

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

احمد محمدپور



ترجمه‌ی دیآگو کوردستانی



از چپ: رضا تربیت، حسن تقی‌زاده و محمدعلی جمالزاده در دفتر تحریریه‌ی نشریه‌ی کاوه

چکیده

«اختراع اندیشمندان‌ای ایران»، تصویر قدرتمندی است که ظهور خود را مدیون فعالیت‌های شرق‌شناختی باستان‌شناسی و تاریخ‌نگاری اواسط سده‌ی نوزدهم تا اواخر سده‌ی بیستم است: اقدامی روشنفکری که ریشه در افسانه‌ی نظریه‌ی نژاد آریایی، فرضیه‌ی مهاجرت آریایی‌ها به شبه‌قاره‌ی هند و در پی آن، قراردادن قومیت فارس به‌عنوان تنها مؤلفه‌ی «گذشته‌ی باشکوه ملی» ایران، دارد. این روایت اروپامحور، فارسی‌بودن را - درست مشابه سفیدپوست بودن در اروپا و آمریکا - بدل به نوعی برتری قومی/نژادی کرده است. من در این مقاله بنیان‌های معرفت‌شناختی ملی‌گرایی ایرانی را بررسی می‌کنم و مهم‌تر از آن، نشان خواهم داد که چگونه میراث ماندگار تفسیر شرق‌شناختی از گذشته‌ی ایران، جان‌مایه‌ی کارهای پژوهشگران دانشگاهی و نخبگان معاصر فارس شده است. استدلال من این است که برساخت تاریخی فارسی‌بودن همچون هویتی ممتاز، نگاه، تفکر، شناخت و تکلم همچون یک *فارس* را تبدیل به یک اصل نموده و آن را وضعیت طبیعی امور انگاشته است. این اختراع زبانی/نژادی، عادت‌واره‌ای را پرورده است که تنها از عینک فارسی‌بودن به تواریخ و خاطرات غیرفارسی نگریسته و آن‌ها را درک می‌کند؛ و به این ترتیب در واقع آن‌ها را فاقد چنین چیزهایی می‌بیند.

واژگان کلیدی: شرق‌شناسی، ملی‌گرایی، ایرانیت، فارسی‌بودن، عادت‌واره، جهان فارسی، دیگری داخلی

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

نژاد، عصاره‌ی تاریخ انباشته‌شده‌ی استعمار است ... نژاد، زبان گویای

استعمار است.

پاتریک ولف، ردپاهای تاریخ (۲۰۱۶، ۲۱)

مقدمه

انگیزه‌ی من در نوشتن این مقاله، خیزش مردم ایران به دنبال قتل ژینا/مهسا امینی، دختر کرد [اهل سقز]، در تاریخ ۱۶ سپتامبر ۲۰۲۲ در تهران بود. مرگ ژینا جرقه شروع تظاهراتی سراسری در ایران بود که جلودار آن استان‌های کردستان و سیستان و بلوچستان بودند؛ دو ناحیه‌ای که در این جریان، متحمل سطح بالایی از خشونت دولتی شدند (نک: محمد پور، ۲۰۲۴). پر بیراه نیست بگوییم پس از قتل ژینا امینی، واژه‌ی ایران - و ایرانی - بیش از هر زمان دیگری توسط فارسی‌زبانان به کار رفته است. در واقع روزی سپری نشده که در آن نخبگان فارس و رسانه‌های غالب، از گذشته‌ی باشکوه ایران و یگانگی ملتی با تاریخ بیش از سه هزار ساله و پادشاهی چون کوروش کبیر که نخستین اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر تاریخ نوشته است، سخن نگویند. همراه با واژه‌ی ایران، بارها ضمائر «ما» و «یمان» در ارتباط با فرهنگ، زبان، ملت، غرور و غیره‌ی فارسی ذکر شده است. شاید هرگز اینگونه نبوده که پرچم دوران پهلوی ایران تا این حد در تظاهرات و اجتماعات، از تهران تا تورنتو و لوس‌آنجلس، به چشم بیاید و با مناسک و سرودهایی که حاکی از وطن‌پرستی و تأکید بر هویت ملی است، همگی تحت عنوان ما ایرانیان، همراه گردد. در مقابل، فرهنگ‌های غیر فارسی، همچون، کردها، عرب‌ها، بلوچ‌ها که متحمل دهه‌ها ستم ساختاری ملی، قومی/مذهبی و زبانی شده‌اند، کاملاً نادیده گرفته شده و در روایت هویت ایرانی یکپارچه، هم توسط دولت و هم نخبگان مسلط غایب انگاشته شده‌اند. این برهه‌ی زمانی، که ظاهراً نشان‌دهنده جدال بر سر اتحادی ملی بود، شکاف‌های مزمن خود تعریف ملت برای غیر فارس‌ها را آشکار کرد.

اساس اصطلاح «ما ایرانی‌ها» بیشتر بر مفهوم «ایران، سرزمین آریایی‌ها» بنا شده است: نژاد باستانی موهومی که ریشه‌ی تاریخی زبان و فرهنگ فارسی انگاشته شده و سنگ بنای هویت ایرانی است (نک: ۲۰۱۶، Zia-Ebrahimi، ۲۰۱۷، Litvak) هرچند مفهوم «نژاد آریایی» به‌مثابه مقوله‌ی اجتماعی، از درجه‌ی اعتبار ساقط است، اما هنوز به‌کل رها نشده است: ایده‌ی این که بیشتر یا همه‌ی ایرانیان از این نژاد ادعایی آریایی هستند - و از این‌رو از لحاظ «نژادی» از مردم سامی و ترک متفاوت‌اند - همچنان که راسموس کریستین ایلینگ^۲ (۲۰۱۳، ۲۲) اشاره می‌کند کماکان مورد پذیرش عده‌ای از پژوهشگران دانشگاهی است. همچنان که مورخان تجدیدنظرطلب اشاره داشته‌اند، اندیشه ملی‌گرایی ایرانی بر سه محور اصلی استوار است (نک: ۲۰۰۷، Asgharzadeh، ۲۰۱۶، Zia-Ebrahimi، ۱۹۹۳، Vaziri، ۲۰۱۸، Matin-Asgari): نخست آن که ایران سرزمین آریایی‌هاست؛ امری که در تصورات ملی‌گرایانه، مرزی نژادی - زبانی بین آریایی‌ها و مردم سامی ترسیم می‌کند. دوم آن که شیدایی و سواس‌آمیزی نسبت به ایران پیش از اسلام وجود دارد؛ دوره‌ای که به عصر طلایی ایران و منشأ گوهر اصلی ایرانیت تصویر می‌شود و ضیا ابراهیمی (۲۰۱۶، ۲) آن را ناسیونالیسم «بی‌جا» خوانده است. افسانه‌ی عصر طلایی ایران پیش از اسلام، هسته‌ی اصلی ملی‌گرایی مدرن ایرانی را شکل می‌دهد و فرض بر این است که هم‌زمان بر قلمرو وسیعی، از خوارزم گرفته تا آناتولی و عراق، فرمان رانده و پرسپولیس و کوروش کبیر نماد شکوه و عظمت آن بوده‌اند. محور سوم و پایانی این است که ملی‌گرایی فارسی بر دشمنی عمیق با اعراب و اسلام استوار است. در نوشته‌های ملی‌گرایان نخستین همچون میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۸۱۲-۱۸۷۸) و میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۵۳-۱۸۹۶) اسلام، دینی متعلق به اعراب تصویر شده که از اساس با هویت ایرانی و ارزش‌های آن ناسازگار است. به همین منوال، زبان عربی زبانی پست‌تر قلمداد شده که پس از هجوم اعراب به ایران، زبان فارسی را آلوده کرده است.

آریایی‌گرایی بنیادی‌ترین محور این سه است که نژاد بیولوژیک را با زبان و سرزمین درهم می‌آمیزد. اصطلاح آریایی در این معنا نه تنها بیانگر یک گروه زبانی است، بلکه نشان‌دهنده‌ی نژادی خاص است که در سرزمینی مشخص ساکن هستند (Sharifi، ۲۰۱۳، ۸۲). آریایی‌گرایی به‌طور گسترده در قرن نوزدهم به‌طور ویژه در چهارچوب

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

قومی/زبانی استعماری، عمومیت یافته و حتی در سرشماری سال ۱۹۰۱ هندوستان نیز به کار گرفته شد. نمونه‌ی بارز به‌کارگیری این اصطلاح در مراسم تاجگذاری رضاشاه در سال ۱۹۲۶ بود؛ جایی که نخست‌وزیر فروغی، پاک‌زادبودن خاندان جدید حاکم را این‌گونه ستود: «ملت ایران می‌داند که امروز پادشاهی پاک‌زاد و ایرانی‌نژاد دارد»-*Matin* (۲۰۲۰، ۲۰۲۰) (Asgari, ۲۰۲۰، ۲۰۲۰). محمدرضا شاه پهلوی که به خود لقب آریامهر داده بود - عنوانی

که پیش از این در تاریخ ایران سابقه نداشت - در سال ۱۹۷۳ اعلام کرد:

درسته که ما شرقی هستیم، اما ما آریایی هستیم. این خاورمیانه دیگر چیست؟ ما دیگر نمی‌توانیم آنجا باشیم. اما در آسیا، بله می‌توانیم باشیم. ما یک قدرت آریایی آسیایی هستیم که ذهنیت و فلسفه‌ی آن به حکومت‌های اروپایی، به‌ویژه فرانسه، نزدیک است (به نقل از ضیا ابراهیمی، ۲۰۱۱، ۴۴۶).

پهلوی بعداً مدعی شد واقع‌شدن ایران در خاورمیانه، [صرفاً] «اتفاقی جغرافیایی» است (به نقل از ضیا ابراهیمی، ۲۰۱۱، ۴۴۶). این طبیعت «بی‌جایی» ملی‌گرایی ایرانی (ضیا ابراهیمی، ۲۰۱۶، ۷) ایران را از واقعیت تجربی خود، جدا کرده و در گذشته‌ای افسانه‌ای و نژادی متفاوت بازمی‌نشانند. در مرکز این ساختار افسانه‌ای ایران، زبان تقدس‌یافته‌ی فارسی، همچون یک زبان میانجی فراتاریخی و فرامنطقه‌ای، قرار دارد (Kia, ۲۰۲۰، ۲۰) که انقطاع و اضمحلال سلسله‌ها اثری بر آن نداشته است (نک: Amanat, ۲۰۱۷; Dabashi, ۲۰۰۷; Marashi, ۲۰۰۸). چنین مفروض بوده که هویت ایرانی «ظهور و نمود خود را قبل از هر چیزی از طریق زبان فارسی بیابد؛ البته نه فقط به‌مثابه زبان میانجی برای درک متقابل، بلکه همچون حامل اصلی جهان‌بینی و فرهنگ فارسی» (Yarshater, ۱۹۹۳، ۱۴۱).

بخشیدن عاملیت فراتاریخی به زبان فارسی برای خلق تاریخ ایران، هم در میان روشنفکران و هم دولتمردان به‌شدت ریشه‌دار است. به‌طور مثال در ژوئن ۲۰۱۷، شاعر و استاد مشهور زبان و ادبیات فارسی، شفیعی کدکنی، سخنانی تحقیرآمیز نسبت به زبان‌های غیرفارسی ایراد نمود و مدعی شد این زبان‌ها ذاتاً توان تولید ادبیات و کارهای علمی ندارند. کدکنی برای دفاع از زبان فارسی به الفاظ مبتدلی متوسل شد: «این

تشویق روزمره [در مورد استفاده از زبان‌های مادری غیر فارسی] فرهنگ ملی ما را نابود خواهد کرد، بعد نوهی تو، نیره‌ی تو می‌گوید شاشیدم به این فرهنگ ملی که میراث آن فقط چند آواز محلی و ... است.» (نک: ۲۰۱۸، Parsi-Anjoman Website).
این برتری نژادی، سابقه‌ای صد ساله دارد و در فرمان تغییر نام پرشیا به ایران، توسط رضا شاه، مشهود است:

از نقطه نظر نژادی، چون ایران مولد و منشأ نژاد آریین در ایران بوده، طبیعی است که خود ما نباید از این اسم بی‌بهره بمانیم خاصه که امروزه در پاره‌ای ممالک معظم دنیا سروصدهایی در اطراف نژاد آریین بلند شده که حاکی از عظمت نژاد و تمدن قدیم ایران است و پاره‌ای از ملل فخر می‌کنند که از نژاد آریایی هستند (به نقل از: Ansari, ۲۰۱۲, ۱۰۲).

در مفصل‌بندی دیدگاه خود در باب ایرانی‌ت و فارسی‌بودن، مفهوم باریش اونلو^۳ (۲۰۱۶، ۲) تحت عنوان «قرارداد ترک‌بودن» را طرح می‌کنم؛ او رابطه‌ای الگودار، اما غالباً غیر قابل تشخیص، مابین موقعیت اتنیکی افراد ترک و نحوه‌ی دیدن، شنیدن، احساس کردن و دانستن و نیز ندیدن، نشنیدن، احساس نکردن و ندانستن آنها را [تشخیص داده و] مفهوم‌سازی می‌کند. پیرو نگاه اونلو (۲۰۱۶؛ ۲۰۲۳) من فارس‌بودن را نوعی هستی نژادی/زبانی در جهان تعریف می‌کنم که خود را در اشکال و بافتارهای مختلف نشان می‌دهد؛ اشکال و بافتارهایی که از فعالیت‌ها و روابط روزمره‌ی بین فردی تا رفتارهای نهادی و ساختاری هویت را شامل می‌شود. در طول یک قرن گذشته، تلاشی مشترک از سوی نخبگان و دولت صورت گرفته تا فارسی‌بودن را به‌عنوان «هویت پیش‌فرض»- که باید بر غیرفارس‌های ایران تحمیل شود، عادی‌سازی کنند. این وضعیت باعث ظهور مفهوم بوردیویی عادت‌واره گشته است: «طرح‌واره یا ساختارهای درک، برداشت یا کنش» شناختی (Bourdieu, ۲۰۰۲, ۲۷). هویت ایرانی در این معنا از احساس تعلق صرف، فراتر رفته و به نوعی هستی ممتاز، مشابه با سفیدپوست بودن در فرهنگ‌های غربی، اشاره دارد.

نوشتار خود را با نگاهی کلی به ساختاری تاریخی فارسی‌بودن از عینک اروپامحوری و شرق‌شناسی اواخر سده‌ی نوزدهم آغاز می‌کنم. سپس به تحلیل این موضوع می‌پردازم که چگونه ملی‌گرایان ایرانی، از طریق امحای تفاوت‌های

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

انتیکی/مذهبی زبانی در ایران، یک شرق *دخلی*^۴ را خلق کردند. بخش سوم به بررسی این موضوع می‌پردازد که چطور مورخان و نخبگان ملی‌گرای ایرانی از طریق استفاده از مفهوم «جهان فارسی» تلاش کرده‌اند محدوده‌های جغرافیایی/فرهنگی فارسی بودن را به فراسوی مرزهای ایران کنونی گسترش داده و یک پروژه‌ی ملی‌گرایی فارسی‌محور را در بخش اعظم قاره‌ی آسیا مجسم کنند. در پایان نشان خواهیم داد که بیشتر پژوهش‌های معاصر در باب ایران از اساس آریایی‌گرا هستند و از این‌رو عملاً در سیاست دولتی حذف و انکار تواریخ و سوابق ملت‌های غیر فارس سهیم هستند (Mohammadpour & Soleimani, ۲۰۲۲).

باستان‌شناسی نژادی/زبانی فارسی بودن

ریشه‌های باستان‌شناختی نژادی/زبانی فارسی بودن را می‌توان در نوشته‌های آن دسته از ملی‌گرایان و مورخان دوره‌ی قاجار و پهلوی جست که از لحاظ اندیشگی تحت تأثیر ایدئولوژی آریایی‌گرایی بودند. نسل اول این افراد، مستقیماً تحت تأثیر شرق‌شناسان اروپایی بودند، اما نسل دوم، که در دوران پهلوی پا به عرصه گذاشتند، عمدتاً از نوشته‌های اندیشمندان سلف خود الهام می‌گرفتند. در این میان، یکی از شخصیت‌های برجسته، عبدالحسین زرین‌کوب است که در کتاب *دوقرن سکوت خود*، روایتی نژادی/تمدنی از برتری ایران بر اعراب جاهل و بدوی را ارائه نمود (نک: Alizadeh, ۲۰۲۱, ۲۶). زرین کوب (۱۹۵۷-۹۳) اعراب را چنین توصیف می‌کند: «دیوانی گرسنه و برهنه که از صحراهای بی‌آب‌و‌علف و هراس‌انگیز آمده بودند و زبان‌شان بی‌ثمرتر و خشک‌تر از ریگ‌های سوزان بیابان بود». این گفتمان نژادی زبانی، توسط دولت پهلوی پذیرفته و نهادینه گردید و از طریق کارهای روشنفکران و مورخان سیاسی، همچون حسن پیرنیا (۱۸۷۱-۱۹۳۵)، عباس اقبال آشتیانی (۱۸۹۶-۱۹۵۶) و احمد کسروی (۱۸۹۰-۱۹۴۶) عمومی شد؛ کسانی که مأموریت یافته بودند روایتی استاندارد از تاریخ ایران تولید کنند. کتاب *درسی سفارشی‌ای که پیرنیا تحت عنوان تاریخ ایران باستان* نوشته بود حاوی بخشی بود به نام «نژادها - نژاد سفیدپوست - مردمان هندواروپایی» که راهنمای آن «دانش نژادشناسی» بود؛ یعنی «دانش تمایز نهادن بین نژادها و

صورت‌ها و کیفیات مردمانی که به این نژادها تعلق دارند». این کار وی سرمشق بسیاری از کتاب‌های درسی و مدرسه‌ای دوره‌ی پهلوی و جریان اصلی تاریخ‌نگاران قرار گرفت (Zia-Ebrahimi, ۲۰۱۶, ۱۵۷).

در سده‌ی نوزدهم قلمرو جغرافیایی سیاسی متغیر ملت، عموماً با عنوان ممالک محروسه ایران مورد اشاره قرار می‌گرفت (۲۰۲۰؛ ۲۰۱۸؛ Matin-Asgari). همچنان‌که وزیری (۱۹۹۳، ۶۸) عنوان می‌کند فلات ایران از قرن هفتم تا پانزدهم تحت حکومت یک سلسله‌ی واحد و یکپارچه نبوده است. این فقدان انسجام سیاسی از نگاه سیاحان غربی همچون مارکو پولو نیز مورد توجه قرار گرفته است که در اواخر سده سیزدهم از آنچه وی با عنوان پرشیا یاد می‌کند (بدون نام بردن از اصطلاح ایران) عبور کرده است. مشاهدات مارکو پولو نشان می‌دهد که هشت پادشاهی متمایز در پرشیا وجود داشته‌اند که هر کدام عنوان متفاوتی داشته‌اند. این ابهام، در حوزه‌ی ادبیات و شعر، حتی از این هم آشکارتر است؛ حوزه‌ای که ملی‌گرایان آن را ملک طلق خود کرده تا از طریق آن، هویت «ایرانی» واحد را جعل نمایند.

در اوایل سده بیستم ایران با کودتای سال ۱۹۲۱ رضا خان، همچون دولتی مدرن و هویتی رسمی ظاهر شد که خود این امر منجر به تأسیس سلسله‌ی پهلوی در سال ۱۹۲۵ گردید؛ اما ریشه‌های ملی‌گرایی ایرانی را می‌توان قبل‌تر از آن و اواخر دوره‌ی قاجار پی گرفت. دولت قاجار همچون حکومتی پادشاهی فاقد نهادهای متمرکز یا شهروندی یکدست بود (نک: ۲۰۲۰؛ Matin-Asgari, ۲۰۰۹؛ Khazeni). جدای از این، ایران تاریخ ملی واحدی - همچون این اواخر در سده هجدهم - نداشت؛ بلکه به جای آن تواریخ متنوعی در فلات ایران به‌طور همزمان وجود داشتند، از جمله ادبیات پادشاهان عجم که تاریخ را با افسانه‌ها درآمیخته بودند، تواریخ اسلامی که تاریخ این فلات را پوشش می‌داد و تاریخ‌های جهانی (Zia-Ebrahimi, ۲۰۱۶). مورخ ملی‌گرای مشهور ایران، مجتبی مینوی (۱۹۴۶، ۱۴-۱۵) در صفحات آغازین کتاب «تاریخ و فرهنگ: و سرفصل در پیش گرفتن تدابیری به جهت جمع‌آوری مواد از برای نوشتن یک تاریخ ایران، می‌نویسد:

مسائل چندی در برابر ماست که باید ابتدا آن‌ها را حل کنیم و سپس به ریختن طرحی برای نوشتن یک تاریخ اقدام کنیم:

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

اولاً، مراد ما از لفظ ایران چیست؟ حدود جغرافیایی این مملکتی که بدین لفظ می‌نامیم کجاست؟ زیرا سرزمین‌ها و حوزه‌ی فرمانروایی سلسله‌های پادشاهان هخامنشی و اشکانی و ساسانی و غزنوی و سلجوقی و مغول و صفوی و قاجار، که همگی را به نام ایران می‌خوانیم، عین هم نیستند. ثانیاً، اخبار کدامین سلسله‌های پادشاهان و کدام فرمانروایان را باید ذکر کرد؟ ...

ثالثاً، چگونه باید ترتیب تاریخی و سنواتی وقایع را با عرض و طول این زمینی که حوادث در آن‌ها پیش آمده است ترکیب کنیم؟ وقتی بوده است که بیست فرمانروا و یاغی در آن واحد در ولایات مختلف سرزمینی که ما امروزه ایران می‌نامیم صاحب قدرت بوده‌اند و با هم نزاع می‌کرده‌اند ... تاریخی که امروز می‌خواهیم بنویسیم چنانکه از فرمایش اعلیحضرت همایونی معلوم گردیده باید تاریخ ایران را به‌منزله‌ی جزء لاینفک تاریخ جهان در بر داشته باشد و بر حسب طرح و نقشه تازه‌ای نوشته شود.

مفهوم نژاد آریایی علناً در متون نوشته شده در اوایل قرن نوزدهم غایب است، ولی نخستین بار در نوشته‌های میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۵۳-۱۸۹۶) ظاهر شد که او نیز البته آن را از متون شرق‌شناختی برگرفته بود (۱۰۴۸، ۲۰۱۴، Zia-Ebrahimi). همچنین ترکیب مفاهیم ورود اسلام با هجوم اعراب نیز نخستین بار در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم به‌ویژه در نوشته‌های آخوندزاده و کرمانی در ادبیات ایران مشاهده گردید. مورخان تجدیدنظرطلب برای مرتبط ساختن آنچه در این دوره همچون تغییری معنادار رخ داده است، به مواجهه‌ی زینبار ایران با دنیای غرب در نیمه‌ی اول قرن نوزدهم اشاره داشته‌اند (به طور مثال نک: Sohrabi، ۲۰۱۸؛ Matin-Asgari، ۲۰۰۷؛ Asgharzadeh، ۲۰۱۶؛ Zia-Ebrahimi، ۲۰۱۱). این مواجهه با مداخلات نظامی و سیاسی اروپا همراه بود، در حالی که عمده‌ی این‌ها، مداخلات سیاسی/نظامی روسیه بود و باعث پیامدهای متعاقب خود گردید (Richard، ۲۰۱۹؛ Matthee & Andreeva، ۲۰۱۸؛ Ansari، ۲۰۱۶). نخستین ارتباط ایران با غرب به دوران امپراتوری صفوی در قرن هفدهم برمی‌گردد که در آن زمان بازرگانان، سیاحان و میسیونرهای غربی گروه‌گروه به اصفهان، پایتخت امپراتوری صفویان، می‌رفتند. سپس این ارتباط تا نخستین جنگ‌های ایران-روسیه در

سده‌ی نوزدهم متوقف شد: رویدادی که منجر به واگذاری بخش‌های بزرگی از خاک ایران - خصوصاً در قراردادهای گلستان و ترکمن‌چای (۱۸۲۸) - به روسیه شد. نخبگان قاجار که توان هضم این شکست‌ها را در خود نمی‌دیدند ناچار وارد فرایند دردناک زیر سؤال بردن خود شدند؛ روندی که همچون جنبش مدرنیستی ایرانی بدان اشاره می‌شود. تا اواخر سده‌ی نوزدهم یک حلقه‌ی روشنفکری حاشیه‌ای، به رهبری کسانی همچون آخوندزاده و کرمانی نمود و ظهور یافت که با مدرنیست‌های ایرانی در تقابل بود؛ یعنی با کسانی مثل میرزا ملکم خان (۱۸۳۴-۱۹۰۸) - که روزنامه‌ی **قانون** را در ۱۸۹۰ منتشر می‌کرد - (نک: Algar, ۱۹۷۳) و مستشارالدوله (۱۸۷۱) که رساله‌ی «**یک کلمه**» - که منظورش کلمه‌ی قانون بود - را نوشت. نگرانی مدرنیست‌ها این بود که فاصله‌ی نظامی/سیاسی بین ایران با قدرت‌های روسی/اروپایی را با حاکمیت قانون پر کنند، اما حلقه‌ی حاشیه‌ای بنا را بر خلق یک ایدئولوژی نژادی/زبانی گذاشت که پیشنهاد آن معکوس کردن اثرات رویدادهای تاریخی و حذف هدفمند عناصری بود که با میراث اعراب، مغولان و اقوام دیگر ارتباط داشت.

ایران و آزمایش شرق‌شناسی

شرق‌شناسان اروپایی با پیوند زدن ادبیات فارسی با سنتی ملی، «پیوندی سلسله‌وار» و ضروری (Vaziri, ۱۹۹۳, ۱۳۱) برای ملی‌گرایان اولیه‌ی ایران فراهم کردند تا روایت تاریخی فرا-زمانی و متمایزی را ابداع کنند. این نخستین ملی‌گرایان ایرانی خلال سالهای ۱۸۵۰ تا ۱۹۰۶ تحت تأثیر شرق‌شناسانی همچون ادوارد براون،^۵ آرتور دو گوبینیو،^۶ ارنست رنان،^۷ ادوارد گیبون،^۸ مونتسکیو^۹ و جوزف مارکوارت،^{۱۰} به‌ناگاه متوجه شدند گذشته‌ای درخشان دارند که زوال آن را می‌توان به ورود اسلام مرتبط ساخت. ویژگی مشترک پژوهشگران شرق‌شناس آن دوران این بود که خصوصتی فزاینده نسبت به اعراب داشتند. همین اسلام‌هراسی ریشه‌دار شرق‌شناسان، باعث شد فکر کنند دوران پیشاسلامی باید عصر باشکوهی بوده باشد. نمونه‌ی این تصور غلط را در ستایش مونتسکیو از آیین زرتشتی، می‌توان مشاهده کرد؛ در حالی که دانش محدودی در این زمینه داشت و هرگز کتاب مقدس زرتشتیان، اوستا، را نخوانده بود؛ کتابی که از اواخر

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی‌بودن»

سده‌ی هجدهم تنها ترجمه فرانسوی آنکتیل دوپرون^{۱۱} از آن در دسترس بود. بسیاری از شرق‌شناسان اروپایی که قبلاً زرتشتی‌گری را تحسین کرده بودند پس از خواندن ترجمه‌ی آن، واکنشی منفی نسبت بدان نشان دادند، چون مفروضاتشان را نسبت به این آیین باستانی به چالش می‌کشید (نک: ۲۰۱۶، Zia-Ebrahimi). تصویر مونتسکیو از ایران در «نامه‌های ایرانی»^{۱۲} (۱۷۲۱) بر اساس منابع دقیق استوار نبود، بلکه صرفاً برمبنای طرح‌واره‌ها و پیش‌قضاوت‌هایی بود که نشان‌دهنده‌ی سوگیری‌های فرهنگی خودش بود. این کتاب ادبیاتی بذله‌گوینه و هجوآمیز دارد که به بازگوکردن تجارب جالب و روشنگرانه‌ی دو نجیب‌زاده ایرانی خیالی، ازبک و ریکا، می‌پردازد که چندین سال را در فرانسه تحت فرمانروایی لویی چهاردهم و نایب‌السلطنگی گذراندند.

ادوارد گیبون (۱۷۷۶-۱۷۸۹) در کتاب *زوال و سقوط امپراتوری روم*^{۱۳} تاریخ باستان پیش از مسیحیت در اروپا - یعنی تمدن‌های یونان و روم - را همچون دورانی برجسته از لحاظ پیشرفت‌های علمی و هنری، تحسین می‌کند. این تفسیر رمانتیک از تاریخ اروپا دقیقاً توسط کرمانی در مورد تاریخ ایران مورد تقلید قرار گرفت، چون فکر می‌کرد در ایران نیز الگویی مشابه وجود دارد: او تصور می‌کرد حتماً دوره‌ای درخشان پیش از ورود اسلام به ایران وجود داشته است (۲۵۶، ۲۰۱۴، Siavoshi). گوبینیو تحت تأثیر گیبون، شکست ایران از مقدونیان را به اختلاط نژادی فارسیان با مردمان انگار پست‌تر سامی نسبت می‌داد. او در رساله تأثیرگذار خود، *نابرابری نژادهای انسان*^{۱۴} ([۱۹۶۷] ۱۸۵۵) انسان‌ها در سه نژاد متفاوت مقوله‌بندی می‌کرد: سفید، سیاه و زرد. در این کتاب مدعی شد نژاد سفید متمدن‌ترین و خلاق‌ترین نژاد بوده و از میان سفیدپوستان هم شاخه‌ی آریایی منشأ همه‌ی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها است. در همین حال نژاد سیاه از لحاظ بدنی، قوی بوده، اما از لحاظ عقلانی پست‌تر است. نژاد زرد هم نژادی میان‌مایه و ایستا است. گوبینیو با استفاده از نظریه‌اش برای توجیه برده‌داری، استعمار و به‌سالاری^{۱۵} جنبش‌های نژادپرستانه و ملی‌گرای اروپا و آمریکا، از جمله نازیسم و برتری سفیدپوستان، را تحت تأثیر قرار داد. گوبینیو مبهوت ایران شده بود؛ جایی که همچون یک دیپلمات در سال ۱۸۵۵ تا ۱۸۵۸ و ۱۸۶۲ تا ۱۸۶۳ آن را از نزدیک دیده بود. او به‌طور خاص به ایرانیان همچون نمونه‌ی زوال نژادی و تنزل جایگاه،

به خاطر اختلاط با دیگر نژادها اشاره می‌کرد. طبقه‌بندی نژادی او به مذاق ملی‌گرایان ایرانی خوش آمد و از آن تقلید کردند. به طور مثال حسین کاظم‌زاده ایرانشهر هم و غم خود را مشغول این تفوق نژادی و خالص بودن خون ایرانیان نمود؛ محمود افشار (۱۹۲۵، ۵) بقا و حفظ زبان و فرهنگ فارسی را همچون «ستون اتحاد ملی» پیش می‌برد و علی شریعتی (۱۹۸۲، ۴۲) نیز تمایزی دقیق و عمیق بین نژاد آریایی و سامی برقرار کرد.

نمونه پرسوزوگداز سخنان نژادپرستانه‌ی ضد عرب را می‌توان در نوشته‌های ارنست رنان ([۲۰۱۸]۱۸۸۲) یافت که دین را به نژاد پیوند می‌زند و مهم‌تر از آن، نوعی دسته‌بندی نژادی در مورد دین ارائه می‌کند. از نگاه او، ادیان اسلام و یهودیت، ادیانی سامی بوده‌اند؛ مقوله‌ای که از مطالعه‌ی زبان‌های سامی برکشیده است؛ اما آیین بابت را از جهان اسلام متمایز کرده و آن را آریایی قلمداد نموده است. نقش بنیادین رنان در ملی‌گرایی ایرانی را می‌توان در یک عبارت خلاصه کرد: ضدیت با سامی (و از این رو، ضدیت با اسلام). با مفروض داشتن حمله‌ی اعراب به ایران همچون نمونه‌ای از اختلاط نژادی نژاد آریایی، راه‌حل آخوندزاده و کرمانی برای ضعف و زوال ایران، این بود که باید میراث [اعراب، یعنی] اسلام و دیگر ملت‌ها، مثل مغولان و ترکان، را شر مطلق جلوه داده و از این رو در صدد حذف آن‌ها برآمد. زبان نیز در حالی اولویت یافت که بیشتر لغات فارسی، ریشه‌ی عربی داشتند. به همین دلیل به‌نژادسازان فرهنگی،^{۱۶} خالص‌سازی زبان را تمهیدی می‌دانستند که در صورت توفیق، می‌تواند به‌طور قطع ایران را به گذشته‌ی باشکوه پیشااسلامی خود بازگرداند.

طی این دوران، رابطه‌ی ادعایی بین زبان‌های اروپایی و شرقی، به‌ویژه سانسکریت، از سوی *سِر ویلیام جونز*^{۱۷} ([۲۰۱۳]۱۷۸۶) در کتابش تحت عنوان *ریشه‌ها و گسترش زبان‌های هندواروپایی*^{۱۸} پایه‌ریزی شد. نظریه‌ی جونز در باب قرابت بین زبان‌های اروپایی و سانسکریت، منبع الهام مورخان آلمانی برای ایجاد پیوندی ذاتی بین زبان و نژاد شد. زبان فارسی شاخه‌ای از خانواده‌ی زبان‌های هندواروپایی دسته‌بندی شد. زبان‌شناس آلمانی، *جوزف مارکوارت* (۱۹۲۲) نقش مهمی را در اهمیت دادن به توسعه نظریه نژادی زبان ایفا کرد. وی در مقاله‌ای با عنوان «ایرانشهر» برای توصیف خود از واژه‌ی *اندرزئید* استفاده می‌کند که مدعی است در دوران ساسانیان مترادف واژه‌ی

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

«پروفیسور» بوده است. او محدوده‌های جغرافیایی ایران‌شهر خیالی خود را از خوارزم تا دیاربکر ترسیم کرد؛ قلمرویی که زبان فارسی در آن یا زبان رسمی بوده، یا زبان آمیجی برای کسب‌وکار. مارکوارت زبان‌های بومی این مناطق را لهجه‌هایی از زبان‌های ایرانی قلمداد کرده است.

سرانجام این که روایت ادوارد براون (۱۹۱۰) در باب جنبش مشروطه که آن را ظهور مجدد «ملت‌بودگی» کهن ایرانی می‌پنداشت، بدل به روایت اصلی گفتمان مسلط ملی‌گرایی ایرانی شد (نک: ۲۰۱۸، Matin-Asgari). در بحث او در باب سازگاری اسلام با ملی‌گرایی، به‌ویژه در مورد رهبری روحانیان شیعه در جنبش مشروطه، مبالغه‌ی زیادی صورت گرفته است. براون (۱۹۵۹) در اثر خود به نام *تاریخ ادبیات ایران*^{۱۹} با اسلام و اعراب همدلی کرده است، اما قبلاً (۱۸۹۳) به خاطر طرح‌واره‌های نژادپرستانه و زنده‌اش متهم بود؛ مثل اشاره‌اش به اعراب همچون سوسمارخور و به ترک‌ها همچون لجوج، دمدمی مزاج و کودن (به نقل از: ۳۳، ۲۰۲۱، Alizadeh). وی پیشینه‌ی تاریخ ادبیات ایران را تا دوران مادها و هخامنشیان دنبال نموده و ادعا کرده «فرهنگ و تمدن فارس (ایران)» با آریایی متولد شده است. بر اساس نظر براون، امپراتوری‌های عرب مسلمان، ساختارهای دیوان‌سالاری و سیاسی «نخبگان فارسی (ایرانی)» - به‌ویژه امپراتوری ساسانی - را به ارث برده و پذیرفته‌اند. به‌علاوه نظام مدیریتی امپراتوری عباسیان، بر اساس عقلانیت ایرانیان بنا نهاده شد. براون با تأکید بر این که ایرانیان به خاطر امام سوم شیعیان، حسین بن علی، که با دختر آخرین پادشاه ساسانی [یزدگرد سوم] ازدواج کرد (۳۴، ۲۰۲۱، Alizadeh)، از علویان و شاخه‌ی شیعی اسلام حمایت کردند - همان ادعای کاظم زاده در ایران‌شهر - سعی کرد رابطه‌ی اخلاقی، اندیشگی و حاکمیتی بین «شیعه‌گری» و «ایرانیان» جعل کند.

تولد دیگری داخلی

در اواخر قرن نوزدهم نظریه‌های نژادی فرهنگی از طریق نوشته‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمان به تدریج در ایران عصر قاجار رخنه کرد. این

نویسندگان نظرانی نژادپرستانه، تحقیرآمیز و موزیانه درباره اعراب، یهودیان، ترک‌ها، مغولان و حتی آفریقایی/آمریکایی‌ها و مردم بومی آمریکا منتشر کردند.

میرزا فتحعلی آخوندزاده فردی ترک‌زبان تحت حکومت تزار روسیه بود که بیشتر دوران حیاتش را در قفقاز به سر برد که اخیراً توسط روسیه فتح شده بود. او همچون مترجم رسمی به روسیان خدمت می‌کرد و تنها دو بار ایران را به چشم دیده بود. مهم‌ترین اثر آخوندزاده، کتاب *مکتوبات کمال‌الدوله* بود (نامه‌هایی از کمال‌الدوله به جلال‌الدوله؛ [۲۰۱۶] ۱۸۶۵) این کتاب حاوی مکالماتی خیالی است بین کمال‌الدوله، شخصی هندی که نماینده‌ی خود آخوندزاده است و جلال که فردی ایرانی و مخاطب آخوندزاده است. کمال از خسران بهشت ایران پیش از هجوم اعراب مسلمان، آه و افسوس سر می‌دهد و ویرانی‌ها را به اعراب وحشی کون لخت سوسمارخور پاپتی نسبت می‌دهد (۲۱، [۲۰۱۶] ۱۸۶۵). او در کتابش حکومت سرشار و توانگر پادشاهی فارس را این‌گونه به تصویر می‌کشد که بر سرزمین‌های وسیعی، از خوارزم گرفته تا آناتولی و عراق، فرمان می‌راند و جامعه‌ای متمدن، آب‌وهوایی دلپذیر، نژاد پاک ایرانی، پادشاهانی دادگر، مردمانی خوش و خرم، زراعتی پربرکت و زنانی ارجمند داشت که هنوز اعراب آنان را به بردگی نکشیده بودند. مفاهیم محوری آخوندزاده - که بیشتر تحت تأثیر نوشته‌های رنان بود (Marashi, ۲۰۰۸, ۶۹) - عبارت بودند از دیوسازی از اعراب و انکار تنوع فرهنگی ایران پیش و پس از اسلام. وی هویت ایرانی را همزمان دارای یک زبان، نژاد و روح واحد توصیف می‌کند. او تحت تأثیر برنامه‌ی مدرنیزاسیون امپراتوری عثمانی (تنظیمات) پیشنهادهایی برای ایجاد اصلاحات در الفبای فارسی ارائه کرد که به‌ویژه با مخالفت میرزا ملکم خان (۱۸۳۴-۱۹۰۸) روبرو شد. آخوندزاده به گونه‌ای نوستالژیک می‌نویسد: «[ای ایران] چه بر سر شکوه و عظمت تو در دوران جمشید و گشتاسب و انوشیروان و خسرو آمد؟» او آرمان‌گرایانه از ایران پیشاسلامی می‌گوید و آن را عصری طلایی توصیف می‌کند که مردمانش آزاد و باکرامت بودند و پادشاهانی خیرخواه داشت که از فقر و فاقه جلوگیری می‌کردند و همگان به امکانات بهداشتی رایگان دسترسی داشتند.

میرزا آقاخان کرمانی آرمان‌گرایی آخوندزاده را تبدیل به آریایی‌گرایی کرد. او نخستین کسی بود که در نوشته‌هایش از اصطلاح «نژاد آریایی» استفاده کرد. کرمانی

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

نخستین بار که آن را به کار می‌گیرد واژه‌ی «آریانا» را به فارسی می‌نویسد که به تقلید از واژه‌ی فرانسوی 'Aryan' است. او حتی خود اصطلاح فرانسوی را هم در گروه می‌آورد که دقیقاً بیانگر منشأ این مفهوم است. او در کتاب سه مکتوب خود (۲۰۰۵، ۱۲۲)، پیرو لحن و نثر آخوندزاده، قلمرو تحت حکومت پادشاهان ایرانی را قُرس می‌نامد و جلوه‌ای شاهانه و آریستوکراتیک از مردان و زنان ایرانی به تصویر می‌کشد و می‌نویسد: زنان در بیمارستان‌های خاص درمان می‌شوند و کارکنان زن آنجا، مراقبت‌های ویژه‌ای از ایشان به عمل می‌آورند؛ در حالی که بیمارستان‌های مردان، جداست. کرمانی فغان برمی‌آورد از این که زنان نجیب ایرانی از سوی مردان «وحشی» عرب مورد تجاوز قرار گرفتند. این تصویر از زنان ایران باستان که قربانی اعراب شده‌اند بعدها منبع الهام سیاست کشف حجاب پهلوی قرار گرفت. کرمانی (۲۰۰۵، ۱۲۳) در این مورد به‌عنوان مثال از شهربانو، دختر پادشاه، یاد می‌کند که به مسجد کشانده و به حراج گذاشته شد. او ایرانیان را فرامی‌خواند علیه این بی‌حرمتی که توسط اعراب بر ایشان تحمیل شده، به پا خیزند (Kermani, ۲۰۰۵, ۱۲۴-۱۲۵).

کرمانی در صد خطابه (مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها که تنها ۴۲ مورد است) مدعی می‌شود که بسیاری از پیشرفت‌های مدرن اروپاییان در ایران هزار سال پیش نیز موجود بوده است (۲، [۲۰۰۶]۱۹۲۷). به‌طور مثال اشاره می‌کند که «بالاپوش زنانه و شلوار، که اکنون نماد تمدن در اروپا هستند، قبلاً به مدت چهار هزار سال در ایران وجود داشته است». همچنین «توپ‌هایی که توسط مدارس صنعتی پاریس تولید شده، در بهترین شرایط در دربار کیانیان (سلسله‌ای افسانه‌ای) وجود داشته است». او زبان فارسی را شاهدهی بر تمدن ایران باستان می‌گیرد و به‌ویژه اشاره می‌کند فصاحت و بلاغت آن، گواه متمدن بودن این ملت است. اما بخش زیادی از صد مکتوب به بدگویی از اعراب اختصاص دارد. کرمانی در خطابه‌ی شماره‌ی ۲۸، (رفتار ایرانیان و اعراب) از «فیلسوفان فرنگ» نقل می‌کند که تفاوت‌های متعدد نژادی/فرهنگی بین ایرانیان و تازیان را اثبات کرده‌اند؛ واژه تازی، اصطلاحی تحقیرآمیز است که ملی‌گرایان ایرانی برای اشاره به اعراب آن را به کار می‌گیرند. کرمانی اعراب را ملتی توصیف می‌کند که «القاب، متلک‌ها و عناوین تحقیرآمیز متعددی را برای آلت مردانه به کار می‌گیرند و در عین حال نفس

بشر را بخشی از آن اندام برمی‌شمردند». او آنان را مردمانی حقیر قلمداد می‌کند که «سوسمار خوردن و موش مردار را لقمهٔ الصبح کردن و پوست شتر نیم‌خام را مانند نائده بهشت جویدن و خائیدن و گوشت گندیده در آفتاب خشکیده گاویش را خورش خوان اعیان خود نمودن» پیشه‌ی آنان است (Kermani, ۲۰۰۶, ۱۷۶).

اندیشه‌های آخوندزاده و کرمانی در اوایل سده‌ی بیستم خوراک جدید و لازم برای ظهور «حلقه‌ی برلین» در آلمان را فراهم کردند (نک: ۸۹، ۲۰۰۸، Marashi). حزب سوسیال دموکرات حسن تقی‌زاده را به برلین دعوت کرد تا از دولت آلمان در جنگ علیه امپریالیسم روسی/بریتانیایی حمایت کند و این، سرآغاز جدیدی بود در شکل‌گیری ملی‌گرایی ایرانی. تقی‌زاده و نخبگان پیرامونش، بین سال‌های ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۲، مجله‌ای را تحت عنوان *کاوه* منتشر کردند. انتخاب عنوان *کاوه*، قهرمان افسانه‌ای ایران و نمایش تصویر شورش او بر جلد مجله، دیدگاه تقی‌زاده و همراهانش را در مورد هویت ملی ایران آشکار می‌کند. نخستین دوره‌ی انتشار *کاوه* (۱۹۰۶-۱۹۱۹) بیشتر به پیشبرد ایدئولوژی آلمانی اختصاص داشت و در لابلای آن، مقالاتی هم در مورد فرهنگ ایران باستان منتشر می‌شد. تقی‌زاده مقالاتی تحت عنوان «نوروز جمشیدی»، «کاوه و درفش کاویانی» و «نوروز و تقویم ایرانی» و نیز قطعاتی از شاهنامه و اشعار ایران باستان را می‌نوشت. هدف از نوشتن این مقالات آن بود که الهام‌بخش «نژاد ایرانی» بوده و تعصب ملی را نیرویی تازه بخشد. تقی‌زاده در مقاله‌ی *نوروز جمشیدی*، جشن آغاز بهار ایرانی، اظهار می‌دارد که ایران یکی از ارزشمندترین دارایی‌های نژاد ملی آریایی است. در دوره‌ی دوم *کاوه* (۱۹۱۹-۱۹۲۲) تمرکز مجله به نظریه‌پردازی و مفصل‌بندی ملی‌گرایی ایرانی تغییر موضع داده و به شاهنامه فردوسی و ادبیات و اشعار فارسی روی آورد. هدف پرورش روحیه ملی و پیشبرد ملت ایران همچون پدیده‌ی زبانی و فرهنگی متمایزی بود که ریشه در زبان فارسی و خصلت ملی ایرانی داشت. تقی‌زاده نیز همانند آخوندزاده و کرمانی، تاریخ ایران را معادل تاریخ فارس گرفت. هرچند صدایش علیه دخالت‌های خارجی در ایران، بلند بود، اما جنبش‌های آزادیخواهی، همچون قیام جنگل (۱۹۱۵-۱۹۲۱) به رهبری میرزا کوچک خان جنگلی در شمال و قیام رئیس علی دلواری (۱۹۱۵) علیه نیروهای بریتانیایی که در جنوب به ایران حمله‌ور شده بودند، را نادیده

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی‌بودن»

می‌گرفت. این موضوع، بیشتر مبین تعریف فارسی‌محورانه از ملت ایران در کاوه بود که فرهنگ‌ها و ملت‌های غیر فارسی را به رسمیت نمی‌شناخت.

اگر آخوندزاده و کرمانی بنای ایرانیت را بر نگرش‌های ضدسامی نهاده بودند، در عوض کاوه سنگ باستان‌گرایی و روح ایرانیت را بر سینه زده و همزمان پذیرش [کامل و] بی‌قیدوشرط «مدل فرهنگی غرب» را به‌عنوان تنها ابزار احیای گذشته‌ی باشکوه ایرانی تجویز می‌کرد (۲۰۲۰؛ ۲۰۱۸، Matin-Asgari). پس از آن که رضاخان در سال ۱۹۲۱ قدرت را به دست گرفت برخی از اعضای کاوه، از جمله خود حسن تقی‌زاده، به ایران برگشته و متصدی پست‌های حکومتی شدند. افراد دیگر حلقه، مجله‌ی جدیدی به اسم *ایران‌شهر* به سردبیری حسین کاظم‌زاده به راه انداختند. علاقه‌ی عمیق کاظم‌زاده به «ایران‌شهر» موهوم - اصطلاحی که به دوران امپراتوری ساسانیان (۲۲۴-۶۵۱ م) تعلق داشت - به قدری راسخ بود که حتی نام خانوادگی خود را به ایران‌شهر تغییر داد. این مجله هم و غم خود را معطوف بازگشت به خویشتن ایرانی کرد که بعدها الهام‌بخش به اصطلاح روشنفکران ملی‌گرایی همچون جلال آل احمد، سید فخرالدین شادمان، علی شریعتی و احسان نراقی گردید و بر آنان تأثیر گذاشت (۸۳، ۱۹۹۸، Gheissari, ۱۰۸). ایران‌شهر، زبان فارسی را ستون بی‌چون‌وچرای هویت ایرانی و حامل خویشتن ایرانی معرفی کرد. ایران‌شهر برخلاف آخوندزاده و کرمانی که دین را نفی می‌کردند، دین را - به ویژه شیعه‌گری را - به ملی‌گرایی ایرانی افزود و پیوندی را بین «روح آریایی» و ایرانیت با «روح سامی» اسلام برقرار کرد و چنین استدلال کرد که این دو مکمل یکدیگر و هماهنگ هستند. مهم‌تر آن که، ایران‌شهر جایگاه ویژه‌ای به زنان بخشید، زیرا که آنان همچون مادران ملت، مسئول تعلیم و تربیت نژاد ایرانی هستند. کاظم‌زاده مدعی شد ازدواج بین شهربانو، دختر یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی، با امام حسین، نوه‌ی محمد پیامبر و امام سوم شیعیان، این مأموریت الهی را آغاز کرده است. بدین معنا که این ازدواج پیوندی روحانی بین تشیع و آریایی‌گری برقرار نموده و هویت ایرانی منحصربه‌فردی را خلق کرده که هر دو عنصر را در خود جای داده است. ایران‌شهر مقالات متعددی در خصوص زنان ایرانی و تکالیف وطن‌پرستانه‌شان منتشر کرد. مثلاً کاظم‌زاده در مقاله‌ی «موضوع ازدواج یک ایرانی یا یک فرنگی» علیه آلوده شدن خون

آریایی با اروپاییان از طریق ازدواج، هشدار می‌دهد و از زنان ایرانی می‌خواهد خون و دودمان ملت را [از آلوده شدن] حفظ کنند. کاظم زاده در *تجلیات روح ایرانی* (۱۹۲۴b, ۷۵-۷۴) ایرانیت را این‌گونه تعریف می‌کند:

«ملیت ما ایرانیت است و ایرانیت، همه چیز ماست: افتخار ما، شرافت ما، عظمت ما، قدسیت ما، ناموس ما و حیات ما. اگر ما ملیت را محور آمال و اعمال خود قرار دهیم، از بی‌همه‌چیزی خلاص شده و دارای همه چیز خواهیم شد. ماها پیش از هر چیز باید ایرانی باشیم و ایرانی نامیده شویم و ایرانی بمانیم. ایرانیت یک کلمه‌ی مقدس و جامعی است که تمام افراد ملت را بدون تفرقه زبان و مذهب در زیر شهیر شهادت‌گستر خود جای می‌دهد. هر فردی که خون آریایی در بدن دارد و خاک ایران را وطن خود می‌داند خواه کرد و بلوچ و خواه زرتشتی و ارمنی، باید ایرانی شمرده و نامیده شود.»

کاظم زاده در مقاله *معارف در عثمانی* (۱۳۳، ۱۹۲۴a) آشکارا سیاست‌های اخیر دولت عثمانی، به‌ویژه *کمیته‌ی اتحاد و پیشرفت*^{۲۰} در ۱۸۸۹ را تحسین می‌کند که منجر به پاکسازی اتنیک‌ی اقلیت‌های غیر ترک، همچون ارمنه، کردها و یونانی‌ها در ۱۹۱۷ گردید. وی برای پاکسازی زبان فارسی از تأثیر عربی پیشنهاد تأسیس انجمن واژگان‌شناسی یا انجمن پیرایش زبان و لغات فارسی را داد که البته بعداً در سال ۱۹۳۵ و زمان رضاشاه با تأسیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی این منظور حاصل گردید. جدای از این‌ها، ایرانشهر ترتیب لازم را برای نوشتن و رقابت مقاله‌نویسی حول مباحث تاریخی و شخصیت‌ها و رویدادهای باستانی، همچون ویرانی مدائن فراهم نمود که در مورد روح کوروش کبیر بود که از دیدن ویرانی و چپاول ایران رنج می‌کشید.

مجله‌ی دیگری که در برلین منتشر شد، نامه فرنگستان به سردبیری *مشفق کاظمی* بود و نخستین شماره‌ی آن در دوم ماه می سال ۱۹۲۴ بیرون آمد. این مجله که انتشار آن به مدت یک سال ادامه داشت مستقیماً از ایدئولوژی ملی‌گرایی کاظم‌زاده پیروی می‌کرد. کاظم زاده که در فضای روشنفکری تحت اِتهام نژادپرستی آلمان می‌نوشت، اعلان کرد رسیدن به اتحاد ملی در ایران، تنها از طریق ظهور «دیکتاتور روشن‌اندیش»ی مثل موسولینی حاصل می‌شود؛ کسی که «ظاهراً وانمود می‌کند به پارلمان معتقد است، اما هنگام ضرورت از ابزار تهدید برای تشکیل اکثریت پارلمانی

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

خویش استفاده می‌کند ... ایران نیز به چنین دیکتاتوری نیاز دارد» (به نقل از Matin- ۲۰۱۸, ۷۶, Asgari).

حلقه‌ی برلین تأثیر ماندگاری بر مورخان و نخبگان نسل‌های هم‌زمان و آتی ایرانی خود گذاشت. به‌طور مثال، محمود افشار سردبیر «آینده»، احیای روح ملی ایرانی را همچون عنصر ارزشمند نیل به وحدت ملی باز شناخته که باعث شد خطوط کلی «پان ایرانیسم» را ترسیم کند. افشار در شماره‌ی آغازین آینده، آنچه وحدت ملی ایران می‌نامید را در مقاله‌ی «ایده‌آل ما: وحدت ملی ما» تبیین نمود. مفهوم وحدت ملی او، دو مؤلفه داشت: «استقلال سیاسی» و «تمامیت ارضی». استدلال وی این بود که پذیرش و توسعه‌ی زبان فارسی می‌تواند وحدت ملی را تقویت کند:

آن‌ها که به تاریخ ایران علاقه دارند، آن‌ها که به زبان فارسی و ادبیات آن تعلق خاطر دارند، آن‌ها که به مذهب شیعه علاقه‌مند هستند باید بدانند که اگر رشته‌ی وحدت این مملکت از هم گسیخته شود، هیچ باقی نخواهد ماند. پس همه باید یکدل و یکصدا بخواهیم و کوشش کنیم که زبان فارسی در تمام نقاط ایران عمومیت پیدا کند و به‌تدریج جای زبان‌های بیگانه را بگیرد. این کار میسر نمی‌شود مگر با تأسیس مدارس ابتدایی در همه جا؛ وضع قانون تعلیم عمومی اجباری و مجانی و فراهم آوردن وسایل اجرای آن (افشار، ۱۹۲۵، ۵-۶).

افشار به دولتمردان حکومت پهلوی توصیه می‌کند که مهاجرت اجباری را به‌عنوان ابزاری برای پیشبرد یکدست‌سازی ملی در نظر داشته باشند. این موضوع شامل بردن اجتماعات فارسی زبان به مناطق غیر فارسی زبان و بالعکس و نیز تشویق و ترغیب ازدواج و ارتباطات بین آن‌ها می‌شد. جدای از این‌ها افشار بر اهمیت تدریس زبان فارسی در آذربایجان، کردستان، خوزستان و بلوچستان تأکید می‌کرد؛ جایی که فکر می‌کرد حضور زبان‌های متعدد، مانعی بالقوه است بر سر راه وحدت ملی ایران. افشار، برای رسیدن به ایرانیت کامل، جدای از آموزش و ارتباطات، اقداماتی همچون جایگزین کردن اسامی غیر فارسی مکان‌ها با اسامی فارسی را نیز پیشنهاد می‌کرد.

فارس‌گرایی و ادعای جهانشمول‌گرایی

همزمان با قدرت‌گیری رضاشاه، «افسانه‌ی منجی» تجسم یافت (Ansari, ۲۰۱۲). ملی‌گرایی ایرانی با شعار تقدس‌گرایانه‌ی «یک ملت، یک زبان، یک کشور»، موتور محرکه‌ی دولت شد (Sharifi, ۲۰۱۳; Gheissari, ۱۹۹۸). همچنان‌که مورخ ایرانی، محمد توکلی-طرقی می‌گوید «تشکیل هویت ملی مدرن ایرانی از اوایل قرن بیستم پیش از هر چیز به زبان فارسی گره زده شد». در حالی که رضاشاه هرگز در سخنرانی‌هایش آشکارا موضوع ملل غیر فارس را مورد اشاره قرار نداد، اما موضع‌گیری او در مورد هویت ایرانی، به‌طور عینی در حملات و نسل‌کشی سیستماتیک او علیه لرها، کردها، قشقایی‌ها، بختیاری‌ها و دیگران مشهود است (نک: Cronin, ۲۰۰۳). در دوران پهلوی روشنفکران به‌تدریج کینه‌ی ضد عربی خود را گسترش داده و به نفرت علیه همه‌ی هویت‌های غیر فارس بدل کردند. بدین ترتیب زیربنای اندیشه‌ی ملی‌گرایی ایرانی، یعنی فارس‌گرایی و تشیع، بدل به ستون‌های اصلی عادت‌واره‌ی تعصب ملی‌گرایی فارسی گردید (نک: Adib-Moghaddam, ۲۰۱۷).

نقطه عطف پارادایم ملی‌گرایی ایرانی، در دهه‌ی ۱۹۳۰ و با ظهور «بومی‌گرایی»^{۲۱} یا همان بازگشت به اصل خویش - همان تشیع و فارسی‌گرایی - رخ داد. این روند بعدها با تئوریزه‌کردن غربزدگی توسط جلال آل احمد - اصطلاحی که نخستین بار توسط احمد فردید به کار گرفته شد (نک: Boroujerdi, ۱۹۹۶) هویت ایرانی مطلوب را برای عقلای قوم فراهم کرد؛ روندی که اساس آن بر فارس‌سازی ملت‌های [غیر فارس] ایران و تأکید بر تشیع بود. تقی ارانی (۱۹۰۳-۱۹۴۰) که یک مارکسیست ملی‌گرا بود، دو مقاله در مورد زبان فارسی منتشر کرد که اولی در فوریه ۱۹۲۴ در *ایرانشهر* و دومی در اوت همان سال در *نامه فرنگستان* چاپ و منتشر شد. هر دو مقاله رویکردی نژادپرستانه در مورد زبان و هویت داشتند. ارانی اعلان کرد که زبان فارسی ستون وحدت‌بخش و اصلی دولت/ملت ایران است و مدعی شد این زبان حاوی فرهنگ ایرانی، خلوص ناب میراث ملی و «ابزاری است برای تفکر عقلانی و علمی» (نک: Mirsepassi, ۲۰۲۱, ۱۰۷). برای مثال او در مقاله‌اش در *نامه فرنگستان* (۱۹۲۴, ۲۵) می‌نویسد:

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی‌بودن»

«برخی مردمان بی‌اطلاع (پان‌ترک‌ها) ... گویا نمی‌دانند که یک نفر آذربایجانی ترک شدن را برای خود ننگ می‌داند ... گویا نمی‌دانند کلمه «آذری» که به آذربایجانی‌ها خطاب می‌کنند به معنی آتشی است که نیاکانشان در روح آن‌ها به ودیعه گذاشته و آن را برای سوزاندن خرمن هوا و هوس دشمن ذخیره کرده‌اند ... مسئله آذربایجان یکی از مهم‌ترین قضایای حیاتی و مماتی ایران است و بر هر ایرانی واضح است که این ایالت برای ایران حکم سر را دارد.»

ارانی در مطالعات جریان اصلی ایران به دلیل مبارزه‌اش برای عدالت اجتماعی و طبقه کارگر، فردی شناخته شده است (نک: ۲۰۱۸, Matin-Asgari). علی میرسپاسی (۲۰۲۱) ارانی را به خاطر جهان‌شمول‌گرایی نژادی و تلاشش برای تثویز کردن ملت جهان‌شمول ایران تحسین می‌کند؛ جامعه‌ی عادلانه و برابری طلبی که بر موانع داخلی و خارجی خود فائق آمده تا همسنگ ملت‌های مدرن گردد. این در حالی است که «نقشه‌ی عملی و پیشرو ارانی، زبان فارسی را زبانی سازگار با شرایط دوران معاصر، در این بین بیش از هر چیزی برای توسعه‌ی علمی، بازتأیید می‌کرد» (Mirsepassi, ۲۰۲۱, ۱۳۶). میرسپاسی ضمن تحسین پروژه‌ی ارانی (۲۰۲۱, ۱۳۵)، مدعی می‌شود که [پروژه‌ی او] «معیار مناسبی را فراهم می‌کند تا از طریق آن، دوگانه میان بومی و خارجی را، که محور تفکر شرق‌شناسی و سنتی است، ارزیابی کنیم». جهان‌شمول‌گرایی ارانی، با وجود این که گفته می‌شود بر اخلاق و عرفان متکی است، باعث نمی‌شود سرکوب اتنیکی/زبانی در ایران را نادیده نگیرد. به باور میرسپاسی، زبان فارسی همچنان سنگ بنای زیرین ایرانیت است (نک: ۲۰۱۷, Litvak, ۱۰) و بر اساس آن باید «افقی تصویری برای جذب بهترین کیفیت‌های دانش مدرن و تأسیس ایرانی آباد و شکوفا» ترسیم شود (Mirsepassi, ۲۰۲۱, ۱۶۱). به همین دلیل او مایل نیست چشم‌انداز ارانی را در باب نیل به «ایرانی جهان‌شمول» از طریق پذیرش «فضائل مدنی و روش‌های اندیشگی مدرن» قبول کند (Mirsepassi, ۲۰۲۱, ۱۰) و همچنان فردی فارسی/شیعی محور می‌ماند و هویت‌های ناسازگار با آن را رد می‌کند.

کسروی مردم ترک آذربایجان را آذری می‌نامد و اظهار می‌دارد که آن‌ها از نژاد آریایی هستند. آذربایجان در نگاه او، جمعیت آذری‌زبانی است که تحت سلطه‌ی ترک‌ها

ناچار به پذیرش زبان ترکی شده‌اند، زبانی که او آن را بیگانه می‌پندارد. کسروی با اشاره به جایگاه محوری آذربایجان در ملی‌گرایی ایرانی استدلال می‌کند که آذری‌ها نباید زبان غیرملی، یعنی ترکی، صحبت کنند. گفتمان ملی‌گرایی او تا بدان جا پیش رفت که خواهان و مدافع حذف زبان‌های غیرفارسی ایران شد:

«آنچه من گفته‌ام و خواسته‌ام، این بوده که زبان‌های گوناگونی که در ایران سخن رانده می‌شوند، از ترکی و عربی و ارمنی و آشوری و نیمزبان‌های استان‌ها (از گیلکی و مازندرانی و سمنانی و سرخ‌های و سرهی و کردی و لری و شوشتری و مانند این‌ها) از میان رود و همگی ایرانیان دارای یک زبان (که زبان فارسی است) باشند. این بوده خواسته من و در این راه بوده و کوشیده‌ام».

کسروی در کتاب *شهریاران گمنام* (۱۹۲۷[۲۰۰۶]) تلاش کرده یاد و خاطره‌ی قهرمانان و حاکمان قرون ۱۳ و ۱۴ را احیا کند؛ کسانی که به گفته‌ی او در نقاط مختلف ایران سر برآوردند تا ایرانیان را از سلطه‌ی تازیان برهانند. او نیز به همان روشی که یادآور آخوندزاده و کرمانی بود ضمن تحقیر اعراب، آنان را سوسمارخور و عربستان را تازیکستان نامید؛ سرزمینی به خاطر متروک و بی‌برکت بودن آن، مردمانش ناچار به خوردن سوسمار و ملخ یا حتی مار و خزندگان شده‌اند (۱۴۱، [۲۰۰۶] ۱۹۲۷, Kasravi). کسروی در تحریف عامدانه‌ی تاریخ برای توجیه مداخلات نظامی و سیاسی دولت در مناطقی همچون آذربایجان، کردستان و خوزستان، که فکر می‌کرد پناهگاه احساسات ضد ملی‌گرایانه هستند از معاصران خود پیشی گرفته است. آثار او نمونه‌ی برجسته‌ی تاریخ‌نگاری تحریف‌شده در ایران هستند که هدف‌شان اعتبارزدایی از تاریخ ملی کردها و عرب‌ها به نفع روایت [خود از] ملی‌گرایی ایرانی است. وی در کتاب تاریخ هجده سال آذربایجان (۱۹۳۸) به بدگویی از اسماعیل آقایی سمکو می‌پردازد: ملی‌گرای کردی که در مقابل سلطنت رضاشاه مقاومت کرده و برای استقلال کردستان جنگید تا این‌که نهایتاً در سال ۱۹۳۰ در کمین حکومت ایران افتاده و کشته شد. این کتاب سمکو را فردی خائن، راهزن و شورشی به تصویر می‌کشد که وحدت و امنیت ملی ایران را به خطر انداخته بود. همچنین در کتاب *تاریخ پانصد ساله خوزستان* (۱۹۳۳) تلاش می‌کند ملی‌گرایی عرب را بی‌اعتبار کرده و شیخ خزعل را یک یاغی بی‌رحم،

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی‌بودن»

خشن و خائن معرفی کند که به حاکمیت رضاشاه خیانت کرده و علیه ملت اقدام نموده است.

ملی‌گرایی آریایی به‌منابه نوعی ایدئولوژی مسلط وارد گفتمان مذهبی جمهوری اسلامی نیز شد. افکار نژادپرستانه مشابه آنچه در نوشته‌های آخوندزاده و کرمانی بود، در نوشته‌های علی شریعتی (۱۹۳۳-۱۹۷۷) نیز یافت می‌شود؛ کسی که ایدئولوگ اصلی گفتمان اسلامی محسوب می‌شود. نزد شریعتی، اسلام شیعی محصول ذهن آریایی است. در حلقه‌های روشنفکری ایرانی، شریعتی به خاطر «بازسازی انقلابی تشیع از طریق درگیر شدن مستقیم با مارکسیسم»^{۲۰} (Saffari, ۲۰۱۷, ۱۶۵) و نیز با مفصل‌بندی «اسلام شیعی همچون یک ایدئولوژی انقلابی مدرن» شناخته می‌شود (Mirsepassi, ۲۰۱۱, ۱۲۴). او نیز همچون آخوندزاده و کرمانی مدعی است روح ایرانی گسست‌های زیان‌باری را به‌خاطر هجوم یونانیان، مغولان و ترک‌ها در ۳۰۰۰ سال گذشته تاب آورده است. این روح که برخوردار از کیفیات و استعدادهای آریایی است، با تشیع قرابت روحانی و فرهنگی یافته است. شریعتی دو موج هجوم فرهنگی به هویت ایرانی را باز می‌شناساند: نخستین موج، یونانی‌زدگی است که ادعا می‌کند فرهنگ قدرتمند ملی ایران خیلی زود بر آن چیره شد (Shariati, ۱۹۸۲, ۲۲۰). دومی، موج عرب‌زدگی است که با فتح اعراب مشخص می‌شود (Shariati, ۱۹۸۲, ۲۲۵). نوشته‌های شریعتی در باب اسلام شیعی، نشان‌دهنده تأثیر شدید متفکران اصلی شرق‌شناس مثل هانری کوربن^{۲۲} جورج یورداک^{۲۳} و لوئیس مسینیون^{۲۴} بر اوست. به‌طور مثال، تأثیر مسینیون در کتاب‌های حلاج و سلمان شریعتی کاملاً مشهود است.

شریعتی با جداکردن اسلام از بافتار جغرافیایی/فرهنگی آن (۱۹۸۲، ۳۹۲)، ادعا می‌کند اعراب ناکام ماندند و نتوانستند پیام اصلی قرآن را، آن‌طور که مد نظر محمد پیامبر بود، درک کنند، با وجود این واقعیت که خود کتاب به زبان عربی بود. شریعتی ضمن توصیف اعراب با الفاظی متعصبانه و تحقیرآمیز، می‌گوید:

«و ملتش عرب بدوی جاهلی که بزرگ‌ترین و عزیزترین دلبستگی‌شان در زندگی و در جهان، شتر است و [ملتی که] همتشان از گردن شترشان

بلندتر نیست و صعودشان از کوهان شترشان. چنان با شترشان خویشاوند و همجنس‌اند که آن را هم مانند انسان، مانند خودشان نفر می‌گویند، نه رأس. که رأس اصطلاحی خاص حیوانات است و شتر در نظر عرب، یک عرب است، نه حیوان.»

این اظهارنظر روشنفکری است که بیشتر مورخان و نخبگان فارس او را چون متفکری انقلابی و جامعه‌شناس دین ارج می‌نهند. القاب نژادی، ذهنی و روان‌شناختی که شریعتی به اعراب نسبت داده است در نقل قول ذیل بیشتر آشکار می‌شود: یک آریایی هندی در برابر یک سامی هرگز تأمین ندارد! هر لحظه احساس می‌کند که از خشم ممکن است همچون یک گربه وحشی بر سر و صورتش حمله برد و چنگال کشد ... یا همچون یک پرنده زیبای غضبناک (از نوع پرندگان فیلم آلفرد هیچکاک) بر سرش ریزد و همچون عقابی خشمگین چشم‌هایش را با منقار تیز جنگیش بیرون آورد، پوست از سر و صورتش برکند و مجروحش سازد (Shariati, ۱۹۸۲, ۳۷۸)

شریعتی این تمایز بین عرب و آریایی را به حوزه‌های توانایی ذهنی، سوپزکتیویته و تخیل هم تعمیم می‌دهد و اعراب را مردمانی کم‌تر توسعه‌یافته و تنگ‌نظر می‌نماید. او با اشاره به جورج گیب نیکولسون^{۲۵} (۱۹۸۲، ۳۷۶) اظهار می‌دارد «دیگر از خصائل نژاد سامی که او را از آریایی مشخص می‌کند بینش اوست. سامی درخت را می‌بیند، نه جنگل را و آریایی جنگل و نیز درخت را».

مطالعات فارسی همچون امپریالیسم زبانی

در دهه‌های اخیر، برخی پژوهشگران مطالعات ایران شروع به مفصل‌بندی مجدد آنچه «ایران جهان‌شمول»^{۲۶} می‌خوانند نموده‌اند و استنادشان به آن دسته از خویشاوندی‌های زبانی و فرهنگی است که مدعی‌اند در رویکردهای ادبی و تاریخ‌نگاری دوره‌ی اسلامی یافته‌اند (نک: Amanat & Ashraf, ۲۰۱۹). این پژوهشگران با تکیه بر مفهوم «جهان فارسی»^{۲۷} مارشال هادسون^{۲۸} (۱۹۷۴) ادعا می‌کنند زبان فارسی همچون زبان میانجی آسیا و اروپا ایفای نقش کرده و از بنگال و هندوستان شروع شده و از طریق فلات ایران به اوراسیا رسیده است.

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

اصطلاح **جهان فارسی**، مفهوم فراگیر و نوینی است که زبان فارسی را همچون رسانه‌ای بین‌فرهنگی مطرح می‌کند که پل رابط بین سنت‌های فرهنگی و ادبی آن دوران بوده است. هادسون این تصور زبانی را از لحاظ بکارگیری - به‌ویژه شکل نوشتاری - زبان فارسی تعریف کرده که در پی فتوحات اسلامی بر آمده و بیش از ۱۴ قرن تداوم یافته است. ادعا بر این است که گسترش فرهنگ و زبان فارسی محصول تلاش دوجانبه میان سلسله‌های پادشاهی ایرانی و طبقه‌ی ادبا در دوران خلفای اسلامی بوده، تا آنجا که حتی سلسله‌های ترک، چون غزنویان، سلجوقیان و مغولان هم زبان فارسی را تقویت کرده و اشاعه داده‌اند. محمد توکلی - طرقي با اشاره به مفهوم جهان فارسی، مدعی است زبان فارسی، «زبان بین‌گروهی، بین‌ادیانی و بین‌قومی دنیای جهان‌شمول پیشامدرن» بوده است؛ چنان‌که با شور و حرارت می‌گوید:

خوب، هدف از ارائه مفهوم تمدن فارسی ... به عنوان تلاشی برای درک موضوع، این بوده که از حدود مطالعات نواحی، که در آن مردمان آسیای جنوبی، هندی بوده و هندو خوانده می‌شوند و هندی تکلم می‌کنند و زبان آنها مفهومشان [آشان سانسکریت است و خاورمیانه‌ای‌ها یا ایرانی هستند و یا عرب، فراتر برویم. استدلال این است که زبان فارسی، زبان میانجی جهان پیشامدرن بوده است؛ یعنی ایرانیان، امپراتوری عثمانی، امپراتوری ترک‌ها، هندی‌های جنوب آسیا، امپراتوری مغولان و حتی آسیای میانه، همگی فارسی صحبت می‌کرده‌اند. حتی امروزه وقتی به اخبار اوکراین گوش می‌دهم، لغات فارسی را می‌شنوم و با خودم می‌گویم: «این از کجا اومد؟» (به نقل از ۲۰۱۴، Marashi).

در حالی که صورت‌بندی جهان فارسی هادسون، در اصل بر مبنای آثار ادبی است، تفسیر پژوهشگران فارسی از این مفهوم، بیشتر پروژه‌ای سیاسی است که یک امپراتوری خیالی زبانی را خلق می‌کند و دادوستدهای فرهنگی بین فرهنگ‌های آسیایی را فرایندی می‌بیند که تحت سلطه‌ی فارسی بوده است. به طور مثال مانا کیا^{۲۹} (۲۰۱۴)، ۹۰ برای قومیت‌زدایی^{۳۰} از فارسیان می‌گوید فارس‌ها را برای اشاره به گروهی از مردمان به کار می‌گیرد که در یادگیری زبان خاصی مشترک هستند. او مدعی است

حتی در دوران پیشامدرن نیز، زبان فارسی مردم مناطق و فرهنگ‌های مختلف را قادر ساخته بود ریشه و اجتماع خود را در ذهن خود باز بشناسند. به نظر کیا (۲۰۱۴، ۹۰) فارسیان [یعنی آن‌هایی این زبان را می‌دانستند] در ایران، توران و هندوستان فهم مشترکی از مفهوم جغرافیا داشتند و می‌دانستند این مفاهیم مشترک، چگونه مبنای ریشه و اجتماع را تشکیل می‌دهد. کیا و مرعشی (۲۰۱۶) در جایی دیگر، در حالی که بر محدودیت‌های معرفت‌شناختی نوشتن تاریخ و خاطرات ملت‌هایی که بر فرض در جهان فارسی ساکن بوده‌اند معترف هستند، برای روشن شدن معنای این جهان در نظر خود می‌نویسند:

چگونه بایستی تاریخ جوامعی را که از جهان فارسی پدید آمدند بنویسیم؟ ... پاسخ احتمالی می‌تواند این باشد: جهانی فرهنگی، دارای ارتباط درونی عمیق و میراثی که ریشه در دوره سده‌های میانه و اوایل دوران مدرن دارد و تغییر و تبدیل‌هایی تکاملی که در حدود یک هزاره تجربه کرده است. حاصل آن ظهور بیش از یک دوجین دولت‌های ملی و جوامع جداگانه است که قبلاً از لحاظ فرهنگی به هم وابسته بوده و امروز در این محدوده آسیا واقع شده‌اند (ایران، هندوستان، پاکستان، افغانستان، ترکمنستان، آذربایجان، ترکیه، کردستان، ارمنستان، گرجستان، قزاقستان، تاجیکستان، ازبکستان، مالزی، اندونزی و سین کیانگ [یک استان چین]).

این گونه یک‌کاسه‌کردن یک محدوده فرهنگی متنوع تحت عنوان جهان فارسی، فاقد ارزش تحلیلی است، اما نشانگر بُن‌مایه بدوی نخبگان ملی‌گرا نیز هست که تصور خود از هویت را به زبان و خواندن گزینشی تاریخ گره زده است. این میل نوستالژیک در گفته‌های زیر از حمید دباشی (۲۰۱۶، ۱۴۶) - پژوهشگر پسااستعماری خودخوانده - کاملاً مشهود است:

مفهوم ایران، فراتر از مرزهای کنونیش که اینجا بدان اشاره می‌کنم، دربرگیرنده تبار شاهنشاهی این ملت است و آن را مجدداً در حوزه‌ی عمومی بیناملتی‌ای رقم می‌زند که همه‌ی این مردمان واقع در یک مفهوم تناسب‌یافته از ملت، و رای محدوده استعماری آن، را شامل شده و توانمند می‌سازد.

دباشی در جهان اومانیسیم ادبی فارسی (۲۰۱۲، viii) زبان فارسی را همچون رسانه‌ی «اومانیسیم ادبی» فراتاریخی‌ای نام می‌نهد که کانون آن در جغرافیای ایران بوده و اینجا

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی‌بودن»

ریشه دوانده و پرورش یافته است. به همین دلیل دباشی، جهان فارسی را جهان ایران ترجمه می‌کند. تلاش روشنفکری دباشی، با وجود اینکه خودش آن را از موضع پساستعماری می‌خواند، در نهایت از طریق تقلیل ایران چندملیتی به فرهنگ فارسی و میل ملی‌گرایانه برای همتراز داشتن فارسی با ادبیات جهان - از راه استفاده‌ی قطعه‌ای ادبی همچون شاهنامه - منجر به مشروعیت دادن و موجه کردن فارسی‌گرایی می‌شود. او با این کار، خود را هم‌ردیف تلاش‌های اندیشگی ملی‌گرایانه آخوندزاده، کرمانی و کاظم زاده کرده و چهارچوب شرق‌شناختی منسجمی را تداوم بخشیده است، هر چند ظاهری فارسی‌بدان بخشیده است. رویکرد فارسی‌محور دباشی حتی از سوی حامیان جهان فارسی، مثل *نایل‌گرین*^{۳۱} (۲۰۱۹، ۶) هم مورد اعتراض واقع شده است:

«پژوهش دباشی با آغاز و پایان در جغرافیای ایران مدرن، طرح و نقشه‌ی تاریخ جهان فارسی را همچون یک غایت شناسی ملی‌گرایانه^{۳۲} ترسیم می‌کند. از زمانی که هادسون اصطلاح "جهان فارسی" را ابداع کرده است مورخان درگیر میراث این نوع از چهارچوب‌های مبتنی بر ملت قدیمی‌تری بوده‌اند که دباشی به صورت نمادین از گور برکشیده است.»

درست است که گرین دل خوشی از رویکرد تحریف‌آمیز دباشی ندارد، اما اسیر همان دام شرق‌شناختی می‌شود و [جهان] فارسی را همچون کیفیتی فرازمانی که هستومندهای فرهنگی و ژئوپولیتیکی گوناگون را در پهنه‌ی وسیعی از قاره‌ی آسیا در خود می‌گنجاند، تمجید کرده و مسلم انگاشته است:

... لازم است به صورت تحلیلی روابط تمدنی فارس را با اسلام طبیعی محسوب نکرده و روابط ازلی آن با ایران را ملیت‌زدایی نماییم. به هر حال از لحاظ دینی، نزد بسیاری از خوانندگان یهودی و مسیحی [جهان] فارسی، این پرداختن جامی به شخصیت یوسف انجیل بوده که بیشترین توجه‌شان را به خود جلب کرده است، اما برای خوانندگان سیک و هندو، فارسی به همان اندازه که منبع داستان‌های مرشدان و خدایان و لذت‌های سکولار حیات خوب بود، به همان میزان نیز منبع اخلاق بوده است. از لحاظ جغرافیایی برای عثمانیان، هرات تیموری بود که همچون مدل اولیه فرهنگ فارسی عمل می‌کرد ولی برای مغولان این نقش را سمرقند

تیموری عهده‌دار بود. نزد امپراتوری چینگ، روابط با ولایت‌های مرزی بدخشان و لاداخ بود که آن‌ها را برای روابط دیپلماتیک با فارسیان بر می‌انگیخت، در حالی که برای امپراتوری بریتانیا این نقش را روابط با امپراتوری مغول و دولت‌های پی‌آیندشان ایفا می‌کردند. به مدت صدها سال، مردم سراسر هند، آسیای میانه و حتی صربستان، بیشتر بلخ بامی، بخارای شریف و یا حضرت دهلی را مرکز یادگیری فارسی می‌دانستند، تا هر نقطه‌ای از ایران را (Green, ۲۰۱۹, ۷).

برنهادن مفهوم جهان فارسی صرفاً بر اساس زبان فارسی و بدون توجه به کمبودهای نظری و اندیشگی آن، دارای اشکالات روش‌شناختی و معرفت‌شناختی جدی است. استدلال شهاب احمد، تاریخدان اسلام، به جاست که اصطلاحاتی همچون فارسی/ترکی یا جهان فارسی، اصطلاحاتی تجویزی و هنجاری بوده که می‌خواهند با آن برخی عناصر زبانی یا قومی خاص را امتیازاتی بخشند تا از این طریق طبیعت چندزبانی و چندفرهنگی جهان را انکار کنند (Ahmed, ۲۰۱۵, ۸۴). او در مورد به کارگیری صفت فارسی هشدار می‌دهد، چون به صورت گزینشی بر عنصر فارسی تأکید کرده و منظور از آن این است که این عنصر، ویژگی معرف پارادایم اسلامی مشترک است (Ahmed, ۲۰۱۵, ۸۴).

بیشتر مورخان و پژوهشگران دانشگاهی ایران، ناخواسته تسلیم افسون گفتمان تجمیعی بازمانده از ملی‌گرایان نخستین شده‌اند. این پدیده در تلاش پر حرارت آن‌ها برای ادعا و استقرار مفهوم «جهان فارسی» به منظور اهداف ملی‌گرایانه مشهود است. این اصطلاح اخیراً به صورت کاملاً بی‌محابا برای برساختن مفاهیم پروبلماتیک، همچون «خودهای فارسی» (Kia, ۲۰۲۰)، «مدرنیته‌ی فارسی» (Jabbari, ۲۰۲۳) و «صوفیگری فارسی» (Amir Arjomand, ۲۰۲۰) به کار گرفته شده است. این کاربرد غیرانتقادی، تفسیری سوگیرانه را در مورد قاره‌ی آسیا پیش برده و پیچیدگی‌های فضای تاریخی/فرهنگی و زبانی را نادیده می‌گیرد. به عنوان مثال، کیا (۲۰۲۰، ۱۵) مدعی است زبان فارسی هم برای مسلمانان و هم غیر مسلمانانی که با آنان زیسته‌اند، نقش «زبان جهانگیر اسلامی» ایفا کرده است، اما این حقیقت مشهود تاریخی را نادیده می‌گیرد که فارسی در مناطقی که برچسب جهان فارسی را بدان‌ها می‌زنند هرگز زبان

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی‌بودن»

بین‌منطقه‌ای یا همه «سلسله‌های ایرانی» نبوده است (Green, ۲۰۱۹, ۱۳). لازم به ذکر مجدد است که اصطلاح «ایران» در ادبیات دوران میانه به چشم نمی‌آید و تنها در اوایل سده‌ی بیستم به یک موجودیت سیاسی تبدیل شد.

اصطلاح «جهان فارسی» بسیاری از سلسله‌هایی را که در مدت ۱۵ قرن بر فلات ایران حکم رانده‌اند به‌اجبار با هم یک کاسه می‌کند. محدوده‌ی جغرافیایی این سلسله‌ها کاملاً بر هم منطبق نبوده و دقیقاً جای یکدیگر را نگرفته‌اند؛ همچنین ضرورتاً بر همان میراث فرهنگی و سیاسی یکدیگر که زبان فارسی در محدوده‌ی آن همچون زبان میانجی پرورش یافته، بنا نشده‌اند. برخی از این سلسله‌ها (مثل سامانیان) علاقه‌ی بسیار بیشتری به پیشبرد زبان فارسی نسبت به دیگران از خود نشان دادند (مثلاً نسبت به طاهریان یا صفاریان سلف خود)، اما این بدان معنا نیست که زبان فارسی زبان همه‌ی ایرانیان بوده و از این‌رو جهانی فارسی را شکل دادند. آصف اشرف (۲۰۱۹، ۱) یکی از پژوهشگران جهان فارسی، اذعان می‌کند که اصطلاح «فارسی» اصطلاحی نیست که مردم ساکن در این مناطق خود بر خود نهاده باشند:

اما در باب منطقه‌ای که صفت معرف آن زبان فارسی فرض می‌شود، نکته مهم این است که زبان فارسی معادل اصطلاح «فارسی» [در جهان فارسی] نیست. مردمی که در این محدوده‌ی اصطلاحاً «فارسی» زندگی می‌کرده‌اند، احتمالاً خبر چندانی از فضای فرهنگی مشترک نداشته‌اند.

موضع دوگانه اشرف توسط گرین (۲۰۱۹، ۳۸) نیز – هرچند در جهت مخالف آن – تأیید شده است:

مثال افغان‌ها و کردها نشان می‌دهد که چگونه این دو مردم که زبان‌های خود را دارند – یعنی پشتو و کرمانجی – خود انتخاب کرده‌اند زبان و گونه تاریخ‌نگاری فارسی را، که در دربار امپراتوری برای نوشتن تواریخ گذشته‌شان مطلوب بود، بپذیرند. این موضوع در مورد شرفنامه شرف الدین بدلیسی (d. ۱۵۹۹)، دست‌پرورده سابقاً کرد هر دو امپراتوری عثمانی و صفوی صدق می‌کند.

پژوهشگران جهان فارسی در عین اینکه مشغول استقرار برتری زبان فارسی در اوراسیا و آسیای مرکزی هستند و مدعی‌اند «زبان میانجی» منطقه بوده است، به‌عمد

بر زبان‌های غیرفارسی برچسب لهجه‌ها یا گویش‌های «محلی» یا «بومی» می‌زنند. انکار وجود و/یا اهمیت زبان‌های رقیب، مقوم ادعای همسانی با زبان‌ها و فرهنگ‌های هندی و/یا چینی است. اینگونه ادعاهای بی‌اساس در مورد برتری زبانی و فرهنگی، پژوهشگران فارسی را قادر ساخته تا «حلقه» کشورهایی که همسطح ایران می‌پندارند تنها به گروهی برگزیده از «برادر بزرگ‌های» مؤثر، مثل هندوستان (نک: Eaton، ۲۰۱۹) و چین تقلیل یابد؛ انگار زبان‌هایی همچون افغانی و اردو که گاه‌گاهی بدان‌ها اشاره می‌کنند، فاقد اهمیت و رواج بوده‌اند.

از نگاه قوم‌نگارانه، منطقه‌ای که از لحاظ جغرافیایی/فرهنگی در جهان فارسی واقع شده است، هم دوران پیش از اسلام و هم پس از آن، میزبان هزاران اجتماع اتنیکی زبانی مختلف بوده است. وجود ملت‌های دارای فرهنگ‌ها و زبان‌های متعدد، مثل کردها، ترک‌ها، عرب‌ها، لر‌ها و بلوچ‌ها گواه ترکیب چندزبانی و چندفرهنگی ایران است. فرهنگ و ادبیات کردی زمینه‌ی محک مناسبی برای حامیان جهان فارسی است. برخی از متون اولیه‌ی زبان کردی به قرون ۱۶ و ۱۷ برمی‌گردند؛ یعنی زمانی که علی‌ترماخی (۱۵۹۱-۱۶۵۳)، ملای جزیری (۱۵۷۰-۱۶۴۰) و فقیه طبران (۱۵۹۰-۱۶۶۰) ظهور یافتند. یکی از مشهورترین آثار این دوره منظومه **مَم و زین/احمد خانی** (۱۶۵۰-۱۷۰۷) است: یک درام کلاسیک کردی که سال ۱۶۹۲ نوشته شده و روایتگر داستان تراژیک دو عاشق و معشوق کرد و همزمان مخالفت با امپراتوری‌های عثمانی و صفوی است. ادبیات شفاهی کردی قدمت بسیار بیشتری دارد. آیین ایزدی مجموعه‌ای از سرودهای مقدس مذهبی دارد که به‌عنوان **قول** شناخته می‌شوند و در همین حال آیین **یارسان** دارای همین گونه‌ی ادبی است و عنوان آن‌ها **کلام** است. هر دوی این گونه‌های ادبی به شکل اشعاری تألیف شده‌اند که از قوانین عروضی کردی تبعیت می‌کنند (Kreyenbroek، ۲۰۱۵). به‌علاوه دو دایره‌المعارف کردی، یکی **گردیکا**، نوشته آکو جلیلیان و فرهنگ زارکی موکریانی، نوشته صلاح پایانیانی (دایره‌المعارف شفاهی کردی) نمایانگر تاریخ و غنای ادبیات و زبان(های) کردی است. تا کنون ۸ جلد از کتاب **گردیکا** و ۲۱ جلد از فرهنگ زارکی موکریانی منتشر شده است. از این ۲۱ جلد فرهنگ زارکی موکریانی، ۱۵ جلد تنها به الفبای کردی اختصاص یافته و ۶ جلد به لباس زنان، تاریخ شفاهی زنان کرد، غذا، ادبیات کودکان، موسیقی و شعر تخصیص یافته است. این آثار و دیگر

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

آثار کردها و ادبیات غیر فارسی، همچنان ناشناخته می‌مانند و به همین دلیل پژوهشگران آنچه جهان فارسی خوانده می‌شود، نظری بدان‌ها نخواهند افکند.

نکات پایانی

این مقاله نشان می‌دهد که منش آریایی ملی‌گرایان ایرانی موتور محرکه‌ی پژوهش‌های معاصر و سیاست ملی در ایران بوده است. روشنفکران معاصر ایرانی، در دوران پس از انقلاب ۱۹۷۹، تنها به استقرار و استحکام بیشتر این ساختار اتنیکی نژادی کمک کرده‌اند. آن‌ها نه تنها حذف معرفت‌شناختی «دیگری‌های نامطلوب» را به رسمیت نشناخته‌اند، بلکه با تمام توان به تمجید از میراث پدران بنیانگذار فارسی‌گرایی پرداخته‌اند (به‌طور مثال نک: ۱۶۳، ۲۰۱۵، Dabashi، ۲۰۱۹، ۸۰؛ Ansari، ۲۰۱۹). آنان در این زمینه، چه با سکوت و چه با تأیید آشکار ساختار سیاسی فارسی و شیعی محور موجود، همچون بازوی مکمل آپاراتوس دولت عمل کرده‌اند. به‌طور مثال، مهرزاد بروجرودی (۲۰۲۰) تصویری مطلوب از دولتمردان دوران پهلوی - یعنی کسانی مثل فروغی و تقی‌زاده - ارائه می‌کند و اصرار دارد که نقش آنان در «مدرنیزه کردن» ایران باید مورد ارزیابی مجدد قرار گرفته و به رسمیت شناخته شود؛ در حالی که این افراد سیاست‌های تهاجمی و مملو از نسل‌کشی شاه را فعالانه ایجاد و از آن حمایت کردند. بروجرودی (۲۰۲۰، ۱۱۳) ضمن نادیده گرفتن مشارکت و همدستی این نخبگان در ده‌ها سال پاکسازی فرهنگی و زبانی، جسورانه اظهار می‌کند: «این مدیران مرحله‌ی اندیشگی مهارت‌ها و واقع‌گرایی عملی اجرایی خود را برای نظارت بر فرایند تغییرات تدریجی و منظم به کار می‌برند و در این کار به مسئولان بالادستی خود، مشروعیت می‌بخشند».

نمونه‌ی روشنگر دیگر، علی میرسپاسی، جامعه‌شناس فارسی است که نقش روشنفکران اولیه را در شکل دادن به تاریخ سیاسی ایران، ناچیز می‌بیند. او با انتخاب گزینشی شخصیت‌های روشنفکری و نوشته‌هایشان به منظور تأیید تحلیل مطلوب خود از مدرنیته‌ی «ایرانی» (۲۰۰۰؛ ۲۰۱۱؛ ۲۰۲۱) به صورت سیستماتیک از اشاره به این نکته خودداری می‌کند که چگونه فارسی‌گرایی و شیعه‌گری بدل به دو ستون متشکله‌ی

اصلی صورت‌بندی هویت در ایران چندملیتی به قیمت انکار «تواریخ غیر فارسی» شد. او در تحلیل خود در مورد اعتراضات ایران در سال‌های ۲۰۲۲-۲۰۲۳، که خیزشی سراسری بود و از زمینه‌های کردی و با شعار کردی ژن، ژبان، ژزادی (زن، زندگی، آزادی) برآمد، تلاش کرده با انکار طبیعت تمرکززدایانه، چند قومیتی و ضد استعماری آن، ریشه‌های جنبش را سیاست‌زدایی و تحریف کند. روایت ساده‌انگارانه و ناقص میرسپاسی همچنین قصد دارد تبار جعلی «ملی‌گرایانه» برای جنبش سر هم کند و به‌زور آن را به جنبش مشروطه سال ۱۹۰۶ مرتبط سازد.

بنابراین این مقاله، به جای تغییر، یک نوع تداوم عظیم‌تر را در اندیشه‌ی ملی‌گرایی ایرانی تشخیص می‌دهد. اگر هم تغییر موضع قابل توجهی در کار بوده، در بسط دایره‌ی کسانی که ایرانی محسوب می‌شوند رخ نداده، بلکه بیشتر در گسترش دادن مفهوم «دیگری» از اعراب به همه‌ی غیر فارس‌ها بوده است که مثال برجسته در این بین کردها، ترک‌ها و بلوچ‌ها هستند. بسط مفهوم «دیگری داخلی» از ۱۹۳۰ به این طرف بازتعریف شده و «مردم» یا «جمهور» را به شهروندان ایده‌آل و اتباع یا «شهروندان بدون [حق] حاکمیت» تقسیم کرده که تأثیرات تعیین‌کننده‌ای بر غیر فارس‌ها، به‌ویژه بر عرب‌ها، کردها و بلوچ‌ها گذاشته است. این سه ملت، علاوه بر جوامع غیر فارس دیگر، به‌خاطر زبان و مذهب متفاوتشان، متحمل حملات نظامی، سیاست‌های آسیمیلاسیون و خشونت‌های سیستماتیک دولتی تحت عنوان حفظ تمامیت ارضی و ملی «ملت» بوده‌اند. این پاکسازی طولانی‌مدت معرفت‌شناختی و سیاسی که تأیید روشنفکران فارسی را نیز به همراه داشته است، مردم این جوامع را به مهمانانی دائمی با حق شهروندی مشروط در خاک و خانه خود تبدیل کرده است.

نکته:

۱. تأکید بر این نکته مهم است که اصطلاح درست برای پرشین Persian، فارس (و برای زبان پرشین Persian language، زبان فارسی) است، اما جامعه‌ی فارس در خارج، خود را «پرشین» می‌خوانند؛ اصطلاحی که نخستین بار توسط شرق‌شناسان اروپایی اولیه به کار برده شد.

اختراع ایران: از «ایرانیت» به «فارسی بودن»

تقدیر و سپاس

جا دارد تقدیر خالصانه خود از خوانندگان ناشناس و نیز پروفسور دیوید هانت،^{۳۳} سرویراستار و آن پلات،^{۳۴} دستیار ویراستار به خاطر بازبینی متن نهایی مقاله به جا آورم. همچنین از پروفسور آن رالز،^{۳۵} سارا پکوف^{۳۶} و کریستوفر مالی^{۳۷} به خاطر نظرات و پیشنهادهای شان در مورد نسخه‌ی ابتدایی مقاله تشکر می‌کنم و مراتب سپاسگزاری خود را نسبت به فائز ابراهیم محمد برای ترجمه‌ی عربی چکیده مقاله اعلام کنم. مسئولیت تمام اشتباهات بر عهده نویسنده مقاله است.

پی‌نوشت‌ها

-
- ^۱ Habitus
 - ^۲ Rasmus Christian Elling
 - ^۳ Baris Unlu
 - ^۴ Internal Orient
 - ^۵ Edward Browne
 - ^۶ Arthur de Gobineau
 - ^۷ Ernest Renan
 - ^۸ Edward Gibbon
 - ^۹ Montesquieu
 - ^{۱۰} Joseph Markwart
 - ^{۱۱} Anquetil- Duperron
 - ^{۱۲} Persian Letters
 - ^{۱۳} *The Decline and Fall of the Roman Empire*
 - ^{۱۴} *Inequality of Human Races*
 - ^{۱۵} aristocracy
 - ^{۱۶} cultural eugenics
 - ^{۱۷} Sir William Jones
 - ^{۱۸} *Origin and Development of the Indo-European Languages*
 - ^{۱۹} The Literary History of Persia
 - ^{۲۰} the Committee of Union and Progress (CUP)

-
- ۲۱ Nativism
 ۲۲ Henri Corbin
 ۲۳ George Jordac
 ۲۴ Louis Massignon
 ۲۵ George Gibb Nicholson
 ۲۶ Cosmopolitan Iran
 ۲۷ Persianate World
 ۲۸ Marshall Hodgson
 ۲۹ Mana Kia
 ۳۰ De-ethnicise
 ۳۱ Nile Green
 ۳۲ Nationalist Teleology
 ۳۳ David Hundt
 ۳۴ Anne Platt
 ۳۵ Anne Rawls
 ۳۶ Sara Pekow
 ۳۷ Christopher Malley

References:

۱. Adib-Moghaddam, A. (۲۰۱۷). *Psycho-nationalism: Global thought, Iranian imaginations*. Cambridge University Press.
۲. Afshar, M. (۱۹۲۵). Our ideal: Iran's national unity. *Ayandeh*, ۱, ۵-۸.
۳. Ahmed, S. (۲۰۱۵). *What is Islam?* Princeton University Press.
۴. Akhundzadeh, F. A. (۱۸۶۵[۲۰۱۶]). *Maktoubat-e Kamal al-Dowla and its attachments*. Ed. A. A. Haghdar (1st edn.). Bashgah-e Adabiat.
۵. Algar, H. (۱۹۷۳). *Mīrzā Malkum Khān: A study in the history of Iranian modernism*. University of California Press.

۶. Alizadeh, N. (۲۰۲۱). Imagined Iran after the arrival of Islam in Aryanist Orientalist, nationalist, and Islamist historiography. *Journal of History School*, ۵۰, ۲۵-۵۳.
۷. Amanat, A. (۲۰۱۷). *Iran: A modern history*. Yale University Press.
۸. Amanat, A., & Ashraf, A. (۲۰۱۹). *The Persianate world: Rethinking a shared sphere*. Brill.
۹. Amir Arjomand, S. (۲۰۲۰). The emergence and development of Persianate Sufism: Khorasan, ninth to twelfth centuries. *Journal of Persianate Studies*, ۱۳(۱), ۱-۳۵.
۱۰. Ansari, A. (۲۰۱۲). *The politics of nationalism in modern Iran*. Cambridge University Press.
۱۱. Ansari, A. (۲۰۱۶). *Iran's constitutional revolution of ۱۹۰۶ and narratives of the enlightenment*. Gingko Library.
۱۲. Ansari, A. (۲۰۱۹). *Modern Iran since ۱۷۹۷: Reform and revolution*. Routledge.
۱۳. Arani, T. (۱۹۲۴). Azerbaijan Yek Mas'aley-e Hayati va Mamati baray-e Iran [Azerbaijan: An existential question for Iran]. *Farangestan*, ۵, ۲۴۷-۲۵۴.
۱۴. Asgharzadeh, A. (۲۰۰۷). *Iran and the challenge of diversity: Islamic fundamentalism, Aryanist racism, and democratic struggles*. Palgrave Macmillan.
۱۵. Ashraf, A. (۲۰۱۹). Introduction: Pathways to the Persianate. In A. Amanat & and A. Ashraf (Eds.), Introduction: Pathways to the Persianate. Brill.
۱۶. Boroujerdi, M. (۱۹۹۶). *Iranian intellectuals and the West: The tormented triumph of nativism*. Syracuse University Press.
۱۷. Boroujerdi, M. (۱۹۹۸). Contesting nationalist constructions of Iranian identity. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, ۷(۱۲), ۴۳-۵۵.

۱۸. Boroujerdi, M. (۲۰۲۰). Rethinking the legacy of intellectual-statesmen in Iran. In R. Jahanbegloo (Ed.), *Mapping the role of intellectuals in Iranian modern and contemporary history*. Rowman & Littlefield.
۱۹. Bourdieu, P. (۲۰۰۲). Habitus. In J. Hillier & E. Rooksby (Eds.), *Habitus: A sense of place*. Ashgate.
۲۰. Browne, E. G. (۱۸۹۳). *A year amongst the Persians*. Adam & Charles Black.
۲۱. Browne, E. G. (۱۹۱۰). *The Persian Revolution of ۱۹۰۵-۱۹۰۹*. Cambridge University Press.
۲۲. Browne, E. G. (۱۹۵۹). *A literary history of Persia*. Ebnesima.
۲۳. Cronin, S. (۲۰۰۳). *The making of modern Iran: State and society under Riza Shah, ۱۹۲۱-۱۹۴۱*. Routledge.
۲۴. Dabashi, H. (۲۰۰۷). *Iran: A people interrupted*. New Press.
۲۵. Dabashi, H. (۲۰۱۲). *The world of Persian literary humanism*. Harvard University Press.
۲۶. Dabashi, H. (۲۰۱۵). *Persophilia: Persian culture on the global scene*. Harvard University Press.
۲۷. Dabashi, H. (۲۰۱۶). *Iran without borders: Towards a critique of the postcolonial nation*. Verso.
۲۸. Eaton, R. M. (۲۰۱۹). *India in the Persianate age: ۱۰۰۰-۱۷۶۵*. University of California Press.
۲۹. Elling, R. C. (۲۰۱۳). *Minorities in Iran: Nationalism and ethnicity after Khomeini*. Palgrave.
۳۰. Gheissari, A. (۱۹۹۸). *Iranian intellectuals in the ۲th century*. University of Texas Press.
۳۱. Gibbon, E. (۱۷۷۶-۱۷۸۹). *The decline and fall of the Roman empire*. Strahan & Cadell.

-
۳۲. Gobineau, A. (۱۸۵۵[۱۹۶۷]). *The inequality of human races*. Trans. A. Collins. H. Fertig Press.
۳۳. Green, N. (۲۰۱۹). *The Persianate world: The frontiers of a Eurasian lingua franca*. University of California Press.
۳۴. Hodgson, M. (۱۹۷۴). *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization*. University of Chicago Press.
۳۵. Jabbari, A. (۲۰۲۳). *The making of Persianate modernity: Language and literary history between Iran and India*. Cambridge University Press.
۳۶. Jones, W. (۱۷۸۶[۲۰۱۳]). The third anniversary discourse, on the Hindus, delivered ۲nd of February, ۱۷۸۶. In Lord Teignmouth (Ed.), *The works of Sir William Jones: With the life of the author*. Cambridge University Press.
۳۷. Kasravi, A. (۱۹۲۷[۲۰۰۶]). *Shahryaran-e Gomnam* [Unknown kings]. Negah Publishing Inc.
۳۸. Kasravi, A. (۱۹۳۳). *Tāriq-e pānşad sāla-ye Kuzestān* [Five-hundred-year history of Khuzestan]. Tehran.
۳۹. Kasravi, A. (۱۹۳۸). *Tāriq-e hejdah sāla-ye Āzarbāyjān* [Eighteen-year history of Azerbaijan] (۱۰th edn.). Tehran.
۴۰. Kasravi, A. (۱۹۴۴). Ma va Hamsayegan [Our neighbours and us]. *Parchameh Haftagi*, ۶(۵), ۱-۶.
۴۱. Kazemzadeh, H. (۱۹۲۴a). Ma'aref dar Osmani [Education in the Ottoman realm]. *Iranshahr*, ۳, ۱۲۷-۱۴۳.
۴۲. Kazemzadeh, H. (۱۹۲۴b). *Tajalliyat-e ruh-e Irani* [The manifestations of Iranian soul] (۲nd edn.). Negah-e Parvin.

۴۳. Kermani, M. A. K. (۲۰۰۵). *Seh Maktoub* [Three letters]. Ed. B. Chubineh. Nima Verlag.
۴۴. Kermani, M. A. K. (۲۰۰۶). *Sad Khatabeh* [One hundred lectures]. Ed. M. J. Mahjoub. Sherkat-e Ketab.
۴۵. Khazeni, A. (۲۰۰۹). *Tribes and empire on the margins of nineteenth-century Iran*. University of Washington Press.
۴۶. Kia, M. (۲۰۱۴). Imagining Iran before nationalism: Geocultural meanings of land in Azar's Atashkadeh. In K. Scot-Aghaei Kamran & A. Marashi (Eds.), *Rethinking Iranian nationalism and modernity*. University of Texas Press.
۴۷. Kia, M. (۲۰۲۰). *Persianate selves: Memories of place and origin before nationalism*. Stanford University Press.
۴۸. Kia, M., & Marashi, A. (۲۰۱۶). Introduction: After the Persianate. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, ۳۶(۳), ۳۷۹-۳۸۳.
۴۹. Kreyenbroek, P. G. (۲۰۱۵). The Yezidi and Yarsan traditions. In M. Stausberg, Y. Sohrab-Dinshaw Vevaina, & A. Tessmann (Eds.), *The Wiley-Blackwell companion to Zoroastrianism*. John Wiley & Sons.
۵۰. Litvak, M. (۲۰۱۷). *Constructing nationalism in Iran: From the Qajars to the Islamic Republic*. Routledge.
۵۱. Marashi, A. (۲۰۰۸). *Nationalizing Iran: Culture, power, and the state*. University of Washington Press.
۵۲. Marashi, A. (۲۰۱۴). Iran and India: Two countries separated by a common language. KGOU. <https://www.kgou.org/world/۲۰۱۴-۰۶-۱۹/iran-and-india-two-countries-separated-by-a-common-language>.
۵۳. Markwart, J. (۱۹۲۲). Iranshahr. *Iranshahr*, ۱(۴), ۷۱-۷۷.

-
۵۴. Matin-Asgari, A. (۲۰۱۸). *Both Eastern and Western: An intellectual history of Iranian modernity*. Cambridge University Press.
۵۵. Matin-Asgari, A. (۲۰۲۰). The making of Iran's illiberal nation-state (۱۹۲۱-۱۹۲۶). In R. Jahanbegloo (Ed.), *Mapping the role of intellectuals in Iranian modern and contemporary history*. Rowman & Littlefield.
۵۶. Matthee, R., & Andreeva, E. (۲۰۱۸). *Russians in Iran: Diplomacy and power in the Qajar era and beyond*. I.B. Tauris.
۵۷. Minovi, M. (۱۹۴۶). *Tarikh va Farhang* [History and culture]. Kharazmi Publisher.
۵۸. Mirsepassi, A. (۲۰۰۰). *Intellectual discourse and the politics of modernization: Negotiating modernity in Iran*. Cambridge University Press.
۵۹. Mirsepassi, A. (۲۰۱۱). *Political Islam, Iran, and the Enlightenment: Philosophies of hope and despair*. Cambridge University Press.
۶۰. Mirsepassi, A. (۲۰۲۱). *The discovery of Iran: Taghi Arani, a radical cosmopolitan*. Stanford University Press.
۶۱. Mohammadpour, A. (۲۰۲۴). Decolonizing voices from Rojhelat: Gender-othering, ethnic erasure, and the politics of intersectionality in Iran. *Critical Sociology*, ۵۰(۱), ۸۵-۱۰۶.
۶۲. Mohammadpour, A., & Soleimani, K. (۲۰۲۲). Silencing the past: Persian archaeology, race, ethnicity, and language. *Current Anthropology*, ۶۳(۲), ۱۸۵-۲۱۰.
۶۳. Montesquieu, C. S. (۱۷۲۱). *The Persian letters of Montesquieu*. G.G. Harrap.
۶۴. Parsi-Anjoman Website. (۲۰۱۸). The warning of Dr Shafiei Kadkani about the linguistic plans of the

- enemies. *Parsi-Anjoman Website*. <https://parsianjoman.org/?p=۶۲۳۷>.
۶۵. Pirnia, H. (۱۹۲۸). *Tārikh-e Irān-e qadim: Az āqāz tā enqerāz-e Sāsāniyān* [History of ancient Iran: From the beginning to the fall of the Sasanians]. Khayyām.
۶۶. Renan, E. (۱۸۸۲[۲۰۱۸]). *What is a nation? And other political writings*. Columbia University Press.
۶۷. Richard, Y. (۲۰۱۹). *Iran: A social and political history since the Qajars*. Cambridge University Press.
۶۸. Saffari, S. (۲۰۱۷). *Beyond Shariati: Modernity, cosmopolitanism, and Islam in Iranian political thought*. Cambridge University Press.
۶۹. Shariati, A. (۱۹۸۲). *BazShenasi Hoviate Irani* [Recognising Iranian identity], Vol. ۲۷. Sepideh Bavaran Press.
۷۰. Sharifi, M. (۲۰۱۳). *Imagining Iran: The tragedy of subaltern nationalism*. Lexington Books.
۷۱. Siavoshi, S. (۲۰۱۴). Construction of Iran's national identity: Three discourses. In K. Scot-Aghaei Kamran & A. Marashi (Eds.), *Rethinking Iranian nationalism and modernity*. University of Texas Press.
۷۲. Sohrabi, N. (۲۰۱۱). *Revolution and Constitutionalism in the Ottoman Empire and Iran*. Cambridge University Press.
۷۳. Tavakoli-Targhi, M. (۲۰۱۱). *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and historiography*. Palgrave Macmillan.
۷۴. Tavakoli-Targhi, M. (۲۰۱۵). Ahmad Kasravi's critiques of Europism and Orientalism. In K. Talattof (Ed.), *Persian language, literature, and culture*. Routledge.
۷۵. Ünlü, B. (۲۰۱۶). The Kurdish struggle and the crisis of the Turkishness contract. *Philosophy & Social Criticism*, ۴۲(۴-۵), ۳۹۷-۴۰۵.

-
۷۶. Ünlü, B. (۲۰۲۳). The Turkishness contract and the formation of Turkishness. In A. Alemdaroğlu & F. M. Göçek (Eds.), *Kurds in dark times: New perspectives on violence and resistance in Turkey*. Syracuse University Press.
۷۷. Vaziri, M. (۱۹۹۳). *Iran as imagined nation: The construction of national identity*. Paragon House.
۷۸. Wolfe, P. (۲۰۱۶). *Traces of history: Elementary structures of race*. Verso Books.
۷۹. Yarshater, E. (۱۹۹۳). Persian identity in historical perspective. *Iranian Studies*, ۲۶(۱-۲), ۱۴۱-۱۴۲.
۸۰. Zarrinkoub, A. (۱۹۵۷). *Do Qarn Sokout* [Two centuries of silence]. Entesharate Amirkabir.
۸۱. Zia-Ebrahimi, R. (۲۰۱۱). Self-orientalization and dislocation: The uses and abuses of the 'Aryan' discourse in Iran. *Iranian Studies*, ۴۴(۴), ۴۴۵-۴۷۲.
۸۲. Zia-Ebrahimi, R. (۲۰۱۴). 'Arab invasion' and decline, or the import of European racial thought by Iranian nationalists. *Ethnic and Racial Studies*, ۳۷(۶), ۱۰۴۳-۱۰۶۱.
۸۳. Zia-Ebrahimi, R. (۲۰۱۶). *The emergence of Iranian nationalism: Race and the politics of dislocation*. Columbia University Press.