

جامعه‌شناسی تاریخی پیوند تاریخ‌نگاری مقدس و ملت‌سازی در ایران مدرن
(با تأکید بر تاریخ‌نگاری ابراهیم پورداود)

دکتر رضا پارسامقدم

دکترای جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه، گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، ایران
parsamoghdamreza@yahoo.com

چکیده

مقاله حاضر با تلفیق نظریه «حافظه جمعی» هالبواکس و تحلیل گفتمان برساخت‌گرایانه، به واکاوی نقش تاریخ‌نگاری در شکل‌دهی به هویت ملی ایرانیان می‌پردازد. این دو رهیافت، با تأکید مشترک بر مؤلفه‌هایی چون گزینشگری، بازسازی خاطره و نقش مناسبات قدرت، در تعاملی تکمیلی با یکدیگر قرار می‌گیرند. بررسی آثار ابراهیم پورداود آشکار می‌سازد که «تاریخ مقدس» برساخته در گفتمان او، به طور مشخص در چارچوب فرآیند ملت‌سازی دوره پهلوی اول جای می‌گیرد. پورداود در قالب گفتمان باستان‌گرایی، تقابل «عصر طلایی ایران پیشااسلامی» و «دوره انحطاط پس از اسلام» را بازتولید نمود. شالوده اندیشه او بر یک دوگانگی ساختاری استوار است؛ از یکسو با طرد دوران اسلامی و تبدیل اعراب به «دیگری بنیادین»، به مرزبندی هویتی روشنی دست می‌یابد و از سوی دیگر با جذب و ادغام نمادهایی چون زبان فارسی و تشیع، ادعای تداوم تاریخی را طرح می‌کند. در این مسیر، او از دو سازوکار بنیادین بهره می‌گیرد: نخست، بازتولید اساطیر از خلال ارتقای متون اوستایی به جایگاه نمادهای هویت‌ساز؛ و دوم، اعطای تقدس گفتمانی به این متون، تا آنجا که اوستا به «ناموس ملی» بدل می‌گردد. بدین ترتیب، از رهگذر تاریخ‌نگاری پورداود، مهندسی و جهت‌دهی معینی به حافظه جمعی ایرانیان شکل گرفت. تأکید همزمان وی بر گسست و پیوست، ماهیت سیال، چندپاره و مناقشه‌برانگیز هویت‌های برساخته و کشمکش دائمی بر سر معناسازی را عیان می‌سازد. در نهایت، تاریخ‌نگاری پورداود تجلی بارزی از بازتولید روایت‌های هژمونیک هویت ملی در پرتو روابط قدرت ارائه می‌دهد و پیوند ناگسستنی میان دانش، قدرت و فرآیند هویت‌سازی در دنیای مدرن را به تصویر می‌کشد.

واژگان کلیدی: حافظه جمعی، تحلیل گفتمان، تاریخ‌نگاری مقدس، ملت‌سازی، ابراهیم پورداود، هژمونی.

مقدمه و بیان مسئله

تکوین هویت ملی در ایران مدرن، در تقاطع گفتمان‌های سیاسی، فرهنگی و تاریخی صورت پذیرفته است. فهم این فرآیند نیازمند چارچوبی است که هم ماهیت بازسازنده و اجتماعی حافظه و هم کارکرد قدرت و نقش گفتمان را تحلیل کند. بنابراین، این پژوهش با تلفیق نظریه حافظه جمعی هالبواکس و تحلیل گفتمان برساخت‌گرایانه انتقادی به واکاوی مسئله می‌پردازد. از منظر هالبواکس، حافظه پدیده‌ای اجتماعی است: «بیشتر خاطراتی که به یاد می‌آوریم... زیرا دیگران آنها را به یاد ما می‌آورند»^۱. این حافظه، گذشته را از طریق نیازها و ارزش‌های کنونی بازتعریف می‌کند. تحلیل گفتمان انتقادی پرسش از کنترل این چارچوب‌ها و خدمت آن به روابط قدرت و هژمونی را پیش می‌کشد.^۲

در این فرآیند، نقش روشنفکران و مورخان به مثابه «کارگزاران حافظه» تعیین‌کننده است. ابراهیم پورداود به عنوان پیشگام اوستاشناسی مدرن، کوششی نظام‌مند برای مهندسی گفتمانی حافظه جمعی و بازتعریف هویت ملی بر اساس بازخوانی گزینشی «تاریخ‌نگاری مقدس» ساسانی انجام داد. مسئله محوری پژوهش این است که پورداود چگونه و با چه سازوکارهای گفتمانی، «تاریخ‌نگاری مقدس» ساسانی را احیاء و در چارچوب ملت‌سازی قرار گرفت؟ به عبارات دقیق‌تر، نظام گفتاری او چگونه با ایجاد پیوند نمادین بین «امر مقدس» (اوستا) و «امر ملی» (هویت ایرانی مدرن)، به برساخت روایت جدیدی از حافظه جمعی و ایجاد هژمونی در تعریف هویت ملی دست زد؟

این مهندسی حافظه یک کنش گفتمانی در بستر تاریخی ایران معاصر بود. از منظر تحلیل گفتمان، متون او عرصه کشمکش بر سر معنا بود که در آن اسطوره‌های باستانی به دال‌های شناور در زنجیره‌ای تحت عنوان «هویت ملی اصیل ایرانی» تبدیل شدند. به زعم نگارنده سطور حاضر، این فرآیند از دو منظر مکمل تحلیل می‌شود: از منظر هالبواکس، پورداود به عنوان «کارگزار حافظه»، با ارائه چارچوب اجتماعی جدید، گذشته را برای پاسخ به نیازهای هویتی جامعه ایران بازسازی کرد؛ و از منظر برساخت‌گرایی انتقادی، نظام گفتاری او با ایجاد نظم گفتمانی جدید، درصدد به حاشیه راندن روایت‌های رقیب (دوره اسلامی) و احیای هژمونی فرهنگی ایران باستان بود، که این کار از طریق مکانیسم‌های تقابل‌سازی دوگانه و مشروعیت‌بخشی علمی انجام گرفت. روش پژوهش، تحلیل گفتمان آثار اصلی پورداود در دو سطح است: در سطح خرد، تحلیل استراتژی‌های زبانی و روایی او برای ایجاد «اثر حقیقت»؛ و در سطح کلان، تحلیل جایگاه این گفتمان در ژنوپلیتیک شناختی ایران معاصر و نقش آن در بازتولید روابط قدرت. اهمیت نوشتار حاضر در نشان دادن این امر است که چگونه بازخوانی متون کهن می‌تواند به ابزاری برای ساختن حافظه‌ای مشترک برای ملت‌سازی تبدیل شود. این تحلیل با افشای مناسبات قدرت نهفته، به درک کشمکش‌های هویتی ایران معاصر کمک کرده و الگویی نظری-روشی برای تحلیل مکانیسم‌های هویت‌ساز در سایر بافتارها ارائه می‌دهد.

1 . Halbwachs. "The Collective Memory", 23.

2 . Jorgensen & Phillips. "Discourse Analysis as Theory and Method", 37.

پیشینه انتقادی تحقیق

مقاله حاضر در تعامل نقادانه با سه حوزه کلان پژوهشی صورت گرفته است: «مطالعات مربوط به ابراهیم پورداود»، «نظریه پردازی در حوزه حافظه جمعی و هویت ملی» و «مطالعات تجربی در زمینه بازنمایی حافظه جمعی».

در حوزه مطالعات مربوط به پورداود، می توان یک شکاف روشن را ردیابی کرد. پژوهش های اولیه^۳ عمدتاً رویکردی توصیفی-تأییدی داشته و فاقد نقد بنیان های فکری او هستند. در مقابل، پژوهش های متأخر و نقادانه تری پدیدار شده اند؛ برای نمونه، مقاله «چند نکته در باره ابراهیم پورداود»^۴ به صراحت به مؤلفه هایی چون «ترک ستیزی» و «باستان گرایی افراطی» در اندیشه وی پرداخته است. با این وجود، این دسته از مطالعات غالباً فاقد چارچوب نظری نظام مند بوده و بیشتر بر گزاره های سیاسی-هویتی متمرکز شده اند تا تحلیل جامعه شناسختی حافظه جمعی که نوشتار حاضر مدعای بررسی آن را دارد.

مطالعات مقایسه ای نیز، همچون پژوهش «تاریخ نگاری ناسیونالیستی میرزا فتحعلی آخوندزاده و ابراهیم پورداود»^۵، بر تداوم گفتمان باستان گرایی از قاجار به پهلوی تأکید کرده اند، اما در نمایش سازوکارهای دقیق گفتمانی این تداوم ناتوان مانده اند. در حوزه نظریه پردازی، مقاله «حافظه جمعی و هویت ایرانی»^۶ با ارائه مدلی تحلیلی و استفاده از داده های پیمایشی، از غنای نظری و تجربی برخوردار است، اما به سازوکارهای تاریخی و نقش کارگزاران خاص در مهندسی این حافظه نپرداخته است. از منظر فرانظری، مقاله «جامعه شناسی حافظه جمعی: حوزه مطالعاتی پارادایمیک یا ناپارادایمیک»^۷ به ارزیابی پارادایمیک این حوزه پرداخته و بر چالش های انسجام نظری-روشی آن تأکید کرده است؛ با این حال، این پژوهش در سطح فرانظری باقی مانده و به کار بست عملی در موارد عینی تاریخی نپرداخته است. مطالعات تجربی در این حوزه نیز هرکدام بخشی از پازل را روشن کرده، اما شکافی را باقی گذاشته اند. مطالعات منطقه ای^۸ بر کارکرد دوگانه حافظه در هویت سازی و تشدید درگیری متمرکز شده اند، اما از تحلیل فرآیندهای درونی و سازوکارهای کارگزاری غافل مانده اند. پژوهش های جامعه شناسی شهری^۹ نظریه هالبواکس را در مقیاس خرد به کار بسته اند، اما حافظه جمعی در مقیاس کلان و برنامه ریزی شده را نادیده گرفته اند. همچنین، پژوهش های مرتبط با فضای دیجیتال^{۱۰} به تحول سازوکارهای حافظه در شبکه های اجتماعی پرداخته اند، اما به دقت محتوایی و جهت گیری های ایدئولوژیک این حافظه سازی کمتر توجه نشان داده اند. مقاله حاضر با شناسایی این خلأها، در پی پر کردن شکاف میان نظریه و عمل، و تحلیل کلان و خرد است.

چارچوب نظری-روشی

این مقاله با اتکا به چارچوب نظری «حافظه جمعی» هالبواکس و با توجه به چالش های روش شناختی به بازخوانی انتقادی تاریخ نگاری پورداود می پردازد. این چارچوب نظری-روشی تلفیقی، نظریه «حافظه جمعی» هالبواکس را با تحلیل گفتمان برساخت گرایی اجتماعی انتقادی درهم می آمیزد. در کانون این چارچوب، نظریه هالبواکس قرار دارد که بر اجتماعی بودن بنیادین حافظه تأکید می ورزد. همان گونه که لوئیس کوزر خاطرنشان ساخته، هالبواکس "پافشاری کرد که حافظه ی ما اساساً در خلا شکل

۳. فره وشی، مقدمه یادداشت های گائها (نوشه ابراهیم پورداود)، ۱۳۳۶.

۴. بابازاده ایگدیر، چند نکته در باره ابراهیم پورداود، ۱۴۰۱.

۵. فردوسی، سپهری راد و اکبری، تاریخ نگاری ناسیونالیستی میرزا فتحعلی آخوندزاده و ابراهیم پورداود، ۱۴۰۲.

۶. رضایی و جانعلی زاده چوب بستی، حافظه جمعی و هویت ایرانی، ۱۳۹۶.

۷. جانعلی زاده چوب بستی و علی وردی نیا، جامعه شناسی حافظه جمعی: حوزه مطالعاتی پارادایمیک یا ناپارادایمیک؟، ۱۳۹۶.

۸. کولایی و خوانساری فرد، فهیمه، روایت های تاریخی و حافظه جمعی؛ خلق هویت یا تشدید درگیری های قومی در قفقاز جنوبی، ۱۳۹۸.

۹. اکبری گلزار، نادری و فاضلی، حافظه جمعی و تأثیر آن بر شکل گیری هویت شهری (مورد مطالعه: محله وحدت اسلامی و شهرک غرب)، ۱۳۹۸.

۱۰. شمس کوشکی و دابختی، نقش شبکه های اجتماعی در حافظه تاریخی جامعه ایرانی (مطالعه موردی شبکه اجتماعی تلگرام)، ۱۳۹۷.

نمی‌گیرد، بلکه محصول گفت‌وگو و تعامل ما با دیگران در بستر گروه‌ها و نهادهای اجتماعی است.^{۱۱} سه مفهوم محوری هالبواکس ستون‌های فکری این پژوهش را تشکیل می‌دهند: چارچوب‌های اجتماعی حافظه که هالبواکس تأکید می‌کند «حافظه فردی بدون ابزارهایی که افراد از محیط اجتماعی خود می‌گیرند... نمی‌تواند عمل کند»^{۱۲}. بازسازی فعال گذشته که جامعه «برای بازسازی خاطراتی که با افکار رایجش هماهنگ است، توانایی لازم را دارد»^{۱۳} و تمایز بین حافظه جمعی و تاریخ، زیرا «تاریخ با کلیت رویدادها سروکار دارد، در حالی که حافظه جمعی... همیشه از دیدگاه یک گروه خاص به گذشته نگاه می‌کند»^{۱۴}. تلفیق با تحلیل گفتمان انتقادی بعد دوم چارچوب را تشکیل می‌دهد و امکان تحلیل پورداود را هم به مثابه «کارگزار حافظه» و هم به عنوان کنشگر گفتمانی فراهم می‌آورد.

این چارچوب تلفیقی، واکاوی مکانیسم‌های حافظه‌سازی در تاریخ‌نگاری پورداود را ممکن می‌سازد: چارچوب‌سازی مقدس (تقدس‌بخشی به اوستا به عنوان «ناموس ملی»); بازتفسیر و گزینش (برجسته‌سازی شکوه ساسانیان و طرد دوره اسلامی); تقابل‌سازی و مرزبندی (ایجاد دوگانه «ایران/عرب»); و تکیه بر چارچوب‌های زبانی و مکانی (استفاده از نمادهایی مانند «اثیری»).

از منظر تحلیل گفتمان، این مکانیسم‌ها استراتژی‌های گفتمانی برای ایجاد هژمونی فرهنگی هستند. این کار از خلال تحلیل مکانیسم‌های عینی مهندسی حافظه جمعی انجام می‌شود و نشان می‌دهد چگونه یک ایدئولوژی خاص بواسطه نهادسازی و بازسازی گزینشی گذشته به هژمونی فرهنگی بدل گشته است.

مقاله حاضر، همچنین با معرفی گفتمان رقیب به کارگزاری و سوژه‌گی احسان یارشاطر (۱۳۹۷-۱۳۹۹ ه.ش) عرصه حافظه جمعی را به مثابه میدان نبرد گفتمان‌ها مطمح نظر قرار داده و از این طریق، لایه‌های پنهان فرآیندهای هویت‌سازی در ایران معاصر را آشکار می‌سازد. به این ترتیب، مقاله حاضر تلاش می‌کند نه تنها خلأهای موجود در مطالعات پیشین را پر می‌کند، بلکه با ارائه تحلیلی تاریخی-گفتمانی از برساخت حافظه، الگویی برای مطالعه فرآیندهای هویت‌سازی در دیگر جوامع در حال گذار عرضه دارد. این چارچوب در نهایت امکان تحلیل رابطه قدرت، دانش و هویت در فرآیند ملت‌سازی را فراهم می‌سازد و نشان می‌دهد چگونه گذشته به ماده خام برنامه‌ای سیاسی برای مهندسی هویت ملی تبدیل می‌شود.

یافته‌های تحقیق

بازخوانی هویت ملی در تاریخ‌نگاری پورداود

بازخوانی هویت ملی در تاریخ‌نگاری پورداود، تجلی «بازسازی فعال گذشته از چشم‌انداز نیازهای اجتماعی حال» (مطابق نظریه هالبواکس) و همزمان یک نظام گفتمانی برای برساخت هژمونی فرهنگی است. پورداود با تکیه بر «تاریخ‌نگاری مقدس» دوران ساسانی، در صدد ساختن چارچوب اجتماعی جدیدی برای حافظه جمعی ایرانیان بود. او در آثار خود (مانند دیباچه جلد دوم «ادبیات مزدیسنا»)، با دوگانه‌سازی تاریخی «ایران پیشااسلامی شکوهمند» در برابر «دوران انحطاط پس از استیلای اعراب»، هویت ایرانی را بازتعریف می‌کرد. او با ارجاع به ویرانی‌های ناشی از حملات بیگانگان، ایران معاصر را به بازخوانی میراث زرتشتی فرامی‌خواند و اوستا را «ناموس ملی» می‌نامد.^{۱۵}

11 . Coser. "Introduction: Maurice Halbwachs ." 22.

12 . Halbwachs. "The Collective Memory", 51

13 . Halbwachs. "The Collective Memory", 182.

14 . Halbwachs. "The Collective Memory", 83.

در این راستا، پورداد از دو مکانیسم محوری بهره جست: تبدیل مفاهیم به نمادهای مقدس هویت‌ساز، که طی آن واژه‌های اوستایی مانند «انیری» و «خونیرث» را از اصطلاحات قومی/جغرافیایی به نمادهای مقدسی ارتقا داد که حفاظت از ایران را به وظیفه‌ای دینی بدل می‌کردند (برای مثال، با استناد به تشریشت: «اگر تشر را معزز بدانند، به ممالک آریایی (ایران) لشکر دشمن داخل نشود...»)^{۱۶} و ایجاد پیوند نمادین بین متن، سرزمین و هویت، که با ترجمه‌ای عمدی (مانند «انیری» به «ایرانی») و استناد به کتیبه‌های هخامنشی و گزارش‌های مورخان بیزانسی^{۱۷} می‌کوشید نشان دهد عشق به ایران در قلب جهان‌بینی اوستایی جای داشته و «تاریخ‌نگاری مقدس»، بقای ایران را با اراده الهی پیوند می‌زند.

پورداد با تأکید بر «فراموشی جمعی» ناشی از «تعصب» پس از اسلام و محکوم کردن تحریف منابع پسااسلامی،^{۱۸} یک کارکرد مرزی اساسی انجام می‌داد: تعریف یک «خود»ی قربانی (ایرانیان باستان) در تقابل با یک «دیگری» (ایرانگر (اعراب). این تقابل‌سازی، عنصر محوری در استحکام حافظه گروهی و از منظر گفتمانی، تجلی منطق هم‌ارزی برای ایجاد یک «ما»ی واحد در مقابل «دیگری»ی یکپارچه بود. هدف او بر ساخت گذشته‌ای بود که مبنای هویت ملی مدرن قرار گیرد. این گفتمان، با تأکید بر برتری ذاتی آریایی‌ها و اسلام‌زدایی نمادین، می‌کوشید هویت زرتشتی-آریایی را به گفتمان مسلط بدل کند و با خلق سوره آرمانی «آریایی ناب»، غیرفارس‌ها و غیرزرتشتیان را از دایره هویت ایرانی طرد نماید. افزون بر این، این فرایند، آشکارا نمونه‌ای از «سامانه دانایی»^{۱۹} (اپیستمه) فوکویی است که شیوه تفکر و کنش ایرانیان را شکل می‌داد.

پیوند زبان، اسطوره و تاریخ به مثابه چارچوب‌های حافظه‌ساز و ابزارهای گفتمانی

ابراهیم پورداد، پیوند زبان، اسطوره و تاریخ را به مثابه چارچوب‌های حافظه‌ساز و ابزارهای گفتمانی به کار گرفت. او در مقدمه خود بر کتاب «مزدیسنا و ادب پارسی»^{۲۰} (۱۳۲۶) با رویکردی ناسیونالیستی، بر استمرار هویت ایرانی از باستان تا عصر حاضر پای

۱۶. پورداد، ابراهیم، اوستا (پسنا)، ۷۰/۳.

۱۷. همان، ۶۹.

۱۸. پورداد، فرهنگ ایران باستان، ۱۹-۲۰.

19. Episteme

۲۰. کتاب «مزدیسنا و ادب پارسی» برگرفته از رساله دکترای محمد معین است که وی در روز سه‌شنبه ۱۷ شهریور ۱۳۲۱ ه. ش. با عنوان «مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی» از آن دفاع کرد. این رساله تحت راهنمایی ابراهیم پورداد با درجه «بسیار خوب» پذیرفته شد و محمد معین به عنوان نخستین دانش‌آموخته مقطع دکترای ادبیات فارسی در ایران شناخته شد. این اثر نخستین بار در سال ۱۳۲۶ ه. ش. توسط دانشگاه تهران منتشر گردید. محمد معین در پیشگفتار جلد چهارم کتاب «اوستا» (شامل بخشهای ویسپرد، خرد، اوستا، وندیداد) به بررسی رویکرد تاریخ‌نگاری ابراهیم پورداد پرداخته و با اشاره به گرایش‌های باستان‌گرایانه و نژادمحور او، این دیدگاه‌ها را ترکیبی از علاقه مفراطی به ایران باستان و نگاهی ایدئولوژیک به تاریخ ارزیابی می‌کند. معین در سال ۱۳۲۴ آرای پورداد را اینگونه بازتاب می‌دهد: «علاقه مفراطی به سرزمینی که موضوع تحقیقات عمرش بوده داشته است و مانند پروفیسور براون خواستار مجد و جلال آن بوده است، خواستار بوده که سراسر ایران قدیم دیگر باره جزو قلمرو ایران گردد و ایرانیان به دین قدیم آباء و اجداد خود روی کنند و ثروتمندان زیارت گور کورش را در دشت مرغاب بر خود واجب شمرند، زبان فارسی را از لغات بیگانه پاک کنند و الفبای عرب را به الفبای اوستا تبدیل دهند و به جای تاریخ هجری یک تاریخ ملی برگزینند و چون کاملاً دوستار ایران و به اوضاع قدیم آن آگاه بوده، کین مخصوص نسبت به عرب‌ها و ترک‌ها که محوکنندگان تمدن ایرانی اند اظهار می‌نمود» (معین، ۱۳۲۴، ۲۱). بر این مبنا، محورهای اصلی اندیشه پورداد حول سه آرمان می‌چرخد: نخست، بازسازی جغرافیای سیاسی ایران باستان با هدف احیای مرزهای تاریخی امپراتوری هخامنشی؛ دوم، بازگشت به هویت پیش از اسلام از طریق احیای دین زرتشتی، پالایش زبان فارسی از تأثیرات عربی، جایگزینی خط اوستایی به جای الفبای عرب، و استقرار تقویم ملی به جای تاریخ هجری؛ و سوم، نگرشی تقابلی نسبت به عرب‌ها و ترک‌ها که در قالب «کین مخصوص» به عنوان نابودگران تمدن ایرانی توصیف می‌شوند. معین این دیدگاه‌ها را در چارچوب ناسیونالیسم رمانتیک اوایل سده بیستم تحلیل کرده و با مقایسه تطبیقی پورداد و ادوارد براون (خاورشناس انگلیسی)، همسویی آنان در آرمان احیای «مجد و جلال» ایران باستان را نشان می‌دهد. با این حال، گفتار معین بر تناقض موجود در کار پورداد متمرکز است؛ تناقضی میان روش علمی پژوهشگر در بررسی متون اوستایی و گرایش ایدئولوژیک او به بازسازی تاریخ بر پایه احساسات ناسیونالیستی.

می‌فشد. زبان را به مثابه حامل حافظه فرهنگی می‌دانست و زبان فارسی را «همان زبان چند هزار سال پیش ماست...»^{۲۱} می‌خواند و معتقد بود حتی با وام‌گیری لغات عربی «اساس ایرانی خود را از دست نداد»،^{۲۲} زیرا «هر لفظ، اندیشه خاصی دربردارد»^{۲۳} که ریشه در میراث باستان دارد.

این نگرش، زبان را به یک «چارچوب اجتماعی حافظه» تبدیل می‌کند. او با استعاره‌های زیستی و روایت تداوم، مانند «ریشه‌های تناور ملیت ما» و «شاخه‌های نو... اما خود تنه و ریشه همچنان پای بر جاست»،^{۲۴} الگوی روایی تداوم‌بخشی برای حافظه جمعی می‌ساخت. در عرصه دین و مکانیسم بازتعریف هویتی، او تشیع را نتیجه گرفتن «رنگ و روی ایرانی» توسط اسلام می‌داند.^{۲۵} این یک مکانیسم هوشمندانه حافظه‌سازی و از منظر گفتمانی، یک مداخله هژمونیک برای جذب و بازتفسیر یک عنصر متعارض است. پورداد با تأکید بر تمایز ایرانیان آریایی از «طوایف سامی و مغول نژاد»^{۲۶} و مقایسه ایران با یونان، به سازوکار تقابل‌سازی بازمی‌گشت. او ادبیات فارسی را «رشته‌ای» می‌دانست که «تاکنون نگسسته»^{۲۷} و معتقد بود شاعران «در تحت نفوذ آیین ایران باستان بودند» و الفاظ آنان حامل «اندیشه‌ی خاصی از آن دوران» بوده‌اند. بنابراین، استراتژی گفتمانی او دو وجه مکمل را نشان می‌دهد: وجه تداوم/انسجام، که با تأکید بر پیوندهای ناگسسته، حافظه‌ای تداوم‌بخش و ذات‌گرا می‌سازد؛ و وجه گسست/تقابل، که با برجسته‌سازی گسست و «دیگری»‌سازی، حافظه‌ای آسیب‌شناختی برای بسیج ملی می‌سازد.

دوگانگی بنیادین در اندیشه هویت‌ساز پورداد: گسست از اسلام یا تداوم تاریخی

شالوده نظام فکری پورداد بر یک دوگانگی بنیادین استوار است: طرد کامل دوران اسلامی برای مرزبندی هویتی، در کنار جذب نمادهایی چون زبان فارسی و تشیع برای ادعای تداوم تاریخی. این تناقض، سرشت سیال و چندپاره هویت‌های برساخته را نشان می‌دهد. همان‌گونه که هالبواکس تأکید می‌کند، «حافظه جمعی... فرآیندی پویا از بازسازی گذشته است».^{۲۸} تحلیل دواثر محوری پورداد («فرهنگ ایران باستان» و مقدمه «مزدیسنا و ادب پارسی») دو استراتژی گفتمانی مکمل را نشان می‌دهد: چارچوب حافظه مبتنی بر طرد و گسست، که در «فرهنگ ایران باستان» با طرد صریح عناصر اسلامی (مانند جایگزینی «وطن» با «میهن» اوستایی) و نادیده گرفتن تأثیرات دوره اسلامی، «پاکسازی گفتمانی» انجام می‌دهد.^{۲۹} و چارچوب حافظه مبتنی بر جذب و تداوم، که در مقدمه «مزدیسنا»، با تفسیر گزینشی، اسلام شیعی و ادبیات فارسی را به مثابه ادامه طبیعی فرهنگ باستان معرفی می‌کند و یک «مصادره و بازتفسیر گفتمانی» است. این دوگانگی زمانی آشکارتر می‌شود که او در یک اثر، فرهنگ‌نویسان دوره اسلامی را به «کم‌مایگی» متهم می‌کند.^{۳۰} و در اثر دیگر، شاعران همان دوره را حامل اندیشه‌های باستان می‌خواند. این تناقض، ماهیت گزینشی و ابزاری گفتمان‌های

۲۱ - همان، ۱۶. (مقدمه محمد معین).

۲۲. همان، ۱۸.

۲۳. همان، ۱۹.

۲۴. همان، ۱۷.

۲۵. همان.

۲۶. همان.

۲۷. همان، ۱۹.

28. Halbwachs. "The Collective Memory", 78-80.

۲۹. پورداد، فرهنگ ایران باستان، ۳-۴.

۳۰. همان، ۱۴.

هژمونیک را نشان می‌دهد. در نهایت، این دوگانگی^{۳۱} حافظه جمعی بسیج‌کننده‌ای می‌سازد که هم با روایت گسست، دشمنی مشترک و حق تاریخی از دست رفته می‌آفریند، و هم با روایت تداوم، اصالت و عظمتی دیرپا را به ملت نسبت می‌دهد.

اوستا به مثابه چارچوب نهادی شده حافظه جمعی و ابزار هژمونی گفتمانی

تمرکز پورداود بر متون اوستایی نشان می‌دهد که او می‌خواست برای حافظه ملی، چارچوبی نهادی و مقدس ایجاد کند که به عنوان ابزار هژمونی فرهنگی عمل نماید. او تصریح می‌کند: «دین و تاریخ و زبان هر سه مربوط به هم است...».^{۳۲} این نگرش برهم‌تنیدگی عوامل دینی و تاریخی را تقویت می‌کند. پورداود تاریخ‌نگاری خود را بر پایه متون اوستایی استوار ساخت که منطبق با کارکرد «چارچوب‌های پایدار» حافظه جمعی از نگاه هالبواکس است. او تأکید می‌کند: «بسا از وقایع تاریخی را به واسطه قوانین مذهبی باید حل نمود...».^{۳۳} در همین رابطه، تورج دریایی در اثر خود «تاریخ و فرهنگ ساسانی» خاطرنشان می‌کند که «تاریخ‌نگاری زردشتی از اوستا بهره می‌گیرد... آنان تاریخ را در متون مقدس می‌دیدند».^{۳۴}

به زعم نویسنده سطور حاضر، پورداود با احیای این «تاریخ‌نگاری مقدس»، چارچوبی جایگزین برای حافظه تاریخی ایرانیان ارائه می‌داد. ترجمه «اثریه» به «ایرانی» تلاشی برای تبدیل یک اصطلاح قومی به نماد هویت ملی-تمدنی بود. با این حال، تناقض زمانی آشکار می‌شود که او در جای دیگر هویت را حول محور «عنصر خلوص ایرانی»^{۳۵} بازتعریف می‌کند. مقایسه با میرزا محمدعلی خان تربیت این دوگانگی را روشن‌تر می‌کند. تربیت در سال ۱۳۱۰ ه. ش. جشن سده را پدیده‌ای «فراملی» با اهداف اجتماعی می‌دید.^{۳۶} در مقابل، پورداود در سال ۱۳۲۴ ه. ش. همان جشن را به عرصه‌ای برای تقابل هویتی و مقابله با تحریف‌های «تازی» تبدیل کرد. در نهایت، پورداود با تأکید بر اینکه زرتشت «نخستین و آخرین پیامبر اقوام هندواروپایی» است^{۳۷}، در حال ایجاد حافظه‌ای مذهبی انحصاری برای نژاد آریایی بود. نظام فکری او کوششی نظام‌مند برای آفرینش حافظه جمعی بود که با چارچوب‌سازی اوستایی و تقابل‌سازی دوقطبی، هویت ایران مدرن را بر شالوده‌ای باستانی بنا کند.

در تقابل با این گفتمان مسلط، احسان یارشاطر در مقاله خود «وطن‌پرستی» روایتی رقیب ارائه می‌دهد.^{۳۸} او «وطن‌پرستی کاذب» مبتنی بر خودبرتربینی نژادی را نقد کرده و آن را عامل تشدید «جنگ‌های قبیله‌ای و فرقه‌ای» می‌شمارد.^{۳۹}

تقابل گفتمانی با کارگزاری یارشاطر با نظام گفتاری پورداود و دیگر تاریخ‌نگاران ناسیونالیستی در چند محور اصلی است: هویت باز و فراگیر در مقابل هویت بسته و نژادمحور؛ تداوم تاریخی در مقابل روایت گسست؛ و تعامل تمدنی در مقابل دیگری‌سازی تهاجمی. یارشاطر هشدار می‌دهد که منطق «ما» بی‌برتر در برابر «دیگری» پی‌پست «مؤید جنگ و شقاوت» است.^{۴۰} در حالی که پورداود

۳۱. پورداود، اوستا (پسنا)، ۲۸/۱.

۳۲. پورداود، اوستا (گائاه‌ها)، سروده‌های زرتشت، ۲۱/۱.

۳۳. همان.

۳۴. دریایی، تاریخ و فرهنگ ساسانی، ۷۰.

۳۵. پورداود، ایران‌شاه؛ تاریخچه مهاجرت زرتشتیان به هند، ۳۷۴.

۳۶. تربیت، «جشن سده»، ۷۴۵.

۳۷. پورداود، ایران‌شاه؛ تاریخچه مهاجرت زرتشتیان به هند، ۱۸-۱۷.

۳۸ - نگارنده سطور حاضر، این تقابل گفتمانی را علاوه بر آثار پورداود، در نوشتار مورخان دیگر نیز بازجسته است. برای اطلاع بیش‌تر رجوع شود به: پارسامقدم، رضا (۱۴۰۱)، تعین نظم گفتمانی خوانش نژادی ناسیونالیست‌های رمانتیک ایرانی در تاریخ‌نگاری معاصر ایران (از قاجاریه تا پایان دوره پهلوی)، دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهر (س)، سال سی و دوم، دوره جدید، شماره ۳۰، پیاپی ۱۱۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۵۸-۳۳.

۳۹. یارشاطر، «وطن‌پرستی»، ۱۶.

۴۰. همان، ۱۷.

حس ملی‌گرایی را از طریق بازخوانی تراژیک «ویرانی‌های عرب و مغول» برمی‌انگیخت.^{۴۱} یارشاطر وطن‌پرستی راستین را نه در «مباهات به گذشتگان»، بلکه در «وفاداری به وظایف اجتماعی» و خدمت عملی در زمان حال تعریف می‌کند.^{۴۲} او با طرح «جهان‌پرستی» به عنوان مرحله تکاملی‌تر، بر فراروی از مرزهای ملی تأکید می‌ورزد: «روزی برسد که وطن‌پرست بی‌دغدغه، جهان‌پرست شود...».^{۴۳} این ایده در تقابل بنیادین با گفتمان نژادمحوری است که به تعبیر کریمی حکاک، «نظامی بسته» می‌آفریند.^{۴۴} یارشاطر همچنین به ابزاری شدن وطن‌پرستی توسط صاحبان قدرت اشاره می‌کند.^{۴۵} در واقع، نظام گفتاری او پاسخی انتقادی به هژمونی گفتمان نژادمحور تاریخ‌نگاری متأخر است و هویت ملی را بر پایه خدمت عملی، تداوم فرهنگی و عبور از تعصبات قومی بازتعریف می‌کند.

گفتمان باستان‌گرا و هژمونی حافظه جمعی

گفتمان باستان‌گرا سازوکارهای حافظه‌سازی را در ساختاری دوگانه‌ساز، قدرتمند و هژمونیک گرد هم می‌آورد. صورت‌بندی پورداد از تاریخ در قالب تقابل «شکوه آریایی» در برابر «انحطاط سامی»، نمونه‌ای کلاسیک از «بازسازی کلان گذشته در خدمت نیازهای کنونی» از نظر هالباواکس است.^{۴۶} از منظر تحلیل گفتمان انتقادی، چنین تقابلهای دوتایی «یکی از کارآمدترین ابزارهای طبیعی‌سازی روابط قدرت و ایجاد هژمونی فرهنگی» هستند.^{۴۷} پورداد تاریخ ایران را به دو دوره متمایز تقسیم می‌کند: دوران طلایی پیش از اسلام و دوران انحطاط پسااسلامی، که آشکارا متأثر از گفتمان شرق‌شناسی اروپایی قرن نوزدهم بود. پورداد زبان اوستا را «مخصوص اقوام ما» معرفی می‌کند تا پیوند نژادی با نیاکان آریایی را اثبات نماید و مدعی می‌شود تنها «فارسی‌زبان اصیل» می‌تواند به مطالب اوستا پی ببرد. این گزاره، غیرفارس‌ها و غیرزرتشتیان را به صورت نمادین از دایره هویت ایرانی حذف می‌کند. عرب‌ستیزی به مثابه ابزاری هویت‌بخش به خدمت گرفته می‌شود. او اعراب را «دشمنانی» توصیف می‌کند که با «سوزاندن کتاب‌ها» و «ویرانی معابد»، «عزت ایران» را نابود کردند. پورداد با توصیف «استیلاي عرب» به عنوان نقطه گسست، در حال بنیان نهادن حافظه‌ای آسیب‌شناختی و تروماتیک است که حس «حق تاریخی از دست‌رفته» را ایجاد می‌کند. این بازسازی فعال گذشته، واقعه‌ای تاریخی را به اسطوره‌ای بنیادین برای گروه بدل می‌سازد. در همین راستا، جلال‌الدین همایی (۱۳۵۹-۱۲۷۸ ه.ش.) در طلیعه کتاب «تاریخ مختصر ادبیات ایران» (۱۳۷۳ ه.ش.) با اشاره به اوستا در مقام «قدیم‌ترین اثر ملت ایران»، بر ریشه‌های مشترک اقوام هندوایرانی در حوزه خوارزم و بازتاب چالش‌های تاریخی آنان در این متن تأکید می‌ورزد: «... قوم هند و ایرانی مدتها با زبان و عقاید واحدی در حدود دریاچه خوارزم بسر می‌بردند تا بر اثر مشکلاتی که برای آنان پیش آمد و شمه‌ای از آنها در اوستا، یعنی قدیم‌ترین اثر ملت ایران ذکر شده است...».^{۴۸} اگرچه نگرش همایی بیش از پورداد بر جنبه‌های تاریخی و زبانی متمرکز است، اما تأکید او بر اصالت و قدمت اوستا، ناخواسته به روایت‌های باستان‌گرایانه‌ای

۴۱. پورداد، «ایران‌شاه: تاریخچه مهاجرت زرتشتیان به هند»، ۱۷-۱۸.

۴۲. یارشاطر، وطن‌پرستی، ۱۸.

۴۳. همان، ۱۹.

۴۴. کریمی حکاک، «نژاد، مذهب، زبان: تأملی در سه انگاره قومیت در ایران»، ۶۰۶.

۴۵. یارشاطر، «وطن‌پرستی»، ۱۸.

۴۶. Halbwachs. "The Collective Memory", 182.

۴۷. Jorgensen & Phillips. "Discourse Analysis as Theory and Method", 43.

۴۸. همایی، تاریخ مختصر ادبیات ایران، ۵.

دامن می‌زند که اوستا را به سنگ بنای هویت ملی بدل می‌کنند. بدین ترتیب، خواه از مسیر اسطوره‌سازی پورداد و خواه از مجرای پژوهش‌های تاریخی-ادبی همایی، اوستا به عرصه بازتعریف «ایرانیت» در دوران معاصر کشانده شد. افزون بر این، همایی در مقدمه اثر خویش، تاریخ ادبی را شاخه‌ای از تاریخ عمومی می‌داند که «اوضاع و احوال علوم و ادبیات یا به عبارت جامع‌تر فرهنگ ملتی را در دوره‌های مختلف، با علل ترقی و انحطاط آنها بیان می‌کند»^{۴۹} و بر اهمیت آن نسبت به دیگر شعب تاریخ تأکید می‌ورزد. او تاریخ ادبی ایران را به دو دوره کلان «پیش از اسلام» و «بعد از اسلام» تقسیم می‌کند.^{۵۰} این تقسیم‌بندی دوتایی، که بر گسست هویتی ناشی از ورود اسلام به ایران پای می‌فشرد، در بستر گفتمان‌های باستان‌گرایانه دوره معاصر معنادار می‌شود. اگرچه همایی عمدتاً رویکردی پژوهشی و ادبی دارد، تأکید او بر تمایز قاطع میان این دو دوره و پیوند این تقسیم‌بندی با «علل ترقی و انحطاط جوامع»، ناخواسته به بازتولید روایت‌های گفتمانی‌ای می‌انجامد که «ایرانیت» را در گسست از دوران اسلامی و پیوندی انحصاری با عصر باستان تعریف می‌کنند. این همسویی ناخواسته، قدرت هژمونیک گفتمان باستان‌گرا را عیان می‌سازد که حتی پژوهش‌های مستقل را نیز در مدار خود جذب می‌کند. از منظر نظریه گفتمان، این پدیده نمایانگر اثر هژمونیک است که در آن، گزاره‌های گفتمان مسلط به اموری بدیهی و مسلم تبدیل می‌شوند.

حافظه جمعی به مثابه عرصه نبرد گفتمان‌ها

گفتمان نظامی از قواعد است که تولید دانش و سوژه‌ها را سامان می‌بخشد. متون دساتیر - با وجود جعلیت - در اپیستمه پیشامشروطه، ابزاری گفتمانی برای روایت «برتری تمدن ایرانی» بودند. پورداد با افشای جعلی بودن دساتیر، مبانی گفتمان مسلط را به چالش کشید و نمونه‌ای از مقاومت گفتمانی را نشان داد. هالبواکس تمایز بنیادینی قائل است: «تاریخ با کلیت رویدادها سروکار دارد، حال آنکه حافظه جمعی... همواره از منظر گروهی خاص به گذشته می‌نگرد».^{۵۱} پورداد دقیقاً مشغول بازسازی تاریخ از منظر گروهی خاص - ملت ایران با هویتی باستان‌گرا - بود.

احسان یارشاطر و پیدایش گفتمان رقیب

یارشاطر به صراحت «وطن‌پرستی کاذب» مبتنی بر خودبرتربینی نژادی و کینه نسبت به «دیگری» را نقد می‌کند و آن را عاملی برای تشدید «جنگ‌های قبیله‌ای و فرقه‌ای» می‌شمارد.^{۵۲} تقابل گفتمانی او با گفتمان پورداد و مورخانی مانند عباس اقبال آشتیانی - که با دوگانه‌سازی «آریایی/سامی»^{۵۳} و تأکید بر «خلوص نژاد آریایی» محور تمدن‌سازی^{۵۴} حافظه‌ای مبتنی بر برتری و تقابل می‌ساختند - در چند محور اصلی قابل صورت‌بندی است: ۱. هویت باز و فراگیر در مقابل هویت بسته و نژادمحور: یارشاطر در برابر مفهوم انحصاری هویت مبتنی بر نژاد آریایی، از «هویت باز و فراگیر» دفاع می‌کند که بر مؤلفه‌های فرهنگی و تمدنی پیچیده استوار است.

۴۹. همان، ۴.

۵۰. همان.

۵۱. Halbwachs, "The Collective Memory", 83..

۵۲. یارشاطر، «وطن پرستی»، ۱۶.

۵۳. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: پارسامقدم، رضا. (۱۴۰۳). شرایط امکانی پیدایش و صورت‌بندی روایت گفتمانی «تمدن ایرانی» در افق تاریخی

عصر جدید. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، دوره ۱۶، شماره چهارم، پیاپی ۶۴. صص ۹۹-۶۳.

۵۴ - اقبال آشتیانی، مجله یادگار، شماره‌های ششم و هفتم، سال پنجم، ۲۰.

۲. تداوم تاریخی در مقابل روایت گسست: در تقابل با روایت گفتمان مسلط که دوران اسلامی را دوره انحطاط تصویر می‌کرد، یارشاطر بر «تداوم» حیات فرهنگی ایران در گذار ادوار تاریخی تأکید می‌ورزد.

۳. تعامل تمدنی در مقابل دیگری‌سازی تهاجمی: یارشاطر به واکاوی جریان‌های فرهنگی پویا و تعاملات سازنده می‌پردازد و در مقابل گفتمانی قرار می‌گیرد که اقوام دیگری مانند اعراب و ترکان را عناصر بیگانه‌ساز معرفی می‌کند.

یارشاطر هشدار می‌دهد که منطق قرار دادن «ما»یی برتر در برابر «دیگری»یی پست «مؤید جنگ و شقاوت» است^{۵۵} و آن را با نمونه‌های عینی مانند جنگ‌های یوگسلاوی پیوند می‌زند.

در مرکز نقد یارشاطر، ماهیت ایستا و اسطوره‌ساز حافظه جمعی مسلط قرار دارد. در حالی که پورداد حس ملی‌گرایی را از طریق بازخوانی تراژیک «ویرانی‌های عرب و مغول» و احیای میراث زرتشتی برمی‌انگیخت^{۵۶}، یارشاطر وطن‌پرستی راستین را نه در «مباهات به گذشتگان»، بلکه در «وفاداری به وظایف اجتماعی» و خدمت عملی در زمان حال تعریف می‌کند؛ کردارهایی مانند «پزشکی که به بیماران رسیدگی می‌کند» یا «کارمندی که رشوه نمی‌گیرد»^{۵۷}. او افتخار به زادگاه - که خارج از اختیار فرد است - را مانع صلح می‌داند.^{۵۸}

این نگاه، چارچوبی بدیل برای حافظه و هویت جمعی پیشنهاد می‌کند که حول ارزش‌های اخلاقی جهان‌شمول و خدمت در حال حاضر سامان می‌یابد، نه گذشته‌ای اسطوره‌ای. یارشاطر با طرح «جهان‌پرستی» به عنوان مرحله تکاملی‌تر وطن‌پرستی، بر فراروی از مرزهای ملی تأکید می‌ورزد: «روزی برسد که وطن‌پرست بی‌دغدغه، جهان‌پرست شود و همه عالم را خانه خود بشمارد» (همان: ۱۹). این ایده فراگیر در تقابلی بنیادین با گفتمان نژادمحوری قرار دارد که به تعبیر کریمی حکاک، «نظامی بسته» می‌آفریند و «تعاطی با هر آنچه جز خود است را نفی می‌کند»^{۵۹}.

یارشاطر همچنین به ابزاری شدن وطن‌پرستی توسط صاحبان قدرت اشاره می‌کند و می‌گوید: «پیشوایان آزمند... مردم ساده‌دل را به نام وطن‌پرستی روانه میدان‌های جنگ می‌کنند تا پایه‌های قدرت خود را با استخوان کشتگان استوار کنند»^{۶۰}.

در مقابل، روایت رقیب او، روایت‌های نژادمحور هویت‌ساز را «تعصبات قبیله‌ای» می‌خواند که با «ترویج کینه» مانع صلح می‌شوند. در نتیجه، نظام گفتاری یارشاطر پاسخی انتقادی به هژمونی گفتمان نژادمحور در تاریخ‌نگاری عصر پهلوی است. او با نقد بنیادین خود بر مهندسی ایدئولوژیک حافظه، هویت ملی را نه بر اساس برتری نژادی و گسست از «دیگری»، بلکه بر پایه خدمت عملی به جامعه، تداوم فرهنگی و آرمان عبور از تعصبات قومی برای رسیدن به «جهان‌پرستی» بازتعریف می‌کند.

تقابل نظام گفتاری پورداد با روایت رقیب به کارگزاری گفتمانی یارشاطر به وضوح نشان می‌دهد که حافظه جمعی عرصه‌ای از نبرد گفتمان‌هاست. پورداد با ارجاع اوستا به «ناموس ملی»، وفاداری به دولت-ملت مدرن را جایگزین وفاداری دینی پیشین می‌کرد، در حالی که یارشاطر با نقد «وطن‌پرستی کاذب»، چارچوبی مبتنی بر اخلاق جهان‌شمول و خدمت عملی پیشنهاد می‌داد. این نبرد گفتمانی در نهادهای انتقال‌دهنده حافظه مانند آموزش و پرورش عیان می‌شد. ترویج اوستا و شاهنامه در مدارس عصر پهلوی،

۵۵ - یارشاطر، «وطن پرستی»، ۱۷.

۵۶ - پورداد، ایرانشاه؛ تاریخچه مهاجرت زرتشتیان به هند، ۱۸-۱۷.

۵۷ - یارشاطر، «وطن پرستی»، ۱۸.

۵۸ - همان، ۱۷.

۵۹ - کریمی حکاک، «نژاد، مذهب، زبان: تأملی در سه انگاره قومیت در ایران»، ۶۰۶.

۶۰ - یارشاطر، «وطن پرستی»، ۱۸.

نمونه‌ای از نهادینه‌سازی روایتی خاص بود. هالباکس تصریح می‌کند: «خاطرات تنها تا زمانی باقی می‌مانند که... در چارچوب‌های مادی و اجتماعی قرار گیرند».^{۶۱} این نهادها «نظم‌های گفتمانی» را تشکیل می‌دهند که حقایق خاصی را تولید و تثبیت می‌کنند.

پوردادود، دساتیر و حافظه جمعی: فراخوانی سوژه ناتمام

مواجهه پوردادود با دساتیر و حافظه جمعی به مثابه فرآیندی ناتمام را می‌توان در دو نقطه مشاهده کرد. اول، در «فرهنگ ایران باستان» (۱۳۲۶) او متن «دساتیر» را به عنوان اثری ساختگی افشا می‌کند. او با استناد به تحقیقاتش و نظر [علامه] محمد قزوینی می‌نویسد: «زبان و مطلب این کتاب هر دو ساخته گمنام متقلبی است...».^{۶۲}

با این حال، اعتراف او به «شور و غرور جوانی» و «دل‌شیدایی» اش نسبت به محتوای این کتاب^{۶۳} نشان می‌دهد که چگونه سوژه حتی هنگام نقد، در دام چارچوب‌های مفهومی و عاطفی گفتمان مسلط (باستان‌گرایی پیشامشروطه) گرفتار می‌ماند. پوردادود خود محصول و بازتولیدکننده همان گفتمان باستان‌گرایی بود که دساتیر نیز از آن تغذیه می‌کرد. این پارادوکس نظریه هالباکس را تأیید می‌کند که حافظه فردی عمیقاً توسط چارچوب‌های اجتماعی گروه شکل می‌گیرد. از منظر تحلیل گفتمان، این «فراخوانی» سوژه توسط گفتمان است. دوم، پوردادود سقوط ساسانیان را به «نقطه عطفی ویرانگر» و هسته مرکزی یک حافظه تراژیک تبدیل می‌کند. او می‌نویسد: «آنچه ایران داشت چه معنوی و چه مادی مورد دستبرد عرب و فدای تعصب او گردید...».^{۶۴}

این روایت، مطابق نظر هالباکس، واقعه‌ای بنیادین را برای ایجاد حافظه‌ای آسیب‌شناختی و مشترک برجسته می‌سازد. این نگرش، تاریخ ایران را به دوگانه «شکوه پیشاسلامی» و «انحطاط پساعربی» تقسیم می‌کند و اعراب و اسلام را به «دیگری متجاوز» تقلیل می‌دهد. این گفتمان ملی‌گرایانه عرب‌ستیز، با ظاهری آکادمیک ارائه می‌شد. تاریخ‌نگاری پوردادود نمونه‌ای از مهندسی هویت ملی با استفاده از حافظه جمعی بود که به تقلیل پیچیدگی تاریخ و حذف «دیگری»‌ها منجر شد. منازعات معاصر بر سر نمادهای هویتی نشان می‌دهد حافظه فرآیندی ناتمام و عرصه نبرد گفتمان‌ها است. همان‌گونه که یارشاطر اشاره می‌کند، وطن‌پرستی راستین نه در «مباهات به گذشتگان»، بلکه در «وفاداری به وظایف اجتماعی» معنا می‌یابد.^{۶۵}

مهندسی حافظه تراژیک در تاریخ‌نگاری پوردادود

پوردادود با توصیف نابودی «ذخیره چهارصد ساله ساسانیان» که «آنچه ایران داشت چه معنوی و چه مادی مورد دستبرد عرب و فدای تعصب او گردید»^{۶۶} در حال ساخت الگوی روایی «شکوفایی-خیانت-ویرانی» است. این الگو نقش‌های حیاتی در اقتصاد روانی حافظه جمعی ایفا می‌کند. از منظر تحلیل گفتمان انتقادی، این نمونه‌ای بارز از «منطق هم‌ارزی» است که طی آن تمامی «دیگری»‌ها در یک زنجیره معنایی واحد قرار می‌گیرند. پوردادود با پیوند زدن سقوط ساسانیان با حملات مغول و تاتار، حافظه‌ای آسیب‌شناختی بنیان

61 ibid,175.

۶۲. پوردادود، «فرهنگ ایران باستان»، ۱۸.

۶۳. همان، ۱۹.

۶۴. پوردادود، اوستا (یشت‌ها ۱)، ۲۷/۲-۲۸.

۶۵. یارشاطر، «وطن‌پرستی»، ۱۸.

۶۶. پوردادود، اوستا (یشت‌ها ۱)، ۲۷/۲-۲۸.

می‌نهد که بر حس «ظلم تاریخی» و «فاجعه‌ای جبران‌ناپذیر» استوار است. این «حافظه تراژیک» به «ابزاری برای ایجاد هژمونی فرهنگی» بدل می‌شود.^{۶۷}

در دیپاچه بر جلد اول گائها، پورداد با افسوس می‌نویسد: «اینک چند سال است که گاه در ایران هم نامی از زرتشت و اوستا برده می‌شود... اما جز چند کلمه کسی اطلاعی از آیین باستان ندارد».^{۶۸} او منابع پسااسلامی را به دلیل تحریف‌های آگاهانه نکوهش می‌کند و از «خاک آباد آباء و اجداد ما» که «غارت و ویران نمودند» سخن می‌گوید.^{۶۹} در مقابل، پژوهش‌های اروپاییان را می‌ستاید. این تقابل دوگانه (نقد منابع داخلی/تمجید از شرق‌شناسی غربی) گویای تنشی ذاتی در گفتمان ملی‌گرایانه آن دوران است. نگاه پورداد، زرتشتی‌گری را به عنوان «دین ملی بازسازی شده» عرضه می‌کند.

استراتژی‌های گفتمانی او از استعاره‌هایی مانند «ذخیره»، «دستبرد»، «سپیل بنیان‌کن»، «فنا» استفاده می‌کند که بر حیثیت از کف رفته و آسیب‌پذیری ذاتی تأکید می‌ورزند. این گفتمان، تاریخ ایران را به زنجیره‌ای از مصائب تقلیل می‌دهد و ساختار دوگانه ثابتی می‌آفریند: «ذات ایرانی» خلاق و متمدن در مقابل «دیگری متجاوز» ویرانگر. تمایز اصلی پورداد در اعطای خصلتی آکادمیک و علمی به این روایت تقابلی است. او گفتمان سیاسی عرب‌ستیزانه را از سطح شعار به سطح یک «دانش» ارتقا می‌دهد. این فرآیند، «طبیعی‌سازی» یک پرساخت گفتمانی است. تاریخ‌نگاری پورداد مهندسی یک حافظه جمعی تمام‌عیار حول یک هسته تراژیک و یک ساختار دوگانه ثابت است. این حافظه ساختگی اگرچه در کوتاه‌مدت در خدمت ملت‌سازی بود، اما با تقلیل پیچیدگی تاریخ، حذف «دیگری‌ها» و دامن زدن به خصومت، میراثی بحث‌برانگیز برجای نهاد. همان‌گونه که یارشاطر اشاره می‌کند، چنین روایت‌هایی می‌توانند به «تعصبات قبیله‌ای» بدل شوند.^{۷۰} رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی برای فهم ریشه‌های بحران‌های هویتی معاصر ایران ضروری است، تا نشان دهد چگونه حافظه‌های جمعی می‌توانند هم سازنده هویت باشند و هم توجیه‌گر خشونت.

شبکه گفتمانی حافظه‌سازی و تداوم پارادایم تاریخ‌نگاری مقدس

مهندسی حافظه جمعی در دوره پهلوی، شبکه‌ای گفتمانی به هم پیوسته بود که در جهت تقویت پارادایمی واحد از حافظه‌سازی عمل می‌کرد. این شبکه همان «نظم گفتمانی» در تحلیل گفتمان انتقادی است که «چارچوب‌های اجتماعی حافظه» جدیدی را از منظری ایدئولوژیک ایجاد می‌کرد.

به عنوان نمونه، در این شبکه، مجتبی مینوی (۱۳۵۵-۱۳۸۱ ه.ش)، با تغییر کانون از متون اوستایی (پورداد) به حماسه ملی شاهنامه، همان چارچوب تقابلی را از طریق ادبیات بازتولید می‌کند. مینوی در کتاب «فردوسی و شعر او» (۱۳۵۴ ه.ش.) با توصیف سقوط ساسانیان به دست «مشتی عرب بیابانی» و تبدیل «نظم و آبادی» به «بی‌نظمی و ویرانی» (مینوی، ۱۳۵۴: ۱۲-۱۱)، از استعاره‌های ادبی برای برانگیختن عواطف و تحکیم حافظه تراژیک بهره می‌جوید. این استراتژی گفتمانی، «بازنمایی گزینشی» است که در آن بخش‌های خاصی از گذشته برجسته شده و بخش‌های دیگر به حاشیه رانده می‌شوند.

تمایز محوری مجتبی مینوی با ابراهیم پورداد در این است که مینوی بر فروپاشی نمادین یک جهان‌بینی تأکید دارد: «منبر جای تخت را می‌گیرد... سرزمین فریدون و کیخسرو... مسکن روباه و کفتار می‌گردد».^{۷۱} این استعاره‌ها، جایگزینی یک «نظام ارزشی» با دیگری را نشان می‌دهند و حافظه جمعی را حول محور حس از دست رفتن نظمی نمادین و مقدس سازمان می‌دهند. از منظر تحلیل گفتمانی،

67. Jorgensen & Phillips. "Discourse Analysis as Theory and Method", 37.

68. پورداد، یادداشت‌های گائها، ۱۹.

69. همان، ۲۰.

70. یارشاطر، «وطن پرستی»، ۱۶.

71. مینوی، «فردوسی و شعر او»، ۱۱-۱۲.

این «جابه‌جایی در نظم نمادین» را می‌توان مصداقی بارز از «طبیعی‌سازی» گفتمان مسلط تلقی کرد؛ فرآیندی که در آن روایتی خاص به مثابه امری بدیهی، قطعی و تردیدناپذیر عرضه می‌گردد. شدیدترین وجه نظام گفتاریِ مجتبی مینوی، تبدیل تقابل تاریخی به تقابل نژادی-اخلاقی است، آنجا که از «آمیزش خون» به عنوان عامل پیدایش نژادی با «خیانت و رشوه‌خواری» به عنوان «تنها هنر» آنان یاد می‌کند.^{۷۲} این گزاره، گفتمان حافظه‌ساز را تا سطح یک بیولوژی‌سازیِ شرورانه از «دیگری» پیش می‌برد. از منظر تحلیل گفتمان انتقادی، این استراتژی نمونه‌ای از «دیگری‌سازی افراطی» است که در آن «دیگری» نه تنها متفاوت، که ذاتاً شرور و خطرناک تصویر می‌شود.

بازتولید پارادایم تاریخ‌نگاری مقدس

درک دستگاه فکری پورداد مستلزم فهم تمرکز او بر «تاریخ‌نگاری مقدس» است. او دریافت که «دین و تاریخ و زبان، اموری درهم‌تنیده» هستند.^{۷۳} او قصد داشت حافظه هویتی را بر بنیاد متون مقدس اوستایی بازسازی کند، همان‌گونه که موبدان ساسانی تاریخ ایران را با «تفسیر اوستایی از آفرینش جهان» آغاز کردند.^{۷۴} پورداد با احیای این پارادایم و استناد به انبوه واژگان متون مذهبی پهلوی^{۷۵} نشان داد که زبان نهاد اصلی حامل این حافظه مقدس است. این نگاه با نظریه هالبواکس که زبان را یکی از بنیادی‌ترین «چارچوب‌های اجتماعی حافظه» می‌داند^{۷۶} همخوانی دارد. تداوم این نظام گفتمانی در آثار مراد اورنگ مشهود است. او با تفسیر مفاهیمی مانند «خوارنه» به عنوان «برنامه‌ای برای زیست اخلاقی»^{۷۷} در صدد بود اسطوره‌های باستانی را به دستورالعملی هویت‌ساز و اخلاقی برای زندگی مدرن تبدیل کند. این فرآیند، «بازتولید هژمونیک» است که گفتمان را تا سطح «عقل سلیم» و زندگی روزمره ارتقاء می‌دهد. مینوی در کتاب «فردوسی و شعر او» نیز با تمرکز بر فروپاشی ساسانیان، همان «نظم گفتمانی» تقابلی را بازتولید می‌کند و بر دوگانه شکوه پیشااسلامی/انحطاط پساعربی تأکید دارد. هر دو، با وجود تفاوت در روش (تاریخی/ادبی)، روایتی یک‌سویه ارائه می‌دهند که تعاملات فرهنگی پیچیده را نادیده می‌گیرد و به «دیگری‌سازی مطلق» می‌انجامد.

پیامدهای هژمونیک فرآیند برساخت حافظه جمعی

گفتمان باستان‌گرایی دوره پهلوی، ساختار فکری منسجمی برای خلق حافظه‌ای جمعی و ملی نوین پدید آورد که از سازوکارهای نظری پیچیده‌ای بهره می‌برد: بازاحیای پارادایم «تاریخ‌نگاری مقدس»؛ ساخت یک کانون تراژیک (محوریت سقوط ساسانیان)؛ تقابل‌سازی دوقطبی (ایران/عرب، آریایی/سامی)؛ به‌کارگیری چارچوب‌های چندوجهی (تاریخی، ادبی، اخلاقی)؛ و زبان‌پردازی و نمادآفرینی. این حافظه برساخته در کوتاه‌مدت به انسجام ملی و مشروعیت‌بخشی به دولت مدرن کمک کرد، اما با تقلیل پیچیدگی تاریخ، حذف «دیگری»ها و عادی‌سازی روایت‌های نژادمدار، میراثی از بحران‌های هویتی بر جای نهاد. همان‌گونه که هالبواکس خاطرنشان می‌سازد، حافظه جمعی همواره از منظر گروهی خاص به گذشته می‌نگرد.^{۷۸}

جمع‌بندی

۷۲. همان، ۱۲.

۷۳. پورداد، اوستا (یسنا)، ۲۱/۳.

۷۴. دریایی، تاریخ و فرهنگ ساسانی، ۷۳.

۷۵. پورداد، فرهنگ ایران باستان، ۲۸.

76. Halbwachs. "The Collective Memory", 51.

۷۷. اورنگ، «سوشیانت (داستان هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانت)»، ۱۶۰-۱۶۱.

78. Halbwachs. "The Collective Memory", 83.

تاریخ‌نگاری ابراهیم پورداد، در واپسین تحلیل، کنشی گفتمانی برای مهندسی حافظه جمعی و بازتعریف هویت ملی ایران بر شالوده پارادایم «تاریخ‌نگاری مقدس» عصر ساسانی است. این پژوهش با تلفیق نظریه حافظه جمعی مورس هالبواکس و رویکرد بر ساخت‌گرایانه تحلیل گفتمان انتقادی، به واکاوی سازوکارهای این مهندسی پرداخته و آشکار ساخته است که پورداد، به مثابه «کارگزار فعال حافظه»، با احیای اوستا در مقام «ناموس ملی» و بازسازی چارچوب‌های نهادی و نمادین حافظه (همچون زبان، اسطوره و آیین)، در صدد برآمد تا هویتی نوین برای ایران مدرن برآمده از دل گذشته‌ای مقدس و اسطوره‌ای ترسیم کند. او با تکیه بر دوگانگی بنیادین «عصر طلایی پیشااسلامی» در برابر «دوران انحطاط پساعربی»، مرزهای هویت ایرانی را در گسست از اسلام و دیگری‌سازی اعراب بازتعریف نمود، و هم‌زمان با جذب نمادهایی چون زبان فارسی و تشیع، روایت تداوم تاریخی را نیز طرح کرد تا انسجامی روایی برای ملت‌سازی دولت پهلوی اول فراهم آورد. این تناقض راهبردی، نه تنها ماهیت سیال، کارکردگرا و مناقشه‌برانگیز گفتمان‌های هویت‌ساز در عصر مدرن را به تصویر می‌کشد، بلکه نشان می‌دهد که حافظه‌ی جمعی چگونه در خدمت پروژه‌های سیاسی قرار می‌گیرد و از رهگذر تقدس‌بخشی، روایت‌پردازی دوگانه و نهادینه‌سازی، به ابزاری هژمونیک برای مشروعیت‌بخشی به نظم موجود بدل می‌شود. از منظر نظری، این پژوهش با تلفیق دو چارچوب هالبواکسی و تحلیل گفتمان انتقادی، نشان داد که حافظه‌ی جمعی نه بازتابی از واقعیت عینی گذشته، بلکه برساخته‌ای اجتماعی-گفتمانی است که در بستر روابط قدرت شکل می‌گیرد و همواره عرصه‌ای برای نبرد روایت‌ها و کشمکش بر سر معناست. پورداد، با به‌کارگیری مکانیسم‌هایی چون تقدس‌بخشی نمادها (تبدیل اوستا به «ناموس ملی»)، روایت‌پردازی انعطاف‌پذیر (تأکید هم‌زمان بر گسست و تداوم)، زبان‌محوری (معرفی زبان فارسی به مثابه حامل حافظه)، احیای پارادایم تاریخ‌نگاری مقدس (هم‌تنیدگی دین، تاریخ و اسطوره) و خلق حافظه‌ی تراژیک (مرکزیت سقوط ساسانیان)، توانست روایت مسلطی از «ایرانیت» برسازد که نه تنها در مقطع تاریخی خود به انسجام ملی و مشروعیت‌بخشی به دولت مدرن یاری رساند، بلکه زمینه‌ی بازتولید ناسیونالیسمی نژادگرا، عرب‌ستیز و قوم‌محور را نیز فراهم آورد. این گفتمان، با ارتقای خود به سطح «دانش» و «عقل سلیم» از طریق نهادهایی چون آموزش و پرورش و مطبوعات، به شکلی هژمونیک در حافظه‌ی جمعی تثبیت شد و روایت‌های رقیب هویتی (به‌ویژه روایت‌های برآمده از اسلام و تنوع قومی-مذهبی) را به حاشیه گفتمانی راند.

در عین حال، معرفي گفتمان رقیب احسان یارشاطر - با تأکید بر وطن‌پرستی مبتنی بر خدمت عملی، اخلاق جهان‌شمول و گشودگی در برابر دیگری - نشان داد که حافظه‌ی جمعی هرگز به بستری یکپارچه و قطعی تبدیل نمی‌شود، بلکه همواره عرصه‌ای برای مقاومت گفتمانی، بازتعریف هویت و ارائه‌ی چشم‌اندازهای بدیل باقی می‌ماند. این تقابل گفتمانی، ضرورت گذار از روایت‌های بسته و تقابل ساز هویت‌محور به سوی روایت‌هایی چندصداء، مسئولیت‌پذیر و مبتنی بر تعامل تمدنی را آشکار می‌سازد و یادآور می‌شود که حافظه‌ی جمعی، پروژه‌ای ناتمام و همواره در حال بازآفرینی است؛ پروژه‌ای که سرنوشت آن در گرو توانایی جامعه مدنی در به‌چالش کشیدن روایت‌های هژمونیک و ساخت حافظه‌ای متکثر، نقادانه و آینده‌نگر است. بدین ترتیب، این پژوهش نه تنها به درک عمیق‌تر منازعات هویتی ایران معاصر یاری می‌رساند، بلکه الگویی نظری-روشی برای مطالعه فرآیندهای هویت‌سازی در جوامع در حال گذار، به‌ویژه در بستر خاورمیانه و جهان اسلام، ارائه می‌دهد.

نتیجه‌گیری

بازخوانی انتقادی آثار ابراهیم پورداد، فراتر از کالبدشکافی یک روایت تاریخی خاص، به مثابه الگویی جامعه‌شناختی برای تبیین سازوکارهای برساخت هویت در جوامع در حال گذار عمل می‌کند. پژوهش حاضر این اصل بنیادین را به آزمون گذاشته است که هویت ملی پدیده‌ای ازلی، ذاتی یا ایستا نیست، بلکه برساخته‌ای گفتمانی-حافظه‌ای است که در تلاقی روابط قدرت، کنش کارگزاران حافظه و پراتیک‌های بازنمایی گذشته شکل می‌گیرد. پورداد، به مثابه کارگزار فعال حافظه، با احیای پارادایم «تاریخ‌نگاری مقدس ساسانی» و بازتعریف اوستا در مقام «ناموس ملی»، چارچوبی نهادی و قدسی برای حافظه‌ی جمعی ایرانیان پدید آورد و بدین سان،

گذشته را به ماده‌ی خامِ پروژه‌ی ملت‌سازیِ دولتِ پهلویِ اول بدل ساخت. یافته‌های این پژوهش در پنج محور به‌هم‌پیوسته قابلِ صورت‌بندیِ نظری است: نخست، هویتِ ملیِ برساخته‌ایِ گفتمانی-حافظه‌ای است که از رهگذرِ گزینش، بازآفرینی و تقدس‌بخشیِ عناصرِ گذشته شکل می‌گیرد. پورداود با بهره‌گیری از منابعِ نمادینِ اوستایی، عینیتی تاریخی به انگارهٔ برساخت‌گرایانهٔ هویتِ بخشید و نشان داد که «ایرانیت» چگونه از دلِ متونِ مقدسِ اسطوره‌ایِ بازآفرینی می‌شود. دوم، حافظه‌ی جمعیِ میدانِ نبردِ هژمونیکِ میانِ گفتمان‌هایِ رقیب است که از طریقِ کارگزارانی چون روشنفکران، مورخان و نهادهایِ فرهنگی سامان می‌یابد. گفتمانِ مسلطِ دوره‌ی پهلوی، با استعانت از نهادهایی همچون آموزش و پرورش، روایتِ باستان‌گرا و نژادمحورِ خود را به‌مثابهٔ «حقیقتی» طبیعی و مسلم در حافظه‌ی جمعی تثبیت کرد و روایت‌هایِ رقیبِ برآمده از اسلام و تنوعِ قومی-مذهبی را به حاشیهٔ گفتمانی راند. سوم، دانش، در عینِ ادعایِ عینیت‌گرایی، در پیوندی ناگسستنی با قدرت قرار دارد و می‌تواند در خدمتِ مشروعیت‌سازیِ سیاسی و بازتولیدِ روابطِ سلطه به کار گرفته شود. پورداود با ارتقایِ گفتمانِ باستان‌گرا از سطحِ شعارِ سیاسی به مرتبهٔ «دانشی معتبر» و «اثرِ حقیقت»، زمینه‌ی طبیعی‌سازیِ این روایت را در لایه‌هایِ «عقلِ سلیم»ی فرهنگی فراهم آورد. چهارم، گفتمان‌هایِ انحصارگرایِ هویت‌ساز، با وجودِ کارآمدیِ کوتاه‌مدتِ سیاسی، هزینه‌هایی سنگین و دیرپا بر جای می‌گذارند. روایتِ پورداود، با فروکاستنِ تاریخِ پیچیده و چندفرهنگیِ ایران به دوگانگیِ ساده‌انگارانهٔ «شکوه آریایی» در برابرِ «انحطاط سامی»، به حذفِ نظام‌مندِ دیگری‌هایِ درونی (اعراب، ترکان، اقوام غیرفارس و ایرانیانِ غیرزرتشتی) انجامید و بنیادهایِ ملی‌گراییِ افراطی و قوم‌محور را پی‌ریخت؛ میراثی که تا به امروز در منازعاتِ هویتیِ ایران قابلِ ردیابی است. پنجم، گفتمانِ رقیبِ احسان‌یارِ شاطر، با نقدِ خودبرتربینیِ نژادی، دیگری‌سازیِ تهاجمی و «وطن‌پرستیِ کاذب»، و در مقابل، با تأکید بر «وطن‌پرستیِ راستین» به‌مثابهٔ خدمتِ عملی، اخلاقِ جهان‌شمول و گشودگی در برابرِ تنوع، چشم‌اندازی بدیل برایِ هویت‌سازیِ ترسیم می‌کند. این گفتمان، اگرچه در دورانِ خود به‌اندازهٔ روایتِ مسلطِ نهادینه نشد، اما از حیثِ نظری و اخلاقی، الگویی برایِ گذار از حافظه‌هایِ بسته و تقابل‌ساز به سوی حافظه‌ای چندصد، مسئولیت‌پذیر و مبتنی بر تعاملِ تمدنی ارائه می‌دهد. این پژوهش نشان می‌دهد که تلفیقِ نظریهٔ حافظهٔ جمعی و تحلیلِ گفتمانِ انتقادی، به‌مثابهٔ یک الگویِ روش‌شناختیِ کارآمد، امکانِ مطالعه‌ی نظام‌مندِ کارکردِ دوگانهٔ گذشته‌ی اسطوره‌ای را فراهم می‌آورد: گذشته‌ای که هم مایهٔ انسجامِ سیاسی و مشروعیت‌بخشی به نظم موجود است، و هم ابزاری برایِ طردِ روایت‌هایِ رقیب و بازتولیدِ نابرابری.

فهرست منابع فارسی

- ____. «دیرینه‌شناسی تعینِ نظمِ گفتمانیِ باستان‌گرایانه در سیاست‌های فرهنگی پهلوی اول (با تأکید بر سازمان پرورش افکار و سازمان پیشاهنگی ایران)». فصلنامه علوم اجتماعی ۳۱، ش. ۱۰۴ (۱۴۰۳): ۱۵۴-۱۰۹.
- ____. «شرایط امکانی پیدایش و صورت‌بندی روایتِ گفتمانی «تمدن ایرانی» در افق تاریخی عصر جدید». فصلنامهٔ مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی ۱۶، ش. ۴ (پیاپی ۶۴) (۱۴۰۳): ۹۹-۶۳.

- _____ اوستا (گائاه‌ها)، سروده های زرتشت. ج. ۱. ویراستار فرید مرادی. تهران: موسسه انتشارات نگاه، ۱۳۹۴.
- _____ اوستا (پسنا). ج. ۳. ویراستار فرید مرادی. کوششگر بهرام فره وشی. تهران: موسسه انتشارات نگاه، ۱۳۹۴.
- _____ اوستا (یشت ها ۱). ج. ۲. ویراستار فرید مرادی. کوششگر بهرام فره وشی. تهران: موسسه انتشارات نگاه، ۱۳۹۴.
- _____ پوراندخت‌نامه (دیوان اشعار)، به انضمام ترجمه انگلیسی دین‌شاه جی جی باهای ایرانی. بمبئی: انجمن زرتشتیان

ایرانی، ۱۳۰۶.

- _____ تاریخ و تاریخ‌نگاری ساسانی. ترجمه شهریانو فروزی. تهران: نشر ققنوس، ۱۳۹۲.
- _____ جشن سده. تهران: نشریه انجمن ایران شناسی، ۱۳۲۴.
- _____ فرهنگ ایران باستان، بخش نخست. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.
- _____ یادداشت‌های گائاه‌ها. به کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۶.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲ ش.
- ابن سعد کاتب. طبقات. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۹۰ ش.
- آدمیت، فریدون. اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده. تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹ ش.
- آذرنگ، عبدالحسین. سقوط‌ها، فروپاشی‌ها. تهران: انتشارات جهان کتاب، ۱۴۰۱ ش.
- ارسطو. سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۸ ش.
- آرون، ریمون. مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی. ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۲۷). مجله یادگار، شماره‌های ششم و هفتم، سال پنجم، ۱۳۲۷.
- اکبری گلزار، مهدی، احمد نادری و زهرا فاضلی. «حافظه جمعی و تأثیر آن بر شکل‌گیری هویت شهری (مورد مطالعه: محله وحدت اسلامی و شهرک غرب)». مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران ۸، ش. ۳ (۱۳۹۸): ۵۵۶-۵۳۳.
- اورنگ، مراد. سوشیانت (داستان هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانت). تهران: چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.
- این‌عام کوفی، ابو محمد. الفتوح. ترجمه محمد بن احمد مستوفی. به تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
- بابازاده ایگدیر، علی. «چند نکته در باره ابراهیم پورداود». سالنامه تاریخ آذربایجان و ترک (۱۴۰۱).
- بلوم، ویلیام تی. نظریه‌های نظام سیاسی. ترجمه احمد تدین. تهران: نشر آران، ۱۳۷۳ ش.
- بیگدلی، محسن. ریشه‌هایی زمینه‌های انحصار دولت صفویه (از آغاز تا فروپاشی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۴۰۰ ش.
- بیهقی، ابوالفضل. تاریخ بیهقی. به تصحیح علی اکبر فیاض. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، ۲۵۳۶ ش.
- پارسامقدم، رضا. «تعین نظم گفتمانی خوانش نژادی ناسیونالیست‌های رمانتیک ایرانی در تاریخ‌نگاری معاصر ایران (از قاجاریه تا پایان دوره پهلوی)». دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س) ۳۲، ش. ۳۰ (پیاپی ۱۱۵) (۱۴۰۱): ۵۸-۳۳.
- پورداود، ابراهیم و جیمز دارمستتر. اوستا (ویسپرد، خرده اوستا، وندیداد). ج. ۴. ویراستار فرید مرادی. کوششگر بهرام فره وشی. تهران: موسسه انتشارات نگاه، ۱۳۹۴.
- پورداود، ابراهیم. ایران‌شاه؛ تاریخچه مهاجرت زرتشتیان به هند. بمبئی: ۱۹۲۶.
- تربیت، میرزامحلی خان. «جشن سده». ارمغان ۱۲، ش. ۱۱ (۱۳۱۰).

جانعلی زاده چوب بستی، حیدر و اکبر علی وردی نیا. «جامعه‌شناسی حافظه جمعی: حوزه مطالعاتی پارادایمیک یا ناپارادایمیک؟». راهبرد فرهنگ، ش. ۴ (۱۳۹۶).

دریایی، تورج. تاریخ و فرهنگ ساسانی. ترجمه مهرداد قدرت دیزجی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۹۲.
رضایی، احمد و حیدر جان‌ملی زاده چوب بستی. «حافظه جمعی و هویت ایرانی». پژوهشنامه انجمن ایرانی تاریخ ۹، ش. ۵ (۱۳۹۶): ۱۹-۲۴.

شمس‌کوشکی، الهه و مسعود دابختی. «نقش شبکه‌های اجتماعی در حافظه تاریخی جامعه ایرانی (مطالعه موردی شبکه اجتماعی تلگرام)». مطالعات تاریخ فرهنگی ۹، ش. ۵ (۱۳۹۷).

ضیاء ابرهیمی، رضا. پیدایش ناسیونالیسم ایرانی، نژاد و سیاست بی‌جاسازی. ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز، ۱۳۹۶.
فردوسی، علی، امید سپهری‌راد و امیر اکبری. «تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی میرزا فتحعلی آخوندزاده و ابراهیم پورداود». پژوهشنامه تاریخ ۱۸، ش. ۷۲ (۱۴۰۲).

کریمی حکاک، احمد. «نژاد، مذهب، زبان: تأملی در سه انگاره قومیت در ایران». ایران نامه ۱۱، ش. ۴ (۱۳۷۲).
کولایی، الهه و فهیمه خوانساری‌فرد. «روایت‌های تاریخی و حافظه جمعی؛ خلق هویت یا تشدید درگیری‌های قومی در قفقاز جنوبی». سیاست جهانی ۸، ش. ۳ (۱۳۹۸): ۱۰۴-۷۵.
همایی، جلال‌الدین. تاریخ مختصر ادبیات ایران. به کوشش ماهدخت بانوهمایی. چاپ اول. تهران: موسسه نشر هما، ۱۳۷۳ ش.

الیاده، میرچا. اسطوره بازگشت جاودانه. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: طهوری، ۱۳۸۴.
یارشاطر، احسان. «وطن پرستی». ایرانشناسی ۵، ش. ۱۷ (۱۳۷۲).

فهرست منابع لاتین

Coser, Lewis A. "Introduction: Maurice Halbwachs ۱۸۷۷-۱۹۴۵." In Maurice Halbwachs: On Collective Memory, ۳-۱. Chicago: The University of Chicago Press, ۱۹۹۲.

Halbwachs, Maurice. The Collective Memory. Translated by F. J. Ditter and V. Y. Ditter. New York: Harper & Row, ۱۹۵۰. First published ۱۹۲۵.

Jorgensen, Marianne and Louise Phillips. Discourse Analysis as Theory and Method. London: Sage, ۲۰۰۲.

Transliterated Bibliography

Ādamīyat, Farīdūn. (۱۳۹۴/۱۹۷۰). Andīshih-hā-yi Mīrzā Fatḥ 'Alī Ākhūndzādih. Khārazmī.

Akbarī Gulzār, Mahdī; Nādirī, Aḥmad; & Fāḍilī, Zahrā. (۱۳۹۸/۲۰۱۹). Ḥāfiẓih-yi Jam'ī va Ta'thīr-i ān

bar Shaklgīrī-yi Huvīyat-i Shahrī (Murūd-i Muṭālī'ih: Maḥallih-yi Vaḥdat-i Islāmī va Shārak-i

Gharb). Muṭālī'āt va Taḥqīqāt-i Ijtimā'ī dar Īrān, ۸(۳), ۵۵۶-۵۳۳.

Awrang, Murād. (۱۳۴۲/۱۹۶۳). Sūshiyānt (Dāstān-i Hūshīdar, Hūshīdarmāh va Sūshiyānt).

Chāpkhānih-yi Dānishgāh-i Tehrān.

Bābāzādih Īgdīr, 'Alī. (۱۴۰۱/۲۰۲۲). Chand Nukhtih dar bārih-yi Ibrāhīm Pūrdāwūd. Sālnāmih-yi Tārīkh-i Ādharbāyjān va Turk.

Pārsāmugaddam, Riḍā. (۱۴۰۱/۲۰۲۲). Ta'yīn-i Naẓm-i Guftimānī-i Khānis-i Nijādī-i Nāsīyūnālist-hāyi Rūmāntīk-i Īrānī dar Tārīkh-nigārī-yi Mu'āṣir-i Īrān (az Qājārīyah tā Pāyān-i Daurih-yi Pahlavī). Dufaṣlnāmih-yi 'Ilmī Tārīkh-nigārī va Tārīkh-nigārī Dānishgāh-i al-Zahrā (s), ۳۲(۳۰), Serial ۱۱۵, ۵۸-۳۳.

Pārsāmugaddam, Riḍā. (۱۴۰۳/۲۰۲۴). Dīrīnih-shināsī-yi Ta'yīn-i Naẓm-i Guftimānī-i Bāstān-garāyānih dar Sīyāsāt-hāyi Farhangī-yi Pahlavī-yi Awwal (bā Ta'kīd bar Sāzmān-i Parvarish-i Afkār va Sāzmān-i Pīshāhangī-yi Īrān). Faṣlnāmih-yi 'Ulūm-i Ijtimā'ī, ۳۱(۱۰۴), ۱۵۴-۱۰۹.

Pārsāmugaddam, Riḍā. (۱۴۰۳/۲۰۲۴). Sharā'it-i Imkānī-yi Pīdāyish va Sūrat-bandī-yi Riwāyat-i Guftimānī-i "Tamaddun-i Īrānī" dar Ufuq-i Tārīkhī-yi 'Aṣr-i Jadīd. Faṣlnāmih-yi Muṭālī'āt-i Mīyān-rishti'ī dar 'Ulūm-i Insānī, ۱۶(۴), Serial ۶۴, ۹۹-۶۳.

Pūrdāwūd, Ibrāhīm. (۱۳۰۶/۱۹۲۷). Pūrāndukht-nāmih (Dīvān-i Ash'ār), bih Inḍimām-i Tarjumih-yi Inglīsī-yi Dīnshāh Jījībāhā'ī-yi Īrānī. Anjuman-i Zartushtīyān-i Īrānī-yi Bumbyī.

Pūrdāwūd, Ibrāhīm. (۱۳۲۴/۱۹۴۵). Jashn-i Sada. *Nashrīyah-yi Anjuman-i Īrān Shināsī (۲)*.

Pūrdāwūd, Ibrāhīm. (۱۳۳۶/۱۹۵۷). Farhang-i Īrān-i Bāstān, Bakhsh-i Nakhust. Dānishgāh-i Tehrān.

Pūrdāwūd, Ibrāhīm. (۱۳۳۶/۱۹۵۷). Yāddāsht-hā-yi Gāthā-hā (Bahrām Farhuvashī, Kūshishgar).

Dānishgāh-i Tehrān.

Pūrdāwūd, Ibrāhīm. (۱۳۹۴/۲۰۱۵). Avestā (Gāthā-hā), Sarūdih-hā-yi Zartusht (Vol. ۱) (Farīd Murādī, Vīrāstār). Mu'assisi-yi Intishārāt-i Nigāh.

Pūrdāwūd, Ibrāhīm. (۱۳۹۴/۲۰۱۵). Avestā (Yasnā) (Vol. ۳) (Farīd Murādī, Vīrāstār; Bahrām Farhuvashī, Kūshishgar). Mu'assisi-yi Intishārāt-i Nigāh.

Pūrdāwūd, Ibrāhīm. (۱۳۹۴/۲۰۱۵). *Avestā (Yasht-hā ۱)* (Vol. ۲) (Farīd Murādī, Vīrāstār; Bahrām Farhuvashī, Kūshishgar). Mu'assisi-yi Intishārāt-i Nigāh.

Pūrdāwūd, Ibrāhīm. (۱۹۲۶). Īrānshāh; Tārīkh-nigārī-yi Muhājirat-i Zartushtīyān bih Hind. Bumbyī.

Pūrdāwūd, Ibrāhīm, & Darmesteter, James. (۱۳۹۴/۲۰۱۵). Avestā (Vīsparad, Khurdih Avestā, Vandīdād) (Vol. ۴) (Farīd Murādī, Vīrāstār; Bahrām Farhuvashī, Kūshishgar). Mu'assisi-yi Intishārāt-i Nigāh.

Tarbīyat, Mīrzā Muḥammad 'Alī Khān. (۱۳۱۰/۱۹۳۱). Jashn-i Sada. Majallih-yi Armaghān, ۱۲(۱۱).

Jānmalīzādih Chūbbastī, Ḥaydar, & 'Alīvardīniyā, Akbar. (۱۳۹۶/۲۰۱۷). Jāmi'ih-shināsī-yi Ḥāfiẓih-yi Jam'ī: Ḥauẓih-yi Muṭālī'ātī-yi Pārādāyik yā Nāpārādāyik?. *Rāhburd-i Farhang (۴)*.

Daryā'ī, Tūraj. (۱۳۹۲/۲۰۱۳). Tārīkh va Farhang-i Sāsānī (Mihrdād Qudrat Dīzjī, Trans.) (۱th ed.).

Intishārāt-i Qaqnūs.

Daryā'ī, Tūraj. (۱۳۹۲/۲۰۱۳). Tārīkh va Tārīkh-nigārī-yi Sāsānī (Shahrbānū Furūzī, Trans.). Nashr-i

Qaqnūs.

Riḍā'ī, Aḥmad, & Jānmalīzādih Chūbbastī, Ḥaydar. (۱۳۹۶/۲۰۱۷). Ḥāfiẓih-yi Jam'ī va Huvīyat-i Īrānī.

Pazhūhishnāmih-yi Anjuman-i Īrānī-yi Tārīkh, ۹(۵), ۲۴-۱۹.

Shams-Kūshkī, Ilhih, & Dābakhtī, Mas'ūd. (۱۳۹۷/۲۰۱۸). Naqsh-i Shabakah-hā-yi Ijtimā'ī dar Ḥāfiẓih-

yi Tārīkhī-yi Jāmi'ih-yi Īrānī (Muṭāli'ih-yi Murūdī-yi Shabakah-yi Ijtimā'ī-yi Tilīgrām). Muṭāli'āt-i

Tārīkh-i Farhangī, ۹(۵).

Ḍiyā' Abrahimī, Riḍā. (۱۳۹۶/۲۰۱۷). Pīdāyish-i Nāsīyūnālīzim-i Īrānī, Nijād va Sīyāsāt-i Bījāsāzī

(Ḥasan Afshār, Trans.). Markaz.

Firdawsī, 'Alī; Sipih-rī Rād, Umīd; & Akbarī, Amīr. (۱۴۰۲/۲۰۲۳). Tārīkh-nigārī-yi Nāsīyūnālīstī-yi

Mīrzā Faṭḥ 'Alī Ākhūndzādih va Ibrāhīm Pūrdāwūd. Pazhūhishnāmih-yi Tārīkh, ۱۸(۷۲).

Karīmī Ḥikāk, Aḥmad. (۱۳۷۲/۱۹۹۳). Nijād, Mazhab, Zabān: Ta'ammulī dar Sih Inggārih-yi Qawmīyat

dar Īrān. Īrān Nāmih, ۱۱(۴).

Kulā'ī, Ilhih, & Khānsārī Fard, Fahīmih. (۱۳۹۸/۲۰۱۹). Riwayāt-hā-yi Tārīkhī va Ḥāfiẓih-yi Jam'ī;

Khalq-i Huvīyat yā Tashdīd-i Darḡīrih-hā-yi Qawmī dar Qafqāz-i Junūbī. Sīyāsāt-i Jahānī, ۸(۳), -۷۵

۱۰۴.

Humā'ī, Jalāl al-Dīn. (۱۳۷۳/۱۹۹۴). Tārīkh-i Mukhtaṣar-i Adabīyāt-i Īrān (1st ed.). (bih Kūshish-i

Māhdukht Bānū Humā'ī). Tehrān: Mu'assisi-yi Nashr-i Humā.

Eliade, Mircea. (۱۳۸۴/۲۰۰۵). Ustūrih-yi Bāzgasht-i Jāvidānih (Bahman Sarkārātī, Trans.). Ṭāhūrī.

Yārshāṭir, Aḥsān. (۱۳۷۲/۱۹۹۳). Vatan parastī. Majallih-yi Īrān Shināsī, ۵(۱۷).

Coser, Lewis A. (۱۹۹۲). "Introduction: Maurice Halbwachs ۱۹۴۵-۱۸۷۷". In Maurice Halbwachs: On

Collective Memory (pp. ۳۴-۱). The University of Chicago Press.

Halbwachs, Maurice. (۱۹۵۰). The Collective Memory. (F. J. Ditter & V. Y. Ditter, Trans.). Harper & Row.

(Original work published ۱۹۲۵).

Jorgensen, M., & Phillips, L. (۲۰۰۲). Discourse Analysis as Theory and Method. Sage.