

آیا غیر فارسها می توانند صحبت کنند^[۱]؟

روایت حاکم از ”هویت ایرانی“

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

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^[۲] 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 مجرم‌انگاری کند و با آنها به منزله ”هویت‌های قومی ساختگی“^[۳] برخورد کند. در نتیجه از آن هنگام

1- Soleimani, K., & Mohammadpour, A. (2019). Can non-Persians speak? The sovereign's narration of "Iranian identity." *Ethnicities*, 19(5), 925-947.

2- Primordial

3- Manufactured



هویت‌های غیرفارسی 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 بازبایی کند. استدلال مقاله این است که ناسیونالیسم فارس از طریق این «دیگری سازی داخلی» که ترکیبی از نیروی نظامی و «معرفت‌شناسی برتر»^[۴] آن را حمایت می‌کند، «فرایند استعمار داخلی» را تولید و تثبیت کرده است.

کلیدواژه‌ها

- ناسیونالیسم فارس، جهان‌پارسی^[۵]، آریایی‌گرایی، اجتماع حاکم، استعمار داخلی، گردها، 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)^[۶]
 - روشنفکران ناسیونالیست ایرانی و نخبگان سیاسی نیز، قربانی تعریفی غیرتاریخی از «هویت ایرانی» شده‌اند. (مهرزاد بروجردی، هم‌آوردی با ساختارهای ناسیونالیستی هویت ایرانی)^[۷]
 - 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)^[۸]

4- Privileged epistemology

5- Persianate

6- Foucault, M. (1975) Film and popular memory: an interview with Michel Foucault, *Radical Philosophy* 11 (11):24-29 (1975).

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

عنوان مقاله در سایت فارسی مهرزاد بروجردی: گفتاری درباره نگاه ملی‌گرایانه به هویت ایرانی

8- Elling, R. (2013). *Minorities in Iran: Nationalism and Ethnicity after Khomeini*. New York, NY: Palgrave Macmillan US.

مقدمه

در یکم آگوست ۲۰۱۸، کوچر بیرکار ریاضیدان گُرد 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 گُردها گفت: "امیدوارم این جایزه لبخندی بر صورت چهل میلیون کرد بنشاند". گفته‌های بیرکار در پاسداشت هویت گُردی 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 خیانتکارانه، جدایی طلبانه و به طور ذاتی ضد ایرانی در نظر می‌گیرد (Elling, ۲۰۱۳: ۲). دیگر معترضان فارس، تغییر نام بیرکار از نام فارسی پیشین به نام گُردی 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 فناوریِ رئیس جمهور حسن روحانی در نامه تقدیر از خانواده بیرکار نوشت: "کوچر بیرکار بخواهد یا نخواهد از دید ما هنوز فریدون درخشانی است"^[۹].

پژوهشگران تاریخ ایران می‌دانند که چنین واکنشی به این دانشمند گُرد رویدادی اتفاقی نیست، بلکه بخشی از یک رویه است. هرچند دولت ایران استفاده از نامهای گُردی 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

9- <http://archive.fo/vfQa> (accessed 10 April 2019).



گُردی، 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.^[۱۰] با این وجود زمانی که دانشمندی گُرد نامی گُردی برمی‌گزیند، میزان قابل توجهی از ابزار خشم را برمی‌انگیزد.

گُردها در سراسر جهان از دستاورد بیرکار و از تأکید او بر هویت گُردی 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 گُرد (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^[۱۱] 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 به "دیگری" تبدیل می‌شوند. (برای مطالعه بیشتر در این مورد رجوع کنید به Mohammad, ۱۹۹۹). 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 لیو مارکارد^[۱۲] (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 -

10- <http://archive.fo/t0a5v> (accessed 10 April 2019).

11- Ethnocultural

12- Leo Marquard

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.^[۱۳] آندره گوندر فرانک، شخصیتی پیشرو در نظریه وابستگی، استدلال کرد که استعمار داخلی شکلی از "توسعه نابرابر" است که بر نمایش روابط ساختاری نابرابر در کلانشهر/حاشیه یا مرکز/پیرامون، دلالت می‌کند (Peet and Hartwick ۲۰۹۹، ۱۶۸). از آن زمان، استعمار داخلی را بسیاری از محققان به‌ویژه در حوزه‌های مطالعاتی آمریکای لاتین، مکزیک و ایالات متحد مورد استفاده قرار داده‌اند (Peckham ۲۰۰۴ - Hechter ۱۹۷۵).

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 استعمار داخلی" در ایران نشان داده است (Asgharzadeh, ۲۰۰۹). در بین مطالعات دانشگاهی در مورد کردها، پس از اثری در سال ۱۹۶۵ از عبدالرحمن قاسملو رهبر و فعال سیاسی کرد، اسماعیل بشیکچی جامعه‌شناس اهل ترکیه، اولین محقق بود که به کردستان به‌عنوان یک مستعمره بین‌المللی اشاره کرد (Beşikçi, ۱۹۹۰; Ghassemloo, ۲۰۰۶). به نظر می‌رسد این رویکرد به مطالعات گُردی در تحقیقات اخیر به شکل وسیع‌تری پذیرفته شده است (CF. Gambetti, ۲۰۰۹, Yuksel ۲۰۱۱). مهمت کورت روانشناس کرد اخیراً مقاله‌های تأثیرگذار در مورد اسلام‌گرایی و استعمار داخلی منتشر کرده است که در آن برای اولین بار تمایلات استعماری اسلام‌گرائی را واری می‌کند (Kurt ۲۰۱۹). ما نیز تعریفی از استعمار داخلی را به منزله شکل ویژه‌ای از استعمار در خارج از زمینه نظام استعماری [کلاسیک] تصدیق می‌کنیم، (Blauer ۱۹۶۹، ۳۹۳) درک استعمار به این شکل، به ما "در توضیح برخی از معضلات و ابهامات" (Blauer ۱۹۶۹، ۲۹۶) در روابط سلسله‌مراتبی در بین اجتماعات 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، خودبیانگری غیر فارسیها 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 گُردها و ورودشان در این "اتحاد" را کاملاً داوطلبانه نمی‌بینند. از لحاظ تاریخی، اجتماع حاکم، گُرد بودن را دالی بر عقب ماندگی، مداخله خارجی، جدایی طلبی یا همه موارد فوق اعلام کرده است (برای مطالعه بیشتر به Elling, ۲۰۱۳ رجوع کنید). خودبیانگری کردها کاملاً از مطالبه خودمختاری یا استقلال کردها 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 فارسیها 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 (فارسی) و مغلوب (غیر فارسی) 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 جمع آوری کرده‌اند که از طریق آن الحاق "دیگری" غیر فارسی 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, ۲۰۰۶: ۵۳).

این استنادات، برتری معرفتی زبان و فرهنگ فارسی را تضمین می‌کنند و زبانها و فرهنگهای دیگر را با عنوانهای قومی، بومی و محلی معرفی می‌کنند. (Vejdani, ۲۰۱۵: ۱۱۷-۱۴۵). نخبگان فارس به غیر فارسها به عنوان اقلیت‌های قومی، گروههای قومی یا عشیره اشاره دارند (Ahmadi, ۲۰۰۸). هم زمان 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 (فارسها) 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 این زبان است که هویت پارسی ممکن است ادامه یابد" (Yarshater, ۱۹۹۳: ۱۴۲). در ادبیات اخیر، 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 توطئه‌ای علیه وحدت کشور است. فارسی یک زبان است و هیچ قوم فارسی وجود ندارد.^[۱۴] 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.^[۱۵]

از دهه های آخر قرن نوزدهم، گفتمان اجتماع غالب، ایران را سرزمین مادری نشان داده است [و آن را گره زده است به] فارسی به عنوان زبان

14- <http://archive.fo/4CJT1> (accessed 10 September 2018).

15- <http://archive.fo/kaxIT> (accessed 25 April 2019).



مادری (Tavakoli-Targhi, ۲۰۱۱: ۱۱۲). آثار اخیر 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“^[۱۶] است.^[۱۷] از زمان ظهور اولیه آن، این نوواژه شرق شناسانه، توسط بسیاری از محققان بدون برخوردی نقادانه به کار گرفته شده است. به ما گفته شد که جهان پارسی، ”مکانی جغرافیایی فرهنگی“^[۱۸] است (Kia, ۲۰۱۴: ۹۰)، زبان مردمان فارس عنصر واحد تشکیل دهنده آن است و این مردمان به دلیل استفاده از زبان پارسی، فارس هستند. ما نا کیا، در تلاش خود برای غیر قومی کردن فارس بودگی می‌نویسد که او ”از اصطلاح ”فارسیها“ برای ارجاع به مردمانی که دارای زبان مشخص مشترکی برای یادگیری هستند استفاده می‌کند“ (Kia, ۲۰۱۴: ۹۰). سپس او ادامه می‌دهد تا ادعا کند حتی در دوران پیشامدرن، زبان فارسی آنها را قادر ساخت تا ”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 چگونه این مفاهیم شامل مبانی اصل و نسب و اجتماع هستند.“ (Kia, ۲۰۱۴: ۹۰)

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 ”زبان همان تاریخ است“ (Tavakoli-Targhi, ۲۰۱۱: ۹۶). از چنین منظری، با وام‌گیری از عبارت بندی 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 Tavakoli-Targhi, ۲۰۱۱: ۱۰۴) همانطور که گفته شد از اواخر قرن نوزده ”شکل‌گیری هویت

16- Persianate World

17- This term was first used by Marshall Hodgson (1974).

18- Geo-cultural world

ملی مدرن ایرانی با زبان فارسی پیوند خورده است“ (Tavakoli-Targhi, ۲۰۱۱: ۹). چنین دیدگاه‌هایی درباره اجتناب 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 زبان های متعدد باعث اختلاف می‌شود و در نتیجه “کمترین گوناگونی، منجر به بهترین اتحاد [ملی] می‌شود“ (Kasravi, ۱۹۴۴: ۱).

هم دولت و هم روشنفکران فارس، زبان فارسی را به عنوان مفهومی همه‌جانبه ارائه داده اند. همانطور که پیشتر گفته شد، گونزالس-کازانووا، استعمار داخلی را به منزله “حاکمیت گروهی قومی ... بر سایر گروه‌هایی که در مرزهای مداوم یک دولت واحد زندگی می‌کنند“ تعریف می‌کند (Gonzales - Casanova, ۱۹۶۵: ۱۳۰-۱۳۲). این موضوع می‌تواند پاسخی به ظهور مطالعات پسااستعماری باشد، 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 باستانی و متحد، با یک تاریخ، یک فرهنگ و یک زبان نوشتاری“ به تصویر می‌کشد (Kia, ۱۹۹۸: ۹-۱۰). به تاکید چنین تصویر منحصر به فردی از “ملت“، در سخنان پژوهشگر ایرانی مهرداد کیا، تنها با “انکار وجود هویت های غیر فارس“ امکان پذیر می‌شود (Kia, ۱۹۹۸: ۹-۱۰). سایر زبانها، اگر پذیرفته شوند، به عنوان لهجه و گویش از این زبان مادر نشان داده می‌شوند.^[۱۹] 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“.^[۲۰] از این رو مسعود لقمان دیگر روشنفکر فارس، شعار “نه به تدریس زبان مادری“ در ایران می‌دهد.^[۲۱]

بسیاری از زبان شناسان معاصر چنین تفاوت هایی را میان “لهجه‌ها“ و “زبانها“ همچون عملی اجتماعی-سیاسی و نه یک تلاش علمی تصویر می‌کنند. (نگاه کنید به بارفیلد ، ۱۹۹۸؛ Billig؛ ۱۹۹۵ ، Chambers and Trudgill،

19- [http:// archive.fo/Ji0Ok](http://archive.fo/Ji0Ok). (accessed 9 October 2018).

20- Parsi Anjuman. <http://archive.fo/xA8sF> (accessed 10 March 2019).

21- Parsi Anjuman. <http://archive.fo/m12x6> (accessed 10 March 2019).



۲۰۰). آنها اعتقاد دارند تنها زبانهای گوناگون وجود دارد، از نظر آنها زبان رسمی "زبانی نیست جز یک لجه همراه با یک ارتش".^[۲۲] با این اوصاف، در حالی که اجتماع حاکم، فارسی را به عنوان "منبع اندیشه، احساسات و ارزشهای ایرانی" ارائه می‌دهد (نگاه کنید به Yarshater, ۱۹۹۳: ۱۴۱) اجتماعات تحت سلطه در برابر تحمیل آن مقاومت کرده‌اند (Asgharzadeh, ۲۰۰۷: ۸۵-۱۱۷). همانگونه که گفته شد اجتماع حاکم، مقاومت غیر فارسیها در برابر تحمیل زبان و فرهنگ حاکم را به منزله تجزیه طلبی (به شماره های متعدد مقالات قوم هراسانه در "انجمن پارسی" مراجعه کنید)^[۲۳] در نظر می‌گیرد. از این رو این مقاله استدلال می‌کند که حمایت روشنفکران فارس از سیاست‌های ناسیونالیستی و همگون سازی فرهنگی دولت، شاهدهی 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 فارسیها با تاریخ نگاری

به طور کلی، مورخان ایرانی/فارس، سعی دارند رویکرد ضد استعماری را در مورد تاریخ مدرن ایران به کار گیرند.^[۲۴] با این وجود به جای شالوده شکنی گفتمان مسلط به نظر می‌رسد استدلال آنها نوعی "محلی کردن شرق شناسی"^[۲۵] 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

22- Brown and Ogilvie, 2009; Chambers and Trudgill, 2004; Skutnabb and Tove, 2000.

23- <https://parsianjoman.org/>

24- Amanat and Bernhardsson, 2007; Bakhshandeh, 2015; Dabashi, 2016; Marashi, 2008; Scot-Aghaei and Marashi, 2014; Tavakoli-Targhi, 2011.

25- Provincialized form of Orientalism

دنیوی^[۲۶]، 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... (۲۰۱۶، ۵).

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 نظام های 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» می پردازد. 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 (McCrone, ۱۹۹۸: ۴۴). در اینجا نوعی تعمیم بیش از حد براساس فرضیه ی «شیوه عمل» یک «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 احتمالا زبان فارسی در کنار دیگر زبانها خوانده شده است “جهان پارسی” می‌نامند. این مناطق که ادبای فارس آن را “پارسی”^[۲۷] تصور می‌کنند، به سادگی می‌تواند “عربی”^[۲۸] یا “عثمانی”^[۲۹] 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 ناسیونالیسم فارس محور قلاب کرده‌اند” (Boroujerdi, ۱۹۹۸: ۴۳). این احساسات نوستالژیک به بهترین شکل در 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, ۲۰۱۶: ۱۴۶)

شهاب احمد تاریخ نگار حوزه اسلام به درستی استدلال می‌کند که استفاده از اصطلاحاتی مانند “جهان پارسی یا پارسی-ترکی”^[۳۰] برای چنین جهان چندگانه و چند فرهنگی‌ای، “به طور فرضی به عناصر زبانی و قومی [خاصی] برتری می‌دهد” (Ahmed, ۲۰۱۶: ۸۴). وی هشدار می‌دهد که کاربرد اصطلاح “Persianate” به عنوان نشانگر اصلی یا صفت به طور گزینشی عنصر “فارسی” را برجسته می‌کند و آگاهی می‌دهد که این “نبوغ سازنده و قطعی پارادایم مشترک اسلامی” است (Ahmed, ۲۰۱۶: ۸۴). با 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 فارسیها به عنوان تنها نمایندگان تاریخ

27- Persianate

28- Arabicate

29- Ottomanate

30- Perso-Turkic

در آن "جهان" برتری می‌دهد، و دیگران را از آن سپهر تاریخی فرهنگی و زبانی حذف می‌کند.

تاکید نخبگان حاکم بر "اصل و نسب"^[۳۱] 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 بین الاذهانی و جمعی ملل، منافع اجتماع، یا ارزش فرهنگی مورد گفتگو قرار می‌گیرد" (Bhabha, ۱۹۹۴: ۲). با این حال در مطالعات دانشگاهی فارسی موجود، صداها 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 فارسی‌ها می‌تواند بر شیوه‌ای که تا کنون "ملت" سروده شده است تاثیر بگذارد. برای مثال رهبر گُرد 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 "گُرد" اعلام کرد:

من یک گُرد هستم و زندگی خود را به ملت‌م 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. (گُرد ، 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 مورد چنین دوگانه‌های غیر فارس در مقابل ایرانیان یا برعکس، به ویژه در بین کردها، نادر نبوده است (Soleimani, 2017). همانطور که گفته شد، هویت ظاهراً منسجم، یک تصویر وهمی از تاریخ بی وقفه ایران می‌سازد که از دوران باستان آغاز شده و به منظور حفظ سلسله مراتب قومی موجود تا به امروز ادامه یافته است. (برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به ZiaEbrahimi, 2016). بدین ترتیب نظریه 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 مدت را بنا نهادند (Asgharzadeh, 2007; Vali, 2014). در همان دوره جنبش عربهای خوزستان شیوه مرسوم گفتمان ملی‌گرای 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 ندارد (Mann, 2014: 114-115). با این وجود پژوهشگران فارس، یا اگر اصطلاحات بلونر را به کار 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، بومیان آمریکایی را در قرن نوزدهم نشان می‌دادند (Katouzian, 2006: 326).

کار دشواری نیست که ببینیم استفاده پژوهشگران فارس از نظریه پسا استعماری چقدر با تناقضات مفهومی و تاریخی آغشته شده است. برای پیشبرد فارس‌گرایی^[۳۲] 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 شده بود، همچون صورتبندی واحدی نشان نمی‌دهند (Bhabha, ۱۹۹۴; Fanon, ۱۹۶۷). با این حال روشنفکران فارس به منظور توجیه ادعای هویت یکسان، هویت خود را به شکلی متعارض (Matin-Asgari, ۲۰۱۸) اما همزمان با الهام از اروپایی‌ها (Boroujerdi, ۱۹۹۸) بنا گذاردند. لازم به ذکر است که از اوایل دهه ۱۹۲۰ میلادی فراخوانی برای "گسست معرفت‌شناسانه از شرق شناسی و بجای آن ساختن چشم اندازی شرقی که غرب شناسی^[۳۳] نامیده می‌شود، ویژگی مهم ناسیونالیسم فارسی بوده است (Matin-Asgari, ۲۰۱۴: ۵۹). در حالیکه آنها هویت خود را براساس برخی از انواع خودتمایزگری بنا می‌کنند، 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 بازآرایی ایران^[۳۴] 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

32- Persianism

33- Occidentalism

34- Refashioning Iran



(Tavakoli-Targhi, ۲۰۱۱: xi). نخبگان فارس به جای مخالفت با هژمونی اروپا بر فرهنگهای غیرغربی، به طور ضمنی بر اندیشه اروپا محور صحنه می گذارند 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 می کنند. به این ترتیب در آثار نویسندگان ناسیونالیست فارس، تاریخ ایران به نوعی عقده فرویدی از عشق و نفرت تبدیل می شود. این عوامل منجر به اتخاذ "شرق شناسی وارونه" شد (Boroujerdi, ۱۹۹۶, ۱۹۹۸).^[۳۵] لازم به ذکر است که تعداد منتقدان فارس و آذری ترک مانند مصطفی وزیری (۱۹۹۳)، مهرزاد بروجردی (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 علاقه ای نشان ندادند: مبارزه با همه مظاهر استعمار و حمایت از حرکت های رهایی بخش مردمان تحت ستم بدون استثنا و تبعیض. در اصل "از ابتدا درگیری انتقادی با مستعمره و ملت" مشخصه های مطالعات پسااستعماری و فرودستان بوده اند (Dube, ۲۰۱۰: ۱۰۲). 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 همتهای غربی خود شیفته تاریخ گرایی ای است که در حال بازسازی الگوهای کلی در زمان و مکان است، آنچه که روشنفکران فارس مانند دباشی را قادر می سازد تا "ایده ملتی را تصور کند که به طور فعال اصل و نسب فراملی و جهان وطن خود را بخاطر آورده و بازاختیار می کند" (۲۰۱۶: ۲۳۳).

۳۵- صادق جلال العظم، فیلسوف سوری، اولین پژوهشگری بود که از عبارت "شرق شناسی وارونه" استفاده کرد. او در نقد خود در سال ۱۹۸۱ از شرق شناسی ادوارد سعید که در سال ۱۹۷۸ منتشر شده است از این مفهوم استفاده کرد. برای اطلاعات بیشتر به کار مهرزاد بروجردی در سال ۱۹۹۶ مراجعه کنید.

تاریخ‌گرایی‌آنگونه که لئوپولد فون رنک^[۳۶] توصیف میکند قصد دارد با کشف قوانین مفروض از سرنوشت تاریخی، عروج و افول جوامع را تبیین کند (Iggers, ۲۰۰۵). روشنفکران ایرانی یک تصویر متحد‌الشکل برای تاریخ ایران از خود ابداع کرده‌اند و گذشته‌ای را با محوریت مفاهیم مورد مناقشه و چهره‌های بحث‌برانگیز و "اصل و نسب" بنا کرده‌اند. برای اینکه "هویت ایرانی" را ضروری جلوه دهند دو ادعای بلحاظ تاریخی بی‌اساس مطرح شدند. اول قلمرو زمانی و مکانی‌ای را تعیین کردند که حدس می‌زنند منشاء هویت ایرانی است. دوم فرضیه‌ها و نظریه‌های توجیه‌کننده 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" (۱۹۹۳: ۱۴۱).

فرض بر این بود که این فرهنگ ادعائی جهانشمول و جهان وطن، با وجود گسسته‌ها و اختلال‌های بیشمار، از طریق حکومت سلسله‌های گوناگون تداوم یافته است (Amanat, ۲۰۱۷). برای مثال 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 تأثیری در استمرار تاریخی ایران نداشته است در نظر می‌گیرند. یارشاطر ادعا می‌کند که عربها مذهبی جدید و جهان‌بینی‌ای متفاوت را تحمیل کردند. پاسخی که پس از چند دهه مبارزه پدیدار شد نوعی سازش بود: پذیرش اسلام از یک سو و حفظ زبان فارسی و میراث فرهنگی از سوی دیگر (Yarshater, ۱۹۹۳: ۱۴۱).

به همین ترتیب "هویت ایرانی" منحصر به فرد، در طی تحولات عظیمی مانند حملات اسکندر و مغول که هر کدام تأثیرات 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 به بودیسم شد (Holt et al, ۱۹۷۰). بدین ترتیب پژوهشگران فارس خوانشهای ازلی، باستانگرا و زمان پریش از گذشته ارائه داده‌اند. برای مثال، کاشانی-ثابت به ما می گوید که ایران را دقیقاً مثل دولت-ملت‌های امروزی درك کنیم، به معنی ابزار خودبیانی که با دیگر ایرانیان حتی در قرون میانه مشترک بوده است (Kia, ۲۰۱۴: ۸۹). پژوهشگر دیگری به نام کیا به رغم این که می گوید خوانش کاشانی-ثابت دوران پیشامدرنی خلق میکند که شامل قرن‌ها یکدستی ایستا است، بطرز عجیبی برخلاف تغییرات بنیادین دوران مدرن (۱۳۹۳: ۸۹) ادعا می‌کند به نظر می‌رسد احساس ایرانی بودن به هر حال وجود داشته است (۲۰۱۴: ۸۹).

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 پيشا 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 (۲۰۱۸a Dabashi). از این رو، ما شاهد هستیم که چگونه نقد استعمارگری برای حمایت از "وحدت 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 قومیتی ندارند (Dabashi, 2016: 17) برخلاف اجتماع فارس که هویت آن باید حقیقت ثابت طبیعی 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.^[37] 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.^[38] بنابراین به ما گفته می‌شود که هویت یکپارچه ایرانی به

37- Dabashi, Hamid (2018b), "Is it Ahvaz or Ahwaz – and what difference does it make?" www.aljazeera.com/indepth/opinion/ahvaz-ahwaz-difference-180925145037386.html

38- See Ahmad Kasravi, Azeri zaban-e Iran Bastan.



مدت هزاران سال وجود داشته است. به گفته یارشاطر هویت ایرانی در کنیه داریوش بزرگ (۴۸۶ تا ۵۲۲ پیش از میلاد) به روشنی اثبات شده است، او به عنوان یک آریایی و یک پارسی کاملاً از تعلقات نژادی خود آگاه بود و به هویت ملی خود افتخار می کرد (Yarshater, ۱۹۹۳: ۱۴۱).

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 جهان بینی و فرهنگ فارسی. (Yarshater, ۱۹۹۳: ۱۴۱)

چنین برداشت شرق شناسانه‌ای از گذشته‌ای بسیار دور و مشکل‌دار، از فراهم کردن هرگونه شاهد موثق برای خود-بیانگری بی اساس خود ناتوان است (Pourpirar, ۲۰۰۰; Vaziri, ۱۹۹۳). همچنین این واقعیت را اثبات می کند 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 کاوه را منتشر می‌کردند و تأثیر عمیقی بر ناسیونالیسم مدرن ایران و فرهنگ سیاسی داشت. (Matin-Asgari, ۲۰۱۴: ۵۴) محقق ایرانی مرعشی خاطر نشان می‌کند که ناسیونالیسم ایرانی با انتشار مجله کاوه آغاز شد (۲۰۰۸: ۵۳). 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 پرنرژدی از میراث باستانی خود» اشاره می‌کند

(۲۰۱۶: ۶۹). نویسندگان کاوه آشکارا طرفدار سیاستهای آلمان و پذیرای اقتدار روشنفکران آلمانی بودند (Matin-Asgari, ۲۰۱۴: ۵۴). سپس همین حلقه نشریه دیگری به نام ایران‌شهر منتشر کرد که ”نوآوری ایدئولوژیک آن کاملاً ریشه در محیط فرهنگی وایمار آلمان داشت، چیزی که مورخان مدرنیته ایران ... نادیده گرفتند و یا کم ارزش تلقی کردند“ (Matin-Asgari, ۲۰۱۸: ۶۴).

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 جعلی و جود ندارد (cf. Dabashi, ۲۰۱۶: ۱۷). پژوهشگران غیر پسا-استعماری فاقد پختگی لازم 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 قبیله‌ها 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، شاسونها، افشارها، تیموریها و خمسه‌ها“ (Abrahamian, ۲۰۰۸: ۲۱).

خواننده از هر زاویه‌ای 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 عنصر اساسی در شکل‌گیری هویت ملی ایرانیان نهاده شده است" (Tavakoli-Targhi, 2011: 104). این پژوهشگران به ندرت تصدیق می‌کنند که چنین ارتباطی بین زبان فارسی و ایرانی بودن، از 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 استعماری 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 اذعان 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“ (۱۹۹۴: ۳۱۷). 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“ (۱۹۹۴: ۳۱۷). در مقابل برخی از روایات شفاهی گردی 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 گردی ما فرامی‌گیریم که حاکم گرد 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 ننگین نمی‌کنم“ (Socin and Prym, ۱۸۹۰: ۱۸۶-۱۸۷). با خاموش کردن یا نادیده گرفتن صدای غیر فارسها توکلی طرقي و همراهان نمی‌توانند نقد خود را به گفتمانهای کلی‌نگر^[۳۹] 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 خاستگاهایش را یادآوری می‌کند فراموش می‌کند“ (Tavakoli-Targhi, ۲۰۱۱: ۱۸).

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.^[۴۰] روشنفکران فارس به رگم 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 استعماری و سلسله مراتبی مشارکت می‌کنند، ناکام می‌مانند (برای نمونه حمید دباشی Dabashi, ۲۰۰۷, ۲۰۱۵). در تاریخ نگاری فارس محور آنها، غیر فارس یا و غیر شیعیان (مثلاً عربها، بلوچها، کردها، ترکها و ترکمنها) دائماً به عنوان مخمسه ماندگاری معرفی می‌شوند که سد راه تلاش دولت

39- Totalizing discourses

40- <http://archive.fo/tt115> (accessed 10 April 2018).



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. (Mohammadpour and Soleimani, ۲۰۱۹; Soleimani, ۲۰۱۷). حذف تاریخ گردی از تاریخ 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 (۱۹۶۹-۱۸۹۰) یکی از پیشروان چنین بومی گرایی ضد غربی‌ای بود که آثارش بر اساس گفته توکلی-طرقی “نقد جامعی از تمدن اروپا و پروژه تقلید از اروپا ارائه می‌دهد، یک پروژه آینده نگر که زمان حال غرب و زمان آینده “سایرین” را نشان داده است” (Tavakoli-Targhi, ۲۰۱۵: ۲۲۹). با این وجود کسروی یکی از کسانی بود که اندیشه ضد استعماری را در خدمت استعمار داخلی به بهترین وجه نمایندگی می‌کرد. او در جهت دفاع آشکار از زبان گُشی^[۴۱] 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. (Kasravi ۱۹۴۴).

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،^[۴۲] و البته انعکاس مطالعات مخدوش شرق‌شناسی درباره ایران.^[۴۳] در ایران پسا 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 سنگین ترین گناهان برخورد کرده است. در شرح اختصاصی رسمی و اجرایی "هویت ایرانی" عناصر شیعی و فارسی به عنوان یگانه تعیین‌کننده سرنوشت "ملت" معرفی شده است. روایت دولتی تغییر اجباری مذهب جمعیت به تشیع را

۴۲- ناسیونالیسم روش‌شناسانه "براساس این فرض عمل می‌کند که ملت/دولت/جامعه شکل طبیعی و سیاسی اجتماعی دنیای مدرن است" (Wimmer and Schiller, 2002: 301).

۴۳- لینک سخنرانی روشنگر افشین متین عسگری در مورد کتاب عباس امانت ۲۰۱۷- تاریخ دوران مدرن ایران <https://www.youtube.com/watch?v=47hiAfIZOjrI> (accessed 4 October 2018).



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 فارسیها را قادر می‌سازد تا شرایط تعلق داشتن به "ملت" را تعیین کنند. به همین دلیل اجتماع حاکم، اقدام یک گُرد 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 فارسیها

اختصاص داده نشده است. سخنان بیرکار و واکنش‌ها نسبت به آن از امحای رسمی و معرفت‌شناختی هویت او پرده برداری کرد. زیرا اغلب در نوشته‌های تاریخی درباره ایران کلمه گُرد یا به ندرت ذکر شده یا به کلی نادیده گرفته شده، یا کردها به عنوان جدایی‌طلبان 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 گُرد در مورد این واقعیت صحبت می‌کند هنگامی که می‌نویسد "نخبگان فارس با سرکوب در سراسر جهان مخالفت می‌کند. با این حال، به دلیل اضطراب بنیادی بر سر جدایی طلبی وقتی که نوبت به مقاومت در برابر خشونت علیه کردها می‌رسد همگی سکوت می‌کنند."^[۴۴] به این ترتیب مواضع ایدئولوژیک و سکوت‌های 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 (مثلاً کردها) روابط تاریخی قدرت در ایران را تقویت کرده است. همانطور که پوتز و براون^[۴۵] در اشاره می‌کنند، قدرت و دانش ذاتاً در ارتباط متقابلند:

محققان ضد سرکوب تأیید 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. (۲۵۹:۲۰۰۵)

44- <https://t.me/didgaxalid> (accessed 4 October 2018).

45- K. Potts and L. Brown



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 ایرانی‌پور، برخی از گروه‌های چپ اکنون ”به سخنگوی فاشیسم تبدیل شده‌اند.“^[۴۶] 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^[۴۷] 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 فارسیها 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 فارسیها را معرفی کنند. جهت گیری فکری این روشنفکران برای گفتمان ناسیونالیستی دولتی بسیار مهم بوده است و به سیاستهای امحای دیگری غیر

46- <http://archive.fo/HyczG> (accessed 25 April 2019).

47- Oriental other

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 Kitabi. 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.
- Ghassemloo 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-'Azam 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: Talatof 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*. *Faslina`meh-ye Pezhuhesha-ye Ra`hbordi Dar Siya`sat* 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.
- Yu`ksel 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.