

## Criticism of the concepts of nation, Iranianness and national affairs in the opinions of Seyyed Javad Tabatabai

Mehdi Faraji\*

Behzad Ghasemi\*\*

### Abstract

The aim of the following article is to criticize the concepts of nation, Iranianness, and national affairs in the opinions of Seyyed Javad Tabatabai based on his latest book entitled *Nation, State, and Rule of Law*. In other words, in this book, Tabatabai spoke about the necessity of developing political modernity in Iran, but he did not adhere to the principles of political modernity in formulating political modernity. The main question of this article is; Based on the approach of renewal and the principles of political modernity, what is the criticism of Tabatabai's definition of the concepts of nation-state, Iranianness, and national affairs?

**Keywords:** The book of *nation, state, and rule of law*; Seyyed Javad Tabatabai; the nation; Iranianness; a national matter; The political/modern nation; Ethnic and cultural nation.

### Introduction

There are not many works that criticize Seyed Javad Tabatabai's ideas and points of view. In his article "Iranshahri and the Problem of Iran", Davud Feyrahi criticized Tabatabai's idea of Iranshahri (Feyrahi, 2019: 1-28). In the part of the conclusion of this article, Feyrahi points out two points: firstly, Tabatabai was aware of the need to

\* Assistant Professor, Department of History, Faculty of Law and Social Sciences, University of Tabriz, Tabriz, I. R. Iran (Corresponding Author), [m.faraji@tabrizu.ac.ir](mailto:m.faraji@tabrizu.ac.ir)

\*\* Associate Professor of History, Faculty and Research Institute of International Studies, Imam Hossein University, Tehran, I. R. Iran, [ghasemi.b@ihu.ac.ir](mailto:ghasemi.b@ihu.ac.ir)

Date received: 13/02/2024, Date of acceptance: 07/05/2024



formulate a comprehensive theory regarding the Iranian issue in a way that would be a guide for Iranians' national action in various fields, and secondly, ... . Hojjat Fallah Totkar in an article entitled "Thoughts on the Conjunction of Ideology", has criticized one of the most important works of Tabatabai, i.e. the book *Theory of the Rule of Law in Iran*, mainly from the historical perspective and the conclusions he presented (Fallah Totkar, 2007: 86-93). Fallah Tutkar writes in part of the conclusion of this article... Another work that criticizes Tabatabai is the work of Seyyed Javad Miri under the title of *Rereading the Idea of Iranshahri*, which focuses on the criticism of Tabatabai's idea of Iranshahri (Miri, 2019). *The General Theory of Religious Reform: Rereading Seyyed Javad Tabatabai's Narrative of Constitutional Political Philosophy* is another work of Miri, in which he criticized Tabatabai's explanation of the concept of nation and national affairs (Miri, 1400: 17-26, 27 -34). These works have criticized aspects of Seyyed Javad Tabatabai's opinions; The present article aims to criticize Tabatabai's definition of the concepts of nation, Iranianness, and national affairs based on the approach of renewal and the principles of political modernity, focusing on his latest book entitled *Nation, State and the Rule of Law*.

### Materials & Methods

To answer this question, based on the approach of renewal and the principles of political modernity, what is the criticism of Tabatabai's definition of the concepts of nation-state, Iranianness, and national affairs? The descriptive-comparative method has been used to explain that first Tabatabai's main opinions about the state, nation, and Iranianness from his book under the title of *nation, state, and rule of law* are presented and then these opinions are based on historical sources and The components of the ethnocultural definition and the modern/political definition of the nation have been struck.

### Discussion & Result

in connection with the unity of the nation and Iranianness ... Iranians were never homogeneous and pure in terms of language, ethnicity, and culture. Another point is that our identity and "feelings" in the Islamic era were mostly formed based on the Islamic religion and political institutions, in other words, it was defined under the institutions of the caliphate and monarchy, not based on the language component. This is one of the phenomena of the post-constitutional era when some politicians and enlightened thinkers wanted to "impose Iranianness" on their own people in order to rebuild the new Iranian identity.

### Conclusion

Tabatabai's definition of the concept of nation, national affairs, and Iranianness does not correspond to the modern/political definition but to the ethnocultural definition, and the criticism of Tabatabai's ideas starts from here because he renews the current problem of Iranians and how to face them. With that, he has considered the solution to be the redefining of tradition based on new theoretical foundations. On this basis, he explained the political philosophy of constitutionalism as the fourth pillar of the Iranian traditional system and announced in an ingenious prediction that Iranians will mark their future renaissance by returning to the political philosophy of constitutionalism, but in a strange contradiction, the concept of the state - The nation, which should be defined based on the standards of renewal and modern approach, is not defined based on the standards of renewal and modern approach... In other words, his Iranshahri idea does not have a modern approach and requirements, and the principles and vocabulary of political modernity and modern nation are absent in his definition of the concept of nation, national affairs, and Iranianness because he organized his Iranshahri idea and defined the aforementioned concepts. It emphasizes not only the common cause, the sovereignty of the nation, and the satisfaction and participation of individuals, but on the past and objective components such as religion, language, and descent. It speaks of a nation that is a product of nature and history; not an artifact of the will of individuals, ... and the last word is that Tabatabai's narrative of Iran, his definition of the nation, national affairs, and Iranianness, has a fundamental contradiction with the explanation of the political philosophy of constitutionalism as a form of the forms of the modern state and cannot be combined with the modern state.

### Bibliography

- Ādamiyat, Fereydoun. 1349. Thoughts of Fathali Akhundzadeh. Tehran: Kārazmī. [in Persian]
- Ākūndzādeh, Mīrzā Faṭḥ'li. 2016. Maktubāt-e Kamāl ul-Dovleh ve Molḥaqqāt-e Ān. Due to the efforts of Ali Asghar Haqdār. No Place: Bāšgāh-e adabiyāt.[in Persian]
- Bahār, Malek al-Šoarā (1363) Brief History of Iran's Political Parties: Extinction of Qajaria, Vol. 2, Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- Balki, Jalaluddin Moḥammad (2018). Maṭnavi Manavi, revised by Moḥammad Ali Movahḥhed, Tehran: Hermes Publishing. [in Persian]
- Barbier, Maurice (2013). Political modernity, translated by Abdul Wahab Ahmadi, Tehran: Āgah. [in Persian]
- Bayāni, Širin (1381). Religion and government in Iran during the Mughal era, vol. 2, Tehran: Academic Publishing Center. [in Persian]

- Bayāni, Širin (1382). *Mongols and Ilkhanate rule in Iran*, Tehran: Samt. [in Persian]
- Bellemy, Richard (2007). *Political Constitutionalism: a republican defence of the constitutionality of democracy*. New York: Cambridge University Press.
- Beyhaqi, Muḥammad bin Hossein (1383). *History of Beyhaqi*, corrected by Ali Akbar Fayyāz, by Moḥammad Jafar Yāḥaqi, Mašhad: Ferdowsi University. [in Persian]
- Biruni, Abureyhān (2006). *Āṭār al-Baqiyeh*, translated by Akbar Dānāserešt, Tehran: Amir Kabir.
- Calhoun, Craig (2014). *Nationalism*, translated by Moḥammad Rafiei Mehrābādi, Tehran: Ašiyān. [in Persian]
- Dāvāri, Rezā (1365). *Nationalism and revolution. no place*: Office of Research and Cultural Planning of the Ministry of Islamic Guidance. [in Persian]
- Dāvāri, Rezā (1400). *About nationalism, nation and nationality*, Tehran: Naqd-e Farhang. [in Persian]
- Dinevari, Abu Hanifeh Ahmad ibn-e Dāwoud (1364). *Aḳbār Al-Ṭevāl*. Translated by Maḥmoud Mahdavi Dāmḡāni. Tehran: Ney.
- Fallaḥ Tutkār, Ḥojjat (June 2017). "Thinking at the intersection of ideology", the book of the month of history and geography, 86-93. [in Persian]
- Feyrahi, Davud (spring and summer 2019). "Iranshahri and the problem of Iran", government research, fifth year, number 21, 1-28. [in Persian]
- Gellner, Ernest (1400). *Nations and nationalism*, translated by Abolfāzl Minuyifar, Tehran: Gām-e Nou. [in Persian]
- Hamadāni, Rašiduddīn Faḏlullāh (1373). *Jāme al-Tavāriḳ*, Vol. 2, corrected and revised by Moḥammad Rošan and Moštafā Mousavi, Tehran: Alborz.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1401). *Lessons on the philosophy of history*, translated by Ibrahim Malek Ismāeili. Tehran: Negāh. [in Persian]
- Ibn-e Ḳordādbeh, (1371). *Masālek Ve Mamālek*, translated by Saeid Ḳākrend, Tehran: Mirāt-e Melal.
- Loughlin, Martin (January 2015). *The Constitutional Imagination*, THE MODERN LAW REVIEW , VOL 78, No 1, pp. 1-25.
- Mas'udi, Abulhasan Ali ibn-e Hoseyn (1374). *Moruj al-Ḍahab*, vol. 1, translated by Abolqasem Pāyandeh, Tehran: 'Imi Ve Farhangi.
- Miri, Javād (1400). *The general theory of religious reform: Rereading Seyed Javad Tabatabai's narrative of constitutional political philosophy*, Tehran: Naqd-e Farhang. [in Persian]
- Miri, Javād (2017). *In search of social theories in Shariati's discourse*, Tehran: Naqd-e Farhang. [in Persian]
- Miri, Javād (2019). *Rereading the idea of Iranshahri*, Tehran: : Naqd-e Farhang [in Persian].
- Smith, Anthony D. (2013). *Nationalism: theory, ideology, history*, translated by Manšour Anšāri, Tehran: Institute of National Studies. [in Persian]
- Smith, Anthony D. (2014). *Nationalism and Modernism*, translated by Kāžem Firouzmand, Tehran: Tāleṭ. [in Persian]

## 111 Abstract

- Tabātabāei, Javād (1386). Theory of the rule of law (basics of the theory of constitutionalism), Tabriz: Sotoudeh. [in Persian]
- Tabātabāei, Javād (1390). Old and new conflicts: from infancy to the French revolution, Tehran: Tāleṭ. [in Persian]
- Tabātabāei, Javād (2019). Nation, government and the rule of law, Tehran: Minoy-e Qerad. [in Persian]
- Tāriḡ-e Sistān (1352). Edited by Malek al-Šoarā-ye Bahār, Tehran: Qāvar Institute. [in Persian]
- The Holy Book of the Old Testament and the New Testament (1380). Translated by Fāzel Qan-e Hamadāni, William Glenn and Henry Marten, Tehran: Asātir. [in Persian]
- Tilly, Charles (2016). Social Movements 1768-2004, translated by Ali Moršedizād. Tehran: Imam Šādeq University. [in Persian]





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## نقد مفاهیم ملت، ایرانیّت و امر ملی در آرای سید جواد طباطبایی

مهدی فرجی\*

بهزاد قاسمی\*\*

### چکیده

هدف مقاله پیشرو نقد مفاهیم ملت، ایرانیّت و امر ملی در آرای سید جواد طباطبایی مبتنی بر آخرین کتاب او تحت عنوان ملت، دولت و حکومت قانون است. ایده ایران، مهمترین دغدغه‌ای بود که وی تعقیب می‌کرد برخی از زوایای این ایده به صورت شفاف‌تری در کتاب یاد شده مطرح شده است. بخش مهمی از کتاب مزبور به دفاع از تجدّد خواهی و تبیین فلسفه سیاسی مشروطیت و نقد سنت‌گرایان اختصاص یافته است. به عبارت دیگر طباطبایی در این کتاب از ضرورت تکوین مدرنیته سیاسی در ایران سخن گفته است اما در صورت‌بندی مدرنیته سیاسی، به اصول مدرنیته سیاسی پایبند نمانده است. سوال اصلی مقاله حاضر این است؛ بر اساس رویکرد تجدّد و اصول مدرنیته سیاسی چه نقدی بر تعریف طباطبایی از مفاهیم دولت-ملت، ایرانیّت و امر ملی وارد است؟ یافته‌های این نوشتار بر اساس روش توصیفی-تطبیقی نشان می‌دهد علیرغم اینکه طباطبایی در کتاب مزبور به تبیین و ترویج فلسفه سیاسی مشروطیت می‌پردازد؛ اما بر خلاف اصول مدرنیته سیاسی، به جای تعریف سیاسی / مدرن از ملت و ایرانیّت و امر ملی، با رویکردی جوهر‌گرایانه به تعریف این مقولات پرداخته است که از قضا چنین تعاریفی مانع تحقق مدرنیته سیاسی است.

**کلیدواژه‌ها:** کتاب ملت دولت و حکومت قانون، سید جواد طباطبایی، ملت، ایرانیّت، امر ملی، ملت سیاسی / مدرن، ملت قومی فرهنگی.

\* استادیار تاریخ، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول)،  
m.faraji@tabrizu.ac.ir

\*\* دانشیار تاریخ، دانشکده مطالعات بین‌الملل، دانشگاه جامع امام حسین، تهران، ایران،  
ghasemi.b@ihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۸



## ۱. مقدمه

ملت، دولت و حکومت قانون عنوان آخرین کتاب سید جواد طباطبایی است. طباطبایی مدعی بود که مشکل و یا مسئله ایران مهمترین دغدغه او در طول چند دهه فعالیت فکری و علمی وی بوده است. می‌توان گفت که وی با طرح ایده ایرانی‌شهری در پی حل دغدغه مزبور بود. ابعاد مختلفی از ایده ایرانی‌شهری در کتاب ملت، دولت و حکومت قانون منعکس شده است. طباطبایی در کتاب مذکور، «کتاب مقدس اسلام»، «منابع اندیشیدن ایرانی‌شهری» و «فلسفه یونانی» را نص‌ها و یا ارکان سه گانه نظام سنت قدمایی در ایران معرفی کرده که مشروطیت به عنوان نص و یا رکن چهارم نظام سنت ایرانیان در دوره معاصر ظهور کرده است. طباطبایی در این کتاب از ضرورت تجدّد خواهی سخن گفته و بر همین اساس به تبیین فلسفه سیاسی مشروطیت و نقد سنت گرایان (مخالفان تجدّد خواهی) پرداخته است. او از تجدّد، هواخواهی کرده و با اعلان اینکه نوگرایی ضرورت زمانه است و امکان بازگشت از تحولات جدید به وضع قدیم میسر نیست، از مدرنیته سیاسی در قالب مشروطیت سلطنت دفاع کرده و پیش بینی می‌کند که ایرانیان با بازگشت به فلسفه سیاسی مشروطیت، رنسانس آینده خود را رقم خواهند زد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۳۹-۶۴۱، ۶۶۰-۶۶۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۲۵-۲۴۴). علیرغم اینکه طباطبایی در کتاب مزبور مروج تجدّد خواهی بوده و بر ضرورت آن تأکید می‌کند؛ اما به اصول و مفردات مدرنیته سیاسی پایبند نیست. او به تعریف مدرن دولت می‌پردازد؛ اما از تعریف ملت مدرن غفلت می‌ورزد و با اساس قرار دادن گذشته تاریخی، نمادها و فرهنگ کهن و تأکید بر مولفه زبان، تعریفی قومی- فرهنگی از ملت، ایرانیّت و امر ملی ارائه می‌کند. هدف نوشتار حاضر، نقد تعریف طباطبایی از مقولات دولت- ملت، ایرانیّت و امر ملی است. سوال اساسی مقاله پیش رو عبارت است از اینکه بر اساس رویکرد تجدّد و اصول مدرنیته سیاسی چه نقدی بر تعریف طباطبایی از مفاهیم دولت- ملت، ایرانیّت و امر ملی وارد است؟ به همین منظور تعریف وی از مقولات ملت، ایرانیّت و امر ملی را به محک اصول تعریف سیاسی/ مدرن و تعریف قومی- فرهنگی خواهیم زد تا تناسب تعریف طباطبایی از مقولات مزبور بر اساس رویکرد تجدّد و در مقایسه با اصول مدرنیته سیاسی مشخص شود. مدعای تحقیق حاضر آنست که؛ علیرغم اینکه طباطبایی تعریف مدرنی از دولت ارائه می‌کند اما با گذشته گرایی و محور قرار دادن فرهنگ ایرانی‌شهری از جمله؛ مولفه زبان، تعریف او از ملت و ایرانیّت و امر ملی نه مدرن بلکه تعریفی قومی- فرهنگی (جوهر گرایانه) است و به همین دلیل صورتبندی او از مدرنیته سیاسی ناقص و نامتعادل است.



## ۱.۱ پیشینه و سوابق تحقیق

آثاری که اندیشه‌ها و نقطه نظرات سید جواد طباطبایی را به نقد گرفته باشند فراوان نیستند. داود فیرحی در مقاله «ایران‌شهری و مسالهی ایران» به نقد ایده ایران‌شهری طباطبایی پرداخته است (فیرحی، ۱۳۹۹: ۱-۲۸). فیرحی در بخشی از نتیجه‌گیری این مقاله بر دو نکته اشاره دارد: نخست اینکه طباطبایی بر ضرورت تدوین نظریه‌ای جامع در خصوص مسئله ایران به نحوی که راهنمای اقدام ملی ایرانیان در عرصه‌های مختلف باشد وقوف یافته بود، و دوم اینکه همانگونه که خود طباطبایی بر تمایز بین نظریه و شهود تأکید دارد، «روایت او از ایران‌شهری، به عنوان یک تلاش نظری مهم، به رغم دستاوردهای بسیار، هنوز در مرحله شهود است و تا کسب استانداردهای یک نظریه و بویژه نظریه جامع، فاصله دارد» (فیرحی، ۱۳۹۹: ۲۶). حجت فلاح توتکار در مقاله‌ای تحت عنوان «اندیشه در محاق ایدئولوژی»، یکی از مهمترین آثار طباطبایی یعنی کتاب *نظریه حکومت قانون در ایران* را عمدتاً از منظر تاریخی و نتیجه‌گیری‌هایی که ارائه کرده است، نقد کرده است (فلاح توتکار، ۱۳۸۷: ۸۶-۹۳). فلاح توتکار در بخشی از نتیجه‌گیری این مقاله می‌نویسد:

باید متذکر شد که علیرغم ایدئولوژی ستیزی طباطبایی، تفسیر او از مشروطیت ایران بر بنیاد ایدئولوژی محافظه کار- نخبه‌گرا و توده ستیز است. اصحاب ایدئولوژی نئو لیبرال ایرانی هم بر همین اساس از او در منازعات قلمی با مخالفان اش حمایت می‌کنند. در واقع، تاریخ نویسی طباطبایی هم اسیر منطق قدرت سیاسی و تابعی از آن است (فلاح توتکار، ۱۳۸۷: ۹۲).

اثر دیگری که به نقد طباطبایی پرداخته، اثر سید جواد میری تحت عنوان *بازخوانی ایده ایران‌شهری* است که بر نقد ایده ایران‌شهری طباطبایی متمرکز است (میری، ۱۳۹۹). *نظریه عام اصلاح دینی: بازخوانی روایت سید جواد طباطبایی از فلسفه سیاسی مشروطه* اثر دیگر میری است که وی در بخشی از این اثر به نقد تبیین طباطبایی از فلسفه سیاسی مشروطیت و نیز راهکار او مبنی بر تبدیل قانون شرع به نظام حقوقی جدید (نظریه عام اصلاح دینی)، و در بخش دیگر به نقد گفتمان ایران‌شهری طباطبایی و تعریف او از مفهوم ملت و امر ملی پرداخته است (میری، ۱۴۰۰: ۱۷-۲۶، ۲۷-۳۴). این آثار وجوهی از آرای سید جواد طباطبایی را نقد نموده‌اند؛ مقاله حاضر قصد دارد بر اساس رویکرد تجدّد و اصول مدرنیته سیاسی تعریف طباطبایی از مفاهیم ملت، ایرانیّت و امر ملی را با تمرکز بر آخرین کتاب او تحت عنوان *ملت، دولت و حکومت قانون* نقد نماید.

## ۲. چارچوب نظری

با انقلاب و استقلال مستعمرات انگلیس در آمریکا و نیز با انقلاب فرانسه، نظام‌های سیاسی جدیدی ظهور یافتند. در نظام‌های سنتی، قدرت به شکل شخصی و خودکامه اعمال می‌شد؛ اما در نظام‌های جدید، قدرت از راه نمایندگی و با هدف حفظ منافع عمومی اجرا می‌شد. شاخصه اساسی نظام‌های جدید، استقرار قانون اساسی بود. قانون اساسی در مفهوم مدرن آن، باید منشوری به نام مردم می‌بود تا قدرت نهادهای اصلی دولت را مستقر و تنظیم نموده و روابط میان دولت و شهروندان را مشخص و بر پایه قانون اساسی عمل نماید (Loughlin, 2015: 2). دیدگاه مقبول و عمده این است که قوانین اساسی، حقوق اساسی را در جامعه دموکراتیک محترم شمرده و حفظ می‌کنند. بر اساس این دیدگاه، قانون اساسی، معیاری پیش روی شهروندان قرار می‌دهد تا با یک روش دموکراتیک رفتار کرده و بر پایه آن، به طور مساوی مستحق احترام و اهمیت باشند (Bellemey, 2007: 1).

باریبه بر این باور است که تفاوت‌هایی اساسی و نه چندان روشنی بین دولت‌های پیشا مدرن و مدرن وجود دارد که آنها را از هم جدا می‌کند. برای معین ساختن این تفاوت‌ها، در تعریف ماهیت دولت پیش مدرن و مدرن می‌نویسد که در دولت پیش مدرن اعضای اجتماع، اجزای یک کل به حساب می‌آیند. به سخنی دیگر، افراد نه خود مختاری شخصی دارند و نه خارج از جماعت، موجودیت مستقلی دارند. در این وضعیت گروه بر افراد برتری دارد و افراد فقط در گروه و به کمک گروه می‌توانند موجودیت داشته باشند. تفاوت اساسی دولت مدرن، در تمایز میان دولت سیاسی و جامعه مدنی، میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی و بین شهروند و فرد است (باریبه، ۱۳۹۲: ۱۶-۱۹). باریبه معتقد است که برآیند چنین تمایزی که ماهیت دولت مدرن بر پایه آن قوام یافته، این می‌شود که انسان به جزئی از یک کل تقلیل نیابد که آن کل از او جلوتر رود و بر او مسلط شود. جدایی میان دولت و جامعه و حقوقی که بر اساس آن شکل می‌گیرد این شرایط را برای انسان محقق می‌کند تا از تسلط گروه خلاص شود و همانند فرد خودمختار، موجودیت داشته باشد (باریبه، ۱۳۹۲: ۱۸). در خصوص مفهوم ملت و ملی‌گرایی، به طور عمده دو رویکرد و رهیافت متفاوت «ابدی باور» (کهن گرا) و رهیافت «مدرن گرا» وجود دارد که بدین شرح است:

| ردیف | مؤلفه ابدی باوری                                                               | مؤلفه مدرنیسم                                                                                                      |
|------|--------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۱    | «ملت یک اجتماع قومی- فرهنگی سیاسی، یک اجتماع مبتنی بر نیاکان مشترک است».       | «ملت یک اجتماع سیاسی سرزمینی شده، اجتماع مدنی با شهروندانی- به لحاظ حقوقی- برابر در یک سرزمین خاص است».            |
| ۲    | «یک موجودیت سرسخت، دیرینه و با قرن‌ها اگر نگوئیم هزاره‌ها، سابقه تاریخی است».  | پدیده‌ای هم متأخر و و هم تازه‌ای است که محصول شرایطی کاملاً مدرن است.                                              |
| ۳    | «ملت در زمان و مکان "ریشه دارد"؛ دارای وطنی تاریخی است».                       | «ملت یک آفریده است که آگاهانه و دانسته توسط اعضایش، یا آحاد و اجزای خودش ساخته می‌شود».                            |
| ۴    | «اجتماعی همگانی یا "اجتماع مردم" است و نیازها و آرزوهای آنها را منعکس می‌کند». | «ملت را طبقات ممتاز آگاهانه می‌سازند و بر آنند که با نفوذ در شور و احساسات توده‌ها به هدف خود برسند».              |
| ۵    | «تعلق به یک ملت به معنی داشتن برخی صفات و کیفیات است. نوعی وضعیت بودن است».    | «تعلق به معنی مالکیت برخی منابع است. امکانی برای اقدام است».                                                       |
| ۶    | «یک کل یکدست با اراده و خصلتی واحد است».                                       | «نوعاً چند پاره است و به گروه‌های اجتماعی (منطقه‌ای، طبقاتی، دینی و جز آن) با منافع و اهداف خاص خود تقسیم می‌شود». |
| ۷    | «اصول اساسی ملت‌ها پیوندهای اجدادی و فرهنگ اصیل است».                          | «اصول اتحاد ملی را می‌توان بر اساس ارتباطات اجتماعی و شهروندی قرار داد» (اسمیت، ۱۳۹۴: ۵۵-۵۶).                      |

موریس باربیه در کتاب «مدرنیته‌ی سیاسی»، مفهوم «ملت قومی- فرهنگی» را در تعریفی مشابه و گاهاً تعریفی واحد با رویکرد «ابدی باوری» چنین تعریف می‌کند: مجموعه‌ای از عناصر طبیعی و تاریخی از جمله قوم، فرهنگ، زبان، و دین در تعریف «ملت قومی- فرهنگی» نقش دارند. این عناصر در بین یک گروه ملی مشترک و در ایجاد وحدت میان آنها سهیم هستند. عنصر یاد شده، داده‌هایی عینی هستند که افراد از ابتدا، به صورت منفعلانه آنها را دریافت می‌کنند. به سخنی دیگر، ملت فرآورده طبیعت و تاریخ است؛ نه آفریده اراده افراد، حتی اگر افراد بعدها در مورد آن تفکر کرده و آگاهانه آن را قبول کرده باشند. بر همین اساس چنین ملتی را اعضایش با اختیار شکل نداده‌اند، بلکه قبل از آنها موجود بوده و به آنها تحمیل شده است. در این رویکرد، افراد، ملت را شکل نمی‌دهند؛ بلکه ملت است که به افراد، موجودیت و هویت می‌دهد. بر همین اساس، گروه ملی از افراد تشکیل دهنده‌اش، بااهمیت‌تر است و این افراد، اساساً به مثابه اجزاء یک کل جلوه می‌کنند. در نتیجه، اعضاء از کل تبعیت می‌کنند، به واسطه کل وجود دارند و برای کل فعالیت می‌کنند. در واقع می‌توان گفت که به دور از موجودیت مستقل و خودمختاری فردی هستند. برعکس، آن چه اهمیت دارد، همانا

موجودیت و استقلال ملت است. افراد در خدمت ملت‌اند و در صورت لزوم باید موجودیت خود را نثار آن کنند (باربیه، ۱۳۹۲: ۲۱۳-۲۱۴).

باربیه در تعریف ملت مدرن، مفهوم «ملت سیاسی» را بکار می‌گیرد. از منظر باربیه ملت سیاسی برخلاف «ملت قومی- فرهنگی» که بر اساس داده‌های عینی (طبیعی یا فرهنگی) استوار شده است؛ ملت سیاسی بر قراردادی ارادی- یا پذیرشی ضمنی استوار گردیده است. در اینجا اصل رضایت فردی است. در نتیجه، ملت سیاسی می‌تواند تنوع قومی، زبانی یا مذهبی را در خود جای دهد، بی آنکه خود را برابر با یکی از آن‌ها محسوب کند. در صورتیکه «ملت قومی- فرهنگی»، داده‌ای عینی است که خود را به اعضایش تحمیل می‌کند؛ ملت سیاسی سازه‌ای ذهنی است که به کمک اراده اعضایش شکل می‌گیرد. لذا می‌توان گفت که «ملت قومی- فرهنگی، طبیعی یا فرهنگی است و ملت سیاسی ارادی و قراردادی» (باربیه، ۱۳۹۲: ۲۳۱).

در مجموع گفتنی است که؛ ملت سیاسی، منتهی به تأسیس دولت مدرن و نیز ملی‌گرایی از نوع مدرنیسم می‌شود. نکته دیگر اینکه ملی‌گرایی مبتنی بر مدرنیسم، معطوف تحقق حق حاکمیت ملت و تأمین رضایت و حقوق برابر فرداً ملت بوده و تنوع قومی و فرهنگی را مخلاً وحدت ملی و ملیت نمی‌بیند (باربیه، ۱۳۹۲: ۲۲، ۲۱۳-۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۳-۲۲۴؛ اسمیت، ۱۳۹۴: ۵۵-۵۶).

### ۳. صورت‌بندی مفاهیم دولت-ملت، امر ملی و ایرانیّت در تجدّدخواهی طباطبایی

طباطبایی در ادعای مناقشه برانگیزی پس از اینکه شکل‌گیری دولت-ملت در معنای مدرن را یکی از دستاوردهای مشروطیت ایران عنوان می‌کند، می‌افزاید: «احتمال دارد بتوان نشان داد که ایرانیان کهن‌ترین قومی هستند که خود را به عنوان ملت فهمیده و در میهن خود نیز دولتی را تأسیس کرده‌اند که می‌توان آن را دولت ملی خواند» (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۷) بلکه ایرانیان/ اقوام ایرانی هویت تاریخی و فرهنگی داشته‌اند؛ اما اینکه ایرانیان در طول تاریخ، خود را یک ملت می‌دانستند و در میهن خود، دولتی تأسیس کرده‌اند که بتوان آن را «دولت ملی» خواند، قابل تأمل است. ملت در گذشته مفهوم سیاسی نداشت و مترادف با دین و شریعت بود.

#### ۱.۳ مفهوم ملت و ملیت در آراء محققان علوم اجتماعی

رضا داورى در تعریف ملت اشاره می‌کند که ملت وقتی محقق می‌شود که به دنبال حاکمیت باشد و قانون وضع کند. تا دو قرن پیش مفهوم ملت به معنای مدرن که دارای حق حاکمیت و

قانون گزاری باشد؛ وجود نداشت (داوری، ۱۴۰۰: ۴۳) همو می‌نویسد ناسیونالیسم یک ایدئولوژی است و به دوره جدید تعلق دارد. اگر قومی خود را برتر از دیگران تصور می‌کند و نسبت به زبان و آداب خود تعلق شدید نشان می‌دهد، نمی‌توان آن را ملت دانست (داوری، ۱۴۰۰: ۷۳). داوری بر این باور است که تا قبل از تحولات مشروطیت، ملت ایران وجود نداشت بلکه این اقوام و طوایف و عشایر ایرانی بودند که صحنه گردان تاریخ بودند به باور او در تاریخ بعد از اسلام «تاریخ، تاریخ قدرت یک ملت نیست بلکه تاریخ قدرت قبایل و طوایف است» (داوری، ۱۳۶۵: ۳۹). کالهنون نیز ملی‌گرایی را از ویژگی‌های مسلم عصر مدرن دانسته ملت و ملی‌گرایی را فاقد قدمت می‌داند (کالهنون، ۱۳۹۳: ۳۵ و ۲۹). ارنست گِلنر نیز ملی‌گرایی را نتیجه تحولات عصر مدرن دانسته و بر این باور است که ریشه ملّی‌گرایی به الزامات ساختاری و متمایز جامعه صنعتی برمی‌گردد (گِلنر، ۱۴۰۰: ۶۵-۷۱، ۷۴-۷۶). بر اساس توضیحات مزبور سوالی مطرح می‌شود که طباطبایی با استناد به چه شواهد و تجاربی و با کدام استدلال عنوان می‌کند که «ایرانیان کهنترین قومی هستند که خود را به عنوان ملت فهمیده و در میهن خود نیز دولتی تاسیس کرده‌اند»؟ چنین به نظر نمی‌رسد که تشکیل دولت در ایران با مشارکت بوده باشد؛ بلکه با غلبه و زور اتفاق افتاده است. ایرانیان در چه دوره‌ای و بر اساس چه مولفه‌هایی ملت بودند و دولت خود را خودشان تاسیس کردند و یا خود منشأ قانون بوده‌اند؟ تعریف ایشان از ملت چیست؟ اگر بر مبنای قومیت، زبان و دین باشد این تعریف، تعریف قومی - فرهنگی از ملت است و تعریف سیاسی / مدرن نیست.

کریگ کالهنون در خصوص نسبت میراث فرهنگی و تاریخی با ملّی‌گرایی و نسبت هویت قومی با ملّی‌گرایی بر این باور است که ریشه‌های قومی و تمایزات فرهنگی تنها جنبه‌هایی از ایجاد ملت‌های جدید هستند نه تمام آن (کالهنون، ۱۳۹۳: ۱۰۱). در بررسی مصداق آمریکا کالهنون بر این امر تأکید می‌کند که برای امریکایی‌هایی که اغلب آنها در مقوله قومیت و زبان با انگلیسی‌ها مشترک بودند، معیار ملت بودن نمی‌توانست مولفه قومیت و زبان باشد. مولفه‌ای فراتر از زبان باید عامل تمایز ملیّت امریکایی از انگلیسی و زمینه اشتراک جمعیت ناهمگون امریکا می‌شد. کالهنون در ادامه در اشاره به تمایز ملی‌گرایی مدنی با «اجتماعی قومی»، امریکا را مثال می‌زند که ملّی‌گرایی آن نه بر مبنای مولفه‌های قومی و فرهنگی بلکه بر اساس مشارکت و تعهد و با امکان حفظ تنوع میسر شده است (کالهنون: ۱۰۲). کالهنون در تبیین ماهیت مدرن ملت با تأکید بر حاکمیت ملت و نقش مردم در مفهوم جدید مشروعیت می‌نویسد: یک بعد مهم ملی‌گرایی این ادعا است که مردم یک کشور، یک پیکر یکپارچه اجتماعی را تشکیل

می دهند، یعنی یک کل معنا دار. ملت صرفاً یک گروه ایستا نیست، بلکه آفریده تعهد مشترک نسبت به کل و به اصولی است که ملت مظهر آن است. به خاطر کل بودن است که ملتی، متمایز از سایر کشورهاست. به خاطر کل بودن است که اعضای ملت حق بالقوه تعیین سرنوشت خویش و نیز داشتن یک دولت را به دلیل واحد بودن خود دارند (کالهن: ۱۳۹۳: ۱۵۲-۱۵۳). کالهن تسخیر زندان باستیل در انقلاب فرانسه را نمادی از ظهور مفهوم مدرن ملت میداند، چرا که نشان دهنده این امر بود که این مردم هستند که در صحنه تاریخ بازیگری می کنند و لذا این مسئله یک ویژگی بسیار مهم مفهوم جدید مشروعیت بود (کالهن، ۱۳۹۳: ۱۵۴). نمونه دیگر، مردمان آمریکا و کانادا است که سرزمینشان به هم متصل است، زبان واحدی دارند و در حوزه اقتصادی نیز اشتراکاتی دارند، از لحاظ فرهنگی هم نزدیکی هایی دارند و در زمان تاسیس نیز مردم هر دو کشور، از اروپا مهاجرت کرده بودند اما با وجود این اشتراکات، به دلیل استقلال در حاکمیت نمی توان مردمان آمریکا و کانادا را ملت واحدی محسوب کرد. با تأمل در این تعاریف و نمونه ها می توان گفت که نسبت دادن مفهوم ملت در معنای مدرن بر ایرانیان و یا اطلاق و جستجوی «دولت ملی» و هر امر ملی در تحولات قبل از دوره مشروطیت، برای ایرانیان بی اساس است.

### ۲.۳ سرچشمه ها، مواد و صورت بندی ملی گرایی در نگاه طباطبایی

طباطبایی گرایش منورالفکران دوره قاجاریه به ملی گرایی را به زنده بودن خاطره ازلی پیشینه تاریخی و میراث فرهنگی ایران بزرگ فرهنگی ربط می دهد و می نویسد:

این گروه ایرانیان مهاجر به ایدئولوژی ملی گرایی، با توجه به پیشینه تاریخی و میراث فرهنگی ایران بزرگ فرهنگی، که **خاطره ازلی** آن در ذهن بیشتر ایرانیان زنده بود، بویژه برای روشنفکران ایرانی، **امری طبیعی** به شمار می آمد چنان که فریدون آدمیت نیز به درستی توضیح داده است، بسیاری از عناصر نظریه ای که در اروپا ملی گرایی خوانده شده در ادب و فرهنگ پیش از دوران جدید تاریخ ایران وجود داشت و ایرانیان به آسانی می توانستند مواد تاریخ کشور خود را در دستگاه مفاهیم نظریه ناسیونالیستی بفهمند. میرزا فتح علی با ملاحظات اجمالی خود در *مکتوبات* راه فهم ملی گرایانه تاریخ ایران را باز کرد (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۲).

نکته اول؛ طباطبایی ریشه ملی گرایی را در گذشته های دور و ماقبل جامعه صنعتی جستجو کرده و بر میراث تاریخی تأکید دارد، در حالیکه ملی گرایی مفهوم جدیدی است و ارنست گِلنر بر جدید بودن آن تأکید دارد. به تعبیر گِلنر

نقد مفاهیم ملت، ایرانیّت و امر ملی در آرای ... (مهدی فرجی و بهزاد قاسمی) ۱۲۱

ملی‌گرایی بیداری و خیزش یک نیروی قدیمی، خفته و خاموش نیست... ملی‌گرایی در واقع پی آمد شکلی نوین از سازمان اجتماعی ست که بر فرهنگی والا و به شدت بومی شده و آموزش‌محور استوار است و برخوردار از حمایت دولت هاست (گلنر، ۱۴۰۰: ۹۰).

اسمیت نیز بر این باور است که ناسیونالیسم، نوآوری و ابداع است و صرفاً برداشتی جدید از پدیده‌ای بسیار قدیمی نیست (اسمیت، ۱۳۸۳: ۶۹-۷۱). در واقع پیشینه تاریخی و میراث فرهنگی تنها شرط لازم ملی‌گرایی است نه شرط کافی برای آن.

طباطبایی بازسازی رمانتیک، اسطوره‌ای، مغایر با دین و سنت اسلامی، تقلیل یافته، اغراق آمیز و گزینشی آخوند زاده از تاریخ ایران را فهم ملی‌گرایانه از تاریخ معرفی می‌کند؛ فهمی که از طرفی بر فرهنگ، تاریخ، نمادها و قواعد ایران باستان، گذشته‌گرایی، نژادگرایی از جمله نژاد پارسیان و مدح و تحسین آنها، و از طرف دیگر بر عصیان علیه شریعت و سنت اسلامی، حذف تاریخ و فرهنگ دوره اسلامی و تحقیر و بدگویی از اعراب و ترکان و بی‌قدر شمردن آداب مذهبی مبتنی بود (آخوند زاده، ۲۰۱۶: ۲۱-۳۷، ۴۴، ۵۶، ۷۳-۷۶، ۸۱، ۱۱۶-۱۱۷، ۱۲۲-۱۲۳، ۱۳۵-۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۷۷-۱۷۸، ۱۷۹-۱۸۵؛ آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۲۰-۱۳۴). نمونه فراگیر و سازنده از فهم ملی‌گرایانه از تاریخ (برخلاف ملی‌گرایانی چون آخوند زاده) که برای همه اقوام و عناصر در تعریف ملت جا باز می‌کند، تعریف جواهر لعل نهرو از ملت هند در کتاب کشف هند است. کالهن با تایید ضمنی کار نهرو، می‌نویسد: نهرو

نه تنها دراویدی‌ها و مغولان را به هندی مبدل می‌کند، بلکه به آنها به عنوان بازیگران ساخت و بازساخت یک پدیده مشترک و پایدار شناخته شده یعنی هند، اهمیت روایی می‌بخشد. هم فاتحان و هم شکست خوردگان در جنگ‌ها و یورش‌های دودمانی، به صورت بخشی از تاریخ هند درآمدند (کالهن: ۱۳۹۳: ۱۰۶).

طباطبایی در ادامه مباحث فوق می‌نویسد:

بسیاری از عناصر نظریه‌ای که در اروپا ملی‌گرایی خوانده شده در ادب و فرهنگ پیش از دوران جدید تاریخ ایران وجود داشت و ایرانیان به آسانی می‌توانستند مواد تاریخ کشور خود را در دستگاه مفاهیم نظریه ناسیونالیستی بفهمند (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۲)

اساساً یک وجه اصلی ملی‌گرایی در معنای مدرن که پیوند نزدیکی با مفهوم دولت-ملت مدرن دارد، «حق حاکمیت ملت» است. آیا چنین رویکردی در وطن پرستی ما ایرانیان قبل از



دوره مدرن مسبوق به سابقه بود؟ وطن پرستی، متفاوت از ناسیونالیسم دوره مدرن است که طباطبایی می‌گوید ما عناصر آن را در ادب و فرهنگ پیشامشروطه داشته ایم. این صحیح است که ایرانیان برخوردار از مواد تاریخی و میراث فرهنگی بودند اما در ایران آنچه در گفتمان ملی‌گرایی بنا به هر دلیلی به آن توجه نکردند، حق حاکمیت ملت و کمک به شهروند شدن توده مردم و رعایا بود. هدف ملی‌گرایی، نخست استقلال از دیگر دول، و دیگری حق حاکمیت ملت است. در مفهوم جدید دولت-ملت، ما با عضویت در یک ملت و شهروندی در یک دولت مواجه هستیم. شهروند یک نوع وفاداری انحصاری به دولت خودش دارد. ملت-دولت از مواد تاریخی و میراث فرهنگی بهره می‌گیرد اما ماهیت و صورت ملی‌گرایی و ملت مدرن به آنها محدود نمی‌شود. اگر چنین بود ما این مواد و میراث را در دوره‌های قبل از قرن نوزدهم مثلاً در دوره‌های سامانیان، آل بویه، سلجوقیان، خوارزمشاهیان هم داشتیم؛ اما به دلیل اقتضائات خاص زمانی و مکانی و به لحاظ کیفیت سنتی ساختارها، نمی‌توانیم ادعا کنیم که قبل از مشروطیت در ایران مقوله‌ای «ملی» داشته‌ایم، نمی‌توانیم ادعا کنیم «ملت» و یا «دولت-ملت» داشته‌ایم. یکی از اصلی‌ترین دلایل این است که قبل از مشروطیت، مردم، رعیت بوده و به سوژه تبدیل نشده بود. توده مردم حق حاکمیت نداشتند و شهروند محسوب نمی‌شدند، حقوق شهروندی در جامعه ایران جایگاهی نداشت.

طباطبایی در جای دیگری از کتاب خود، تعریف تاریخی و فرهنگی از امر ملی و ملت را شفاف به زبان می‌آورد و در جمله‌ای کلی، خیالی و رمانتیک می‌گوید:

ملت و ملیت ایرانی ریشه‌های ژرفی در تاریخ ایران داشت... ایران به عنوان ایران‌شهر، ایران بزرگ فرهنگی، دولت فرهنگ و فرهیختگی بود و همین فرهنگ پیوسته پیوندهایی استوار میان همه مردمان ایجاد کرده بود. بدیهی است که ایران نیز مانند همه کشورهای دیگر هرگز خالی از تنش نبوده، اما فرهنگ مداراجوی ایران‌شهری ایران نیز هرگز اجازه نمی‌داد که این تنش‌ها به پیکارهایی میان مردمان و اقوام آن منجر شود (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۳۰۵).

نقد اول بر این بند، طباطبایی خود را تبیین‌کننده دولت مدرن می‌داند، و با تکیه بر مولفه‌های قومی، تاریخی و فرهنگی، رویکردی نه سیاسی، بلکه فرهنگی به مقوله ملت دارد. نقد دوم اینکه نقش و جایگاهی به دین اسلام قائل نیست و سخن از فرهنگ ایران‌شهری می‌زند و بر منابع و مولفه‌های باستانی تأکید دارد. از «فرهنگ پیوسته» ای سخن می‌گوید که گویا بعد از اسلام دچار تحول نشده است. سوم اینکه باید توجه داشت که مردم تا پیش از مشروطیت، رعیت بودند و حق دخالت در سیاست را نداشتند. نکته این است که سکوت و بی‌عملی مردم



نقد مفاهیم ملت، ایرانیّت و امر ملی در آرای ... (مهدی فرجی و بهزاد قاسمی) ۱۲۳

در تحولات جامعه، ناشی از عدم قدرت و فقدان حقوق سیاسی آنها بوده است نه فرهنگ مداراجوی آنها. ماجرای حمله قراخانیان به بلخ و عتاب سلطان محمود مردم بلخ را به دلیل مقاومت در برابر متجاوزان و نیز ماجرای تصرف نیشابور از سوی سلجوقیان به سال ۴۲۹ ق و عکس العمل مردم این شهر، تاییدی بر این مدعا است (ن.ک: بیهقی، ۱۳۸۳: ۵۱۸-۵۱۹). سلطان محمود مردم بلخ را به دلیل مقاومت آنها در برابر حمله دشمن چنین عتاب کرده بود: «مردمان رعیت را با جنگ کردن چه کار باشد؟» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۵۱۸). قاضی صاعد به عنوان امام و مقتدای نیشابوریان نیز در هنگام حمله سلجوقیان به شهر در غیاب سلطان مسعود، گفته بود: «رعیت را نرسد دست با لشکری برآوردن. و شما را خداوندی است محتشم چون امیر مسعود، اگر این ولایت او را بکار است ناچار بیاید یا کس فرستند و ضبط کند» (همان: ۵۱۸).

\*\*\*

در رویکرد و فهم طباطبایی، عناصر عرب، ترک، مغول و افغان نه جزئی از تنوع حیات اجتماعی و نه اقوام و عناصری سهیم و شریک در ساخت تمدن دوره اسلامی، بلکه مهاجمانی علیه فرهنگ و تمدن ایرانشهری به حساب می آیند که با حمله خود، نتوانسته‌اند اساس ایرانشهری را بر هم زنند (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۱۶۲). در ارتباط با این رویکرد طباطبایی باید گفت، زمانی که اعراب مسلمان، ایالات ساسانی را فتح کردند و پس از آنکه اکثریت مردم ایران به اسلام گرایش یافتند، سنت اسلامی جای سنت‌های دوره باستان، و زبان عربی در حوزه علمی و دیوانسالاری جای زبان پهلوی را گرفت و شریعت اسلام اساسی‌ترین مرجع تعیین کننده حیات ایرانیان شد. ایرانیان جزئی از امت اسلامی تعریف شدند و ترکان هم مدت‌ها قبل از تشکیل حکومت، به اسلام گرویده بودند و در دوره غزنویان و سلجوقیان با فتوحاتشان و با گسترش دارالاسلام، به غازیان اسلام مشهور شدند. آنچه هم از تمدن و فرهنگ ایران باستان باقی مانده بود، ذیل آرمان‌ها و اصول اسلامی و در خدمت تمدن اسلامی بود و هویت و مسیر مستقلی را طی نمی‌کرد.

#### ۴. نسبت زبان و دین با مقوله ملت، ایرانیّت و امر ملی

طباطبایی پس از اشاره به چگونگی وحدت ملت امریکا، فرانسه و آلمان می‌نویسد: «قاعده کلی برای تکوین ملت و دولت ملی آن وجود ندارد و هر موردی [را] باید با توجه به ویژگی‌های تاریخی، فرهنگی و قومی آن مورد بررسی دقیق قرار داد» (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۱۲۳). در ارتباط با وحدت ملت و ایرانیّت مسئله‌ای را باید متذکر شد و آن اینکه اگر بخواهیم بر مبنای تاریخ و

فرهنگ ایران به تعریف ملت و امر ملی پردازیم، ایرانیان هیچگاه از بابت زبان، قومیت و فرهنگ، یکدست و خالص نبودند. و نکته دیگر اینکه خودیّت و «احساس ما» در دوره اسلامی بیشتر بر اساس دین اسلام و نهاد سیاسی شکل می گرفت به عبارت دیگر ذیل نهادهای خلافت و سلطنت تعریف می شد نه بر اساس مولفه زبان. این از پدیده‌های دوران پس از مشروطیت است که عده‌ای از سیاسیون و منورالفکران در پی بازسازی هویت جدید ایرانی، خواهان «تلقین ایرانیّت» بر مردم خودشان برآمدند. این ایرانیّت، ماهیت جدیدی داشت که برای مردم کشور از اقوام مختلف باید تلقین می شد و چیز عجیب و تازه‌ای هم بود. در قبل از مشروطیت، مردمان سرزمین ایران از اقوام مختلف که در چارچوب مرزهای مملکت و ذیل نهاد سلطنت (مثلاً از صفویه تا قاجاریه) می‌زیستند، قومیت‌های دیگر را بیگانه و یا غیر ایرانی تلقی نمی‌کردند. اما در پس از مشروطیت، ملی گرایانی ظهور کردند که ایرانیّت را بر اساس رویکرد قومی- فرهنگی و ازلی باوری تعریف می‌کردند و بر مبنای تعریف خود، می‌خواستند به غیر فارسی زبانان ایران، تلقین ایرانیّت کنند. علت این امر به این نکته باز می‌گردد که ناسیونالیست‌های باستان‌گرا «امر ایرانی» را امری خاص و خالص در نظر می‌گرفتند. در پیوند با همین خاص و خالص سازی و نیز در ارتباط با نگاه طباطبایی به مسئله ایران و ایرانیّت، میری می‌نویسد که طباطبایی در فهم خود از تاریخ ایران، تمایزی اساسی میان ایرانی و غیر ایرانی قائل است؛ مانند فردوسی که تفاوتی بین ایرانی و انیرانی قائل است؛ با این تفاوت که گفتمان فردوسی، گفتمان اسطوره‌ای است که ابعاد از تاریخ را نیز در خود دارد اما طباطبایی این تمایز را به مثابه یک امر تاریخی لحاظ می‌کند و برای ایرانی و غیر ایرانی نوعی «جوهر» قائل می‌شود به عبارت دیگر طباطبایی بر اساس «تعبیر و تفسیر جوهر گرایانه از امر ایرانی»، تفاوت تمدنی و فرهنگی ایرانیان را که عرضی و بنا بر شرایط تاریخی و جغرافیایی بوده را «جوهر» و ذاتی ایرانیان تلقی کرده است (میری، ۱۳۹۷: ۱۴۵).

#### ۱.۴ نسبت زبان با مقوله ملت، ایرانیّت و امر ملی

تعریفی که امروزه باستان‌گرایان از ایرانیّت و هویت ملی ارائه داده و ترکان و اعراب را بیگانه و خارجی تصور می‌کنند در تعریف و نگاه ایرانیان پیش از مشروطیت، جایی نداشت. در اسطوره‌های ایرانی، ایران و توران پیوسته در ارتباط با همدیگر هستند. سلم نیای رومیان، تور/طوج نیای تورانیان، و ایرج و یا/یران نیای ایرانیان، هر سه از فرزندان فریدون هستند (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۲۱؛ بیرونی، ۱۳۸۶: ۱۴۶-۱۴۷؛ مسعودی، ۱۳۷۴: ج ۱/ ۲۲۰-۲۲۱). در روایت دیگری،

نقد مفاهیم ملت، ایرانیّت و امر ملی در آرای ... (مهدی فرجی و بهزاد قاسمی) ۱۲۵

سام و حام و یافت (نیای ایرانیان، مغرب زمینیان و ترکان) هر سه فرزندان نوح هستند (دینوری، ۱۳۶۴: ۲۶-۲۷؛ کتاب مقلّس: ۱۳۸۰: ۱۶). مسعودی در مروج الذهب، شعری را از یکی از ایرانیان دوره پس از اسلام نقل می کند که شاعر در این شعر به تقسیم زمین از سوی فریدون میان سه فرزندش سلم، تور/ طوج و ایران پرداخته در بخشی از این شعر، ترکان به عنوان عموزادگان ایرانیان یاد شده اند این شعر در کتاب آثار الباقیه نیز آمده و در آنجا ترکان به عنوان «پسرعموها» یاد شده اند (مسعودی، ۱۳۷۴: ج ۱/ ۲۲۰-۲۲۱؛ بیرونی، ۱۳۹۲: ۱۲۷-۱۲۸). افزون بر این، تا سقوط خلافت عباسی مفهومی از ایرانیّت در جامعه و در منابع تاریخی و جغرافیایی وجود نداشت و پس از سقوط خلافت عباسی هم، ایرانیّت بر مبنای زبان و قومیت تعریف نمی شد. تعریف ایرانیّت بر مبنای تبار و زبان فارسی، بر ساخت باستانگرایان از دوره ناصری به بعد و مخصوصاً کار روشنفکران پیرامون رضا شاه بود. در بین مسلمین معیار خودی و خارجی بودن صاحبان قدرت، داشتن عهد و منشور خلیفه بود. یعنی نهاد مشروع و رسمی خلافت در جهان اسلام باید قدرت حاکمان را تایید می کرد. در تاریخ سیستان آمده است که وقتی یعقوب بن لیث، نیشابور را گرفت و طاهریان را برانداخت به او خبر دادند: «مردمان نیشابور میگویند که یعقوب عهد و منشور امیرالمؤمنین ندارد و خارجی است» (تاریخ سیستان، ۱۳۵۲: ۲۲۲) یعقوب پس از اطلاع از این خبر، اعیان و عامه مردم نیشابور را جمع کرد و در مقابل آنها تیغ برکشیده و گفت قدرت من برآمده از این شمشیر است (تاریخ سیستان، ۱۳۵۲: ۲۲۳).

برای روشن شدن معیار خودی و خارجی، گریزی به تاریخ بیهقی می زنیم. پس از درگذشت سلطان محمود غزنوی بین طرفداران امیر محمد و امیر مسعود اختلاف وجود داشت، امیر محمد در غزنه به سلطنت نشست. در این زمان امیر مسعود در ری اقامت داشت که به قصد تصرف منطقه جبال به ری آمده بود. امیر مسعود با شنیدن خبر درگذشت پدرش محمود و توصیه عمّه اش حرّه ختلی و مشاورانش، قصد مراجعت به غزنه و گرفتن قدرت از دست برادر را نمود (بیهقی، ۱۳۸۳: ۵۱-۵۵). دغدغه امیر مسعود در ری، وفاداری مردم ری بود به همین خاطر با اعیای ری جلسه ای ترتیب داد و از آنها سوال نمود که نظر خود را بدون ترس و تعارف در خصوص روش حکمرانی من اعلام کنید. اعیان ری در مقایسه وضع زندگانی خویش با دوره دیلمیان، اعلام می کنند که بواسطه استقرار حکومت شما، از ظلم و ستم دیلمیان نجات یافته و در امنیت هستیم و شبانه روز دست به دعا هستیم که خداوند سایه دولت شما را از ما کوتاه نکند چرا که در سایه حکومت شما در رفاه هستیم و جان و مال ناموسمان در امان است درحالی که در دوره دیلمیان وضعمان چنین نبود (بیهقی، ۱۳۸۳: ۵۶).

اعیان ری خواستند تا مشورتی با همدیگر داشته باشند و جواب خود را از طریق خطیب شهر به طاهر دبیر اعلام کنند. نهایتاً خطیب در جواب به بوطاهر دبیر (نماینده امیر مسعود) چنین جواب می‌دهد: اعیان ری می‌گویند که نزدیک سی سال بود که ما در دست آل بویه در اسارت بودیم و «رسوم اسلام» از رونق افتاده بود تا اینکه سلطان محمود، «ملک اسلام»، به اینجا آمد و ما را نجات داد و از ظلم و ستم «قرامطه و مفسدان» رها کرد و دولت مستأصل آل بویه را که توانایی حفظ ما را نداشتند از میان برد و بر ما حاکمی عادل، رئوف و آداب دان تعیین نمود (بیهقی، ۱۳۸۳: ۵۷). پس از بیان این سخنان، اعیان ری در جلسه‌ای که با طاهر دبیر داشتند، به طور شفاف نسبت به امیر مسعود اعلام تابعیت و فرمان برداری کردند. پس از آن امیر مسعود شحنة‌ای در ری گماشت و در رجب ۴۲۱ قمری به جانب خراسان حرکت کرد (بیهقی، ۱۳۸۳: ۵۸-۶۰). پس از رفتن امیر مسعود، شورشی به رهبری یکی از باقی ماندگان آل بویه بر علیه امیر مسعود صورت گرفت و اعیان و مردم ری طبق وعده‌ای که داده بودند، بر فرمانبرداری خود از امیر مسعود وفادار مانده و به ایلچی بویه اعلام کردند که حاکم ما سلطان مسعود پسر سلطان محمود است و ما تابع او و پیروان او هستیم و امیر تو و هر کس که بدون دستور سلطان مسعود به اینجا بیاید با شمشیرهای ما طرف حساب خواهد بود برگرد و چیزی که دیدی و شنیدی را خبر بده و خیانت مکن و بگو که سلطان مسعود ما را از دست آل بویه نجات داد و اهل ری از اینکه از دست آل بویه رها شدند در رفاه و آسایش هستند (بیهقی، ۱۳۸۳: ۷۱-۷۲). اعیان ری قبل از آغاز جنگ با شورشیان بویه، در پیامی دیگر به سفیر بویه اعلام می‌کنند که از خدا بترس و باعث ریخته شدن خون جماعت نشو، «بازگرد که تو سلطان و راعی ما نیستی» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۷۲). عاقبت در جنگی که در شهر بین شورشیان بویه و اعیان ری صورت گرفت، اعیان ری با تجهیز مردم در کنار شحنة امیر مسعود، علیه شورشیان بویه جنگیدند و شورش را سرکوب کرده و به امیر مسعود غزنوی وفادار باقی ماندند (بیهقی، ۱۳۸۳: ۷۱-۷۲). بر اساس نشانه‌های «رسوم اسلام» و «ملک اسلام» که در روایت بیهقی وجود دارد روشن است که برای مردم و اعیان شهر ری، رکن اصلی مشروعیت و خودی بودن، دین اسلام بوده است و بر اساس موضع اعیان و مردم ری، سلطان محمود غزنوی و پسرش امیر مسعود برای مردم ری بیگانه نبودند و غزنویان را آزاد کننده خود از اسارت دیلمیان که آنها را قرامطه می‌نامیدند، می‌دیدند.

مسئله دیگر اینکه اکثریت مسلمینی که در قلمرو معنوی خلافت عباسی بودند اهل سنت بودند و خلیفه عباسی را خلیفه رسول الله می‌دانستند. ترکان غزنوی و سلجوقی حنفی و هم

نقد مفاهیم ملت، ایرانیّت و امر ملی در آرای ... (مهدی فرجی و بهزاد قاسمی) ۱۲۷

مذهب با خلفای عباسی بودند و ارتباط گرمی با آنها داشتند و این باعث مشروعیت آنها می‌شد و لذا ایرانیان مسلمان، ترکان را خارجی و بیگانه تصور نمی‌کردند. در تاریخ بیهقی آمده است زمانیکه امیر مسعود به قصد تصرف جبال به ری آمده بود از خلیفه عباسی *القادر بالله* درخواست منشور و خلعت نمود و خلیفه پاسخ مثبت داد و نوشت:

آنچه گرفته است از ولایت ری و جبال و سپاهان بر وی مقرر [تعیین شده] است، به تعجیل سوی خراسان باید رفت تا در آن ثغر بزرگ خللی نیفتد. و آنچه خواسته آمده است از لوا و عهد و کرامات با رسول بر اثر است (بیهقی، ۱۳۸۳: ۵۴).

بر اساس روایت مزبور ملاحظه می‌شود که مردم ری با خلیفه و غزنویان همراه هستند و دیلمیان را خارجی تصور می‌کنند و نه غزنویان را. عامل اساسی مشخص کننده خودی و خارجی، مولفه دین و مذهب بوده و نه قومیت و زبان. بیهقی در جای دیگری از اثرش، خاستگاه پادشاهان و چگونگی به قدرت رسیدن حاکمان را با اندیشه فره ایزدی تبیین می‌کند اما نکته این است که پادشاهی را حقی انحصاری برای قومیت و گروه خاصی نمی‌داند. وی مقبولیت و خودی بودن هیچ حکومتی را بر اساس مولفه قومیت و زبان تعریف نمی‌کند بلکه مقبولیت و خودی بودن حکومت‌ها را بسته به آن می‌داند که برآمده از اراده خداوند باشد (ن.ک: بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۱۹).

## ۲.۴ نسبت دین با مقوله ملت، ایرانیّت و امر ملی

در جامع‌التواریخ نیز در خصوص عکس العمل مردم ایران در قبال فوت سلطان محمود غازان، حاکمی با تبار مغولی که اسلام آورده و با دستور به شکستن بتخانه‌ها، موجبات قوام دین اسلام را فراهم آورده بود چنین می‌خوانیم:

و چون به تقدیر حکم ازلی مدت ایام عمرش به پایان رسیده بود ... روز یکشنبه یازدهم شوال سنه ثلث و سبعمائه هجری روح مطهر او از دارالغرور به دارالسرور هجرت کرد ... و از شهرها و دیهها زنان و مردان سر و پای برهنه پلاس پوشیده بیرون می‌آمدند و خاک بر سر کرده زاری می‌کردند و در تمامت شهرهای ممالک ایران زمین مناره‌ها را پلاس درپوشیدند و در بازارها و شوارع و میدان کاه بریختند و بزرگ و کوچک مرد و زن جامه‌ها دریده و پلاس پوشیده، هفت روز تعزیت داشتند (همدانی، ۱۳۷۳: ج ۲/ ۱۳۲۵).

چنگیز خان به سال ۶۱۶ هجری به ممالک سلطان محمد خوارزمشاه حمله کرد در ادامه با فروپاشی سلسله خوارزمشاهی و تسخیر قلاع اسماعیلیان، سلسله مغولی ایلخانیان در سال ۶۵۴ هجری به دست هلاکو خان نوه چنگیز خان تاسیس شد. غازان خان چهار دهه پس از تاسیس این سلسله مغولی، در سال ۶۹۴ هجری در اثنای منازعه جانشینی با شاهزاده بایدو، اعلان به پذیرش دین اسلام نمود و در دوران حکومت خود به تقویت این دین پرداخته و اصلاحاتی انجام داد. در جملات فوق از جامع‌التواریخ ملاحظه می‌کنیم که مردم ولایات مختلف ایران در فوت غازان خان چگونه به سوگ می‌نشینند. در مرگ هیچ یک از حاکمان ایلخانی چنین همدردی صورت نگرفته بود. نتیجه سخن اینکه اسلام مهمترین رکن هویت ایرانیان حتی پس از سقوط خلافت عباسی بوده است و حاکمی مغولی چون سلطان محمود غازان با پذیرش این دین و انجام اقدامات عمرانی و صدور فرامینی جهت رعایت احکام شرع در معاملات، در دل رعایای خود جای باز می‌کند. وی دستور به لغو ادیان باطل داد چرا که بنا به روایت خواجه رشید الدین، تقدیر خداوند بر سلطنت غازان خان و تقویت دین اسلام به دست او بود (همدانی، ۱۳۷۳: ج ۲/ ۱۳۳۲). بیانی شواهدی به دست می‌دهد که نشان از آن دارد که شرط غلبه غازان بر شاهزاده بایدو کسب حمایت مردم، و شرط کسب این حمایت، لغو یاسای چنگیزی، پذیرش اسلام و بازگرداندن معاملات به شیوه شریعت اسلام بوده که غازان چنین نمود و در این رقابت سیاسی برنده شد (بیانی، ۱۳۸۱، ج ۲/ ۲۳۷-۲۴۱؛ بیانی، ۱۳۸۲: ۲۰۹-۲۱۱) نتیجه اینکه اسلام اساسی ترین عامل هویت بخش ایرانیان و پیش شرط مشروعیت حکومت‌ها و همراهی مردم با نظام سیاسی حتی پس از سقوط خلافت عباسی بوده است و آنچنان که طباطبایی مدعی است، ایران در «بیرون درون جهان اسلام» نبوده است. در دوره حکومت ایلخانیان مغول تبار، شاهد احیای فرهنگی و سیاسی هستیم. در این بین، بدون تردید دوره احیا، دوره غازان خان است. به دو دلیل، یکی اینکه این خان مغولی وابستگی خود به قراقروم مرکز خان مغول را قطع کرد که تا پیش از وی تداوم داشت. دوم اینکه غازان خان با اختیار دین اسلام و صدور فرمان برای تخریب بتکده‌ها، باطل شمردن سایر ادیان مورد حمایت مغولان، لغو یاسای مغولی و مرعی داشتن احکام شرع در مناسبات اقتصادی، و در یک جمله اساس قرار دادن دین اسلام، موجبات احیای دینی و فرهنگی ایرانیان را فراهم نمود و بواسطه همین تحولات و احیای مجدد احکام شرع در مناسبات است که خواجه رشید الدین در سراسر کتاب جامع‌التواریخ از این خان مغولی با لقب پادشاه اسلام و در مواردی با لقب شاهنشاه اسلام و اسلامیان یاد می‌کند. اساس احیای فرهنگی دوره ایلخانیان مرعی داشتن مجدد احکام شرع و

خودنمایی سمبل‌های دین اسلام بود که محور تمام اصلاحات سلطان محمود غازان را تشکیل می‌داد.

در بازگشت به بحث ایرانیّت می‌توان گفت که بیگانه تصور کردن ترکان و تعریف ایرانیّت بر اساس نمادها و تاریخ ایران باستان، زبان و تبار فارسی، پدیده‌ای است که به دوران معاصر مربوط است که در دوره رضا شاه به ایدئولوژی رسمی دولت تبدیل شد. قبل از آن، اقوام غیر فارس یا غیر فارسی زبان از جمله ترکان و اعراب مملکت، خارجی تصور نمی‌شدند. ملک الشعراء بهار در جایی به اشعار و مقالات چاپ شده خود در مطبوعات، علیه احمد شاه و کودتای ۱۲۹۹ اشاره کرده و در ادامه ابراز می‌دارد که مردم بر مال دوستی احمد شاه انتقاد داشتند؛ «و میل داشتند پادشاه ایران مظهر پادشاهان تاریخی یا سلاطین ایده آلی و آرزویی ایران باشد، مظهر محمود غزنوی، سنجر سلجوقی، جلال‌الدین خوارزمشاه، اسمعیل و عباس صفوی، نادر افشار یا ناصرالدین قاجار باشد» (بهار، ۱۳۶۳: ج ۲/ ۳۹-۴۰). نتیجه اینکه محمد تقی بهار، سلاطین ترک را نه خارجی بلکه پادشاهان آرمانی ایران بر می‌شمرد.

در بازگشت به ایده ایرانی‌شهری طباطبایی باید گفت که این ایده، طوری صورت‌بندی شده است که جایی برای «نظام آزادی»، «برابری» و «وحدت ملی» باقی نمی‌گذارد. طباطبایی در نقد مطالبه شیخ فضل الله نوری مبنی بر اضافه کردن لفظ «مشروع» بر «مشروطه» با تکیه بر معیارهای دولت-ملت مدرن می‌نویسد:

"حفظ شرع" به عنوان غایت دولت‌های ملی، تالی‌های فاسد بسیاری دارد که شیخ از تاریخ آن در ایران و اروپا چیزی نمی‌دانست و گمان می‌کرد بهترین راه حفظ شرع، تبدیل آن به هدف مجلس است. چنین تجربه‌هایی جز نتایج نامطلوب از آن به بار نیامده (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۵۹-۲۶۰).

طباطبایی با معیار قرار دادن تعریف مدرن از دولت و با فراتر دانستن دولت از مولفه‌های فرهنگی مثل دین و نیز عدم ضرورت تقلیل نهاد دولت به کارویژه حفظ دین، به درستی می‌گوید که هدف دولت مدرن، حفظ دین نیست اما باید توجه داشت که بر اساس ویژگی‌های دولت مدرن، دولت افزون بر مولفه دین، از مولفه قومیت و زبان هم فراتر است. علی رغم این، طباطبایی در مسیر وارونه و کجی، «امر ملی»، «وحدت ملی» و ایده «ایران‌شهری» خود را بر اساس مولفه زبان تعریف می‌کند. به عبارت دیگر نقدهایی که طباطبایی به شیخ فضل الله وارد می‌کند و می‌گوید که مواضع شیخ «ضد ملی و مخل وحدت ملی» و مغایر با اهداف و وظایف دولت مدرن است، بر تعریفی که خود ایشان از ملت و امر ملی بر پایه مولفه فرهنگی زبان



می‌کند نیز وارد است و مغایر با مفهوم مدرن دولت و ملت است. طباطبایی نگرانی شیخ فضل الله از عاقبت مذهب شیعه در ایران را «دامن زدن به شکاف‌های مذهبی» تلقی می‌کند که فقط باعث از بین رفتن «وحدت سرزمینی و ملی» می‌شد (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۶۰). در برابر مواضع ضد و نقیض و تعریف ناقص از مفهوم دولت-ملت مدرن، طباطبایی سرانجام در جایی به توجیه تعریف قومی- فرهنگی از ملت و امر ملی با محوریت زبان فاسی پرداخته و می‌نویسد:

به نظر من چندان اهمیتی ندارد که نویسندگان غربی درباره تاریخ تکوین ملت و دولت چه گفته‌اند. بحث آنان، اگر وجهی داشته باشد، با توجه به مواد تاریخ اروپایی ممکن شده است. ما گریزی از دنبال کردن آن بحث‌ها نداریم و به لحاظ تدوین مفاهیم، وابسته به آن بحث‌ها هستیم، اما ضرورتی ندارد که همه آن مفاهیم ناشی از آن بحث‌ها قابل اطلاق به مواد تاریخ ایران نیز باشد (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۱۴۱).

این چیزی نیست جز نمودی از تناقضی اساسی در گفتمان مدرن ایشان، تناقض در گذار از سنت به مدرنیته. ایشان در آثار خود از جمله کتاب نظریه حکومت قانون و کتاب ملت، دولت و حکومت قانون به درستی تلاش نموده تا راهی برای تجدد و معاصریت ایرانیان نشان دهد راهکار طباطبایی این بود که باید سنت و شریعت را بر اساس منطق جدید تفسیر کرد. به باور او ضرورت دارد که بر اساس مقتضیات زمان، قرائت مدرنی از سنت داشت؛ راهکار این است که مبادی قانون شرع را بر اساس مبانی نظری حقوق جدید تفسیر نمود. به عبارت بهتر تبدیل احکام شرع به نظام حقوقی جدید مهمترین راهکار طباطبایی برای استقرار حکومت قانون بود (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۴۲-۲۴۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ص ۱۳، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۷، ۵۴۵-۵۴۷، ۵۵۲، ۵۵۶، ۵۸۸، ۶۲۸). اما رویکرد تجدد، در نقل قول اخیری که فوقاً از ایشان در خصوص نظر «نویسندگان غربی درباره تاریخ تکوین ملت و دولت» نقل کردیم و نیز در ایده ایرانی‌شهری ایشان غایب است. رویکردی که ایشان در فراز مزبور اساس کار قرار می‌دهد یعنی عدم ضرورت پابندی به اصول و مفاهیم غربی، به یکسان سازی و یکسان انگاری‌هایی که خود طباطبایی منتقدش بود، (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰) منتهی می‌شود. عدم رعایت اصول در تکوین و تعریف، به قول مولانا همان شیر بی دُم و سر و اشکمی می‌شود که خدا هم نیافریده!

شیر بی دُم و سر و اشکم که دید؟ این چنین شیری خدا خود نآفرید!

(بلخی، ۱۳۹۸، دفتر ۳-۱، ۱۹۶)



نقد مفاهیم ملت، ایرانیّت و امر ملّی در آرای ... (مهدی فرجی و بهزاد قاسمی) ۱۳۱

باید متذکر شد که همین گذار منورالفکران از اصل آزادی به نوسازی مادی، بخشی از اسباب ظهور دولت مطلقه مدرن رضا شاه را فراهم کرد. گفتنی است که؛ تعریف طباطبایی از ملت و امر ملّی بر اساس مقولات فرهنگی، با مسئله شناسی و راهکار پیشنهادی ایشان مغایرت دارد. ایشان در اشاره به حق و سنجیده‌ای، به مسئله کنونی ایران می‌نویسد:

شاید، بتوان گفت که مشکل "ما" در این پایان سده بیستم ... و نزدیک به هشتاد سال پس از مشروطیت، مشکل تجدد و چگونگی مواجهه با آن است و نه حفظ خاطره قومی در حال زوال ... مشکل خاطره قومی در حال زوال ما اگر در افق اندیشیدن جدید طرح نشود، در نهایت، "تقدیر تاریخی" ما همان خواهد بود که اکنون هست (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۶۳).

این سخن به حق و سنجیده طباطبایی ناظر بر این است که ایرانیان برای اینکه از قافله تجدد عقب نمانند باید میراث و سنت‌های خود را بر اساس منطق دوران جدید بازتعریف کنند و جالب این است که همین طرز نگاه و همین منطق، ایده ایرانشهری و تعریفی که ایشان بر مبنای فرهنگ ایرانشهری (دین، تبار، زبان) از مقولات و مفاهیم ملت، امر ملّی، ایرانیّت و هویت ایرانیان ارائه می‌کند را سخت زیر سوال می‌برد. مسئله این است که اگر مشکل ایران را همانند طباطبایی مشکل تجدد و نحوه مواجهه با آن بدانیم، چرا باید فردوسی و شاهنامه (مولفه‌ای فرهنگی در گذشته‌های دور که منعکس کننده فرهنگ و باورهای کهن بخشی از مردم ایران زمین بوده) را معیار سنجش دریافت ایرانیان امروز از امر ملّی بدانیم و در این امر نیز، چون و چرا نکنیم؟ چرا باید در تعریف امر ملّی، فرهنگ و مولفه‌های عینی (دین، تبار و زبان) را عامل تعیین کننده بدانیم؟ اگر چنین تعریفی از ملت و امر ملّی ارائه دهیم، نسبت این تعریف با تبیین فلسفه سیاسی مشروطیت در ایران به عنوان شکلی از اشکال مختلف دولت‌های مدرن چگونه خواهد بود؟ اگر قرار است تعریف از ملت با تکیه بر گذشته گرایی و مقوله فرهنگ باشد، سیالیت امر هویت، انسانیت انسان، اراده، رضایت و مشارکت انسان چه می‌شود؟ در ایران معاصر کدام فرهنگ، کدام دین، کدام مذهب، کدام زبان را باید معیار ملت و ایرانیّت قرار دهیم؟ اگر چنین کنیم چگونه می‌توان از حق حاکمیت ملت، از برابری حقوق افراد و نهایتاً از مدرنیته سیاسی سخن گفت؟ پاسخشان با کسانی که همچون طباطبایی از طرفی به تعریف قومی- فرهنگی از ملت می‌پردازند و از طرف دیگر خواهان تجدد و مدرنیته سیاسی و رعایت منطق دوران جدید هستند. پاسخ این سوالات با طباطبایی که در تبیین ویژگی‌های تجدد

و دستاوردها و قابلیت‌های تجربه مشروطیت ایران (در تعارض با ملت قومی - فرهنگی) می‌نویسد:

یک نکته مهم در پدیدار شدن ناحیه ای کانونی در دوران جدید این است که با ناحیه های فرعی که بر محور خود ایجاد می کند راه را بر بازگشت قدیم می بندد، به این معنا که وقتی ناحیه ای مهم از "جدید در قدیم" با منطق جدید فهمیده شد نمی توان آن جدید حادث را به قدیم قدیم برگرداند. از این رو، می توان گفت که تجدّد می تواند توقف پیدا کند، اما هزیمت کامل در آن نمی افتد. مشروطیت ایران نمونه بارزی از این فهم قدیم در صورت جدید آن با منطق جدید بود. مشروطیت و هیچ یک از ناحیه های که بر اثر "انقلاب جوی" آن بر روی نقشه فکری ایرانیان پدیدار شده اند، از نظام حقوق تا شعر و موسیقی، به رغم یاوه های بسیاری که درباره آن ها گفته اند، تا کنون، ناپدید نشده اند. همین پایداری ناحیه هایی که در دوران جدید پدیدار شده اند در برابر باد و باران، که گوینو تعبیر سنگ خارا را درباره آن ها به کار برده است، در آینده ای که نباید دور باشد، این امکان را خواهد داد که ایرانیان دومین رنسانس تاریخ خود را تجربه کنند. به این اعتبار، مشروطیت را می توان هم چون آغاز و نیز شرایط امکان دوران جدید ایران فهمید و توضیح داد (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۲۴۳-۲۴۴).

به باور نگارندگان، تبیین طباطبایی از فلسفه سیاسی مشروطیت ایران، کاری علمی، رهگشا و برخوردار از هشدارها و نویدها است اما مسئله بر سر تعارض فلسفه سیاسی مشروطیت (به عنوان شکلی از اشکال مختلف دولت های مدرن) با تعریف قومی - فرهنگی ایشان از ملت است. ایشان به حق و سنجیده این نسخه را می پیچد که ایرانیان برای ادامه حیات و مشارکت فعالانه در دوران جدید که مقتضیات و منطق خاص خود را دارد، باید متجدّد شوند و باید بر اساس منطق دوران جدید، نظام سنت خود را مورد بازتعریف قرار دهند. تا اینجا بحثی نیست اما بحث بر سر این است که چگونه می شود از تجدّد و فلسفه سیاسی مشروطیت و مدرنیته سیاسی سخن گفت اما در جستجوی ملت، امر ملی و هویت در گذشته های دور و قدیم بود؟ چگونه می شود از دوران جدید و ضرورت تجدّد و دولت مدرن سخن گفت اما تن به اصول ملت مدرن/ سیاسی و منطق جدید نداد؟ بر اساس توضیحات یاد شده و تعارضی که میان ملت قومی - فرهنگی و دولت مدرن وجود دارد، باید اشاره نمود که تعریف ملت و ایرانیّت بر اساس فرهنگ ایرانی شهری، مخلّ رنسانس دومی خواهد بود که طباطبایی وعده آن را می دهد و اگر هم آن رنسانس دوم (با بازگشت به فلسفه سیاسی مشروطیت) اتفاق بیفتد باید بنا بر اصول، در کنار دولت مدرن، ملت مدرنی تعریف شود. مانند رهبران هند از جمله جواهر لعل نهرو که

نقد مفاهیم ملت، ایرانیّت و امر ملی در آرای ... (مهدی فرجی و بهزاد قاسمی) ۱۳۳

در فرایند مدرن سازی هند و تعریف ملت برای مردم این کشور با جدیت تمام، خواستار حذف تفاوت های کاستی، دینی، زبانی، و جنسیتی در سیاست عمومی بودند و تا حدودی نیز به این موفقیت دست یافتند (تیلی، ۱۳۹۶: ۲۵۳). این مغایر با معادلات و منطق مفاهیم جدید است که با تعریف قومی - فرهنگی از ملت، امکان نیل به مدرنیته سیاسی وجود داشته باشد. آیا در عصر معاصر کشوری وجود دارد که در آن تعریف ملت، تعریفی قومی - فرهنگی باشد و آن کشور صاحب دولت مدرنی باشد؟

## ۵. نسبت مفهوم پردازی طباطبایی با امر عام و آزادی سوژه‌ای

در این قسمت برای نقد تعریف قومی - فرهنگی طباطبایی از مفاهیم ملت، ایرانیّت و امر ملی از معیار متجددانه هگل مدد می جوییم. هگل در کتاب *درسهایی درباره فلسفه تاریخ* به مقایسه وضعیت تمدن های جهان پرداخته و در تبیین ابتدایی بودن تمدن های آسیایی و برتری و تکامل تمدن اروپایی می نویسد:

تاریخ جهانی از شرق رو به مغرب بر می آید، زیرا به طور صرف، اروپا پایان تاریخ جهانی و آسیا ابتدای آن است... در آنجا خورشید بیرونی، دارای جرم، برون می دمد و در مغرب فرو می افتد؛ به جای آن، در این جا خورشید بیرونی خودآگاهی طلوع می کند... (هگل، ۱۴۰۱: ۱۳۵).

او در اشاره به غایت تاریخ جهان می نویسد: «تاریخ جهانی پرورش دادن لجام گسیختگی اراده ی طبیعی به امر عام و به آزادی سوژه ای است» (همان). نکته قابل توجه اینکه هگل بین «آزادی جوهری» و «آزادی سوژه ای» تمایز قائل می شود. به باور او آزادی جوهری با شکل گیری دولت قوام می یابد و متکی به فرمان ها و قوانین دولت است اما در مقابل، آزادی سوژه ای را داریم که با اراده و بینش متعلق به خود افراد شکل می گیرد و مرحله ای تکامل یافته تر از آزادی جوهری است (هگل، ۱۴۰۱: ۱۳۶). هگل پس از این توضیحات آغاز حرکت تکاملی تاریخ جهان به سمت آزادی را با شرق دانسته و می نویسد:

از این رو نخستین مطلبی که باید آغاز کنیم، شرق است. شالوده این جهان، آگاهی بلاواسطه، روحی بودگی جوهری است، که با آن نخست خواست سوژه ای به مثابه باور، اعتماد و اطاعت مناسبت می یابد. در حیات دولت، نخست ما آزادی تحقق یافته ی خردمندانه ای را می یابیم، که خود را تکامل می دهد، بدون آن که درون خود به آزادی

سوژه ای تحول یابد. این دوران کودکی تاریخ است. پیکره یابی های جوهری، عمارت پرشکوه امپراطوری های شرقی را می سازند، که در آنها همه ی تعیین های خردمندانه در دسترس است، اگر چه به صورتی که سوژه ها فقط به مثابه غرض ها باقی می مانند. اینها خود را بر گرد نقطه ای مرکزی می چرخانند، حول محور حاکم، که به مثابه پدرسالار، اگر چه نه فرمانروای مستبد به شکل متداول در امپراتوری روم در راس قرار دارد (هگل، ۱۴۰۱: ۱۳۶).

در ارزیابی هگل، تمدنی تکامل یافته و متعالی است که انسان ها در آن، زندگی و رفتار خود و هموعاشان را از حالت طبیعی و وابستگی به شیوه های موجود در طبیعت، و زندگی و رفتار بر اساس شیوه های حیوانی، بدوی و غریزی خارج کرده و سامانی بر اساس عقلانیت، تفکر، خودآگاهی، حقوق طبیعی انسان و امر عام استوار نموده باشند. تمدنی متعالی است که بر اساس عقلانیت، اراده و خودآگاهی و اعمال محدودیت و کنترل، سامانی به منظور تأمین خیر عمومی تاسیس کرده باشد. تمدن های شرقی با توجه به اینکه خود را از مناسبات متکی بر طبیعت و بدوی گونه خارج نکرده اند، آزادی آنها «آزادی جوهری» و متکی بر شخص و فرمان شاهنشاه است اما تمدن اروپائی معاصر با هگل، به دلیل پرورش دادن اراده طبیعی به امر عام (حقوق و مصلحت عمومی)، به «آزادی سوژه ای» نائل شده است. به عبارت دیگر اروپائی ها با فاصله گیری از مناسبات متکی بر طبیعت و بدوی گونه (مانند قانون جنگل و شیوه غریزی حیوانات)، کنترل و محدود نمودن اراده طبیعی که حاصل آن، شکل گیری فردیت، توجه به حقوق طبیعی همه افراد و نهایتاً شکل گیری حقوق مدنی و شهروندی و مصلحت عام است، به «آزادی سوژگی» رسیده اند و این دلیل پستی تمدن های شرق و برتری و تکامل تمدن اروپائی است. در ارتباط این جمله کلیدی هگل با مفهوم پردازی های طباطبایی باید بگوییم که مفاهیم ملت، ایرانیّت و امر ملی که طباطبایی بر اساس گذشته گرایی و مولفه های عینی به تعریف آنها می پردازد هیچ نسبتی با «پرورش دادن لجام گسیختگی اراده ی طبیعی به امر عام و به آزادی سوژه ای» مورد تاکید هگل ندارد. به عبارت دیگر مفهوم پردازی طباطبایی از مقولات مزبور به وضع بدوی، غریزی و طبیعی نزدیک تر است تا وضع مدنی و مدرنی که نشانه آن خودآگاهی، فردیت، رضایت و مشارکت انسان ها و شکل گیری امر عام است.

بر اساس نمونه ها و توضیحات ارائه شده می توان گفت که طباطبایی در موارد مختلفی مقدمات و اصول درستی را پیش می کشد اما به دلیل اتخاذ رویکرد ایدئولوژیک آنجا که پای ایران می رسد، آن مقدمات و اصول رنگ می بازند و به نتایجی منتهی می شوند که با منطق

دوران جدید و مدرنیته سیاسی مغایرت دارد. چنین تناقضاتی در روایت ایران و ایده ایران شهری طباطبایی کم نیست. بر همین اساس شایسته است که طباطبایی و طرفداران تفکر او را که دغدغه تجدد دارند، تذکر داد و گفت که منطقی نیست که از طرفی به تبیین فلسفه سیاسی مشروطیت در ایران به عنوان شکلی از دولت های مدرن پرداخت اما در طرف دیگر، تعریف قومی - فرهنگی از ملت برای ایرانیان ارائه داد. نمی شود به تبیین فلسفه سیاسی مشروطیت ایران پرداخت و متفکرین و مخاطبان را به درک ضرورت دوران جدید فراخواند، اما تعریفی قومی - فرهنگی از ملت ارائه داد. طباطبایی که به تبیین فلسفه سیاسی مشروطیت (به عنوان شکلی از دولت های مدرن) ایران پرداخته و در مهمترین آثارش شارح اندیشه حکومت قانون و تاسیس نهادهای آزادی بوده، باید متوجه این نکته و هشدار باشد که راه مدرنیته سیاسی و به تعبیر طباطبایی استقرار حکومت قانون و تاسیس نهادهای آزادی در ایران، با تعریف مدرن/ سیاسی از مفهوم ملت هموار می شود و نه تعریف جوهرگرایانه.

## ۶. نتیجه گیری

مقاله حاضر در پاسخ دهی به این سوال سامان یافته بود که بر اساس اصول مدرنیته سیاسی چه نقدی بر تعریف طباطبایی از مفاهیم دولت - ملت، ایرانیّت و امر ملی وارد است؟ برای این منظور ابتدا به تعریف قومی - فرهنگی، و تعریف مدرن/ سیاسی از مفهوم ملت پرداخته شد و اصول، مفردات و مقتضیات هر یک از این تعاریف، معین و تبیین شدند و در ادامه مشخص شد که تعریف طباطبایی از مفهوم ملت، امر ملی و ایرانیّت نه با تعریف مدرن/ سیاسی بلکه با تعریف قومی - فرهنگی مطابقت دارد و نقد بر ایده هایی طباطبایی هم از همینجا شروع می شود چرا که ایشان مشکل کنونی ایرانیان را تجدد و چگونگی مواجه با آن دانسته و راهکار را نیز باز تعریف سنت براساس مبانی نظری تجدد دانسته است. بر همین اساس وی به تبیین فلسفه سیاسی مشروطیت به عنوان رکن چهارم نظام سنت ایرانیان پرداخته و در یک پیش بینی دایمانه اعلام کرده است که ایرانیان رنسانس آینده خود را با بازگشت به فلسفه سیاسی مشروطیت رقم خواهند زد اما در تناقضی عجیب، مفهوم دولت - ملت که می بایست بر اساس معیارهای تجدد و رویکرد مدرن تعریف می شدند را بر اساس موازین تجدد و رویکرد مدرن تعریف نمی کند وی با تبیین فلسفه سیاسی مشروطیت و تأکید بر ضرورت فهم و استقرار مشروطیت در ایران و وعده اینکه در آینده تجدد و راه نجات ایران با بازگشت به فلسفه سیاسی مشروطیت رقم خواهد خورد، دولت را مدرن تعریف می کند و مدافع مدرنیته سیاسی است اما

مفهوم ملت را در انحرافی از معیارهای تجدد، و برخلاف موازین مدرنیته سیاسی، با رویکردی جوهرگرایانه به شکل قومی-فرهنگی تعریف می‌کند. اگر قرار بر تجدد و پایبندی به فلسفه سیاسی مشروطیت است، باید ملتی سیاسی / مدرن تعریف شود به عبارت دیگر ایده ایرانی‌شهری ایشان سنخیتی با رویکرد و مقتضیات تجدد ندارد و اصول و مفردات مدرنیته سیاسی و ملت مدرن در تعریف ایشان از مفاهیم ملت، امر ملی و ایرانیت غایب است چرا که وی در سامان دهی ایده ایرانی‌شهری خود و تعریف مفاهیم یاد شده، نه بر امر عام، حق حاکمیت ملت، رضایت و مشارکت افراد بلکه بر گذشته گرایی و مولفه های عینی مثل دین، زبان و تبار تأکید دارد. از ملتی سخن می‌گوید که محصول طبیعت و تاریخ است؛ نه مصنوع اراده افراد، از ملتی سخن می‌گوید که اعضایش آن را آزادانه و آگاهانه نمی‌سازند بلکه از ملتی سخن می‌گوید که در گذشته های دور وجود داشته و افراد باید آن را بپذیرند. بر اساس نظر عالمان علوم اجتماعی چنین تعریفی از ملت از مهمترین موانع تحقق مدرنیته سیاسی است و سخن آخر اینکه روایت طباطبایی از ایران، تعریف وی از ملت، امر ملی و ایرانیت، جوهرگرایانه بوده و تناقضی اساسی با تبیین فلسفه سیاسی مشروطیت به عنوان شکلی از اشکال دولت مدرن دارد و قابل جمع با دولت مدرن نیست.

### کتابنامه

- ابن خردادبه، (۱۳۷۱). *مسالك و ممالك*، ترجمه سعید خاگرد، تهران: میراث ملل.
- آخوند زاده، میرزا فتحعلی (۱۳۹۵/۲۰۱۶). *مکتوبات کمال الدوله و ملحقات آن*، به اهتمام علی اصغر حقدار، بیجا: باشگاه ادبیات.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). *اندیشه های میرزا فتحعلی آخوند زاده*، تهران: خوارزمی.
- اسمیت، آنتونی دی (۱۳۸۳). *ناسیونالیسم: نظریه، ایدئولوژی، تاریخ*، ترجمه منصور انصاری، تهران: موسسه مطالعات ملی.
- اسمیت، آنتونی دی. (۱۳۹۴). *ناسیونالیسم و مدرنیسم*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: ثالث.
- باریه، موریس (۱۳۹۲). *مدرنیته ی سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: آگه.
- بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۹۸). *مثنوی معنوی*، تصحیح محمد علی موحد، تهران: نشر هرمس.
- بهار، ملک الشعرا (۱۳۶۳). *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*: انقراض قاجاریه، ج ۲، تهران: امیر کبیر.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۱). *دین و دولت در ایران عهد مغول*، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۲). *مغولان و حکومت ایلخانی در ایران*، تهران: سمت.

نقد مفاهیم ملت، ایرانیّت و امر ملی در آرای ... (مهدی فرجی و بهزاد قاسمی) ۱۳۷

- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۶). *آثارالباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیر کبیر.
- بیهقی، محمد بن حسین (۱۳۸۳). *تاریخ بیهقی*، تصحیح علی اکبر فیاض، به اهتمام محمد جعفر یاحقی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- تاریخ سیستان (۱۳۵۲). به تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: موسسه خاور.
- تیلی، چارلز (۱۳۹۶). *جنبش های اجتماعی ۱۷۶۸-۲۰۰۴*، ترجمه علی مرشدی زاد. تهران: دانشگاه امام صادق.
- داوری، رضا (۱۳۶۵). *ناسیونالیسم و انقلاب*. بی جا: دفتر پژوهش ها و برنامه ریزی فرهنگی وزارت ارشاد اسلامی.
- داوری، رضا (۱۴۰۰). *درباره ناسیونالیسم، ملت و ملیت*، تهران: نقد فرهنگ.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۶۴). *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۶). *نظریه حکومت قانون (مبانی نظریه مشروطه خواهی)*، تبریز: ستوده.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۰). *جدال قدیم و جدید: از نوزایش تا انقلاب فرانسه*، تهران: ثالث.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۹). *ملت، دولت و حکومت قانون*، تهران: مینوی خرد.
- فلاح توتکار، حجت (خرداد ۱۳۸۷). «اندیشه در محاق ایدئولوژی»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ۸۶-۹۳.
- فیرحی، داود (بهار و تابستان ۱۳۹۹). «ایران شهری و مساله ی ایران»، *دولت پژوهی*، سال پنجم، شماره ۲۱، ۲۸-۱.
- کالهن، کریگ (۱۳۹۳). *ناسیونالیسم (ملی گرایی)*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: آشیان.
- کتاب مفاتس عهده عتیق و عهد جدید (۱۳۸۰). ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گیلن و هنری مرتن، تهران: اساطیر.
- گلنر، ارنست (۱۴۰۰). *ملت ها و ملی گرایی*، ترجمه ابوالفضل مینویی فر، تهران: گام نو.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۷۴). *مروج الذهب*، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- میری، سید جواد (۱۳۹۷). *در جستجوی نظریه های اجتماعی در گفتمان شریعتی*، تهران: نقد فرهنگ.
- میری، سید جواد (۱۳۹۹). *بازخوانی ایده ایران شهری*، تهران: نقد فرهنگ.
- میری، سید جواد (۱۴۰۰). *نظریه عام اصلاح دینی: بازخوانی روایت سید جواد طباطبایی از فلسفه سیاسی مشروطه*، تهران: نقد فرهنگ.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۴۰۱). *درس هایی درباره فلسفه تاریخ*، ترجمه ابراهیم ملک اسماعیلی. تهران: نگاه.
- همدانی، رشید الدین فضل الله (۱۳۷۳). *جامع التواریخ*، ج ۲، به تصحیح و تحشیه محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران: البرز.



۱۳۸ جامعه‌پژوهی فرهنگی، سال ۱۵، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۳

Loughlin, Martin(January 2015). **The Constitutional Imagination**,THE MODERN LAW REVIEW , VOL 78, No 1, pp. 1-25.

Bellemey, Richard(2007). **Political Constitutionalism: a republican defence of the constitutionality of democracy**.New York: Cambridge University Press.

