sup> مستلزم پژوهشی مجزاست. کافی‌ست تا به این نکته اشاره کنیم که مقالات وی جامع‌تر از غالب نویسندگان ملی‌گرای ایرانی‌ست که تاکنون قلم‌فرسایی کرده‌اند؛ با این‌وصف، رویکرد وی آشناست: تجمیع مضامین پراکندهٔ خاندانی، زبانی، جغرافیایی و مذهبی در قالب گروهی واحد بدون لحاظ یا بازشناسی ضرورت مطالعهٔ تفصیلی هریک از مضامین در بستر مربوطه و دورهٔ تاریخی‌شان. به‌عبارت‌دیگر، پیدایش واژهٔ «ایران» در اسناد پراکنده متضمن پیوستگی هویت ایرانی در سطح عموم طی دورهٔ دوهزارساله نیست. هدف اشرف ارجاع خوانندهٔ صرف به واژهٔ «ایران» در اسناد تاریخی به‌معنای موجودیت و آگاهی تودهٔ مردم از هویت ایرانی باستان و پیشانویین نیست (به این مطلب در فصل‌های متعدّد پیشین پرداختیم). با این‌وجود، تحلیلی جامع‌تر و متعادل‌تر از پژوهش افشین متین‌عسگری در سال ۲۰۱۲ دربارهٔ گفتمان نوین هویت ملی

<sup>۱</sup> Historicizing

<sup>۲</sup> Archaizing

<sup>۳</sup> Ashraf, "Iranian Identity i: Perspectives," and "Iranian Identity iii: Medieval Islamic Period," *Encyclopaedia Iranica*.

<sup>۴</sup> *Encyclopaedia Iranica*

نمی‌توان سراغ گرفت. متین‌عسگری مطالعات عمده‌ای پیرامون هویت ملی، به‌انضمام مبحث اثر پیش‌رو را به‌طور عینی مورد بررسی قرار داده، اظهارات نویسندگان را در برابر منطق و روش استدلالشان از صافی قیاس و سنجش می‌گذراند.<sup>۱</sup> متین‌عسگری حداکثر تلاش خود را کرد تا مطالعات هویت ملی را مقایسه و به یک عقلانیت قابل قبول سوق دهد.

در تلاش برای شناخت مفهوم هویت ایرانی در گذشته و دوران نوین، دیگران در زمینه تحلیل مضامین معمول و تمثیلی «وطن»<sup>۲</sup>، ایران و آیین زرتشت، ظهور ملی‌گرایی قاجار و غرب‌شناسی قلم‌فرسایی کردند. البته، آثار به‌مراتب بیش‌تری به‌رشته تحریر درآمده و شاید به‌رشته تحریر خواهند درآمد، زیرا موضوع مزبور همچنان در میان مخاطبان ملی‌گرایی و سیاست ایران‌شناسی خواهان دارد.<sup>۳، ۴</sup>

یکی از نتایج ایجاد پیوند میان رویدادهای پراکنده (بالاخص رویدادهای ضدخلاف و اسلام) و مضامین موجود در روش‌شناسی ملی‌گرا جهت اثبات پیوستگی آگاهی ایرانی، بروز تناقضات و فراساده‌سازی‌ست. نمونه متناقض بارز، خیزش بابک خرم‌دین است که اغلب سهل‌انگاران، همانند بسیاری از آثار پژوهشی متعدد، به‌شیوه «ملی ایرانی» تفسیر می‌شود. در واقع، مطابق دیدگاه پاتریشیا کرون<sup>۵</sup>، در این خیزش محلی علیه فرمانروایان ظالم عرب - مسلمان، بابک در مواجهه با افشین - فرمانده به‌اصطلاح «ایرانی» - شکست خورد<sup>۶</sup> - یک «ایرانی» علیه به‌اصطلاح یک

<sup>۱</sup> Matin-Asgari, "The Academic Debate on Iranian Identity: Nation and Empire Entangled," pp. 171-190.

<sup>۲</sup> Najmabadi, "The Erotic Vatan [Homeland] as Beloved and Mother: To Love, to Possess, and to Protect," pp. 442-467; Kashani-Sabet, *Frontier Fictions: Shaping the Iranian Nation, 1804-1946*, pp. 137-139, 195-198; Tavakoli-Targhi, "From Patriotism to Matriotism: A Topological Study of Iranian Nationalism, 1870-1909," pp. 217-238.

<sup>۳</sup> H. Ahmadi, "Unity Within Diversity: Foundations and Dynamics of National Identity in Iran," pp. 127-147; Farhi, "Crafting National Identity amidst Contentious Politics in Contemporary Iran," pp. 7-22.

<sup>۴</sup> حمید احمدی در مقاله‌ای با عنوان «وحدت در عین کثرت: بنیان و پویایی هویت ملی در ایران» اظهار می‌دارد که غربیان یا شرق‌شناسان در بر ساخت هویت ملی تاریخی برای ایران هیچ دخالتی نداشتند؛ باین‌وصف، از این موضوع غافل است که بیش‌تر تعاریف پیش‌تیبان «ملت» و «هویت ملی» ای که ارائه می‌دهد، مبتنی بر نقل‌قول‌های استخراج‌شده از مفهوم‌پردازی‌های غربی‌ست. به‌علاوه، کاربرد حشوامیز مضامین مربوطه از جانب وی روایت شناخته‌شده رایجی‌ست که نویسندگان ملی‌گرای پیشین نیز در تلاش برای تاریخ‌مندی‌سازی و ایجاد پیوستگی میان رخداد‌های ناپیوسته در ایران بدان متوسل گشته‌اند.

<sup>۵</sup> Patricia Crone

<sup>۶</sup> Crone, "Babak's Revolt," in <http://www.parstimes.com/history/babak.pdf>; Browne, *A Literary History of Persia*, pp. 331, 334-335.

«ایرانی» دیگر. غفلت، تسامح و گاهاً شتاب‌زدگی اجتناب‌پذیر در تفسیر این‌دست از رویدادهای گذشته با بینش جزماً ملی‌گرا به نتایج ضدونقیض منتهی شده است.

دیگر رویکرد کلی در برساختِ هویتِ تاریخی مربوط به مرز جغرافیایی ایران است. بسیاری از مروّجان متعصبِ ملی‌گرایی نسبت به تغییر مرزها و جمعیتِ ایران در دوره‌های متفاوت تاریخ غفلت ورزیده‌اند. دیدگاه غالب در مکتبِ قدیمی تاریخ‌نگاری ملی‌گرای ایرانی به گونه‌ای بوده است که بدون توجه به همه تغییرات تاریخی و گروه‌های متعدّد در منطقه مزبور، کلیتِ ایران پیشانویس و نوین را اساس تبارِ آغازین «ایرانی» قلمداد می‌کند. امکان‌ناپذیری مردم‌شناختی این دیدگاه باید مردم‌شناسان<sup>۱</sup> را برآن بدارد تا به کنکاشِ بیش‌تر فرهنگ‌های گذشته درونِ فلاتِ ایران در بستری غیرملّی بپردازند. امکان‌ناپذیری این دیدگاه هم‌چنین باید حسّ طبیعی منطق را در ما بیدار سازد تا به میزانِ تفاوت و تغایرِ جوامع گذشته با جوامع کنونی پی ببریم. در مطالعه گذشته، باید از توسّل به نگرش و داوریِ فرافکنی‌شده ملی‌گرا و احساساتی اجتناب کرد.

جهتِ تعمّق و بحث درباره مسئله تاریخ‌گراییِ هویتِ ملیِ ایرانی از زوایای مختلف، علاوه بر آنچه پیش‌تر در ویراستِ نخست این کتاب عرضه شد، مسائل دخیل در تقویتِ هویتِ ایرانی تاریخی براساس زبانِ فارسی، تعریفِ ساسانی - زرتشتی از ایران و جغرافیا را در سایه مطالعات جدیدتر مورد ملاحظه قرار می‌دهیم.

## ۱ - فارسی: زبانی فراملّی، نه ملی

در جعلِ یک دسته‌بندیِ تاریخی وسیع‌تر از هویتِ ملیِ حتی برای آن‌هایی که در فلاتِ ایران هرگز به فارسی تکلم نکرده‌اند، وجودِ زبانِ فارسی به‌عنوان یک دستاویز به کار گرفته شده است. این اقدام ملی‌گرایانه عمدتاً در ذهن مروّجانش بدون آزمون اصالت و واقع‌مندی برداشتشان از عموم جمعیتِ مهاجر و بومی بالاحص درمیانِ مردمانِ روستایی و عشایر با تنوعِ زبانی، بدون توجه به این که آیا نیاکانِ آن‌ها فارسی‌زبان بودند یا نه، صورت پذیرفت. آثار نویسندگان و تفاسیر کتبِ تاریخی و انگاره‌ی زبانِ ملی در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، ولو گنج‌کننده، از مقبولیتِ همگانی برخوردار بودند. جهت پوشاندنِ جامه ملی‌گرایی بر تنِ زبانِ فارسی و بخشیدنِ پیوستگی مسلّم بدان، برایش تاریخی برساخته شد. طبقه‌بندیِ بعدی و پیوند میان «فارسی کهن»

<sup>1</sup> Fazeli, *Politics of Culture in Iran: Anthropology, Politics and Society in the Twentieth Century*, particularly chapters 2 and 3: "Anthropology and Iranian Cultures" and "Anthropology and Nationalism."

هخامنشی (عنوان زبان هخامنشیان مشخص نیست) و فارسی نو تاحدی زیاد مفهومی ساختگی بود<sup>۱</sup> که مردم، زبان و سرزمین (حتی نژاد آریایی) را به مثابه مؤلفه‌هایی لاینفک ترسیم می‌کرد. این باور که فارسی از دوران باستان به بعد زبان ملی ایران بوده است و این که حتی نهضت شعوبیه علیه استیلای زبان عربی مبتنی بر ادعاهای ملی و زبانی بود،<sup>۲</sup> اشتباه است. شعوبیه به هیچ عنوان هویت ایرانی در برابر هویت عربی را نمایندگی نمی‌کرد. این فرض شایع مظهر دانش پژوهی نسنجیده است. نارضایتی عمیق و مخالفت با استیلای اعراب یا مسلمانان در مواجهه با سایر گروه‌ها مسئله‌ای مشابه در آندلس<sup>۳</sup> قدیم (اسپانیا) بود، جایی که مخالفت بیش تر سیاسی، نظامی و اقتصادی بود و نه قومی.<sup>۴</sup> دست کم، در عوض تلقی ساده‌انگارانه هرگونه مخالفت - حتی ادبی - با خلافت اسلامی، اعراب یا اسلام به عنوان ادعای ایرانیت، مرز ایمان و سایر وفاداری‌ها مطالعات جدیدی در زمینه مردم‌شناسی ایران باستان را می‌طلبد. باتوجه به تاریخ دورودراز زبان فارسی طی قرون متمادی، علاوه بر شعوبیه، آن‌هایی که فارسی زبان بودند و بعدها نیز به این زبان تکلم می‌کردند را نمی‌توان تماماً با هویت ایرانی یا هویت هر سرزمین دیگری مرتبط انگاشت. در حاشیه باید اشاره کرد که تکلم به فارسی طیف وسیع اقوامی مابین غرب چین تا مدیترانه را شامل بوده است - نتیجتاً، زبان نماد قومیت نیست، بلکه یک انتخاب و وسیله ارتباط است.

بنابراین، بگذارید در مواجهه با مسئله ادعای مستمر مبنی بر این که زبان فارسی انگیزه تاریخی و شالوده هویت ملی ایرانی تاریخی‌ست، رویکردی متفاوت اختیار کنیم. درست است که فارسی نو، به انضمام گویش‌های مختلفش، طی هزاره اخیر زبان نخبگان و زبان عده‌ای قلیل از مردمان داخل ایران بوده است؛ از این گذر، بخش اعظم ادبیات داخل ایران به زبان فارسی تولید می‌شد. با این حال، ادبیات تولید شده در خارج از ایران، در مناطق فارسی‌زبان افغانستان، هندوستان، آسیای مرکزی و حتی عثمانی (به خصوص قبل از قرن شانزدهم) نیز کم‌تر از این مقدار نبود.<sup>۵</sup> در وهله نخست، گسترش و پیدایش زبان فارسی در خراسان و آسیای مرکزی امکان پی‌گیری ریشه آن در زبان ساسانیان (مشهور به «فارسی میانه» در میان زبان‌شناسان تاریخی) را با مشکل مواجه

<sup>1</sup> Daryaei, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of Empire*, p. 102.

<sup>2</sup> Richter-Bernburg, "Linguistic Shu'ūbiya and Early Neo-Persian Prose," pp. 55-64.

<sup>3</sup> Andalusia

<sup>4</sup> Safran, "Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus," p. 574.

<sup>5</sup> Gábor Ágoston and Bruce Masters (eds.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, pp. 322-323.

ساخت. شکافِ دویست‌سالهٔ حدفاصلِ سقوطِ ساسانیان در نیمهٔ قرنِ هفتم و ظهورِ زبانِ فارسی با الفبای عربی در افغانستان و مناطقی از آسیای مرکزی هیچ ارتباطی با سرکوبِ زبانِ فارسی توسطِ حاکمانِ عرب نداشت. بالعکس، ترجمه و مراقبت از کتب چاپ‌شده به‌زبانِ «فارسیِ میانه» تشویق گشته و زرتشتیان هم‌چنان دست‌کم تا اوایلِ قرنِ نهم به تولیدِ ادبیات ادامه دادند. فلذا، در رابطه‌با طرحِ تداومِ زبانِ ساسانیان به دورهٔ پسااسلامی که حینِ آن فارسی نو نشوونما می‌یابد، به تناقضِ برمی‌خوریم. اگر فارسی نو پیش‌تر وجود داشته و در حدودِ قرنِ نهم به بالندگی کامل رسیده بود - به‌طوری که قطع‌به‌یقین تا قرنِ دهم در زمانِ رودکی، دقیقی و فردوسی در آسیای مرکزی و شرقِ ایران به این موقعیت رسیده بود - پس طرحِ مفهومِ «باززاییِ فارسی»<sup>۱</sup> از جانبِ شرق‌شناسان نیز پوچ و خیالی است. و اگر این زبان وجود نداشته است، پس «باززایی» ای نیز در کار نبوده است.<sup>۲</sup> زبانِ «فارسیِ میانه» ساسانی (نامِ زبانِ نامعلوم ولی خطِ پهلوی بود) و فارسی نو در دو جغرافیای متفاوت رشد کرده‌اند و این دو زبان از هم مجزاً هستند - ولواین که شباهت‌های زبانی بین این دو و دیگر زبان‌های آن محدودهٔ جغرافیایی مشهود و طبیعی است.

به‌علاوه، ناسازگاری در پیوندِ زبانِ فارسی با هویتِ ایرانی با ترجیحِ زبانِ عربی بر فارسی از جانبِ سلسلهٔ آل‌بویه در قرنِ دهم در نواحی غربیِ ایران فهم‌پذیر است. طبقِ نظرِ روی پرویز متحده، ترجیحِ زبانِ عربی از جانبِ آل‌بویه منوط به چندید عامل است: حضورِ آن‌ها در بغداد و علاقهٔ آشکارشان به زبانِ عربی؛ حضورِ روحانیون زرتشتی در غرب و جنوبِ ایران که زبانِ «فارسیِ میانه - پهلوی» را بر فارسی نو ترجیح می‌دادند؛ و احتمالاً مخالفتِ سیاسیِ آل‌بویه با سلسلهٔ شرقیِ سامانیان و استفادهٔ آن‌ها از زبانِ فارسی نو.<sup>۳</sup> موضوعِ دیگر این است که ظهورِ هم‌زمانِ زبانِ فارسی در قرنِ نهم در آسیای مرکزی مقارن با زوالِ زبانِ سغدی در همان دوره و

<sup>۱</sup> Persian Renaissance

<sup>۲</sup> Wilson, "The Formation of Modern Persian, the Beginnings and Progress of the Literature, and the So-Called Renaissance," pp. 215, 222-223.

<sup>۳</sup> Mottahedeh, "The Idea of Iran in the Buyid Dominions," pp. 157-158.

<sup>۴</sup> طبقِ نظرِ روی پرویز متحده در *انگارهٔ ایران در حکومتِ آل‌بویه*، «همهٔ مطالبِ پیشین و بیش‌تر از آن بر این موضوع اشاره دارند که گرچه آل‌بویه نسبت به گذشتهٔ ایران و بالخصوص سنت پادشاهی ایران تعلق خاطر داشتند، به آگاهی از زبانِ فارسی نو در شرقِ ایران علاقه‌مند نبودند». دل‌بستگیِ آل‌بویه به میراثِ ایرانی براساسِ شواهدِ ناچیزی در بوتهٔ استدلال قرار گرفته است؛ در رابطه‌با معنای دقیق و مشخص «ایرانی بودن» در قرنِ دهم، هیچ گفتهٔ صریح و متقنی در دست نیست. مضافاً، درکِ تودهٔ مردم از عنوان «ایران» در قرنِ دهم و ادعای پژوهشی مبنی بر احیای میراثِ ایرانی توسطِ آل‌بویه را باید در ترازوی ارزیابی قرار داد. عدمِ دل‌بستگیِ آل‌بویه به فارسی نو گویی نظریهٔ «ایرانیت» آن‌ها را نیز تضعیف نموده است، ولی هم‌چنان باید به‌خاطر داشت که به‌رحال زبانِ فارسی، بنابر جایگاهِ قاره‌ای‌اش، تا پیش از دورانِ نوین هرگز بخشی از هویتِ ایرانی نبوده است.

همان منطقه بود. شباهت‌های جالبِ دو زبان<sup>۱</sup> و گستردگیِ فارسی نو از به اصطلاح فارسی میانه در غرب ایران تحقیقاتِ جدیدی می‌طلبد.

بخشیدنِ ماهیتِ ملی به زبانِ فارسی منتج از علاقهٔ شرق‌شناختیِ قرنِ نوزدهم به زبان و ادبیات در بستریِ ملی‌ست. در آثارِ شرق‌شناختی، ادبیاتِ فارسی هم‌نشینِ تمام‌وکمالِ سرزمینِ وسیع ایران معرفی شده است. این ابزاری جهتِ شناخت و تاریخ‌مندی‌سازیِ ملت‌ها بود که بعدها به ربط دادنِ زبان به مفهومِ نژاد و سرانجامِ سرزمینِ منتهی شد. وقتی سِر ویلیام جونز<sup>۲</sup> در سال ۱۷۸۶ (مصادف با اواخرِ دورهٔ زندیه)، به‌هنگامِ حضور در کلکته<sup>۳</sup>، ادعای سرنوشت‌سازِ خود مبنی بر شباهتِ میانِ زبان‌های سانسکریت، لاتین و یونانی را مطرح ساخت<sup>۴</sup>، علاقه به انگارهٔ ملیِ ایرانی و هندی، زبانِ فارسی و نیز مطالعاتِ هندواروپایی و آریایی به‌سرعت شتاب می‌گرفت.

دیگر پیامدِ مهمّ و گیج‌کنندهٔ موجود در آثارِ شرق‌شناختی، (همان‌طور که در فصلِ سومِ کتابِ حاضر مطرح و بحث شد) خطا در به‌کارگیریِ لفظِ «پرشین»<sup>۵</sup> (پارسی) و «پرشیا»<sup>۶</sup> (پارس) به‌ترتیب برای اشاره به زبان و سرزمین بود. برای نمونه، یوزف فون هامر - پُگشتال<sup>۷</sup> در ۱۸۱۸، وقتی مشغولِ اتمامِ کتابِ خود با عنوانِ *تاریخچهٔ استعاره‌های شیوا در ایران*<sup>۸</sup> بود، آشکارا زبانِ پارسی (پرشین) را هم‌نشینِ سرزمینِ پارس (پرشیا) قرار داد - روالی که سایرِ شرق‌شناسان نیز به‌رغمِ جای‌گزینیِ نامِ ایران با پرشیا در نظامِ واژگانیِ غرب در قرنِ آتی، درپیش گرفتند. ریشهٔ خطای اصلی را می‌توان حتی در دورانِ یونان باستان جست که از لفظِ «پرسیس»<sup>۹</sup> برای اشاره به امپراتوریِ مزبور استفاده می‌کردند.

در نتیجهٔ این تلفیقِ زبانی - سرزمینی (پارسی - پارس)، هندوستان، تاجیکستان، افغانستان و سایرِ مناطقِ فارسی‌زبانِ اغلب در پرداختن به تاریخِ غیرملّیِ زبانِ فارسی مغفول واقع گشتند. به‌علاوه، به‌کارگیریِ واژهٔ «دَری» در آسیای مرکزی و افغانستان در اشاره به زبانِ فارسی نیز از جانبِ نویسندگانِ شرق‌شناس و ملی‌گرایِ ایران نادیده انگاشته شد. لفظِ «فارسی» یا «پرشین»، نه «دَری»، توسطِ نویسندگانِ شرق‌شناس و نوینِ ایران استفاده و گسترش یافته و زبانِ ملی

<sup>1</sup> Henning, "Soghdian Loanwords in New Persian," pp. 93-106.

<sup>2</sup> William Jones

<sup>3</sup> Kolkata

<sup>4</sup> Edgerton, "Sir William Jones: 1746-1794," 230-239.

<sup>5</sup> Persian

<sup>6</sup> Persia

<sup>7</sup> Joseph von Hammer-Purgstall

<sup>8</sup> *Geschichte der Schönen Redekünste Persiens*

<sup>9</sup> Persis

سرزمین «پرشیا» معرفی شد. جان کلام، شباهت ریشه‌شناختی بین «پرشین» و «پرشیا» در کاربرد غربی به‌هیچ‌وجه در داخل ایران صادق نیست - جایی که زبان و سرزمین به‌ترتیب فارسی و ایران نامیده می‌شوند. به‌همین ترتیب، نمی‌توان ذری و افغانستان را یک جفت زبانی - سرزمینی تلقی کرد. بدین ترتیب، زبان یک چیز است و جغرافیا چیزی دیگر - دست‌کم در رابطه با زبان فراملی فارسی.

ترویج رسمی زبان فارسی بیش از سیصد سال در هندوستان تحت حاکمیت امپراتوری گورکانیان (۱۸۵۷-۱۵۲۶) (پس از هجوم کوتاه زبان ترکی تحت حاکمیت ترکان جغتایی) به‌معنای عدم حضور پیشین زبان فارسی در شبه‌قاره هند نبود. بالعکس، شعرای فارسی‌گوی متعددی بسیار پیش‌تر از گورکانیان در هند مطرح شده بودند (مانند امیرخسروی دهلوی).<sup>۱</sup> با توسعه آموزش در مدرسه و مکتب در هندوستان، هندیان نیز شروع به یادگیری زبان فارسی در مقیاس وسیع کردند. در عین حال، حاکمان گورکانی بر آن شدند تا تمامی عناصر هندی را تحت چتر زبانی واحد به‌عنوان ابزار ملت‌سازی گرد آورند.<sup>۲</sup> تا اواسط قرن نوزدهم که استعمار بریتانیا فارسی را در هندوستان برچید، فارسی‌زبانان آسیای مرکزی توسط روسیه در قرن نوزدهم به محدودیت رانده شدند و بالاخره این زبان محلی سابقاً قدرتمند سرکوب شد، زبان فارسی در هندوستان و آسیای مرکزی در جایگاه یک زبان مؤثر به‌قوت خود باقی ماند.<sup>۳</sup> این انحطاط فراملیت زبان فارسی در سایر مناطق احتمال تبدیل شدن فارسی به زبان ملی هندوستان و برخی جمهوری‌های آسیای مرکزی را کاهش داد. این دگردیسی زبان فارسی را در شرایط جدیدی با معیارهای تاریخی متفاوت در ایران قرار داد که رفته‌رفته نه‌تنها به‌عنوان زبان ملی شناخته شد، بلکه به جایگاهی برابر با دارایی ملی ایران رسید. طبق نظر پرت فراگیر<sup>۴</sup>، ادعای رابطه زبان فارسی با سرزمین ایران به‌مثابه نماد «باززایی فارسی» نامربوطی تاریخی‌ست.<sup>۵</sup> زبان فارسی با تسلط بر زبان‌های دیگر هویت فراملی یافت (سرمقاله فراگیر). البته، در مواجهه با زبان فارسی به‌عنوان میراث ایرانی پیوسته، نباید از اثر ماندگار ادوارد جی. براون<sup>۶</sup> در قرن بیستم غافل شد - اثری که جفری نش<sup>۷</sup> فصل مبسوطی را در پژوهش خود پیرامون سیاحان دنیای شرق در سال ۲۰۰۵ بدان

<sup>1</sup> Alam, "The Pursuit of Persian: Language in Mughal Politics," pp. 317-349.

<sup>۲</sup> همان، ۳۴۸، ۳۲۷-۳۲۶.

<sup>3</sup> Fragner, "Das Persisch als Hegemonialsprache in der islamischen Geschichte," p. 47.

<sup>4</sup> Bert Fragner

<sup>5</sup> Fragner, pp. 41, 48.

<sup>6</sup> Edward G. Browne

<sup>7</sup> Geoffrey Nash

اختصاص داده است.<sup>۱</sup> شرق‌شناسان کارهای نظری و روماتیک‌گرایی<sup>۲</sup> خود را دور از بلوهای سیاسی - فرهنگی ایران انجام دادند.

در سال ۱۸۰۰، فریدریش فون شلیگل<sup>۳</sup>، یکی از طرفداران آریایی‌گرایی<sup>۴</sup> در اثر خود با عنوان *سخنی در باب اسطوره‌شناسی*<sup>۵</sup>، رنگ‌ولعابی آلمانی به اهمیت ادبیات و فلسفه در شرق بخشید.<sup>۶</sup> این امر موجب آفرینش علاقه جدید به ادبیات و زبان گشت که مقدمات تأسیس نشریات ادبی دخیل در نشر ادبیات شرقی را فراهم آورد. در سال ۱۸۰۹، یوزف فون هامر - پُرگشتال، دیپلمات و زبان‌شناس اهل هابسبورگ<sup>۷</sup> (اتریش)، نشریه خود با عنوان *گنجینه‌های شرق*<sup>۸</sup> را در مونیخ به راه انداخت. پس از این نشریه، نشریات *مجله آسیا*<sup>۹</sup> در پاریس، *مجله انجمن سلطنتی آسیا*<sup>۱۰</sup> در لندن و *مجله انجمن شرق‌شناسی آلمان*<sup>۱۱</sup> در برلین به ترتیب در سال‌های ۱۸۲۲، ۱۸۳۴ و ۱۸۴۷ تأسیس گشتند.

هامر - پُرگشتال در واقع مسیر ترجمه کل *دیوان حافظ* از فارسی به آلمانی را در پیش گرفت؛ ترجمه وی در سال ۱۸۱۳ در وین<sup>۱۲</sup> تکمیل و در اشوتگارت<sup>۱۳</sup> چاپ شد. این ترجمه ابتکارآمیز باعث علاقه‌مندی یوهان ولفگانگ فون گوته<sup>۱۴</sup> به حافظ گشته و وی را برآن داشت تا در یکی از اشعار خود، به تقلید از شعر حافظ، پدیده نکاح کلام و ذهن<sup>۱۵</sup> را ابراز دارد. علاقه اروپاییان و تاحدی آمریکایی‌ها به حافظ تقریباً تا چهل سال آتی بی‌وقفه ادامه داشت. آثار به‌سبک حافظ عبارت بودند از *دیوان غربی* - شرقی<sup>۱۶</sup> (۱۸۱۹) گوته و دیگر اثر وی (۱۸۲۷) با سروده‌های

<sup>1</sup> Nash, *From Empire to Orient: Travellers to the Middle East 1830-1926*, pp. 139-157.

<sup>2</sup> Romantic

<sup>3</sup> Friedrich von Schlegel

<sup>4</sup> Aryanism

<sup>5</sup> *Rede über die Mythologie*

<sup>6</sup> Tzoref-Ashkenazi, "India and the Identity of Europe: The Case of Friedrich Schlegel," pp. 720, 724.

<sup>7</sup> Habsburg

<sup>8</sup> *Fundgruben des Orients*

<sup>9</sup> *Journal Asiatique*

<sup>10</sup> *Journal of the Royal Asiatic Society*

<sup>11</sup> *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

<sup>12</sup> Vienna

<sup>13</sup> Stuttgart

<sup>14</sup> Johann Wolfgang von Goethe

<sup>15</sup> 'Sei das Wort die Braut gennant, Bräutigen der Geist; Diese Hochzeit hat gekannt - Wer Hafisien preist.'

«کلام عروس و ذهن داماد است؛ آن‌که با این نکاح آشناست، حافظ را شناسد و قدر داند». (مترجم)

<sup>16</sup> *West-östlicher Divan*

بیش‌تر؛ و نیز آثار منظوم از شرق‌شناسان: *رُزهای شرقی*<sup>۱</sup> (۱۸۲۲) از فریدریش روکرت؛<sup>۲</sup> و *آیینۀ حافظ*<sup>۳</sup> (۱۸۲۱) و *غزل‌ها*<sup>۴</sup> (۱۸۲۳) از آگوست گراف فون پلاتن<sup>۵</sup> جوان.<sup>۶</sup> (درحقیقت، اشتیاق پلاتن نسبت به حافظ در جست‌وجوی وی برای دسترسی به *دیوانِ حافظ* تجلّی می‌یابد: از آن جایی که توان خرید نسخه‌ای از آن را نداشت، در کتابخانه گوتینگن<sup>۷</sup> نشسته و از تمامی *دیوان* به صورت دستی نسخه‌برداری کرد.)<sup>۸</sup> این اروپاییان به واسطه حافظ نسبت به ساکنان فارسی‌زبان ایران، افغانستان، آسیای مرکزی، دربار عثمانی و هندوستان نیز تمایل و علاقه داشتند.

درواقع، مشهور بود که در خانه هر هندی مسلمان باسواد دو کتاب پیدا می‌شود: قرآن و *دیوانِ حافظ*. بسیاری از نسخه‌های دست‌نویس *دیوانِ حافظ* هم‌چنان در موزه‌هایی در داکا، کلکته، دهلی<sup>۹</sup> و سایر شهرهای بزرگ هندوستان، بنگلادش و پاکستان در دسترس قرار دارد. با این حال، برای اروپاییان، حافظ و زبان فارسی پیش‌تر منحصرأ در پیوند با سرزمین پرشیا یا ایران شناخته می‌شد.

ملّی‌گرایان نوین ایران که در قرن بیستم ادعاهای کلان فرهنگی، ادبی و هویتی می‌کردند، بیش‌تر برحسب کتب و نوشتارها بود تا واقعیت‌های میدانی. شرق‌شناسان و دانشوران ملّی‌گرا کم‌تر با آشفستگی و ناهنجاری‌های درونی و مناطق دورافتاده ایران آشنایی داشتند - مدام فارسی و تاریخ هخامنشی و ساسانی را بزرگ‌نمایی می‌کردند. این قشر از ملّی‌گرایان هم‌چنین فارسی در مقام یک زبان فراملّی را اشتباهاً با تاریخ سیاسی و جغرافیایی فلات ایران به‌عنوان یک زبان همیشگی و ملّی گره زدند. واقعیت زندگی سیاسی و فرهنگی در ایران نسبت به دیدگاه روماتیک‌گرای اروپاییان به جامعه ایرانی سرشار از ادب فارسی و با گذشته هخامنشی باشکوه شرحی متفاوت داشت. در ایران، خاندان تُرک قاجار در سال ۱۷۹۴، در خلای قدرتی منتج از جنگ داخلی، با کشتار و سرکوب مردمان محلی بسیار و حذف همه رقبا سیاسی به قدرت

<sup>۱</sup> *Östlicher Rosen*

<sup>۲</sup> Friedrich Rückert

<sup>۳</sup> *Spiegel des Hafis*

<sup>۴</sup> *Ghasalen*

<sup>۵</sup> August Graf von Platen

<sup>۶</sup> von Hammer-Purgstall, *Der Diwan von Mohammed Schamsed-din Hafis: Aus dem Persischen zum erstmal ganz übersetzt*; Schimmel (ed.), Friedrich Rückert, 1788-1866: *Übersetzungen persischer Poesie*.

<sup>۷</sup> Göttingen

<sup>۸</sup> Vaziri, *Quantum Poetry*, p. 19.

<sup>۹</sup> Dhaka

<sup>۱۰</sup> Delhi

رسیدند. این دوران به تشدید شرایط پیشین آشفتگی داخلی، فقر، بیماری‌های عفونی، اختلافات فرقه‌ای بین اهل‌تسنن و تشیع و ناسازگاری در میان سایر اقلیت‌های مذهبی منجر شد. این وخامت اوضاع با کمبود زیرساخت در امپراتوری مضمحل نیز همراه گردید. وانگهی، این امپراتوری ضعیف ظاهراً کم‌ترین علاقه یا شناختی نسبت به آداب و رسوم و زبان‌های محلی درون مرزهای جغرافیایی سرزمین جدید خود نداشت. در عوض، حاکمان قاجار بی‌تفاوت به فرهنگ درگیر جنگ‌های تدافعی و توسعه‌طلبانه، خودشیفتگی و خوش‌گذرانی شدند، درحالی که باقی جمعیت به حال خویش رها گشتند تا از قوانین و آداب قبیله‌ای محلی و آموزش شفاهی سنتی پی‌روی کنند.

طی این دوره در ایران، معلوم نیست که چه تعداد کُرد، بلوچ، گیلک، مازندرانی، تُرک آذری و سایر گروه‌های خارج از مناطق فارسی‌زبان اصلی به فارسی تکلم می‌کردند یا می‌توانستند «حافظ» بخوانند یا این که به وجود هرگونه ارتباط میان زبان فارسی و سرزمین پهناور ایران قایل بودند. آیا آن‌ها نسبت به این که فارسی - که زبان مادری‌شان نبود - زبان ملی ایران است، هیچ‌گونه آگاهی‌ای داشتند؟ معلوم نیست که مردمان عادی، به‌انضمام حتی فارسی‌زبانان، دربارهٔ پیوند زبان فارسی با ایران در دوران پیشانویس می‌اندیشیدند. لیکن، واضح است که خیل عظیمی از بی‌سوادی در قرن نوزدهم وجود داشت. باید به‌خاطر داشت که بسیاری از افراد باسواد در هندوستان، افغانستان و آسیای مرکزی طی این دوران، زمانی که اکثریت ساکنان ایران فارسی نمی‌دانستند، به فارسی تکلم می‌کردند و دربارهٔ شعر حافظ به خیال‌پردازی می‌پرداختند. به‌عنوان نمونه‌ای از چگونگی وضعیت زبان فارسی در ایران قرن نوزدهم، شایان ذکر است که به‌هنگام ترک تبریز به مقصد تهران، ناصرالدین‌شاه هنوز تُرک‌زبان بود و نه فارسی‌زبان<sup>۱</sup> - وی بعدها فارسی آموخت.

جهت ترویج زبان فارسی در جایگاه زبان ملی اصیل ایران، نویسندگان ملی‌گرا به‌کرات آن را به شاهنامه فردوسی و حمایت ساسانیان از تاریخ‌نگاری اساطیری اصیل خدای‌نامه ربط داده و می‌دهند. این رویکرد در این‌جا نیازمند اندکی اصلاح است. به‌دلیل کاربرد واژگانی از قبیل «ایر» یا «ایران» توسط ساسانیان، به‌قدرت رسیدن سلسله ساسانیان در سال ۲۲۴ میلادی به‌مثابه مهر تضمین و پیش‌نمونه «ملی‌گرایی» ایرانی و زمان پیدایش نظام‌مند هویت «ایرانی» قلمداد می‌شود. در میان بسیاری از شرق‌شناسان و متولیان ایران‌شناسی، این باور رایج است که هویت

<sup>۱</sup> Amanat, *Pivot of the Universe*, p. 63.

ایرانی ساسانی پس‌از فتح مسلمانان دچار گسست شد، ولی آثارِ فردوسی خاطرهٔ مبهمِ هویتِ ساسانی و هویتِ ایرانی باستان را در اذهان زنده کرد. با قرار دادنِ زبانِ فارسی در مرکزِ هویتِ مفقودِ ایرانی، روشن‌فکرانِ اواخرِ دورهٔ قاجار به احیای این هویتِ به‌ظاهر رنگ‌پریده و فراموش‌شده ادامه دادند.

در پژوهشی (۲۰۰۱) به‌شیوهٔ مشابه، براین‌اساس که روحانیون زرتشتِ هندوستان *شاهنامه* را پاس می‌داشتند و علیهٔ اسلام به اقامهٔ جدل می‌پرداختند، محمد توکلی طرّقی مدعی‌ست که روحانیون مزبور، پیش‌از تأثیرپذیری از شرق‌شناسی نظری، نقشی کلیدی در احیای هویتِ پیشااسلامی ایران ایفا کردند.<sup>۱</sup> به‌رغمِ این ادعا، ظهورِ ملی‌گرایی یا آگاهیِ ملی در ایران به‌احتمال کم مبتنی بر کوششِ گروهِ کوچکی از زرتشتیان است که تعدادی اثرِ پژوهشی درزمینهٔ شرق‌شناسی در هند از خود برجای گذاشتند. درعوض، مروّجانِ مهمّ ملی‌گرایی و *شاهنامه* در ایران به استفاده از مفاهیمِ شرق‌شناختیِ ایران‌گرایی و آریایی‌گرایی متوسّل شدند. به‌علاوه،

<sup>1</sup> Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography*, pp. 96–101; Tavakoli-Targhi, "Contested Memories: Narrative Structures and Allegorical Meanings of Iran's Pre-Islamic History," pp. 149–175.

<sup>۲</sup> به‌جهت استمرارِ گفتمانِ ملی‌گرایی برخاسته از داخل ایران و نه هندوستان و اذعان به تأثیرِ شرق‌شناسی بر تاریخ‌نگاریِ ملی‌گرا در ایران، محمد توکلی طرّقی در *بازآرایی ایران: شرق‌شناسی، غرب‌شناسی و تاریخ‌نگاری* نتیجتاً دست‌به‌دامن روشن‌فکرانِ قاجار (اعتمادالسلطنه و کرمانی) می‌شود (بنگرید به اثرِ مزبور، ۱۴۳، ۱۰۰، ۹۹، ۹۶). همان‌گونه که در کتابِ توکلی طرّقی شرح داده شده است، پارسیان هند، درمقایسه با منابع علمی و پژوهشی، بر نگرش و اندیشهٔ تاریخی ادیبان نسبت‌به نوین‌گری تأثیر بسیار ناچیزی (درصورت وجود) گذاشتند. در مسیرِ احتراز از برساختن آگاهیِ ملی، توکلی طرّقی به چند انگارهٔ آشنا از *ایران* به‌مثابهٔ *ملتِ خیالی*: برساختِ هویتِ ملی بازمی‌گردد. هراندازه توکلی طرّقی می‌کوشد تا توجّه ما را از حاملانِ واقعیِ ملی‌گرایی دور سازد، درنهایت به آن‌ها بازمی‌گردد: «این دورنماهای تاریخیِ ملی‌گرا اغلب از نوشته‌های تاریخیِ شرق‌شناختی تأثیر پذیرفته‌اند و به تقویتِ آن‌ها انجامیده‌اند. تاریخ‌نگاریِ شرق‌شناختی و ملی‌گرا هردو به وجود پیوستگی میان ایرانِ معاصر و باستان قایلند...» (۱۴۳) «ابداعِ یک گذشتهٔ باشکوه هم‌زمان بود با بازسبک‌دهیِ کاملِ زبانِ فارسی.» (۱۰۴)؛ و مواردِ بیش‌تر دیگر که از آوردنشان صرف‌نظر می‌کنیم. این نوشته درمقامِ نقدِ اثرِ توکلی طرّقی نیست؛ گفتنِ همین نکته کافی‌ست که گرچه فصل‌های کتابِ مزبور به‌نوعی ازهم‌گسسته و مستقل از روایتِ اصلی‌اند، کتابِ عناصرِ جالبِ بسیاری از میراثِ پارسی‌هندی و سفرنامه‌های اروپاییان در دیدارشان از شرق ارائه می‌دهد. درپایان، باید خاطر نشان ساخت که برخی از انگاره‌های وی پیش‌تر معروف‌حضورِ عرصهٔ دانش‌پژوهی بوده است. (هم‌چنین بنگرید به مقالهٔ «خاطراتِ متنوع: ساختارهای روایی و معانیِ تمثیلیِ تاریخِ پیش‌از اسلام ایران» از محمد توکلی طرّقی) تحلیلِ موجود در این مقاله بر نقشِ ادبیاتِ زرتشتی که هدفش اقامهٔ جدلِ علیهٔ تاریخِ اسلامی و انجیلی هم‌زمان با تلاش برای مشروعیت‌بخشی به تاریخِ مخصوص‌به‌خود و تاریخِ ملتِ «ایرانی»‌ست، تأکیدِ بیش‌تری کرده است. لیکن، رویکردِ این زرتشتیان [پارسیان هند] در بازسازیِ تاریخِ اسطوره‌ایِ پیشااسلامی و استمرارِ جدلِ علیهٔ اسلام، به‌ویژه از جایگاهِ هندی‌شان، به‌قدر کافی قدرتمند نبود که شورِ ایرانیِ ملی‌گرا را برانگیزاند و از مطالبِ تجربیِ کافی‌ای نیز برخوردار نبود تا نیازِ پاسدارانِ ملی‌گراییِ ایرانی به مطالبِ خام را برآورده سازد. (پارسیان هند برای بازگشت به ایران هرگز رغبتی از خود نشان نداده‌اند. علاقهٔ آن‌ها به هندوستان، جدالِ تحصیلات، تجارت و بشردوستی بوده است.)

کاربرد واژه «پرشینیت»<sup>۱</sup> (فارسی‌زبانان)<sup>۲</sup> توسط توکلی طرّقی<sup>۳</sup> در اشاره به دانشوران هندی که زبان مادری یا کاری‌شان فارسی بود، می‌تواند باعث گسست زبان فارسی از هندوستان شده و به نادرستی خاستگاه آن را سرزمین پارس یا ایران معرفی کند. در این بستر، کاربرد لفظ «پرشینیت»، گذشته از اشاره به فارسی‌زبانان، تاحدودی مبهم است و در واقع هدفی جز کنار گذاشتن و نادیده گرفتن هویت پیشانیون سایر مناطق (در این مورد، هندوستان) ندارد، آن هم تنها به این دلیل که از قضا به فارسی تکلم می‌کردند. استفاده از عبارت «پرشینیت» می‌تواند گویشوران فارسی را به طرز گمراه‌کننده‌ای به ایران پیوند دهد. حاکمان و اندیشمندان گورکانی هند شاید با همتایان فارسی‌زبان خود در ایران مواجه شده باشند، ولی هرگز خود را از تبار «ایرانی» نپنداشته‌اند. این فرض بُعد فراملی زبان فارسی را کاملاً نادیده انگاشته و به‌رغم این که هندوستان نیز بستر تاریخی مناسبی برای نوشته‌های روحانیون زرتشت بود، بر زبان فارسی به‌عنوان زبان ملی صرفاً ایران و نه هندوستان تأکید دارد.<sup>۴</sup>

ابداع نظریه نژاد آریایی در اروپا رخ داد، نه در هندوستان یا ایران. بنابراین، در استخراج انگاره از منابع شرق‌شناختی اروپا، پیشتازان فرهنگی ایرانی نوین شروع به پیوند دادن شاهنامه نه تنها به ریشه‌های باستانی زبان فارسی بلکه به انگاره نژاد و ملت آریایی نمودند. طبق نظر محمود امیدسالار، آنچه دیدگاه برخی دانشوران ایرانی نسبت به شاهنامه را آلوده می‌سازد، اسطوره و هندواروپایی‌سازی<sup>۵</sup> و آریایی‌سازی<sup>۶</sup> تاریخ در ایران است. کوشش بسیاری از نویسندگان و اصلاح‌گران نوین در استفاده از تاریخ‌نگاری ساسانیان در پیوند با فردوسی آشکارا با هدف براندازی

<sup>1</sup> Persianate

<sup>2</sup> Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran*.

<sup>۳</sup> واژه «پرشینیت» در اثر محمد توکلی طرّقی، *بازآرایی ایران: شرق‌شناسی، غرب‌شناسی و تاریخ‌نگاری*، به‌عنوان جای‌گزینی برای «هندیان» یا «پارسیان هندی»، به‌کرات به‌چشم می‌خورد؛ احتمالاً، به‌این‌خاطر که مؤلف قصد نداشته است تا به سهم هندی‌ها در شرق‌شناسی که آنکتیل دوپرون و ویلیام جونز از آن بهره برده بودند، اشاره کند. برای شرق‌شناسان، یادگیری زبان و تلمذ نزد معلمان هندی - همانند آدام اولتاریوس که در میانه قرن هفدهم، درازای یادگیری زبان فارسی، به دوست خود زبان آلمانی یاد داد - معلمان آن‌ها و مترجمان متونشان به‌زبان فارسی در هندوستان را منبع نوین‌گرایی و «بانیان فراموش‌شده» شرق‌شناسی نمی‌سازد. توکلی طرّقی هم‌چنین بر این باور است که این شرق بود که غرب را شکل داد. لیکن، چنین ادعای سستی را نمی‌توان بر شالوده‌اندکی ترجمه یا یادداشت‌های هندیان یا ایرانیان درباره غرب بنا کرد. افزون‌براین، غرب‌شناسی از مفروضات پژوهشی و تجربی مشابه با شرق‌شناسی برخوردار نیست و لذا یک عنوان بی‌پشتوانه فاقد مقبولیت گسترده در مقام یک رشته جدی‌ست.

<sup>4</sup> Perso-Indica website: <http://www.perso-indica.net/>.

<sup>5</sup> Indo-Europeanization

<sup>6</sup> Ariyanization

<sup>7</sup> Omidisalar, *Poetics and Politics of Iran's National Epic, The Shāhnāmeḥ*, p. 3.

دیدگاه قدیمی به تاریخ اسلامی و جای‌گزینی آن با تاریخی ایرانی ولو اساطیری انجام می‌گرفت. پیچیدگی پیوند دادن زبان فارسی به شاهنامه فردوسی، به تاریخ‌نگاری ساسانی منعکس در شاهنامه و سرانجام انتخاب فارسی به‌عنوان زبان ملی ایران زمینه مناسبی را برای این باور فراهم آورد که زبان فارسی و سرزمین ایران همواره هم‌نشین یک‌دیگر بوده‌اند - سکویی ملی‌گرا که به‌واسطه آن، افغان‌ها، تاجیک‌ها، هندیان و دیگران تاحدی از ادعای خود نسبت به زبان فارسی، دست‌کم در سطح پژوهش، دست کشیده‌اند.

بدین ترتیب می‌توان باور داشت که فارسی در نتیجه سه رویداد نوین مهم به جایگاه زبان ملی ایران رسید: سرکوب زبان فارسی در هندوستان و آسیای مرکزی به‌واسطه استعمار اروپا و روسیه؛ ظهور طبقه روشن‌فکر و نیز جنبش اصلاحات ملی‌گرا در ایران؛ و اصرار رشته شرق‌شناسی بر این که زبان فارسی پیش از آن که در قالب «فارسی نو» به دارایی طبیعی «سرزمین پارس - ایران» بدل شود، طی مراحل تاریخی متفاوت تکامل یافته بود. همان‌گونه که دنیس هرمان<sup>۱</sup> ابراز می‌دارد، نباید از این موضوع غافل شد که مخالفت روشن‌فکران قاجار با آموزه‌های عربی باعث تشدید بحث پیرامون تضعیف زبان عربی و ارتقای جایگاه زبان فارسی در نظام آموزشی گردید.<sup>۲</sup> نوین‌سازی ایران به‌عنوان یک ملت - دولت<sup>۳</sup> باعث شده است تا خیل عظیمی از افراد، غافل از بُعد فراملی و تاریخی زبان فارسی، بر این باور باشند که فارسی همواره زبان ملی ایران بوده است.

## ۲ - ایران ساسانی

حال بگذارید توجه خود را به موضوع نقش سلسله ساسانیان در برساخت هویت ایرانی معطوف سازیم. روشن‌فکران و رهبران سیاسی ملی‌گرا، به‌ویژه در دوره پهلوی، روا دانستند تا مفهوم ساسانی ایران را «احیا» کرده و با تجمیع بی‌رویه همه ساکنان ایران از زمان سقوط ساسانیان زیر چتری واحد، به هویت ملی ایرانی نوین تفسیری تاریخی ببخشند. در نظر ملی‌گرایان ایرانی، واژه ساسانی - زرتشتی «ایران‌شهر» یا «ایران‌زمین» دارای دو سطح تفسیری است: «ایران» در جایگاه توصیف حس مذهبی از خود و بیگانگان و نیز به‌عنوان مشخصه سرزمینی. آگاهی مذهبی - ملی آیین زرتشت در دوران ساسانیان نخست از جانب شرق‌شناسان توصیف شد و بعدها با هدف جعل

<sup>1</sup> Denis Hermann

<sup>2</sup> "La défense de l'enseignement de l'arabe au cours du mouvement constitutionnel iranien," pp. 301-321, esp. pp. 301-304.

<sup>3</sup> Nation-state

آگاهی سرزمینی ایرانی از دوره هخامنشیان تا ساسانیان، توسط دانشوران ملی‌گرا پی گرفته شد. اکنون، به این موضوع از زاویه‌ای دیگر می‌پردازیم.

ریشه واژه «ایران» هرچه ممکن است باشد، به دوران پیش از زرتشت و هخامنشیان باز نمی‌گردد. ظاهراً، آیین زرتشت شکل تکامل یافته سنت‌های قدیمی تر ثنویت (آیین زروانی) است و قبول این انگاره دشوار است که همه هخامنشیان حامی آیین زرتشت بودند، زیرا از آن‌ها در هیچ جای *اوستا* نامی برده نشده است.<sup>۱</sup> جهت ایجاد پیوستگی ملی و مذهبی در دوران باستان، انگاره زرتشتی بودن هخامنشیان توسط ارنست هرتزفلد<sup>۲</sup> مطرح گردید.<sup>۳</sup> اهورامزداي متعال که پیش‌تر از زرتشت حضور داشته است، احتمالاً توسط برخی پرستیده می‌شد. ولی حاکمان هخامنشی نظم ملی نیافریدند که تحت سلطه فرهنگ زرتشتی بوده باشد. این امپراتوری هزارقوم «ملتی» یکپارچه نیافرید که توده مردم در آن به آیین زرتشت بگروند، باتوجه به این که زمان زیادی می‌طلبید تا یک مذهب تکامل یافته و نیز آموزه‌های خود را در قلمرویی به وسعت کل فلات ایران اشاعه دهد.<sup>۴</sup> وانگهی، طبق پژوهش اخیر از دنیل تی. پاتس<sup>۵</sup>، خاستگاه قومی، هویت و زبان کوروش، بنیان‌گذار «امپراتوری ایران»، ممکن است ایلامی بوده باشد.<sup>۶</sup>

در رابطه با این پرسش که آیا هخامنشیان یا حتی اشکانیان هیچ‌گونه آگاهی ملی آریایی داشتند و یا واژه «ایران‌شهر» یا عناوین مشابهی را در بستر ایرانی به کار می‌بردند یا نه، فصل پایانی اثر شاپور شهبازی، باستان‌شناس فقید، قویاً از این فرضیه پشتیبانی می‌کند. مقصود اصلی شهبازی به چالش کشیدن استدلال گِراردو نیولی<sup>۷</sup> (و نیز استدلال‌های اثر حاضر در این کتاب) مبنی بر نبود آگاهی «ایرانی» پیش از ساسانیان است. بدون اشاره به نام این جانب در مقام مؤلف *ایران به مثابه ملت خیالی: برساخت هویت ملی در متن اصلی یا کتاب‌شناسی، شهبازی در اثر خود به طرز توهین‌آمیزی از آن نام می‌برد؛ گویی طرف بحث وی تنها نیولی‌ست. به هر حال، شهبازی بر آن است تا دانش پژوهی از پیش به چالش کشیده شده‌ای را احیا کند، از هخامنشیان گاهی*

<sup>1</sup> Daryaei, "National History or Keyanid History? The Nature of Sasanid Zoroastrian Historiography," pp. 138–139.

<sup>2</sup> Ernst Herzfeld

<sup>3</sup> Skjærvø, "The Achaemenids and the Avesta," in *Birth of the Persian Empire*, pp. 52, 80–81. همان، ۲۷۵.

<sup>5</sup> Daniel T. Potts

<sup>6</sup> Potts, "Cyrus the Great and the Kingdom of Anshan," in *Birth of the Persian Empire*, pp. 7–28; Asgharzadeh, *Iran and the Challenge of Diversity*, pp. 52–53.

<sup>7</sup> Gherardo Gnoli

تحت‌عنوان «حاکمان ایران» نام برده و سعی دارد این باور را دوباره به‌کرسی بنشانند که هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان همگی از لفظ «آریانا» و «ایران» در جهت حفظ تمامیت ارضی و اجتماعی ملی ایران استفاده می‌کردند. با این وجود، به‌رغم استفاده همه‌جانبه از ادبیات باستان‌شناختی، به دلیل تناقض میان ادعاهایش، شهبازی در این کوشش ناکام بوده است. نخستین مسئله زمانی پدیدار می‌شود که کاربرد واژه اوستایی «آریا» توسط هخامنشیان را به‌منزله تعیین منطقه جغرافیایی و قومیت در بخش شرقی امپراتوری‌شان (عمدتاً افغانستان و آسیای مرکزی) قلمداد می‌کند. نخست، شهبازی عنوان می‌دارد که هخامنشیان آگاه بودند که همه ساکنان امپراتوری‌شان از تبار آریایی نیستند. در ادامه، می‌افزاید که تنها مناطق آسیای مرکزی و افغانستان آریانا (آریایی) نامیده می‌شدند، نه کل فلات ایران (که هنوز ایران نامیده نمی‌شد).<sup>۱</sup> لیکن، شهبازی نمی‌تواند توضیح دهد که اگر هخامنشیان از قومیت آریایی، آیین زرتشت و حکومت به‌اصطلاح ایرانی خود آگاه بودند، پس چرا سرزمین‌های شرقی را آریانا نامیده و ترجیح می‌دادند از مناطقی به‌اصطلاح غیرآریایی در جنوب غربی فلات ایران - منطقه فارس که در جغرافیای اوستایی و آریایی جای نمی‌گیرد - بر امپراتوری خود حکم برانند! ادعای آریایی‌گرایی یا ایران‌گرایی هخامنشیان زمان پریش، بی‌اساس و متناقض است. به‌علاوه، توسل به انگاره هرتزفیلد مبنی بر امپراتوری ایران در بستر اوستایی در انکار تاریخی خود باقی می‌ماند تا توسط نیولی<sup>۲</sup> نامستدل و رد می‌شود.

تناقض آشکار دوم مربوط به اشکانیان است که «سرزمین اصلی خود را همواره ایران‌شهر می‌نامیدند.»<sup>۳</sup> البته، این موضوع اثبات‌پذیر نیست، ولی شهبازی در همان بند چنین آورده است: «باری، ایران‌شهر به‌منزله تکامل تاریخ‌مند منطقی لفظ هخامنشی آریانام خشاچام - ولواین که در اسناد به‌جامانده از آن دوران اثبات نمی‌شود - در سنن شفاهی باقی مانده است...»<sup>۴</sup> سنت شفاهی و نبود مدرک امکان تأیید این اظهارات ناموجه را دشوار می‌سازد. استدلال‌های شهبازی هیچ یافته تازه‌ای ارائه نمی‌دهند، تاحدودی حشوآمیز هستند و می‌توان آن‌ها را منسوخ تلقی کرد. وی نه‌تنها در زیر سؤال بردن پژوهش نیولی ناکام است، بلکه در احیای هویت ملی ایرانی با قدمت هزاران سال تقریباً با هیچ مدرک متقنی در قالب تنها نه صفحه استدلال سست و ناکافی، تلاش

<sup>1</sup> Shahbazi, "The History of the Idea of Iran," pp. 103-105.

<sup>2</sup> Shahbazi, p. 105.

<sup>۳</sup> همان، ۱۰۷.

<sup>۴</sup> همان‌جا.

مذبوحانه‌ای از خود ارائه می‌دهد. به‌طور خلاصه، برساختن هویت ایرانی پیش از دوره ساسانیان بی‌اساس بوده و نمی‌توان آن را به‌سادگی بر شالوده فرضیات باستان‌شناختی بنا کرد. این ما را به کاربرد واژه «ایران» در دوره ساسانیان - چه در بستر جغرافیایی، مذهبی و چه قومیتی - رهنمون می‌شود. در رابطه با مفهوم ساسانی هویت، نیولی در تازه‌ترین اظهاراتش در *دانش‌نامه ایرانیکا*<sup>۱</sup> عنوان می‌دارد که «انگاره امپراتوری یا پادشاهی ایران انگاره‌ای تماماً ساسانی‌ست»، هرچند این گفته با این ادعا که «آریایی» به عنوان یک قومیت «ایرانی» قبل از ساسانیان وجود داشته است، تقویت می‌شود.<sup>۲</sup> توج دریایی در پژوهش خویش سعی بر اثبات این داشته است که ساسانیان «ایران‌شهر» و «ایران» را برای اشاره به گستره سرزمین و «شهروندان» خویش به کار می‌بردند. صحت این اظهارات باید مورد بررسی قرار گیرد.

آشفتگی در پیوند دادن «ایران» به آیین زرتشت از این مسئله برمی‌خیزد که در *اوستای کهن*، اثری از مفهوم سرزمینی «ایران‌شهر» نبوده و به جغرافیای ایران نیز پرداخت نشده است.<sup>۳</sup> به‌سادگی می‌توان فرض کرد که جغرافیای *اوستای کهن*، جز استفاده از لفظ «آریا»، هیچ ارتباط به‌خصوصی با آن چه بعدها ایران نامیده شد ندارد. گذشته‌ازاین، «ایران‌شهر» ساسانیان و گستره آن شامل غرب آسیا، سرزمین‌های عربی و حتی آفریقایی مصر، لیبی و اتیوپی می‌شد.<sup>۴</sup> ضمناً «شهروندان» باستان ایران ساسانی اگر از امتیازاتی برخوردار بودند، دیگران به‌دلیل «انیرانی» بودن یا به‌دلایل سیاسی و یا مذهبی از این امتیازات بی‌نصیب بودند.<sup>۵</sup> برای مثال، مانویان و مزدکیان متوکل «ایران» به‌دلیل ارتدادشان «غیرایرانی - انیران» محسوب می‌شدند. نیولی بحران مانویت و آیین زرتشت را تحت‌عنوان تقابل جهان‌گرایی<sup>۶</sup> (مانویت) و درون‌گرایی (زرتشتی) توصیف می‌کند.<sup>۷</sup> البته، قرار دادن آیین زرتشت که عموماً مذهب «رسمی» ساسانیان شناخته می‌شود، در تقابل با پیام غنوصی و جهانی مانویت ارائه نوینی از مذاهب است. پیش‌تر گفته شد که آیین زرتشت ساسانی تفاوتی میان مذهب و قومیت قایل نمی‌شد، زیرا عنوان «ایر» هم به

<sup>۱</sup> *Encyclopaedia Iranica*

<sup>۲</sup> Gnoli, "Iranian Identity ii: Pre-Islamic Period," *Encyclopaedia Iranica*, December 2006, accessed in June 2012.

<sup>۳</sup> Grenet, *An Archaeologist's Approach to Avestan Geography*, pp. 29-51.

<sup>۴</sup> قلمرو اوستایی آریانا و بجه در آسیای میانه واقع گشته و قلب سرزمین افغانستان را دربرمی‌گیرد.

<sup>۵</sup> Daryae, "Ethnic and Territorial Boundaries in Late Antique and Early Medieval Persia (Third to Tenth Century)," pp. 132, 134.

<sup>۶</sup> Daryae, *Sasanian Persia*, 5, 55-56; Daryae, "Ethnic and Territorial Boundaries," p. 137.

<sup>۷</sup> Universalism

<sup>۸</sup> Gnoli, "Iranian Identity ii: Pre-Islamic Period," *Encyclopaedia Iranica*.

زرتشتیان و هم غیرزرتشتیان، مسیحی یا یهودی، اطلاق می‌شد (وفاداران پادشاهی).<sup>۱</sup> لیکن، باتوجه‌به بسیاری از منابع، معنای واژه «ایر» مذهبی بود و نه قومی که شاید حتی، علاوه‌بر زرتشتیان، یکتاپرستانی چون یهودیان و مسیحیان (جامعه مانوی غنوصی) را نیز شامل می‌شد. در اسلام، عبارت «مؤمن» و «کافر» مشخصه غیرقومی دین‌داری و بی‌دینی هستند. واژه «ایر» در بستر یزدان‌سالاری<sup>۲</sup> زرتشتی کاربردی مشابه دارد. ظاهراً، «ایر» به مردمان تحت حکومت زرتشتی و معتقد به اصل زرتشتی کردار نیک اطلاق می‌شود که مزدکیان و مانویان مرتد (که گویا شهروندان بومی ایران‌شهر بودند) را دربر نمی‌گیرد. می‌توان گفت که «ایران» و «انیران» در بستر مذهبی زرتشتی برای اشاره به دوستان و دشمنان نهاد مذهبی و سیاسی به‌کار می‌رفتند. برای سلسله باستانی‌ای هم‌چون ساسانیان، استعمال لفظ «ملت» برساختی بی‌اساس و خیالی‌ست، زیرا «ملت» همراه با هویت ملی و همه مشخصات نوینش مفهومی جدید است.<sup>۳</sup> این خلاف و ناقص ادعای وجود آگاهی قومی یا ملی ساسانی، هویت قومی آریایی و عموماً هویت ایرانی در مفهوم سرزمینی دست‌کم در دوره ساسانی‌ست.

با فرض صحت اطلاعات مربوط به اطلاق واژگان «ایر»، «ایران» و «ایران‌شهر» توسط مقامات زرتشتی ساسانی به سرزمین و مردمان خود، مفهوم دولت مرکزی ساسانیان در یکی از پژوهش‌ها به‌چالش کشیده است. در مطالعات بحث‌برانگیز و مجدانه خود در سال ۲۰۰۸ درباره عصر ساسانی، پروانه پورشریعتی استدلال می‌کند که اشکانیان شکست‌خورده که هرگز صحنه سیاست را ترک نکردند، با ساسانیان شرقی ائتلافی ایجاد نمودند تا شرق ایران و مناطق آسیای مرکزی ایران را تحت کنترل خود نگه دارند. این اشکانیان برخلاف ساسانیان که عمدتاً زرتشتی بودند، میتراپرست بودند. در ادامه، پورشریعتی پژوهش شرق‌شناختی سنتی آرتور کریستینسن<sup>۴</sup> را که قایل به امپراتوری کاملاً متمرکز ایرانی ساسانیان بود، به‌چالش کشیده و منسوخ می‌شمرد.<sup>۵</sup> حتی باین که توج دریایی از مسیر پیوستگی سلسله‌های پیشاسلامی به‌دنبال برساخت ملی هویت ایرانی می‌گردد، وی معترف است که حذف هخامنشیان (غیراز داریوش یا دارا) و تعدادی از

<sup>1</sup> Daryae, "Ethnic and Territorial Boundaries," 124; Daryae, *Sasanian Persia*, p. 56.

<sup>2</sup> Theocracy

<sup>3</sup> Wieshöfer, "Statt einer Einleitung: 'Randkultur' oder 'Nabel der Welt'? Das Sasanidenreich und der Westen. Anmerkungen eines Althistorikers," pp. 17–18, 20.

<sup>4</sup> Arthur Christensen

<sup>5</sup> Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire*.

<sup>۶</sup> پروانه پورشریعتی در *زوال و سقوط امپراتوری ساسانی* به موضوعات و مضامین مختلفی طی چندصد سال نخست پس از فتح ایران توسط مسلمانان و نقش جنبش‌های خراسان که یادآور شورش اشکانیان و میتراپرستان بودند، می‌پردازد.

پادشاهان اشکانی در *خدای‌نامه* (*شاهنامه*) مربوط به تعصب مذهبی زرتشتیان، موجود در تاریخ‌نگاری منتخب‌شان، علیه شاهان مخالف آیین زرتشت بود (مشابه با قرآن که به سرگذشت پیامبران اهل کتاب پرداخته و جز هود، صالح، لقمان و ذوالقرنین، به سایر پیامبران غیراهل کتاب اشاره‌ای نکرده است). بنابراین، حذف شاهان پیشین الزاماً ارتباطی با فقدان خاطره پادشاهی ساسانی ندارد.<sup>۱</sup> پورشریعتی هم‌چنین باور دارد که حذف تعدادی از شخصیت‌های اشکانی از تاریخ‌نگاری ساسانی که در *شاهنامه* منعکس شده است، عامدانه بوده و منوط به خصومت سیاسی است.<sup>۲</sup> به‌طور خلاصه، کل تاریخ‌نگاری *شاهنامه* فرآیند «ملی ایرانی» نبود، بلکه اقدام مذهبی اوستایی مورد حمایت ساسانیان بود که می‌تواند دلیل حذف برخی پادشاهان و اسامی غیرزرتشتی را توضیح دهد. جان کلام، آیین زرتشتی باستان خارج از فلات ایران شکل گرفت، ولی ساسانیان آن را بعدها به‌گونه‌ای اتخاذ نمودند که به‌عنوان یک مذهب ایرانی در میان شرق‌شناسان شناخته شد.

حتی با توجه به این ادعا که با چرخش به سنت‌های «ایرانی» هخامنشی گذشته، اشکانیان احیاگران ایرانیّت بودند،<sup>۳</sup> گواهِ این مدعا نامتقن بوده و بر این فرض استوار است که همواره یک فرهنگ و هویت ایرانی پیش از اشکانیان وجود داشته است - بحثی که هم‌چنان در دانش‌پژوهی ملی‌گرایانه جریان دارد. تحقیقات بیش‌تری نیز ضروری است تا بتوان از تأثیرات دقیق بر پیکرنگاری، معماری و سایر سنن در فرهنگ ساسانی شرقی و بخش غربی پرده برداشت.<sup>۴، ۵</sup> هنوز مدرک مستدلی در دست نیست که واژه «ایران» و مشتقات آن مبدأ هویت پیوسته ایرانی هستند - هویتی که بعدها توسط روشن‌فکران قاجار و پهلوی احیا شد. فرض یک هویت پیوسته گذار از دوره ساسانیان زرتشت به دوره اسلامی و اسلام آوردن توده مردم را نادیده گرفته و به‌علاوه موضوع پیچیده هویت سایر اقلیت‌های مذهبی و قومی در فلات ایران را (که پایه‌های فرضیه هویت ملی را متزلزل می‌سازد) مورد توجه قرار نمی‌دهد.

<sup>1</sup> Daryaei, "National History or Keyanid History?" pp. 137-138, 140.

<sup>2</sup> Pourshariati, *Decline and Fall*, pp. 9-11.

<sup>3</sup> Sarkhosh Curtis, "The Iranian Revival in the Parthian Period," pp. 7-25, especially pp. 15, 18, 21-22.

<sup>4</sup> شواهد فرعی شامل استفاده از عنوان «شاهنشاه» توسط اشکانیان، پوشش و نظام ضرب سکه آن‌هاست که به ساسانیان نیز انتقال یافته بود.

<sup>5</sup> Gyselen, "Note de Glyptique Sassanide. 6. Phénomène des motifs iconographiques communs à l'Iran Sassanide et au bassin Méditerranéen," pp. 83-104.

<sup>6</sup> مطالعه مهرهای ساسانی نشان می‌دهد که گویی آن‌ها از درون مایه‌های مدیترانه‌ای، یونانی - مصری تأثیر پذیرفته‌اند.

### ۳ - جغرافیا و هویت ایرانی

در بازگشت به بررسی سایر دیدگاه‌ها نسبت به عواملی که به‌عنوان اساس ادعای هویت ایرانی استفاده شده‌اند، تکوین یک جغرافیای پیوسته تحت‌عنوان «ایران» نقشی کلیدی ایفا کرده است، زیرا بنیان بر ساخت نوین هویت ایرانی بیش‌تر مربوط به پیوند دادن زبان فارسی به قلمرو سیاسی - جغرافیایی ایران بوده است. قطعاً، پیوند میان فضای جغرافیایی و زبان ملی راهبردی سهل و مؤثر برای نوین‌سازان و ملی‌گرایان بود که باور داشتند هویت ملی باید درون مرزهای سیاسی معین فارغ از تفاوت‌های بسیار میان جمعیت به‌شدت متنوع آن ایجاد شود. ترویج مفاهیمی از قبیل «وطن» و «ملت» همگی کوششی در راستای تأکید بر اهمیت آحاد ساکنان سرزمین بود که گذشته از خاستگاه زبانی یا قومیتی‌شان، در جغرافیایی مشترک سهیم بودند. باری، در اثر خود با عنوان *افسانه‌های مرزی: شکل‌گیری ملت ایرانی، ۱۹۴۶-۱۸۰۴*<sup>۱</sup> (۱۹۹۹)، فیروزه کاشانی ثابت پیرامون این بحث به تفصیل و به‌درستی روشن‌گری کرده است.

کاشانی ثابت این انگاره را مطرح می‌سازد که هویت ایرانی از طریق اتحاد همه مناطق نیمه‌خودمختار و جمعیت نایکدست ایران و سیاسی‌سازی مفهوم ملت ایجاد شد که وفاداری محدود آن‌ها را با وفاداری به یک جغرافیای ملموس و قلمرو گسترده‌تر ایران جای‌گزین نموده و چشم بر این واقعیت می‌بندد که چتر وحدت خیالی بوده است.<sup>۲</sup> به‌عبارت‌دیگر، ترسیم یک جغرافیای واقعی (ایران)، مهم‌تر از سایر برنامه‌های سیاسی و فرهنگی، اصلی‌ترین وسیله گفتمان ملی‌گرایی در ایران بود. به‌منظور ایجاد اتحاد ایرانی، حس «وطن» و حس «دیگری»، گواهِ بصری سرزمین ایران از طریق چاپ نقشه و نقشه برداری فراهم شد.<sup>۳</sup> ترسیم نقشه ایران تأکیدی مبرم بر ابراز میهن‌پرستی بود، گرچه نقشه در قیاس با مناطق و خرده‌فرهنگ‌های پراکنده نامکشوف درون سرزمین برداشتی مبهم به‌شمار می‌رفت. با این‌وصف، شخصیت کلیدی در پیوند جغرافیا به گفتمان ملی‌گرای نوین، ممتحن‌الدوله (و به‌دنبال وی، میرزا حسین خان سپهسالار با آثاری درباره نژاد و جمعیت ایران) بود که آثار شرق‌شناختی را مورد استفاده قرار داد.<sup>۴</sup> به‌واسطه

<sup>۱</sup> *Frontier Fictions: Shaping the Iranian Nation, 1804-1946.*

<sup>۲</sup> Kashani-Sabet, *Frontier Fictions*, pp. 9-10, 18, 42-43, 51-52, 103, 205.

<sup>۳</sup> همان‌جا.

<sup>۴</sup> Kashani-Sabet, "Picturing the Homeland: Geography and National Identity in Late Nineteenth and Early Twentieth-century Iran," pp. 415-417, 418-19; Kashani-Sabet, "The Frontier Phenomenon: Perceptions of the Land in Iranian Nationalism," p. 26; footnote 17.

<sup>۵</sup> با انتشار اثر اخیر خویش، فیروزه کاشانی ثابت پیشرفت چشم‌گیری در تعدیل رویکرد و اظهارات پیشینش داشته است. در مقاله قبلی خویش، کاشانی ثابت از ادعان به درستی و امکان‌پذیری مفروضات *ایران به‌مثابه ملت خیالی: بر ساخت هویت ملی*

چنین رویکردهایی، ایران و همه ساکنان آن به یکدیگر پیوند خوردند. به واسطه پیوند تاریخ‌نویسی پیشاسلامی توسط اعتمادالسلطنه در دهه ۱۸۹۰ (و بعدها توسط پیرنیا)، پیوند سرزمین با زبان توسط میرزافتحلی آخوندزاده و تفصیل میرزاآقاخان کرمانی درباره ملت آریایی، تمامی تکه‌های جورچین هویت ملی در اوج ملی‌گرایی کنار هم قرار گرفتند. به علاوه، موضوع شهروندی و گذرنامه در اواسط قرن نوزدهم ارکان افسانه فرهنگی «ایران‌زمین» باستان را استحکام بخشید و نتیجتاً تمرکز قدرت و اجرای نظم‌و قانون در سرتاسر مناطق نیمه‌خودمختار پس از انقلاب مشروطه زمینه ملت‌سازی تحت لوای «ایرانیت» درون مرزهای ایران را فراهم آورد.<sup>۱</sup> در کلام فیروزه کاشانی‌ثابت، «تلفیق خیال و واقعیت زمینه‌ساز ساخت ملت‌ها گردید.»<sup>۲</sup>

در نیمه قرن نوزدهم، روشن‌فکران قاجار کوشیدند تا درون قلمرو تاریخی درافت‌وخیز ایران تصویری از ایران و هویت ایرانی خلق کنند. شکل‌گیری هویت ایرانی که توسط اندیشمندی مانند اعتمادالسلطنه در دوره قاجار تحقق یافت، بر نظام پادشاهی پیوسته، هخامنشیان، دوران باستان و پیوندهای زبانی مبتنی بود<sup>۳</sup> که هیچ‌یک این یافته‌ها از آن خود آن‌ها نبود، بلکه از آثار شرق‌شناختی استخراج شده بود. این دورانی بود که روشن‌فکران قاجار در بیان نظرات ملی‌گرایانه خود آزادی کامل داشتند؛ دوره‌ای که پیوند میان زبان و قومیت (فارسی و ایرانی) را تحریف کردند. خوان کول<sup>۴</sup> در مقاله‌ای به سال ۱۹۹۶ ابراز می‌دارد که روشن‌فکران قاجار یک ملت ایرانی را متصور شدند: «هویت ملی ایرانی موجودیتی نبود که بایستی نمادپردازی می‌شد، بلکه انگاره‌ای بود درانتظار تحقق.»<sup>۵</sup>

حاکمان اولیه قاجار در رابطه با ملت‌سازی به سبک نظامی قدیمی متوسل شده و پایه‌های حکومت پادشاهی را از طریق استیلا و نه آموزش استحکام می‌بخشیدند. «کشور» در منجلا ب

پیرامون دگرگونی دائمی جغرافیا و جوامع چندقومی و نیز جعل هویت‌های ملی به واسطه روایت ملی‌گرا (بالاخص در اواخر دوره قاجار) کراحت داشت. وی به انتقاد از این انگاره می‌خیزد که نقشه ایران «ماحصل یک خیال‌پردازی یا ابداع‌گری» بوده است. (بنگرید به مقاله «پدیده مرز: برداشت‌ها از مفهوم سرزمین در ملی‌گرایی ایرانی» از فیروزه کاشانی‌ثابت) در پاسخ به انتقاد کاشانی‌ثابت، در جای‌جای اثر حاضر پر واضح است که با «ایران» در مقام یک لفظ و فضای جغرافیایی به‌عنوان اساس تجمع زبان‌ها، فرهنگ و قومیت جهت بر ساخت یک هویت ایرانی برخورد شده است.

<sup>1</sup> Kashani-Sabet, *Frontier Fictions*, pp. 42–43, 45, 103; Kashani-Sabet, "Picturing the Homeland," pp. 414, 420–422; Kashani-Sabet, "Fragile Frontiers: Diminishing Domains of Qajar Iran," pp. 205–234.

<sup>2</sup> Kashani-Sabet, "The Frontier Phenomenon," p. 21.

<sup>3</sup> Cole, "Making Boundaries, Making Time: The Iranian Past and the Construction of the Self by Qajar Thinkers," pp. 52–53.

<sup>4</sup> Juan Cole

<sup>5</sup> Cole, pp. 35, 37.

وضعیت جغرافیایی سیاستاً مفلوک فرورفته بود که قصد داشت با هر وسیله‌ای جامعه یکدست «ایرانیان» را به‌نمایش گذارد. این روشن‌فکران اواخر قاجار بودند که وظیفه دشوار متحد نمودن مردم و ایجاد یک حکومت پاسخ‌گو و نظام قضایی را برعهده گرفتند، اقدامی که تسامح مالی و سیاسی قاجار را محدود کرده و سرانجام بین مسیر ملی‌گرایی و دربار قاجار (برخلاف حکومت پهلوی که سیاست‌های خود را با ملی‌گرایی هم‌راستا گردانید) شکاف‌های گسترده‌ای ایجاد کرد.<sup>۱</sup> بنابراین، هم‌چنان‌که پژوهش‌ها نشان داده‌اند، تردیدی نیست که نطفه احساسات ملی‌گرایی و ضرورت ایجاد ملت - دولت متناسب ایرانی در ذهن روشن‌فکران و اصلاح‌گران قرن نوزدهم ایران بسته شد. در سطح سیاسی، انگیزه این باورشناسی<sup>۲</sup> ملی برساخته ضرورت ایجاد ملتی میهن‌پرست تحت اختیار قانونی حکومت در قرن نوزدهم بعد از چنگ‌اندازی بی حد سلطه‌طلبان بر تن کشور با سیاست‌ها و رضایت قاجار بود.<sup>۳</sup>

این حرکت به‌سمت حسّی از ملیت واقعی بود، ولی به‌طرز جاه‌طلبانه با اقدام عمیق‌تر و خطیرتر برساخت هویت نژادی و باستانی برای مسلمانان عمدتاً کشاورز، سنت‌گرا و اغلب بی‌سواد شدت گرفت. آن لامبتون<sup>۴</sup> به‌درستی درباره میزان اغراق در ملی‌گرایی قاجار و پهلوی روشن‌گری می‌کند: «به‌واسطه ساخت یک گذشته پرافتخار عمدتاً خیالی تحت حکومت پادشاهان ایران قدیم که به‌دلیل فاصله زمانی زیاد بررسی صحت تاریخی‌شان امکان پذیر نبود، غرور ملی برانگیخته شد.»<sup>۵</sup> حکومت پهلوی اهمیت برساخت هویت ملی این‌چنینی جهت مشروعیت خویش را دریافت و هم‌راستا با هدف یکپارچگی تمام قبایل و جوامع دورافتاده، آن‌ها را ملزم به یادگیری زبان فارسی و «ایرانی» خواندن خویش ساخت. قطعاً، ضرورت یکپارچگی مردمان کشور و ایستادگی در برابر استعمار بیگانگان زمینه‌ساز ملی‌گرایی شد، ولی وصلت هویت ملی ایرانی با آیین زرتشت، آریایی‌گرایی و میراث پیشااسلامی تنها آتش تعارض بین طبقات حاشیه‌نشین روستایی مذهبی و قشر نوین جامعه که پس از انقلاب پنجاه‌وهفت شدت یافت را شعله‌ور ساخت.

<sup>1</sup> Marashi, *Nationalizing Iran: Culture, Power, and the State, 1870–1940*. A. Ansari, *The Politics of Nationalism in Modern Iran*.

<sup>2</sup> Ideology

<sup>3</sup> Lambton, "The Impact of the West on Persia," pp. 18–19.

<sup>4</sup> Anne Lambton

<sup>5</sup> همان، ۲۳.

### معضل باستان‌شناسی و نژاد

ملّی‌گرایان ایرانی بیش‌تر انگاره‌هایی را که جهتِ بر ساختِ ملّت و هویتِ ملّی تاریخی قدرتمند گرد آورده بودند، علیه نفوذ سلطه‌طلبان و حتّی علیه استبداد به کار بردند، ولی در تأسیس یک نظام مردم‌سالار ناکام ماندند، زیرا تا حدودی بر نظریه‌های پرخطر و گاهاً خیال‌پردازی‌های ملّی‌متّکی بودند که کارکردی جز توهماتِ خودخواهانه نداشتند. این ملّی‌گرایان شامل نخبگان دوره قاجار و پهلوی و نیز برخی از دانشوران نوین می‌شوند. گسترش نوشته‌های پژوهشی نوین با موضوع تاریخ ایران باستان منابع کلیدی خود را مرهون سکوی سیاسی وحدت‌بخش جدید ملّی‌گرایی و نیز باستان‌شناسی بود که هر دو از غرب وارد ایران شده بودند.<sup>۱</sup>

مباحثاتِ ملّی‌گرایِ باستان‌شناسی با پیدایش نظریه‌های نژادی تفرقه‌انگیز تقویت شدند. رواست باور بر این‌که هویت‌ها در دوران پیشانویین عموماً مبتنی بر زبان بودند تا نژاد. انگاره نژاد مضحک می‌نماید، زیرا ازدواج میان‌نژادی در جوامع انسانی چیزی از هویتِ انسان نکاسته است.<sup>۲</sup> باورشناسی مصیبت‌بار و فرساینده نژاد به دوران تجارت برده در قرن هفدهم بازمی‌گردد، به‌گونه‌ای که نژاد یک ابتکار اجتماعی اروپایی بود که هیچ ارتباطی با استعداد نداشت، بلکه با نابرابری‌ها، امتیازات، قدرت و ثروت منطبق می‌یافت.<sup>۳</sup>

نظریه نژاد و باستان‌شناسی ماحصل جهان‌نظری هستند. واضح است که همه آن‌چه در باستان‌شناسی دانشگاهی تولید می‌شود، لزوماً در تفاسیر خود صحیح نیست، بلکه دست‌کم باید اعتبارِ تمامی استدلال‌ها را انتظار داشت. بخشی از معضلِ بر ساختِ هویتِ ملّی توسط ملّی‌گرایان این است که متّکی و معتقد به جهان‌علم و خروجی‌های آن بوده و این شیوه گاهاً بدون ارزیابی انتقادی انگاره‌های مطروحه یا آثارِ مورد استفاده در دانش‌پژوهی هم‌چنان رایج است. دو عرصه پژوهشی که به آرمان ملّی‌گرایی و بر ساختِ ملّی‌گرایِ هویتِ ایرانی آسیب رسانده‌اند؛ اظهاراتِ باستان‌شناختی و نظریه‌پردازی‌های نژادی پیرامون آن‌چه «ایرانی» هست و نیست، در کنار نظریه نژاد هندواروپایی و بعدها نژاد آریایی در پیوند با ایران مبتنی بوده است.

باستان‌شناسان ایران طی بیست و پنج سالِ نخستِ قرن بیستم مسئول اصلی تقویت احساساتِ ملّی‌گرایی بودند. دست‌کاریِ باستان‌شناسی در جهتِ ملّت‌سازی از طریق ابداعِ ملیّت و قومیت بر اساس شواهدِ باستان‌شناختی برای مردمان گذشته دور پیش‌تر در اروپا صورت گرفته بود.

<sup>۱</sup> Abdi, "Nationalism, Politics, and the Development of Archaeology in Iran," p. 52.

<sup>۲</sup> Smedley, "Race and the Construction of Human Identity," p. 691.

<sup>۳</sup> همان، ۶۹۰، ۶۹۴، ۶۹۸-۶۹۹.

به‌عبارت‌دیگر، باستان‌شناسی ملی‌گرا ملل و هویت‌های ملی‌ای را خلق کرد که قبلاً وجود نداشتند.<sup>۱</sup> در ایران، تلفیق به‌هنگام باستان‌شناسی و ملی‌گرایی بینش‌ها را با پیوند دادن قومیت به زبان از طریق فرضیات بی‌اساس مورد دست‌کاری قرار داد. این انگاره که هخامنشیان از تبار هندواروپایی یا آریایی بودند، بر پیوندهای ضعیف و خیالی میان تفسیر باستان‌شناختی، گروه‌های قومی و تعلق زبانی ابتدا داشت.<sup>۲</sup> پیوند میان زبان، بالاخص شاخه هندوایرانی خانواده زبان‌های هندواروپایی و قومیت که فی‌نفسه مفهومی متغیر و در معرض اصلاح مداوم است، اغلب از جانب باستان‌شناسان غرض‌ورز ترویج یافته است که بی‌هیچ تخصصی در زمینه مردم‌شناسی، به ابراز نظرات مبتنی بر گمانه‌زنی و نه تولید نظریات اثبات‌پذیر پرداخته‌اند.<sup>۳</sup> برای مثال، باستان‌شناسان این عصر اغلب تقریباً تمامی دست‌ساخته‌های باستانی فاقد هرگونه نام یا عنوان کاوش‌شده در خاور نزدیک را به‌اشتباه «ایرانی» قلمداد کرده‌اند، مانند آثار هنری‌ای که آرتور آپهام پوپ<sup>۴</sup> در ایران یافته بود که گرچه امکان داشت متعلق به سایر فرهنگ‌های خاور نزدیک باشد، همگی عنوان جدید ملی‌گرای «ایرانی» به خود گرفتند.<sup>۵، ۶</sup> این ملی‌سازی باستان‌شناختی در بسیاری از کشورها رخ داد، ولی در مصر به‌طور ویژه همه دست‌ساخته‌های متعلق به گذشته دور و یا میراث اسلامی مورد «مصری‌سازی» قرار گرفتند.<sup>۷</sup>

پیام ترویج‌یافته توسط باستان‌شناسان و ملی‌گرایان هم‌چنین این انگاره را به ایرانیان تحصیل‌کرده القا کرد که نیروهای بیگانه مانند یونانیان و اعراب موجبات نابودی امپراتوری‌های ایرانی هخامنشی و ساسانی را فراهم آوردند. این دیدگاه هرگونه ملاحظه پیرامون پیچیدگی گذشته فرهنگی خاور نزدیک و نزاع داخلی امپراتوری‌های مزبور که با آن‌ها مواجه بودند را نادیده انگاشته است.<sup>۸</sup> کاربرد واژه «ایران‌شهر» توسط ساسانیان (مشابه کاربرد لفظ روم توسط رومیان) از منظر سیاسی معطوف به تعیین بیگانگان بود تا این‌که خلق انسجام «ملی». مضافاً، این دو

<sup>1</sup> Kohl, "Nationalism and Archaeology: On the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote Past," pp. 223–246.

<sup>2</sup> Lamberg-Karlovsky, "Archaeology and Language: The Indo-Iranians," pp. 73–74.

<sup>3</sup> Lamberg-Karlovsky, "Archaeology and Language," pp. 74–75.

<sup>4</sup> Arthur Upham Pope

<sup>5</sup> Abdi, "Nationalism, Politics, and the Development of Archaeology in Iran," pp. 60–62.

<sup>6</sup> برای آگاهی از دیدگاه آرتور آپهام پوپ و چگونگی تأثیر وی بر آتش ملی‌گرایی امروزی که سیاست‌های رضاشاه هیزم آن گشت، و این‌که فکر برگزاری جشن‌های ۲۵۰۰ساله را پوپ به شاه سابق پیشنهاد داده بود، بنگرید به مقاله «ملی‌گرایی، سیاست و توسعه باستان‌شناسی در ایران» از کامیار عبدی.

<sup>7</sup> Goode, *Negotiating for the Past: Archaeology, Nationalism, and Diplomacy in the Middle East, 1919–1941*, p. 117.

<sup>8</sup> Abdi, "Nationalism, Politics..." pp. 51, 73.

سلسله به اصطلاح «ایرانی» دغدغه «ملت» یا «ملیت» نداشتند، بلکه با اندیشه جاه طلبی توسعه طلبانه مخصوص امپراتوری‌ها در دوران باستان به حیات خویش ادامه می‌دادند. آریاییّت شاخه گروه‌های هندوایرانی که زبان و فرهنگشان ظاهراً به‌هنگام مهاجرت به ایران با یکدیگر تلاقی یافت (که از جانب باستان‌شناسانی همچون یرنست هرتزفولد قویاً حمایت می‌شود)، از طریق دست‌ساخته‌ها یا شواهد مادی اثبات‌پذیر نبوده و نژاد توسط مطالعات زیست‌شناختی و ژن‌شناختی<sup>۱</sup> آشکارا رد شده است.<sup>۲</sup> انتقاد جدی مشابه را می‌توان بر آن دسته از باستان‌شناسانی وارد آورد که بر هویت نژادی و بعدها قومیتی در بین‌النهرین تأکید ورزیدند - طبقه‌بندی‌ای که در زبان‌های بین‌النهرین باستان وجود نداشت.<sup>۳</sup> در مورد جوامع ایران و بین‌النهرین، حسّ خود و دیگری در چارچوب زبان، ادبیات، سیاست و با استفاده از سایر ابزارها بیان شد، ولی هرگز از منظر نژاد یا قومیت نه.

مفهوم اروپایی نژاد آریایی و جست‌وجو برای پیش‌نمونه‌های آریایی خارج از اروپا باعث شد تا یوزف استریژیکوفسکی<sup>۴</sup>، «پدر معماری نژادی»، برتری هنری هندو - ژرمنی<sup>۵</sup> (هندواروپایی) را پایه‌گذاری کند و معماری ایرانی نماد بارز تبار آریایی تلقی شد - فرضیه‌ای که استریژیکوفسکی آن را مطرح ساخته بود.<sup>۶</sup> این ادعاهای زیست‌شناختی درباره آریایی‌گرایی نژادی، در ترکیب با ادعاهای مغرضانه مطروحه در رشته‌هایی مانند زبان‌شناسی تاریخی و باستان‌شناسی در راستای تقویت موضوع ملی‌گرایی، این انگاره را ترویج دادند که یک هویت ایرانی مشترک چند هزار سال پیش توسط یک گروه آگاه از نژاد ایرانیان آغازی تکوین یافته بود.

کاربرد واژه «آریا» (عنوان افتخاری «نخبه - نجیب - مؤمن») از جانب نخبگان فرهنگی و مذهبی هندوستان و ایران در کتب درسی دینی و کتیبه‌های سیاسی‌شان (مانند تخت جمشید) توسط شرق‌شناسان از زاویه نژادی تفسیر شد که اروپاییان را به دسته «آریاییان» هندوایرانی پیوند می‌دادند که در واقع، هیچ ارتباطی با اروپاییان نداشت. انگاره نژاد یک ابداع اروپایی بود و کل فرضیه آریایی اروپاییانی که در جست‌وجوی هویتی نژادی بودند را در یک حلقه خیالی ساخته ذهن شرق‌شناسان گردهم آورد. تعیین هویت «آریایی» برای خود از جانب اروپاییان نوعی دعوت

<sup>1</sup> Genetic

<sup>2</sup> Lamberg-Karlovsky, "Archaeology and Language," pp. 74-75.

<sup>3</sup> Bahrani, "Race and Ethnicity in Mesopotamian Antiquity," pp. 48-59.

<sup>4</sup> Josef Strzygowski

<sup>5</sup> Indo-Germanic

<sup>6</sup> Grigor, "Of Aryan Origin(s), Western Canon(s), and Iranian Modernity," pp. 2-5.

از خود جهت پیوستن به جوامع مذهبی یا نخبه شرق بود که شرق‌شناسان آن را نیاکان نژادی خویش می‌پنداشتند. (واژه سانسکریت «آریا» را باید از زاویه مذهبی هندو - زرتشتی و حتی بودایی بررسی کرد.)

نظریه نژاد آریایی به یک اندازه برای قاره اروپا و جهان هندوایرانی زیان بار بود. آسیب نظریه آریایی این بود که اروپا را به ورطه نژادپرستی و جنگ‌افروزی کشاند. فرضیه نژاد آریایی تعارض بین طبقات اجتماعی را به ویژه در هندوستان نوین بیش از پیش شدت بخشید.<sup>۱</sup> پس از معرفی نظریه نژاد آریایی در هندوستان توسط استعمارگران بریتانیایی،<sup>۲</sup> این نظریه در ایران نیز معرفی شد که بعدها از طریق نظام آموزشی و دستگاه تبلیغاتی میان نسل‌های مختلف از جمله نسل کنونی اشاعه یافت. با پیدایش آگاهی ایرانیان در قرن نوزدهم و بیستم، مطالب ملی‌گرایانه رشته‌هایی مانند باستان‌شناسی، تاریخ‌نگاری و زبان‌شناسی تاریخی به نفع ترویج ادعای آن‌ها مبنی بر تبار پیشااسلامی‌شان مورد استفاده قرار گرفتند. خاستگاه و گسترش زبان‌های هندواروپایی و پیامد آن، نظریه نژاد آریایی، به ویژه در پیوند با ملی‌گرایی ایرانی، در فصول اول و سوم کتاب حاضر مورد بحث قرار گرفت. بازشناسی و کاربرد موهن و سوءاستفاده از آریایی‌گرایی در تاریخ‌نگاری و در میان روشن‌فکران ایرانی در اثری بسیار جالب از علیرضا اصغرزاده با عنوان *ایران و چالش تنوع*<sup>۳</sup> (۲۰۰۷) مورد پرسش و کنکاش قرار گرفته است.<sup>۴</sup>

روند ایجاد پیوند میان ملی‌گرایی و باستان‌شناسی دچار تعلل گشته است و عمل باستان‌شناسی در معرض تأثیرات سیاسی و ملی‌گرایی بوده است که عمدتاً ملاحظات مردم‌شناختی را نادیده می‌گیرد.<sup>۵</sup> نژاد و نژادگرایی در باستان‌شناسی نیز تبعات زیان‌باری داشته است.<sup>۶</sup> باستان‌شناسان غربی در پشتیبانی از تکوین هویت ایرانی در یک چارچوب تاریخی به ترفندهای ملی‌گرایانه پژوهشی بسیاری متوسل شدند که با ترویج پرشور ملی‌گرایی فرهنگی تقویت گشته و سرانجام تأثیر عمیقی بر تصمیمات و اقدامات رضاشاه و محمدرضاشاه پهلوی گذاشت.

<sup>1</sup> Thapar, *Early India*, p. 14

<sup>2</sup> Leopold, "British Applications of the Aryan Theory of Race to India, 1850-1870," pp. 578-603.

<sup>3</sup> *Iran and the Challenge of Diversity*

<sup>4</sup> Asgharzadeh, *Iran and the Challenge of Diversity*; Zia-Ebrahimi, "Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the 'Aryan' Discourse in Iran," pp. 445-472.

<sup>5</sup> Kohl, "Nationalism and Archaeology," pp. 226, 236, 237.

<sup>6</sup> Gosden, "Race and Racism in Archaeology: Introduction," pp. 1-7.

حفظ آگاهی نژاد آرایی و عقده برتری ظاهراً همه کمبودهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی گذشته را جبران می‌کرد که ایران را در قیاس با همسایگانش به ملتی پرافتخارتر، مصمم و با نژادی برتر مبدل ساخت. باری، با اتکای مفرط و واهی بر گذشته دور و حذف بسیاری از عناصر حیاتی و ملموس جامعه - مانند شکل‌گیری هویت اسلامی و چگونگی تحقق اصلاحات اسلامی و حذف سایر هویت‌های دینی و نقش زنان - ملی‌گرایی دین‌جدا ی ایرانی از گفتمان خود که می‌توانست تمرکز را به سمت روشن‌فکرگرایی<sup>۱</sup>، کثرت‌گرایی و ملت‌سازی سالم و درست تغییر دهد، دچار اشتباهات مهلکی در ورود به نظریه نژادی بود. احساسات ضداسلامی پرخطر ملی‌گرایی ایرانی دین‌جدا به مثابه «عامل روشن‌گری» موجب عقیم‌سازی و انکار هویت اسلامی گشته و نهایتاً منکر بسیاری از داده‌های جامعه شد.<sup>۲</sup> تاجایی که سرانجام چنین گروه‌های حکومتی و دین‌جدا به عده‌ای خودبین و بالاخره غربت‌زده تبعیدی از وطن تبدیل شدند. نبرد بر سر اصالت هویت ملی ایرانی تاریخی رهبران جمهوری اسلامی را نیز دچار سردرگمی کرده است، تاحدی که شکاف بین جناح دین‌جدا و مذهبی همچنان سیال مانده - شکافی که نسل جدید، نسلی از اندیشمندان و هنرمندان بی‌طرف جوان در عرصه جهانی که سودای پشت سر گذاشتن مرزهای باریک هویتی را در سر دارند، می‌تواند آن را پر کند.<sup>۳</sup>

### مسئله هویت باستانی و واکنش اسلامی

قایلان به هویت ملی ایرانی باستان در قرن نوزدهم تا قرن بیستم که از روایت خویش اطمینان داشتند، در برخورداری از تجربه مستقیم با مخاطبان ایرانی خود ناکام بودند. آن‌ها از نگرش مردم نسبت به هویت تاریخی خودشان بی‌خبر بودند و به سادگی به واسطه عدم درک کامل هویت ملی نتوانستند به ارزیابی جامعه ایرانی بپردازند - مردمانی که زمانی مورد کنکاششان بود. بر ساختن هویت ملی نمی‌بایست صرفاً به یک تکلیف پژوهشی تبدیل می‌شد، بلکه بالعکس، باید پدیده‌ای مرتبط با واقعیت‌های فرهنگ عینی قلمداد می‌شد. لیکن، آن دست از ملی‌گرایانی که سخن از اعضای ملی گذشته و حال جامعه سخن می‌گفتند، از شناخت ساکنانش روی گردانده و بر علم

<sup>1</sup> Intellectualism

<sup>2</sup> Burke III, "Orientalism and World History: Representing Middle Eastern Nationalism and Islamism in the Twentieth Century," pp. 489-507.

<sup>3</sup> Kashmirshakan, "The Question of Identity vis-à-vis Exoticism in Contemporary Iranian Art," pp. 489-512.

کتابی خود متمرکز شدند.<sup>۱</sup> اختلاف بین تحصیل‌کرده‌ها و تحصیل‌نکرده‌ها، شهرنشینان و روستائینان ایران در رابطه با نگرششان به هویت نژادی و ملی مفقود حاکی از خودمرکزیتی روشن فکران ملی‌گراست که در فاصله‌ای دور از واقعیت بنیادین ایستاده‌اند.

ایران، در دوران پیشانویین بخشی از قلمرو اسلامی قلمداد شده است و شهروندانش غالباً (به‌رغم سایر اقلیت‌های یهودی، هندو و ارمنی)، به‌ویژه در تجارت با دیگران، مسلمان بوده‌اند.<sup>۲</sup> در رابطه با فهم عوام از هویت ملی در گوشه‌وکنار ایران، شواهد جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی دردست نیست. منازعات مذهبی، غالباً پیرامون حقانیت علی یا ابوبکر نسبت به جانشینی پیامبر اسلام، بر فرهنگ عامیانه آن‌زمان سایه افکنده بود. تشیع پس از قرن شانزدهم ارتباط بیش‌تری با ایران یافت، ولی برای این پرسش که اهل‌تسنن، مسیحیان، یهودیان، ارامنه و سایر اقلیت‌ها چگونه حس هویت جغرافیایی‌شان را بیان می‌کردند یا این که حس هویت ملی‌شان در کجا ریشه داشت، پاسخ قانع‌کننده‌ای نمی‌توان ارائه داد. نگرش دین‌جدای ایرانی بیش‌ازپیش آتش منزوی‌سازیِ گفتمان اسلامی به‌عنوان اساس تاریخ‌نگاریِ برساختِ هویت را شعله‌ور ساخت. وانگهی، خطای سیاسی ملی‌گرایانی که از اهمیت اسلام به‌منزله مؤلفه مهم هویت ملی ایرانی کاسته و آیین زرتشتی کهن<sup>۳</sup>،<sup>۴</sup> را در جایگاه میراث مذهبی تمدن ایرانی رواج می‌دادند، تأثیر مخرب خود را گذاشته است. این برساخت غیراسلامی ولی مذهبی (زرتشتی) از هویت ایرانی بیش‌تر طبقات تحصیل‌کرده، شهرنشین و متناقضاً دین‌جدا را (شاید از روی دشمنی کورکورانه با اسلام) درگیر ساخته و به حرکت وا داشته است. واضح است که ترویج‌دهندگان نخست ملی‌گرایی و هویت ملی ایرانی مانند میرزاآقاخان کرمانی انگاره‌های ضد‌دینی‌شان را (علاوه‌بر

<sup>۱</sup> Beeman, "What Is (Iranian) National Character? A Sociolinguistic Approach," pp. 22, 28.

<sup>۲</sup> Risso, "Muslim Identity in Maritime Trade: General Observation and Some Evidence from the 18th-Century Persian Gulf/Indian Ocean Region," pp. 381–392.

<sup>۳</sup> Ringer, "Iranian Nationalism and Zoroastrian Identity: Between Cyrus and Zoroaster," 265–275. Holliday, *Defining Iran: Politics of Resistance*, esp. chapters 2, 3, and 4.

<sup>۴</sup> برای آگاهی از رابطه بین ملی‌گرایی و آیین زرتشت، بنگرید به مقاله «ملی‌گرایی ایرانی و هویت زرتشتی: از کوروش تا زرتشت» از مونیکا رینگر. هم‌چنین، بنگرید به تعریف *ایران: سیاست مقاومت* به‌ویژه فصول دو، سه و چهار از ششم هالیدی. هالیدی مجموعه‌ای از مضامین سیاسی مرتبط با هویت‌های اسلامی و ایرانی نوین را به‌طور مصرانه و متقاعدکننده بررسی می‌کند، ولی الزاماً بر تضاد اندیشه‌ها میان هویت زرتشتی محور تاریخاً برساخته و واکنش اسلامی به طرد [اسلام] از برساخت هویت ایرانی چه به‌دست شرق‌شناسان و یا حکومت و روشن‌فکران قاجار و پهلوی تأکید نمی‌کند. هالیدی به‌ندرت حتی به ریشه تضاد میان برداشت شهریان و روستاییان از هویت‌های ایرانی و اسلامی می‌پردازد. باین‌وصف، درمقام مرجعی برای شناخت هویت ملی پسانقلابی که توسط جمهوری اسلامی و به‌ویژه در دوران ریاست‌جمهوری محمد خاتمی تکوین یافت، کتاب وی ارزشمند است.

منابع بابی خود) از منابع پژوهشی و علوم اروپایی استخراج می‌کردند.<sup>۱</sup> این بدین معنا نیست که لحاظ نقش اسلام در تحلیل برساخت هویت ازدید نظری آن را صحیح می‌ساخت، لیکن این برون‌داری ملی‌گرای کورکورانه ناخواسته واکنش اسلامی نسبت به یادآوری دوباره اهمیت اسلام در تاریخ و هویت ایران را برانگیخت. طبقات سنتی و مردمان روستائین با اعتقادات اسلامی‌شان نتیجتاً در برابر طبقات ملی‌گرای دین‌جدا که داعیه غیراسلامی داشتند، عقب نشستند. در مخالفت با برساخت هویت دین‌جدا و غیراسلامی، انقلاب پنجاه‌هفت و تبعات آن با تلاش برای پرده‌گشایی از نظریه آریایی‌گرایی و مروّجان آن، مسئله نقش آیین زرتشت و آریایی‌گرایی را در مرکز توجه قرار داد. به‌رغم این، در حرکت ترفندین بعدی جهت همگون‌سازی<sup>۲</sup> طبقات شهری و دین‌جدا، شماری از رهبران زیرک در حکومت جمهوری اسلامی کوشیدند تا میان هویت ایرانی باستان و روایت اسلامی،<sup>۳</sup> چیزی که صرفاً می‌توان آن را ملی‌گرایی دینی نوین نامتناقض نامید،<sup>۴</sup> پل بزنند.<sup>۵</sup>

آزمون نظریه هویت ایرانی تاریخی عملاً یک باورشناسی ملی‌گرای رومانتیک‌محور عقلانی از آب درآمد که مبتنی بر گذشته پیشاسلامی، حضور بیش از هزارساله اسلام در ایران و واقعیت‌های مردمان عادی ساکن در آن سرزمین را نادیده می‌گرفت. میان روستائین و شهرنشینان و میان مسلمانان پرهیزکار و مخالفان دین، شکاف برداشتی از هویت ایرانی باستان چنان گسترده است که دیدگاه سیاسی ایرانی را به دو قطب تقسیم کرده است. از قرن نوزدهم تا دهه شصت میلادی، وقتی نظام آموزش نوین و رسانه‌های جمعی به مناطق روستایی و دورافتاده ایران رسید، برساخت هویت ایرانی پیشاسلامی به دغدغه اصلی طبقات شهرنشین و تحصیل‌کرده ایران تبدیل شد. مرزهای ایمان و سایر وفاداری‌ها مورد کژدآوری قرار گرفته و استقبال افاده‌آمیز سردی از جانب ملی‌گرایان دین‌جدا به‌هنگام مواجهه با روستاییان از آن شد. جای تعجب نیست که

<sup>۱</sup> Bayat Philipp, "The Concepts of Religion and Government in the Thought of Mīrzā Aqa Khan Kirmani, a Nineteenth-Century Persian Revolutionary," pp. 382, 385, 386, 388–389.

<sup>۲</sup> Assimilation

<sup>۳</sup> Ram, "The Immemorial Iranian Nation? School Textbooks and Historical Memory in Post-revolutionary Iran," pp. 67–90.

<sup>۴</sup> Friedland, "Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation," pp. 125–152; Friedland, "Money, Sex, and God: The Erotic Logic of Religious Nationalism," pp. 381–425.

<sup>۵</sup> «ملی‌گرایی مذهبی و مسئله بازنمایی جمعی» و «پول، رابطه جنسی و خدا: منطق شهوانی ملی‌گرایی مذهبی» هردو از راجر فریدلند دو مقاله بسیار گرا دربارۀ نظریه‌های ملی‌گرایی مذهبی هستند که دربارهٔ مورد ایران و نیز سایر ملت‌دولت‌ها نظیر اسرائیل که از روایات مذهبی در ترویج ملی‌گرایی نوین بهره برده‌اند، به بحث پرداخته‌اند.

دسته‌بندی سیاسی در سه دههٔ اخیر تاحدودی منوط به قطب‌بندی دیدگاه روستانشینان و شهرنشینان پیرامون محتوا و اهمیت هویت گذشته و حالشان بوده است. به عبارت دیگر، جای تردید است که اهمیت و نقش کوروش، میراث ساسانی، آریایی‌گرایی و آیین زرتشت در پیوستگی تاریخی هویت ایرانی درمیان مردمان روستایی و مذهبی مورد حمایت قرار گرفته باشد. باید به‌خاطر داشت که اکثریت جمعیت پیش‌از انقلاب پنجاه‌وهفت ساکن روستا و عمدتاً بی‌سواد بودند. درست پس‌از انقلاب بود که مردمان روستایی و حاشیه‌نشین به شهرها سرازیر گشته و در جمهوری اسلامی به موقعیتی رسیدند که به ایجاد تنش میان نگرش و سبک زندگی طبقات شهری و روستایی منجر شد - تنش عمیق که سرانجام به تسلط حاشیه‌نشینان و روستاییان بر حیات اقتصادی و سیاسی ایران امروزی ختم شد.<sup>۱</sup> در بستری مشابه، تنش در ایران الزاماً میان طبقات دین‌جدا و مذهبی نیست، بلکه بالعکس، میان روستاییان و شهریان با طیفی از دیدگاه‌های سنتی پیرامون چگونگی مدیریت سیاست داخلی و بین‌المللی است.

### تجدید نظر فراگیر: هویت ملی در دوران نوین

بگذارید انگیزهٔ برساختن هویت‌های بلامنازع ملی که در جهان پرآشوب و رقابت ما شایع شده است را به‌اختصار از صافی بحث بگذرانیم. اعتقاد به هویت ملی در جهان نوین ظاهراً امری اجتناب‌ناپذیر است. نکته این‌ست که دربابیم فرهیختگان و سیاست‌مداران عرصهٔ تخیل هم‌میهنان خود را با بخشیدن هویت استثنایی، منحصر و باستانی به آن‌ها تاجه‌اندازه بهره‌مند کرده‌اند. اظهارات ملی‌گرای نوعاً زمان‌پریش دربارهٔ هویت ایرانی در دوران پیشانویین بخشی از این پدیده به‌شمار می‌رود. ملی‌گرایان سراسر جهان برای سال‌ها این کار را کرده‌اند و حتی امروزه ملت‌های نوظهور، فارغ از خاستگاه قومی یا زبانی ساکنان کشورهاشان، مشغول ساختن هویت تاریخی برای آن‌ها هستند. این امر مسئلهٔ هویت ملی را بیش‌تر یک واقعیت سیاسی می‌سازد تا یک واقعیت تاریخی و مردم‌شناختی که در بسیاری از نمونه‌ها مشهود است.

رهبران فرهنگی و سیاسی در برساختن هویت ملی برای تمدن‌های باستانی در آسیا مانند چین، عراق، هند و ایران دشواری ندیدند، زیرا دانشوران چنین هویت‌ها را به‌گونه‌ای ترسیم کردند که در دوران پیشانویین وجود داشتند. لیکن، به‌رغم جایگاه چین به‌منزلهٔ یک تمدن باستانی، مطالعات جدید نشان می‌دهد که هویت ملی نوین چین درواقع از بازتفسیر لفظ قرن‌دهمی

<sup>۱</sup> شالودهٔ این بحث در مباحثات بسیار طی سالیان طولانی مؤلف با دکتر اصغر فیضی نهفته است.

«ژونگ گوو»<sup>۱</sup> (پادشاهی میانه) بر ساخته شده است. این اقدام که پس از ۱۹۱۱ روی داد، با هدف نامیدن جوامع چند قومی تحت عنوان «چین» و به تبع آن تکوین یک فرهنگ ملی صورت گرفت.<sup>۲</sup> تحول از دودمان به دولت، از جغرافیای صرف به قومیت، فرهنگ و هویت ملی و نهایتاً ملی‌گرایی که توسط روشن‌فکران قرن نوزدهم ساخته و پرداخته شده بود، از طریق نظام آموزشی اشاعه یافت.<sup>۳</sup> به عبارت دیگر، هیچ هویت ملی چینی «باستانی» ای وجود نداشته است - آن را بر ساختند و وقایع گذشته و حتی سلسله‌های حکومتی قرون متوالی را در قالب جدید ملی توجیه کردند.

عراق نیز، به رغم تواریخ باشکوه باستانی و قدیمی‌اش، فاقد هرگونه هویت ملی باستانی بود. به واسطه ادغام گروه‌هایی با منافع و احساسات متعارض تحت دو قدرت استعماری عثمانی و بریتانیا بود که عراق پا به عرصه ملت - دولت‌سازی گذاشت.<sup>۴</sup> وفاداری متلاطم و انسجام شکننده میان شیعیان، سنیان، یهودیان، مسیحیان، کردها و سایر اقلیت‌ها زیر چتر عرب‌گرایی<sup>۵</sup> پس از ۱۹۱۷ تکوین یافت، زمانی که همگی زیر پرچمی جدید و میهن‌پرستی نوپیدا، سوگند وفاداری به عراق و عراقی خوردند.<sup>۶</sup>

آن‌گونه که انتظار می‌رفت، آزمون تأسیس هویت ملی از جانب هند موفقیت‌آمیز نبود. جدایی جوامع بزرگ مسلمان (با تنوع زبانی) در شرق و غرب در ۱۹۴۷ جهت ایجاد پاکستان شرقی و غربی تجلی بحران هویت بود که تحولات بیش‌تری را باعث شد، به طوری که پاکستان شرقی به دلیل اختلافات سیاسی و آگاهی زبان بنگالی (همراه با زیرلایه‌های متعدد هویتی بنگالی) بنگلادش نام گرفت.<sup>۷</sup> از سویی دیگر، عنوان مبهم «هندو» که از جانب مسلمانان و بریتانیایی‌ها به غیرمسلمانان اطلاق می‌شد، بر همین‌ها را از تشکیل هویت هندو درون بستر هندی ملی‌گرایی که در تقابل با هویت اسلامی برانگیخته می‌شد، متوقف نساخت.<sup>۸</sup> طبق نظر رومیلا تاپار<sup>۹</sup>، ظهور

<sup>۱</sup> Zhong guo

<sup>۲</sup> Zhao, "Reinventing China: Imperial Qing Ideology and the Rise of Modern Chinese National Identity in the Early Twentieth Century," pp. 4, 6-7.

<sup>۳</sup> همان، ۲۳-۱۸، ۱۱-۷.

<sup>۴</sup> Zubaida, "The Fragments Imagine the Nation: The Case of Iraq," pp. 206, 207, 211.

<sup>۵</sup> Arabism

<sup>۶</sup> همان، ۲۱۴-۲۱۳.

<sup>۷</sup> Islam, "Islam and National Identity: The Case of Pakistan and Bangladesh," pp. 56-58, 63, 69.

<sup>۸</sup> Talbot, "Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-Colonial India," pp. 700-701.

<sup>۹</sup> Romila Thapar

ملّی‌گرایی مذهبی در هندوستان در خطای بریتانیایی‌ها پیرامون دوره‌بندی تاریخی تاریخ سلسله‌ها یعنی تقسیم‌بندی تاریخ هند به ادوار هندو، اسلامی و انگلیسی ریشه دارد - این‌دست از تأثیرات متنی برتری‌جویانه درک درست از تحولات تاریخی در شبه‌قاره هند را دچار تحریف ساخت.<sup>۱</sup> مذهب به‌تنهایی اساس هویت نبود؛ گروه‌های مختلف قومی - سرزمینی و اجتماعی - سیاسی نیز بودند که شروع به انشعاب یا هم‌بستگی نمودند.<sup>۲</sup> هندوستان یا «بارت»<sup>۳</sup>، به‌عنوان یک فضای جغرافیایی بزرگ، میزبان جوامع بسیاری طی قرون متمادی بود. استعمار آن‌ها را در ۱۹۴۷ موقتاً گردهم آورد، ولی هویت ملّی در هندوستان از آن‌زمان تاکنون به‌مثابه یک پدیده غیریکپارچه در تلاطم بوده است.

افغانستان که با نام باستانی و قدیمی آریانا و خراسان نیز شناخته می‌شود، بنابر نظام‌های سیاسی و قبیله‌ای ضعیف در قرن اخیر و درگیری داخلی طی سه دهه گذشته، به شدت ادعاهای ایران داعیه هویت ملّی تاریخی نداشته است، گرچه تلاش‌هایی از جانب افغان‌ها جهت بازساختن یک هویت و تاریخ غنی متمایز از همسایگان‌شان بالاخص ایران صورت گرفته است. هویت شکننده افغانی عموماً از طریق رسانه رادیو (چون آموزش عمومی به‌شدت ضعیف بود) و تأسیس موزه باستان‌شناسی ملّی در سال ۱۹۷۰ (که طی ده سال اخیر بازگشایی شد و هویت افغانی از دوران پیشانویین تا عصر نوین را به‌نمایش می‌گذاشت) ترویج داده می‌شد.<sup>۴</sup> برخلاف هم‌تایان ایرانی‌شان، دولت و روشن‌فکران افغان دچار نابه‌سامانی گشته و در بهره‌برداری کامل از زبان فارسی (ذری) به‌منزله ابزار بازساخت سنت زبانی و ادبی ملّی در کنار میراث سرشار زرتشتی، بودایی، صوفی و هنری خود ناکام ماندند. در این میان، میراث و ادبیات غنی پشتون<sup>۵</sup>، در سطح ملّی در کل به‌حاشیه رانده شده است.

روشن‌فکران و خوانندگان تاریخ‌آفرینندگان نظری ملّت‌ها هستند؛ الزاماً این روستاییان یا مردم عادی نیستند که معمولاً به‌واسطه آموزش مصرف‌کننده ادعاهای تاریخی درباره هویت‌شانند. روشن‌فکران، به‌ویژه دانشگاهیان نوین، عموماً آرمان‌های خود را پی گرفته و انگاره‌هایشان را تولید و انتقال می‌دهند و هم‌زمان از تحصیلات پیشرفته خود سود می‌جویند تا

<sup>1</sup> Thapar, *Early India*, pp. 5-6, 21.

<sup>2</sup> Talbot, p. 701.

<sup>3</sup> Bharat

<sup>4</sup> Hatch Dupree, "Cultural Heritage and National Identity in Afghanistan," pp. 977-978, 981, 983.

<sup>5</sup> Pashtun

خود را به انگاره‌های تقلیل‌گرای محدودتر و دسته‌بندی‌هایی که بدان تعلق ندارند، پیوند دهند.<sup>۱</sup> «جامعه عقلا»<sup>۲</sup> خیال‌پردازی نظری و تاریخی نویسندگان ملی‌گراست که تمامی گروه‌ها و لو آن‌هایی که ویژگی‌های مشترکی ندارند یا این‌که پیوند کم‌تری با جوامع گذشته دارند را در یک دسته واحد جمع می‌کنند. در این رابطه، اثر جسورانه و بحث‌برانگیز شلومو سند،<sup>۳</sup> *اختراع قوم یهود*<sup>۴</sup> (نسخه عبری، ۲۰۰۸ و ترجمه انگلیسی، ۲۰۰۹) بر ابداع هویت یهود در قالب «یک ملت» از دل جمعیتی با سرگذشت‌های متفاوت در اروپا و جاهای دیگر صحه می‌گذارد. این تکلیف توسط اروپاییان صورت پذیرفت که با استخراج از منابع اساطیری، یک هویت تاریخی برای همه یهودیان ابداع کرده و آن‌ها را به سرزمین «مقدس» پیوند دادند که پیش‌تر انتظار سکونت در آن‌جا - دست‌کم در آینده نزدیک - در قالب یک ملت<sup>۵</sup> را نداشتند.<sup>۶</sup> چنان‌چه استدلال سند درست باشد، پس تاریخ‌نویسان حرفه‌ای و صهیون‌گرایان<sup>۷</sup> در پیوند دادن یهودیان اروپایی همگون‌سازی شده به مردمان گذشته دور موفق بودند و از این‌گذر مقدمات تأسیس کشور اسرائیل را فراهم نموده و برای این ملت - دولت یهودی هویت ساخته‌اند.

در تحلیل نهایی، باید میان اهمیت و ضرورت هویت ملی «نوین» و هویت «تاریخی» اغراق‌آمیز تمایز قائل شد. با اجتناب از نادیده انگاشتن اهمیت بر ساخت هویت ملی، می‌توان گفت که جدا از بخشیدن رنگ‌ولعاب آرمانی به روایت ملی خیالی، هویت‌های ملی عموماً به دلایل کاربرد داخلی و خارجی بر ساخته شدند: از یک سو جهت تسلط بر دیگران (داخلی) و از سوی دیگر اجتناب از تسلط دیگران (خارجی). ترس، قدرت و افسانه‌های تاریخی نه تنها زمینه‌ساز تشکیل هویت‌ها هستند، بلکه می‌توانند به تعارض با سایر ملتها نیز منجر شوند.<sup>۸</sup> برای اجتناب از «کشورخواری» یا ایستادگی در برابر تمایل کشورهای سلطه‌طلب به حمله یا تسلط بر کشورهای ضعیف‌تر، با تأکید بر شباهت‌ها و نه تفاوت‌های خویش به دلیل همکاری یا مقابله با دیگران،

<sup>1</sup> Kurzman and Owens, "The Sociology of the Intellectuals," pp. 67, 69.

<sup>2</sup> Cerulo, "Identity Construction: New Issues, New Directions," pp. 386, 397-398.

<sup>3</sup> Shlomo Sand

<sup>4</sup> *The Invention of Jewish People*

<sup>5</sup> شاید حقیقت داشته باشد که یهودیان مذهبی برای قرن‌ها رویای بازگشت به سرزمین مقدس را در سر داشته‌اند، ولی تا پس از پیدایش صهیون‌گرایی و فراهم آمدن مقدمات سیاسی این بازگشت، انتظار تحقق این رویا را تا پیش از ظهور مسیح نداشتند. تنش بین یهودیان مذهبی و دین‌جدا بر سر موضوع بازگشت است.

<sup>6</sup> S. Sand, *The Invention of the Jewish People*.

<sup>7</sup> Zionist

<sup>8</sup> Mercer, "Anarchy and Identity," p. 243.

جوامع اقدام به ایجاد رفتار میان‌گروهی می‌کنند. لیکن قومیت‌گرایی<sup>۱</sup> این نوع از برساختِ هویتِ تاحدودی شبیه به «سیاه‌چاله» است که در جایگاه یک چارچوب مرجع مسلط همه دیدگاه‌های متعارف و نامتعارف را درون خود فرومی‌کشد.<sup>۲</sup> ملی‌گرایی یک گرایش باریک‌بینانه است که اغلب از تحقیقات بی‌طرف تاریخی و دانش‌پژوهی عینی تخطی می‌کند - به‌ویژه پیرامون پیچیدگی و درستی هویت‌ها در گذشته. اساس ملی‌گرایی و برساختِ هویتِ ملی به‌واسطه آن که هدفش مقابله با هجوم استعمار و آوردن نظم درونی برای کشورها بود، هم‌زمان باعث شده است تا حامیان این گرایش آرمان‌های افراطی به آن بخشیده و در ایجاد مردم‌سالاری و گسترش افق‌های سیاسی و فکری ملتشان ناکام بمانند.

### نتیجه‌گیری

ایران ساسانی ابتدا از جوامع زبانی و فرهنگی بسیاری برخوردار بود و جمعیت سرزمین پس‌از لشکرکشی‌های متعددی بعدی نیز حتی متنوع‌تر گشت. بنابراین، ایران به‌عنوان یک سرزمین پهناور به عرصه غیرسیاسی‌شده‌ای مبدل گشت که میزبان جمعیت‌های تازه‌وارد طی ادوار مختلف بود. سلسله‌های نخستین پیشااسلامی حاکم بر بخش‌های مختلف ایران ظاهراً بیش‌از، در مفهوم نوین، سیاسی‌سازی ملت «ایران» به گسترش امپراتوری خویش علاقه‌مند بودند. علاوه‌براین، در میان جمعیت‌های باستانی و پیشانویین، نظریه تنوعات زبانی و مذهبی‌شان، ابزارهای فرهنگی کمی برای ترویج حس «ملیت» وجود داشت. اگر از تخیل تاریخی خود جهت ارزیابی گرایش‌های ایرانی ملی در دوران پیشانویین استفاده کنیم، باید اعتراف کنیم که مردم در سرزمینی به‌وسعت ایران نمی‌توانستند یک پیوند «ملی» میان هم‌دیگر بی‌آفرینند - به‌ویژه با نبود یک زبان «ملی» منسجم و وحدت‌بخش و نیز کوشش حقیقی در جهت تلقین حس «ایرانیت» به عموم جمعیت. می‌توان گفت که برساختِ ملی و هم‌آمیزی هویت ایرانی صرفاً در دوران نوین روی داده است.

بسیار نتیجه‌بخش است اگر ردپای پیدایش هویت ملی ایرانی را در قرن نوزدهم پی بگیریم تا این که در گذشته دور که هیچ مدرک متقنی تولید نکرده و فقط فرضیات و نظریات ملی‌گرایانه آکنده از خلل ارائه می‌دهد. در صورتی که دانشوران هم‌چنان بر سوگیری‌های شخصی‌شان پافشاری کنند، به‌ویژه اگر به‌مددِ جرایدِ در اختیار خود بر عرصه پژوهش نیز تسلط داشته باشند،

<sup>۱</sup> Ethnocentrism

<sup>۲</sup> همان، ۲۴۳-۲۴۱، ۲۳۳.

درک درست از هویت ملی تاریخی ممکن است به ورطه آشفتگی بغلتد. این رویکرد ملی‌گرایانه هویت ملی تاریخی امکان بحث سازنده و مردم‌سالار و جذب اقلیت‌ها را تهدید می‌کند. رکود در الگوواره قدیمی می‌تواند ادامه یابد، اگر مردم درکل تحت تأثیر آن قرار گرفته و آن را پذیرا باشند. در حال حاضر، خیل عظیمی از ملی‌گرایان ایرانی مخاطب و حامی‌اند و شماری از دانشوران ملی‌گرا و شرق‌شناسان سنت‌گرا متکبرانه از تاریخ به‌نفع افراد یا گروه‌هایی خاص سوءاستفاده کرده و به‌طرز تحقیرآمیزی الگوواره قدیمی هویت ملی را تکرار می‌کنند - بالاخص زمانی که اکثریت مردم خودبه‌خود و بدون هیچ تردیدی آن را می‌پذیرند. این کمبودها ممکن است در آگاهی نسل فعلی نهفته باشد که کم‌وبیش تنها قدرت تفکر ملی را می‌شناسد. تفسیر ملی تاریخ روش آشنای زمانه ما بوده است. در رابطه با ناکامی‌های تاریخ‌نویسان متعصب و تفسیر تاریخی‌شان، رومبلا تاپار چنین می‌آورد: «نارسایی‌های تفاسیر آن‌ها اغلب نارسایی‌های زمانه آن‌ها بود، زیرا تاریخ‌نویسان بیش از آن که آگاه باشند، آینه تمام‌نمای دوران خویش هستند.»<sup>۱</sup>

دیدگاه‌های ناهم‌نوا و غیرملی‌گرا مانند آن‌هایی که در اثر حاضر ارائه شده است، آن‌گونه که در ارجاعات افاده‌آمیز آثار مکتب ملی‌گرای مطالعات ایران دیده می‌شود، تاحدودی به‌حاشیه رانده شده و حتی بی‌اهمیت جلوه داده شده‌اند. بنابراین، به این کتاب و شاید آثار مشابه، ازین رو که تحقیقاتشان خارج از جریان اصلی ملی‌گرایی است، در محافل علمی به اصطلاح «مردم‌سالار» به‌دیده ارتداد نگریسته شده است. این دست از ارزش‌گذاری‌ها توسط دانشوران محافظه‌کار و ایرانی تنها می‌تواند بر مردم‌سالاری فکری و روند مدارا و هم‌زیستی در جهان علم و نیز جهان ایرانی آسیب رسانده و تحقق آن‌ها را به تعویق بیاورد.

تغییر الگوواره با هدف رهایی تاریخ‌نگاری ملی ایران از بند تأثیرات شرق‌شناسی سنتی گذشته‌گرای اروپایی زمان می‌برد. رویکرد غیرملی به تاریخ به معنای جای‌گزینی تاریخ ایران نیست، بلکه بالعکس، معطوف به حذف استبداد تاریخ‌متنی است که واقعیت عینی را دچار تحریف نموده است. قطعاً، صرف افزودن پانوشت‌های بیش‌تر به یک مقاله یا برخورداری از حمایت دانشگاه‌های آیوی لیگ (معروف و اختصاصی) درپس پرده جهت اثبات آرای شخصی و به‌عنوان ابزار اعتبارسنجی نمی‌تواند الگوواره قدیمی را پابرجا نگه دارد. خطر اصلی در داشتن دیدگاه‌های انعطاف‌ناپذیر، چه در جایگاه دانشور نامی یا یک شهروند عادی، نهفته است.

<sup>1</sup> Thapar, *Early India*, p. 28

<sup>2</sup> Ivy League

گرچه، در این سخنِ ارنست رنان، ولو اندکی تلخ، حقیقت نهفته است: «برحق بودن در طولانی‌مدت گاهی مستلزم پذیرش بار دانستنِ چگونگی تسلیم شدن در برابر منسوخ بودن است.»<sup>۱</sup> نخستین شرط سنت‌شکنی در الگوواره در مطالعات موشکافانه نیست، بلکه در عصیان<sup>۲</sup> فردی از شیوه قدیمی اندیشیدن است. هم‌زمان، بازپروری ذهن باید فراسوی قلمرو باورها و آموزه‌های پیش‌پنداشته و فرهنگ‌زاده صورت پذیرد. باید خاطر نشان ساخت که زیست‌شناسی و ماهیت اصلی وجود ما به‌طور قابل‌ملاحظه‌ای تحت تأثیر قراردادهای خودساخته اجتماعی و فرهنگی مان قرار گرفته است، تاحدی که نظام انسانی ما متأثر از آن‌ها به تغییر و سازش تن داده است.<sup>۳</sup> ما همواره از این امتیاز برخوردار بوده‌ایم که دیدگاه‌های خود را با اتکا بر کتاب‌ها - که گاهی بر ما مرجعیت دارند و گاهی هم اشتباهات و نقاط ضعفشان بر ما هویدا می‌گردد - در بوتۀ استدلال قرار دهیم، لیکن نهایتاً در مواجهه با فرضیه هویت ایرانی پیشانویس باید دست‌به‌دامن منطق متعارف و خرد جمعی گردیم. بدین ترتیب، می‌توانیم مسیرهایی که به بحث پیرامون موضوعاتی «مقدس» و حتی «قطعی» مانند هویت ملی می‌پردازند را رو به جلوتر بکشاییم.

«سخنان دروغین نیز راستینند، اگر به روشن‌گری بیانجامند؛

سخنان راستین نیز دروغینند، اگر وابستگی بزايند.»

گفتاری از زن<sup>۴</sup>

\* \* \* \*

<sup>1</sup> Ernest Renan, quoted in Kohl, "Nationalism and Archaeology," p. 243.

<sup>2</sup> Ruiz, *Les quatre accords toltèques: La voie de la liberté personnelle*.

<sup>3</sup> Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*.

<sup>4</sup> Zen

## کتاب‌شناسی

- ابن اسفندیار، محمد بن الحسن. *تاریخ طبرستان*، عباس اقبال آشتیانی (ویرایش)، تهران: کتابخانه مجلس، ۱۹۴۱.
- ابن رُسته، محمد بن عمر. *الاعلاق النفیسه*، دکتر حسین قره‌چانلو (ترجمه)، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۵.
- ابن مقفّع، عبدالله بن دادویه. *پیرامون احوال، افکار، آثار و زندگی و قتل ابن مقفّع*. عبدالهادی حائری (مقدمه، ترجمه و تعلیقات). تهران، ۱۳۴۱.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. *کتاب الفهرست*. تهران، ۱۹۶۴.
- ابن هشام، ابومحمد عبدالملک. *سیرت النبی*. قاهره، ۱۹۷۰.
- ابوالقاسمی، محمد تقی. *گیلان از آغاز تا انقلاب مشروطه*، تهران: انتشارات هدایت، ۱۳۶۹.
- ابی یعقوب، احمد ابن. *تاریخ یعقوبی*، بیروت، ۱۹۶۰.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم. *مسالک و ممالک*، تهران: نشر کتاب، ۱۳۴۱.
- اصفهان‌نی، حمزه بن حسن. *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- افشار، ایرج. *نامه‌های سیاسی دهخدا*، تهران، ۱۳۵۸.
- افضل الملک، میرزا اغلامحسین. *افضل التواریخ*، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳.
- امام شوشتری، سید محمد علی. *دوازده مقاله تاریخی*، تهران، ۱۳۵۲.
- ایران شهر (روزنامه)*. چاپ ایران، ۱۹۱۴.
- ایران شهر*. ج ۲ و ۱، یونسکو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۹۶۴-۱۹۶۳.
- آدمیت، فریدون. *ملت بیدار*، تهران: دماوند، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_ . *امیرکبیر و ایران*، تهران: خوارزمی، ۱۳۴۸.

- \_\_\_\_\_ . اندیشه طالبوف تبریزی، تهران: دماوند، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_ . فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۴۰.
- برهان قاطع، محمد معین (ویرایش)، تهران: کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۲.
- بلاذری، احمد بن یحیی. فتوح البلدان. تهران: سروش، ۱۳۶۴.
- بهار، محمد تقی. سبک‌شناسی، ج ۳-۱. تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۹.
- بیرونی، ابوریحان. آثار الباقیه بیرونی. اکبر داناسرشت (ترجمه). تهران: کتابخانه ابن سینا، ۱۳۵۲.
- پرویز، عباس. قیام ایرانیان در راه تجدید مهد و عظمت ایران، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۵۱.
- پیرنیا، حسن. ایران باستان، ج ۳-۱. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
- تاریخ سیستان. ملک‌الشعرای بهار (ویرایش) تهران: کتابخانه زوآر، ۱۳۳۵.
- تاریخ نو (کتاب تاریخ پایه دهم)، تهران، ۱۳۱۸.
- تاریخ نو (کتاب تاریخ دوره متوسطه)، تهران، ۱۳۰۹.
- تشنر، فرانتس و احمد، مقبول. تاریخچه جغرافیا در تمدن اسلامی، محمد حسن گنجی (مترجم). تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۶۸.
- تقی‌زاده، حسن. کاوه (مجله). چاپ برلین، ۱۹۲۲-۱۹۱۶.
- جیهانی، ابوالقاسم بن احمد. اثنکال العالم، تهران: شرکت به‌نشر، ۱۳۶۸.
- حائری، عبدالهادی. تشیع و مشروطیت در ایران، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۴.
- خانلری، پرویز ناتل. زبان‌شناسی و زبان فارسی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۳.
- دهخدا، علی‌اکبر. صور اسرافیل (روزنامه). چاپ ایران و سوئیس، ۱۹۰۹-۱۹۰۷.
- \_\_\_\_\_ . لغت‌نامه، تهران: شرکت چاپ افست گلشن، ۱۳۴۲.
- دیاکونوف، ایگور میخائیلویچ. اشکانیان، تهران: انجمن فرهنگی ایران باستان، ۱۳۴۴.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. دو قرن سکوت، تهران: امیر کبیر، ۱۳۳۶.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. الملک والنحل، تهران: چاپ افست، ۱۳۵۸.
- صفا، ذبیح‌الله. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۴-۱. تهران: امیر کبیر و فردوس، ۱۳۳۵.

- \_\_\_\_\_ . تاریخ علوم و ادبیات ایرانی، تهران: کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۷.
- صیاد، محمد محمود. من و جهة الجغرفیة، بیروت، ۱۹۷۱.
- طبری، محمد بن جریر. تاریخ طبری. تهران، ۱۳۶۴.
- فروغی، ذکاء الملک. تاریخ ایران، تهران، ۱۹۱۷ و ۱۹۰۱.
- قائم مقامی، جهانگیر. یک صدوپنجاه سند تاریخی، تهران: چاپخانه ارتش، ۱۳۴۸.
- کاظم زاده، حسین. ایران شهر (مجله). چاپ ایران، ۱۹۱۴.
- کرمانی، ناظم الاسلام. تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱ و ۲. تهران: آگاه، ۱۳۶۱.
- کسروی، احمد. تاریخ مشروطه ایران، ج ۱ و ۲. تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۷.
- محمد رحیم، محمد رضا. مخزن الانشاء. تهران، ۱۸۸۵.
- مرعشی صفوی، میرزا خلیل. مجمل التواریخ، تهران، ۱۳۶۲.
- مسعودی، علی بن حسین. التنبیه و الاشراف. بغداد، ۱۳۱۷.
- \_\_\_\_\_ . مروج الذهب و المعادن الجوهرة. بیروت، ۱۹۶۵.
- مستوفی، حمد الله. تاریخ گزیده، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_ . نزهة القلوب، تهران، ۱۳۳۶.
- مِسکوب، شاهرخ. زبان و ملیت. پاریس، ۱۹۸۸.
- معین، محمد. فرهنگ فارسی، ۵ ج. تهران: کتابخانه زوار، ۱۹۵۱.
- ملکم خان. تاریخ فرهنگ ایران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
- \_\_\_\_\_ . قانون (روزنامه). چاپ لندن، ۱۸۹۱-۱۸۹۰.
- میراحمدی، مریم. دین و مذهب در عصر صفوی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۳.
- ناطق، هما. ایران در راه یابی فرهنگی، ۱۸۴۸-۱۸۳۴، لندن: انتشارات پیام، ۱۹۸۸.
- نظام الملک طوسی، حسن بن علی. سیاست نامه. لندن: روتلج و کیگان پل، ۱۹۷۸.
- نفیسی، سعید. تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، ج ۱ و ۲. تهران: انتشارات بنیاد، ۱۳۶۴.
- نوایی، عبدالحسین. ایران و جهان: از مغول تا قاجاریه، تهران: نشر هما، ۱۳۶۶.

- \_\_\_\_\_ . شاه‌اسماعیل صفوی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگی ایران، ۱۳۴۷.
- \_\_\_\_\_ . شاه‌عباس صفوی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگی ایران، ۱۳۵۲.
- نیما کتاب، زبان و هویت ملی، لس‌آنجلس: بنیاد نیما، ۱۹۹۰.
- ورهرام، غلامرضا. تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر زند، تهران: انتشارات معین، ۱۳۶۶.
- همایی، جلال‌الدین. تاریخ ادبیات ایران، ج ۱ و ۲. تبریز، ۱۹۳۰.
- یارشاطر، احسان. چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکری نیست؟، ایران‌نامه، سال سوم، ص ۲۱۳-۱۹۲.
- \_\_\_\_\_ . داستان‌های ایران باستان، تهران: نشر کتاب، ۱۳۳۷.
- یاقوت‌بن حموی، شهاب‌الدین ابو‌عبدالله. برگزیده مشترک یاقوت حموی. محمد پروین گنابادی (ترجمه). تهران: کتابخانه ابن‌سینا، ۱۳۴۷.
- Abdi, Kamyar. (2001) 'Nationalism, Politics, and the Development of Archaeology in Iran,' *American Journal of Archaeology* 105/1 January, pp. 51-76.
- Adamiyat, Fereydoun and Thomas M. Ricks (trans.) (1971) 'Problems in Iranian Historiography,' *Iranian Studies* IV, 4, pp. 132-156.
- Adnan Adivar, Abdulhak. (1951) 'The Interaction of Islamic and Western Thought in Turkey,' in T. C. Young (ed.) *Near Eastern Culture and Society*, Princeton: Princeton University Press.
- Afnan, Soheil. (1956) *Avicenna: His Life and Works*, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Ágoston, Gábor and Masters, Bruce (eds.) (2009) *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File, Inc., pp. 322-323.
- Ahmadi, Hamid. (2005) 'Unity within Diversity: Foundations and Dynamics of National Identity in Iran,' *Critical Middle East Studies* 14/1 Spring, pp. 127-147.
- Alam, Muzaffar. (1998) 'The Pursuit of Persian: Language in Mughal Politics,' *Modern Asian Studies* 32/2 May, pp. 317-49.
- Algar, Hamid. (1969) 'Malkum Khan, Akhundzada and the Proposed Reform of the Arabic Alphabet,' *Middle Eastern Studies*, V, 2, pp. 116-130.
- \_\_\_\_\_. (1973) *Mirza Malkum Khan*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

- . (1969) *Religion and State in Iran*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- . (1980) 'The Study of Islam: The Work of Henry Corbin,' *Religious Studies Review*, VI, pp. 85–91.
- Amanat, Abbas. (1997) *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831–1896*, London & New York: I. B. Tauris.
- Amedroz, H. F. (1905) 'The Assumption of the Title of Shahنشah by the Buwayid Rulers,' *Numismatic Chronicle*, 4th series, 5, pp. 393–399.
- Amin, Samir. (1989) *Eurocentrism*, New York: Monthly Review Press.
- Anderson, Benedict. (1990) *Imagined Communities*, London: Verso.
- Ansari, Ali M. (2012). *The Politics of Nationalism in Modern Iran*, New York: Cambridge University Press.
- Ansari, Noorul Hasan. (1986) 'Amir Khusrau, the Poet and the Patriot,' *Indo-Iranica*, 39, pp. 88–99.
- Arasteh, Reza. (1962) *Education and Social Awakening in Iran*, Leiden: E. J. Brill.
- Arberry, A. J. (1968) 'Persian Literature,' in A. J. Arberry (ed.) *The Legacy of Persia*, London: Oxford University Press.
- Arendt, Hannah. (1977) *Between Past and Future*, New York: Penguin Books Ltd.
- Asghar, Aftab. (1985) *Persian Historiography in Indo-Pakistan*, Lahore: Cultural Center, Islamic Republic of Iran.
- Asgharzadeh, Alireza. (2007) *Iran and the Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles*, New York: Palgrave Macmillan.
- Ashraf, Ahmad. (2006 updated 2012) 'Iranian Identity i: Perspectives,' *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition. <http://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-i-perspectives>
- . (2006 updated 2012) 'Iranian Identity iii: Medieval Islamic Period,' *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition. <http://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-iii-medieval-islamic-period>
- Asmussen, J. P. (1967) 'Some Remarks on the Zoroastrian Vocabulary of the Judeo-Persian Poet Šahin-i Širazi of the Fourteenth Century,' *Sir J. J. Zarthoshti Madressa Centenary Volume*, Bombay, pp. 137–143.
- Aubin, Eugene. (1908) *La Perse d'Aujourd'hui*, Paris.

- Bahrani, Zainab. (2006) 'Race and Ethnicity in Mesopotamian Antiquity,' *World Archaeology* 38/1 March, Race, Racism, and Archaeology, pp. 48–59.
- Bailey H. W. (1987) 'Arya,' *Encyclopedia Iranica*, E. Yarshater (ed.) Vol. II (97), London and New York: Routledge & Kegan Paul, pp. 681–683.
- . (1968) 'The Persian Language,' in A. J. Arberry (ed.) *The Legacy of Persia*, London: Oxford University Press.
- Baker, Ernest. (1948) *National Character*, London: Methuen & Co.
- Banani, Amin. (1961) *The Modernization of Iran, 1921–1941*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Barthold, W. (1984) *An Historical Geography of Iran*, Princeton: Princeton University Press.
- Bausani, Alessandro and Antonio Pagliaro. (1960) *Storia della Letteratura Persiana*, Milano: Nuova Academia Editrice.
- Bayat Philipp, Mangol. (1974) 'The Concepts of Religion and Government in the Thought of Mirza Aqa Khan Kirmani, a Nineteenth-Century Persian Revolutionary,' *International Journal of Middle East Studies* 5/4 September, pp. 381–400.
- Beeman, William O. (1976) 'What Is (Iranian) National Character? A Sociolinguistic Approach,' *Iranian Studies* 9/1 Winter, pp. 22–48.
- Benveniste, E. (1952) 'Les Langues de l'Iran Ancien,' in *La Civilisation Iranienne: Perse, Afghanistan, Iran Extérieure*. Paris: Payot.
- Berlin, Isaiah. (1979) *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, New York: The Viking Press.
- . (1976) *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, New York: The Viking Press.
- Bernal, Martin. (1987) *Black Athena*, vol. I, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Berard, Victor. (1910) *Révolution de la Perse*, Paris.
- Birnbaum, Eleazar. (1976) 'Turkey: From Cosmopolitan Empire to Nation-State,' in R. M. Savory (ed.) *Introduction to Islamic Civilization*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1879) *The Chronology of Ancient Nations*, translated by C. E. Sachau. London; reprinted Lahore: Hijra, 1983.
- Boas, Franz. (1949) *Race, Language, and Culture*, New York: The Macmillan Co.

- Boissel, Jean. (1973) *Gobineau, l'Orient et l'Iran*, Paris: Editions Klincksieck.
- Bosworth, C. E. (1973) 'The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and Search for Dynastic Connection,' *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, XI, pp. 51–62.
- . (1973) *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran – 994–1040*, Beirut: Librairie du Liban.
- . (1991) 'The Persian Contribution to Historiography,' *Levi della Vida Conference*, Los Angeles: University of California at Los Angeles.
- . (1977) 'The Tahirids and Persian Literature,' in *The Medieval History of Iran, Afghanistan, and Central Asia*, London: Variorum Reprints.
- Boyle, John Andrew. (1974) 'The Evolution of Iran as a National State,' *Hommage Universel*, III, pp. 327–338.
- Brockelmann, Carl. (1960) *History of the Islamic Peoples*, New York: Capricorn Books.
- Browne, E. G. (1902 & 1956) *A Literary History of Persia*, vols. I–IV. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1910) *The Persian Revolution of 1905–1909*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1983) *The Press and Poetry of Modern Persia*, London, 1914; reprinted Los Angeles: Kalimat Press.
- Burke, Edmund, III. (1998) 'Orientalism and World History: Representing Middle Eastern Nationalism and Islamism in the Twentieth Century,' *Theory and Society* 27/4 August, pp. 489–507.
- Burrow, T. (1973) 'The Proto-Indo Aryans,' *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2, pp. 123–140.
- Cambridge History of Iran*, (1968) vol. I, W. B. Fisher (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cerulo, Karen A. (1997) 'Identity Construction: New Issues, New Directions,' *Annual Review of Sociology* 23, pp. 385–409.
- Chardin, Sir John. (1720) *The Travels in Persia*, vols. I & II. London.
- Chibli, Alghama. (1986) 'Nazari bi Nil Deman Feizi,' *Indo-Iranica*, 39, pp. 118–123 (in Farsi).

Childe, Gordon. (1926) *The Aryans: A Study of Indo-European Origins*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.

Christensen, Arthur. (1936) *L'Iran sous Les Sassanides*, Copenhagen: Levin & Munksgaard.

Church, William. (1975) 'France,' in Orest Ranum (ed.) *National Consciousness, History, and Political Culture in Early Modern Europe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Cohn, Bernard S. (1983) 'Representing Authority in Victorian India,' in E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.) *Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cole, Juan R. I. (1996) 'Making Boundaries, Making Time: The Iranian Past and the Construction of the Self by Qajar Thinkers,' *Iranian Studies* 29/1–2 Winter–Spring, pp. 35–56.

Conteneau, George. (1931) '*L'Archeologie de la Perse des origines à l'époque d'Alexandre*,' in *Société des Études Iraniennes et l'Art Persane*, Paris: Librairie Oriental et Americaine.

———. (1990) 'Statutes élamites d'époque Parthe,' in *L'Âme de l'Iran*, Sous la direction de R. Grousset, L. Massignon, H. Massé. Paris: Albin Michel.

Corbin, Henry. (1971–1972) *En Islam Iranien*, vols. I–IV. Paris: Gallimard.

Cottam, Richard. (1979) *Nationalism in Iran*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Crone, Patricia. (February 25, 2008) "Babak's Revolt," lecture delivered at UCLA, available at Pars Times, <http://www.parsimes.com/history/babak.pdf>.

Dandamaev, Muhammad. (1975) 'La politique religieuse des Achaemenides,' *Acta-Iranica*, I, pp. 193–200.

Darmesteter, James. (1877) *Les Origines de la Poésie Persane*. Paris.

———. (1883) *Études Iraniennes*, vols. I, II. Paris.

Daryaei, Touraj. (2005) 'Ethnic and Territorial Boundaries in Late Antique and Early Medieval Persia (Third to Tenth Century),' in Florin Curta (ed.) *Borders, Barriers, and Ethnogenesis: Frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages*, New York: Brepols.

———. (1995) 'National History or Keyanid History? The Nature of Sasanid Zoroastrian Historiography,' *Iranian Studies* 28/3–4 Summer–Fall, pp. 129–141.

———. (2010) *Sasanian Persia: The Rise and Fall of Empire*, New York: I. B.

Tauris.

Dawson, Christopher. (1980) *Mission to Asia*. Buffalo, New York: Medieval Academy of America.

De, Amalendu. (1986) 'Persian in our Life,' *Indo-Iranica* 39, pp. 59–65.

Dominguez Ortiz, Antonio. (1971) *The Golden Age of Spain 1516–1659*, translated by J. Casey. New York: Basic Books.

Dubeux, Louis. (1834) 'Lettre à M. le rédacteur du journal asiatique, sur un article de M. Eugène Boré Relatif aux inscriptions Pehlvies de Kirmanschah traduites par M. Silvestre de Sacy,' *Journal Asiatique*, I, pp. 28–72.

Duchesne-Guillemain, Jacques. (1974) 'Le dieu de Cyrus,' *Hommage Universel*, III, pp. 11–21.

———. (1970) *Zoroastrianism: Symbols and Values*, New York: Harper.

Edgerton, Franklin. (1946) 'Sir William Jones: 1746–1794,' *Journal of the American Royal Society* 66/63 July–September, pp. 230–239.

Emmerick, R. E. (1983) 'Buddhism among Iranian Peoples,' in E. Yarshater (ed.) *Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), Cambridge: Cambridge University Press.

Emerson, Rupert. (1960) *From Empire to Nation*, Cambridge: Harvard University Press.

Enayat, Hamid. (1973) 'Politics of Iranology,' *Iranian Studies* VI, pp. 2–20.

Farhi, Farideh. (2005) 'Crafting National Identity amidst Contentious Politics in Contemporary Iran,' *Iranian Studies* 38/1 March, pp. 7–22.

Fazeli, Nematollah. (2006) *Politics of Culture in Iran: Anthropology, Politics and Society in the Twentieth Century*, London and New York: Routledge.

Flandin, Eugene. (1851) *Voyages en Perse*, vols. I & II. Paris.

Francklin, William. (1790) *Observations Made on a Tour from Bengal to Persia*, London.

Fragner, Bert G. (2006) 'Das Persisch als Hegemonialsprache in der islamischen Geschichte,' in Lars Johanson and Christiane Bulut (eds.) *Turkic-Iranian Contact Areas: Historical and Linguistic Aspects*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Friedland, Roger. (2001) 'Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation,' *Annual Review of Sociology* 27, pp. 125–152.

———. (2002) 'Money, Sex, and God: The Erotic Logic of Religious Nationalism,' *Sociological Theory* 27 November, pp. 381–425.

Frye, Richard. (1975) *The Golden Age of Persia*, London: Weidenfeld & Nicolson.

———. (1983) 'The Political History of Iran under the Sassanians, in E. Yarshater (ed.) *Cambridge History of Iran*, vols. 3(1), Cambridge: Cambridge University Press.

———. (1962) 'Soviet Historiography on the Islamic Orient,' in B. Lewis, P. M. Holt (eds.) *Historians of the Middle East*, London: Oxford University Press.

Gabrieli, Francesco. (1955) 'Literary Tendencies,' in Gustave E. von Grunebaum (ed.) *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago: The University of Chicago Press.

Gafurov, B. G. (1975) 'The Study of Aryan Problems in USSR,' in *Iran Ancien*. Paris: L'Asiatheque.

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

Ghirshman, Roman. (1976) *L'Iran des Origines à l'Islam*, Paris: Albin Michel.

———. (1972) *L'Iran et la Migration des Indo-Aryens et des Iraniens*, Leiden: E. J. Brill, 1972.

Gibb, H. A. R. (1951) 'Near East Perspective: The Present and the Future,' in T. C. Young (ed.) *Near Eastern Culture and Society*, Princeton: Princeton University Press.

Gignoux, Phillipe. (1983) 'Middle Persian Inscriptions,' in E. Yarshater (ed.) *Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), Cambridge: Cambridge University Press.

Gilbert, Felix. (1975) 'Italy,' in Orest Ranum (ed.) *National Consciousness, History and Political Culture in Early Modern Europe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Gnoli, Gherardo. (1989) *The Idea of Iran*, Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

———. (2006 updated 2012) "Iranian Identity ii: Pre-Islamic Period," *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition. <http://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-ii-pre-islamic-period>.

Gobineau, Arthur, comte de. (1963) *Introduction à l'Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris: Nouvel Office d'Édition.

———. (1980) *Trois en Asie*, Paris: Edition A. M. Metailie.

Goldziher, Ignaz. (1920) *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris.

———. (1971) *Muslim Studies*, vol. I, 1890, translated by C. M. Barber and S. M. Stern. London: Allen & Unwin.

Gökalp Ziya. (1975) *Turkish Nationalism and Western Civilizations*, translated and edited by Niyazi Berkes. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Goode, James F. (2007) *Negotiating for the Past: Archaeology, Nationalism, and Diplomacy in the Middle East, 1919–1941*, Austin: University of Texas Press.

Gosden, Chris. (2006) 'Race and Racism in Archaeology: Introduction,' *World Archaeology* 38/1 March, Race, Racism, and Archaeology, pp. 1–7.

Greenberg, Joseph H. (1987) 'Languages of the World,' *The New Lexicon Webster's Dictionary of English Language*, New York: Lexicon Publications, Inc.

Greenfield, Jonas. (1975) 'Iranian or Semitic,' *Acta Iranica* 1, pp. 311-316.

Grenet, Franz. (2005) 'An Archaeologist's Approach to Avestan Geography,' in Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart (eds.) *Birth of the Persian Empire*, London: I. B. Tauris.

Grigor, Talinn. (2005) 'Of Aryan Origin(s), Western Canon(s), and Iranian Modernity,' *Repenser les limites: l'architecture à travers l'espace, le temps et les disciplines*, Paris: INHA Actes de Colloques.

Grousset, Rene. (1990) 'L'âme de l'Iran et l'humanisme,' in *L'Âme de l'Iran*, sous la direction de R. Grousset, L. Massignon, H. Massé. Paris: Albin Michel.

Gyselen, Ryka. (2006) 'Note de Glyptique Sassanide. 6. Phénomène des motifs iconographiques communs à l'Iran Sassanide et au bassin Méditerranéen,' in Josef Wiesehöfer and Philip Huyse (eds.) *Ērān und Anērān: Studien zu den Bezeichnungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, München: Franz Steiner Verlag.

Halliday, Fred. (1980) *Iran: Dictatorship and Development*, London: Penguin Press.

Hanaway, William. (1991) 'Alexander and the question of Iranian identity,' *Acta Iranica*, XVI, pp.93–103.

- Hammer-Purgstall, Joseph von. (1812–1813) *Der Diwan von Mohammed Schamsed-din Hafis: Aus dem Persischen zum erstemal ganz übersetzt* (teils 1–2), Stuttgart: Tubigen.
- Hatch Dupree, Nancy. (2002) 'Cultural Heritage and National Identity in Afghanistan,' *Third World Quarterly* 23/5, pp. 977–989.
- Hayes, Carlton. (1928) *Essays on Nationalism*, New York: The Macmillan Co.
- . (1931) *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, New York: The Macmillan Co.
- . (1933) *A Political and Social History of Modern Europe*, vols. II&III. New York: The Macmillan Co.
- Henning, W. B. (1939) 'Soghdian Loan-words in New Persian,' *Bulletin of the School of Oriental Studies* 10/1, pp. 93–106.
- Hermann, Denis. (2010) 'La défense de l'enseignement de l'arabe au cours du mouvement constitutionnel iranien (1906–1911),' in Denis Hermann and Fabrizio Speziale (eds.) *Muslim Cultures in Indo-Iranian World During the Early Modern and Modern Periods*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Higgins, Patricia and Shoar Ghafari, Pirouz, (1995) 'Changing Perception of Iranian Identity in Elementary Textbooks,' in E. W. Farnea (ed.) *Children of the Muslim Middle East*, Austin, Texas: University of Texas Press.
- Hitler, Adolf. (1943) *Mein Kampf*, Boston: Houghton Mifflin Co.
- Hobsbawm, E. (1962) *The Age of Revolution, 1789–1848*, Cleveland and New York: The World Publishing Co.
- . (1983) 'Introduction: Inventing Traditions,' in E. Hobsbawm, and T. Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1983) 'Mass Producing Traditions: Europe 1870–1914,' in E. Hobsbawm, and T. Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1990) *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Holliday, Shabnam J. (2011) *Defining Iran: Politics of Resistance*, Surrey: Ashgate.
- Ibn Bibi. (1902) *Histoire des Selgouicides d'Asie Mineure*, Leiden: E. J. Brill.
- Iliffe, A. H. (1968) 'Persia and the Ancient World,' in A. J. Arberry (ed.) *The*

*Legacy of Persia*, London: Oxford University Press.

Isfahani, Sadik. (1832) *A Critical Essay on Various Manuscript Works-Arabic and Persian*, translated by J. C. London.

———. (1832) *The Geographical Works*, translated by J. C. London.

Islam, Nasir. (1981) 'Islam and National Identity: The Case of Pakistan and Bangladesh,' *International Journal of Middle East Studies* 13/1 February, pp. 55–72.

Joseph, Bernard. (1929) *Nationality: Its Nature and Problems*, London: George Allen & Unwin Ltd.

Kaabi, Mongi. (1983) *Les Tahirides au Hurasan et en Iraq*, Thèses Doctorat d'Etat, Université de Paris-Sorbonne. Published in Tunis.

Kammari, M. D. (1951) *The Development of J. V. Stalin of the Marxist-Leninist Theory of the National Question*, Moscow: Foreign Language Publishing House.

Kant, Emmanuel, (1960) 'Idea of a Universal History from a Cosmopolitan Point of View,' in P. Gardiner (ed.) *Theories of History*, Glencoe, Illinois: The Free Press.

Kashani-Sabet, Firoozeh. (1999) *Frontier Fictions: Shaping the Iranian Nation, 1804–1946*, Princeton: Princeton University Press.

———. (1998) 'Picturing the Homeland: Geography and National Identity in Late Nineteenth and Early Twentieth-century Iran,' *Journal of Historical Geography* 24/4, pp. 413–430.

———. (1997) 'The Frontier Phenomenon: Perceptions of the Land in Iranian Nationalism,' *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 6/10 Spring, pp. 19–39.

———. (1997) 'Fragile Frontiers: Diminishing Domains of Qajar Iran,' *International Journal of Middle East Studies* 29/2 May, pp. 205–234.

Kazemzadeh, Firouz. (1962) 'Iranian Historiography,' in B. Lewis, P. M. Holt (eds.) *Historians of the Middle East*, London: Oxford University Press.

Keddie, Nikki. (1969) 'Pan-Islam as Proto-Nationalism,' *Journal of Modern History* 41/1, pp. 17–28.

———. (1962) 'Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism,' *Comparative Studies in Society and History* 4/3, pp. 265–295.

Kedourie, Ellie. (1960) *Nationalism*, London: Hutchinson.

Kemiläinen, Aira. (1964) *Nationalism: Problems Concerning the Word, the Concept and Classification*, Jayvaskylan, Kasvatusopillinen-Korkea Koulu.

Kinneir, John MacDonald. (1813) *A Geographical Memoir of the Persian Empire*, London.

Klima, Otakar. (1967) 'The Official Name of the Pre-Islamic Iranian State,' *Sir J. J. Zarthoshti Madressa Centenary Volume*, Bombay, pp. 144–146.

Koenigsberger, H. (1975) 'Spain,' in Orest Ranum (ed.) *National Consciousness, History and Political Culture in Early Modern Europe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Kohn, Hans. (1962) *The Age of Nationalism*, New York: Harper & Row Publishers.

———. (1929) *A History of Nationalism in the East*, New York: Harcourt, Brace & Co.

———. (1946) *Prophets and Peoples*, New York: The Macmillan Co.

Koichi, Haneda. (1984) 'The Meaning of Iran: Preliminary Essay on the Emergence of 'Iranian' Consciousness,' *Journal of Asian and African Studies*, 27, pp. 188–193 (in Japanese).

Kohl, Philip L. (1998) 'Nationalism and Archaeology: On the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote Past,' *Annual Review of Anthropology* 27, pp. 223–246.

Krieger, Leonard. (1975) 'Germany,' in Orest Ranum (ed.) *National Consciousness, History, and Political Culture in Early-Modern Europe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Krifka, Manfred. (1989) "Sprache," *Geo: Wissen*, pp. 288–92.

Krusinski, Judasz Tadeusz. (1973) *History of the Late Revolutions of Persia*, London, 1740; reprinted by New York: Arno Press.

Kurzman, Charles, and Owens, Lynn. (2002) 'The Sociology of the Intellectuals,' *Annual Review of Sociology* 28, pp. 63–90.

Lamberg-Karlovsky, C. C. (2002) 'Archaeology and Language: The Indo-Iranians,' *Current Anthropology* 43/1 February, pp. 63–88.

Lambton, Ann K. S. (1987) *Qajar Persia: Eleven Studies*, Austin, Texas: University of Texas Press.

———. (1981) 'Social Change in Persia in the Nineteenth Century,' *Asian and African Studies* 15, pp. 123–148.

———. (1957) 'The Impact of the West on Persia,' *International Affairs* 33/1, pp. 12–25.

Lane-Poole, Stanley. (1876) *The Coins of the Mohammadan Dynasties*, London.

———. (1881) *The Coins of the Mongol*, London.

La Palombara, Joseph. (1974) *Politics within Nations*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Lazard, George. (1971) 'Pahlavi, Parsi, Dari les Langues de l'Iran d'Après Ibn al Muqaffa', in C. E. Bosworth (ed.) *Iran and Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

———. (1975) 'The Rise of the New Persian Language,' in R. Frye (ed.) *Cambridge History of Iran*, vol. 4, Cambridge: Cambridge University Press.

Leopold, Joan. (1974) 'British Applications of the Aryan Theory of Race to India, 1850–1870,' *The English Historical Review* 89/352 July, pp. 578–603.

Levy, L. (1968) 'Persia and the Arabs,' in A. J. Arberry (ed.) *The Legacy of Persia*, London: Oxford University Press.

Lockhart, L. (1968) 'Persia as seen by the West,' in A. J. Arberry (ed.) *The Legacy of Persia*, Oxford: Oxford University Press.

Lorenz, Konrad. (1983) *Der Abbau des Menschlichen*, München: Piper Verlag GmbH.

Low, Alfred. (1958) *Lenin on the Question of Nationality*, New York: Bookman Associates.

M. J. (1984) 'The Textbooks of the Islamic Republic,' *Iran Nameh* III, pp. 1–17 (in Farsi).

Madelung, Wilfred. (1969) 'The Assumption of the Title Shahanshah by the Buyids and the 'Reign of the Dayiam (Dawlat al-Daylam)',' *Journal of Near Eastern Studies* 28, pp. 168–183.

Mahdjoub, Mohammad Dja'far. (1990) "The Indian Cultural Heritage and Its Effect on the Enrichment of the Islamic Civilization in Iran," *Iran Nameh* III, 2, pp. 177–195 (in Farsi).

Malcolm, Sir John. (1829) *The History of Persia*, vols. I & II. London: John Murray.

Marsden, William. (1869) *The Plates of the Oriental Coins*, London.

Marashi, Afshin. (2008) *Nationalizing Iran: Culture, Power, and the State, 1870–1940*, Seattle: University of Washington Press.

Massé, Henri. (1935) *Firdousi et l'Épopée Nationale*, Paris: Librairie Academique Perrin.

———. (1952) 'Les Sassanides,' in *La Civilisation Iranienne: Perse, Afghanistan, Iran Extérieure*, Paris: Payot.

Massignon, Louis. (1990) 'Les penseurs Iraniens et l'essor de la civilisation arabe,' *L'Âme de l'Iran*, sous la direction de R. Grousset, L. Massignon, H. Massé. Paris: Albin Michel.

Matin-Asgari, Afshin. (2012) 'The Academic Debate on Iranian Identity: Nation and Empire Entangled,' in Abbas Amanat and Farzin Vejdani (eds.) *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspective*, New York: Palgrave Macmillan.

McDowall, David. (1985) "The Kurds," *The Minority Rights, Group Report 23*, June, pp. 3–31.

Mercer, Jonathan. (1995) 'Anarchy and Identity,' *International Organization* 49/2 Spring, pp. 229–252.

Michalak, Laurance. (1974) *An Analysis of Bulletins and Memoirs of the Anthropological Society of Paris*, Berkeley, CA: University of California, (unpublished paper).

———. (1974) *Carlton Coon: The Hemingway of Anthropology*, Berkeley, California: University of California, (unpublished paper).

Miles, George. (1971) 'The Coinage of the Bawanids of Tabaristan,' in C. E. Bosworth (ed.) *Iran and Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Millward, W. (1976) 'Iran,' in R. M. Savory (ed.) *Introduction to Islamic Civilization*, Cambridge: Cambridge University Press.

Minorsky, Vladimir. (1964) 'Geographical Factors in Persian Art,' *Iranica, Twenty Articles*, Tehran: University of Tehran.

———. (1955) 'Iran: Opposition, Martyrdom and Revolt,' in G. E. von Grunebaum (ed.) *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago: The University of Chicago Press.

———. (1932) *La Domination des Dailamites*, Paris: Librairie Ernest Leroux.

———. (1964) 'The Older Preface to the Shahnama,' *Iranica, Twenty Articles*, Tehran: University of Tehran.

Mirchondi. (1808) *Historia Samanidarum*, Göttingen.

———. (1838) *Historia Seldschukidarum*, Gissen.

Mohl, Jules. (1843) 'Extraits du Modjmel el-Tawarikh relatifs à l'histoire de

la Perse,' *Journal Asiatique*, I, pp. 385–432.

Molé, M. (1965) *L'Iran Ancien*, Paris: Bloud & Gay.

Montagu, Ashley. (1965) *The Idea of Race*, Lincoln: University of Nebraska Press.

Morgan, David. (1988) *Medieval Persia, 1040–1797*, London and New York: Longman.

Morony, Michael G. (1984) *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton: Princeton University Press.

Moscatti, Sabatino, A. Spilater, E. Ullendor, and W. von Sodor. (1964) *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic languages*, Weisbaden.

Moscatti, Sabatino. (1960) *Ancient Semitic Civilizations*, New York: Capricorn Books.

———. (1955) 'Per una storia dell' antica Si'a,' *Rivista degli Studi Orientali* XXX, pp. 251–267.

Mottahedeh, Roy P. (1976) 'The Shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran,' *International Journal of Middle East Studies* 7, pp. 161–182.

———. (2012) 'The Idea of Iran in the Buyid Dominions,' in Edmund Herzig and Sarah Stewart (eds.) *Early Islamic Iran: The Idea of Iran*, vol. V, London: I. B. Tauris.

Munck, Ronald. (1986) *The Different Dialogue: Marxism and Nationalism*, London: Atlantic Highlands.

Najmabadi, Afsaneh. (1997) 'The Erotic Vatan [Homeland] as Beloved and Mother: To Love, to Possess, and to Protect,' *Comparative Studies in Society and History* 39/3 July, pp. 442–467.

Nash, Geoffrey. (2005) *From Empire to Orient: Travellers to the Middle East 1830–1926*, London: I. B. Tauris.

Nock, Arthur Darby. (1949) 'The Problem of Zoroaster,' *American Journal of Archaeology* 53/3 July–September, pp. 272–285.

Nöldeke, Theodor. (1920) *Das Iranische Nationalepos*, Berlin and Leipzig.

———. (1892) *Sketches from Eastern History*, London and Edinburgh: Adam and Charles Black.

Olmstead, Albert. (1966) *History of the Persian Empire*, Chicago: The University of Chicago Press.

- Omidshahar, Mahmoud. (2011) *Poetics and Politics of Iran's National Epic, The Shahnameh*, New York: Palgrave Macmillan.
- Oppert, Jules. (1883) 'Le Peuple et la langue des Mèdes,' in J. Darmesteter (ed.) *Études Iraniennes*, vol. II, Paris.
- Petruchevsky, I. (1985) *Islam in Iran*, London: Athlone.
- Pictet, Adolph. (1877) *Les Origines Indo-Européennes: ou les Aryans Primitif*, Paris.
- Pizzi, Italo. (1894) *Storia della Poesia Persiana*, vols. I & II, Torino.
- Pocock, John. (1975) 'England,' in Orest Ranum (ed.) *National Consciousness, History, and Political Culture in Early-Modern Europe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Poliakov, Leon. (1974) *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, Translated by E. Howard. New York: New American Library.
- Potts, D. T. (2005) 'Cyrus the Great and the Kingdom of Anshan,' in Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart (eds.) *Birth of the Persian Empire*, London: I. B. Tauris, 2005.
- Pourshariati, Parvaneh. (2008) *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, New York: I. B. Tauris.
- Puech, Henri-Charles. (1952) 'La Situation Religieuse dans l'Iran Occidental à l'avènement des Sassanides,' *La Civilisation Iranienne, Perse, Afghanistan, Iran Extérieure*, Paris: Payot.
- Quatremère, E. M. (1839) 'De l'Ouvrage Persan qui pour titre Moudjmel attawarikh: Sommaire des histoires,' *Journal Asiatique* VII, pp. 246–285.
- Rahimi-Laridjani, Fereydoun. (1988) *Die Entwicklung der Bewässerungswirtschaft im Iran bis in sasadsch-frühislamische Zeit*, Wiesbaden.
- Ram, Haggay. (2000) 'The Immemorial Iranian Nation? School Textbooks and Historical Memory in Post-Revolutionary Iran,' *Nations and Nationalism* 6/1, pp. 67–90.
- Ranking, George S. A. (1910) *A History of the Minor Dynasties of Persia* (an extract from the *Habīb us-Siyār* of Khondamir), London: Oxford University Press.
- Rawlinson, George. (1876) *The Seventh Great Oriental Monarchy*, London: Longmans, Green & Co.

Renan, Ernest. (1862) *Peuples Sémitiques dans l'Histoire de la Civilisation*, Paris.

Rendal, Gerald H. (1889) *The Cradle of the Aryans*, London: The Macmillan Co.

Renfrew, Colin. (1987) *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, New York: Cambridge University Press.

Richter-Bernburg, Lutz. (1974) "Linguistic Shu'ūbīya and Early Neo-Persian Prose," *Journal of the American Oriental Society* 94/1 January–March, pp. 55–64.

Ringbom, Lars-Ivar. (1967) 'The Seven Keshvars of the Earth,' Sir J. J. *Zarthoshti Madressa Centenary Volume*, Bombay, pp. 9–16.

Ringer, Monica. (2012) 'Iranian Nationalism and Zoroastrian Identity: Between Cyrus and Zoroaster,' in Abbas Amanat and Farzin Vejdani (eds.) *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspective*, New York: Palgrave Macmillan.

Risso, Patricia. (1989) 'Muslim Identity in Maritime Trade: General Observation and Some Evidence from the 18th-Century Persian Gulf/Indian Ocean Region.' *International Journal of Middle East Studies* 21/3 August, pp. 381–392.

Rodinson, Maxime. (1987) *Europe and the Mystique of Islam*, Seattle: University of Washington Press.

Rosenthal, Franz. (1952) *A History of Muslim Historiography*, Leiden: E. J. Brill.

Roskin, Michael. (1977) *Other Governments of Europe*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Ruiz, Miguel. (2005) *Les quatre accords toltèques: La voie de la liberté personnelle*, Archamps: Editions Jouvence.

Russell, Bertrand. (1972) *A History of Western Philosophy*, New York: Simon & Shuster.

Sadīq, Isa. (1974) 'Le Role de l'Iran dans la Renaissance,' *Hommage Universel* III, pp. 381–397.

Sadjadi, Zia-Oddin. (1975) 'Mithra et le Christ dans la Poésie de Khaghani: VI<sup>e</sup> Siècle de L'Hegire – XII<sup>e</sup> Siècle,' in *Iran Ancien*, Paris: L'Asiatheque.

Said, Edward. (1979) *Orientalism*, New York: Vintage Books.

Safran, Janina M. (2001) 'Identity and Differentiation in Ninth-Century al-

Andalus,' *Speculum* 76/3 July, pp. 573–598.

Sand, Shlomo. (2009) *The Invention of the Jewish People*, London: Verso.

Sarkhosh Curtis, Vesta. (2007) 'The Iranian Revival in the Parthian Period,' in Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart (eds.) *The Age of the Parthians: The Idea of Iran*, vol. II, London: I. B. Tauris.

Savory, Roger. (1981) 'L'Empire du Lion et du Soleil,' in Bernard Lewis (ed.) *L'Islam d'Hier à Aujourd'hui*, Paris: Elsevier Bordas.

Sayce, A. H. (1885) *The Ancient Empires of the East*, New York: Charles Scribner's Sons.

Schimmel, Annemarie (ed.). (1966) Friedrich Rückert, 1788–1866: *Übersetzungen persischer Poesie*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Schlegel, Friedrich von. (1967) 'On the Languages and Wisdom of the Indians,' in W. P. Lehmann (ed.) *A Reader in Nineteenth Century Historical Indo-European Linguists*, Bloomington: Indiana University Press.

Schmitt, R. (1987) 'Aryans,' *Encyclopaedia Iranica*, vol. II (7), E. Yarshater (ed.) London and New York: Routledge & Kegan Paul. pp. 684–687.

Schwab, Raymond. (1950) *La Renaissance Orientale*, Paris: Payot.

Shahbazi, Shahpur. (2005) 'The History of the Idea of Iran,' in Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart (eds.) *Birth of the Persian Empire*, London: I. B. Tauris.

Silvestre de Sacy, A. I. (1793) *Mémoires sur Diverses Antiquités de la Perse*. Paris.

Skjærvø, P. O. (2005) 'The Achaemenids and the Avesta,' in Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart (eds.) *Birth of the Persian Empire*, London: I. B. Tauris.

Smedley, Audrey. (1998) 'Race and the Construction of Human Identity,' *American Anthropologist* 100/3 September, pp. 690–702.

Snyder, Louis L. (1968) *The New Nationalism*, Ithaca, New York: Cornell University Press.

Spegno, Maria Serena. (1982–1989) 'Italia,' 'Italiani,' *Letteratura Italiana*, vol. V. Torino: Giuilo Einaudi Editore.

Spooner, Brian. (1983) 'Who are the Baluch? A Preliminary investigation into the dynamics of an ethnic identity from Qajar Iran,' in *Qajar Iran*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Spuler, Bertold. (1962) 'The Evolution of Persian Historiography,' in B. Lewis, P. M. Holt (eds.) *Historians of the Middle East*, London: Oxford University Press.

———. (1955) 'Iran: The Persistent Heritage,' in G. E. von Grunebaum (ed.) *Unity and Variety in Muslim World*, Chicago: The University of Chicago Press.

———. (1969) *The Muslim World: Part III, The Mongol Period*, translated by F. R. C. Bagley. Leiden: E. J. Brill.

Stern, S. M. (1971) 'Ya'qub the Coppersmith and Persian National Sentiment,' in C. E. Bosworth (ed.) *Iran and Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Sykes, Sir Percy. (1969) *A History of Persia*, vols. I & II, London: Routledge & Kegan Paul.

Tagore, Rabindranath. (1917) *Nationalism*, New York: The MacMillan Co.

Talbot, Cynthia. (1995) 'Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-Colonial India,' *Comparative Studies in Society and History* 37/4 October, pp. 692–722.

Tavakoli-Targhi, Mohamad. (2002) 'From Patriotism to Matriotism: A Tropological Study of Iranian Nationalism, 1870–1909,' *International Journal of Middle East Studies* 34/2 May, pp. 217–238.

———. (2001) *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography*, New York: Palgrave.

———. (1996) 'Contested Memories: Narrative Structures and Allegorical Meanings of Iran's Pre-Islamic History,' *Iranian Studies* vol. 29, No. 1/2 Winter-Spring, pp. 149–175.

Tavernier, Jean Baptiste. (1679) *Voyages en Perse*, Paris; reprinted Paris, 1964.

Thapar, Romila. (2003) *The Penguin History of Early India: from the Origin to AD 1300*, New Delhi: Penguin Books.

Thomas, Lewis V. (1951) 'The National and International Relations of Turkey,' in T. C. Young (ed.) *Near Eastern Culture and Society*, Princeton: Princeton University Press.

Tzoref-Ashkenazi, Chen. (2006) 'India and the Identity of Europe: The Case of Friedrich Schlegel,' *Journal of the History of Ideas* 67/4 October, pp. 713–734.

Ulc, Otto. (1984) 'Czechoslovakia,' in T. Rakowska-Harm-stone (ed.) *Communism in Eastern Europe*, Bloomington: Indiana University Press.

Vaziri, Mostafa. (1990) 'Dogma Islamico e Problemi di Storiografia,' *SYNESIS* (Milano) 2, pp. 29–33.

———. (1992) *The Emergence of Islam: Prophecy, Imamate, and Messianism in Perspective*, New York: Paragon House.

———. (2001) *Quantum Poetry: Verses of Hafiz and Views on Interconnections*, Innsbruck: Dream & Reality and MEPO Publications.

———. (2012) *Buddhism in Iran: An Anthropological Approach to Traces and Influences*, New York: Palgrave Macmillan.

Vesel, Živa. (1986) *Les Encyclopédies Persanes*, Paris: Edition Recherche sur les civilisations.

*Voyages de Pietro della Valle*, (1745) vol. II–IV, Rouen.

*Voyages de Texeira au l'Histoire des Rois des Perse*, (1681) Paris.

Watson, Robert Grant. (1866) *A History of Persia from the Beginning of the Nineteenth Century to the Year 1858*, London.

Wiesehöfer, Josef. (2006) 'Statt einer Einleitung: 'Randkultur' oder 'Nabel der Welt'? Das Sasanidenreich und der Westen. Anmerkungen eines Althistorikers,' in Josef Wiesehöfer and Philip Huyse (eds.) *Ērān und Anērān: Studien zu den Bezeichnungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, München: Franz Steiner Verlag.

Wilson, C. E. (1922) 'The Formation of Modern Persian, the Beginnings and Progress of the Literature, and the So-Called Renaissance,' *Bulletin of the School of Oriental Studies* 2/2, pp. 215–223.

Wyatt, William F. (1970) 'The Indo-Europeanization of Greece,' in G. Cardona, H. M. Hoenigswald, A. Senn (eds.) *Indo-European and Indo-Europeans*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Wickens, G. M. (1976) 'Persian literature: an affirmation of identity,' in R. M. Savory (ed.) *Introduction to Islamic Civilization*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wilber, Donald. (1981) *Iran Past and Present*, Princeton: Princeton University Press.

———. (1975) *Riza Shah Pahlavi: The Resurrection and Reconstruction of Iran*, New York: Exposition Press.

Wolff, Fritz. (1935) *Glossar zu Firdosis Schahname*, Berlin.

Yapp, M. E. (1962) 'Two British Historians of Persia,' in B. Lewis, P.M. Holt (eds.) *Historians of the Middle East*, London: Oxford University Press, 1962.

Yarshater, Ehsan. (1983) 'Iranian National History,' in E. Yarshater (ed.) *Cambridge History of Iran*, vol. 3(1), Cambridge: Cambridge University Press.

———. (1988) 'Iran is 'Persia' in Western World and not 'Iran',' *Rahavard*, vols. V, VI, 20/21, pp. 70–75, (in Farsi).

Young, T. Culyer. (1951) 'Interaction of Islamic and Western Thought in Iran,' in T. C. Young (ed.) *Near Eastern Culture and Society*, Princeton: Princeton University Press.

———. (1951) 'The National and International Relations of Iran,' in T. C. Young (ed.) *Near Eastern Culture and Society*, Princeton: Princeton University Press.

Yule, Henry Colonel. (1871) *The Book of Ser Marco Polo*, London.

Zhao, Gang. (2006) 'Reinventing China: Imperial Qing Ideology and the Rise of Modern Chinese National Identity in the Early Twentieth Century,' *Modern China* 32/1 January, pp. 3–30.

Zeman, Z. A. B. (1961) *The Break-up of the Habsburg Empire, 1914–1918*, London: Oxford University Press.

Zia-Ebrahimi, Reza. (2011) 'Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the 'Aryan' Discourse in Iran,' *Iranian Studies* 44/4 July, pp. 445–472.

Zimmern, Alfred. (1918) *Nationality and Government — with Other Wartime Essays*, New York: Robert M. McBride & Co.

Zubaida, Sami. (2002) 'The Fragments Imagine the Nation: The Case of Iraq,' *International Journal of Middle East Studies* 34/2 May, pp. 205–215.





نقشه ایران، تهیه شده در پراگ، ۱۸۱۱  
(از مجموعه شخصی خانواده پورمند در اینسبروک)