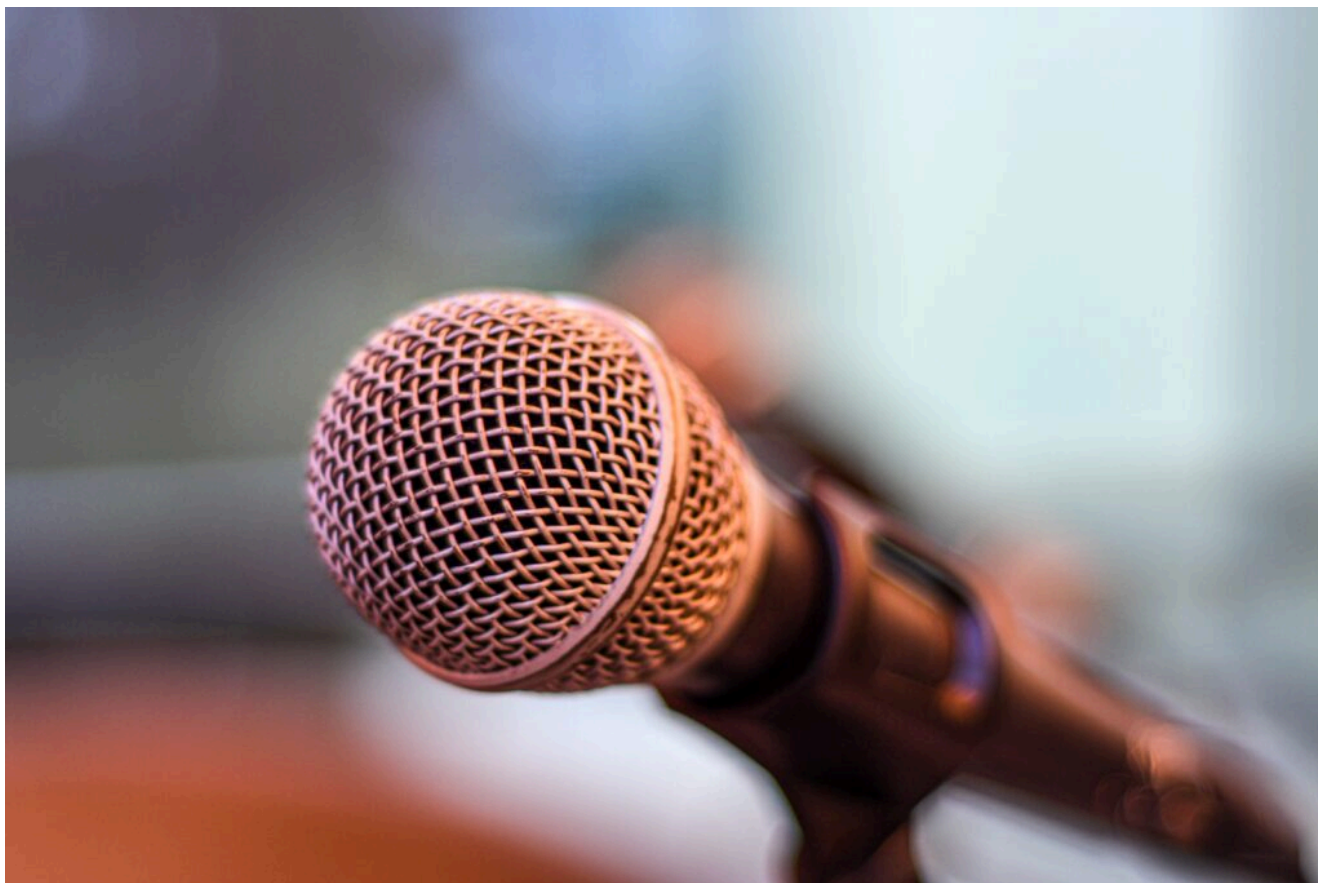


آیا غیرفارسیها می توانند اظهارنظر کنند؟ روایت «حاکم از «هویت ایرانی»



نویسندگان: کمال سلیمانی، احمد محمدپور - برگردان: بهداد بردبار، علیرضا کاظمی

نشریه آزادی اندیشه، شماره ۸، آذر ۹۸، صفحه ۱۳۶ تا ۱۶۷

دانلود نسخه پی دی اف



چکیده

از اواخر قرن نوزدهم میلادی، با وجود چند فرهنگی و چند زبانی بودن ترکیب جمعیتی ایران، ناسیونالیسم فارس به سان ایدئولوژی دولت عمل کرده است. روشنفکران فارس مجموعه‌ای از استنادات تاریخی و فرهنگی را صورتبندی کردند که آنها را قادر ساخت تا زبان و هویت فارسی را همچون هویتی ازلی و فراگیر برای همه ایرانیان معرفی کنند. همزمان با شکل‌گیری دولت-ملت مدرن

در دوران سلطنت پهلوی به منظور سیاست یک کشور، یک ملت و یک زبان، هویت‌های غیر فارس به شکلی بی‌رحمانه سرکوب شدند. از طریق این سیاستها دولت توانست با کمک روشنفکران فارس و طبقات تحصیلکرده، هویت فارس را به عنوان تنها “هویت ایرانی” تحمیل کند و غیر فارسها را به صورت نظام‌مند به حاشیه رانده و مجرم انگاری کند و با آنها به منزله “هویت‌های قومی ساختگی” برخورد کند. در نتیجه از آن هنگام هویت‌های غیرفارس به عنوان تهدیدهای مداوم برای تمامیت ارضی و تک‌گویی ایدئولوژیک حاکم شناخته می‌شوند. به همین دلیل این مقاله قصد دارد به شکلی انتقادی هویت ایرانی و تولید “دیگری استعمار شده داخلی” آن را از نو بازبانی کند. استدلال مقاله این است که ناسیونالیسم فارس از طریق این “دیگری سازی داخلی” که ترکیبی از نیروی نظامی و “معرفت شناسی برتر” آن را حمایت میکند، “فرایند استعمار داخلی” را تولید و تثبیت کرده است.

کلیدواژه‌ها

ناسیونالیسم فارس، جهان‌پارسی، آریایی‌گرایی، اجتماع حاکم، استعمار داخلی، کردها، هویت ایرانی

جنگی بر سر تاریخ و پیرامون آن در جریان است... قصدش برنامه ریزی مجدد است، برای خفه کردن... “حافظه عامه پسند” و همچنین طراحی و تحمیل چهارچوبی برای مردم که اکنون را توجیه (کند). (میشل فوکو، فیلم و حافظه عامه پسند)

روشنفکران ناسیونالیست ایرانی و نخبگان سیاسی نیز، قربانی تعریفی غیرتاریخی از “هویت ایرانی” شده‌اند. (مهرزاد بروجردی، هم‌آوردی با ساختارهای ناسیونالیستی هویت ایرانی)

هنگامی که دانشگاهیان غالب و نخبگان روشنفکر ایرانی به شکل فزاینده‌ای با بیان روشن هویت قومی رودررو می‌شوند، اغلب واکنشی توأم با ترس و هشدار از خود بروز می‌دهند (راسموس کریستیان (الینگ، اقلیت‌ها در ایران)

مقدمه

در یکم آگوست ۲۰۱۸، کوچر بیرکار ریاضیدان کُرد و پروفیسور در دانشگاه کمبریج برنده مدال فیلدز شد. او که معتبرترین جایزه ریاضی را به دست آورده بود، در مراسم اهدای جایزه با خطاب قرار دادن کُردها گفت: “امیدوارم این جایزه لبخندی بر صورت چهل میلیون کرد بنشانند.” گفته‌های بیرکار در پاسداشت هویت کُردی و کنایه او به سرکوب و تبعیض علیه کردها، بسیاری از ایرانیان فارس را در داخل و خارج از ایران خشمگین کرد. آنچه بیرکار گفت برای اجتماع فارس هم‌تراز خیانت و بدعهدی است. به این دلیل که گروه قومی مسلط (به عبارت دیگر فارس) یادآوری هویت غیر فارس را دیگر (Elling, 2013: 2) خیانتکارانه، جدایی طلبانه و به طور ذاتی ضد ایرانی در نظر می‌گیرد معترضان فارس، تغییر نام بیرکار از نام فارسی پیشین به نام کُردی انتخابی او را گواه غیر قابل انکار بدعهدی او دانستند. مقامات سازمانهای دولتی ایران نیز واکنش‌هایی نشان دادند. از جمله سورنا ستاری معاون علمی و فناوری رئیس‌جمهور حسن روحانی در نامه تقدیر از خانواده بیرکار نوشت: “کوچر بیرکار بخواهد یا نخواهد از دید ما هنوز فریدون درخشانی است.”

پژوهشگران تاریخ ایران می‌دانند که چنین واکنشی به این دانشمند کُرد رویدادی اتفاقی نیست، بلکه بخشی از یک رویه است. هرچند دولت ایران استفاده از نامهای کُردی را به طور کامل مجرمانه قلمداد نمی‌کند اما موانع اداری متفاوتی را به عنوان راهبردی برای همگون سازی فرهنگی جوامع غیر حاکم به کار می‌برد. (به عنوان مثال در کردستان، اداره ثبت احوال ایران فهرستی از نامهای تأیید شده را تهیه می‌کند که مردم باید از بین آنها انتخاب کنند). تلاشهای دولت ایران در حذف جلوه‌های فرهنگ‌های غیر فارس، روشنفکران فارس را ناراحت نمی‌کند. بلکه به عکس آنها به طور مرتب زمینه‌های معرفتی لازم را برای اعمال سیاست‌های دولتی برای همگون سازی فرهنگی فراهم ساخته‌اند. نخبگان فارس هیچ حساسیتی در مورد تغییر نام هموطنانشان از نام ایرانی به غربی در اروپا و آمریکا نشان نداده‌اند. ممکن است کسی بپرسد چرا به‌رغم اعتراض شدید آنها به خودبیانگری فرهنگ کُردی، آنگاه که ایرانیانی که در خارج از کشور زندگی می‌کنند بخشی از فرهنگ غربی را می‌پذیرند، به آنها اعتراضی نمی‌کنند؟ برخی آمارهای اخیر نشان می‌دهد که ایرانیان مهاجر در غرب تا حد قابل توجهی از خود فرهنگی دوگانه نشان می‌دهند. براساس نظرسنجی اخیر شبکه تلویزیونی “فرانس ۲۴” تعداد زیادی از ایرانیان حتی تعلق خودشان را به کشور اصلی خود مخفی می‌کنند. با این وجود زمانی که دانشمندی کُرد نامی کُردی برمی‌گزیند، میزان کشور اصلی خود مخفی می‌کنند. با این وجود زمانی که دانشمندی کُرد نامی کُردی برمی‌گزیند، میزان قابل توجهی از ابراز خشم را برمی‌انگیزد.

کُردها در سراسر جهان از دستاورد بیرکار و از تأکید او بر هویت کُردی خود خرسند شدند. آنها سخنان او را شجاعانه و میهن دوستانه دانستند. چرا چنین اقدام نمادینی به چنین خوانشهای متفاوتی میانجامد؟ پشت صحنه این واکنش‌ها چیست؟ این واکنش‌ها چه چیزی در مورد “هویت ایرانی” به ما می‌گوید؟ مهمتر اینکه چرا چنین اقدام ساده‌ای از نمایش عاملیت فردی یک کُرد (که با نامی که خودش انتخاب می‌کند، شناخته شود) می‌تواند بلافاصله به تحریک هویت‌های رقیب بیانجامد؟ این واکنش از چه منطقی پیروی می‌کند؟ این مقاله قصد دارد با نگاهی به تاریخ نگاری ایرانی در پرتو مطالعات استعمار داخلی به این پرسش‌ها پاسخ دهد.

این مقاله به سلسله مراتب فرهنگ قومی و سیاسی در ایران و نیز نظامی معرفتی می‌پردازد که آن سلسله مراتب را در مقام نظام تولید استعمار داخلی تثبیت می‌کند، نظامی که از طریق آن اجتماعات غیر فارس (Mohammad, 1999) به “دیگری” تبدیل می‌شوند. (برای مطالعه بیشتر در این مورد رجوع کنید به مفهوم “استعمار داخلی” توضیح می‌دهد که چگونه نابرابری سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، در بین مرکز و مناطقی از آن کشور به وجود می‌آید. این نابرابری اغلب همراه شکافهای قومی-زبانی، نژادی و مذهبی است. مفهوم استعمار داخلی را لئو مارکارد (۱۹۵۷) در پژوهش خود درباره آپارتاید در آفریقای جنوبی مطرح کرد. سپس، انتشار اثر پابلو گونزالس - کازانووا درباره مکزیک در سال ۱۹۶۵ در حوزه مطالعات توسعه اهمیت یافت. گونزالس - کازانووا، استعمار داخلی را حاکمیت گروهی قومی بر سایر گروه‌ها، در حالی که در مرزهای یک کشور و در کنار هم زندگی میکنند، تعریف کرد. آندره گوندر فرانک، شخصیتی پیشرو در نظریه وابستگی، استدلال کرد که استعمار داخلی شکلی از “توسعه نابرابر” (Peet and Hartwick 2009 168) است که بر نمایش روابط ساختاری نابرابر در کلانشهر/حاشیه یا مرکز/پیرامون، دلالت می‌کند از آن زمان، استعمار داخلی را بسیاری از محققان به‌ویژه در حوزه‌های (Peckham 2004-Hechter 1975) مطالعاتی آمریکای لاتین، مکزیک و ایالات متحد مورد استفاده قرار داده‌اند (Hechter 1975).

علی رضا اصغرزاده، محقق حوزه ایران نیز از این مفهوم در مطالعات اخیر تاریخ مدرن ایران استفاده کرده است. برای نمونه اصغرزاده فعالیت‌های جمعی متنوع ترک‌های آذری را نشانه «مقاومت آنها در برابر در بین مطالعات دانشگاهی در (Asgharzadeh, 2009) استعمار داخلی» در ایران نشان داده است مورد کردها، پس از اثری در سال ۱۹۶۵ از عبدالرحمن قاسملو رهبر و فعال سیاسی کرد، اسماعیل بشیکچی جامعه‌شناس اهل ترکیه، اولین محقی بود که به کردستان به‌عنوان یک مستعمره بین المللی به نظر می‌رسد این رویکرد به مطالعات کُردی (Beşikçi, 1990; Ghassemloo, 2006) اشاره کرد (CF. Gambetti, 2009, Yuksel 2011). در تحقیقات اخیر به شکل وسیع‌تری پذیرفته شده است مهمت کورت روانشناس کرد اخیراً مقاله‌های تأثیرگذار در مورد اسلام‌گرایی و استعمار داخلی منتشر ما (Kurt 2019) کرده است که در آن برای اولین بار تمایلات استعماری اسلام‌گرایی را واری می‌کند نیز تعریفی از استعمار داخلی را به منزله شکل ویژه‌ای از استعمار در خارج از زمینه نظام استعماری درک استعمار به این شکل، به ما «در توضیح (Blauner 1969: 393) [کلاسیک] تصدیق می‌کنیم در روابط سلسله مراتبی در بین اجتماعات (Blauner 1969, 296) «برخی از معضلات و ابهامات غالب و مغلوب در سپهر ایران کمک می‌کند.

چرا مجموعه‌ای از واکنش‌های مخالف به مورد بیرکار نشان داده شد؟

یکی از تبیین‌های این واکنش‌ها این است که در ایران اجتماع حاکم یا غالب، خودبیینگری غیر فارسی را به مثابه تهدید هویت رسمی مطلوب خود در نظر می‌گیرد. این امر به نوبه خود بر وجود تصورات متفاوتی از هویت‌های ملی صحنه می‌گذارد. همچنین مشاجرات در مورد بیرکار نشان می‌دهد که کردها ورودشان در این «اتحاد» را کاملاً داوطلبانه نمی‌بینند. از لحاظ تاریخی، اجتماع حاکم، کُرد بودن را دالی بر عقب ماندگی، مداخله خارجی، جدایی طلبی یا همه موارد فوق اعلام کرده است (برای مطالعه بیشتر رجوع کنید). خودبیینگری کردها کاملاً از مطالبه خودمختاری یا استقلال کردها Elling, 2013 به متمایز نشده است. چنین ارتباطی میان مطالبات سیاسی کردها و خود ارجاعی زبانی و فرهنگی آنها، با تعریف حاکمیت از «هویت ایرانی» گره خورده است. از این رو، سخنان بیرکار که اکنون به چهرهای نمادین تبدیل شده است، می‌تواند به سادگی ادعای رسمی مبتنی بر یک‌دستی «هویت ایرانی» را زیر سوال برد. چنین بیاناتی یا به معنی اعتراض به دلالت‌های تحمیل شده فرهنگی است، یا اعتراض به ورود غیر داوطلبانه کردها به این «اتحاد» است.

واکنش به گفتار بیرکار می‌تواند تعریف ایرانی بودن را تبیین کند و نشان دهد چگونه ایرانی بودن از دیدگاه حاکم و محکوم ساخته و تعبیر شده است. به لحاظ تاریخی ناسیونالیسم دولتی ایران در چارچوب فرهنگ و زبان فارسی شکل گرفته است که غیر فارسی را حذف می‌کند و هویت آنها را انکار می‌کند. دولت مدرن، زبان فارسی و «هویت ایرانی» را مانند مفاهیمی مترادف ترسیم کرده است. در گفتمان ملی کشور، هویت اجتماع حاکم با هویت کل کشور برابر انگاشته شده است. از این رو رابطه بین اجتماع‌های غالب (فارس) و مغلوب (غیر فارس) از طریق مطالعه این اجتماعات و احساس تعلق به «فرهنگ و هویت یکپارچه ایران» که به شکل رسمی اعلام شده قابل درک است. نخبگان فارس‌گرا، مجموعه مشخصی از استنادات را ساخته و جمع‌آوری کرده‌اند که از طریق آن الحاق «دیگری» غیر فارس مشروعیت تاریخی و حقوقی کسب کرده است. مثلاً نعمت الله فاضلی، دانشگاهی طرفدار

جمهوری اسلامی، هیچ تردیدی نسبت به برابر کردن فارس با “ملی” ندارد و بنابراین می‌تواند اعلام کند که فرهنگستان فارسی که در سال ۱۹۳۴ تاسیس شد “قصد داشت از زبان و ادبیات عامیانه فارسی برای “خاص سازی زبان فارسی و تقویت هویت ملی در برابر هویت های قومی و منطقه‌ای دیگر استفاده کند (Fazeli, 2006: 53).

این استنادات، برتری معرفتی زبان و فرهنگ فارسی را تضمین می‌کنند و زبانها و فرهنگهای دیگر را با نخبگان فارس به غیر (Vejdani, 2015: 117-145). عنوانهای قومی، بومی و محلی معرفی می‌کنند هم زمان (Ahmadi, 2008) فارسیها به عنوان اقلیت‌های قومی، گروههای قومی یا عشیره اشاره دارند آنها مخالف هر گونه استنادات مشابهی به اجتماع خود هستند. خود بیانگری زبانشناختی و فرهنگی غیر فارس به منزله قوم مداری یا تجزیه طلبی سرزنش شده است. این استنادات، هویت قوم حاکم (فارسیها) و “دیگری” آن را تعریف می‌کنند، پژوهش‌های پیشینی فارسی در این زمینه، این موضوع را بیشتر آشکار می‌کند. به عنوان مثال برجسته ترین پیش‌کسوت در مطالعات فارسی، احسان یارشاطر، اظهار داشته “زبان پارسی (لطفاً فارسی به کار برده نشود) مخزن اندیشه، احساسات و ارزشهای ایرانی، و گنجینه‌ی- هنرهای ادبی آن است. فقط با عشق ورزیدن، یادگیری، آموزش و مهمتر از همه غنی سازی در ادبیات اخیر، (Yarshater, 1993: 142) “این زبان است که هویت پارسی ممکن است ادامه یابد روشنفکران فارس ادعا میکنند که “چیزی به عنوان قوم فارس وجود ندارد”. نویسندگان طرفدار پادشاهی مانند الهه بقراط هشدار می‌دهد که هر گونه اشاره‌ای به گروه فارس به عنوان یک قوم دیگر در ایران توطئه ای علیه وحدت کشور است. فارسی یک زبان است و هیچ قوم فارسی وجود ندارد. به همین ترتیب اکبر گنجی، روزنامه نگار و فرمانده سابق در سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ادعا می‌کند که او در مورد معنی این که فارس بودن چیست هیچ ایده‌ای ندارد.

از دهه های آخر قرن نوزدهم، گفتمان اجتماع غالب، ایران را سرزمین مادری نشان داده است [و آن را آثار اخیر (Tavakoli-Targhi, 2011: 112) گره زده است به] فارسی به عنوان زبان مادری پژوهشگران فارس از همان مفهوم ازلی و کهن فرهنگ و زبان فارسی با ظرافت بیشتری دفاع می‌کنند. آنها راهبردهای توضیحی گوناگونی ردیف می‌کنند تا زبان فارسی را از هرگونه احساس تعلق به قومیت جدا کند. یکی از این راهبردها استفاده و به کارگیری اصطلاح “جهان پارسی” است. از زمان ظهور اولیه آن، این نوازه شرق شناسانه، توسط بسیاری از محققان بدون برخوردی نقادانه به کار گرفته شده است. زبان مردمان (Kia, 2014: 90) به ما گفته شد که جهان پارسی، “مکانی جغرافیایی فرهنگی” است فارس عنصر واحد تشکیل دهنده آن است و این مردمان به دلیل استفاده از زبان پارسی، فارس هستند. مانا کیا، در تلاش خود برای غیر قومی کردن فارس بودگی می‌نویسد که او “از اصطلاح “فارسیها” برای (Kia, 2014: 90) “ارجاع به مردمانی که دارای زبان مشخص مشترکی برای یادگیری هستند استفاده می‌کند سپس او ادامه می‌دهد تا ادعا کند حتی در دوران پیشامدرن، زبان فارسی آنها را قادر ساخت تا (90) “اجتماع و اصل و نسب” خود را تصور کنند. کیا به ما می‌گوید که “پارسیان [یعنی آنهایی که این زبان را می‌دانستند] در ایران، توران و هندوستان درک مشخص مشترکی از معنای جغرافیا دارند و اینکه (Kia, 2014: 90). “چگونه این مفاهیم شامل مبانی اصل و نسب و اجتماع هستند

برای حفظ و توجیه تحمیل زبان و فرهنگ خود، انکار وجود قومیت فارس توسط نخبگان فارس امری

ضروری است. به لحاظ تاریخی، ملی‌گرایان فارس، زبان را زیربنای وحدت ملی تلقی کرده‌اند. پدران ناسیونالیسم فارسی مانند آقاخان کرمانی (۱۸۵۴-۱۸۹۶) اعتقاد داشتند که تاریخ اساساً زبانی است، یا از چنین منظری، با وام‌گیری از (Tavakoli-Targhi, 2011: 96) “زبان همان تاریخ است عبارت‌بندی گلنر، بدون وحدت زبانی مستحکم” ساختن فضای مشترک ملی و سیاسی “غیر ممکن است. به بیان کرمانی “قدرت هر ملت و مردمی بستگی به قدرت زبان آنها دارد.” (به نقل از همانطور که گفته شد از اواخر قرن نوزده “شکل‌گیری هویت ملی مدرن ایرانی (Tavakoli-Targhi, 2011: 104) چنین دیدگاه‌هایی درباره اجتناب (Tavakoli-Targhi, 2011: 9) “با زبان فارسی پیوند خورده است ناپذیری وحدت زبانی برای وحدت ملی بسیاری از چهره‌های رهبری‌کننده را تشویق به دعوت علنی برای حذف همه زبانهای غیر فارسی کرد. مثلاً احمد کسروی (۱۸۹۰-۱۹۴۶) ادعا کرد که زبان‌های متعدد “باعث اختلاف می‌شود و در نتیجه “کمترین گوناگونی، منجر به بهترین اتحاد [ملی] می‌شود (Kasravi, 1944: 1).

هم دولت و هم روشنفکران فارس، زبان فارسی را به عنوان مفهومی همه‌جانبه ارائه داده‌اند. همانطور که پیشتر گفته شد، گونزالس-کازانووا، استعمار داخلی را به منزله “حاکمیت گروهی قومی ... بر سایر (Gonzales - Casanova, 1965: 130-132) گروه‌هایی که در مرزهای مداوم یک دولت واحد زندگی می‌کنند” تعریف می‌کند این موضوع می‌تواند پاسخی به ظهور مطالعات پسااستعماری باشد، (Casanova, 1965: 130-132). که نخبگان فارس به شکل مشتاقانه‌ای تلاش می‌کنند که فارس بودن را به ارجاعات زبانی تقلیل دهند و ما را آگاه کنند که فارسی چیزی جز “زبان ملی” نیست. گفتمان ملی‌گرای فارس، “ایران را به منزله ملتی (Kia, 1998: 9-10) باستانی و متحد، با یک تاریخ، یک فرهنگ و یک زبان نوشتاری” به تصویر می‌کشد به تاکید چنین تصویر منحصر به فردی از “ملت”، در سخنان پژوهشگر ایرانی مهرداد کیا، تنها (9-10) سایر زبانها، اگر (Kia, 1998: 9-10) با “انکار وجود هویت‌های غیر فارس” امکان پذیر می‌شود پذیرفته شوند، به عنوان لهجه و گویش از این زبان مادر نشان داده می‌شوند. بنابراین پژوهشگران فارسی مانند چنگیز پهلوان ادعا می‌کنند که “فارسی زبان علم و ادب است... و باید “زبان طبیعی و ملی” تمام ایرانیان باشد و سایر زبانها ابتدائی هستند”. از این رو مسعود لقمان دیگر روشنفکر فارس، شعار “نه به دهدتدریس زبان مادری” در ایران می‌

بسیاری از زبان‌شناسان معاصر چنین تفاوت‌هایی را میان “لهجه‌ها” و “زبانها” همچون عملی Billig [اجتماعی-سیاسی و نه یک تلاش علمی تصویر می‌کنند. (نگاه کنید به بارفیلد □ 1998 □ آنها اعتقاد دارند تنها زبانهای گوناگون وجود دارد، از (Chambers and Trudgill □ 200 □ 1995) نظر آنها زبان رسمی “زبانی نیست جز یک لهجه همراه با یک ارتش”. با این اوصاف، در حالی که اجتماع حاکم، فارسی را به عنوان “منبع اندیشه، احساسات و ارزشهای ایرانی” ارائه می‌دهد (نگاه کنید به اجتماعات تحت سلطه در برابر تحمیل آن مقاومت کرده‌اند (Yarshater, 1993: 141) همانگونه که گفته شد اجتماع حاکم، مقاومت غیر فارسها در برابر (Asgharzadeh, 2007: 85-117) تحمیل زبان و فرهنگ حاکم را به منزله تجزیه طلبی (به شماره‌های متعدد مقالات قوم‌هراسانه در “انجمن پارسی” مراجعه کنید) در نظر می‌گیرد. از این رو این مقاله استدلال می‌کند که حمایت روشنفکران فارس از سیاست‌های ناسیونالیستی و همگون‌سازی فرهنگی دولت، شاهدی است بر مشارکت این گروه در روند استعمار داخلی. استفاده آنها از نظریه ضد استعماری و پسااستعماری،

استعمار داخلی را در "شرق" بازتولید کرده است.

محو غیر فارس‌ها با تاریخ نگاری

به طور کلی، مورخان ایرانی/فارس، سعی دارند رویکرد ضد استعماری را در مورد تاریخ مدرن ایران به کار گیرند. با این وجود به جای شالوده شکنی گفتمان مسلط به نظر می‌رسد استدلال آنها نوعی "محلی کردن شرق شناسی" را بازتولید کرده است که امتیازهایی را به فرهنگ غالب فارس در برابر دیگری می‌دهد. بعنوان مثال رویکرد حمید دباشی که خود را منتقد امپریالیسم غربی می‌داند در نهایت به شکل گیری موجودیتی فراگیر و فراتاریخی به نام ایران می‌انجامد. دباشی رسالت کتاب خود ایران بدون مرز را اینگونه خلاصه می‌کند:

آن دوگانه نادرست را برچیده و پیشنهاد می‌دهد ... "جهان وطنی دنیوی"، توصیف شیوه عمل ... فرهنگ ایرانی از پیشینه پادشاهی آن تا چهره دوران پسا استعماری آن است، همچنین کشف دوباره اصل خود در آینده فراتر از مرزهای خیالی کنونی آن - مرزهای ساختگی ناشی از دوران غلبه استعمار خود (...). (2016, 5).

رویکرد فوق با وجود لحن فراگیرش، نمونه بارز خوانشی ناسیونالیستی ازلی از تاریخ است. این همان چیزی است که نظریه پرداز ناسیونالیسم، پارتا چترجی (۱۹۹۳) آن را "کلاسیک سازی ملت" توصیف می‌کند: راهی برای یافتن یک اصل و نسب شکوهمند منحصر به فرد و یک تداوم تاریخی برای ملت مدرن. در اینجا، تاکید بسیار زیاد دباشی (۲۰۱۶) بر تکین بودن "فرهنگ ایرانی" با یک "شیوه عمل" غیر قابل تغییر و تاثیر ناپذیر از گذر زمان و انواع نظام‌های سیاسی و سلسله‌ها، و در عین حال فرهنگی بی وقفه و منحصر به فرد "جهان وطنی"، که مشخصا با برداشتی ازلی - ناسیونالیستی است به توصیف متناقض از "فرهنگ" می‌پردازد. تلاش‌های مشابه برای غیر زمانمند کردن تاریخ، یکسانی و استمرار "ملت"، تقریباً در تمام تاریخ نگاری‌های ناسیونالیستی قابل مشاهده است.

به طور کلی اینگونه تاریخ نگاری‌ها از چیزی رنج می‌برند که به گفته پژوهشگر شناخته شده ناسیونالیسم، دیوید مک کرون به منزله "درک غلط تاریخ" تشخیص داده شده، "پیش شرط تاریخ ناسیونالیستی" است در اینجا نوعی تعمیم بیش از حد براساس فرضیه ی "شیوه عمل" یک (McCrone, 1998: 44). "فرهنگ" در طی هزار سال آشکار است، در حالیکه دباشی (۲۰۱۶) خودش اذعان می‌کند که در ایران مدرن "نیروی متافیزیکی ناسیونالیسم قومی فارس در طول قرن نوزدهم و پس از آن بسیار قوی و "زورمند بوده است".

از قرن نوزدهم، نخبگان فارس عبارت "فرهنگ ایرانی" را به شکل مفرد آن به کار برده‌اند، آنها "فرهنگ فارس" را به منزله "فرهنگ مشترک" ایران ارائه کردند و اکنون "جهان پارسی" را به کار می‌برند. روشنفکران فارس علاوه بر ادعای فراگیر بودن آن، به شکل فزاینده‌ای از کیفیت فرامرزی بودن و دیرپایی این فرهنگ دفاع می‌کنند و در نتیجه شادمانه هر منطقه‌ای را که احتمالاً زبان فارسی در کنار دیگر زبانها خوانده شده است "جهان پارسی" می‌نامند. این مناطق که ادبای فارس آن را "پارسی" تصور می‌کنند، به سادگی می‌تواند "عربی" یا "عثمانی" نامید، چون زبان آنها نیز مانند فارسی شایع بوده است. پس چرا

چنین مناطق چند زبانه و چند قومی را پس از سپری شدن آن دوران پارسی نامگذاری کرده‌اند؛ این نامگذاری یک دنیای خیالی زبانی، نوستالژی ازلی روشنفکران ناسیونالیست را منعکس می‌کند که به بیان بروجردی “تصور خود از هویت را به خاستگاه زبان، تاریخنگاری گزینشی، و یک ناسیونالیزم فارس این احساسات نوستالژیک به بهترین شکل در (Boroujerdi, 1998: 43) ” محور قلاب کرده‌اند. اظهارات زیر قابل مشاهده است: “ایده ایران فراتر از مرزهای امروزی آن که من اینجا مطرح می‌کنم، تبار شاهی ملت را دربرمی‌گیرد و آن را در یک حوزه عمومی فراملی بازخوانی می‌کند که همه این مردم ” را دربرمی‌گیرد و قادر به برداشتی درونی از ملت، فراتر از سلطه استعماری می‌سازد (Dabashi, 2016: 146).

شهاب احمد تاریخ نگار حوزه اسلام به درستی استدلال می‌کند که استفاده از اصطلاحاتی مانند “جهان پارسی یا پارسی-ترکی” برای چنین جهان چندگانه و چند فرهنگی‌ای، “به طور فرضی به عناصر زبانی و وی هشدار می‌دهد که کاربرد اصطلاح (Ahmed, 2016: 84) ” قومی [خاصی] برتری می‌دهد به عنوان نشانگر اصلی یا صفت به طور گزینشی عنصر “فارسی” را برجسته می‌کند و “Persianate” با (Ahmed, 2016: 84) آگاهی می‌دهد که این “نیوغ سازنده و قطعی پارادایم مشترک اسلامی” است این حال، نسل جدید پژوهشگران نیز، با وجود بررسی مجدد انتقادی برخی از جنبه‌های قدیمی‌تر تاریخ نگاری ملی‌گرایانه فارسی، در دام فکری گفتمان تمامیت خواهانه “جهان پارسی” گرفتار آمده‌اند. در حقیقت، استفاده سهل‌انگارانه از این مفهوم منجر به خوانش گزینشی تاریخ می‌شود، به فارسها به عنوان تنها نمایندگان تاریخی در آن “جهان” برتری می‌دهد، و دیگران را از آن سپهر تاریخی فرهنگی و زبانی حذف می‌کند.

تاکید نخبگان حاکم بر “اصل و نسب” و “کشف مجدد” “گذشته ملل” در واقع فراخوانی برای خلق “گذشته پایدار” است که نگرانی‌های اصلی ناسیونالیسم مدرن را تشکیل می‌دهند. چنین نگرانی‌هایی درباره گذشته خبر از ساخت هویت می‌دهد و به عوامل ملی‌گرا برای به بحث گذاشتن شباهت‌ها و اختلافات‌شان انگیزه می‌دهد. به عبارت دیگر “در زمان ظهور شکاف‌ها - یا همانا همپوشانی و جابجایی زمینه‌های اختلاف- است که تجارب بین‌الانتهایی و جمعی ملل، منافع اجتماع، یا ارزش فرهنگی مورد با این حال در مطالعات دانشگاهی فارسی موجود، صداها (Bhabha, 1994: 2) ” گفتگو قرار می‌گیرد و تجربه‌های غیر فارسی به طور معمول در سایه قرار گرفته و نادیده انگاشته می‌شوند، چرا که در غیر این صورت هرگونه نمایش منسجمی از هویت ایرانی منحصر به فرد، غیر ممکن خواهد بود. با وام‌گیری از عبارت باتلر-اسپیواک (۲۰۰۷) صدا دار کردن غیر فارسها می‌تواند بر شیوه‌ای که تا کنون “ملت” سروده شده است تاثیر بگذارد. برای مثال رهبر کُرد اسماعیل آقا سیمکو را در نظر بگیرید که در اوایل سال ۱۹۲۲ نوشت، او یک ایرانی نیست، او یک کرد بود سیمکو در روزنامه خود با عنوان “کُرد” اعلام کرد:

من یک کُرد هستم و زندگی خود را به ملت من اختصاص داده‌ام. با این حال، بر اساس آنچه می‌شنوم، ایرانیان من را راهزن می‌نامند و سعی می‌کنند با تبلیغات منفی که من درگیر راهزنی شده‌ام، من را بی اعتبار کنند. من راهزن نیستم. من از حقوق ملت خود دفاع می‌کنم. ایرانی‌ها دزد و ستمگر هستند (و کشور کردستان را به سرقت برده و شرف کرد را پایمال کرده‌اند. (کُرد ، ۱۹۲۲ ، شماره ۲

سیمکو این مطالب را سالها پیش از به قدرت رسیدن رضا پهلوی در سال ۱۹۲۵ بیان کرده بود. برای دانشجویان مطالعات ایران، ماجرای سیمکو در تضاد مستقیم با آگاهی تثبیت شده‌ای است که ادعا می‌کند خود- تمایزگری کردها تنها در واکنش به رژیم پهلوی برجسته شد. با این وجود صحبت کردن در های غیر فارس در مقابل ایرانیان یا برعکس، به ویژه در بین کردها، نادر نبوده است مورد چنین دوگانه همانطور که گفته شد، هویت ظاهراً منسجم، یک تصویر وهمی از تاریخ بی وقفه. (Soleimani, 2017) ایران می‌سازد که از دوران باستان آغاز شده و به منظور حفظ سلسله مراتب قومی موجود تا به امروز بدین ترتیب نظریه. (ZiaEbrahimi, 2016) ادامه یافته است. (برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به پسااستعماری به ابزاری روشنفکرانه در دست نخبگان فارس همچون توکلی طرقي برای دفاع از فارسی سازی تبدیل شده است و این ادعا که "تاریخ و فرهنگ نهادینه به مثابه تجلی ... یک روح ملی به همه ایرانیان به ارث رسیده است" (2011: 112).

در دهه ۱۹۴۰، تنها دو دهه پس از اظهارات بالا توسط سیمکو، کردها و ترکها دو جمهوری مستقل کوتاه در همان دوره جنبش عربهای خوزستان. (Asgharzadeh, 2007; Vali, 2014) مدت را بنا نهادند شیوه مرسوم گفتمان ملی‌گرایی قومی را به کار گرفت. آنها پیوسته تأکید می‌کردند که قومیت، زبان، آداب و رسوم و تاریخ آنها ناشی از ملتی مشخص است، که جایی در ایران تحت سلطه قومیت فارس با این وجود پژوهشگران فارس، یا اگر اصطلاحات بلونر را به کار. (Mann, 2014: 114-115) ندارد بگیریم، آن کسانی که تجربه اجتماعات تحت سلطه را "مدیریت، نمایندگی و دستکاری" می‌کنند، به ما یک خاطره جمعی تاریخی متفاوتی از همه ایرانیان ارائه می‌دهند. یک پژوهشگر فارس مانند توکلی طرقي از روی عادت تفاوت‌های بزرگ تجارب تاریخی مردمان در پهنه فلات ایران را نادیده می‌گیرد و ادعا می‌کند که شخصیت‌های اصلی انقلاب مشروطه [۱۹۰۵-۱۹۰۶] تاریخ و فرهنگ را به منزله بیان روح خود بنا گذارده‌اند، روحی ملی که به همه ایرانیان به ارث رسیده است (2011: 112). در حالی که در اواخر دهه ۱۹۲۰، نمونه‌های بیشماری وجود داشته است که حاکی از چگونگی مواجهه اجتماعات متفاوت در ایران با جریانی است که غالباً منجر به مرگ و میر در مقیاس بزرگ می‌شد. آنها که مسئول چنین عملیاتی بودند تقریباً به همان روشی با عشایر برخورد می‌کردند، که بسیاری از سفید پوستان آمریکایی، (Katouzian, 2006: 326) بومیان آمریکایی را در قرن نوزدهم نشان می‌دادند.

کار دشواری نیست که ببینیم استفاده پژوهشگران فارس از نظریه پسا استعماری چقدر با تناقضات مفهومی و تاریخی آغشته شده است. برای پیشبرد فارس‌گرایی که در ادعاهای اتحاد زبانی و فرهنگی پنهان شده، اولین گام بنا گذاشتن دوگانه‌ی غرب در برابر "سایرین"، برای استعمارگری داخلی بود. در اینجا "غرب" در کلیت خود به نحوی شتابزده برابر است با امپریالیسم غربی، در صورتی که نظریه پردازان پسااستعماری در واقع غرب را با امپریالیسم غربی در هم نمی‌آمیزند. برای مثال فرانتس فانون و هومی بابا، امپریالیسم را، چه بلحاظ ساختار تاریخی و چه در شکلی که توسط استعمار شدگان تجربه با این حال. (Bhabha, 1994; Fanon, 1967) شده بود، همچون صورتبندی واحدی نشان نمی‌دهند (Matin-Asgari, 2018) روشنفکران فارس به منظور توجیه ادعای هویت یکسان، هویت خود را به شکلی متعارض بنا گذارند. لازم به ذکر است (Boroujerdi, 1998) اما همزمان با الهام از اروپایی‌ها (Asgari, 2018) که از اوایل دهه ۱۹۲۰ میلادی فراخوانی برای "گسست معرفت شناسانه از شرق شناسی و بجای آن ساختن چشم اندازی شرقی که غرب شناسی نامیده می‌شود، ویژگی مهم ناسیونالیسم فارسی بوده است

در حالیکه آنها هویت خود را براساس برخی از انواع خودتمایزگری بنا (Matin-Asgari, 2014: 59) می کنند، بطور همزمان مدعی وجود اصل و نسب مشترک تاریخی و فرهنگی برای ایرانیان و اروپاییان سفید هستند.

در کلان روایت تاریخ نگاری ایرانی، اروپایی‌ها که “اصل و نسب” نژادی و زبانی خود را از طریق ایرانیان فراگرفتند این تاثیر پژوهشگران فارس را یا فراموش و یا انکار کردند. بر این اساس، کمکهای فارس‌ها به پیشرفت اروپایی‌ها با فریبکاری مغفول مانده است. توکلی طرقي در کتاب خود بازآرائی ایران شروع به شرح “امحای نهادی شده کار پژوهشگران پارسی را در خلق شرق شناسی” می‌کند تا گرایش انتقادی فعلی که تنها بر تولیدات علمی اروپا متمرکز است را اصلاح کند، زیرا که سهم محققان بومی در ساخت مطالعات شرق شناسی در نظر گرفته نشده است (Tavakoli-Targhi, 2011: xi).

نخبگان فارس به جای مخالفت با هژمونی اروپا بر فرهنگهای غیرغربی، به طور ضمنی بر اندیشه اروپا محور صحنه می‌گذارند و تنها به دنبال “سهم فراموش شده” خود در تولید شرق شناسانه دانش هستند. بطور همزمان آنها از رفتار ناعادلانه “اعضای اروپایی خانواده آریایی” شکایت می‌کنند. به این ترتیب در آثار نویسندگان ناسیونالیست فارس، تاریخ ایران به نوعی عقده فرویدی از عشق و نفرت تبدیل می‌شود. لازم به ذکر است (Boroujerdi, 1996, 1998) این عوامل منجر به اتخاذ “شرق شناسی وارونه” شد که تعداد منتقدان فارس و آذری ترک مانند مصطفی وزیری (۱۹۹۳)، مهرزاد بروجردي (۱۹۹۶، ۱۹۹۸)، علیرضا اصغرزاده (۲۰۰۷)، افشین متین عسگری (۲۰۱۸) و رضا ضیاء ابراهیمی (۲۰۱۱، ۲۰۱۶) تاریخ نگاری موجود فارس محور ایرانی و همچنین افسانه یگانگی فرهنگی استمرار تاریخی “ملت” را مورد تردید قرار میدهند. با این وجود، برخی از انتقادات آنها با مقاومت شدید روبرو شده است.

پژوهشگران فارس با پذیرش انتقادهای پسااستعماری از غرب و همدلی با جوامع غیر غربی، اما به ابتدایی ترین اساس نظریه پسااستعماری علاقه‌ای نشان ندادند: مبارزه با همه مظاهر استعمار و حمایت از حرکت‌های رهایی بخش مردمان تحت ستم بدون استثنا و تبعیض. در اصل “از ابتدا درگیری انتقادی با (Dube, 2010: 102) مستعمره و ملت” مشخصه‌های مطالعات پسااستعماری و فرودستان بوده‌اند برخلاف این رویکرد، صحنه گذاشتن نخبگان فارس بر گفتمان استعمار داخلی به ابزاری برای معرفت شناسی حاکم تبدیل شد و شرقی دیگری خودش را تولید کرد. تاریخ نگاری فارس مانند همتای غربی خود شیفته تاریخ گرایی‌ای است که در حال بازسازی الگوهای کلی در زمان و مکان است، آنچه که روشنفکران فارس مانند دباشی را قادر می‌سازد تا “ایده ملتی را تصور کند که به طور فعال اصل و نسب (فراملی و جهان وطن خود را بخاطر آورده و باز اختیار می‌کند” (2016: 233).

تاریخ گرایی آنگونه که لئوپولد فون رنک توصیف میکند قصد دارد با کشف قوانین مفروض از روشنفکران ایرانی یک تصویر (Iggers, 2005) سرنوشت تاریخی، عروج و افول جوامع را تبیین کند متحد الشکل برای تاریخ ایران از خود ابداع کرده‌اند و گذشته‌ای را با محوریت مفاهیم مورد مناقشه و چهره‌های بحث برانگیز و “اصل و نسب” بنا کرده‌اند. برای اینکه “هویت ایرانی” را ضروری جلوه دهند دو ادعای بلحاظ تاریخی بی اساس مطرح شدند. اول قلمرو زمانی و مکانی‌ای را تعیین کردند که حدس می‌زنند منشاء هویت ایرانی است. دوم فرضیه‌ها و نظریه های توجیه کننده وحدت فرهنگی و استمرار “هویت ایرانی” در طول هزاران سال را تبلیغ کردند که بر این اساس همیشه یک فرهنگ مجزا و مجرد

ایرانی وجود داشته است. برای مثال یارشاطر می‌نویسد که “تأیید هویت ایرانی بسیار پیشینی در ظهور مادها در سالهای هزار تا هزار و صد پیش از میلاد علیه سلطه بین‌النهرینی در این منطقه قابل تشخیص است” (1993: 141).

فرض بر این بود که این فرهنگ ادعائی جهانشمول و جهان وطن، با وجود گسستها و اختلال‌های برای مثال (Amanat, 2017) بی‌شمار، از طریق حکومت سلسله‌های گوناگون تداوم یافته است مورخان فارس گسترش قلمرو عربها به سرزمینهای ساسانیان را که به مسلمان شدن جمعیت و تسلط زبان و فرهنگ عربی برای قرن‌ها بر فلات ایران انجامید به منزله وقفهای ناچیز که هیچ تاثیری در استمرار تاریخی ایران نداشته است در نظر می‌گیرند. یارشاطر ادعا می‌کند که عربها مذهبی جدید و جهان بینی‌ای متفاوت را تحمیل کردند. پاسخی که پس از چند دهه مبارزه پدیدار شد نوعی سازش بود: (Yarshater, 1993: 141) پذیرش اسلام از یک سو و حفظ زبان فارسی و میراث فرهنگی از سوی دیگر.

به همین ترتیب “هویت ایرانی” منحصر به فرد، در طی تحولات عظیمی مانند حملات اسکندر و مغول که هر کدام تاثیرات طولانی سیاسی اجتماعی داشت نیز مختل نشده است. حمله اول منجر به گسترش هلنیسم و هجوم دوم منجر به تاسیس سلسله‌های مغولی و حتی تغییر دین در بخشهای بزرگی از جمعیت بدین ترتیب پژوهشگران فارس خوانشهای ازلی، باستانگرا و زمان (Holt et al., 1970) به بودیسم شد پریش از گذشته ارائه داده‌اند. برای مثال، کاشانی-ثابت به ما می‌گوید که ایران را دقیقاً مثل دولت-ملت‌های امروزی درک کنیم، به معنی ابزار خودبیانی که با دیگر ایرانیان حتی در قرون میانه مشترک بوده پژوهشگر دیگری به نام کیا به رغم این که می‌گوید خوانش کاشانی-ثابت (Kia, 2014: 89) است دوران پیشامدرنی خلق میکند که شامل قرن‌ها یکدستی ایستا است، بطرز عجیبی برخلاف تغییرات بنیادین دوران مدرن (1393: 89) ادعا می‌کند به نظر می‌رسد احساس ایرانی بودن به هر حال وجود داشته است (2014: 89).

به نوعی اصرار روشنفکران فارس بر استمرار تاریخی و یکنواختی فرهنگ “ایرانی” (بخوانید فارسی) دلالت بر آن برتری طلبی ای دارد که آن را یک “شیوه عمل” منحصر به فرد و تغییرناپذیر توصیف می‌کند. ادعاهایی مبنی بر قابلیت کشف اصل و نسب فرهنگی که در طول هزاره‌ها تداوم دارد، آمیخته با فراخوان به احیای “فرهنگ امپراطوری” خیالی، طنینی ناسیونالیستی و امپریالیستی دارد. خیال‌پردازان این پروژه احیای فرهنگی، مرزهای پسااستعماری را صرفاً ساختگی می‌بینند. این در دل خود بر طبیعی بودن و ابقاء مرزهای امپراطوری پیشا استعمار دلالت دارد. با این حال، این پروژه احیاگری و حسرت گذشته، بیشتر از آنچه نشان می‌دهد آینده نگر است. چرا که این پروژه، اضطراب اجتماع حاکم نسبت به پایداری نابرابری فعلی قدرت در ایران را آشکار می‌کند. چنین اضطرابی به بهترین وجه در این مدعا که “تشکیل کردستان مستقل [از عراق، نه ایران] برای همه مردم منطقه فاجعه بار خواهد بود” مشهود است از این رو، ما شاهد هستیم که چگونه نقد استعمارگری برای حمایت از “وحدت” (Dabashi 2018a) سرزمین مادری” و فرهنگ امپراتوری آن به کار می‌رود.

اغلب روشنفکران فارس استعمار غرب را در پشت صحنه مطالبات سیاسی غیر فارسیها می‌بینند. به این ترتیب، هرگونه مخالفت با سلسله مراتب زبانی و فرهنگی موجود حرکتی ناشی از دخالت غربی‌ها در

منطقه دیده می‌شود. مقاومت عربها، بلوچها، کردها و ترکها بر در برابر تمایلات تهران محور به عنوان نشانه دخالت قدرتهای خارجی تصور می‌شود. ادعای آنها این است که بدون تحریک خارجی این اجتماعات در مقابل مرکز مقاومت نخواهند کرد، زیرا در واقعیت، آنها چیزی غیر از هویت‌های برساخته برخلاف اجتماع فارس که هویت آن باید حقیقت ثابت طبیعی (Dabashi, 2016: 17) قومیتی ندارند باشد. روشنفکران فارس ادعا می‌کنند که به غیر از هویت حاکم، هویت‌های دیگر غیر طبیعی و مصنوعی اند. در بعضی مواقع مقاومت‌های عمومی غیرفارس صرفاً همانند “خشم انباشته” از “بی کفایتی و سهل انگاری دولت مرکزی” برچسب زده می‌شود. به این ترتیب، “تفاوت‌های فرهنگی و زبانی دولت مرکزی” با غیر فارسها و سیاست سرکوب و همسان‌سازی فرهنگی به شکل قاطعی مخفی نگاه داشته شده است. وقتی نخبگان حاکم برای اجتماعات تحت سلطه پیرامونی صحبت می‌کنند، آنها در بهترین حالت استعمار داخلی تاریخی را به شکایت‌های مشروع و در عین حال حاشیه‌ای علیه دولت مرکزی ناکارآمد تقلیل می‌دهند.

آریایی‌گرایی و ساکت کردن گذشته

به طور کلی در فضای تاریخ نگاری فارس محور، دیگری غیرآریایی حذف شده‌اند. بنابراین، مورخان ناسیونالیست فارس گهگاه از حقایق تاریخی فرار کرده اند و ادعا کردند که به اصطلاح “مهاجرت آریاییها” به آنچه امروز سرزمین ایران اطلاق می‌شود به طور پراکنده طی چندین قرن اتفاق افتاده است و حین آن آریاییها با گروه‌های محلی ساکن ایران ادغام شدند. در این روایت نژادی خیالی، گروه‌های پیشا آریایی که هزاران سال در ایران زیسته اند در دسر ساز می‌شوند. تاریخ نگاری آریایی‌گرا حتی منکر ترکیب جمعیت پس از دوران ترکی-مغولی می‌شود. نمونه بارز این ادعا این است که ترک‌ها را ایرانیان قدیمی آذری می‌نامند که اصل و نسب و زبان اصلی خود را فراموش کرده‌اند. بنابراین به ما گفته می‌شود که هویت یکپارچه ایرانی به مدت هزاران سال وجود داشته است. به گفته یارشاطر هویت ایرانی در کتیبه داریوش بزرگ (۴۸۶ تا ۵۲۲ پیش از میلاد) به روشنی اثبات شده است، او به عنوان یک آریایی و یک (Yarshater, 1993: 141) پارسی کاملاً از تعلقات نژادی خود آگاه بود و به هویت ملی خود افتخار می‌کرد.

در اوایل قرن بیستم، در تلاشی برای یادآوری گزینشی “گذشته”، مورخان و منورالفکران فارس آغاز به معرفی نادرست تاریخ باستان ایران کردند. آنها با مسکوت نگاه داشتن گذشته ایران قبل از هخامنشیان، همچنین تاریخ‌های غیر فارس و تنوع فرهنگی منطقه را به نفع برخی کلان روایت‌هایی از تاریخ ایران حذف کردند. چیزی که در چنین روایتی ساختگی از تاریخ دست نخورده باقی مانده است، یک فرهنگ تخیلی ایرانی است که در زبان پاک فارسی تجسم یافته است. در اینجا “هویت ایرانی” خود را در درجه اول از طریق زبان فارسی بیان میکند، نه تنها به منزله وسیله ای برای مکالمه، بلکه به عنوان اصلی ترین حامل (Yarshater, 1993: 141). جهان بینی و فرهنگ فارسی

چنین برداشت شرق شناسانه‌ای از گذشته‌ای بسیار دور و مشکل‌دار، از فراهم کردن هرگونه شاهد موثق همچنین این (Pourpirar, 2000; Vaziri, 1993) برای خود-بیانگری بی اساس خود ناتوان است واقعیت را اثبات می‌کند که مورخان فارس مانند پادشاهان پهلوی و رهبران جمهوری اسلامی، از اجتماعات غیر فارس می‌خواهند به حکم آنها تسلیم شوند تا ایرانی محسوب شوند.

پیوند گفتمان ناسیونالیستی ایرانی با آریایی‌گرایی نازیهای پیشین اکنون کاملاً شناخته شده است. گسترش آریایی‌گرایی در ایران عمدتاً ناشی از آثار روشنفکران فارس موسوم به حلقه برلین بود که نشریه *Matin-Asgari*، کاوه را منتشر می‌کردند و تأثیر عمیقی بر ناسیونالیسم مدرن ایران و فرهنگ سیاسی داشت (Asgari, 2014: 54). محقق ایرانی مرعشی خاطر نشان می‌کند که ناسیونالیسم ایرانی با انتشار مجله (کاوه آغاز شد (2008: 53). دباشی به شکلی همدلانه به “انتشار کاوه در برلین” از سال ۱۹۱۵ تا ۱۹۲۱ و گسترش آریایی‌گرایی به منزله سرآغاز “یک جنبش ایدئولوژیکی بزرگ مفهوم سازی تاریخ ایران به واسطه احیای پرانرژی از میراث باستانی خود” اشاره می‌کند (2016: 69). نویسندگان کاوه آشکارا سپس (Asgari, 2014: 54) طرفدار سیاستهای آلمان و پذیرای اقتدار روشنفکران آلمانی بودند همین حلقه نشریه دیگری به نام ایرانشهر منتشر کرد که “نوآوری ایدئولوژیکی آن کاملاً ریشه در محیط فرهنگی و ایماز آلمان داشت، چیزی که مورخان مدرنیته ایران ... نادیده گرفتند و یا کم ارزش تلقی کردند” (Asgari, 2018: 64).

ملی‌گرایان فارس ادعا می‌کنند که “ملت ایران” از نظر تاریخی پیوستگی و یگانگی داشته و فارسی در گذشته نقش قوام دهنده زبانی آن را ایفا کرده است. اینگونه است که فارسی به زبانی قوم‌زدائی شده تبدیل می‌شود و تحمیل آن به عنوان یک زبان تاریخی-ملی ماندگار می‌شود. این در نهایت به این نتیجه‌گیری رهنمون می‌شود که بنا بر این هیچ غیر فارسی به جز “هویت‌های قومی شده‌ی مصنوعی” یا پژوهشگران غیر پسا-استعماری فاقد پختگی لازم (cf. Dabashi, 2016: 17) جعلی و جود ندارد بودند تا بتوانند تنوع را به طور قاطع انکار کنند و به همین دلیل آنها حداقل به وجود “قبایل گوناگون مستقل غیر فارسی” معترف بودند که صاحب زبان و فرهنگ خود بودند. مثلاً تاریخ نگار مشهور ایران: ارواند آبراهامیان غیر فارسها را اینگونه نشان می‌دهد:

جمعیت در اجتماعات کوچک چهره به چهره با ساختارهای خاص خود، سلسله مراتب، زبانها و گویشها زندگی می‌کردند و اغلب تا اواخر قرن نوزدهم از خودکفایی اقتصادی برخوردار بودند. جغرافیای فیزیکی ریشه در این موزاییک اجتماعی دارد ... قبيله ها که در حدود بیست و پنج تا سی درصد از جمعیت را تشکیل می‌دادند شامل حدود پانزده طایفه بزرگ بودند، -قاجارها، کردها، ترکمانها، بلوچها، عربها، قشقاییها، بختیاریها، لرها، ممسنیها، بویراحمدیها، هزارهها، شاهسونها، افشارها، تیموریها (Abrahamian, 2008: 21) “و خمسه‌ها

خواننده از هر زاویه ای که ادعاهای آبراهامیان را بخواند، ادعاهای یکسانی تاریخی زبان، فرهنگ یا “تجربه مشترک همه”، بسیار مشکل‌ساز است. آنگونه که اظهارات آبراهامیان گواهی میدهد در ابتدای دهه ۱۹۲۰ این اجتماعات، قراردادهای اجتماعی مستقل یا نیمه مستقل خود را داشتند. آنها زبان و فرهنگ خود را داشتند و همچنان دارند اما کماکان پژوهش‌های فارسی آنها را به صورت طایفه تصویر کرده است، توصیفی که معمولاً خشونت دولتی علیه آنها را توجیه می‌کند.

در پژوهشهای جدیدتر فارس محور از طریق طرح ادعاهای تکین بودن هویت ایرانی، آنچه که در بالا از متکثر بودن “ملت” اشاره شده پوشیده شده است. نخبگان فارس تلاشهای مداومی انجام داده‌اند تا فرهنگ‌ها و زبانهای دیگران را انکار کنند یا نادیده بگیرند و آنها را به عنوان آداب و رسوم محلی و گویشهای فارسی جلوه دهند. با این حال، آنها به طور متناقض ادعا می‌کنند “زبان فارسی به منزله

(Tavakoli-Targhi, 2011: 104) "عنصر اساسی در شکل‌گیری هویت ملی ایرانیان نهادینه شده است. این پژوهشگران به ندرت تصدیق می‌کنند که چنین ارتباطی بین زبان فارسی و ایرانی بودن، از (104) طریق پشتیبانی ارتش، که در ساخت و ساز ملی در برابر محلی مؤثر بوده است، پایدار شده است. روشنفکران فارس تلاش کرده‌اند که از راه ساختن وحدت نژادی، زبانی و فرهنگی سلسله مراتب معماری را حفظ کنند. در مقایسه با امثال آبراهامیان، نسل جدید پژوهشگران (مانند توکلی طرقي) یک خوانش ناسیونالیستی جامع‌تر از گذشته ایرانی را ارائه می‌دهد که بر اساس آن "ملتی منسجم و متحد" از گذشته‌های دور قابل ردیابی است. او تلاش‌های ناسیونالیستی ازلی فارس‌ها از قرن نوزدهم را بیشتر به منزله "بازآرایی ایران" تفسیر می‌کند تا ساختن هویتی جدید. برای او گرایش‌های ناسیونالیستی آن زمان مانند "خوانش و استناد به متن‌های ستایشگر ایران در دوره ای از جابه‌جا شدگی اجتماعی، شکست‌های نظامی و نفوذ خارجی در طول قرن نوزدهم، امکان بیان جدید هویت ایران و ساخت اشکال جایگزین از (روایت‌های تاریخی و دوره‌های تاریخی فراهم کرد" (2011:97)

افرادی مانند توکلی طرقي تلاش می‌کنند تا تقدم وجود هویت ایرانی متحد را به منزله امری بدیهی نشان دهند. به عنوان نمونه او ادعان می‌کند که تلاش‌هایی برای "ساخت اشکال جایگزین از روایتها و دوره‌های تاریخی" وجود داشته، اما این به سادگی بیان جدید هویت ایرانی بود. توکلی طرقي اعتراف می‌کند که "ایران، فارس و عجم مفاهیم بسیار بحث برانگیزی هستند و نمی‌توان معانی ثابتی را به آنها در هر دوره تاریخی خاص اطلاق کرد" (1994: 317). با این وجود او ادعا می‌کند چنین ابهام زبانی مفهومی، تاریخ نگاران ایرانی و غربی را قادر ساخته و در ادامه نیز اجازه خواهد داد تا "ایران" را به عنوان یک موجودیت همگن، با تاریخ و تمدن جامع و متمایز طرح کنند" (1994: 317). در مقابل برخی از روایات شفاهی کُردی که قدمت آنها به اوایل قرن هفدهم میلادی بر می‌گردد، تردیدهای جدی مطرح می‌کند که کل جمعیت خود را ایرانی یا عجم درک می‌کردند. به عنوان مثال در یک آهنگ-داستانی کُردی ما فرامی‌گیریم که حاکم کُرد قلعه تاریخی دیمدیم در حوالی دریاچه ارومیه بیان کرده که - "شاه فارس- [پادشاه عجمان] زیر پای من آمد... من هرگز حکومت فارس را نمی‌پذیرم... من هرگز نام کرد را ننگینم با خاموش کردن یا نادیده گرفتن صدای غیر فارسها. (Socin and Prym, 1890: 186-187) "نمی‌کنم توکلی طرقي و همراهان نمی‌توانند نقد خود را به گفتمانهای کلی‌نگر از بابت حذف تفاوتها معتبر بدانند، در حالیکه شرق شناسی را به عنوان "یک گفتمان هژمونیک و کلی‌نگر مقصر می‌دانند. گفتمانی که دیدگاههای علمی و بیطرف خود را جشن می‌گیرد، حال آنکه تاریخ و دیدگاههایی که خاستگاههایش را (Tavakoli-Targhi, 2011: 18) "یادآوری می‌کند فراموش می‌کند

نگاهی گذرا به آثار مورخان برجسته فارس نشان می‌دهد که خوانش آنها از تاریخ اساساً دولت محور است. یوسف اباذری جامعه‌شناس ایرانی اظهار داشته که در واقع تمام این باستان گرایی و دل‌تنگی برای گذشته با شکوه چیزی نیست جز آرزوی یک دولت مرکزی قدرتمند. روشنفکران فارس به رغم انتقادشان از امپریالیسم و نقش و تأثیر مخرب آن بر سایر فرهنگها و جوامع، عمدتاً از مشاهده این که در تولید گفتمانی مشابه در ایران، گفتمانی معماری و سلسله مراتبی مشارکت می‌کنند، ناکام می‌مانند (برای در تاریخ نگاری فارس محور آنها، غیر فارس یا و غیر. (Dabashi, 2007, 2015) نمونه حمید دباشی شیعیان (مثلاً عرب‌ها، بلوچ‌ها، کردها، ترک‌ها و ترکمن‌ها) دائماً به عنوان مخمسه ماندگاری معرفی می‌شوند که سد راه تلاش دولت برای تضمین تمامیت ارضی ایران هستند. در چنین روایت دولت محور

و قوم مدارانه‌ای از تاریخ، غیر فارسیها به عنوان مشکل بی پایان "ملت" نشان داده می‌شوند. تا جایی که اجتماعاتی مانند کردها به عنوان طوایف بی قانون و ستون پنجم طراحی‌های امپریالیستی معرفی می‌شوند. حذف تاریخ کردی از تاریخ (Mohammadpour and Soleimani, 2019; Soleimani, 2017). نگاری جریان اصلی ایران نقطه اشتراک بین ناسیونالیسم دولتی و روشنفکران ایرانی است که گفتمان سیاسی‌ای را دامن می‌زند که "میهن‌پرست مرکزگرا" و "محلّی جدایی‌طلب" را مقابل هم قرار می‌دهد. در چنین دیدگاه دولت محوری، مرکز پیشرو تمدن و محافظ یکپارچگی و امنیت "ملت" می‌شود و برخلاف آن، حاشیه نشان دهنده بی ثباتی، عقب ماندگی، و بی نظمی است. تاریخ نگاری ایرانی، چه به زبان فارسی و چه به زبان‌های خارجی، شرحی مرکزگرا، تک صدائی و گزینشی را از گذشته و حال ایران به پیش می‌برد. تاریخ نگاری ایرانی مرکزگرا است و به شکل نظام‌مند تاریخ کردها، بلوچ‌ها، عرب‌ها، ترک‌ها و ترکمن‌ها را به نفع گفتمان دولت در حاشیه قرار می‌دهد. در این تاریخ نگاری دولت‌محور، حاکم همیشه برای کل ایران صحبت می‌کند، و غیر فارسی‌ها همیشه منبع اضطراب هستند.

از دهه ۱۹۲۰ نخبگان فارس در آثارشان معمولاً به تندی از استعمار انتقاد کرده‌اند، در حالی که همزمان سیاست‌های استعماری مشابه را نسبت به غیر فارسیها به پیش می‌برند. احمد کسروی (۱۸۹۰-۱۹۶۹) یکی از پیشروان چنین بومی‌گرایی ضد غربی‌ای بود که آثارش بر اساس گفته توکلی-طرقی "نقد جامعی از تمدن اروپا و پروژه تقلید از اروپا ارائه می‌دهد، یک پروژه آینده‌نگر که زمان حال غرب و زمان آینده با این وجود کسروی یکی از کسانی (Tavakoli-Targhi, 2015: 229) "سایرین" را نشان داده است بود که اندیشه ضد استعماری را در خدمت استعمار داخلی به بهترین وجه نمایندگی می‌کرد. او در جهت دفاع آشکار از زبان کُشی هیچ تردیدی نداشت. کسروی نوشت خواستار حذف هیچ گروه قومی نیست:

همه آنچه من از آن دفاع کردم و آرزو کردم حذف زبانهایی است که در ایران صحبت می‌شود: ترکی، عربی، ارمنی، آشوری و نیمه زبان‌ها [مانند کردی، شوشتری ...] برای همه ایرانیان که تنها به یک زبان صحبت کنند، که فارسی است. این خواسته من بوده است و من در این راه تلاش کردم. (1944 Kasravi).

گرایشهای مشابه تحت حاکمیت جمهوری اسلامی و با پشتیبانی آن نیز ادامه یافته است. در ایران پس از سال ۱۹۷۹، ادعاهای مربوط به هویت یکپارچه ایرانیان دوباره فرمول بندی شده است و به نظر می‌رسد در هماهنگی بیشتر با روایت شیعه از گذشته باشد. در پژوهشهای جدید، حتی پژوهشگر سکولاری مانند امانت (۲۰۱۷) در آثارش که تاریخ پانصد سال اخیر ایران را پوشش می‌دهد، تأکید بیشتری بر هویت شیعی می‌گذارد. امانت در کتاب خود به وضوح هویت ملی منسجم و قابل ردیابی‌ای را برای بیش از پنج قرن مفروض می‌گیرد که بر زبان فارسی و مذهب شیوه متمرکز است. تلاش او برای بیرون کشیدن یک هویت ملی ایرانی به وضوح ذات‌گرایانه و شاهدهی بر تاثیر ناسیونالیسم روش‌شناسانه است، و البته انعکاس مطالعات مخدوش شرق‌شناسی درباره ایران. در ایران پس از ۱۳۵۷ فرهنگ و زبان فارسی به مانیفستی مرکب از فارس‌گرایی و تشیع تبدیل شده است. سرکوب سیاسی دولت و خشونت آن علیه اجتماعات غیر فارس به طور بنیادی ریشه در فارسی‌گرایی شیعی دارد.

با وجود ترکیب چند زبانه، چند قومی و چند مذهبی، ناسیونالیسم شیعی-فارسی با هرگونه ادعایی در مورد تک ساحتی بودن "ملت" مانند سنگین‌ترین گناهان برخورد کرده است. در شرح اختصاصی

رسمی و اجرایی "هویت ایرانی" عناصر شیعی و فارسی به عنوان یگانه تعیین کننده سرنوشت "ملت" معرفی شده است. روایت دولتی تغییر اجباری مذهب جمعیت به تشیع را توسط صفویان در قرن شانزدهم نادیده می‌گیرد. از زمان گسترش اسلام در ایران تا زمان حکومت صفوی، اکثریت جمعیتی که در فلات ایران زندگی می‌کردند، سنی مذهب بودند. در حالی که تغییر مذهب اجباری در جریان بود، صفویان سه انتخاب در برابر رعایا گذاشتند: تغییر مذهب به تشیع، ترک دیار و یا رفتن به آغوش مرگ. با این وجود روشنفکران ایرانی به طور عمدی از این واقعیت غفلت کرده‌اند که انکار هویت‌های دیگر در مرکز هر گفتمان استعماری است. آنها از گفتمان ضد استعماری به شیوه‌ای که در خدمتشان باشد استفاده کرده‌اند، به مثابه ابزاری صرف و نه رویکردی رهایی بخش.

سخن پایانی

امیدواریم نشان داده باشیم که اختلاف نظر در مورد بیرکار روابط بین اجتماعات حاکم و تحت سلطه در ایران را نشان می‌دهد. اجتماع حاکم هویت فارسی خود را به مثابه یک هویت فراگیر پاس می‌دارد. این مستلزم تسلط هویت فارسی است، آنچه فارسها را قادر می‌سازد تا شرایط تعلق داشتن به "ملت" را تعیین کنند. به همین دلیل اجتماع حاکم، اقدام یک کُرد که نام فارسی خود را تغییر می‌دهد توطئه‌گرانه می‌بیند، چرا که آن را به عنوان یک خود تأییدگری نامطلوب سیاسی / رسمی و به منزله نوعی مقاومت در برابر "هویت ایرانی" تحمیل شده درک می‌کنند. عمل تغییر نام شخص معنی خاصی در مبارزه با نژادپرستی، تبعیض و سلطه دارد. چهره‌های مشهور آمریکایی-آفریقایی مانند بوکسور مشهور محمد علی و مبارز راه آزادی ملکم ایکس، در مقابل نژادپرستی سفیدپوستان در ایالات متحده، بخشا از طریق تغییر نام مقاومت کردند، با تغییر نامهای سفیدپوست / مسیحی و انتخاب نامی برای خود که حاکی از شناسایی شخصی و مقاومت است. این نفی کردن و رد کردن هویت‌هایی که آنها را به موجودات نامرئی تبدیل کرده بود گواهی بر ماهیت مقاومت آنها بود (Eliassi, 2013).

عمل بیرکار چگونگی تعریف حاکمان از خود و از اجتماعات تحت سلطه را نمایان کرد. عمل او آشکار کرد که ایران تقسیم شده است به مرکز که دارای صدا است و حاشیه بی صدا. هیچ فضا و زمانی به تاریخ غیر فارسها اختصاص داده نشده است. سخنان بیرکار و واکنش‌ها نسبت به آن از امحای رسمی و معرفت شناختی هویت او پرده برداری کرد. زیرا اغلب در نوشته‌های تاریخی درباره ایران کلمه کُرد یا به ندرت ذکر شده یا به کلی نادیده گرفته شده، یا کردها به عنوان جدایی طلبان ساده لوح ترسیم شده‌اند: "جدایی طلبی" یک اضطراب برای اکثر روشنفکران فارس است. در سالهای اخیر، آنها غالباً در مورد اعدام‌های روزانه و دستگیریها و قتلها در کردستان سکوت کرده‌اند. خالد توکلی یک روشنفکر کُرد در مورد این واقعیت صحبت می‌کند هنگامی که می‌نویسد "نخبگان فارس با سرکوب در سراسر جهان مخالفت می‌کنند. با این حال، به دلیل اضطراب بنیادی بر سر جدائی طلبی وقتی که نوبت به مقاومت در برابر خشونت علیه کردها می‌رسد همگی سکوت می‌کنند." به این ترتیب مواضع ایدئولوژیک و سکوت های استراتژیک آنها تداوم سرکوب دولتی را توجیه کرده است. بحث ما این است که هویت طلبی اجتماعات غیر حاکم، توسط سران سلسله مراتب قومی-ملی موجود تهدید تلقی می‌شود. ساخت و تداوم این سلسله مراتب از طریق فرآیند استعمار داخلی ممکن شده است. این گفتمان استعماری با ادعاهای متناقض تشابه و تفاوت همزمان بین همه ایرانیان، تقویت شده است. در مواقعی تمایلی برای

اعتراف به وجود اجتماعات متنوع زبانی و فرهنگی از طرف قومیت حاکم وجود ندارد. با این وجود پذیرش تفاوت توسط آنها، ساز و کار سلسله مراتبی آنها در شیوه اداره را مختل نمی‌کند. توصیف نخبگان فارس در مورد اجتماعات غیر فارس (مثلا کردها) روابط تاریخی قدرت در ایران را تقویت کرده است. همانطور که پوتز و براون در اشاره می‌کنند، قدرت و دانش ذاتا در ارتباط متقابلند:

محققان ضد سرکوب تایید می‌کنند که دانش سیاسی است؛ این خوشایند نیست چرا که در درون روابط قدرت بین مردم است که ایجاد می‌شود. دانش می‌تواند بسته به اینکه چگونه ساخت و استفاده شود (سرکوبگر باشد و یا می‌تواند وسیله‌ای برای مقاومت باشد. (2005: 259)

نخبگان فارس نظریه پسااستعماری را در تولید دانش تاریخی خود گنجانده‌اند، با این همه در مطالعات آنها استعمار همیشه غربی است، خارج از “جهان پارسی” آنها. استعمار برای آنها، به عنوان مجموعه‌ای از روابط سیاسی و فرهنگی که سلسله مراتب خاصی را توجیه می‌کند، نظامی است که فقط به جغرافیایی خاص تعلق دارد، و آن غرب است.

حمایت صریح یا ضمنی روشنفکران فارس از عملکردهای دولت فارس، آن را برای اجرای “ملت واحد” و تحمیل برتری نژادی، فرهنگی و زبانی فارسی را تقویت کرد. با وجود دیدگاه‌های ایدئولوژیک متضاد شناخته شده آنها، تقریباً همه روشنفکران فارس، حتی اکثریت روشنفکران چپگرا، مدافع پیروی از دیدگاه دولتی، “مقدس بودن” تمامیت ارضی و ارادت به “قند پارسی” به عنوان “زبان ملی” هستند. به قول روشنفکر فارس ناصر ایرانپور، برخی از گروه‌های چپ اکنون “به سخنگوی فاشیسم تبدیل شده‌اند”. معترضان سیاسی فارس، که سالها در زندان بوده‌اند یا عزیزان خود را در خشونت‌های دولتی از دست داده‌اند، همسو با حکومتی می‌شوند که هر فضایی که ممکن است که فرهنگ‌های غیر فارس در آن شکوفا شوند را از بین می‌برد. به طور خلاصه در ایران مطالعه تاریخ به حفظ سلسله مراتب موجود قومی-زبانی و فرهنگی کمک کرده است و بنابراین تاریخ نگاری فارسی به بازتولید شرقی دیگر خود کمک کرده است. نوشتن تاریخ اغلب به عملکرد دولت برای ایجاد اتحادی سلسله مراتبی اجباری و تسریع استعمار داخلی در ایران یاری رسانده است. در ایران تاریخ نویسی غالب رسالت خاموش کردن گذشته و حال نامطلوب را داشته است.

در اصل تاریخ نگاری فارس با وجود آهنگ ضد استعماری خود همچون به ابزاری برای همگن سازی غیر فارسها عمل کرده است و به همان دولتی که مخالفان را به مرگ محکوم می‌کند، کمک کرده است. این مقاله کوشید تا نوری بیفکند بر شیوه‌ای که روشنفکران فارس در داخل و خارج ایران غیر فارسها را معرفی کنند. جهت گیری فکری این روشنفکران برای گفتمان ناسیونالیستی دولتی بسیار مهم بوده است و به سیاست‌های امحای دیگری غیر فارس در ایران مشروعیت بخشیده است.

منابع:

Abrahamian E (2008) *Modern History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press. Ahmadi H (2008) *Ethnicity and Sectarianism in Iran: From Myth to Reality/Qomiyat va Qowmgarayi Dar Iran; az Afsane Ta Vaqe'iyat*. Tehran:

Nashr-e Ney.

Ahmed S (2016) *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. New Jersey: Princeton University Press.

Amanat A (2017) *Iran: A Modern History*. New Haven: Yale University Press.

Amanat A and Bernhardsson MT (2007) *U.S.-Middle East Historical Encounters: A Critical Survey*. Gainesville: University Press of Florida.

Asgharzadeh A (2007) *Iran and the Challenge of Diversity: Islamic Fundamentalism, Aryanist Racism, and Democratic Struggles*. New York: Palgrave Macmillan.

Bakhshandeh E (2015) *Occidentalism in Iran: Representations of the West in the Iranian Media*. London: I.B.Tauris.

Barfield T (1998) *The Dictionary of Anthropology*. New Jersey: Wiley-Blackwell.

Besikci I (1990) *Devletlerarasi Somurge Kurdistan/an International Colony Kurdistan*. Bilimsel Arastırma Kitabı. Bonn: Wesanen Rewsen

Bhabha HK (1994) *The Location of Culture*. London: Routledge.

Billig M (1995) *Banal Nationalism*. London and Thousand Oaks: Sage.

Blauner R (1969) Internal colonialism and Ghetto Revolt. *Social Problems* 16(4): 393-408. Boroujerdi M (1996) *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse: Syracuse University Press.

Boroujerdi M (1998) Contesting nationalist constructions of Iranian identity. *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 7(12): 43-55.

Brown K and Ogilvie S (2009) *Concise Encyclopedia of Languages of the World*. London, New York, Paris: Elsevier Science.

Butler J and Chakravorty Spivak G (2007) *Who Sings the Nation-State?* Calcutta, New York, Oxford: Seagull Books.

Chambers JK and Trudgill P (2004) *Dialectology*. Cambridge: Cambridge University Press. Chatterjee P (1993) *The Nation and Its Fragments: Colonial and*

Postcolonial Histories. Princeton: Princeton University Press.

Dabashi H (2007) *Iran: A People Interrupted*. New York: The New Press. Dabashi H (2015) *Can Non-Europeans Think?* London: Zed Books.

Dabashi H (2016) *Iran without Borders: Towards a Critique of the Postcolonial Nation*. New York: Verso.

Dabashi H (2018a) Formation of an independent Kurdistan would be disastrous for all peoples of the region, including the Kurds themselves. Available at: www.aljazeera.com/indepth/opinion/kurdish-question-171030073038610.html (accessed 10 March 2018).

Dabashi H (2018b) Is it Ahvaz or Ahwaz - And what difference does it make? Available at: www.aljazeera.com/indepth/opinion/ahvaz-ahwaz-difference-180925145037386.html (accessed 26 September 2018).

Dube S (2010) Critical crossovers: Post-colonial perspectives, subaltern studies and cultural identities. In: Wetherell M and Mohanty CT (eds) *The SAGE Handbook of Identities*. London: SAGE, pp. 99-117.

Eliassi B (2013) *Contesting Kurdish Identities in Sweden: Quest for Belonging among Middle Eastern Youth*. New York: Palgrave Macmillan.

Elling RC (2013) *Minorities in Iran: Nationalism and Ethnicity after Khomeini*. New York: Palgrave.

Fanon F (1967) *Black Skin. White Masks*. New York: Grove Press.

Fazeli N (2006) *Politics of Culture in Iran Anthropology, Politics and Society in the Twentieth Century*. New York: Routledge.

Gambetti Z (2009) Decolonizing Diyarbakir: Culture, identity and the struggle to appropriate urban space. In: Ali KA and Rieker M (eds) *Comparing Cities the Middle East and South Asia*. Oxford: Oxford University Press, pp. 97-129.

Ghassemlou AR (2006) *Kurdistan and Kurd* (Kurdish ed.). Erbil: Rojhalat.

Gonza´lez-Casanova P (1965) Internal Colonialism and National Development. *Studies in Comparative International Development* 1(4): 27-37.

- Green N (2019) *The Persianate World: The Frontiers of a Eurasian Lingua Franca*. Oakland: University of California Press.
- Hechter M (1975) *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development*. Berkeley: University of California Press.
- Hodgson M (1974) *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holt PM, Lambton KS and Lewis B (1970) *The Cambridge History of Islam* (v. 1A). Cambridge: Cambridge University Press.
- Iggers GG (2005) *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Connecticut: Wesleyan University Press.
- Jalal Al- 'Azm S (1981) Orientalism and orientalism in reverse. In: Alexander Lyon Macfie (ed.) *Orientalism: A Reader*. New York: New York University Press, pp. 217-238.
- Kasravi A (1944) Ma[^] va Hamsayegan/Our neighbors and us. *Parchameh-ye Haftagi* 6(5): 1-5.
- Katouzian H (2006) *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis*. London: I.B.Tauris.
- Kia M (1998) Persian nationalism and the campaign for language purification. *Middle Eastern Studies* 34(2): 9-36.
- Kia M (2014) Imagining Iran before nationalism: Geocultural meanings of land in Azar's Atashkadeh. In: Scot-Aghaei K and Marashi A (eds) *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*. Austin: The University of Texas Press, pp. 89-113.
- Kurt MM (2019) My Muslim Kurdish brother: Colonial rule and Islamist governmentality in the Kurdish region of Turkey. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* (21)3: 350-365.
- Makdisi U (2002) Ottoman orientalism. *The American Historical Review* 107(3): 768-796. Mann B (2014) The Khuzistani Arab Movement, 1941-1946: A case of nationalism? In: Scot-Aghaei K and Marashi A (eds) *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*. Austin: The University of Texas Press, pp. 113-137.

- Marashi A (2008) *Nationalizing Iran: Culture, Power and the State*. Seattle and London: The University of Washington Press.
- Marquard L (1957) *South Africa's Colonial Policy*. Johannesburg: Institute of Race Relations.
- Matin-Asgari A (2014) The Berlin circle: Iranian nationalism meets German countermodernity. In: Scot-Aghaei K and Marashi A (eds) *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*. Austin: The University of Texas Press, pp. 49-67.
- Matin-Asgari A (2018) *Both Eastern and Western: An Intellectual History of Iranian Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCrone D (1998) *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors*, International Library of Sociology. London; New York: Routledge.
- Mohammad R (1999) Marginalisation, Islamism and the production of the 'Other's' 'Other.' *Gender, Place & Culture* 6(3): 221-240.
- Mohammadpour A and Soleimani K (2019) Interrogating the tribal: the aporia of 'tribalism' in the sociological study of the Middle East. *British Journal of Sociology*, 20 March 2019, <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12656>
- Peckham R (2004) Internal colonialism: Nation and region in nineteenth-century Greece. In: Todorova M (ed.) *Balkan Identities: Nation and Memory*. New York: New York University Press, pp. 15-43.
- Peet R and Hartwick E (2009) *Theories of Development: Contentions, Arguments, Alternatives*. New York: Guilford Press.
- Potts K and Brown L (2005) Becoming an anti-oppressive researcher. In: *Research as Resistance; Critical, Indigenous, and Anti-Oppressive Approaches*. Toronto: Canadian Scholars' Press/Women's Press, pp. 255-286.
- Pourpirar N (2000) *Ta'ammoli Dar Bonyan-e Tarikh-e Iran: Davazdah Qarn Sokoot! Ketab-e Avval: Bar-amadan-e hakhamaneshiyan/Some Reflections on the Foundation of Iranian History*. Tehran: Nashr-e Karang.
- Said E (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Scot-Aghaei K and Marashi A (2014) *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*. Austin, Texas: University of Texas Press.

Skutnabb K and Tove (2000) *Linguistic Genocide in Education or Worldwide Diversity and Human Rights?* New Jersey/London: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.

Socin A and Prym E (1890) *Kurdische Sammlungen*. Riga: Kymmell; Leipzig: Voss.
Soleimani K (2017) Kurdish image in statist historiography: The case of Simko. *Middle Eastern Studies* 53(6): 949-965.

Tavakoli-Targhi M (1994) Iran as imagined nation: The construction of national identity by Mostafa Vaziri. *International Journal of Middle East Studies* 26(2): 316-318.

Tavakoli-Targhi M (2011) *Refashioning Iran Orientalism, Occidentalism and Historiography*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Tavakoli-Targhi M (2015) Ahmad Kasravi's critiques of Europism and orientalism. In: Talattof K (ed.) *Persian Language, Literature and Culture: New Leaves, Fresh Looks*. United Kingdom: Routledge, pp. 228-238.

Torabi Y and Moradi Y (2014) Managing ethnic gaps in the Kurdistan of the Islamic Republic of Iran. *Faslnameh-ye Pezhuhesha-ye Rahebordi Dar Siyasat* 3(11): 9-29.

Trouillot M-R (2015) *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Vali A (2014) *Kurds and the State in Iran: The Making of Kurdish Identity*. London: I. B. Tauris.

Vaziri M (1993) *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity*. New York: Paragon House.

Vejdani F (2015) *Making History in Iran: Education, Nationalism, and Print Culture*. Stanford: Stanford University Press.

Wimmer A and Schiller N (2002) Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks* 2(4): 301-334.

Yarshater E (1993) Persian identity in historical perspective. *Iranian Studies* 26(1-2): 141-142.

Yuksel SA (2011) Rescaled localities and redefined class relations: Neoliberal experience in South-East Turkey. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 13(4): 433-455.

Zia-Ebrahimi R (2011) Self-orientalization and dislocation: The uses and abuses of the 'Aryan' discourse in Iran. *Journal of Iranian Studies* 44(4): 445-472.

Zia-Ebrahimi R (2016) *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*. New York: Columbia University Press.