

لینک نتیجه مشابهت‌یابی:

تصویر تاریخی «هویت ملی ایرانی» در دوره‌ی باستان و دوره‌ی میانه

نوع مقاله: پژوهشی

بهزاد عطارزاده *

E-mail: attarzadeh@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۲۴

چکیده

هویت ملی آگاهی جمعی و تاریخی یک اجتماع از خود به‌مثابه یک موجودیت فرهنگی - سیاسی است که این آگاهی شامل تصورات جمعی از جایگاه خود در جهان، نسبت خویش با دیگران، سرزمین مشترک، فرهنگ ملی، نظام نمادها و آیین‌های مشترک و نهادهای مختص به خود به‌ویژه نهاد سیاسی - اداری سامان‌بخش وحدت ملی است؛ چنان‌که در چارچوب مفهومی بکار رفته در مقاله آمده است، مرجعی که هویت ملی بدان ارجاع می‌شود امری تصویری (ایماژینر) است که در حقیقت واسطه‌ی میان آگاهی جمعی و واقعیت بیرونی است؛ امر ایماژینر حاصل تجربه و آگاهی جمعی یک ملت در درازنای تاریخ است. در این مقاله، کوشش شده تا پیوستگی تاریخی هویت ایرانیان در چارچوب اجتماعی ملی، در دوره‌های باستانی و میانه‌ی تاریخ ایران، با شرحی از پدیداری تصویر تاریخی - فرهنگی - سیاسی ایران، در آگاهی ایرانیان، نشان داده شود. روش‌شناسی این پژوهش به آرای کاستوریادیس درباره‌ی «نهاد تصویری جامعه» نظر دارد و شواهد آن برگرفته از داده‌های تاریخی ایران و مطالعات ایران‌شناختی است.

کلید واژه‌ها: هویت ملی ایرانی، ایماژینر، تداوم ایران، مفهوم ایران.

* دکتری علوم سیاسی (پژوهشگر مرکز مطالعات سیاستگذاری عمومی دانشگاه تهران)، نویسنده‌ی مسؤل

مقدمه و طرح مسأله

هویت ملی را می‌توان تصویر جمعی یک ملت از «ما بودن» و سرگذشت و جایگاهش در تاریخ و جهان دانست. هویت ملی با فرهنگ و تاریخ ملی پیوندی آشکار دارد؛ چنانکه فرهنگ ملی، در تاریخ، قوام یافته و صیوروت می‌یابد، هویت ملی نیز با تکیه بر تجربه‌ی تاریخی اجتماع که در نمادها، باورها، نهادها، آیین‌ها و حافظه‌ی تاریخی ملی تعین یافته‌اند و به‌طورکلی بخشی از فرهنگ ملی هستند، شکل می‌گیرد. هویت ملی پاسخی به پرسش وجودی یک اجتماع از کیستی خود است که این پاسخ به تصویری فرهنگی - تاریخی ارجاع دارد. از این‌رو، تاریخ و فرهنگ ملی هم مرجعی برای پرسش‌های وجودی هویت ملی است و هم مکان پدیداری آن. هویت ملی، به‌ویژه در جایی که از ملت‌های کهن (برای مثال اسمیت از ریشه‌های کهن ملت‌ها سخن می‌گوید. ن.ک: اسمیت، ۲۰۰۴) سخن می‌گوییم، از هسته‌ای سخت تشکیل شده است که پیوندهای تاریخی - اجتماعی ملی را حفظ می‌کند، حافظه‌ی جمعی و آگاهی تاریخی ملت را سامان می‌دهد و بدین‌سان، مضمون آن با موجودیت تاریخی و سیاسی یک ملت مرتبط است. این هسته‌ی سخت، یا به تعبیری که می‌توان از کاستوریادیس وام گرفت، امر ایماژینر کانونی یا «تصویر کانونی»، گرچه در صیوروت است، به‌تدریج و طی تجربه‌های تاریخی طولانی، دگرگونی‌هایی را در عین تداوم تجربه می‌کند. پیرایه‌هایی بر گرد این هسته‌ی سخت وجود دارند که می‌توانند گذرا باشند، گرچه ممکن است پیامدهایی جدی نیز بر فرهنگ ملی داشته باشند. نهادها و ایدئولوژی‌ها و رفتارهایی که در دوره‌های مختلف تاریخی و به واسطه‌ی عوامل و الزاماتی ایجاد می‌شوند، می‌توانند بر فرهنگ ملی و بر هسته‌ی سخت هویت ملی تأثیر گذارند و البته از آن تأثیر پذیرند. موضوع بحث ما این پیرایه‌ها نیست، بلکه «تصویر کانونی» هویت ملی است که تداوم می‌یابد و پایه‌های اندیشه و عینیت تاریخی ملی را استوار می‌کند (۱). این پژوهش پاسخی مقدماتی به این پرسش اساسی است که «ایران چیست؟» و موضوع آن بر گرد پرسش از پیوستگی تاریخی هویت ملی ایرانی می‌گردد. آیا با توجه به مقدمه‌ای که گفته شد، می‌توان رشته‌هایی از تداوم در آگاهی ایرانیان از خود در درازای تاریخ یافت؟ به نظر ما این چنین است. این رشته‌ها یا عوامل پیوستگی چه هستند، سرشت این پیوستگی چیست و چگونه می‌توان آن را توضیح داد؟

روش و چارچوب مفهومی

به‌منظور تبیین تداوم تاریخی هویت عام یا «ملی» ایرانیان، از رهیافتی فرهنگی - تاریخی برگرفته از تحلیل اجتماعی - تاریخی ایماژینر یا تصویری که نشأت گرفته از اندیشه‌های کورنلیوس کاستوریادیس است، استفاده می‌کنیم تا پرتویی بر تداوم تاریخی تصویر پیچیده‌ی هویت ملی ایرانی بیندازیم (۲). شواهد پژوهش ما نیز داده‌های تاریخی‌ای مانند متون، سنگ‌نبشته‌ها، تاریخ و یافته‌های مطالعات ایران‌شناختی است. از دیدگاه ما و در این مطالعه، هویت ملی ایرانی را نه باید برشی ایستا از یک نمونه‌ی آماری خاص در ایران امروز دانست، نه باید موضوعی تصور کرد که با تعمیم صرف نظریه‌های ملت‌سازی اروپایی می‌توان توضیح داد. هویت ایرانی پدیده‌ای تاریخی است که اجزای آن در درازای تاریخ ایران صورت‌بندی و متحول شده است و سرشت و عناصر سازنده‌ی آن را نیز باید در چشم‌اندازی از تاریخ یافت (۳).

پیشتر در جایی دیگر (نقیب‌زاده و عطارزاده، ۱۳۹۵) شرحی از ابعاد معرفتی و روش‌شناختی نظریه کاستوریادیس درباره بنیان تصویری جامعه داده‌ایم. در اینجا اشاراتی می‌شود به برخی رئوس روش‌شناختی آن‌که به کار مطالعه کنونی می‌آید.

جوامع از دیرباز در پی پاسخ به برخی پرسش‌های بنیادین بوده‌اند: «ما به‌منزله‌ی یک جمع کیستیم؟ ما نزد دیگران چگونه شناخته می‌شویم؟ ما چه می‌خواهیم ... چه آرزو داریم و چه کم داریم؟» جامعه به‌هنگام رویارویی با پرسش‌های وجودی، با طرح پاسخ‌هایی تصویری یا ایماژینر دست به خلق معنا و، این‌چنین، دست به تأسیس خود می‌زند. پاسخ به این پرسش‌ها، در فعل اجتماعی مردمی خاص معنایی انضمامی می‌یابد؛ فعلی که خود را مجاز می‌دارد تا تنها به‌عنوان پاسخی به پرسش‌هایی که خود وضع کرده فهمیده شود. زندگی و فعالیت جوامع در واقع وضع و تعریف این معانی در عمل است. جامعه در طی تجربه‌ی تاریخی خود «راه‌های جدیدی در پاسخ به نیازهای خود ابداع و تعریف می‌کند و هم‌چنین نیازهای جدیدی برمی‌سازد» (کاستوریادیس، ۱۹۸۷: ۱۱۷). تعریف این نیازها و ابداع پاسخ بدان‌ها که به شکل‌گیری نهادها می‌انجامد، به واسطه‌ی امر نمادین ممکن می‌گردد. امر نمادین در زبان و نیز در نهادها به درجات و شیوه‌های گوناگون متجلی می‌گردد. در عین حال، این امر نمادین خود در مکان تاریخ پدیدار می‌شود. جامعه نظام نمادین خود را تحت تأثیر طبیعت، تاریخ و نیز عقلانیت تأسیس می‌کند. گذشته از این، آن چیزی که نظام نمادها و سنت‌ها و اسطوره‌ها، روابط

میان نهادها و نمادها و جهت‌گیری نهادهای اجتماعی را توضیح می‌دهد، نه رابطه کارکردی میان عوامل عینی، بلکه ساحتی از آگاهی جامعه است که کاستریادیس آن را امر تصویری یا ایماژینر می‌خواند. امر تصویری ساحتی از آگاهی جامعه است که هر نسبتی میان عینیت بیرونی و تصور جمعی از آن عینت را ممکن می‌سازد. از این دیدگاه، هم‌چنان‌که هابرماس می‌گوید، «ساحت تصویری سبک زندگی و روح ملی^۱ یک جامعه یا یک دوره را متعین می‌کند» (هابرماس، ۱۹۹۸: ۳۳۳).

بعضی معانی وجود دارند که به نسبت مستقل از دلالت‌کننده‌های حامل این معانی هستند. کاستریادیس این معانی را «معانی تصویری کانونی» می‌خواند که نسبتی با امر تصویری کانونی — که سامان‌بخش نظام نمادها و تصاویر جامعه است — دارند. هنگامی که از معانی تصویری کانونی یک جامعه سخن می‌گوییم، می‌بینیم که آنها را نمی‌توان در نسبتشان با مدلول‌ها (یا مرجع‌ها) دریابیم؛ این معانی آن چیزی هستند که «مدلول‌ها» و، در نتیجه، رابطه‌ی آنها با دلالت‌کننده‌ها را ممکن می‌سازند (تامسن، ۱۹۸۲: ۶۶۵). به عبارتی معانی کانونی شرط امکان دلالت‌ها و مدلول‌ها و هم‌چنین رابطه‌ی میان آنها در یک نظام گفتاری هستند. این توضیح پیامد روش‌شناختی مهمی دارد. دسترسی بی‌واسطه به امر تصویری کانونی ناممکن است، چراکه امر تصویری، در معنای دقیق، خود را تنها براساس آثار، پیامدها، محصولات و مشتقاتش عرضه می‌کند. بدین‌سان، معانی تصویری کانونی به کمک تفسیر و تأمل در پیچیدگی‌های نمادپردازی آنها شناختنی هستند. «ما با آغاز از امر ایماژینری که سطح زندگی اجتماعی را بی‌واسطه پوشش داده است به این امکان می‌رسیم و با تحلیلی مبسوط به معانی‌ای دست می‌یابیم که قرار نیست چیز دیگری را تصویر یا بازنمایی کنند» — یعنی قرار نیست به چیز دیگری دلالت کنند. «این معانی مفصل‌بندی‌های نهایی هستند که جامعه‌ای معین به جهان، به خود و به نیازهایش وارد کرده است» (کاستریادیس، ۱۹۸۷: ۱۴۳)؛ الگوهای سازمان‌دهنده‌ای هستند که شرایط امکان بازنمایی هر آن چیزی را که جامعه می‌تواند به خود نسبت دهد فراهم می‌کنند. بدین‌سان، امر تصویری در تاریخ مأوا دارد و عامل وحدت‌بخشی است که مضمون یک مدلول را می‌سازد و آن را در ساختارهای نمادین می‌بافد.

معانی تصویری هویت ملی ایرانی**۱- از خونیرث تا ایرانشهر: تصویر و نهاد تاریخی ایران**

باستان‌شناسان تابوتی در استانبول یافته‌اند که به یک ایرانی مسیحی به نام خُرداد پسر هرمز آفرید تعلق دارد که در سده‌ی نهم میلادی به بیزانس سفر کرده و آنجا درگذشته است. بر روی آن تابوت، هویت و تبار فرد درگذشته، از سطح کلی به سطوح جزئی‌تر، این‌گونه نوشته شده: «از ایرانشهر، از روستای چالگان، از ده خشت». (۴) ایرانشهر، یا به تعبیر امروزی کشور ایران، نام رسمی کشور در روزگار شاهنشاهی ساسانیان بود و کتیبه مذکور نشان می‌دهد که ایرانیان مسیحی که دو سده پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی به کناره‌ی تنگه‌ی سفر مهاجرت کرده بودند، هنوز خود را اهل ایرانشهر می‌دانستند؛ اهل کشوری که گرچه دولتش فروافتاده و سرزمینش جزئی از خلافت نوپدید اسلامی بوده، تصویر و هویت آن همچنان زنده بوده است.

برابر با متون و سنگ‌نبشته‌های به‌جا مانده از روزگار باستان، چنان‌که استاد فقید محمد محمدی ملایری می‌گوید، «ایرانشهر» به دو صورت آمده و این دو صورت در متون دوره‌ی اسلامی تاریخ ایران نیز کمابیش حفظ شده است: «یکی از نظر وضع آن در مجموعه‌ی جهانی و دیگر از نظر تقسیمات کشوری و وصف شهرها و سرزمین‌های آن» (محمدی ملایری، ۱۳۷۵: ۳۸). صورت نخست تصویری اسطوره‌ای - دینی است که به آگاهی سیاسی ایرانیان نیز راه می‌یابد: جهان به هفت کشور بخش‌بندی می‌شود و ایرانشهر در دایره‌ی کانونی جهان قرار می‌گیرد به طوری که شش دایره گرداگرد آن را فراگرفته و هر یک معرف یک کشورند. این بخش‌بندی هفت‌گانه یک تصویر از جهان است که ریشه در اوستا دارد و در متون باستانی ایران آمده و در آثار دوره‌ی اسلامی مانند مقدمه‌ی قدیم شاهنامه، التفهیم از ابوریحان بیرونی، معجم البلدان از یاقوت حموی، مسالک الممالک از ابن خردادبه، الخراج از قدامه بن جعفر، التنبیه و الاشراف از مسعودی و بسیاری دیگر نیز تداوم یافته است. در مهریشت از اوستا که دیرینگی آن به سده‌های ۸ و ۹ پیش از میلاد مسیح بازمی‌گردد، چنین آمده است: «مهر توانا بر آرَهِی، سَوَهی، فِرَدَدَفَشو، ویدَدَفَشو، واوروَبَرَشتی، واوروَجَرَشتی و بر این کشور خونیرث درخشان - پناهگاه بی‌گزند و آرامگاه ستوران - بنگرد» (اوستا، ۱۳۸۵: ۳۵۶/۱). خُونیرث یا خونیره نخستین سرزمین انسان‌هاست که ایران و یج به معنای «بُن میهن ایرانی» به همراه سرزمین‌های «هند و سند و چین و توران و روم و سرزمین تازیان و بریرستان» در آن قرار دارند (خالقی مطلق، ۱۳۸۱: ۱۹۳). این نکته اهمیت دارد که تصویر اسطوره‌ای

هفت کشور جهان به مرور زمان دستخوش تغییراتی نیز شده است. برای مثال، در دوره‌ی ساسانیان، به واسطه‌ی گسترش مرزهای کشور، ملاحظات سیاسی - دینی، پیشرفت دانش جغرافیای جهان و واقعیات جدید جهان، دست‌کاری‌هایی در آن شد و از آن جمله، نظریه‌ای طرح شد که «ایران یا سرزمینی که ایرانیان در آن زندگی می‌کنند همان خونیره، یعنی اقلیم مرکزی، بود» (۵).

شهبازی درباره‌ی رابطه‌ی مفهومی واژگان خونیرث و سرزمین‌های آریایی (airyā daiñhāvō) نشان می‌دهد که چگونه همراه با ایجاد تصویری سیاسی از موجودیت کشور آریایی‌ها، در دوره‌ی پیش از هخامنشیان، نوعی دریافت از «هویت ملی» صورت‌بندی می‌شود که «سرزمین‌های آریایی» را از «سرزمین‌های غیر آریایی» جدا کرده و به واسطه‌ی «نیروی مذهب، یعنی بخت یا شکوه آریایی (ایرینام خوره نو < اران خوره < خوره ارانشهر < فر ایران)، جنبه‌ای واقعی [یا نهاد یافته] پیدا می‌کند»؛ نیرویی که به کشور ایرانیان یا به گفته‌ی اوستا «به سرزمین‌های آریایی و به دنیا آمدگان نیامدگان تعلق دارد» در پاره‌ای از متون باستانی، نام «خشتره» برای کشور بکار می‌رود که در سیر تطور آن «با عنوان آریانشتره < ارانشهر < ایران» در گفتار سیاسی ایرانیان جای می‌گیرد (شهبازی، ۱۳۹۶: ۶۶).

بدین سان، کشور ایرانیان، با برپایی نخستین حکومت‌ها و سرانجام دولت فراگیر خود به روزگار هخامنشیان، از نهادی سیاسی - سرزمینی برخوردار بوده که بر مبنای دریافتی ایماژینر از جهان بخش یافته به هفت کشور استوار بوده است؛ دریافتی که «ما» را در «سرزمین‌های ایرانی» که در چهارمین کشور از کشورهای هفت‌گانه قرار داشت، از «سرزمین‌های غیر ایرانی» بازمی‌شناخت.

همین جا این نکته‌ی بدیهی را باید یادآور شد که واژه «آریایی» در معنایی نیست که اروپاییان سده‌ی بیستم میلادی به کار می‌بردند. چنان‌که جلال خالقی مطلق استدلال می‌کند، واژه‌ی آریایی در متون باستانی را باید مترادف با واژه‌ی ایرانی در معنای کنونی دانست:

در اوستایی و پارسی باستان اصطلاح آریایی را نباید به آریایی ترجمه کرد، بلکه به ایرانی که فقط صورت نوتر آن است. چون امروزه آریایی شامل همه‌ی اقوام «هندواروپایی» (آنهایی که در زبان با هم خویشاوندی دارند) می‌شود، درحالی‌که در اوستایی و پارسی باستان، خواست از آریایی، فقط ایرانی است (خالقی مطلق، ۱۳۸۱: ۱۸۶).

خالقی مطلق بر آن است که ایرانیان در دوره‌ی «پیش از پارت‌ها» برای میهن خویش،

«میهنی که همه یا دست کم بخشی بزرگ از تیره‌های ایرانی را در برمی‌گرفت، احتمالاً سه نام می‌شناختند». این سه نام از کل به جزء چنین بوده‌اند: ۱- خونیرث بامی (xvaniratha bāmī) یا خونیرث درخشان، ۲- ایران ویج یا بُن میهن ایرانی (Airyanem vaējō 'airiiana vaējah) که «در خونیرث بامی قرار داشت و — جای آن هرکجا که گمان رود — بخش پیوسته‌ای به میهن کنونی آنها» بود. ۳- سرزمین‌های ایرانی (airyā daiñhāvō 'airiia dayhāuō) (خالقی مطلق، ۱۳۸۱: ۱۹۵). سرانجام در دوره ساسانی:

این نام‌ها به ترتیب به *xwanirah i bāmīg* [خونیرَه نِی بامیگ]، *Ērān-vēž* [ایران ویج]؛ و *Ērān* [ایران] و *Anārān* [انیران] تبدیل شده‌اند، ولی از میان آنها تنها ایران و ایرانشهر، نام رسمی قلمرو اصلی ساسانیان گشته است. فریدیش اشپیگل صورت *airiiana xšathra* [آریانا خُشثَرَه] را نیز که نام ایرانشهر بدان می‌گردد، ثبت کرده است، ولی در اوستا چنین ترکیبی به کار نرفته است. در هر حال اشپیگل معتقد بود: «هرچند با این واژه‌ها اختلاف دینی نیز بیان شده باشد، ولی برای من جای گمانی نیست که معنی دینی، معنی اصلی آنها نیست، بلکه آنها برای توصیف یک ملت به کار رفته‌اند» (خالقی مطلق، ۱۳۸۱: ۱۹۵).

بدین سان مفهوم تصویری یا ایماژینر میهن ایرانیان، در تطور تاریخی خود، از دوران باستانی تا پیش از ساسانیان، دست کم سه نام به خود گرفته است که بر وجود فرهنگی و سیاسی ایرانیان به مثابه اجتماعی دلالت داشته که آنان از جایگاه نمادین خود در جهان و در تمایز با دیگران دریافت داشته‌اند و بر مبنای این آگاهی، توانسته بودند نهاد سیاسی و سرزمینی خود را بنیان‌گذاری کنند. این آفرینش معانی، چنان‌که در متون اساطیری و حماسی و تاریخی ایرانیان پیداست، در عمل و در استقرار فضایل جمعی، به دست پیشگامانی صورت گرفته که در تصور عمومی تبلور نمادین فضایل اخلاقی و تجربه‌های تاریخی شکوه و شکست قوم ایرانی بودند (نمونه‌ای از این معانی را در حماسه‌ی آرش می‌توان یافت که جان خود را در کمان می‌گذارد تا در روزگار شکست ایرانیان، از مرز میهن ایرانی دفاع کند).

۲- نهادیافتگی تصویر میهن ایرانی در دوره‌ی هخامنشی

اوج نهادیافتگی تصویر میهن ایرانی در عصر پیش از ساسانیان، احتمالاً به روزگار بنیان‌گذاری هخامنشیان بازمی‌گردد. داریوش هخامنشی در سنگ‌نبشته‌ی نقش رستم، پس از یادکرد خداوند، خود را چنین معرفی می‌کند: «من داریوش شاه هستم، شاه بزرگ،

شاه شاهان؛ شاه مردمان از تمام تبارها؛ شاه روی این زمین بزرگ تا دوردست؛ پسر ویشتاسپه، هخامنشی، پارسی، پسر پارسی، آریایی [=ایرانی]، از تبار آریایی [=ایرانی]» (لوکوک، ۱۳۹۵: ۲۶۱). خشایارشا نیز در کتیبه‌ی تخت جمشید خود را «پسر داریوش شاه، هخامنشی، پارسی، پسر پارسی، آریایی [=ایرانی]، از تبار آریایی [=ایرانی]» معرفی می‌کند (لوکوک، ۱۳۹۵: ۳۰۹؛ نیز ن.ک: تحلیل ظفری حاتم‌خانی، بی‌تا) (۶) داریوش شاه، در معرفی خود، این‌چنین از هویت جزئی به هویت کلی یا سطح عالی هویت می‌رسد: از خاندان هخامنشی، از تیره‌ی پارسی، از ایران یا تبار ایرانی.

از این سنگ‌نبشته‌ها و دیگر اسناد به‌جا مانده از روزگار هخامنشیان، دست‌کم دو نکته چشمگیر می‌نماید. شاهنشاهان هخامنشی که به سرزمین‌های بسیاری و فراتر از ایران، از کرانه‌ی سند در خاور تا کرانه‌ی دانوب در باختر، فرمان می‌راندند، نظام فرمانروایی خود را «شاهنشاهی» بر «تمام تبارها یا «بر کشورهای شامل همه‌گونه مردمان» می‌نامیدند (سنگ‌نبشته شوش؛ به نقل از لوکوک، ۱۳۹۵: ۹۳) ولی هم‌زمان، نام عام خود را «آریایی» در معنای محدود یا همان «ایرانی» می‌دانستند. گویی پهلوان اسطوره‌ای سرزمین‌های ایرانی (۷) اینک در واقعیت تاریخی، حدود نظام فرمانروایی خود را چنان گسترده است که بر کشورهای آریایی از «همه‌گونه مردم» فرمان می‌راند. این شاهنشاهی به تعبیری یک «دولت جهانی» بود. ایرانیان خود از واژگان کلی چون «این فرمانروایی» یا «آسیا» بهره می‌گرفتند؛ به تعبیر شهبازی، درست به همان شکل که آلمان‌ها به سرزمین‌های تحت کنترل دولت خویش «داس رایش» می‌گفتند یا روس‌ها دولت خود را تحت عنوان «اتحاد جماهیر شوروی» یاد می‌کردند یا انگلیسی‌ها هنوز کشور خویش را «پادشاهی متحده» خطاب می‌کنند (شهبازی، ۱۳۹۶: ۷۰)؛ بنابراین، آنها از جایگاه ایران در کانون این فرمانروایی بزرگ جهانی آگاهی داشتند. در سنگ‌نبشته‌ی نقش رستم، نقشی نمادین از سی حمل‌کننده‌ی تخت فرمانروایی حک شده است که هر یک نماد مردمان شاهنشاهی هستند. در وصیت‌نامه‌ی سه زبانه‌ی سنگ‌نبشته، ترتیب نام‌های مردمان شاهنشاهی از بخش‌بندی جغرافیایی شاهنشاهی، به هفت ناحیه، پیروی می‌کند که تداعی‌کننده‌ی دریافت ایماژینر ایرانیان باستان از جهان است. بخش سوم آن دربردارنده‌ی «سرزمین‌ها و مردم ایرانی پارتیا، باکتريا، سغديا، چورسيما و درانجيا می‌شد. ساکنان «سرزمین‌های آریایی [=ایرانی]»، همچون یک واحد، همانند نمونه‌ی اوستایی، در یک گروه نهاده شده‌اند...» (شهبازی، ۱۳۹۶: ۷۱). این تمایز آنجا آشکارتر می‌شود که به یادآوریم بنا بر «فهرست مالیات‌بندی در نوشته‌ی هرودت ... اتباع واقعاً

آریایی (ایرانی) هخامنشیان مالیات بسیار کمتری نسبت به اتباع غیرایرانی می‌پرداختند» (شهبازی، ۱۳۹۶: ۷۱).

پژوهشگران با مطالعه‌ی سنگ‌نبشته‌های بیستون و منابع کهن به این نتیجه رسیده‌اند که ناحیه‌ی بزرگی در شاهنشاهی هخامنشی، «آریانام خشثه» (Aryānām xšaça) خوانده می‌شده است (شهبازی، ۱۳۹۶: ۷۲). واژه‌ی خشثه (xšaça) در پارسی باستان یا خشثره (xšaθra) در اوستایی و متون دینی به معنی «سرزمینی که قدرت بر آن اعمال می‌شود» است، چنان‌که داریوش می‌گوید، «اهورامزدا آن‌که این خشثه (xšaça) را به من ارزانی داشت». پس به هر دو معنای سرزمین و فرمانروایی بر آن سرزمین است (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف: ۱۹۹). از این‌رو، آریانام خشثه، در روزگار هخامنشی، مفهومی سیاسی، جغرافیایی و البته دینی بوده است. با توجه به مقدماتی که صاحب‌نظران درباره‌ی مفهوم «آریا» در متون کهن و لزوم برگرداندن آن به «ایران» گفته‌اند، «آریانام خشثه» (Aryānām xšaça) را می‌توان شهریاری یا سرزمین اصلی ایران و مردم ایرانی دانست، سرزمینی «ملی» که کانون فرمانروایی جهانی هخامنشیان بوده است. «آریانام خشثه» (Aryānām xšaça) بعدها به «ایران‌شهر» تحول یافت.

نهاد سیاسی - اداری شاهنشاهی نوآوری ایرانیان، در عمل تاریخی، بوده است؛ اما از هیچ خلق نشده بود، بلکه ریشه در دریافت تصویری ایرانیان از خود، از جهان، از رابطه با غیرایرانیان و در تجربه‌ی تاریخی آنها داشته است. هنگامی که این نهاد بنیان گرفت، گرچه خداباوری و باورهای دینی نقشی پررنگ در اندیشه‌ی آن داشت؛ اما اساس آن بر رواداری با دیگر سرزمین‌ها و مردمان با هر دین و تباری استوار گردید. اهورامزدا خدای ایرانی دانسته می‌شد (در سنگ‌نبشته‌ی بیستون) که شاهنشاهی و قدرت را به پادشاه‌ارزانی داشته است - اما برخلاف تمدن‌ها و امپراتوری‌های غیرایرانی پیشین و حتی پسین آسیای غربی، شیوه‌ی حکمرانی را بر ایجاد «محدودیت‌های دینی، اعمال تضییق و فشار بر اقوام تابع و یغما بردن حاصل دسترنج آنها قرار نمی‌دادند» و حتی، در صورت نیاز، دربار هخامنشی «از روحانیون همه‌ی مذاهب‌های بابلی، عیلامی، یهودی، مصری و هلنی فعالانه پشتیبانی می‌کرد» (شهبازی، ۱۳۹۶: ۷۹) (۸)؛ در واقع، باور دینی ایرانیان نیز در درون یک ایماژینر کانونی قرار می‌گرفت که پشتیبان کشور ایران و تصدیق‌کننده کثرت درونی آن بوده است. این نکته‌ی درخور توجه را می‌توان در متون اوستایی دوره‌ی هخامنشی دریافت. در جهان‌بینی متون دینی کهن که در پیوند با جهان‌بینی سیاسی ایرانیان بود «خداوند همواره سرزمین ایران را از گزند قهر طبیعت و

دشمنان خارجی می‌پایید» (۹). شاید بتوان گفت بسیار بیش و پیش از آن‌که دیانت بتواند به نهادی خودمختار در جامعه تبدیل شود، جزئی از جامعه و پشتیبان کلیت سرزمین بوده است. در اندیشه‌ی ایرانی، دیانت و شهریاری نهادهای پاسدار سرزمین بوده‌اند و بر مبنای دریافتی ایماژینر، خداوند پشتیبان شهریاری بود که مصالح سرزمین را پاس می‌داشتند و برخوردار از فضیلت‌هایی چون دادگری و خردمندی بودند. گذشته از شاهنامه و متون حماسی ایرانی که در آنها چنین مضمونی فراوان یافت می‌شود، در آبان‌یشت که دیرینگی آن به پیش از روزگار هخامنشیان بازمی‌گردد، آمده است که هورامزدا به جمشید و هوشنگ و فریدون که بنای دادگری را آراستند، یاری کرده که «بزرگ‌ترین شهریار همه کشورها» شوند، اما درخواست‌های آژیدهاک و افرسیاب را برای کمک به چیرگی بر ایرانیان نپذیرفته است. پژوهشگری، با کنکاش در پاره‌ای متون کهن، نشان می‌دهد که در این متون، مفهوم ایران کشوری سیاسی است که خداوند همواره بدان نظر لطف داشته است (ظفری حاتم‌خانی، بی‌تا، چاپ نشده).

۳- پیوستگی و نوآوری در تصویر ایران به روزگار ساسانیان

هم‌چنان‌که شیوه و نظام کشورداری ایرانیان از دوره‌ی هخامنشیان تا ساسانیان دگرگونی‌هایی را تجربه کرد، تصویر ایران در اندیشه‌ی ایرانیان تا روزگار ساسانیان نیز صورتی پخته‌تر یافت. اگر شاهنشاهی هخامنشی ادعای جهانی بودن حکومت ایرانیان را داشت، شاهنشاهی ساسانیان بنای سامان سیاسی ایرانیان را بر «ملی» بودن گذاشت. هنگامی که اردشیر بابکان شاهنشاهی جدید ایران را پایه‌گذاری کرد، به‌طور رسمی آن را «ایرانیان‌شهر» نامید. براساس منابع نسبتاً کمی که از دوره‌ی اشکانی به‌جای مانده، به نظر می‌رسد که آنها نیز نام ایرانشهر را برای سرزمین اصلی خود و محیط اطرافش به کار می‌بردند. (۱۰) پژوهشگران بر آن هستند که واژه‌ی ایرانشهر در زبان پارسی نو، تحول‌یافته‌ی *aryānām xšaθra*^۱ در زبان پارسی باستان و همان *Aryānām xšaça*^۲ در اوستایی است که دلالت بر سرزمین اصلی ایرانیان در شاهنشاهی هخامنشی داشت (شهبازی، ۱۳۹۶: ۷۷). بنیان‌گذار شاهنشاهی ساسانیان، در سنگ‌نبشته‌ی نقش رستم، خود را «شاهان شاه ایران» نامید و جانشین وی، شاپور یکم که مرزهای ایران را گسترش داد، در کتیبه‌ی حاجی‌آباد و نقش رجب و بیشابور، خود را «شاهان شاه ایران و انیران» خواند.

۱. آریانام خُشترَم

۲. آریانام خُشته

در آثاری چون عهد اردشیر و کارنامه‌ی اردشیر بابکان که اولی سخنانی از اردشیر است و دومی زندگی‌نامه‌ای داستانی از اوست، گذشته از اطلاعات تاریخی و جغرافیایی، جلوه‌هایی از آگاهی ایرانیان روزگار ساسانی را نیز نشان می‌دهد. در روایت اردشیر که سرشار از مضامین و نمادهای وحدت تاریخی ایران است، وی خود را احیاگر ایران می‌داند؛ ایرانی که به دست اسکندر ویران شد و تا پیش از دولت ساسانیان، «ملوک الطوائف» بود: «ایران‌شهر از پس مرگ اسکندر رومی، دوپست و چهل ملک داشت» (کارنامه‌ی اردشیر، ۱۳۶۹: ۳۱)؛ و البته این «تباه ساختن و پراکنده ساختن هم‌داستانی مان و ویران ساختن کشورمان» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۷۲) به دست اسکندر بود و «چون خداوند خواست کشورمان بار دیگر یگانه شود و نژادمان بالیده»، فرّ ایزد و شهریاری ایران به اردشیر رسید. بدین‌سان، ساسانیان خود را احیاگران سامان سیاسی ایران یا ایران‌شهر می‌دانستند که با فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی به دست اسکندر «پراکنده» شده بود (۱۱).

بنا به اسناد تاریخی، اردشیر با نامه‌نگاری با «خُرده‌شاهان» مُلک‌های گوناگون شاهنشاهی پارتی، «مدعی شد برای متحد کردن بلادی که زمانی به نیاکان شاهی او، پادشاهان پارسیان (هخامنشیان)، تعلق داشته به پاخاسته است» (شهبازی، ۱۳۹۶: ۷۸). گذشته از آنچه اشاره شد، داده‌های گوناگون مانند گفتار اردشیر و مراسم تاج‌گذاری او - که با تجدید آیین هخامنشیان در برپاداشتن «آتش شاهی» و بر سر گذاشتن تاج مهرداد دوم اشکانی و نامیدن خود با عنوان «شاه ایران» همراه بود - و سرانجام برانداختن آخرین شاهنشاه اشکانی و نامیدن اردشیر در کسوت «شاهنشاه ایرانیان»، هم نشان از تداوم نمادها و رمزگان ایماژینر ایران دارد و هم نشان می‌دهد که اردشیر با آگاهی از عناصر تاریخی و وحدت‌بخش هویت ایرانیان، به دنبال متحد و بسامان کردن کشور بوده است، این امر در برگزیدن نام ایران‌شهر برای کشور و لقب شاهنشاه ایرانیان برای شهریاری نو به‌خوبی نمایان است. گفته بودیم که «نام» یک اجتماع ملّی به‌مثابه امری تصویری، یک نماد است که هم‌زمان به یک جمع و به یک کیفیت / خصیصه / هدف دلالت دارد. از میان نام‌های تاریخی که به میهن ایرانیان دلالت داشت، پایه‌گذار شاهنشاهی ساسانی نامی را برای کشور برگزید که:

... بتواند در عین اشاره به ادعای او، نسبت به فرمانروایی نیاکانش، متحدکننده‌ی ایرانیان باشد. [در آن روزگار]، پارسه / پارس نمی‌توانست این مهم را انجام دهد، اما ایران‌شهر می‌توانست (شهبازی، ۱۳۹۶: ۷۶).

اقدام اردشیر تصمیمی استراتژیک در به‌کارگیری سنجیده‌ی رمزگان آگاهی تصویری ایرانیان بود. نام «ایران‌شهر» یا به تعبیر امروزی، کشور ایران، کیفیت و هدفی وحدت‌بخش برای بزرگان، گروه‌ها و تیره‌های گوناگون ایرانی داشت و در آگاهی و تصوّر تاریخی ایرانیان از جایگاه اسطوره‌ای و تاریخی ایرانی در جهان ریشه داشته و هم‌زمان، ایران‌شهر بر «ایران‌شهریان» یا مردم ایرانی و نیز سرزمین ایران و استان‌های آن دلالت داشته است. در متون پارسی میانه بارها مفاهیم دوگانه‌ای به‌کاررفته که بر تمایز ایرانیان با دیگران دلالت دارد: مانند «ایرانیان» در برابر «نایرانیان»، «ایرانی بودن» در برابر «ایرانی نبودن» و «منش ایرانی» در برابر «منش نایرانی» (دریایی، ۱۳۸۲: ۲۰). گذشته از این، مفاهیم روشنی درباره‌ی هویت ایرانی اتباع کشور، جدای از باورهای دینی آنها، وجود داشته است. با آن‌که زرتشتی‌گری دیانت چیره در روزگار ساسانیان بوده است، از پاره‌ای کتیبه‌ها و متون کهن مانند هزار دادستان در دوره‌ی ساسانی چنین برمی‌آید که ایرانی بودن هویتی فرادینی بوده و پیروان دیگر ادیان را نیز در برمی‌گرفته است. «شاهنشاه غیرزرتشتیان را همراه با مردم زرتشتی «مرد/زن [ایران] شهر» یا «ایران‌شهریان» ... نامیده است» (دریایی، ۱۳۸۲: ۲۱). هم‌چنین مفاهیمی مانند «بنده‌ی [ایران] شهر»، «دهقان شاهنشاه» و «مردان همه‌ی [ایران] شهر» نیز به ایرانیان جدای از باورهای دینی آنها اطلاق می‌شده است. مورخان بر پایه شواهد نشان می‌دهند که برای مثال، یهودیان ایرانی ضمن آزادی در امور دینی خود بخشی سازگار از جامعه‌ی ایرانی بوده‌اند، ایرانی شمرده می‌شدند و امکان پیشرفت در جامعه را داشته‌اند (نک. دریایی، ۱۳۸۲: ۲۲). مسیحیان نیز وضع مشابهی در ایران داشته‌اند و چنان‌که از کتیبه‌ی تابوت خرداد پسر هرمز آفرید مسیحی در استانبول برمی‌آید که حتی سده‌هایی پس از فروپاشی دولت ساسانی و مهاجرت از ایران‌زمین، خود را ایرانی می‌دانسته است.

با وجود دگرگونی‌ها در مرزهای کشور، حدود کشور ایران در اسناد دوره ساسانی به روشنی بیان شده و آگاهی از این حدود سرزمینی در دوره‌ی اسلامی نیز تداوم داشته است (۱۲) متن *شهرستان‌های ایران‌شهر* یکی از مهم‌ترین اسنادی است که آگاهی فرهنگی، سیاسی و سرزمینی ایرانیان از کشور را نشان می‌دهد. در این متن، علاوه بر این‌که بخش‌بندی‌های سیاسی - اداری و جغرافیایی ایران ذکر شده، توضیحی کوتاه درباره‌ی تاریخ و بنیان‌گذاران شهرستان‌ها یا استان‌های ایران‌شهر آمده است که بعضی تاریخی و بعضی اسطوره‌ای است و این خود حاکی از تداوم دریافت ایماژینر ایرانیان از هویت خود است؛ مثلاً می‌گوید: «شهرستان آذربایجان را ایران‌گشسب که سپاهبد

آذربایجان بود ساخت» یا «شهرستان فره یا شهرستان زابلستان را رستم، شاه سیستان ساخت» که دریافت‌هایی تاریخی - اسطوره‌ای از خاستگاه استان‌ها و شهرهای ایرانی و دربردارنده‌ی معانی نمادینی از آنهاست؛ یا می‌گوید: «شهرستان موصل را پیروز پسر شاپور ساخت» که ذکری تاریخی است (شهرستان‌های ایرانشهر در دریایی، ۱۳۸۸: ۳۷). در دیگر متون به جای مانده از روزگار ساسانیان، مانند بندهش، مینوی خرد، دینکرد، زند و هومن، یادگار جاماست، گزارش شطرنج، بزرگداشت سور آخرین، ارداویرافنامه و... شواهد نیرومندی از آگاهی ایرانیان از «هویت ملی» خود - یا به تعبیری که پژوهشگری در تمایز با معنای معاصر «ملی» گفته «هویت ایرانی» (اشرف، ۱۳۹۶) - به چشم می‌آید. در بندهش که متنی پهلوی است، نام هفده شهر برجسته‌ی «ایرانشهر» آمده است و از آنها با عنوان شهرهای نامی «ایرانشهر» یاد شده: «مرو، بلخ، آرمَن، کابل، ایران ویج (۱۳)، هری، مِهَنه، خنن، هیرمند، ری و آذربایجان، آدای آرتنگ، چخَر، دشت سوری‌مانش و دنباوند و پارس به خوانده است» (بندهش، ۱۳۹۵: ۱۳۳).

۴- تداوم تصویر کانونی ایرانشهر در دوره اسلامی

با فروپاشی شاهنشاهی ایران در زمان ساسانی، گرچه واژه‌ی ایران و ایرانشهر از اسناد حکومتی فرمانروایان جدید حذف شد؛ اما همچنان مفهوم آن در آگاهی ایرانیان زنده بود. این تداوم هویت ایرانی و وحدت تصویر ایران در آگاهی ایرانیان، پس از فروپاشی «دولت ایرانی»، نشان از آن دارد که هویت ایرانی پدیده‌ای نبوده که تابع زور سرنیزه یا وحدت سیاسی صرف باشد، بلکه امری ایماژینر ریشه‌دار فرهنگی - تاریخی بوده که معانی، نمادها و خاطرات مرتبط با این هویت حتی بدون نهاد سیاسی مختص به خود تداوم یافته است. وحدت سیاسی سرزمین ایران را هم باید پیامد تعیین نهادی آگاهی تصویری ایرانیان از وحدتشان دانست

مسعودی، تاریخ‌نگار و جغرافی‌دان سده‌ی پنجم هـ.ق، در شرحی از جغرافیای جهان که آشکارا پیرو بخش‌بندی تصویری ایرانیان باستان است، از هفت ملت بزرگ - یا به تعبیر او به زبان عرب: امه بزرگ - جهان نام می‌برد که نخستین آنها ایرانیان یا به تعبیر او «الفرس» است (واژه‌ی فارس یا فرس در آن دوره، مفهومی فراتر از یک تیره یا بخشی از ایران را در خود داشت و به کل ایرانیان اطلاق می‌شد). مسعودی زیستگاه ایرانیان را سرزمین‌هایی برمی‌شمرد که همان ایرانشهر فروپاشیده‌ی چند سده‌ی پیش است که به گفته‌ی او، حتی مردم آن به زبان واحدی سخن می‌گویند. به گزارش

مسعودی، سرزمین ایرانیان:

دیار جبل بود از ماهات و غیره و آذربایجان تا مجاور ارمنیه و اران و بیلقان تا دربند که باب و ابواب است و ری و طبرستان و مسقط و شایران و گرگان و ابرشهر که نیشابور است و هرات و مرو و دیگر ولایت‌های خراسان و سیستان و کرمان و فارس و اهواز با دیگر سرزمین عجمان که در وقت حاضر به این ولایت‌ها پیوسته است، همه‌ی این ولایت‌ها یک مملکت بود، پادشاهش یکی بود و زبانش یکی بود، فقط در بعضی کلمات تفاوت داشتند، زیرا وقتی حرفی که زبان را بدان می‌نویسند یکی باشد و ترکیب کلمات یکی باشد زبان یکی است و گرچه در چیزهای دیگر تفاوت داشته باشد چون پهلوی و دری و آذری و دیگر زبان‌های پارسی [= ایرانی] (مسعودی، ۱۳۸۹: ۷۳).

مقدسی، جغرافی دان سده‌ی چهارم هـ.ق. یک جلد از کتاب دوجلدی احسن‌التقاسیم فی معرفه الاقالیم خود را به «اقالیم العجم» اختصاص داده و منظور او از عجم، همچنان‌که در دوره‌ی اسلامی رایج بود، ایرانیان است. مقدسی نیز تصریح دارد که صفت جامع و فراگیر همه‌ی این اقالیم عجم «زبان فارسی» است و بدین اعتبار، می‌توان آن را «جهان ایرانی یا جهان فارسی‌زبان» نامید. (۱۴) سرزمین‌هایی که مقدسی در زیر عنوان اقالیم عجم برمی‌شمرد، یعنی خاوران، دیلم، رحاب، کوهستان (جبال)، خوزستان، فارس، کرمان و سند، همان سرزمین‌های اصلی ایران‌شهر بوده‌اند (البته مقدسی نام‌ها را به صلاح‌دید یا سلیقه خود عوض کرده و برخی سرزمین‌ها را در زیر نامی با یکدیگر دسته‌بندی کرده؛ مثلاً به جای خراسان «خاوران» گفته و آذربایجان و اران و ارمنیه را زیر نام «رحاب» دسته‌بندی می‌کند).

در بسیاری از متون جغرافیایی - تاریخی معتبر دوره‌ی اسلامی، این تصور ایرانی که جهان را هفت کشور (در متون اسلامی اقلیم) می‌دانست، تکرار شده است و در پی تأویل‌های تاریخی این تصور، هر یک از هفت کشور اسطوره‌ای هویتی تاریخی یافته است. در این تصویر، چهارمین کشور که در میانه‌ی شش دیگر قرار می‌گرفت، ایران/ ایران‌شهر بود. ابوریحان در کتاب التفهیم نموداری از این هفت کشور ترسیم کرده است که به ترتیب، عبارت بودند از: هندوان، عرب و حبشان، مصر و شام، ایران‌شهر، صقلاب و روم، ترک و یاجوج و چین و ماچین. چهارم کشور ایران‌شهر در کانون شش دیگر بود (شکل ۱). در مقدمه شاهنامه ابومنصوری نیز که از متون درخشان فارسی در دوره‌ی اسلامی است، در عباراتی که آشکارا تکرار اندیشه‌ی باستانی ایرانیان است، تصویری اسطوره‌ای از کشورهای هفت‌گانه‌ی جهان آمده که در دل آن، ایران‌شهر نقش

بسته است:

از ... آغاز داستان، هر کجا آرامگاه مردمان بود به چهارسوی جهان از کران تا کران این زمین را بیخشدند و به هفت بهر کردند و هر بهری را یکی کشور خواندند. ... [و] هفتم را که میان جهان است خنرس بامی خواندند و خنرس بامی این است که ما بدو اندریم و شاهان او را ایرانشهر خواندندی ... و ایرانشهر از رود آمویست تا رود مصر و این کشورهای دیگر پیرامون اویند و ازین هفت کشور، ایرانشهر بزرگوارتر است به هر هنری (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱۹۲).



شکل ۱: هفت کشور در التفهیم (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۱: ۱۹۶)

این تصویر از وجود کشوری که میهن ایرانیان است، به طرز شگفت‌انگیزی ریشه‌دار و نیرومند است، چنان‌که از روزگار یشت‌های کهن اوستا تا روزگار خسروان ساسانی و سپس تا سده‌ها پس از فروپاشی ساسانیان، حتی زمانی که ایرانیان دولتی از خود نداشتند و در سیطره‌ی بیگانگان بودند، در آگاهی ایرانیان زنده و پویا بوده است. این آگاهی که ایران موجودیتی متمایز است، با مردمی متمایز و دارای فرهنگ و زبانی یگانه، ولو با دولتی مستعجل، باوری روشن در سده‌های اسلامی بود. گذشته از آن، این تصویر که این ایران کنون نابرخوردار از دولت، دل جهان است، چنان نیرومند بود که مورخان بزرگی که به زبان عرب نوشته‌اند همچون ابوالحسن علی بن حسین مسعودی نیز آن را در آثار خود بازگو کردند. مسعودی می‌گوید «اقلیم چهارم» از «دیگر اقلیم‌ها ممتاز است و محل آن شریف و معتبر است» (نک. مسعودی، ۱۳۸۹: ۳۵).

مسعودی درباره‌ی کشور چهارم یادآور می‌شود که نام آن در زبان سریانی «خونیرث» بوده و همه‌ی طبقات ایرانیان آن را به همین نام می‌خوانده‌اند» (مسعودی، ۱۳۸۹: ۳۶). خونیرث نامی اوستایی است که بالاتر درباره‌ی آن و نسبت مفهومی‌اش با ایرانشهر - به‌ویژه با نظریه‌ای که در دوره‌ی ساسانیان ایران را همان خونیرث می‌دانست - توضیح دادیم و این نکته‌ای درخور است که در روزگار مسعودی (سده‌ی چهارم پس از هجرت پیامبر اسلام (ص))، هنوز «همه‌ی طبقات ایرانیان» از پیشه‌ور و کشاورز و عامی تا بزرگان و اهل دانش، کشور خود را هم به نام بسیار کهن آن «خونیرث» می‌شناختند و هم چنان‌که مسعودی جلوتر بازمی‌گوید: «این ناحیه را با انتساب به ایرج پسر فریدون، ایرانشهر می‌نامیدند» (مسعودی، ۱۳۸۹: ۳۸). به یاد آوریم مقدمه‌ی شاهنامه‌ی ابومنصوری را در سده‌ی چهارم که می‌گفت: «خنرس بامی این است که ما بدو اندریم». خونیرث و ایرانشهر نام‌هایی نمادین بودند که به واقعیت ایماژینر میهن و هویت ایرانی دلالت دارد؛ نام‌هایی که بر آگاهی تاریخی - اسطوره‌ای ایرانیان درباره‌ی خود و جغرافیای سرزمینی میهنشان دلالت داشت. مسعودی جلوتر می‌گوید ایرانیان، در آن هنگام که سده‌ی چهارم هجری بود، همچنان «انتظار برند که مُلک بدیشان باز گردد» (مسعودی، ۱۳۸۹: ۱۰۱) که این نیز شاهدی قوی بر آگاهی ایرانیان از تمایز ملی آنان به‌عنوان ملتی مغلوب و خواست آنان به بازیابی سامان سیاسی خود بر سرزمین خود بوده است.

۵- زبان فارسی، جان‌پناه تصویر ایران در دوره‌ی انحطاط

با آن‌که نهاد «نظام حکومتی» خاص ایرانیان عنصر مهمی در اندیشه و جهان‌بینی این ملت کهن و تعیین‌نهادی تصویر ایران بود؛ اما دریافت ایرانیان از وحدت خود حتی فراتر از وجود بالفعل نظام حکومتی نیز پیوستگی داشته است. آگاهی تصویری ایرانیان، از وجود تاریخی و سرزمینی خود سینه‌به‌سینه از طریق اهل نظر و به‌ویژه متون ارجمند ادب فارسی به سده‌های بعد، منتقل شد. در سیر تحول این انتقال، باید آنچه را طباطبایی (۱۳۹۷ ب) «منحنی زوال» در اندیشه سیاسی ایران خوانده به یاد داشت. گرچه اوج آگاهی ایرانیان از میهن خود به سده‌های سوم و چهارم هجری که آن را «عصر نوزایش ایران» یا «عصر زرین فرهنگ ایران» خوانده‌اند بازمی‌گردد؛ این دوره با آثاری که شاید والاترین آنها شاهنامه‌ی ارجمند فردوسی باشد شناخته می‌شود؛ اما اندیشه‌ی ایرانی، به واسطه‌ی چیرگی مهاجمان آسیای میانه بر ایران‌زمین و سپس ایلغار مغول، رو به زوال گرایید و اگر در عصر نوزایش خود در حوزه‌های گوناگون علوم و

فرهنگ پیشگامی می‌کرد، بسا با ژرف شدن بحران انحطاط، مجبور به فرونشستن در شعر و عرفان شد!

با تثبیت سلطه بیگانگان و حکومت‌های خودکامه‌ی آنها بر ایران، ایرانیان از چراغ هویت خود، با وجود سختی روزگار، در بیرون از دولت و در قلمروی فرهنگ ملی خود، یعنی با بازگشت به نمادها و معانی تصویری هویت ایرانی، پاسداری کردند. همین فرهنگ تاریخی ملی بود که طی سده‌های طولانی آینده‌ای در برابر ایرانیان برگشود تا تصویر خود یا هویت ملی خود را در آن ببینند. این تصویر و دریافت تاریخی تا پیش از تشکیل دولت ملی معاصر - پیش از آن‌که نهادهای آموزش عمومی، صنعت چاپ و نیز رسانه‌های جمعی و «افکار عمومی» شکل گیرد - اغلب بی‌آن‌که متولی مشخصی برای پاسداری و تقویت آن وجود داشته باشد، در میان خواص و عوام ایرانیان و به‌ویژه، به وسیله‌ی زبان فارسی تداوم و رواج یافت؛ زبان فارسی را می‌توان هم عرصه‌ای برای پدیداری تصویر ایران دانست و هم ابزار پیوند ایرانیان در نواحی مختلف کشور. در عصر نوزایش فرهنگ ایرانی، زبان فارسی به مهم‌ترین رکن یگانگی و ابزار مقاومت ایرانیان در برابر فرمانروایان بیگانه بدل گردید؛ هم‌چنین با افول «عصر زرین» و شکست جنبش‌های مقاومت نظامی در برابر بیگانگان که با قدرت گرفتن مهاجران ترک‌تبار و سپس ایلغار مغول همراه گشت، زبان فارسی تنها «جان‌پناه» ملت شکست‌خورده‌ی ایران شد. (۱۵)

در زبان فارسی به‌صورت‌های گوناگون - در گفتار عامه، در نثر ادیبان و اهل دیوان و به‌ویژه در ادبیات و شعر فارسی - برخی عناصر اساسی تصویر کهن ایرانی و شناخت تاریخی ایرانیان از آن تصویر تاریخی - اساطیری «ملی» در درازای سده‌ها انتقال یافت. بدین‌سان، زبان فارسی زبان ملی همه‌ی تیره‌ها و نواحی ایران چه در گستره‌ی جغرافیایی ایران‌زمین، چه در گستره‌ی زمانی تاریخ ایران‌زمین در امتداد سده‌های طولانی پس اسلام شد. نه تنها تواریخی چون *زین‌الاحبار*، *تاریخ بیهقی*، *جامع‌التواریخ*، *عالم‌آرای عباسی* و *جهان‌گشای نادری* که به ترتیب مهم‌ترین تواریخ دوره‌های غزنویان، سلجوقیان، مغول‌ها، صفویه و افشاریه بوده، به زبان فارسی نگاشته شده است؛ بلکه تواریخ محلی مانند *تاریخ سیستان*، *شرف‌نامه بدلیسی* و *سفینه تبریز* و *تاریخ طبرستان* که تواریخ محلی سیستان، کردستان و تبریز و گیلان ایران است نیز به همین زبان نگارش شده‌اند (۱۶).

با افول عصر زرین فرهنگ، بزرگان ادب و شعر ایران به بزرگ‌ترین پیشگامان

آگاهی ایرانی بدل شدند تا در زمانه‌ای که ایلغار، مهاجمان بیابان‌گرد، آثار تمدن را ویران می‌ساخت (۱۷)، پرستاران هویت ایرانی باشند. با غروب عصر زرین، بزرگان شعر و ادب ایران که فهرست نام‌های ریزودرشت آنها انبوهی خواهد شد، به سهم خود، نقشی در پاسداری و انتقال هویت ایرانی ایفا کردند. در سده‌ی ششم هجری که روزگار سلطه‌ی ترکان سلجوقی بود، هنوز تصویر کهن ایرانیان از جایگاه میهن ایرانیان به‌مثابه دل جهان زنده بوده است، چنانکه نظامی گنجوی در ابیاتی که بازگوی این تصویر است می‌گوید:

همه عالم تن است و ایران دل
چون که ایران دل زمین باشد
نیست گوینده زین قیاس خجل
دل ز تن به بود یقین باشد

و البته این تصویر، در روزگاری که چند سده از فروپاشی «دولت» و شکوه ایرانیان گذشته بود، ملازم با حسرت ویرانی بود؛ تصویری حسرت‌بار که دل در گذشته‌ای باشکوه دارد و دیده بر اکنون بی‌سامان. شعر سهمگین «ایوان مدائن» خاقانی که معاصر نظامی و هر دو اهل یک سامان‌اند، گویای آگاهی نگون‌بخت ایرانیانی است که شکوه میهن خود را در سر ننگه داشته، اما دیده بر واقعیت ویرانی آن می‌گریانند. گریستنی به حال پایتخت دولت فروپاشیده‌ی ایران که باید به اندازه‌ی «دجله» آب از دیده روان کرد، آنگاه که خود دجله همچو «صد دجله‌ی خون» می‌گرید (قصیده معروف خاقانی با مطلع «هان ای دل عبرت‌بین، از دیده عبر کن، هان ...»).

نتیجه‌گیری

تصویر ایران، به‌مثابه مرجع هویت ملی ایرانیان، با وجود دگرگونی‌ها در وجوهی از آن که با تجربه‌های تاریخی پرفرازونشیب ایرانیان در پیوند است، پدیداری نیرومند و زنده بوده است. این امر تصویری کانونی، در مسیر تاریخ و به‌واسطه حاملان خود، نظام نمادها و نام‌ها و نیز آیین‌ها و نهادهای خویش را تأسیس کرده است. خونیرث، ایران‌ویج، سرزمین‌های ایرانی، ایران‌شهر و ایران هریک نامی است که بر تصویر جمعی ایرانیان از ایران دلالت داشته است. در متون کهن پشاه‌خامنشی شواهدی نیرومند از وجود این تصویر کانونی موجود است؛ تصویری که مرجع ایرانیان برای پاسخ به پرسش وجودی کیستی بوده است. این تصویر، در آغاز، بیشتر در بیان اسطوره‌ای وضع ایرانیان در جهان و نسبت به دیگران پدیدار شد و در فرایند تجربه‌ی تاریخی خود، همراه با پیروزی‌ها و شکست‌ها و پیشرفت دانش بشری، بیش‌ازپیش با واقعیات و تفاسیر عقلانی ترکیب شد، اما معنای کانونی وحدت‌بخش آن همچنان زنده و زاینده

باقی ماند. وجود این تصویر نیرومند را در نمادها و رمزگان اندیشه‌ی ایرانی (که در متونی چون شاهنامه فراوان یافت می‌شود) و در آیین‌های پرشماری مانند نوروز و مهرگان و هم‌چنین در نهاد سیاسی - اداری دولت پیشامدرن ایرانی (که آن را شاهنشاهی نام دادند) می‌توان یافت. از قضا، تاریخ یک شرایط روشنی خلاف واقع در تحلیل نسبت وحدت ایرانیان و وجود دستگاه حکومتی وحدت‌بخش نیز در اختیار ما گذاشته تا وجود این تصویر را حتی در فقدان نهاد سیاسی وحدت‌بخش دولت ایرانی بسنجیم. با فروپاشی ساسانیان، نه تنها آگاهی ایرانیان از وجود فرهنگی - سیاسی و میهن‌شان از میان نرفت، بلکه در سده‌های طولانی فترت دولت ایرانی، تصویر کانونی ایران به‌عنوان مفهومی که وضع ایرانیان در جهان و تاریخ، نسبتشان با دیگری، و حدود سرزمینی کشور را توضیح می‌داد، در حافظه‌ی تاریخی ایرانیان زنده بود. این تصویر، از هنگام فروپاشی دولت ساسانیان تا تشکیل «دولت ملی جدید» در دوره‌ی معاصر، به جز مقطعی که ابتکارهایی از سوی حکومت‌های محلی ایرانی در «عصر زرین فرهنگ ایرانی» و تلاش‌هایی در دولت صفوی جریان گرفت، عمدتاً متولی دولتی نداشت و در بیرون از دولت مأوا داشت و پاسداری می‌شد.

این مقاله شرحی مقدماتی بر تداوم مفهوم تصویری یا ایماژینر هویت ملی ایرانی در دوره‌ی باستانی و دوره‌ی میانه بود، مفهومی که آن را «روح ملی» یک جامعه یا یک دوره نیز خوانده‌اند. در اینجا جز در اشاراتی، فرصت بحث درباره‌ی دگرگونی‌هایی که در تجربه‌ی تاریخی آن گذشته است، ممکن نبود. می‌توان و باید آنچه تحت عنوان «منحنی زوال» گفته شده بر تجربه‌ی تاریخی آگاهی ایرانی از خود لحاظ کرد تا شناختی دقیق‌تر از عناصر هویت ملی ایرانی یافت.

یادداشت‌ها

- ۱- در مورد هویت ملی ایرانی، لازم است تا اصالت تاریخی آن را به وجهی که بوده است تبیین کنیم تا از گزند آگاهی کاذب ناشی از تعمیم نظریه‌های نامرتبط درباره ملت‌سازی مدرن بر ایران و تالی‌های منطقی آن بر نظر و عمل در امان باشیم. تالی چنین تعمیم‌هایی عمده‌تأ ناظر بر تخریب هویت ملی و برآوردن هویت‌های غیرملی یا ضدملی است، با پشتوانه‌ی این ادعا که ملیت مفهومی مصنوعی و جدید است و اصالت را باید جای دیگری، مثلاً در هویت‌های فراملی یا فراملی، سراغ گرفت.
- ۲- مفهوم Imagined community یا مفهوم Imagined community نزد بندیکت اندرسن (۱۳۹۳) برای تبیین نوگرایانه از ملت تفاوت اساسی دارد.
- ۳- از نظر نگارنده، تمایزی که اشرف (۱۳۹۶) میان «هویت ملی ایرانی» و «هویت ایرانی» می‌گذارد، بیشتر مفهومی روشی برای عدم تعارض با برخی تعمیم‌های نوگرایانه درباره‌ی نظریه ملت است، ولی کمک چندانی به شناخت موضوع ایران نمی‌کند.
- ۴- نک. دریایی، ۱۳۸۲.
- ۵- نک. دریایی، ۱۳۸۲: ۲۴.
- ۶- نیز نک. تحلیل ظفری حاتم‌خانی، بی‌تا.
- ۷- لقبی که در متون دینی کهن در وصف کیخسرو آمده است.
- ۸- نیز نک. زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۱۰؛ ارنشمیت به نقل از طباطبایی، ۱۳۹۷ الف: ۲۰۲.
- ۹- نک. ظفری حاتم‌خانی، بی‌تا.
- ۱۰- نک. شهبازی، ۱۳۹۶: ۷۶-۷۷.
- ۱۱- این روایت تلویحاً نشان از خوار شمردن اواخر حکومت اشکانیان نزد ساسانیان دارد که جای بحث در اینجا نیست.
- ۱۲- برای نمونه، نک. کتیبه شاپور یکم در عریان، ۱۳۹۲: ۷۷؛ شهرستان‌های ایرانشهر، ۱۳۸۸؛ نیز تواریخ دوره‌ی اسلامی مانند مسعودی (۱۳۸۹)، مقدسی (نک. محمدی‌ملایری، ۱۳۷۵)، بیرونی (۱۳۵۱) و مقدمه شاهنامه ابومنصوری (۱۳۸۹).
- ۱۳- این نکته در اینجا بسیار مهم است که ایران‌ویج اوستایی و پیشاهخامنشی، به بخشی از کشور ایران در روزگار ساسانی بدل شده است.
- ۱۴- نک. محمدی‌ملایری، ۱۳۷۵: ۱۰.
- ۱۵- نک. مسکوب، ۱۳۷۹.
- ۱۶- نیرومندی زبان فارسی و فرهنگی که در آن جای دارد، چنان است که مورخ نامداری همچون برنارد لوئیس تنها راه رویارویی با ایران را شکستن فرهنگ ملی پرمایه‌ی این کشور عنوان می‌کند که به گفته‌ی او، در دو هزار سال گذشته، هیچ کشورگشا و نیروی خارجی نتوانسته بر زبان و فرهنگ ایرانی ضربه‌ای کاری وارد کند. او می‌گوید، زبان فارسی چنان در قلمرو اسلام گسترش یافته بود که از طریق عثمانی‌ها تا دروازه‌های وین پیش‌تاخته بوده است (Lewis, 1999). لوئیس را می‌توان از دسته‌ی دشمنان دانا دانست که صاحب دانش است؛ اما از همین دانش برای ستیز با ایران بهره می‌گیرد. او تنها راه رویارویی با ایران را نابودی فرهنگ و زبان ملی ایرانیان، از طریق دامن زدن به قوم‌گرایی و سرانجام تجزیه‌ی ایران بر مبنای «تفاوت‌های قومی و زبانی»، عنوان می‌کند (نک. Farrok, 2005).
- ۱۷- در یک مورد ایلغار مغول در نیشابور که جوینی از آن به بهشت روی زمین یاد می‌کند، هرچه بود نابود کردند و ساکنان شهر «تمامت را بکشتند...» (نک. جوینی، ۱۳۹۱: ۲۲۹).

منابع

- اشرف، احمد (۱۳۹۶)؛ *هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی* (به همراه دو مقاله از گرادو نیولی و شاپور شهبازی)، ترجمه حمید احمدی، تهران: نشر نی.
- اندرسون، بندکیت (۱۳۹۳)؛ *جماعت‌های تصویری*، ترجمه محمد محمدی، تهران: رخداد نو.
- *اوستا: کهن‌ترین سرودهای ایرانیان* (۱۳۸۵)؛ گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، ج ۱، چ ۵، تهران: انتشارات مروارید.
- *بندش* (۱۳۹۵)؛ ترجمه مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۵۱)؛ *التفهیم*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- جوینی، علاءالدین عظاملک محمد (۱۳۹۱)؛ *تاریخ جهانگشای*، تصحیح محمد قزوینی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۱)؛ *سخن‌های دیرینه*، به کوشش علی دهباشی، تهران: نشر افکار.
- دریایی، تورج (۱۳۸۲)؛ «دیدگاه‌های موبدان و شاهنشاهان ساسانی درباره‌ی ایرانشهر»، *نامه‌ی ایران باستان*، س ۳، ش ۲، پاییز و زمستان، صص ۱۹-۲۷.
- ----- (۱۳۸۸)؛ *شهرستان‌های ایرانشهر*، ترجمه شهران جلیلیان، تهران: انتشارات توس.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸)؛ «تقویم پارینه»، *بخارا*، س ۲، ش ۷، صص ۵۲-۵۸.
- شهبازی، علیرضاشاپور (۱۳۹۶)؛ «تاریخ ایده ایران»، در اشرف، حمید، *هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی (به همراه دو مقاله از گرادو نیولی و شاپور شهبازی)*، ترجمه و گردآوری حمید احمدی، تهران: نشر نی، صص ۵۷-۸۰.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۷ الف)؛ *تأملی درباره ایران: جلد نخست: دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران*، تهران: مینوی خرد.
- ----- (۱۳۹۷ ب)؛ *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: مینوی خرد.
- ظفری حاتم‌خانی، صادق (بی‌تا)؛ *تصور ایرانیان از مفهوم ایران در ایران باستان*، بی‌جا.
- عریان، سعید (۱۳۹۲)؛ *راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه (پهلوی - پارتی)*، تهران: انتشارات علمی.
- *عهد اردشیر* (۱۳۴۸)؛ ترجمه سیدمحمدعلی امام شوشتری، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- قزوینی، محمد (۱۳۸۹)؛ «مقدمه قدیم شاهنامه»، *هزاره شاهنامه، سال‌شماری زندگی فردوسی و سیر تدوین و تکمیل شاهنامه*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل، صص ۱۱۷-۲۰۲.
- *کارنامه اردشیر بابکان* (۱۳۶۹)؛ قاسم هاشمی‌نژاد، تهران: نشر مرکز.
- گلشنی، عبدالکریم (۱۳۵۵)؛ «زبان فارسی در قلمرو ترکان عثمانی»، *هنر و مردم*، ش ۱۷۲، صص ۷-۲.
- لوکوک، پیر (۱۳۹۵)؛ *کتیبه‌های هخامنشی*، ترجمه نازیلا خلخالی، تهران: نشر فرزاد روز.
- محمدی‌ملایری، محمد (۱۳۷۵)؛ *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی: دل ایرانشهر (بخش اول)*، تهران: انتشارات توس.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۸۹)؛ *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- مسکوب، شاهرخ (۱۳۹۶): *ارمغان مور*، تهران: نشر نی.
- نقیب‌زاده، احمد؛ عطارزاده، بهزاد (۱۳۹۵): «امر ایماژینر و سرشت افسون‌ساز ایدئولوژی»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، پاییز ۹۵، ش ۴۴، صص ۲۰۳-۱۵۳.
- Castoriadis, Cornelius (1987); *The Imaginary Institution of Society*, Trans. Kathleen Blamey, Cambridge: Polity.
- Farrokh, Kaveh (2005); "Pan-Turanianism Takes Aim at Azerbaijan: A Geopolitical Agenda", [PDF file] Retrieved from <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.468.2100&rep=rep1&type=pdf>
- Habermas, Jürgen (1998); "Excursus on Cornelius Castoriadis: the Imaginary Institution", in *Philosophical Discourse of Modernity*, Trans. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity.
- Lewis, Bernard (1999); *Iran in History*, Retrieved from Mortimer and Raymond Sackler Institute of Advanced Studies at Tel Aviv University, on 18 January 1999.
- Smith, Anthony D. (2004); *The Antiquity of Nations*, Cambridge: Polity Press
- Thompson John B (1982); "Ideology and the Social Imaginary: An Appraisal of Castoriadis and Lefort", *Theory and Society*, Vol. 11, No. 5, Sep.

