

## ایران نامه

سال دوازدهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۳

(هویت ایرانی ۱)

با همکاری

علی بنوعزیزی

پیشگفتار

مقاله ها

احسان یارشاطر: هویت ایرانی در گستره تاریخ  
ریچارد ن. فرای: هویت ایرانی در دوران باستان  
نادر نادرپور: ایرانیان: یگه سواران دوگانگی  
ویلیام هنوی: هویت ایران از سامانیان تا قاجاریه  
شاهرخ مسکوب: ملی گرایی، تمرکز و فرهنگ در غروب قاجاریه و طلوع پهلوی  
جلیل دوستخواه: هویت ایرانی: وهم یا واقعیت؟  
احمد اشرف: بحران هویت ملی و قومی در ایران

گزیده

«سیروس میر: جراردو نولی؛ «ایده ایران

نقد و بررسی کتاب

(نسرین رحیمیه: خاطره های پراکنده (گلی ترقی)  
(مجید تهرانیان: تلویزیون و فرهنگ ایرانی در لوس آنجلس) حمید نفیسی

---

## پیشگفتار

ایران نامه < سیال دوازدهم > شماره 3 <

### علی بنوعزیزی

بحث درباره هویت ایرانی - یعنی طرح این مسئله که احساس ایرانی بودن چیست و برچه عواملی استوار است و در گستره تاریخ ایران دچار چه تحولات و تغییراتی شده و در میان اقوام گوناگونی که قرن ها در جوار هم زیسته اند تا چه حد رواج و مقبولیت داشته و با مفهوم امروزی "هویت ملی ایرانی" چه رابطه ای دارد- از دهه های واپسین سده نوزدهم میلادی بخشی جدائی نا پذیر از گفتمان فرهنگی و سیاسی روشنفکران ما بوده است. با این همه، هنوز تحلیل جامع و منظم از ابعاد تاریخی و اجتماعی و فرهنگی این

مقوله به دست نیامده و آنچه انجام شده غالباً با بینش های سیاسی افراطی و تعصبات فردی یا گروهی و یامجادله های مسلکی روز همراه بوده است. شاید یکی از مهم ترین دلائل محدودیت و یکسونگری برداشت ها و مواضع نظریه پردازان ما در این زمینه تأکید بیش از حد آنها بر عوارض و پیامدهای رویارویی ایران و غرب در تحول هویت ایرانی بوده است. به هر تقدیر چنین به نظر می رسد که در برداشت ها و نظریه هایی که در باره این مقوله ارائه شده آن گونه که باید و شاید به ریشه های ژرف هویت ایرانی در تاریخ فرهنگی ایران و نیز به سیر تطور آن در رابطه با ویژگی های درونی جامعه ایرانی در گذشته دور و نزدیک پرداخته نشده است. پس از برقراری حکومت روحانیون در ایران و فروپاشی امپراطوری شوروی در آسیای میانه و قفقاز و دگرگونی نظام بین المللی، بحث و بررسی درباره هویت ایرانی، چه در داخل ایران و چه در میان ایرانیان دور از وطن، با ابعادی گسترده تر و با علاقه ای بی سابقه، همراه با نوعی نگرانی در باره آینده ایران رواج گرفته و ده ها مقاله و جنگ و کتاب و سمینار و جلسات سخنرانی به آن اختصاص یافته است. چند عامل سبب این توجه و دل مشغولی گسترده و عمیق به مبحث هویت ایرانی شده است:

نخستین عامل برخورد دشمنانه برخی از مسئولین حکومت اسلامی، به ویژه در ماه ها و سال های اول پس از انقلاب، با فرهنگ ملی ایرانی و با نمادهای بارز آن بوده است. نمونه های این دشمنی در تحقیر رسوم و آداب ملی (همانند آئین های نوروزی)، میراث های ادبی و فرهنگی (چون شاهنامه فردوسی)، و آثار و بناهای باستانی ایران (از آن جمله ویرانه های تخت جمشید)، پدیدار گشت. با آن که این گرایش "ضدملی" پس از مدتی فرو نشست، هویت ایرانی و هویت اسلامی را به عنوان دو پدیده متفاوت و متعارض در برابر یکدیگر قرارداد و این بیم را در بسیاری برانگیخت که دولت اسلامی سودای محو تدریجی ملیت ایرانی را در سر می پروراند.

دوم، فروپاشی امپراطوری شوروی و برقراری روابط سیاسی و فرهنگی بین ایران و جمهوری های نو استقلال آسیای میانه و پذیرش بیش از دو میلیون پناهنده افغانی در ایران بود. این دو رویداد سبب پیدایش آگاهی تازه ای از همبستگی منطقه ای میان اقوام ایرانی و فارسی زبانان گردید و اهمیت بازگشائی دروازه های فرهنگی ایران به سوی شرق را نمایان کرد آن چنان که اکنون، افزون بر مبادله فرهنگی رسمی و غیر رسمی میان ایران و جمهوری های آسیای میانه، سخن از ایجاد فرهنگستان زبان فارسی با مشارکت فارسی زبانان افغانستان و تاجیکستان و حتی تشکیل کنفدراسیون فرهنگ های ایرانی می رود.

عامل سوم، حضور بیش از یک میلیون ایرانی در کشورهای اروپا و آمریکای شمالی است که اغلب آنها پس از انقلاب 1357 ایران را ترک کرده اند. از آنجا که اکثر این مهاجرین از قشرهای دانش آموخته اند، به نظر می رسد که اشاعه فرهنگ ایرانی، ایجاد رابطه

دوجانبه و بارور با فرهنگ غرب و در نهایت احراز هویت فرهنگی دارای اهمیت احساسی و عاطفی خاصی برای ایرانیان برون مرزی و نیز انگیزه دیگری برای مطالعه و بررسی بیشتر درباره هویت ایرانی شده است.

سرانجام، پیامدهای ناگوار و گاه فاجعه آمیز اختلافات میان- قومی در لبنان و افغانستان و یوگسلاوی سابق و رواندا و امکان بالا گرفتن تنش های مشابه در ایران سبب شده است که روشنفکران ایرانی بیش از پیش به مسئله هویت ملی و هویت اقوام ایرانی بیندیشند. چنین تنش ها و برخوردها در دیگر جوامع هشداري بوده است به روشنفکران ایرانی که به نقش و مسئولیت خطیر خود در پرهیز از تعصبات ملی و قومی آگاهی پیدا کنند و از دامن زدن به احساسات ملی گرایانه و اقتدار طلب در اکثریت فارسی زبان و یا به تمایلات تفرقه جویانه در گروه های قومی خودداری کنند.

\* \* \*

فکر انتشار شماره ویژه ای از **ایران نامه** که به بحث در باره هویت ایرانی اختصاص یابد، همزمان با برگزاری اولین کنگره ایران شناسی "انجمن مطالعات ایرانی" (The Society for Iranin Studies) در اردیبهشت 1372 در شهر واشنگتن، که جلسه همگانی آن به همین مبحث اختصاص داده شده بود، قوت گرفت و با توافق محققان شرکت کننده در این جلسه ( احسان یارشاطر، ریچارد فرای، احمد اشرف، ویلیام هنوی، نسرین رحیمیه و موریل آتکین) و سردبیر نشریه *Iranian Studies* (ارگان انجمن مطالعات ایرانی) قرار شد متن انگلیسی نوشته های شرکت کنندگان در آن نشریه و متن فارسی آنها در شماره ویژه **ایران نامه** به چاپ رسد. از آن جا که علاوه بر مقاله های ارائه شده در کنگره انجمن مطالعات ایرانی **ایران نامه** از همکاری ارزنده صاحب نظران دیگری برای تنظیم این شماره ویژه بهره مند شده است (نادر نادریور، شاهرخ مسکوب، جلیل دوستخواه، نجف دریابندری، محمد توکلی طرقي و سیروس میر)، نه تنها این شماره که بخش عمده شماره چهارم سال دوازدهم نیز به هویت ایرانی اختصاص یافته است.

\*\*\*

تمرکز اصلی هفت مقاله و یک ترجمه که در این شماره ایران نامه آمده اند بر شکل گیری و تکوین هویت ایرانی در عرصه تاریخ ایران از دوران باستان تاکنون است. در مقاله نخست، که در واقع آن را مدخلی بر کل این بحث می توان دانست، احسان یارشاطر با توصیفی کوتاه از بحران هائی که ایران در طی تاریخ پر فراز و نشیب خود با آن مواجه بوده است، از حمله اسکندر تا هجوم تازیان تا رویارویی با غرب (که به گمان او مشکل ترین بحران ایرانی است که تاکنون هویت ایرانی را تهدید کرده) به این واقعیت تاریخی اشاره می کند که ایرانیان، رو در رو با هر بحرانی، قادر بوده اند در برابر فرهنگ های مهاجم به نوعی مقاومت و ایستادگی کنند و شیوه زندگی و جهان بینی و هویت خود را بدون دگرگونی

اساسي از بوته آزمایش کمابیش به سلامت بدر برند. به گمان وي در این رویارویی ها زبان فارسي، به عنوان بستر فرهنگ و تمدن و گنجینه افکار ایرانی، مهم ترین وسیله برای پاسداری از هویت ملی ایرانیان بوده است. از همین رو وي بقای «هویت دیرپای» ایرانی را تنها در گرو «گرامی داشتن زبان فارسي و آموختن و آموزاندن آن و مهرورزیدن به آن و بارورترکردن آن» می داند.

نوشته ریچارد فرای به شکل گیری هویت ایرانی در دوران باستان می پردازد. وي نظریه ایرانشناس ایتالیایی جراردو نولی را تایید می کند که مفهوم ایران به عنوان یک تفکر سیاسی و مذهبی در دوره ساسانیان (به ویژه در نیمه اول سده سوم پیش از میلاد) به وجود آمد و پس از انقراض امپراطوری ساسانی، به جز در جوامع زرتشتی، معنای مذهبی خود را از دست داد و تبدیل به یک نوع یگانگی فرهنگی و زبانی گردید. به نظر فرای، در نزد ساسانیان و حتی قبل از آنها، مفهوم ایران بر مفاهیم قلمرو و قوم، و نه بر مرزهای ارضی مشخص، تکیه داشت. ریچارد فرای نیز در پایان نوشته کوتاه خود از ادب و زبان فارسي به عنوان پایه اصلی هویت ایرانی یاد می کند.

به گمان نادر نادریور، سلطه اسلام در ایران موجب پیدایش نوعی دوگانگی در فرهنگ و روحیات ایرانی گردید. تجلیات این دوگانگی را می توان در دو برخورد متضاد ایرانیان با اسلام، که وي آنها را «شیفتگی» و «فریفتگی» نامیده است، مشاهده کرد. شیفتگی همان ایمان عاشقانه به اسلام است که در ذهنیت اکثریت مردم رخنه کرده و گاه به دل خواص نیز راه یافته و آنها را «اسلام زده» و «تازی پرست» ساخته است. از سوی دیگر، ایرانی «فریفته» نسبت به اسلام و عرب موضعی کینه توزانه و آمیخته به نفرت دارد و «مدینه فاضله» و «آرمان شهر» خود را در «ایران باستان» مجسم می کند. نادریور سپس جلوه های این دو هویت فرهنگی را، که در واقع دونیم از یک روح و روحیه هستند، در زبان و ادب فارسي توصیف و تحلیل می کند.

ویلیام هنوی در بررسی خود از هویت فرهنگی ایرانی در هزاره بین رودکی و قآنی، بین سامانیان و قاجاریه، به نقش و کارکرد «حافظه جمعی» در ایجاد هویت فرهنگی اشاره می کند و بر این نظر است که ایرانیان دوره میانه، و یا حداقل آن گروه از آنان که اهل قلم و ادب بودند، برای نگهداری از سنت ها و دانش گذشته و ایجاد تداوم بین گذشته و حال به «روایتی کردن» گذشته خود می پرداختند و به این روایت ها به دیده شاگرد در برابر آموزگار و مکتب می نگریستند. به علاوه، همین روایت ها به زندگی و مشاهدات آنها معنا می بخشید. هنوی روایت تغییر سلسله ها» و تصور ایرانیان از باغ و تصویر «قهرمانان» تاریخی در ذهن عامه را از نمونه های این گونه روایت ها می داند.

توجه شاهرخ مسکوپ در مقاله اش معطوف به اوضاع مغشوش و پر هرج و مرج ایران از شروع جنگ جهانی اول تا بنیانگذاری دولت پهلوی است. به نظر وي، در آن روط ها که

اشغالگران بیگانه و سرکشان خودی کشور را تا ورطه تجزیه و فروپاشی سوق داده بودند، دو راه به هم پیوسته برای درمان این پریشانی و جلوگیری از نابودی ایران مورد تأیید غالب اندیشمندان میهن دوست قرار داشت. ایرانی گری (ناسیونالیسم ایرانی) در ایدئولوژی و ایجاد دولت نیرومند مرکزی در میدان عمل، در چنین قالبی است که مسکوب به بررسی کوشش های چشمگیر و بارور روشنفکران و اصلاح طلبان آن دوره -در داخل و خارج کشور- برای ایجاد و تقویت هویت ملی ایرانی در پناه دولت قدرتمند و اصلاح طلب مرکزی می پردازد. به گمان وی، ایدئولوژی ملی گرای آن دوره بر دو پایه تاریخ ایران و زبان فارسی استوار بود و در عمل با استقرار یک دولت نیرومند- که به سبب تمرکز قدرت تصمیم گیری توانایی پرداختن به «نازک کاری های» اصلاحات اجتماعی را از دست داد- تحقق پیدا کرد [نا تمام است].

---

## ایرانیان: یکه سواران دوگانگی

---

نادر نادریور

### کلمه ای چند در آغاز

بیش از چهل سال است که من درباره ملیت و فرهنگ ایرانی و پیوندشان با زبان پارسی اندیشیده ام، و نیز: بیش از پانزده سال است که این هر سه را در خطر پنداشته و مقالاتی به حکم پندار خویش نگاشته ام. آنچه در زیر می آید، تلفیق دونمونه از همین مقالات است که یکی، زیر عنوان «هویت ملی و زبان مشترک»<sup>1</sup> و دیگری، به نام «ایران: خداوند دوفرهنگ»<sup>2</sup> قبلاً به چاپ رسیده و اکنون، با افزودن ها و کاستن های لازم، به صورت چکیده تمام اندیشه های چند سال اخیر من درباره ارتباط ملیت و فرهنگ ایرانی با زبان پارسی درآمده اند.

چون قبلاً صورت نخست مقاله «هویت ملی و زبان مشترک»، به یادنامه ای که برای استاد بزرگ فقید: «دکتر پرویز ناتل خانلری» فراهم می شد، اختصاص یافته بود و به سبب ممنوع الانتشار شدن آثار من در ایران، به کار چنان یادنامه ای نیامد، اکنون به مناسبت چهارمین سال گشت فقدان آن زنده نام<sup>3</sup> و نیز: به پاس خدمات گرانبهائی او به زبان و ادب پارسی و دلبستگی های عاشقانه اش به ملیت و فرهنگ ایرانی، این نوشته را به آن روان ارجمند تقدیم می دارم.

«امروز در زبان های مهم اروپائی، برای دو مفهوم "ملیت" و "ملیت پرستی"، واژه های متفاوتی وجوددارند که این مفاهیم را کاملاً از یکدیگر جداسازی کنند<sup>4</sup> اما آشفته کاری برخی از ایرانیان، غالباً هردو را در زبان فارسی به هم می آمیزد و چه بسا که یکی را در قالب دیگری می ریزد. من، ناگزیر، برای اجتناب از هرگونه سوء تفاهم در این نوشته، تصریح می کنم که: اولاً واژه

"ملّیت" را به جای اصطلاح "هویت ملی" و در مقابل کلمه انگلیسی nationality به کار می‌برم و فعلاً با اصطلاح "ملّیت پرستی" - که معادل واژه nationalism و بیرون از حوزه بحث من است - کاری ندارم. ثانیاً، به منظور احتراز از برانگیختن احساسات "سیاسی" خوانندگان، یادآور می‌شوم که واژه هائی مانند "ریشه" و "نژاد" و "تبار" را صرفاً برای طبقه بندی خانواده های گوناگون انسانی برگزیده ام و در این طبقه بندی به هیچ وجه قصد ارزش گذاری نداشته ام و به همین سبب، تا حدّ ممکن، از استعمال کلماتی چون "ملّت" و "قوم" و "خلق" - که کمابیش، مفاهیم "ناسیونالیستی" دارند - پرهیز کرده ام. اما همه این ملاحظات، مرا از توضیح نکته ای درباره واژه های "ملّت" و "ملّیت" باز نمی‌دارد و آن نکته، این است که هرچند اطلاق کلمات مذکور و همانندان فرنگی آنها بر مجموعه ای مرکب از: «یک مردم و یک حکومت و یک محدوده جغرافیائی» نسبتاً جدید است ولی مفاهیم این واژه ها در ذهن آدمیان، سابقه ای دراز دارند. به عبارت ساده تر: اگر اصطلاحاتی مانند "ملّت یونان" و یا "ملّیت ایتالیائی" (و همچنین: "ملّت ایران" و یا "ملّیت تُرک") مولود تکوین "بورژوازی" - یعنی: شهرنشینی جدید - در دو قرن اخیر مغرب زمین بوده باشند، مفاهیم آنها از روزگاران کهن، واژه هائی مانند یونانیان و رومیان و ایرانیان و تُرکان را در زبان های مختلف آفریده اند، و این بدان معناست که ویژگی های نژادی و قومی، از دیرباز، آدمیان را به هم پیوسته و یا از هم گسسته اند و منافع مشترک و یا متضادّی برای آنان فراهم آورده اند.

بنابراین، می‌توان گفت که سابقه مفاهیم "ملّت" و "ملّیت"، از پیشینه واژه هائی که در هر زبان بر آنها اطلاق شده، بسیار کهن تر است و کسانی که برای توجیه عقاید "خاص" خود، دیرینگی این مفاهیم را به بهانه تعاریف اخیر و اصطلاحات جدید انکار می‌کنند، حقیقتی تاریخی را می‌پوشانند.

اما چنان که در آغاز این مقال نوشتم، فعلاً مرا با حقّانیت یا بطلان این مفاهیم کاری نیست، بلکه فقط درباره ارکان "ملّیت" و "فرهنگ" و پیوندشان با "زبان" گفتگو می‌کنم و برای برآوردن این منظور، به تعریف و تحلیل عنصر "ملّیت" نیاز دارم و بهتر می‌دانم که هنگام پرداختن به این کار، از توانائی "تمثیل" بهره جویم تا بیانی رساتر و روشنتر از حدّ معمول داشته باشم.

"کاخ ملّیت" بر سه ستون استوار است و آن ستون ها، به ترتیب: "پیوندهای خاکی"، "پیوندهای خونی" و "پیوندهای فرهنگی" نام دارند و هرکدام نیز، به نوبه خود، از سه واحد تشکیل می‌شوند:

1. ستون پیوندهای خاکی، "تاریخ" و "جغرافیا" و "دولت" هرکشور را بر سر دست دارد و اگر ما این سه کلمه را از میان بشکافیم، به "خاطرات قومی" و "محلّ سکونت" و "طرز اداره" هر ملّت برخورد می‌کنیم و مخصوصاً در سومین واژه، یعنی "دولت" با نهادهای اقتصادی و سیاسی مهمّی که اساس جامعه را تشکیل می‌دهند روبرو می‌شویم، نه با

نظام هاي "سلطنت" و "جمهوري" که اشکال حکومت را مي سازند.

2. ستون پيوندهاي خوني، از "ريشه" و "نژاد" و "تبار" ترکيب مي يابد و هريک از اينها، به توضيحي کوتاه نيازمند است: "ريشه"، نخستين و بزرگترين واحد خانواده بشري است و از همين واحد است که اول، "نژاد" و سپس "تبار" پديد مي آيد. مثلاً وقتي مي گوئيم: از "ريشه" هند و اروپائي، چند "نژاد" منشعب شده که آريائي يکي از آنهاست و از همين نژاد، "تبار" آيراني پديد آمده است: نخست به بخش عظيمي از توده هاي انساني نظر داريم که در اعصار بسيار کهن، به تدريج از نقاط مختلف کوچيده و برگرد محوري ميان هندوستان و اروپا استقرار يافته اند، و آنگاه توده هاي کوچکتر را به ياد مي آوريم که از آنها جدا شده و در سراسر فلات ايران و قسمتي از هندوستان مسکن گزيده اند و سرانجام، به تيره هائي از آن مردمان اشاره مي کنيم که در محدوده جغرافيايي قديم يا جديد ايران سکونت يافته اند و نام هائي چون "گرد" و "لر" و "بلوچ" و "آذري" دارند. بنا بر اين، مي توان گفت که سير "پيوندهاي خوني"، از مبدأ "ريشه" آغاز مي شود و از ايستگاه "نژاد" در مي گذرد و به مقصد "تبار" مي انجامد و مجموعاً مراحل تداوم نسل هاي انساني را درمي نوردد.

3. دربادي امر به نظر مي رسد که "پيوندهاي فرهنگي" را ميان "پيوندهاي خاكي و خوني" به آساني جاي مي توان داد و نيازي به مجزا کردنشان -براي ساختن سومين ستون "کاخ مليت"- نخواهد بود. اما با اندکي تأمل، درمي توان يافت که چنين نيست زيرا بسا ممکن است که "فرهنگ"، ارتباطي صريح و مستقيم با "خاک" و "خون" نداشته باشد، و نيز: بسيار امکان دارد که همين "فرهنگ"، براي به هم پيوستن واحدهاي گوناگون بشري، عملي بس قويتر از "خاک" و "خون" جلوه کند، و گمان دارم که در دنباله سخن، براي هر دو مورد، مثال هائي خواهم آورد.

باري، اکنون بايد گفت که "زيان" و "هنرها" و "آداب و رسوم"، عناصر سه گانه اند که "پيوندهاي فرهنگي" را ايجاد مي کنند. گرچه به دليل اهميت عنصر "زيان"، مي بايد که نخست بدان پردازم اما براي روشنتر کردن مبحث، و نيز: آسوده خاطر شدن از نکات فرعي آن، لازم مي بينم که همين جا توضيحاتي درباره دو واحد ديگر "پيوندهاي فرهنگي"، يعني: "هنرها" و "آداب و رسوم" بر شما عرضه دارم.

"هنرها" بردونوعند: اصلي و دستي. هنرهاي اصلي، آنهايند که در قلمرو خلقيت قرار دارند و شعر و موسيقي و نقاشي و پيکر تراشي و معماري ناميده مي شوند و هنرهاي دستي، آنهايند که در طول اعصار، بر اثر تمرين و تکرار نسل ها کمال مي يابند و معمولاً در زندگي روزانه، خدمت يا مصرفي سودبخش دارند مانند قاليبافي و خاتم سازي و کنده کاري و جز اينها که در زبان فرانسه "آرتيزانا" خوانده مي شوند و اگر به اندازه هنرهاي اصلي، تمام ويژگي هاي "مليت" را باز نمي نمايند، بي گمان، بخش مهمي از آن را نشان

می دهند.

و اما مقصود از "آداب و رسوم"، همان است که اروپائیان به نام "فولکلور" 6 می شناسند و شامل مراسم جشن و عزا، اعتقادات خرافی، متل ها و مثل ها، افسانه های کودکانه و قصه های شفاهی است و هریک از اینها، به منزله آئین های است که ابعاد گوناگون "ملیت" را منعکس می کند و به همین دلیل، در خور ژرف نگری و کنجکاوی است.

باری، پس از تشریح عناصر دوگانه "پیوندهای فرهنگی" (یعنی: "هنرها" و "آداب و رسوم") به عنصر اصلی آن: "زبان" می پردازم و مطلبم را با این نکته آغاز می کنم که "کلمات" فقط ابزار سخن گفتن نیستند بلکه وسیله اندیشیدن نیز به شمار می آیند و مجموعاً: موجب "تفاهم" درمیان آدمیانند، اما همه زبان ها بر پیوندهای سه گانه "خاکی" و "خونی" و "فرهنگی" تکیه ندارند بلکه گاهی از یک، و گاهی از دو پیوند نیرو می گیرند. مثلاً زبان انگلیسی در ایالات متحده آمریکای شمالی، فقط بر "پیوندهای خاکی" (یعنی: "محدوده جغرافیایی"، "پیشینه تاریخی" و "شیوه حکومت") متکی است زیرا آمریکائیان امروز، از تبار مهاجران دیروزند که بسیاریشان به نژادها و زبان های دیگر تعلق داشته اند، و به اقتضای نژاد و زبان خویش، حامل فرهنگ های دیگر بوده اند و میان آن فرهنگ ها با ملت انگلیس (که زبانش را بر قسمتی از قاره نوظهور تحمیل کرده) رابطه ای چندان مستقیم، وجود نداشته است.

و یا فی المثل: زبان آلمانی در کشور اتریش، تنها بر "پیوندهای خونی" یعنی: "ریشه" و "نژاد" و "تبار" دلالت دارد و بر "پیوندهای خاکی" و فرهنگی "متکی نیست، زیرا اتریشیان و آلمانیان گرچه از یک ریشه و یک نژادند، اما از یک خاک و یک فرهنگ نیستند و مخصوصاً تفاوت های فرهنگی این دو ملت را در موسیقی و ادبیاتشان باید جست. و باز، مثلاً زبان عربی در کشورهای الجزایر و مراکش و تونس، صرفاً نمودار "پیوندهای فرهنگی" این ممالک با مردمان شبه جزیره عربستان (یعنی: صاحبان اصلی زبان تازی) است، وگرنه از وجود "پیوندهای خاکی و خونی" درمیان آنان حکایت نمی کند زیرا که این سه کشور شمالی آفریقا نه در خاک عربستان قرار دارند و نه از نژاد تازیانند.

اما، زبان انگلیسی برای مردم مجمع الجزایر بریتانیا، و زبان ژاپنی برای مردم مجمع الجزایر ژاپون، بر پیوندهای سه گانه تکیه دارند، چرا که هریک از این دو ملت، دارای "خاک" و "خون" و "فرهنگ مشترک" یعنی: ملیت کامل است و اصولاً باید گفت که ملیت های کامل و زبان هائی که بر هر سه ستون استوار باشند، فقط در سرزمین هائی یافت می شوند که "طبیعت"، برایشان سرحداتی دشوار (یا کمابیش: عبور ناپذیر) ایجاد کرده و به آنها، آشکالی مانند "جزیره" و "شبه جزیره" و "مجمع الجزائر" بخشیده است. و از همین روست که علاوه بر دو مجمع الجزائر بریتانیا و ژاپن، شبه جزیره عربستان نیز- به رغم دولت های گوناگونی که در آن تشکیل یافته- پایگاه ملیت کامل است، زیرا پیوندهای مشترک "خاکی" و "خونی" و "فرهنگی" اعراب را یک جا در آن می توان دید. معنی



مستقیم این سخن، آن است که سرزمین های بسته (مانند جزیره ها و شبه جزیره ها و یا اقالیم مرتفعی که میان کوهساران صعب العبور قرار گرفته باشند) حفاظی طبیعی برای ساکنان خویش ایجاد می کنند و از تاخت و تاز بیگانگان، محفوظشان می دارند و همین امر باعث می شود که پیوندهای خاکی و خونی و فرهنگی در میان مردم آن سرزمین ها استوار بمانند و از گزند آمیختگی های مُخَرَّب درامان باشند و "ملّیت های" سالم و کامل به وجود آورند. و البته مفهوم مخالف این سخن نیز آن است که همه "ملّیت ها" کامل نیستند، یعنی: بجای تکیه داشتن بر سه ستون (که «پیوندهای خاکی و خونی و فرهنگی» باشند) فقط بر یک یا دو ستون استوارند و بناگزر، ماهیتی که پدید می آورند، ناقص است. از نمونه های این نوع، یکی سوئیس را نام می توان بُرد که فقط بر ستون "پیوندهای خاکی" تکیه دارد، و دیگری: آرژانتین که بر دو ستون «پیوندهای خاکی و فرهنگی» متکی است و دُرست در اینجاست که میان "ملّیت" و "زبان"، مقایسه هائی به شرح زیر می توان کرد:

1. "زبان" نیز مانند "ملّیت" می تواند که نمودار یک یا دو و یا هر سه پیوند باشد (و نمونه های هرکدام به ترتیب عبارتند از: زبان روسی برای ملّت های مسلمان اتحاد جماهیر شوروی پیشین که فقط بر پیوندهای "خاکی" استوار بوده است، زبان پرتغالی برای مردم برزیل که بر پیوندهای دوگانه "خاکی" و "فرهنگی" متکی است و زبان های فرانسه و آلمانی و انگلیسی که بر هر سه ستون ملّیت های خویش تکیه دارند) و البته، قَلت یا کثرت تعداد "پیوندها" در ضعف و قوّت "زبان" نیز -مانند "ملّیت"- مؤثراست.
2. زبان هائی یافت می شوند که فقط در محدوده جغرافیائی کشورهای خویش به کار می آیند و در خارج از آنها مُتکَلّمی ندارند (مثلاً زبان های سوئدی و نروژی) و برعکس: برخی از زبان ها، سرحدات فرهنگی بسیار وسیعتری از مرزهای سیاسی و محدوده های جغرافیائی موطن خویش دارند، فی المثل: زادگاه زبان انگلیسی، مجمع الجزائر بریتانیا (در شمال باختری اروپا) است ولی شعاع نفوذش را در قاره استرالیا و ایالات متّحده آمریکا و بخش بزرگی از کانادا نیز می توان دید، و همچنین: خاستگاه زبان اسپانیائی، شبه جزیره ایبریا (در جنوب غربی همان قاره) است اما متکلمانش را در ممالک آمریکای شمالی و مرکزی و جنوبی هم می توان یافت و این، یا بدان سبب است که صاحبان چنین زبان هائی در روزگاران گذشته بر سرزمین های دیگر تسلّط داشته و نفوذ فرهنگی و کلامی خویش را بر مردم آن نقاط (حتّی پس از رهائی) تحمیل کرده اند و یا پشتوانه معنوی و ادبی این زبان ها چنان نیرومند بوده که ملّیت های دورتر را به پذیرفتنشان برانگیخته است (مثل پارسی که قبل از انگلیسی، زبان فرهنگی شبه قاره هند بوده است) و این تنگی یا پهناوری دامنه زبان ها درباره ملّیت ها نیز صدق می کند، زیرا برخی از اینان فقط در محدوده کشورهای خویش سکونت دارند و برخی دیگر در میان چند مملکت تقسیم شده اند (از ملّیت های نوع نخست: مجارها و بلغارها و بسی دیگر را نام می توان بُرد، و از ملّیت های نوع دوّم: تُرک ها را ذکر می توان کرد که به رغم نژاد و زبان واحد، زادگاه های

گونگون دارند و به علّت سرحدّات سياسي مختلف، جدا از یکدیگر زندگي مي کنند) و روشن است که دليل اين گستردگي يا پراکندگي، هيچ گونه عامل فرهنگي نبوده بلکه مهاجرت هاي اجباري و اختياري، يا تاخت و تازهاي اعصار پيشين بوده است.

3. برخلاف "ملّيت"، اگر زباني منحصراً ريشه در "پيوندهاي فرهنگي" داشته باشد، از زبان هائي که فقط بر پيوندهاي "خاکي" يا "خوني" تکیه دارند (و ناچار در حدّ "لهجه" و "گویش" باقي مي مانند) قوّت و جاذبه اي بيشتري خواهد داشت چنانکه زبان عربي براي ملّت هاي شمال آفريقا (از مصر گرفته تا مراکش) و زبان پارسي براي تبارهاي گوناگون آسيائي (چه در داخل محدوده جغرافيايي ايران امروز و چه در شبه قاره هند و کشورهائي مانند افغانستان و تاجیکستان) از گویش هاي بومي و حتّي زبان هاي محلي، قويتر و پُر جاذبه ترند.

باري، من تا اینجا، نمای عمومي و يا جهاني "کاخ ملّيت" را که بر ارکان سه گانه پيوندهاي "خاکي" و "خوني" و "فرهنگي" استوار است وصف کرده ام و آنگاه، پس از بر شمردن عناصری که هریک از این ارکان سه گانه را ساخته اند، به مقایسه اي درميان مفاهيم "ملّيت" و "زبان" پرداخته و شباهت هاي اين دورا نشان داده ام و اکنون، کساني را در نظر خود مجسم مي کنم که چون جاي "مذهب" را در اين ميان خالي مي بينند: فرياد اعتراض بر مي دارند که اگر برخي از خصائص "ملّيت" حتّي در اعتقادات خرافي مردم جلوه مي کند، چگونه برخي ديگر از آن خصائص، در "مذهب" که مورد اعتقاد راستين مردم است- تجلّي نمي تواند کرد؟ پاسخ عامّ من به پرسش ايشان اين است که مذاهب بزرگ، به حکم خصلت جهانگيرانه و يا جهانگشاپانه خویش، حدّ و مرز نمي شناسند و تمام ملل عالم را -از پيش- "امت" خود مي دانند و همه کشورها را در قلمرو نفوذ خویش مي خواهند و بنا براین، اگر در قطب مخالف "ملّيت" قرار نگیرند، بي گمان، در کنار و يا در خدمت او قرار نخواهند گرفت چنانکه في المثل در قاره اروپا، مسيحيّت يوناني و فرانسوي و دانمارکي وجود ندارد و آنچه هست: مسيحيّت عالمگير است که حتّي شعبه هاي کاتولیک و پروتستانش نیز از سرچشمه هيچ ملّيتي نجوشيده است و اگر جوشيده بود: مثلاً ايتاليائي و اسپانيائي از یک سو، و آلماني و انگليسي از ديگر سو، "همکيش" نمي شدند. چنين است که به طور کلّي: "مذهب" در پيوند زبان و ملّيت، محلي از اعراب نمي تواند داشت.

اما آنچه تا اینجا در جواب آن "پرسندگان خيالي" گفتم: پاسخي عام بود، والاّ پرسش آنان، جواب خاصي هم دارد که به وضع کشور ما مربوط مي شود و آن، اين است که مذهب اسلام در ملّيت ايراني و زبان فارسي تأثيري قاطع نهاده و در طول سلطه هزار و چهارصد ساله خویش، فرهنگي دوگانه براي "خواص" و "عوام" اين سرزمين پديد آورده است. سبب اين تأثير قاطع -که هویت ملّي و فرهنگ ما را به دو پاره تقسيم کرده است- در برخورد "ويژگي هاي آريائي ايران باستان" و "خصائص سامي اسلام" نهان است و اين

معني، به توضیحي بیشتر نیاز دارد:

چنانکه تاریخ گواهي مي دهد، ایرانیان باستان از اقوام آریائي بوده اند و زبان هاي گوناگونشان (از "اوستائي" گرفته تا "پارتي" و "پهلوي") همه خویشاوندان "سنسکریت" - يعني: يکي از کهن ترین زبانهاي هند و اروپائي- و مذاهبشان (از "مهري" گرفته تا "بهي" و "زرتشتي") همه از کیش هاي آریائي بوده و با نژاد ساکنان فلات "آریانا" تضاد و تبايني نداشته اند و ناگاه، در ترکیب یک پارچه خویش با خصائص اسلام برخورد کرده اند که گرچه مانند همه ادیان، مرز و ملّتي نمي شناخته و به جهانگشائي و جهان میهنی متمایل بوده، اما بیش از تمام آنها بر وطن و ملّتي خاص تکیه زده است زیرا مي دانیم که زادگاه اسلام، شبه جزیره عربستان است و پیغمبر و خلفاء و پیروان نخستینش همه عرب بوده اند و نیز، کتاب مقدّس و اذان و نماز و دعاهایش به زبان تازي است. بدین گونه، همان قدر که خصائص سامي این دین با ویژگی هاي آریائي ایران باستان مغایرت داشته است با ملّیت عرب تناقضی ندارد بلکه موجب قوام و بقاي آن است و این، حقیقتی است که تازیان غیر مسلمان نیز بدان معترفند و نمونه این اعتراف را از زبان چند متفکر مسیحي لبناني در یادداشت هاي مرحوم "دکتر قاسم غني" - به هنگام اقامتش در بیروت - مي خوانیم و امروز هم مي بینیم که اسلام، اقوام عرب را (با وجود همه اختلافات) عمیقاً به هم پیوسته و موجب اتحاد غریزي آنان در مقابل ملّت ها و کشورهای دیگر شده است. اما این دین، در زادگاه خود و میان اقوام تازي متوقّف نمانده و ممالک و ملّت هاي گوناگون (از جمله: ایران) را تسخیر کرده و این تسخیر، في المثل با چیرگی مسیحيّت بر قاره اروپا تفاوت فراوان داشته است زیرا دین عيسوي، گذشته از اینکه به زور شمشیر بر آن قاره مسلّط نشده، بهاي دخالت هاي خود را درسیاست اروپاي قرون وسطی، و همچنین : تاوان درازدستي هاي خویش را نسبت به فرهنگ قدیم آن قاره (که میراث "یونان" و "رُم" بوده است) در رستاخيزي به نام "رُنسانس" 7 کاملاً پرداخته است و حال آنکه نظیر چنان رستاخيزي هنوز در ایران پدید نیامده، و بالنتیجه، حساب مغایرت هاي نژادي و ملّي و فرهنگی ایران باستان با ویژگی هاي بنيادي اسلام، تا کنون تسویه نشده است.

بنابراین، علل تضادّي را که سلطه اسلام در ملّیت ایرانی پدید آورده، و نیز: دوگانگی شگفتي راکه بفرهنگ او تحمیل کرده است در مغایرت ویژگی هاي آریائي ایران باستان با خصائص سامي اسلام باید جست و براي پی بُردن به این مقصود، علل چیرگی اعراب مسلمان را بر ایران ساساني، عمیقاً بررسی باید کرد.

به گمان من: قرائن و شواهد تاریخي، غلبه اعراب و تسلّط اسلام بر ایران را معلول دو علّت - يکي: اصلي، و دیگری: فرعي- نشان مي دهد. علّت اصلي: ناخرسندی شدید توده هاي مردم ایران از تمرکز قدرت و تراکم امتیازات در نزد طبقه اي واحد و نفوذ ناپذیر - مرکب از موبدان زرتشتي و دولتمردان ساساني- بوده که در قرون دوم و چهارم حکومت ایشان به قیام هاي مانوي و مزدکي انجامیده است.

و اما علّت فرعي: گرایش ایرانیان ناخرسند به پیام "اخوّت و مساوات" - و یا به کلام فارسي: برابري و برادري- بوده که نه از لابلاي متون اسلامي، بلکه از ناي مزدکياني چون "سلمان فارسي" برخاسته و به شعار سپاه مسلمانان بدل شده و در ايران آنروزي طنين افکنده است و توده ناراضي مردم را شيفته کرده و سربازان ساساني را در نبردهاي "سلاسل" و "فتح الفتوح" به عدم مقاومت در مقابل تازيان برانگيخته و "يزدگرد سوم"- واپسين پادشاه ساساني- را به دست هموطنانش به قتل رسانيده است. بهترين قرين هاي که در اثبات اين دو دليل اصلي و فرعي مي توان آورد: روي گردانيدن ایرانیان از هويت و زبان خویش، و آغوش گشودن برکلام و کتابت تازيان است زيرادرطول دو قرني که پس از هجوم اعراب براي سرزمين گذشت، ایرانیان به زبان خود شعري نسروند و کتابي نگاشتند اما بهترين دستور صرف و نحو را به همت "سيويه"، و شيواترين ترجمه **کليه و دمنه** را به اهتمام "ابن مقفع" - (هر دو از مردم فارس)- براي زبان عربي فراهم آوردند و نه تنها دستوري براي زبان خویش ننوشتند بلکه چنان در اجتناب از فارسي نويسي اصرار ورزیدند که خطّ پيشين را از دست دادند و شصت درصد از واژگان زبان خود - به ويژه: حاملان مفاهيم ذهني و عاطفي- را از ياد بُردند و کلمات عربي را جانشين آنها کردند. کوتاه سخن آنکه: در آن دويست سال نخستين (که يکي از دانشمندان اين روزگار، **دوقرن سکوت** نامش داده است) 8 ایرانیان شيفته، ميراث مادّي و معنوي خود را -چندان که مي توانستند- به تاراج بيگانگان دادند و گمانشان اين بود که گوهر يگانه حقيقت را در صدف اسلام به چنگ آورده اند. تنها در اواخر قرن دوم هجري بود که احساس فريب خوردگي آزارشان داد، زيرا به تدريج ديده بودند و مي دیدند که همان امتيازات و اختيارات طبقاتي، همان شکوه درباري، همان تبعيض ها و ستمکاري هاي دوران ساساني، و نيز همان محروميت هاي توده مردم هنوز برجاست و تنها تفاوتی که با زمان گذشته دارد، تکیه زدن خلفاي عرب برتخت پادشاهان ایرانی است! چنين بود که علاوه بر قيام هاي نظامي و سياسي، شمار جنبش هاي فرهنگي نيز رو به فزوني نهاد و پس از تجربه موفق "يعقوب ليث صفاري" در زمينه تشکيل حکومت و همچنين، آزمايش مظفرانه وزيرش: "محمد وصيف سگزي" در قلمرو سخن سرائي به فارسي، آهنگ بازگشت به سوي هويت مليّ ایرانیان و اميدواري به استقلال ايران نيز گرفت و در اوائل قرن سوم و با ظهور سامانيان، به اوج شدت رسيد.

اما نکته اي که در اين مبحث، بسيار مهمّ -و به گمان من- قوه محرّکه حوادث در تاريخ بعد از اسلام ايران است: آن آزار يا عذاب وجداني است که در حافظه مليّ و تاريخي ما جاي گرفته است و "ایراني شيفته" را از "ایراني فريب خورده" جدا مي کند و درعين حال، به هم مي پيوند. "ایراني شيفته"، نيمي از روح کسي است که در آغاز، اسلام را با آغوش باز پذيرفته و آنچه را که داشته، نثار قدمش کرده است، و "ایراني فريب خورده"، دومين نيمه روح همان کس است که سرانجام، يعني کمابيش بعد از دو قرن، از آنچه کرده پشيمان شده است. اما بدبختانه، اين پشيماني چندان سودي براي او نداشته زيرا نژاد و خطّ و زبان و فرهنگ و دستاوردهاي ديگرش چنان با ويژگي هاي عرب درآميخته است که

تصفیه هیچ یک امکان پذیر نیست و آئین آریائی قدیمش چنان به مذهب سامی اخیر جای سپرده است که بازگشتن از سوی این به سوی آن، محال می نماید. و از آنجاکه هیچ "شیفته" ای خود را "فریب خورده" نمی خواهد و هیچ "فریب خورده" ای خود را گناهکار نمی داند، روحیه ایرانی (مرکب از دو پاره ناهمگون) در میان دو قطب حسّی متضاد - که یکی به انکار و دیگری به توجیه خطای او می انجامد - جاودانه سرگردان مانده و سراسر تاریخ چهارده قرن اخیرش را جلوه گاه این دوگانگی شگفت - و غالباً خونین - کرده است. هریک از این دونیمه، فرهنگي خاص و نمایندگان ویژه خویش پدید آورده است: نیمه "شیفته" - که در قالب اکثریت مردم جای دارد - اغلب به صورت ایمانی عاشقانه به اسلام درمی آید و بسیاری از اوقات، به تعصب می گراید و مراسمی از قبیل عزاداری و سینه زنی و روضه خوانی، و یا معتقداتی نظیر اجتناب از شادی کردن و پرهیز از شنیدن نواي موسیقي (مخصوصاً در ایام سوگواری) را پدید می آورد و در اوج خطرناک خویش، به تکفیرها و کشتن های فردی و جمعی می انجامد و در دژخیمانی چون «امیر مبارزالدین محمد مظفری» (معروف به "محتسب") تجسم می یابد که در میان رکعات نماز خویش، به اجرای "حد شرعی" می پرداخت و به دست مبارک خود، سرگناهکاران را از نشان جدا می کرد. همین جا باید گفت که پیشینیان و پسینیان "امیر مبارزالدین" کم نبوده اند و نیستند و در آینده نیز کمتر نخواهند بود! 9

و همین نیمه "شیفته" روح ایرانی است که چون از قلمرو اکثریت عوام به حیطه اقلیت خواص راه می یابد، دانشوران و متفکرانی "اسلام زده" و "تازی پرست" می پرورد و زبان فارسی را به سوی "استعراب" (یعنی: گرایش افراط کارانه به استعمال واژه های عربی) سوق می دهد.

جلوه های متنوع و زمینه های گوناگون این "نیمه روح شیفته" را در طیف وسیع متکلمان و فقیهان و نویسندگان و شاعران پیشین - از "منوچهری دامغانی" و "صاحب بن عباد" گرفته تا "امام محمد غزالی" و "ملا محمد باقر مجلسی" و "میرزا مهدی خان منشی استرآبادی" - می توان دید و سلسله آنان را تا معاصرانی چون: "جلال آل احمد" و "دکتر علی شریعتی" و "دکتر سید حسین نصر" 10 ادامه می توان داد.

و اما "نیمه فریب خورده" روح ایرانی (که به سبب خاصیت "انفعالی" و "عقلانی" اش، در وجدان آگاه خواص، بیشتر از ضمیر نا آگاه عوام تجلی می کند) غالباً در افکار و آثار برگزیدگان و فرهیختگان اعصار گذشته - از "فردوسی" و "خیّام" گرفته تا مشروطه خواهانی چون "میرزا آقاخان کرمانی" و "میرزا فتحعلی خان آخوندزاده" - جای دارد و ادامه آن را، به صورت های گوناگون، در معاصرانی مانند: "صادق هدایت" و "ذبیح بهروز" و "احمد کسروی" می توان یافت.

ویژگی های اصلی این «نیمه روح فریب خورده» عبارتند از: کینه و نفرتی دیوانه وار نسبت

به اسلام و عرب که در گرایش‌های حسرت‌آلود و عاشقانه به سوی "ایران باستان" جلوه می‌فروشد و آن را به شکل "آرمانشهر" و یا "مدینه فاضله ای گمشده" مجسم می‌کند، و در زمینه زبان فارسی نیز: به تصفیه و تبعید واژه‌های تازی دست می‌زند و در برخی از قلمزنان این گروه، وسوسه "سره نویسی" را پدید می‌آورد. نمایندگان همین "نیمه روح فریب خورده" بودند که پس از شکست‌های سپاهیان قاجار از لشکریان روسیه تزاری و بعد از اعزام نخستین دسته‌های دانشجویان ایرانی به فرانسه در زمان فتحعلی شاه، اندک اندک معتقد شدند که برای رسیدن به کاروان فرهنگ و تمدن اروپا، چاره‌های جز "غربی شدن" برای ایرانیان نیست و از آنجا که تسلط دین اسلام و احکامش موجب عقب ماندن این ملت از ملل مترقی بوده است، در قلمرو سیاست، به دنبال نظامی باید رفت که مذهب را در حکومت دخالت ندهد و "هویت ملی" را جانشین "هویت دینی" کند، و در زمینه معنویت نیز، میان فرهنگ "ایران باستان" (یعنی: مدینه فاضله قدیم) و تمدن "باختر زمین" (یعنی: آرمانشهر جدید) پلی باید ساخت و پس از عبور از فراز تمام دوران اسلامی تاریخ ایران، آن یک را به این یک متصل باید کرد. 11

و چنین بود که در قاموس برگزیدگان دوران مشروطیت، رویگردانی از سنت‌های اسلامی و گرایش به مظاهر تمدن اروپائی، "تجدد" و "ترقی خواهی" نام گرفت و در عرف عوام (یعنی نمایندگان آن "نیمه روح شیفته")، اصطلاح "فرزگی مآبی" معادل "بیدینی" شناخته شد.

بنا بر مقدمات مذکور، این دو نوع فرهنگ - که یکی، از "هویت مذهبی" و دیگری، از "هویت ملی" ایرانیان سرچشمه گرفته‌اند - نه فقط هرکدام نمایندگانی ویژه خود دارند، بلکه غالباً این نمایندگان را به ستیزه کردن با یکدیگر برمی‌انگیزند و همین ستیزه‌هاست که سراسر تاریخ ایران اسلامی را آشفته کرده است.

اگر قرنی پیش از این، "کارل مارکس" نوشت که: «تاریخ، جز مبارزه دائمی طبقات محروم بر ضد طبقات حاکم نیست» اکنون می‌توان گفت که: تاریخ ایران اسلامی جز پیکاری مداوم در میان فرهنگ عوام (یا: "هویت دینی") و فرهنگ خواص (یا: "هویت ملی") ایرانیان نبوده است، و این دوگانگی است که نه تنها در میان سیاستمداران و کشورداران پیشین، فی‌المثل: "امیر اسماعیل سامانی" (دوستدار ایران باستان) را با "شاه اسماعیل صفوی" (متمایل به عرب و اسلام) مقابل نهاده و یا در خیل فرمانروایان معاصر: "روح‌الله خمینی" را با "رضاشاه پهلوی" به معارضة واداشته است، بلکه در عرصه تفکر و ادب نیز، طریقت (عرفان) را در برابر شریعت (مذهب) علم کرده و یا فقیه ناحیه "طابران طوس" را به مخالفت با تدفین "فردوسی" در گورستان مسلمانان برانگیخته، و "شیخ نجم‌الدین رازی" را بر ضد اندیشه‌های فلسفی "حکیم عمر خیام" درباره آفرینش جهان شورانده، و شرح این دو مواجهه فرهنگی و عقیدتی را نیز در دو کتاب فارسی قرون ششم و هفتم اسلامی، بر قلم مؤلفانشان جاری ساخته است.

"نظامي عروضي"، درکتاب خود به نام **چهارمقاله** (تألیف 550 هجری)، چنین نوشته است:

«... جنازه فردوسي به دروازه رزان بیرون همي بُردند. درآنحال، مُذکّرِي بود در طبران، تعصّب کرد و گفت: من رها نکنم تا جنازه او درگورستان مسلمانان بَرند که او رافضي بود. و هرچند مردمان بگفتند با آن دانشمند درنگرفت. درون دروازه، باغي بود ملک فردوسي، او را درآن باغ دفن کردند. امروز هم درآنجاست. . .». 12

و "نجم الدین رازی"، در رساله خود موسوم به **میرصادالعباد** (تألیف سال های 620 و 621 هجری)، از «حکیم عمر خیّام نیشابوری» چنین یاد کرده است: «... یکی از فضلا که به نزد نابینایان، به فضل و حکمت و کیاست معروف و مشهور است و آن: عمر خیّام است، از غایت حیرت و ضلالت این بیت را می گوید:

در دایره ای کامدن و رفتن ماست  
آن را نه بدایت، نه نهایت پیداست

کس می نزند دمی دراین عالم راست  
کاین آمدن ازکجا و رفتن به کجاست. . .». 13

اما نباید پنداشت که فقط "فردوسي" و "خیّام" - بر اثر گرایش آشکارشان به سوي تاریخ و فرهنگ ایران باستان- آماج کینه توزي های "مُستعربان" قرارگرفته اند، بلکه "مولوي" و "حافظ" نیز - علیرغم عنایتشان به متون و معارف اسلامي - از تکفیرهای رسمي و غیر رسمي شریعت مداران معاصر خویش در امان نمانده اند، و روایات شفاهي یا کتبي دُرست یا نادرستی که في المثل درباره مُلجِد قلمداد شدن "حافظ" به گناه سرودن بيتي نظیر:

گر مسلمانني ازین است که حافظ دارد  
وای اگر از پس امروز بود فردائي

و یا "نجس" به شمار آمدن کتاب **مثنوي مولوي** توسط فقیهان قشري موجود است، اختلاف فرهنگی این دو تن را با نمایندگان فرهنگ عوام گواهي می دهد. و حتی اگر پای "سعدی" و "نظامي گنجوي" را نیز - که به اتفاق چهار سخنور نامبرده قبلي، جامع ترین مُعرفان فرهنگ خواص در ایران اسلامي شمرده می شوند - به میان آوریم و نظري موشکافانه بر آثارشان بیفکنیم، درمی یابیم که تخیل شهواني "نظامي" و حکمت عملي "سعدی" را با احکام اسلامي نسبتی نیست و هرچند که هیبت مقام معنوي و احترام

عمومي این دو سخن سرا، در زمان خویش، حریمشان را از آسیب توهین ها و تکفیرهاي فقیهان محفوظ داشته، اما آثارشان را از خُرده گیری نمایندگان فرهنگ عوام، ایمن نکرده است.

بنابراین، باید پذیرفت که در ایران بعد از اسلام، فرهنگ برگزیدگان: از ریشه "ملّیت"، و فرهنگ توده مردم: از ریشه "مذهب" تغذیه کرده و در اغلب اوقات، روبروي یکدیگر قرار گرفته اند. سطري چند پیش از این، نمونه هاي مخالفت نمایندگان فرهنگ دینی عوام را با عقائد برگزیدگانی چون "فردوسي" و "خیام"، از دو کتاب **چهارمقاله و مرصادالعباد** نقل کردم و اکنون سه نمونه قدیم و جدید از تفرّ خواص را نسبت به فرهنگ مذهبي عوام، در زیر مي آورم:

1. همان شاعر بزرگی که در نظر "فقیه طابران" رافضي مي نمود و "فردوسي" نام داشت، از زبان "رستم فرخزاد" (سردار سپاه ساسانی در جنگ هاي ایرانیان و تازیان) اوضاع نا بسامان میهن خویش را بعد از چیرگی اعراب، چنین توصیف کرده است:

چو با تخت، منبر برابر شود  
همه نام، بویکر و عُمَر شود

تبه گردد این رنج هاي دراز  
شود ناسزا شاه گردن فراز

نه تخت ونه دیهیم بینی، نه شهر  
ز اختر، همه تازیان راست بهر

از ایران و از تُرک و از تازیان  
نژادي پدید آید اندر میان

نه دهقان، نه تُرک و نه تازی بُد  
سخن ها به کردار بازی بود

زیان کسان از پی سود خویش  
بجویند ودین اندرآرند پیش<sup>14</sup>

تقریباً نهمصد سال بعد، «میرزا فتحعلي خان آخوند زاده» (یکی از مبشّران اصلي مشروطیت ایران) مُشابه سخنان "فردوسي" را به شیوه خود بر قلم آورده است:

«... تازیان سیباع خصلت و وحشي طبیعت، علاوه بر کُتبخانه مصر، جمیع کُتب و نامه



پارسیان را نیز سوخته، آثار پادشاهان فرشته کردار پارسیان را از دنیا نیست و نابود، و قوانین عدالت ایشان را بالمره از روی زمین مفقود، و رسوم ذمیمه، یعنی: رسوم دیسپوتی را ثابت و برقرار کرده اند. معهذا ما: گولان، این دشمنان نیاکان خودمان را، و این دشمنان علم و هنر را بر خودمان اولیاء می شمیریم بدان آرزوی ابلهانه که خداوند عالم در آخرت، به شفاعت این خونخواران: به ما جنت خواهد داد، آب سرد خواهد نوشانید. .  
15. «.

و تقریباً پنجاه سال پیش، "صادق هدایت" (نویسنده نامدار)، کسی را که "نجم الدین رازی" در **میرصادالعباد** به باد سرزنش گرفته بود، چنین ستوده است:

«... خیام: نماینده ذوق خفه شده، روح شکنجه دیده و ترجمان ناله ها و شورش یک ایران بزرگ، با شکوه و آباد قدیم است که در زیر فشار فکر زُمخت سامی و استیلای عرب، کم کم مسموم و ویران می شده. . .» 16.

از آوردن این چند نمونه، نتیجه می گیرم که ادعای من درباره تضاد موجود میان فرهنگ ملی خواص و فرهنگ دینی عوام در ایران بعد از اسلام، همچنان پابرجاست و این تضاد، نه تنها در طول قرون متمادی کاهش نیافته بلکه بر اثر ظهور "تجدد" (که نتیجه گرایش برگزیدگان قرن اخیر ایران به سوی تمدن مغرب زمین است) رو به فزونی نهاده و کاملاً به ایجاد فرهنگی دوگانه انجامیده است.

اما برای اینکه علل وجود این فرهنگ دوگانه بهتر شناخته شود، لازم می بینم که عقائد سه تن از دانشمندان برجسته عربی دان و اسلام شناس معاصر را در اینجا نقل کنم. نخست، "دکتر محمد محمدی ملایری" (استاد و رئیس سابق دانشکده الهیات دانشگاه تهران) است که در جلد اول کتاب جدید الانتشار خود به نام **تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی** چنین می نویسد:

«... آنچه سر انجام بر مدارس دینی ایران، به عنوان سنتی پایدار حاکم گردید همان دید علمای متأخر و اندیشه های دوران رکود و انحطاط علم بود. . . و به همین سبب، هم زبان و ادب فارسی در این مدارس مهجور ماند و هم علم به همان مطالبی محدود گردید که در آن مدارس به زبان عربی تدریس می شد. . .» 17.

سپس، شادروان "جلال الدین همائی" (استاد پیشین دانشکده ادبیات دانشگاه تهران) است که در خطابه فرهنگستانی خود، زیر عنوان «دستور زبان فارسی» چنین نوشته است:

«... وقتی که تمام دوره ها را از ظهور اسلام تا حال حاضر از مد نظر بگذرانیم، می بینیم که دانشمندان ما از قدیم تاکنون، متأسفانه بیشتر سعی و کوشش خود را در زبان های

بیگانه صرف کرده، سهل است که پاره‌های از کوته اندیشگان، اصلاً زبان فارسی را خوار و بی مقدار شمرده اند. . . علمای قدیم، تمام هم خود را در تدوین و تکمیل زبان و ادبیات عرب مبذول داشتند و به زبان فارسی چندان اعتنا نکردند. . .» 18

و سر انجام، باز مرحوم "احمد بهمنیار" (استاد عالی قدر همان دانشکده) است که در خطابه فرهنگستانی خود، زیر عنوان «املاي فارسي» چنین نگاشته است: »

. . . دانشمندان ما تا حدود یک قرن پیش، علوم ادبیه را منحصر به علوم لفظی عربی می دانستند و فارسی دانی در نظرشان فضیلتی محسوب نمی شد. . . و اگر شعر و شاعری در ایران اهمیت خاصی پیدا نکرده بود، این چند رساله و کتاب هم که در بدیع و عروض و قافیه فارسی در دست داریم، به وجود نمی آمد. . .» 19

و اما، آنان که به گفته استادان نامبرده: زبان فارسی را -درمقایسه با زبان عربی- خوار می شمردند، چه کسانی بوده اند؟ من به عنوان مثال، از میان انبوهی از ایرانیان "عرب زده" و یا "تازی پرست" -نظیر "ابونصر عتبی" و "دولت‌شاه سمرقندی"- معروف ترینشان را که همان "امام ابو‌حامد محمد غزالی طوسی" باشد، برمی‌گزینم و عباراتی از مقدمه **کیمیای سعادت** (یعنی: یکی از دو کتاب مشهورش به زبان فارسی) را در اینجا می آورم:

« . . و ما اندرین کتاب، جمله این چهار عنوان و چهل اصل شرح کنیم از بهر پارسی گویان، و قلم نگاه داریم از عبارات بلند و مُنغلق و معانی باریک و دشوار تا فهم توان کرد. و اگر کسی را رغبت به تحقیقی و تدقیقی باشد و رای این، باید که آن از کتب تازی طلب کند چون: **احیاء علوم الدین** و کتاب **جواهرالقرآن** و تصانیف دیگر که در این معنی به تازی کرده آمده است، که مقصود این کتاب: عوام خلقتند که این معنی به پارسی التماس کردند و سخن از فهم ایشان در نتوان گذاشت. . .» 20

چنانکه می دانیم، "غزالی" اغلب آثار خود(و از آن جمله: همان دو کتابی را که نام برده) به زبان عربی تألیف کرده و فقط **کیمیای سعادت** و **نصیحت الملوك** را به زبان مادری نگاشته، و شگفتا که این زبان را متعلق به "عوام" دانسته است! در حقیقت، "غزالی" را فرزند ناخلفی باید شمرد که از فرط سر سپردگی به "عربیت"، زبان مادر خود و مادر وطنش را "عوامانه" خوانده، و شاید به سبب وجود همین احساس حقارت، "فارسی" را - چنانکه از همان چند جمله خودش پیداست- در مقایسه با مؤلفان **اسرارالتوحید** و **سفرنامه** (یعنی: "محمد بن منور" و "ناصر خسرو") بسیار بد نوشته و طعنه و تعریض "حافظ" را در ابیاتی از دو غزل معروفش، متوجه خود ساخته است:

بیاموزمت "کیمیای سعادت":

ز همصحبت بد: جدائي، جدائي

دريغ ودرد که تاين زمان ندانستم  
که "کيمياي سعادت": رفيق بود، رفيق

آري، "حافظ"، به شيوه خاص خود، اين معني را به ما القاء کرده که: "کيمياي سعادت"، آن نيست که "غزالي" نوشته است، بلکه اين است که من مي گويم!  
و همه اينها نشان مي دهد که ايران اسلامي، خداوند دو فرهنگ است: يکي، فرهنگ برگزیدگان که از هويت ملي خواص سرچشمه گرفته، و ديگري: فرهنگ مُتدینان که در هويت مذهبي عوام ريشه بسته است. اما آنچه ايران را به جهان شناسانده، همان فرهنگ گروه نخست بوده که تاکنون، نمايندگاني چون "فردوسي" و "خيّام" و "هدايت" داشته است و نه آن فرهنگ ديگر، که "امام محمد غزالي" و يا "ملاّ محمد باقر مجلسي" و "روح الله خميني" را پرورده است، و اتّفاقي نيست که زبان فارسي، به همان اندازه که مورد علاقه گروه نخست (يعني: بزرگان اندیشه و ادب ايران) بوده، مورد بي اعتنائی دسته دوم (يعني: فقيهان و عرب زدگان) قرار گرفته است.

اکنون بايد دید که "فارسي" چيست و از کجا پديد آمده است. اگر لازم باشد که سرگذشت مختصري از اين زبان به دست دهم، بهتر است که از "استاد دکتر ذبيح الله صفا" ياري جويم که در مقدمه گنج سخن چنين نگاشته است:

« . . . لهجه ادبي ايران اسلامي را که از وسط قرن سوم هجري (نيمه دوم قرن نهم ميلادي) به بعد در ايران رواج يافته و به: دَري، پارسي دَري، پارسي، مشهور است نمي توان فقط از اصل فارسي ميانه (پهلوي ساساني) دانست. . . کلمه "دَري"، سابقه تاريخي قديمي تري از قرن سوم و چهارم هجري داشته است زيرا "ابن المقفع" و بعد از او: "حمزة بن الحسن اصفهاني" در شمار زبان هائي که ميان ايرانيان پيش از اسلام رواج داشته، به زباني بنام "لغت دَري" اشاره کرده و آن را زبان شهرهاي مدائن شمرده و از ميان لهجه هاي مشرق ايران، لغت اهل بلخ را در آن غالب دانسته اند، و اين زبان عمومي را از آن جهت "دَري" مي گفتند که در درگاه پادشاه بدان سخن مي رفته است. سبب نفوذ لهجه هاي شرقي ايران در لهجه دَري مدائن (که زبان درباري ساسانيان و همچنين زبان پايتخت ايران شده بود) حکومت مُمتد اشکانيان و استقرار شاهنشاهي آنان در تيسفون بود و سير اينکه نخستين کتيبه هاي شاهنشاهان ساساني مانند کتيبه اردشير بابکان و کتيبه شاپور اول در نقش رستم و کتيبه ديگر شاپور در حاجي آباد و کتيبه نرسي در پاينکولي همه به زبان پهلوي شمالي نوشته شده، همين است و آن زبان عمومي مختلط که پيش ازين، منشاء آثار ادبي پارسي يا پارسي دَري دانسته ايم از چنين اصلي نشأت کرده و سپس، بر اثر آميزش با لهجه پهلوي جنوبي (پارسي ميانه) شکل تازه اي يافته و در اواخر عهد ساساني به عنوان زبان پايتخت شاهنشاهي ايران، وسيله ارتباط

ایرانیان شده، و به نحوی که گفتیم، بعد از ظهور ادبیات فارسی اسلامی، اساس و مبنای سخن در نزد گویندگان شرقی قرار گرفته بود، لیکن چون محیط جدید تداول آن در مدتی متمادی، دربارهای مشرق ایران مانند دربارهای طاهری، صفاری، سامانی، فریغونی، زیاری، چغانی، غزنوی و دستگاه های سپهسالاران خراسان بود، طبعاً اثرهای لغوی و صرفی و نحوی بسیار از لهجه های متداول خراسان و مشرق پذیرفت و از این روی، در هیأت ابتدائی و قدیم خود به لهجه های خراسانی و تاجیکی ناحیه شرقی پُشته ایران و افغانستان و پامیر و ترکستان، و متون مانوی ارتباط و شباهت نزدیکی یافت و چون از قرن پنجم هجری (قرن یازدهم میلادی) به بعد، به قسمت های مرکزی و غربی و جنوبی ایران رفت، به سرعت بسیار، تحت تأثیر لهجات مرکزی و جنوبی ایران قرار گرفت و از اصل خود دور افتاد. وجود همین تأثیرات دوجانبه در زبان ادبی فارسی و تأثر آن از منشاءهای شرقی و غربی است که بعضی از زبان شناسان را وادار کرد تا هنگام بحث درباره این زبان، آن را "زبان فارس" بدانند(!) و در همان حال، تأثیر لهجه های سُغدی و پارتی و پامیری و امثال آنها را نیز در این زبان بپذیرند. . . «21.

چنانکه در سطور بالا خواندیم، "استاد دکتر صفا" به حکم تحقیقات گوناگونی که تاکنون درباره سرچشمه های زبان پارسی انجام گرفته است، منشاء واحدی برای آن قائل نیست و حتی از زبانشناسانی که پارسی را "زبان مردم فارس" خوانده اند به سُخره یاد می کند و اعتقاد دارد که این زبان، در آغاز- یعنی: قبل از اسلام- بر اثر آمیختن دو لهجه رسمی اعصار اشکانی و ساسانی (که "پهلوی شمالی" و "پارسی میانه" نامیده می شوند) پدید آمده و بعد از اسلام، به دلیل تغییر پایتخت و انتقال مرکز ایرانی حکومت از "مدائن" به نواحی خراسان و ماوراءالنهر، و مخصوصاً تشکیل دربارهای صفاری و سامانی در مشرق ایران، از لهجه های آن نواحی تأثیر پذیرفته و به تدریج با واژگان محلی مخلوط شده و در اواسط قرن سوم هجری، به هیأت زبان کتابت درآمده است.

و نیز، "استاد دکتر صفا" به منظور اثبات این نکته که از آغاز تکوین زبان پارسی دری، و مقارن با دوران های تحول و تکامل آن، لهجه های فراوانی در نقاط مختلف ایران وجود داشته اند که وسیله ارتباط و تفاهم در میان مردمان بومی بوده اند و هنوز هم هستند، فهرستی از آن لهجه ها فراهم کرده و در همان مقدمه، به شرح زیر آورده است:

« . . . لهجه های ایرانی جدید، لهجاتی هستند که در قرن های اخیر متداولند و تاریخ بیشتر آنها را می توان از عهد شیوع خط عربی به بعد آغاز کرد، و چون این خط برای نشان دادن بسیاری از حرکات و اصوات لهجه های مذکور، نارساست؛ در تحریر و حتی تلفظ آنها تغییراتی ایجاد کرد. گذشته از این، با غلبه عرب و شیوع دین اسلام و قرآن و زبان عربی در میان ایرانیان، تدریجاً بسیاری کلمات عربی، و در موارد متعدد؛ قواعد دستوری عربی در این لهجات نفوذ کرد. از حدود قرون چهارم و پنجم به بعد، مقداری از کلمات ترکی به وسیله قبائل زردپوست آسیای مرکزی و مغول و تاتار هم درپاره ای از این لهجات راه

یافت. وقتی این عوامل با عامل اصلی تحول و تغییر تدریجی همراه شد: به لهجه های ایرانی، هیأت کاملاً جدیدی داد. با این حال، باید در نظر داشت که بعضی از لهجه ها که هیچگاه مکتوب نبوده یا به عللی، کمتر در معرض نفوذ زبان های عربی و ترکی قرار داشته اند، سالمتر و بهتر مانده اند.  
لهجه های مهم ایرانی نو را می توان به دسته های ذیل تقسیم کرد:

اول- لهجه های مرکزی ایران که از حدود آذربایجان و نواحی غربی خراسان و دامنه های جنوبی البرز تا حد فارس و کرمان رواج دارد و خود به شعبه های متعدد منقسم می گردد و مخصوصاً در روستاها و دره های دور دست که با مراکز مهم تجاری و سیاسی ارتباط کمتری داشته، به صورت بهتر و اصیل تری باقی مانده است.  
دوم- لهجه های جنوبی ایران، مانند لهجه فارسی (یعنی: لهجات متداول فارس)، بشاگردی، دزفولی، لُری و بختیاری و جز آنها.  
سوم- لهجه های شمالی ایران، مانند گرگانی، مازندرانی، گیلی، دیلمانی و طالشانی و بقایای لهجه آذری.  
چهارم- لهجه های غربی ایران، مانند کُردی با شعب چندگانه آن.  
پنجم- لهجه های شرقی پُشته ایران، مانند پُشتو، اورموری (درافغانستان)، پراچی (درهندوکش)، لهجه های پامیری: وَخِی، شُغنی، اشکاشمی، مُنجی (در فلات پامیر)، بلوچی، یغناپی (در یغناپ زرافشان) و جز آنها.  
بعضی ازین لهجه های ایرانی نوکه بدانها اشاره مختصر کرده ایم، دارای آثار ادبی مکتوب یا شفاهی قابل توجهی هستند: مانند کُردی، پُشتو، مازندرانی، گرگانی و دیلمانی . .  
«22.

با مطالعه و مقایسه همین دو بخش کوتاه از مقدمه **گنج سخن**- که حاصل تحقیقات بسیاری از پژوهندگان ایرانی و خارجی است- به نتایج زیرین دست می توان یافت:

1. از آنجا که اولاً: محدوده جغرافیائی و سیاسی ایران- همچون آکوردیونوی که مُدام باز و بسته شود- درطول قرون متمادی، دستخوش تغییرات بی شمار شده و به تهاجم ها و تجزیه های فراوان گرفتار آمده، و ثانیاً: شهر "مدائن" -که نخستین پایگاه زبان دَری بوده است و "ماوراء النهر" و "افغانستان" که جلوه گاه بعدی این زبان به شمار رفته اند- همه از ایران امروزی جدا مانده اند، زبان پارسی کنونی (یا گویش رسمی و ادبی ایرانیان) را به ناحیه خاصی از این سرزمین، منسوب نمی توان دانست و طبعاً ویژگی های بومی آن ناحیه خاص را نیز دراین زبان نباید جست، و مردمان نواحی دیگر را به "عقده حقارت" دچار نباید کرد.

2. چون، همان گونه که از نوشته "استاد دکتر صفا" دریافتیم، مقارن تکوین و تکامل زبان دَری، لهجه های فراوانی در نقاط مختلف ایران و در میان تیره ها و تبارهای گوناگون این

سرزمین رواج داشته است، "پارسی" را زبان مادری هیچ یک از آن مردمان نباید پنداشت و سرکوفت این تعلق خیالی را به تیره ها و تبارهای دیگر نباید زد.

3. زبان پارسی دَرِي، بیش از آنکه بر پیوندهای "خاکی" و "خونی" ایرانیان متکی باشد، بروجوه مشترکی که فرهنگ اهالی این سرزمین را به هم پیوسته، استوار است و به همین سبب، از آغاز پدید آمدنش تا امروز، نه تنها وسیله ارتباط و تفاهم در میان مردمان مختلف اللّجه ایران بوده، بلکه به علّت پشتوانه ادبی و معنوی خویش، پیوند دهنده ساکنان اقالیم دیگر نیز شده است.

اصولاً، به گمان من، اگر زبان پارسی درمّتی کمتر از یک قرن (یعنی: از نیمه سده سوّم تا اوایل سده چهارم هجری) ناگهان به مرحله شکوفائی شگفتی راه بُرده و سپس در طول قرون پنجم تا هشتم، تمام مراحل کمال را پشت سر نهاده و به اوج توانگری ادبی و معنوی خود رسیده است، به علّت عدم تعلقش به ناحیه و نژادی خاص بوده و همین امر، علاقه و توجه همه نواحی و نژادها را به سویش جلب کرده و سیل آفرینش های ادبی را از همه طرف به درگاهش روان ساخته است.

البته، این سخن بدان معنا نیست که "پارسی دَرِي": زبانی بی پدر و مادر بوده و ریشه در هیچ خاک و خونی نداشته، بلکه بدین معناست که در کودکی، از دو سو "یتیم" شده و به همت دیگران پرورش یافته است، زیرا در نوشته "استاد دکتر صفا" خواندیم که پدر و مادر زبان "دَرِي": دو لهجه رسمی اشکانی و ساسانی در دربار "مدائن" بوده اند و هردو، بر اثر انتقال پایتخت از مغرب به مشرق، ریشه کن شده و با لهجه های شرقی ایران درآمیخته اند، منتها، خوشبختانه آن کودک یتیم، دارای چنان حُسن صورت و لطف سیرتی بوده که خویشان و بیگانگان، همه در مراقبتش به جان کوشیده و هیچ نکته ای را در تربیت و تقویتش فرو نگذاشته اند و یا به عبارت دیگر: اغلب گویندگان و نویسندگان دور و نزدیک، گویش محلی و لسان مادری خود را رها کرده و به "پارسی دَرِي" سخن گفته اند. به طوری که اگر "عربی": زبان رسمی و علمی خلافت اسلامی بوده، "پارسی دَرِي": از اوائل قرن پنجم به بعد، زبان ادبی و درباری اکثر کشورهای مسلمان شده است. بدیهی است که شواهد بسیار برای مدّعا می توان آورد، اما من به ذکر نمونه ای چند بسنده می کنم:

الف- "ناصر خسرو قبادیانی"، شاعر و نویسنده معروف سده پنجم در سفرنامه خود، از دیدارش با "قطران تبریزی"، سخنور نامدار آذربایجانی یاد کرده و نوشته است که چون زبان مادری این شاعر آذری بوده، معنی برخی از واژه های دَرِي را در اشعار "منجیک" و "دقیقی" درنمی یافته و از او (یعنی: "ناصرخسرو") می پرسیده است. 23 معهدا، همه می دانیم که "قطران تبریزی" یکی از شاعران زبردست زبان پارسی است و هیچ انگیزه ای جز علاقه او، سبب سخن گفتنش به این زبان نبوده است.

ب- مادر "خاقانی شروانی"، سخنسرای نامی قرن ششم، کنیزکی "رومی" (یعنی: اهل آسیای صغیر، و به احتمال قوی: یونانی نژاد) بوده که از مسیحیت به اسلام گرویده است. طبیعی است که چنین زنی، "پارسی" نمی دانسته و به پسر خود نیز نمی آموخته است. اما "خاقانی"، پارسی را نزد عمو و پسرعمو و پدر زن خود فرا گرفته و یکی از قصیده سرایان بزرگ این زبان شده و نه فقط سراسر قرن ششم را به تصرف سخن خویش درآورده، بلکه سایه تأثیرش را بر قرون بعدی نیز گسترانده است. 42

ج- "ابن بطوطه"، جهانگرد و جغرافیادان مراکشی قرن هفتم در سفرنامه خود، شرحی از صیافت پسر فغفور چین نگاشته و شبی را که با حضور رامشگران در زورق های شناور بر امواج "رودخانه زرد" گذرانده، وصف کرده است و ضمناً از اشعاری که خنیاگران چینی با نوای چنگ می خوانده اند، سخن گفته و این نکته را یادآور شده است که هنگام شنیدن آواز، چند واژه تازی را در میان آن اشعار، آشنا یافته و چون نام و نشان شاعر را پرسیده است، مُطربان: اسم "سعدي شیرازی" را بر زبان رانده اند، و شگفتا! که "سعدي" با "ابن بطوطه" معاصر بوده و آوازه عالمگیر خود را -که بر رواج زبان پارسی گواهی می داده- با آواز خنیاگران چینی به گوش جهانگرد مغربی رسانده است.

د- نه تنها در اعصار متمادی، زبان پارسی بر شبه قاره هند تسلط داشته و حتی در سده هشتم هجری، به قول "حافظ": طوطیان آن سرزمین را "شکرشکن" ساخته، و باز: نه فقط دربار پادشاهان هند (مخصوصاً سلسله "گورکانی")، مأمّن بسیاری از سخنوران لفظ دَرِي بوده است، بلکه پس از استیلای انگلستان نیز، شاعری مانند "محمد اقبال لاهوری" اشعار خود را به "پارسی" سروده و با وجود اینکه بدان تکلم نمی کرده، هم بر زبان مادری و هم بر زبان انگلیسی (که در آن استاد بوده)، رجحانش داده است. 25

ه- گمان نباید کرد که فقط همسایگان شرقی ایران به زبان پارسی علاقه داشته اند، زیرا اگر از خلال حوادث تاریخی به سرزمین هائی بنگریم که در آن سوی سرحدات غربی ایران واقع بوده اند، آسان درمی یابیم که پس از انقراض خلافت عباسیان در قرن هفتم، اغلب فرمانروایان بغداد، زبان پارسی را -که میان مردمشان نفوذ یافته بود- به دربارهای خود نیز راه داده اند و بیهوده نیست که در اواسط قرن هشتم هجری، بیت زیرین بر زبان "حافظ" جاری شده است:

عراق وپارس گرفتی به شعرخوش، حافظ  
بیاکه نوبت بغداد و، وقت تبریز است

و بدیهي است که اگر در آن روزگار، ساکنان عرب زبان بغداد و مردمان ترک زبان تبریز با کلام "پارسی" آشنا نبودند، شعر خوش "حافظ" در تسخیر دل آنان توفیق نمی یافت، و

در این میان، از یاد نباید بُرد که سالیان دراز، زبان رسمی "باب عالی" (یعنی: دربار سلاطین عثمانی) و همچنین: زبان شعر اکثر سخنوران تُرک (پیش از زمامداری مصطفی کمال پاشا)، "پارسی دَرّی" بوده است.

و از تمام این شواهد (که مشتقی از خروار است)، چنین برمی آید که زبان پارسی، نه با پُشتوانه ای نظامی و نژادی، بلکه به نیروی ادب و معنویت خویش و در ظرف مدّتی کوتاه، اقالیم پهناور را گشوده و دل های خودی و بیگانه را ربوده است. و این، پاسخی استوار به گفته کسانی است که با استناد به سیاست ناروایی نظام پیشین دائر بر ممنوعیت تدریس زبان های محلّی، دَم از «ستمگری فارس ها» و «ستمکشی سایر خلق های ایران» می زنند و "پارسی" را زبان تحمیلی حکومت بر مردمان بومی، و مانعی بزرگ در راه آموزش زبان های قومی (مخصوصاً: تُرکی و کُردی) می خوانند و «فرمانروایی فارس ها» را بر «اکثریت توده های زحمتکش ایرانی» ظالمانه می شمارند و با این گونه سخن ها، آب در آسیای تبلیغات بیگانگان می ریزند و اشتیاق هزار ساله اقوام گوناگون این سرزمین را برای فراگرفتن زبان درّی، به بهانه اصرار پنجاه ساله رژیم پیشین در سرکوب گویش های محلّی، نادیده می گیرند.

به اینان باید گفت که به گواهی تاریخ، بعد از تسلّط اسلام بر ایران، جز چند سلسله پارسی گو، مانند "طاهریان" و "صفاریان" و "سامانیان" و "زبیریان" در سده های نخست، و "زند" و "پهلوی" در دو قرن اخیر، تمام دودمان های سلطنت (از "غزنویان" گرفته تا "سلجوقیان" و "خوارزمشاهیان" و "چنگیزیان" و "تیموریان" و "صفویان" و "افشاریان" و "قاجاریان") تُرک زبان بوده و بر "فارس ها" و دیگر مردم ایران حکومت کرده اند. اگر از «ستمکاری فارس ها بر تُرک ها» و سایر «خلق های محروم» سخن می توان راند، چرا از فرض مخالفش دم نمی باید زد؟

اما به رغم فریب خوردگان سیاسی، فریب دهندگان مردم خوب می دانند که اولاً: اگر ستمی رفته، از دو سو رفته است و ثانیاً: گناه سلطنت ها و حکومت ها را به گردن مردمان (اعم از "تُرک" و "کُرد" و "فارس") نباید انداخت و ثالثاً: حساب زبان پارسی را از حساب همه این اختلافات جدا باید کرد و همیشه به یاد داشت که مثلاً برخلاف گویش شمالی فرانسه و نیروی خشم و خشونت متکلمانش که گویش های جنوبی را یکسره برانداخته است، زبان "پارسی دَرّی" به یاری هیچ سپاه ستمکاری بر ایران و ایرانی چیره نشده و به حکم هیچ خودکامه ای، ساکنان این همه سرزمین های فراخ را در زیر فرمان نیاورده است، بلکه شیرینی لفظ و معنی را با عطر عشق و عرفان به هم آمیخته و علاوه بر اینکه یکی از غنی ترین مجموعه های ادب و معرفت جهان را ساخته، بزرگترین امکان وحدت را برای اقوام گوناگون ایرانی فراهم کرده و بهترین وسیله تفاهم را در میان همسایگان دور و نزدیک پدید آورده است و ازین روی به جرأت می توان گفت که درکشاکش حوادث، هیچ عاملی به اندازه این زبان، ضامن یگانگی و یکپارچگی ایران نبوده و هیچ عنصری بیش از آن، در همبستگی ایرانیان مؤثر نیفتاده است.



بنابراین، بی هیچ مبالغه: زبان پارسی، عزیز ترین میراثی است که از پیشینیان به ایرانیان امروزی رسیده و بزرگترین وظیفه ایشان نیز، نگهداری از این میراث و رساندنش به آیندگان است، و ازینروست که کوچکترین خیانت در چنین امانت، بخشودنی نیست.

اما، کسانی هستند که به بهانه پیراستن زبان پارسی از واژه های تازی (و نه کلمات خارجی)، به میراث ملی ایرانیان آسیب می زنند. اینکه می گویم: فقط «پیراستن از واژه های تازی»، سخنی از سر شوخی نیست زیرا این هواداران "پارسی سره"، به آسانی کلمات مغولی و فرنگی را می پذیرند و حتی واژه ای نظیر "کنکاش" را در معنای غلط "کاوش" و "تلاش" - و گاهی در معنای درست "مشورت" - به کار می برند و کلمه نا زیبای "کنکاشستان" را به جای "مجلس شورا" می نشانند و یا استعمال واژه های فرنگی تحریف شده ای مانند "گالیش" و "پوتین" را هم در نوشته های خود و دیگران روا می دانند، اما می کوشند که به جای کلمه "کتاب"، معادلی نظیر "نامه" را بگذارند و از این نکته اساسی غافلند که "کلمات بیگانه" در هر زبان، به آنهایی گفته می شود که برای اهل آن زبان: غریب و نامفهوم باشند، وگرنه واژه ای مثل "کتاب" که آشنای ذهن و گوش همه پارسی زبانان باسواد و بی سواد است، به رغم تازی بودن، بیگانه نیست و درعوض: کلمه "آخشیج" - که پارسی سره است - هزار برابر از واژه عربی "عنصر"، بیگانه تر است. وانگهی، از این آقایان باید پرسید که آیا جز در اقصی نقاط آفریقا و یا دورافتاده ترین جنگل های سواحل "آمازون"، نژاد و زبانی را می توان یافت که از تأثیر دیگران مصون مانده باشند؟ و آیا مردمان ایران زمین، در گیلو و لاکرکشی های فراوان و تاخت و تازهای بیشمار، چنان از اختلاط با بیگانگان پرهیز کرده اند که به پاس آن "پرهیزگاری"، راندن کلمات خارجی را از زبان خویش، وظیفه ما می دانند؟ و آیا اصولاً، حضور این کلمات در زبان پارسی، موجب خجالت ما و یا پدران ما تواند بود؟ همه می دانیم که چنین نیست، و همیشه این سخن "هربرت جورج ولز" (نویسنده مشهور انگلیسی) 26 درست است که: «نژادها و زبان ها به ابرها شبیهند که در هم می آمیزند، و نه به شاخه های درختان که از یکدیگر جدا می مانند».

و از این گذشته، در عصری که به دلیل تولد روز افزون معانی و مفاهیم، زنده ترین و پویاترین زبان های دنیا (مانند انگلیسی و آلمانی و فرانسوی) به وام گرفتن واژه ها از یکدیگر نیاز دارند و برخی از آنها، گاه در ظرف یکماه، قریب نُه کلمه را از زبان های دیگر "شکار" می کنند، بیرون راندن واژه های عربی از "پارسی" - اگر نا ممکن نباشد - بی گمان، باعث "فقر لغوی" این زبان خواهد شد زیرا به گواهی تاریخ: در آن دوپست سالی که پس از هجوم اعراب مسلمان بر مردم ایران گذشته است، 27 اولاً: به سبب تغییر خط، و ثانیاً: به دلیل اجتناب عمومی از کتابت، اغلب واژگان ناب پارسی (مخصوصاً: آنهایی که بر مفاهیم ذهنی - یا: انتزاعی - دلالت می کردند) از یاد رفته اند و فقط، کلماتی در مقابل خطر فراموشی تاب آورده اند که بر مفاهیم عینی و مادی (یعنی: اشیاء و پدیده های

ملموس) اطلاق شده اند و نمونه این گونه واژه ها: "آب" و "آتش" و "خورشید" و "درخت" است. ازین روی، زبان "پارسی سره"، جز واژه های انگشت شماری مانند "اندیشه"، "گمان" و "پندار" برای بیان محصولات ذهنی، و "شادی" و "رنج" و "اندوه" برای توصیف حالات نفسانی، چیزی در دسترس ندارد و ما ناگزیریم که مفاهیم "مُجَرَّد" -یا: ناملموس- را در قالب کلماتی مانند "احساس" و "تفکر" و "تخیل" و "ضمیر" و جز اینها (که همه از زبان تازی وام شده اند) بریزیم و به کار بریم. پس، کوشش برخی از کسان در تقلیل همه این کلمات به یکی دو واژه پارسی ناب، کوشش برای تهیدست کردن زبانی است که گویندگان و نویسندگان، درطول اعصار، تعدادی از واژه های پارسی و عربی را به قصد بیان طیفی از مفاهیم مشابه، در آن به هم آمیخته اند و این بیت "سعدي"، نمونه ای از کار ایشان است:

ای برتر از "خیال" و "قیاس" و "گمان" و "وهم"  
وزهرچه گفته اند و شنیدیم و خوانده ایم

و هواداران "پارسی سره" -به بهانه پالایش زبان- می کوشند تا همه این درجات فهم را در یکی دو اصطلاح گنگ خلاصه کنند و مثلاً بگویند که: فلان کار "به باور من": درست، و یا "به پندار من": نادرست است!

با این همه، اگر به گذشته نزدیک بنگریم و بزرگ مردانی چون "میرزا آقاخان کرمانی" و "احمد کسروی تبریزی" را ببینیم که در همین کار، به خطا کوشیده و نتیجه ای نگرفته اند، یقین خواهیم کرد که مجاهدت این کسان نیز در راه فقیر کردن زبان پارسی، به جایی نتواند رسید.

وانگهی، این نخستین بار نیست و واپسین بار هم نخواهد بود که افراطیان و تفریطیان، به میراث عمومی ایرانیان دست درازی می کنند و این میراث، همچنان جانب اعتدال را نگه می دارد، یعنی: نه به طرفداران استعمال بی جای لغات عربی روی خوش نشان می دهد، و نه به شیفتگان کاربرد واژه های مجعول پارسی می گراید و همان گونه می ماند که "فردوسی" و "سعدي" و "حافظ" خواسته اند. به تعبیر دیگر: نه تنها مؤلفان تاریخ و صاف 28 و دره نادره 29 نتوانسته اند که پارسی را - به نیروی استعراب خود- مستعمره "عربی" کنند بلکه مُصنّفان آثاری مثل در راه مهر 30 و زبان پاک 31 هم درکشاندن "پارسی دری" به سوی "سره نویسی" توفیق نیافته اند و این زبان، در حدّ فاصل میان افراط و تفریط، به پیشرفت طبیعی خویش ادامه داده است.

شاید کسی بپرسد که: حدّفاصل میان افراط و تفریط کجاست؟ و من پیش از آنکه به او پاسخ دهم، این حکایت واقعی را برای شما نقل می کنم:

در زمان سلطنت رضا شاه، خبری که معمولاً در آغاز ستون اخبار جراید قرار می گرفت شکل زیرین را داشت: «روز گذشته، رئیس الوزراء، جلسه هیأت وزراء را افتتاح و در آن شرکت کرد»، اما در اواخر آن دوران که واژه های موصوب فرهنگستان به وسیله بخشنامه به ادارات و مطبوعات ابلاغ می شد، آن خبر به این صورت درآمد: «دیروز، نخست وزیر، نشست وزیران را باز و در آن انبازی کرد!» و این تغییر، نه فقط به نیروی طنز روزنامه نگاران روی داد، بلکه ذوق طبیعی مردم نیز در آن دخالت داشت و به همین سبب، چندی بعد، صورت معتدل آن عبارت، جای دو شکل افراطی و تفریطی پیشین را گرفت و به صورت زیرین در ستون اخبار روزنامه ها نقش بست: «دیروز، نخست وزیر، جلسه هیأت وزیران را گشود و در آن شرکت کرد.»

اکنون، پاسخ من به آن پرسنده، این است که اگر زبان پارسی را ترازویی دقیق فرض کنیم و آثاری مانند داستان **بوسه عذراء** (به ترجمه محمد حسین فروغی) و مقدمه **دیوان حافظ** (به قلم محمد قزوینی) را در کفه افراطی "عرب زدگی" بگذاریم و نوشته هائی نظیر **زینوس و دختر دریا** (به خامه دکتر شین پرتو) و یا **حافظ چه می گوید** (به قلم احمد کسروی) را به کفه تفریطی "پارسی گرایی" بسپاریم، بی گمان می بینیم که شاهین ترازو، در نقطه عدل، آثاری مانند داستان **تریستان و ایزوت** (به ترجمه دکتر پرویز نائل خانلری) و مقدمه **کلیات سعدي** (به قلم محمدعلی فروغی) را نشان می دهد و همین دو اثر و نظائر آنها، بر وجود «حدّ فاصل میان افراط و تفریط» - و یا: «گوش معیار» - در زبان پارسی گواهی توانند داد و این گویش، شامل همه واژگان "خودی" و "بیگانه"، یا اصیل و دخیلی خواهد بود که هرچه بیشتر با ذهن و گوش مردمان مختلف اللّجه ایران آشنا باشند، و بر همین اساس، کلمه "کتاب" (با اصل عربی خود) از واژه "نامه" (که سره نویسان به معنای "کتاب" استعمالش می کنند) پارسی تر است زیرا نود درصد مردم ایران، مفهوم درستش را درمی یابند و حال آنکه "نامه" را به مفهوم "مکتوب" یا "مراسله" به کار می برند و حتی به یاد نمی آورند که این لغت در اعصار گذشته، پسوندی برای نام برخی از کتاب های مشهور (مانند **شاهنامه** و **سیاست نامه**) بوده است.

و اما، درباره کلمات "مترادف" (که یکی: "پارسی" و دیگری: "تازی" و هر دو: ظاهراً دارای معنای مشترک باشند) این نکته لازم را باید گفت که "بار عاطفی" واژه ها غیر از "مفهوم عقلانی" آنهاست و فی المثل: "دل" و "قلب" را به جای یکدیگر به کار نباید بُرد و مثل یکی از "سره نویسان" - که قلبش را عمل کرده بودند- نباید نوشت: «دلم را شکافتند»، زیرا کلمه "قلب"، در پارسی امروز، به معنای عضو گوشتین تپنده ای است که در قفسه سینه ما جای دارد، ولی "دل"، عضو خاصی نیست بلکه آمیزه ای از "احساس" و "عاطفه" و "ضمیر" است که در سراپای وجود آدمی جای می تواند داشت، و نمونه های آشکارتر: واژه های "صبح" و "بامداد" اند که از لحاظ مفهوم، یکسان به نظر می آیند اما کوچکترین اختلافشان این است که "بامداد": آغاز بیرنگ روز، و "صبح": طلوعه گلگونش را نشان می

دهند و این تفاوت، در ابیات زیرین (که اولی از "سعدي"، و دومی از "حافظ" است) به خوبی هویداست:

بامدادان که تفاوت نکند لیل و نهار  
خوش بود دامن صحرا و تماشای بهار

توهمچو صبحی ومن شمع خلوت سحرم  
تبسمی کن و جان بین که چون همی سپرم

<> و یک لحظه باید اندیشید که اگر سعدي به جای "بامدادان"، "صبحگاهان" می گفت و اگر حافظ «تو همچو صبحی» را «به تو بامدادی» بدل می کرد، چه تغییری در معنای این ابیات روی می داد و چگونه تناسب مطلوب میان "بامدادان" و "یکسانی شب و روز" (در بیت اول) و رابطه لطیف میان "گلگونی صبح" و "تبسم" (در بیت دوم) نابود می شد و عطر و طعم هر دو شعر از دست می رفت.

براین همه باید افزود که ایرانیان، اغلب واژه های دخیل را با همان معنای اصلی، از "عربی" وام نکرده اند، بلکه به اقتضای مقصود خویش، تغییری در آنها روا داشته اند و به همین دلیل، می توان گفت که این واژه ها، با وجود "تازی نمایی"، "تازی" نیستند و دو نمونه بارز آنها، یکی کلمه "شقاوت" است که در "عربی" به معنی "بدبختی" (مقابل سعادت) به کار می رود اما ایرانیان، به معنی "سنگدلی" (مرادف قساوت) استعمالش می کنند، و دیگری: لغت "انقلاب" است که آن را در برابر واژه عربی "ثوره" نهاده اند. بنابراین، هر دخالتی که از طریق کاربرد واژه های عربی یا پارسی، به تفاهم همگانی در زبان مشترک ایرانیان لطمه بزند و یا از قدرت آن بکاهد، نه تنها به مَلّیت ما خدمت نمی کند بلکه در حَقّش خیانتی عظیم روا می دارد زیرا اگر کاربرد کلمات غریب یا ساختگی، حتّی عده انگشت شماری از ایرانیان را در فهم زبان پارسی عاجز کند، می توان پنداشت که استعمال کننده آن کلمات، همان عده انگشت شمار را از مجموع مردم جدا ساخته و بدین طریق، ضربه ای بر پیکر هویت مَلّی ما وارد کرده است.

همین جا، از یادآوری این نکته مهم پروا نباید کرد که گروهی از هواداران "پارسی سرّه" از انقلاب مشروطیت به بعد، این گونه سخن گفتن را لازمه میهن پرستی شمرده و هرگاه که فرصتی به دست آورده اند، در اثبات این ادعا کوشیده اند. اما، من گمان می کنم که به ارائه دلائل فراوان بر بطلان این عقیده نیاز نداشته باشم زیرا کافی است که نوشته ها و سروده های افراطی ترین میهن پرستان قرن اخیر ایران، نظیر "عارف" و "عشقی" و "دهخدا" و مخصوصاً: "هدایت" را -با آن همه عرب ستیزی- بخوانیم تا بدانیم که در میان دوستداری میهن و هواخواهی "پارسی سرّه" هیچگونه ارتباطی نیست و اگر بود، هیچ یک از نامبردگان را "میهن پرست" نمی بایست شمرد، و حال آنکه میهن پرستان راستین،

همینان بوده اند که زبان پارسی را -بدان گونه که همه می شناخته اند- به کار برده و با هموطنان خود، همسخن شده اند و این نکته را از آغاز دانسته اند که "زبان"، به منزله قراردادی میان گوینده و شنونده است و اگر یکی از طرفین قرارداد، کلّ و یا جزئی از آن را به میل خود نقض کند، طرف دیگر نیز: پایبندش نخواهد ماند و علاوه بر همه اینها، وام گرفتن واژه از بیگانگان، صاحبان هیچ زبانی را به "بیگانه پرستی" متهم نمی کند و آسیبی هم به زبان ایشان نمی رساند و اگر کاری در این قلمرو، "زیانبخش" و "بیگانه پسند" باشد، همانا پیروی از قواعد دستوری زبان دیگر است که نمونه های بسیاری را در آثار ادبی طراز اول ما می توان یافت.

بنابراین، باید گفت که اگر برخی از ویژگی های صرف و نحو عربی (مانند جمع های سالم و مکسر، کلمات تنوین دار، صیغه تثنیه، علامت تأنیث و امثال اینها) 32 به زبان ما آسیبی می توانست رسانید، تاکنون رسانده است و ازین پس چاره اش نمی توان کرد مگر اینکه همت یکایک شاعران و نویسندگان امروز، چاره ساز آینده گردد و این احتمال معجزه آسا، به هیچ روی درگرو کوشش هواداران "پارسی سره" نخواهد بود. 33

اما آنچه در این میان، گفتنی است: ارتقاء تنی چند از «سره نویسان میهن پرست» به مقامات عالی علمی و آموزشی ایران در عصر پادشاهان پهلوی بوده است که از آن جمله، عضویت در فرهنگستان های پیشین و پیشترین را ذکر می توان کرد و بدیهی است که تکیه زدن این چند تن را بر کُرسی های "آکادمی"، سرآغاز واژه سازی رسمی در زبان پارسی معاصر باید شمرد. همین جا می گویم که من، نه تنها با واژه سازی مخالف نیستم بلکه در دو مورد کاملاً موافق آنم:

اول- در مورد پدیده های جدید علمی و صنعتی و اداری که "حوزه تخصصی زبان" رامی سازند و معمولاً به بسترگسترده آن -که همه لغات و اصطلاحات را دربرمی گیرد- وارد نمی شوند. در همین حوزه بود که فرهنگستان زمان رضاشاه توفیق نسبی یافت و واژه هائی مانند "تک یاخته" و "هواپیما" و "نبردناو" و "شهرداری" و "دادگستری" و بسی دیگر را سگّه زد که همه، گواهان جاوید آن توفیقند و در "حافظه عمومی" مردم ایران جای گرفته اند و برخلاف آنها، کلمات و ترکیبات خنده داری نظیر "تخشایی" و "پابرسران" و "شکمبرپایان" از یازدهم رفته اند.

دوم- در مورد مفاهیم نوظهور ادبی و هنری و اجتماعی که «حوزه مشترک زبان» را تشکیل می دهند و در بستر فراخش جریان می یابند: گرچه فرهنگستانیان زمان محمد رضا شاه به پیروزی خود در این حوزه، امید بسیار بسته بودند اما کارنامه مجموعشان خلاف این توقع را نشان داد زیرا واژه های خوشایندی مانند "ماهواره" و "جشنواره" و "آینده نگری" (که در خارج از ساحت فرهنگستان پدید آمده بودند) بیش از "برساخته" های

آنان نظیر "رسانه" و "فرایند" و "همآیش" و "گردهمآیی" قبول عام یافتند و در محاوره روزانه رواج گرفتند، و من- با وجود همه این ملاحظات- کوشش هردو فرهنگستان را در راه ابداع واژه هائی که معرفّ مفاهیم و پدیده های نوظهور بوده اند تأیید و تحسین می کنم و چنانکه گفتم، هیچ گونه مخالفتی با آنها ندارم. اما بدبختانه، کار واژه سازی به همین جا خاتمه نیافت و به زودی، شامل حال کلماتی شد که در اعصار پیشین، از تازی به پارسی راه یافته و در این زبان به خوبی جا افتاده بودند.

لازم به گفتن نیست که اگر این کار، شایسته فرهنگستان ها بود، فی المثل: آکادمی فرانسه، قبل از همه می کوشید تا لغات یونانی را از زبان فرانسوی -که ریشه لاتینی دارد- بیرون افکند و کلمات "هم نژاد" را به جای آنها بنشانند ولی نه تنها هرگز چنین کاری نکرده، بلکه چندی پیش، قریب ده هزار واژه انگلیسی را هم که در سالیان اخیر به زبان فرانسه راه یافته اند، با افزودن حروف تعریف مذکر و مؤنث 34، هویت فرانسوی بخشیده و در جاهای خود نگه داشته است. بدیهی است که آنچه اعضای هردو فرهنگستان ایران را به راندن کلمات "دخیل" و ساختن واژه های "ثقیل" برانگیخته، همان اعتقادی بوده است که به رابطه ای موهوم درمیان «احساس میهن پرستی» و «شیوه سخن گفتن به زبان پارسی سره» داشته اند و آن اعتقاد، باعث شده است که نه تنها -مثلاً- کلمه رایج "اجازه" را به "پروانه" بدل کنند و "پروانه" را بر گرد شمع طنز خُرده گیران بسوزانند، بلکه واژه کهنسال و پُرآوازه "درس" را از هیبت لغت مجعولی مانند "آموزه" بترسانند و بدین گونه، اندک اندک، پارسی را به زبانی "من درآوردی" مبدل سازند. باری، من درمیان کار این گروه از واژه سازان فرهنگستانی و غیرفرهنگستانی که "میراث ملّی" ایرانیان را "ارث پدری" خود می پندارند و هرگونه دخالت ناروا را در آن روا می دانند، و کوشش آن دسته از مردم فریبان سیاست پیشه -که می کوشند تا «ستمکاری فارس ها» را دستاویز تجزیه ایران کنند- هیچ تفاوتی نمی بینم زیرا اگر اینان خیال دارند که از طریق برنشاندن گویش های محلّی به جای زبان مشترک ایرانیان، توده هائی از مردم این سرزمین را بفریبند و از مجموع ملّتشان جدا کنند، و نیز: دهان آنان را از پستان مادرانه فرهنگشان تهی گردانند، گروه واژه سازان نیز (شاید نا آگاهانه) کاری می کنند که ملل دیگر پارسی زبان، معنای بسیاری از واژه های مهجور یا مجعول ایشان را نفهمند و به سبب دورماندن از کانون این واژه سازی خودسرانه، نسبت به زبان مشترک اقوام ایرانی، احساس بیگانگی کنند و مآلاً: بسیط فرهنگ ایران زمین را ترک گویند.

باری، سخن به درازا کشید و من هنوز بسیاری از گفتنی ها را نگفته ام، لذا، این نوشته را با ذکر مهم ترین نکاتی که شایسته یادآوری می دانم، به پایان می برم و آن نکات را بدین گونه در سطور زیرین می گنجانم:

نخست آنکه: بی گمان، درآینده، مردمان مختلف اللّجه ایران را در کار گفتن و نوشتن به زبان مادری، آزاد باید گذاشت و گویش های بومی را در مدارس محلّی، به متکلمانشان

تعلیم باید داد و از انتشار مطبوعات به زبان های گوناگون ممانعت نباید کرد، اما بیش از هر چیز و پیش از هر کار، "پارسی" را به همه ایرانیان باید آموخت و فراگرفتنش را به عنوان «زبان مشترک ملی» از همه باید خواست و در آموزشگاه های سراسر کشور، با جدید ترین وسائل دیداری و شنیداری، به تدریس و تقویتش باید پرداخت، و نیز: از نیرنگ های دشمنان ایران - که این زبان زیبا و بیگناه را «افزار ستمکاری فارس ها» می خوانند - غافل نباید ماند و برای بدآموزی های زهرآگینشان چاره ها باید اندیشید.

دیگر اینکه: فرهنگستان ایران را از نو بنیاد باید نهاد و کار پاسداری و گسترش زبان پارسی را به اعضایش باید سپرد و واژه ساختن برای مفاهیم و پدیده های تازه را بر عهده ایشان باید گذاشت اما، اولاً: هُشدارشان باید داد که به حریم کلمات دخیل کهنسال در زبان پارسی تجاوز نکنند و آنها را به پاس اینکه در آثار بزرگان ادب ایران جای گزیده اند، آسوده گذارند و نیز: به سُکر آنکه در طول قرن ها، هنگام گفتن و نوشتن، وسیله تفاهم مردم گوناگون ایران زمین بوده اند، محترم شمارند.

ثانیاً: چه در زمان جستجو و چه در وقت گزینش کلمات و اصطلاحات تازه، با فرهنگستان های ملل دیگر پارسی زبان (مانند افغان ها و تاجیک ها) مشاوره باید کرد زیرا آنان، نه فقط مثل ما: صاحبان زبان پارسی به شمار می آیند و حافظان میراثی هستند که از نیاکان مشترکمان به ما رسیده است، بلکه در تغییرات و تحولات این میراث هم، حقّ شرکت مستقیم دارند و هیچ بعید نیست که برخی از پیشنهادهای و پاره ای از نظریاتشان بهتر از گزینش های شتابزده ما باشد، چنانکه اصطلاح "هوای فارم" (به معنای هوای ملایم و مطبوع) و صفت "هوسکار" (به مفهوم "غیرحرفه ای" یا "آماتور") که هر دو، در مکالمات روزانه تاجیک ها به کار می روند، از اغلب واژه های فرهنگستانی ما شیواترند. ثالثاً: هر قلمزنی در خور آن نیست که به سلیقه خود، واژه هایی را برگزیند و یا بیافریند و آنها را به شیوه بنیادگذاران ادب ایران و سخن سرایان بزرگ پارسی، وارد این زبان کند زیرا همان گونه که تاکنون چند بار تکرار کرده ام: "پارسی" میراث مقدّس همه ایرانیان است و اگر من نیز، به نوبه خود، سهمی از آن داشته باشم می توانم گفت که: "پارسی" به گوش جان من، در میان تمام زبان های جهان، «صدای سخن عشق» است و حیف است که به صداهای ناخوشایند آلوده شود، چرا که به گفته "حافظ":

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر  
یادگاری که درین گنبد دوار بماند.

لوس آنجلس - اردیبهشت ماه - 1373 می 1994

پانوشتها:

1. نگاه کنید به: کتاب نیما (از انتشارات کانون فرهنگی نیما)، شماره 3، لوس آنجلس، پائیز 1369، از صفحه 19 تا صفحه 37.
2. نگاه کنید به: مهرگان (از انتشارات جامعه معلمان ایران)، سال اول، شماره 4، واشینگتن، زمستان 1371، از صفحه 62 تا صفحه 72.
3. اول شهریور ماه 1369.
4. مانند واژه های *nationalité* و *nationalisme* در زبان فرانسه (و با تفاوت املاء و تلفظ، در زبان انگلیسی).
5. Artisanat.
6. Folklore.
7. Renaissance.
8. دکتر عبدالحسین زرین کوب، در کتابی به همین نام.
9. نگاه کنید به: «تضاد کفر و دین در شعر حافظ»، نادر نادریور، کتاب نیما (از انتشارات کانون فرهنگی نیما)، شماره 2، لوس آنجلس، زمستان 1367، از صفحه 11 تا صفحه 28.
10. او، در یکی از سخنرانی های خویش که برای بنیاد "ایمان" (ایرانیان مسلمان آمریکای شمالی) در شهر لوس آنجلس ایراد کرده: "ایالات متحده" را سرزمین مهاجرانی خوانده است که هویت خود را با تأسیس مراکز دینی حفظ می کنند و براساس این اعتقاد، به ایرانیان یاد آور شده است که تنها راه حفظ موجودیتشان تکیه بر "هویت مذهبی"، یعنی: "هویت اسلامی" است. (نگاه کنید به: «انسان و دین در عصر حاضر»، متن سخنرانی دکتر سیدحسین نصر، روزنامه عصر امروز، لوس آنجلس، سه شنبه 18 اسفند ماه 1371، شماره 869، صفحه 9).
11. نگاه کنید به: «مشرق در غربت و غربت در مغرب»، نادر نادریور، ایران نامه (از انتشارات بنیاد مطالعات ایران)، سال دهم، شماره 2، واشینگتن، بهار 1371، از صفحه 251 تا صفحه 264.
12. نگاه کنید به: کلیات چهار مقاله، نظامی عروضی سمرقندی، با تصحیح و مقدمه محمدبن عبدالوهاب قزوینی، تهران، انتشارات اشراقی، صفحه 51.



13. نگاه کنید به: ترانه های خیام، صادق هدایت، چاپ چهارم، انتشارات امیر کبیر، تهران، تیرماه 1342، صفحه 12 (به نقل از: مرصاد العباد، نجم الدین رازی).
14. نگاه کنید به: شاهنامه فردوسی، انتشارات کتاب های جیبی، تهران، 1363، چاپ سوم، جلد هفتم، صفحات 219 و 220.
15. نگاه کنید به: مکتوبات میرزا فتحعلی آخوند زاده، مقدمه و تصحیح و تجدیدنظر از: م. صبحدم، چاپ اول، انتشارات مرد امروز، پاریس، خرداد ماه 1364، صفحه 210.
16. نگاه کنید به: ترانه های خیام، صادق هدایت، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، تهران، تیرماه 1342، صفحه 63.
17. نگاه کنید به: تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، دکتر محمد محمدی ملایری، انتشارات یزدان، جلد اول، چاپ اول، تهران، 1372، صفحه 139.
18. همان، صفحه 143 (به نقل از: لغتنامه دهخدا، مقدمه، صفحه 116، برگرفته از: مجله فرهنگستان).
19. همان، صفحه 144 (به نقل از: لغتنامه دهخدا، مقدمه، صفحه 156، برگرفته از: مجله فرهنگستان).
20. نگاه کنید به: کیمیای سعادت، ابوحامد محمد غزالی، به کوشش حسین خدیو جم، جلد اول، تهران، 1361، صفحه 9.
21. نگاه کنید به: گنج سخن، ذبیح الله صفا، انتشارات ققنوس، جلد اول، چاپ هفتم، تهران، 1363، از صفحه "نه" تا صفحه "13" مقدمه. (برای رعایت اختصار، برخی از جملات متن کتاب را از عبارات منقول برداشته ام و در یک جا نیز، فعل «سخن میگویند» را به «سخن میرفته است» تبدیل کرده‌ام. امیدوارم که استاد دکتر صفا و خوانندگان گرامی، گناه این تغییرات ناچیز و ناگزیر را بر من ببخشایند. ن. ن.).
22. همان، از صفحه "هفت" تا صفحه "نه" مقدمه.
23. نگاه کنید به: سفرنامه ناصر خسرو، ابومعین ناصرین خسرو قبادیانی، تهران، 1335، صفحه 6.
24. نگاه کنید به: گنج سخن، ذبیح الله صفا، انتشارات ققنوس، جلد دوم، چاپ هفتم، تهران، 1363، صفحه 63.

25. گرچه هندی در عذوبت شکر است/ طرز گفتار دَرِي شیرینتر است (اقبال لاهوری).

26. تاریخ مختصر جهان (The Outline of History)، هربرت جورج ولز Herbert- George Wells (1866-1946).

27. دوتن از متخصصان برجسته زبان و ادبیات عرب، عقیده مرا درباره علت سکوت دو بیست ساله ایرانیان تأیید می کنند. دکتر محمد محمدی ملایری، در این باره می نویسد: «... در اثر گرایش اسلامی ایرانیان، دانشمندان و اهل فکر و قلم این سرزمین، با تمام وجود به دین نویافته اسلام و زبان عربی آن روی آورده و رفته رفته، توش و توان و هوش و خرد خود را از آئین کهن خویش برگرفته و در خدمت این آئین نو گذاردند. . .»، و شادروان احمد بهمنیار، چنین اظهار عقیده کرده است: «... دانشمندان ما تا حدود یک قرن پیش، علوم ادبیه را منحصر به علوم لفظی عربی می دانستند و فارسی دانی در نظرشان فضیلتی محسوب نمی شد، و بدین سبب: تمام همت و سعی خود را در تدوین و تکمیل و تعلیم و تعلم قواعد زبان عربی مصروف داشته و آن زبان را در صرف و نحو و قواعد اشتقاق و معانی و بیان و بدیع و عروض و قافیه و رسم الخط و املاء و تجوید و دیگر علوم لفظی، بی نیازترین زبان ها ساختند. . .» (نگاه کنید به: تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، دکتر محمد محمدی ملایری، انتشارات یزدان، جلد اول، چاپ اول، تهران، 1372، صفحات 58 و 144).

28. تألیف و صاف الحضر، از آثار قرن هشتم هجری.

29. تألیف میرزا مهدی خان منشی استرآبادی، از آثار قرن دوازدهم هجری.

30. نمایشنامه ای به پارسی سره، نوشته شادروان ذبیح بهروز.

31. به قلم شادروان سید احمد کسروی تبریزی.

32. نگاه کنید به: گنج سخن، ذبیح الله صفا، انتشارات ققنوس، جلد اول، چاپ هفتم، تهران، 1363، صفحه "هفت" مقدمه (پانویس).

33. اخیراً در "لوس آنجلس"، یکی از هواخواهان پلایش زبان پارسی و یکی از طرفداران اصلاح خط کنونی، فصلنامه ای را بنیاد نهاده اند که بر کارناشناسی آنان، گواهی گویاست: اولی (که به روزگار قدیم، ذوق داستان نویسی و شغل مدیر کلّی داشته است) در نوشته های ثقیل خود، برای رساندن معانی واژه های "سره" به پارسی زبانان، "پرانتر" های متعدد می گشاید و از معادل های متداول و معمولاً عربی آنها یاری میجوید، و دومی (که پزشک بیماریهای استخوان است) با حذف حروفی مانند "ث" و "ح" و "ص" و "ذ" و "ض" و "ط" و "ق"، مثلاً کلمات "غذا" و "قضا" را به واژه "غزا" مبدل می

سازد و لغاتي مانند "مَحْمَل" و "مُهْمَل" را يكسان مي نويسد، و به خيال خود: خواندن و نوشتن زبان پارسي را آسانتر مي كند. تو خود حديث مُفَصَّل بخوان ازین مُجْمَل . . . و حديث مفصلي كه اخيراً من از این مجمل خوانده ام این است كه سرانجام، "هواخواه پارسي سره" به سبب مخالفت با عقیده "طرفدار اصلاح خط"، كه: دگرگون نوشتن واژه هاي عربي را براي پارسي شمردنشان كافي دانسته بود، سردبيري آن "فلسنامه" را رها کرده است!

---

## بحران هویت ملی و قومی در ایران

---

### احمد اشرف

هویت ملی و قومی از انواع هویت جمعی و به معنای احساس همبستگی عاطفی با اجتماع بزرگ ملی و قومی و احساس وفاداری به آنست. هویت ملی و قومی در كشاكش تصوّر "ما" از "ديگران" شكل مي گيرد: ایران در برابر انیران، عجم در برابر عرب، ایران در برابر توران، تاجیک در برابر ترک. با آن كه هویت قومی سابقه تاریخی دارد اما "هویت ملی" زاده عصر جدید است كه ابتدا در اروپا سر برآورد و آنگاه از اواخر قرن نوزدهم به مشرق زمین و سرزمین های دیگر راه یافت. اما، در واژگان علوم اجتماعی هویت ملی از ساخته های نیمه دوم قرن کنونی است، كه به جای "خلق و خوي ملی" (كاراكرتملی)، كه از مفاهیم عصر تفكر رومانتیک بود، رواج گرفت.

بررسی عینی و آفاقی هویت ملی و قومی، به گونه ای كه بري از تعلقات ذهنی و انفسی باشد كاری دشوار است، چه هویت ملی هم يك پدیده پیچیده اجتماعی است و هم بار عاطفی سنگینی دارد.

در این جا توجه به چند نکته اساسی ضروری است. یکی این كه ملت و هویت ملی و قومی، همچون دیگر پدیده های اجتماعی، مقوله ای تاریخی است كه در سیر حوادث تاریخی پدیدار می شود، رشد می كند، دگرگون می شود و معانی گوناگون و متفاوت پیدا می كند. از این رو از عوامل گوناگون ملیت مانند نژاد، سرزمین، دولت و تابعیت، زبان، سنن مشترك فرهنگي و ریشه های تاریخی، دین و اقتصاد هیچ کدام یا هیچ مجموعه مشخصی از آنها را نمی توان به عنوان ملاك عام براي تعريف و تمیز ملت و هویت ملی به كار برد. در مورد هر قوم یا ملت در هر دوره ای مجموعه یی از چند عامل اهمیت می یابد و سیر حوادث و مشی وقایع تاریخی آن را دگرگون می كند. هویت ملی امری طبیعی و ثابت نیست كه پایه های مشخص عینی و آفاقی داشته باشد، بلكه پدیداری است انفسی كه ریشه در تجربه ها و تصوّرات جمعی مردم دارد، در دوره تاریخی معینی ابداع می شود، قبالة تاریخی براي آن تنظیم می گردد، خاطرات تاریخی براي آن ساخته می شود و در سالگردها و سالروزها زنده می ماند.

این که می‌گویند «ابتدا تصوّر ملت پیدا می‌شود و آنگاه خود ملت پدید می‌آید» در مورد غالب کشورهای امروزی جهان مصداق دارد. در دهه پایانی قرن کنونی نیز ما شاهد هیجان ملّی اقوام بسیاری هستیم که می‌خواهند از بهم‌ریستن عوامل قومی و زبانی دولت ملّی و ملّیت مستقلی برای خود ایجاد کنند. تنها از فروپاشی شوروی و یوگسلاوی و چکسلواکی هجده دولت ملّی تازه سر برآورده‌اند و هنوز در بسیاری از مناطق جهان گروه‌های قومی و زبانی در تب و تاب استقلال و تشکیل دولت ملّی برای خود هستند. در بیشتر موارد این آرزوها پایه و سابقه تاریخی ندارند، چنان‌که "کروات‌ها" تنها هنگامی به فکر هویت ملّی برای خود افتادند که دولت یوگسلاوی با سلطه صرب‌ها تشکیل شد.

هویت ملّی، که بر پایه رویارویی "ما" با "دیگران" بنیاد می‌گیرد، هم می‌تواند نیروی سازنده باشد و هم می‌تواند به نیروی ویرانگر بدل شود. احساس هویت ملّی اگر در حد معقول و معتدل قرار گیرد می‌تواند نیروی برای همیاری و اعتدالی فرهنگی باشد و اگر به قلمرو تعصبات ملّی و قومی و نژادی وارد شود و یا به بهانه چالش با تعصبات قومی به نفی و انکار و تمسخر میراث فرهنگی خویش بنشیند نیروی ویرانگر خواهد شد، زاینده دشمنی و ستیزه‌جویی. این روزها که بازار گفتگو درباره هویت ملّی گرم است برخی از روشنفکران ایرانی بدون توجه به نو بنیادی مفهوم ملت و معنای هویت ملّی و به دور از نگرش تاریخی و تطبیقی، با ساده‌انگاری چنین می‌پندارند که "هویت ملّی ایرانی" در معنای امروزی کلام سابقه‌ای چند هزارساله دارد، چنان‌که گوئی از ابتدای آفرینش و یا از آغاز فرمانروایی ایرج (نخستین پادشاه افسانه‌ای که تأسیس کشور ایران در داستان‌های اساطیری بدو منسوب است) تا به امروز همه مردم ایران‌زمین از هر قوم و قبیله و طایفه‌ای، از شهری و روستایی و ایلی و از عارف و عامی به آن آگاهی داشته و خود را در قالب آن می‌شناخته‌اند. از سوی دیگر، گروهی از روشنفکران که از عواقب تعصب ملّی و قومی بیمناک‌اند ناخودآگاه در دام تعصب ضد ملّی افتاده و با نگاهی شتاب زده به مباحث هویت ملّی در آثار پژوهشگران غربی و بدون تأمل و ژرف بینی در تاریخ ایران چنین پنداشته‌اند که هویت ایرانی "همچون هویت بسیاری از ملل امروز جهان از ابداعات قرن حاضر و یا از ساخته‌های استعمارگران و شرق‌شناسان است. 1

بی‌شبهه مفهوم سیاسی ملت و هویت ملّی را دولت‌ها ایجاد می‌کنند و برای آن قباله تاریخی تدارک می‌بینند و به گفته اریک هابسبام (Eric Hobsbawm)، مورخ مترقی و صاحب نظر انگلیسی، دست به "ابداع سنت‌ها" می‌زنند. ایران نیز از این قاعده کلی مستثنی نبوده است. اما همانطور که هابسام معترف است و جرالد نولی نشان داده است در مورد ایران این کار را ساسانیان به انجام رساندند و همگام با تأسیس نوعی دولت ملّی یک سلسله اساطیر و پادشاهان افسانه‌ای نیز برای تأکید بر قدمت آن آفریدند. 2

بجاست نقل قولی از هابسبام بیاوریم که از منتقدان برجسته ناسیونالیزم و تعصبات ملّی است و اعتقاد دارد که هویت ملّی بسیاری از ملل و اقوام امروزی پایه و اساس تاریخی

ندارد و چند صباحی از ساختن قباله ملّی برای آنان نمی‌گذرد. وی می‌گوید جزکشورهای چین، کره، ویتنام، ایران و مصر، که دارای موجودیت سیاسی بالنسبه دایمی و قدیمی بوده‌اند - و اگر در اروپا واقع می‌شدند آن‌ها را به عنوان "ملل تاریخی" می‌شناختند - بسیاری از ملل دیگر، که عمرشان هنگام استقلال از چند دهه فراتر نمی‌رفته‌است، یا زائیده فتوحات امپراطوری‌های غربی و یا نماینده مناطق "مذهبی-فرهنگی" بوده‌اند و موجودیتی نداشته‌اند که با معیارهای نوین ملّیت بتوان بر آن‌ها نام ملّت نهاد.<sup>3</sup>

در دهه پایانی قرن کنونی، که اقوام بسیار برای دستیابی به هویت ملّی به مبارزه برخاسته‌اند، بازار بحث و گفتگو در باره هویت ملّی و قومی در میان ایرانیان نیز گرم است. روشنفکران ما آن را در محافل خود به بحث می‌گذارند، سمینارهایی برای گفتگو درباره آن تشکیل می‌دهند، ویژه‌نامه‌هایی برای بررسی آن منتشر می‌کنند، و غالباً بر سر آن به ستیز و جدل می‌نشینند.

گرمی بازار هویت ملّی و اختلاف آراء و بحث‌های تند درباره آن نشان از بحران هویت ملّی و قومی در ایران دارد.<sup>4</sup> این بحران از یکسو به تفرقه درون مرزی اقوام ایرانی و تمایل برخی از آنان به استقلال و یا جدایی از ایران می‌رسد و از سوی دیگر با مسئله وحدت برون‌مرزی فارسی‌زبانان ارتباط پیدا می‌کند. اما کانون دیگر این بحران، اختلاف نظرهای سیاسی و عقیدتی در مفهوم حاکمیت ملّی و ماهیت هویت ایرانی است که آراء گوناگون و گاه متضادی را به میدان می‌آورد؛ آرائی که غالباً "هویت ملّی" و "هویت قومی" را با مسئله "شهروندی" و "تابعیت" درهم می‌آمیزد.

بحران هویت ملّی و قومی و پیچیدگی مفهومی و نظری آن نیاز به بررسی این پدیده و برخورد عقاید و آراء درباره آن را آشکار می‌کند. در این نوشته ابتدا مفهوم هویت ملّی و قومی و سپس تحول تاریخی هویت ایرانی را بررسی می‌کنیم و آنگاه می‌پردازیم به بحران کنونی "هویت ملّی و قومی" در ایران.

### 1. مفهوم هویت ملّی و قومی

<> هویت ملّی هنگامی پدید آمد که ملّت " به معنای امروزی آن شکل گرفت. در دوران قدیم که مردم در اجتماعات کوچک محلی بسر می‌بردند، رابطه ایلی و طایفه‌ای اساس روابط اجتماعی بود و جامعه بزرگتر، اگر پدید می‌آمد، در حدّ دنیای وسیع ادیان جهانی مثل اسلام و مسیحیت بود. چنان که لفظ ملّت در سرزمین‌های اسلامی به معنای دین و آیین و شریعت بود؛ ملل و نحل اسلامی، ملل متنوعه یهود و نصاری و زرتشتی، رؤسای ملّت یا مجتهدان.

<> در زبان‌های اروپائی واژه ملّت (nation) از واژه لاتینی (natio) مشتق شده است که دلالت دارد بر مردمانی که از راه ولادت با یکدیگر نسبت دارند و از یک قوم و قبیله‌اند. اما

در جریان شکل‌گیری دولت‌های ملّی در عصر جدید گاهی سیر حوادث تاریخی مردمانی را که از اقوام گوناگون بوده‌اند گردهم آورده و از آن‌ها یک ملّت به وجود آورده است. ملّت‌هایی که آمیخته‌ای از اقوام و طوایف همگوند؛ گاه همزبان و گاه ناهمزبان؛ گاه همدینند و گاه ناهمدین. و تازه آنان که همخوند و یا همزبان گاه درسرزمینی به هم‌پیوسته زندگی می‌کنند و زمانی در جاهای پراکنده، و آنان که پراکنده‌اند گاه خود را از یک ملّت می‌دانند و گاه به چند ملّت تعلّق دارند. این دشواری و ابهام در تعریف ملّت سبب پیچیدگی تعریف هویت ملّی، ملیّت، ملّی‌گرایی، آگاهی ملّی، خصائل ملّی، اراده ملّی، و حاکمیت ملّی است که جملگی از مفهوم ملّت نشأت گرفته‌اند.

در علوم اجتماعی و انسانی نظر غالب آنست که ملّت " نه نژاد مشترک است و نه دولت مشترک، بلکه عوامل و عناصر اصلی ملّت و ملیّت زبان مشترک، دین مشترک، و سرزمین مشترک است بدون آن که هیچ کدام از عوامل سه‌گانه به تنهایی شاخص ملّت و ملیّت باشد. برخی از رشته‌ها، مثل علوم سیاسی، ملّت را از مفاهیم اساسی نمی‌دانند و به جای آن از مفاهیمی چون دولت و اقتدار سیاسی و جامعه‌ی مدنی استفاده می‌کنند. در جغرافیا سرزمین مشترک را عامل اصلی پیوندهای ملّی می‌دانند و در فلسفه وحدت فرهنگی و تاریخ مشترک را. در این میان انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان و روانشناسان اجتماعی بیشتر به مفهوم هویت "ما" و "احساسات مشترک" و "آگاهی جمعی" توجه دارند که شالوده هویت ملّی و قومی به شمار می‌آید. هویت ملّی ریشه در احساس تعلّق به طایفه و تیره و قبیله و ایل و قوم دارد. اعضای یک طایفه که نیا و آداب و رسوم و رهبران مشترک دارند، در سرزمینی معین زیست می‌کنند، همزبانند، و با یکدیگر در زمینه‌های اقتصادی همکاری دارند، و برای دفاع از منافع طایفه می‌جنگند، معمولاً دارای نام معین و هویت جمعی هستند. در واقع این احساس بسیار قدیمی قومیت و ایلیت رامی‌توان از ریشه‌های اصلی ملیّت‌گرایی (ناسیونالیزم) امروزی دانست. به اعتباری می‌توان ایلیت را به نوعی ناسیونالیزم ابتدایی تعبیر کرد، که در جریان تحولات تاریخی ابتدا خود را با جریان‌های سیاسی و فرهنگی فراقومی (فراایلی و فراطایفه‌ای) همساز کرده، آنگاه با هویت سیاسی امپراطوری و یا با هویت یک دین جهانی، همچون اسلام و مسیحیت، درهم آمیخته و سپس در دوران جدید با پیدایش دولت‌های ملّی به گونه‌ای تازه در قلمرو آن‌ها احیاء شده است.

نخستین عامل در پیدایش واحدهای فراقومی تأسیس نهاد سیاسی امپراطوری بود. امپراطوری‌های عهد باستان هخامنشی و مصری و رومی از اجتماع اقوام و طوایف گوناگون با مذاهب و زبان‌ها و رسوم متفاوت تشکیل می‌شدند و یک واحد سیاسی و نظامی و اقتصادی را با هویت سیاسی مشترک تشکیل می‌دادند. هر امپراطوری حاصل پیروزی‌های نظامی یک قوم بر اقوام دیگر بود و رهبری آن غالباً در اختیار یکی از دودمان‌های قوم پیروز قرار داشت.

دومین عامل در پیدایش واحدهای اجتماعی بزرگ فراقومی ادیان جهانی بودند، به خصوص مسیحیت و اسلام، که از یک قوم و قبیله به اقوام و قبایل دیگر سرایت کردند و واحدهای بزرگ دینی را پدید آوردند و عامل هویت جمعی تازه ای شدند.

سومین عامل زبان و ادبیات مشترک میان اقوام و طوایف مختلف بود که حامل فرهنگ مشترک می‌شد. زبان عربی در کشورهای اسلامی عوامل زبانی و دینی را درهم می‌آمیخت و اقوام گوناگون را بهم پیوند می‌داد. از همین روست که بسیاری از اندیشمندان ایرانی که آثار علمی خود را به زبان عربی می‌نوشتند، مانند ابن‌سینا و بیرونی و فارابی خود را در قلمرو فرهنگ اسلامی می‌دیدند و هستی خود را بدین گونه شناسایی می‌کردند. اما در کنار آن به عرب نبودن و ترک و تاتار نبودن و ایرانی بودن خویش نیز آگاهی داشتند. زبان فارسی هم، بعدها که پربار و حامل آثار بزرگ ادبی و علمی شد، در سه امپراطوری بزرگ اسلامی، یعنی امپراطوری صفوی، امپراطوری عثمانی و امپراطوری گورکانیان هند، همان نقش زبان عربی در سده های میانه‌ی اسلامی را داشت و عامل هویت مشترک فرهنگی بود.

برای شاعران پارسی‌گوی تفاوت نمی‌کرد که زینت المجالس کدام دربار یا امپراطور باشند؛ آنان به قلمرو وسیع فرهنگ ایران اسلامی و زبان پارسی تعلق داشتند و در این سرزمین پهناور جولان می‌دادند. زبان لاتین و دین مسیح نیز که در قرون وسطی زبان و دین مشترک همه‌ی اروپائیان بود، واحدهای محلی را، که از اقوام گوناگون با زبان‌ها و لهجه‌های متفاوت بودند، به هم پیوند می‌داد و هویت جمعی دینی و زبانی و فرهنگی واحدی بنام جهان مسیحیت اروپائی به آنان اهداء می‌کرد.<sup>3</sup>

گذشته از ادیان جهانی و امپراطوری‌ها و زبان و ادبیات فراگیر، عوامل دیگری نیز در جریان رشد اقتصادی و اجتماعی - به خصوص با پیدایش و تکامل شهرها - سبب رشد هویت‌های جمعی تازه‌ای شد. از جمله این عوامل، در ایران، باید از اصناف شهری، دارو دسته‌های جوانان، دراویش و فرق صوفیه، فرق مذهبی و محلات شهری نام برد. تحول عمده در شهرها آن بود که عضویت در این گروه‌ها افرادی را که متعلق به طوایف گوناگون بودند در یک واحد جمعی جدیدی گرد می‌آورد و هویت جمعی تازه‌ای به آنان می‌داد. مثلاً هر محله‌ی شهری برای خود تکیه و دسته‌ی سینه‌زنی داشت که در مراسم عاشورا غالباً با دسته‌های دیگر زدو خورد می‌کردند. چه بسا که در این هنگامه‌ها دو برادر، که در محله‌های متخاصم زندگی می‌کردند، هویت محلی‌شان بر هویت خانوادگی‌شان می‌چربید و در میدان درگیری‌های محلی با یکدیگر به ستیز برمی‌خاستند. در مواردی نیز که در شهرها مذاهب گوناگون فعال بودند و هر کدام محله‌های جداگانه و مسجد جامع و رهبران دینی خود را داشتند (مثلاً مذاهب شافعی و حنبلی و جعفری در شهرری در سده‌ی پنجم هجری) پیروان هر مذهبی با هم مذاهبان روستائی خود در جنبه‌بندی‌های مذهبی و محلی شرکت می‌جستند.

نخستین گام بزرگ در راه پیدایش ملت در اروپا تحوّل از همبستگی خونی به همبستگی فراطبیفه‌ای در اجتماعات شهری قرون وسطایی بود. از همین جا بود که شهروندی و حقوق و تکالیف آن پدید آمد و هسته‌ی اصلی جامعه مدنی و ملت در معنای تازه آن شد. حضور اصناف خودفرمان و نوعی مردسالاری در شهرهای قرون وسطایی اروپا به این تطوّر مدد رساند. امّا هنوز وفاداری مردم یا به لردها و شاهان فئودال بود و یا به اجتماعات نیمه‌خودفرمان شهری. وفاداری به کشور و یا ملت در کار نبود. با تشکیل دولت ملّی بود که ملت به معنای امروزی آن وارد صحنه‌ی تاریخ شد. تشکیل دولت های ملّی در اروپا به چهار تحوّل دیگر نیازمند بود. جایگزینی کلیساهای محلی به جای کلیسای مشترک قرون وسطایی، رشد زبان و ادب محلی و نشستن آن به جای زبان و ادب لاتین؛ رشد سرمایه داری و ایجاد بازارهای ملّی و بین المللی و پیدایش طبقه‌ی جدید بورژوا - که با تسلط بر بازارهای ملّی، ملت را متعلّق به خود می‌دانست و نه به شاه و یا به کلیسا- و سرانجام ایجاد دولت ملّی و ارتش ملّی. آنچه موجب شد تا این تحولات دولت و ملت را وارد صحنه‌ی تاریخ کند و آن را به همه جا بپراکند دو انقلاب بزرگ در انگلستان و فرانسه بود.

انقلاب‌های انگلستان در قرن هفدهم برای نخستین بار عوامل ناشی از زبان مشترک، کلیسای مشترک، اقتصاد مشترک و حکومت واحد در سرزمین واحد را به هم پیوند داد و از مجموعه این عناصر واحد اجتماعی بزرگ بنام ملت پدید آورد. امّا حادثه بزرگ انقلاب فرانسه بود که نظام پادشاهی را فرو پاشید و ایده آزادی، برابری، و برادری برای همه شهروندان را به ارمغان آورد و وفاداری به سلطنت و کلیسا را به وفاداری به دولت ملّی و ملت و کشور سوق داد و آن را ابتدا در اروپا و آنگاه در سراسر جهان پراکند. بدینسان، پیدایش ملت و احساس ملّی و هویت ملّی همگام با رشد لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی و فکری بود. جامعه مدنی و حقوق بشر، آزادی بیان و مطبوعات و اجتماعات و دین و تضمین حقوق انسانی از راه قانون اساسی و قدرت پارلمانی و آراء عمومی و گسترش حقوق فردی به حقوق جمعی یعنی به ملت و به جامعه مدنی، اساس مفهوم تازه ملت بود؛ ملت به معنای اجتماع "شهروندان" (citizens) با حقوق و تکالیف معین و حق حاکمیت مردم و نه اتباع و رعایای پادشاه و سران کلیسا.

رشد شهرها و صنایع و پیدایش واحدهای بزرگ ملّی بافت جوامع انسانی را دگرگون کرد و وفاداری و هویت جمعی را از سلسله‌های پادشاهی و لردهای فئودال و کلیسا و گروههای صنفی و اجتماعات محلی به سوی واحد بزرگتری به نام ملت هدایت کرد. احساس وطن پرستی، که غالباً به معنای عشق به سرزمین آباء و اجدادی همچون ده، محله و شهر بود، در این دوران معطوف به ملت شد. پیدایش ملت و هویت ملّی سبب پیدایش گرایش ملّی شد که به صور گوناگون متجلّی گردید. این گرایش، به عنوان نمونه، در سال‌های 1815 تا 1871 در آلمان و ایتالیا به صورت عامل یک‌پارچگی ملّی نمودار شد، در سال‌های 1871 تا 1900، در امپراطوری‌های عثمانی و اطریش-مجارستان به صورت



نیروی متلاشی کننده آن امپراطوری‌ها عمل کرد، در سال‌های 1900 تا 1918 به صورت نیرویی مهاجم و جنگ‌افروز میان دولت‌هایی که سودای سلطه امپریالیستی بر جهان داشتند سر برآورد؛ در سال‌های 1918 تا 1939 انگیزه‌ی نازیسم و فاشیسم در آلمان و ایتالیا شد، و سرانجام، در سال‌های بعد از جنگ دوم جهانی به شکل نهضت‌های رهایی بخش ملی در کشورهای آسیایی و آفریقایی ظاهر گردید.

همین گرایش است که در دهه پایانی قرن بیستم و درآستانه سال 2000 انگیزه ملت‌گرایی اقوام گوناگون در اروپا (بریتانیای کبیر، چکوسلواکی سابق، یوگسلاوی سابق) و در اتحاد جماهیر شوروی سابق و آفریقا و خاورمیانه شده است. بنابراین هویت ملی نه تنها با دولت‌های موجود بلکه با دولت‌هایی ارتباط پیدا می‌کند که تنها در خاطره تاریخی و یا در انتظارات مردمی که با آن‌ها احساس همبستگی می‌کنند وجود دارد، مثل دولت فلسطین و دولت کردستان.

بدین گونه ملت‌گرایی و پایبندی به هویت ملی و قومی و فرهنگی نه بالنفسه بد است و نه خوب، بلکه پدیده‌ای است که چهره‌های گوناگون دارد، می‌تواند نیرویی فتنه‌انگیز و مخرب و ارتجاعی باشد و یا نیرویی برای تفاهم و یگانگی ملی و احیای موارث شایسته فرهنگی و استقرار آزادی و استقلال و دموکراسی و یا عاملی برای تأسیس واحدهای بزرگ ملی.

تا نیمه‌ی قرن حاضر مفهوم خلق و خوی ملی (کاراکتر ملی) برای تصویر سنجایی ملل و هویت ملی آنان به کار می‌رفت. خلق و خوی ملی مجموعه یک پارچه‌ای از منافع ملی، سنن ملی و آرزوها و آرمان‌های ملی در نظر می‌آمد، که به سبب اهمیت خاصی که در زندگی ملت‌ها داشت، تصور هر ملت از خود را (هم در ذهن افراد آن ملت و هم در ذهن ملل دیگر) شکل می‌داد. اما در این که اصولاً چیزی به نام خلق و خوی ملی وجود دارد یا نه میان متفکران اجتماعی اختلاف نظر است. متفکران عصر رومانتیک بر این باور بودند که هر ملت دارای خلق و خوی مشخصی است که می‌توان آن را در تاریخ آن ملت یافت. این نظریه در قرن‌های هجدهم و نوزدهم و اوایل قرن کنونی هواداران زیادی میان مورخان و ادبا و فلاسفه‌ی اجتماعی داشت.

<> اما از نیمه این قرن انتقادات تندی بر این نظریه وارد شد و هواداران آن متهم به نژادپرستی و اعتقاد به نقش‌های متحجر (stereotype) درباره‌ی ملل و اقوام گوناگون شدند، همانند اعتقاد به زیرکی و توطئه‌چینی و سنت پرستی انگلیسی، رشادت و تعصب ترک، تروریست بودن فلسطینی و عرب و لبنانی و ایرانی، خست اسکاتلندی، جنگجویی آلمانی، عاشق‌پیشگی فرانسوی، خونسردی سوئدی و ساده لوحی و پرخاشجویی آمریکائی. حال آن که خصائل ملی پایدار نیست و در جریان حوادث تاریخی دگرگون می‌شود. مثلاً قوم یهود و مردم فلسطین در تاریخ خود هرگز جنگجو و خشن نبوده

اند حال آن که در جریان تشکیل دولت اسرائیل و سازمان رهایی بخش فلسطین به جنگ‌جویترین اقوام بدل شده‌اند. یا شیعیان لبنان که تا دهه 1970 مردمانی صبور و آرام و سر بزیز بودند در رشادت و پیکارجویی از فلسطینی‌ها و اسرائیلی‌ها پیشی گرفتند. انگلیس‌ها که زمانی مشهور به آشوبگری و پرخاشگری بودند به مردمانی محافظه‌کار و خون‌سرد معروف شدند و آلمانی‌ها که مردمانی اهل صلح و عاشق هنر و ادبیات و موسیقی و فلسفه بودند به ملّتی جنگاور شهرت یافتند و فرانسوی‌های سلطنت‌طلب و عاشق پیشه، لوئی شانزدهم و ماری آنتوانت را به گوتین سپردند و ایرانیان شاعرپیشه و راحت‌طلب و اهل بزم در صحنه‌های نبرد و عملیات تروریستی ظاهر شدند و دست همه را از پشت بستند. اعتقاد به تغییر ناپذیری خُلق و خوی ملّی و آمیختگی آن با باورهای نژاد پرستانه سبب جایگزینی مفهوم هویت ملّی به‌جای آن بوده است. 6.

## 2. تحوّل تاریخی "هویت ایرانی"

کاربرد مفهوم "هویت ملّی" در مورد ایران مشکل دیگری دارد که بدون توجه به آن ممکن است به نتیجه‌گیری‌های نادرست برسیم و آن وجوه تشابه و تمایز میان مفهوم تاریخی "هویت ایرانی" و مفهوم تازه "هویت ملّی ایرانی" است. مفهوم تاریخی هویت ایرانی، که در دوران ساسانیان ابداع شده بود، در دوران اسلامی با نشیب و فرازهایی پایدار ماند، در عصر صفوی تولّدی دیگر یافت و در عصر جدید به صورت "هویت ملّی ایرانی" متجلّی گردید. پس اگر گفته شود که هویت ملّی امروزی ایرانی سابقه‌ی مثلاً سه هزار یا دو هزار و پانصد و یا دوهزار ساله دارد سخنی به‌گزار است. چرا که این تصوّر از هویت ملّی مقوله‌ای کاملاً تاریخی و متعلّق به عصر جدید است و به این معنا سابقه تاریخی در دوران‌های دیگر ندارد. اما در مقابل اگر گفته شود که چون مفهوم "هویت ملّی ایرانی" در عصر جدید پدید آمده پس مفهوم "هویت ایرانی" نیز امری تازه و تقلیدی از غرب و یا از شگردهای استعمار است این نیز سخنی نادرست و خلاف واقع است. بنابر این اگر به جای مفهوم "هویت ملّی"، که مفهومی پیچیده و پاره‌هواست و هرکسی به‌ظن خود به آن می‌اندیشد، از مفهوم "هویت ایرانی" و تحولات تاریخی آن از زمان ساسانیان تا عصر مشروطه و از پیدایش "هویت ملّی" و تحوّل آن در قرن حاضر سخن بگوئیم مناسب‌تر به نظر می‌آید.

مفهوم "هویت ایرانی" در معنای یک پارچه سیاسی و قومی و دینی و زبانی و زمانی و مکانی آن که شباهت‌هایی به مفهوم هویت ملّی در عصر جدید دارد، در قرن سوم میلادی از سوی پادشاهان ساسانی وارد تاریخ ایران می‌شود. استقرار پادشاهی ساسانی و دین زرتشتی، به عنوان آیین رسمی کشوری، همراه با رسمیت یافتن اسطوره‌های دینی و قومی درباره‌ی آفرینش و تاریخ و جایگاه جغرافیایی ایران پایه‌های اصلی هویت اقوام ایرانی را، که در ایران‌شهر زندگی می‌کنند، شکل می‌دهد. این مفهوم

یک پارچه‌ی هویت ایرانی با افول ساسانیان فرو می‌باشد. حکومت جهانی اسلام جای حکومت ایرانی را می‌گیرد و دین جهانی اسلام در طول دو تا سه قرن به‌جای دین ایرانی زرتشتی می‌نشیند.

اما خاطرات پراکنده‌ی تاریخی و اسطوره‌های قومی درآگاهی جمعی اقوام ایرانی، که با هویت گروهی عجم در برابر عرب در سرزمین‌های اسلامی شناسایی می‌شوند، برجای می‌ماند و به خصوص با شکوفایی زبان دری و خلق آثار بزرگ ادبی و علمی زنده می‌ماند. تصور اسطوره‌ای از زمان و مکان با اسطوره‌های اسلامی درهم می‌آمیزد، متفکران ایرانی بزرگ‌ترین سهم را در تأسیس فرهنگ و تمدن اسلامی به‌دست می‌آورند، اسلام نیز در فرهنگ ایرانی اثر می‌گذارد و درمقابل شیوه‌های تفکر اسلامی از فرهنگ پربار ایرانی سیراب می‌شود. تشیع تا بدان حد از فرهنگ ایرانی اثر می‌پذیرد که برخی از سنیان متعصب از سر طعن شیعیان را «مجوس اهل امت» می‌نامند.

با آن که زبان فارسی و تداوم اسطوره‌های قومی هویت فرهنگی ایران را زنده نگاه می‌دارد، اما یک دوران فترت نه‌قرنی درهویت یک پارچه ایرانی پدید می‌آید پیش از آن که این هویت، در تمامیت سیاسی و دینی و فرهنگی‌اش، دوباره به‌همّت پادشاهان صفوی و به یاری مذهب شیعی و با شمشیر قبایل جنگاور ترکمان از نو احیا شود. با انقلاب مشروطه و تأسیس نوعی دولت ملی، درمعنای امروزی آن، ایرانیت احیاء شده در عصر صفوی به صورت هویت ملی در عصر جدید ظاهر می‌شود. اما تصور زمان در اسطوره‌های ایرانی، که با پیدایش نخستین انسان و نخستین پادشاه و سلسله‌های اساطیری پیشدادی و کیانی همراه بود، براساس تحقیقات جدید باستانشناسی و تاریخی، تنها به سلسله‌های تاریخی ماد و هخامنشی باز می‌گردد. سلسله‌هایی که دو هزار سال از خاطره تاریخی ایرانیان محو شده بود در قرن کنونی دوباره زنده می‌شود و تاریخ به جای اسطوره می‌نشیند. اما با برآمدن هویت ملی درمعنای امروزی آن، از یکسو، انواع آرمانی ملت‌گرایی و هویت ملی پدید می‌آید که در برابر هم می‌ایستند (همچون ملی‌گرایی لیبرال، ملی‌گرایی فرهنگی و زبانی، ملی‌گرایی شیعی، ملی‌گرایی شاهنشاهی، ملی‌گرایی نژادی و ملی‌گرایی چپ)، و از سوی دیگر، برخی اقوام ایرانی مانند آذری‌ها، کردها و بلوچ‌ها، به آرمان هویت قومی و ملی خویش دل می‌بندند و سودای استقلال در سر می‌پرورانند و سرانجام میان هویت ملی ایرانی و هویت فراگیر اسلامی و میان هر دو با هویت انسان متجدد امروزی درگیری‌های عمیق پدیدار می‌شود.

این برخوردها و درگیری‌های سیاسی و فرهنگی بحرانی بزرگ در هویت ملی و دلهره‌ای ژرف درآگاهی جمعی ایرانیان پدید می‌آورد. و اینک روایتی از این رویداد.

## ابداع هویت ایرانی در عصر ساسانی

با آن که هویت ملی، به معنای امروزی آن، پدیداری تازه است و هویت ملی امروزی ایرانیان نیز از دوران مشروطیت و به خصوص در دوران پهلوی شکل گرفته است ولی نوعی هویت جمعی با "تصور ایرانی بودن" در معنای یک پارچه سیاسی و قومی و دینی و زبانی و زمانی و مکانی آن در دوران ساسانیان ساخته و پرداخته می‌شود. پادشاهان ساسانی به یاری مؤبدان زرتشتی از مواد و مصالح مناسب یعنی اقوام همخون ایرانی، که فرهنگ مشترک و دین مشترک و زبان مشترک دارند و بیش از یک هزاره در سرزمین ایران زندگی می‌کنند، دولتی واحد با نظام سیاسی و دینی واحد پدید می‌آورند.

آنان با هدف یک پارچگی سیاسی ایران، و برانگیختن غرور ملی برای دفاع از آن در برابر مهاجمان بیگانه، افسانه‌های آفرینش نخستین انسان و نخستین پادشاه و سلسله‌های اساطیری پیشدادی و کیانی و پیدایش ایران را، که ریشه‌های اوستایی داشت و در شرق ایران شایع بود، به سلسله‌های تاریخی اشکانی و ساسانی پیوند می‌زنند و قباله تاریخی برای دولت ساسانی پدید می‌آورند. این روایت از تاریخ ایران، که در آن سلسله‌های تاریخی ماد و هخامنشی حذف شده و به جای آنان سلسله‌های اسطوره‌ای پیشدادی و کیانی را نشانده‌اند، از راه خداینامه‌های عهد ساسانی و تاریخ شفاهی آن دوران به دوره اسلامی راه می‌یابد و مبنای خلق حماسه ملی ایران در **شاهنامه** فردوسی می‌شود. این افسانه‌ها که در دو قرن آخر اشکانیان رواج پیدا می‌کند، در عهد ساسانیان اساس حکومت متمرکز سیاسی و دینی می‌شود. هم در این زمان است که واژه "ایران" به عنوان یک مفهوم سیاسی به کار برده می‌شود و مفهوم "فرّ شاهی ایران" و "ایران‌شهر" یا قلمرو پادشاهی ایران، همراه با القاب مقامات اداری و نظامی شایع می‌شود، همانند "ایران دبیرد" یا "ایران آرتشتار". در واقع ابداع لقب "شاهنشاه ایران و انیران"، از سوی اردشیر، آغاز پیدایش مفهوم ایران به عنوان یک مقوله همبسته سیاسی و دینی و فرهنگی و جغرافیایی تازه است. در این زمان است که مفهوم قومی و فرهنگی ایران بار سیاسی هم پیدا می‌کند.<sup>7</sup>

در این روایت از پیدایش ایران و تکامل آن، کیومرث، پدر اسطوره‌ای اقوام ایرانی، نخستین انسانی است که اهورمزدا می‌آفریند،<sup>8</sup> هوشنگ از سلاله او و نخستین پادشاه و آفریننده قانون و داد در جهان است. آنگاه پادشاهی به جمشید می‌رسد، او نظام اجتماعی و طبقات را در جهان بنیان می‌گذارد، اما در پایان غره می‌شود و در نتیجه "فرّ ایزدی" از او می‌گسلد و جهان آشفته و پر از گفتگوی می‌گردد و ضحاک «از دشت سواران نیزه گذار» سر بر می‌آورد و پادشاهی را می‌رباید و یک هزاره بیداد می‌کند تا آن که فریدون، از تخمه شاهان به دنیا می‌آید و "فرّ" بر او می‌تابد و به یاری کاوه به پادشاهی می‌رسد و نیم هزاره جهانیان می‌کند.

فریدون در آخر عمر بر آن می‌شود تا جهان را به سه بهر کند و پادشاهی هر بهر را به یکی از پسران خود واگذارد. برای آن که هر بخش از جهان را به فرزند شایسته‌ی همان مردمان

واگذار به گونه اژدهای برآنان ظاهر می‌شود تا هنرهای هر یک را بیازماید. پسر مهتر که پرمایه و تاجور و هوشمند است با خود می‌اندیشد که مرد باخرد با اژدها در نمی‌افتد و بی درنگ می‌گریزد. پدر خردمندی او را می‌ستاید و روم و مغرب زمین را بدو می‌بخشد. پسر دوم چون اژدها را می‌بیند با خود می‌گوید به هنگام جنگ «چه شیر درنده چه جنگی سوار» و بی درنگ کمان را به زه می‌گذارد و اندر می‌کشد تا اژدها را از پای درآورد. پدر او را شایسته‌ی فرمانروایی ترکان می‌یابد و او را تور می‌نامد و مشرق زمین را بدو می‌بخشد و او را به سالاری توران و چین برمی‌گزیند. اما پسر کهتر بر اژدها خروش می‌آورد که: «کز پیش ما باز شو/ پلنگی تو بر راه شیران مرو»، و «گرت نام شاه آفریدون بگوش/ رسیده است با ما بدینسان مکوش». پدر بر او آفرین می‌خواند و او را شایسته‌ی پادشاهی ایران زمین می‌یابد: «هر آن را که بدهوش و فرهنگ و رأی/ مر آن را همی‌خواند ایران خدای». پس با ایرج است که ایران درمیانه جهان زاده می‌شود و از دو بخش دیگر جهان متمایز می‌گردد. سجایای ایرج مظهر کامل ایرانی و بن مایه هویت قومی ایرانیان است.

اما کار که بدین جا می‌رسد سلم و تور بر ایرج حسادت می‌ورزند و «نخستین توطئه‌ی بزرگ تاریخی علیه ایران» با همدستی غرب و توران پدید می‌آید. سلم و تور پدر را در تنگنا می‌گذارند که ایرج را از پادشاهی ایران برکنار کند. ایرج بی‌اعتنا به بدنهادی سلم و تور با پیام صلح نزد آنان می‌رود. اما آنان سر او را برای پدر می‌فرستند. منوچهر، دختر زاده ایرج، به جای او به شاهی می‌نشیند و به خونخواهی نیای خود به توران و روم لشکر می‌کشد، سلم و تور را از میان برمی‌دارد و دمار از روزگار توران و روم برمی‌آورد. این آغاز کینه‌توزی میان سه بخش جهان، یعنی ایران و روم و توران است.

بدین گونه بخش نخستین **سأهنامه** «اصل و بیخ هویت ایرانی» را در اساطیر، یعنی در ژرفای آگاهی جمعی اقوام ایرانی، نشان می‌دهد. اهورامزدا نخستین انسان و نخستین پادشاه و نخستین جامعه‌ی انسانی را در ایران زمین، که درمیانه جهان جا دارد، می‌آفریند. آنگاه پر و بال و شاخ و برگ انسان را از میانه جهان بر شرق و غرب می‌گستراند. سپس زمان جدایی فرا می‌رسد و جهان به سه کشور بخش می‌شود: درمیانه‌ی آن ایران زمین و دوسوی آن غرب (یونان و روم) و شرق (توران و چین) جا می‌گیرند. از این زمان هویت ایرانی با پادشاهی ایرج در برابر هویت قومی شرق و غرب بنیاد نهاده می‌شود. سلم، پادشاه غرب، مظهر خردمندی و درنگ و بردباری است، تور، پادشاه توران زمین، مظهر شتاب و تعصب و دلیری است، ایرج، نخستین پادشاه ایران زمین، مظهر میانه‌روی است یعنی جامع شتاب و درنگ است. هم هوشمند است و هم دلیر. اما عنصر اصلی در شکل‌گیری هویت قومی تنها در نسبت دادن سجایای اخلاقی به خودی و بیگانه نیست، بلکه در دشمنی میان آنها است. دشمنان ایران با آن که گروهی دلیر و جنگاورند و گروهی خردورز و اندیشمند هردو با نیروهای اهریمنی پیوند دارند و در کار توطئه بزرگ و ابدی بر علیه سرزمین اهورائی ایرانند. "ایران" همزمان با "انیران" زاده می‌شود و از همان

روز هدف توطئه بیگانگان قرار می‌گیرد. توهم توطئه بیگانگان بر علیه ایران از همان آغاز پیدایش ایران زمین در ژرفای تفکر ایرانی جا می‌گیرد.

ایران همراه دو همزاد بدخواه و توطئه‌گر زاده می‌شود. سرگذشت ایران، داستان دشمنی‌ها و کینه‌توزی‌ها و توطئه‌چینی‌های بی‌امان و پی‌گیر این همزادان است. در زمان پیشدادیان دشمن اصلی توران است. پس از پیشدادیان نوبت به کیانیان می‌رسد و در دوران آنان جنگ میان سه بخش جهان، به خصوص میان ایران و توران، شدت می‌گیرد تا آن‌که اسکندر ملعون از غرب بر ایران می‌تازد و سلسله کیانی را برمی‌اندازد و به راهنمایی ارسطو «دومین توطئه بزرگ تاریخی» را بر علیه ایران تدارک می‌بیند و ملوک طوایف را بر ایران زمین چیره می‌گرداند. اگر اولین توطئه اساطیری بدست توران و به یاری غرب است، این توطئه یک راست از غرب برمی‌آید تا روم درامان بماند:

سکندر سگالید از آن گونه رای  
که تا روم آباد ماند بجای

در این اسطوره‌ها، که ساسانیان پرداخته‌اند، ملوک طوایف سهمی ناچیز دارند. از یک سو دوران واقعی آنان که با سلوکیه نزدیک به نیم هزاره است به دو سده کاهش می‌یابد و از دیگر سوی تنها فصل کوچکی سهم آنان است. اما اشکانیان، که در آغاز دوستدار فرهنگ یونانی بودند، در دوره آخر فرمانروایی خود سهم بزرگی در راندن یونانیان از ایران و تداوم و قوام خودآگاهی ایرانیان پیدا می‌کنند.

سرانجام اردشیر بابکان، که خود را از تخمه کیانیان می‌داند در اوایل قرن سوم میلادی ظهور می‌کند. ملوک طوایف را برمی‌اندازد و برای نخستین بار پس از برآمدن اسکندر، شهنشاه ایران زمین می‌شود. در عهد اردشیر شهریاری و دینپاری به هم می‌پیوندند. در این تصور اسطوره‌ای از آفرینش، عنصر اصلی و پا برجا ایران زمین و ایرانشهر و فرّشاهی ایران است. یعنی سرزمین اقوام ایرانی و قلمرو پادشاهی ایران. گفتیم تصور جغرافیایی در فکر ایرانی نیز همراه اسطوره‌های آفرینش پدید آمده است. در این تصور، ایران یامیانه‌ی سه بخش جهان است و یا میانه‌ی هفت کشور:

زمین هفت بخش است بر سبیل دایره، یکی در میان و شش در حوالی، چهارم که  
وسطست کشور ایران زمین است.<sup>9</sup>

این تصورات اساطیری از زمان و مکان که ریشه در اندیشه‌های اوستایی دارد، و بیشتر در سرزمین‌های شرقی ایران و در مناطق هم‌مرز با اقوام مهاجم رواج داشته است، در دوران ساسانی ساخته و پرداخته می‌شود و اساس ایرانی بودن و تقویت غرور ملی می‌گردد. احسان یارشاطر سبب آن را لزوم تشویق مردمان شرق ایران به مقاومت برابر هجوم قبایل تازه نفس یعنی هیاطله و سپس اقوام ترک می‌داند.<sup>10</sup> به هر تقدیر،

در این زمان با همدستی مؤبدان زرتشتی و خاندان شاهی مفهوم سیاسی-دینی ایران پا می‌گیرد و شناسنامه تاریخی در اسطوره‌های شرق ایران پیدا می‌کند و بن‌مایه احساس ایرانی بودن برای ایرانیان می‌شود.

### **مفهوم "ایران" در دوره اسلامی**

حمله‌ی اعراب به ایران و فروپاشی ساسانیان و برآمدن اسلام پایه‌های همبسته سیاسی و دینی هویت ایرانی را سست می‌کند و یک پارچگی آن را برهم می‌زند. حکومت جهانی اسلام جای حکومت ایرانی را می‌گیرد و دین جهانی اسلام، در طول سه قرن جایگزین دین ایرانی زرتشتی می‌شود. ایرانشهر با قلمرو پادشاهی ایران نیز فرو می‌ریزد. کشور ایران حدود نه قرن، یعنی تا زمان فراز آمدن صفویه، از وحدت سیاسی و قومی محروم می‌ماند.

در دو قرن نخستین اسلامی سرزمین ایران زیر فرمان خلافت بزرگ اسلامی است و والیان و حکام آن از مدینه و کوفه و دمشق و بغداد منصوب می‌شوند. پس از تجزیه خلافت عباسی از قرن سوم نیز حکام مستقل محلی سر برمی‌آورند که ربطی به دولت سراسری ندارند.

استقرار دولت‌های بزرگ سلجوقی و ایلخانان مغول و تیموریان و ترکمانان آق قویونلو نیز حاکی از تسلط سیاسی آن طوایف بر سرزمین ایران است و نه دال بر تأسیس حکومت فراگیر و وحدت سرزمین ایران. با این همه، در این دوران فترت سیاسی و ملی چند چیز برجای می‌ماند. یکی اقوام ایرانی است که به‌عنوان عجم در برابر عرب و تاجیک در برابر ترک شناسائی می‌شود و هویت خاصی برای ایرانیان معین می‌کند، دیگر سرزمین ایران است که در مفهوم جغرافیائی آن به‌عنوان میانه‌ی جهان تداوم پیدا می‌کند. سه دیگر اسطوره‌های آفرینش انسان و پیدایش اقوام ایرانی است که با افسانه‌های اسلامی درهم می‌آمیزد و پایدار می‌ماند و بر تداوم هویت ایرانی مدد می‌رساند، و از همه بالاتر و درخشان‌تر شکوفائی زبان دري است که حامل و نگاهبان فرهنگ پُربار و هویت ایرانی می‌شود.

ایلغار اعراب بدوی بر تمدن بزرگ ساسانی‌کُشتارها و دربردی‌ها و ویرانی‌های بزرگ در پی دارد، اما تحولاتی که صورت می‌گیرد خالی از فایده نیست. نخست آن که، جامعه‌ی بسته‌ی ساسانی و نظام طبقاتی متحجر آن را سخت تکان می‌دهد. دو دیگر این که، خط و زبان و اندیشه را از قید و بند طبقه‌ی حاکم و مؤبدان مرتجع زرتشتی رها می‌کند. سه دیگر این که ایرانیان را به‌چالش‌های عظیم می‌خواند و آنان را در تنگنا می‌گذارد تا استعداد‌های نهفته خود را شکوفا کنند و پر و بال دهند و، به گفته ابن خلدون، بزرگ‌ترین سهم را در خلق فرهنگ و تمدن بزرگ اسلامی به‌دست آورند.

انقلاب عباسیان و ایرانی شدن خلافت اسلامی همراه با رشد شهرها و رونق تجارت و توسعه بازارها سبب برآمدن اهل قلم و صاحبان فکر و اندیشه و برخورد عقاید و آراء و تساهل فکری و شکوفائی علم و هنر و ادب و فلسفه و تاریخ نگاری در قرن های سوم و چهارم و پنجم هجری می‌گردد. یکی از عناصر اصلی این رشد فرهنگی تحوّل و تکامل زبان دري است که از زبان محاوره فراتر می‌رود. اشاعه خط جدید نیز به گسترش زبان و سواد مدد می‌رساند. زبان فارسی دري که زبان علمی و ادبی و دیوانی می‌شود با خلق آثار ارزنده فراوان مهم ترین عنصر هویت ایرانی می‌گردد. در این زمان عناصر ایرانی و غیرایرانی با هم ترکیب می‌شوند که از آن جمله آمیختن زبان فارسی با واژگان عربی و آمیختن ایرانیان، به خصوص طبقه خواص، با اعراب و سپس با ترکان است. اهل قلم که بیشتر ایرانی هستند، حفظ و انتقال میراث فرهنگی را برعهده می‌گیرند و اهل شمشیر که بیشتر از ترکان هستند، حراست میراث سیاسی را. در این زمان اساطیر ایرانی و اسلامی درباره زمان و مکان در هم می‌آمیزد. چنان که طبری می‌گوید:

و پارسیان که گفته‌اند کیومرث همان حضرت آدم بود و هوشنگ پیشداد که جانشین کیومرث پدر بزرگ خویش بود نخست کس بود که پادشاهی هفت اقلیم داشت. بعضی ها پنداشته اند که این اوشهنگ پسر تنی آدم و زاده حوا است. 11

در تصوّر جغرافیائی نیز این آمیزش پدید می‌آید و مفهوم جغرافیائی ایران تا زادگاه اسلام گسترده می‌شود. چنان که فردوسی در آغاز پیدایش ایران شهر درعهد پادشاهی فریدون قلمرو پادشاهی ایرج را «هم ایران و هم دشت نیزه‌وران» می‌داند، و گردیزی در این باره می‌گوید:

و باز مردمان متفاوت آفرید چنان که میان جهان را، چون مکه و مدینه و حجاز و یمن و عراق و خراسان و نیمروز و بعضی از شام و این را به زبان پارسی ایران خوانند. . . این تربت را ایزد تبارک و تعالی بر همه جهان فضل نهاد. اندر ابتداء عالم تا بدین غایت این دیار و اهل او محترم بوده‌اند و سید همه اطراف بوده اند و از این دیار بجای دیگر برده نبرده‌اند . . . و این بدان سبب است که اهل این میانه جهان به خرد داناترند و به عقل تمامتر و به مردی شجاع‌تر و ممتازتر و دوربین‌تر و سخی‌تر و اهل اطراف به همه چیز از این طبقه کمترند. 12

نه تنها در **شاهنامه**، بلکه در کتب تاریخ و جغرافیا نام ایران و ایرانی پابرجا می‌ماند و همان تصوّر جغرافیائی از ایران در میانه هفت اقلیم مورد تأیید جغرافیای اسلامی نیز قرار می‌گیرد و این روایت‌ها به صورگوناگون تکرار می‌شود. 13 در این میان، آنچه را که نباید از نظر دور داشت رواج مفاهیم اساطیری ایران در فرهنگ عامه و تداوم بسیاری از اعتقادات و آداب و رسوم عهد ساسانی در این دوران و رواج بسیاری از داستان های **شاهنامه** در میان عوام است. اما با این که مفهوم ایران و احساس ایرانی بودن پابرجا می‌ماند،



مفهوم سياسي ايران، درمعناي سرزمين يك پارچه و حكومت واحد، تنها در دوران صفويه است كه دوباره احيا مي‌شود.

### هويت ايراني در عصر صفوي

دردوران صفويه، با استقرار دولت مركزي، مفهوم ايران، پس از نهمصد سال فترت، تعين و تشخص سياسي و ديني پيدا مي‌كند و شالوده تحول و تكامل هويت ملي درعصر جديد مي‌شود. در اين جا ذكر اين نكته ضروري است كه (برخلاف تصور برخي از روشنفكران ما كه سهمي براي اديان جهان در پيدايش هويت ملي قائل نيستند) درغالب كشورهاي اروپائي، كليساهاي محلي سهم بزرگي در ابداع هويت ملي داشته اند و نقش عمده‌اي در حفظ احساسات ملي هنگام بحران هاي سياسي و اجتماعي بازي کرده‌اند.

هابسام مي‌گويد با اين‌كه مذهب قاعدتاً رقيب ناسيوناليزم در جلب وفاداري اقوام گوناگون است ولي درموردي به عنوان ملاطي شگفت انگيز در پيدايش ناسيوناليزم بدوي و به خصوص ناسيوناليزم نوين به‌كار آمده است. از موردي كه هابسام ذكر مي‌كند ناسيوناليزم بدوي در ايران زرتشتي در عصر ساساني و ناسيوناليزم بدوي در ايران شيعي از عصر صفوي تا به امروز است. از موارد ديگر هويت قومي-مذهبي، هويت ايرلندي هاي كاتوليك در برابر انگليس هاي پرتستان و هويت قومي-مذهبي كروات‌هاي كاتوليك و هويت قومي-مذهبي صرب‌هاي ارتدكس، و يا هويت قومي-مذهبي مسلمانان بسنيابي است، اگرچه هر سه به يك زبان و يك فرهنگ و يك نژاد تعلق دارند. تشيع صفوي، كه به‌دست پايه گذاران سلسله صفوي به صورت دين رسمي دولتي درآمد، نقش بزرگ تاريخي درحفظ هويت ايراني و جمع و جورکردن اجزاء پراكنده كشور و همبسته‌کردن آن ها و ايجاد يك پارچگي سياسي درايران زمين داشته است.

در دوران صفويه، پادشاهان صفوي هم خود را «كلب آستان علي» مي‌نامند و هم عنوان "شاهنشاهي ايران" را زيب هويت خویش مي‌سازند.

البته بايد توجه داشت كه عنوان پادشاهي ايران و تفاخر به شاهان اسطوره‌اي (فريدون و جمشيد و كيكاووس) از دوران پادشاهان آق قوينلو - كه پايه‌گذار وحدت ملي ايران بودند و حكومت صفوي دنباله طبيعي پادشاهي آنان بود- به‌كار برده مي‌شود و حتي سلاطين عثماني درمكاتبات خود براي هويت ايراني تأكيد مي‌ورزند و پادشاهان آق قوينلورا "ملك الملوك الايرانيه" و "سلطان سلاطين ايرانيه" و يا "شاهنشاه ايران خديو عجم" و "جمشيد شوكت و فريدون رايت و دارادرايت" خطاب مي‌كنند، و شاه اسماعيل را با عناوين «ملك ممالك العجم و جمشيد دوران و كيخسرو زمان». در زمان شاه عباس اين تحول كامل مي‌شود و كشور شيعي ايران دربرابر امپراطوري عثماني درغرب و حكومت ازبكان درشرق، كه هر دو پيرو تسنن بودند، تشخص سياسي و ديني پيدا مي‌كند. 14 دكتور علي شريعتي نقل مي‌كند كه در زمان شاه عباس:

روز عاشورا با نوروز یکی می‌شود و ملیت و مذهب با یکدیگر تناقض پیدا می‌کنند. . . چه باید کرد؟ اگر آل بویه بود عزا می‌گرفت و دغدغه‌ای هم نداشت. همچنین اگر نهضت ملی ایران بود (صقاریان و . . .) این روز را جشن می‌گرفت. اما این نهضت ایرانی شیعی روز عاشورا را عاشورا و روز بعد (یازدهم محرم) را نوروز گرفتند. این امر نشان می‌دهد که این نهضت نمی‌خواهد هیچ یک ( ملیت و مذهب) را فدای دیگری کند. 15

بدین گونه در دوران صفوی نوعی دولت ملی در ایران پدید می‌آید اما این دولت ملی با دولت ملی در عصر جدید، که خاستگاه آن اروپا بود، هم شباهت دارد و هم تفاوت‌های اساسی. از جمله این که این دولت ملی از بالا و با زوربازوی قبایل ترکمان برپا می‌شود و ملت و جامعه مدنی در پیدایی آن نقشی ندارد. گذشته از آن، ملاک تعیین هویت توده‌های مردم، اسلام و تشیع و اجتماعات کوچک محلی و طایفه‌ای است.

این گونه هویت حتی تا به امروز هم در میان قبایل و روستاهای دورافتاده و به خصوص در میان سالمندان آنان رواج دارد. اما مفهوم ایران و دولت ایران و کشور ایران یا ممالک محروسه ایران برای دیوانیان و اهل قلم و شمشیر و دانشوران روشن است. در این جا هم باز باید به این نکته اساسی توجه داشت که حتی در مغرب زمین هم که مفهوم ملیت با بروز انقلاب‌های ملی پدید آمده است، موضوع ملیت و هویت ملی از اشتغالات ذهنی سرآمدان سیاسی و روشنفکران و طبقه متوسط جدید است. توده‌های مردم و روستائیان در آن کشورها نیز کمتر به این گونه مباحث و مسائل تعلق خاطر دارند. در ایران نیز بطور طبیعی اهل قلم و اهل شمشیر از حاملان اصلی مفهوم ایران بوده‌اند. اهل قلم از نظر فکری و انتقال موارث فرهنگی و ادبی و راه و رسم کشورداری و اهل شمشیر از نظر سیاسی و نظامی به ایران و تداوم آن خدمت کرده‌اند. گذشته از آن، در ایران، به سبب سنت نقالی و **شاهنامه** خوانی و رواج داستان‌های اساطیری و تداوم آداب و رسوم قدیم ایرانی، توده‌های مردم نیز نوعی آگاهی به رگ و ریشه و اصل و نسب اساطیری خویش داشته‌اند که شاید در میان سایر ملل کم نظیر باشد.

### 3. بحران هویت

در عصر جدید که دولت‌های ملی ابتدا در اروپا و آنگاه در آمریکا و آسیا و آفریقا سر برآوردند و مفاهیم جدید ملت و دولت ملی رونق پیدا کرد، در ایران نیز مفهوم تازه "وطن و ملت" وارد کلام سیاسی روشنفکران عصر روشنگری ایران شد و در انقلاب مشروطه و پس از آن رواج پیدا کرد.

اما درست در همان زمان که هویت ایرانی، به عنوان نوعی ناسیونالیسم ابتدایی، به مفهوم "هویت ملی ایرانی" در معنای امروزی آن تکامل پیدا کرد، نطفه "بحران هویت" در میان اقوام ایرانی بسته شد و به مرور زمان به گونه بیماری مزمن درآمد. بحران هویت در این دوران با دو بُعد متفاوت نمایان می‌شود. یکی مسئله پیدایش "هویت قومی" است

همراه با گرایش به خودمختاری "ملّی" میان آن دسته از اقوام ایرانی که بخشی از آنان در بیرون از مرزهای ایران زندگی می‌کنند، یعنی آذری‌ها، کردها، بلوچ‌ها، ترکمن‌ها، و اعراب سواحل خلیج فارس. دوم پیدایش مفاهیم گوناگون از "هویت ملّی" است بر مبنای برداشت‌های متفاوت از "دولت ملّی"، و "جامعه مدنی"، و "گروه‌های قومی" و رابطه "ملّیت و مذهب".

### پیدایش هویت "قومی-زبانی"

گرایش‌های استقلال طلبانه "قومی-زبانی" در میان اقوام ایرانی، همچون دیگر مناطق جهان، به صورت عکس‌العملی در برابر تشکیل "دولت ملّی" از اوایل قرن کنونی پیدایش یافت. تا اواخر قاجاریه، که دولت مرکزی به شیوه امپراطوری اداره می‌شد و دخالت چندانی در امور داخلی ایالات و ولایات نداشت، همان هویت سنتی ایرانی در میان اقوام ایرانی، به خصوص در میان آذری‌ها امری پذیرفته بود و هیچ یک از اقوام در فکر استقلال ملّی و یا خودمختاری قومی نبودند. در بیشتر مناطق شمار اندکی از ماموران دولت مرکزی سرکار بودند و بیشتر امور محلی را منتقدین هر محله اداره می‌کردند. زبان فارسی هم به عنوان زبان اداری و ادبی و هنری به طور طبیعی پذیرفته بود، همچنان که در امپراطوری عثمانی و شبه قاره هند هم تا قرن نوزدهم چنین بود.

با پیدایش دولت مقتدر مرکزی و قوام‌گرفتن "هویت ملّی ایرانی" وضع تازه‌ای پدید آمد که از مقتضیات سیاسی عصر جدید بود و ربطی به فرد خاص و یا دولت به خصوصی نداشت. وضع جدید خواه ناخواه توازن و تعادل دیرپای سنتی میان "گروه‌های قومی-زبانی" را برهم می‌زد. این امر به خصوص در مورد آذری‌ها مصداق داشت. تا اواخر قاجاریه، خاندان سلطنت و اهل شمشیر و غالب والیان و حکام و طبقه حاکم به آذری‌ها اختصاص داشت، در حالی که فارس‌ها، که به زبان آذری هم سخن می‌گفتند، اهل قلم بودند. آموختن زبان فارسی نیز برای آذری‌ها امری طبیعی و سنتی بود و قشرهای با سواد دیوانی و روحانی و تجار با میل و رغبت به آن روی می‌آوردند. آنان بی‌شبهه به هویت ایرانی خود افتخار می‌کردند و هیچ مسئله‌ای در این باب نداشتند. حتی رعایا هم چون خود را رعایای پادشاه ایران می‌دانستند به "هویت ایرانی" خویش آگاهی داشتند. در باره "هویت ایرانی" آذری‌های دوسوی رود ارس، سید حسن تقی زاده شرح گویایی دارد:

در آن زمان در همه ولایات مسلمان نشین قفقاز تعلیم و تربیت مردم بیشتر دست آخوندها بود و عیناً مثل ولایات آذربایجان با سوادها فارسی و شرعیات یاد می‌گرفتند و مکاتبات به فارسی بود. . . و مردم آن نواحی . . . خود را مثل ایرانی می‌شمردند و در واقع پیرمردان کهن آنجا در عهدی متولد شده بودند که آن ولایات جزو ایران بوده است. پدر من . . . خود را ایرانی کامل می‌شمرد. 16

آنگاه تقی زاده داستانی نقل می‌کند از پیرمردان دهی به نام "یاجی" در آن سوی رود ارس که در میدان ده نهال‌های چنار کاشته و هر روز آن‌ها را مراقبت و آبیاری می‌کنند و در پاسخ این که:

این چنارها سال‌ها می‌خواهد که درخت تناور و سایه‌دار شود و شما با این سن و سال رشد و بزرگی آن‌ها را نمی‌بینید، پیرمردها گریه [می‌کنند و می‌گویند] ما از خدا همین قدر عمر می‌خواهیم که این چنارها بلند و تناور شوند و این جاها باز ملک ایران گردد و مامورین مالیاتی ایران این‌جا برای جمع مالیات بیایند و ما قادر به ادای دین مالیاتی خود نباشیم و آن مامورها پاهای ما را به این چنارها بسته شلاق بزنند. 17

در قرن بیستم تحوّل درونی در ایران و دو تحوّل در آذربایجان روسیه و امپراطوری عثمانی دگرگونی‌های ژرف در هویت قومی آذری‌ها پدید آورد. تحوّل درونی از هنگامی آغاز شد که با برافتادن قاجاریه و تأسیس ارتش نوین در ایران آذری‌ها موقعیت ممتاز خود را از دست دادند و در ردیف "فارس‌ها" قرار گرفتند. البته در دوران جدید نه تنها کوچکترین تبعیض قومی در نظام مراتب اجتماعی و جابجائی طبقات و دستیابی به مقامات عالی و مواهب مادی برعلیه آذری‌ها وجود نداشته است، بلکه آذری‌ها بیش از سهم خود از نظر تناسب جمعیت در میان نخبگان سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جای گرفته‌اند. با این همه این احساسی که "فارس‌ها" بر آن‌ها تفوق یافته‌اند و به سبب تأسیس دولت ملی جدید برنامه همسان کردن فرهنگی و زبانی را دنبال می‌کنند و در عصری که گروه بزرگی از جمعیت در سنین تحصیلات دبستانی و دبیرستانی باید به مدارس فارسی زبان بروند از عوامل اصلی ناراضی‌انها شده است.

اما نیروی محرکه عمده این ناراضی‌انها تحولاتی بود که در جهت رشد ناسیونالیسم آذری در آذربایجان روسیه و در جهت ناسیونالیسم ترک در امپراطوری عثمانی پدید آمد و موجب تشدید و تقویت ناسیونالیسم آذری‌های ایران در این قرن گردید. ناسیونالیسم قومی در آذربایجان روسیه به سبب رشد سریع‌تر منطقه و تکامل دولت ملی و ناسیونالیسم روسی-مسیحی زودتر از پیدایش هویت قومی در آذربایجان ایران پدید آمد. اما ناسیونالیسم ترک، که امپراطوران عثمانی کاملاً بدان بی‌اعتنا بودند - و حتی آن را تحقیر می‌کردند - از اواخر قرن گذشته و اوایل قرن حاضر در میان ترکان جوان رشد کرد و مآلاً به تأسیس "دولت ملی ترکیه" بر ویرانه امپراطوری عثمانی و گسترش آرمان‌های پان‌تورکیسم انجامید. از همین دوران بود که زبان فارسی نیز موقعیت خود را به عنوان زبان ادبی و دیوانی در امپراطوری عثمانی از دست داد و زبان ترکی اسلامی در همه زمینه‌ها جای آن را گرفت. بدینسان، تحولات داخلی از یکسو و برآمدن ناسیونالیسم در آذربایجان روسیه و پان‌تورکیسم در ترکیه، از سوی دیگر، به احساس هویت قومی باگرایش‌های "ملی" در میان آذری‌های ایران دامن زد و با انقلاب اسلامی در ایران و استقلال آذربایجان شوروی و تحریکات پان‌تورکیست‌ها تنش‌های "ملی-قومی" در آذربایجان به اوج خود رسید.

ناسیونالیسم قومی در کردستان نیز از پدیده‌های اوایل قرن حاضر و از پیامدهای استقرار "دولت‌های ملی" در ایران و ترکیه و عراق است. با این‌که این هر سه دولت کردهای سرزمین خود را سرکوب می‌کنند اما هر کدام سیاست خاصی در برابر مسئله کردستان دارند. ترک‌ها اساساً کردهای ترکیه را "ترکان کوهی" می‌شناسند و هویت قومی مستقلی به عنوان "قوم کرد" برای آنان قایل نیستند و هر نوع جنبش استقلال طلبانه‌ای را به شدت سرکوب می‌کنند. عراقی‌ها نیز نشان داده‌اند که اگر دستشان آزاد باشد به هیچ ملاحظه‌ای پای بند نیستند و تا حد امه‌ها قبایل کرد پیش خواهند رفت.

اما در ایران وضع کردان در مقایسه نسبتاً بهتر است. زیرا هم مردم ایران نسبت به کردان احساس علاقه خویشاوندی دارند، هم زبان کردی با زبان فارسی از تنه یک درختند و هم به طور نسبی رفتار دولت ایران نسبت به کردان در مقایسه با رفتار دو همسایه دیگر معتدل تر بوده است. با این‌همه، نارضایتی کردان اهل سنت از سیاست‌های مذهبی رژیم ایران، و ترور رهبران برجسته کرد و ادامه تنش میان نیروهای دولتی و نیروهای محلی از آغاز انقلاب - که به استمرار نوعی جنگ و گریز داخلی در این منطقه انجامیده - از یکسو، و تأسیس دولت خودمختار کردستان در عراق، از سوی دیگر، کردستان ایران را کانون اصلی بحران قومی در ایران کرده است.

از کانون‌های دیگر بحران روابط قومی بلوچستان است که مقدمات آن به خصوص از نیمه قرن کنونی فراهم آمده و با انقلاب اسلامی و خصومت‌های میان بلوچ‌های سنی و دولت شیعی شدت گرفته است. قبایل ترکمن نیز با فروپاشی رژیم پیشین و ایجاد مراکز متعدد قدرت در اوایل انقلاب، به ابتکار سازمان‌های چریکی چپ (فدائیان خلق) سر به شورش و خودمختاری گذاشتند. اما شورش آنان با سرکوب خونین تنی چند از رهبران چریک‌ها در ترکمن صحرا به پایان رسید.

اعراب خوزستان و سواحل شمالی خلیج فارس نیز، که از راه رادیوها و تلویزیون‌های عربی متأثر از فرهنگ عرب هستند، با پیدایش و استقرار ناسیونالیسم ایرانی و دولت‌های ملی در منطقه علاقمندان که هویت مستقلی برای خود داشته باشند.

### **مفاهیم متفاوت "هویت ملی ایرانی"**

روشنفکران عهد مشروطه در جستجوی مفاهیم تازه سیاسی به تفسیر همان مفهوم قدیمی "ایران" و هویت چند هزارساله ایرانی دست می‌زنند و می‌کوشند تا تحولی انقلابی در مفهوم ملت و ملیت و هویت ملی پدید آورند. به جای این‌که هویت ایرانی را در شاهنشاهی ایران و یا قلمرو پادشاهی ایران و ملت را "اتباع و رعایای" پادشاه ببینند آن را در ملت چند هزار ساله‌ای می‌بینند که ناگهان از حالت تبعه و رعیت (که چون گله گوسفند مطیع و منقاد پادشاه است) به شهروندان آزاد که در جامعه مدنی متشکل شده‌اند، استحاله پیدا کرده و بر اعمال و رفتار پادشاه و کارگزاران حکومت نظارت می‌کند. این آرزوی جوانان عهد روشنگری در یک قرن پیش به جایی نرسید و امروز، در آستانه سال

2000، نیز چندان خبری و اثری از جامعه مدنی و شهروندان آزاد در ایران نیست. اما انقلاب مشروطه، فکر آزادی و دموکراسی را وارد جامعه روشنفکری ایران کرد و جناحی بالنسبه نیرومند پدید آورد که در جریان های گوناگون سیاسی و اجتماعی منشأ اثر بوده است. این جناح از روشنفکران ایران هویت ملی را هویت شهروندان آزاد ایرانی می‌داند و برآند تا حق حاکمیت ملت را، که دستگاه های حاکم در یک قرن اخیر غصب کرده اند، به صاحبان اصلی آن یعنی به جامعه مدنی بازگردانند. 18

ازسوی دیگر در دوران پهلوی مفهوم دیگری از هویت ملی به عنوان ایدئولوژی رسمی دستگاه پادشاهی ساخته و پرداخته و تبلیغ شد. در این کلام هویت ملی همان مفهوم کهن "ایران‌شهر" است که حافظ و نگاهبان آن نظام شاهنشاهی است. در واقع، همان ایده باستانی "قلمرو پادشاهی ایران" و مفهوم "فرّ ایزدی پادشاه ایران" در دوره ساسانی است که محور هویت جمعی می‌شود. به سخن دیگر، هویت ملی با نظام پادشاهی تعیین پیدا می‌کند و نه بر پایه آزادی شهروند. از سوی دیگر، گروهی با این تصور از هویت ملی چنان راه افراط پیش می‌گیرند که از نژاد پاک آریایی سخن می‌گویند و هویت ایرانی را با نژاد مشخص می‌سازند. حال آن که اقوام ایرانی در چند هزاره با نژادهای گوناگون درهم آمیخته اند و سخن گفتن از نژاد آریایی سخنی به گزاف است. در این جا توجه به دو نکته اساسی ضرورت دارد. یکی این که در دوران پهلوی نه تنها گونه ای دولت ملی در ایران ساخته و پرداخته شده است بلکه بر اثر گسترش سواد و مخابرات و ارتباطات و رشد شهرنشینی و تحرک جغرافیایی جمعیت و پیدایش قشر وسیع روشنفکران و طبقه متوسط، آگاهی ملی و احساس تعلق به یک واحد بزرگ ملی تا حد زیاد توسعه یافته است. اما غالب روشنفکران این دوران نه تنها تعلق خاطری به مفهوم پادشاهی هویت ملی پیدا نکردند بلکه به مفاهیمی عنایت داشته اند که در برابر آن پدید آمده است. یکی از شایع ترین این باورها همان اعتقاد به هویت ملی شهروندان آزاد است که بدان اشاره کردیم و دیگری اعتقاد به هویت خلق ها و مردم ایران است که سازمان‌های چپ ایرانی آن را تبلیغ می‌کنند. از همین روست که هواداران حق حاکمیت مردم بر سلطنت‌طلبان خرده می‌گیرند که چرا هویت ملی ایرانیان را با تداوم تاریخی نظام شاهنشاهی معین می‌کنند.

یکی از تضادهای عمده عصر پهلوی آن بود که از یکسو رشد شهرنشینی و گسترش آموزش و پرورش و رسانه‌های همگانی و اشاعه افکار نو، فشار فزاینده ای برای احراز منزلت شهروندی در میان قشرهای نوپای جامعه پدید آورده بود و از سوی دیگر پاسخ پادشاهان پهلوی به خواست‌های آنان همان پاسخ پادشاهان پیشین به اتباع حکومت بود. 19

سومین دیدگاه از هویت ملی به گروه‌های چپ تعلق دارد که به جای "ملت ایران" از مفهوم "خلق های ایران" استفاده می‌کنند و ایران را کشوری کثیرالمله می‌دانند و مسئله

"ملّیت‌ها" را پیش می‌کشند و برخودمختاری خلق‌ها پا می‌فشارند. این گروه‌ها در جریان انقلاب بی‌درنگ در ترکمن صحرا علم استقلال خلق ترکمن را برافراشتند و آنگاه بیشتر سازمان‌های چپ دفتری یا پایگاهی در کردستان برپا کردند و در صحنه جنگ‌های کردستان فعّالانه شرکت جستند. برخی از این گروه‌ها تا به امروز در منطقه حضور دارند. 20

چهارمین گونه هویت ایرانی تلفیق هویت ملّی با هویت دینی است. علی شریعتی و مهندس مهدی بازرگان و تاحدی آیت الله مرتضی مطهری پیام‌آوران هویت ایرانی-اسلامی هستند. علی شریعتی ملّت و ملّیت را براساس فرهنگ مشترک ملّی تعریف می‌کند و از این‌رو آن را در رابطه‌ای تنگاتنگ با دین و آئین می‌بیند:

در طی 14 قرن همراهی تاریخ ایران و اسلام، فرهنگی غنی و گسترده پدید آمده است که در آن، هیچ یک را نمی‌توان از دیگری بازشناخت. فرهنگ ایرانی بدون اسلام جستن، به همان اندازه محال است و غیر قابل تصور، که فرهنگ اسلامی را بدون ایران دیدن. 21

شریعتی هویت ایرانی را بر این دوپایه استوار می‌بیند و رهایش از «باخودبیگانگی ملّی و فرهنگی» را در پناه جستن به ملّت ایران و تشیع ایرانی می‌یابد. مهندس بازرگان نیز همین فکر را دنبال می‌کند و مثلاً در مقاله «نهضت ضد ایران» می‌گوید:

ملّی‌گرایی و حتی ملّی بودن و ملّیت در ردیف ضد انقلاب و ضد اسلام درآمده . . . چنین تبلیغ شده که علاقمندی به ایران و دفاع از حقوق و حیثیت ملّت ایران و از استقلال و اعتلای مملکت که همان ملّی بودن است مخالفت با خداپرستی دارد و منافعی با جنبه جهانی عام اسلام است . . . دفاع از خاک وطن و از هموطنان نه تنها گناه نیست بلکه به‌خاطر آن جهاد واجب شده است. . . پس نباید ملّت پروری و ایران دوستی را از مسلمانی جدا کنیم و اسلام را ضد ایران دانسته خود ویرانگری نماییم. انکار ملّیت و تکفیر ایران‌دوستی جزء دیگری از نهضت ضد ایران و برنامه خود ویرانگری و ضد انقلاب است. 22

این دیدگاه از هویت ملّی در اصل با دیدگاه نخست از هویت ملّی (دیدگاه آزادیخواه ملّی) خویشی دارد. چرا که هم شریعتی و هم بازرگان هوادار رشد جامعه مدنی و حقّ حاکمیت مردمانند.

پنجمین دیدگاه، که بعد از انقلاب تبلور یافته، هویت ملّی را در هویت امت اسلامی ایران می‌بیند. در این دیدگاه همه انواع عمده حکومت‌های انسانی فاقد مشروعیت و عاجز از حل و عقد مسائل انسانی است. از حکومت الیگارشی و سلطنتی و حکومت استبدادی گرفته تا مردمسالاری. در برابر حکومت‌های انسانی، حکومت الهی جا دارد که در آن ملّت و هویت ملّی معنایی ندارد و ملّت به عنوان امت در نظر می‌آید که کارگزاران آن مجتهدان و فقها هستند. این امت دارای حقّ حاکمیت نیست بلکه نیازمند راهنمائی و رهبری و ولایت است.

در این جاست که تعارض میان حق حاکمیت مردم یا حقّالنّاس در معنای امروزی آن و حاکمیت فقیه به نیابت ولی عصر یا حقّالله ظاهر می‌شود. این دیدگاه از هویت ملّی با هر چهار دیدگاه پیشین در ستیز است. اما دو مطلب را از نظر نباید دور داشت. یکی این که، گروهی از هواداران این نظر ولایت فقیه را امری تاریخی و قبایی برانزده قامت آیت‌اله خمینی می‌دانند و پس از او برحقّ حاکمیت دموکراتیک اسلامی ایران، که همان ملّت ایران است، پای می‌فشارند و از مفاهیمی چون رشد و توسعه دینی سخن می‌گویند. این نظر هم مورد حمایت جمعیت دفاع از آزادی و حاکمیت ملّت ایران است و هم مورد حمایت جناح رادیکال رژیم، که در جریان تشکیل مجلس چهارم آن را به حاشیه رانده اند. حکومت با پذیرش اصل مصلحت نظام در امر قانونگذاری، به گونه ای فزاینده گرایش های دنیوی پیدا کرده و ناچار است که در چارچوب دولت ملّی عمل کند و جهان وطنی اسلامی را تا زمان نامعلوم نادیده بگیرد. به خصوص آن که خصومت و رقابت کشورهای اسلامی عرب و ترک با جمهوری اسلامی، رهبران آن را بیش از پیش از فکر اتحاد امت اسلام به فکر تمامیت ارضی کشور سوق می‌دهد.

درگیری بنیانی دیگر چگونگی همسازی هویت ایرانی با هویت انسان امروزی است. هواداران هر یک از انواع هویت ملّی به گونه‌ای با این مشکل درگیر می‌شوند. هواداران چهار گروه اول بدون آن که با ناسازگاری شالوده ای میان آن دو بیندیشند هر کدام به نوعی تلفیق میان آن ها دل می‌بندند. هواداران سنت‌های اسلامی نیز یا با ضربه تکفیر با پدیده ای که بنام «تهاجم فرهنگی غرب» خوانده می‌شود روبرو می‌شوند و یا با مددگرفتن از اندیشه فلاسفه سنت پرست غربی، همچون مارتین هایدگر، به نقد و ردّ مدرنیته و پایه های انسانمدارانه آن می‌پردازند. بدین گونه ردّ و نفی غرب با ردّ و نفی دموکراسی و حقوق بشر و همه دانش های اجتماعی و فرهنگی غربی و در کنار آن شرق شناسی و ایران شناسی نیز همراه می‌شود. بدیهی است که در برابر نفی مظاهر فرهنگ غربی پذیرش دستاوردهای علمی و فرهنگی غرب نیز در میان متفکران اسلامی هوادارانی پیدا می‌کند و برخورد عقاید و آراء در این زمینه بسیار گرم و با اهمیت می‌شود.

بدین گونه ما با انواع گوناگون و متضاد از مفهوم ملّیت و هویت ملّی و قومی روبرو هستیم که از سوی گروه‌های سیاسی و اجتماعی گوناگون تبلیغ می‌شود و این درحالی است که در آستانه سال 2000 ایران با بحران بزرگ تجزیه روبروست. در این جا این سؤال پیش می‌آید که آیا هیچ وجه مشترکی میان این گرایش های متضاد از مفهوم ملّت و هویت ایرانی وجود دارد؟ و اگر پاسخ به این سؤال مثبت است آیا برخورد عقاید و آراء می‌تواند به روشن کردن مواضع هر یک و وجوه اختلاف و موارد اتفاق میان دیدگاه های گوناگون مدد کند؟ و اگر این کار صورت پذیرد آیا امکان حداقلی از تفاهم بر سر مسائل مشترک وجود دارد؟ آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد آنست که هواداران همه این گرایش ها، به تفاریق، خود را ایرانی می‌دانند و با این نام خود را می‌شناسند و به هویت ایرانی خودمباهات می‌کنند و به فرهنگ ایرانی و زبان فارسی مهر می‌ورزند. گرچه اینان هر کدام



برگوشه اي و جنبه اي از هویت ایرانی بیشتر پاي مي فشارند ولي وجوه اشتراك اين دیدگاهها را نباید دست کم گرفت، باید آنها را باز شناخت و بر آن ابعاد مشترک پاي فشرده و برسر آن ها و هنگام مطرح شدن آنها از دشمنی چشم پوشید و با سعه صدر و تساهل و مدارای فرهنگی و سیاسی به بحث و گفتگو نشست و از برخورد عقاید و آراء سود جست.

## پانوشته‌ها:

1. بر اساس نظریه اي دور از ذهن، هویت ایرانی «حاصل یک بحث آکادمیک قرن هجدهم اروپاست که برخی از مستشرقینی که در خدمت استعمار بودند در دو سه قرن پیش مطرح کردند». ن. ک. به: پانویس صفحات 233، *ایران شناسی*، سال 4، شماره 2، تابستان 1371

2. ن. ک. به: کتاب با ارزش جرالدهو نولی درباره ایده ایران.

Origin, Roma, Instituto Gheraldo Gnoli, The Idea of Iran: An Eassay on Its  
.Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1989

گزیده‌ای از این اثر در همین شماره ایران نامه آمده است.

3. برای بررسی پیدایش مفهوم ملت و ملیت در دوران معاصر، همچنین ن. ک. به: آثار زیر:

Cambridge University , Eric Hobsbawm, Nations and Nationalism Since 1780  
London, 1992; A. , Press, 1998, p.137; B. Anderson, Imagined Communities  
Nations and ,Smith, Theories of Nationalism, London, 1983; E. Gellner  
.Nationalism, Oxford, 1983

4. ن. ک. به آراء 43 تن از روشنفکران ایرانی مقیم اروپا و امریکا درباره هویت ایرانی، زیرعنوان «کیستیم و از کجائیم؟» در مجله مهاجر، چاپ دانمارک، سال 8، شماره 71-72، فروردین 1371، صص 17-35. نیز ن. ک. به: 5 مقاله درباره «زبان و هویت ملی» از نجف دریابندری، نادر نادریور، محمدعلی سپانلو، احمدکریمی حکاک و داریوش آشوری در کتاب نیما، لوس آنجلس، شماره 3، پائیز 1369، صص 3-72؛ جلال خالقی مطلق و جلال متینی، «ایران درگذشت روزگاران»، ایران شناسی، سال 4، شماره 2، تابستان 1371، صص 268-333؛ چنگیز پهلوان، «کالبد شکافی یک بزرگداشت»، ایران نامه، سال 10، شماره 2، بهار 1371، صص 223-297. همچنین ن. ک. به: شماره ویژه فصلنامه گفتگو در باره «ایرانی بودن»، فروردین 1373، شماره 3.

5. برای بحث جالبی درباره‌ی پیدایش و تحول هویت قومی در تاریخ ملل مسیحی و کشورهای اسلامی که اشاره‌هایی نیز به هویت ایرانی دارد. ن. ک. به :

Chapel Hill: The University of John A. Armstrong, Nations before Nationalism  
.North California Press, 1982

6. ن. ک. به: مجموعه مقالات زیر که حاوی نظریات و برخورد عقاید و آراء تنی چند از محققان اروپایی و آمریکایی در زمینه هویت ملی است و کتابشناسی سودمندی نیز به دست می‌دهد:

An Interdisciplinary Dialogue, :Peter Boener, ed, Concepts of National Identity  
.Verlagsgesellschaft, 1986 ,Baden-Baden, Nomos

همچنین ن. ک. به:

.York, Paragon House, 1990 Louis L. Snyder, Encyclopedia of Nationalism, New  
این دانشنامه مباحث و عناوین گوناگون در باره ملت و ملیت و ملیت‌گرایی، و انواع جنبش‌های ملی و شخصیت‌های ملی و صاحب‌نظران مبحث ملیت را معرفی کرده و برای آشنایی به این گونه مباحث بسیار سودمند است. در تدوین بخش اول این مقاله از عناوین مختلف این دانشنامه در باره ملت و ملیت و کاراکتر ملی، و ناسیونالیسم ایلی استفاده شده است. برای بحث جالبی در باره رابطه هویت قومی با هویت ملی ن. ک. به:  
and Comparison, London, Sage Paul R. Brass, Ethnicity and Nationalism: Theory  
.Publications, 1991

7. ن. ک. به کتاب نولی و به: و. بارتلد، «درباره تاریخ حماسه، ملی ایران»، ترجمه کیکوس جهاندار، در هفتاد مقاله: ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی، گردآورنده یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران، انتشارات اساطیر، 1369، صص 60-23.

8. در اوستا نخستین انسان کیومرث است، اما در شاهنامه کیومرث به عنوان نخستین پادشاه معرفی شده است. آنچه در این بخش درباره پیدایش ایران و انیران از شاهنامه آمده است به نقل از ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، با مقدمه احسان یارشاطر، دفتر یکم، نیویورک 1366، صص 104-155 است.

9. ن. ک. به: حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، 1336، صص 19-20، که شرحی درباره نظریه‌های ایرانی و یونانی و هندی و عربی درباره وضع جغرافیایی ایران دارد. نیز ن. ک. به:

.Iranica, 11, pp, 44-47 G. Gnoli, "Avestan Geography", in Encyclopedia

10. احسان یارشاطر، «چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکر نیست؟»، ایران‌نامه، سال 3، شماره 2، زمستان 1363، صص 191-213.

11. محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج 1، تهران، 1352، ص 99.

12. گردیزی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، 1347، ص 255.

13. برای برخی از شواهد ن. ک. به: جلال متینی، «ایران در دوران اسلامیش»، ایران‌شناسی، سال 4، شماره 2، تابستان 1371، صص 243-268.

14. به عنوان نمونه ن. ک. به: سیدعلی موید ثابتی، اسناد و نامه های تاریخی از اوائل دوره های اسلامی تا اواخر عهدشاه اسماعیل صفوی، تهران، کتابخانه طهوری، 1366، صص 193، 274، 315، 330، 322، 392، 422، 430. نیز ن. ک. به: عبدالحسین نوائی، اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 2536، صص 578، 656، 701-702، 707. برای بحث جالبی درباره پیدایش دولت مملی در ایران از زمان ترکمانان آق قویونلو ن. ک. به: والتر هیتس، تشکیل دولت مملی در ایران: حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکوس جهاندار، تهران، انتشارات خوارزمی، 1362.

15. علی شریعتی، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی، تهران، زمستان 1361، صص 72، 73.

16. سید حسن تقی زاده، زندگی طوفانی، به کوشش ایرج افشار، تهران، 1372، ص 147.

17. همان، ص 16.

18. از جمله ن. ک. به: پاسخ علی اصغر حاج سیدجوادی به سوال مجله‌ی مهاجر، سال 8، شماره 71-72، فروردین 1371، صص 21-22. نیز ن. ک. به: امیر پیشداد و محمدعلی همایون کاتوزیان، مملی کیست و نهضت مملی چیست؟ دیماه 1359؛ و نهضت مملی ایران و دشمنان آن، خرداد 1360.

19. برای تفصیل این طرز تفکر ن. ک. به: اسدالله علم، یادداشتهای علم، ج 1، ویرایش علینقی عالیخانی، واشنگتن، کتابفروشی ایران، 1371. به خصوص ن. ک. به مقدمه مشروح عالیخانی.

20. برای بررسی انتقادی ارزندای از نظریه مارکسیستی و به خصوص لنینی در باره "مسئله ملّی" و نیز "مسئله ملّی در ایران" ن. ک. به سلسله مقالاتی که بابک امیرخسروی در مجله راه آزادی، شماره‌های 20 تا 26 (فروردین تا بهمن 1371) منتشر کرده است.

21. ن. ک. به: علی شریعتی، همان، ص. 146.

22. مهندس مهدی بازرگان، «نهضت ضد ایران»، کیهان، 23 شهریور 1359، به نقل از دکتر محمود افشار، «وحدت ملّی و تمامیت ارضی»، آینده، سال 6، شماره 9-12، آذر- اسفند 1359، ص مکرر 655.

---

## پویه ای دیگر در پژوهش های ایرانی-یهودی

---

### حلیل دوستخواه

پویه ای دیگر در پژوهش های ایرانی-یهودی

Contacts with Persian Culture Irano-Judaica III Studies Relating to Jewish  
Amnon Netzer Jerusalem, Ben- Throughout the Ages Edited by Shaul Shaked and  
569-532-050-8 Zvi Institute, 1994 ISBN

دفتر کنونی، سومین جُنگِ گفتارهای پژوهشی درزمینه ی پیوند و داد و ستد میان فرهنگ های ایرانی و یهودی درگذشت روزگاران است که از سوی «انجمن بن-زوی/ ویژه ی پژوهش درباره ی جامعه های یهودی درخاورمیانه» و «دانشگاه عبری ی اورشلیم» چاپش می شود. دفترهای یکم و دوم این مجموعه، به ترتیب در سال های 1982 و 1990 نشریافته است. تصویرروی جلد، سفالینه یی یافته درمرو رانشان می دهد باسفال نوشته یی پارتي که در نهمین گفتار کتاب، از آن سخن به میان آمده است. ویرایش این دفتر را شائول شاکد و آمنون یتصیر برعهده داشته اند و پس از پیشگفتار شاکد، که برداشت فشرده ی اوست از درونمایه ی گفتارهای فراهم آورده دراین مجموعه، چهارده گفتار در دو بخش آمده است. بخش یکم «دین ایرانی و یهودی گری: پژوهش های سنجشی» 1 نام دارد و شامل هشت گفتار است. بخش دوم «زندگی یهودیان در ایران از دوران پارتیان تا روزگار نو» 2 نامیده شده و شش گفتار را در بر دارد. همه ی گفتارها- بجز دوتا که به زبان فرانسه نگاشته شده- به زبان انگلیسی است و درونمایه ی آنها، عرصه ی گسترده یی از پژوهش و بررسی درباره ی جنبه های بنیادین دین های زرتشتی، یهودی و اسلام، آیین های دینی، سنت ها، اسطوره ها، باستان شناسی، هنر، زبان شناسی، تاریخ، ادبیات و فرهنگ توده ها را در برمی گیرد که نکته های سودمند فراوان از

آنها مي توان آموخت. -نخستين گفتار «خاستگاه زرتشتي ي سفیروت؟» 3 از «گ. گ. سترومسا» 4 است که نویسنده در طی آن، به جستار درباره ي خاستگاه "سفیروت" و جنبه هاي آن پرداخته و با دقتي ستودني و رویکردي علمي، به دستاورد بسياري از پژوهش هاي دانشوران در اين راستا اشاره کرده و بدانها بازبرد داده است. وي برآن است که نماد گونگي ي شماره هاي شش و هفت را درکلید واژه هاي ویژه ي يزدان شناخت يهودي در زمينه ي فروزه هاي آفریدگار بررسد و فراتر از همه ي خاستگاه هايي که در پژوهش هاي پيشين براي آنها بر شمرده شده است، به ناشناخته ترين لايه که همانا يزدان شناخت زرتشتي است، دست يابد. پژوهنده در بخش پاياني ي گفتار خود، آموزه ي ايراني(زرتشتي) ي "هفت امشاسپند" را ( البته باقيد احتياط که از پرسشوارگي ي عنوان مقاله نیز پيدااست ) سرچشمه ي نگرش يهودي در حوزه ي کلید واژه ه اي ياد شده مي شناسد و دراین باره به بحث مي پردازد. اما جاي پاره يي روشنگري ها و يادآوری هاي ضروري در اين گفتار خالي است. براي نمونه، نویسنده هيچ گونه اشاره يي به دوگونگي ي بينش نسبت به نام ها يا نمادهايي که "امشاسپندان" خوانده مي شوند در گاهان و اوستاي نو نمي کند و به پژوهش هاي مهمي چون «امشاسپندان» نوشته ي گايگر، 5 « بنياد دين ايراني» اثر گري 6 و «دایره ي کمال» نگارش تارا پوروالا 7 بازبرد نمي دهد. دریک سخن، مي توان گفت که پژوهش سترومسا دراین گفتار، طرح جستاري بنيادي در زمينه ي تأثیرگذاري ي بينش ديني ي کهن ايراني در يزدان شناخت يهودي است و نگرش ها و کوشش هاي بيشتري و فراگیر تري دراین راستا از سوي خود او و ديگر پژوهندگان بایسته مي نمايد. -دومين گفتار «روایت هاي يوناي و عبري ي کتاب اِستیر و پيشينه ي ايراني ي آن» از هينتز (Almut Hintze) است. وي کتاب بلند آوازه ي « اِستیر» را که يکي از داستان هاي کهن يهودي است و تاکنون پژوهش هاي فراوان و گوناگون درباره ي آن صورت پذيرفته است، بارديگر برمي رسد و با سنجش دو روايت يوناني و عبري ي آن- که به باور او، يکمين ترجمه يي از دومين نيست و خاستگاه ي جداگانه دارد- و نقد برداشت هاي پژوهشگران درباره ي پيشينه ي اين متن و ژرف کاوي درجنبه ي زبان شناختي ي پاره يي از نام ها و کلید واژه هاي آن، بدین برآيند مي رسد که طومار يا کتاب اِستیر، پيشينه يي ايراني دارد و در ساختار آن مي توانيم الگوي نمونه وار فراهم آمدن يک سنتت مردمی ي ايراني در چهارچوبي يهودي را ببينيم. پژوهنده براي رسيدن بدین نتیجه، نخست نام شهریار يادشده در داستان اِستیر را که در روايت عبري آحشورش آمده و بر بنياد پژوهش هاي زبان شناختي درسنگ نوشته ي "بَغِستان" (بيستون) و گردیسه ي "خَشِيَه-آرَشَن" (خَشيارشا) در فارسيي باستان است و در يوناني آن را به گونه ي xerxes مي بينيم، با Artaxerxes در روايت يوناني مي سنجد و گرچه يادآوری مي کند که نمي توان براي اين داستان ساختار تاريخي ي درستي در نظر گرفت و يکي از دونام آمده در روايت هاي دوگانه را بر ديگري برتري داد، چنين مي انگارد که روايت يوناني پذيرفتني تر و درست تر باشد. آنگاه نام "هامان" را ردیابی مي کند که در روايت عبري، لقب ha' a gagi دارد و با رویکرد به گونه ي يوناني ي همين لقب، نتیجه مي گيرد که اين لقب، دگرديسه ي бага (بَغ) ايراني به معنيي خداوند و آفریدگارست که از راه گويش آرامي ي جنوب

خاوري به زبان عبري راه یافته. سپس از جشنی سخن می گوید که در روایت عبري ي کتاب، پوریم و در روایت یوناني فُرُورَت نام دارد و با دَقَّت و باریک بینی در همه ي ریشه جویی های پیشین برای این نام و دگر دیسه های گوناگون آن، بدین برآیند می رسد که این همان جشن فروردگان (فروردین یا فَرَوَشی ها یا فَرَوَهَرهای) ایرانی است و زمان برگزاری آن به روایت کتاب اِسْتِر نیز با هنگام جشن فروردین و نوروز ایرانیان هماهنگی دارد. نویسنده در بخش پایانی ي گفتار خود برای نشان دادن دیگر نمونه های تأثیرگذاری ي نهادها و آیین های دینی در یکدیگر، به سراغ سنت های ویژه ي زاد روز مسیح می رود و آنها را برگرفته یا تأثیر پذیرفته از جشن رُمي ي «خورشید چیرگی ناپذیر» ( Sol Invictus) می داند. چنین برداشتی که در میان پژوهندگان باختری رواج دارد، با آنچه در واقع روی داده است، همخوان نیست. مجموع پژوهش های دوسده ي اخیر در شناخت جنبه های گوناگون «مهرآیینی» (Mithraism) و تأثیرگذاری ي گسترده ي آن در شکل گیری ي نهادها و آیین های مسیحی، نشان می دهد که سنت ها و یادگارهای کهن هند و ایرانی ي "دین مهر"، از جمله در تعیین زاد روزي برای مسیح و جشن ویژه ي آن، تا چه اندازه کارساز بوده اند. "سُل اینویکتوس" در واقع لقبی برای "میترا" ( ایزدمهر) بوده است. -گفتار سوم، پژوهش ساندرمن (Werner Sundermann) است زیرعنوان کتاب غولان مانی و کتاب های یهودي ي Enoch». کتاب غولان یکی از نوشتارهای مانی است به زبان های فارسی ي میانه ( پارسیک یا پهلوي ) و سغدی که در میان ورقه ای باز یافته از "تورفان" شناخته شده است و دانشوران و پژوهشگران نامداری چون و. ب. هنینگ آن را بر رسیده اند تا برداشت مانی را از غولانی که از آنها سخن می گوید، دریابند و خاستگاه های اندیشه ي او را باز شناسند. نویسنده برخلاف چشم داشت خواننده ي جویا، در همان نخستین سطرهای مقاله ي خود با گونه يی پیشداوری یادآور می شود که سرچشمه ي اصلی ي اندیشه ي مانی در کتاب غولان، کتاب های برساخته ي یهودي نام بردار به Enoch است که به زبان آرامی نوشته شده و از غار شماره ي 4 در ناحیه قمران به دست آمده است. وي در تحلیل واژه های "مَزَن"، "مَزَنَدَر" و "مَزَنَدَران" در کتاب مانی، آنها را به درستی به بزرگ و عظیم تعبیر می کند و به اشاره يی در گزارش گمان شکن باز برد می دهد که "مازندران" آمده در نوشتارهای مانی را « دیوان به زنجیر کشیده شده در آسمان ها» می شمارد. اما در دنباله ي این جستار، رویکرد چندان یی به اسطوره های هند و ایرانی ندارد که می دانیم در کنار پاره يی تأثیر پذیری ها از مأخذهای سامی، نقش عمده را در ساختار اندیشه ي مانی داشته اند؛ بلکه با در میان نهادن برخی گمان ورزی ها و انگاشت ها، بدین برآیند خودخواسته می رسد که مانی در هنگام نگارش کتاب غولان، روایتی از کتاب های یهودي ي Enoch را در جامعه ي یهودي-مسیحی ي زادگاه خود (بابل) در دسترس داشته و از کودکی با آن آشنا و دمساز بوده و از آن و نیز پاره يی افسانه های "گنوستیک" (یا گنوستیک شده ي) یهودي بهره گرفته است. - گفتار ششم 9 «صُعود(عروج / معراج) اَشعیاء و ایران» نگارش راسل (James R. Russell) است. پژوهنده به بررسی و شناخت متنی یهودي درباره ي صُعود اَشعیاء می پردازد که بخش یکم آن، توصیف شهادت آن پیامبرست. نویسنده به بینش دوگرایانه و رویکرد به

جنبه های ناهمگون " نیک " و " بد " زندگی در این متن اشاره می کند و هرچند آن را دارای پیشینه یی در میان اسرائیلیان می داند، از تأثیرگذاری ی اندیشه های زرتشتی در این بینش نیز سخن می گوید و یادآور می شود که اگر چه بُنمایه ی چیرگی ی "گناهکاری" در اورشلیم و نابود کردن "نیکوکاری" در این متن، ریشه در سنت پیامبری در اسرائیل دارد، اما جای گرفتن آن در مرکز توجه، امری است نمونه وار و وابسته به باورهای فرقه ی دینی ی "دریای مرده" که عنصرهای ایرانی در نهادهای اندیشگی ی آن شناخته شده است و نخستین بخش متن "صعود آشعیاء" را گاه مربوط به برداشت های آن فرقه دانسته اند. راسل آنگاه به بررسی ی روایت های کشته شدن آشعیاء در نوشتارهای تلمودی و دیگر اثرهای یهودی می پردازد و سپس به برداشت پاره یی از پژوهندگان اشاره می کند که بر بنیاد آن، میان داستان شهادت آشعیاء و افسانه های ایرانی ی مرگ "ییمه" (جمشید) - که روایت های گوناگون و گاه ناهم خوانی از آن درگسترده ی زمانی ی از عصر اوستا تا روزگار شاهنامه برجای مانده است- همانندی چشمگیری دیده می شود. "ییمه" در اوستا و "یمه" در سنسکریت، نخستین "آدمی"، نخستین "شاه" و نخستین "میرا" (فانی) است. او شهیار جهان مردگان می شود و به سبب آن که داروی فرا آورده ی او آدمیان را جاودانگی می بخشد، او را ایزدینه می انگارند. در واقع وصف دوران او در یسنه 9/ بندهای 3-5، یعنی روزگاری که در آن « نه سرمای بود نه گرما، نه پیری بود، نه مرگ و نه رشک دیوآفریده، پدر و پسر هریک [به چشم دیگری] پانزده ساله می نمود.» 10 بسیار همانند توصیف های آشعیاء از دوران مسیحایی ی خویش است. بخشی از این جنبه ی مسیحایی ی را در سرگذشت جمشید هم می بینیم. او به زیرزمین می رود تا در کاخی درخشان به نام "ور" بر جامعه یی جاودانه شهریاری کند که همه ی ساکنانش در پایان جهان از آن "ور" بیرون خواهند آمد و پدیدار خواهند شد. نویسنده با سنجش روایت های گوناگون سرگذشت اشعیاء با افسانه های جمشید، می نویسد در متن های زرتشتی از اوستا تا بندهشن، جمشید به دست شاه خودکامه ی غول آسایی به نام "آژی دَهاک" از شهریاری برکنار می شود و برادرش، سَپتیوره، او را با آره به دو نیم می کند. (یشت 19، بند 46). در شاهنامه، ضحاک (دگر دیسه ی تازی شده ی "آژی دَهاک") به فریب ابلیس به کشتن جمشید برانگیخته می شود. جمشید می گریزد و در تنه ی درختی پنهان می شود؛ اما کارگزاران ضحاک او را می یابند و با آره به دو نیمه می بُرند. در این روایت، سخنی از برادر جمشید در میان نیست و برخی از پژوهندگان بر آنند که همین دوگونگی ی جزئی می تواند نشانی از تأثیر پذیرفتگی ی آن از داستان شهادت آشعیاء باشد. راسل کار سنجش را پی می گیرد و فراتر از داستان جمشید، به همانندی ی درونمایه ی دو روایت شهود آسمانی ی آشعیاء پیامبر و پدیداری «دومینوی نیک و بد» بر زرتشت در یسنه 30 بازبرد می دهد. جدا از آن در زَند و هومَن یسن نیز زرتشت در دیداری گیاهانی به بایستگی ی مرگ خویش پر خاش و اعتراض می کند. این برخورد وی با رویکرد بدین آموزه ی زرتشتی که مرگ را دستکار اهریمن می داند، دریافتنی است. چنین اعتراضی را در دیدار آسمانی ی ابراهیم در "عهد ابراهیم" نیز می بینیم که بی گمان وامی است از فرهنگ ایرانی. این دیدارهای گیاهانی، همه ریشه در آموزه ی دینی ی

ایرانی دارد و در یهودی گری جز در سرگذشت حزقیال<sup>۱</sup> و اشعیا<sup>۲</sup> شناخته نیست. در ادبیات پهلوی، شخصیت ابراهیم با زرتشت درآمیخته است و در سنت زرتشتی پسین و نیز در روایت های اسلامی، این دو این همانی یافته اند.<sup>۱۱</sup> تأکید جیمز راسل بر تأثیرگذاری ی اسطوره ها و اندیشه های دینی ی ایرانی بر سرگذشت اشعیا پیامبر اسرائیلی که جستاری دانشی و پژوهشی و رویکردی گسترده به مأخذها و مدرک های رهنمون، پشتوانه ی آن است، نمونه ی سزاواری از یک کار تحقیقی و دانشگاهی ی امروزی را در پیش چشم خواننده می گذارد. -«قاعده های پاکي ی زرتشتی و یهودی» هفتمین گفتار مجموعه است از ویلیامز (A. V. Williams). نویسنده براین باور است که به رغم در دسترس بودن این قاعده ها، جای تحلیلی جامعه شناختی از آنها و دریافت حوزهی کارکردشان تا اندازه ی زیادی خالی می نماید و او می خواهد دراین پژوهش، بدین کار بپردازد. وی می نویسد که "قاعده های پاکي" بر همه ی کردارهای دینی ی زرتشتیان فرمانرواست و بخش اصلی ی سامان دینی ی آنان را تشکیل می دهد. درونمایه ی "پاکي" همه ی جنبه های اندیشه ی زرتشتی را در برمی گیرد و استعاره ی غالب و ارزش مینوی ی آن است. از دیدگاه پیروان این دین، تن آدمی نماد همه ی جهان هستی است و خویشکاری ی بخش های گوناگون آن و پیوند آنها با یکدیگر، تمثیل ساختار پیچیده ی گیاه به شمار می آید. بنابراین، پاکداری ی تن که این همه برآن تأکید می رود، تنها نگاهداشت آن از آلودگی به مفهوم عادی و رایج واژه نیست؛ بلکه حفظ جهان نیکی و پاکي (جهان آفریده ی اهوره مزدا)ست در برابر تازش و پتیارگی ی مینوی ناپاک و ستیهنده (آنگره مینو / اهریمن). به دیگر سخن، مرزهای تن، همان مرزهای جهان هستی است. تن آدمی (همان گونه که همه ی جهان) می تواند لانه ی اهریمن و دیوان و دُروجان باشد و یا خانه ی مینویان و ایزدان. برنیاد رهنمودی در دینکرد، هرگاه کسی ایزدان را به تن خود راه دهد، آنان را به همه ی جهان فرود آورده است. پژوهنده پس از تجزیه و تحلیل همه ی آموزه ی دینی ی زرتشتی و قاعده ها و رمزگان های پاکي و نا پاکي در این دین، می خواهد دریابد که آیا این آموزه و قاعده ها تا چه پایه با همتهای یهودی ی خود سنجیدنی و انطباق پذیر است. اما سرانجام احتمال می دهد که نتوان نظام دومینوی یی زرتشتی و اسطورهش ناسی و یزدان شناخت آن را که در آن همه ی مرزهای نیکی و بدی و گستره های فرمانروای یی اهورایی و تازش و ستیهندگی ی اهریمنی به روشنی باز شناسانده شده است، با آموزه ی یگانه گرای یهودی سنجید و انطباق داد که در آن "تابو"های پاکي و آلودگی، چیزی جز جنبه هایی از اراده ی خداوند یگانه ی قادر متعال نیست. - کیخسرو دین شاه ایرانی درگفتار خویش «مفهوم بنیادی کنش و واکنش میان سنت های کهن یهودی و ایرانی» (آخرین گفتار بخش یکم مجموعه)، نخست شیوه های گوناگون داد و ستد میان سنت ها را برمی رسد و از آن میان به روشنی اشاره می کند که هرچند بیشتر نادیده گرفته شده، فراگیرتر از دیگر شیوه هاست و بر پایه ی آن جنبه های یک سنت از سوی سنت دیگر، نه پذیرفته و نه رد و انکار می شود؛ بلکه در طرح پیشرفت خود آن، نوعی دیگرگونی پدید می آورد. ایرانی آنگاه یادآوری می کند که با تمرکز بینش براین گونه از کنش و واکنش، می خواهد دادوستد



برخی از باورها و مفهومیها را در میان یهودیان و ایرانیان روزگاران کهن بیژوهده و نمایه ی این پژوهش را در سه مقوله پیش می نهد: 1. یزدان شناخت استدلالی: دریافت دادگری ی خداوند، بویژه از دیدگاه رنجبرداری ناسزاوار آدمی؛ 2. برداشت های یزدان شناختی از "نیک" و "بد"؛ و 3. فرجام شناسی: آموزه ی رستگاری ی فردی و همگانی. پژوهنده سپس سه گونه از دین آگاهی (بینش دینی) را می شناساند: یکمین را "دین آگاهی ی کهن گرای (باستانی)" می نامد و در آن "شمن" یا جادوگر-پزشک قبیله را شخصیت کارآمد می شمارد و کارکرد آن را همان چیزی می داند که ما امروز جادو می خوانیم؛ دومین را "دین آگاهی ی کهن سامان" نام می دهد و آموزه ی آن را استوار بر پایه ی باور به دو قلمرو طبیعت و فراطبیعت و کارکرد آن را کوشش برای شناخت این دو قلمرو و برقراری پیوند میان بخش فرودین و بخش برین و دست اندرکاران عمده ی آن را پرستاران (دین ورزان/ پیشوایان دینی) می داند؛ سومین را "دین آگاهی ی اندیشه گرای" می خواند که باورمند بدان، خود را خوبشکار ورزیدن بینش دینی خویشتن می داند. در این گونه از دین آگاهی، جهان واقعیتی شناخته می شود ژرف تر از هستی ی مینوی و برپایه ی این آگاهی و شناخت، شیوه یی از زندگی آرمانی تلقی می گردد که روش اخلاقی نام دارد و آن را به نیکوکاران سفارش می کنند. \* \* \* -نخستین گفتار بخش دوم این دفتر، «سفال نوشته های نو [یافته] از مرو کهن» نام دارد که پژوهش مشترک و. ا. لیوشیتز و ز. ای. عثمانوواست. در بخش یکم، عثمانووا گزارشی جزء به جزء و علمی از کاوش هایی که در سال 1986 به وسیله ی «هیأت مجتمع باستان شناسی ی جنوب ترکمنستان» در ارک قلعه، دژ شهرکهن مرو انجام پذیرفته است، به دست می دهد. در این کاوش ها بازمانده هایی از ساختمان ها و پاره یی افزارهای زندگی و سکه ها و آوندهای سفالین دارای سفال نوشته به دست آمده است که پژوهنده، پس از بررسی ی جنبه های گوناگون هریک، پیشینه ی آنها را بنا برقرینه های موجود، از یکی دو سده پیش از میلاد تا سده ی سوم میلادی برآورد می کند. در بخش دوم، "لیوشیتز" می کوشد تا سفال نوشته های نو یافته را بخواند و ریشه یابی کند. یکی از آنها چهار واژه به زبان پارسی (پهلویک یا فارسی ی شمالی) را در برمی گیرد که گزارش آن می شود: «مال Pakur پسر Yosa».

نویسنده واژه ی Pakur را ایرانی میداند و دگرسیسه های آن را هم می شناساند، اما Yosa را نامی سامی می شمارد و احتمال می دهد که شکل ساده ی Yosep (یوسف) باشد و بنابراین دارنده ی آن یهودی بوده است. این استدلال برای یهودی شناختن دارنده ی نام یوسف (که شناخت آن نیز پایه در احتمال دارد) چندان قوی نیست. اما در پاسخ بدین پرسش که چگونه پدری یهودی نامی پارسی بر پسر خود نهاده بوده است، به برآیند روشنی نمی رسد و تنهامی انگارده که چه بساچنین فرزندی از یک زناشویی ی دوتیرگی (یهودی-پارسی) پدید آمده بوده باشد. دومین سفال نوشته، تنها واژه ی Mylk را دارد که پژوهنده بی هیچ بحث روشنگری، آن را هم عبری می انگارد و برآن است که بایست نام دارنده ی آن سفالینه بوده باشد و معنای آن را هم «صورت فلکی ی تو» (سرنوشت تو) می نویسد. از سومین سفال نوشته نیز تنها واژه ی Roxsnpat برجا مانده است که به معنای «آن که درپناه روشنایی است» و ناگزیر باید نام دارنده ی آن سفالینه بوده باشد و

در ایرانی بودن آن هم جای گفت و گویی نیست. -دومین گفتار این بخش به « وام واژه های ایرانی در زبان آرامی ی یهودی-بابلی» پرداخته و نوشته ی شائول شاکد است. نویسنده، تلمود را که این گونه واژه ها در آن دیده می شود، گذشته از جنبه های دیگرش، گنجینه یی از وام واژه های ایرانی می خواند و بودن این واژه ها را در آن، برآیند تأثیرگذاری ژرف ایرانیان و بویژه لایه ی اداری آن در برخورد با ساکنان بومی بابل، اعم از یهودی و جز یهودی، می شمارد. پژوهنده در جستار خود، شماری از این وام واژه ها را به بحث می گذارد و جنبه های گوناگون ساختاری و معنا شناختی ی آنها را بر می رسد که آموزنده و خواندنی است. یکی از دریافت های باریک بینانه ی نویسنده، درباره ی پاره یی از جمع های شکسته ی عربی از وام واژه های ایرانی است که شکل این گونه جمع ها در واقع همان پیکره ی آوایی یی یکان واژه را در زبان های کهن ایرانی باز می تاباند و ساخت یکان تازه ی آن در عربی را از آن برگرفته اند. برای نمونه از "أسوار" یا "إسوار" در عربی یاد می کند که جمع شکسته ی آن "أساوره" نمایشگر یکان آن در زبان های ایرانی است (فارسی ی باستان asabara / فارسی میانه asawar). -سومین گفتار در بخش دوم، «رشیدالدین فضل الله و پیشینه ی یهودی ی او» از امنون نصر است. نویسنده بررسی و ردیابی ی گسترده یی دارد در پژوهش های ادیبان و تاریخ نگاران و تذکره نویسان قدیم و جدید ایرانی و جزایر آن که در نوشتارهایشان اشاره ها یا گزارش هایی آمده است در باره ی زمان و زندگی و سرگذشت و شخصیت رشیدالدین فضل الله، پزشک و دولتمرد عصر ایلخانان مغول در ایران، به قصد اثبات یهودی تبار بودن وی و این که او در میانسالی به اسلام گروید. شاید بتوان گفت که برآیند همه ی گفتاوردهای نویسنده و سنجش و ارزیابی ی قوت و ضعف آنها، به سود اثبات نظریه ی او باشد؛ اما جای این پرسش بنیادی درباره ی طرح اصل این جستار باقی است که پژوهش هایی از این دست، چه سودی برای دانش دارد و کدام گره کوری را از نادانسته های دانش پژوهان می گشاید؟ -«مناظره میان خدا و شیطان در یرشیت نامه ی شاهین» نوشته ی ورا باش مورین چهارمین مقاله ی بخش دوم است. شاهین شیرازی شاعری یهودی بوده که در سده ی هشتم هجری (سده ی چهاردهم میلادی) می زیسته و منظومه هایی به زبان فارسی و به خط عبری از وی برجا مانده است. از جمله ی این سروده ها می توان یرشیت نامه، موسانامه، اردشیر نامه و عَزْرَا (آزرا) نامه را نام برد. نویسنده ی گفتار، یادآوری می کند که کار اصلی ی شاهین به نظم درآوردن بخش های داستانی ی پنج کتاب نخستین عهد عتیق است. وی برآیند کار سراینده را «حماسه ی شاهین» و «حماسه ی توراتی» می نامد و می گوید شک نیست که شاهین قصد داشته است با الهام گیری از شاهنامه حماسه ی شکوهمند فردوسی و پنج گنج، منظومه های حماسی-غنایی ی نظامی، حماسه یی دیگر بر بنیاد پنج "سیفر" (کتاب) نخست کتاب دینی ی یهودیان پدید آورد و آن را به همان پایگاه والای شاهنامه و پنج گنج برساند. پژوهنده در بررسی ی سروده های شاهین دوجنبه ی درونمایه و ساختار آنها را از یکدیگر تفکیک می کند و در این گفتار، تنها به تحلیلی از درونمایه ی یکی از میانوردهای (episode) یرشیت نامه به نام « داستان سقوط شیطان» می پردازد و پس از پژوهشی

ژرف در سرچشمه های توراتی و یهودی و قرآنی و اسلامی ی داستان، بدین برآیند می رسد که سراینده بیشترین تأثیرپذیری را از خاستگاه های اسلامی و از همه برتر قصص الانبیاء اثر ابواسحق النیسابوری داشته است. نویسنده بحث گسترده درباره ی ساختار سروده های شاهین را به یکی دیگر از پژوهش های خود بازگرد می دهد و درگفتار کنونی، سخنی دراین زمینه نمی گوید. نویسنده درضمن بحث از یرشیت نامه، از نام دیگر آن "یوسف و زلیخا" یاد می کند و آن را «وام گرفته از نام حماسه ی دیگری به همین نام از سروده های فردوسی» (!؟) می شمارد. جای شگفتی است که وی، اثر تقلیدی و ناشیانه و بی مایه یی چون "یوسف و زلیخا" را حماسه می شناسد و پس از چند دهه که از بحث های انتقادی و روشنگر زنده یادان استاد مجتبی مینوی و استاد عبدالعظیم قریب گرکانی و دیگران 12 درباره ی بی پایگی ی انتساب آن به فردوسی می گذرد، هنوز هم آن را امری قطعی به شمار می آورد. -سرور سرودی گفتار بلند و سودمند خود (پنجمین گفتار بخش دوم) را «مفهوم ناپاکی ی یهودی و بازتاب آن در سنت های ایرانی و یهودی-ایرانی» نام داده است. نویسنده با دقتی پژوهشی به تأثیرگذاری دیدگاه های زرتشتی نسبت به بی باوران در تلقی اسلام شیعی از همین امر، اشاره می کند و برداشت های باورمندان به هر دو دین را در دو بخش جداگانه برمی رسد تا با سنجش آنها ریشه های کهن مسئله را بشناسد و زمینه ی بحث اصلی ی خود را آماده کند. وی یادآور می شود که جدا از پژوهش در مأخذهای نوشتاری برای جستار بیشتر، به مردم عادی نیز روی آورده و از گزارش گفتار و شرح آزمون های آنان در باره ی جنبه های گوناگون پیوند میان پیروان دین های مختلف (بویژه مسلمانان شیعی و یهودیان) در ایران نیز بهره برده است. از این دیدگاه، تحقیق او رنگ جامعه شناسی ی تجربی و یا بهتر بگوییم استقرایی می یابد و با کاوش در ژرفای فرهنگ توده، چهره ها و ویژگی های ناشناخته یی از جامعه ی ایران در سده های پیشین و در عصر حاضر را به خواننده معرفی می کند تا بتواند پاره یی از کُنش ها و برخوردهای کنونی را در پرتو این چراغ رهنمون بازشناسد. پژوهش نویسنده ی این گفتار با همه ی سودمندی اش، مشتکی از خوار است و موضوع بحث او را می توان در سرتاسر ادبیات پیش و پس از اسلام ایران پی گرفت و کاوید و به برآیندی بسیار گسترده تر رسید. برای نمونه، هنگامی که خاقانی در سده ی ششم هجری می گوید: «گردون یهودیانه به کتف کبود خویش / آن زردپاره بین که به عمدا برافکند»، برای دریافت مفهوم "زردپاره" و پیوند آن با "یهودیانه" ناگزیر باید نقیبه درون تاریخ زد و دانست که این "زردپاره" همان تگه پارچه ی زردنگ یا عسلی رنگی است که از زمان متوکل خلیفه ی عباسی، اهل ذمه (بویژه یهودیان) ناگزیر بودند به منظور باز شناخته شدن از مسلمانان برجامه ی خود (در نزدیک کتف) بدوزند و آن را غیار یا عسلی می نامیدند. از این نمونهها و نشانه ها در همه ی اثرهای ادیبی فارسی بسیار می توان جست. جدا از آن در زبانزد و مثل ها و تعبیرهای روزمره در زبان مردم عادی و بویژه درگویش های محلی نیز فراتر از آنچه در گفتاوردهای نویسنده ی مقاله می بینیم، به شاهد های زیادی دراین راستا بر می خوریم که هنوز چنان که باید و شاید به ثبت و ضبط نرسیده و به بحث و بررسی گذاشته نشده است. -«گویش یهودیان همدان»

پژوهش‌هایده سهیم ششمین گفتار بخش دوم و پایان بخش همه‌ی مجموعه است. نویسنده، این گفتار را به خاطره‌ی استاد زنده یاد بهرام فره‌وشی پیشکش کرده که کاری است در راستای بزرگداشت فرزنانگان و بسیار ستودنی. سهیم که بنا بر اشاره‌ی خود، بیش از دو دهه درگیر پژوهش و بررسی‌ی موضوع این تحقیق بوده و پایان‌نامه‌ی دانشگاهی خود را نیز درباره‌ی آن نوشته، گزیده‌ی از دستاورد مطالعه‌ی خویش را در این جا آورده و کوشیده است تا بنیادی‌ترین جنبه‌های ساختاری‌گویی را که بنا بر نوشته‌ی او- امروز دیگر گوینده‌ی ندارد و در واقع آن را باید شاخه‌ی خشکیده‌ی از درخت زبان‌های ایرانی شمرد، به خواننده عرضه بدارد. این یادآوری پژوهنده که درگوش موضوع بحث او کمتر از یک درصد از واژگان عبری است و هرچه هست در چهارچوب زبان شناسی‌ی ایرانی جای می‌گیرد و نیز این برداشت او که گویش یهودیان پیشین همدان در اطلس زبان شناسی‌ی ایرانی در زمره‌ی گویش‌های ناحیه‌ی مرکزی رده بندی می‌شود و با گویش‌های یهودیان کاشان و اصفهان و نیز گویش‌های کهن سیده، گز، نطنز، خوانسار و نائین و نیز گویش زرتشتیان خویشاوندی‌ی نزدیک دارد، گویای این واقعیت است که در این پژوهش، سخن بر سر یک گویش ایرانی است که گویندگان آن، یهودیان ساکن همدان بوده‌اند. آشکارست که در یک گفتار چند صفحگی، نمی‌توان همه‌ی جنبه‌ها و ریزه‌کاری‌های یک گویش را به نمایش گذاشت؛ اما کوشش نویسنده برای تشریح ویژگی‌های آواشناختی و دستور زبانی و نیز ساختارهای صرفی‌ی گویش موضوع سخن، که نمونه‌های دقیقی را همراه دارد، در همین تنگنای کنونی نیز سودمند است و دستمایه‌ی برای پژوهش‌های بیشتر در شناخت زنجیره‌ی گویش‌های مرده و زنده‌ی ایرانی و سنجش آنها با یکدیگر به شمار می‌آید و سزاوار قدردانی است. پاره‌ی از ویژگی‌های این گویش که پژوهنده آنها را منحصر بدان شمرده است، در دیگرگویی‌ها نیز همانندهایی دارد. برای نمونه joft gow را در گویش‌های مرکزی‌ی دیگر و از جمله در منطقه‌ی اصفهان به گونه‌ی joft gow می‌بینیم و یا saam و laal (با واکھی کشیده‌ی a و جابجایی‌ی دو همخوان "م" و "ع" در یکمین) و یا ja'de (با همخوان "ء" به جای واکھی a) درست به همین‌گونه در اصفهانی هم دیده می‌شود. beber و beberid و boxor نیز با همین آوانگاری و تکیه در اصفهانی کار بُرد دارد. نویسنده در یادکرد از سرزمین ما، Iran را به کار برده است؛ اما سزاوار بود که Persia را به جای آن می‌آورد که نام شناخته شده‌ی بی‌است در زبان انگلیسی و در اشاره به "بَغستان" (بیستون) Behistun را آورده است که یکی از گونه‌های نگارش این نام در زبان انگلیسی است و بهتر و برتر این بود که Bisotun می‌نوشت که در دانشنامه‌ی ایران هم آمده است.

---

### پی‌نوشت‌ها و بازبردها:

1. Studies Iranian Religion and Judaism: Comparative.
2. Times Jewish Life in Iran from the Parthian Period to Modern.

3. نویسنده Sefirot را این گونه معرفی کرده است: «سفیروت شایدم شهرتین و شناخته ترین شرح کابالای سده های میانه و نمادگونگی ی درونمایه ی آن باشد.» نگارنده ی این گفتار می افزاید: "کابالا" درعبری qabbalah خوانده می شود و درعربی و فارسی "قباله" را از آن داریم. این کلید واژه در بنیاد خود، نام نظامی رازگونه و عرفانی برپایه ی گزارشی صوفیانه از عهد عتیق و دیگر نوشتارهای مقدس یهود بوده درمیان گروهی از پرستاران یهودی و مسیحی در سده های میانه رواج داشته است. 4.

Gedaliahu G. Stroumsa 5. B. Geiger, Die Amesha Spentas, Sitzungsberichte der L. H. Gray, "Foundation of the Iranian: به: Wiener Akademie, 6191 6 Religion," The Journal of the K. R. Cama Oriental Institute, No, 51, Bombay Irach J. S. Taraporewala, The Circle of Perfection, Dinshah . ن. ک. به: 7. 9291

8. Irani Memorial Volume, Bombay 3491. برابر است با "اردشیر" درفارسی ی نو که نام سه تن از شهریاران هخامنشی بوده است. 9. گفتارهای چهارم و پنجم این دفتر به زبان فرانسه نگاشته شده و کتاب شناخت آنها به ترتیب به شرح زیر است: Jean L'Eschatologie mazdecne ancienne; Philippe Gignoux, Sur la realite ,Kellens sibylle persane. 10 d'une اوستا، کهن ترین سرودها و متنهای ایرانی، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، انتشارات مروارید، 1370، ج 1، ص 137. 11. راسل در پی نوشت به گفتاورد از جکسن می نویسد: «طبری زرتشت را یک حواری ی "آرمیا" و بومی اسرائیل می داند که به آذربایجان کوچید و از آنجا به بلخ رفت.» آنگاه در گفتاوردهایی دیگر، می نگارد: «در روایت های سنتی ی ایرانی نیز رویکردی به پیوستگی با جهان عهد عتیق دیده می شود. برپایه ی "ینکرد، دَهاک (آژی دَهاک) یهودی گری را برساخت و بنا بر اشاره یی در دبستان ساختن معبد را که "کُنْدِز هُوخت" نامیده شده، به ضحاک نسبت داده اند، راسل اضافه می کند که این نام باید از "کَنگ دِز" (دژِ شگفت در فرهنگ ایرانی گرفته شده باشد. نگارنده ی این نقد می افزاید: در شاهنامه" کاخ ضحاک که در بیت المقدس (اورشلیم) بوده است و فریدون پس از چیرگی بر ضحاک آن را می گشاید، "کَنگ دِزهوخت" نام دارد: «به خشکی رسیدند سرکینه جوی (سپاهیان ایرانی به سپاه بدی ی فریدون)/ به بیت المقدس نهادند روی/ که بر پهلوانی زبان راندند/ همی کَنگ دِزهوختش خواندند» (شاهنامه، ویرایش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، ص 74) 12. مجتبی مینوی، «کتاب هزاره فردوسی و بطلان انتساب یوسف و زلیخا به فردوسی»، مجله ی روزگارانو، ج 5، لندن، 1945؛ و عبدالعظیم قریب، «یوسف و زلیخای منسوب به فردوسی»، مجله ی آموزش و پرورش، ج 9، شماره ی 10 و 11، 1318 و ج 14، سال 1323. نیز ن. ک. به «پشیمانی فردوسی از شاهنامه سرایی»، نقدی برچاپ تازه یی از یوسف و زلیخا از نگارنده ی این گفتار در فصل کتاب، شماره ی 9، پاییز 1370.

## ایده ایران

### مقدمه

یکی از کتب ارزشمندی که در سال های اخیر به قصد بررسی ریشه ها و تکوین هویت ملی ایران نگارش یافته، کتاب "ایده ایران"، تألیف محقق ایرانیشناس و دانشمند معاصر ایتالیایی، جرالند ونولی است که در سال 1989 در رُم به زبان انگلیسی به عنوان *The An Essay on Its Origin: Idesa of Iran* انتشار یافته است.

ج. نولی یکی از برجسته ترین صاحب نظران معاصر در زمینه تحقیقات مربوط به ایران باستان بشمار می رود. وی از مؤسسين انجمن اروپائی ایرانیشناسی می باشد و در حال حاضر علاوه بر ویراستاری مجله انگلیسی زبان *East and West* ریاست مؤسسه ایتالیائی تحقیقات خاورمیانه و خاور دور رُم را، که از مؤسسات پُرسابقه و معتبر خاورشناسی است، برعهده دارد. نولی صاحب ده ها تألیف و رساله در زمینه تاریخ و فرهنگ ایران است. و پاره ای از مقالات پُراهمیت وی در "دانشنامه ایرانیکا"، که خود یکی از اعضاء کمیته شش نفری رایزنان آن بشمار می رود، به چاپ رسیده است.

کتاب "ایده ایران" نولی، یکی از مآخذ با ارزش و قابل استناد در ایرانیشناسی و پژوهش در باب فرهنگ و هویت ملی ایران بشمار می رود و درحقیقت بیان منظم و فشرده نتایجی است که مؤلف دانشمند بدانها در خلال تحقیقات خود، که پاره ای از آنها نیز در چند سال اخیر به چاپ رسیده، دست یافته است. گزیده ی زیر ترجمه قسمت اعظم پیشگفتار کوتاه کتاب، که نویسنده در آن طرح مطلب نموده، و همینطور بخش پایانی کتاب که مؤلف، در دو بخش، به بازگوئی خلاصه مطالب و ارائه نتایج حاصله از تحقیقات خود پرداخته است.

در این گزیده منابع و مآخذ گوناگونی که در متن یا پانوشت آن به قصد اختصار حذف شده اند، امید است که روزی این کتاب ارزشمند توسط مترجمی توانا و " اهل فن " به صورتی دقیق و منقح، و تهی از کاستی ها و نارسایی هایی که در ترجمه حاضر به چشم می خورد به فارسی برگردانده شود. چنین کاری مسلماً برای محققین و خوانندگان فارسی زبان، بسیار سودمند خواهد بود.

\*\*\*

### پیشگفتار

حدود نیم قرن از وقوع دو رویداد مجزا در ایران و افغانستان که حیات فرهنگی و سیاسی این دوکشور را به گونه ای یمادی بهم پیوست، می گذرد. درمدتی کمتر از ده سال، بین سال های 1935 تا 1942 میلادی، اشتیاقی همگون برای کاوش درگذشته دور بمنظور ردگیری و بازیابی ریشه های عمیق اتحاد ملی درایران دوران رضا شاه و افغانستان تحت حکومت محمد ظاهر شاه بمنصه ظهور رسید.

در ایران نام "پرسه" (Perse) که در اسناد رسمی، دیپلماتیک، و اداری نگاشته شده به زبان های خارجی مورد استفاده بود، بدنبال صدورفرمان سلطنتی متروک و نام "ایران" رسماً جایگزین آن گردید. در افغانستان انجمنی متشکل از دانشوران بنام انجمن تاریخی افغانستان تشکیل شد و مجله ای را به دو زبان پشتو و فارسی در پی پایه گزارد که نام آن، آریانا (Aryana)، خود مبین یک طرح ایدئولوژیک بود. 1 در پشت هر دوی این رویدادها تلاشی به منظور ردیابی ریشه های تاریخی نهفته بود که در یک مورد ناظر به هدفی بیشتر سیاسی، و درمورد دیگر، از ماهیتی بیشتر فرهنگی برخوردار بود. چنین انگاشته می شد که نام ایران تجلیگر یک میراث شگرف سه هزار ساله است و می پنداشتند که ریشه های این میراث رامی توان از طریق صفویه، و درخلال سده های قبل از اسلام تا دوران ماقبل اسکندر و حتی پیش از کورش بزرگ، ردگرفت. با نام "آریانا"، منظور احیای نام باستانی دولت جدید افغانستان، بدانگونه که درمنابع یونانی از إراتوستنس تا استرابو به ثبت رسیده و به آیندگان سپرده شده بود، می بود. بواقع نیز آریانی کهن جغرافی [Geography Apravij of the] بطور تقریبی بر دولتی منطبق می گردید که درسال 1747 میلادی توسط احمد خان [ابدالی] بنیانگزاری شد؛ بطوری که بنظرمی رسید «پادشاهی جدید افغانستان»، تسمیه نوینی برای آریانی باستان [Ariana Antiqua] باشد. 2 ماهیت ذهنی گرایانه و اندیشیده این کشف به روشنی مشهود است. همچنین نیز تصادفی نیست که این فکر بیشتر مدیون تحقیقات شرق شناسان غربی بود و در قلمرو انجمنی از دانشوران بمنصه ظهور رسید.

چنین بود که یک تاریخ بسیار پیچیده چند هزار ساله که احتمالاً بیش از هر تاریخ دیگری درمعرض اختلاط و تغییرات مختلف و تأثیرات ژرف و بنیادین، و اغلب وهم انگیز قومی، زبانی، فرهنگی و مذهبی قرارگرفته و شاهد آمد و رفت و تفوق متوالی یونانی ها، اعراب، مغول ها، ترک ها و غیره بوده است، درجهت یک تداوم مسلط "آریائی" بازسازی شد. تعداد کثیری مردم که همگی عمیقاً به اسلام معتقد بودند، وحتی افغانانی که از بازماندگان فرضی بنی اسرائیل محسوب می شوند، ناگهان به کشف هویتی نائل آمدند که رد آنها می توانستند تا دورترین ریشه ها پی گیری نمایند. هویتی که می پنداشتند اساسی برای ایجاد یگانگی و همبستگی ملی خواهد بود مشکل است بگوئیم که مطالعات و علایق سیاسی شرق شناسان غربی تاچه اندازه در پیدایش این انگیزه برای باز یافتن ارزش های کمابیش موثق سنتی مؤثر بوده است. فقط می توانیم بگوئیم که نقش آنها، خوب یا بد، نقش کوچکی نبوده است .... »

### نتیجه گیری

مفهوم ایران با یک محتوی سیاسی، مذهبی و قومی از ساخته های بارز نیمه اول سده سوم میلادی است. چنین بنظر می رسد که این مفهوم با محتوی جدید، بطور نسبتاً غیرمترقبه ای و احتمالاً درسومین دهه آن سده، بصورت ستون اساسی تبلیغات ساسانی نمودار گردیده است. با این حال نیابست از نظر دور داشت که تکامل این مفهوم خود حاصل یک روند دراز مدت تاریخی بشمار می رود. تا آنجا که با دانستنی های امروز خود می توانیم حدس بزنیم، قدمت انگاره ایران بعنوان یک ایده با کاربرد و بار سیاسی به پیش از دوران اردشیر اول ساسانی نمی رسد؛ ولی دریک معنای تاحدی قومی و بعنوان یک انگاره مذهبی، این ایده ریشه در زمانی بس کهن تر دارد.

توجه به سنگ نوشته های داریوش اول و توالی و ترتیب تنظیم نام سرزمین هائی که قلمروگسترده هخامنشی را تشکیل می دادند، ما را قادر به کشف آن گونه خودآگاهی که آریائی اش می نامیم می سازد. لفظ آریا (arya) توسط داریوش، یا خشایارشا، برای روشن ساختن آن اصلی که خود را مفتخر از انتساب بدان می دانستند بکار می رفت. ما همچنین واقفیم که آریائی ها برترین خدائی بنام اهورامزدا داشتند که در بین تمام اقوام آریائی مشترک بود؛ می دانیم زبانی که گویش ایرانی سنگ نوشته های شاهی را تشکیل می داد آریا خوانده می شد؛ و نیز ازطریق هردوت آگاهییم که نام آریا از این پیشتر برمادها اطلاق می گردید. این اطلاعات تماماً برآنچه که از نقل قول های استرابو از اراتوستنس درباره آریانا بما رسیده است، قابل انطباق می باشد.

جغرافیای تاریخی اوستا، مفهوم آریانا که نخستین بار توسط شارحان و نویسندگان احوال اسکندر وارد متون یونانی گردید، و آنچه که می توانیم از تاریخ اولیه مادها و پارسی ها و همچنین مهاجرت های شرقی- غربی، و نه شمالی- جنوبی، آنها به جاهائی که در دوران های تاریخی در آن سکنی گزیده اند بازسازی کنیم، همه و همه مباحثی هستند که اجزاء یک تصویر روشن و منطقاً بهم پیوسته را بما عرضه می کنند. این تصویر ما را قادر می سازد که در وهله نخست حدود شرقی سکناي "اقوام اوستائی" را، با مرکزیت بخشیدن به افغانستان امروزی، بازسازی کنیم و سپس به دنبال آن دامنه توسعه غربی سرزمین های آریائی را بسنجیم. آریائی ها درخلال گسترش بسوی ماد و پارس که تدریجاً در نخستین نیمه هزاره اول قبل از میلاد به آن رسیدند، همراه خود حامل یک سنت مشترک مذهبی بودند که بعدها همراه با تجدید نظرات و تشریحاتی چند بدست مؤبدان، بازتاب خویش را در اوستای متأخر یا زرتشتیگری یافت.

هرچند که آریائی های غربی به احتمال نزدیک به یقین درجهای از آگاهی نسبت به اصل



خویش را حفظ کردند، ولی احساس حقیقی ملی در دوران هخامنشی نزدیکتر به خودآگاهی آنها نسبت به "پارسی" بودن بود تا ریشه در نسب "آریائی" داشتن. ما امروزه شواهد بسیاری در دست داریم که بر واقعیت وجود یک احساس ملی پارسی دلالت می نمایند. بخش های بسیاری از تألیفات هردوت و مخصوصاً داستان غضب پادشاهی توسط سمردیس دروغین [کتومات مغ، بردیای دروغین]، نوشته های گزنفون و همچنین سنگ نبشته های شاهی که در آنها سخن در وصف شجاعت و برتری اخلاقی مرد پارسی می رود، همه دلایلی برای وجود یک احساس ملی پارسی بدست می دهند.

پیشتر ذکر شد که ایده ایران با یک محتوی و باریاسی، بنظر می رسد که بطور غیرمنتظره ای در آغاز عصر ساسانی ظهور کرده باشد. در اینجا بایستی اضافه کنیم که احیای ایرانیگری در بخش متأخردوران ارشاکیان [اشکانیان] که بصورت ترک تدریجی آداب و سنن یونانی جلوه نمود، راه را برای پدیده هموار ساخت. در حقیقت چنین به نظر می رسد که روند ایرانگرایی (Iranization) فرمانروایان جدید از وجوه مشخصه دوران پارت ها به شمار می رود. مقصود از ایران گرایی در اینجا جذب و تحلیل سنجیده و یا طبیعی و خود بخودی وجوه ویژه تمدن و ارزش های خاص ایران هخامنشی می باشد و می تواند در سنتی که هم آریائی و هم زرتشتی است خلاصه گردد. پارت ها، یا به دیگر سخن اقوام پرنی (Parni) که بر پارتیا (Partnia) هجوم برده و تسلط خود را از آن پس مداوماً بر سرزمین هائی که از سلوکی ها می ستاندند گسرانیدند، از اقوام "ایرانی- آریائی" [Irano-Aryans] بشمار می آیند؛ ولی نمی توان آنها را "آریائی"، به آن معنی خاص که در اینجا برای بازساختن آن کوشیدیم، محسوب داشت. منظور ما از واژه آریائی، مردم اوستائی و بازماندگان آنها در شمال و غرب آریانی کهن است و معادل ایریا و ایریو. Sayanam و ایریا و ایریو در اوستا می باشد. به تعبیر تاریخی کلیه اقوام ایرانی- آریائی، "آریائی" « به این معنی خاص بشمار نمی آیند. بعنوان مثال میتوان از سکاها، پارت ها (پرنی)، و احتمالاً آلان ها و غیره نام برد که از این زمره اند. در اینجا، محدوده تعاریف و مفاهیم تاریخی بطور کامل منطبق بر قلمرو شاخص زبانی نیست. در واقع "ایرانی- آریائی" مفهومی است که عمدتاً ناظر برگسترده زبانی می باشد و جز این نیز نمی توانست بود. برعکس، بر مبنای شواهد نسبتاً کمی که در دست داریم، چنین بنظر می رسد که ایریا اوستائی و یا ایریا در پارسی کهن، در اساس مفاهیمی قومی اند. در این حال بایسته است که توجه خود را قدری نیز معطوف به معانی مختلف اخیر بنمائیم.

کاملاً محتمل است که در بعضی از دوران های تاریخی مردمی متشکل از گروه ها و اقوام مختلف خود را "آریائی" خوانده باشند. حداقل تا آنجا که می توانیم تبیین کنیم چنین امکانی در دوران هخامنشی در میان مادها و پارس ها ممکن است به وقوع پیوسته باشد. این احتمال نیز وجود دارد که توسعه آریائی ها، در مواردی، یک گسترش نفوذ اساساً فرهنگی، مذهبی و شاید هم همچنین زبانی، بوده باشد. این نکته را نیز بایسته به خاطر داشت که ما معمولاً بر این عادتیم که یافته های زبانی و قومی را با تسامح و روشی

سهل انگارانه بر یکدیگر انطباق دهیم. این موضوع مخصوصاً آنجا که منابع به شدت پراکنده و ناپابند، و یا زمانی که اشاره به گذشته های دور می رود، تحقق می پذیرد و در راه درک صحیح مفاهیم تولید مانع و اشکال می کند.

ما تا پایان دوران پارت ها، تنها می توانیم دست به یک بازسازی توأم با اشکال از "ماقبل تاریخ" ایده ایران زنیم. تاریخ این ایده که دستاوردی با اهمیت بنیادین برای تاریخ تمدن و فرهنگ ایران و کل جهان ایران گرا (Iranized) تا دوران ما محسوب می شود، با ساسانیان آغاز می گردد.

سعی ما بر این بوده است که مراحل مختلف روندی را که منجر به شکل گیری مفاهیمی از قبیل [Eran Xwarrah] ایران کرد [Eran- Sahr] ایران شهر = نام رسمی امپراطوری ایران در دوران ساسانی [گردید تشریح کنیم. ما همچنین نشان دادیم که این مفاهیم اجزاء مهم و لاینفک تبلیغات مذهبی- سیاسی دوران ساسانی را تشکیل می دادند. در Eran Xwarrah، مخصوصاً، طنینی اوستائی می یابیم که بدون شک بیانگر نفوذ مؤیدان است و نشان از اقتدار این امانتداران سنت زرتشتی می دهد. در Eran- Saahr، برعکس، مفهومی جدید می یابیم که در لفافه یک سنت ارجدار ارائه گردیده است، از این پیشتر یک [Aryanam Xsayra] آریائی شهر- آریا شهر [وجود خارجی نداشت. در اینجا با مفهومی نو و دارای یک ماهیت اندیشیده روبرو هستیم که زائیده آن چنان سیاست فرهنگی است که به اختراع یک سنت انجامید. 3 در مجموع عناصر بسیاری در تبلیغات ساسانی یافت می گردد که به درد ساختمان پدیده پیچیده و از جهاتی پرشکوه "اختراع یک سنت" می خورد. هدف دربار و روحانیت در حال صعود زرتشتی، اقتدار بخشیدن و پشتیبانی از آن روند سیاسی جدیدی بود که خواهان مشروعیت و استحکامش بودند. در پس این پدیده، گرایش بارز قرن سوم را در جهت شکل بخشیدن به یک فرهنگ ملی، در کنار نشانه هائی از یک دگرگونی و تعارفی اجتماعی می یابیم که فقط قادر به درک خطوط اساسی آن هستیم. ما همچنین شاهد تحول سیاسی نوینی می باشیم که اشرافیت سلحشور پارس را بمثابة قهرمانانی جدید بر روی صحنه آورد.

استناد به منشاء هخامنشی و تشریح هویت با کیانی ها، برپائی یک میراث سنتی که جوابگوی الزامات دوران جدید و پاسخگوی نیاز آن نیروهای اجتماعی که تکیه گاه اساسی آن بشمار می رفتند باشد، و همچنین تدوین متون مذهبی از طریق انتخاب و دستچین مطابق با قوانین کلی یک دیانت صحیح که آن نیز به نوبه خود ابداع سلسله مراتب روحانی مؤیدان و هیبردان بود همه و همه جوانب مختلف یک روند واحد سیاسی و فرهنگی را تشکیل می دادند که به شدت در محور تبلیغات ساسانی قرار گرفت. تغییرات ژرف سیاسی، مذهبی و اجتماعی در آنچه که با احتساب دوران تاریخی می تواند گونه ای احساس ملی نامید، منجر به ابداع یک سنت در دوران ساسانیان گردید. سنت ابداعی Eran- Sahr (ایران شهر) بعنوان یک امپراطوری "آریائی" و "مزدائی" که ریشه

در گذشته های دور دارد، زائیده این تحول بشمار می آید؛ حال آنکه در آن زمان بجز پاره ای آگاهی های مبهم و اندک و ردپاهائی قلیل و پراکنده، چیزی از گذشته باستانی باز نمانده بود. ابداع یک تداوم، که حتی اعمال اهریمنانه اسکندر گجسته نیز قادر به گسست کامل آن نگشته بود، خود ضمانتی برای اصالت بخشیدن به آن چهارچوبه ایدئولوژیکی که برای حمایت از نظم جدید آفریده شده بود، بشمار می آمد. اهریمن سازی (demonization) از اسکندر، که تا آنجا که ما اطلاع داریم از وجوه تمایز ساسانیان از پارت ها و همچنین ایران اسلامی می باشد، قسمتی کوچک ولی اساسی از این تصویر را تشکیل می دهد.

\*\*\*

تلاش های متوالی برای مشروعیت بخشیدن به زمان حال از طریق بازسازی مصنوعی روابط دور و ابداع یک گذشته اساساً داستانی و خیالی، بارها پایه مشروعیت سلسله های حاکم قرار گرفته و از پدیده های متداول تاریخ ایران محسوب می گردد. تصور تداوم امپراطوری ایران در طول دوهزار و پانصد سال تاریخ ارج یافته در خیال دودمان پهلوی، که در سال 1971 در تخت جمشید و در جهت شکوه و جلال بخشیدن به شاه شاهان آریامهر- لقبی کلاً ابداعی ولی دارای یک زنگار فرینده کهن-5 جشن گرفته شد، تنها یکی از نمونه های این پدیده بسیار آشنا نزد محققین تاریخ ایران می باشد که از دوران هخامنشی تا زمان ما مرسوم بوده است.

1. بوزاتی (A. Bausani) در یک رساله عمومی مختصر که به سنت هزاره ایرانی تخصیص داده شده، توجه خود را به "دوباره پیشینه سازی" (re-archaization) مستمر در تاریخ ایران معطوف ساخته است. این تلاش در جهت دوباره پیشینه سازی و باستان گرایی که هخامنشیان، ساسانیان، صفویه و دودمان پهلوی فقط چند مورد برجسته آن به شمار می روند، هر چند آکه در پاره ای اوقات ساختگی هم بنظر آید، خود موجب نجات فرهنگی بوده است که بیش از فرهنگ دیگری در معرض تهاجم و عرصه تاخت و تاز از جوانب مختلف قرار داشته است. با مراجعه به ماقبل تاریخ و همچنین الگوی تاریخی ایده ایران، بدان صورت که برای بازسازی آن در این نوشتار کوشیده ایم، شواهد بسیاری در حمایت از این تعبیر می یابیم، نشانه های هشدار دهنده ای همانند خودآگاهی "آریائی" در دوران هخامنشیان و شکل گیری ایده ایران با یک محتوی و بار سیاسی در زمان ساسانی نشان از چنین تلاشی جهت پیشینه سازی تاریخی برای اثبات نوعی تداوم بدست می دهند. در رجوع به تاریخ متأخر ایران گرایی [= ایرانیسیم]، به وضوح درمی یابیم که ایده ایران، در زبان

رسمی تبلیغات سیاسی، خود را نخست در دوران صفوی و سپس پهلوی باز می نمایند.

در ایران عهد قاجار، حس ایرانی بودن یا ایرانیت، احساسی ماهیتاً فرهنگی و ادبی بود. خاطره دوران قهرمانی باستان که ریشه در اشعار فردوسی داشت، بانوعی تفکر "اسلام وطنی" درهم آمیخته بود و مفهوم کشور را بصورت یک رکن سیاسی در قالب "ممالک اسلام" متصور می ساخت. این درک در میان سخنوران و نویسندگان قرن نوزده عمومیت داشت. شاه، شاهنشاه اسلام یا پادشاه اسلام خطاب می شد. این تصور را می توان بهرحال بصورت بیان نوعی احساس مذهبی و ملی برمبنای شیعیگری، بعنوان خاستگاه اساسی کشور، در نظر گرفت. ا. ک. اس. لمیتون، در مورد جامعه ایرانی قرن نوزدهم می نویسد: «ناسیونالیسم برپایه احساسی مبتنی بر دولت سرزمینی (territorial state) تقریباً ناشناخته بود و وطن خواهی، خارج از لفافه یک احساس مذهبی، بندرت وجود داشت.» وی همچنین می افزاید «تظاهرات کوشندگان نهضت اصلاح طلبی که منجر به انقلاب مشروطیت گردید، معطوف به اعتراض نسبت به دست اندازی بیگانگان بر "ممالک اسلام" و "مسلمانان" بود نه تجاوز به "ایران" و "ایرانیان".» شایان توجه است که نام ایران در سال های سی قرن حاضر (دهه 1930) توسط رضا شاه جایگزین نام متداول پرشیا در پروتکل رسمی و اسناد اداری گردید. این ارزیابی جدید از نام ایران که در دوران قاجار هم بعنوان مترادف فارسی برای نام فرانسوی پرسه (Perse) مورد استفاده بود، به تلاشی نوین جهت دوباره پیشینه سازی مربوط می گردد که از پدیده های متداول تاریخ ایران- همانند دوران های ساسانیان، صفویه و غیره- محسوب می شود.

تحقیقات جدیدی که ب. جی. فراگنر در مورد مفهوم سیاسی واژه "ایران" از طریق ردگیری تاریخ این مفهوم در اواخر سده های میانه و دوران جدید انجام داده است، به نحو درخشانی روشنگر آن نقش اساسی می باشد که مغول ها در ساختمان هویت ملی ایران از قرن چهارده تا نوزدهم بازی کرده اند. سابق براین نیز همانطور که فراگنر خاطر نشان می سازد، د. کراسکی براین اعتقاد بود که سقوط خلافت و فتح بغداد توسط هلاکو در 656/1258، فرصت ابراز آزادانه را برای حس ملی ایرانیان، که طی سده ها درخفا نگاه داشته شده بود، فراهم ساخت: «مقایسه ای بین منابع دوران ایلخان ها و مآخذ دوره اسلامی ماقبل ایلخانان و توجه به عناوین ذکر شده در منابع، شاخصی برای نمودار شدن و بالندگی احساس ملی ایرانی در دوران ایلخان ها بدست می دهد. امپراطوری ایلخان (ایران، ایران زمین) خوانده می شود و کشور دشمن شرقی

(توران) نامیده می‌گردد.

از ایلخانان حاکم به القاب رسمی (شاه ایران، شاهنشاه ایران زمین، خسرو ایران، و وارث ملک کیان) یاد می‌گردد که همه ریشه در سنت قدیمی ایرانی دارد و از مفاهیمی که فردوسی در حماسه ملی ایرانیان آورده است، به ودیعه گرفته اند شده اند» فراگنر از این هم فراتر می‌رود و به تحلیل جوانب مختلف "میراث مغول" می‌پردازد. در ارزیابی از جوانب مختلف این میراث، از قبیل موقعیت ممتاز تبریز در دوران ایلخانان و صفویه، تعیین سرحدات شمال شرقی کشور و حدود نفوذ اداری و رسمی دولت مرکزی همراه با تأکید عمده بر نظام قانونی و مالیاتی، فراگنر دلایلی دال بر تداوم در تاریخ ایران از مغول‌ها تا دوران صفوی تا سده نوزده و قرن حاضر می‌یابد.

این همه در چهار چوب یک رابطه دیالکتیکی بین گروه‌های قومی- بومی از سوئی و اقوام آسیای میانه که خصوصیت بارزشان سنت ایلی و کوچندگی بود، از دیگر سو، تجلی می‌کند که در یک لنگرش انسان شناسانه (anthropolajical) از تاریخ حائز اهمیتی خاص است. این چشم اندازی جدید بر تحقیقات ما، و هرکسی که مایل باشد رد تاریخی تکامل ایده ایران با کارکرد سیاسی را تا دوران ما پی‌گیرد، می‌گشاید. در این راه البته فرد با مشکلات فراوانی مواجه می‌گردد که بحث در اطراف آنها برای ما در اینجا مقدور نیست؛ چه قصد اساسی این تحقیق صرفاً بررسی ریشه‌های این مفهوم است نه تاریخ تطور آن.

نقش میراث مغول در تکامل تاریخی هویت ملی ایران، ما را قانع می‌سازد که دست به ساختن نوعی ارتباط مستقیم مابین ساسانیان و دوباره پیشینه سازی دوران صفوی نزنیم. برعکس، تا آنجا که به استمرار مفهوم ایران مربوط می‌شود، اگر به حلقه متصله ایلخانان اذعان نکنیم، دچار یک اشتباه نظری و ساده‌گرایی گمراه‌کننده خواهیم شد. تکامل تاریخی ایده ایران، در حقیقت پدیده‌های پیچیده و بدور از سادگی است. در اینجا فقط کافی است نقشی که توسط مغول‌ها، و به‌رحال اقوام غیر ایرانی، بازی شده گوشزد گردد. همچنین نظری مبنی بر وجود یک تعارض فرضی بین اعراب و ایرانیان نیز نادرست است. این اشتباه است که بهر قیمت در صدد یافتن یک نهضت ملی گسترده درخیزش‌هایی که گاهگاه بر علیه قدرت خلفا، و اغلب بدلائل مذهبی انجام می‌گرفت، باشیم. همانگونه که کاهن بدرستی نگاشته، «این حقیقت ساده که دولت‌های تاحدی ملی دوباره در قالب اسلامی ظاهر شدند، خود دلیلی کافی بر محدود بودن این تعارض [بین اعراب و ایرانیان] است...»

وي همینطور خاطر نشان مي سازد، «همچنین گفته گردیده که درگرویدن به اسلام، ایرانیان تشیع-یا فرقه مخالف- را برگزیدند. ولي جدا از آنچه که درحال حاضر که ایران رسماً و عموماً شیعه است بتوان گفت، ایران سده هاي میانه هرگز تخصیص به تشیع نداشته و اکثریت، حتی در دوران بویه، با اهل سنت بوده است.» اشاره به دوران بویه در اینجا مسلماً تصادفی نیست و در چهار چوب بحث ما حائز اهمیت فراوان است. گمان مي کنیم، بعنوان مثال «استفاده سلاطین ابن سلاله از لقب دیرین شاهنشاه و خطاب به آل بویه تحت عنوان "سلسله شاهنشاهیان"، به تعبیر بیهقی، خود به اندازه کافی روشنگر باشد. مطابق واقع، ایده ایران که در قرن سوم میلادی یک مفهوم سیاسی و دینی تجلی یافت، بدست ساسانیان تکوین پذیرفت و دیرتر از آن امپراطوری پائید تا تبدیل به رکن اساسی یک میراث سنتی گردد و در طی سده ها فکر متفکرین و شعرا و ، و نیز نجبا و درباریان پرنخوتی را که طالب نسبی والا برای شهزادگان و امرای خویش بودند، بخود مشغول دارد. این ایده در مفهوم مذهبی خویش، بجز در محافل کوچک اجتماعات زرتشتی، نپائید. ولي آنچه که ماند و بالید احساس نوعی یگانگی درگسترده فرهنگی و عمدتاً زبانی بود که امپراطوری ساسانی مرجح داشت، برقرار ساخت و به زمان سپرد. 25 ابداع ایده ایران، یا تصویری را که بیانگر خصوصیات عمده زایش این مفهوم است، بایست به عرصه ایدئولوژی حواله داد نه به آن واقعیات تاریخی که خطوط اساسی آنرا در بالا رقم زدیم. این تصور از مفهوم ایران در پایه یک فرهنگ ملی ایرانی، یا بطرز خلاصه شکل گیری ایران بعنوان یک ملت، قرار گرفت. ملتی که همراه با خصوصیات خلاق خویش می بایست چهار قرن بعد از اجزاء پدید آورنده افق جهانشمول امت اسلامی گردد.

-----  
-----  
**ملّی گرایی، تمرکز و فرهنگ در غروب قاجاریه و طلوع پهلوی**

### شاهرخ مسکوب

در دوره جنگ جهانی اول یک روز وزیر مختار روس و انگلیس، با تهدید و ترساندن، فرمان ریاست وزرائی کسی را از احمد شاه می گیرند و فردای همان روز وزیرمختار آلمان و سفیر کبیر عثمانی شاه را مجبور به عزل همان رئیس الوزرا می کنند. 1. کاردار سفارت آلمان در برکناری کارگزاران شهرها دخالت می کند و اصرار می ورزد که رئیس الوزرا (مستوفی الممالک) بر سرکار بماند و به شاهزاده عین الدوله پیشنهاد می کند که عضویت کابینه را بپذیرد. 2.

آلمانی‌ها که نه با ما هم مرز بودند و نه -جز خیل جاسوسانی که در شمال و جنوب کشور جولان می‌دادند- ارتشی در ایران داشتند، این چنین صاحب خانه شده بودند، تا چه رسد به انگلیس و روس که از بد روزگار همسایه ما و سربازانشان در خاک یا در کنار دروازه‌های فروریخته مان لنگر انداخته بودند. عهدنامه‌های گلستان و ترکمانچای، جنگ هرات، قراردادهای 1907 و 1919 یا پلیس جنوب و کاپیتولاسیون و داستان‌های خفت بار دیگر از این دست را کسی نیست که نداند. گفتن ندارد.

بیش از صد سالی وطن ما مردم غافل چون پیکر بی‌توش و توانی بر سر راه روندگان افتاده بود، چون که از شاه و گدا، دولت و ملت، همه نادان و ستمکار در سرایش انحطاط روزگاری به غفلت سپری می‌کردیم؛ مردمی واژه، گرفتار رنج‌های حقیر و شادی‌های مسکین چه سرنوشتی بهتر از این می‌توانند داشته باشند؟ خودمان را در آئینه خاطر خطیرمان می‌دیدیم و خودمان از خودمان خوشمان می‌آمد، تا آن روز که خودمان را در آئینه همان همسایه‌های حریص نگاه کردیم، ترسیده و شگفت زده به خود آمدیم، اندیشه آزادی و حکومت قانون در آگاهی کسانی از ما جایگزین شد، مشروطیت را از روی نمونه‌های اروپائی به وام گرفتیم و در طلب پی‌آمدهای گسترده و سلامت بخش فرهنگی و اجتماعی آن برآمدیم. استعمارگران اگرچه ما را خانه خراب کردند ولی در تماس باهم آن‌ها دانستیم که درکار "خانه خدائی" جز آیین "خاقان گیتیستان" راه‌های دیگری هم برای سیاست و کشورداری هست.

اما تازه چندسالی از انقلاب مشروطه گذشته بود که جنگ جهانی درگرفت؛ روس‌ها شمال، عثمانی‌ها غرب و شمال غرب، انگلیسی‌ها جنوب و شرق و زیروبلا را گرفته بودند و اگر جائی خالی مانده بود مال دست نشانده‌گان آنها و گردنه‌گیران محلی بود. بدین گونه دولت‌های نالایق و نیروهای نظامی بی‌نظام ایران دیگر میدانی نداشتند که تاخت و تازی کنند. برای همین شاه بزدل داشت از پایتخت می‌گریخت که نگذاشتند و جمعی از سیاستمداران مهاجرت کردند تا دولت بی‌خاصیت ایران را در کشوری بیگانه تشکیل دهند. در دهه اول پس از مشروطیت سی و شش بار و فقط در یکسال شش بار کابینه عوض شد و دولت دست به دست گشت.

پس از پایان جنگ، حتی پیش از خروج نیروهای خارجی، در هر ولایت و منطقه کسانی از همه دست با انگیزه‌هایی از هر قماش؛ وطن‌خواهی، جاه‌طلبی یا خیانت، دم از حکومت و استقلال خود می‌زدند. خوزستان و گیلان، کردستان و لرستان، آذربایجان و خراسان و بلوچستان، هریال‌تی چند روزی نغمه تازه و جداگانه‌ای ساز می‌کرد. بختیاری‌ها و قشقایی‌ها در هر فرصتی به قصد اصفهان و شیراز از درون مرزهای ایمن خود بیرون می‌زدند و نایب حسین در کاشان و اطراف می‌گشت و غارت می‌کرد.3 در کنار تهران، در زرگنده و قلعهک مأموران دولت حق دخالت در کاری یا چیزی نداشتند. در یک جا سفارت روسیه و درجای دیگر "کدخدا"ی سفارت انگلیس یعنی گماشته‌ای محلی و دون پایه رتق

و فتق امور را تعهد مي کرد و به کارها مي رسيد. کسي برجان و مال خود ايمني نداشت.

دل وطن دوستان و آزادگان از اين هرج و مرج و ستم افسارگسيخته خون بود به ويژه که اندیشه آزادي و آرزوي استقلال و سريلندي ازمدتي پيش، از گرماگرم انقلاب مشروطه، در آن ها ريشه کرده و دردل ها استوار شده بود. واگوي احساسات شورانگيز اينان را هم در "اپرت" هاي عشقي و تصنيف هاي عارف يا سروده هاي ديگران مي توان ديد و هم در "وطنيه" هاي بهار:

اي خطّه ايران مهين، اي وطن من  
اي گشته به مهترتوعجين جان وتن من

دور از توگل و لاله و سرو و سمنم نيست  
اي باغ گل و لاله و سرو و سمن من

بس خارمصيبت که خلد دل را برپاي  
بي روي تو اي تازه شکفته چمن من

تا هست کنار تو پر از لشکر دشمن  
هرگز نشود خالي از دل محن من

بسيار سخن گفتم در تعزيت تو  
آوخ که نگريند کس را سخن من

و آنگاه نيوشند سخن هاي مرا خلق  
کار خون من آغشته شود پيرهن من

و امروز همي گويم بامحنت بسيار  
دردا و دريغا وطن من، وطن من4

در آن روزها درد وطن حس مشترک کساني بود که فکري در سر و آرزويي در دل داشتند و درجستجوي راهي بودند تا ايران نيمه جان از بن بستي که درآن افتاده بود به درآيد و به ساحل سلامت برسد. در چنين وضعي که بسياري نگران فرو پاشيدن و از دست رفتن کشور بودند، در قياس با اندیشه آزادي که از خواست هاي اساسي انقلاب مشروطه بود، نظم و بقاي ايران شتاب و ضرورتي بيشتري يافت. اول بايد غريبه هاي اشغالگر را از خانه بيرون مي کردند و کمر سرکشان خودي را مي شکستند تا بعد نوبت سهم صاحبان خانه از حق آب و گلي که داشتند برسد.



یگانه چاره ای که تقریباً همه اندیشمندان ایران‌دوست برای درمان پریشانی یافتند، دو راه به هم پیوسته و یک سوبه بود:

- ایرانیگری (ناسیونالیسم) 5 در ایدئولوژی؛

- دولت نیرومند مرکزی، درمیدان عمل.

پس از صد سال تحقیر هیچ چیز به خوبی ناسیونالیسم پاسخگویی نیاز عاطفی میهن‌دوستان نبود. از سوی دیگر هیچ چیز هم به خوبی دولتی نیرومند نمی‌توانست آنرا تحقق بخشد.

هسته ایرانیگری در آگاهی به خود یعنی هویت ایرانی بود، در شناخت و دلبستگی به کشور و ملّتی با سامانی ویژه در زمان و مکان یا به عبارت دیگر با تاریخ و در سرزمینی با مرزهای معین و متفاوت با کشورها و مردم دیگر. مردمی که از زمان جنگ‌های ایران و روس در برخورد با تمدنی تازه و غریب زبونی کشیده بودند اکنون که از برکت آگاهی به هویت خود می‌خواستند بر پاهای لرزان بایستند نیازمند اعتماد به نفسی بودند که از تاریخ اسلامی ایران کمتر به دست می‌آوردند. زیرا این دوره با اقوام و سرزمین‌ها و جهان بینی و فرهنگ مسلمان‌های هم‌جوار آمیخته است. از سوی دیگر فراز و نشیب و ناکامی‌های رابطه با عرب‌ها و مغول‌ها و ترک‌های آسیای مرکزی و یا آشنائی بعدی با مغرب‌زمین و لغزیدن در سرایشی دامنه‌دار، مایه سرافزاری نبود؛ یا گمان می‌کردند که نیست. به ویژه آنکه -به سبب دین اسلام و زبان عربی- دستاوردهای گران‌بهای هزاره گذشته ما -به جز ادب فارسی و پاره‌ای هنرها- فقط از آن خودمان نبود و دیگران نیز در آن سهمی داشتند.

اما ایران پیش از اسلام با سه امپراطوری بزرگ از سوئی و آیین‌های زرتشتی، مهری و مانوی از سوی دیگر، با تمدن و فرهنگی استوار به خود و تاریخی دراز، برای ایرانیگری تکیه‌گاه و جان‌پناهی آسیب‌ناپذیر می‌نمود تا میهن‌پرستان تشنه افتخار عطش خود را از این سرچشمه روزگار پیشین فروشانند.

\* \* \*

<> تاریخ همیشه ابزار دست ناسیونالیسم است و چگونگی به کار بردن آن بستگی به خصلت پیشرو یا پسر، ستیزه‌جو و مهاجم یا مردمانه و آشتی‌پذیر ناسیونالیسم دارد 6 تا به قصد یا حتی بدون قصد گذشته را از ورائی آرمان‌هایش باز بسازد و به خدمت زمان حال خود درآورد. <> ملّی‌گرایی ستیزه‌جو با لاف و گزاف درباره توانائی‌ها و بزرگی نمائی خود و نادیده گرفتن ارزش‌های دیگران معمولاً با آنان سرناسازگاری دارد و راه را بر فرهنگ‌های بیگانه می‌بندد تا درون قلعه خود آسیب‌ناپذیر بماند، درسیاری از جاها، درمیان بیگانگان -اقلیت‌های قومی، مذهبی، نژادی و فرهنگی درون مرزی یا ملت‌های دیگر- سپر بلائی

می یابد تا گناه ناکامی های ملی را به گردن آن ها بیندازد، خشم و نفرت توده ها را برانگیزد و در راه شعارهایش به جنبش درآورد.

در نزد ما این "سپریلا" عَرَب و استعمار بود. بسیاری از میهن پرستان پُرشور شکست ساسانیان و پیروزی عرب ها را سرآغاز و سرچشمه تاریخی سیاه روزی ایرانیان می دانستند و علت دیگر و موجود را به حق در نفوذ، سودجویی و زیانکاری قدرت های استعماری - به ویژه روس و انگلیس - که خود شاهد هر روزه آن بودند، می دیدند. این دریافت، که به هر تقدیر حقیقت و مجازی توأم بود، درماندگی ما را توجیه می کرد، وجدان اجتماعی رنجورمان را تا اندازه های آرامش می بخشید، مسئول را - که ما نمی بودیم - نشان می داد و تاوان عقب ماندگیمان را از آنها می طلبید و چون هیچ پاسخی جز بی اعتنائی و انکار نمی یافت آزرده تر و خشمگین تر می شد. بیزاری از عَرَب و دشمنی با غرب استعمارگر دو انگیزه های بود که همواره احساسات میهنی ملی گرایان را برمی افروخت؛ 7 انگیزه هائی که از انکار و نفی دیگری مایه می گرفت و اگر فقط درهمین حال می ماند حاصلی جز فرو خیزدن و بسته شدن در خود نمی داشت.

اما احساس میهن پرستان آن روزگار در قبال غرب استعمارگر پیچیده تر از آن بود که فقط در "بیزاری یا نفرت" خلاصه شود و به خودشیفتگی بینجامد، چون که آن ها آرزومند بازرائی و پیشرفت کشور از روی الگوی همان استعمارگران و سرانجام، همانندی با آنان بودند. پس شور و شوق ملی گرایان با دروازه های باز به روی مغرب زمین گشوده ماند و از سنگوارگی نجات یافت. زیرا آن ها با این که از درنده خوئی آزمند تمدنی که به صورت سیاست ها و جنگ های استعماری سرباز می کرد به ستوه آمده بودند، ولی توانائی و برتری مادی و علمی و رفاه اجتماعی آنها با فریفتگی و حسرت می نگریستند و خیال می کردند از این کلاف خوب و بد درهم و یکپارچه (که ناچار از رویارویی با آند) می توان خویش را گرفت و بدش را به صاحبانش وانهاد. برای همین با احساسی متناقض و دوگانه، در حالی که خود را از آن برحذر می داشتند، به سویس می شتافتند.

\* \* \* <>

</ >

<>

باری در چنان شرایط و با چنین روحیاتی، در روزهای که بیم تجزیه و نابودی کشوری رفت، میهن پرستان ما در گرایش تاریخی خود، به جای جستجوی بیهوده "سپریلا" بیشتر جویای رشته ای بودند تا مرزهای گسیخته "ممالک محروسه" را به دور کانونی ببندد، بخش های تکه پاره کشور را در هم بیافد و ایرانی یکپارچه فراهم آورد. در راه این هدف ملی گرایان ما از سردار سپه کم سواد گرفته تا سیاستمدار دانائی چون مشیرالدوله پیرنیا و پورداد دانشمند هرسه (مانند دیگران) بی خبر از یکدیگر و هم زمان به تاریخ گذشته، آنهم گذشته دور (پیش از اسلام) روی آوردند؛ یکی در میدان عمل و



فراهم شود:

از ابتدا تا صدر اسلام بقلم حضرت آقای پیرنیا  
از صدر اسلام تا استیلای مغول بقلم حضرت آقای تقی زاده  
و از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت بتوسط این ضعیف. 11

برنامه "وزارت جلیله معارف" به انجام نرسید ولی در این میان گذشته از دو کتاب پیشین، مشیرالدوله به ابتکار خود دو جلد بزرگ **تاریخ ایران باستان** را منتشر کرد. وی در مقدمه نخستین چاپ می آورد که:

پس از انتشار **ایران باستانی** در پنج سال قبل روشن دیده شد که عده زیادی از هموطنان مایل اند تاریخ مفصل ایران را بخوانند. این تمایل که حاکی از علاقمندی ایرانیان به گذشته هاشان بود مؤلف را بر آن داشت که . . . به ترتیبی دیگر تاریخ مذکور را از سر گیرد. 12.

تاریخ نگار بنام دیگری درباره همین کتاب می گوید:

همین که دو جلد دیگر این کتاب گرانها نیز از طبع خارج و در دسترس عامه فارسی زبانان گذاشته شود افق جدیدی پیش چشم مردم این عصر که از گزارش احوال نیاکان خود عموماً و ایران باستان خصوصاً، آن هم به شکل مطالعه علمی بکلی بی خبرند، گشوده خواهد شد و از قرائت و سیر در احوال اجداد با افتخار خود به مآثر گذشته قوم ایرانی که همه وقت در دنیای قدیم صاحب نام و نشان و همدوش ملل عظیم الشان بوده پی خواهند برد. . . باشد که غرور ملی بار دیگر در هموطنان معاصر ما شعله زند و خرمن سستی و تن پروری را در وجود ایشان سوخته آنان را به اقتدا به اجداد با عظمت خود وادارد. 13.

اینک در آغاز قرن و دوران دگرگونی و چرخش در زندگی اجتماعی که سیاست و کشورداری سده گذشته به بن بست رسیده بود، مردم هوشیار می خواستند «خرمن سستی و تن پروری» را در وجود خود بسوزند و طرحی نودراندازند. آن ها الگوی چنین طرحی را در پیش رو (اروپا) و پشتوانه آن را در پشت سر (گذشته تاریخی) داشتند. با چنین پشتوانه ای تحقق چنان الگویی شدنی می نمود. ما که می خواستیم باردیگر در میان ملت های جهان "صاحب نام و نشان" (خود آگاهی- هویت) و با آن ها برابر و هم سنگ شویم باید آن "غرور ملی" از دست رفته را باز می یافتیم تا به جای احساس درماندگی و خواری از همان افتخار نیاکان برخوردار گردیم. 14 در چگونگی راه و روش (مُتد) تاریخ نگاری نیز، باز سرمشق اروپا که همه به آن چشم دوخته اند، رویاروی است؛ آگاهی به «گزارش احوال نیاکان خود. . . به شکل مطالعه علمی» و مطابق اسلوبی «که از نیم قرن به این طرف در میان علماء علم تاریخ قوت گرفته.» 15

ملّي گرائي ايراني در بازگشت به گذشته از يادرفته نيز با همان «شکل مطالعه علمي»، به کندوکاو فراسوي تاريخ و اسطوره هاي ديرين روي مي آورد. درست درميانه تغيير نام رضاخان به پهلوي و انتشار **ايران باستاني**، پورداود ترجمه نخستين و کهن ترين بخش **اوستا** -گات ها- را منتشر مي کند و در پايان مقدمه مي گويد:

زهي شاد و سرافرازم که پس از بيشتري از هزارسال انقراض دولت زرتشتي اول کسي هستم که معني سرودهاي پيغمبر ايران را به زبان امروزي آن مرز و بوم درآورده به معرض مطالعه عموم مي گذارم. 16

ملّي گرائي رضاخان و مشيرالدوله و پورداود (سه شخصيت متفاوت با سه آزمون در سه زمينه جداگانه) را به منزله نمونه واکنش "فرهنگي-ملي" بيشتري تاريخ سازان آن روزگار آورديم.

اگر دريك دوره کساني همانند و بي خبر از هم در ايجاد و پيشبرد جريان تاريخي يکساني شريکند شايد براي آنست که "سرنوشت" تاريخي آنان "سرگذشت" اجتماعيشان را رقم مي زند، نه سرنوشتي مقدر از عالم بالا بلکه گرد آمدن اتفاقي و بيرون از اراده يک سلسله درهم پيچيده عوامل و پديده ها در يک زمان و مکان. پيدايش و رشد هريك از اين عامل هاي اثر کننده معلول علت هاي خود و احتمالاً تابع "قانون" هائي است. اما گره خوردن آن ها در يک "گره گاه" چنين نيست. شرايط اتفاق فراهم مي آيند اما پي آيند اين مجموعه اتفاقي ها ضروري است که از آن به "سرنوشت تاريخي" تعبير کرديم. 17

و اين "سرنوشت" در بيرون از ايران نيز مانند درون کشور عمل مي کرد. انتشار مجله با اعتبار و نام آور **ايرانشهر** اندک سالي پيش از برکناري قاجاريه آغاز شد. گذشته از نام "ايرانشهر" که يادآور ايران دوره ساساني است پيشاني نخستين صفحه 18 با طرح هاي زير آراسته شده: فروهر، سنگ نگاره آرامگاه داريوش، تخت جمشيد، طاق کسرا، ويرانه کاخ سروسستان؟ زيگورات چغازنبيل؛ همه نقش هائي از ايران باستان. اساسي ترين مقاله اين شماره گفتاري پرمایه و دراز (44 صفحه) است با عنوان "دين و مليت". پس از مقدمه اي درباره ضرورت مذهب شيعه و فايده دين اسلام که در طي هزارسال ايراني شده و هردو مفيد و کارسازند چنين آمده که ايران براي جبران عقب ماندگي احتياج به انگيزه (ايدئولوژي) دارد. «دين يک محرک اجتماعي (ايديه آل) ملت ايران نمي تواند و نبايد بشود چه دين يک امر مقدس الهي است و مقام قدسي خود را از دست نبايد بدهد. ما مليت را يگانه وسيله ترقي ايران مي دانيم و آن را کمال مطلوب و غايت آمال نژاد جوان و نوزاد ايران مي شناسيم.» 19 و سپس مقاله چندين و چند بار، به جاي اتحاد اسلام، بر تقويت حس ملي، ميهن پرستي و يگانگي ايرانيان تاکيد مي ورزد.

اين ميهن پرستي گذشته نگر و آينده گرا که با کوله باري از فروهر و تخت جمشيد و

خسرو انوشیروان در راه جبران عقب ماندگی و پیشرفت ملت ایران است، در بسیاری از کسان آمیخته با احساسات ضد عرب و گاه مخالف اسلام جلوه می کند. شاعران و نویسندگانی چون عشقی، عارف، پورداود، هدایت، نفیسی، بهروز یا شاید لاهوتی و فرّخی را می توان زبان دل و از جمله سخنگویان و سردار سپه را دست آهنین و کارپرداز این میهن پرستان دانست؛ دستی که، در بنای ایران نوین، "سفت کاری" - پیکنی و شالوده ریزی و برآوردن دیوارها- را می دانست اما کمی بعد - به علت خودکامگی- در "نازک کاری" این بنای تازه واماند.

در یک چشم انداز تاریخی وسیع و فراگیر و با دیدی از دور، همه آن ها هدف همانندی داشتند. با وجود ناسازگاری و دشمنی های آشتی ناپذیر و گاه خونین، همگی با نگاه به پشت سر به پیش می رفتند. دشمنان درازمدت و نهائی (استراتژیک) سردار سپه و نوگرایان در میان روحانیان بودند نه در میان سیاسیان زندان قصر. آنها شاه و دیوانیان را ظلمه و حکام جور می دانستند تا چه رسد به دولت و دستگاهی خودکام، غرب گرا و براندازنده سنت را. درحالی که مبارزه مخالفان دیگر با سردار سپه- حتی مبارزان فداکار و جانباخته- چون خواهان اجتماع، زندگی و آیینی تازه بودند، بر سر چگونگی راه و چگونگی حکومت (تاکتیکی) بود نه انکار و نفی نوگرایی دولت جدید.

در برابر اختلاف عملی پیدا و نوپدید سیاسی میان آزادی و دیکتاتوری، کشمکش نظری، پنهان و کهنسال دیگری از مدتها پیش میان اقتدار و مشروعیت دینی و حکومت دنیائی وجود داشت که دیرترها، آن چنانکه دیدیم با انفجاری انقلابی واقعیت خود را اعلام کرد. یکی جدائی تمام ورطه گذرناپذیر میان سنت و بدعت بود و یکی اختلاف در کاربرد قدرت سیاسی برای دستیابی به تجدد. برای همین می توان گفت که با وجود درگیری های سنگدلانه و نابرابر سردار سپه (و هواخواهانی نظیر سلیمان میرزا، فروغی، تیمورتاش، داور و . . . چند نظامی همدست) با دشمنان آزادیخواه، سرانجام همه این ملی گرایان می خواستند به پشت گرمی گذشته شالوده آینده را بریزند. هدف همزمانی با مغرب زمین بود با دستمایه ای "نا همزمان" (گذشته). برای رسیدن به آرمانی پیش رو گذشته پشت سر نهاده را نیز آرمانی می کردیم تا یارای برابری با آینده دلفریب را داشته باشد و با آن هم سنگ و هم وزن گردد. آرزوهای سرخورده امروز رابه تاریکی شب های تاریک دورمی تابانندیم و آن تصویر دلخواه رابهروزهای روشن آینده منتقل می کردیم. شکوه امپراتوری ها (هخامنشی، پارت، ساسانی) و ارزش های والای اخلاقی (پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک) مایه دلگرمی رهروان ومردهریگی برای سودجوئی دستگاه های تبلیغاتی و مدیحه سرایان بود تا از آن شعار «خدا، شاه، میهن» را بسازند و بپرورند.

ولی تاریخ دوران اسلامی به سبب شکست ازعرب ها و فرو ریختن فرّ و شکوه باستانی به کار "غرور ملی" نمی آمد و نمی توانست پایگاه هویت تازه باشد و به خدمت ملیت درآید مگر در زمینه فرهنگی 20 یا آنجا که سخن از ایستادگی و شورش ایرانیان به ضدّ

حاکمان عرب 21 و تشکیل حکومت های ایرانی (سامانیان، آل بویه. . .) پیش می آمد. آنگاه مثلاً حکومت سامانیان از چشم این میهن پرستان پرشور این گونه دیده می شد:

در آن روزهای نیک بختی پادشاهان بزرگ سامانی در خراسان فرمانروایی داشتند. آسیب تازیان از مشرق ایران برافتاده بود و دیگر فرمان فرمایان بیگانه بر خراسان چیره نبودند. پادشاهان سامانی با مردم خراسان برادرانه رفتار می کردند. دیگر مردم خراسان ناچار نبودند که زبان تازی، این زبان بیگانه درشت را به کار برند. امرای آل سامان زبردستان و خراج گزاران خود را به شیوایی ها و شیرینی های زبان فارسی اجازت داده بودند. . . این رادمردان ایرانی نژاد می خواستند ایران را که ناگهانی پس از سپری شدن ساسانیان در شکنجه تازیان افتاده بود از آن گرداب برآورند. 22

< \* \* \*

> / <

>

بدین گونه بررسی تاریخ ایران، به ویژه پیش از اسلام، به وسیله تاریخ نگارانی آشنا به روش پژوهش غربی، که در ایران تازگی داشت، در دوره بیست ساله رونق یافت و زمینه های گوناگون را در بر گرفت. جلوه های دیگر فرهنگ ایران؛ دین، عرفان، زبان، هنرها فقط از دیدگاه تاریخی نگریسته و بررسی می شد. مثلاً دریافت و شناخت ادبیات معمولاً از کند و کاو تاریخی آن فراتر نمی رفت. دانشمندان و ادیبان نامدار زمان -یاران و همراهان دهخدا و قزوینی- اساساً به مطالعه تاریخی ادبیات یعنی بحث در شرح حال و روزگار و محیط زندگی شاعران و اهل علم و ادب بسنده می کردند، منتها با برداشت و بر زمینه ای ملی؛ تاریخ ادبیاتی که تصویر بزرگان را-آگاهانه و نا آگاهانه- در طول تاریخ بر تاروپود ملیت ایرانی نقش می کرد. 23 البته این خود دستاورد بزرگی بود و نگارش تاریخ ادبیات روشمند را جانشین تذکره نویسی نادقیق و "غیرعلمی" دوره های پیشتر کرد اما درونمایه ها و مفهوم های دیگر ادبیات، عشق به زندگی و مرگ، شادی و اندوه، آزادگی و بندگی آدمی، پیوند آن ها با دین، عقاید مابعد طبیعی و وضع اجتماعی، یا اخلاق، زیبایی شناسی، روانشناسی و جز این ها، و به طور خلاصه "چیستی" ادبیات دست نخورده و ناگزیر 24 نیندیشیده ماند و فقط تا اندازهای به "چگونگی" تاریخی آن پرداخته شد.

از زمان های پیش تاریخ نگاری یکی از قلمروهای ویژه نثر فارسی بود و مورخان سخندان و اهل ادب بودند. در این دوره ادیبان سخندان نیز به سهم خود در کار تاریخ نگاری دستی داشتند و تاریخ و ادبیات بیشتر از همیشه به هم بسته شدند. شاعر، ادیب و مورخ نام آوری چون ملک الشعراء بهار را می توان گویاترین نماینده ای دانست که به این «چندین هنر آراسته» و جمع بین شعر و ادب و تاریخ بود. 25 اثر مشهور او، **سبک شناسی یا تطور نثر فارسی** از نمونه های کامیاب مطالعات "ادبی-تاریخی" است. رونق مطالعه تاریخ و تاریخ ادبیات و توجه مخصوص دانشمندان به این رشته های دانش،

از میانه های دوره بیست ساله، علت دیگری نیز می یابد که نباید نادیده گرفت. در دوران دیکتاتوری زبان حقیقت بسته و کنجکاو در کاروبار زمان حال چه بسا با زجر و زندان توأم است. در نتیجه راهی که در برابر پژوهندگان باز می ماند پناه بردن به گذشته تاریخی است. از قضا در سرگذشت بهار خوب می توان دید که زندان و تبعید چگونه راه سیاست روز را به روی او بست و نگاهش را به گنج خانه هزارساله پیشین بازگرداند.

\* \* \*

بجز تاریخ (و ادبیات) برخورد با "زبان" نیز مطابق با "سرنوشت تاریخی" زمان ملی گرایانه است زیرا "فارسی" نیز کشتزار با برکتی بود که بذر ملی گرائی می توانست در آن بیابد و بارور شود. در این دوره از سوئی زبان فارسی در سیر تاریخی (گذشته) نگرسته می شد و از سوی دیگر در رابطه با نیازهای زندگی جدید (آینده) و در هر دو حال چون پناهگاه و خانه امن ملیت ایرانی.

از مدتی پیش نارسائی ها و کمبودهای زبان فارسی برای بیان اندیشه ها و دانش های اروپائی و در رویارویی با نهادها و سازمان های نو پدید آشکار شده بود. بحث در باره زبان به خودی خود و فارغ از ادبیات، این که چگونه باید آن را برای کاربردهای نا آشنای تازه آماده ساخت، تا چه مایه می توان از گنجینه واژگان و دستاوردهای پیشین بهره گرفت، مرز واژه سازی و نو آوری و افزودن به زبان و کاستن از آن در کجاست و برای جلوگیری از هجوم کلمه های خارجی به فارسی چه باید کرد، همه اینها گفت و گوی بی سابقه ای بود که از همان سال های دگرگونی های اجتماعی در گرفت (و هنوز هم ادامه دارد).

در آن روزهای ملت گرائی همه گیر سخنان میرزا محمدخان قزوینی آئینه پندار و کردار مردم با فرهنگ در باب زبان فارسی و نقش ملی آنست. علامه قزوینی سرآمد فضایی زمان خود، مردی سخت سنت گرا، عمیقاً دلبسته به فرهنگ ایران اسلامی و عرب و نخستین کسی از ایرانیان بود که روش تحقیقات اروپائی و خاورشناسان را در پژوهش های خود به کار برد. او با این که جز وسواس دانش و حقیقت دلوپسی دیگری نمی شناسد «در این دوره اصول ملیت که هرکس در هر گوشه دنیا برای اثبات حق حیات و تأیید ملیت خود در صدد احیای کوچکترین مآثر گذشتگان خود برآمده است»<sup>26</sup>، نگران سرنوشت ملی زبان و نقشی است که فارسی به عنوان تکیه گاه و نگهدارنده ملیت ما به عهده دارد. وی درباره زبانی که در طی دوازده قرن آن را ورزیده و پرورده اند می گوید:

حالا این زبان رایج معمولی یک آلت تبادل افکار بسیار نفیسی و یک واسطه تفهیم و تفهم بسیار کامل العیاری شده است که . . . بسیار باید قدر آن را بدانیم و براین غنا و ثروت عظیم و سرمایه بسیار هنگفتی که در نتیجه حوادث ایام به چنگ زبان ما افتاده است از صمیم قلب شادی و خرمی نمائیم و در عین همین حال برای تطبیق این زبان با مقتضیات



عصر حاضر و حواج علمی و ادبی و صنعتی و تجارتي امروزه با کمال جد و جهد در تکمیل غنا و ثروت و ازدیاد سرمایه آن مردانه بکوشیم تا آن را متدرجاً مثل یکی از السنه ملل بزرگ امروز زبان کامل و مستقل و مجزی و قائم بالذات سازیم و این زبان زنده خود را همدوش سایر زبانهای زنده دنیای متمدن نمائیم. 27

زیرا نویسندگان فضل فروش، خودنما و افراطی مانند «صاحب و صاف و تاریخ معجم و شمسه و قهقهه و دره نادره و غالب نویسندگان بعد از قرن هفتم . . . در مدت چهار پنج قرن زبان کتبی فارسی را به منتهی درجه انحطاطی که زبان یک ملّتی ممکن است تنزل نماید تنزل دادند و یک زبان عربی با روابط فارسی یعنی یک زبان مصنوعی خنثی از آن ساختند.» 28

ولی با این همه گناه بزرگتر از نویسندگان آن چنانی نیست زیرا «تاراج زبان عربی بر زبان فارسی [حاصل] تسلط عرب بر ایران [است] که یکی از کوچکترین نتایج آن اختلاط زبان ما با زبان آنها» 29 بود. شش، هفت سالی پس از پایان جنگ و قرارداد کذائی 1919 وی تقصیر را (پس از خلیفه دوم و پادشاه ساسانی) بیش از همه متوجه:

بعضی ایرانیان خائن و عرب مآبان آن وقت (شبهه فرنگی مآبان و روس و انگلیس پرستان امروزه که بلاشک نسب این ها به خط مستقیم به آن ها منتهی می شود) از اولیای امور و حکام ولایات و مرزبانان اطراف [می دانند] که به محض این که حس کردند که در ارکان دولت ساسانی تزلزلی روی داده خود را فوراً به دامان عرب ها انداخته و . . . راه و چاه را به آن ها نمودند. . . به شرط آن که عرب ها آن ها را به حکومت آن نواحی باقی بگذارند. 30

در آن آخرین روزهای قاجاریه ولفت ولیس رجال وطن فروش، 31 اشاره قزوینی به خیانت مرزبانان ساسانی 32 و گناه آنها در فساد زبان فارسی نشان م دهد که توجه او به این زبان تاچه اندازه تاریخی و میهن پرستانه (ملّی گرا) و هماواز با روح زمان است؛ مخصوصاً اگر به یاد داشته باشیم که این ها گفته برجسته ترین دانشمندی سنت گرا و محتاط ترین آنهاست.

\* \* \*

اینک پس از این مقدمه می توان به کوتاهی به همین استنباط سه تن از دانشمندان بنام زمان با سه گرایش متفاوت (محافظه کار، تند رو و میانه رو) به مشکل زبان نظر افکند.

این ادیبان با وجود اختلاف سلیقه و رأی بسیار، همگی در امر "زبان" دیدی ملّی گرا و تاریخی دارند. مثلاً از گروه نخستین، عباس اقبال پس از ستایش زیبایی کلام فردوسی و دست توانای صاحب **گلستان** که فارسی را «لایق عروج برعالی ترین مدارج جلوه و جلال

کرده» 33 زبان را در تاریخ مانند نهری زنده و جاری می بیند که در هر دورانی باید از زلال آب روانش سیراب شد. اما در ایران دو دسته این آب را گل آلود می کنند: کهنه پرستانی که می کوشند «سیلاب پُرخروش زبان فارسی را به یک طبقه یخ ساکن مبدل سازند. . . و ساده لوحانی که تصور می کنند زبانی خالص . . . می ماند.» و با کلمات ساختگی و نادرست به نام "فارسی سره" خاک در کام زبان می ریزند. در این نگرش فارسی سده های پیشین -حتی کلام بیهقی- کهنه شده و دیگر نمی توان به آن سیاق عبارت پرداخت. فارسی سره بی خیران نیز یاوه ای بیش نیست. عباس اقبال آن گاه می افزاید:

قبل از همه چیز باید بگویم که نویسنده این مقاله هیچگونه ارادتی به عرب ندارد و هروقت که در تاریخ به فجایع ایشان برمیخورد به همان [اندازه] حرکات لشکر اسکندر و ترکان غز و مغولان چنگیزی و ترکمانان و ازبکان و سالدات های تزاری از آنها متنفر می شود اما از آنجا که زبان خالص در هیچ کجا وجود ندارد، زبان ما با وجود واژه های عربی، پس از هزارسال گرانبها ترین یادگارهای اجداد هنرمند ما و مابه الامتیاز شخصیت و قومیت ملت ایران است. آنها که می خواهند واقعاً به استحکام ملیت ایران از راه زبان خدمت کنند باید سعی داشته باشند که به زبانی چیز بنویسند که لااقل اکثر فارسی زبانان دنیا آن را بفهمند و آن همان زبان اجدادی ماست که حتی ساکن ترک آذربایجان و لر بختیاری و کردبانه و سقز و افغان کابل و قندهار و مستشرق فارسی آموخته، همه آن را می فهمند.» 34

در نتیجه گیری مقاله نویسنده می گوید:

امروز که دوره رقابت شدید سیاسی و اقتصادی بین ملل است و السنه نیز بهترین وسیله نفوذ قدرت های سیاسی و اقتصادی است باید کوشید که زبان ما، که تنها ضامن حیات آن در این مخاصمه آثار گذشتگان ماست، رابطه خویش را با پشتیبانان خود از دست ندهد و در میدان تنازع بقا بی مدافع نماند. 35

اگر بخواهیم نظر اقبال را خلاصه کنیم تاریخ نگهدارنده زبان ما و زبان، «مابه الامتیاز شخصیت و قومیت . . . و مابه استحکام ملیت ایران» است. بدین گونه زبان پدیده ای تاریخی و مهم ترین نقش آن خدمت به ملیت است. در برابر تاریخ نگاران و ادیبان سنت گرای همان عصر کسروی سنت شکن و بی پروا، از زبان، تاریخ، فرهنگ و ملیت ایرانی استنباط و دریافت دیگری دارد. ولی او نیز مانند مخالفانش زبان فارسی را در مسیر تاریخ می نگرد و آنرا مانند دیگران خدمتگذار ملیت می شناسد، و در سرگذشت هزار ساله زبان فارسی 36 بیشتر به هجوم بی بندوبار واژه های بی شمار عربی، ترکی، مغولی نظر دارد و آن را ناشی از خودنمایی فضل فروشان می داند. به گفته او از سوئی عربی مآبی مترجم کلیله و دمنه یا صاحب درّه نادری و همانندانشان تیشه به ریشه زبان فارسی زده و از سوی دیگر سره پردازی «سرتا پا چرند و سرسام آور» مشتبی نادان و پریشان نویسی

روزنامه نگاران بیسواد «بنیاد زبان کهن فارسی» را ویران می کند. «کسانی که غیرت ایرانی گری دارند باید این نوشته ها را خوانده آه های سرد از دل برآرند.» 37 چون که این ها استقلال زبان فارسی را از بین می برند و «هر زبانی که درهای خود را به روی کلمه های بیگانه نیست از استقلال بی بهره می شود. چنان که هر مردی که درهای کشور خود را به روی بیگانه نیست استقلال خود را از دست می دهد.» 38

باری، زبان مانند کشور است و کسروی خواستار استقلال زبان فارسی است برای استقلال کشور. برای جبران نارسائی های زبان ما و دست یافتن به "استقلال" او راههایی پیشنهاد می کند که بیشتر زبانشناختی و بیرون از دایره گفتار ماست. اما نخستین همه آن ها راهی تاریخی، بازگشت به گذشته است، بازگشت به «کتاب های ناصر خسرو و یا تاریخ بیهقی و فارسنامه ابن بلخی و ترجمه تاریخ طبری و اسرارالتوحید و گلستان سعدی و مانند این ها.» : روی آوردن به تاریخ زبان به قصد پاک ساختن و سامان دادن به زبان برای سامان دادن به کشور. کسروی تاریخدان، زبانشناس و اخلاقی است. اما پیش و بیش از همه این ها ملّی گرائی سخت اندیش و پیگیر است. تاریخ نگاری، بررسی های زبانشناختی، گفتارهای ادبی، سیاسی و اخلاقی او جستجوهای است در راه حقیقتی کلی تر و محسوس تر به نام "ایرانیگری"، در راه ایرانی یکپارچه، هوشیار و پیشرو، آنگونه که او می پنداشت. 39 وی خواستار یک ملّت و یک دولت سراسری متمرکز است و همچنان که درکشورداری خودسری خانها و جدائی ایلی را برنمی تابد در فرهنگ ملی نیز جائی برای زبان ها و گویش های دیگر بجز فارسی نمی بیند. «این زبان ها و نیم زبان ها که در ایران است باید از میان برود. در یک توده تا میتوان باید جدایی ها را کم گردانید.» 40

\* \* \*

در میانه آن دو دانشمند سنتگرا و سنت شکن، محمدعلی فروغی، حکیم، ادیب و دولتمرد دوران بیست ساله و مردی میانه رو جای دارد. او نیز مانند آندو و بسیاری دیگر زبان فارسی را در سرگذشت تاریخیش می بیند و آن را چون گوهر هویت ما برای نگهداری و پایداری ملّیت ایرانی از هرچیز دیگر ضرورتر می داند. این نخستین مترجم افلاطون که نظریات خود را با اعتدالی سقراطی در رساله مشهور پیام من به فرهنگستان یک جا گرد آورده از همان آغاز، گفتار خود را در متن تاریخ و این گونه بنیان می نهد:

زبان فارسی چنان که از گذشتگان به ما رسیده است عیبی دارد و نقصی و از آن رو که ما باید آن را به آیندگان باز بگذاریم خطرهایی در پیش دارد. پس وظیفه ما این است که تا بتوانیم عیب و نقص گذشته را رفع کنیم و خطر آینده را پیش بندی نماییم.» 41

به عبارت دیگر زبان رودخانه ای است که بستر گذشته را پیموده، درگذرگاه "اکنون" به ما رسیده و در راه آینده از ما و این زمان که درآنیم در میگذرد؛ زبان درتاریخ است و روندی همپای تاریخ دارد. رساله پیش از آغاز "درآمد"ی دارد که از آن می توان دانست چرا فارسی زبانان وظیفه دار رفع کردن عیب و نقص زبانشان هستند. فروغی "در" سخن را چنین می گشاید:

من به زبان فارسی دلبستگی تمام دارم زیرا گذشته از این که زبان خودم است و ادای مراد خویش را به این زبان می کنم و از لطائف آثار آن خوشی های گوناگون فراوان دیده ام نظر دارم به این که زبان آئینه فرهنگ قوم است و فرهنگ مایه ارجمندی و یکی از عامل های نیرومند ملیت است. هر قومی که فرهنگی شایسته اعتنا و توجه داشته باشد زنده و باقی است و اگر نداشته باشد نه سزاوار زندگانی و بقاست و نه می تواند باقی بماند. از این کوتاه تر و بهتر گفتن آسان نیست. برای زنده ماندن باید زبان را که آئینه فرهنگ است دریابیم چون که قوم بی فرهنگ نمی تواند زنده بماند.

در نظر همه تاریخ نگاران و ادیبانی که آوردیم -و نمایندگان گرایش های متفاوت فرهنگ زمانند- زبان فارسی پدیده ای تاریخی و در خدمت ملیت ایرانی است. افزون بر آن چه گفته شد از دیدگاه این ملی گرایان (اقبال، کسروی) کارکرد ملی فارسی تاحدی است که برای ارتباط ایرانیان با یکدیگر نقش زبانهای ترکی، لُری و کردی و بلوچی را نیز فارسی (در داخل مرزهای ایران) کفایت می کند. از سوی دیگر همه آن ها آنگاه که از تاریخ ایران (از مادها تا قاجار) و زبان و ادبیات فارسی سخن می گویند -دانسته یا ندانسته- کشور کنونی ایران و فارسی امروز ما را در اندیشه دارند نه تاریخ سرزمین های فارسی زبان را در طول تاریخ، چنان که گوئی فقط میهن امروز ما وارث و نماینده تاریخ و تمدن بیرون از مرزهای ایران امروز است.

از تمامی این گفتار شاید این نتیجه روشن به دست آید که در نخستین سالهای سده کنونی ملی گرایی، ایدئولوژی "سیاسی-اجتماعی" غالب در اندیشه میهن دوستان آن عصر و دوران بیست ساله بود. بنابراین بدیهی است که شاعر بزرگ و با شکوهی چون فردوسی را به حق سزاوارترین فرزند و زبان سخنگوی ملت ایران و **شاهنامه** را کانون روشنی بخش تاریخ، زبان و ادب ما بنگرند. جشن "هزاره فردوسی" در اوج پادشاهی رضا شاه (1313) نه تنها به سود و برای بهره برداری زودگذر سیاسی بلکه با دیدی کلی تر، در جهت برکشیدن و بزرگداشت ارکان پایدار ملیت ما نیز بود.<sup>42</sup> در این دورنما محمدعلی فروغی، ذکاء الملک، شاهنامه شناس گرانمایه، برپاکننده هزاره فردوسی، نخست وزیر وقت و رئیس فرهنگستان را میتوان نظریه پرداز "غیر سیاسی" و نماینده معتدل فرهنگ حاکم دوران بیست ساله دانست.<sup>43</sup> در دوران رضا شاه چراغ فکر سیاست خاموش است و نماینده چنان دوره ای -اگر چه دولتمرد- بیانگر فلسفه یا فکر

سیاسی معینی نیست. ولی اندیشه و عمل چنین کسی ناگزیر معنایی سیاسی دارد که می توان آن را در کل و اجمالاً مّلی گرائی نامید.

\* \* \*

و اما در میدان عمل سیاسی، مّلی گرائی ایرانیان، از احساسات وطنی بهار گرفته تا ایرانی گری کسروی، رویهم رفته طیف گسترده ای از گرایش های میهن دوستانه و گاه افراطی را دربرمی گرفت. در آن روزگار آشوب زده، تنها راهی که برای خروج از بن بست به نظر دوستانان ایران می رسید تشکیل دولتی مرکزی و مقتدر بود که بتواند "ممالک محروسه" بی سامان را به دور کانونی گردآورد. هرج و مرج راه را برای دیکتاتوری هموار می سازد. ملک الشعراء بهار که خود از مخالفان پادشاهی پهلوی بود در تصویر روشنی خواست بیشتر سیاستورزان آن روزها را به دست می دهد:

من این جا باید به یک چیز اعتراف کنم که مکرر محتاج به تذکار آن نشوم. من از آن واقعه هرج و مرج مملکت . . . که هردو ماه دولتی به روی کار می آمد و می افتاد و حزب بازی و فحاشی و تهمت و ناسزاگویی . . . مخالفان مطلق هرچیز و هرکس، رواج کاملی یافته بود و نتیجه اش ضعف حکومت مرکزی و قوت یافتن راهزنان و یاغیان در انحاء کشور و هزاران مفاسد دیگر بود، از آن اوقات حس کردم، و تنها هم نبودم، که مملکت با این وضع علیالتحقیق رو به ویرانی خواهد رفت. معتقد شدم و درجریده نوبهار مکرر نوشتم که باید حکومت مقتدری به روی کار آید . . . باید دولت مرکزی را قوت بخشید، باید مرکز ثقل برای کشور تشکیل داد. . . باید حکومت مشیت و عدالت را که متکی به قانون و فضیلت باشد رواج داد و این مشتی ضعیف و جبان و نالایق را که از . . . ترس رخنه دار شدن وجهه ملی خود حاضرند کشور را به بدبختی سوق دهند، دور انداخت. . . همواره در صفحات نوبهار آرزوی پیدا شدن مردی که همت کرده مملکت را از این منجلا ب بیرون آورد پرورده می شد. دیکتاتور یا یک حکومت قوی یا هرچه . . . در این فکر من تنها نبودم، این فکر طبقه با فکر و آشنا به وضعیّات آن روز بود. همه این را می خواستند. . . [تا آن که] رضا خان پهلوی پیدا شد و من به این مرد تازه رسیده و شجاع و پُرتاقت اعتقادی شدید پیدا کردم. 44

وی همچنین درباره وثوق الدوله می نویسد: «باید زمام کار را طوری به دست [میگرفت] که با توپ هم نشود از او پس گرفت . . . رئیس دولت ما نخواست یا جرأت نکرد که طرز کار آتاتورک یا موسولینی 45 را پیش گیرد و این کار بعدها صورت گرفت. . . ولی به دست عده ای قزاق نه به دست عده ای عالم و آزادیخواه.» 46

احمد کسروی - که در هیچ زمینه دیگری شباهتی با بهار ندارد - در این مورد مثل او آرزو می کند روزی دستي نیرومند با مشتی آهنینی راهزنان و گردنکشان وجدائخواهان را سرکوب و پیش از هرکار ایران پراکنده رایکپارچه کند. او که در زمان برقراری حاکمیت دولت در

خوزستان رئیس عدلیه آنجا بود، 47 درجشني به مناسبت پیروزي سردار سپه بر خزل  
گفت:

من . . . بخوبي مي دانستم که بازوي نیرومندی را خدای ایران برای سرکوبي گردنکشان  
این مملکت و نجات رعایا آماده گردانیده است و این انتظار مرا می کشت که کی آن  
دست خدائی و آن بازوي نیرومند بسوي خوزستان نیز دراز خواهد شد؟ صد شکر خدا را  
که عاقبت نوبت نجات خوزستان هم رسید، و اینک می بینیم که آن دست خدائی بسوي  
این سرزمین دراز شده است و با یک مشت، گردن آخرین گردن کشان ایران و طاغي  
خوزستان را خرد کرده است! . . . خوزستان دوره جدیدی در پیش دارد که باید دوره  
سعادتش نامید، باید همگی شاد باشیم و جشن بگیریم . . . و فاتح آن، سردار با عظمت  
ایران را که امروز شخصاً به خوزستان آمده از درون جان و بن دندان دعا گفته و ثنا  
خوانیم. 48

نظر بهار و کسروي را از آن رو درکنار هم آوردیم که آن دو در تنها موردی که باهم سازگاری  
داشتند، همین پیدایش مردی نیرومند بود تا زمام امور را به کف با کفایت خود گیرد. ایران  
گرائی و تمرکز وجه مشترک بیشتر میهن دوستانی بود که جز این هیچ وجه مشترکی  
نداشتند. اظهار نظر آندو که در دوسوي متضاد طیف گستردهای از دانشمندان ایراندوست  
جا داشتند ما را از آوردن آراء دیگران بی نیاز می کند.

و اما در میان مطبوعات از مجله وزین و با اعتبار آینده نام می بریم که با نویسندگانی نظیر  
دکتر افشار، دکتر سیاسی، سعید نفیسی، فروغی، تقی زاده و عبدالله انتظام بیانگر  
خواست های اندیشمندان زمانه بود. سرمقاله نخستین شماره مجله (تیرماه 1304)  
درباره وحدت ملی، دولت مقتدر مرکزی و اصلاحات اداری است؛ ارتش، مالیه، آموزش!  
نویسنده وضع زمان را با چند سال پیشتر می سنجد که قشون روس تا پشت دروازه  
تهران رسیده و «سپاهیان هندی انگلیس تمام ایران را در تصرف داشتند و قشون ایران  
اسمی بی مسمی بود»، و می بیند که امنیت برقرار و «خوشبختانه . . . شخص مقتدری  
در رأس حکومت جای دارد و بیم تزلزلی هم نمی رود.»  
«وحدت ملی ایده آل یا مطلوب اجتماعی» نویسنده مجله و «سایر ایرانیان مخصوصاً طبقه  
جوان» است. تقی زاده نیز در همین مجله و در مقاله «مقدمات آینده روشن» می گوید که  
«درباب وحدت ملی ایران و اهمیت آن شرح و تفصیل لازم نیست» چون که آن را امری  
بدیهی می داند اما برای حفظ آن چهار رکن و چهار اساس بر می شمارد که اول «امنیت  
عمومی و قدرت قاهر مرکزی دولت در اکناف مملکت از دور و نزدیک و از ریشه برانداختن  
ملوک الطوائف بزرگترین و مهم ترین قدمی است که این مملکت به سوی استقلال و  
تشکیل حقیقی دولت بر می دارد و این فقره شرط اساسی وحدت ملی نیز هست.»

آرزوی مردی نیرومند، دولتی متمرکز و "مشکل گشا" فقط از آن ما ایرانیان نبود. در آن سال های میان دو جنگ روی آوردن به حکومت های دیکتاتوری با ایدئولوژی ها و به صورت های متفاوت جریانی جهانی بود که از همان روزهای پایان جنگ اول تکوین یافت؛ ایتالیا و آلمان، اسپانیا و پرتغال، کشورهای اروپای شرقی و چیان کای چک در چین. در همسایگی خودمان انقلاب اکتبر و دیکتاتوری پرولتاریائی لنین "مدینه فاضله" چپ گرایان ما بود و دیکتاتوری متجدد آتاتورک (در ترکیه ای که از نیمه قرن گذشته و در نهضت مشروطه از راههای ورود اندیشه آزادی به ایران بود) به عنوان سرمشق دیگری در برابر نظر میهن پرستان خودنمایی می کرد.

گذشته از موجبات داخلی، این جریان جهانی نیز ایران را به همراهی با خود وامی داشت، به خصوص که همزمان با پایان جنگ، انگلستان استعماری و شوروی انقلابی -هریک به علت سیاست داخلی و منافع خاص خود- خواستار دولت مرکزی نیرومندی در ایران بودند در یک چند سال کوتاه منافع آن ها و ایرانیان وطن دوست و تشنه اصلاحات هماهنگ شده بود.

\* \* \*

ملّی گرایی (ناسیونالیسم) ایدئولوژی سیاسی آغاز قرن و دوران بیست ساله بود. این ایدئولوژی نظراً بر دو پایه تاریخ ایران و زبان فارسی استوار بود و عملاً در دولت نیرومند مرکزی تحقق می یافت. اما نه ایدئولوژی به خودی خود هدف بود و نه تحقق آن در سازمانی فرمانروا. هدف تجدّد (modernite) ایران بود مطابق با تمدن اروپائی (همانندی و همزمانی با کشورهای غربی). هدف را بهار، روشن و کوتاه این گونه بیان کرده است:

یا مرگ یا تجدّد و اصلاح  
راهی جز این دو پیش وطن نیست

و اما درباره تجدّد و اصلاح -از «عید خون عشقی» تا حکومت «مشت و عدالت» بهار یا قیام خیابانی- هرکس یا گروهی بنا بر تصورات سیاسی و احساسات اجتماعی خود طرحی می ریخت و پیشنهادی داشت ولی شاید روشنترین برنامه اجرا شدنی ملّی گرایان را در مرامنامه انجمن ایران جوان که در فروردین 1300 منتشر شد- بتوان یافت. این انجمن را چند تنی از جوانان میهن پرست و اروپا دیده تشکیل دادند 49 که بعدها همگی از کارگزاران بلندپایه دوران بیست ساله شدند و مرامنامه آن ها عملاً به صورت برنامه دولتهای آن عصر درآمد؛ مانند:

الغاء کاپیتولاسیون  
احداث راه آهن  
استقلال گمرکی ایران  
فرستادن دانشجوی دختر و پسر به اروپا

ا آزادي زنان

وضع قانون جزا

توجه به ترويج معارف و تعليمات ابتدائي

تأسيس مدارس متوسطه و توجه به تحصيلات فني و صنعتي

محروم کردن بيسوادان از حق رأي

تأسيس موزه ها و كتابخانه ها و آثارها

اخذ و اقتباس قسمت خوب تمدن اروپا. 50

البته مي توان آرزوهاي گوناگون ديگري از اين جا و آنجا گرد آورد و به سياهه بالا افزود. ولي مرامنامه انجمن "ايران جوان" رويهم رفته ميانگين واقعبينانه و گويائي از خواست هاي ترقيخواهان زمان به دست مي دهد، از همان تجدد و اصلاحي كه به گفته بهار جز آن يا مرگ، راه ديگري درپيش وطن نبود.

\* \* \*

بيداري از رخوتي سنگين و دراز در نهضت مشروطه و خطر نابودي در جنگ اول روحياي ملي و فضائي سياسي به وجود آورد كه ما كوشيديم در خطوطي ساده طرحي گرته وار از آن را ترسيم كنيم. آرزوي تجدد و اميد به اصلاح در چند سال کوتاه غروب قاجاربه و طلوع پهلوي در فرهنگ نيز -مانند سياست- با تحولي ناگهاني و ژرف توأم بود. در اين زمينه مي توان عوض شدن نقش اجتماعي شاعر و نويسنده و ادبيات، پيشي گرفتن اهميت و کاربرد نثر بر شعر، تغيير محتوا و شكل و به طوركلّي ديد آثار ادبي از جهان و جامعه، همگاني شدن تصنيف هاي ميهني و درنتيجه "سياسي شدن" موسيقي، پيدايش تأثر و نقد ادبي . . . را نام برد. روزنامه ها و مطبوعات ادواري نيز كه از چندي پيشتر سر برآورده بودند كار "سياسي-فرهنگي" همگاني و بي سابقه اي انجام مي دادند. همچنين انتشار مجله هاي وزين و ارزشمندي چون **كاوه و ايرانشهر و نامه فرنگستان يا بهار، دانشكده و شرق** را در بيرون و درون كشور نبايد از ياد برد.

اما گذشته از اين ها همزمان با انتشار مرامنامه انجمن "ايران جوان" و كمّي پس از آن آثار نو آور زير پديدار شد كه يا در ادب فارسي طرحي تازه افكند و يا دست كم نشان از ديد و دريافتي تازه از فرهنگ ما داشت:

**يكي بود و يكي نبود** جمال زاده (1300)؛ **جعفرخان از فرنگ آمده** حسن مقدم (علي نوروز) 1300؛ **شرح حال عارف** به قلم خودش (1300)؛ **افسانه** نيمايوشيچ(1301)؛ **تهران مخوف** مشفق كاظمي (1301)؛ **ايدۀ آل پيرمرد دهگاني** عشقي (1302)؛ ترجمه **گات ها** به فارسي از پورداود (1305)؛ **ايران باستاني** مشيرالدوله پيرنيا (1306)؛ **زيباي حجازي** (1312).



بخش ادبی آثار یاد شده (بجز یکی بود و یکی نبود و افسانه) تاکنون کمتر مورد اعتنای سخن سنجان و ادب دوستان بوده است. چون در آن آغاز کار هم اندیشه و صورت (فرم) در بیشتر این آثار ناتمام بود و هم زبانی که باید در آن تولد و تحقق می یافتند کم مایه و نوزیده. بنابراین ارزش آن ها فرهنگی و تاریخی است نه هنری و "فرا تاریخی"، بیشتر به تاریخ نگارش و سالهای انتشارشان محدود می شوند، توانایی فراگذشتن از زمان خود را ندارند و نمی توانند با آینده همزمان شوند. آینده ندارند چون کلی (universal) نیستند. معرف فرهنگ زمان و مکان خودند.

ولی با این وصف ادبیات فرهنگی این دوره ارزش تاریخی و اجتماعی بسیار دارد. زیرا از آن سال هائی است که یکی از چرخش های دوران ساز تاریخ معاصر ایران در آن رخ داد. دنیائی فروریخت و دنیائی سر برکشید. رد پای این گذر بزرگ و دگرگونی جامعه ایران را در این آثار بهتر از هر جای دیگر می توان بازیافت و به همین سبب از نظر جامعه شناسی ادبیات سزاوار مطالعه و بررسی هستند. 51

#### پانویس ها:

1. باقرعاقلی، روزشمار تاریخ ایران از مشروطه تا انقلاب، تهران، نشر گفتار 1369، رویداد 1294/2/10.
2. مورخ الدوله سپهر، ایران در جنگ بزرگ 1914-1918، چاپ دوم، تهران، انتشارات ادیب، 1362، ص 139.
3. نایب حسین در یک نوبت هفت قریه بین یزد و کرمان را غارت می کند و عده زیادی زن و دختر را اسیر می گیرد. (باقر عاقلی، همان، رویداد 18 شهریور 1291).
4. «در سال 1289 شمسی، هنگامی که لشکریان روسیه تزاری به بهانه حفظ اتباع خود به خراسان و نواحی شمالی ایران گسیل شده بودند، این قصیده در خراسان گفته شد و در نوبهار انتشار یافت.» محمد تقی بهار، دیوان اشعار، تهران، امیرکبیر 1335، ص 208.
5. باکمی آسانگیری، در این متن واژه های ایرانیگری، ملی گرایی، میهن پرستی و ناسیونالیسم با مفهوم و معنایی مشابه به کار برده شده است.
6. هابرماس (Habermass) فیلسوف و جامعه شناس مشهور آلمانی درگفت و گو با آدم میشنیک (Adam Michnik) روشنفکر و روزنامه نگار لهستانی می گوید که تا سال 1848 ناسیونالیسم آلمانی یک ارزش سیاسی و پیشرو بود. از آن پس، و با سودجویی

بیسمارک از آن، از دهه 90 قرن گذشته زیان های عظیم به بار آورد. ن. ک. به: هفته نامه آلمانی Die Zeit، 17 دسامبر 1993.

7. در جنگ جهانی اول ملیون ایران به سبب دشمنی با روس و انگلیس و به امید شکست آنها، هواخواه و آرزومند پیروزی آلمان بودند و کسانی از آنان به قصد همکاری و همدستی، در خارج و داخل کشور، با مأموران آلمانی تماس داشتند. درباره تماس و مذاکرات رضاخان میرپنج با رودلف زمر شارژ دافر سفارت آلمان در تهران نگاه کنید به: میرزا ابوالقاسم خان کحال زاده، دیده ها و شنیده ها، خاطرات میرزا ابوالقاسم خان کمال زاده، منشی سفارت امپراطوری آلمان در ایران، به کوشش مرتضی کامران، تهران، نشر فرهنگ، 1363، ص. 299.

8. در 19 ابان 1304 این ماده واحده از مجلس گذشت: «مجلس شورای ملی به نام سعادت ملت، انقراض سلطنت قاجاریه را اعلام و حکومت موقتی را در حدود قانون اساسی و قوانین موضوعه مملکتی به شخص آقای رضاخان پهلوی واگذاری می نماید.»

9. «مقصود از تألیف این کتاب نمایانند ایران قدیم است بطوری که بوده یعنی بطوریکه از نوشتجات مورخین قدیم و اسناد تاریخی ملی ما و حفريات و اکتشافات در امکنه تاریخی و تتبعات محققین جدید برمیآید،» حسن پیرنیا (مشیرالدوله سابق)، ایران باستانی، [تهران]، مطبعه مجلس، 1306، مقدمه.

10. به نقل از باستانی پاریزی، تلاش آزادی، محیط سیاسی و زندگانی مشیرالدوله پیرنیا، چاپ سوم، تهران، انتشارات نوین، 1354، ص. 528.

11. عباس اقبال، تاریخ مفصل ایران از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت، به دستور وزارت جلیله معارف،، جلد اول: از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری، تهران، مطبعه مجلس، 1312 شمسی، مقدمه، صص "د"، "ه".

12. حسن پیرنیا (مشیرالدوله)، ایران باستان یا تاریخ مفصل ایران قدیم، تهران، شرکت مطبوعات، 1311، مقدمه.

13. عباس اقبال، همانجا.

14. در اینجا غرض البته نقد تاریخ نگاری آن دوره و از جمله یادآوری این نکته نیست که اگر مثلاً هخامنشیان با سرافرازی سرزمین و دودمانشان را میستودند یا ساسانیان خود را از ایران شهر می دانستند و هویت ایرانی خود را از "انیران" باز می شناختند، احساس قومی، نژادی، عقیدتی یا ملی آنان به همان مفهوم و حس "غرور ملی" آغاز این قرن نبود.

15. حسن پیرنیا، ایران باستانی، همانجا.

16. در 29 مه 1926 مطابق 7 خرداد 1305 شمسی. سپس ترجمه نخستین بخش "یشتها" از هرمزد یشت تا رشن یشت نیز در آغاز فروردین 1307 به انجام رسید.

17. شناخت و بر شمردن همه عامل ها هرگز ممکن نیست ولی مثلاً در مورد دوره مورد بحث ما، می توان چند تائی از مهم ترین آنها را که منجر به رشد ملی گرائی و سپس روی کار آمدن رژیم رضا شاهي شد فهرست وار نامبرد: سابقه تاریخی با شکوه (احساس خود بزرگی)؛ تحقیر صد ساله در تماس با غرب (احساس خود کهنتری)؛ آگاهی سیاسی و اجتماعی که به انقلاب مشروطه انجامید؛ هرج و مرج و بی قانونی داخلی در دوره جنگ اول؛ تاخت و تاز ارتش های بیگانه در همان دوره در ایران؛ انقلاب اکتبر و بازگشت همسایه شمالی به درون مرزهای خود؛ عقب نشینی اجباری ارتش انگلیس از ایران (به سبب ملاحظات سیاسی داخلی انگلستان، کاستن از بودجه وزارت دفاع و غیره)؛ تمایل هردو همسایه با نفوذ به وجود دولتی مرکزی و مقتدر در ایران؛ فضا و گرایش سیاسی جهانی برای پیدایش رژیم های دیکتاتوری در اروپا و آسیا به اضافه شکست تجربه دموکراسی پس از انقلاب مشروطه؛ بی لیاقتی مدام و شکست های خارجی و داخلی پیاپی و بن بست حکومت قاجاریه؛ پراکندگی و چند دستگی مخالفان سیاسی سردار سپه؛ وجود شخص رضاخان با آن خصوصیات که هم برآیند و هم گره گشای این شرایط پیچیده بود و . . .

[

18. شماره 1 و 2، سال 3، اول دی ماه یزدگری سال 1293 شمسی.

19. باز در همان مقاله میبینیم: «آنان که تلقین ملیت و حفظ استقلال قومی و ایرانیت را مخالف با سعادت بشر میدانند و تبلیغ وحدت بشر و اتحاد اسلام را در ایران بزرگترین خدمت به نوع بشر و یگانه چاره نجات ایران میدانند به خطا می روند. . . در نظر من پیش از وحدت بشر و حتی پیش از اتحاد اسلام به اتحاد ایران باید کوشید.»

20. مثلاً نهضت شعوبیه یا اسماعیلیه، سهم ایرانیان در تمدن اسلامی یا شعر و ادب فارسی، عرفان و غیره. . . 21. مانند ابومسلم، به آفرید، بابک خرم دین، ابن مقنن و . . .

22. سعید نفیسی، احوال و اشعار ابوعبدالله جعفر بن محمد رودکی سمرقندی، مجلد اول، تهران، کتابخانه ترقی، 1309، دیپاچه، صص 1 و 2 [دیپاچه دارای تاریخ 1 مرداد ماه 1302 شمسی است].

23. سنتی که از علامه قزوینی به یادگار مانده و همچنان در نظر بیشتر ادبای رسمی و

دانشگاهی ما شناخت و نقد ادبیات در مطالعه تاریخ آن خلاصه میشود.

24. می گوئیم "ناگزیر"، چون گذشته از گرایش کلی که پژوهندگان را به سوی بررسی تاریخی می راند، بی خبری از پیشرفت دانش های انسانی، از جمله فلسفه غرب نقد ادبی و زبانشناسی، کمتر چنین بررسی هایی را ممکن می ساخت.

25. او افزون بر فضیلت های دیگر تاریخ بلعمی، تاریخ سیستان و مجملاتواریخ و القصص، سه متن گزیده نثر فارسی را تصحیح کرد. در میانسالی زبان پهلوی آموخت تا به سرچشمه تاریخی زبان فارسی دست یابد و چند اندرزنامه و متن پهلوی را به فارسی برگرداند.

26. میرزا محمدخان قزوینی، «طرز نگارش فارسی»، مجله فرنگستان، شماره 9-10، سال اول، ژانویه و فوریه 1925، تاریخ پایان مقاله: پاریس، جدی 1303.

27. محمد قزوینی، همان، ص 417.

28. همان، ص 414.

29. همان، صص 411 و 413.

30. همان، ص 411.

31. برای انعقاد قرارداد 1919 و سپردن مالیه و قشون ایران به انگلیسی ها وثوق الدوله نخست وزیر دویست هزار تومان و صارم الدوله و نصرت الدوله وزیران مالیه و خارجه هریک صد هزار تومان رشوه گرفتند (خاطرات سیدحسن تقی زاده، زندگی طوفانی، به کوشش ایرج افشار، چاپ اول، تهران، انتشارات محمدعلی علمی، 1368، ص 193).

32. انتقاد قزوینی از رفتار گروهی از ایرانیان را -اگرچه طولانی است- به سبب حقیقت تلخ و عبرتی که در آن است نقل می کنیم:  
یکی از معروف ترین آنها ماهویه سوری و مرزبان مرو قاتل یزدجرد است که بعدها در زمان حضرت امیر به کوفه آمده خدمت آن حضرت مشرف شد و حضرت امیر بدهاقین و اساوره و "دهسلازین" خراسان حکمی نوشت که جمیعاً باید جزیه و مالیات "قلمرو" خود را باو پردازند و همچنین بعضی از ایرانی های دیگر که در بسط نفوذ عرب و زبان عرب فوق العاده مساعدت کردند مثل آن ایرانی بی حمیت که برای تقرب به حجاج بن یوسف دواوین ادارات حکومتی را که تا آن وقت به فارسی (یعنی پهلوی) بود به عربی تبدیل کرد. یا مثل «خواجه بزرگ شیخ جلیل شمسالكفاة» احمد بن الحسن المیمندی وزیر سلطان محمود

که پس از چهارصد سال از هجرت و خاموش شدن دولت عرب در خراسان و نواحی شرقی ایران تازه آقای کافی الکفاة از جمله کفایت هائی که به خرج دادند یکی این بود که دواوین ادارات دولت غزنویه را که وزیر قبل از او ابوالعباس فضل بن احمد اسفراینی به فارسی تبدیل نموده بود او دوباره به عربی تحویل کرد.

فی الواقع پاره از ایرانیان بمحض قبول دین مبین اسلام گویا از تمام وجدانیات انسانی و عواطف طبیعی که منافات با هیچ دینی هم ندارد منسلخ شدند. قبر قتیبة بن مسلم باهلی سردار معروف حجاج را که چندین صد هزار از ایرانیان را در خراسان و ماوراء النهر کشتار کرد و در یکی از جنگ ها به سبب سوگندی که خورده بود اینقدر از ایرانیان کشت که به تمام معنی کلمه از خون آن ها آسیاب روان گردانید و گندم آرد کرد و از آن آرد نان پخته تناول نمود و زنها و دخترهای آن ها را در حضور آن ها به لشکر عرب قسمت کرد، قبر این شقی ازل و ابد را پس از کشته شدنش زیارتگاه قرار دادند و برای تقرب به خدا و قضای حاجات هر روزه «تربت آن شهید» را زیارت می کردند. ولی بزرگترین شاعر ایران و بانی رفیع ترین و منیع ترین بنای مجد و شرف ملی ایران یعنی فردوسی طوسی علیه الرحمه را پس از وفات بعوض این که قبّه و بارگاه بر سر مقبره او بنا کنند معاصرین قدرشناس او حتی جسد او را نگذاردند که در قبرستان عمومی مسلمانان دفن نمایند و مقتدای آن ها شیخ ابوالقاسم گرگانی گفت: «او ماح گبران و کافران بوده و پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده من تشبه بقوم فهو منهم.» گذشته از عوامل بزرگ اجتماعی و طبیعی مقصرین واقعی در تسلط عرب بر ایران که یکی از کوچکترین نتایج آن اختلاط زبان ما با زبان آن ها بود این ها بودند که ذکر شد. (محمد قزوینی، همان، صص 412).

33. عباس اقبال، "فارسی ساختگی" در مجله مهر، چاپ اول، سال اول، شماره 6، آبان 1312.

34. عباس اقبال، همان.

35. عباس اقبال، همان.

36. ن. ک. به: احمد کسروی، زبان فارسی و راه رسا و توانا گردانیدن آن، گرد آورنده یحیی ذکاء، گردآورده از مهنامه های پیمان سال یکم 1312 تا سال چهارم 1316، تهران، مؤسسه مطبوعاتی شرق 1334.

37. کسروی، همان، ص 24.

38. کسروی، همان، ص 7.

39. بحث در آراء و عقاید کسروی درباره تاریخ، زبان، ادبیات، سیاست، اخلاق عملی و

دین و یا حتی اشاره کوتاه به آن‌ها در این چند سطر نمی‌گنجد و هریک نیازمند گفتارهایی دیگر است.

40. «همه می‌دانند که ترکی به آذربایجان از بیرون آمده است و هیچگاه آذربایجانی‌ها آن را زبان خواندن و نوشتن نشناخته بودند. پیش از آن که مشروطه به ایران بیاید و گفت و گوئی از میهن پرستی و این قبیل احساسات در میان باشد آذربایجانی‌ها به فارسی که زبان کشورشان بود علاقمند بودند و نامه‌ها شان را جز به فارسی نمی‌نوشتند، کتاب‌هاشان جز به فارسی نبود، در مکتب‌ها جز به فارسی درس خوانده نمی‌شد. پس از مشروطه گاهی گفت و گو از زبان به میان می‌آمد، گاهی کسانی یادآوری می‌کردند که اگر درس‌ها به ترکی باشد شاگردها تندتر پیش خواهند رفت، بسیاری هم این را می‌پذیرفتند. ولی پس از چندی سیاست "پان‌تورکیزم" ترکان عثمانی به فعالیت پرداخت، دانسته شد که آن‌ها در آرزوی یک امپراطوری بزرگ ترکی می‌باشند. آذربایجانی‌ها را هم ترکی نژاد شماره‌ده پافشاری می‌نمایند که تبلیغات خود را در میان این‌ها رواج دهند. . . و آذربایجانی‌ها را به سوی خود کشند. در این جا آزادیخواهان دیدند زبان ترکی در آذربایجان عنوان به دست بیگانگان می‌دهد. آنگاه آذربایجانی‌ها که این را می‌بینند و می‌خواهند با ایران به سر برند. . . به نام علاقه‌ای که به ایران و آذربایجان داشتند دوران‌دیشانه به چاره پرداختند و . . . تصمیم گرفتند که تا توانند به رواج زبان فارسی در آذربایجان کوشند. . . این تصمیمی بود که آزادیخواهان آذربایجان گرفتند دولت یا تهرانی‌ها در آن دخالت نداشتند.» (کسروی، سرنوشت ایران چه خواهد بود، تهران، شرکت سهامی چاپک، 1357، صص 49).

41. محمدعلی فروغی، پیام من به فرهنگستان، چاپ سوم، تهران، انتشارات پیام، 1354، ص 5. در این جا نیز مانند نوشته‌های اقبال و کسروی توجه ما به دید تاریخی از زبان فارسی و نقش ملی آنست نه بحث‌های دیگر رساله.

42. غرض ما نه سودجویی دستگاه‌های تبلیغاتی و مدیحه‌سرایان رضا شاه از نام فردوسی و کتاب اوست و نه سوءاستفاده مخالفان بعدی آن دوره که نوشته‌های فروغی، بهار و دیگر دوستداران فردوسی را از یاد می‌برند و در عوض کتاب سرهنگ بهارمست، سپهبد فردوسی را به مثابه نمودار و آئینه فرهنگ رسمی آن عصر به رخ می‌کشند. اگر بخواهیم برداشت واقع‌بینانه‌تری از تبلیغات سیاسی آن دوره داشته باشیم، باید سخنرانی‌های پرورش افکاري را با تبلیغات رسمی دیکتاتوری‌های کشورهای پیشرفته‌تر همان زمان، با ترکیه کمال‌آتاتورک، آلمان هیتلری و ایتالیای فاشیست یا روسیه استالینی مقایسه کنیم تا ببینیم که در تاخت و تاز بیشرمانه دروغ هم دیگران از ما پیشرفته‌تر بودند، هرچند که این "پیشرفت" آن‌ها هرگز نمی‌تواند موجب برائت یا آرامش خاطر ما باشد. نه امروز و نه امروز!

43. یکی از مخالفان سیاسی فروغی درباره او می نویسد:  
فروغی در دوران دوم نخست وزیری خود (1312-1314) دست به یک سلسله فعالیت های فرهنگی زد. تأسیس دانشگاه تهران، تأسیس فرهنگستان ایران، برگزاری جشن هزاره فردوسی با شرکت ده ها تن از مستشرقان و ایرانشناسان در مشهد توسط او انجام گرفت. تشکیل انجمن آثار ملی برای احیای فرهنگ ملی ایران به همت او جامه عمل پوشید. تجدید ساختمان آرامگاه حافظ و تعمیر بنای سعدی از دیگر اقدامات فرهنگی اوست. ریاست فرهنگستان و انجمن آثار ملی در دوران نخست وزیری او بود. (باقرعقلی، ذکاء الملک فروغی و شهریور 1320، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی، 1370 ص 23).

44. ملک الشعرا بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، ج 2، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، 1363، ص 100.

45. همین آرزو- به گفته بهار- نزد «طبقه با فکر و آشنا به وضعیات» درخارج از کشور نیز وجود داشت. مشفق کاظمی نویسنده تهران مخوف، یکسال پیش از پادشاهی رضا شاه در سرمقاله نامه فرنگستان، پس از شرح نادانی، خرافه پرستی و عقب افتادگی مردم، مینوشت راهی برای نجات کشور نیست جز آن که «یک صاحب فکر، فکرنو زمام حکومت را در دست گرفته با یک عمل، عملی تازه، خاتمه به این وضعیات بدهد.» آن گاه او نیز مانند بهار از موسولینی نام می برد و روش حکومت او را می پسندد و برای ایران خواستار «فرمانفرمای مطلق[است] که علم و عمل را توأمآ دارا بوده . . . خاتمه به وضعیات فعلی داده ترتیب زندگانی شیرین برای آتیه بدهد.» (نامه فرنگستان شماره 1، سال اول، برلین، اول ماه مه 1303/1924، ص 6).

46. بهار، همان، ص 29.

47. زمانی که سردار سپه می خواهد بساط خودسری خزل را در خوزستان برچیند کسروی را به ریاست عدلیه آنجا می گمارند تا به دست مردی درستکار و نترس حکومت قانون در آن استان پا بگیرد. پیش از عزیمت وی رئیسالوزراء خود او را می بیند و سفارش های لازم را به وی می کند. (ن. ک. به: احمد کسروی، زندگانی من، تهران، نشر و پخش کتاب، 2535، ص 186).

کسروی تا پایان طرفدار دولت سراسری نیرومند است. وی پس از شهریور 1320 درباره ایلات می گوید:

درباره ایل ها به هیچ گفت و گوئی نیاز نیست. . . این ها گذشته از آن که خودشان در زندگی پس مانده اند . . . مایه آزار دیگران هم هستند. هرزمان که دولت ناتوان است کار این ها دزدی و راهزنی و تاراجگری است. . . عیب بزرگ آن ها این است که زندگانی ایلی را نگه داشته اند، هر ایلی خود را جدا می گیرد، حکومت یا اداره های دولتی را نمی

شناسند، اختیارشان بیش از همه در دست ایل بیگ ها و ایل خانی هاست. . . باید همه ایل ها را ده نشین گردانیده . . . به کارهای سودمند واداشت آنگاه به جای ایل بیگی یا ایلخانی اداره های دولتی در میان آن ها برپا گردانید.  
(احمد کسروی، در راه سیاست، چاپ پنجم، تهران، چاپک، 1357، ص 34).

48. به نقل از باستانی پاریزی، همان، ص 401.  
در برابر اعتدال، آهسته کاری و سنجیدگی فروغی، کسروی نماینده چهره دیگر و شتابان همان فرهنگ دوره بیست ساله است که در بریدن از سنت، نقد ارزش های موجود و گریز به آینده سخت اندیش و بی آرام است. درعالم آزاد خیال می توان مجسم کرد که احمد کسروی، «رضاخان سردار سپه» است در جبهه دانش، کمابیش با همان خواست های او درباره مرکزیت دولت و یکپارچگی ملت و نیز با همان «اراده معطوف به قدرت.»

49. مانند علی اکبر سیاسی، علیقلی خان (مهندس الدوله)، حسن خان (شقایق)، اسماعیلخان (مرآت)، جوادخان (عامری)، حسن خان (مشرق نفیسی)، محسن رئیس، حسن مقدم، مشفق کاظمی، علی سهیلی، عبدالحسین میکده. ن. ک. به: علی اکبر سیاسی، گزارش یک زندگی، لندن، دی 1363، ج 1، ص 74 و یحیی آرین پور، از صبا تا نیما، ج 2، تهران، کتابهای جیبی، ص 204.

50. ن. ک. به :

occident, etude historique et sociale, 'Ali Akbar Siassi, La Perse au contact de l'  
.226 Paris, Librairie Ernest Leroux, 1931, pp

و آرین پور، همانجا. دکتر سیاسی می نویسد:  
چیزی از تأسیس "ایران جوان" نمی گذشت که سردار سپه نخست وزیر نمایندگان ایران جوان را به حضور خواند. انجمن دعوت سردار سپه را پذیرفت- البته جز این هم نمی توانست بکند! اسماعیل مرآت، مشرق نفیسی، محسن رئیس و من با اندکی بیمناکی به اقامتگاه او که در آن موقع در خیابان سپه تقریباً روبروی مدارس نظام (بعدها دانشکده افسری) بود رفتیم. در محوطه باغ ایستاده بودیم که او با شنلی که بردوش داشت با قامت بلند و برافراشته خود از دور پیدا شد و روی نیمکتی نشست و به ما اشاره کرد نزدیک شویم و روی نیمکتی که نزدیک او بود جلوس کنیم. آن گاه گفت: «شما جوان های فرنگ رفته چه میگوئید، حرف حسابتان چیست؟ این انجمن ایران جوان چه معنی دارد؟» من گفتم: «این انجمن از عده ای جوانان وطن پرست تشکیل شده است. ما از عقب افتادگی ایران و از فاصله عجیبی که ما را از کشورهای اروپا دور ساخته است رنج می بریم و آرزوی از بین بردن این فاصله و ترقی و تعالی ایران را داریم و مرام انجمن ما بر همین مبني و اصول گذاشته شده است.» گفت: «کدام مرام؟» من مرامنامه چاپ شده انجمن را به او دادم. آن را گرفت و آهسته و به دقت خواند. آن گاه نگاه نافذ و گیرنده خود را



متوجه ما کرد و با کمال گشاده روئی گفت: «اینها که نوشته اید بسیار خوب است. می بینم که شما جوانان وطن پرست و ترقی خواه هستید و آرزوهای بزرگ و شیرین در سر دارید. ضرر ندارد که با ترویج مرام خودتان چشم و گوش ها را باز کنید و مردم را با این مطالب آشنا بسازید. حرف از شما ولی عمل از من خواهد بود . . . به شما اطمینان، بلکه بیش از اطمینان به شما قول می دهم که همه این آرزوها را برآورم و مرام شما را که مرام خود من هم هست از اول تا آخر اجرا کنم . . . این نسخه مرامنامه را بگذارید نزد من باشد. . . چند سال دیگر خبرش را خواهید شنید. (علی اکبر سیاسی، گزارش یک زندگی، ص 76).

51. ما در شماره های پیشین ایران نامه به بررسی افسانه، ایده آل پیرمرد دهگانی، تهران مخوف ( و شرح حال عارف) و زیبا پرداخته ایم. نگاه کنید به شماره های پائیز 1371، بهار 1372، تابستان 1372 و بهار 1373.

---

## نقد و بررسی کتاب

### نسرین رحیمیه

گلی ترقی، **خاطره های پراکنده: مجموعه قصه**  
تهران، باغ آینه، 1371، 251 صفحه.

عنوان اصلی کتاب شاید در نگاه نخست با عبارت زیرعنوان، یعنی "مجموعه قصه"، ناهمخوان به نظر برسد. **خاطره های پراکنده** اُتکاء بر یادمان های شخصی را تداعی می کند و خواننده را برآن می دارد تا متون مندرج در کتاب را جزئی از زندگینامه نویسنده ببیند. با این همه دو نوشته نهایی کتاب، یعنی «خانه ای در آسمان» و «عادت های غریب آقای الف در غربت» (که در فهرست مندرجات کتاب بخشی از یک رمان توصیف شده) نزدیکی بلافصلی با شش بخش آغاز کتاب دارد، گیرم این نوشته ها همه از دیدگاه راوی اول شخص مفرد که یک زن است بیان شده، و خواننده را فرا می خواند تا راوی را با شخص گلی ترقی یکی انگارد.

داستان اول، "اتوبوس شمیران"، که پیشتر نیز در یک مجموعه دو زبانه فارسی-فرانسه به چاپ رسیده است، مربوط به پیوند دوستی میان یک دختر جوان و یک راننده اتوبوس است. خاطرات کودکی، آنگاه که در خیال راوی بزرگسال زندگی از سر می گیرد، با

حسی از جادو و آرزو و حسرت همراه است. "دوست کوچک"، "خانه مادر بزرگ"، "پدر"، "خدمتکار" و "مادام گرگه" کلاف خاطره‌ها را از نخستین روزهای نوجوانی و جوانی، درد از دست دادن پدر، آماده شدن برای عزیمت از ایران در بحبوحه جنگ ایران و عراق، و سرانجام ورود به پاریس و آغاز زندگی در تبعید را دربرمی‌گیرد. در این داستان‌ها یک دستی صدای روایتگر، زنده شدن دلنشین رایحه‌ها و تصویرهای خوشایند کودکی، و نیز نخستین دلشوره‌های نوجوانی، رشته روایت را در هم می‌بافد و محصولی یک پارچه می‌سازد. شش داستان نخست، بی‌آنکه حرکت خطی پیوسته‌ای داشته باشد، رفته رفته ما را از کودکی به بزرگسالی می‌کشاند. آنچه ظاهراً در این میان حضور ندارد، روایتی از بخش میانی زندگی راوی است، یعنی دوران تحصیل و زندگی اجتماعی در بزرگسالی، و چگونگی گذران روزها پس از ترک امن و عیش آشیان کودکی. شاید پراکندگی مورد اشاره در عنوان کتاب نیز به همین گونه تصویرپردازی نظر دارد که در آن گلی ترقی تصویرهای منتخبی از زندگی خود را به نمایش می‌گذارد. ضرورتی در کار نیست که زندگینامه ادبی شامل شرح کامل تمامی مراحل زندگی نویسنده باشد، ولی پرش ترقی از کودکی به زندگی در غربت خود نشان دهنده فقدان مرحله گذاری است که می‌توانست حلقه مهمی میان گذشته، حال و آینده (که قلم نویسنده آن را هدف خود قرار داده است) به شمار آید.

آنچه میان این بخش‌های زندگینامه‌ای و دو نوشته آخر کتاب پل می‌زند همانا تجربه تبعید است. در این مفهوم، **خاطره‌های پراکنده** حرکت جالبی را پی می‌گیرد که از یادآوری‌های شخصی و برون‌ریزی گذشته فرد تا عوارض و عواقب عام‌تر آن برای کلّ مردمی که ازگسسته شدن از گذشته خویش بی‌مناکند ادامه دارد. در "مادام گرگه" ترقی نگاهی می‌اندازد به جابجائی طاق‌ت فرسا و غربت زایی که هم خود او و هم فرزندان جوانش در بدو ورود به پاریس با آن دست‌درگریبان می‌شوند. این خانواده که به سیاق زندگی اجتماعی در ایران- یعنی معاشرت با اطرافیان خویش- خو گرفته‌اند، در پاریس ناگهان آماج شکایت‌ها و شکوه‌های همسایه طبقه بالا قرار می‌گیرند که فریادش از سرو صدای آن‌ها بلند است. راوی که خود در گِیرو دار نگرانی‌های یک تازه‌وارد غربی گرفتار است، نمی‌تواند در فریادهای شکوه و شکایت که بی‌وقفه از حلقوم همسایه بیرون می‌آید ناله نومیدانه تنهایی او را بشنود. نداشتن زبان مشترک نیز مزید بر این علت می‌شود و امکان ایجاد ارتباط میان او و همسایه‌اش را که زن باردار میان‌سال است دشوارتر می‌کند. راوی سرانجام با از میان برداشتن مانع زبان و هم‌سخن شدن با همسایه پرخاشگر، مسئله را حل می‌کند. البته انتقام‌نهایی هنگامی فرا می‌رسد که همسایه باردار فرزند خود را به دنیا می‌آورد و خود به دلیل شکایت‌های همسایگان دیگر ناگزیر به تخلیه آپارتمان خود می‌شود.

بدین ترتیب راوی "مادام گرگه" از شرگرگ زندگی خود خلاص می‌شود، ولی راویان دو قصه آخر- که یکی زنی سالخورده است که عزیمت پسرش به پاریس او را آواره آسمان

ها کرده، و دیگری یک دبیر تاریخ است که بر اثر "افشاگری" های دانش آموزانش از کار خود و از وطن خویش رانده شده- به این آسانی ها نمی تواند عقده غربت خود را بگشاید. در هردو داستان خلاء زندگی در غربت از راه بازگویی دقیقی درد آور و جگرخراش به نمایش گذاشته می شود. کنده شدن لنگرهای زبانی و فرهنگی محور هردو داستان است. در داستان نخست مهین بانو از پاریس، شهری که در آغاز شادی پیوستن به خانواده پسرش را به او ارمغان کرده بود، کنده می شود تا ابتدا به آپارتمان داماد انگلیسی خود منتقل شود، و سرانجام به محل اقامت برادرش در کانادا فرود آید. تنهایی مطلق این زن و از دست رفتن استقلال فردی او به این صورت جلوه می کند که او، در عین آوارگی، آرامش درونی خود را هنگامی باز می یابد که از پی دیدن ها و اینسو و آن سو شدن های بسیار، سرانجام در صندلی کوچک هواپیما قرار می گیرد- قرارگاهی که، دست کم تا پایان پرواز، متعلق به شخص او خواهد بود. عاقبت غم انگیز این زن، که مثل بقیه زندگی او و فداکاری هایش برای فرزندان، ناشناخته می ماند، تنها راه رهایی او از بلای دربردی است.

آقای الف نیز سرنوشتی مشابه دارد. او هم نمی تواند خود را به موطن خویش در فرانسه دلخوش کند. روزها را به خواندن و دوباره خواندن نامه هایی اختصاص می دهد که از خویشان و دوستان خود در ایران گرفته است. از میان یادمان هایش ماجرای ناکامی در عشق زنی سر بر می کند که سال ها پیش او را از دست داده است. زن بعدها با همبازی دوران کودکی آقای الف ازدواج کرده و همکار خود او شده است. درد غربت یاد دردهای دیگر گذشته را در خاطر زنده می کند، و آن ها را به مراتب بزرگتر و برجسته تر و دردناک تر جلوه می دهد. هم مهین بانو هم آقای الف زندانیان یادهای گذشته خویشند. گلی ترقی با صدا بخشیدن به حرمان و حسرت انسان تبعیدی خود را تا فراسوی سرنوشت افرادی چون دوشخصیت داستان خویش کشانده است. تنها راوی داستان "مادام گرگه"، یعنی آخرین قطعه زندگینامه ای این مجموعه است که های را با هو جواب می گوید، و شخصی را که ترس ها و ناکامی های او را در وجود خویش مجسم ساخته از خود دور می کند. بدین سان، خاطرات شخص نویسنده از زندگی در ایران می تواند حلقه لازمی باشد برای باز پیوستن به گذشته ای که پیش گیری از یادآوری آن دیگر ضرورتی ندارد. خاطره های پراکنده گلی ترقی، برخلاف خاطرات بسیاری از هموطنان تبعید شده نویسنده، می تواند نوشخوار زندگی کنونی او باشد. خط زیستن که او به همگان غربت نشین خود عرضه می کند یادآوری دلنشین دقیق زندگی گذشته است، گیرم این تنها گلچینی باشد از باغ یادهای بسیار. فرایند برون ریزی فردی و هنری این یادها در میان ایرانیان تبعیدی پژواکی دلپذیر و دیرپا خواهد یافت.

## تلویزیون و فرهنگ در تهران جلس

*making of Exile culture: Iranian Television in Los Angeles The*, Hamid Naficy  
.University of Minnesota Press, 1993 :*Minnneapolis*

در سال های اخیر، حمید نفیسی، نویسنده پُرکار این کتاب، آثار بی شمار و ارزنده ای در زمینه فیلم و فرهنگ جهان سوم عرضه کرده است. ولی اثر اخیر او، «ساخت فرهنگ تبعیدی: تلویزیون ایرانی در لوس آنجلس»، حاصل بیش از ده سال زندگی و پژوهش مداوم او در میان ایرانیان مقیم آن شهر است. از آن جا که نفیسی یکی از نظریه پردازان طراز اول رسانه های گروهی نیز هست، بی شک این اثر به زودی جای خود را در میان آثار مهم معاصر درباره فرهنگ رسانه ای باز خواهد کرد.

محور اصلی کتاب براساس این فرضیه رایج میان نظریه پردازان می چرخد که رسانه های گروهی گویا نیروی همگن کننده فرهنگ ها هستند. ریشه های این فرضیه تاریخی است. مکتب مشهور فرانکفورت را می توان پایه گذار این فرضیه دانست، ولی سایر مکاتب غیرمارکسیست نیز غالباً به این فرضیه گرایش نشان داده اند. از آن جمله، مارشال مکلوهن (Marshall McLuhan) این فرضیه را صور اصلی نظریه های تاریخی خود قرار داد و از طریق او، این اندیشه که رسانه های گروهی دنیا را مبدل به یک «دهکده جهانی» (Global Village) کرده اند، رایج و پذیرفته شده است.

نفیسی این فرضیه را شدیداً مورد پرسش قرار می دهد و در چارچوب نظریه های جدید "نشان شناسی" (Semiotics) و پسامدرنیست با ذکر شواهد بی شمار از زندگی و تلویزیون ایرانیان مقیم لوس آنجلس، نشان می دهد که چگونه برنامه های تلویزیونی می توانند عامل مهمی در ساختن فرهنگ و هویت تبعیدی شوند که خود آمیخته ای از آمیختن گذشته و حال، ایرانی و امریکائی است. بدین وسیله، تلویزیون ایرانی وسیله ای برای حفظ فرهنگ و هویت شده است، در حالی که تلویزیون امریکائی دریچه ای را به سوی فرهنگ عمومی ملت آمریکا باز کرده است.

نفیسی نشان می دهد که در این مورد، تلویزیون ایرانی استثناء نیست. برنامه های کره ای، ژاپنی، چینی، اسپانیولی و مجارستانی در لوس آنجلس نیز همین نقش را در حفظ هویت فرهنگی بینندگان خود بازی می کنند. طبیعی است که در هریک از این موارد، محتوا و کیفیت برنامه ها پاسخگویی نیازهای فرهنگی و اجتماعی جامعه مورد نظر ویژه خود هستند. و نیز ویژگی های تاریخی و فرهنگی هریک از این ملیت ها در آن برنامه ها

منعکس است.

این استدلال کتاب دو حاصل عمده بدست می دهد. حاصل اول، یک نظریه کلی درباره نظام نوین «چند فرهنگی گرائی» (Multi-Culturalism) است که در سایه آن، مهاجرین جدید می توانند فرهنگ ملّی خود را همراه با پذیرش فرهنگ عمومی آمریکا حفظ کنند. برخلاف نظریه های پیشین فرهنگ آمریکا که براساس سیاست های «دیگ هفت جوش» (Melting Pot) نهاده شده بود، سیاست های جدید، مهاجرین را ملزم به فراموشی هویت فرهنگی گذشته خود نمی کنند. گرچه سیاست «چندفرهنگ گرائی» در سال های اخیر شدیداً مورد انتقاد برخی از صاحب نظران مانند آرثر شلسینگر (Arthur M. Schlesinger Jr., W. Norton 1992) قرار گرفته است، حقیقت آنست که با افزایش سرسام آور کانال های رادیویی و تلویزیونی و کابل، ایجاد روابط کامپیوتری از طریق شبکه هائی مانند (Internet)، و ازدیاد روزنامه، مجلات و خبرنامه های ویژه ملیت های متعدد، نظام چند ملیتی در آمریکا ریشه های عمیق دوانده است. ایجاد یک ملیت یک پارچه و همگن در آمریکا جز از طریق سیاست احترام به متنوع فرهنگ ها امکان پذیر نیست. کتاب نفیسی حاکی از این واقعیت است که فرهنگ مهاجرین جدید به ناچار حاصلی از برخورد و امتزاج دو فرهنگ ملّی و آمریکائی خواهد بود.

حاصل دوم کار نفیسی شناخت دقیق تر جامعه مهاجر ایرانی در لوس آنجلس و مسائل خاص آن در شرایط کنونی است. تعداد بزرگ این جمعیت (چیزی میان 200000 تا 800000 نفر در جنوب کالیفرنیا)، تنوع طبقاتی و مذهبی آن (مسلمان، ارمنی، آشوری، یهودی، بهائی)، ثروت و رفاه نسبی آن در مقایسه با مهاجرین گذشته و حال آمریکا، عوامل مهمی در ایجاد فرهنگ تلویزیونی ایرانیان است. نفیسی کل درآمد تلویزیون ایرانیان در لوس آنجلس را به حدود 6 میلیون دلار در سال تخمین می زند. حدود 26 برنامه تلویزیونی در سال های 90-1980 در معرض تماشا قرار گرفته اند. گرچه این برنامه ها بطورکلی در زیر نفوذ احساسات شاه پرستی و ضد رژیم اسلامی هستند، محتوای آن ها رفته رفته از مسائل سیاسی به مسائل فرهنگی گرویده است.

در این میان، نقش دوکانال وابسته به مجاهدین خلق (بطور آشکار) و رژیم اسلامی (بطور غیر رسمی) حائز توجه است. بینندگان برنامه ها نیز بیشتر نسل پیر و میان سال است، در حالی که نسل جوان بیشتر به سوی برنامه های تلویزیون های عمومی آمریکا روی آورده است. بدین ترتیب، گذار مهاجرین ایرانی از فرهنگ ایرانی بسوی یک فرهنگ مختلط ایرانی-آمریکائی و بالاخره بسوی تحلیل در جامعه بزرگتر آمریکائی، اصولی ناگزیر بنظر می رسد. برخلاف مهاجرین بیشتر ملیت ها در گذشته که از طبقات کارگر منشاء می گرفتند، مهاجرین ایرانی از طبقات مرفه و تحصیل کرده جامعه هستند و در نتیجه، تحلیل آن ها در جامعه آمریکا به احتمال قوی ساده تر و سریعتر صورت خواهد گرفت. هم اکنون،

در بسیاری از مشاغل طراز اول آمریکا مانند پزشکی، وکالت، تجارت، علوم اجتماعی و طبیعی، ایرانیان مقامات برجسته ای را احراز کرده اند. در زمینه سیاست نیز، علیرغم تعداد محدود و پراکنده آنان، مهاجرین ایرانی در برخی از ایالات (مانند مریلند، کالیفرنیا و هاوایی) وارد میدان سیاست شده اند. نیروی سازگاری ایرانیان با شرایط متحول اجتماعی که ناشی از تاریخ پُرفراز و نشیب آنان است، در این میان عامل موثری در موفقیت آنان در جامعه آمریکا است.

گرچه سبک نگارش نفیسی در این کتاب، به اقتضای موضوع آن فنی و دشوار است، استفاده از خاطرات شخصی در آغاز هر فصل، مسائل پیچیده علمی را در بعد انسانی آن مطرح می سازد. پیوست 21 جدول آماری و تعدادی تصویر از برنامه های تلویزیونی نیز به ارزش استنادی کتاب افزوده است. یادداشت ها، فهرست مراجع، نام ها و موضوع ها نیز هریک به سهم خود به ارزش علمی کتاب افزوده است.

نفیسی در این کتاب نشان می دهد که چگونه می توان پیشداوری های ساده افکار، مسئله پیچیده ای مانند فرهنگ در حال تکوین ایرانیان مهاجر را شکافت و از درون آن برخی از فرضیه های پذیرفته جامعه شناسی رسانه ها را مورد پرسش قرار داد. ولی چگونه با تحلیل ایرانیان مهاجر در جامعه بزرگتر آمریکا، تلویزیون و سایر رسانه ها می توانند از تحلیل فرهنگی آنان جلوگیری کنند، مسئله ای است که هنوز باید در دست مطالعه بماند.

---

## هویت ایرانی از سامانیان تا قاجاریه

---

### ویلیام هنوی

دوران مورد بحث من هزاره بین رودکی و قآنی، بین سامانیان و قاجاریه است. پرسش این است که آیا در چنین دوران طولانی و دور دستی می توان به مفهوم هویت فرهنگی، به مفهوم یک گذشته مشترک پی برد؟ در این نوشته سعی کرده ام رهنمود های تئوریک و روشمندی را، همراه با مثال هائی مشخص، مطرح کنم، به این امید که بحثی درباره این پرسش را برانگیزد.

مفهوم هویت فرهنگی حاکی از تداوم بین گذشته و حال است و نفس این تداوم خود برشناخت گذشته دلالت می کند. گذشته را چگونه می توان می شناخت؟ لازم به تذکر

نیست که هم اکنون بحث گسترده‌ای درباره تاریخ و حافظه جمعی و نقشی که این دو در ایجاد گذشته مشترک دارند درگرفته است. تاریخ را غالباً نوشته‌های رسمی می‌شمرند که به وسیله مورّخین حرفه‌ای و اهل علم، با رعایت قوانین ناظر بر نحوه استفاده از اسناد و مدارک، به رشته تحریر درآمده است. حافظه جمعی از تاریخ کلی‌تر و غیر رسمی‌تر است و در ایجاد آن مورّخین و اهل دانش الزاماً دستی ندارند زیرا این حافظه از منابع مختلف دیگری نشأت گرفته است. اما، تاریخ و حافظه جمعی، هر دو ممکن است متأثر از جریان‌های فرهنگی ناخودآگاه باشند. به این ترتیب، حقیقت گذشته و در نتیجه حقیقت هویت در کجاست؟

اولین قاعده ناظر به مقوله هویت فرهنگی این است که تا ندانیم "که بودیم" نمی‌توانیم بدانیم "که هستیم". هویت فرهنگی در این مورد به گذشته وابسته است. گذشته برای ما در اسناد، هنرهای دستی، بناهای تاریخی، داستان‌ها، گونه‌ها، سنت‌ها و نهادهایی نهفته است که خود نشانه‌هایی از خواست‌ها و توانایی‌های نیاکان ما برای فراتر رفتن از زمانه آن‌ها به شمار می‌رود. قاعده دوم این است که نمی‌توانیم بدانیم کجا می‌رویم مگر آن‌که بدانیم چگونه به جایی که در آن هستیم رسیده‌ایم. به سخن دیگر، این هر دو فرضیه در باره هویت، همیشه به زمان حال برمی‌گردند. پس، مشکل ما در این است که باید از موضع و مکان کنونی خود به آنچه ایرانیان، در گذشته، هویت خود می‌پنداشتند بیندیشیم. ما نمی‌توانیم زمان فردوسی یا مولوی را مجدداً خلق کنیم. حتی اگر به نواری از صدای حافظ گوش می‌کردیم که در آن او خود یکی از غزل‌هایش را می‌خواند، برداشت و درک ما از آن صدا با برداشت و درک کسی که صدای حافظ را، در زمان خود او، ضبط می‌کرده است متفاوت می‌بود.

به این ترتیب آیا کوشش ما، برای پی‌بردن به هویت فرهنگی خود، بیهوده است؟ نه کاملاً. آغازی مفید در این زمینه این است که جهت‌گیری امروزه خود را نسبت به گذشته روشن کنیم. در دنیای فرا مدرن، ما ممکن است، در لحظات تردید و نومی‌دی، متأسف شویم که چرا گذشته آن نیست که بود. اما آیا نظامی و خواجه‌نیز به همین اعتقاد بوده‌اند؟ من چنین نمی‌اندیشم. امروزه، ما از گذشته سوءاستفاده می‌کنیم، و می‌کوشیم با تسلط برگزیده از آن بهره‌جویی کنیم، در حالی که ایرانیان میانه‌عموماً به گذشته به عنوان یک آموزگار، و حتی یک آموزشگاه، احترام می‌گذاشتند.

گذشته ایرانیان یک پارچه نیست. به همین دلیل باید بدانیم که درباره گذشته، و هویت، چه کسی سخن می‌گوئیم. در دوران میانه همواره بین مردم اختلافات اجتماعی، اقتصادی، قومی، منطقه‌ای و زبانی وجود داشته است. بخش بزرگی از گذشته ایرانیان میانه که به ما رسیده، و امروزه مبنای خودآگاهی به هویت ایرانی به شمار می‌رود، متعلق به شمار اندکی از مردم ایران بوده است. این افراد به فارسی سخن می‌گفتند و به خط عربی پیچیده‌ای می‌نوشتند؛ در علوم اسلامی تبحر داشتند و، در ایران سده

های میانه، بخش اعظم قدرت را در اختیار خود گرفته بودند. در واقع، همین ایرانیان بودند که، در آن زمان، حافظه گذشته را در دست داشتند. کنترل حافظه گذشته نیز همواره از عوامل شکل گیری سلسله مراتب قدرت است. افزون بر این، تصویرهایی که از گذشته می سازیم می تواند به ایجاد یک نظام اجتماعی و مشروع ساختن و ابدی کردن آن کمک کند، همان گونه که امروزه در اطراف خود در آمریکا مشاهده می کنیم. با این همه، حتی در بین این طبقه از ایرانیان سرآمد و دانش آموخته دوران میانه نیز تفاوت هائی وجود داشت. در این مورد، نمونه قطران تبریزی را داریم که در خواندن دیوان شعراي خطّه ماوراءالنهر مشکل داشت. در این باره ناصر خسرو می گوید که قطران اشعار خوبی می نوشت ولی نمی توانست فارسی را به خوبی صحبت کند. اما بخش عظیمی از مردم قرون میانه که به لهجه های فارسی و یا حتی به زبانی دیگر سخن می گفتند، بی سواد بودند، و خارج از حوزه دربار و مراکز قدرت زندگی می کردند چه برداشتی از هویت خود داشتند و مشارکت آنان در آنچه که ما امروزه به عنوان فرهنگ فارسی میانه به آن می اندیشیم چه بود؟ به این پرسش باز خواهیم گشت.

گفتیم که نیاکان ما به پاسداری از گذشته برای برگزیدن از حال و رفتن به فراسوی آن می پرداختند. این تمایل به تملک آینده یکی از قوی ترین نیروها در شکل بخشیدن به چیزی بود که ما آن را تاریخ دوران میانه می شناسیم. به یقین، در ایران این دوره نیز تغییراتی رخ می داد، اما این تغییرات در مقایسه با آن چه ما امروز به آن عادت داریم، بسیار کند صورت می گرفت و، به همین دلیل، در باره احساس تداوم امور در این دوره مبالغه کردن کار مشکلی است.

در نیمه این هزاره در باورهای مذهبی ایرانیان تغییرات بزرگی روی داد. سلسله هائی آمدند و رفتند، فاتحان بر آنان چیره شدند. با این همه برداشتی از تداوم، اگر نه ثبات، در این دوران در ذهن ما نقش بسته. این برداشت از گذشته چگونه به ما رسیده است. چنین برداشتی بر این باور ایرانیان استوار است که موجودیتی ناگسسته در طول دورانی بسیار دراز داشته اند. بلعمی در **ترجمه تفسیر قرآن طبری** می گوید:

وانگهی، زبان فارسی از زمان های باستان شناخته شده بوده است. از زمان آدم تا اسماعیل پیغمبر، تمام پیغمبران و پادشاهان به فارسی صحبت می کردند. اسماعیل اولین کسی بود که به عربی سخن گفت. و پیامبر ما (محمد) از میان اعراب برخاست و قرآن به او به زبان عربی نازل شد. و این جا در این منطقه زبان تکلم فارسی است و پادشاهان این ناحیه پادشاهان پارس اند (ملوک العجم).<sup>1</sup>

از این روشن تر گفته ای درباره طرز تلقی سامانیان نسبت به گذشته مشکل بتوان یافت، و این حقیقت که بلعمی این مطلب را در آغاز اثری چنین معتبر یعنی **تفسیر طبری** نوشته است، حکایت از آرزوی فرا رفتن از زمان حال دارد. اگر کسی بتواند حدود و ثغور



دعوی خود را برآینده مشخص کند، میتواند بر تردید و تزلزل خاطرش تاحدی چیره شود. تمایل به تداوم را در آثار رفتار نمادین ایرانیان و در سرعت تغییرات این رفتار که -که امروز به نظر ما کند می‌رسد- می‌بینیم. در بسیاری از هنرها استمرار فرم آشکار است، اما شاید این استمرار در ادبیات مشهودتر از جاهای دیگر باشد. در ادبیات است که شبکه‌ای گسترده از ارتباطات میان-متنی (intertextual)، که بستر اشعار غنائی قرون میانه است، حال را به شدت به گذشته مرتبط می‌کند.

یکی از راه‌های فهمیدن و جاودان ساختن گذشته روایت گونه کردن آن است. ایرانیان میانه دارای فرضیه‌ها و باورهای مشخصی بودند که در قالب مشترک نظری ریشه داشت. در این قالب بود که برداشت‌های آنان از تجربه‌های تاریخی متبلور می‌شد.

همین قالب بود که به تجربیات و به گذشته تاریخی نظم می‌بخشید و به آن معنا می‌داد، معنایی که ویژه دورانی خاص بود، اما در زمان و جای دیگر امکاناً تخیلی و حتی نامفهوم به نظر می‌رسید. افزون بر این، چنین قالبی به نظم کشیدن و سازمان بخشیدن انواع مشخصی از تجربه را، با استفاده از شکل خاص و پذیرفته شده روایتی، آسان تر می‌کرد. آنچه درباره اش سخن می‌گویم همان چیزی است که ویکتور ترنر مدل‌های ریشه‌ای، نورترپ فرای باورها یا طرح‌های اصلی [mythoi] و هایدن وایت ساختارهای روایتی فرهنگی می‌نامد. دو نمونه زیر معرف این قالب در قرون میانه ایران است.

اولین نمونه می‌تواند «روایت تغییر سلسله‌های پادشاهی» نامیده شود. گونه‌های مختلف این نمونه را در داستان‌های عامیانه در باره داریوش سوم، دربرخی از اشکال داستان اسکندر، در **شاهنامه** -وقتی کاوه می‌خواهد ضحاک را از میان بردارد- در حرکت شاه اسماعیل برای به قدرت رساندن صفویان، و حتی در بازگشت خمینی به ایران برای استقرار نظامی تازه، می‌توان دید. برپایه این روایت‌ها، پادشاه جدید، که اغلب منسوب به یکی از خانواده‌های قدرتمند است، در تنگدستی، دور از مسند قدرت و در میان مشکلات و محرومیت‌ها تربیت شده است. او تا لحظه تعیین‌کننده نهایی، آن زمان که نشانه‌های پادشاهی درسیما و رفتار او پدیدار می‌شود، در گمنامی سر می‌کند. هم‌اوست که، معمولاً به یاری ایزد، دارندگان فاسد قدرت را شکست می‌دهد و حکومت صلح و خوشبختی را بنیاد می‌نهد. این یک الگوی ریشه‌ای است که بارها تکرار می‌شود.

دومین قالب نظری، باغ ایرانی است. مفهوم باغ هم متأثر از دیدگاه ایرانیان درباره طبیعت است و هم مرتبط با مفهوم نظم و گرچه در مقوله روایت ادبی نیست، قالبی نظری برای ارتباط با طبیعت است که بعدها به گونه‌ای انتزاعی تر به صورت مدلی برای سازماندهی فضاهای مسطح، و تبدیل آن به یک محدوده چشم‌نواز و کنترل‌شده، پدیدار گردید. باغ

ایرانی، که در دیواری محصور است، طبیعت وحشی، بی تفاوت و حتی خصومت آمیز را از طبیعتی نظم یافته، از طبیعتی که به دست انسان آکنده از زیبایی و لطف شده، جدا می کند. در نهایت امر، فضاهای مسطح مانند فرش ها و جلد کتاب ها نیز به همین شیوه طراحی شد و سازمان یافت و معرف فضائی محصور و منظم شد که با فضای پیرامون خود در معنا متفاوت بود.

برای بهتر روبروشدن باسختی ها و برآوردن نیازها در برخی از دوران های بحرانی و پرتنش در ادوار میانه، گذشته با تفسیری تازه زنده می شد. بعد از بحران تهاجم مغول، شماری از سمبل های زرتشتی چون "پیرمغان"، "دیرمغان"، "مغ بچه" در اشعار غنائی راه یافت. به این ترتیب، در قالبی اسلامی، بخش از یاد رفته گذشته جانی تازه پیدا کرد و مورد ارزیابی تازه ای قرار گرفت و در واقع به استقبال این اندیشه مدرن رفت که ماده نه خلق می شود و نه از بین می رود بلکه تغییر شکل می دهد. در "بازگشت ادبی" نیز، که به دنبال تضعیف کنترل صفویه و هرج و مرج سیاسی ناشی از آن، به وجود آمد، نوعی احیا و اعاده گذشته را می توان دید. در این "بازگشت" استانداردهای ادبی متداول رد شد و، در زمانی که ایران دوباره به تعریف هویت خود در مقابل همسایگان غیرایرانی و سنی خود می پرداخت، شیوه های کهن مورد توجهی آگاهانه قرار گرفت.

نشان دیگر گرایش یک جامعه به تأکید هویت خود، قهرمانان آنست. در این جا لازم است به اشارات اولیه خود درباره اشکال گوناگون اجتماعی، قومی، و زبانی حاکم بر ایران میانه بازگردم. تاکنون من درباره آفرینندگان فرهنگ خواص سخن گفته ام؛ فرهنگی که برخی قهرمانانش می توانند کیخسرو و بهرام گور، زابیده سنت ایرانی، یا مجنون و حلاج، برآمده از فرهنگ اسلامی، باشند. اما فرهنگ پارسی میانه فرهنگی بسیار متفاوت است. مشکل در این است که آفرینندگان فرهنگ عامه برای ما اطلاعاتی اندک برجای گذاشته اند، بسیار اندک تر از آنچه از فرهنگ خواص باقی مانده است. با این همه، شواهد موجود دال بر وجوداختلاف آراء در باره نمونه هایی است که آورده ایم. به نظر می رسد قهرمانان فرهنگ عامه غالباً الگوهای مطلوب مردمان برای فرمانروایان است. فیروزشاه، امیر ارسلان، امیرحمزه همگی را سرمشق های رفتار آرمانی باید شمرد. سمک عیار و حسین کرد نیز قهرمانان مردمی و معرفین روانی گذشته اند. یکی از نمونه های برجسته فرهنگ عامیانه ( و نیز حافظه تاریخی) که در قرن نوزدهم به یاری خاندان سلطنتی در ایران رواج یافت تعزیه است. از آنجا که در زمان بحران فرهنگی گذشته دوباره سازی می شود، تعزیه نیز در میان مردم دقیقاً زمانی رواج می یابد و محبوب می شود که فرهنگ ایرانی درگیر ستیز با قدرت سیاسی و افکار اروپائیان شده باشد.

مثالی دیگر در اثبات تأثیر آراء مردم، **عالم آرای عباسی** است که تاریخی مفصل در باره شاهان صفوی است. این کتاب که در سال های 1675-1676م در زمان افول سلسله صفویه نوشته شده، تاریخ عامه پسندی است که به سبک نقالی تألیف شده و بسیاری

از شیوه های روایی داستان سرائی عامیانه را به کار گرفته است. این کتاب را، به تعبیری امروزی، می توان روایت جانشین تاریخ نامید. در این اثر رویدادها و قهرمانان به صورتی کاملاً متفاوت از آن چه در تواریخ درباری به چشم می خورند ترسیم شده اند. مکالمات به زبان عامیانه آمده اند و حوادث، با تکیه برشجاعت و جسارت افراد در به سلطنت رساندن شاه اسماعیل، به گونه ای دراماتیک طراحی شده اند.

به این ترتیب، ما می توانیم به صداهاي دیگری گوش دهیم، که حامل ارزش ها و برداشت های ویژه خود باره گذشته اند. اما تصویرهای گذشته هرچه باشند، تم های اصلی، همانگونه که در پیش اشاره کردم، همه جا تکرار می شوند: تداوم زبان، پافشاری بر فرم، بستگی به گذشته برای مسلط شدن به آینده، بازسازی گذشته هنگام روبرویی با بحران، و استفاده از چارچوب های روایی فرهنگی که به تجربه ها نظم و معنا می دهد. حافظه جمعی فضایی بزرگتر از فضای تاریخ برای بازتابیدن صداهاي مختلف در خود دارد. از همین روست که باید، برای یافتن نشانه های هویت ایرانی به حافظه تاریخی رجوع کنیم. با این وجود، به یاد داشته باشیم که هویت ایرانی از هویت بشری جدا نیست و بنا بر این بهتر آن است که بین تأکید بر ویژگی های هویت ایرانی از یک سو، و افراط در خوار شمردن این ویژگی ها، از سوی دیگر، راهی میانه برگزینیم

---

### پانویس:

1. بلعمی، ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، تهران، 1339، ج. 1، ص 5.

---

## هویت ایرانی در دوران باستان

### ریچارد ن. فرای

درباره هویت قومی کتاب های بسیار نوشته شده است و چنین برمی آید که عوامل متعددی در تکوین این مفهوم مؤثر بوده اند. هدف این نوشته بحث درباره تئوری های مختلف هویت یا مقایسه مفاهیم مشخص آن در سرزمین های متفاوت و در محدوده زمانی معینی نیست بلکه هدف تمرکز بر ایران دوران باستان است. حتی رسیدن به این هدف مشخص نیز بسیار مشکل است، چه، از سویی منابع مکتوب بومی در دسترس نیست، و از سوی دیگر، نوشته های خارجیان هم، مثل آن چه یونانیان باستان به رشته تحریر درآورده اند، غالباً آلوده با پیش داوری ها و بنابر این به آسانی گمراه کننده است. چرا که خارجیان اولین گروه یا قبیله ای را که در مسیر برخورد آنان با

ایران باستان قرارداداشته است به عنوان معیار شناخت تمام اعضای آن خانواده بزرگ به کار برده اند. بدینسان بود که یونانیان همه ایرانیان را به ملاحظه منطقه پارس پارسیان (Perians) نامیده اند، همانطور که فرانسویان تمام ژرمن ها را آلمانی می دانستند زیرا اولین رویارویی آنها با قبیله آلمانی بود. مقصود من از معیار این است که خارجیان آداب و رسوم و مختصات نخستین افرادی را که رویاروی خود می بینند به دیگر اعضای قبیله بزرگ تعمیم می دهند و به این ترتیب همه اعضاء گروه را در قالب و الگوی واحدی می بینند. بنابراین بهتر است، حتی اگر منظور فقط ارائه یک نظریه سطحی و مقدماتی هم باشد، تا آنجا که امکان دارد از منابع محلی استفاده شود. این همه آن چیزی است که شخص در موارد کمبود اطلاعات می تواند انتظار داشته باشد. مسلماً این روش ایده آل نیست و بازسازی برداشت هایی که مردم باستانی در مورد خودشان داشته اند، یا آنچه خارجیان واقعاً درباره آن ها می اندیشیدند، نیز تقریباً غیر ممکن است. معهذاً شاید بتوان تصویری براساس تعدادی داده های جزئی ترسیم کرد. چنین تصویری چیزی جز یک نتیجه گیری کلی نمی تواند باشد که همواره استثنائاتی بر آن وارد است. در مورد ایران این استثنائات بی شمارند.

قبل از هرچیز باید مشخص کنیم مقصود از "ایران" و "ایرانی" چیست. وقتی که رضا شاه فرمان داد که دولت های خارجی نام ایران (Iran) را به جای پرشیا (Persia) به کار برند بسیاری در غرب، که نمی دانستند "ایران" نام قدیمی و بومی این کشور بوده، تصور می کردند که او نام جدیدی برای کشورش خلق کرده است. به خوبی می دانیم این نام مشتق از لغت باستانی "آریان" است، که خود به "آیر" یا "ایرلند" می رسد، و در ریشه عام هند و اروپائی به معنای "مردانه" یا "اشرافیت" است.

از آنجائی که مهاجمان هندواروپائی زبان سرزمین هند خودشان را آریایی می نامیدند و از آن جا که همین واژه در کتیبه های پارسی قدیم نیز توسط ایرانیان به کار برده شده است، شاید بتوانیم نتیجه گیری کنیم که همه هندو- ایرانیان خودشان را آریائی می نامیده اند. این بدان معناست که همه قبایل مختلفی که در آسیای مرکزی و فلات ایران اسکان یافتند در آغاز خود را آریائی می شمردند و این خود ریشه در عقده نامعقول "همبستگی" داشت که وجه مشترک همه ایرانیان بود و بعدها از سوی مسلمانان "عصیت" نامیده شد. همانطور که بعداً اشاره خواهیم کرد آن آریائی ها یا ایرانیانی که در غرب هندوستان اسکان یافتند نیز همین لقب را برای متمایز نمودن خود از بومیان منطقه به کار بردند. به هر حال، پس از مدتی، ساکنین بومی نیز چنان جذب مهاجمان شدند که خودشان را آریائی یا ایرانی محسوب کردند. اما درباره مفهوم خود ایران به عنوان یک حامل هویت جغرافیائی، سیاسی، فرهنگی چه می توان گفت؟ در این مورد ضروری است که همه ابعاد برداشتی را که شخص از هویت خود دارد و نیز وجوه ارتباط او را با دیگرانی که ممکن است معیارهای دیگری برای بیان هویت خود داشته باشند، در نظر بگیریم.

جراردو نولي در کتاب جالب خود به نام "مفهوم ایران" (رم، 1989) نتیجه گیری می کند که مفهوم "ایران" در نیمه اول قرن سوم قبل از میلاد در نتیجه تبلیغات ساسانیان بوجود آمد. از نظر مفهوم سیاسی، او این تفکر را از زمان ساسانیان تاریخ گذاری می کند، گرچه از نظر مذهبی و احتمالاً نژادی قبل از آن نیز وجود داشته است. به نظر من نتیجه گیری او در مجموع معتبر است:

مفهوم ایران به عنوان یک تفکر سیاسی و مذهبی عملاً در قرن سوم پدیدار شد، در عهد ساسانیان اشاعه یافت و بعد از انقراض امپراطوری آنان نیز جزء اصلی میراثی باستانی گردید که برای قرن ها اذهان دانشمندان و شعرا را مجذوب خود کرد و، به جز در محدوده کوچکی از جوامع زرتشتی، رنگ مذهبی خود را از دست داد. آنچه در این مفهوم از دست نرفت نوعی یگانگی گسترده فرهنگی و در حقیقت زبانی بود که امپراطوری ساسانی مجذوبش شد پایدارش کرد و به اخلافتش واگذاشت. (ص183)

با این همه هنوز در این مورد پرسش هایی به ذهن می رسد. به این پرسش ها هنگامی می رسیم که به بررسی مفهوم ارضی، قومی و مذهبی هویت ایرانی، حتی قبل از امپراطوری ساسانیان - یعنی دوره های که در آن بعد سیاسی هویت ایران هم مورد تردید است- بپردازیم.

در اینجا ضروری است که به استفاده از منابع پارسی قدیم باز گردیم، گرچه سودی در این متصور نیست که آنچه را نولي بررسی کرده و یا سخنان مشهور داریوش را، که یک پادشاه هخامنشی، یک پارسی و یک آریائی بوده است، تکرار کنیم. این اشارات پیوندهای خانوادگی، قبیله ای، و نژادی او را مشخص می کند و به سادگی قابل درک است. اما آنچه سال ها توجه مرا به خود مشغول داشته برخی قسمت های کتیبه های ایران باستان است، بگذارید نگاهی به آنها بیفکنیم.

در کتیبه داریوش در بیستون که به فارسی کهن نوشته شده و در آن سخنانش فرمول وار تکرار می شوند، او می گوید که هر طغیانگری به پیروانش دروغ می گوید و دروغگویی خود طغیان بر داریوش است. اما در پنجمین ستون این کتیبه او از شورش ایلامیان و سکاها سخن می گوید، آنان را بی ایمان می خواند و به این متهم می کند که مانند او اهورمزدا را نمی پرستیدند. این عبارت می تواند به چند شکل تفسیر شود. نخستین معنا ممکن است این باشد که آن ها بی ایمان بودند و به شورش برخاستند زیرا اهورمزدا را نمی پرستیدند. دیگر این که آنها اهورمزدا را می پرستیدند اما شورش آنان رد این پرستش بود. در هر دو صورت می توان استنباط کرد که آن ها باید اهورمزدا را می پرستیدند.

از طریق الواح ایلامیان در تخت جمشید می دانیم که ایلامیانی که در آنجا کار می کردند هومبن خدای بزرگ ایلامیان، و پدیده های طبیعی مانند کوه ها و رودخانه ها و شاید

اهورمزدا را هم می پرستیدند. در مورد سکاها مطمئن نیستیم که چه چیز را می پرستیدند. اما بیشتر احتمال دارد پرستنده خدایان قدیم آریائی ها مثل میترا و غیره باشند. از نقطه نظر زبانشناسی ایلامی ها ایرانی نبودند اما سکاها ایرانی بودند. اگر انتظار می رفت که هم سکاها هم ایلامی ها اهورمزدا را همانطور که داریوش می پنداشت پرستند، چرا چنین انتظاری از بابلی ها و دیگر اقوام شورش می نمی رفت. در این باره توضیحات مختلفی ممکن است وجود داشته باشد، اما نظر من به شرح زیر است:

پس از این که قبایل ایرانی، در نیمه اول هزاره پیش از میلاد مسیح، در سرزمین های خود اسکان یافتند و دولت هایی براساس الگوی ایلامی ها در جنوب و منی ها (Mannaeans) و اورارتویی ها (Urartians) در شمال بنا نهادند، یک جامعه کاملاً قبیله ای و نژادی جای خود را -حداقل در گمان طبقه اشراف- به یک واحد سیاسی و جغرافیایی داد. نسلی که حاصل پیوند میان ایرانیان و ایلامی ها در ایران و منی ها و مادها در سرزمین ماد بود چه هویتی داشت؟ م

می توان فرض را بر این گذاشت که گرایش حاکم قبول هویت قشر حاکم بوده است. احتمالاً ارزش ها و باورهای فاتحان و فرمانروایان به سرعت جایگزین ارزش ها و آرمان های تسخیرشدگان شده است، چه، در زمان داریوش اعتقاد به این که همه ساکنین سرزمین پارس (Persis) باید "ایرانی" شمرده شوند در ذهن ها ریشه دوانده بود. آیا داریوش هم چنین اعتقادی داشت؟ به عنوان بنیان گذار یک امپراطوری که بخواهد فرمانروائی اش بدون چالش و آشوب باشد، او احتمالاً مایل به اعمال همان ضوابطی بود که آشوریان برگزیده بودند: هرکس آرامی صحبت کند آشوری است و تحت فرمانروائی پادشاه آشور. این بدان معنا بود که ایلامی هایی که در سرزمین فارس بودند می باید فارسی یاد می گرفتند و دین و رسوم ایرانی ها را بپذیرند. آیا این ضوابط داریوش -اگر به راستی ضوابط او بود- مادها و دیگر مردمان فارسی زبان، مانند باختریان، سغدیان و سکاها را نیز در برمی گرفت؟ آیا آنها نیز باید براین اساس ایرانی به حساب آیند؟ در زمان داریوش، در پایان قرن ششم قبل از میلاد، احتمالاً ایرانیان خاوری مردمان بومی را جذب خود کرده بودند -انگونه که ساکنان سرزمین بین آمو دریا (جیحون) و سیردریا (سیحون) سغدی نامیده می شدند- در حالی که در غرب ایران، در فارس و همینطور در ماد، جریان جذب و استحاله مردمان بومی هنوز پایان نیافته بود.

ظاهراً داریوش می دانسته است که دیگر قبایل ایرانی مثل او ایرانی بودند و اگرچه با لهجه های متفاوت سخن می گفتند، با او ریشه های فرهنگی و مذهبی مشترک داشتند. از نظر سیاسی، این اعتقاد که همه مردمی که در سرزمینی خاص زندگی می کنند رعایای "پادشاه" همان سرزمین اند، اعتقادی است که همواره در تاریخ ایران، چه در دوره ساسانیان و چه در عصر اسلام، اساس هویت سیاسی ایرانیان بوده است. به سخن دیگر، وفاداری ایرانیان معطوف به شاه و یا سلسله پادشاهی بوده است و نه به

کشور. در عین حال باید تاکید شود که امپراطوري هخامنشي که از نيمه قرن ششم قبل از ميلاد تا غلبه اسکندر درسال 330 قبل از ميلاد ادامه داشت، مفهوم جديدي از کشور را در خاور ميانه بوجود آورد. قبلاً فاتحان قوانين و رسوم خود را به فتح شدگاني که مي بايد از آنان تبعيت کنند تحميل مي کردند، اما هخامنشيان ضمن اجراي قوانين جهانشمول "شاهنشاهي" در سرتاسر امپراطوري خود، کليه قوانين محلي سرزمين هاي تسخير شده را محترم مي شمردند. به اين ترتيب، نوعي نظام فدرال و ايالتي نه چندان بي شباهت به نظام سياسي کنوني امريکا به وجود آمد و اين امپراطوري را براي بيشتري از دو قرن يکپارچه نگاه داشت. در اين امپراطوري همه رعاياي امپراطور در برابر قانون مساوي بودند. وفاداري به فرمانروا معيار موفقيت آنان بود. البته، همانند ديگر جاها تبعيض وجود داشت و اشراف ايراني بر ديگران اولويت داشتند. اما، هخامنشيان مبتکر اندیشه قوانين عمومي بودند که خود سرچشمه قوانين روم شد. با اين همه، واقعيّت سياسي در وفاداري به پادشاه خلاصه مي شد که مهم ترين عنصر هويت در ايران و ديگر سرزمين هاي دنياي باستاني بود.

اين اصل در زمان ساسانيان - هنگامي که احکام مسيحيّت، يهوديت و زرتشتيگري مدون و نهادي شدند- مورد چالش مذهب قرار گرفت. از آن پس وفاداري مردم خاورميانه که تا آن زمان معطوف به پادشاه و خود عنصر اساسي در تعيين هويت آنان بود معطوف به مذهب گرديد. با تسلط اسلام، اين تحول تشديد و تثبيت شد. بايد توجه داشت که پس از اسکندر، فرمانروايان يوناني در خاورميانه مدعي نقش و رسالت مذهبي شدند و خود را "منجي" و در نهايت حتي "خدا" خواندند. اما مذاهب جهاني دوران ساسانيان نظريه فرمانرواي خداگونه را رد کردند.

پس چه عملي را بايد در دوران قبل از اسلام عامل اساسي در تعيين هويت دانست؟ به عقیده من اين عامل در حقيقت عمل سرزمين يا قلمرو، منتها قلمروي بدون مرز بود. اين قلمرو -حتي اگر يک حکومت مرکزي بر سراسر آن فرمانروايي نمي کرد- در اذهان ساسانيان شامل بين النهرين (عراق امروزي)، قفقاز و آسيای ميانه بود. از زمان هخامنشيان اين احساس وجود داشت که ناحيه غربي ايران قلب همه ايران است، همانگونه که امروزه محور تهران، اصفهان، شيراز بخش اصلي کشور محسوب مي شود و نواحی شرق کشور مانند بلوچستان و سيستان نواحی پيراموني به شمار مي آيند. بازيگران اصلي اين قلمرو مرکزي، مادها درشمال و ايراني ها درجنوب بودند. سپس پارت ها جانشين مادها شدند و سرانجام در پايان دوران ساسانيان اين تقسيم شمالي جنوبي پايان يافت و زبان فارسي و آداب و رسوم و شعائر ايرانيان همه جا گسترده شد. همانگونه که امروز نواحی پيراموني چون کردستان، بلوچستان و افغانستان جزئي از حوزه فرهنگي و جمعيتي (و نه سياسي) ايران به شمار مي آيند، همانطور هم در گذشته بلخيان، سغديان، خوارزميان و ديگران بخشي از دنياي زباني و فرهنگي ايران به شمار مي رفتند.

## هویت ایرانی و هم یا واقعیت؟

### جلیل دوستخواه

که ایران چو باغي ست خرم بهار  
شکفته همیشه گل کامگار . . .

اگر بگني خيره ديوار باغ  
چه باغ و چه دشت و چه دريا، چه راغ

نگر تا تو ديوار او ننگني  
دل و پشت ايرانيان نشکني

کز آن پس بود غارت و تاختن  
خروش سواران و کين آختن

زن و کودک و بوم ايرانيان  
به اندیشه ي بد مننه در ميان فردوسي<sup>1</sup>

این حرف چندان تازه يي نيست -ولي به بازگفتنش مي ارزد- که در کار دانش و پژوهش، شک ورزیدن در رسايي و درستي هريک از دستاوردهاي پيشين، شرط بنيادي براي روي آوردن به هر جستار نويني ست. اما اين شک ورزي، هنگامی راه گشا و ياري رسان و رهنمون به دريافت ها و برآيندهاي تازه خواهد شد که بي هيچ گونه پيشداوري و بر پايه ي ريشه يابي جزئه جزئه داده ها و سنجش هر مورد با همه ي يافته ها و شناخته ها صورت پذيرد. درست در روي آوردن يا پشت کردن به چنين شيوه يي ست که مرز ميان شک علمي و سازنده با گمان پردازي ذهن آشوب و گمراه کننده، باز شناخته مي شود.

برخي از پژوهندگان ايراني در روزگار ما با رويکرد به روش هاي پژوهش دانشگاه يي باختزمين در چند سده ي اخير -که در حوزه هاي فرهنگ يي ما، راه چندان شناخته و همواري نبوده است- مسئله هاي گوناگوني را در راستاي شناخت پيشينه ي تاريخي، فرهنگي و اجتماعي ي ايرانيان، درونمايه ي جستارهاي خود قراردادند. از دیدگاه روش شناسي ي پژوهش، اين گرايش نو را بايد فرخنده و نويدبخش شمرد و اميدوار بود که



کارهای دقیق و سخته با پشتوانه ی بررسی های گسترده و پژوهش های ژرف، جایگزین کَلّی گویی ها و عبارت پردازی های پاره یی از پیشینیان ما شود که پای از چنبره ی گفتاورد از دیگران و «اینست و جزین نیست» بیرون نمی گذاشتند.

ارزش های تاریخی، فرهنگی و ادیبی ایرانیان که بیشتر پژوهشگران پیشین، در تنگنای نگرش های قومی یا دینی، برخورد هایی جزم اندیشانه و گاه سخت یکسونگرانه با آنها داشته اند و برداشت های آنها به گونه ی اصل هایی دگرگونی ناپذیر، نسل به نسل تداوم یافته، اکنون به حق مورد پرسش واقع شده و موضوع پژوهش ها و بررسی های نوین قرار گرفته است. اما متأسفانه برآیند چنین تحقیق هایی -از چنداستثنا که بگذریم- در همین گام های نخست نشان می دهد که -به رغم همه ی ادعاها- هنوز تا دستیابی به روش های درست و امروزی، راه درازی در پیش داریم.

درین میان، مسئله ی بنیادی " هویت ایرانی " -یا به تعبیر برخی از پژوهندگان " بحران هویت ملی " - در سال های اخیر محور بحث ها و گفت و شنودها و موضوع گفتارها و کتاب هایی به زبان فارسی و زبان های دیگر بوده که در ایران و بیرون از ایران نشر یافته است. برخی از اندیشه وران به راستی برآنند که با ژرف کاوی هرچه بیشتر در بُعد های گوناگون تاریخی، فرهنگی، زبانی، اجتماعی و قومیتی این مسئله ی کلیدی و حسّاس، به پاسخی شایسته ی انسان امروزی و ایرانی ی این روزگار دست یابند. 2 اما کسانی نیز - به رغم ادعای روشمندی و داشتن " دید آکادمیک " و « قصد تشویق روح تحقیق و بسط حوصله علمی در بررسی ی تاریخ ایران » 3 و با همه ی طول و تفصیل در بحث و بازبرد به متن ها و نوشتارهای کهن و نوین ایرانی و بیگانه - از چهارچوب پیشداوری و انگاشت ذهنی ی خود بیرون نرفته و همه چیز را به گونه یی خودخواسته و درجهت برکرسی نشاندن پندارهای خود به کار گرفته اند. نتیجه ی چنین شیوه یی، البته چیزی جز خواستارشدن دلیل برای روشنی ی آفتاب و سرانجام، انکار واقعیتی ریشه دار و بنیادی به جای شناخت پیچیدگی های آن و در یک سخن، جستن " راه حل مسئله " در " حذف صورت مسئله " نیست!

امروزه هیچ کس نمی تواند منکر ارزش و اعتبار نسبی ی پژوهش های راستین دانشگاهی شود و از یافته های چنین جستارهایی، هراندازه هم که «خلاف آمِدعات» باشد، " کام " نجوید و شادمان نشود. اما تنها بارویکرد به پوسته ی " دید آکادمیک " - هر قدر هم که چشمگیر و خیره کننده بنماید - و با زدن برچسب " فقدان درک " 4 بر پیشانی کسانی که خواسته اند در شگّی بی بنیاد و بنیان کن، شک ورزند و افزاری هم جز بحث و برهان و عرضه ی سندهای معتبر فرهنگی و تاریخی نداشته اند، نمی توان از هیچ برداشتی دفاع کرد و آن را برکرسی نشانده و غیرمعقولانه، منکر محسوس شد. دیرزمانی ست که در اینجا و آنجا می خوانیم و می شنویم که واژه ها و ترکیب هایی چون " ملت "، " ملیت " و " ملی گرای " به مفهوم های امروزی آنها، ریشه و پیشینه یی در تاریخ و فرهنگ دیرینه ی ما ندارد (و به دلیل های روشن نمی توانسته است داشته باشد)؛

بلکه برآیند آشنایی ما با دگرگونی های اجتماعی در سرزمین های باختری از چندسده ی پیش بدین سوست و این ظهور "ناسیونالیسم" در عصر پیروزی نظام سرمایه داری (بورژوازی)ست که چشم ها و گوش های ما را با اینگونه واژگان و تعبیرها آشنا ساخته است.

چنین برداشتی از دیدگاه بررسی های جامعه شناختی و شناخت دقیق کلید واژه های بنیادگرفته از جامعه های سرمایه داری باختر و سپس رایج شده در میان ما درست است<sup>5</sup> و هیچ رهنمود بنیادی، ما را به بودن چنین مفهوم هایی در جامعه ی ایران تا پیش از جنبش مشروطه خواهی باورمند نمی کند. اما ازسوی دیگر در سرتاسر پیشینه ی فرهنگی ی سرزمین ما که به هزاره های پیش از میلاد می رسد، همواره واژه ها و ترکیب هایی چون "ایران"، "ایران ویج"، "ایران شهر"، "ایران زمین" و جز آن، با مفهوم و بار معنای بی گسترده یی درحوزه ی زندگی ی قوم های ساکن پهنا ی جغرافیای یی کنونی و برخی از سرزمین های پیرامون آن کاربرد داشته و در نوشتارهای سیاسی و دینی و روایت های پهلوانی و سپس متن های غنایی و عرفانی و تاریخ نامه ها و کتاب های جغرافیایی ی گوناگون برای ما برجا مانده است.<sup>6</sup>

ژرف کاوی در یکایک این کاربردها و زمینه و گستره ی معنایی شان -که شرح همه ی آنها درین گفتار کوتاه نمی گنجد- نشان می دهد که "ایران" و "ایرانی"، جدا از آنچه در عصر جدید و بر اثر تلقی وام گرفته از مفهوم های باختری از آن برمی آید، در همه ی گذشته ی سرزمین ما، معنای شکل یافتگی ی منشوروار زندگی و فرهنگ و آرمان مشترک مردمان و قوم های گوناگون و بهم پیوسته و یگانه شده ی ساکن نجد ایران را درگوهرخود داشته است. هنگامی که در یکی از کهن ترین یادمان های اسطوره ای ایران، سخن از "فرآیرانی" و کشمکش سهمگین میان کارگزاران "دو مینو" برسدستیابی بر آن می رود، پای "آرمان یگانگی" به میان می آید که "فر ایرانی" برترین نماد و فروزه ی آنست.<sup>7</sup> "زامیادیشْت" سرود کهن اوستایی، گویای آنست که هرگاه مهاجمان "انیرانی" (کارگزاران مینوی ستهنده و دشمن) از گونه ی "اژی دهاک" (ضحاک) و "فرنگرسین" (افراسیاب) بر "فر ایرانی" دستیابند، دیگر نشانی از "ایران" و "ایرانی" و زندگی و آبادانی برجای نخواهد ماند. هم ازین روست که ایزدانی چون "آذر" و "آپم نپات" پای در آن کارزار سرنوشت ساز می گذارند و "فر ایرانی" ("آرمان یگانگی" و پایداری قومی و فرهنگ ایرانیان) را از چنگال پتیارگان اهریمنی رهایی می بخشند.

آنگاه که "داریوش یکم" در یکی از سنگ نوشته های خویش در "تخت جمشید" خود را "شهریاران شهریار ایران" می خواند و بَع بزرگ، "اهورمزدا"، رانیایش می گزارد و از اوخواستار می شود که این سرزمین (ایران) را از سپاه [دشمن] (انیران) و کمیابی (قحطی) و دروغ در امان نگاه دارد<sup>8</sup>، باز هم "آرمان یگانگی" و پایداری ایرانیان را در پیش چشم دارد.

هنگامي که "اردشير بابکان" در همان نخستين سطرهاي کارنامه ي خود از شهرياري هاي(Kardak xwday) دويست وچهل گانه ي "ايرانشهر" در روزگار "اردوان پنجم" سخن به ميان مي آورد و يا در سنگ نوشته ي خويش در "نقش رستم" و بر سکه هاي خود، از خود با عنوان «شهرياران شهريار ايران» يادمي کند، سند مهمي را به گنجينه ي تاريخ مي سپارد که گواه بر بودن گروهی از فرمانروايي هاي کوچک در اتحاد بزرگ "ايرانشهر" و هویت مشترک ایرانی در آنهاست.9

زمانی که "فردوسی"، خداوندگار حماسه ي مليي ايران، از ژرفاي دل و جان بانگ برمي دارد که: «دريغ ست ايران که ويران شود/کنام پلنگان و شيران شود»10، رويکرد او به همان "آرمان"ست. سده يي پس از او، "نظامي" در "گنج" در دورترين کرانه ي شمال باختر ي سرزمين هاي ايراني، باز هم چشم و دل به همان "آرمان" دارد که با شور و مهرورزي هرچه تمامتر مي گوید:

همه عالم تن ست و ايران دل  
نيست گوینده زين قياس خجل

چونکه ايران دل زمين باشد  
دل زتن به بود يقين باشد

در همان زمان، "خاقاني" هنگام دیدار "تیسفون" بر پریشان روزگاري ايرانيان اشک حسرت مي ريزد و در چکامه ي مشهور خود، "ايوان مداین"، از روزگار شکوه و شوکت ايرانيان ياد مي کند.

گذشته از شاعران، تاريخ نگاران و جغرافيانويسان سده هاي پس از اسلام نيز همچنان از "ايران" و "ايرانشهر" (يا "شهر ايران") و ايران زمين ياد مي کنند که از آن ميان مي توان به **تاريخ سيستان 11 و نزهة القلوب 12** اشاره کرد.

اکنون مي پرسیم: آیا آن گونه که برخي ادعا مي کنند13 مفهوم يگانگی ي قومي و ملي و "هویت ايراني" امري موهوم و از برساخته هاي خاورشناسان در سده هاي اخيرست و پدران ما در سرتاسر تاريخمان باچنين مفهومي بيگانه بوده اند؟ آیا نويسندگان سرودهاي اوستايي، داريوش هخامنشي، اردشير بابکان، فردوسي ي توسي، نظامي ي گنجه يي، خاقاني شرواني، صاحب **تاريخ سيستان** و مؤلف **نزهة القلوب** و ديگران از خاورشناسان و «ارزش هاي غربي و استعماري» الهام گرفته بوده اند که به هستي ي يگانه و درهم تنیده ي قوم هايي به نام "ايراني" و سرزميني به نام "ايران" يا "ايران شهر" يا "ايران زمين" گواهي داده اند؟

از آن جا که بودن واژه ي "ایران" و ترکیب هاي گوناگون آن در همه ي یادمان هاي فرهنگي ي ما انکارکردني و نادیده گرفتني نیست، مدعیان تأثیرگذاری خاورشناسان و "سیاست هاي استعماري" و «عقایدناسیونالیستی تازه به دوران رسیده» در پدید آمدن مفهوم "هویت ایرانی" 14 ناگزیر شده اند که براي اثبات مدعی خود، به مفهوم زدایی از واژه ي "ایران" دست بزنند و با برداشت هايي که -برخلاف ظاهر آنها- روش دانشگاهي و پشتوانه ي پذیرفتني ندارد، این شبهه را برانگیزند که گویا "ایران" (و در برابر آن "انیران") در روزگاران گذشته مفهوم و بار معنایي ي دیگری داشته است. از جمله بدین دستاویز چنگ زده اند که موبدان زرتشتي و شاهان ساساني، "ایران" و "انیران" را به ترتیب به مفهوم "مزدپرست" (زرتشتي) و "دیوپرست" (دشمن دین زرتشتي) به کار برده اند.

مي گویم: "اردشیر بابکان" شهریاري ي خود و دودمان ساساني را بر بنیاد باورمندیي جزمي به دین زرتشتي پایه گذاشت و شهریاري و دین را از یکدیگر جدایی ناپذیر مي دانست 15 و موبدان زرتشتي نیز با او همدست و همداستان بودند. پس اگر آنان میان "ایراني" و "مزدپرست" (زرتشتي) به گونه يي این هماني قایل بودند، جای شگفتي نیست. اما آیا خواست هاي شهریاران و پیشوایان دینی به تنهایی مي تواند بیانگر چگونگی ي هویت قومي و ملیي ایرانیان باشد؟ کدام پیشوای دینی یا پشتیبان و رواج دهنده ي دین را در طول تاریخ و در دین هاي گوناگون مي شناسیم که همه چیز و از جمله هویت قومي و ملیي مردم سرزمین خود را به سود دین و نهادهای دینی مصادره کرده باشد؟ اما آیا همه ي مردم ایران و قوم هاي ایرانی در آن روزگاران نیز به این هماني ي "ایران" و "دین زرتشتي" باور داشتند و هویت دیگری براي خود نمی شناختند؟ همه ي داده هاي تاریخي و فرهنگی، پاسخي ست منفي به این پرسش و دست ردی ست بر سینه ي انکارکنندگان "هویت ایرانی". مگر "گشتاسپ" -آن گونه که در **شاهنامه** آمده است- شهریاري آرمانی ي "کیخسرو" را که بنیادی جز "هویت ایرانی" نداشت (و یشت هاي کهن **اوستا** گواه این مدعاست) به بهانه ي رواج دادن دین زرتشتي به دستگاہي پُراز فریب و خودکامگی بدل نکرد؟ اما آیا رستم، نماد تمام عیار آزادگی ي همه ي قوم هاي ایرانی و "هویت ایرانی" بند پُرننگ و عار آن "خدی و شریعت پناه" 16 را که مفهومي جز انکار "هویت ایرانی" نداشت برخوردار (و در واقع برای ایرانیان) پذیرفت؟ هرگاه همه ي ایرانیان برین باور بودند که "ایران" مفهومي جز دین زرتشتي ندارد، پس روایت هاي پهلوانی ي کهن که برترین فروزه ي "هویت ایرانی" است، چگونه و در کجا به دور از چشم موبدان و شاهان تازیانه و شمشیربردست، یکسره بر بنیاد آرمان "هویت ایرانی" و خالی از هرگونه جزم باوري ي دینی شکل گرفت و "گشتاسپ" ستوده ترین و آرمانی ترین شهریاری در متن هاي دینی ي زرتشتي، با چهره ي خودکامه يي جاه پرست و سنگدل و پسرگش به وصف درآمد؟ 17 آیا در دوره هاي پیش و پس از ساسانیان نیز کسی -جز پیشوایان دینی و شاهان همدست آنان و پیروان جزم باور ایشان- به این هماني ي "ایران" و "دین زرتشتي" باور داشت؟

پیش کشیدن بحث نژاد و حوزه ی جغرافیایی زبان ها و گویش های رایج در سرزمین های ایرانی در طول تاریخ نیز چپستی ی مسئله را دگرگون نمی کند. آشکارست که قلمرو فرمانروای یی شهریاران ایرانی یا فاتحان فرمانروا بر ایران در دوره های مختلف یکسان نبوده و گاه به چندین برابر گستره ی کنونی می رسیده است. نژادها و ویژگی های قومی ی ایرانیان، یعنی همه ی کسانی که در درازنای تاریخ و امروز - به تأکیدی بیشتر از همیشه - خود را "ایرانی" و زادبوم خویش را "ایران" خوانده اند و می خوانند، نیز دست نخورده و یکپارچه نیست و ترکیبی ست از نژادها و قوم های گوناگون که "آریایی" تنها یکی از آن هاست. واقعیت بودن زبان ها و گویش های رایج در میان ساکنان حوزه های جغرافیایی ی ایران کهن و محدوده ی جغرافیایی ی کنونی هم نمی تواند دستاویز نادیده گرفتن "آرمان مشترک ملی" و انکار "هویت ایرانی" ی همه ی آنان در یک گستره ی فرهنگی (و نه لزوماً محدوده ی جغرافیایی یی ثابت و معینی) باشد.

ایرانیانی که امروز در مرزهای رسمی و شناخته ی ایران کنونی به سر می برند یا آنان که به هردلیل در سرزمین های دیگر روزگار می گذرانند اما خود را به تمام و کمال وابسته و حتی شیفته و شیدای "هویت ایرانی" می دانند، چه آذربایجانی باشند، چه کرد، چه فارس، چه گیلک، چه بلوچ، چه از هر گروه یا تیره و تبار قومی ی دیگر و به هر زبان یا گویشی که سخن بگویند و پیرو هردین یا مذهبی که باشند، در یک "آرمان" والا مشترکند و آن هم "هویت ایرانی" ست که از یکسو ریشه در عمق تاریخ دراز و کهن این مرز و بوم دارد و هزاران شاهد و سند پشتوانه ی آنست، و ازسوی دیگر در ژرفای دل و جان هریک از آنان نقش بسته و با هیچ افسونی هم زدودنی نیست. ما همه "آریایی" و "فارسی زبان" و "زرتشتی" یا "مسلمان" نیستیم؛ اما هرکه و هرچه هستیم، همه خود را "ایرانی" می دانیم.

امروز شما از هر ایرانی که در هر نقطه از ایران و یا هر گوشه از جهان زندگی می کند، هویت او را جویا شوید، بی درنگ خواهد گفت "ایرانی" و هیچ گاه در نخستین برخورد، سخنی از قوم یا گروه یا فرقه یا مذهبی که نام آن جای "ایران" را بگیرد، نخواهد گفت؛ مگر آن که در صدد پرسش از جنبه های فرعی ی هویت او برآمده باشید. همین ایرانی، اگر از شما بشنود که ایرانی بودن وی را امری جدید و برساخته ی بیگانگان غرض ورز و سیاست باز می دانید که «ریشه یی کهن ندارد و تنها در یکی دو قرن اخیر ابداع شده و به تدریج تطوّر یافته است»، «18 هرگاه خشمگین نشود، بی گمان با ریشخندی رندانه به شما خواهد گفت:

بودم آن روزمن از طایفه ی دُر دکشان  
که نه از تاک نشان بودونه از تاک نشان

جز آن چه گفتیم، "هویت ایرانی" در طول تاریخ و تا به امروز جلوه‌ها و نمودهای گوناگون داشته است و دارد و همه‌ی مرزها و تنگناهای قومی و مذهبی و جغرافیایی و زبانی را هم درنور دیده است. شیخ روزبهان بقلی‌ی شیرازی، عارف نامدار سده‌ی ششم هجری، در کتاب **کشف الاسرار و مکاشفات الانوار** که به زبان عربی نگاشته است، هنگامی که گزارش یکی از حالت‌های شهودگونه‌ی خود و دیدار با خدا در خانه‌ی خویش را می‌نویسد، ناگهان و ناخودآگاه زبان کتاب را فرومی‌گذارد و خطاب خدا به خود را به زبان فارسی (زبان دل خویش، زبان هستی و هویت ایرانی‌ی خود) بدین گونه می‌آورد: «ای روزبهان! من ترا به دوستی برگزیدم.»<sup>19</sup> غالب دهلوی که در خاوری‌ترین بخش حوزه‌ی فرهنگ ایرانی زندگی می‌کند، در بیان حال و سخن گفتن از ژرفای دل خویش، همه‌ی قراردادهای سیاسی و جغرافیایی را برهم می‌زند و اوج هنر خویش را در سروده‌های فارسی‌اش می‌داند: «فارسی‌خوان تا ببینی نقش‌های رنگ‌رنگ/بگذر از مجموعه‌ی اردو که بی‌رنگ منست.»<sup>20</sup>

امروز نیز اگر مادر قشقایی تبار و ترکی زبان، روان فرزندان خویش را با نقل داستان‌های **شاهنامه** آرامش می‌بخشد و آنان را به خواب نوشین فرو می‌برد<sup>21</sup> و مادر تاجیک -حتماً در بیرون از مرزهای جغرافیایی‌ی کنونی ایران- برای فرزندان **دیوان حافظ** می‌خواند و آن دیوان را زیرالش فرزندان می‌گذارد و هر تاجیکی که به شیراز و به زیارت آرامگاه خواجه‌ی رندان جهان برود، بدو لقب "حاجی" می‌دهند<sup>22</sup> و در کوچه‌ها و خیابان‌های بخارا و سمرقند، غالب رهگذران -که به ظاهر شهروند جمهوری ازبکستان اند- آشکارا خود را ایرانی می‌خوانند<sup>23</sup> و پیکره‌های بارید و فردوسی زیوربخش میدان‌های شهرهای آن ناحیه می‌شود، این‌ها و ده‌ها نمونه و مثال دیگر حکایت از آن رازواره‌ی شگفتی می‌کند که ما از آن به "هویت ایرانی" تعبیر می‌کنیم و هنوز تاشناخت دقیق و همه‌جانبه‌ی آن راه درازی در پیش داریم.

### برآیند سخن

هرچند کاربرد واژه‌ها و ترکیب‌هایی چون "ملت" و "ملیت" و "ملّی‌گرایی" به مفهوم امروزی آن در زبان فارسی و در میان ایرانیان، به نسبت تازگی دارد و برگفته‌هایی ست از **nationism** و **nationality** و **nationalism** غربی؛ اما مفهومی چون "هویت ایرانی" -اگرچه ترکیب واژگانی‌ی آن، پیشینه‌ی یی کهن ندارد- از روزگاران کهن در اندیشه و فرهنگ ایرانیان حضور داشته و روزه روز بارفرهنگی‌ی ژرف‌تر و گسترده‌تری یافته است. همه‌ی واقعیت‌های عینی‌ی تاریخ و فرهنگ ایران، مهر تأییدی ست بر درست‌ی این حقیقت انکارناپذیر و پاسخ‌ردي ست به نظریه پردازانی که هدفی جز نادیده گرفتن چنین حقیقتی ندارند.<sup>24</sup>

"هویت ایرانی" -انگونه که پاره‌ی ازکسان القای شبهه می‌کنند- مسئله

بي "لاينحل" 25 نيست و با آن که در یک منطقه ي جغرافيايي تجسمّ قرارداداي مي يابد، پيش و بيش از هرچيز در ارزش هاي فرهنگي نمايان مي شود که از دیدگاه قومي، زباني، ديني و جز آن، سرشار از گونه گوني ست و هيچ گونه برتريي نژادي يا قومي يا زباني يا ديني نمي تواند در آن مطرح باشد و بخش يا جنبه يي از آن را در سايه بگذارد. زبان فارسي با غنا و گستردگي ي شگرف و ادب سترگ خود، به دلخواه و پسند و نه از روي تحمیل و تحکم، زبان مشترک و مليي همه ي ايرانيان ست؛ اما گویندگان و نویسندگان هریک از زبان ها يا گویش هاي قومي و محلی نیز حق دارند که زبان ها و گویش هاي خود را به منزله ي زبان يا گویش برادر با زبان فارسي و در همزیستي ي فرهنگي با آن، به کار برند و دچار هيچ گونه تنگنايي نباشند. آيين ها و جشن ها و کُنش هاي فرهنگي و مذهبي ي ویژه ي قوم ها و گروه ها نیز در چهارچوب "يگانگي ي ملي" ي ايرانيان، ارزشمندست و آنان حق دارند که چنين رسم هايي را آزادانه و درکنار آيين ها و جشن هاي مشترک همگاني و سرتاسري برگزار کنند.

"يگانگي ي ملي" و "هويت ايراني" از دیدگاه فرهیختگان امروز، تنها در درون چنين پيوستگي ي خودخواسته و گونه گوني شکل مي گيرد. به تأکید مي گويم: اشتباه نشود، امروز وقتي از "هويت ايراني" سخن مي گويم، به هيچ روي قصد بازگستردن بساط ادعاهاي پُرلاف و گراف "وطن پرستي" ي افراطي (chauvinism) درميان نيست و نمي تواند باشد. رويکرد ما تنها به «خودآگاهي ملي ي ايرانيان» ست. ايراني ي فرهیخته و پيشرو امروز، ديگر از "ميهن پرستي" و "نژادپاک" و «آريايي بودن همه ي ايرانيان» و دعواي "ترک" و "فارس" و مقوله هاي مفسده انگيزي ازین دست سخن نمي گوید و برین باور نيست که: «هنر نیز ز ايرانيان ست و بس!» 26 ايراني ي آگاه امروزين، هوادار "ميهن دوستي" و "ايرانشناسي" و "خودآگاهي ي ملي" در متن یک "انسان دوستي" ي فراگيرست و در هر جا که زندگي کند، مي کوشد تا ايران را با همه ي عظمت و شگرفي ي فرهنگ ديرينه اش بشناسد و به هر وسيله يي که مي تواند به جهانيان بشناساند. ايراني ي فرزانه ي امروزي، بي آن که در مسابقه ي ابلهانه ي برتريي قومي و نژادي و زباني شرکت ورزد، مي کوشد تا با نگاهداشت همه ي جنبه هاي ارزشمند «هويت ملي ي ايراني»، رهرو سختگام راه زندگي ي امروز و فردا باشد و با همه ي کشورهاي بزرگ و کوچک، در شرايط برابري حقوق انساني، در دادوستدي آزاد و رفتار و برخوردی آدمي وار بماند. ايراني ي امروز نمي پذيرد که هيچ یک از رویدادهاي اجتماعي، سياسي، ديني و نظامي ي جهان پُر آشوب کنوني و يا نظريه پردازي هاي من درآوردي و ويرانگر، اصل «هويت ملي ي ايراني» و آرمان «پايداري و يگانگي ي ايرانيان» را در سايه بگذارد و ايرانيان را به درگيري ها و کُنش هاي شوم و بدفرجام رهنمون شود. 27

رویدادها و جنگ ها و آشوب ها و تنش هاي سياسي-اجتماعي ي دوران معاصر، بویژه در دو دهه ي اخير، اين درس تلخ و هراس انگيز و عبرت آموز را به ما آموخته اند که ازین پس به هيچ وسوسه و فريبی، رهسپار سراب نشويم و گوهر ارجمند و بي همتاي "هويت

مَلّی" و "یگانگی ی ایرانی" را که نیاکان ما به ما سپرده اند، همچون جان خویش پاس داریم و با آگاهی و فرهیختگی ی هرچه بیشتر به آیندگان بسپاریم. چنین باد!

## بازبردها و پینوشت ها:

1. شاهنامه، مسکو، ج 9، ص 270، بب 254-261.
2. برای نمونه ن. ک. به: شاهرخ مسکوب، ملیت و زبان؛ نقش دیوان و دین و عرفان در نثر فارسی، چاپ دوم، پاریس، انتشارات خاوران، 1368 و ترجمه ی انگلیسی ی آن :  
Persian Language, Tr. by Michael Shahrokh Meskoob, Iranian Nationality and the .D.C.,1992 Hillmann, Ed. John R. Perry, Mage, Washington
- همچنین برداشت های گروهی از ایرانیان زیر عنوان «کیستیم و از کجاییم؟» در مجله ی مهاجر، سال هشتم، شماره های 71-72، دانمارک، فروردین 1371، صص 35-17؛ پنج گفتار درباره ی «زبان و هویت ملّی» از: ن. دریابندری، ن. نادریور، م. ع. سپانلو، ا. کریمی حکاک و د. آشوری در کتاب نیما، لوس آنجلس، شماره ی 3، پاییز 1369، صص 72-3؛ احمد اشرف، "هویت ایرانی" در مجموعه ی ایران در آستانه ی سال 2000، پاریس، 1371، صص 143-166؛ ج. خالقی مطلق و ج. متینی، «ایران در گذشت روزگاران»، ایرانشناسی، سال چهارم، شماره ی 2، تابستان 1371، صص 333-368.
- Construction of National Identity, Mostafa Vaziri, Iran As Imagined Nation, The 3. Paragon House, New York, 1993
- نویسنده ی این کتاب، چکیده ی دوفصل از نه فصل آن را با عنوان «نقدی پیرامون ایران و هویت ایرانی» در فصلنامه ی ره آورد، شماره ی 33، بهار 1372، صص 114-126 آورده و به بحث و تحلیل درباره ی آن پرداخته است.
4. توصیف "دکتر مصطفی وزیری"ست از برداشت های "دکتر جلال متینی" و "دکتر جلال خالقی مطلق" در گفتار «ایران در گذشت روزگاران»: ن. ک. به: مصطفی وزیری، «نقدی پیرامون ایرانی و هویت ایرانی»، ص 114.
5. برای بحثی فراگیر و روشننگر درین زمینه ن. ک. به: احمد اشرف، «هویت ایرانی».



6. نگارنده ي اين گفتار، شمار کاربردهاي پاره ي ازين واژگان در برخي از متن هاي کهن بازمانده از ايران پيش از اسلام و آغاز عصر اسلامي رادر يادداشتي در ايران شناسي، سال پنجم، شماره ي 1، بهار 1372، ص 225 آورده است.

7. زامياديشت، بندهاي 46-64 (اوستا، کهنترين سرودها و متن هاي ايراني، گزارش و پژوهش جليل دوستخواه، تهران، مرواريد، 1371، ج 1، صص 492-497).

8. Connecticut, 1953, pp. 135-36 (Darius, R. G. Kent, Old Persian, New Haven .8  
(D.S.S.12-24 Persepolis

9. Kersaspji Antia, Bombay, 1900, Karnamak-i Artakhshir-i Papakan, tr. by Edalji.  
Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam, pp.1-2, chaps. 1-4; G. Hermann, ed., The Sasanian  
72.-35. Rustam, Iranische Denkmaler 13, Berlin, 1989, pp

10. «دريغ ست ايران که ويران شود/کنام پلنگان و شيران شود/ همه جاي جنگي سواران  
بُدي/نشستنگه شهرياران بُدي/کنون جاي سختي و جنگ و بلاست/ نشستنگه تيز چنگ  
اژدهاست». (شاهنامه، مسکو، ج 2، ص 138، ب 194-196).

11. ن. ک. به: تاريخ سيستان به تصحيح ملک الشعراي بهار، تهران، 1314، صص  
5.81،142،181،260.

12. حمدالله مستوفي، نزهة القلوب، ويراسته ي گ. لسترنج، ليدن، 1915، صص 1، 22-  
18، 28.

13. مأخذهاي يادشده زير شماره ي 3.

14. همان.

15. براي آشنايي با دیدگاه اردشير ن. ک. به: شاهنامه، چاپ مسکو، ج 7، ص 187، ب  
558.-562

16. تعبيري ست درتوصيف مَنش و کُنش گشتاسب از ع. ا. سعیدی سیرجانی در کتاب  
بيچاره اسفنديار.

17. دربارهي دوگونگي ي روايت هاي پهلواني ي باستاني در متن هاي فارسي ي ميانه  
-که بيانگر دیدگاه هاي ديني ي پيشوايان زرتشتي و شاهان ساسانيست- و خاستگاه

هاي مردمی- که به شاهنامه ي فردوسي رسیده و نماینده ي "هویت ایرانی"ست- ن. ک. به: مهرداد بهار، سخني چند درباره شاهنامه، تهران، سروش و نگار، 1372، صص 34-26.

18. مأخذهاي یاد شده زیر شماره ي 3.

19. به گُفتاورد شاهرخ مسکوب، همان.

20. گفتني ست که زبان اردو، خود دربخش عمده ي واژگان و ترکیب هایش وامدار زبان فارسي ست.

21. جلیل دوستخواه، کیخسرو در کوه هاي فارس، مجموعه سخنراني هاي چهارمین کنگره تحقیقات ایرانی، دانشگاه پهلوي، شیراز، 1355.

22. دکتر وزیروف (وزیر فرهنگ تاجیکستان) درگفت وگويي با عنوان «درجست و جوي هویت گم شده»، پژوهشگران، نشریه داخلي مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، شماره 1، آبان 1371، صص 10-13.

23. به گفته ي «مسعود رجايي بخارايي» که سفرهاي متعدّد به تاجیکستان و ازبکستان داشته است و نکته هاي زيادي درین زمینه از زبان مردم آن منطقه به یاد دارد.

24. به گفته ي مهرداد بهار: «تثوري ها وقتي حقيقت دارند که بتوانند واقعيّت عيني داشته باشند. اگر واقعيّتي عيني مغاير با تثوري باشد، متأسفانه اين تثوري است که نیاز به تغيير دارد.» (مأخذ یاد شده زیر شماره ي 17).

25. مأخذهاي یاد شده زیر شماره ي 3. (در واقع چون نیک بنگریم، درمورد ملّتي چون ملّت ايران، شناخت "هویت ملي" - همان گونه که گفتیم- آن قدر برهان روشن چون آفتاب دارد که مسئله يي درمیان نیست تا چه رسد به "مسئله لاینحل" (!) مدعیان، نخست امري بديهي را به عمد پیچیده جلوه مي دهند و از آن، معمّايي اندیشه سوز مي سازند و پس از یک سلسله گروفرهاي پژوهشي، "مسئله"ي خود ساخته را "لاینحل" اعلام مي کنند!).

26. یا آنگونه که برنیاد ضبّطي نادرست، شهرت یافته است: «هنر نزدایرانیان . . .».

27. به گفته ي فردوسي: «ستیزه به جايي رساند سخن/که ویران کند خانمان کهن».

## هویت ایرانی در گستره تاریخ

### احسان یارشاطر

هویت ملی از احساسی درونی می‌زاید. چنان که از مقالات دانشمندانی که اثرشان در این جا به طبع رسیده برمی آید عواملی چند مثل زبان و مذهب و نژاد و وطن و از همه مهم تر، اشتراک در تجارب تاریخی درتکوین آن مؤثر است. بحران هویت هنگامی روی می دهد که یکی یا بیشتر از این عوامل درخطر بیفتد یا در اثر رویدادها و دگرگونی‌ها پربشان شود. ایران در طی تاریخ پُرفراز و نشیب خود چند بار با چنین بحرانی روبرو شده است. سرزمین آن گاه به تصرف بیگانگان (آسوریان، مقدونیان، تازیان، ترکان و مغولان) درآمده، مذهب ملی آن به مذهبی دیگر جای سپرده، اقوام دیگر در آن سکنی گرفته و نژادی آمیخته در آن ساخته اند، خط آن دگرگون شده و زبان آن پاکی خود را از دست داده است. با این همه، ایران به پای ایستاده و هویت خود را از معرکه بدر برده است. نظری به بحران‌های گذشته می‌تواند ما را در فهم و درمان بحران کنونی یاری کند.

آریایی‌هایی که از هزاره دوم پیش از میلاد به تدریج بطرف ایران سرازیر شدند خود را با بومیانی متمدن‌تر از خود، از جمله ایلامیان، روبرو دیدند که برخی خط داشتند و نقش‌های ظریف آنان بر ظروف سفالین، و پیکره‌ها و اشیائی که در گورها با مُردگان به خاک می سپردند (در سیلک و شوش و تپه‌حصار و مارلیک و جز این‌ها) حکایت از قرن‌ها سیر در طریق تمدن می‌کرد. اما زمانی که آریایی‌ها به ایران حمله‌ور شدند بومیان ایران‌زمین با گذشت زمان به کهولت رسیده بودند و نیروی درونی آن‌ها رو به کاهش نهاده بود. از این رو در برابر آریایی‌های تازه نفس، با وجود بدوی بودن اینان، تاب نیاوردند و مقهور آریایی‌ها شدند و آریایی‌ها با اقتباس تمدن آنان به تشکیل برخی حکومت‌های محلی کامیاب گردیدند. اما یکی دو قرن پس از هزاره اول میلادی با اوج قدرت دولت آشوری مواجه شدند و مغلوب و خراج‌گذار آن گردیدند و این شاید اولین خطری بود که هویت ایرانیان را تهدید می‌کرد. همین آشور دولت کهن سال ایلام را در قرن هفتم پیش از میلاد از میان برداشت و شهرهای عمده آن را ویران کرد و پیکره خدایان آن را به غارت برد. و نیز دولت اورارتو را در شمال غربی ایران از هستی انداخت و اقوام دیگری را نیز در آسیای صغیر و میانرودان فرمانبردار خود کرد.

اما نیروی جوان و سخت کوش ایرانیان از میدان بدر نرفت. قبایل ایرانی دولت ماد را پی افکندند و در 612 ق.م. با همکاری بابل دولت آشور را برانداختند. حکومت مادها نیرو گرفت و سرآمد دولت‌های خاورمیانه شد. اما نیم قرن بعد جای به هخامنشیان سپرد و کورش و کمبوجیه استقلال بابل و مصر را که با وجود تمدن‌هایی چنان درخشان اینک فتور پیری بر آن‌ها دست یافته بود درهم نوردیدند. اقوام اصلی این دو سرزمین که ثروتمندترین و

تواناترین مردم جهان باستان بودند پس از آن هرگز بپا نخواستند و هویت آن‌ها به افول گرائید و در قرن هفتم یکسره در هویت عربی تحلیل رفت.

از مادها سند مکتوب در دست نیست و آن چه به حدس گفته می‌شود براساس آثار بابلی و آشوری و یونانی و عهد عتیق و نیز برخی کاوش‌های باستان‌شناسی است. اما هویت خودآگاه ایرانی را در کتیبه‌های داریوش (522-486 ق. م.) آشکار می‌بینیم که مکرراً خود را از خاندان هخامنشی و قبیله پارسی و قوم ایرانی و برکشیده اهورمزدا می‌خواند و به آن می‌نازد.

نخستین خطر مسلم و مستند برای هویت ایرانی با هجوم اسکندر و استیلای او و فرو ریختن شاهنشاهی هخامنشی پیش آمد. حکومت ایران از آن سلوکیان شد و یونانی‌مآبی از جهات بسیار مانند تمدن امروز غرب در سراسر خاورمیانه از مصر تا کاشغر رواج گرفت. آتشکده‌های ایرانی از رونق پیشین افتاد و موبدان، چنان که از سنت زردشتیان پیداست، خوار شدند. شهرهای یونانی، خواه نوبیان و خواه نونام، در ایران پاگرفت. بسیاری از شهرها حتی در افغانستان و آسیای مرکزی، از جمله خاراکس نزدیک خرمشهر و هرات و بلخ و مرو و شاید قندهار و آی‌خانم و غزنی یا کابل (مجموعاً سیزده شهر) در خاک ایران به نام فاتح مقدونی "اسکندر" خوانده شد. زبان یونانی رواج یافت و بسیاری لغات آن وارد زبان‌های ایرانی گردید. زبان بلخی خط یونانی را به جای آرامی برگزید.

شاهان اشکانی ناچار خود را "دوستدار یونان" خواندند و این عبارت را برسکه‌های خود نقش کردند و پیکره برخی خدایان یونانی را بر پشت سکه‌های خود نگاشتند. پادشاهان کوشان نیز سکه‌های خود را به خط یونانی آراستند. هنر یونان نیز رواج روزافزون یافت و پیکره‌های بودا در جنوب افغانستان و شمال غربی هند با چهره و قامت یونانی پرداخته شد و در نسا، پایتخت نخستین اشکانیان، نگاره‌های یونانی بر شاخ‌های باده خواری نقش بست و داد و ستد با سکه که در ایران هخامنشی عملاً رواج نداشت مرسوم شد و درهم و دینار (که هر دو یونانی اند) به بازار آمد و اوزان و مقادیر یونانی رواج گرفت و اشعار و نمایشنامه‌های یونانی در میان بزرگان و دربار شاهان اشکانی خواهان یافت. حتی اسناد خرید و فروش گاه به یونانی نوشته می‌شد، چنان که دو قبالة متعلق به سده اول پیش از میلاد، که در اورامان کُردستان در غاری کشف شده و مربوط به فروش نیمی از تاکستانی از طرف یک تن ایرانی به ایرانی دیگر است، به یونانی است (در پشت یکی عباراتی به خط آرامی آمده و قبالة سومی نیز یافت شده که فقط به پارسی است). و این همه با آن که یونانیان قصد یونانی کردن ایران و یا تحمیل مذهب خود را به ایرانیان نداشتند.

یونانی‌مآبی در سراسر دوران اشکانی ادامه یافت، حتی کتیبه معروف و مفصل شاپور اول ساسانی (240-270 م.) در کعبه زردشت با وجود نفرت و کینه‌ای که ساسانیان نسبت به اسکندر ابراز می‌داشتند شامل روایتی به خط و زبان یونانی است و آثار حضور یونان را

حتّی در برخی فصول دینکرت می‌توان دید.

با این همه باید گفت که ایران ازین بوته آزمایش بدون دگرگونی اساسی بیرون آمد و هویت و شیوه زندگی و جهان‌بینی خود را باز یافت و فرهنگ یونانی هرچند دیر پائید در طول زمان رنگ باخت و از اندام فرهنگ ایران فروچکید و از آن جز اثر خفیفی به صورت برخی لغات یونانی (مثل کلید، کلم، مروارید، الماس، زمرد، یاقوت، نرگس و قیان) باقی نماند.

آغاز پایداری در برابر نفوذ یونان و میراث سلوکیان را -باوجود یونانی مآبی اشکانیان- باید از قیام آنان در خاور ایران و تشکیل سلسله اشکانی که به راندن سلوکیان از ایران انجامید به‌شمار آورد. بیگانه زدائی با اشکانیان در پرده آغاز شد و در پادشاهی مهرداد اول نیرو یافت و با قیام اردشیر ساسانی که به سنت مذهبی ایران تعلّق داشت چون عقده ای سرباز کرد و با قدرت یافتن کردیر موید نیرومند و سخت کوش ساسانی اوج گرفت و با استقرار کیش زردشتی به عنوان آئین رسمی ایران، خاصه پس از بهرام دوم، استوار شد. فرهنگ ساسانی فرهنگی دینی و ایرانی است.

بحران دیگر با هجوم تازیان و درهم شکستن سپاه ایران و فرو افتادن خاندان ساسانی پیش آمد. این بار مذهب ایران دگرگون شد و از آن جا که اسلام مانند کیش زردشتی ناظر به همه امور دنیا و آخرت است -از اعتقاد به رستاخیز و نبوت و فرشتگان گرفته تا آداب تطهیر و اجرای کیفرهای بدنی و قواعد ازدواج و طلاق و معاملات، تغییر مذهب جهان‌بینی و راه و روش تازه ای را به ایران آورد. توحید را جانشین ثنویت و مسجد را جانشین آتشکده و گور را جانشین دخمه کرد و شیخ را بجای موید نشانید و آب و آتش و خاک را از حرمت انداخت و آفتاب و ماه و مهر و ناهید و بهرام و دیگر ایزدان ایرانی را از تخت فرود آورد.

با پذیرفتن خط عربی خط پهلوی جز در میان معدودی موبدان به دست فراموشی سپرده شد و با ترک آن پیوند ایرانیان با پیشینیان بیش از پیش سستی گرفت. قرآن و حدیث معیار رفتار شد و براعتقادات و روابط مؤمنان حکمفرما گردید. گروه کثیری از قبایل تازی به تدریج در ایران سکنی گرفتند (تنها در خراسان حدود 250 هزار تن). بیم آن بود که هویت ایران نیز چون هویت مصر و سوریه در هویت تازیان ادغام شود.

اما این بار نیز ایران پایداری کرد و هرچند با پذیرفتن دین و آئین نو رنگی تازه به خود گرفت و در قلمرو خلافت تازی و خدمت فرهنگ اسلامی درآمد، زبان خود را ترک نگفت و ساختار اجتماعی و اصول اقتصادی و روش اداری و مالی خویش را با برخی تغییرات، چون حذف یا تخفیف طبقات، نگاه داشت، و چون پس از چندی از سوز ضربت نخستین به خود آمد در اثبات و تحکیم هویت خود کوشید. مظهر برجسته این کوشش شاهنامه فردوسی است که ایران‌دوستی و پای بندی به میراث ایران کهن را جلوه بخشید و استوار کرد.

در نتیجه در خاطر برخی از ایرانیان اندیشه مند از دیر باز آمیزش فرهنگ ایرانی و تازی

آمیزه‌ای ناسازگار جلوه کرده است. نهضت شعوبی قرن‌های هشتم و نهم و نفي سیادت تازیان و تفاخر به نسب ایران از مظاهر آنست. در دوران معاصر که از یکسو تاریخ ایران باستان به همت دانشمندان غربی از پرده ابهام پیشین بیرون آمده و موجب روشن‌تری برای گرامی داشتن مفهوم ایران کهن پیش پای درس خواندگان گذاشته و از سوی دیگر با رواج ملت‌پرستی، وطن‌دوستی غالباً بصورت تعصب ملّی بروز می‌کند، تخالف دو عنصر ایرانی و تازی شدت گرفته و شکافی در ضمیر بسیاری ایجاد کرده که از نهضت مشروطه تاکنون چندبار به آشوب و تخاصم انجامیده است.

تازه‌ترین بحران بحرانی است که اکنون با آن روبروایم. این بحران از برخورد ما با تمدن غرب که تمدن فائق زمان ماست برخاسته و شاید دشوارترین بحرانی باشد که ما با آن روبرو شده‌ایم. زیرا برخورد ما با نفوذ و گسترش تمدن غربی در روزگاری روی داده که دوران جوانی و چالاکي ما سپری شده و نیروی آفرینش و ابداع ما سستی گرفته و ما نیز مثل غالب ملل جهان سوم در اثر قرن‌ها کوشش در آراستن و پرداختن حیات مادی و معنوی خود و پاسداری آن از آفت‌های گوناگون فرسوده شده‌ایم، و بار تمدن چند هزارساله‌ای که به دوش می‌کشیم ما را مثل همه اقوام کهن‌سال خسته کرده است. این بحران نتیجه شکست نظامی نیست. نتیجه نیازمندی است - نیازی که از ناتوانی ما برمی‌خیزد. چند قرن در رخوت و غفلت گذرانیدیم و چون به خود آمدیم و چشم به دنیای تازه گشودیم خود را مانده از کاروان و نیازمند دانش غربیان یافتیم. از آنان مدد گرفتیم. ماشین را جانشین دراز گوش و اسب و عرابه کردیم؛ پارچه دست‌باف و رنگ نباتی و طب اجدادی را فرو گذاشتیم و جارچی و قلمدان و دیگ سفالین را به امان خدا سپردیم؛ صندلی جانشین فرش شد و انگشتان لقمه‌گیر جا به کارد و چنگال سپرد و دبستان جای مکتب را گرفت. در تلاش رسیدن، انقلاب مشروطه را پی ریختیم، اما چون دستگیر نشد و به آشفتگی انجامید به سلطه زورمندی تیزران و ترقی طلب رضا دادیم و در پی آمد آن یکسره دل به شیوه غربیان سپردیم و چون بیشتر دگرگونی‌ها را سودمند و با دانش جدید سازگارتر یافتیم پس از جنگ جهانی دوم در اقتباس فنون غربیان و تشبیه به آنان سر از پا نشناختیم.

در این میان آداب دیرینه ما رو به زوال گذاشت. پاس پدر و مادر کاهش یافت. آموختن زبان ملّی نقصان گرفت و آشنائی با ادبیات آن از اعتبار افتاد. خرید ساخته‌های وطنی بوی حقارت گرفت و پیروی از آداب فرنگی مایه فخر و نازش شد. برخی که هویت ملّی را در خطر دیدند گفتند باید فنون غربی را بپذیریم ولی از آداب غربی بپرهیزیم؛ مغز را برداریم و پوست را بگذاریم؛ غافل از آن که درکار اقتباس در اختیار بر هیچ ملّتی گشوده نیست. هر فنی و دانشی ناچار آداب خود را همراه می‌آورد. با اعتقاد به میکروب ادامه لقمه پیچیدن با انگشتان و در کاسه مشترک غذا خوردن و مآلاً گلودرد زنان را از پس پرده درمان کردن ممکن نخواهد شد.

فرنگی‌مآبی به غرب زدگی کشید، بی آن که از نیاز ما چندان بکاهد. کارها رویه‌ای آراسته

و دروني کاسته يافت. خرما هنوز برنخيل بود بي آن که پاي ما ديگر برزمين باشد. صاحب‌دلان به رنج بودند و عرق مّلي پيروي و چاکري بيگانگان را بر نمي تافت. هرچند رفاه مادي فزوني يافته بود دل ها از زبوني و کوچک ابدالي رميده و در خشم بود و سرانجام آتش اين خشم زبانه کشيد و بسياري از آن چه را طي سال ها کوشش به عنوان دستمايه فراهم کرده بوديم در شعله خود سوخت. در گريز خود از مکروه مجاور به اقصاي مقابل تاختيم و بازگشت به روزگاري دور دست را که گمان داشتيم مظهر عدل و تقوي بوده است علاج دردهاي خود شمرديم و با شکستن و بستن و درهم ريختن مظاهر نوآوري چند صباحي آبي برآتش خشم درون پاشيديم.

جنبش و پويش ما غالباً ريشه در دل‌هاي ما دارد. انقلاب اخير ايران نيز، به گمان من بيش از آن که نتيجه تحولات اقتصادي باشد، پاسخي خشم آميز به مجموعه احوالي بود که هويت و غرور مّلي ما را تهديد مي کرد و مي کند و در دل ها منافي سرافرازي و موجب شرمساري به شمار مي آمد. چنين واکنشي هيچ ناشناخته نيست و يکي از واکنش هاي مألوفي است که ملل ديريائي که ديروزشان بهتر از امروز بوده است به شوق بهروزي و اميد رهائي از خفت حال به آن دست مي زنند.

کوشش درحکومت مردم بر مردم، استبداد ترقي خواه، مساوات اجتماعي و اقتصادي، حکومت کارگر و دهقان، ترويج اصول بازار آزاد راه هاي ديگري است که جامعه‌هاي بازمانده در شوق علاج به آن روي مي آورند. ولي بايد گفت که هيچ يک از اين طريقه ها، از جمله قهر کردن از تجدد و بازپس نگريستن و سر درلاک گذشته پنهان کردن، تاکنون راه به جائي نبرده است و اگر برخي از نهضت هاي درمان نما چند روزي نشان کاميابي برپيشاني داشته، ضعف درون دير يا زود چهره نموده و حسرت ديرين را زنده کرده و نياز به جنبشي از نوع ديگر را آشکار ساخته است.

با اين همه بايدگفت ايران براي حفظ خودي خود و پرهيز از گمنامي وسيله‌اي در اختيار دارد که از ديرياز وي را در پاسداري هويت مّلي ياري کرده و از بر افتادن هخامنشيان تاکنون پيوسته دستگير و مددکار ما بوده است، و آن تجارب مشترک تاريخي و حاصل آن‌هاست که به صورت ميراث مّلي به ما رسيده است. ظرف اين ميراث و پاسبان قوام آن زبان فارسي است که صرفنظر از زبان‌هاي محلي از روزگار ساسانيان زبان رسمي و ادبي ايران بوده است. زبان فارسي بستر فرهنگ و تمدن و تاريخ ما، گنجينه افکار ما و دستمايه شاعران و نويسندگان ماست. تنها با گرامي داشتن زبان فارسي و آموختن و آموزاندن آن و مهر ورزیدن به آن و بارورتر کردن آن است که مي توانيم اميدوار باشيم که از تنگنای بحران کنوني نيز برهيم و خطر را از سر بگذرانيم و از زوال هويت ديريای خود مصون بمانيم.\*

\*این نوشته براساس گفتاری است که نگارنده در بحث از هویت ملی در کنفرانس ایران‌شناسی، که از 24 تا 26 اردیبهشت 1372 به اهتمام Society for Iranian Studies در شهر واشینگتن تشکیل شد، ایراد نمود.

\*\*\*\*\*

---

## ایران نامه

---

ایران نامه، که فصلنامه‌ای تحقیقاتی است، از پانیز ۱۳۶۱، با همکاری گروهی از پژوهشگران، نویسندگان و استادان صاحب‌نظر ایرانی و خارجی، هر سال در چهار شماره منتشر شده است. هدف اصلی این نشریه آشنا کردن خوانندگان خود با تازه‌ترین دستاوردهای پژوهشی محققان و ایران‌شناسان و با آثار و اندیشه‌های نویسندگان سرشناس ایرانی بوده است. توجه اصلی ایران نامه در سال‌های نخست انتشار، بر ادب و زبان فارسی و تاریخ فرهنگ و تمدن ایران بود و از همین رو شماره‌های ویژه‌ای از آن به زندگی و آثار برخی از شاعران، متفکران و نویسندگان پرآوازه ایرانی اختصاص یافت. در سال‌های اخیر ایران نامه، ضمن ادامه انتشار آثار تحقیقی تازه در باره ادب ایران، به آثار پژوهشگران درباره روندها، دگرگونی‌ها و پدیده‌های عمده جامعه معاصر ایران روی آورده و به انتشار شماره‌های ویژه‌ای در این زمینه‌ها نیز توفیق یافته است. هر شماره ایران نامه علاوه بر مقاله‌های تحقیقی، شامل گزیده‌هایی از خاطرات و اسناد تاریخی، نقد و بررسی کتاب و خلاصه‌های مقاله‌ها به زبان انگلیسی است. در آخرین شماره هر سال و در پایان هر دوره ده ساله نیز فهرستی الفبایی از نام نویسندگان و منتقدان و عنوان نوشته‌های آنان در ایران نامه منتشر می‌شود.

تاکنون تعدادی از شماره‌های ویژه و برخی از شماره‌های اخیر ایران نامه در این سایت وارد شده‌اند. شماره‌های دیگر به تدریج در دسترس علاقه‌مندان قرار خواهند گرفت.

**Source:**

<http://irannameh.org/index.php/journal>

تماس با ما

[fis@fis-iran.org](mailto:fis@fis-iran.org)