**بررسی دیگرمحوری در اندیشۀ ایرانشهری حاکم بر فلات ایران به مثابه عنصری هویت‌ساز و الگوساز از دوران پیشااسلامی تا** **عصر حاضر**

**محمد معلمی‌زاده**

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور تهران

mohamadmoalemizadeh@gmail.com

**علی شهزادی**

کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی، گروه تاریخ، دانشگاه خوارزمی تهران

Shahzadi\_ali@yahoo.com

**چکیده**

بررسی تاریخ فلات ایران حاکی از وجود مؤلفه‌های هویت‌‌سازی در این خطه است که آن را اندیشة ایرانشهری نام نهاده‌اند. آنچه از دوران پیشااسلامی تا عصر حاضر در این خطه حضور داشته و پس از حملات یونانیان، اعراب، ترکان و مغولان از بین نرفته است. پژوهش حاضر بررسی مؤلفه‌ای است که در تاریخ فلات ایران ادامه داشته است. این مؤلفه دیگرمحوری است که علی‌رغم تغییر حکومت‌ها، مذهب‌ها و دین‌ها اشتراکی منحصربه ‌فرد به ساکنین فلات ایران در هزاره‌‌های اخیر بخشیده است. دیگرمحوری عقیده بر تاثیرِ دیگری بر زندگیِ خود است. یعنی نقش اصلی را در پیشرفت و پسرفت فرد یا جمع، نه خودِ فردی یا جمعی، که دیگری ایفا می‌کند. دیگری هم شامل عناصر متافیزیکی (توتم‌ها مانند گیاه‌پرستی، فال‌گیری و جز آن) است و هم فیزیکی (نقش جبر جغرافیایی یا حکومت‌ها در اًفول قدرت و جز آن). این مؤلفه با حذف خود، الگوهایی شناختی می‌سازد که در آن‌ها نقش تعیین‌کنندة دیگری، تکرار و تثبیت می‌شود و ادامه می‌یابد. تداوم انفعال خود در برابر عناصر بیرونی در نهایت ایران معاصر را پس از برخورد با قانون و اومانیسم غرب به پیچیدگی‌های جدیدتری رهنمون می‌شود که در آن‌ها انسان و خود هیچ‌گاه موضوعیت پیدا نمی‌کند.

واژگان کلیدی:‌ خودمحوری، دیگرمحوری، اندیشة ایرانشهری، هویت، الگوهای شناختی

**مقدمه**

مطالعة تاریخ فلات ایران نشان‌دهندة اشتراکاتی در فرهنگ مردمان ساکن خود است. این اشتراکات در فراز و نشیب تاریخ و با گذار از حکومت‌های مختلف جریان داشته و عامل ایجاد نوعی حافظه و وحدت تاریخی خاص در این خطه گشته است. یک از مؤلفه‌های اشراکات مزبور *دیگرمحوری* است. مؤلفه‌ای هویت‌ساز که در دوره‌های تاریخی فلات ایران به اَشکال گوناگون درآمده و به عصر حاضر رسیده است.

دیگرمحوری به عنوان جزئی جدایی‌ناپذیر از گفتمان و اندیشة موجود در فلات ایران، پیرامون نقش *دیگری* در هر آن چیزی است که زندگیِ *خود* را شکل می‌بخشد. یعنی *دیگری* چه به صورت متافیزیکی (سرنوشت، تقدیر، بخت، فره، قضا، قسمت، اقبال، شانس و جز آن) و چه فیزیکی (جبر جغرافیایی، تحریم، فشار خارجی، پارتی‌بازی، ثروتمندی و جز آن) نظم‌دهندة زندگیِ *خود* است. *خود*، همواره منفعل و بازیگر نقشی است که *دیگری* برای او رقم می‌زند. دیگرمحوری به عنوان یک مؤلفة ثابت در ادبیات، هنر، اقتصاد، فلسفه و دین حکومت‌های فلات ایران از طریق زبان‌های فارسی باستان، فارسی پهلوی، فارسی میانه و فارسی دری ثبت و منتقل شده است.

در ادامه اشاره‌ای به پژوهش‌های موجود پیرامون اندیشة ایرانشهری می‌شود. نکتة حائز اهمیت دربارة این موارد این است که علی‌رغم وجود رگه‌های دیگرمحوری در تمامی تاریخ فلات ایران در هیچ پژوهشی به این مؤلفه اشاره نشده است. جواد طباطبایی از مهم‌ترین افرادی است که به شرح اندیشه‌های ایرانشهری و تداوم مفهوم ایران پرداخته است (طباطبایی، ۱۳۸۵) (طباطبایی، ۱۴۰۱). او همچنین در مجموعه آثار تأملی دربارۀ ایران شامل دیباچه‌ای بر نظریۀ انحطاط ایران، مکتب تبریز و مبانی تجدد خواهی و نظریۀ حکومت قانون در ایران به طرح نظریۀ سیاسی ایرانشهری می‌پردازد. در این نظریه توأمان بودن دیانت و سیاست در قالب شاهِ آرمانی ریشه در فرهمند بودن شهریار دارد (طباطبایی، ۱۳۹۶)، (طباطبایی، ۱۳۹۵)، (طباطبایی، ۱۴۰۰). سپیده طیری اما در پایان‌نامة *نقدی بر اندیشۀ محافظه کاری در ایران با تأکید بر اندیشۀ جواد طباطبایی* نظریة طباطبایی را محافظه‌کارانه می‌‌خواند و مدعی می‌شود که این نظریه نه سنت‌گراست و نه اتوپیایی آرمان‌گرایانه. البته رویکرد جامعه‌شناختی طیری فاقد دیدگاه تاریخی خاص و انطباقی از ماهیت متمدنانة ذاتی نظریۀ سیاسی ایرانشهری است. داوود فیرحی نیز در کتاب دولت مدرن و بحران قانون در باب اسلامیت تمدن ایرانی از یک تجدد فقهی بهره می‌برد. به این معنی که جریان سیاست‌نامه‌نویسی را نفی نموده و ایرانشهر را روایتی دانسته که به همراه سایر روایت‌ها در تاریخ ایران عرض اندام نموده است (فیرحی، 1400). توجه این اندیشمند به استعداد اندیشة ایرانشهری در قدرت یا برساخت ایدئولوژیک و گسل‌سازِ همسنگِ احیای خلافت در خور توجه است. با این حال دیدگاه این پژوهشگر فاقد دیدگاه تاریخی قدرتمندی است که اندیشة ایرانشهری را یک روایت بداند. حمید احمدی نیز در ایرانیت، ملیت، قومیت و هویت با تمرکز بر مباحث هویتی به ملت‌گرایی و ناسیونالیسم در ایران پرداخته است (احمدی، 1386). کثرت قومی و هویت ملی ایرانیان اثر ضیاء صدر و علیرضا صرافی هم پیرامون تعریف و طبقه‌بندی مسئلة هویت و نظام‌مندیِ آن در رسیدن به هویت انسانی است (صدر و صرافی، 1386). مرادی طادی در کتاب جریان سیاست‌نامه‌نویسی در تاریخ اندیشه‌های سدة میانه به اثبات حقانیت پادشاهی از دیدگاه اندیشة ایرانشهری پرداخته است -آنچه فلسفۀ وجودی سیاست‌نامه‌های دورۀ اسلامی را تشکیل می‌دهد. بر اساس عقیدة او قدرت و مشروعیت سیاسی از شاه نشأت گرفته و وابستگی همه‌چیز از جمله دولت و جامعه به تدبیر شاه است. در این میان آثاری نیز به چشم می‌خورد که به دلیل تکیه بر مفهوم ناسیونالیسم غربی و تلاش برای تعمیم آن به کهن‌الگوهای اندیشة ایرانشهری، به ابعاد پیچیدۀ این اندیشه با تکیه بر وحدت تاریخی ایران مبتنی بر منابع کهن نپرداخته‌اند. به عنوان نمونه برخی دیدگاه‌ها و تحلیل‌های تاریخی کتاب پیدایش ناسیونالیسم ایرانی، نژاد و سیاست بی‌جاسازی (ضیاءابراهیمی، ۱۳۹۶) اشتباه است. به دلیل مقدمه قرار دادن این تحلیل‌ها ضیاءابراهیمی ناسیونالیسم موجود در تاریخ ملت‌های غربی با وحدت تاریخی ایران را یکسان در نظر می‌گیرد. همچنین احمد اشرف به بررسی فشردۀ دیدگاه‌های مربوط به هویت قومی و ملی که بازسازی هویت ایرانی را در دوران ما شکل داده پرداخته است. وی به بازنمایی تحول تاریخی هویت ایرانی در دوران پیش از اسلام، سده‌های میانۀ اسلامی تا دوران صفویه و سرانجام پیدایش تطور و هویت ملی ایرانی در قرن‌های نوزدهم و بیستم پرداخته است (اشرف و همکاران، ۱۳۹۵).

علی‌رغم تعدد پژوهش‌های مختلف پیرامون اندیشه‌ها و گفتمان‌های فلات ایران اثری از مؤلفة هویت‌سازِ *دیگرمحوری* در آن‌ها یافت نمی‌شود. ازین‌رو پژوهش حاضر تلاشی است برای گشودن افقی نو در مطالعات تاریخی با تبیین دیگرمحوری به عنوان مؤلفه‌ای هویت‌ساز در تاریخ فلات ایران و بکارگیری این یافته‌ها در ایجاد موضوعاتِ نوینِ میان‌رشته‌ای تاریخ و جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، اقتصاد، هنر و جز آن. رویکرد پژوهش حاضر توسعه‌ای، کاربردی و متکی بر منابع و ماخذ برای تبیین چگونگی تأثیرگذاری دیگرمحوری، به عنوان یک مؤلفة همواره‌موجود در فلات ایران، بر سایر حوزه‌های اجتماعی است تا قادر به ایفای نقشی مکمل برای دیگرمحوری پژوهش‌های آتی باشد.

**دیگرمحوری، مؤلفة هویت‌ساز تاریخ فلات ایران**

دیگرمحوری و یا خود-نامحوری، همانگونه که توضیح داده شد بر اهمیت نقشِ *دیگری* و موضوعیت نداشتنِ *خود* در روند زندگی اشاره می‌کند. نوعی هویتِ بی‌هویتی که فرد در آن خود را به مثابه بازیگر نقش مشخص و تحت تاثیر جبر محیط، سرنوشت و قضا و قدر می‌بیند.

آنچه نقش دیگرمحوری را در فلات ایران پررنگ می‌کند توانایی آن در الگوسازی برای درک سایر پدیده‌هاست. یعنی داده‌های گذشته و تجربه‌های فرد و اجتماع ادراک داده‌های آتی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. این تاثیرگذاری بدین‌صورت اتفاق می‌افتد که داده‌های آتی بر اساس الگوهای داده‌های گذشته و اطلاعات موجود در قوة شناخت ادراک و تفسیر می‌شوند. در این معنا دیگرمحوری یک برهمکنش دائمی بین داده‌های موجود و داده‌های دریافتی جدید ایجاد می‌کند. به عنوان نمونه می‌توان پرستش آفتاب نزد آریاییان را الگویی برای ادراک و تحلیل سایر پدیده‌ها در نظر گرفت. در نظر ایشان «ابرهای لطیف گاوهایی بودند که در آسمان حرکت می‌کردند و گاه نیز ابرهای سپید را به زنان زیبا تشبیه می‌کردند. ارواح پلید که جلوی باران را می‌گرفتند این گاو را می‌دزدیدند، در این زمان «ایندره» که خدای رعد است دست به‌کار شده و با سلاح آتشین خود گاوهای شیرده یعنی ابرهای باران‌زا را رها می‌کند. «وریتره» vritra (به معنی دزد و مخفی‌کننده) ابری بود که نمی‌بارید و دشمن آریایی‌ها بود. ایندره به جنگ وریتره می‌رفت و لذا «ترهن» vritrahan (در اوستا ورقراغن در پهلوی ورهام، در فارسی بهرام) به معنی وریتره‌کش است. اهریمن دیگری که ایندره با او می‌جنگد «اهی» Ahi به معنی مار یا اژدهاست. او مشبه‌به بوران و توفان و رعد سیاه است» (شمیسا، ۱۳۹۸).

بدین‌ترتیب شیوة ادراک یک پدیده الگویی برای تفسیر و درک سایر پدیده‌ها ایجاد و به حوزه‌های دیگر زندگی بسط پیدا می‌کند. در این گفتمان (الگو) ایجاد رعد و برق به ایندره نسبت داده شده است. یعنی نوعی جان‌بخشی به یک پدیده که در آن فردی با نیرویی فرابشری یک پدیده در طبیعت را خلق و ایجاد می‌کند. این می‌تواند یک الگوی اولیه باشد. در ادامه سایر پدیده‌ها بر اساس همین الگو ایفای نقش می‌کنند. به ابرهای باران‌زا، توفان و ابرهای بدون باران به دلیل تشابهاتی چون حرکت کردن با الگوی گفته‌شده جان‌بخشی می‌شود. چون ابرها حرکت می‌کنند، پس حتماً جان‌دار هستند. اگر ابرها نمی‌بارند، پس باید عاملی در همان نقطه از آسمان وجود داشته باشد که مانع بارش می‌شود. خورشید به مثابه گرم‌کننده، حیات‌بخش است. پس اگر خورشید جان دارد و با اختیار اعمالی را انجام می‌دهد، گیاهان، کوه‌ها، ابرها، حیوانات و سایر موجودات و پدیده‌ها نیز باید به زعم خود ایفاکنندة نقشی خاص باشند. بدین‌ترتیب گفتمانی حاوی الگوهایی ابتدایی ایجاد می‌شود که درک پدیده‌های مختلف از درون عینک آن عامل تقویت همان گفتمان می‌شوند. لازم به ذکر است به دلیل عدم ثبت ابتدایی‌ترین جان‌بخشی به پدیده‌های طبیعی به دلیل عدم وجود زبان نمی‌توان یکی از آن‌ها را به عنوان اولین الگو در نظر گرفت. اما می‌توان در گفتمان‌هایی چون دیویسنا، اعتقاد به ثنویت، نیاپرستی، گیاه‌پرستی، آسمان‌پرستی، آفتاب‌پرستی، بت‌پرستی، مهرپرستی، آتش‌پرستی، رعدپرستی، آیین‌های کیومرثی، زروانی جمشید، زرتشت یا ایدئولوژی‌های مدرن‌تر مانند مارکسیسم و حضور چپ در ایران اهمیت یک یا چند پدیده و الگوسازی بر اساس آن‌ها را به خوبی مشاهده کرد -آنچه به صورت کلی در متن کنونی مورد بررسی قرار گرفته است.

**رد پای الگوهای دیگرمحورانه در اندیشة ایرانشهری حاکم بر فلات ایران**

در این بخش به مواردی از دیگرمحوری و الگوهایی که این مؤلفه در فرهنگ، زبان، سیاست و سایر وجوه زندگی ساکنین فلات ایران شکل می‌دهد اشاره می‌شود. این موارد صرفا تخلیصی از بیشمار موارد موجود است که دوران پیشااسلامی و پسااسلامی را شامل می‌شود.

«پرسید دانا از مینوی خرد که با کوشش چیز و خواستۀ گیتی را می‌توان به دست آورد یا نه؟ مینوی خرد پاسخ داد که با کوشش آن نیکی‌ای را که مقدر نشده است نمی‌توان به دست آورد؛ ولی آنچه مقدر شده است با کوشش زودتر می‌رسد» (تفضلی، ۱۳۵۴) (تفضلی، ۱۳۵۴) یا «بخت آن است که از آغاز مقدر شده است و «بغوبخت» (به معنی مقدرشده به وسیلۀ خدایان) آن است که پس از آن بخشند». نیز «پرسید دانا از مینوی خرد که به خرد و دانایی با تقدیر می‌توان ستیزه کرد یا نه؟ مینوی خرد پاسخ داد که حتی با نیرو و زورمندی خرد و دانایی هم با تقدیر نمی‌توان ستیزه کرد» (تفضلی، ۱۳۵۴).

در زروانیسم الگوهای اولیه ریشه در زمان و مکانِ ابدی (زروان) و اسطوره‌های زاده شدن هرمزد و اهریمن از پدری واحد به نام زروان دارد. یعنی آنچه مفاهیم ابتدایی ذهنی را شکل داده الگوهایی است که در آن نقش *خود* کم‌رنگ و متکی به *دیگری* است. «در رسالۀ پهلوی مینوی خرد عقیدۀ زروانی روشن است و چنین آمده [که] همۀ کارهای جهان وابسته به اراده و خواست زروان است» (رضی، ۱۳۵۹). ماهیت و عمل زروان نشان می‌دهد که بخت یا همان تقدیر توسط سپهر، فلک و بالاخص توسط بروج مقدر می‌گردد؛ «همه نیکی آفریدگان به عهدۀ مهر و ماه و آن دوازده برج سپرد» (زنر، ۱۳۸۴). لذا تقدیر که زروانیسم بر آن استوار است در نهایت نافی اختیار انسان و کوشش او می‌گردد. علت این است که ارادۀ زروان به مثابۀ زمان سرمدی نوعی دیگرمحوری را شکل می‌دهد؛ همچنان‌که در ادامه بیان می‌شود «چون زروان تنها به معنی زمان نبود، بلکه مفهوم سرنوشت و قضا و قدر را نیز داشت» (رضی، ۱۳۵۹). تاثیر این الگو را می‌توان در برخی از اسامی دورۀ ساسانی نیز جست. «مهرنرسی از وزیران بزرگ عصر بهرام‌گور که لقب هزاربندگ یعنی دارندۀ هزار بنده را داشت (وزیر یزدگرد اول و بهرام پنجم) نام پسر خود را زروان داد و نام دخترش را زروان‌دخت نهاده بود و در عصر ساسانی به نام‌هایی دیگر در این ردیف نیز برمی‌خوریم» (رضی، ۱۳۵۹).

توجه به این نکته ضروری است که در نگرش‌های ماتریالیستی این دوره نیز چنین الگوهای تقدیرگرایانه دیده می‌شود. در زروانیسم اعتقاد به زندگی پس از مرگ و ارتباط آفرینش با خدا وجود ندارد، اما مواد اولیۀ زمان و مکان عامل آفرینش است (شمیسا، ۱۳۹۸) و انسان در حاشیه قرار می‌گیرد.

لازم به ذکر است که در کنار تقدیرگرایی ایرانیان و اعتقاد ایشان به بخت عناصری مانند خرد نیز وجود داشته است؛ «اما نکتۀ ظریف این است که تدبیر باید با تقدیر موافق افتد. وقتی شاه (هرمزد) به بهرام چوبینه می‌گوید چرا فقط دوازده هزار سرباز برگزیدی حال آن‌که ساوه شاه لشکری بی‌شمار دارد، بهرام مسئلۀ تقدیر را مطرح می‌کند و ضرب‌المثل قدما را می‌گوید:

شنیدستی آن داستان مهان/ که در پیش بودند شاه جهان:

که چون بخت پیروز، یاور بود/ روا باشد از یار کمتر بود» (شمیسا، ۱۳۹۸).

به این ترتیب خرد به مثابه مؤلفه‌ای که به *خود* موضوعیت بخشد و بتواند انسان را از منفعل بودن خارج سازد رنگ می‌بازد.

شاید بتوان مهم‌ترین الگوساز در دوران پیشااسلامی را *فره* معرفی کرد. مفهومی که الگوهای بسیار زیادی پیرامون موضوعیت نداشتن خود و دیگرمحوری بر آن استوار است. نیروی معنوی فره یا خورنه در ادبیات پهلوی و اوستایی به خوبی منعکس شده است. «در زامیاد یشت که آن را قدیمی‌ترین قصیدۀ رزمی موجود ایران می‌توان نامید از ... فقرات 9 تا 24 از فر اهورامزدا و امشاسپندان و ایزدان یاد شده. در فقرات 27 تا 29 از فر تهمورث گفتگو شده و پس از آن در فقرات 30 تا 44 شرحی راجع به فر جمشید مندرج است» (ثروتیان، ۱۳۵۰).

در این زمینه می‌توان پادشاهی یک فرد را مورد بررسی قرار داد. پدیدۀ قدرت‌یابی و افول پادشاه در ارتباط با فره تعریف می‌شود. خصوصیات جنگاورانه، رفتارهای با مردم، سیاست‌های با مخالفان، مدیریت امور مالی، قدرت بدنی، تبحر در شمشیرزنی به عنوان خصوصیات *خود* به پادشاهی رهنمون نمی‌شود، بلکه فره است که بر دل نشسته و عامل پادشاهی می‌گردد. چنان که «در نقش اردشیر دوم که در طاق بستان، اورهرمزد حلقۀ سلطنت به پادشاه عطا می‌کند در پشت سر شاه مهر ایستاده است و از انوار اشعه که برگرد سرش هاله بسته شناخته می‌شود» (کریستین‌سن، ۱۳۸۷). اعطای حلقۀ قدرت به پادشاه از سوی اوهرمزد بیانگر اعطای فره ایزدی و به تبع آن مشروعیت سیاسی و دینی پادشاه است. در کتاب کارنامۀ اردشیر پاپگان نیز در فصل پنجم فقرۀ سیزدهم نیز می‌خوانیم «چون فره کیان با اردشیر بود، اردشیر پیروزی وندید (یافت)؛ اردوان را کشت و دخت اردوان را به زنی گرفت و به پارس آمد و شهرستانی که اردشیر خوره خواندند (برپا) کرد» (هدایت، ۱۳۵۷). در کارنامۀ اردشیر پاپکان شرح فره مفصل‌‌تر است و اشاره به جسمانی بودن فره ایزدی دارد که در قالب یک قوچ درآمده است (پاپکان، ۱۳۵۴). تجسم ارادۀ جسمانی یزدان پاک با حلول در یک قوچ نمایانگر فوق طبیعی بودن این جسمانیت، آسمانی بودن آن و در عین حال بی‌تأثیر بودن نقش *خود* است.

لازم به ذکر است که به دلیل استحالة‌ مفهوم فره انواع مختلفی از آن در تاریخ به چشم می‌خورد. ژاله آموزگار معتقد است «فره موهبتی است که تمامی مردمان آن را دریافت کرده و بر اثر نیروی معجزه‌آسای آن است که می‌توانند وظایفشان را درست به جا بیاورند (آموزگار، ۱۳۷۴). بر این اساس می‌توان از اَشکال مختلف فره سخن به میان آورد. **فرۀ کیانی** یا **فره شاهی** (در اوستا این فره مخصوص فرمانروایان برحق ایرانی است. این فره به ایشان کمک می‌کند تا کارهای نیک کنند و نیک‌بخت باشند. یشت نوزدهم به آن اختصاص دارد). فره همگان (هر انسانی فره خود را دارد و همۀ انسان‌ها صاحب فره هستند). **فره ایزدی** (‌این فره مزدا آفریده، لطف الهی را شخصیت می‌بخشد و به‌صورت ایزد مستقلی ظاهر می‌شود که پیوند نزدیکی با ایزدان مهر، اپم نپات و اشی دارد. به نظر می‌رسد که در متون کهن، فره ایزدی کارکردی مشابه با فره شاهی یا آن چیزی را داشته است که احتمالاً از اواخر حکومت ساسانی فره کیانی نامیده می‌شد). **فره آریایی** یا **فره ایرانی** (این فره که با صفت آفریدۀ اهورامزدا نامیده می‌شود موهبتی است که به همۀ ایرانیان چه آنان که زاده شده‌اند و چه آنان که هنوز به دنیا نیامده‌اند تعلق دارد و در بندهشن به آن فرۀ آزادگان گفته شده است. فره همگان (هر آدمی فره خود را دارد و همۀ انسان‌ها صاحب فره هستند) (آموزگار، ۱۳۷۴).

بر اساس این طبقه‌بندی پادشاه ارزش‌مندترین افراد به حساب می‌آید. «طبق نظریۀ ایرانی پادشاهی و حکومت، شاه دارای فره ایزدی است و این بدان معناست که شاه از سایر افراد بشر برتر و نائب و جانشین خدا روی زمین است. چون شاه دارای فره ایزدی و برگزیدۀ خداست فقط در برابر خدا مسئول است نه در برابر خلق، اعم از خلقِ دارا و نیرومند و خلقِ ندار و ناتوان. او برگزیدۀ خداست؛ پس مشروعیت او فقط ناشی از این برگزیدگی (یعنی داشتن فره ایزدی) است. پس او در آنچه می‌کند فقط در برابر خدا مسئول است و بدیهی است که در چنین مقامی باید منشاء و سرچشمۀ دارایی و مقام و قدرت اجتماعیِ خلائق باشد. از هرکه می‌خواهد بگیرد و به هرکه می‌خواهد بدهد. به یک کلام حرف او قانون است و قانون حرف اوست» (کاتوزیان، ۱۳۹۱). بر همین اساس انتخاب پادشاه توسط *دیگری* (فره) سایر ویژگی‌های پادشاه را حائز اهمیت می‌کند. یعنی زبان، محل پادشاهی، نزدیکان، خون و بسیاری دیگر از ویژگی‌هایی که پادشاه با آن‌ها تعریف می‌شود به مؤلفه‌های برترزا ارتقاء می‌یابند. در واقع اگر ضعفی در هر کدام از این ویژگی‌های پادشاه وجود داشت فره بر دل شخصی دیگر می‌تابید.

**خون پادشاه**

در اندیشة ایرانشهری، نژاد یادآور فری است که به زرتشت مقدس بستگی دارد. به «گزارش کردۀ یازدهم از آبان یشت در فقرات 40-43 افراسیاب تورانی به جستجوی فر که در دریای فراخکرت شناور است رفت اما ناموفق ماند» (طباطبایی، ۱۳۸۵). این نگرش نژادی ریشه در جایگاه والای زرتشت در چشم ایرانیان دارد. تقدسی که هم به واسطۀ دادگری و پاکی زرتشت و هم به واسطۀ ایرانی بودن او مطرح می‌شود. به همین دلیل است که شاهان ساسانی خود را بغ‌شاه می‌خوانند -بغ‌شاه در بخش‌های مختلف اوستا به معنی بهره، بخش و بخت و چندین بار هم به معنی خداوند بزرگ آمده است (یاحقی، ۱۳۸۶)؛ چراکه از نسل زرتشت پیامبر هستند. لذا توهین به جلالت شاهانه و الهی مستحق مرگی سخت خواهد بود. «شاهپور (شاپور دوم) به اعلی‌درجه بر قدرت و عظمت خویش می‌نازید. بسیار غضبناک و درشت‌خو بود و اگر به حضرت او بی‌احترامی می‌شد یا از اجرای نقشه‌های او جلوگیری می‌کردند خشم او را پایانی نبود. وقتی پوسگ یا پوسیگ عیسوی را به حضور شاه کشیدند اظهار داشت که بر شهادت هم‌کیشان خود غبطه می‌خورد و به عظمت شاه وقعی نمی‌گذارد. شاه را غضب درگرفت و فریاد برآورد: این مرد را به مرگ دیگر مردمان مکشید، چون جلالت شاهانۀ مرا تحقیر کرد و با من چون همسری سخن راند. زبان او را از پشت سر برآورید تا سایرین که هنوز در قید حیاتند بدان سبب از خشم من بترسند» (کریستین‌سن، ۱۳۸۷). همچنین ارزش پادشاه تا جایی خاص می‌شود که ریختن خون او توسط یک غیرپادشاه یک تابو به حساب می‌آید و فاعل آن مستحق مرگی دردناک است. چنانچه که اسکندر مقدونی، قاتل داریوش سوم هخامنشی را به فجیع‌ترین شکل ممکن به قتل رساند؛ چراکه صاحب فره را کشته بود و لذا سزاوار بدترین کیفرها بود. به دلیل همین برتری یک خون است که «تمام کتیبه‌های فارسی باستان اینگونه شروع می‌شوند که من فلان‌کس هستم شاه بزرگ، شاه شاهان، پسر فلان‌کس از خاندان هخامنشی. در کتیبه‌های شاهان هخامنشی بر نژاد آریایی تأکید شده است؛ اما گویا مراد ایرانی است. داریوش در وصیت‌نامه‌اش می‌گوید: شاه بزرگ، شاه شاهان ... پسر ویشتاسپه، هخامنشی، پارسی، پسر پارسی، ایرانی، ایرانی‌نژاد» (شمیسا، ۱۳۹۸).

در ادامه برتر بودن خون پادشاه به دلیل انتخاب وی توسط فره عامل ایجاد نظامی طبقاتی می‌شود. در این نظام میزان نزدیکی افراد به پادشاه ارزش یک فرد را تعیین می‌کند. وجود چهار طبقه در جامعۀ ساسانی، یعنی روحانیان (موبدان)، آرتشتاران (جنگاوران)، واستریوشان (کشاورزان)، هتخشان (پیشه‌وران و صنعتگران) به همین دلیل است. در رأس این نظام، پادشاه قرار دارد که به سبب دریافت فره برتر از سایرین یعنی اشراف، روحانیون و سپس تودۀ مردم است. همه در یک جایگاه نبوده و لذا شکل متفاوتی از زندگی را تجربه می‌کنند. برای مثال می‌توان به سه آتشکدۀ ایرانی اشاره کرد که برای طبقات مختلف احداث شده بودند: «آذرفرنبغ آتش طبقۀ روحانی، آذرگشنسپ آتش طبقۀ جنگیان یا آتش پادشاه و آذربرزین‌مهر آتش طبقۀ کشاورزان» (کریستین‌سن، ۱۳۸۷). در این میان آتشکدۀ آذرگشنسپ در میان سایر آتشکده‌ها در رتبۀ بالاتری قرار داشت و نیایش در آن جز برای پادشاه و اشراف شاهی و ارتش‌سالاران مجاز نبوده است. در حقیقت پادشاه به عنوان کسی که فره بر دل او تابیده می‌بایست در آتشکدۀ مخصوص خود قربانی کرده و هدیه نثار کند.

به همین دلیل انوشیروان با اعتقاد به دیو بودن مزدکیان آن‌ها را قتل‌عام کرد‌ (کلیما، ۱۳۸۶)؛ چراکه مزدکیان معتقد به پی‌ریزی نظام اشتراکی و بهره‌مندی طبقات زیرین و کم‌گوهر از منافع و امتیازات طبقۀ والانژاد چون تعدد در زوجات بودند.

ذکر نکته‌ای در اینجا ضروری می‌نماید و آن این‌که به چند دلیل برتریِ خون در اندیشة ایرانشهری با مفهوم برتری خون و نژاد در اندیشة غرب متفاوت است. اول، برتری خون در اندیشۀ سیاسی ایرانشهری بیولوژیک نیست. به این معنی که رنگ پوست، بهرۀ هوشی یا مسائل قومیتی در آن جایی ندارد. مبانی این برتری در اندیشة ایرانشهری ایدئولوژیک است که ریشه در انواع فره‌مندی دارد. به همین دلیل است که به دلایلی چون عدم توانایی پادشاه در حفظ انتظام اجتماع انسانی، جامعه و کشورِ ایران، فره از صاحب خود دور شده و به کشته شدن و خلع پادشاهی از ختم می‌گردد. برای مثال فر جمشید «پس از دروغگویی، سه بار از او روی گردانده «بار اول به مهر ایزد فروغ پیوست و بار دوم به فریدون شکست‌دهندۀ ضحاک روی آورد و بار سوم به گرشاسب یل نامور رسید» (ثروتیان، ۱۳۵۰). نیز خلع مهرداد سوم اشکانی از سلطنت به واسطۀ قتل برادران و خاندان سلطنتی که موجبات خلع او از سلطنت توسط مجلس مهستان را فراهم آورد. همچنین کشته شدن اردوان پنجم اشکانی به دست اردشیر پاپگان که وی را بددین و اهریمن می‌دانست و فره از او دور شد. و یا خلع کواذ اول ساسانی (قباد اول) در 496 م. به واسطۀ مزدکی شدن و سپس بازگشت مجدد به سلطنت در 499 م. با کمک خاقان ترک. در تمامی این موارد نیز نقش *خود* کاملا منوط به اراده و خواست دیگری است. در واقع برتری مبنایی ایدئولوژیک دارد و دوری از آن عامل برتر‌ی‌زدایی از شخص دارای فره می‌شود. یعنی مرتبة خاص او به یک باره فرومی‌ریزد. در صورتی که در مفهوم برتری نژادی و خونی در غرب عوامل بیولوژیک تاثیرگذارند و یک فرد همواره آن را با خود به همراه دارد.

**زبان پادشاه**

پادشاه به زبانی سخن می‌گوید که به دلیل اتصال به فره، برتر انگاشته می‌شود. بر این اساس فراگیری نوشتار و گفتار زبان پادشاه منجر به ایجاد نوعی نظام طبقاتی می‌شود. به همین دلیل دسترسی به زبان پادشاه به سادگی امکان‌پذیر نبوده است. برای نمونه می‌توان به «محدودیت استفاده از نوشتار و ممنوعیت آن برای غیر‌روحانیون زرتشتی، شکل خط پهلوی و عدم امکان تسلط بر آن و گرایش عموم به سنت شفاهی» (عریان، ۱۳۶۹) اشاره کرد. همچنان‌که «طبقۀ کاتب (دبیر) در ایران عصر ساسانی به حیث یک کاست (caste) یا طبقۀ دیوانسالار به امور دیوانی فرهنگی اشتغال داشت» (مایل هروی، ۱۳۷۹). به طور کلی «اهل نوشتار (دبیران و کاهنان) که در تمدن‌های دیرینه از جایگاهی ویژه تا حد یک کاست جداگانه برخوردار بوده‌اند لایه‌های ویژۀ زبانی خویش را در دل زبان بومی‌ای رشد می‌دهند که خواندن و فهمیدن آن نیازمند آموزش خاص است و در گذشته چه‌بسا جز لایۀ اجتماعی یا کاست ویژه‌ای از آن بهره‌مند نبوده است. اهل نوشتار برای نگاه‌داشت امتیازهای ویژۀ خود می‌توانند زبان نوشتار را با دستکاری آگاهانه چنان از بستر طبیعی خود دور کنند که نااهل نتواند از آن سر درآورد. نمونۀ آن زبان و زبان‌نگارۀ پهلوی در دست دبیران آرامی است. نویسندگان نثر مصنوع و منشیان دیوانی در دوران سپسین تاریخ ایران هم با تبدیل زبان طبیعی به زبانی یکسره مصنوع کما‌‌بیش همین کار را می‌کرده‌اند» (آشوری، ۱۳۸۷).

از نمونه‌های این نظام طبقاتیِ ایجادشده از فره در داستان انوشیروان و کفشگر است در شاهنامۀ فردوسی است که پس از درخواست کفشگر برای فراگیری دبیری با این پاسخ مواجه می‌شود که

«چو بازارگان‌بچه گردد دبیر/ هنرمند و با دانش و یاد گیر

به ما بر پس از مرگ نفرین بود/ چن آیین این روزگار این بود» (خالقی‌مطلق، 1386)

در نهایت عدم تسلط تودۀ مردم به زبان نوشتار پهلوی عامل این شد که «دری و پهلوی در اواخر عهد ساسانی کاملاً در تقابل بوده‌اند. زبان دری زبان گفتاری تودۀ مردم بوده است. به این سبب هیچ سندی از عهد ساسانی به دست نیامده که به دری نوشته شده باشد و در مقابل پهلوی اساساً در نوشته‌ها استعمال می‌شده و ظاهراً در گفتار به کار نمی‌رفته است» (صادقی، ۱۳۵۷). به گفتۀ ابن مقفع «پهلوی زبانی است که موبدان و دانشمندان و کسانی که نظیر آن‌ها هستند به آن تکلم می‌کنند. این گفته به صراحت نشان می‌دهد که پهلوی فقط زبان کسانی بوده است که با کتابت سروکار داشته‌اند. موبدان این زبان را در نوشته‌ها و امور دینی به کار می‌بردند و دانشمندان و دبیران آن را در کتاب‌ها و اسناد دولتی مورد استفاده قرار می‌دادند»‌ (صادقی، ۱۳۵۷).

کلمات به کار رفته در کتیبه‌های پهلوی به نام هزوارش (ابولقاسمی، ۱۳۸۲)، که در برهان قاطع از لغات زند و پازند یاد گردیده است (بن خلف تبریزی، ۱۳۴۲). و الفبای اوستایی یا دین دبیری (ابولقاسمی، ۱۳۸۲) که مربوط به طبقۀ روحانیان زرتشتی است نیز از نمود‌های اختلافات طبقاتی در دسترسی به زبان است که ریشه‌های اولیة آن را می‌توان در دیگری (فره)‌ یافت. این زبان‌ها و واژه‌سازی‌ها به منظور ارتقای یک طبقه و برتری بخشیدن آن بر طبقات فرودست بوده است. از طریق آن به وسیلۀ زبان نوشتاری اختراعی خود، برتری طبقاتی خویش را بر رعیت اثبات کرده و بر ایشان سیادت کنند و هاله‌ای از تقدس برای خود فراهم آورند.

**تداوم الگوهای دیگرمحورانه در ایران پسااسلامی**

حملة اعراب به ایران و حذف امپراتوری ساسانی نقطة پایان الگوهای دیگرمحورانه در ایران نبود. دو دلیل عمده برای این اتفاق وجود دارد. اول، وجود اشتراکاتی در گفتمان‌های موجود بین عرب و ایرانی. برای نمونه می‌توان به رگه‌هایی از زروانیسم (تمرکز بر زمان) در زرتشت و اسلام اشاره کرد (شمیسا، ۱۳۹۸) که نشان‌دهندة دیگرمحوری حاکم بر این ادیان است. دوم، ناتوانی اعراب از بسط تمام و کمال زبان و فرهنگ خود در ایران؛ چراکه برآیند سیاست‌های اعراب در قبال ایرانیان چیزی جز دشمنی به بار ننشاند. سیاست عربی امویان مبتنی بر چند اصل بود: تکیه بر اعراب، تحقیر ایرانیان، پیگیری سیاست کوچ قبایل عرب به نواحی مختلف، موروثی کردن خلافت و توسعۀ مملکت از طریق فتح (زرین‌کوب، ۱۳۹۲) نیز چهار سال آخر حکومت اموی (129-132 ق/ 146-750 م) «شاهد پاک‌سازی نظام اموی و ظهور نیروهایی جدید در جنگ‌هایی فشرده در دو مرحله بود: مرحلۀ ابومسلم خراسانی و مرحلۀ قحطبه بن شبیب که به ایجاد حکومت عباسی منجر شد» (طقوش، ۱۳۸۹). کشته شدن ابومسلم خراسانی به دست عباسیان، قیام‌های برآمده از آن مانند شورش سنباذ، اسحاق ترک و راوندیان، کشته شدن برامکه به دست هارون‌الرشید و قتل گروهی دیگر از ایرانیان همچون عبدالله بن مقفع کاتب مشهور به جرم زندیقی[[1]](#footnote-1) (مانوی) بودن، ایرانیان را به کلی نسبت به اعراب و خلافت بدگمان ساخته بود. در واقع ایران مانند کشوری چون مصر از گذشتة خود جدا نشد و زبان و گفتمان عرب بر آن مستولی نگردید. به همین دلیل ایرانیان همواره مترصد فرصتی بودند تا استقلال سیاسی و فکری خود را دوباره به دست آورند. امری که از دریچة‌ فعالیت‌های مختلف سیاسی‌، اجتماعی، ادبی، دینی و تاریخی عامل تداوم دیگرمحوری و تبعات آن مانند نژادپرستی و زبان‌‌پرستی شد. در ادامه به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

**نهضت‌های بیت‌الحکمه، ترجمه و شعوبیه**

**نهضت** **بیت‌الحکمه** فضای بسیار مناسبی برای ترجمۀ اندرزنامه‌های ساسانی فراهم می‌کند. این نهضت در زمان هارون‌الرشید شکل گرفت و «نویسندگان و مترجمانی چون علان شعوبی و ابوسهل فضل نوبختی از همان زمان در آن مرکز به فعالیت علمی مشغول شدند. درخشان‌ترین روزگار بیت‌الحکمه در زمان مأمون بود، زیرا به دنبال توجه و مساعی او بیت‌الحکمه فرهنگستان بزرگی شد» (خضری، ۱۳۸۸).

از مهم‌‌ترین جریان‌های انتقال‌دهندۀ گفتمان‌های پیشااسلامی **نهضت ترجمه** بود. نهضتی که اقدامات زیادی برای بازگردانی متون پهلوی به زبان عربی و فارسی انجام داد. نقش مهم این نهضت در انتقال مفاهیم خدای‌نامک‌ها یا خدای‌نامه‌ها و انتقال آن‌ها به نسل‌های بعد بود. نهضت ترجمه را می‌توان به سه دورۀ اصلی تقسیم کرد. این نهضت از خلافت منصور به سال 136 قمری آغاز و در آن نخستین گام‌های نهضت ترجمه برداشته می‌شود. نوبخت منجم، عبدالله بن مقفع (روزبه)، جورجیس بن بختیشوع، یوحنا بن ماسویه نصرانی، ابوسهل فضل بن نوبخت، علان شعوبی و تئوفیل منجم، احمد بن عبدالله جاسب مروزی ملقب به حبش و حسن بن سهل نوبخت از مترجمان این نهضت هستند (جان‌احمدی، ۱۳۸۶).

نهضت شعوبیه برآمده از مترجمان ایرانی نهضت ترجمه بود. این نهضت از دورۀ نفوذ ایرانیان در دستگاه خلافت عباسی به خصوص از دوران هارون‌الرشید و مأمون سر برآورد. می‌توان دو رویکرد اساسی را برای این نهضت در‌ نظر گرفت. اول، واکنشی بر ضد ستم اعراب و تحقیرهای ایشان و دوم، تلاشی برای شناخت و حفظ هویت ملی و میراث فرهنگی خویش. آنچه اهمیت شعوبیه را دوچندان می‌کند وجود رگه‌های اندیشة ایرانشهری و نقش این گروه در انتقال آن‌ها به دوره‌های بعد است. در واقع بین شعوبیه و اعراب نوعی «جنگ معنوی میان لغت و ادب و نظامات اجتماعی آن قوم (اعراب) با ملل مغلوب (ایرانیان) درگرفت و ممالک اسلامی صحنۀ فراخ این نبرد شد. ایرانیان آرزوی تجدید عظمت دولت دیرین خود را داشتند و خود را از نظر سابقۀ تاریخی و ادب و فرهنگ باستانی از اعراب بالاتر و برتر می‌شمردند» (ممتحن، ۱۳۷۰). شعوبیه مدعی این ایده بود که عرب نه تنها هیچ مزیتی بر دیگر اقوام ندارد که از هر مزیتی نیز عاری است؛ «هرگز نه دولتی داشته است نه قدرتی. نه صنعت و هنری به جهان هدیه کرده است نه دانش و حکمتی. جز غارت و مردم‌کشی هنری نداشته است و از فقر و بدبختی اولادِ خود را می‌کشته است» (زرین‌کوب، ۱۳۸۹). با رجوع به مستندات تاریخی می‌توان شعوبیه را یک ایدئولوژی نژادپرستانه، زبان‌پرستانه و ملی‌گرایانه در نظر گرفت که ادبیات و علم را دستمایه‌ای برای بیان مبانی گفتمان ایرانشهری قرار داده است. ازین رو نمی‌توان مانند افرادی چون فرای[[2]](#footnote-2) شعوبیه را به یک جنبش ادبی و علمی (نلسون‌فرای، ۱۳۵۸) تقلیل داد.

فعالیت‌های شعوبیه تا جایی پیش می‌رود که عدة زیادی از آن‌ها توسط عباسیان دشمن به حساب آمده به قتل می‌رسند. از این افراد می‌توان به ابن مقفع اشاره کرد. نام او به این دلیل انتخاب شده بود که پدرش «به اتهام حیف‌و‌میل مورد توقیف و شکنجه واقع گشت در دستش تشنجی پیدا شد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸). وی نیز در نهایت به دلیل نوشتن رسالۀ فی‌الصحابه سوءظن منصور عباسی را برانگیخت (طباطبایی، ۱۳۸۵) و به فجیع‌ترین حالات ممکن به بهانة زندقه به قتل رسید (افشار و همکاران، ۱۳۸۲).

**انتساب به اصالتِ خونِ پادشاهان ساسانی**

استقلال حکومت‌های ایرانی‌نژاد عامل از میان برداشته شدن مخالفان مذهبی خلیفة عرب بود. این جریان فرصتی را برای حاکمان ایرانی‌نژاد فراهم آورد تا با تکیه بر اصالت نسب شاهانه و ایرانی‌نژاد بودن قدرت شاهانۀ خود را در قلمروشان تثبیت ‌نمایند. برای نمونه در دورة طاهریان «قصیدۀ معروف عبدالله بن طاهر در تفاخر به نسب و نیاکان خود در مقابل اعراب را شاهد هستیم. او در این قصیدۀ نیاکان خود را سفید‌رو، بزرگ، شریف و نجیب توصیف کرده و از عظمت پدر خود یاد کرده است و در تحقیر عرب به کشته شدن امین به دست طاهر و شمشیرداران خراسان که مانند شیران بیشه هستند اشاره نموده است. یقیناً این احساسات نمی‌تواند خارج از احساسات ملی بروز نماید» (امین، ۱۳۳۷).

در دورة صفاریان رساندن نسب پادشاه به خسروپرویز و عربی‌زدایی در زبان مشاهده می‌شود. «برخی مورخان نسب یعقوب لیث را به خسروپرویز، پادشاه ساسانی می‌رسانند ... و نسب او را چنین می‌نگارند: یعقوب بن لیث بن حاتم بن ماهان بن کیخسروبن اردشیربن قباد بن خسروپرویز» (پرگاری و ترکمنی‌آذر، ۱۳۸۸). شدت برخورد یعقوب با عربیت بسیار شدیدتر از دستگاه طاهریان است. در تاریخ سیستان آمده است که چون شاعری از فتوحات وی مطلعی از قصیده‌ای به زبان عربی خواند:

«قداکرم الله اهل العصر والبلد/ بملک یعقوب ذی الافضال والعدد

گفت: چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت؟» (بهار، ۱۳۶۶). ازین رهگذر سرایش اولین شعر به زبان فارسی توسط محمد بن وصیف در 867 میلادی اولین ضرباهنگ‌های مهلک و قطعی بر پیکرۀ حاکمیت عربی (هژمونی زبان و گفتمان عربی) بود. محمد بن وصیف در این شعر یعقوب را بر فتوحات متعددی چون تسخیر سیستان، فارس، کرمان و هرات چنین می‌ستاید:

ای امیری که امیران جهان خاصه و عام/ بنده و چاکر و مولای و سگ بند و غلام

ازلی خطی در لوح که ملکی بدهید/ به ابی یوسف یعقوب بن اللیث همام (بهار، ۱۳۳۶).

سامانیان نسب خود را به بهرام چوبین سردار مشهور و پادشاه ساسانی می‌رساندند. گردیزی در نسب سامانیان اینگونه آورده است که «سامان خداه بن خامتا بن نوش بن طمغاسب شادل بن بهرام چوبین» (گردیزی، ۱۳۶۳). توجه به داستان‌های کهن ملی توسط افرادی چون دقیقی و فردوسی نیز از افتخارات دولت سامانیان است (صفا، ۱۳۷۳). برای نمونه «تفکر قضا و قدری در بخش ساسانیان شاهنامه بسیار پررنگ است. این عقیده در اصل مربوط به دین زروانی است که در دین مهری هم وارد شده و لذا در دیانت رزتشتی هم هست» (شمیسا، ۱۳۹۸). به طور کلی «جهان حماسه جهان تسلیم و نظام احسن است و لذا در این جهان کسی اعتراضی ندارد» (شمیسا، ۱۳۹۸).فره ایزدی و فرهمندی نیز در سراسر شاهنامه به چشم می‌خورد. در گفتارِ اندر رسیدن کیخسرو به نزدیک تخت کاووس، آن‌گاه که گودرز در جواب به توس سپهبد کیخسرو را با فریدون مقایسه می‌کند و با فره می‌خواند (خالقی‌مطلق، ۱۳۶۹)، در گفتار اندر سیر شدن کیخسرو از پادشاهی (خالقی‌مطلق، ۱۳۷۳)، در گفتار اندر پادشاهی دادن کیخسرو لهراسپ را (خالقی‌مطلق، ۱۳۷۳)، در پادشاهی گشتاسپ (خالقی‌مطلق، ۱۳۷۵)، در داستان اردشیر که فرّه ایزدی دارای شکل عینی و جسمانی است (خالقی‌مطلق، ۱۳۸۴) و در پادشاهی جمشید (خالقی‌مطلق، ۱۳۶۶) از این موارد هستند. به همین دلیلممتحن در فردوسی را دنبالۀ شاعران نهضت شعوبیه می‌داند که «ضمن اعتقاد کامل به مبادی دین اسلام، نژاد ایرانی را بر عرب فضیلت می‌نهاد و با تعصب فراوان از گذشته خود یاد می‌کرد و عرب را قومی بیابانی و عاری از تمدن و فرهنگ ملی می‌خواند» (ممتحن، ۱۳۷۰). شیعۀ رافضی بودن فردوسی به عقیدۀ بعضی نتیجۀ قطعیِ شعوبی بودن اوست؛ چه این مذهب یکی از بهترین و مناسب‌ترین پناهگاه‌های شعوبیه بود و اینان آن را برای توحید مذهبی و ایجاد ملیتی جدید و مستقل در ایران بسیار مناسب می‌دیدند.

آل بویه نیز در نسب‌سازی خود را از بهرام‌گور می‌دانستند. ابن اثیر بیان می‌کند «ابوشجاع بویه بن فناخسرو بن تمام بن کوهی بن شیرذیل بن شیرکنده بن شیرذیل بزرگ بن شیران شاه بن شیرویه ... بهرام گورپادشاه بن یزدگرد پادشاه بن هرمزپادشاه بن شاهپور ذوالاکتاف» (ابن‌الاثیر، ۱۹۷۹). این گروه همچنین با ضرب سکه به سبک پادشاهان ساسانی و استفاده از عناوین شاهنشاه در آن با خط پهلوی به نوعی مترصد زنده کردن ایران عهد ساسانی شدند.

به طور کلی «احساس ایرانی بودن و ارجاع نسب خود به سلسله‌های قبل از اسلام در بین حکومت‌های نیمه‌مستقل مانند سامانیان، صفاریان و طاهریان، زمینه را برای حفظ و تقویت نمادهای هویتی، به ویژه زبان فارسی (عامل زبانی) به عنوان نگه‌دارنده و حامل هویت ایرانی مساعد ساخت. به این شکل که این حکومت‌های ایرانی نیمه‌مستقل با تشویق و دعوت شاعران و نویسندگان برای سرودن و نوشتن به زبان فارسی نقش مهمی را در پاسداشت میراث فرهنگی و هویت ایرانیان ایفا کردند» (مسکوب، ۱۳۸۷). در کتاب تاریخ صفاریان به نقل از ابن خلدون آمده است که «علت این انتسابات از طرفی احتمالاً واکنش ایرانیان در مقابل عصبیت عرب‌ها و تحقیر غیرعرب بوده است و از طرف دیگر می‌توانستند از حس ملیت‌پرستی مردم استفاده کنند و با بیدار کردن غرور قومی از کمک و یاری آنان برخوردار شوند» (پرگاری و ترکمنی‌آذر، ۱۳۸۸).

ابوالفضل بلعمی و از حامیان رودکی «عقیده داشت که رودکی را در عرب و عجم نظیری نیست. گفته شده است که با اصرار بلعمی و به دستور امیر نصر بود که رودکی کلیله و دمنه را که قبلاً ابوالفضل بلعمی به خواست امیر نصر از عربی به فارسی ترجمه کرده بود، به نظم درآورد» (صفا، ۱۳۷۳). بنابراین اگرچه با پایان کار سامانیان، امیران ترک بر سرزمین‌های خاوری ایران چیره شدند اما در سرزمین‌های باختری با نیرو گرفتن خاندان آل بویه در کرانه‌های دریای مازندران، که سده‌ها کانون پیکار علیه اعراب بود کوشش برای انتقال الگوهای پیشااسلامی ادامه یافت.

در این میان نیز مواردی چون خواندن نماز به زبان فارسی توسط مردم بخارا که در آن «چون وقت رکوع شدی، مردی بودی که در پس ایشان بانگ زدی بکنیتانکینت و چون سجده خواستندی کردن بانگ کردی نکونیانکونی» (نرشخی، ۱۳۸۷) و همچنین داستان‌سرایی‌هایی پیرامون یک رهاننده و نجات‌بخش سر برمی‌آورد که نمودهایی از تقابل با گفتمان عرب است. از این افراد بهرام ورجاوند است که «نمادی از ایزد بهرام است که به صورت شاهی سوار بر پیل سفید آراسته‌ای برای یاری ایرانیان در برابر بدخواهان و دشمنان از کابل یا از هندوستان می‌آید (حریریان و همکاران، ۱۳۸۸) و در پایان از تازیان انتقام خواهد گرفت (تفضلی، ۱۳۷۶). نکتة‌ نهفته در این داستان همنامی ایزد بهرام و بهرام ورجاوند است که هر دو «یاور و پشتیبان جنگجویان ایران هستند و هنگامی که دشمنان ایران را فرو گیرند او برای نجات خواهند آمد (منتظم، ۱۳۸۱).

**مفهوم دیگر محوری در تاریخ میانة ایران**

تداوم الگوهای پیشااسلامی با حیات سلسله‌های ایرانی‌نژاد، اندرزنامه‌های سیاسی و شاهنامه‌های منثور و منظوم روندی ادامه‌دار داشت. تا این‌که با زوال حکومت‌های ایرانی‌نژاد سامانی در ماورالنهر، آل زیار، آل فریغون و آل مأمون در منطقۀ خوارزم رفته‌رفته پایه‌های این مداومت متزلزل گشت. آنچه برآیند امواج خروشان هژمونی ترکان و سپس مغولان به مدت چندین قرن بود. اما در این دوران با سیاست‌هایی از جانب افراد مختلف الگوهای اندیشة ایرانشهری در قالبی جدید به حیات خود ادامه داد. ایرانیان در این دوران به دلیل تفاوت در شیوۀ زندگی با ترکان (قبیله و عشیره‌نشینی) و عدم آشنایی ایشان با شهرنشینی و مملکت‌داری راهی برای تداوم الگوهای خود یافتند. از این موارد می‌توان به فعالیت‌های وزیران، دیوان‌سالاران و شاعران ایرانی همچون جوینی، نظام‌الملک توسی و حمدالله مستوفی اشاره کرد. این افراد با آموختن آداب و رسوم مملکت‌داری از رهگذر کتبی چون سیاست‌نامه و ظفرنامه موفق شدند و الگوهای پیشااسلامی و اندیشة ایرانشهری را به قوم اَنیرانی بیاموزند.

نکتۀ بسیار مهمی که در انتقال گفتمان ایرانشهری در این دوران وجود دارد اتصال توجیهات و تفاسیر پیچیدۀ آن است. پادشاهان این دوره اَنیرانی هستند؛ در صورتی که طبق مفاهیم برتری خون و زبان‌ (برآیند‌های فره) امکان حاکمیت یک اَنیرانی بر این خطه وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۵). این عامل سبب شد تا از طریق سیاست **همسان‌سازی** شکلی از مشروعیت ساخته شود تا از دریچۀ آن پادشاهان اَنیرانی هویت ایرانی را خدشه‌دار نکند و به مفاهیم موجود لطمه وارد ننمایند. در همسان‌سازی، مغولان از طریق جذب در فرهنگ و تمدن ایرانی به مرور ایرانی شدند. این گروه که در ابتدا معتقد به شمنیسم، بودیسم و مسیحیت بودند در نهایت به طور تمام و کمال به اسلام می‌گروند. در این گذار ایلخانان به تدریج ادیان اجدادی خود را رها کرده و پس از به تخت نشستن سلطان محمود غازان‌خان دین رسمی مغولان تبدیل به اسلام می‌شود. این سیاست تا جایی ادامه پیدا می‌کند که از دورۀ غازان‌خان حاکمان اسامی عربی برای خود اختیار کرده، یاسای چنگیزی به یاسای غازانی تغییر یافت و این سنت تا انقراض سلسلۀ ایلخانان ادامه پیدا کرد (صفا، ۱۳۵۶)، به گونه‌ای که به ندرت شاهد اسامی مغولی هستیم. آنچه این یکسان‌سازی را نظم بخشید فعالیت مختلفی چون تحریر کتبی مانند قابوس‌نامۀ عنصر‌المعالی و سیاست‌نامۀ خواجه نظام‌الملک، آموزش حکومت‌داری به شکل ایرانی و گذار از حماسۀ ملی به حماسۀ تاریخی بود.

به عنوان نمونه حمدالله مستوفی در ظفرنامه با لطایف‌الحیل تورانیان را عموزاده‌های ایرانیان قلمداد می‌کند تا بتواند از طریق سیاست همسان‌سازی خود را با قوم غالب یکی کند. او در ظفرنامه به این مهم می‌رسد که مغولان هرچند به مثابۀ تورانیان خویشاوند و عموزاده اساطیری از نسل تور، فرزند فریدون و برادر ایرج، پادشاه ایران قلمداد می‌شوند اما خویشِ اصلی و برادر و برابر نشده‌اند. تنها دلیل ارج و منزلت ایشان حکومت بر بهترین جغرافیا یعنی ایران زمین است. مستوفی کاملاً به نقش ویران‌گر مغولان در ایران آگاه است. او آن‌ها را نمایندگان شاهانِ آرمانی ایران نمی‌داند؛ اما شرایط استثنایی این کشور پس از عصر خلافت اعراب را نیز به خوبی درک می‌کند. در ظفرنامه همچنین به اندیشۀ برادریِ تورانی برمی‌خوریم. تورانی خوانده شدنِ مغولان از ابداعات بی‌بدیل مستوفی در کتاب خود است. در واقع چنگیز اَنیرانی به حساب نمی‌آید. بلکه او از دریچۀ نگاه اسطوره‌ای با ایرانیان نسبت خونی دارد. تور برادر ایرج، پادشاه ایران و چنگیز نیز نوادۀ تور است. لذا چنگیز به ایران آمده تا فره را به دست بیاورد. در ظفرنامه چنین آمده است که

حقیقت شناس این که ما را شهی/ ز فر الهی است این فرهی (مستوفی، ۱۳۷۷)

وجه‌شَبّه به دست آوردن فره در تشبیه چنگیز به ضحاک و از دست دادن فره در تشبیه محمدخوارزمشاه به جمشید نیز از رندی‌های مستوفی است. در این تشبیه همانگونه که به دلیل تخطی جمشید و غرور او فره از وی برداشته شده و بر دل ضحاک می‌نشیند، غرور، تکبر و رفتار ناشایست محمد خوارزمشاه در قتل بازرگانان مغول نیز عامل دوری فره از او و پادشاهی چنگیز می‌گردد. فرار محمد خوارزمشاه به جزیرۀ آبسکون در دریای مازندران پس از حملۀ چنگیز نیز معادل گریختن جمشید پس از حملۀ ضحاک است. بدین صورت تورانیانی که به عنوان عموزاده‌های ایرانیان همچون میهمانان خوانده یا ناخوانده‌ای به ایران دست یافتند به مرور زمان خصلت تورانی خود را از دست داده و ایرانی شده‌اند.

در ادامۀ مسیر انتقال الگوهای پیشااسلامی می‌توان به تصوف، فرق صوفیه و دنیاگریزی اشاره کرد. ایدئولوژی‌هایی که نتیجۀ افسردگی و ناامیدی **حاصل از یورش گستردۀ مغولان به ایران بود**. در این زمان **گسترش افکار زاهدانه و زبان فارسی را در خدمت ادب تصوف،** فِرقی که نژاد خود را به ایرانیان و امامان شیعه متصل می‌کردند (سیوری، ۱۳۸۸) درآورد. بدین‌ترتیب در صفویه مجدداً یک سلسلۀ ایرانی (یا به ظاهر ایرانی) بر سراسر ایران قدرت یافت. «در اینجا مجدداً ما با سلسله‌نسب‌سازی خاندان صفوی مواجه می شویم. خاندان صفوی علاوه بر ادعای مذهبی سیاسی خویش نسب‌نامه‌ای هم برای خود ساخته‌اند که نژاد آنان را از جهتی به شاهان ساسانی می‌رساند تا بدین‌وسیله هم ادعای تاج و تخت ایران را کرده باشند. البته نسبت دادن خویش به شاهان ساسانی از آن جهت بود که اگر کذب نسب‌نامه‌شان به اولاد پیامبر اکرم ثابت شود قانوناً وسیله‌ای برای نسب قدرت سیاسی و استفاده از تاج و تخت ایران را برای خود داشته باشند» (علمداری، ۱۳۸۰). به طور کلی در واقع خلافت عباسی دارای نوعی فره از جنس پیرو پیروان پیامبر یعنی پیروان خلفای راشدین نظیر ابوبکر و عمر و عثمان هست که نوعی از تقدس دارد. از سوی دیگر انتساب عباسیان به عباس بن عبدالمطلب عموی پیامبر اسلام نوعی از فره خونی را هم مطرح میکنه این امر با مضامین فره ایرانی چه درباب تشیع صفوی یعنی پیرو اهل بیت پیامبر و از سوی دیگه انتساب با دختر یزدگرد سوم پادشاه فرهمند ساسانی و مادر امام چهارم تشیع زین العابدین هم سنگ و گسل ساز است.

دوران معاصر و استحالة اندیشة ایرانشهری

**در ادامة ‌سلسله‌نسب‌سازی برای مشروعیت‌بخشی، حکومت قاجاریه از طریق اتصال به صفویان خود را حجیت می‌بخشد. قاجارها از طایفۀ قوانلو اشاقه‌ باش بودند. شمیم در کتاب خود بیان می‌کند که «رضاقلی خان هدایت در کتاب روضه‌الصفای ناصری نسب فتحعلی شاه را چنین نوشته است: خاقان صاحبقران قاجار فتحعلی‌ شاه بن ابوالفتح خان جهانسوز شاه بن محمد حسنخان بن شاهقلی خان قویونلو» (شمیم، ۱۳۸۷). این گروه قبلاً تحت عنوان قزلباش‌ها فداییان پادشاهان صفوی و یکی از هفت ایل ترکی بوده که در روی کار‌آمدن صفویه نقش مهمی داشتند. حتی جد ایشان فتحعلی‌خان قاجار (با فتحعلی شاه قاجار اشتباه گرفته نشود) به سپاه شاه طهماسب دوم پیوسته و به مقام سپهسالاری نیز رسیده بود. اینگونه بود که صفویان قاجار را در ردیف طوایف قزلباش قرار می‌دهد.** «به طور کل می توان گفت که در ایران ... با یک سنت پیوسته برای نسبت دادن فاتح نوین به دودمان فرمانروای پیشین از کورش تا دورۀ اسلامی برای توجیه فرۀ کیانی و مشروعیت پادشاهی روبروییم» (صفوی، ۱۳۶۴).

**ذکر نکته‌ای دربارۀ ادامه یافتن اندیشة ایرانشهری در دورۀ قاجاریه به بعد الزامی است. در این دوره نیز *خود* همچنان دارای موضوعیت نیست، اما به دلیل تلفیق اندیشة ایرانشهری با گفتمان‌های غربی، *دیگری* از قالب متافیزیکی به فیزیکی استحاله می‌یابد. اگر در دوران گذشته فراز‌و‌فرود زندگی انسان منوط به قضا، قدر، تقدیر و فره بود، هم‌اکنون دیگری‌هایی چون حملۀ اعراب در 1400 سال پیش، شکست‌های از روسیه و انگلیس عامل بدبختی و اتصال به غرب و ایران پیشااسلامی (2500 سال قبل) عامل برتری و پیروزی است. در این جریان** شکست‌های ایران از دولت‌های روسیه و انگلیس زمینه‌ساز اولین جرقه‌های تغییرات گفتمان ایرانشهری دورۀ معاصر هستند. شکست‌هایی که تابوهای فراوانی را در ایران شکست و در نهایت هیمنة مؤلفه‌های برتر زا کم‌کم با زور توپ و تفنگ در هم شکست.

باید توجه داشت که اگرچه تاریخ ایران همواره آبستن حملات مختلف و شکست‌ها و سلطه‌گری‌های اقوام غیرایرانی بوده است اما تفاوتی بزرگ بین شکست‌های این دوره با دوره‌های پیشین در ایران وجود دارد. در دوره‌های قبل شکست‌ها همواره ریشه در مؤلفه‌هایی ذهنی داشت که قابل رد و اثبات فیزیکی نبودند. به عنوان مثال توجیه وضع فلاکت‌بارانۀ حملۀ مغول در قالبی چون «ای مفتخر به طالع مسعود خویشتن، تأثیر اختران شما نیز بگذرد» (فرغانی،‌ ۱۳۶۴) انجام می‌شود؛ رویکردی قضا و قدری که در کنار کاستن درد جانکاه هجوم‌ها و فلاکت‌های همیشگی، توانایی تفسیر وضع مساعد را که دیری هم نمی‌پایید، داشته باشد. نیز پایان شاهنامه در شکست ایران از اعراب و باب پنجم بوستان در شکست ایران از مغولان بر مبنای همین قضا و قدری است (شمیسا، ۱۳۹۸). اما در دورۀ معاصر بخت، قضا، قدر، عرفان، تصوف، عزلت‌نشینی و خانقاه دیگر کارساز نبود؛ چراکه مردم از طریق ترجمه، سفرها و مراودات سیاسی با مفاهیم و پدیده‌های دیگر در غرب آشنا شده بودند. مفاهیمی چون اومانیسم و قانون‌گرایی و دستاوردهای علمی چون قطار، پزشکی متفاوت، دانشگاه و بسیاری دستاوردهای عصر صنعتی شدن از این موارد است. لذا اندیشة ایرانشهری در این دوره با گفتمانی جدید برخورد می‌کند. اما علی‌رغم وجود اختلافات فراوان مانند موضوعیت داشتن انسان (خود) در مفاهیمی مانند اومانیسم و حکومت قانون اندیشة ایرانشهری مؤلفه‌های دیگرمحورانه و خود-نامحورانة‌ خویش را در ادبیاتی جدید ادامه می‌دهد.

در این جریان تداوم دیگرمحوری در ابتدا به صورت دیگرستیزی و بالاخص عرب‌ستیزی نمود پیدا می‌کند. *خودِ* ایران یک جامعۀ اسلامی-عربی تعریف می‌شود (بر اساس *دیگری*)؛ در صورتی که زبان، فرهنگ، مناسبات اجتماعی، معماری، هنر، ادبیات و سایر وجوه زندگی در ایران وقت با آنچه عربی و اسلامی خوانده می‌شود متفاوت است (*خود* موضوعیت ندارد). عقب‌ماندگی در برابر غرب حاصل حملۀ 1200 سال پیش اعراب مسلمان و آمیزش ایشان با نژاد پاک آریایی است که به عقیدة‌ گوبینو[[3]](#footnote-3) عامل تیره‌روزی آن شده است (Gobineau, 1955). در این حمله همة ایران نابود شد. «موبدان زرتشتی به ضرب شمشیر از پای درآمدند و کتاب­های باستانی در آتش سوختند ... به راستی چنین می­نمود که تمام یک ملت دگرگون شده بود و از آن پس ایرانیِ آریایی باید نه تنها یوغ عرب را که پیش از آن تحقیرش کرده بود برگرده می­کشید که آیین و زبان او را نیز برمی­گرفت» (Brown, 1893). «تازیان سباع خصلت و وحشی طبیعت ... آثار پادشاهان فرشته‌کردار پارسیان را از دنیا نیست و نابود و قوانین عدالت آیین ایشان را بالمره از روی زمین مفقود و رسوم ذمیمه یعنی دیسپوتی ... را در کشور ایران ثابت و برقرار کرده‌اند» (آدمیت، ۱۳۴۹). این اندیشه تا جایی پیش می‌رود که ریشة عقب ماندگی خودِ اعراب در عقاید اسلامی شناخته می‌شود که اگر اسلام ظهور نمی‌کرد و بت‌پرست می‌ماندند شاید به پوئیزه می‌رسیدند (آخوندزاده، ۱۹۸۵). مانکجی لیمجی هاتریا (1890-1813) نیز به عنوان مأمور «انجمن بهبودیِ وضع رزتشتیان ایران» با وحشی و ظالم خواندن اعراب و حملة آنان این ادعا را مطرح می‌سازد که این حملات «ایران، بهشت زرتشتی را به سرزمینی تیره‌بختی تبدیل کرد که دائماً از نزاع، غارت، جهل، فقر و دولت‌های سرکوبگر رنج می‌برد» (Hajianpour and Adibi, 2017). وی خطاب به آخوندزاده بیان می‌دارد که اعراب «مینونشانِ (جایی چون بهشت) ایران را سرکوب کرده و به آن آسیب‌های فراوان رسانده‌اند» (Hajianpour and Adibi, 2017). بدین‌ترتیب هویت *خودِ* ایران، تعریفی نامتجانس و بی‌جاساز و بر اساس *دیگری* است. آنچه در قالب عرب‌ستیزی و توهین‌های مختلف به اسلام و اعراب و دیگر اقوام در نوشته‌های نویسندگان آینده چون صادق هدایت، محمدعلی جمالزاده، صادق چوبک، مهدی اخوان ثالث، فروغ فرخ‌زاد، نادر نادرپور، طاهر صفارزاده و سیمین دانشور (سعد، ۱۳۸۲) نمود می‌یابد.

برتری زبان نیز به عنوان برایندی از الگوهای دیگرمحورانه از عقایدی است که کرمانی از آن بهره می‌جوید. زبان‌پرستی در تفکر کرمانی در نظامی تعریف می‌شود که در آن فارسی به دلایلی از اصالت خود خارج شده و با دیگر زبان‌ها بالأخص عربی آمیخته است و این آمیزش عامل گنگ شدن این زبان گشته است -تفکری که اولین جرقه‌های سره‌گرایی را ایجاد می‌کند. وی در رسالۀ سه مکتوب آورده است: «اف و تف بر علمای ایران و معلمان و نویسندگان آن که این‌قدر در زبان پارسی الفاظ قلنبۀ مغلق عربی استعمال کرده و می‌کنند که ادیب فاضل دو سال درس خوانده از عهدۀ خواندن یک ورق کتاب فارسی برنمی‌آید» (پارسی‌نژاد، ۱۳۸۰). در نهایت نیز بیان می‌کند زبان تازیان، زبان ایرانیان را مشکل، مبهم، مضمحل و نابود نموده و از میان برده است (کرمانی، ۲۰۰۰).

در اینجا دو نکته وجود دارد. اول، عامل نابودیِ ایران نه فعالیت‌های *خود*، که *دیگری* است. دوم، زبان برتر از پیامدهای الگوهای دیگرمحورانه‌ای است که از دوران پیشااسلامی انتقال پیدا کرده است. لازم به ذکر است که آنچه در قالب آکادمی و انجمن واژه­گزین ایران در عهد مظفری به سال ۱۳۲۱ قمری، جایگزینی لغات بیگانه با معادل‌های سره در وزارت‌خانه‌های جنگ، معارف، اوقاف و صنایع مستظرفه به سال ۱۳۰۳ شمسی، ارائة برابرهایی برای لغات رشته‌های تخصصی در حجرة استاد فروزانفر در سال ۱۳۰۷ و فرهنگستان زبان و ادب فارسی در چند دوره ادامه پیدا کرده است برآیند همین نگرش عرب‌ستیزانه است. فعالیت‌هایی که وظیفة جدایی لغات عربی و بیگانه را در راستای عرب‌ستیزی و جدایی از غرب بر عهده دارد (روستایی، ۱۳۸۵).

از نمودهای دیگر گفتمان ایرانشهری دورۀ معاصر در تفکر محمدرضا پهلوی قابل جست‌و‌جو است. «محمدرضا شاه، دومین و آخرین تبار سلطنت سلسلۀ پهلوی به طور یکسان از گفتمان آریایی و قبل اسلامیِ امپراتوری ایران الهام می‌گرفت. او نام آریامهر (نور آریایی) را بر خود گذاشته و در خطابه‌ها و نوشته‌هایش مکرراً به نمادها و تصاویر ایران باستان، یادبود داریوش، کوروش و خشایارشاه استناد می‌کند. در اوج بزرگ‌پنداری، با تاج‌گذاری شبه‌ناپلئونی خود در سال 1967 و همچنین جشن‌های عجیب و غریب در پرسپولیس به سال 1971، تقویم اسلامی هجری قمری را به تقویم امپراتوری شمسی تغییر داد» (Adib Moghaddam, 2017) فعالیت‌هایی که تحقق دیگرستیزی و انفصال از عرب (از طریق تغییر تقویم) است.

این اولین قدم در ایجاد هویت جدید برای *خود* بر اساس *دیگری* است. در موازات با این پدیده‌، به دلیل سلبی بودن این هویت (ایران عرب است و می‌خواهد عرب نماند) نیاز به یک تعریف ایجابی سربرمی‌آرود. یعنی اتصال به یک *دیگری* متفاوت تا هویت خالی‌شدۀ *خود* پس از انفصال از اعراب را پر شود. این عنصر هویت‌بخشِ دیگرمحورانه، غرب است. در این نقطه و در یک فرایند متناقض، دشمنی که ایران معاصر را در موقعیتی فلاکت‌بار قرار داده بود (در جنگ‌ها) به اسوۀ بی‌همتای فرهنگ و تمدن مبدل می‌گردد. هم علل عقب‌ماندگی (مقایسة *خود* با *دیگریِ* غرب) و هم راه خروج از آن و نیل به پیشرفت، *دیگریِ* غرب است. برای ایدئولوگ‌های این گفتمان در دورۀ معاصر، تمدن و پیشرفت به معنای جدایی کامل از اعراب و اتصال بی‌چون‌و‌چرا به غرب است. در تمامی این موارد ایران و ایرانی (یا همان خود) به عنوان یک کشور شرقی با زبان، دین، فرهنگ و اخلاقیات مشخص هیچ موضوعیتی ندارد. ایران مفهومی است تماماً منفعل که نیاز به دیگریِ هویت‌بخش غرب دارد؛ چهره‌ای جدید از دیگرمحوری که به معنای خودباختگی کامل *من* یا *خودِ* موجود است.

به عنوان نمونه سیدحسن تقی­زاده، سیاست­مدار، با انتشار مقاله­ای تحت عنوان *جنبش ملی ادبی* خود و اندیشه­اش را ناجی زبان فصیح فارسی قلمداد کرد و معتقد بود تجربة چندین ساله‌اش «حکم می­کند که ایران راه نجاتی ندارد جر آنکه ظاهراً و باطناً، روحاً و جسماً فرنگی‌مآب بشود» (روستایی، ۱۳۸۵). همچنین از گفتمان روانی-ناسیونالیستی محمدرضا پهلوی می‌توان نتیجه گرفت که «آریاییِ فارسی، هندواروپایی وارث تمدن گمشده‌ای بوده که تمایل دارد از یک موقعیت خیالیِ غربی برخوردار شود. شاه بارها تأکید کرد که فرهنگ ایران «بیشتر شبیه به غرب» است. این کشور به عنوان «خانۀ اولیه آریایی‌ها»یی است که نژاد بیشتر آمریکایی‌ها و اروپایی‌ها به آن متصل است. از نظر عقلانی، ایرانیان «کاملاً مجزا از سامی اعراب» بودند. به این ترتیب ایران به عنوان «قدیمی‌ترین فرهنگی که از نظر نژادی و زبانی با غرب پیوند یافته بود» شناخته می‌شد. از این گذشته، فارسی «به خانوادۀ هندواروپایی تعلق دارد که شامل انگلیسی، آلمانی و سایر زبان‌های مهم غربی است». در جاهای دیگر شاه اظهار می‌دارد كه ایران یك قدرت آریایی آسیایی بود كه ذهنیت و فلسفۀ آن نزدیك به كشورهای اروپایی و بالاتر از همه، فرانسه است» (Adib Moghaddam, 2017). در حالت اغراق‌آمیزتر نیز کرمانی بعد از مقتدر خواندن و ترقی­های صنعتی و علمی فرانسویان ادعا می­کند اگر «اشتقاق لغات فرانسوی را نگاه کنید زیاده از پنج هزار کلمه خواهید دید که دلالت می‌نماید که ریشۀ زبان فارسی و فرانسه یکی بوده، در شیوۀ زبان و طرز بیان چندان اختلافی ندارد و این دو ملت از پدر و مادر واحد زائیده شده‌اند. چون مُرت، مُرد ... ویل، ایل، بیل که مقصود شهر است مانند اردبیل، و ژاویل که زابل شده است» (کرمانی، ۲۰۰۰). آخوندزاده نیز در یکی از نمایش‌نامه­های خود به سال 1852 «روسیه را به عنوان یک سیستم مدرن و خیرخواهانۀ سیاسی و قضایی به تصویر کشیده است که در تلاش برای برقراری صلح، امنیت و عدالت برای همۀ افراد خود بود. در مقابل او اسلام را ضدیت مدرنیته معرفی کرد. یکپارچگی‌ای از احمقانِ خرافی که از جدا شدن از عقاید سنتی خود امتناع ورزیدند» (Kia, 1988). «پیش از این آخوندزاده دیدگاه خود را در مورد اختلاف بین اروپا و اسلام در اثر «داستان مونسیور جوردان» ارائه داده بود. مونسیور جوردان، گیاه‌شناس (دانشمند) فرانسوی، اروپای شخصیت داده شده (غرب)، پادزهر اسلام (شرق) است که توسط شارلاتان شیطانی و نادان درویش مستعلی‌شاه توصیف می­شود. آخوندزاده بدین‌ترتیب بین اروپای منطقی، علمی و مترقی و یک شرق غیرمنطقیِ با تفکر دینی اختلاف ایجاد می­کند. او در چهارمین نمایش­نامۀ خویش با عنوان داستان «خرسی که دزد را به دام ‌انداخت» قدمی به جلو برداشته و اطاعت از روسیه و همکاری با مقامات روسی را به عنوان بهترین راه زنان مسلمان برای دستیابی به آزادی در عشق و ازدواج می‌خواند. آخوندزاده دولت روسیه را به مثابۀ عامل نوسازی معرفی کرده که با از بین بردن قدرت خانوادۀ سنتی مسلمان به زنان مسلمان اجازه می‌دهد از آزادی انتخاب برخوردار باشند» (Kia, 1988).

در ادامه نیز «زیربنای جغرافیایی نیرومند فلسفۀ ناسیونالیزم در ارتباط با انگیزۀ میهن‌دوستی و توأم با عامل مبهم احساس برتر بودن نسبت به دیگران که نه چندان پنهان در لابه‌لای فلسفۀ ناسیونالیسم نهفته است، شرایطی را فراهم می‌سازد که ناسیونالیسم در دست افراط‌گرایان به آسانی به سرعت به فاشیزم و برتری‌خواهی دینی و نژادی و ملیتی تبدیل شود» (مجتهدزاده‌‌، ۱۳۸۶). درست بر همین اساس ایرانِ هویت‌یافته از غرب، عنصر هویت‌بخش خود را کنار می‌گذارد تا *خود* جغرافیایی و نژادی‌اش را جایگزین آن کند. اما این هویت جدید نیز اگرچه به جغرافیای ایران و نژاد آریایی مربوط است اما از منظر زمان و مکان دوباره به الگوهای دیگرمحورانه متصل می‌شود.

شیوة ورود به این هویت جدید دیگرمحورانه حذف مؤلفۀ زمان است. مؤلفه‌ای که این امکان را فراهم می‌آورد تا *خود*، توأمان با بودنش نادیده گرفته شود. در این جریان آریاییّت تا جایی ادامه پیدا می‌کند که ایران از غرب نیز پیشی می‌گیرد. شاه در مصاحبه با روزنامه‌نگار ایتالیایی، اوریانا فالاچی، این ادعا را مطرح می‌سازد که «اگر شما اروپایی‌ها خود را برتر می‌دانید دارای اشکال و پیچیدگی نیست» اما «هرگز فراموش نکنید که هر آنچه در اختیار دارید را ما [قبل از اسلام، آریایی ایران]، سه هزار سال پیش به شما آموختیم» (Adib Moghaddam, 2017). رویکرد آرمان‌سازی ایران قبل از اسلام و تلفیق نظریۀ نژادی با آن به شکلی است که کرمانی نیز مدعی پیشرفته­تر بودن ایران قبل از اسلام از اروپای کنونی شده بود. نکتۀ اساسی در این‌باره این است که اگر‌چه در این نقطه ایران در حال موضوعیّت یافتن است، اما ایران مد‌نظر ایران هزاران سال پیش است. به این معنی که بعد از جدایی از عرب، از غرب نیز جدا شده و به گذشتۀ 2500 ساله متصل گردد. انفصالات و اتصالی که ایرانِ حال و خودِ حال هیچ موضوعیّتی در آن‌ها ندارد. نطق تاریخی محمدرضا پهلوی در 12 اکتبر 1971 که در آن بیان می‌دارد «کوروش. شاه بزرگ، شاه شاهان، آزادمرد آزادمردان و قهرمان تاریخ ایران و جهان، آسوده بخواب، زیرا که ما بیداریم و همواره بیدار خواهیم بود» نیز همین تفکر را می‌رساند. ایرانِ حال، ایران مورد نظر نیست و این یک عقب‌گرد 2500 ساله است. خودِ ایرانی باید از زمان حال فاصله بگیرد و به دیگریِ تاریخیِ هویت‌سازی متصل شود که از منظر زبان، فرهنگ، روابط بین‌الملل، تاریخ، علم و جز آن با آن اختلاف دارد.

**بحث و نتیجه‌گیری**

یافته‌های پژوهش حاضر حاکی از وجود یک مؤلفة هویت‌ساز ثابت در تاریخ فلات ایران است. این مؤلفه *دیگرمحوری* است که به دلیل گذار از دوران گیاه‌پرستی تا عصر حاضر عامل ایجاد نوعی رفتار مشابه در دوره‌های مختلف زندگی ساکنین فلات ایران شده است. *دیگرمحوری* اندیشه‌ای است که با نادیده گرفتنِ *خود*، نقش *دیگری* را در زندگی مؤثر می‌داند. یعنی اساسا *خود* دارای موضوعیت نیست و نقش *دیگری* است که اتفاقات مثبت و منفی را رقم می‌زند. *دیگرمحوری* موجود در تاریخ این خطه به نوعی بی‌اختیاری و انفعال *خود* در طبقات اجتماعی و سطوح مختلف ختم می‌شود. برای نمونه فره (به عنوان یک *دیگری*) همة ارکان زندگی سایر طبقات را به شاه اتوپیایی و آرمانی محول می‌کند. در ادامه زبان، خون و مکان پادشاه تقدس می‌یابد و نزدیکی به آن‌ها ارزش تلقی می‌شود. الگوهای نظیر این که برآیند دیگرمحوری هستند در سطح کلان به الگوهایی تبدیل می‌شوند که وجوه سیاسی، اقتصادی و جز آن را در قالب ایدئولوژی تحت‌الشعاع قرار می‌دهند.

اهمیت دیگرمحوری در اندیشة ایرانشهری زمانی مشخص‌تر می‌شود که به مثابه یک مبنا و مکمل سایر آثار پژوهشی در حوزه‌های علوم انسانی مورد استفاده قرار گیرد. برای نمونه اعمال دیگرمحوری در قانون‌گذاری‌های حوزة اقتصادی می‌تواند به ایرانیزه‌تر کردن این حوزه بیانجامد؛ امری که بستری مطلوب‌تر برای رفع تورش‌های سرمایه‌گذاری و رفتارهای مالی را برای مخاطبان این حوزه فراهم می‌آورد. نیز تبیین ریشه‌های سره‌گرایی، کمکی است به فرهنگستان زبان و ادب فارسی و تغییر خط‌مشی این سازمان پیرامون هزینه‌های ساخت واژه، اعمال آن در مجلات، کتب و جز آن. همچنین در حوزة علوم روانشناختی فرضی اولیه برای برخورد دکتر با مراجع خود ایجاد می‌کند تا به صورت دقیق‌تر به ریشه‌یابی مشکلات و اختلالات وارد شود.

منابع

ابن‌الأثیر، ۱۹۷۹، الكامل في التاريخ، جلد هشتم، بیروت، دار صادر

ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۸۲، زبان فارسی و سرگذشت آن، تهران، هیرمند

اشرف، احمد، گراردو نیولی و شاپور شهبازی، ۱۳۹۵، هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی، ترجمة حمید احمدی، تهران، نی

آشوری، داریوش، ۱۳۸۷، زبان باز: پژوهشی دربارۀ زبان و مدرنیت، تهران، مرکز

افشار، ایرج، عباس اقبال‌آشتیانی و عبدالکریم جربزه‌دار، ۱۳۸۲، شرح حال عبدالله بن المقفع، تهران، اساطیر

آدمیت، فریدون، 1349، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی

احمدی، حمید، ۱۳۸۶، ایران: هویت، ملیت، قومیت، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی

آخوندزاده، میرزا فتحعلی‌خان، ۱۹۸۵، مکتوبات

آموزگار، ژاله، ۱۳۷۴، فره، این نیروی جادویی و آسمانی، مجلة کلک، دوره‌های ۶۸، ۶۹ و ۷۹، ۴۱-۳۲

امین، احمد، ۱۳۳۷، پرتو اسلام، ترجمة عباس خلیلی. تهران، دانشگاه تهران

بن خلف تبریزی، محمدحسین، ۱۳۴۲، برهان قاطع، با ویراستاری محمد معین، تهران، بسرمایۀ کتابفروشی ابن سینا

بهار، ملک‌الشعراء، ۱۳۶۶، تاریخ سیستان، تهران، کلاله خاور

پاپکان، اردشیر، ۱۳۵۴، کارنامه اردشیر پاپگان، ترجمة بهرام فره‌وشی، تهران، دانشگاه تهران

پارسی‌نژاد، ایرج، ۱۳۸۰، روشنگران ایرانی و نقد ادبی، تهران، سخن

پرگاری، صالح و پروین ترکمنی‌آذر، ۱۳۸۸، تاریخ صفاریان، تهران، سمت

تفضلی، احمد، ۱۳۵۴، مینوی خرد، تهران، بنیاد فرهنگ ایران

تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، سخن

ثروتیان، بهروز، ۱۳۵۰، بررسی فر در شاهنامه فردوسی، تبریز، دانشگاه تبریز

جان‌احمدی، فاطمه، ۱۳۸۶، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، معارف

حریریان، محمود، صادق ملک شهمیرزادی, ژاله آموزگار و نادر میرسعیدی، ۱۳۸۸، تاریخ ایران باستان. تهران، سمت

خالقی‌مطلق، جلال، ۱۳۶۶،‌ شاهنامه، دفتر اول، نیویورک، Bibliotheca Persica

خالقی‌مطلق، جلال، ۱۳۶۹،‌ شاهنامه، دفتر دوم، کالیفرنیا و نیویورک، the Persian Heritage Foundation

خالقی‌مطلق، جلال، ۱۳۷۳،‌ شاهنامه، دفتر چهارم، کالیفرنیا و نیویورک، بنیاد میراث ایران

خالقی‌مطلق، جلال، ۱۳۷۵،‌ شاهنامه، دفتر پنجم، کالیفرنیا و نیویورک، انتشارات مزدا با همکاری بنیاد میراث ایران

خالقی‌مطلق، جلال، ۱۳۸۴،‌ شاهنامه، دفتر چهارم، نیویورک، بنیاد میراث ایران

خالقی‌مطلق، جلال، ۱۳۸۶، شاهنامه، دفتر هفتم، تهران، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی

خضری، سیداحمدرضا، ۱۳۸۸،‌ تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا آل بویه،‌ تهران، سمت

رضی، هاشم، ۱۳۵۹، زروان در قلمرو دین و اساطیر، تهران، فروهر

روستایی، محسن، ۱۳۸۵، تاریخ نخستین فرهنگستان ایران، تهران، نی

زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۸، تاریخ مردم ایران: از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه، تهران، امیرکبیر

زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۹، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران،‌ امیرکبیر

زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۹۲، کارنامه اسلام، تهران، امیرکبیر

زنر, آر. سی، ۱۳۸۴، زروان یا معمای زرتشتی‌گری، ترجمة تیمور قادری، تهران، امیرکبیر

سعد، جویا بلوندل، ۱۳۸۲، عرب‌ستیزی در ادبیات معاصر ایران، ترجمة فرناز حائری، تهران، کارنگ

سیوری، راجر، ۱۳۸۸، ایران عصر صفوی، ترجمة کامبیز عزیزی، تهران، مرکز

شمیسا، سیروس، ۱۳۹۸، شاهِ نامه‌ها، تهران، هرمس

شمیم، علی‌اصغر، ۱۳۸۷، ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران، بهزاد

صادقی، علی اشرف، ۱۳۵۷، تکوین زبان فارسی، تهران، دانشگاه آزاد ایران

صدر و صرافی، ۱۳۸۶، کثرت قومی و هویت ملی ایرانیان، تهران، اندیشة‌ نو

صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۵۶، خلاصۀ تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران از آغاز تا پایان عهد صفوی، تهران، امیرکبیر

صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۷۳، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، فردوسی

صفوی، حسن، ۱۳۶۴، اسکندر و ادبیات ایران و شخصیت مذهبی اسکندر، تهران، امیرکبیر

ضیاءابراهیمی، رضا، ۱۳۹۶، پیدایش ناسیونالیسم ایرانی، نژاد و سیاست بی‌جاسازی، ترجمة حسن افشار، تهران، مرکز

طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۸۵، درآمدی بر تاریخ اندیشۀ سیاسی در ایران، تهران، کویر

طباطبایی، سیدجواد، 1395، تاملی دربارة ایران: نظریة حکومت قانون در ایران (بخش دوم: مبانی نظریه مشروطه‌خواهی) (جلد 2)، تهران، مینوی خرد

طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۹۶، تاملی دربارة ایران: نظریة حکومت قانون در ایران: بخش نخست: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی (جلد 2)، تهران، مینوی خرد

طباطبایی، سیدجواد، ۱۴۰۱، خواجه نظام الملک طوسی (گفتار در تداوم فرهنگی ایران)، تهران، مینوی خرد

طقوش، محمدسهیل، ۱۳۸۹، دولت عباسیان، ترجمة حجت‌الله جودکی، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

طیری، سپیده، ۱۳۹۷، نقدی بر اندیشة محافظه‌کاری در ایران معاصر (با تاکید بر اندیشة جواد طباطبایی)، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی، تالار شریعتی، علوم اجتماعی تهران

عریان، سعید، ۱۳۶۹، کتاب و کتابت در ایران باستان، فصلنامۀ کتاب، دورة اول، شمارة ۲، ۳ و ۴

علمداری، کاظم، ۱۳۸۰، چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت، تهران، توسعه

فرغانی، سیف، ۱۳۶۴، دیوان سیف فرغانی، تهران، دانشگاه تهران

فیرحی، داود، ۱۴۰۰، دولت مدرن و بحران قانون، تهران، نی

کاتوزیان، محمدعلی همایون، ۱۳۹۱، تضاد دولت و ملت: نظریۀ تاریخ و سیاست در ایران، ترجمة علیرضا طیب، تهران، نی

کریستین‌سن، آرتور، ۱۳۸۷، ایران در زمان ساسانیان، ترجمة رشید یاسمی، تهران،‌ زرین

کلیما، اوتاکر، ۱۳۸۶، تاریخ جنبش مزدکیان، ترجمة جهانگیر فکری‌ارشاد، تهران، ‌توس

کرمانی، میرزاآقاخان، ۲۰۰۰، سه مکتوب، تدوين توسط بهرام چوبینه، Essen، Nima Verlag

گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، ۱۳۶۳، تاریخ گردیزی، با ویراستاری عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب

مایل هروی، نجیب، ۱۳۷۹، تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

مجتهدزاده، پیروز،‌ ۱۳۸۶، دموکراسی و هویت ایرانی، ‌تهران، کویر

مستوفی، حمدالله، ۱۳۷۷، ظفرنامه، جلد دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی

مسکوب، شاهرخ، ۱۳۸۷، هویت ایرانی و زبان فارسی،‌ تهران، فرزان روز

ممتحن، حسینعلی، ۱۳۷۰، نهضت شعوبیه، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی

منتظم، حسین، ۱۳۸۱، آمدن شاه ورجاوند (بیژن غیبی)، مجلة ایران‌شناسی، دورة پنجاه‌وچهارم، ۴۴۵-۴۴۲

نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر، ۱۳۸۷، تاریخ بخارا، با ویراستاری مدرس رضوی،‌ تهران، توس

نلسون‌فرای، ریچارد، ۱۳۵۸، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمة مسعود رجب نیا، تهران، سروش

هدایت، صادق، ۱۳۵۷، کارنامۀ اردشیر پاپگان، تهران، جاویدان

یاحقی، محمدجعفر، ۱۳۸۶، فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی، تهران، فرهنگ معاصر

AdibMoghaddam, Arshin. (2017). Psycho-nationalism, Global Thought, Iranian Imaginations, London, Cambridge University Press

Brown, Edward Granville. (1893). A Year Amongst the Persians, london, Adam and Charles Black

de Gobineau, Arthur. (1955). An Essay on the Inequality of the Human Races, Translated by Adrian Collins, William Heinemann

Hajianpour, Hamid. And Abdalmajid Aidi. (2017). Maneckji Limji Hataria and His Iranism Interactions with Elites of the Naaser-al-ddinshah Era (1847-1895). Journal of History Culture and Art Research, Vol. 6. No. 4. 212-232

Kia, Mehrdad. (1998). Women, Islam and modernity in Akhundzade's plays and unpublished writings, Middle Eastern Studies, 1-33

**other-centeredness investigation in Iranshahrian Discourse as an identity-creating and pattern-creating element from the pre-Islamic era to the present era**

**Mohamad Moalemizadeh**

**M.A in Persian Language and Literature**

mohamadmoalemizadeh@gmail.com

**Ali Shahzadi**

**M.A in History of Islamic Iran**

Shahzadi\_ali@yahoo.com

**Abstract**

Examining the history of the Iranian plateau indicates the existence of identity building components in this region, which have been called Iranshahrian Discourse. This discourse has been existing in this region from the pre-Islamic era to the present era and has not been lost after the attacks of the Greeks, Arabs, Turks and Mongols. The present text examines one of the components that has continued in the history of the Iranian plateau. This component is other-centeredness that, despite the change of governments and religions has given a unique commonality to the residents of the Iranian plateau in recent millennia. other-centeredness is the belief about the influence of others on one's life. That is, the main role in individuals and groups’ lives is played by the others. The others include both metaphysical elements (totems, worshipping plants, fortune-telling, etc.) and physical elements (the role of geographical determinism or governments in the failour and triumph, etc.). By removing self, this component creates cognitive patterns that repeat and stabilize the others as fate determiners. The continuation of self passivity against external elements (the others) ultimately leads contemporary Iran to a more complicated discourse about other-centeredness after dealing with the law and humanism of the West.

**Keywords**: self-centeredness, other-centeredness, Iranshahrian Discourse, identity, cognitive patterns

1. «زندیکی یا زندیقی گمراهی و بی‌دینی است. زند در پهلوی زندیک شده است و به کسی گفته می‌شود که به دین مزدیسنا نباشد یا از آن آیین برگشته باشد. ایرانیان مانی را زند می‌خواندند چرا که او نزد ایرانیان زرتشتی، گمراه و از دین برگشته دانسته شده است. زندیق معرب زندیک به معنی از دین برگشته است و منسوب به زند به معنی تفسیر نیست. بنابراین زند به معنی تفسیر را نباید با زند به معنی جادوگر که از گناهان بزرگ است در زندیکی اشتباه کرد» (اوشیدری، 1394). [↑](#footnote-ref-1)
2. Richard N. Frye [↑](#footnote-ref-2)
3. de Gobineau, Arthur [↑](#footnote-ref-3)