

فهرست

سال یازدهم، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۲

مقاله ها :

- ۵۶۹ ژیلبر لازار ریشه های زبان فارسی ادبی
- ۵۸۵ نادر نادرپور پلی بر فراز نهر سوون
- ۵۹۹ احمد کریمی حکاک نژاد، مذهب، زبان: تأملی در سه انگاره قومیت در ایران
- ۶۲۱ ماشاءالله آجودانی درونمایه های شعر مشروطه
- ۶۴۷ علی شرقی پژوهشی در باره چاپ اولین اسکناس در ایران
- جامعه مدنی، دموکراسی و استعمار:
- ۶۵۷ غلامرضا افخمی پرسشی پیرامون آینده ایران

گذری و نظری:

- ۶۹۱ فرزانه میلانی پای صحبت شهرنوش پارسی پور
- نقد و بررسی کتاب:
- ۷۰۵ علی بنوعزیزی روان پریشی فرهنگی و مجادله صدساله با غرب
- ۷۱۰ جلیل دوستخواه باغی در دل کویر، باغی در کویردل

۷۲۱ فهرست سال یازدهم

۷۲۳ کتاب ها و نشریات رسیده

ترجمه خلاصه مقاله ها به انگلیسی

اثری که باید در خانه هر ایرانی فرهنگ دوستی موجود باشد



ENCYCLOPAEDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد ششم

Volume VI

دفاتر ۱، ۲، ۳ و ۴

Fascicle 1 (Coffee House -- Communism IV)

Fascicle 2 (Communism IV -- Contracts II)

Fascicle 3 (Contracts III -- Cotton II)

Fascicle 4 (Cotton II -- Čüb-Bāzī)

منتشر شد

Mazda Publishers

P. O. Box 2603

Costa Mesa, CA 92626

U. S.A.

Tel: (714) 751-5252

احمد کریمی حکاک*

نژاد، مذهب، زبان

تأملی در سه انکاره قومیت در ایران

جهان امروز جهان مرزها و نقشه‌ها، شناسنامه و گذرنامه، و احساس مشخص آدمیان از ملیت و قومیت خویش است. اما واقعیت جغرافیای جهان، احساس هویت و علقه آدمیان، و عواطف درونی ایشان درخصوص تعلق به خاک و خونی خاص همیشه به این صورت تجلی نمی‌یافته است. در جهان قدیم مرکزها وجود داشته‌اند و حواشی آنها: بخارا، هرات، ری و روم و بغداد و دامنه مفاهیمی که با این گونه واژگان تبیین می‌شده بر بسیط خاکی معین فراگسترده می‌شده است که آدمیان بسیاری، رها از دغدغه و مشغله حد و مرز، برآن به کار کاشت و داشت و برداشت، یا کسب و کار و سود و سودا، یا تعلیم و تعلم سرگرم بوده‌اند. نگاهی به واژگان جغرافیا در زبان‌های گوناگون و تأمل درمعنای آنها را می‌توان بر این مدعا شاهد آورد. در زبان

* استاد زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ و تمدن ایرانی در دانشگاه واشنگتن، سیاتل.

فارسی عباراتی همچون خطه طوس، سرزمین ری، قلمرو یعقوب لیث یا فلان امیر یا سلطان دیگر درعین حال که بر نواحی و مناطق کم و بیش شناخته شده‌ای دلالت می‌کند، مانند مفهوم امروز ایران، یا افغانستان، یا تاجیکستان، به شکل مشخصی برنقشه جهان اشارت ندارد. فرض بنیادی من در این بحث این است که مفهوم موطن یا وطن یا میهن - به معنای جایی که انسان خود را از آن برخاسته و بدان متعلق می‌داند - نیز مفهومی است فرآورده آرزوها و حسرت‌ها، بیم‌ها و امیدها، و شورها و شوق‌های آدمیان که مانند دیگر دستاوردهای بشر در فرایند اجتماعی مشخصی ساخته و عرضه می‌شود تا در فرایند اجتماعی دیگری به دست زوال و فراموشی سپرده شود. و آنچه در این جا به بازگشایی آن رو خواهم آورد لحظه‌هایی از فرایند تشکیل و تکوین این احساس در تاریخ "ایران زمین" است که من شواهد آن را، به اقتضای حیطه کار خود، از متون ادبی برخوام آورد.

نخستین لحظه تاریخی که می‌خواهم با این دیدگاه از نظر بگذرانم دورانی است، پس از رواج آئین اسلام در ایران، که ساکنان سرزمین میان دجله و جیحون از مفهوم هویت قومی مدد گرفتند تا شالوده فرهنگ زبانی مستقلی را بریزند. گسترده ترین تجلی این تلاش را در جنبش شعوبیه می‌توان یافت، که درباره آن سخن بسیار رفته است. اما فضائی که در آن گفت و شنود میان عرب و عجم در این باره انجام می‌شده هنوز چنان که باید شناخته نشده است. مبنای بحث من در این موضوع مقاله عالمانه روی متحده درباره شعوبیه است که می‌توان آن را آخرین سخن محققانه در این موضوع شمرد. متحده، در جست و جوی این فضا به تحقیق در تفاسیر قرآن می‌پردازد، به ویژه در خصوص آیه ای که یکی از مآخذ هر دوسوی مجادله در نهضت شعوبی بوده، و واژه "شعب" در آن به کار رفته است. آن آیه این است: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اكرمکم عند الله اتقیکم ان الله علیکم خبیر.» [ای مردم، ما شما را از مردی و زنی آفریدیم، و به گروه‌ها و قبایل گوناگون تقسیم کردیم، تا همدیگر را بشناسید، همانا کریم‌ترین شما نزد خداوند با تقوی‌ترین شماست و همانا خدا داننده و آگاه است.]

نظری به تفاسیر فارسی قرآن، خواه در بررسی شأن نزول این آیه و خواه در تأویل و تعبیر آن به سخن فارسی می‌تواند زمینه‌ای به دست دهد از فضای فکری و فرهنگی جنبش شعوبیه در قرن‌های نخستین اسلام در سرزمینی که نام

بردیم. سخن برخی از این تفاسیر را متحده در مقاله خود نقل می‌کند، و من در این جا تنها سخن یکی از تفاسیر فارسی را بر آن می‌افزایم تا شأن نزول آیه مشخص گردد. در کشف الاسرار و عذة الابرار، معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، تالیف ابوالفضل رشیدالدین المیبیدی، در شأن نزول این آیه چنین آمده است:

سبب نزول این آیت آن بود که روز فتح مکه رسول خدا بلال را فرمود تا برپام کعبه بانک نماز گفت، عتاب ابن اسیدبن ابی‌العیص از سرعصیت جاهلیت گفت: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ قَبَضَ اَبِیُّ حَتّٰی کُم یَرٰ هَذَا الیَوْمَ [سپاس خدای را که پدرم درگذشت تا چنین روزی را نبیند]. حارث بن هشام گفت: «أَمَا وَجَدَ مُحَمَّدٌ غَیْرَ هَذَا لِقُرَابِ الْأَسْوَدِ مُوَدِّئًا [آیا محمد موذنی بهتر از این کلاغ سیاه نیافت]. سهیل بن عمرو گفت: «إِنَّ یَرٰهُ اللّٰهُ شَیْئًا یُغَیِّرُهُ» [اگر خدا بر چیزی اراده کند آن را دگرگون می‌سازد]. ابوسفیان گفت: «إِنِّیْ لَا أَقُولُ شَیْئًا أَخَافُ أَنْ یُخَیَّرَ بِهٖ رَبُّ السَّمَاءِ» [من نمی‌گویم چیزی را که بترسم خداوند آن را خیر دهد]. هریکی از سر تکبر و تجرّخ خویش بزرگی می‌نمودند و عیب درویشان می‌جستند. جبرئیل فرو آمد و رسول را از آن گفتار ایشان خبر کرد. آن که این آیت فرو آمد و ایشان را از آن ناسزا گفتن و عیب درویشان جستن و به مال و نسب تفاخرکردن بازداشت و زجر کرد.

اما غرض از نقل شأن نزول آیه آن است تا نتیجه ای را که متحده از مقایسه تفاسیر عربی و فارسی به آن می‌رسد با تأکید بیشتری مورد تأیید قرار دهیم. متحده بر آن است که بسیاری از تفاسیر از تعبیر شعب به مثابه مفهومی که دلالت بر سرزمینی دارد آگاهند، و بعضی، مثلاً تفسیر فارسی معروف به تفسیر کمبریج، آن را تنها تعبیر از آن لغت می‌شمارند. او می‌گوید:

چنان که القشیری، مفسر خراسانی متوفی به سال ۴۹۵ هجری (۱۰۷۲ میلادی) می‌گوید: «شعوب، کسانی را گویند که اصل نسب ایشان دانسته نیست، همچون هندیان و ایرانیان و ترکان». ابوروق نیز در تفسیر ابوفی می‌گوید: «شعوب» آنانند که نمی‌توانند نسب خود را به شخص خاصی برسانند، بلکه خود را به شهرها (مداین) و روستاهایی منسوب می‌شمارند. «قبایل» اعرابند که خود را به نیاکان (آباء) خود منتسب می‌کنند. تفسیر فارسی ابوالفتح رازی، مفسر شیعی متوفی به سال ۵۳۸ هجری (۱۱۴۴ میلادی) این گونه تفاسیر را با این سخن نغز جمع بندی می‌کند: «ابورزین و ابوروق گفته‌اند: شعوب آنانند که پیوندهای خود را به صورت ارتباط با شهری یا سرزمینی بیان می‌کنند. قبایل آنانند که پیوندهای خود را به صورت ارتباط با پدران خویش بیان می‌کنند.» بسیاری از مفسران ایرانی، از همان زمان تاکنون، این تفسیر را ترجیح داده‌اند.

اختران می نگرد، در نامه ای به برادر خویش می نویسد:

| | |
|----------------------------------|---------------------------------------|
| همه بودنی ها ببینم همی | و از آن خامشی برگزینم همی |
| بر ایرانیان زار و گریان شدم | ز ساسانیان نیز بریان شدم |
| دریغ این سرو تاج و این داد و تخت | دریغ این بزرگی و این قزو بخت |
| کزین پس شکست آید از تازیان | ستاره نگرده مگر بر زیان |
| براین سالیان چارصد بگذرد | کزین تخمه گیتی کسی نشمرد ^۷ |

و در پایان نامه، با اشاره به غرور و خوش خیالی دیگر سرداران همرزم خویش در قادسی، نتیجه می گیرد:

| | |
|----------------------------|---|
| بزرگان که در قادسی با منند | درشتند و بر تازیان دشمنند |
| گمانند کاین بیش بیرون شود | زدشمن زمین رود جیخون شود |
| زر از سپهری کس آگاه نیست | ندانند کاین رنج کوتاه نیست ^۸ |
| چو بر تخمه ای بگذرد روزگار | چه سود آید از رنج و ز کارزار |

و چنان که می دانیم، پیش بینی او درست از کار درمی آید، و رنج و کارزار ایرانیان سودی نمی بخشند. سعد وقاص در قادسی پیروز می شود، و روزگار بر رستم و یزدگرد و پادشاهی ساسانیان می گذرد. درست پس از این آخرین داستان شاهنامه است که صدای دیگر شاهنامه یعنی صدای شاعر طوس را می شنویم که می گوید:

| | |
|---------------------------------|---------------------------------------|
| چو این نامور نامه آمد به بُن | زمن روی کشور شود پُرسخن |
| از این پس نیمم که من زنده ام | که تخم سخن را پراکنده ام ^۹ |
| هر آنکس که دارد هوش و رای و دین | پس از مرگ بر من کند آفرین |

تخالف این دو دیدگاه را می توان از راه تفاوت مفهومی نهفته در دو واژه "تخمه" و "تخم سخن" کاوید. تخمه در لغت به معنای هسته و نطفه است، و در سخن رستم فرخ زاد به مفهومی نژادی دلالت دارد. شاید نزدیکترین معادل آن در زبان علم امروز "ژن" باشد. "تخمه" آدمی، تا هنگامی که با تخمه دیگری که پست تر انگاشته می شود درهم نیامیخته و آلوده نشده است ناب وخالص می ماند، و بدین سان است که نژادی معین خود را متمایز می خواهد تا

بتواند همچنان اسطوره ممتاز بودن خود را پیرورد. بدین ترتیب، احساس سرسپردگی به آرمان پالودگی نژادی به ذهن اعضای تخمه ای معین القا می‌شود، و اسباب بقای آن نژاد را فراهم می‌آورد. نیز بدین ترتیب نسل‌های مختلف در عصرهای گوناگون از اصل و نسب نژادی خویش آگاه می‌گردند، و تقویت آن و دفاع از آن را وجهه همت خود می‌کنند. در نهضت شعوبیه نیز، چنان‌که متحده به درستی می‌گوید، « اعراب، ایرانیان و دیگر شرکت کنندگان، هریک آداب و مفاخر دیگری را چندان غیورانه به دشنام می‌گیرند که به راستی موجب دلگرمی همه ملی‌گرایان قومی امروزه نیز هست.» در شاهنامه هم - آنگاه که در درون مقال قهرمانان و پهلوانان و شاهان ایران قرار داریم - به نمونه‌های فراوانی از بیان برتری و سروری و سیادت ایرانیان در برابر دشمنان غیر ایرانی آنها برمی‌خوریم که از زبان خود ایشان نقل شده است.

عبارت "تخم سخن"، اما، بر ترکیب دیگری از عناصر در ساخت و پرداخت انگاره قومی دلالت می‌کند، که در میان آن‌ها عمده ترین عنصر همانا زبان است. از دیدگاه شاعری به نام ابوالقاسم فردوسی زبان زیباترین دستکار جماعات انسانی و بزرگ ترین شاخص هویت قومی آدمیان است، و این نظر در مصرع «عجم زنده کردم بدین پارسی» نهفته است. مراد فردوسی از عجم، تا آنجا که در زبان او این واژه در برابر واژه "عرب" معنا می‌یابد، همه کسانی است که به زبان فارسی سخن می‌گویند و آگاهی‌شان در این زبان شکل گرفته. جهان فردوسی جهان گفت و شنود عرب و عجم است، که خود در دو زبان شکل می‌گیرد، نه جهان جریان خون سرخ‌تر در رگان یکی از این دو قوم. فردوسی از سعد وقاص نیز با همان وقار و احترامی یاد می‌کند که از قهرمانان ایرانی کتاب خود، او را "گرانمایه مرد" می‌نامد، احترام او را به پیروز شاپور، فرستاده رستم فرخ‌زاد، ذکر می‌کند، و از زبان سعد خطاب به او می‌گوید: «زدیبا نگویند مردان مرد ز زَر و زسیم و ز خواب و ز خورد.»

آن گاه که به تصاویر نهفته در ابیات پایانی شاهنامه نیز می‌اندیشیم، نخست شاعری مسیحادم را می‌بینیم در کار زنده کردن مرده ای به نام عجم. سپس دهقانی را می‌بینیم در کار پاشیدن بذر سخن، و سوّم خلقی را می‌بینیم با «هش و رای و دین» در کار آفرین کردن برآن شاعر دهقان سخن پرور. و این همه از آن روست که فردوسی خود تنی از مردمی است که رستم فرخ‌زاد ظهور ایشان را بر پهنه تاریخ هشدار داده بود، همان مردمانی که - خواه از نژاد ترک

یا تازی یا دهقان. خود را با تعلق به سرزمینی مشخص و سخن گفتن به زبانی معین می شناسد و به دیگران می شناساند.

درک تفاوت بنیادی میان این دو نگرش به شالوده احساس قومیت و تنش های ناشی از برخوردهای آن دو در درازنای تاریخ عجمان یکی از مهم ترین ابزار درک مکانیسم حرکت تاریخی در ایران زمین و درمیان ایرانیان - شیوه سلوک ایشان با همسایگان خویش - است. زبان زنده و زاینده است، شکوفنده و بالنده است، دگرگون شونده است. از آن جا که انگاره نژادی نظامی است بسته و بی روزن هرآن گونه خیالواره تاریخی نیز که بر پایه آن انگاره بنا نهاده شود نظامی بسته خواهد بود که تعاطی با هرآنچه جز خود را نفی می کند و از آن رو برمی گرداند. زبان، برعکس، نظامی است باز، که در باز بودن خود به زبان های دیگر اجازه حضور می دهد و تعاطی با آن ها را نه تنها ممکن بلکه مطلوب می شمارد. انگاره نژادی در جهان آدمیان و نیاز اساسی ایشان به ایجاد رابطه با دیگران امکان تحقق ندارد، حال آن که انگاره زبانی از راه تعاطی با زبان های دیگر خود را غنا می بخشد و حیات خود را تضمین می کند. در آن یک، دادوستد و اختلاط و امتزاج امری است مکروه و منفور که از آن اجتناب باید کرد، حال آن که در این یک دادوستد و اختلاط و امتزاج شرط ادامه حیات و از سرچشمه های زندگی و زاینده گی است.^{۱۲} زبان نظامی است که در زبان بودن خود حضور زبان های دیگر - یعنی شیوه های دیگر بیان اندیشه انسانی - را می پذیرد، حال آنکه انگاره نژادی به اسطوره هایی وابسته است که همچنان حس سلطه جویی، سیطره خواهی و سیادت طلبی قومی را در درازنای قرون و اعصار در خود حمل می کند، و به اذهان آدمیان سرایت می دهد. فردوسی، ای بسا بیش از بسیاری از خوانندگان امروزی شاهنامه، فرجام کار نظامی را که براساس انگاره نژاد پاک پی ریزی شده، و از راه تداوم اسطوره برتری قومی بر اقوام دیگر در تاریخ راه پیموده باشد، به خاطر دارد، و از آن عبرت گرفته است. حقیقت این است که اعراب مسلمان، با آرمان تساوی طلب خویش، آن مفهوم را همراه با پیکر پاره پاره رستم فرخ زاد و سربازانش در شن زار قادیسیه دفن کردند.

در قرن هایی که به دنبال پراکندن تخم زبان فارسی بر سرزمین عجمان پیش آمد، به یمن و برکت این گونه نگرش - که فردوسی تنها یک نمونه بارز آن است و نمونه های دیگر بسیارند - فرایند تفکر خلاق در ایران اوج گرفت. در این

دوران، به کمک شرح‌ها و تفسیرهای بسیار، اسلام از صورت آغازین خود به درآمد، و رفته رفته به مجموعه‌ای توانمند از تفکر نظری و حکمت عملی بدل گردید. عرفان اساس جهان‌نگری اسلام را از الگوی بندگی انسان در برابر خداوندی جبار به الگوی شوق عاشقانه آحاد موجودات و کائنات به یکدیگر بدل کرد. سنت درخشان ادب فارسی تشریفی برقامت شیوه‌ای از اندیشیدن گردید که اوج دستکار انسان است، آن‌گاه که خود را از چنگ اساطیر دست و پاگیر نژادی می‌رهاند، و ترک و تاجیک و عرب و عجم و رومی و زنگی را در جامعه‌ای یکسان درهم می‌آمیزد تا از گونه‌گونی‌های یک‌یک ایشان در راه ارتقاء هرچه بیشتر جامعه مایه گیرد.

آن ساختار اجتماعی و این سنت ادبی، اما، مانند همه دستکارهای انسان، ابدی نبودند، و در گذر زمان دگرگون شدند. رفته رفته واژه فارس در برابر واژه عرب معنا یافت، و واژه تاجیک در برابر ترک یا ازبک، یعنی محتوای واژه "عجم" آن‌سان که فردوسی و هم‌عصران او آن را درک می‌کردند به دو نیمه منشعب شد، و هریک از دو نیمه آن در رویارویی با دیگر "دیگری" معنای خود را جست و یافت. نگاهی به کار برد دو واژه "فارس"، و "تاجیک" - و به‌طور کلی به چرخش مفهوم قومیت - در آثار موزخان و شاعران و عارفان و حکیمان قرن‌های هفتم و هشتم هجری این نکته را به ثبوت می‌رساند.^{۱۳}

دومین لحظه تاریخی که در این جا برآئیم از این دیدگاه مشخص بررسی کنم، لحظه‌ی پاگرفتن تشیع است در مقام مذهب رسمی کشوری به نام ایران. البته از آغاز اسلام سرزمین ایران خاستگاه و پایگاه تفکر شیعی بوده است، اما تنها در دوران استقرار حکومت صفویان است - یعنی قرن‌های دهم تا دوازدهم هجری، یا شانزدهم تا هجدهم میلادی - که تشیع به عنوان عنصری در ترکیب قومیت ایرانی وارد می‌شود، و همین عامل به تحوّل بنیادین در ساختارهای مربوط به احساس قومیت در میان ایرانیان می‌انجامد. در این مورد به دو پدیده باید اشاره کرد. نخست شکل‌گیری تدریجی ایران به عنوان کشوری معین است با حدود و ثغوری کمابیش مشخص، و دوم حضور ترکان است نه تنها در دوسوی مرزهای شمالی ایران، بلکه در مقام قومی "دیگر" در ذهن و ضمیر ایرانیان. باید به یاد آورد که در این دوران اعراب خود به زیر سیطره امپراتوری عثمانی درآمده‌اند، و رفته رفته تخالف میان عجم و غیر عجم نیز بیشتر از راه تخالف عقیدتی میان شیعه و سنی صورت بیان می‌یابد. این همه بدان معناست که

در این دوران انگاره قومی ایرانیان از ساحت زبان و فرهنگ به ساحت مذهب و نظام عقیدتی منتقل می‌شود، یعنی ایرانیان خود را بیشتر به دلیل داشتن مذهب شیعی (در برابر مذهب سنتی) ایرانی می‌انگارند، تا به دلیل سخن گفتن به زبان فارسی دری. این انتقال از ساحتی به ساحت دیگر یا، به سخن دیگر، عمده شدن عنصری در احساس قومیت در قیاس با عنصر یا عناصر دیگر، خود به تحول مفهومی دیگری می‌انجامد.

پیش از این به این نکته اشاره شد که زبان در ذات خود وجود و حضور زبان‌های دیگر را می‌پذیرد، و مشروعیت آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد. از دیدگاه زبان تفاوت‌های موجود میان دو قوم طبیعی (یعنی بخشی از طبیعت وجودی انسان) محسوب می‌شود. مذهب، اما، همیشه دیگری را در نفی مطلق رقم می‌زند، و از این دیدگاه به انگاره نژادی می‌ماند، و در عمل اجتماعی از آن نیز نابردبارانه‌تر رفتار می‌کند. در انگاره زبانی، یا حتی نژادی، نمی‌توان سخن از حق و باطل به میان آورد، حال آنکه در انگاره مذهبی حق و باطل پایه اصلی تمیز و تمایز خودی را از غیر تشکیل می‌دهد. به رغم تلاش همواره عالمان و عارفان، از یهودی و ترسا و مسلمان و هندو و بودایی در طول تاریخ، و به رغم گشاده نظری امروزین جهانی که در بسیاری از جوامع نوعی سازگاری میان پیروان مذاهب گوناگون را تجویز و ترویج می‌کند، انگاره مذهبی در بنیاد خود بر نفی نطفه‌های دیگران استوار است: برای مسلمان معتقد شیعی، حتی اهل سنت هم نه می‌تواند برادر انگاشته شود نه برابر، چه رسد به غیر مسلمانان.

اما عمده شدن عنصر مذهب در احساس قومیت ایرانیان لزوماً به معنای تضعیف عنصر زبانی در آن احساس نیست، چنان که بسیاری از عالمان شیعی دوران صفوی آثار خود را به زبان فارسی می‌نوشتند، و با این کار بر کوشش پیشینیان خود در تثبیت زبان فارسی در مقام زبان دوم جهان اسلام می‌افزودند. اما ظهیر ایدئولوژی تشیع، در متن مشخص تاریخ صفویان، به عنوان بخشی از احساس ملیت ایرانیان در برابر ازبکان و عثمانیان، به گونه‌ای شکل گرفت که سرانجام جهان فارسی زبان را دچار تفرقه کرد و موجبات تضعیف آن را فراهم آورد. اشاره من در این جا به همان پدیده‌ای است که شاهرخ مسکوب در کتاب زبان و ملیت آن را به این صورت بیان می‌کند:

البته فقیه یا عالم شیعه به نقش ملی تشیع اعتقاد ندارد، و آن را نمی‌پذیرد. مذهب را که امری الهی و حقیقتی کلی و ابدی است نمی‌توان به امری ملی و فقط دنیوی تنزل داد و محدود کرد. او به عنوان نایب امام و سرّوچ مذهب حقّه اثنی عشری با حکومت اهل سنت و در نتیجه با امرای ازبک و خلفای عثمانی مخالف است. نقش اجتماعی او در هیأت و با صورتی مذهبی آشکار می‌شود، و به عمل درمی‌آید. اعتقاد و عمل او در این جا با سیاست دولت صفوی یکی می‌شود، و عالم دین خواه ناخواه صاحب نقشی اجتماعی و ملی می‌شود. دستگاه دین و دستگاه دولت هر دو در جنگیدن با خان ازبک و سلطان و خلیفه عثمانی در امری مذهبی-ملی با هم متحد و شریک می‌شوند. این یک تفاوت عمده نقش اجتماعی علمای این دوره است با دوره های قبل.^{۱۴}

تفاوتی که مسکوب در این جا به آن اشاره دارد، در بحث من از تجلیات اجتماعی انتقال از انگاره "زبان محور" قومیت است به انگاره "مذهب محور" قومیت. اثری که این تحول، در متن مشخص تاریخ صفویان در ایران، برجای گذاشت، در عین حال که فرایند دولت‌سازی را در ایران قرن های شانزدهم و هفدهم میلادی تسهیل کرد، موجب جدایی میان فارسی‌زبانان نیز گردید. بدین معنا که هندیان، افغانان و تاجیکان رفته رفته از مدار فکری ایرانیان دور شدند و در ذهن و ضمیر ایرانیان جای خود را به عنوان بخش مهمی از ساکنان سرزمینی که فردوسی بر سرتاسر آن تخم سخن پراکنده بود از دست دادند. بدین ترتیب، برداشتی "ایران محور" از زبان فارسی و میراث ادبی آن شکل گرفت که هنوز نیز بخشی از مقال ایرانیان را تشکیل می‌دهد. نیز از همین جا بود که جدالی تاریخی میان شاعران فارسی زبان هند با شاعران فارسی زبان ایران بر سر برتری زبان این برآن-درگرفت و سرانجام تلاش استعمارگران انگلیسی را در براندازی زبان فارسی از هند تسهیل کرد.^{۱۵} و بدین ترتیب، واژه های "شیعه" و "ایران" در ذهن ایرانیان مجاورت مفهومی یافت و امروز نیز همین مجاورت الهام بخش ایدئولوژی حاکم بر جمهوری اسلامی ایران است.

متأسفانه تحقیق در ادبیات دوران صفوی هنوز در سایه انگاره "انحطاط"، که ساخته و پرداخته دوران بازگشت و تجدّد ادبی است، انجام می‌گیرد، و این خود موجب شده است تا اولاً بسیاری از متون مهم این دوره از قلمرو ادبیات خارج انگاشته شود، و ثانیاً تفکر نهفته در آثار آن دوران همچنان درمضان تردید و بدگمانی باشد. به این دلایل، شاید تحلیل متونی همچون رموز حمزه، حسین کورد شستری، ابومسلم نامه، قصه شاه مردان علی، انواع تعزیه ها و نقالی ها،^{۱۶} با همان

دیدنی که شاهنامه فردوسی مورد توجه و تحلیل قرار می‌گیرد، موجب شگفتی گردد. از سوی دیگر فقدان متن‌هایی ویراستاری شده و قابل اتکا، و نیز بررسی‌های تاریخی و ادبی مقدماتی موجب شده است پژوهشگران امروز هنوز زمینه را برای تحلیل این متون مهیا نینند. آنچه درنگاهی گذرا و به صورتی کلی می‌توان دربارهٔ این آثار گفت این است که اولاً نیروی شگرف نهفته در آن‌ها بیشتر از عرق مذهبی سرچشمه می‌گیرد تا از شناختی مستقل از روان و رفتار انسان، و ثانیاً خلّاقیت ادبی در این گونه آثار آشکارا در خدمت تهییج مؤمنان شیعی و ترویج مذهب تشیع به کار گرفته شده و نه در خدمت آفرینش سبک یا زبانی والا که دوام آثار ادبی را از فراز سرنسل و عصری خاص تضمین می‌کند. در این گونه آثار چهرهٔ شخصیت‌های تاریخی همچون حمزه، حضرت علی، یا ابومسلم خراسانی به صورت نمونه‌های اعلای ایمان و مبارزه ترسیم می‌شود، و پهلوانانی همچون حسین کرد شبستری تنها خدمتگزاران کمر بسته و سر سپردهٔ شاهان و امیرانی هستند که خود را خدمتگزاران کمر بسته و سر سپردهٔ آن بزرگان - و ادامه دهندگان راه آنان - می‌شمارند. در حقیقت، همین ویژگی‌ها، یعنی برجسته‌تر شدن ایدئولوژی مذهبی خاصی به بهای زیورها و آرایه‌های ادبی و بلاغی، و کاربرد چهره‌های تاریخی شناخته شده به عنوان الگویی ازلی برای کار و کردار قهرمانان و پهلوانان دوران آفرینش عصر، خود به معنای کاسته شدن از اهمیت زبان (و میراث ادبی نهفته در آن) در برابر مذهب (و کردار اجتماعی ملهم از آن) می‌تواند بود.

درخصوص تعزیه‌ها و داستان‌های عامیانهٔ دوران صفوی به تفصیل بیشتری می‌توان سخن گفت، ولی نتیجه‌ای که از تحلیل این گونه آثار حاصل می‌شود همان است که از بررسی حکایات پهلوانان به دست می‌آید: در تعزیه نیز نیروی عاطفی نهفته در متن سرانجام به اعتقاد مذهبی مردمی مربوط می‌شود که حکایت کربلا را به شکل مشخص زندگی در شهر یا روستای خود گره می‌زنند، و رویدادهای خرد و کلان زندگی خود را در سایهٔ فاجعهٔ کربلا می‌بینند، و در مصیبت تاب می‌آورند. بی دلیل نیست که در اجرای تعزیه‌ها در شهرها و روستاهای ایران بازیگران نقش امام حسین و اهل بیت او غالباً به لهجه محلی سخن می‌گویند (یعنی به زبان نوحه خوانان و سینه زنان و دیگر عزاداران)، حال آن‌که شمر و هرمله و دیگر ملاعین به لهجهٔ غلیظ عربی حرف می‌زنند. در این جا تفاوت در شیوهٔ تکلم نقش خود را، که تقویت هم‌حسی میان عزاداران

شیعی با امام حسین و اهل بیت او، و ایجاد تخالف میان ایشان و دشمنان آن حضرت است، از درون انگاره مذهب ایفا می کند، و نهایتاً خواننده، شنونده یا بیننده شیعی مذهب را به همان نظری درباره فاجعه کربلا رهنمون می شود که خواندن یا شنیدن رموز حمزه یا حسین کود شبستری در ارکان و اتباع دولت صفوی درباره رویارویی سپاه قزلباش با ازبکان ایجاد می کرد. این جدال ها صف آرای حق است در برابر باطل.

در افسانه های عامیانه ای که در پیرامون داستان های شاهنامه شکل گرفته نیز موارد مشابهی را از نظر ساختاری می توان یافت. ابوالقاسم انجوی شیرازی بخشی از این داستان ها را در روایات مختلف در سه جلد زیر عنوان کلی *فردوسی نامه منتشر کرده*، که از نظر گردآوری و ضبط روایات عامیانه ای که در آن ها مقال های گوناگون درهم گره می خورد، کاری است یگانه و دارای اهمیت فراوان. در جلد دوم این اثر به نام *مردم و شاهنامه* چندین داستان (و هریک به چندین روایت) هست که در آن ها رستم با حضرت علی رو به رو می شود. نخستین این داستان ها به نام *رستم و مولای متقیان* به هشت روایت نقل شده است. در هفت روایت این دو باهم کشتی می گیرند یا با کندن کوهی یا درآوردن نیزه ای از زمین زور آزمایی می کنند. از این میان، روایت چهارم را که در بردارنده بسیاری از عناصر اصلی داستان است به عنوان نمونه در این جا نقل می کنیم:

روزی رستم زال می رفت که تخت و تاج حضرت سلیمان را بگیرد. بین راه به تنگه ای رسید و دید از آن طرف تنگه سوار دیگری دارد می آید. آن سوار حضرت علی (ع) بود. رستم به حضرت علی (ع) گفت: «اسبت را نگه دار.» حضرت به رستم گفت: «تو اسبت را نگه دار.» بالاخره حضرت علی (ع) اسبش را نهیب زد، و رکابش را به تنگه گیر داد. تنگه گشاد شد، و راهی درست شد که می شد دو نفر از آن عبور کنند. هنگامی که به هم رسیدند حضرت علی (ع) پرسید: «کجا می خواهی بروی؟» رستم زال جواب داد: «می خواهم بروم تخت و تاج حضرت سلیمان را بگیرم.» حضرت علی گفت: «من یکی از غلامان حضرت سلیمان هستم؛ اگر مرا زمین زدی تخت و تاج حضرت سلیمان را هم می توانی بگیری.» رستم قبول کرد و با حضرت علی در افتاد، و به قدری زور زد که خون از بینیش جاری شد؛ اما نتوانست حضرت را زمین بزند. بعد به حضرت گفت: «نوبت توست.» حضرت با دو انگشت رستم را گرفت و به هوا پرتاب کرد. رستم به قدری بالا رفت که به ملائک رسید. آن ها به رستم گفتند: «بگو: منم رستم و پهلوان جهان، یا علی، الامان، الامان.» رستم این حرف را تکرار کرد تا به زمین رسید. حضرت علی با دو انگشت او را گرفت و روی زمین گذاشت،

و رستم به حضرت ایمان آورد و مسلمان شد، و چون رستم ایمان آورده بود حضرت امیر (ع) او را کمر بسته کرد، و رستم از گرفتن تاج و تخت حضرت سلیمان چشم پوشید. مردم عقیده دارند رستم زور هفتاد گاو میش داشت، و همچنین عقیده دارند که در زمان ظهور حضرت صاحب الزمان رستم در رکاب آن حضرت خواهد بود.^{۱۸}

تحلیل ساختاری این گونه داستان ها در عین پیچیدگی آسان است چرا که در آن ها زیورهای بلاغی و کلامی چندان نقشی ندارند. به عنوان نمونه، روشن است که سازندگان این داستان رویارویی آغازین و آشتی نهایی میان رستم و علی را نمادی از رویا رویی تاریخی میان ایران و اسلام شیعی گرفته، و آرزوی رفع تنش میان این دو هویت را در قالب این داستان - و داستان های بسیار دیگری نظیر آن - ریخته اند. روشن است، نیز، که "کمر بستگی" رستم در خدمت حضرت علی، و حضور آن پهلوان در رکاب حضرت صاحب الزمان، این انگاره را بر درازنای زمان از اساطیر الاولین ایران تا پایان جهان گسترده می خواهد، و ایران را در پناه مذهب شیعی رقم می زند. آنچه از ورای روایات مختلف این حکایت درک می شود، تلاش آدمیان است در آفریدن خیالوارهای از تاریخ که در آن تنش موجود میان ایران و اسلام جای خود را به آشتی و همدستی دهد، و ابزار این کار "کمر بسته" کردن انگاره نژادی قومیت ایران است در خدمت انگاره مذهبی تشیع. بیسوده نیست که در هر هشت روایتی که نقل کردم نیروی نهفته در انگاره قومی، پس از آن که به گونه ای مورد تایید خداوند قرار می گیرد، جاودانه می شود، و تا ابد برای ایران شیعی پیروزی به بار می آورد.

بدین سان، همچنان که رفته رفته، با نضج گیری انگاره مذهبی قومیت، پیوندهای ایرانیان با فارسی زبانان خارج از قلمرو صفویان، که عمدتاً سنی مذهب بودند، می گسست، این فرهنگ ها در مدار نفوذهای دیگری قرار می گرفتند. در آسیای میانه تاجیکان خود را در دریایی از فرهنگ های جوان و پرتوان ترک زبان تنها یافتند، و افغانستان، همراه با هند، ناخواسته با تهاجم فرهنگی غرب دست درگریبان گردید. یورش های و حشیانه نادرشاه به دهلی نه تنها آخرین امکان پایداری را از شبه قاره هند سلب کرد، بلکه به گسستن پیوندهای فرهنگی میان ایران و هند نیز انجامید، و بدین سان جهان فارسی زبان - در نهایت پریشانی و پراکندگی - به دوران به اصطلاح جدید گام نهاد.

رخنه فرهنگ اروپائی درجهان فارسی زبان خیالوارهای تاریخی و ادبی جدیدی را به همراه آورد که برخاسته از تجربه درونی ساکنان این جهان نبود. از سویی وجود واحدی سیاسی-جغرافیایی به نام میهن، که جا و شکل و حدود و ثغور آن بر نقشه جهان معلوم باشد، بدین معنا بود که تعلق فرد به شهر یا روستای مسقط الرأس خویش یا مدفن و مزار پدرانش محدود نمی شد. اکنون هر وجب از خاک کشوری خاص در ذهن ساکنان آن مفهوم میهن را می یافت. از سوی دیگر، ابزار و ادواتی همچون پرچم و سرود ملی و نشان های گوناگون مجازاً ناقلان احساس تعلق فرد بودند به خطه ای به نام میهن که در آن تفاوت میان همزبان و غیر همزبان، هم نژاد و غیر هم نژاد، و همکیش و جز آن تقلیل می یابد. برای ایرانی اوایل قرن بیستم از سویی افغان و تاجیک نیز می باید مانند چینی و فرانسوی خارجی انگاشته شوند و از سوی دیگر اعضای همه اقوام ساکن ایران، از کرد و بلوچ و قشقائی، در قالب میهنی به نام ایران باید هموطن شمرده می شدند. در روابط میان دولت ها نیز قراردادهای و مقوله نامه ها، ایلچیان و سفیران، و نقشه همیشه حاضر جهان یادآور حضور دیگران بسیاری بود درجهانی که روز به روز کوچکتر می شد، تا به "روستای جهانی" امروز برسد. در این میان، ایران به مثابه بزرگ ترین و توانا ترین میراث خوار فرهنگ مشترک فارسی زبانان، تمامی مفاخر تاریخی و گنجینه ادبی آن زبان را به تعلق خود درمی آورد، و چند نسل از روشنفکران ایرانی-از آقاخان کرمانی و ملکم و سراغه ای گرفته تا پور داود و ذبیح بهروز و محمد تقی بهار- هم خود را مصروف این مهم داشتند تا از یک سو میراث مشترک عجمان به نام کشور امروزی ایران ثبت تاریخی یابد، و از سوی دیگر اندام این کشور به تشریف اروپائی آراسته گردد.

در این فرایند تاریخی-که اصطلاحاً آن را دوران تجدید می نامیم- بود که دو رشته جدای موجود در شاهنامه یعنی جهان نگری نژادی شاهان و پهلوانان ایران باستان از یک سو، و جهان نگری زبانی رودکی و فردوسی و ناصر خسرو و ابن سینا و مولوی و دیگران، از سوی دیگر- درهم تنیده می شد و به کلافی سردرگم بدل می گردید، کلافی که هنوز نتوانسته ایم آن را از هم بگشائیم. به سخن دیگر، هنوز مقام عناصری مانند زبان، مذهب، و نژاد در انگاره قومی ایرانیان سامانه مشخصی نیافته، و هر گروه از ما برداشتی از قومیت یا ملیت دارد که در آن هریک از این عناصر وزن و قدر ویژه خود را داراست.

امروز ما از یک سو افتخارات مشترک ادب فارسی دری را، از فردوسی و

ناصر خسرو گرفته تا نظامی و مولوی و بسیاری دیگر، به دلیل فارسی زبان بودنشان ایرانی می خوانیم، و از سوی دیگر، درعین حال که زبان فارسی (یعنی زبان این بزرگان) را عاشقانه دوست می داریم، آن را از برخی از واژگان که هزار و اندی سال است با آن درآمیخته پالوده می خواهیم. از سویی با همتی بلند به سمت تدوین شاهنامه ای تصحیح شده و منقح پیش می رویم، و از سوی دیگر به ذهن هم میهنان خود القا می کنیم که اشعار سرودهای ملی و میهنی امروزی (که اکثراً از تکه پاره های شاهنامه سرهم بسته شده، و در محتوی، دیدگاه نژادی رستم دستان و رستم فرخ زاد را بازمی تابد) سروده فردوسی و نشان دهنده عاطفه آن شاعر به سرزمینی به نام ایران (در مفهوم کشور کنونی ایران) است.^{۱۹} در همین فرایند است که فردوسی از "حکیم" به "سپهبد" بدل می شود، سعدی در قالب اومانیسیم دوران رنسانس اروپا قرار می گیرد،^{۲۱} و حافظ به رندی ژنده پوش بدل می گردد که گویا یکسره خدانشناس و بی دین بوده است.^{۲۲} از نتایج این فرایند یکی هم آن است که دوگانگی موجود میان دو نگرش متفاوت در شاهنامه - یعنی تفاوت جهان نگری فردوسی با جهان نگری شاهان و پهلوانان شاهنامه از میان می رود، و فردوسی نیز در برداشت های نژاد پرستانه از احساس قومیت ایرانی سهیم شمرده می شود.

وضع در دیگر جوامع فارسی زبان نیز چندان متفاوت نیست، یعنی تاجیکان و افغانان کنونی نیز اساطیر خود را آفریده اند، و داعیه حصر وراثت خود را از میراث ادبی به هم میهنان و همیاران خود تسلیم کرده اند، و این خود زمینه برخوردها و منازعه های نامیمونی گردیده که در صد سال اخیر به جدایی ها و گسست های ناخوشایندی در جهان فارسی زبان راه داده است. و این ها همه زمینه های اجتماعی ظهور لحظه سومی است که اندکی درنگ بر آن ضرور است. ولی پیش از پرداختن به این لحظه باید به این نکته اشاره کرد که در این فرایند، و در نتیجه این انگاره مغشوش، ما ایرانیان، نه تنها زبان فارسی را که جلوه گاه خلاقیت شگفتی آور هندیان و تاجیکان و افغانان و ایرانیان - یعنی زبان همه آن اقوامی که فردوسی آنان را "عجم" خوانده بود - ملک طلق خود می شماریم، بلکه شیوه های سخن گفتن در سایر کشورهای فارسی زبان را نیز به صورت انحراف هایی از فارسی ایرانی (آنهم تنها گویش تهرانی) می پنداریم.

مأمور مرزی انزلی از راوی داستان «فارسی شکر است» می پرسد: «چطور! آیا شما ایرانی هستید؟»^{۲۳} و با این پرسش روایتی آغاز می شود که من آن را

نشانه ای از فرایند حصر زبان فارسی به ایران، و پیدایش رابطه امروزی میان زبان و هویت قومی، از نوع خاص ملی-میهنی آن، در میان ایرانیان می‌شمارم. به یاد داشته باشیم که در این داستان شیخی را می‌بینیم که زبان فارسی را با الفاظ عربی بسیاری درمی‌آمیزد، و کلمات خود را به سیاق تلفظ عربی ادا می‌کند. و فرنگی‌مآبی را می‌بینیم که زبان فارسی را بی‌محابا با واژگان فرانسه درمی‌آمیزد و به شیوه فرانسویان سخن می‌گوید. رمضان را هم داریم - جوانی ایرانی از شهر انزلی - که به لهجه محلی رایج در زادگاه خود حرف می‌زند و سخن هیچ یک از آن دو تن را نمی‌فهمد. تنها حضور راوی است که سخن هر سه را می‌فهمد، که نشانه ای از معیار زبان و زبان معیار در داستان بر جا می‌گذارد. پیام داستان - یعنی موضع ایدئولوژیک جمال زاده در آن - روشن است: زبان فارسی عمده ترین نشانه ایرانی بودن است، و ایرانیان باید بر تشبث ناشی از تفاوت گویش های محلی یا مقال های حرفه ای خود فائق آیند تا "ایرانیت" قوام گیرد.

در این جا باید اندکی بیشتر به تحلیل نشانه های این داستان پرداخت: داستان با ورود راوی به بندر انزلی، و ارائه تذکره اش به مأمور مرزی، آغاز می‌شود. این بدان معناست که افق داستان بسته است، یعنی مشخصاً در ایران اوایل قرن بیستم هستیم. مأموران مرزی موقتاً راوی را در "هولدونی" - یا به اصطلاح امروز "هلفدوننی" - تاریکی می‌اندازند، و در این جاست که او ابتدا شیخ و فرنگی مآب، و بعد رمضان را می‌بیند. بدین سان اتاقک تنگ و تاریک پشت گمرکخانه انزلی رفته رفته به نمودناکی^{۲۴} از کشور ایران بدل می‌گردد. تأمل در شیوه شکل گیری این نشانه مرا به این نتیجه رسانیده است که شگرد جمال زاده در این جا کاملاً بدیع و جدید است. تا آنجا که من می‌دانم، در ادب کلاسیک فارسی، هرگز زندان رمز و استعاره‌ای، یا نمود و نشانه ای از سرزمین مشخصی نبوده است.^{۲۵} تن آدمی به مثابه قفس و زندان روح او، و این جهان به مثابه محبس یا تبعیدگاهی برای انسان،^{۲۶} البته نمونه های فراوانی دارد. حتی در سنت حبسیه سرایی در شعر فارسی نیز، چنان که از آثار مسعود سعد سلمان و ناصر خسرو قبادیانی می‌توان استفاده کرد، محبس تمثالی است از جهان و درحبس گرفتار بودن نمایشگر وضعی از کار کرد بخت و زمانه و تقدیر بی‌تدبیر انسان. آنچه در "فارسی شکر است" بدیع می‌نماید تلاش نویسنده داستان است در کار تبیین مجازی زندان در مقام تمثال یا شمایی برای وطن خویش. به تصویر دیگری در این داستان بیندیشیم. راوی جوان

فرنگی مآب را چنین توصیف می کند:

آقای فرنگی مآب ما با یخه‌ای به بلندی لوله سماوری که دود خط آهن های نفتی قفقاز تقریباً به همان رنگ لوله سماورش هم در آورده بود در بالای طاقچه‌ای نشسته و در تحت فشار این یخه که مثل کبیدی بود که به گردنش زده باشند در این تاریک و روشنی غرق خواندن کتاب "رومانی" بود.^{۲۷}

هم او شیخ را در چنین حالتی وصف می کند:

. . . در وهله اول گمان کردم گریه براق سفیدی است که به روی کیسه خاکه زغالی چنبر زده و خوابیده باشد، ولی خیر معلوم شد شیخی است که به عادت مدرسه دو زانو را در بغل گرفته و چمباتمه زده . . . و آن صدای سیت و سوت هم صوت صلوات ایشان بود.^{۲۸}

هر دو تصویر سرشار از نشانه‌های بدیع و جالب است، که من از این میان تنها به یکی اشاره می کنم، تا نشان داده باشم که انگاره های هویت زاده خیال خلاق انسان است. هردو شخصیت در حال خواندن چیزی هستند، منتها جوان فرنگی مآب کتاب رمانی در دست دارد و در سکوت از روی آن می خواند، و جناب شیخ بدون نیاز به کتاب آیه هایی از قرآن را به صدایی نسبتاً بلند می خواند و صلوات می فرستد. حضور "قرآن" و "رمان" - که یکی عربی است و دیگری فرنگی- خلأتی را باز می نماید که متنی "ایرانی" باشد، و احیاناً به زبان فارسی، یا به قول جمال زاده، «فارسی راستاحسینی!» در واقع نیز، متونسی همچون «فارسی شکر است»، یا تمامی یکی بود و یکی نبود، یا بخش بزرگی از نوشتار ادبی ایرانیان از آن زمان تاکنون، خود نتیجه کوشش روشنفکرانی بوده است که با کار و آثار خود احساس هویت ملی ایرانیان را در قرن بیستم شکل داده اند.

مروری چنین مختصر در فرایند تکوین و دگرگونی احساس قومیت و تعلق خونی، زبانی، مذهبی یا خاکی نشان می دهد که انگاره های تاریخی نیز مانند همه پدیده های این جهان تغییر یابنده و دگرگون شونده اند. تحولات دهه های اخیر در ایران و جهان ناگزیر فرایند تاریخی دگردیسی انگاره "ایران محور" قومیت را در میان ایرانیان فارسی زبان تسریع و ترکیب امروزی احساس قومیت را تعدیل خواهد کرد. باز اندیشی امروزی ایرانیان - به ویژه پژوهشگران ایرانی خارج از کشور- در میراث فرهنگی خویش این نوید را در بر دارد که مقال

ایران گرایی شووینیستی افراطی رفته رفته جای خود را به مقالی دهد که در آن نقطه تعادل میان زبان و نژاد بیشتر به سمت انگاره ای از آن نوع که فردوسی آن را با پراکندن تخم سخن بر سرزمین عجمان آغاز کرده بود گرایش گیرد.^{۲۹} استقلال تاجیکستان - به رغم دشواری هایی که بی تردید گذرا خواهد بود - از هم اکنون رشد فرهنگ جدیدی را نوید می دهد که در آن پیوندهای دیرین میان فارسی زبانان جهان تقویت خواهد شد. درمقالنامه ای که دو سال پیش در تاجیکستان نوشتم، این آرزو را در تصویری بیان کردم که آنرا در اینجا نیز می آورم و با آن این بحث را پایان می دهم: «روای من این است که نسل آینده ایرانیان، افغانان و تاجیکان جغرافیای فرهنگی خود را به گونه ای رقم زنند که در آن آمودریا و سیر دریا و پنج و زرافشان نیز همان زمینی را آبیاری کنند که تجن و زاینده رود و کارون.»

* این مقاله براساس سخنرانی این نویسنده است در گردهم آیی آشنائی با تاجیکستان، که در تاریخ چهارم اوت ۱۹۹۳ از سوی بنیاد مطالعات ایران در دانشگاه جورج واشنگتن برگزار گردید. پایگاه نظری این مقاله براساس کتابی است در موضوع احساس قومیت به این نشان: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Lonon, Verso, 1983.

پانویس ها:

1. Roy P. Mottahedeh, "The Sha'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran," in *The International Journal of Middle East Studies*, Vol. 7 (1976), pp. 161-182.
۲. قرآن کریم، سوره حجرات (۴۹)، آیه ۱۳.
۳. کشف الاسوار و غده الابوار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، به کوشش علی اصغر حکمت، جلد نهم، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۱، ص ۲۶۳. همچنین ن. ک. به: محمد باقر محقق، نمونه بیّنات در شان نزول آیات، مشهد: چاپخانه حیدری، ۱۳۵۰، صص ۷۴۷-۸.
4. Mottahedeh, *op. cit.*, p. 169.

- ترجمه نوشته متحده از نویسنده این مقاله است.
۵. علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ذیل "عجم".
۶. همان جا.
۷. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه فردوسی (جلد نهم، تصحیح متن به اهتمام آ. برتلس، زیر نظر ع. نوشین)، مسکو ۱۹۷۱، ص ۳۱۴.
۸. همان، ص ۳۲۰.
۹. همان، ص ۳۸۲.
10. Mottahedeh, *op. cit.*, p. 161.
۱۱. شاهنامه فردوسی، ص ۳۲۴. مقایسه واژه هائی که فردوسی در وصف سعد و سپاه اعراب مسلمان به کار می برد. در مقایسه با وصفی که او از زبان رستم فرخ زاد از ایشان نقل می کند، به خوبی نمایشگر تفاوت این دو دید می تواند بود.
۱۲. به نظر من، از علل عمده شکست هواداران زبان پاک، از شعوبیان قرن های سوم و چهارم گرفته تا کسانی همچون اسماعیل مرآت و ذبیح بهروز و احمد کسروی یکی هم همین است که اینان ماهیت اجتماعی زبان را به خوبی درک نمی کنند، و آن را چیزی کمتر از آن که هست می پندارند.
۱۳. در این مورد، به ویژه در خصوص تحولات در مفهوم واژه "تاجیک"، ن. ک. به : اکبر تروسونوف، احیای عجم، دوشنبه، نشریات عرفان، ۱۹۸۹.
۱۴. شاهرخ سسکوب، ملیت و زبان: نقش دیوان، دین و عرفان در نثر فارسی، بی نا، بی تا، صص ۲-۱۴۱.
۱۵. ن. ک. به: احمد کریمی حکاک، «بشت رنگ های خزان: تأملاتی درباره زبان شعر فارسی درهند» ایران نامه، سال هشتم، شماره ۲ (۱۳۶۹/۱۹۹۱)، صص ۲۲۵-۴۵.
۱۶. در تاریخ های ادبیات فارسی، به این گونه متون عموماً اعتنای چندانی نشده است. در دوران جدید، تنها معدودی از سخن شناسان ایرانی، از جمله استاد دکتر محمد جعفر محبوب، به تدوین و تصحیح این آثار همت گماشته اند، اما تحقیق در آن ها هنوز چنان که باید سامان نگرفته است. اشاره هایی که پژوهشگران اروپائی ادب فارسی، همچون هرمان اته و ای. اس. براگینسکی، به این گونه آثار دارند حاکی از اهمیت آن هاست. ن. ک. به:
- Ian Rypka, *History of Iranian Literature*, Ed. Karl Jahn, Durdrecht, Holland, D. Reidel Publishing Company, 1968, p. 633.
17. Ian Rypka, *Ibid.*
۱۸. سید ابوالقاسم انجوری شیرازی، فردوسی نامه (ج ۲، مردم و شاهنامه) چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۳، صص ۱۱۰-۱۱.
۱۹. موضوع سرودهای میهنی که در عصر حاضر با استفاده از واژگان و عبارات شاهنامه ساخته شده، و اکثراً به فردوسی و شاهنامه منتسب می گردد از مسائل پیچیده ای است که نیاز مبرم به پژوهش دارد. نویسنده این مقاله سیاستدار کسانی خواهد بود که بتوانند در این کار او

را راهنمایی کنند. آن چه مسلم است این است که ابیاتی همچون «چو ایران نباشد تن من مباد / بدین بوم و برزنده یک تن مباد» یا «همه جای ایران سرای من است / که نیک و بدش از برای من است» را به این صورت در شاهنامه فردوسی نمی توان یافت، یا دست کم چنین عواطفی از زبان قهرمانان یا شاهان شاهنامه صورت بیان یافته، و نشانی از آرمان ابوالقاسم فردوسی در آن ها نیست.

۲۰. ن. ک. به: احمد بهارست، نه نبوه، تهران، چاپخانه بانک ملی ایران، ۱۳۴۷.

۲۱. دراین مورد جدال معروف به «مکتب سعدی» که در دههٔ دوم قرن بیستم میان سنت گرایان و تجدید خواهان ایران بر سر سعدی درگرفت، و بخشی از آن در کتاب از صبا تا فیما ثبت شده، شایان توجه است. ن. ک. به: یحیی آریان پور، از صبا تا فیما، جلد دوم، تهران، جیبی، ۱۳۵۱، صص ۴۳۷-۴۵. همچنین ن. ک. به: محمدعلی مهמיד، «آرمانگرایی در شعر پارسی»، ده شب: شب های شاعران و نویسندگان، به کوشش ناصر مؤذن، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، صص ۳۳۱-۴۵.

۲۲. بحث بر سر بیدینی یا خدانشناسی حافظ نیز دامنه دار است، ن. ک. به: مقدمه احمد شاملو بر حافظ شیراز: به روایت احمد شاملو، چاپ دوم، تهران، مروارید، ۱۳۵۴، صص ۲۵-۵۸.

۲۳. محمدعلی جمال زاده، یکی بود و یکی نبود، چاپ هفتم، تهران، کانون معرفت، ۱۳۴۵، ص ۲۴.

۲۴. واژهٔ «نمودناک» را در فرهنگ آریانپور در برابر *Simulacrum* یافتیم، و متأسفانه پیشینهٔ آن را نمی دانم. مفهوم *Simulacrum* در نظریه پردازانی نوین ادبی نمایانگر رابطهٔ مجازی میان الگوی کوچکی از چیزی است با ماهیت اصل آن چیز در ذهن انسان، چنان که مثلاً ماکت ساختمانی یا نقشهٔ کشوری بنای آن ساختمان یا آن کشور را به ذهن بیننده متبادر کند.

۲۵. البته گهگاه در شعر کلاسیک فارسی به اشاره واری بر می خوریم که احیاناً اطلاق ویژه ای به شهر یا دیار مشخصی دارد، ولی این که آیا این اطلاق تعبیر خوانندگان متن است از متن یا بخشی از قصد و منظور شاعر برای من معلوم نیست. مثلاً در این بیت حافظ «دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت / رخت بر بندم و تاملک سلیمان بروم» آیا به راستی منظور شاعر از «زندان سکندر» شهر یزد، و از «ملک سلیمان» شهر شیراز بوده است؟

۲۶. نمونه های این گونه تمثیل پردازی، به ویژه در شعر عرفانی فارسی فراوان است، مثلاً در داستان «بازرگان و طوطی» از هتوی معنوی.

۲۷. جمال زاده، همان، ص ۲۶.

۲۸. همان، صص ۲۶-۷.

۲۹. اشارهٔ مشخص من در اینجا به چند اثر از پژوهشگران ایرانی است که مساعی خود را صرف باز اندیشی ساختارهای قدرت در فرایند تجدد در ایران کرده اند، از میان آثار اینان می توان به نمونه های زیر اشاره کرد:

۱. Afsaneh Najmabadi, "Introduction," in Bibi Khanm Astarabadi, *Ma'ayib al-Rijal* [Vices of Men], Chicago, Midland Press, 1992, pp. 1-29.

2. Mohamad Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran: Language and Culture During the

Constitutional Revolution," *Iranian Studies*, Vol. XXIII, Nos. 1-4 (1990) pp. 77-101.

3. Mustafa Vaziri, *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*, New York, Paragon House, 1993.

۳۰. احمد کریمی حکاگ، «جغرافیای فرهنگی زبان فارسی»، کنگ، ۲۱ آذر ۱۳۷۰، ص ۵۳.

۳۱. ...

۳۲. ...

۳۳. ...

۳۴. ...

۳۵. ...

۳۶. ...

۳۷. ...

۳۸. ...

۳۹. ...

۴۰. ...

۴۱. ...

۴۲. ...

۴۳. ...

۴۴. ...

۴۵. ...

۴۶. ...

۴۷. ...

۴۸. ...

۴۹. ...

۵۰. ...

۵۱. ...

۵۲. ...

۵۳. ...

۵۴. ...

۵۵. ...

۵۶. ...

۵۷. ...

۵۸. ...

۵۹. ...

۶۰. ...