

## ارزیابی دیدگاه ازلی‌گرایان در مسأله‌ی «هویت قومی»، در بستر عقل و وحی

نوع مقاله: پژوهشی

محمد مصطفایی\*

E-mail: Mohammadmostafae58@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۳

### چکیده

یکی از نظریات رایج، در میان اندیشمندان حوزه‌ی جامعه‌شناسی و علوم سیاسی در خصوص هویت قومی و ملی، نظریه ازلی‌گرایان است. در مقابل این نظریه، آرای مخالفی وجود دارد که به‌منظور دست‌یابی به بینشی صحیح بررسی این نظریه ضرورت می‌یابد. در این بین سؤالاتی مطرح می‌شود که اولاً ادعای ازلی‌گرایان چیست؟ ثانیاً در بستر عقل و وحی این مدعا پذیرفتنی است یا خیر؟ این نظریه با سه رویکرد طبیعت‌گرا، زیست‌شناختی و فرهنگ محور به تفکیک در سه گزاره توصیف می‌شود: الف) «هویت قومی پدیده‌ای قدیمی و جوهری است». ب) «هویت قومی پدیده‌ای قدیمی و زیست‌شناختی اجتماعی است». ج) «هویت‌های قومی از دل‌بستگی به انگاره‌های فرهنگی شکل می‌گیرند که این دل‌بستگی‌ها ازلی است». استناد به روش برهانی و نیز تحلیل محتوای آیات قرآن مدعای هر سه رویکرد را نقدپذیر نموده و این نتیجه حاصل می‌شود که هویت قومی امری ذاتی، ازلی، زیست‌شناختی، طبیعی و فطری نیست بلکه این هویت از دل‌بستگی به انگاره‌های فرهنگی شکل گرفته و تغییرپذیر است.

**کلید واژه‌ها:** قوم، ملت، هویت، هویت قومی، هویت ملی، ازلی‌گرایی.

## مقدمه و طرح مسأله

توجه فزاینده به موضوع قومیت در شاخه‌های گوناگون علوم اجتماعی از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی این مقوله را از حد یک موضوع به سطح یک رشته‌ی خاص رسانده است. در حالی که مطالعات مربوط به قومیت در اوایل قرن بیستم به انسان‌شناسی و تا اندازه‌ای به جامعه‌شناسی محدود بود. در اواخر این قرن، در شاخه‌های دیگر علوم اجتماعی از جمله علوم سیاسی و به‌ویژه دو رشته‌ی فرعی آن یعنی جامعه‌شناسی سیاسی و روابط بین‌الملل هم شاهد چنین بررسی‌هایی بوده‌ایم. دامنه‌ی مطالعات مربوط به قومیت نیز برحسب مورد بسیار گسترش یافته است. اگرچه در نیمه اول قرن حاضر این بررسی‌ها منحصر به امریکای شمالی و اروپا بود، بعدها بسیاری از متخصصان انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و علوم سیاسی این مفهوم را در مطالعات مربوط به جوامع جهان سوم به کار بردند (کاظمی تازی، ۱۳۸۹: ۲۳).

با این همه از همان ابتدای کار نوعی ابهام و آشفتگی در خصوص مفهوم و تعریف قومیت وجود داشته است. این آشفتگی زمانی فزونی یافت که سایر رشته‌ها به مطالعه‌ی قومیت پرداختند و این مفهوم در بررسی جوامع غیر امریکایی و غیر اروپایی هم به کار گرفته شد؛ به عبارت دیگر، هنوز اختلاف نظر بر سر مفهوم قومیت باقی بود که ساخت برخی ترکیبات وابسته نظیر گروه‌های قومی، هویت قومی، سیاست قومی، ناسیونالیسم قومی، در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی، آشفتگی موجود را دامن زد. ریچارد تاپیر، در اشاره به همین استفاده‌ی نامناسب از اصطلاح «گروه‌های قومی»، می‌نویسد: «... دانشمندان علوم سیاسی، سیاستمداران و تا اندازه‌ای جامعه‌شناسان درباره‌ی کشورهای چون جمهوری اسلامی ایران و افغانستان فرضیه‌هایی در مورد «گروه‌های قومی» ارائه می‌دهند که ما با آنها به شدت مخالفیم» (احمدی، ۱۳۷۹: ۲۸) واژه‌ی قومیت، در دوره‌های مختلف و در جوامع مختلف، بار معنایی متنوعی داشته است؛ مثلاً در دوره‌ها یا جوامعی قومیت معادلی برای گروه‌های اقلیت در درون جامعه‌ی بزرگ‌تر دولت - ملت بوده و در دوره‌ها یا جوامع دیگر قومیت مترادف مفهوم ملت بوده است.

در مجموع اندیشمندان در خصوص مسأله‌ی قومیت و هویت قومی و ملی نظرات مختلفی عرضه کرده‌اند که این نظرات در پاره‌ای موارد به لحاظ مفهومی در مقابل همدیگر قرار می‌گیرد. از آنجایی که نظریه‌ها در بینش عمومی جامعه و نخبگان و نیز سیاستگذاری‌های کلان حاکمیت‌ها تأثیر بسزایی دارند و سمت‌وسوی قوانین و رفتارها را شکل می‌دهند، تحلیل و بررسی آنها به‌منظور کشف میزان وثاقت و استحکام در

استناد به آنها ضروری است. لذا در این نوشتار نظریه‌ی ازلی‌انگاران، به‌مثابه یکی از نظریات مطرح درباره‌ی هویت‌های قومی و ملی، ابتدا تبیین شده و سپس در بستر عقل و با روش برهانی و با رویکرد تحلیل محتوای آیات قرآن و تکیه بر وحی نقد و بررسی شده است.

### سؤالات پژوهش

سؤالاتی که در روند این پژوهش درصدد پاسخگویی بدان برمی‌آییم این است که: اولاً ازلی‌گرایان در مسأله هویت قومی و ملی چه می‌گویند؟ آیا یک طیف‌اند یا با آرای مختلفی روبرو هستیم؟ ثانیاً نظریات آنها در بستر و میزان عقل و شریعت مبین اسلام مورد تأیید است؟ یا مخدوش و مردود است؟ این پژوهش اکتشافی است از این جهت فرضیه ندارد.

### تعاریف

**قوم:** لغت قوم در فرهنگ‌های گوناگون فارسی به شکل‌های گوناگون معنی شده است که البته همه‌ی این معانی نزدیک به هم هستند از جمله:

۱- گروه مردم (از زن و مرد)، کسی که با شخصی قرابت داشته باشد، خویشاوند (معین، ۱۳۸۶: ۱۱۴۲).

۲- مردمی که دارای ویژگی‌های نژادی و زبانی مشترک هستند، خویشاوند (صدری‌افشار و دیگران، ۱۳۸۹: ۹۷۹).

مناسبت‌ترین تعریف اصطلاحی این واژه از میان تعریف‌های مختلف را می‌توان این دانست: جمعیتی انسانی متعلق به یک گروه قومی در جامعه‌ی سیاسی و یا دولت - کشور که معمولاً از نظر تعداد کمتر از سایر اعضای جامعه‌اند و به سبب دارا بودن شاخص‌های قومیتی، دارای هویتی متمایز از سایر اعضای جامعه هستند (شکیبا، ۱۳۹۴: ۶۹).

**ملت:** واژه‌ی ملت از ریشه‌ی لاتین «Natio» و «Nascere» به معنای زایش و تولد گرفته شده است. در اوایل قرن هفدهم، «Nation» برای توصیف مردم کشورها جدای از ترکیب قومی - ملی آنها به کار می‌رفت و امروز نیز اغلب به همین مفهوم خوانده می‌شود (رحمانی، ۱۳۸۸: ۴۲). ملت از دیدگاه ارنست رنان دارای روح و اصلی معنوی است که شامل دو چیز می‌شود؛ گذشته و حال. گذشته‌ای که دارای میراثی غنی و مشترک از خاطرات، رضایت واقعی، تمایل به زندگی با یکدیگر و در نهایت خواست

استمرار آن ارزش مشترک است و زمان حالی که به انجام مجدد آن افتخارات و اندوخته‌های ارزشمند قدیم تمایل دارد (اسمیت و هاجینسون، ۱۳۸۶: ۴۰).

**هویت:** هویت از «هو» به معنای کیستی و «یت» به مفهوم یکی بودن تشکیل شده و صفت و موصوف است. در فلسفه، هویت مشتق از «هو» و به معنای تشخیص است و در اصطلاح به معنای مجموعه‌ای از اوصاف پایدار شیء در نظر گرفته می‌شود که به اعتبار آن، شیء از دیگران جدا می‌شود (طلائی و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۰۵). در فرهنگ عمید «هویت» حقیقت شیء یا شخصی است که مشتمل بر صفات جوهری او باشد. هویت در لغت به معنای شخصیت، ذات، هستی، وجود و منسوب به هو است (عمید، ۱۳۷۳: ۱۲۶۵).

## مبادی نظری

### سطوح هویت

هویت در حالت کلی در دو سطح تحلیل پذیر است: ۱- هویت شخصی با واحد تحلیل فردی و ۲- هویت جمعی با واحد تحلیل گروهی و چند نفری. در تحلیل، هویت جمعی را می‌توان به هویت خانوادگی، هویت قومی، هویت ملی، هویت فراملی و دینی و هویت جهانی تفکیک کرد (شکیبا، ۱۳۹۴: ۴۵). از میان هویت‌های جمعی آنچه در این نوشتار به آن پرداخته شده هویت قومی و ملی است که تعریف آنها به این قرار است:

**هویت قومی:** هرگونه تعهد و تعلق به ابعاد اجتماعی، تاریخی، جغرافیایی، سیاسی، دینی و فرهنگی به معنای هویت قومی است که در فرآیند پاسخگویی آگاهانه‌ی اقوام به پرسش‌هایی پیرامون «خود» مطرح می‌شود (شکیبا، ۱۳۹۴: ۲۱).

**هویت ملی:** هرگونه تعهد و تعلق به ابعاد اجتماعی (تعلق خاطر و تعهد افراد به اجتماع ملی)، تاریخی (خاطرات، رخدادها، شخصیت‌ها و فراز و نشیب‌های تاریخی)، جغرافیایی (سرزمین و اسامی جغرافیایی)، سیاسی (تعلق به یک نظام واحد سیاسی و ارزش‌های مشروعیت‌بخش در یک دولت ملی)، دینی (علقه‌های دینی و مذهبی مشترک و وفاداری و اعتقاد به این آیین‌های مشترک) و فرهنگی ملی (سنت‌ها، اسطوره‌ها، هنر، معماری و ادبیات) است و در فرآیند پاسخگویی آگاهانه‌ی یک ملت به پرسش‌های پیرامون خود مطرح می‌شود هویت ملی گویند (شکیبا، ۱۳۹۴: ۲۳).

### نظریه‌های شکل‌گیری هویت قومی و ملی

درباره‌ی شکل‌گیری هویت قومی و ناسیونالیسم آراء و نظرات مختلفی مطرح شده

است؛ این آراء در تقسیم‌بندی‌های مختلف ارائه شده است که در زیر به آنها اشاره می‌شود: آنتونی اسمیت به تفکیک میان رویکردهای مختلف از ناسیونالیسم می‌پردازد و دو رویکرد نظری اساسی در این حوزه را تشخیص داده است: ۱- کهن‌گرایان: به قدیمی بودن این پدیده‌ها اعتقاد دارند و آن را عناصر اولیه و کهن زندگی بشر می‌دانند. از نظر این مکتب، ملت و احساسات میهنی از عصر باستان در میان افراد بشر وجود داشته است؛ چنان‌که طرفداران این مکتب معتقدند ملت‌ها و ناسیونالیسم پدیده‌هایی کهن هستند که طبیعی و جهان‌شمول‌اند. ۲- ابزارگرایان: این دیدگاه، در مقابل دیدگاه کهن‌گرایان، بر نو بودن و ساختمان‌دی ناسیونالیسم و احساسات ملی اشاره دارد. البته اسمیت خودرأیی مستقل در این خصوص دارد که نه ازلی‌گرایی محض و نه ابزارگرایی محض است؛ بلکه رأیی میانه است. اسمیت با نظریات و دیدگاه‌های خاص و جامع خود توانست پایه‌گذار مکتب سومی در رابطه با مسائل ملت و ملی‌گرایی و ارتباط آنها با مدرنیسم شود که برخلاف دو مکتب سابق کهن‌گرا و نوگرا، تفاسیر او را می‌توان در رابطه با مسائل ملت و ملی‌گرایی در همه‌ی نقاط جهان و در ارتباط با همه‌ی ملت‌ها و تاریخ آنها به کار برد. به اعتقاد اسمیت اگرچه می‌توان ناسیونالیسم را، به‌مثابه ایدئولوژی سیاسی با ویژگی‌های خاص خود، محصول دوران مدرن تلقی کرد؛ اما نمی‌توان پدید ملت را محصول پیدایش ملی‌گرایی در نظر گرفت. منابع اصلی ملت‌ها و هویت‌های ملی را باید در زمان‌های دورتری جست‌وجو کرد (اسمیت، ۱۳۸۳: ۱۳۵). از نظر اسمیت، متفکران مکتب مدرنیسم قادر نیستند یک رهیافت عمومی یا نظریه‌ی عمومی درباره‌ی ناسیونالیسم به دست دهند. اسمیت معتقد است، دیدگاه متفکران این مکتب بیشتر با اروپای مدرن مطابقت می‌کند تا مناطق دیگر جهان. از سوی دیگر، ما نمی‌توانیم این رهیافت اروپا محورانه را برای مناطق دیگر به کار ببریم، چراکه چنین تعمیم‌پذیری نمی‌تواند تحلیلی مناسب در مورد ملت‌گرایی در سایر نقاط جهان به دست دهد (اسمیت، ۲۰۰۸: ۱۷؛ به نقل از نظری و خلیل طهماسبی، ۱۳۹۴: ۹). اوموت اوزکریملی در کتاب نظریه‌های ناسیونالیسم ابتدا به تقسیم‌بندی رایج نظریه‌های ناسیونالیسم حول: ۱- کهن‌گرایان (اصل‌گرایان) ۲- ابزارگرایان (مدرنیست‌ها) ۳- تلفیقی (مثل نمادپردازان قومی) اشاره دارد و سپس با نقد این تقسیم‌بندی آنها را در دودسته‌ی زیر قرار می‌دهد:

- ۱- اصالت ذات: ازلی‌گرایان و نمادپردازان قومی را در این دسته قرار می‌دهد.
- ۲- ساخت‌گرایی: ساخت‌گرایان هم شامل مدرنیست‌ها با طیف‌های مختلف آن می‌شود که بر مصنوع بودن ناسیونالیسم تأکید دارند و همگی مدعی‌اند که ممکن و ضروری

است که ملت‌ها را از نتیجه‌ی شرایط متحول اقتصادی، سیاسی یا اجتماعی آنها «ابداع» کنیم (اوزکریمی، ۱۳۸۳: ۸۵).

به هر حال جدا از تقسیم‌بندی‌های مختلف یکی از نظریات در حوزه‌ی هویت قومی ازلی‌گرایی است که در این مقاله با تشریح آن به نقد و بررسی آن مبادرت خواهد شد.

### چیستی ازلی‌گرایی

این دسته مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها و نظرات را دربرمی‌گیرد که لزوماً با یکدیگر هم‌سو نیستند اما می‌توان گفت همگی در این باور مشترک‌اند که قومیت و ناسیونالیسم پدیده‌ای قدیمی و دیرینه است و انسان یک حس همبستگی و عاطفی نسبت به آن دارد. «ازلی‌گرایی به مفهومی از قومیت و ملیت اشاره دارد که به ویژگی واقعی، پایداری بنیادهای گروهی تأکید دارد. تعلقات خاطر ازلی‌گرایی نظیر زبان، نژاد، مذهب، سرزمین و سنت از نظر بنیادی و روان‌شناسی غلبه‌ناپذیر تلقی می‌شود» (ماتیل، ۱۳۸۳: ۹۴۵).

منطق و استدلال ازلی‌گرایان برای توضیح ریشه‌های عمیق قومی، قدیمی بودن آن است؛ یعنی معتقدان به این دیدگاه، هویت قومی را پدیده‌ای جوهری می‌پندارند که سهل‌الوصول و سطحی و گذرا نبوده و قومیت و قوم‌گرایی را جزئی از سرشت و فطرت انسان به‌شمار می‌آورند. این دانشمندان قومیت را پدیده‌ای قدیمی درعین‌حال طبیعی به حساب می‌آورند. در این پارادایم این عناصر قومی مثل یکی از خصوصیات پدیده‌ی اجتماعی دورکیم در خارج از فرد قرار گرفته و بر فرد تحمیل می‌شود. اصطلاح ازلی‌گرایی اولین بار از سوی ادوار شیلز تحت تأثیر مطالعه در حوزه‌ی جامعه‌شناسی دین به کار رفت. او بر آن بود که انواع پیوندهای شخصی دیرین، مقدس و مدنی را از هم متمایز کند و نشان دهد که چرا در جوامع مدنی مدرن هنوز هم انواع دیگر پیوندهای اجتماعی به حیات خود ادامه می‌دهند. پس از او کلیفورد گپرتز در پی پاسخ‌گویی به این سؤال برآمد که چرا برخی از پیوندها دارای قدرت بیشتری هستند (گپرتز، ۱۹۶۳: ۵). دیرینگی به پیوندهایی مانند پیوندهای دینی، خونی، نژادی، زبانی، منطقه‌ای و آداب و رسوم نسبت داده می‌شود. وان دن برگ معتقد است: گرایش‌های جهان‌شمولی چون تمایل به خویشاوندی، تجاوز، سلطه و نیز تمایل به سرزمین، بخشی از طبیعت بشری است. وی قومیت و نژاد را ادامه‌ی اصل خویشاوندی می‌داند، چنان‌که قبیله و گروه قومی هر دو مبنای خویشاوندی دارند.

نظر به این‌که رهیافت ازلی‌انگاری قومی خود گروه یکپارچه‌ای را تشکیل نمی‌دهد،

به سه رویکرد طبیعت‌گرا، زیست‌شناختی اجتماعی و فرهنگ‌محور تقسیم می‌شود (اوزکریملی، ۱۳۸۳: ۸۵).

رویکرد طبیعت‌گرا: این رویکرد که می‌توان آن را افراطی‌ترین قرائت از ازلی‌انگاری هویت قومی خواند، مدعی است که هویت‌های ملی جزئی از طبیعت آدمی‌اند، درست مثل حس‌های طبیعی که در بدن انسان وجود دارند. در واقع قومیت و ملیت هر فردی از پیش تعیین شده و به‌طور طبیعی و بدون تغییر باقی می‌ماند. در واقع در این دیدگاه، این نظر استنباط می‌شود که ملیت افراد اجباری است و نه اختیاری. طبیعت‌گرایان ملت‌ها را دارای جوهری طبیعی و جایگاهی خاص در طبیعت می‌دانند و برای آنها رسالت و سرنوشتی خاص قائل‌اند (محمدزاده، ۱۳۹۰: ۵۳).

رویکرد زیست‌شناختی اجتماعی: در این رویکرد ملت‌ها، گروه‌های قومی و نژادها می‌توانند ناشی از انگیزه‌ی تولیدمثل ژنتیکی افراد باشند (اسمیت، ۱۳۸۳: ۷۷). زیست‌شناسان اجتماعی در پی یافتن ریشه‌ی پیوندهای قومی و ملی در سازوکارهای ژنتیکی و غرایز هستند و ملت را مصداق گسترش سبک خویشاوندی یا نوعی از «خانواده‌ی بزرگ» می‌دانند (اوزکریملی، ۱۳۸۳: ۹۷). این خویشاوندی، درست همانند واحدهای خویشاوندی کوچک‌تر، اغلب چنان واقعی بود که بتواند به‌صورت بنیانی برای آن احساسات نیرومندی که ما ناسیونالیسم، قبیله‌گرایی، نژادپرستی و قومیت‌محوری می‌نامیم درآید (هاچینسون و اسمیت، ۱۳۸۶: ۱۶۰). پی‌روان دن برگ، مدافع اصلی این رویکرد، با آگاهی از این‌که انتخاب خویشاوند، نمی‌تواند کل خصوصیات اجتماعی انسان را تشریح کند، دو سازوکار دیگر نیز مطرح می‌سازد: اجبار و دادوستد (میرزائی، ۱۳۹۰: ۳۷). قائلان به این دیدگاه در واقع به بحث‌هایی در نظریه بقا بازمی‌گردند که امروزه در ژنتیک جایگاه خاصی دارد. آنها انتخاب‌گرند و این انتخاب‌هایی که ژن‌ها انجام می‌دهند برای ادامه‌ی حیات ضروری است (محمدزاده، ۱۳۹۰: ۵۴).

رویکرد فرهنگ‌محور: با نفوذترین رویکرد در این رهیافت، رویکرد فرهنگ‌محور است. طرفداران این رویکرد بر این باورند که گروه‌های قومی و ملت‌ها بر مبنای دلبستگی به انگاره‌های فرهنگی شکل می‌گیرند (اسمیت، ۱۳۸۳: ۸۰). ازلی‌گرایان متعلق به حوزه‌ی فرهنگ‌پژوهی، به اصلیت قلمرو اراضی، خویشاوندی، رسوم و سنن، زبان و مذهب در استحکام ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی توجه می‌کنند (اسمیت، ۱۳۸۳: ۶۹۳). ادوارد شیلز و کلیفورد گیرتز نشان داده‌اند که چطور پیوندهای ازلی در کنار پیوندهای عرفی و مدنی، حتی در جوامع صنعتی به حیات خود ادامه می‌دهند (شیلز، ۱۹۵۷: ۴۰).

## روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع پژوهش‌های کیفی است که از حیث ماهیت، انتقادی و تطبیقی و از جهت راهبرد، تحلیل محتوا و داده بنیاد محسوب می‌شود که با روش قیاسی به تجزیه و تحلیل داده‌های لازم که به صورت کتابخانه‌ای جمع‌آوری گردیده می‌پردازد.

## نقد و بررسی نظریه‌ی ازلی‌گرایی در بستر عقل و شرع

چنانکه گفته شد ازلی‌گرایان طیف‌های مختلفی دارند که دیدگاه کلی آنها در قالب سه قضیه (جمله) بیان و سپس به نقد و بررسی آنها با استفاده از برهان و محتوا و مضامین آیات قرآن پرداخته خواهد شد.

### قضیه اول: هویت قومی پدیده‌ای قدیمی و جوهری است

برخی از ازلی‌گرایان چنانکه گفته شد هویت قومی را پدیده‌ای جوهری دانسته‌اند. «جوهر» معرب «گوهر» و به معنای ذات است. این دسته هویت قومی را ذاتی انسان‌ها می‌دانند؛ اما آیا فرض ذاتی دانستن هویت قومی یا ملی صحیح است؟

#### - بررسی و تحلیل وحیانی قضیه اول

در قرآن کریم هویت‌های جمعی با اسامی مختلفی مانند طایفه، شعب، حزب، ایل، شیعه، رهط، طبقه، امت، عشیره، قبیله و... آمده است (۱)؛ اما قرآن این هویت‌ها را تنها در حد امور دنیوی پذیرفته که به منزله عاملی برای شناسایی و تعامل با یکدیگر از آنها استفاده می‌شود (حجرات، ۱۳)(۲) تمام این هویت‌ها در عالم پس از مرگ از میان رفته و تنها هویت فردی است که باقی می‌ماند. «در آن روز مردم از برادر، پدر و مادر، همسر و فرزندان خود فرار می‌کنند» (۳) (عبس: ۳۴).

بر اساس آیات قرآن کریم علاقه‌های اجتماعی، حقیقت و اصالتی ندارند و چه بسا در روزی که حقایق آشکار شود، این علایق تبدیل به نفرت شود. آیه ۲۵ سوره عنکبوت (۴) اشاره دارد که از آنجایی که مردم، بر بت‌پرستی خود هیچ دلیلی نداشتند، دیگر بهانه‌ای برایشان نماند، جز این که از کسانی که مورد احترامشان بودند استناد بجویند، مانند پدران برای فرزندان و رؤسا برای پیروان و دوستان در نظر دوستان و بالأخره امت برای تک‌تک افراد مورد استناد بود، پس یگانه چیزی که سنت‌های قومی را پابرجا نگه می‌دارد و باعث می‌شود که متروک نگردد همین ملاحظات است؛ بنابراین پیروی از سنت بت‌پرستی در حقیقت یکی از آثار علاقه‌های اجتماعی است که عامه آن



را از تک‌تک افراد مشاهده می‌کنند و بر این گمان‌اند، این عمل صحیح است و علایق قومی و ادارشان می‌کند که از آن تقلید کنند و آن را برای خود سنت قرار دهند، این سنت قرار دادن متقابلاً آن علایق قومی را حفظ می‌کند و اتحاد و اتفاق و یکپارچگی اقوام را محفوظ می‌دارد. زمانی که (ابراهیم) به پدر و قومش گفت: «این مجسمه‌هایی که شما آنها را پرستش می‌کنید چیست؟ گفتند: ما پدرانمان را دیدیم که آنها را عبادت می‌کردند» (انبیاء: ۵۲ و ۵۳). این آیه خطابی است از ابراهیم (ع) به عامه‌ی قومش که: بت پرستی شما هیچ دلیلی ندارد، مگر علاقه‌ی قومی، شما می‌خواهید، به این وسیله، زندگی خود را اصلاح کنید... و لذا می‌بینیم قوم ابراهیم (ع)، وقتی آن جناب دلیل بت پرستی را از ایشان می‌پرسد در جوابش می‌گویند: بلکه ما پدران خود را یافتیم که چنین می‌کردند. (۵)

از این رو، آنها بت می‌پرستیدند برای این که مودت برقرار شود. بعد از جمله‌ی «إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ...» فرمود: «سپس روز قیامت بعضی از شما بعض دیگر را تکفیر و برخی، برخی دیگر را لعن می‌کنند. (۶) به این وسیله سرانجام بت پرستی را (به علت مودت که باطن و واقعیت آن است) بیان نمود تا بدانند آن علاقه‌های اجتماعی که آنها را وادار به بت پرستی کرد به زودی واقعیت خود را نشان می‌دهد و در روزی که باطن هر چیز بیرون می‌افتد، به صورت دشمنی و نفرت از یکدیگر جلوه می‌کند. ... قرآن این معنا را درباره‌ی هر متبوعی نسبت به تابع خود بیان کرده است» (۷) (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۱۷۸). آیات دیگری وجود دارد مبنی بر این که خویشاوندی که مرتبه‌ای بالاتر از قومیت و ملیت است در عالم دیگر مرتفع می‌شود (۸) و علت سقوط سبب‌ها و از آن جمله خویشاوندی ظاهری این است که خویشاوندی که معنایش انتساب دو نفر یا بیشتر به یک رحم (و یا یک صلب) است، تنها آثارش را در ظرف دنیا که ظرف حیات اجتماعی است بروز می‌دهد و باعث مودت و الفت و معاضدت و عصبيت و یا خدمت و امثال آن می‌گردد، چون ظرف اجتماع است، بالطبع و برحسب آراء و عقاید، انسان را محتاج به این امور می‌کند، آراء و عقایدی که آن را هم فهم اجتماعی در انسان ایجاد می‌کند و در خارج از ظرف حیات اجتماعی خبری از این آراء و عقاید نیست. (۹) پس در عالم حقیقت رابطه‌ی سبب‌ها و نسب‌ها وجود ندارد و هیچ خویشاوندی از خویشاوندی‌اش و هیچ فردی از هویت قومی و ملی خود بهره‌مند نمی‌شود.

#### - بررسی و تحلیل برهانی قضیه اول

به لحاظ فلسفی اوصاف یک شیء یا ذاتی است یا عرضی. اوصاف ذاتی چنین

تعریف شده است: ذاتی منسوب به ذات است و به چیزی اطلاق می‌شود که مقوم شیء و لازمه‌ی آن باشد. ذاتی به این معنی جزء ماهیت و منحصر در جنس و فصل است. هر چه خارج از ماهیت شیء باشد، عرضی است [نه ذاتی]؛ مثلاً نطق (تفکر) ذاتی انسان است؛ یعنی مخصوص انسان و وجه تمایز او از موجودات دیگر است.

در مقابل، اوصاف عرضی نیز چنین تعریف شده است: عرض در مقابل ماهیت است، یعنی چیزی است که داخل در قوام طبیعت شیء نیست؛ مانند ایستادن و نشستن برای انسان که این حالت داخل در ماهیت و طبیعت انسان و مقوم طبیعت او نیستند. براساس تعاریف فوق قطعاً نمی‌توان هویت قومی یا ملی را صفتی ذاتی برای انسان‌ها برشمرد زیرا انفکاک این هویت با همان صفت از انسان ممتنع نیست. جدایی این صفت از انسان هیچ خدشه‌ای بر ماهیت انسان وارد نمی‌کند؛ هم‌چنین عرض لازم نیز برای انسان‌ها به حساب نمی‌آید زیرا فرض انسان بدون هویت قومی محال نیست. مثلاً ممکن است خانواده‌ای در جنگلی دور از جامعه زندگی کنند و هیچ‌یک از عناصر هویت قومی یا ملی را نپذیرفته باشند پس عرض لازم نیز برای انسان‌ها محسوب نمی‌شوند بلکه به مثابه عرض عام یا مفارق به آن نگریسته می‌شود.

یکی دیگر از شواهد ذاتی و یا عرض عام نبودن هویت‌های قومی یا ملی و به تعبیر دیگر مثال نقض آن، این است که انسان در مقام انسانیت خود که تبلور آن در انبیاء و اولیای الهی است، نه تنها چنین هویت‌هایی را ندارد بلکه خود هویت‌ساز بوده و بر گروه‌ها، ملت‌ها و بلکه بر انسان‌های اعصار متمدنی تأثیر می‌گذارد. براساس دیدگاه عرفانی، انسان آن است که «خود میزان و مکیال است؛ این است که خود انسان باید فرقان حق و باطل باشد، نه اوضاع جامعه و رفتار این و آن که هرروز به رنگی درمی‌آیند و مسیری ثابت ندارند ... آن انسان که با منطق وحی است مؤید به روح القدس و سفیر الهی است و میزان قسط و صراط مستقیم است. چنین انسانی قدوه و سرمشق دیگران است و همه‌ی شئون انسانی او برای دیگران حجت بالغه است» (حسن‌زاده، ۱۳۸۵: ۵۷۱). پس این‌که عده‌ای از انسان‌ها ورای هویت‌های اجتماعی‌اند نشان‌دهنده آن است که این هویت‌ها جوهری انسان نیست.

کسانی که هویت‌های قومی و ناسیونالیستی را ذاتی می‌دانند شاید رجوعشان به این باشد که انسان‌ها بالذات اجتماعی‌اند، اما نباید ذاتی بودن را با طبیعی بودن یا فطری بودن خلط کرد. امر ذاتی دلالت بر چیزی دارد که امر طبیعی و فطری دلالت بر آن ندارد. علاوه بر آن باید توجه کرد که آنچه «طبیعی» یا «فطری» است اجتماعی بودن

است که آن هم به حکم ضرورت و مصالح انسانی است نه به سبب هویت‌های قومی یا ملی و... به همین جهت باید رابطه‌ی هویت قومی و ملی را با مدنی بودن بالطبع انسان‌ها و نیز فطرت و طبیعت انسانی به درستی تبیین کرد.

#### الف) هویت قومی و ملی و مدنی‌الطبع بودن انسان‌ها

اصطلاح مدنی‌الطبع بودن انسان‌ها در آثار ارسطو ظهور پیدا کرده است و برخی از این اصطلاح ذاتی بودن مدنیت را برای انسان اختیار کرده‌اند. در صورتی که چنین نیست. در نظر ارسطو، «اجتماع» و «سیاست» از لوازم وجود انسان است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳: ۱۵۶) اما ذاتی نیست.

توضیح مطلب اینکه خدای تعالی آن روز که بشر را می‌آفرید شعور را در او به ودیعه نهاد و گوش و چشم و قلب در او قرار داد و در نتیجه نیرویی در او پدید آمد به نام نیروی ادراک و فکر و نیز خدای تعالی برای این نوع از جنبندگان زمینی سنخ‌ی از وجود اختیار کرده که قابل ارتباط با تمامی اشیاء عالم هستند و می‌توانند از هر چیزی استفاده کنند، چه از راه اتصال به آن چیز و چه از راه وسیله قرار دادن برای استفاده از چیز دیگر. (۱۰)

این دو عنایت که خدا به انسان عطا کرده، یعنی نیروی فکر و ادراک و امکان تسخیر موجودات، خود یک عنایت سومی را نتیجه داده و آن این است که توانسته برای خود علوم و ادراکاتی دسته‌بندی شده، تدوین کند تا در مرحله تصرف در اشیا و به کار بردن و تأثیر، در موجودات خارج از ذات خود، آن علوم را بکار بگیرد و برای حفظ وجود و بقای خود استفاده کند. اینها ادراک‌هایی است که تنها در مواردی به آنها می‌پردازیم که بخواهیم به کار بندیم و آنها را وسیله و واسطه‌ی به دست آوردن کمال و یا مزایای زندگی خود کنیم و اگر دقت شود، هیچ فعلی از افعال ما خالی از آن ادراکات نیست، از قبیل این‌که کارهایی زشت و کارهایی دیگر خوب است، کارهایی هست که نباید انجام داد و کارهای دیگری هست که باید انجام داد که در باب تصدیقات مطرح است و اما در باب تصورات مانند تصور مفهوم ریاست و مرئوسیت، عبدیت و مولویت وجود دارد. این علوم که ارزش آنها در عمل مشخص می‌شود را علوم عملی می‌نامیم. علوم عملیه در خارج نفس انسانی اعتبار ندارد. تعبیر قرآن از زندگی دنیوی چنین است: «زندگی دنیا به جز لهو و لعب نیست و به‌راستی خانه‌ی آخرت است که زندگی واقعی است، اگر بخواهند بدانند.» (۱۱) چون لعب عملی است که جز در خیال حقیقتی ندارد،

زندگی دنیا هم همین‌طور است، جاه و مال و تقدم و تاخر و ریاست و مرئوسیت و سایر امتیازاتش همه خیالی است و درواقع و خارج از ذهن صاحب خیال حقیقتی ندارد. بشر هم چنان به سیر خود ادامه داد تا به این مشکل برخورد که هر فردی از فرد و یا افراد دیگر همان را می‌خواهد که دیگران از او می‌خواهند، لاجرم ناگزیر شد، این معنا را بپذیرد که همان‌طور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه، از او بهره‌کشی کنند و همین‌جا بود که به تشکیل اجتماعی مدنی و تعاونی پی برد؛ سپس دریافت دوام اجتماع و در حقیقت دوام زندگی‌اش، منوط بر استقرار اجتماع است تا هر صاحب حقی به حق خود برسد و مناسبات و روابط متعادل شود. این همان عدالت اجتماعی است. پس این حکم (حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی) حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور به پذیرش آن کرد چون اگر اضطرار نبود، هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه‌ی اختیار و آزادی خود را محدود کند. لذا معنای عبارت معروف: «الانسان مدنی بالطبع» این است. (۱۲)

از نگاه فلاسفه اسلامی اصل استخدام مختص به موجودات زنده و افراد و جامعه‌های بشری نیست بلکه در مورد تمام موجودات صادق است. منتهی در موجودات طبیعی استخدام بر طبق قواعد طبیعت است. کسی که می‌خواند و می‌بیند که فلاسفه «استخدام» را اصل حاکم بر عالم می‌دانند ممکن است نتیجه بگیرد که ایشان غلبه و تجاوز و تعدی را با این اصل توجیه کرده و اصل «حق با فرد غالب است» را اثبات کرده‌اند؛ اما مقصود از سودطلبی انسان تأمین بقای وجود و خواست‌های غریزی خود» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳: ۱۴۴) است؛ و به این جهت نتیجه گرفته نمی‌شود که جنگ و نزاع یک امر طبیعی است بلکه انسان برای سود خود، سود همه را می‌خواهد و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳: ۱۴۵). پس در این بحث، اندیویدوالیسم در قبال کلکتیویسم یا کلکتیویسم در برابر اندیویدوالیسم اثبات نمی‌شود. یعنی مکاتب اصالت فرد و اصالت جمع مطرح نیست. شهید مطهری، با استناد به آیه شریفه سی و دوم سوره زحرف: (۱۳) می‌نویسد: «زندگی اجتماعی انسان امری طبیعی است، نه صرفاً قراردادی و انتخابی و نه اضطراری و تحمیلی.» (۱۴)

#### ب) رابطه‌ی هویت قومی و ملی، با فطرت و طبیعت انسان

همان‌طور که بیان شد نباید ذاتی بودن را با فطری یا طبیعی بودن ویژگی‌ها خلط کرد. کلمه «فطرت» بر وزن فعلت به اصطلاح اهل ادب بنای نوع را می‌رساند و به معنای نوعی (گونه‌ای) از خلقت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۶۷). معمولاً به سرشت و

خمیرمایه و نوع آفرینش جمادات، «طبع» و «طبیعت» گویند و برای حیوانات «غریزه» و برای انسان از کلمه «فطرت» سود می‌جویند. (۱۵)

به‌طور کلی امور فطری دو شق می‌تواند باشد یک شق آن مشترک بین همه انسان‌هاست و شق دیگر آن مخصوص هر فردی است. مردم دارای فطرتی مشترک‌اند که به‌وسیله آن اساساً معارف و معقولات نخستین را پذیرا می‌شوند و همه به‌وسیله آن فطرت مشترک سلیم به سوی کارهای مشترک در حرکت‌اند؛ اما از این مرتبه و وجه مشترک که بگذریم در سطحی دیگر از معارف و معلومات مردم متفاوت و مختلف‌اند و همین امر ایجاب می‌کند که هر فرد فطرتی ویژه‌ی خود داشته باشد، غیر از فطرت ویژه فرد دیگر. باید تذکر داد که فطرت‌های طبیعی انسان‌ها که در وجود مطبوع بر آن شده‌اند، هیچ‌کس را مجبور و وادار به انجام فلان کار نخواهند کرد (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۴۲۱).

امور فطری را می‌توان همان امور «طبیعی» انسان (به معنای عام آن نه خاص زیرا طبیعت در معنای خاصش مخصوص عالم ماده است) دانست که بنا به توضیحات بالا دو دسته‌اند پاره‌ای امور فطری و طبیعی مشترک بین همه‌ی انسان‌ها هستند که این امور مشترک می‌تواند ذاتی و یا عرضی باشد (لزوماً ذاتی نیستند) مانند گرایش به زندگی اجتماعی که عرضی ولی مشترک بین همه انسان‌هاست و توضیح آن گذشت و پاره‌ای امور فطری و طبیعی اختصاص به هر فرد دارد که لازمه‌ی خلقت آن فرد در عالم ماده بوده و استعدادها و توانایی‌های مختلف از آن سرچشمه می‌گیرد. با این توضیح وقتی گفته می‌شود صفت، حالت یا گرایشی مانند هویت قومی یا ملی «طبیعی» یا «فطری» است باید دقیقاً مشخص کرد که کدام طیف و دسته از امور طبیعی و فطری مراد نظر است. براساس آنچه بیان شد، ذاتی بودن و عرض لازم بودن هویت‌های مختلف با دلایل گوناگون مردود است؛ اما این امر می‌تواند به منزله‌ی کشش یا گرایشی درونی که از تصورات ذهنی شکل می‌گیرد به‌مثابه عرضی مفارق پذیرفته شود.

نکته‌ی دیگر در خصوص دیدگاه طبیعت‌گراها در هویت قومی مغالطه‌ای است که در نظریه‌ی آنها وجود دارد. از دیدگاه ما اختلافات و تنوع استعدادها امری طبیعی و فطری است جامعه‌گرایی و مدنیت نیز که در مقابل اختلاف قد علم می‌کند به حکم ضرورت امری طبیعی محسوب می‌شود؛ اما «هویت» که نوعی «جمع‌گرایی خاص» است و توأم با تعهد و تعلق خاطر است و نباید با «اصل جمع‌گرایی» آن را خلط کرد تابع شرایط ذهنی و معرفتی افراد است. توجه به تفکیک هر یک از مفاهیم ضروری است تا ما را به کشف حقیقت رهنمون سازد.

### قضیه دوم: هویت قومی پدیده‌ای قدیمی و زیست‌شناختی اجتماعی است.

این قضیه نیز نقد شده است.

#### - بررسی و تحلیل برهانی قضیه دوم

این قضیه بر این استدلال استوار است که انسان‌ها به لحاظ زیست‌شناختی با یکدیگر متفاوت‌اند و این تفاوت در ویژگی‌های زیستی و ژنتیکی امری قدیمی و کهن است. این ویژگی‌های زیستی و ژنتیکی که صفاتی مادی هستند به عالم ذهن تسری پیدا کرده و سبب اختلاف در هویت‌های جمعی انسان‌ها شده است؛ اما این استدلال دارای نواقصی است. اختلاف در اجسام انسانی امری طبیعی و تکوینی است و ضرورت عالم ماده حکم به این اختلاف می‌کند؛ اما تسری اختلاف مادی و جسمی به اختلاف در بینش و افکار و از قِبل آن شکل‌گیری هویت‌های مختلف همیشگی نیست. به تعبیر دیگر، رابطه‌ی بین آنها رابطه‌ای الزامی و به لحاظ منطقی ضروری و همیشگی نیست. چه بسا اختلاف ظاهری و جسمی وجود داشته باشد اما اختلافی در بینش و افکار که شکل‌دهنده‌ی هویت‌های متمایزند، وجود نداشته یا به وجود نیاید؛ گرچه بعضاً اختلافات زیستی و حتی جغرافیایی سبب ایجاد و شکل‌گیری هویت‌های قومی هم می‌شود اما این حالت نه همیشگی است و نه ضرورت منطقی و عقلانی دارد.

#### - بررسی و تحلیل وحیانی قضیه دوم

خداوند متعال خلقت تمام انسان‌ها را از یک مرد و زن دانسته است. بنابراین به لحاظ مسائل ژنتیکی و وراثتی اصل و ریشه‌ی همه‌ی انسان‌ها یکی است؛ اما به‌منظور این‌که زندگی اجتماعی بشر شکل بگیرد و بقای نوع انسان تضمین گردد خداوند در انسان‌ها استعدادها و قوای متفاوتی قرار داده و همین امر سبب تنوع و گوناگونی انسان‌ها و گرایش به زندگی اجتماعی گردیده است.

اگر خداوند برای هر قبیله و طایفه‌ای ویژگی‌هایی آفریده برای حفظ نظم زندگی اجتماعی مردم است، چراکه این تفاوت‌ها سبب شناسایی است و بدون شناسایی افراد، نظم در جامعه‌ی انسانی حکم‌فرما نمی‌شود، چراکه هرگاه همه یکسان و شبیه یکدیگر و همانند بودند، هرج‌ومرج عظیمی سراسر جامعه‌ی انسانی را فرامی‌گرفت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲: ۱۹۷).

قرآن انسان‌ها را «امت واحده» دانسته است یعنی در مراحل ابتدائی زندگی انسانی اختلاف چندانی وجود نداشته و چون اختلافی نبوده بنابراین هویت‌های مختلف هم معنا نداشته پس این هویت‌ها جوهری نیست. در سوره بقره چنین می‌خوانیم: «مردم امتی واحد بودند» ظاهر آیه دلالت می‌کند بر این‌که روزگاری بر نوع بشر گذشته که در

زندگی اتحاد و اتفاقی وجود داشته، به خاطر سادگی و بساطت زندگی، امتی واحد بوده‌اند و هیچ اختلافی بین آنان نبوده، مشاجره و مرافعه‌ای در امور زندگی و نیز اختلافی در مذهب و عقیده نداشته‌اند. دلیل بر این معنا، جمله‌ی بعد است که می‌فرماید: «پس خداوند بشارت‌دهندگان و انذاردهندگان فرستاد و کتاب را به حق با آنان نازل فرمود تا بین مردم در آنچه اختلاف دارند حکم نمایند» (۱۶)؛ چون بعثت انبیا و حکم کتاب در موارد اختلاف را نتیجه و فرع امت واحد بودن مردم قرار داد پس معلوم می‌شود اختلاف در امور زندگی بعد از وحدت و اتحاد ناشی شده است (طباطبائی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۸۶ به بعد).

**قضیه سوم: هویت‌های قومی و ملی از دل‌بستگی به انگاره‌های فرهنگی شکل می‌گیرند. این دل‌بستگی‌ها ازلی است.**

این قضیه دو بخش دارد: بخش اول آن پذیرفتنی است ولی بخش دوم مناقشه‌برانگیز است.

#### - بررسی و تحلیل برهانی قضیه سوم

به لحاظ تحلیل عقلی هویت نوعی علم است. این‌که شخص خود را در حیطه‌ی مجموعه‌ای از انسان‌ها می‌بیند علم است. این علم از نوعی گرایش یا حالت درونی در انسان شکل می‌گیرد یعنی ابتدا نوعی تعلق خاطر یا محبت به عده‌ای از انسان‌ها، به دلیلی که ریشه در «حب ذات» دارد، شکل می‌گیرد و به دنبال آن علم و ادراک نظری به آن تعلق می‌گیرد. این هویت‌های جمعی دارای آثاری است. به‌منظور تنویر این مطلب، «حب ذات و مشابهات آن» توضیح داده می‌شود.

#### الف) حب ذات و مشابهات آن

انسان از آن جهت که ذات خود را دوست دارد و کلیه اعمال و رفتار و افکار خود را در این راستا سوق می‌دهد؛ هر آنچه به ذات خودش شبیه باشد را نیز دوست دارد. از این‌رو تعلق خاطر و تعهد به افرادی که در صفات و ویژگی‌ها به او شبیه‌اند شکل می‌گیرد که این تعلق خاطر و تعهد، هویت‌های مختلف جمعی نام‌گذاری می‌شود.

در تعریف «حب» چنین آمده است که حب عبارت است از ادراک؛ ولی ادراک کمال از آن جهت که آن کمال مؤثر است. به نحوی که گفته شود او، آن کمال را درک می‌کند و هر کمال مؤثر است و ادراک کمال از جهت تأثیرش «حب» است؛ پس ادراک کمال موجب حب آن کمال است (الرازی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۶۱). نفوس و طبایع تمام موجودات با چیزی که سنجیه اصلیه و طبیعت ذاتیه می‌نامند سرشته شده و آن همان حب ذات است که نفس انسانی را به جلب مشتیهات و رفع خلاف آنها وادار می‌کند

(علامه حلی، ۱۴۰۹ ق: ۱۱؛ رضوانی، ۱۳۸۴ ج ۱: ۴۳۲). حبّ ذات از ریشه‌دارترین امیال باطنی انسان است و حافظ جان اوست. با این حال، اگر راه افراط در پیش گیرد و از راه خویش بیرون رود، سر از خودپرستی درمی‌آورد و راه را بر تکامل انسان برمی‌بندد (۱۷) (پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶: ۳۹۱).

«حب» به لحاظ تحلیل فلسفی یکی از حقایقی است که ما در وجدان خود می‌یابیم و کسی نمی‌تواند منکر آن شود. حب تعلقی خاص و انجذابی است شعوری و مخصوص بین انسان و کمال او؛ تجربه‌های دقیق که از طریق آثار و خواص حب صورت گرفته، ثابت کرده که حب در حیوانات نیز هست. این علاقه و محبت از اینجا ناشی می‌شود که مُحب نسبت به آنچه محبت دارد یا فاعل است، (مانند دستگاه گوارش که اگر غذا را دوست می‌دارد، بدان جهت است که کارش هضم غذا است) و یا منفعل (مانند حب ذائقه و شامه و سامعه از مزه و بو و صدای خوش که همه از باب انفعال است) چیزی که هست، حب مُحب اولاً و بالذات متعلق به فعل یا انفعال خود می‌شود و ثانیاً بالتبع متعلق به هر چیزی می‌شود که با فعل یا انفعالش سروکار دارد و این معنا در غیر انسان و حیوان هم اگر استکمالی در کار باشد و یا افاضه‌ی کمالی در بین باشد، نیز تصور دارد، (البته افاضه‌ی کمال از افاضه‌ی کننده‌ی باشعور مانند محبتی که روئیدنی‌ها به نور آفتاب دارند و درختان جنگلی را می‌بینیم که برای رساندن خود به نور آفتاب مرتب بلند می‌شوند). از این مطلب نتیجه می‌شود که: حب عبارت است از تعلق و ارتباط وجودی بین محب و محبوب و یا به عبارتی انجذاب بین علت مکمل و یا شبیه به آن و بین معلول مستکمل و یا شبیه به آن و چون حب عبارت از این است، لذا ما افعال خود را دوست داریم تا به وسیله آن استکمال کنیم و آنچه را هم که متعلق به افعال ماست دوست داریم تا آن را وسیله و ابزار کار خود کنیم، (مثال استکمال این‌که، ما علم را که فعل مغزی ماست، دوست می‌داریم و به طفیل آن کتاب و مدرسه و استاد را هم دوست می‌داریم و مثال شبه استکمال این‌که ما خانه‌سازی را برای رفع حاجت از خانه دوست می‌داریم و به طفیل آن یک دانه آجر را هم دوست داریم) چیزی که هست آن‌که محبت ما در بعضی از اقسام، طبیعی و در بعضی دیگر خیالی و موهوم و در بعضی دیگر عقلی است.

#### تطبیق بحث «حب» با «هویت قومی با ملی»

از عباراتی که گذشت معلوم می‌شود که تعلق و تعهدی که به مؤلفه‌های هویت‌های جمعی از جمله هویت قومی و ملی وجود دارد مانند تعهد و تعلق به ابعاد اجتماعی، تاریخی، جغرافیایی، سیاسی، دینی و فرهنگی همگی نشئت گرفته از حب ذات است و



این حب ذات امری ازلی و قدیمی و تغییرپذیر نیست. البته چنان‌که گفته شد برخی از محبت‌ها ممکن است موهوم و تخیلی و بی‌ثبات باشد؛ چنان‌که در مورد مؤلفه‌ی مذکور چنین است زیرا امکان تغییر در این تعلق‌ها و دوست داشتن‌ها وجود دارد و امری ممتنع نیست. پس گرچه نوعاً دوست داشتن مؤلفه‌های هویت قومی و ملی می‌تواند قدمت داشته باشد ولی ذاتی نیست و تغییر و تحول در آن راه دارد.

#### - بررسی و تحلیل و حیانی قضیه سوم

در بیان قرآن و روایات نیز علت گرایش‌های قومی و قبیله‌ای و اتخاذ سنت‌ها و آداب و رسوم، علقه‌ها و مودت‌ها ذکر شده است. این گرایش‌ها و سنن در اغلب موارد باطل بوده و دین در راستای اصلاح آنها پای فشاری کرده است. در بیان وحی و احادیث (۱۸)، حب بدون پشتوانه‌ی عقلی و وحیانی منجر به شکل‌گیری تعصب جاهلانه می‌شود که در اسلام نکوهش و مذمت شده است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۲۵ سوره عنکبوت (۱۹) چنین آورده است: «از آنجایی که مردم، بر بت پرستی خود هیچ دلیلی نداشتند، دیگر بهانه‌ای برایشان نماند، جز این‌که نسبت به کسانی که مورد احترامشان بود استناد بجویند، مانند پدران برای فرزندان و رؤسا برای پیروان و دوستان در نظر دوستان و بالأخره امت برای تک‌تک افراد، پس یگانه چیزی که سنت‌های قومی را سر پا نگه می‌دارد و باعث می‌شود که متروک نگردد همین ملاحظات است. پس پیروی از سنت بت پرستی در حقیقت یکی از آثار علاقه‌های اجتماعی است، که عامه آن را از تک‌تک افراد مشاهده می‌کنند و خیال می‌کنند که این عمل صحیح است و علاقه‌ی قومیت و ادارشان می‌کند که از آن تقلید کنند و آن را برای خود نیز سنت قرار دهند و این سنت قرار دادن متقابلاً آن علاقه‌ی قومیت را حفظ می‌کند و اتحاد و اتفاق و یکپارچگی یک قوم را محفوظ می‌دارد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۱۷۸)؛ بنابراین براساس آیات قرآنی و نیز منقولات روایی قضیه سوم صحیح است ولی از آنجایی که با آمدن شریعت اسلام و استناد به آموزه‌های آن بسیاری از سنن و هویت‌های جاهلانه‌ی قومی و قبیله‌ای رنگ باخت ازلی بودن آنها منتفی است.

#### نتیجه‌گیری

نظریه‌ی ازلی‌گرایان در خصوص هویت قومی و ملی یکی از نظریات رایج در میان اندیشمندان حوزه‌ی اجتماع و جامعه‌شناسی سیاسی است. تقریرهای صورت گرفته از این نظریه متنوع و دارای طیف‌های مختلفی است؛ اما همه‌ی آنها در سه رویکرد کلی

طبیعت‌گرا، زیست‌شناختی اجتماعی، فرهنگ‌محور جای می‌گیرند. این سه رویکرد در قالب سه قضیه‌ی (جمله): الف) «هویت قومی پدیده‌ای قدیمی و جوهری است». ب) «هویت قومی پدیده‌ای قدیمی و زیست‌شناختی اجتماعی است». ج) «هویت‌های قومی از دل‌بستگی به انگاره‌های فرهنگی شکل می‌گیرند که این دل‌بستگی‌ها ازلی است»، مطرح و سپس به نقد و بررسی آنها پرداخته شد.

قضیه‌ی اول صحیح نیست؛ زیرا نمی‌توان هویت قومی را صفتی ذاتی برای انسان‌ها برشمرد زیرا انفکاک این هویت از انسان ممتنع نیست. جدایی این صفت از انسان هیچ خدشه‌ای بر ماهیت انسان وارد نمی‌کند؛ هم‌چنین عرض لازم نیز برای انسان‌ها به حساب نمی‌آید زیرا فرض انسان مشخص بدون هویت قومی محال نیست بلکه در نقش عرض عام یا مفارق به آن نگریسته می‌شود؛ اما وقتی گفته می‌شود هویت قومی یا ملی «طبیعی» یا «فطری» است باید دقیقاً مشخص نمود که کدام طیف و دسته از امور «طبیعی» و «فطری» مراد نظر است. چون پاره‌ای از این امور ذاتی و پاره‌ای دیگر عرضی‌اند. نکته‌ی دیگر درخصوص دیدگاه طبیعت‌گراها در هویت قومی مغالطه‌ای است که در نظریه‌ی آنها وجود دارد. از دیدگاه ما اختلافات و تنوع استعدادها امری طبیعی و فطری است. جامعه‌گرایی و مدنیت نیز که در مقابل اختلاف قد علم می‌کند به حکم ضرورت امری طبیعی محسوب می‌شود؛ اما «هویت» که نوعی «جمع‌گرایی خاص» است و توأم با تعهد و تعلق خاطر است و نباید با «اصل جمع‌گرایی» آن را خلط کرد، تابع شرایط ذهنی و معرفتی افراد است؛ بنابراین توجه به تفکیک هر یک از مفاهیم ضروری است تا اشتباهی صورت نگیرد.

قضیه‌ی دوم نیز نادرست است زیرا اختلاف در اجسام انسانی امری طبیعی و تکوینی است و ضرورت عالم ماده حکم به این اختلاف می‌کند؛ اما تسری اختلاف مادی و جسمی به اختلاف در بینش و افکار و از قبیل آن شکل‌گیری هویت‌های مختلف همیشگی نیست. به تعبیر دیگر رابطه‌ی بین آنها یک رابطه‌ی الزامی نیست. چه بسا اختلاف ظاهری و جسمی وجود داشته باشد اما اختلافی در بینش و افکار که شکل‌دهنده‌ی هویت‌های متمایزند وجود نداشته است؛ بنابراین توسل به مسأله‌ی زیست‌شناختی نیز برای توجیه شکل‌گیری هویت قومی و ملی نادرست است.

قضیه‌ی سوم نیز دو بخش دارد بخش اول پذیرفتنی است ولی بخش دوم پذیرفتنی نیست. انسان از آن جهت که ذات خود را دوست دارد و کلیه اعمال و رفتار و افکار خود را در این راستا سوق می‌دهد هر آنچه به ذات خودش شبیه باشد را نیز دوست دارد. از

این‌رو، تعلق خاطر و تعهد به افرادی که در صفات و ویژگی‌ها به او شبیه‌اند شکل می‌گیرد که این تعلق خاطر و تعهد به «هویت»‌های مختلف جمعی نام‌گذاری می‌شود. حب ذات ازلی است ولی حب مشابهات ذات ازلی نیست و چه‌بسا می‌تواند موهوم و خیالی باشد. علاوه بر دلایل عقلی ذکر شده آیات قرآنی نیز مؤید استنتاج‌های فوق است؛ بنابراین آنچه از طیف‌های مختلف نظریه‌ی ازلی‌گرایان می‌توان پذیرفت این است که هویت‌های قومی از دل‌بستگی به انگاره‌های فرهنگی شکل می‌گیرند؛ اما ادعای وجود رابطه‌ی استلزام و ضرورت این دل‌بستگی با ازلی بودن نیز مخدوش است.

### یادداشت‌ها

- ۱- ر.ک: مرادی، ۱۳۸۶: ۲۷.
- ۲- یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ
- ۳- يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ (۳۴) وَأُمُّهُ وَأَبِيهِ (۳۵) وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ (۳۶)
- ۴- وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ...
- ۵- إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَائِيلَ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ «و آیه» قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يُضُرُّونَ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ»
- ۶- ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا بَعْضُكُمْ بَعْضًا
- ۷- إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ
- ۸- لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ... يُفْضِلُ بَيْنَكُمْ - (ممتحنه: ۳) فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ (مؤمنون، ۱۰۱) فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ (مؤمنون، ۱۰۱) لَفَلَا تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ. (انعام: ۹۴) وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ (بقره: ۱۶۶)
- ۹- ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۳۹۳.
- ۱۰- خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا. (بقره: ۲۹) وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ. (جاثیه: ۱۲)
- ۱۱- وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ، وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (عنكبوت: ۶۴)
- ۱۲- ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۷۸-۱۷۱.
- ۱۳- «أَهُمْ يُقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ؟ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَحْمَتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ»
- ۱۴- ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳: ۱۵۶-۱۳۱.
- ۱۵- ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷: ج ۳، ۴۶۳.
- ۱۶- قَبِعَتْ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَسِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ، وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ، لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ، ...
- ۱۷- جاثیه: ۲۳
- ۱۸- ر.ک: کلینی، ۱۳۶۹: ج، ۴۱۹.
- ۱۹- وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ...

## منابع

- قرآن کریم
- ابن اثیر، مبارک (بی تا): *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، قاهره: المكتبة الاسلامیة.
- اتابکی، تورج (۱۳۷۲): «ملیت، قومیت و خودمختاری در ایران معاصر»، *فصلنامه گفت و گو*، ش ۳، دی ماه.
- احمدی، حمید (۱۳۷۹): *قومیت و قوم گرایی در جمهوری اسلامی ایران*، تهران: نشر نی.
- ----- (۱۳۸۲): *هویت ملیت و قومیت*، تهران: مؤسسه توسعه علوم انسانی.
- اسمیت، آنتونی (۱۳۸۳): *ناسیونالیسم (نظریه، ایدئولوژی، تاریخ)*، ترجمه منصور انصاری، تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- ----- (۱۳۹۱): *ناسیونالیسم و مدرنیسم*، ترجمه کاظم فیروزمند، ج اول، تهران: ثالث.
- اسمیت، آنتونی و جان هاچینسون (۱۳۸۶): *ملی گرایی*، ترجمه مصطفی یونسی و علی مرشدی زاد، چاپ اول، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- اوزکریملی، اوموت (۱۳۸۳): *نظریه های ناسیونالیسم*، ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران: نشر تمدن ایرانی.
- الرازی، قطب الدین (۱۳۷۵): *المحاكمات بین شرحی الاشارات*، قم: نشر البلاغه.
- برتون، رولان (۱۳۸۰): *قوم شناسی سیاسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.
- پژوهشکده تحقیقات اسلامی (۱۳۸۶): *فرهنگ شیعه*، ج ۲، قم: نشر زمزم هدایت.
- تازی، کاظم (۱۳۸۹): *جنبه ها و ابعاد امنیتی اقوام و مذاهب*، تهران: تدوین سپاه پاسداران.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۶۳): *دومین یادنامه علامه طباطبائی (مجموعه مقالات)*، تهران: مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸): *تفسیر موضوعی قرآن*، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵): *دروس معرفت نفس*، قم: نشر الف لام میم.
- رحمانی، سمیه (۱۳۸۸): *بررسی نگرش نخبگان کُرد به هویت جمعی (قومی/ملی)*، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- رضوانی، علی اصغر، (۱۳۸۴): *شیعه شناسی و پاسخ به شبهات*، تهران: نشر معاصر.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۹): *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳): *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شکبیا، احمد (۱۳۹۴): *بررسی اقلیت های قومی، دینی و مذهبی با تأکید بر جامعه ایران*، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشکده اطلاعات.
- صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۸۶): *شناخت چالش ها و بحران های قومی*، همایش تنوع فرهنگی و همبستگی ملی.
- صدیقی افشار، غلامحسین و دیگران (۱۳۸۹): *فرهنگ معاصر فارسی یک جلدی*، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
- صلیبا، جمیل؛ صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۶۶): *فرهنگ فلسفی*، تهران: انتشارات حکمت.
- طالقانی، نظرعلی (۱۳۷۳): *کاشف الأسرار*، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴): *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه.
- طلائعی، مرتضی؛ شاه‌طالبی، بدری؛ رشیدیپور، علی؛ شریفی، سعید (۱۳۹۲): *امنیت فرهنگی*، اصفهان: نشر دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان.
- علامه حلی (۱۴۰۹ ق): *الألفین*، ترجمه وجدانی، قم: نشر هجرت.
- کوهن، بروس (۱۳۸۰): *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه دکتر توسلی و رضا فاضل، تهران: انتشارات سمت.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۳۶۹): *أصول الکافی*، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران: کتاب‌فروشی علمیه اسلامیة.
- گیرنا، مونسترات (۱۳۷۸): *مکاتب ناسیونالیسم*، ترجمه امیرمسعود اجتهادی، جلد اول، تهران: وزارت خارجه.
- ماتیل، الکساندر (۱۳۸۳): *دایره‌المعارف ناسیونالیسم قومی*، ترجمه کامران فانی، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ هـ.ق): *بحارالانوار*، ج ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محمدزاده، حسین (۱۳۸۰): *تأثیر تمرکزگرایی بر قوم‌گرایی (بررسی سیاسی - فرهنگی و اجتماعی بر شکاف قومی و فعال شدن آن در میان اکراد ایران)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی، محمد عبداللهی.
- ----- (۱۳۹۰): *عوامل مرتبط با انواع قوم‌گرایی در میان کردهای ایران*، دانشگاه علامه طباطبائی.
- مرادی، محمد (۱۳۸۶): «کاوشی در قوم و قومیت در قرآن»، *فصلنامه پژوهشی میثاق امین*، پیش شماره ۲، بهار، صص ۲۷-۵۲.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷): *مجموعه آثار*، چاپ اول، تهران: صدرا.
- معین، محمد (۱۳۸۶): *فرهنگ معین (یک‌جلدی فارسی)*، تهران: انتشارات زرین.
- مقصودی، مجتبی (۱۳۷۶): *ناهمگونی جمعیتی و توسعه ملی در ایران (با تأکید بر ناهمگونی قومی)*، تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- مقصودی، مجتبی (۱۳۸۰): *تحولات قومی در ایران، علل و زمینه‌ها*، تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴): *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- ----- (۱۳۸۶): *حکومت جهانی مهدی (عج)*، ج ۵، قم: نسل جوان.
- میرزائی، سیدآیت‌الله (۱۳۹۰): *گرایش به ناسیونالیسم ایرانی در بین دانشجویان*، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- میلر، دیوید (۱۳۸۳): *ملیت*، ترجمه داوود غرایاق‌زندی، ج اول، تهران: تمدن ایران.
- نظری، علی‌اشرف؛ خلیل‌طهماسبی، نوذر (۱۳۹۴): «ملت و ملی‌گرایی در نگاه انتقادی آنتونی دی. اسمیت (رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی): مطالعه‌ی موردی ایران»، *فصلنامه سیاست‌پژوهی*، دوره ۲، ش ۳، صص ۹-۴۰.
- هاشمی‌خویی، میرزاحسین‌الله (۱۴۰۰ ق): *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه (خوئی)*، ترجمه حسن‌زاده آملی، حسن و کمره‌ای، محمدباقر، تهران: مکتبه‌ی الإسلامیه.



- Geertz, C (1963); *The integrative revolution: Primordial sentiments and civil politics in the new states, in Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Free Press of Glencoe, London.
- Shils, Edward (1957); "Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties", *British Journal of Sociology*, 8.
- Smith, Anthony D. (1991); *National Identity*, Las Vegas: University of Nevada Press, 39.
- ----- (1996); *Nationalism and Historians' in: GopalBalakrishnan (ed). Mapping the Nation*, London: werso. 40.
- ----- (2004); *The Antiquity of Nationalism*, London: Polity Press, 41.
- ----- (2008); *The Cultural Foundation of Nations Hierarchy Covenant and Republic*, Oxford:Blackwell Publishing.