

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۸۷-۱۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱

نوع مقاله: پژوهشی

حفاظت هویت ایرانی و نیروهای همگرایی آفرین در ایران پیشامدرن

حجت کاظمی*

چکیده

مطابق دیدگاه غالب در علوم اجتماعی جدید، تعلقات ملی، پدیده‌ای مربوط به دوران مدرن بوده، تسری آن به دوران سنتی، مصداق زمان‌پریشی تاریخی است. این مقاله با نقد دیدگاه یادشده در پی اثبات این فرضیه است که علی‌رغم گسست‌های بزرگ، وجود تنوع و پراکندگی اجتماعی گسترده و وجود نیروهای واگرایی آفرین در ایران پیشامدرن، همواره یک آگاهی نیرومند به نام محدوده جغرافیایی، خاطره تاریخی و فرهنگ ایرانی وجود داشته است. این تعلق را می‌توان در تمایز با ملی‌گرایی مدرن با عنوان «میهن‌دوستی» نام‌گذاری کرد. اما بخش اصلی مقاله در پی پاسخ به پرسش دیگری است: عاملان تولید و حفظ این آگاهی و شکل‌دهندگان وحدت و همگرایی فراسوی کثرت‌ها در ایران پیشامدرن، کدام نیروها بوده‌اند؟ یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که مجموعه‌ای از نیروهای اجتماعی-سیاسی شامل دولت و دربارها، اهل قلم، صوفیان، علما، بازرگانان و شبکه‌های مرتبط با آنان ضمن خلق و حفظ عناصر هویت ایرانی، عاملان ایجاد رشته‌های پیونددهنده نواحی مختلف حول تعلقاتی مشترک بوده‌اند. هرچند گروه‌های پنج‌گانه در شمار اعیان و قشر میانی شهرها بودند، ولی امتداد آنها از رهگذر حضور شاعران، نقالان و مکتب‌خانه‌داران در میان عامه دیده می‌شد. بقا و تداوم هویت ایرانی و همگرایی سرزمینی و اجتماعی محصول کنش‌های هدفمند و همچنین نتیجه ناخواسته عملکرد این گروه‌ها بوده است.

واژه‌های کلیدی: هویت ایرانی، نیروهای اجتماعی-سیاسی، تداوم فرهنگی، همگرایی و وحدت در کثرت.

مقدمه

ایران پیشامدرن، سرزمینی وسیع، کم جمعیت با سکونت گاه‌های پراکنده بود. موانع جغرافیایی ناشی از وسعت و خصوصیات زمین‌شناختی در کنار محدودیت‌های بنیادین فناوری‌های ارتباطی باعث ارتباط اندک نواحی و گروه‌های جمعیتی با یکدیگر می‌شد. انبوهی از شکاف‌های ناشی از شیوه‌های معیشت، زادگاه و محل سکونت، مذهب، زبان، نژاد و قومیت، شأن، شغل، صنف و... موجب گروه‌بندی و تنوع اجتماعی گسترده‌ای بود. مهم‌ترین عامل گروه‌بندی، خویشاوندی بود که مردم حول آن به طوایف مختلف تقسیم می‌شدند. نقش و تأثیر عامل خویشاوندی در میان بخش ایلی و روستایی که اکثریت قاطع جمعیت بودند، نیرومندتر بود. گروه‌بندی حول محور خویشاوندی منجر به شکل‌گیری انبوهی از جماعت‌های کوچک و همبسته شده بود که تحت زعامت رؤسای محلی اداره می‌شدند و خصوصیت عمده آنها، نفوذناپذیری بیرونی در مقابل نیروهای بیرونی از جمله دولت بود. همه این عوامل منجر به جدایی‌گزینی و خاص‌گرایی فرهنگی نیرومندی می‌شد که در آن، طایفه و در وهله بعدی، زادگاه، اصلی‌ترین مبنای تعلق عمده مردم به شمار می‌رفت. دیگر مبنای تعلق، دیانت بود که ذیل آن مردمان خود را عضوی از «امت» اسلام تعریف می‌کردند.

با چنین تصویری، این پرسش پیش روی ما قرار می‌گیرد که: آیا می‌توان ذهنیت و تعلق مشترک درباره مفهوم «ایران» در میان مردمان این سرزمین در دوران پیشامدرن یافت؟ اگر پاسخ به این پرسش مثبت باشد، پرسش دوم و مهم‌تر آن است که: چه نیروهایی عامل خلق، حفظ، تداوم گسترش این هویت و تعلق مشترک فراسوی عوامل افتراق‌آفرین در این جغرافیای وسیع و مردمان متنوع بوده‌اند؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، این مقاله در پی اثبات دو فرضیه است: ۱- در متن تنوع و تکثر اجتماعی و فرهنگی در محدوده جغرافیایی ایران و به‌رغم وجود گسست‌های بزرگ ناشی از تهاجم‌ها همواره یک آگاهی و تعلق پایدار به نام محدوده جغرافیایی و خاطره تاریخی و فرهنگ ایران در دوران پیشامدرن وجود داشته است. ۲- حاملان این آگاهی و تعلق پایدار، مجموعه‌ای از نیروهای اجتماعی- سیاسی بوده‌اند که ضمن حفظ این هویت در طول زمان، عاملان گسترش آن در گستره جغرافیایی ایران و رشته‌های پیونددهنده نواحی مختلف حول

تعلقاتی مشترک بوده‌اند. بخش نخست مقاله به منظور پاسخ به پرسش نخست و اثبات فرضیه مرتبط با آن و بخش دوم و مهم‌تر مقاله به پرسش دوم اختصاص یافته است. روش گردآوری داده‌ها در این مقاله، «اسنادی- کتابخانه‌ای» بوده است و اطلاعات مستخرج از منابع تاریخی در پرتو رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی تجزیه و تحلیل شده است.

پیشینه بحث

در بحث از تبار و سابقه تاریخی ایران و هویت ایرانی، سه نگرش کلی قابل شناسایی است (اشرف، ۱۴۰۲: ۲۵-۴۷، احمدی، ۱۳۹۰: بخش دوم). مشخصه نگرش نخست که با عناوینی چون «رمانتیک»، «کهن‌گرا» یا «ازلی‌انگار» نامیده شده است، ارائه روایتی غیر جامعه‌شناختی از هویت ایرانی است. حامیان این رویکردها معتقدند که هویت ملی ایران دارای ریشه‌های کهن تاریخی است و این هویت کهن در دوران جدید نیز تداوم یافته است. در رادیکال‌ترین روایت‌های رمانتیک، ایرانیت همچون «جوهر»ی روحانی و «ذات» تغییرناپذیری تلقی می‌شود که از خاستگاه باستانی خود تا دوران امروز، علی‌رغم «سیلاب»های تند تاریخی و نشستن «زنگار»ها روی آن، تداوم و پایداری خود را حفظ کرده و بعد از دوره‌ای پنهان شدن، دوباره احیا شده است (ر.ک: کاظم‌زاده ایرانشهر، ۱۳۴۲ق). روایت‌های مورخانه هرچند سویه‌های حماسی و شاعرانه را تعدیل می‌کند، ولی به واسطه ناآشنایی با رویکردهای جامعه‌شناختی تمایل دارند تا احساسات، اندیشه‌ها، کنش‌ها و نهادهای ایران پیشامدرن را در قالب اصطلاحاتی چون «احساسات ملی‌گرایانه»، «ملت»، «جنبش ملی»، «دولت ملی» و... مفهوم‌بندی کنند (ر.ک: هینتس، ۱۳۶۲). نتیجه آنکه در تلقی کهن‌گرا: ۱- هویت ایرانی، ذاتی از پیش موجود و تغییرناپذیر است که از دگرگونی‌های تاریخی تأثیر نمی‌پذیرد و عناصر افزوده شده به این ذات اصیل، مقوله‌هایی بیگانه تلقی می‌شوند که در فرایند احیای هویتی باید طرد شوند. ۲- در سیر تاریخی هویت ایرانی، تفاوتی میان تعلقات پیشامدرن و تعلقات ملی مدرن در ایران وجود ندارد.

در مقابل رویکرد یادشده، رویکردهای متأثر از علوم اجتماعی مدرن که با عناوینی چون «برساخته‌گرا»، «ابزارگرا» و یا «مدرنیست» نیز نامیده می‌شوند، معتقدند که پدیده

ملیت و تعلق ملی به معنای «سطحی از آگاهی به متمایز بودن و باور به ارزش بالای استقلال سیاسی»، اساساً با ساختار امپراتوری، تعارض بنیادین دارد (Wilson, 2017: 84). این دیدگاه‌ها معتقدند که مفهوم ملت نیازمند پیش‌شرط‌هایی است که تنها در قرن نوزدهم در اروپا ایجاد شد (Mommsen, 1990: 210-211). این پیش‌شرط‌ها شامل مواردی چون درهم شکستن زندگی جماعتی، گسترش شهرنشینی، افزایش ارتباطات، ظهور سرمایه‌داری مدرن، اقتصاد پولی، گسترش فرهنگ چاپ و سواد و در نهایت ظهور دولت‌های ملی بوده است. این دیدگاه‌ها، باور به وجود تعلق فراسوی تعلق محلی و تعلق دینی جست‌وجوی تعلق ملی در دوران پیشامدرن را امری نامربوط و مصداق «زمان‌پریشی تاریخی» می‌دانند (برای مروری بر این دیدگاه‌ها ر.ک: اسمیت، ۱۳۹۱ و اوزکریملی، ۱۳۸۳: ۱۰۹-۲۰۰).

بسیاری از ناظران و پژوهشگران، چنین دیدگاهی را درباره کشورهای خاورمیانه تأیید می‌کنند. سفرنامه‌نویسانی که در قرن نوزدهم با جوامع اسلامی روبه‌رو شدند، بر فقدان حسی فراتر از تعلقات محلی و دینی در میان مردمان کشورهای که امروز افغانستان و ترکیه نامیده می‌شوند، تأکید کرده‌اند (الفنستون، ۱۳۷۶: ۱۵۵-۱۵۸، وامبری، ۱۳۷۲: ۳۱۳-۳۱۶). باسورث به عنوان مورخ برجسته دوره غزنوی عنوان می‌کند که «تصوراتی نظیر «میهن‌دوستی» و «حس ملی» در عالم اسلام، چیزی بسیار نوظهور است و جای تردید نیست که در اینجا [قرن پنجم] مورد استعمال ندارد» (باسورث، ۱۳۷۸: ۴۹). از این رو مسئله فقدان حس ملی در خاورمیانه تا قرون نوزدهم و بیستم بحثی پذیرفته شده است. رویکردهای متأثر از علوم اجتماعی مدرن در مطالعات خاورمیانه از همین زاویه، مسئله هویت ملی در کشورهای خاورمیانه را مطالعه می‌کنند.

از ابتدای طرح مباحث علوم اجتماعی مدرن در ایران، برخی افراد و جریان‌ها، دیدگاه مشابهی را درباره خاستگاه‌های هویت ایرانی مطرح کرده‌اند. جریان‌های ملهم از اندیشه چپ به تبع تلقی جامعه‌شناسی مارکسیستی از ملی‌گرایی به عنوان پدیده عصر سرمایه‌داری و ایدئولوژی بورژوازی نوخاسته، معتقد بودند که پدیده تعلق ملی، محصول دوران ادغام ایران در مناسبات سرمایه‌داری است و طبعاً در دوره فئودالی ایران، سابقه‌ای ندارد (طبری، ۱۳۶۰: ۱۴۱-۱۴۴). برخی از قوم‌گرایان تأثیر پذیرفته از گرایش‌های

مارکسیستی نیز، با زبانی تند و تهاجمی، این اندیشه را بیان کردند که پدیده ملیت، محصول دوران جدید و کوشش روشن‌فکران نوگرا و دولت پهلوی بوده و تا پیش از آن، شناختی از مفهوم «ایرانی» بودن وجود نداشته است (نابدل، بی‌تا: ۷-۸).

از دهه ۹۰ میلادی (۷۰ شمسی)، برداشت ملهم از جامعه‌شناسی مارکسیستی در تلفیق با مجموعه نظریه‌های ذیل اندیشه انتقادی اروپایی، صورتی نو یافت. مصطفی وزیری به تأسی از مباحث بندیکت اندرسون معتقد است که در دوران پیشامدرن در فلات ایران، انواع و اقسام گروه‌های اجتماعی با فرهنگ خاص خود می‌زیستند که فاقد پیوند و تعلق مشترکی حول احساسات ملی بودند. از نگاه او، پیدایش «ایران» به عنوان ملتی مشابه دیگر ملت‌های مدرن، موجودیتی «تصوری»، «مصنوع» و «ابداع» عصر جدید بوده است. او به‌ویژه بر نقش شرق‌شناسان غربی، روشن‌فکران ملی‌گرا و اقدامات سیاسی مشروطه‌خواهان و دولت پهلوی در خلق مفهوم «ایران» و هویت ملی ایران تأکید دارد (ر.ک: Vaziri, 2013). این رویکردها با نقد نگرش‌های معتقد به سابقه کهن نام ایران و احساسات ملی در ایران، آنها را تبلور نوعی «تاریخ‌نگاری ملی‌گرا» می‌دانند که به واسطه احساسات رمانتیک خود به دام زمان‌پریشی تاریخی، ازلی‌انگاری و «بی‌جاسازی» (تمایل به جدا کردن ایران از متن تاریخی و جغرافیایی خاورمیانه اسلامی) افتاده است (متین، ۱۳۹۸: ۳۴-۳۶، ضیاءالبراهیمی، ۱۳۹۶).

رویکردهای ذات‌گرا و کهن‌گرا به واسطه سرشت غیر تاریخی و غیر جامعه‌شناختی خود مورد نقد بوده‌اند. رویکردهای مدرنیستی نیز به واسطه اراده‌گرایی سیاسی، فروکاستن احساسات ملی به مقوله‌های ابزاری، برساخته دولت و نخبگان و نیز محدود کردن احساسات و تعلقات ملی به دوره مدرن مورد نقد قرار گرفته‌اند (کاستلز، ۱۴۰۲، ج ۲: ۳۰-۳۵). در حالی که رویکردهای جامعه‌شناختی غالب در مطالعات ملی‌گرایی، دوگانه ازلی‌انگاری- مدرنیسم را تنها چارچوب‌های ممکن بحث درباره پدیده ملیت می‌داند. منتقدان دو رویکرد یادشده در بحث ملیت در پی ایجاد مسیری میانه بوده‌اند که ضمن بهره‌گیری از بینش جامعه‌شناختی- تاریخی، از ابزارانگاری و تقلیل‌گرایی در بحث ملی‌گرایی فراتر روند. نگرش‌های جامعه‌شناختی بدیل که با عناوینی چون «نمادگرایی قومی» یا «جامعه‌شناسی تاریخی ملی‌گرایی» نامیده می‌شوند، ضمن نقد رویکرد

غیرجامعه‌شناختی و غیر تاریخی برداشت‌های ازلی‌انگار، منتقد ابزارانگاری، اراده‌گرایی، صدور احکام کلی و غیر تاریخی بر اساس تجربه برخی جوامع و تسری آن به همه جوامع و بی‌توجهی به تداوم در روندهای تاریخی نزد رویکردهای مدرنیستی هستند. آنان معتقدند که هرچند احساسات «ملی»، پدیده‌هایی مربوط به دوران مدرن هستند، مواد سازنده تعلقات ملی جدید در دوران پیشامدرن در قالب احساسات و عناصر پیونددهنده قومی وجود داشته‌اند (اوزکریملی، ۱۳۸۳: ۲۰۱-۲۱۹).

این دیدگاه‌ها از جهتی دیگر برای بحث ما درباره ایران اهمیت دارد. در حالی که مدرنیست‌ها در یک حکم کلی، پدیده احساس و تعلق ملی را پدیده‌ای مدرن تلقی می‌کنند و سخن گفتن از چنین پیوندهایی در دوران پیشامدرن را محصول پیکارهای سیاسی ملی‌گرایان و تحریف شواهد تاریخی می‌دانند، نمدپردازان قومی به واسطه توجه توأمان بر بینش جامعه‌شناختی و تاریخی با نقد یکسان‌انگاری تمام ملت‌های مدرن بر تفاوت و تمایز نمونه‌های مختلف از لحاظ سابقه تاریخی و تداوم احساسات پیونددهنده تأکید دارند. آنتونی اسمیت با نقد اندیشه «ناممکن بودن ملت‌ها در دوران پیشامدرن» عنوان می‌کند که شواهدی از حسی مشابه تعلق ملی در میان برخی جوامع باسابقه تاریخی وجود دارد که در دوران جدید نیز دوام آورده است: «می‌توان یونانیان، ارمنیان، یهودیان، ایرانیان، چینیان و ژاپنیان را نمونه‌های تداوم قومی تلقی کرد». او این نمونه‌های محدود را «ملت‌های پیش از ملی‌گرایی» می‌نامد (اسمیت، ۱۳۹۱: ۳۵۷-۳۷۰). حتی اریک هابسبام نیز که از اصلی‌ترین حامیان باور به مدرن بودن تعلقات ملی در بخش عمده کشورهای جهان است، «ملت‌های تاریخی»^۱ را از انبوه ملت‌های جدید متمایز می‌کند و این نمونه‌های «ناسیونالیسم اولیه» را شامل چین، کره، مصر و ایران می‌داند (Hobsbawm, 1992: 137).

موضع برخی از محققان ایرانی در بحث از سابقه و تبار تعلقات ملی به صورتی است که می‌تواند همسو با نقد همزمان دو رویکرد کهن‌گرا-مدرنیستی و تلاش برای گشودن راهی متفاوت برای فهم سابقه و تبار هویت ایرانی و تداوم تاریخی آن تلقی شود. محمدرضا شفیعی کدکنی در مقاله‌ای ضمن نقد کاربست مفاهیم مدرن به دوران سنتی

عنوان می‌کند که «جست‌وجو از مسئله وطن و ملت به شکل جدید و اروپایی آن... سابقه‌ای چندان کهنسال ندارد. از غرب به سرزمین‌های جهان راه یافته» است. با این حال از گذشته‌های دور «احساس نوعی همبستگی در میان جامعه ایرانی» وجود داشته است که فراتر از احساس تعلق محلی و فروتر از احساس تعلق امتی بوده است. وی این حس را «شکل خام و غریزی قومیت» می‌نامد (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲: ۲-۳).

جواد طباطبایی نیز ضمن تأیید دیدگاه شفیعی کدکنی به نقد آثاری می‌پردازد که به نحو غیر انتقادی مفاهیم جدیدی چون «ملت»، «ملی‌گرایی» و «دولت ملی» را برای تحلیل پدیده‌های تاریخ پیشامدرن ایران به کار می‌برند (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۱۴-۱۶۳؛ ۱۳۹۸: ۷۴-۷۶). افزون بر این طباطبایی سخت منتقد رویکردهایی بود که به تأسی از ملاحظات قوم‌گرایانه یا نگرش‌های ملهم از علوم اجتماعی مدرن معتقد بودند که ایران و هویت ایرانی، نه پدیده‌ای ریشه‌دار در تاریخ، بلکه برساخته دوران جدید است (همان: ۸-۱۰). وی معتقد بود که رویکردهای ملهم از جامعه‌شناسی مارکسیستی (در مقطع پیش از انقلاب) و جامعه‌شناسی انتقادی اروپایی (در دوران پس از انقلاب) که وی آنها را «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» می‌خواند، به واسطه مواجهه قالبی و ناآشنایی با مواد تاریخ ایران در مسیری حرکت کرده‌اند که نتیجه آن، انکار سابقه نام، تبار تاریخی و تداوم هویت ایرانی در تاریخ بوده است (همان: ۷۷-۱۱۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۵).

طباطبایی در طرح بدیل خود بر ضرورت طرح «نظریه‌ای عام» درباره ایران، سابقه و تداوم تاریخی آن و خصوصیت «وحدت در کثرت» آن تأکید داشت. هرچند بحث‌های وی درباره تداوم تاریخی ایران از مباحث جامعه‌شناختی خالی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۲۳-۱۴۲)، به واسطه بدبینی ریشه‌ای وی به ظرفیت علوم اجتماعی همواره تأکید داشت که حل «معما»ی ایران، تنها از زاویه خوانشی فلسفی از تاریخ ایران ممکن است. او در یکی از آخرین کارهای خود عنوان می‌کند که با تأمل فلسفی در مواد تاریخ ایران توانسته به فهمی «شهودی» از مسئله دست یابد؛ ولی تدقیق آن نیازمند کاری گسترده‌تر است (همان: ۱۴۳).

پژوهشگران ایرانی دیگر تا این حد به قابلیت‌های بحث جامعه‌شناختی برای ارائه درکی از منطق تداوم تاریخی ایران بدبین نبوده‌اند. احمد اشرف و حمید احمدی ضمن

نقد دو رویکرد پیش گفته، با اتخاذ رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی میان «هویت ایرانی» به عنوان پدیده‌ای تاریخی و کهن و «هویت ملی ایران» به عنوان پدیده‌ای شکل گرفته در دوران مدرن، تمایز می‌گذارند (اشرف، ۱۴۰۲: ۳۸، احمدی، ۱۳۹۰: ۳۰۳-۳۱۷). بخش مهمی از کار اشرف و احمدی، به تأسی از کار بزرگ جراردو نیولی^۱ (۱۹۸۹)، اتخاذ رویکردی «تاریخی‌نگر» و مراجعه به متون دست اول برای نشان دادن خاستگاه تاریخی نام ایران، سابقه هویت ایرانی و تحول و تطور هویت ایرانی از زاویه جامعه‌شناختی و تاریخی بوده است. آنها تأکید دارند که هرچند ایران و هویت ایرانی، ریشه‌های تاریخی طولانی دارد، این هویت نه پدیده‌ای ایستا و ازلی، بلکه پدیده‌ای پویا و در حال دگرگونی بوده است که در مقاطع تاریخی مختلف ناشی از ضرورت‌ها و مواجهات تاریخی، شکل و مختصات جدیدی به خود گرفته است.

این جهت‌گیری پژوهشی به رغم ارزش و اعتبار بالای آن به واسطه تمرکز بر روایت سیر تاریخی هویت ایرانی، از تمرکز بر بحث جامعه‌شناختی درباره نیروهای اجتماعی و سیاسی که در این سیر تاریخی، عامل شکل‌گیری، حفظ، تغییر و تداوم نام و هویت ایرانی و بسط و گسترش آن در جغرافیای ایران بوده‌اند، پرهیز می‌کند یا حداقل آن را در حاشیه مطرح می‌کند. اهمیت پرداختن به مسئله هویت ایرانی از این زاویه به آن واسطه است که یکی از اصلی‌ترین مدعیات رویکردهای مدرنیستی آن است که نواحی مختلف فلات ایران در دوران پیشامدرن محل زیست انبوهی رنگارنگ از گروه‌های اجتماعی مختلف بود که به واسطه موانع طبیعی و فناورانه، فاقد پیوندی مؤثر با یکدیگر بودند، هویت محلی خاص خود را داشتند و از این‌رو درکی از مفهوم «ایران» و «ایرانی» بودن نداشتند (Vaziri, 2013: 63- 64).

بنابراین بحث جامعه‌شناختی درباره وجود هویتی به نام «ایران» و تعلق به آن مستلزم شناسایی مجموعه‌ای نیروهای اجتماعی- سیاسی است که توانستند با فراتر رفتن از محدودیت‌های جغرافیایی و فناورانه از طریق کنش‌های عامدانه یا غیر عامدانه خود، اقدام به خلق تعلقات و همگرایی در متن تنوع اجتماعی- فرهنگی- سیاسی و گسیختگی جغرافیایی ایران کنند. بر این مبنا مقاله حاضر، ضمن همسویی با رویکردی

که به وجود یک تعلق پایدار به نام محدوده جغرافیایی و خاطره تاریخی و فرهنگ ایران در دوران پیشامدرن است، معتقد است که پرهیز از افتادن در دام روایت‌های ازلی‌انگار، غیر تاریخی، رازورزانه و ایستا از تداوم هویت ایرانی از یکسو و پاسخ به مناقشه مطرح‌شده درباره مدرن بودن نام و هویت ایرانی، نیازمند بحثی جامعه‌شناختی درباره نیروهای اجتماعی- سیاسی نقش‌آفرین و تحلیل نحوه کنشگری آنان در تولید، تداوم و بسط این تعلق در فرایند تاریخی است.

ایران به عنوان «ملت» پیش از عصر دولت- ملت

ایران، نمونه ملتی تاریخی است و شواهد متعدد نشان می‌دهد که در دوران پیش از عصر جدید همواره درکی از موجودیتی سرزمینی به نام ایران، تاریخ، جغرافیا و ویژگی‌های هویتی متمایز آن در میان مردمان فلات ایران وجود داشته است. گراردو نیولی نشان داده است که ریشه‌های مفهوم «قومی، مذهبی و سیاسی» ایران در فرایندی تدریجی از دوره هخامنشی شکل گرفته است؛ ولی این ساسانیان بودند که برای تحکیم و مشروعیت‌بخشی به حکومت خود در قرن سوم بعد از میلاد، اقدام به «ابداع سنت» کرده و به «ایده ایران» قوام بخشیدند (Gnoli, 1989: 175- 178). نگاهی به متون جغرافیایی و تاریخی عصر ساسانی، به‌ویژه متن «شهرستان‌های ایران‌شهر»، ضمن تأکید بر مفهوم «ایران‌شهر»، حدود مرزهای شرقی و غربی ایران (از فرات تا آمودریا) را ترسیم می‌کند (مارکورات، ۱۳۷۳: ۳۷-۳۹، دریایی، ۱۳۹۷: ۲۹-۴۰). تصور ایران به عنوان سرزمینی مشخص، دارای تاریخی متمایز و نامیدن مردمان ساکن در آن به نام «پارسی» یا «ایرانی» در جریان گذار از عهد باستانی به عصر اسلامی، در متون جغرافیایی و تاریخی نویسندگان مسلمان، تکرار و تثبیت شد.

ابوالحسن مسعودی در سال ۳۴۰ ق در شرح اقلیم چهارم، آن را ناحیه «وسط جهان» می‌داند و آن را همان منطقه‌ای می‌داند که «همه طبقات ایرانیان» آن را «خُنیرث» می‌خوانند: «ایرانیان این ناحیه را به انتساب ایرج پسر فریدون، ایران‌شهر می‌نامیدند» (مسعودی، ۱۳۴۹: ۳۴-۳۹، حموی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۴-۲۵).

ابن بلخی در ابتدای قرن ششم در ذکر حدود ایران می‌نویسد: «بلاد [فرس] از لب

جیحون بود تا شط فرات و پارس... [و] لشکر ایران از آنجا خاستی» (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۲۴۱-۲۴۲). یاقوت حموی در ابتدای قرن هفتم عنوان می‌کند که «سواد (بین‌النهرین) را به دل تشبیه کردند و جهان تن، پس آن را «دل ایران شهر» گویند و ایران شهر، کشوری است میان جهان... فارسیان گویند: طهمورث‌شاه که در دیدگاه کتاب «اوستان»، پایگاه آدم^(ع) را دارد، جهان را در میان بزرگان دولت خویش بخش نمود. او به فرزندان ایران، پسر اسود پسر سام پسر نوح^(ع) که ده تن بودند، خراسان، سگستان، کرمان، مکران، اصفهان، گیلان، سیدان، گرگان، آذربایجان، ارمنان را واگذاشت و سرزمین هر یک را به نام او نامید. پس همه اینها ایران شهر نامیده شدند» (حموی، ۱۳۸۰: ۳۶۹-۳۷۰).

حمدالله مستوفی نیز در قرن هشتم، غرض خود از نوشتن کتاب «نزهه القلوب» (تألیف ۷۴۰ق) را «شرح احوال ایران» و نواحی مختلف آن عنوان کرد (مستوفی، ۱۳۶۲: ۱). سید سال بعد و در عصر صفوی، محمد مستوفی بافقی، «ایران‌زمین» و «مملکت ایران» را «وسط معموره ربع مسکون» نامید و حدود جغرافیایی آن را مشخص کرد (مستوفی بافقی، ۱۳۹۰: ۱۸-۲۱). حدود مرزهای ایران حتی در نزد جغرافی‌دانان عثمانی نیز مشخص بود (Kashani- Sabet, 1999: 15-18). اولیا چلبی، سفرنامه‌نویس مشهور اهل عثمانی، ضمن تأکید چندین باره بر نام «ایران» و «ایران‌زمین»، بر حدود سرزمینی و تمایز هویتی آن تأکید روشنی دارد (ر.ک: چلبی، ۱۴۰۰).

افزون بر این تصور جغرافیایی، همواره درکی روشن از تاریخ باستانی ایران و تداوم آن در نزد خواص و عامه وجود داشت. این تصویر که ترکیبی از اسطوره و تاریخ بود، از کیومرث آغاز و به یزدگرد ختم می‌شد و سلسله‌های چهارگانه پیشدادیان، کیانیان، اشکانیان و ساسانیان را شامل می‌شد (ر.ک: طبری، ۱۳۷۵، ج ۲؛ اصفهانی، ۱۳۴۶: ۵-۶۲؛ یعقوبی، ۱۳۸۲: ۱۹۳-۲۲۰؛ ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۶۷-۲۰۷؛ مسعودی، ۱۳۴۹: ۸۲-۱۰۳؛ ابن‌بلخی، ۱۳۷۴: ۵۹-۲۶۹). مسعودی با اشاره به اینکه ایرانیان از «اقوام» مختلف هستند، عنوان می‌کند که «ایرانیان با وجود اختلاف عقاید و دوری وطن‌ها و پراکندگی شهرها... به اتفاق گویند که سر پادشاهان، کیومرث بود» (مسعودی، ۱۳۸۲: ۲۱۵ و ۲۳۲). ثعالبی تأکید دارد که «تاریخ سلاطین ایران، روشن‌تر و محقق‌تر از تاریخ سایر سلاطین است؛ زیرا قوم دیگری که

دارای حکومتی بدین دوام و بقا بوده و فرمانروایانشان بدین ثبات و نظم مانند هیئت متحدی مجتمع و مؤتلف باشند، کسی به یاد ندارد» (ثعالی، ۱۳۲۸: ۱).

آثار ادبی و تاریخی در بردارنده انبوهی از شواهد مبنی بر حضور نیرومند یک احساس تعلق پایدار به مفهوم ایران، سرزمین، حماسه، تاریخ و زبان متمایز آن در نزد اقشار مختلف است. برجسته‌ترین نمود این احساس، حماسه فردوسی است که ضمن روایتی از سرگذشت ۴۹ پادشاه اسطوره‌ای و تاریخی، حدود ۱۲۰۰ بار نام ایران را ذکر کرده است. نظامی گنجوی در قفقاز در «هفت‌پیکر» خود سروده است: «همه عالم تن است و ایران دل». در آثار ادبی، تاریخی و جغرافیایی، ایران بارها به «دل زمین» تشبیه می‌شود. این تشبیه، تکرار مضمونی باستانی است که در قالب تمثیلی ارگانیک، اقلیم چهارم را مرکز زمین، ایران را مرکز اقلیم چهارم و بین‌النهرین به عنوان مرکز ایران را «دل ایران‌شهر» می‌داند (ابن‌رسته، ۱۳۶۵: ۱۱۹-۱۲۱، حموی، ۱۳۸۰: ۳۶۹-۳۷۰). در ادامه این تمثیل ایران همچون یک تن و نواحی مختلف، اجزای آن تلقی می‌شد. آوی در سال ۷۲۹ ق در ترجمه آزاد خود از کتاب «محاسن اصفهان»، ایران را تن واحدی تصویر می‌کند که دارای دست و پا و سر است:

«ملک ایران را که از اطراف عالم خوشتر است

همچو شخصی دان که باشد از هنر، او را روان.

اصفهان او را سر و کرمان و شیرازش دو پای،

ری یکی دست و دیگر دستش، آذربایگان» (مافروچی، ۱۳۸۵: ۵۴).

این شواهد نشان می‌دهد که تعلق به ایران و هویت ایرانی فراتر از تعلقات محلی و امتی در احساس و آگاهی ایرانیان وجود داشته است. شرق‌شناسانی چون وامبری و گوبینو که در نیمه قرن نوزدهم از ایران دیدن کردند، بر این آگاهی و تمایز ایرانیان با جوامعی چون عثمانی تأکید کردند (وامبری، ۱۳۷۲: ۲۸۰، گوبینو، ۱۳۸۳: ۲۰۹-۲۱۳). به همین دلیل آلبرت هورانی عنوان می‌کند که «در میان کشورهای مسلمان، از نظر پیوستگی نیرومند با تاریخ و فرهنگ گذشته‌اش، ایران کشوری منحصربه‌فرد بود» (هورانی، ۱۳۸۴: ۱۳۵)^(۱). البته چنان‌که گفته، این تعلق، حسی مشابه ناسیونالیسم مدرن نبوده است. شفيعی کدکنی، این نوع همبستگی را «شکل خام و غریزی قومیت» می‌نامد

(شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲: ۲-۳). برنارد لوئیس با اشاره به نیرومندی تعلق به ایرانیّت در دوران ماقبل مدرن، این حس را متمایز از ملی‌گرایی مدرن و با عنوان «میهن‌دوستی»^۱ صورت‌بندی می‌کند.^(۲)

نیروهای سیاسی - اجتماعی پیونددهنده در تاریخ ایران

اگر روایت‌های رمانتیک تمایل دارند تا روایتی رازآلود از ریشه‌های بقا و تداوم تاریخی ایران ارائه دهند، مدرنیست‌ها معتقدند که به واسطه محدودیت‌های جغرافیایی و فناورانه، جماعت‌های متنوع ساکن در فلات ایران فاقد هویت مشترک پیونددهنده بوده‌اند. فراتر رفتن از دوگانه روایت‌های رمانتیک و مدرنیستی (ابزارانگار) نیازمند ورود از زاویه جامعه‌شناختی و پاسخ به این پرسش است که چه نیروهایی، عاملیت حفظ فرهنگ و تعلق به هویت ایرانی و ایجاد پیوندی فراسوی تعلقات محلی و طایفه‌ای را بر عهده داشتند. در انبوه نوشته‌های ایران‌شناسان داخلی و خارجی، اشاره‌های پراکنده یا مفصلی درباره این عاملان وجود دارد؛ ولی کمتر به شناسایی تمام این نیروها و تحلیل نحوه نقش‌آفرینی آنها در فرایند تاریخی پرداخته شده است.

در یک استثنای برجسته، شاهرخ مسکوب از چهار نیروی دربارهای محلی، دیوان-سالاران، اهل دیانت و اهل عرفان به عنوان عامل حفظ خاطره تاریخی و زبان فارسی یاد می‌کند (ر.ک: مسکوب، ۱۳۷۹). بحث مسکوب از زاویه علوم اجتماعی مطرح نشده است، ولی می‌تواند نقطه شروع بحثی جامعه‌شناختی به منظور شناسایی نیروهای سیاسی و اجتماعی باشد که نخست نام، خاطره، میراث و فرهنگ ایرانی را در روند تاریخی شکل داده و تداوم آن را در جریان گسست‌های بزرگ حفظ کردند. دوم به عنوان حاملان و مروجان این میراث، با فراتر رفتن از سطوح خرد تعلقات محلی، عاملی برای پیوند نواحی مختلف، غلبه بر نیروهای خالق واگرا و ایجاد همگرایی و «وحدت» فراسوی «کثرت»‌ها شدند. دولت‌ها و دربارها به عنوان بازیگران سیاسی، اهل قلم، صوفیان و علما به عنوان صاحبان «فرهنگ والا» و تجار و شبکه‌های بازرگانی، عاملان خلق همگرایی و تداوم تاریخی بودند. هرچند بخش عمده گروه‌های پنج‌گانه پیونددهنده در شمار اعیان و قشر میانی

شهرها بودند، امتداد آنها در لایه‌های فرودست شهری، روستایی و ایلی نیز دیده می‌شد.

۱- درباره‌ها و دولت‌ها

دولت‌ها و درباره‌ها از چند جهت عاملی برای حفظ میراث فرهنگی و تاریخی ایران و عامل پیونددهنده نواحی و مردمان مختلف بودند. اندیشه باستانی پادشاهی آرمانی با مفهوم ایران و مرزهای آن در پیوند بود (ریاحی خویی، ۱۳۸۰: ۲۰۷). روح جاری در متون مکتوب و فرهنگ عامه، نکوهش تنوع مراکز قدرت، جداسازی و واگرایی و ستایش‌گر همگرایی و وحدت ذیل یک دولت مرکزی و پادشاهی نیرومند همچون اردشیر و انوشیروان بود (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۶۹: ۶۲ و ۶۸، نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۴۸-۵۳، طبری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۵۸۰). افزون بر این خاطره تاریخی پایدار مرزهای ایران را ترسیم و پادشاهی قدرتمند را عاملی وحدت‌بخش تصویر می‌کرد که با غلبه بر پراکندگی قدرت و خودسری نواحی، ثبات و اعتلا را تحقق می‌بخشد. این خاطره تاریخی که اهل قلم آن را به صورتی بی‌وقفه تکرار می‌کردند، در دوران واگرایی و تفرق، مسیر پیش‌روی فاتحان نوخاسته را ترسیم کرده، آنان را در راستای احیای پادشاهی متمرکز در محدوده مرزهای تاریخی ایران قرار می‌داد.

بر بستر این خاطره قدرتمند، برانگیزاننده و مشروعیت‌بخش، پادشاهان ترک و غیر ترک حاکم بر ایران می‌کوشیدند حکومت خود را در ادامه سنت پادشاهی باستانی تعریف کنند (Gnoli, 1989: 179). شاعران از زبان یعقوب لیث صفاری می‌سرودند که فرزندی از «نسل عجم»، «صاحب میراث ملوک عجم» و «احیاکننده عظمت» و «گیرنده انتقام آنان» است (Stern, 1971: 451- 542). سامانیان خود را از نسل بهرام چوبین می‌دانستند (منه‌اج سراج، ۱۳۴۲، ج ۱: ۲۰۱). مرداوید زیاری، خود را شاهنشاه تازه تولد یافته ساسانی می‌نامید (بارتولد، ۱۳۷۲: ۳۸-۳۹). آل‌بویه نیز با جعل شجره‌نامه‌ای، نسب خود را به بهرام گور رساندند، خود را «شاهنشاه» نامیدند و به سبک پادشاهان ساسانی، فتح‌نامه‌ای در تخت جمشید نصب کردند (کرمر، ۱۳۸۳: ۸۳-۸۵). غزنویان، القاب و عناوین باستانی برگزیدند و مدعی شدند که آنان از فرزندان یزدگرد بودند که در زمان فتوحات مسلمانان به ترکستان گریخته و «چون دو سه بطن گذشت، ترک شدند» (منه‌اج سراج، ۱۳۴۲، ج ۱: ۲۲۶). مغولان، نام «ایران» را دوباره احیا کردند و کوششی برای پیوند دادن

پادشاهی مغول به پادشاهی باستانی صورت گرفت (همدانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۳-۳۴). ابن خلدون روایت می‌کند در هنگامه دیدار با تیمور در دمشق، وقتی بر تبار ترکی او تأکید کرد، فاتح بزرگ عنوان کرد که از «سرداران ایرانم» و «از سوی مادر به منوشهر می‌پیوندم» (فیصل، ۱۳۳۰: ۵۹). در تاریخ‌نگاری رسمی صفوی، شاه اسماعیل، «فروزنده تاج و تخت کیان» و «فرازنده اختر کاویان» نامیده می‌شد و شاه، فرزنداناش را به نام پهلوانان ایرانی نام‌گذاری کرد (روملو، ۱۳۵۷: ۹۰ و ۲۳۷). نادر شاه در سکه‌ای که ضرب کرد خود را «نادر ایران‌زمین» خواند (Cook, 2024: 394). در شرح حال آقامحمدخان نقل شده است که وقتی در جریان فتوحات، ولایتی را فتح می‌کرد، از فرستادن «فتح‌نامه» به اطراف پرهیز داشت و در توجیه آن می‌گفت: «ما هنوز از سوای ملک ایران که خانه ماست، ملکی دیگر و مملکت غیری را به دست نیآورده‌ایم... که از جمله فتوحات حساب کنیم و فتح‌نامه به جایی فرستیم» (کوهمرای، ۱۳۸۴: ۴۴).

ساختار و عملکرد دولت نیز نیرویی پیونددهنده بود. جریان فتوحات در تحلیل نهایی، عاملی برای توقف فرایند تجزیه قدرت و واگرایی نواحی، جابه‌جایی‌های جمعیتی، خلق پیوندهای جدید و شکل دادن به وحدتی دوباره حول مرکزی سیاسی بود. در دوران ثبات و آرامش نیز دولت‌ها از طریق تعیین حاکمانی از مرکز، ایجاد زیرساخت‌هایی چون نظام ارتباطات (حمل‌ونقل و اطلاع‌رسانی)، نظام اداری و قضایی، نظام مالیات‌گیری و نظارت می‌کوشیدند تا رشته قدرت مرکزی را در پیرامون تقویت کنند. هرچند در گستردگی و قدرت این شبکه حکومتی نباید اغراق شود، با این حال این شبکه و ساختار، نمود و تبلور عینی پیوند با مرکزیت سیاسی بود.

بخشی از کوشش دولت‌ها و دربارها معطوف به تقویت و ترویج عناصر وحدت‌بخش چون زبان فارسی، میراث ادبی و خاطره تاریخی بود. در دورانی که فرهنگ و هنر و علم، کالای مختص خواص بود، اهل فرهنگ و هنر تنها در سایه حمایت دولتی، امکان فعالیت داشتند. مزاج اهل قدرت و ثروت برای پشتیبانی از زبان و فرهنگی خاص، اهمیت زیادی داشت. در سه قرن اول اسلامی، حمایت خلافت و دولت‌های چون طاهریان از زبان عربی باعث گرایش اهل فرهنگ ایرانی به عربی‌نویسی شد، به گونه‌ای

که «ایرانیان کم‌کم خود را برای یک کوچ فرهنگی و وداع با گذشته آماده می‌کردند» (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۳۸۶-۳۸۸).

تغییر در مزاج اهل قدرت بود که این روند را معکوس کرد. در عصری که مینورسکی آن را «میان‌پرده ایرانی» نامیده، دولتهایی که خاندان‌های خراسانی و سیستانی تأسیس کردند، به صورتی هدفمند اقدام به تقویت زبان فارسی و احیای میراث ایرانی کردند. روایت مشهور از آغاز شعر فارسی در عهد یعقوب لیث صفاری، نمودی از نقش محوری سیاست و دربارها در حمایت از زبان فارسی است. یعقوب، نفرتی مهرانپذیر از عباسیان داشت. ضمن آنکه او مردی رویگزراده بود که برخلاف صاحبان فرهنگ والا، علقه‌ای به زبان و ادب عربی نداشت. از این‌رو زمانی که بعد از یک پیروزی «شعرا او را شعر گفتندی به تازی... چون این شعر برخواندند، او عالم نبود درنیافت. محمد بن وصیف حاضر بود و دبیر رسائل او و ادب نیکو دانست و بدان روزگار نامه پارسی نبود، پس یعقوب گفت: چیزی که من اندر نیابم، چرا باید گفت؟ محمد بن وصیف پس شعر پارسی گفتن گرفت» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱: ۲۱۴-۲۱۵).

از این‌رو در این بزنگاه تاریخی، «دری رسماً زبان نوشتار شد» (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۳۸۶-۳۸۸). سامانیان این گرایش را تحکیم کردند. آنان فرمان نگارش به زبان فارسی و برگردان برخی از متون مهم را به فارسی دادند. به روایت دیباچه شاهنامه، گرد آوردن داستان‌های باستانی پادشاهان و پهلوانان را سینه به سینه به خواستاری وزیر دانشمند صورت گرفت. این گرایش را دربارهای ترکی به نحوی نیرومندتر ادامه دادند. ملاحظات استراتژیک برای پیوند گسستن از خلافت و پیوند با مردمان مغلوب، جذب دیوان‌سالاران و اهل فرهنگ ایرانی و نیز سوق یافتن به «مصرف نمایشی» فرهنگ والا به عنوان نمودی از تمدن شهری باعث شد تا دربارهای ترکی به حامیان زبان فارسی و فرهنگ ایرانی بدل شوند. در چنین بستری بود که سنت عظیم نظم و نشر فارسی، انبوه نوشته‌های تاریخی، جغرافیایی و دیوانی با پشتیبانی دربارهایی که فاتحان ترک تأسیس کردند، نگاشته، منتشر و حفظ شد.

۲- اهل قلم

نیروی دوم نقش‌آفرین در این فرایند، گروهی بودند که در متون ایرانی با عنوان «اهل

قلم» نامیده می‌شدند (عروضی سمرقندی، ۱۳۴۶: ۲۴). آنها شامل دبیران دیوان‌سالار، حکما، دانشمندان، ادبا و شعرا، مورخان، جغرافی‌دانان و هنرمندان بودند که اغلب در خدمت صاحبان قدرت سیاسی بودند. ناظران شرقی و غربی از این قشر به عنوان گروهی متمایز در جامعه ایرانی یاد کرده‌اند که به واسطه دانش، سلوک و رفتار و پوشش خود از دیگران، به‌ویژه اهل شمشیر مشخص بودند (برتشنايدر، ۱۳۸۱: ۱۱۲، دلواله، ۱۳۷۰: ۵۰-۵۱ و ۶۱). اهل قلم هرچند در علوم دینی هم آموزش‌دیده بودند، قالب و مضمون آثار آنان، متفاوت از نوشته‌های دینی بود. اگر عربی، زبان دینی و ترکی، زبان اهل شمشیر بود و عوام در هر ناحیه‌ای به زبان و لهجه‌ای محلی سخن می‌گفتند، زبان فارسی، قالب بیان نوشته‌های اهل قلم و به قول هاجسون، «زبان فرهنگ ذوق و ظرافت» به شمار می‌رفت (Hodgson, 1977, v2: 293). کاربرد فارسی باعث «وحدت فرهنگی و اخلاقی درخور ملاحظه» طبقات تحصیل‌کرده ایرانی در نواحی مختلف و تمایز آنان از سایر اقشار می‌شد (لوئیس، ۱۳۹۶: ۱۸۷-۱۸۸ و حورانی، ۱۳۸۴: ۱۳۵). آنها را می‌توان گروهی مشابه ادیبان دیوان‌سالار چینی دانست که به گفته ماکس وبر، «نمایندگان مسلم وحدت فرهنگ» بودند (وبر، ۱۳۸۷: ۴۸۳).

تبار اهل قلم دوران اسلامی ایران، به قشر برجسته دبیران، دانشوران و هنرمندان عصر ساسانی بازمی‌گشت. اشیپولر از «سنت بسیار منظم دبیری» در ایران سخن می‌گوید که به عنوان «حامل سنت و فرهنگ» ایرانی، عامل تداوم میراث فرهنگی و زبان فارسی در تمایز با دنیای عرب و اسلام شد (اشپولر، ۱۳۶۰: ۱۶؛ ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۱۰). واژه «دبیر» و سنت «دبیری» تباری باستانی در ایران داشت. بلعمی از «دبیران بزرگ» یاد می‌کند که «دبیری اندر خانگاه ایشان بود از سال‌های بسیار» و انوشیروان، کارهای بزرگ به آنان محول کرد (بلعمی، ۱۳۵۳، ج ۲: ۱۰۴۶-۱۰۴۷). این گروه، بقای خود را در گذار به عصر اسلامی حفظ کردند و به خدمت اعراب مسلمان درآمدند. در جریان تحولی که بلاذری از آن به «برگرداندن دیوان پارسی به تازی» یاد می‌کند، دبیران به عربی‌نویسی و ترجمه متون باستانی به زبان عربی روی آوردند (بلاذری، ۱۳۶۴: ۶۰-۶۱). نتیجه فعالیت این گروه

در قرون نخستین از یک سو انتقال فرهنگ باستانی به درون فرهنگ جامعه اسلامی و از سوی دیگر به حاشیه رفتن زبان فارسی و تبدیل آن به زبان مردمان عادی بود.

با چرخش سیاسی بزرگی که دولت‌های مستقل ایرانی انجام دادند، دربارها به حامیان و مروجان میراث ایرانی و زبان فارسی بدل شدند. در این زمان، فارسی‌چندان مناسب برای بیان مقاصد علمی دانسته نمی‌شد؛ چنان‌که ابوریحان بیرونی عنوان می‌کند که زبان فارسی تنها مناسب بیان «داستان‌های خسروان» و ناتوان از انتقال مطالب علمی است (بیرونی، ۱۳۸۳: ۱۶۸-۱۶۹). تشویق به فارسی‌نویسی از سوی خاندان آل‌فریغون باعث شد تا بیرونی، کتاب «التفهیم» خود را به زبان فارسی بنویسد و معادل‌هایی برای واژگان علمی ارائه دهد که منجر به آغاز روند فارسی‌نویسی در حیطه علمی شد (ر.ک: همایی، بی‌تا: فکط- قفه). همپای این روند، شاعران خراسانی به فارسی شعر سرودند و ادیبان دیوان‌سالار سامانی و غزنوی، قرآن کریم و تاریخ طبری را به فارسی بازگرداندند و با حمایت دربارها و دهقانان، جمع‌آوری و روایت مجدد حماسه و تاریخ باستانی آغاز شد. معنای این تحول، تبدیل زبان فارسی به زبانی ادبی و علمی بود.

نیروی درهم تنیده با دبیران و اهل قلم، طبقه بسیار مهم «دهقانان» بود. دهقانان به عنوان زمین‌داران متوسط، متولیان اداره نواحی روستایی در دوره ساسانی بودند که در جریان انتقال به دوره اسلامی، بقای خود را حفظ کردند (تفضلی، ۱۳۹۸: ۳۸۵-۳۹۷). از میان آنها و یا تحت حمایت آنها، دبیران و دانشورانی برخاستند که ضمن جلوگیری انحلال زبان فارسی، به بازسازی و برکشیدن دوباره آن به عنوان زبانی دیوانی و ادبی و دانشورانه اقدام کردند. از جمله فردوسی «از دهاقین طوس بود از دیهی که آن دیه را باژ خوانند» (عروضی سمرقندی، ۱۳۴۶: ۷۵). وی در موارد متعددی، داستان را از قول «دهقان»، «پیر دهقان‌نژاد»، «دهقان آموزگار»، «دهقان پیر»، «دهقان پیر پرمایه»، «دهقان چاچ»، «دهقان سخن‌گوی»، «دهقان سراینده»، «دهقان مرو» و «دهقان موبدنژاد» روایت می‌کند (یغمایی، ۱۳۴۸: ۸-۱۰). میراث بزرگی که از فردوسی برجای ماند، به عنوان اثری مرجع در دربارهای ایرانی و نوشته‌های اهل قلم و صوفیان در کل جغرافیای ایران خوانده و پراکنده می‌شد و تأثیری شگرف در میان عامه برجای نهاد.

اقدام مهم دیگر دیوان‌سالاران ایرانی، تحکیم زبان فارسی به عنوان زبان

دیوان سالاری بود. می‌دانیم جدالی سخت بر سر زبان دیوان در دربارهای صفاری، سامانی، آل‌بویه و غزنوی وجود داشته است. از خواجه نظام‌الملک نقل شده که تا زمان محمود و مسعود غزنوی «به فارسی از درگاه امثله نوشتن عیب بود» (سمرقندی، ۱۳۸۲: ۲۹). نخستین قدم برای تبدیل فارسی به زبان دیوان را ابوالعباس اسفراینی، وزیر محمود و ممدوح فردوسی برداشت. کوشش وزیر به ناکامی انجامید و پس از برافتادن او خواجه احمد حسن میمندی، دیوان را به عربی بازگرداند (ناصر جرفادقانی، ۱۳۷۴: ۳۴۵-۳۴۶). ولی به تدریج با حمایت فاتحان ترکمان و پیگیری دیوانیان در عصر سلجوقی، فارسی به عنوان زبان دیوان تثبیت شد. خواجه نظام‌الملک که از خاندانی دهقانی برخاسته بود، بزرگ‌ترین فرآورده فکری دیوان سالاری ایرانی یعنی «سیاستنامه» را به فارسی نگاشت و مویدالدوله جوینی، دبیر دیوان رسالت و ندیم سلطان سنجر، در «عته‌الکته» خود، نمونه‌های کاملی از سبک نامه‌های دیوانی را به زبان فارسی نگاشت تا راهنمای دیوانیان بعدی باشد (جوینی، ۱۳۲۹: ۲-۳). در این دوره بود که فارسی چنان فراگیر شد که نصرالله منشی در مقدمه ترجمه خود بر «کلیله و دمنه» نوشت که «رغبت مردمان از مطالعت کتاب تازی قاصر گشته است» (منشی، ۱۳۹۲: ۲۵).

هرچند احیای نام، تاریخ، زبان و فرهنگ ایرانی در خراسان بزرگ روی داد، دبیران و سایر اهل قلم، این میراث را در سایر نواحی ایران گسترش دادند. قطران تبریزی که خود از طبقه دهقانان آذربایجان بود و به روایت ناصر خسرو، پارسی خراسانی نمی‌دانست، شعر خود را به تأسی از مکتب خراسانی شکل داد. وی در دیوان خود به تأسی از شاعران و ادیبان خراسان بارها از «ایران» و «ملک ایران» و «ملت ساسان» سخن می‌گوید (قطران تبریزی، ۱۳۶۲: ۸۶-۸۷ و ۱۰۶ و ۱۰۹ و ۲۷۱-۲۷۲ و...). اسدی توسی از خراسان به قفقاز رفت و به خواست وزیر فرمانروای نخجوان، «گرساسب‌نامه» را سرود. شاهنامه به متن محبوب اهل فرهنگ قفقاز مسلمان بدل شد و شاهنامه‌خوانی، سنتی رایج در میان مردمان این ناحیه بود (ر.ک: صمد، ۱۳۷۸). نظامی گنجوی در گنج به زبان فارسی شعر گفت و مضمون داستان‌های عاشقانه خود را از تاریخ باستانی ایران گرفت. بزرگ‌ترین مقلدان نظامی یعنی امیر خسرو دهلوی در هندوستان و مکتبی شیرازی در شیراز از سبک او تقلید کردند.

پس از تهاجم مغولان نیز اهل قلم ایرانی در پیوند با دربار مرکزی یا دربارهای محلی حاکمان ترک و مغول به حیات خود ادامه داده، تداوم بخش میراث ایرانی بودند. رشیدالدین فضل‌الله، مغولان را وارثان «تاج و تخت شهنشاهی ایران‌زمین» دانست (همدانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۴). بزرگ‌ترین نمود خودآگاهی تاریخی در میان قشر دیوانی و کنش عامدانه آنها برای حفظ خاطره تاریخی و سرزمینی را می‌توان در نزد حمدالله مستوفی مشاهده کرد که غرض خود از نوشتن کتاب نزه‌القلوب (تألیف ۷۴۰) را «شرح احوال ایران» عنوان می‌کند (مستوفی، ۱۳۶۲: ۱، ۱۸-۲۳، بناکتی، ۱۳۴۸: ۲۷-۶۸، ۲۱۶-۲۴۴، ۴۱۳-۴۱۴). شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد که دیوان‌سالاران در رفت و آمد فاتحان در کنار اغراض شخصی در پی حفظ کشور و کاستن از آثار ویرانی‌ها بودند. از حاج ابراهیم‌خان کلانتر نقل شده است که «یکی از مقاصد کلی» او در روی‌گردانی از لطفعلی‌خان و گرایش به آقامحمدخان، «استخلاص ملک بود از صدمات جنگ‌هایی که متصل بر سر سلطنت برپا می‌شد و هیچ‌کس هم به غیر از معدودی از سپاهیان دزد و دغل، باک نداشت در اینکه زندی بر تخت باشد یا قجری. لکن همه طالب بودند که ایران، بزرگ و قوی و آرام باشد» (ملکم، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۶۰).

اهل قلم ایرانی در مجموع گروهی کوچک اما بسیار مهم در تاریخ ایران بودند. در شرایطی که ایرانیان در میدان نبرد بارها از فاتحان شکست خوردند، بقای ایران تنها از رهگذر دفاعی فرهنگی ممکن بود (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۰: ۹۸-۱۰۵). اهل قلم، اصلی‌ترین عاملان این دفاع بودند. اگر مهاجمان ایلپاتی، عامل گسست‌های تاریخی بودند، اهل قلم در دنیای پراکندگی‌های جهان قدیم، عامل تداوم تاریخی و خالق همگرایی و وحدت در ایران بودند. تربیت این گروه در مناطق مختلف فلات ایران مبتنی بر مواد درسی و آموزش‌های یکسانی به زبان فارسی بود. از درون این فرایند آموزشی، قشری شکل می‌گرفت که در مناطق مختلف دارای سلوک، ذهنیت، مهارت و دانش‌های مشابهی بودند. این شباهت باعث می‌شد تا اهل قلم فراتر از سطح تعلقات محلی رفته، صاحب تعلقی به ایران و میراث ایرانی باشد. نویسندگان تاریخ‌های محلی هرچند به زادگاه خود ابراز علاقه می‌کردند، تأکید داشتند که ناحیه آنان جزئی از کلیتی به نام «ایران‌زمین» است (زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۲۲، ۳۳، ۴۰-۴۱، مافروچی، ۱۳۸۵: ۵۴). اهل ادب در ناحیه خود،

عامل پیوند با فرهنگ و هویت ایرانی بودند. محمدامین رسولزاده که در پی خلق هویت جدیدی برای مسلمانان قفقاز بود، در جایی از «میرزا»های «محافظه‌کار» و علاقه‌مند به زبان فارسی و میراث ایرانی در قفقاز گلایه می‌کند که دل در گرو سعدی و حافظ دارند و باعث می‌شوند تا فرهنگ مردم این ناحیه، «فارسی‌زده» باشد (رسولزاده، ۱۳۸۰: ۱۳-۲۶).

اهل قلم برای گذران زندگی نیازمند پیوند با اهل قدرت و ثروت بودند. از این‌رو مجبور بودند در جست‌وجوی مخدوم در نواحی مختلف سفر کنند و به خدمت دربارهای مرکزی و محلی، مدارس شهرها و روستاهای مختلف درآیند. این کوشش باعث می‌شد تا آنان به عاملی برای پیوند میان مناطق و نواحی مختلف فلات ایران بدل شوند. این نقش پیونددهنده از محدودهٔ مرزهای تاریخی ایران فراتر می‌رفت. آنان «قند پارسی» و میراث ایرانی را در هندوستان، تایلند، آناتولی و... گسترش می‌دادند و چیزی را به وجود می‌آورد که توین‌بی، آن را «جهان ایرانی‌مآب»^۱ نامیده است (Toynbee, 1955: 514-515).

۳- علما و روحانیون

عالمان دینی، نیروی کلیدی شکل‌دهنده به تعلق دینی بودند. در اقصا نقاط جهان اسلام، علما بر مدار قرآن و سنت، آموزش‌های نسبتاً یکسانی می‌دیدند و مروج آموزه‌های مشترکی بودند. هر عالم محلی، جزئی از یک شبکه رسمی و غیر رسمی بود که حول یک عقیدهٔ اصولی یا فقهی و یک مرکزیت دینی شکل گرفته بود. عربی، زبان وحدت‌بخش آنان بود. فرآورده این پیوندها، شکل‌گیری تعلق حول عقیده دینی بوده که «امت» نامیده می‌شد.

هرچند تعلق محلی و دینی در نزد علما، اموری هم‌راستا بود، در موضوع نسبت تعلق دینی و ایران‌دوستی، مسئله پیچیده‌تر بود. تا قبل از صفویان، هرچند حاکمان و اهل قلم به مذهب اهل سنت بودند و حامی فرهنگ و عناصر هویت ایرانی تلقی می‌شدند، جهت‌گیری عالمان دینی دارای پیچیدگی زیادی بود. از نگاه آنان، اسلام ناسخ سنن تمدن‌های پیش از خود بود. از این‌رو هر نوع تشبث و ستایش میراث پیشینیان، نسبتی با مسلمانی نداشت. در نتیجه هرچند به گفته ابن‌خلدون، اکثریت مؤسسان اولیه و بزرگان علوم اسلامی از «عجم» بودند، این گروه، جهت‌گیری مثبتی به میراث باستانی

ایرانی نداشتند و مردم را نیز از گرایش به آن باز می‌داشتند. از جمله غزالی، فروش آلات مرتبط با عید نوروز و جشن سده را «اظهار شعار گبران» و «مخالف شرع» می‌داند و توصیه می‌کند تا بزرگداشت این ایام پرهیز شود تا «مدرس» شوند و از یادها بروند «چنان که از او، خود نام و نشان نماند» (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۲۰). در مقابل این کوشش برای ایجاد تقابل میان ایرانیت و اسلامیت، گروهی دیگر به‌ویژه در میان اهل قلم بودند که می‌کوشیدند این دو را در راستای هم قرار دهند که برجسته‌ترین نمونه آن را می‌توان در «دیباچه» شاهنامه مشاهده کرد (مستوفی، ۱۳۳۹: ۶۶۱-۶۶۲).

درباره علاقه به زبان فارسی، وضعیت متفاوت بود. در حالی که گروهی از عالمان به‌ویژه عالمان حنبلی، سخن گفتن به زبان فارسی را «تشبه به اعاجم» می‌دانستند، فقهای مؤسس چون ابوحنیفه، جواز قرائت نماز به فارسی را صادر کردند و بخاری نیز سخن گفتن به فارسی را تأیید کرد. این بزنگاهی مهم بود که زمینه را برای نگارش و ترجمه متون دینی به زبان فارسی فراهم آورد. اسفراینی در ابتدای تفسیر فارسی خود (قرن ۵) تأکید می‌کند که «واجب آن است... که ائمه و علمای دیانت اندر هر عصر برایشان شفقت برند و اعتقادهای پارسی کنند و احکام عبادات به پارسی اثبات کردند تا ایشان فرا آن راه یابند و از بهر این معنی بود که اول و آخر این امت اجماع کردند بر اینکه تفسیر قرآن به پارسی همی گویند» (اسفراینی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۸-۹). در نتیجه تأیید دینی زبان فارسی در خراسان، ماوراءالنهر، افغانستان و شبه‌قاره که فقه و کلام حنفی رایج بود، متون دینی بسیاری به زبان فارسی ترجمه یا نوشته می‌شد. استفتائات و خطابه‌های دینی به فارسی بود. بدون تأیید دینی، حفظ و گسترش زبان فارسی در آن ناحیه وسیع، امری دشوار بود. بنابراین عالمان سنی در حفظ و ترویج عناصر هویت ایرانی، نقشی غیرمستقیم اما بسیار مهم ایفا کردند.

درباره نسبت تشیع و ایرانیت، وضعیت صورتی دیگر است. برخی شرق‌شناسان مدعی‌اند که تشیع باید به عنوان «مذهب ملی ایرانیان» تحلیل شود. چنین درکی آشکارا غیر تاریخی است. تشیع در نقطه آغاز و رشد خود، خیزشی از متن جامعه عربی بود. اما ایرانیان با توجه به سوابق ذهنی و تاریخی خود و نیز موقعیت فرودستی، جاذبه‌های بیشتری در تشیع می‌یافتند. «موالی» ایرانی از جمله گروه‌های هوادار قیام‌های شیعی

اولیه بودند. بعدها نیز گرایش شیعی در میان علاقه‌مندان به میراث ایرانی نظیر شعوبیه و فردوسی آشکار بود. اسماعیلیان ایرانی (نزاریان) از همان ابتدا زبان فارسی را در نگارش متون دینی خود به کار می‌گرفتند. ناصر خسرو، آثار خود را تماماً به فارسی نوشت. افزون بر الموت، «تا فراسوی فلات بلند آسیای میانه و تا دوردست چین»، هر کجا جامعه اسماعیلی وجود داشت، زبان فارسی هم زبان مقدس عبادی و «زبان مشترک دینی» بود (فرای، ۱۳۶۳، ج ۴: ۴۵۷-۴۵۸).

در تاریخ تشیع نیز همواره برخی کوشش‌ها برای ایجاد تقابل میان تعلق شیعی و تعلق به ایران وجود داشته است (ر.ک: ربیع، ۱۳۸۸). با این حال در هسته فرهنگ ایرانی همواره کوششی برای هم‌راستا کردن این دو لایه هویتی وجود داشته است که نمود آن در دیباچه شاهنامه آمده است و افرادی چون گوینو به نفوذ و طنین قدرتمند این گرایش در فرهنگ عامه ایرانی اشاره کرده‌اند (گوینو، ۱۳۸۳: ۲۱۲). دلایلی چون وجود باوری نیرومند و رایج در میان علما و عموم شیعیان دایر بر ازدواج امام حسین^(ع) با شهربانو دختر یزدگرد سوم و تداوم نسل امامان معصوم^(ع) از وی، «شیعه امامی را به ایران پیش از اسلام پیوند می‌زد» (امیرمعزی، ۱۳۹۴: ۷۳). حتی برخی حکمای شیعی چون قطب‌الدین اشکوری، ویژگی‌های «سوشیانت» زرتشتی را با ویژگی ذکرشده برای امام دوازدهم^(ع) یکسان دانستند (اشکوری، ۱۳۹۸، ج ۱: ۳۵۳-۳۵۸، ستاری، ۱۳۷۰: ۱۱۴). در همین بستر بود که عالمان شیعی به اتکای احادیث منقول از امامان معصوم^(ع) به جواز جشن گرفتن عید نوروز حکم می‌دادند (جعفریان، ۱۳۷۶: ۲۰۱-۲۲۰).

پس از تأسیس دولت صفوی و تبدیل ایران به مرکزیت جهان شیعی، پیوند ظریفی میان دیانت و ایرانیت پدیدار شد که تا دوره معاصر ادامه یافت. درگیری مداوم صفویان با ازبکان و عثمانیان، به عاملی برای تقویت نقش مذهب در تمایز ایرانیان و جوامع همجوار بدل شد. صفویان، تمایز شیعه و سنی را با تمایزهای سنتی ایرانیان با مردمان نواحی آن سوی سیحون و جیحون و نیز مردمان آناتولی منطبق ساختند. در سایه عامل مذهبی بود که شکاف زبانی قبایل ترک‌زبان قزلباش با مابقی ایرانیان به حاشیه رانده شد و این قبایل در مقام پایه‌های دولت ایرانی قرار گرفتند (تاپر، ۱۳۸۴: ۱۶۳). با تبدیل ایران به عنوان کانون تشیع، حفظ آن در مقابل تعدیات بیرونی، اهمیتی معنوی در

نگرش عالمان دینی یافت. رساله‌های جهادیه در جریان جنگ‌های ایران و روسیه و نیز فتاوی جهاد در جنگ اول جهانی، نمود آشکار این تلفیق حس دینی و ملی در نزد علمای مذهبی است. در همین قالب بود که عالمی سنتی چون سید کاظم یزدی، «بقعه مبارکه ایران» را ناحیه‌ای می‌داند که «از تمام مملکت وسیعه الهی اختصاص به اهل ایمان» دارد و آرزو دارد که «مانند منیعۀ هندوستان مایه اعتبار و تاریخ روزگار گردد» (میرزایی، ۱۳۹۰: ۱۱۸-۱۱۹).

تا پیش از صفویه به واسطه آنکه علمای برجسته دوازده امامی، عرب‌زبان بودند، تعلقی به زبان فارسی در میان آنان وجود نداشت. با استقرار صفویه در ایران، وضعیت تغییر کرد. نیاز مخاطبان در امور دینی و شرعی و ضرورت ارتباط با توده در کنار درخواست دربار، عاملی مهم در گرایش به فارسی‌نویسی بود. در قرون دهم و یازدهم بیش از پنجاه اثر شیعی نیز به فارسی ترجمه شد (حسین‌زاده شانه‌چی، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۷). پدیده‌هایی دینی چون زیارت اماکن مقدسه به واسطه فراهم کردن امکان گردهمایی مردمان نواحی مختلف کشور و خلق خاطره جمعی و احساس تعلقی فراتر از سطوح محلی، عاملی پیونددهنده بود. چنان‌که وامبری در حرم امام رضا^(ع) مشاهده کرد: «یک حس جذبۀ کامل‌العیار در چنان لحظه‌ای تمام نژادها و طبقات، ارباب و تاجر و نوکر- اعم از ساکنان محتاط آسیای میانه، مردان زیرک اصفهانی یا شیرازی، ترک‌های ساده‌دل و یا بختیاری‌ها و کردهای ستیزه‌جو- را در برمی‌گیرد» (وامبری، ۱۳۷۲: ۲۷۴-۲۷۵).

صوفیان و نظام خانقاه

صوفیان و شیوخ صوفی، مروج برداشتی زیبایی‌شناسانه از عقیده دینی بودند. حامیان این برداشت از قرن سوم هجری به این‌سو در قالب انواع و اقسام سلسله‌های صوفیانه، سازمان و شبکه گسترده‌ای را در سرتاسر جهان اسلام به وجود آوردند که به «نظام خانقاه» مشهور است. سبک آموزشی، شیوۀ زندگی و شبکه نهادهای صوفیه نیز همانند علما، مروج تعلقات دینی و امت پایه بود. صوفیه برحسب تلقی خاص خود از مفهوم «وطن» به عنوان «لامکان» و عالم ملکوت طبعاً نمی‌توانست حامی تعلق خاطر به موجودیتی به نام ایران به عنوان سرزمینی مجزا و متمایز باشد.

ولی صوفیان از جهاتی دیگر، مقوم هویت ایرانی بودند. تصوف ایرانی، ریشه‌ای عمیق در سنت‌های معنوی باستانی به‌ویژه مانویت داشت و برخی از صوفیان و حکمای ایرانی خود را تداوم‌بخش سنت معنوی ایرانی می‌دانستند. از جمله سهروردی خود را ادامه‌دهنده «راه و روش حکما و دانایان سرزمین پارس» و احیاگر میراث «حکمای فرس» معرفی می‌کرد (سهروردی، ۲۵۳۵: ۱۹؛ ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۲۸). کربن معتقد است که اگر فردوسی از رهگذر حماسه پهلوانی به تداوم میراث ایرانی در عصر اسلامی اقدام کرده، سهروردی از رهگذر صورت‌بندی یک حماسه عرفانی، چنین نقشی را ایفا کرده است. از این‌رو «او بار گذشته زرتشتی ایران کهن را به دوش می‌کشد و بدین‌سان آن را به اکنون منتقل می‌کند» (شایگان، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

نقش برجسته سلسله‌های صوفیانه در حفظ تداوم فرهنگی، علاقه‌پایدار آنها به زبان فارسی بود. یکی از دلایل روی‌آوری صوفیان به زبان فارسی، ارتباط آنان با مردمان کوچه و بازار بود. نجم رازی عنوان می‌کند که برای آموزش طریقت هرچند کتاب به عربی بسیار است، «پارسی‌زبانان را از آن زیادت فایده‌ای نیست» (رازی، ۱۳۸۳: ۱۵). مولوی نیز عنوان می‌کند که بنا به تقاضای «یاران» به فارسی شعر می‌گوید و خطابه می‌خواند (مولوی، ۱۴۰۱: ۱۰۳).

اما این توضیحی کافی برای سنت پایدار استفاده از زبان فارسی در نزد صوفیان نیست. برخی محققان از نوعی «ملازمت ذاتی» میان شکل ایرانی تصوف و زبان فارسی سخن گفته‌اند. در این روایت، تصوف یا «حکمت ذوقی ایرانی» در فرایند شکل‌گیری و گسترش، پیوندی بنیادین با زبان فارسی برقرار کرده است. زبان فارسی، قالب بیان تجربه معنوی شیوخ ایرانی بوده و ناشی از پیوند با آن تقدس یافته است (پورجوادی، ۱۳۷۳: ۱-۳۷). در نتیجه این شأن معنوی است که در محافل صوفیان از قول حسن بصری نقل می‌شد که «اهل بهشت را زبان پارسی است» (واعظ بلخی، ۱۳۵۰: ۲۹).

نمودهای آشکار تقدیس زبان فارسی را می‌توان در نزد برخی فرق دینی و نحله‌های صوفیانه مشاهده کرد. علاوه بر تقدس زبان فارسی در نزد اسماعیلیه، حروفیه باور داشتند که «همه زبان‌ها به جز عربی و فارسی باید محو گردد، زیرا این دو زبان بهشت

است و ۳۱ حرفی که منشأ همه کائنات می‌باشد، کلا در آنها موجود است» (ریتر، ۱۳۴۱: ۳۸۶). فلسفه تاریخ رازورانه شیخ محمود پسیخانی و فرقه نقطویه نیز حاوی محوریت ایران در تحول ادوار تاریخی است (امانت، ۱۳۹۰: ۳۵۰-۳۵۲). شعر حافظ به عنوان نقطه اوج عرفان عاشقانه ایرانی است و در عمیق‌ترین لایه‌های خود در بردارنده تلفیق آموزه‌های اسلامی و باستانی بود. از همین‌رو است که ضمن خواندن قرآن در «چارده روایت»، پیرو «طریقت مهر» است از میان همه مرشدان راه دل در گرو «پیر مغان» دارد و هوای «دیرمغان» در سر می‌پرورد (مسکوب، ۱۳۸۹: ۷-۸ و ۴۰-۴۲).

با تحکیم زبان فارسی در میان صوفیان ایرانی، این گروه در منطقه‌ای وسیع از منتهی‌الیه مرزهای اروپایی جهان اسلام، به فارسی می‌نوشتند و می‌سرودند و آن را گسترش می‌دادند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۷۰، ۴۵۶-۴۶۰، ۴۷۴-۴۸۳ و ۶۹۹). برای مثال صوفیان نقشبندی که سرمنشأ آنان، ماورالنهر و خراسان بزرگ در قرن ششم بود، طی هفت قرن بعدی در جریان فعالیت معنوی خود در محدوده وسیعی از هندوستان و کاشغر در مرزهای چین تا استانبول، مروج و مقوم زبان فارسی در این گستره بودند (رک: حسینی و علیزاده، ۱۴۰۱).

بازرگانان، پیشه‌وران و شبکه‌های تجاری

نیروهای پیونددهنده و تعلق به ایران، فرهنگ و میراث ایرانی تنها محدود به گروه اقلیت صاحبان قدرت (دربارها) و صاحبان «فرهنگ والا» و مکتوب نبود. در میان قشر میانه نیز گروه‌هایی بودند که در مقام نیروی حافظ فرهنگ ایرانی و عامل پیونددهنده عمل می‌کردند. از جمله مهم‌ترین آنان، تجار، بازرگانان و اصناف بودند که گاه با عنوان «اواسط الناس» یا «اواسط الناس» نامیده می‌شدند (عوفی، ۱۳۷۰: ۸). چنان‌که گفته شد، یعقوب لیث صفاری از پیشه‌وران بود. شاعران و ادیبان تاجریپیشه و پیشه‌ور همواره در جامعه ایرانی حضور داشتند که شعر آنها، پیوندی با عامه مردم داشت. در «تذکره تحفه سامی» که سام میرزا، فرزند شاه اسماعیل صفوی نوشته است، ده‌ها شاعر فارسی‌سرای تبریزی نام برده شده که از قشر پیشه‌ور بوده‌اند (رک: صفوی، بی‌تا). بازاریان همواره از علاقه‌مندان، حامیان و ناقلان ادب پارسی بودند و به قول ناظری اروپایی در بازار

اصفهان، پیشه‌ورانی بودند که «صدها بیت شعر از بهترین شعرای خود از حفظ می‌دانستند و با شاهکارهای ادب کشورشان کاملاً آشنا بودند» (وامبری، ۱۳۷۲: ۱۰۲).

به‌رغم محدودیت‌های ارتباطی در دنیای سنتی، مبادلات تجاری و بازرگانی در مقیاس منطقه‌ای و جهانی وجود داشت. در دوره صفوی از تاجرانی ایرانی سخن گفته شده است که شبکه تجاری مشهوری «در سراسر هندوستان و عربستان و زادگاهش ایران» داشته‌اند (فیگوئرا، ۱۳۶۳: ۱۵۲ و ۱۶۱). گوینو از تاجرانی بوشهری می‌گوید که «روابط پیوسته‌ای با بمبئی، کلکته، چین، مسقط، بغداد و شهرهای بزرگ ایران دارند» (گوینو، ۱۳۸۳: ۹۷). این بازرگانان در جریان سفرهای خود به همراه کالا، مروج فرهنگ ایرانی بودند. نقش و فعالیت قوم بازرگان مسلک سغدی در ترویج فرهنگ و آیین‌های ایرانی در گستره جغرافیایی جاده ابریشم (چین، ترکستان تا روم) در عصر ساسانی و پس از آن شناخته شده است (قریب، ۱۳۷۴: یازده-نوزده). گسترش اسلام در مناطق شرق دور، بیش از هر چیز محصول حضور تاجران مسلمان از جمله بازرگانان ایرانی بود (لاپیدوس، ۱۳۷۶: ۳۳۸). این شبکه‌های تجاری در عین حال مسیر انتقال باورهای ایرانی و زبان فارسی در جغرافیای وسیعی از مرزهای بالکان تا شرق چین بود. ابن بطوطه از حضور تاجران ایرانی در هندوستان و سیلان و چین می‌گوید که در نتیجه حضور آنان پادشاهان و اشراف غیر مسلمان فارسی می‌دانستند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۲: ۳۰۵-۳۰۸).

نقش پیونددهنده تجار و بازرگانان در مناطق داخل فلات ایران به واسطه کمیت و کیفیت بالاتر ارتباطات تجاری، بیشتر بود. بازارها و کاروان‌سراهای محل مراجعه مردمان مختلف، محل تلاقی کاروان‌ها و محل به اشتراک گذاشتن اخبار و تقویت پیوندها میان مردمان نواحی مختلف بود. هرچه تعداد و تنوع ارتباطات تجاری و اجتماعی در اثر تحولات مدرن بیشتر شد، هویت گروهی تجار و بازرگانان به عنوان یک طبقه مجزا تقویت شد و نقش آنها به عنوان حاملان و مروجان تعلق ملی تقویت شد. نقش‌آفرینی محوری این گروه در جنبش رژی و مشروطه باید در این بستر تاریخی دیده شود.

تعلق به هویت ایرانی در میان عامه مردم

تعلق هویتی به ایران و عناصر هویتی آن، مقوله‌ای منحصر به صاحبان فرهنگ والا

نبود، بلکه در میان عامه نیز نفوذی مؤثر داشته است. آیین‌های باستانی چون نوروز و سوگ سیاوش (سووشون) از قرن‌ها پیش در میان عامه مردم جریان داشت. داستان‌های تاریخی و اسطوره‌ای نیز در میان مردم عادی شناخته شده بود. فلاندن در سال ۱۸۴۰م عنوان می‌کند: «ایرانیان بسیار علاقه دارند عملیات تاریخی را از روایات درهم و برهم بیرون آورند... از پیدایش ساختمان و اندام تخت جمشید چیزی نمی‌دانستند، ولی بدون استثنا از اسکندری صحبت می‌داشتند که ایران را تسخیر کرده» (فلاندن، ۲۵۳۶: ۳۰۸). این تعلق حتی در میان طوایف بختیاری نیز روایت شده است (لایارد، ۱۳۶۷: ۶۹). گوبینو در گزارشی دقیقی عنوان می‌کند که آگاهی و افتخاری عمیق به تاریخ کهن و فرهنگ ایران در عامه ایرانیان وجود دارد. «فقط طبقات تحصیل کرده نیستند که آن را می‌دانند و بر زبان می‌آورند، بلکه عامی‌ترین طبقات نیز همواره آن را در نظر دارند و با کمال میل تکرار می‌کنند» (گوبینو، ۱۳۸۳: ۲۰۹). وی تأکید می‌کند برخلاف فرانسه که مردمان عادی، اطلاعات زیادی از تاریخ کشورشان ندارند، «در ایران هرگز کسی را ندیدم که در پست‌ترین شرایط اجتماعی باشد و کلیات تاریخی را که با آفرینش جهان شروع می‌شود و به سلطنت پادشاه فعلی خاتمه می‌یابد، نداند. البته آنها بسیاری از مطالب را با هم مخلوط می‌کنند. برایشان جمشید، شکوه و فریندگی خاصی دارد؛ رستم قهرمان ملی است... ملتی که این قدر به تاریخ و پیشینیانش اهمیت می‌دهد، بی‌شک به اصل بقا و نیروی فوق العاده خود آگاه است» (همان: ۲۱۰-۲۱۲).

چه بازیگرانی این تعلق و آگاهی را در میان عامه گسترش می‌دادند؟ گوبینو، یکی از عوامل را وجود پیوندی نزدیک میان صاحبان فرهنگ مکتوب و شفاهی در ایران (در مقایسه با فرانسه) می‌داند. او می‌گوید که در ایران برای «مردمان عامی»، گذشته کشور موضوعی جالب است. از این رو «اوقات فراغت خود را به شنیدن داستان‌های تاریخی می‌پردازند و یا اینکه به سخنان افراد تحصیل کرده گوش می‌دهند... بارها چنین اجتماعی دیدم که گوینده و شنوندگان به طور یکسان در پست‌ترین شرایط قرار داشتند» (همان: ۲۱۰-۲۱۲).

افزون بر این در نفوذ آگاهی و تعلق در میان عامه، دو گروه شاعران، نقالان و مکتب‌خانه‌داران، نقش مهمی داشتند. جوامع سنتی در بخش عمده خود، جوامعی

شفاهی و ماقبل سواد بودند. در نتیجه آنان نمی‌توانستند مخاطب مستقیم متون مکتوب صاحبان فرهنگ والا باشند. شاعران و نقالان، واسطه این فرهنگ مکتوب و شفاهی بودند. در فرهنگ ایرانی نیز شعر و شاعری، تنیده با زندگی روزمره بود. وامبری در این مورد می‌نویسید: «در میان منظومه‌های شعری بزرگ و متنوع مسلمانان آسیا می‌توانیم آثار حافظ و سعدی و فردوسی را جزء لوازم خانه هر روشن‌فکر یا بهتر بگوییم هر باسواد ایرانی بدانیم... درباره فردوسی باید گفت به ندرت ایرانی‌ای دیده‌ام با قهرمانان منظومه بزرگ شاهنامه آشنا نباشد و کمتر حمام، کاروان‌سرا و یا ابنیه عمومی، به جز مساجد و نظایر آن را می‌توان یافت که با نقاشی‌های ساده قهرمانان فاتح آن، یعنی رستم و زال و کی‌خسرو، تزیین نشده باشد. شاهنامه تنها تاریخ محبوب جهان ایرانی است و آینه‌ای است که مردم ایران و آسیای میانه با شادی در آن، شکوه اعضای گذشته را می‌بینند» (وامبری، ۱۳۷۲: ۲۸۰). دیولافوا از مشاهدات خود در تبریز روایت کرده است که «در مدخل پل عده‌ای از روستاییان جمع شده و درویشی برای آنها نقالی می‌کرد، درویش تبریزی به دست داشت و با هیکل غریب و مهیب و حرکات و اشارات مخصوص به خود جنگها و فتوحات و رشادت‌های رستم معروف پهلوان دلیر ایران را برای آنها شرح می‌داد... روستاییان از شنیدن سرگذشت این پهلوان نامی و جنگ‌های او با دیوان و جادوگران بی‌نهایت لذت می‌بردند» (دیولافوا، ۱۳۶۴: ۵۰). لایارد نیز روایت می‌کند که در جمع سواران بختیاری که برای جنگ با حاکم اصفهان آماده می‌شدند، «اشعار و سروده‌های رزمی»، «شاهنامه و یا داستان خسرو و شیرین و سایر اشعار شعرای ایرانی مانند حافظ و سعدی» خوانده می‌شد و جمع به هیجان می‌آمدند (لایارد، ۱۳۶۷: ۱۶۱-۱۶۲). خواندن این اشعار برعهده خوانین ایلی بود که بیشتر آنها باسواد بودند (فیلبرگ، ۱۳۶۹: ۲۵۷-۲۵۸).

نقالان نیز میراث مکتوب شاعران و مورخان را به زبانی عامه‌پسند در اختیار آنان قرار می‌دادند. سابقه آنان به سنت حماسه شفاهی بازمی‌گشت که «گوسان»‌ها یا خنیاگران و قصه‌پردازان از عصر پارتی به این‌سو روایت می‌کردند. با سرایش شاهنامه، داستان‌های آن تبدیل به دست‌مایه نقالان شد و پس از دوره صفوی، رواجی تام یافت (صفوی، بی‌تا: ۱۳۸-۱۴۱). این «خادمان بی‌نام و نشان شاهنامه» (به قول شاهرخ مسکوب) ضمن تلفیق داستان‌های شاهنامه با میراث دینی و باور عامه در شهرها، روستاها و عشایر سفر

می کردند و قصه های خود را روایت می کردند. مسافری اروپایی با اشاره به نبود تاریخ مدون در میان بختیاری ها عنوان می کند: «نقال چهره آشنایی در میان آنهاست و همواره جماعتی را برای شنیدن نقل هایش از شاهنامه فردوسی یا آثار کلاسیک دیگر گرد خود جمع می کند» (کولیور، ۱۳۸۳: ۶۱). همان طور که انجوی شیرازی نشان داده است، با میانجی این گروه مهم بود که فردوسی، شاهنامه و قهرمانان آن در فرهنگ عامه اقوام مختلف ایرانی رسوخ قدرتمندی یافت (ر.ک: انجوی شیرازی، ۱۳۶۹).

مکتب خانه داران نیز گروه بزرگی بودند که در کنار قرآن کریم و متون دینی، آثاری چون «بوستان» و «گلستان» را به عنوان منبع درسی به کودکان نواحی مختلف آموزش می دادند و بدین ترتیب فارسی را به زبان پیونددهنده مردمان نواحی مختلف و میراث مشترک ایرانیان بدل می کردند.

نتیجه آنکه اگر در جامعه ایرانی، عوامل متعددی برای واگرایی و گسست وجود داشت. مجموعه این نیروهای پیونددهنده، جامعه ایران را علی رغم پراکندگی ها و تنوع به یکدیگر متصل می کرد و تداوم می بخشید. با کوشش خودآگاه یا ناخودآگاه این نیروها بود که مفهوم «ایران»، سرزمین و خاطره آن به عنوان موجودیتی مستقل، هیچ گاه از میان نرفت. «امپراتوری ها و پادشاهی ها چه بسا آمدند و رفتند، ولی خاطره کشور بزرگ یکپارچه نه تنها الهام بخشیدن به نوازندگان دوره گرد و شاعران را ادامه داد، بلکه امور سیاسی را هم جهت بخشید» (فرای، ۱۳۶۳ الف: ۱۷). از رهگذر بده و بستان هایی که این نیروها، میانجی آن بودند، پیوندها برقرار می شد و عناصر اشتراک آفرین، فراسوی تمایز شکل می گرفت. دیپلمات فرانسوی، اوژن اوین در سفرنامه خود نوشت که «عرب های خوزستان، همان طور که شیعیان معتقد و متعصبی هستند، در عین حال همانند ترک-زبانان آذربایجان یا فارسی گویان اصفهان، همگی ایرانیان خالص و علاقه مند به این آب و خاک نیز محسوب می شوند» (اوین، ۱۳۶۲: ۱۹۷). زبان فارسی به عنوان زبان رایج در میان این نیروهای پیونددهنده، نقشی حیاتی در پیوند مردمان و نواحی مختلف داشت. از این رو وقتی سفیر اسپانیا در سال ۱۰۲۶ ق وارد جزیره هرمز شد، تأکید کرد که هم اقلیت های مذهبی و هم مسلمانان که همگی عرب هستند، «به زبان فارسی سخن می گویند» (فیگوئرا، ۱۳۶۳: ۵۹-۶۰). فلاندن نیز از ناحیه بوشهر وارد مناطق عرب نشین

ایران شد و نوشت: «از این ناحیه تا بصره که پیش رویم، بیشتر مردمش را عرب می‌بینیم. این اعراب با ایرانیان مخلوط گشته‌اند... فارسی را مانند زبان اصلی خود حرف می‌زنند. بعضی شیعه و بعضی سنی هستند» (فلاندن، ۲۵۳۶: ۳۶۳).

نتیجه‌گیری

محمدرضا شفیعی کدکنی در شعری از مجموعه «هزاره دوم آهوی کوهی» عنوان می‌کند که پایداری و تداوم تاریخی ایران، «معمایی» است که نیازمند تحلیل و «رمز»‌گشایی است. یک وجه این «معما» بدان خاطر است که پایداری و تداوم ایران در متن برخی از بزرگ‌ترین تهاجم‌های تاریخ جهانی و گسست‌های همراه آن تحقق یافته است. از جهتی دیگر این پایداری از آن جهت «معما» است که عنصر شکل‌دهنده به آن تعلقی «ملی» بوده که نمونه آن در دوران پیشامدرن کمتر دیده شده است. در شرایطی که سرشت غالب تعلقات هویتی در جوامع سنتی بر سیطره هویت‌های محلی و دینی بوده است، ایران به عنوان نمونه‌ای از معدود «ملت‌های تاریخی» همواره شاهد حضور و نقش‌آفرینی تعلقی فراتر از سطوح محلی و فروتر از تعلقات امتی بوده است.

نگرش‌های رمانتیک تمایل دارند تا در بحث از تعلق ملی و تداوم تاریخی به گونه‌ای سخن گویند که گویی بقای ایران دارای قطعیتی از پیش تضمین‌شده از سوی نیروهای فرانسائی و ماورایی بوده است. آنان به جای «رمزگشایی» مسئله تداوم و بقای ایران در تاریخ، آن را تبدیل به رازی سر به مهر می‌کنند و خود را در معرض اتهام «ازلی‌انگاری» قرار می‌دهند. حال آنکه نگرش تاریخی-جامعه‌شناختی بر این نکته پای می‌فشرد که تداوم و بقای ملت‌ها به عنوان مقوله‌هایی تاریخی، نتیجه عملکرد عاملان و نیروهای اجتماعی است که در جریان کنش‌های خود، این مهم را تحقق بخشیده‌اند. از این زاویه هویت ایرانی نه «ذاتی» از پیش موجود، ایستا و تغییرناپذیر، بلکه پدیده‌ای شکل‌گرفته و تغییریافته از رهگذر کنش‌های مجموعه‌ای از عاملان در «فرایند» تاریخی بوده است.

مقاله حاضر کوشیده است تا نشان دهد که اگر همواره بسترها و نیروهای محرک واگرایی وجود داشته است، نیروهایی نیز به عنوان عامل پیوند در تاریخ ایران حضور داشته‌اند که عاملان تداوم در جریان گسست و همگرایی و وحدت در متن کثرت

بوده‌اند. در حقیقت حفظ و گسترش عوامل همگرایی در تاریخ ایران باید به عنوان محصول انبوهی از کنش‌های هدفمند و نیز «نتیجه ناخواسته»^۱ عملکرد مجموعه‌ای از نیروهای اجتماعی-سیاسی در بستر تاریخ تحلیل شود. از این دیدگاه می‌توان تاریخ ایران را از زاویه دیالکتیک پویای نیروهای واگرایی و همگرایی مطالعه کرد. علی‌رغم فراز و فرودها این نیروهای پیونددهنده، در نهایت وحدتی حول نام، سرزمین، خاطره و میراث فرهنگی ایران ایجاد کردند و عامل حفظ موجودیت سرزمینی و تداوم تاریخی آن بودند.

هسته اصلی این نیروها، صاحبان «فرهنگ والا» بودند. گروهی کوچک اما بسیار مهم در جوامع سنتی که مشخصه آنها، مهارت کتابت و نگارش بود و همین مهارت، آنها را از انبوه مردمان صاحب فرهنگ شفاهی متمایز می‌کرد. آنان تولیدکنندگان، حافظان، مروجان و انتقال‌دهندگان زبان، ادب، هنر، تاریخ و فرهنگ ایرانی بودند. اهل قلم، اصلی‌ترین گروه صاحب فرهنگ والا بودند. در کنار آنها، صوفیان و علما نیز نقشی مهم اما پرنوسان ایفا می‌کردند. دربار و دولت نیز نیروی نهادی مهمی بودند که در مقام حامی و پشتیبان صاحبان فرهنگ والا، ایفای نقش می‌کردند. ضمن آنکه در جریان اداره سرزمینی بزرگ، شبکه‌های مهمی برای متصل ساختن مناطق و مردمان مختلف ایجاد می‌کردند. پنجمین نیرو، تجار و بازرگانان بودند که مصرف‌کننده تولیدات فرهنگی صاحبان فرهنگ والا، حامیان و مروجان آن در میان عامه مردم در نواحی مختلف بودند. هرچند بخش عمده گروه‌های پنج‌گانه پیونددهنده در شمار اعیان و قشر میانی شهرها بودند، امتداد آنها در لایه‌های فرودست شهری، روستایی و ایلی نیز دیده می‌شد.

در شرایطی که همواره تلاش‌هایی برای ایجاد تقابل و ضدیت میان تعلق محلی، دینی و «ملی» وجود داشت، کوشش نیروهای پیونددهنده و همگرایی‌آفرینی آن بود تا نوعی هم‌راستایی میان این عناصر ایجاد کنند. در این قالب بود که برای عوام و خواص ایرانی، تعلق به زادگاه و زبان محلی، فرهنگ و میراث ایرانی و باور دینی دارای تضادی بنیادین نبود و هم‌راستایی آنها امری طبیعی تلقی می‌شد. یکی از جهت‌گیری‌های مهم نیروهای همگراکننده، تساهل، پذیرش و پرهیز از ایجاد تقابل میان میراث کهن -نو و درونی- بیرونی و کوشش برای تلفیق آنها بود. در همین بستر بود که مهاجمان غالب

ضمن جذب در ساختار جامعه ایرانی و بده و بستان با آن، به حافظان و بسط‌دهندگان میراث ایرانی تبدیل می‌شدند. با کوشش آگاهانه یا غیر آگاهانه این نیروها، اشتراکاتی در متن این سرزمین وسیع، اجتماع متکثر و درگیر گسست‌های بزرگ شکل گرفت که عامل وحدت و بقای ایران در تاریخ بود. این اشتراکات وحدت‌بخش، عناصری «ذاتی» در پس تفاوت‌های «عرضی» نبودند، بلکه عناصری درهم‌تنیده با تفاوت‌ها بودند. هرچند این احساس تعلق و همگرایی در همه مقاطع تاریخی و نزد لایه‌های اجتماعی و مناطق جغرافیایی یکسان نبود، حسی نیرومند بود که باعث غلبه بر جدایی‌ها و تنوع‌ها می‌شد که عناصر مشخصه ایران از جوامع همجوار بود.

پی‌نوشت

۱. وزیری با مرتبط کردن مفهوم «منحصربه‌فرد» بودن ایران در مقایسه با جوامع همجوار به نوعی ناسیونالیسم نژادپرستانه، چنین ادعایی را «مضحک» و مخرب می‌داند (Vaziri, 2013: xiii). در بحث جامعه‌شناسی تاریخی مقایسه‌ای، سخن گفتن از ویژگی‌های خاص یک جامعه در مقایسه با سایر جوامع، امری رایج است و جامعه‌شناسان تاریخی از آن برای تبیین مسیرهای مختلف جوامع بهره می‌گیرند. همان‌طور که در مباحث اسمیت، هابسبام و حورانی ذکر شده، منظور از «منحصربه‌فرد» بودن ایران، دارا بودن شکلی از تعلق ملی است که اجتماعات دیگر فاقد آن بوده‌اند و لزوماً به معنای برتری نیست.
۲. برنارد لوئیس، این تمایز گذاری را در گفت‌وگویی با فواد عجمی برای تمایز تعلق ایرانیان با تعلق ترکان و اعراب مطرح می‌کند. دیدگاهی مشابه درباره چین بیان شده است (ر.ک: Trauzettel, 1975, Tillman, 1979, Pines, 2004: 59-62).

منابع

- ابن بطوطه (۱۳۷۶) سفرنامه، ترجمه محمد علی موحد، جلد دوم، تهران، آگاه.
- ابن بلخی (۱۳۷۴) فارسنامه، تصحیح لسترنج و نیکلسن، تحشیه منصور رستگار فسایی، شیراز، بنیاد فارس‌شناسی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵) العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جلد اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌رسته، احمد (۱۳۶۵) الاعلاق النفیسیه، ترجمه و تعلیق حسین قره‌چانلو، تهران، امیرکبیر.
- احمدی، حمید (۱۳۹۰) بنیادهای هویت ملی ایرانی، چارچوب نظری هویت ملی شهروندمحور، تهران، پژوهشکده مطالعات اجتماعی و فرهنگی.
- اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور (۱۳۷۵) تاج‌التراجم فی تفسیر القرآن الکریم للاعاجم، جلد اول، تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، تهران، میراث مکتوب.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۰) هشدار روزگار و چند مقاله دیگر، تهران، انتشار.
- اسمیت، آنتونی (۱۳۹۱) ناسیونالیسم و مدرنیسم، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، ثالث.
- اشپولر، برتولد (۱۳۶۰) «تکوین تاریخ‌نگاری ایران»، در: تاریخ‌نگاری در ایران (مجموعه مقالات)، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تهران، گستره.
- (۱۳۷۷) ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه عبدالجواد فلاطوری، جلد ۱، تهران، علمی و فرهنگی.
- اشرف، احمد (۱۴۰۲) هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی، تهران، نی.
- اشکوری، قطب‌الدین (۱۳۹۸) محبوب القلوب (شرح حال حکمای پیش از اسلام)، ترجمه سید احمد اردکانی، جلد ۱، تهران، مولی.
- اصفهانی، حمزه (۱۳۴۶) تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- الفنستون، مونت استوارت (۱۳۷۶) افغانان، جای، فرهنگ، نژاد (گزارش سلطنت کابل)، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، آستان قدس رضوی.
- امانت، عباس (۱۳۹۰) «جنبش نقطوی محمود پسیخانی و حوزه مادی‌گری عرفانی ایرانی او»، در: تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه، ویراسته فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز.
- امیر معزی، محمدعلی (۱۳۹۴) «شهربانو، بانوی ایران‌زمین و مادر امامان، میان ایران پیش از اسلام و شیعه امامی»، در: تشیع، ریشه‌ها، باورهای عرفانی، تألیف محمدعلی امیر معزی، ترجمه نورالدین الله‌دینی، تهران، نامک.
- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۹) فردوسی‌نامه، جلد ۱: مردم و فردوسی، جلد ۲: مردم و قهرمانان شاهنامه، تهران، علمی.

اوبن، اوژن (۱۳۶۲) ایران امروز (۱۹۰۶-۱۹۰۷)، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، زوار.
اوز کریملی، اوموت (۱۳۸۳) نظریه‌های ناسیونالیسم، ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران، مؤسسه مطالعات ملی.

بارتولد، ولادیمیر (۱۳۷۲) تذکره جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادور، تهران، توس.
باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۷۸) تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر.
برتشنايدر، امیلی (۱۳۸۱) ایران و ماورالنهر در نوشته‌های چینی و مغولی سده‌های میانه، ترجمه و تحقیق هاشم رجب‌زاده، تهران، بنیاد موقوفات افشار.

بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۴) فتوح البلدان، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، سروش.
بلعمی، ابوعلی (۱۳۵۳) تاریخ بلعمی، تصحیح ملک‌الشعرا بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، جلد ۲، تهران، زوار.

بناکتی، داود بن محمد (۱۳۴۸) تاریخ بناکتی (روضه‌اولی الالباب فی معرفه‌التواریخ و الانساب)، به کوشش جعفر شعار، تهران، انجمن آثار ملی.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۳) الصیدنه فی الطب، ترجمه باقر مظفرزاده، تهران، فرهنگستان ادب فارسی.
پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۲) «حکمت دینی و تقدس زبان فارسی»، در: بوی جان، تألیف نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

تاپر، ریچارد (۱۳۸۴) تاریخ سیاسی و اجتماعی شاهسون‌های مغان، ترجمه حسن اسدی، تهران، اختران.

تاریخ سیستان (۱۳۸۱) تصحیح ملک‌الشعرا بهار، تهران، معین.
تفضلی، احمد (۱۳۹۸) «نقش دهقانان در سده‌های نخستین دوران اسلامی»، در: مقالات احمد تفضلی، گردآوری ژاله آموزگار، تهران، توس.

ثعالبی، ابومنصور (۱۳۲۸) شاهنامه ثعالبی (در شرح احوال سلاطین ایران)، ترجمه محمود هدایت، تهران، چاپخانه مجلس.

جعفریان، رسول (۱۳۷۶) نوروز در فرهنگ شیعه، نامه مفید، شماره نهم، بهار، صص ۲۰۱-۲۲۰.
جوینی، مویدالدوله (۱۳۲۹) عتبه‌الکتبه (مجموعه مراسلات دیوان سلطان سنجر)، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، بی‌جا، شرکت سهامی چاپ.

چلبی، اولیا (۱۴۰۰) سفرنامه اولیا چلبی به ایران، ترجمه و پژوهش علی ابوالقاسمی و مهدی وزینی اصل، جیرفت، دانشگاه جیرفت.

حسین‌زاده شانه‌چی، حسن (۱۳۸۸) «ترجمه کتب سیره و مناقب امامان در عصر صفوی»، پژوهش‌های تاریخی، دوره جدید، شماره ۲، تابستان، صص ۳۵-۴۸.

حسینی، مریم و محمود علیزاده (تصحیح و تحقیق) (۱۴۰۱) از کاشغر تا استانبول (تحقیقی درباره خواجه‌گان نقشبندی و تصحیح ده رساله از ایشان)، تهران، علمی.

- حموی، یاقوت (۱۳۸۰) معجم البلدان، ترجمه علینقی منزوی، جلد ۱، تهران، سازمان میراث فرهنگی.
- حورانی، آلبرت (۱۳۸۴) تاریخ مردمان عرب، ترجمه فرید جواهر کلام، تهران، امیرکبیر.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۸) «سرگذشت زبان فارسی»، در: گل رنج‌های کهن، برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی، جلال خالقی مطلق، تهران، ثالث.
- دریایی، تورج (۱۳۹۷) جهان ساسانی (مقالاتی درباره ایران‌شهر)، ترجمه مهناز بابایی، تهران، فروهر.
- دلاواله، پیتر (۱۳۷۰) سفرنامه پیتر دلاواله، ترجمه شجاع‌الدین شفا، تهران، علمی و فرهنگی.
- دیولافوا، ژان (۱۳۷۱) ایران، کلد و شوش. ترجمه علی محمد فره‌وشی، تهران، دانشگاه تهران.
- رازی، نجم (۱۳۸۳) مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی.
- رایس، کلارا کولیور (۱۳۸۳) زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان (سفرنامه کلارا کولیور رایس)، ترجمه اسدالله آزاد، تهران، کتابدار.
- ربیع (۱۳۸۸) علی‌نامه (منظومه‌ای کهن)، تصحیح رضا بیات و ابوالفضل غلامی، تهران، میراث مکتوب.
- رسول‌زاده، محمدامین (۱۳۸۰) جمهوری آذربایجان، چگونگی شکل‌گیری و وضعیت کنونی آن، ترجمه تقی سلام‌زاده، تهران، شیرازه.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۵۷) احسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، بابک.
- ریاحی خوبی، محمدامین (۱۳۸۰) فردوسی، تهران، طرح نو.
- ریتر، هلموت (۱۳۴۱) «آغاز فرقه حروفیه»، ترجمه حشمت موید، فرهنگ ایران زمین، شماره دهم، صص ۳۹۳-۳۱۹.
- زرکوب شیرازی، ابوالعباس (۱۳۵۰) شیرازنامه، به کوشش اسمعیل جوادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- ستاری، جلال (۱۳۷۰) زمینه فرهنگ مردم، تهران، ویراستار.
- سمرقندی، دولت‌شاه (۱۳۸۲) تذکره الشعرا، تصحیح ادوارد براون، تهران، اساطیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۲۵۳۵) حکمه الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران.
- (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح نجف‌قلی حبیبی، جلد ۴، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۷) هانری کرین؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزاد روز.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۲) تلقی قدما از وطن، الفبا، شماره دوم، صص ۱-۲۶.
- صفوی، سام میرزا (بی‌تا) تذکره تحفه سامی، تصحیح رکن‌الدین همایون فرخ، شرکت سهامی چاپ و انتشار کتب ایران.
- صمد، ولی (۱۳۷۸) فردوسی و شاهنامه در قفقاز، ترجمه رحیم مسلمانیان قبادیانی، تهران، کارنگ.
- ضیا ابراهیمی، رضا (۱۳۹۶) پیدایش ناسیونالیسم ایرانی، نژاد و سیاست بی‌جاسازی، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.

طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۱) دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران، نگاه معاصر.
----- (۱۳۹۵) روشن‌فکران علیه ایران، ماهنامه سیاست‌نامه، خرداد و تیر، سال اول،
شماره ۴ و ۵، خرداد و تیر، صص ۱-۶.
----- (۱۳۹۸) ملت، دولت و حکومت قانون، جستار در بیان نص و سنت، تهران،
مینوی خرد.

طبری، احسان (۱۳۶۰) ایران در دو سده واپسین، تهران، حزب توده.
طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵) تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد ۲، تهران، اساطیر.
عروزی سمرقندی، احمد بن عمر بن علی نظامی (۱۳۴۶) چهارمقاله، به اهتمام و تصحیح محمد
قزوینی و محمد معین، تهران، ابن سینا.
عوفی، محمد (۱۳۷۰) جوامع الحکایات و لوامع الروایات (جزء اول از قسم چهارم)، تصحیح مظاهر
مصفا، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
غزالی، امام محمد (۱۳۸۰) کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیو جم، جلد ۱، تهران، علمی و
فرهنگی.

فرای، ریچارد (۱۳۶۳ الف) عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، سروش.
----- (گردآورنده) (۱۳۶۳ ب) تاریخ ایران (از اسلام تا سلاجقه)، ترجمه حسن انوشه، جلد ۴،
تهران، امیرکبیر.

فلاندن، اوژن (۲۵۳۶) سفرنامه اوژن فلاندن به ایران، ترجمه حسین نورصادقی، تهران، اشراقی.
فیلبرگ، سی، جی (۱۳۶۹) ایل پایی؛ کوچ‌نشینان غرب ایران، ترجمه اصغر کریمی، تهران،
فرهنگسرا.

فیشل، والتر (۱۳۳۰) ابن خلدون و تیمورلنگ، ترجمه سعید نفیسی و نوشین دخت نفیسی، تهران،
زوار.
فیگوئرا، دن گارسیا (۱۳۶۳) سفرنامه دن گارسیا د سیلوا فیگوئرا، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران،
نشر نو.

قریب، بدرالزمان (۱۳۷۴) فرهنگ سُعدی، تهران، فرهنگان.
قطران تبریزی (۱۳۶۲) دیوان حکیم قطران تبریزی، تصحیح محمد نخجوانی، تهران، ققنوس.
کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۶۹) ترجمه و مقدمه قاسم هاشمی‌نژاد، تهران، مرکز.
کاستلز، مانوئل (۱۴۰۲) عصر اطلاعات (ج ۲: قدرت هویت)، ترجمه احد علیقلیان، تهران، فرهنگ نو.
کاظم‌زاده ایرانشهر، حسین (۱۳۴۲ ق) تجلیات روح ایرانی در ادوار تاریخی، برلین، ایرانشهر.
کرم، جوئل (۱۳۷۵) احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران،
مرکز نشر دانشگاهی.

کوهمره‌ای، زین‌العابدین (۱۳۸۴) رساله تدابیر شاه و وزیر (در احوالات آقامحمدخان قاجار و وزیر او

حاجی ابراهیم کلانتر اعتمادالدوله)، تصحیح مهین دخت حاجیان پور، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

گوبینو، آرتور دو (۱۳۸۳) سه سال در آسیا، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، قطره. لاپیدوس، ایرام (۱۳۷۶) تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه علی بختیاری زاده، جلد ۱، تهران، اطلاعات. لایارد، سر اوستن هنری (۱۳۶۷) سفرنامه لایارد یا ماجراهای اولیه در ایران، ترجمه مهراب امیری، تهران، وحید.

لوئیس، برنارد (۱۳۹۶) خاورمیانه، دو هزار سال تاریخ از مسیحیت تا امروز، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نی.

مارکورات، یوزف (۱۳۷۳) ایران شهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، اطلاعات.

مافروچی، فضل بن سعد (۱۳۸۵) محاسن اصفهان، ترجمه حسین بن محمد آوی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، اصفهان، سازمان فرهنگی - تفریحی شهرداری.

متین، افشین (۱۳۹۸) هم شرقی، هم غربی، تاریخ روشن فکری مدرنیته ایرانی، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه.

مستوفی بافقی، محمد مفید (۱۳۹۰) مختصر مفید، به کوشش ایرج افشار و محمدرضا ابویی مهریزی، تهران، بنیاد موقوفات افشار.

مستوفی، حمدالله (۱۳۳۹) تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر.

----- (۱۳۶۲) نزهة القلوب (المقالة الثالثة)، به اهتمام گای لسترنج، تهران، دنیای کتاب. مسعودی، ابوالحسن (۱۳۴۹) التنبيه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

----- (۱۳۸۲) مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد ۱، تهران، علمی و فرهنگی.

مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۹) زبان فارسی و هویت ایرانی، تهران، فرزانه روز. ----- (۱۳۸۹) در کوی دوست، تهران، خوارزمی.

ملکم، سرجان (۱۳۸۰) تاریخ کامل ایران، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، جلد ۱، تهران، افسون. منشی، نصرالله (۱۳۹۲) کلیله و دمنه، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، ثالث.

منهاج سراج، قاضی (۱۳۴۲) طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی قندهاری، جلد ۱، کابل، پوهنی مطبعه.

مولوی، جلال الدین (۱۴۰۱) اسطربلاب حق (گزیده فیه مافیه)، به انتخاب محمدعلی موحد، تهران، ماهی.

میرزایی، سید هادی (۱۳۹۰) سیاست به وقت گریز، تهران، رخداد نو. نابدل، علیرضا (بی تا) آذربایجان و مسئله ملی، بی جا، بی نا.

ناصح جرفادقانی، ابوالشرف (۱۳۷۴) ترجمه تاریخ یمنی، تصحیح جعفر شعار، تهران، علمی و فرهنگی.

نامه تنسر به گشنسب (۱۳۵۴) تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
واعظ بلخی، ابوبکر عبدالله (۱۳۵۰) فضائل بلخ، ترجمه عبدالله محمد حسینی بلخی، تصحیح عبدالحسن حبیبی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

وامبری، آرمینیوس (۱۳۷۲) زندگی و سفرهای وامبری (دنباله سیاحت درویشی دروغین)، ترجمه محمدحسن آریا، تهران، علمی و فرهنگی.

ویر، ماکس (۱۳۸۷) دین، قدرت و جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس.
همای، جلال (بی تا) مقدمه مصحح، در: التفهیم لائیل صناعة التنجیم ابوریحان بیرونی، تهران، انجمن آثار ملی.

همدانی، رشیدالدین فضل الله (۱۳۷۳) جامع التواریخ، به تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، جلد ۱، تهران، البرز.

هینتس، والتر (۱۳۶۲) تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاوس جهانگیری، تهران، خوارزمی.
یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۲) تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
یغمایی، حبیب (۱۳۴۸) «شرح حال فردوسی»، در: فردوسی و شاهنامه او، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، انجمن آثار ملی.

Cook, Michael A. (2024) A History of the Muslim World: From Its Origins to the Dawn of Modernity. Princeton University Press.

Hobsbawm, Eric J (1992) Nations and Nationalism since 1780, Cambridge University Press.

Hodgson, Marshall (1977) The Venture of islam, Vol2, University of Chicago Press.

Gnoli, Gherardo (1989) The idea of Iran, an essay on its origin, Roma , Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

Kashani- Sabet, Firoozeh (1999) Frontier fictions, shaping the Iranian nation, 1804- 1946, Princeton University Press.

Mommsen, Wolfgang (1990) The Varieties of the Nation State in Modern History, Liberal, Imperialist, Fascist and Contemporary Notions of Nation and Nationality, in, Michael Mann (ed) The Rise and Decline of the Nation State, Basil Blackwell.

Pines, Yuri (2004) Beasts or Humans, Pre- Imperial Origins of the “Sino-Barbarian” Dichotomy, in, Reuven Amitai, Michal Biran (eds) Mongols, Turks, And Others, Eurasian Nomads And The Sedentary World, Brill Academic Publishers.

Stern, S, M. (1971) Ya'qub the Coppersmith and Persian National Sentiment, in, Clifford Edmund Bosworth (ed,) Iran and Islam, In Memory of the Late Vladimir Minorsky, Edinburgh University Press.

- Tillman, Hoyt Cleveland (1979) "Proto- Nationalism in Twelfth- Century China? The Case of Ch'en Liang," Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol, 39, No, 2.
- Toynbee, Arnold (1955) A study of history, Volume 5, Oxford University Press.
- Trauzettel, Rolf (1975) "Sung Patriotism as a First Step Toward Chinese Nationalism," in, J.W. Haeger (ed) Crisis and Prosperity in Sung China, University of Arizona Press.
- Vaziri, Mostafa (2013) Iran as Imagined Nation, The Construction of National Identity, New Jersey, Gorgias Press.
- Wilson, David A (2017) Nation- Building and Revolutionary War,in, Karl W. Deutsch and William J. Foltz (eds), Nation building in comparative contexts , Routledge.

