

DOI: 10.22111/jsse.2021.33051.1023

Original Research

Criticizing and Surveying Viewpoints of Constructionists on the Issue of Ethnic Identity in the Context of Reason and Revelation

Mohammad Mostafae¹

Received: March 14, 2020; Revised: May 19, 2020; Accepted: June 01, 2020

Abstract

Concerning ethnic and national identity, one of the most common theories among sociologists and political scientists is the constructionists' theory or approach. There are opposing views on this theory, which need to be examined in order to gain a preferred view. Questions that arise are: First, what is the claim of the constructionists, and second, what is the position of this claim in the context of reason and revelation. This theory can be divided into economic, political, cultural and social approaches. Their commonality is relying on structural causes and factors in the formation and intensification of ethnic and national identity. Referring to the rational method as well as content analysis of the Qur'anic verses, claim of the three approaches can be criticized and conclude that ethnic identity is not merely a structural matter but four general principles prove the role of external factors which are: the effectiveness of community, the love of essence and its similarities, The civilized nature of human being, and the graduation of seeking ethnic identity.

Keywords: Ethnicity, Nation, Identity, Ethnic identity, constructionism.

1. Faculty Member of the Ministry of Science, Research and Technology; Tehran, Iran.
Email: Mohammadmostafae58@yahoo.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4825-7476>

نقد و بررسی دیدگاه بر ساخت‌گرایان در مسأله هویت قومی؛ در بستر عقل و وحی

محمد مصطفائی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۴ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۰۲/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۲

چکیده

در خصوص هویت قومی و ملی یکی از نظریات رایج در میان اندیشمندان حوزه جامعه‌شناسی و علوم‌سیاسی نظریه یا رهیافت برساخت‌گراهاست. آراء مخالفی در مقابل این نظریه وجود دارد که به منظور دستیابی به نظر ارحح، بررسی آن ضرورت می‌یابد. سؤالاتی که مطرح می‌شود این است که نخست مدعای برساخت‌گراها چیست؟ دوم در بستر عقل و وحی این مدعا چه جایگاهی دارد؟ این نظریه یا رهیافت در سه رویکرد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی قابل تقسیم و تفکیک است که وجه مشترک آن‌ها تکیه بر علل و عوامل ساختاری در شکل‌گیری و تشدید هویت قومی و ملی است. استناد به روش عقلانی و نیز تحلیل محتوای آیات وحی مدعای هر سه رویکرد را نقدپذیر نموده و این نتیجه را حاصل می‌دهد که هویت قومی امری صرفاً ساختمند نیست بلکه چهار قاعده کلی منشأ اثر بودن اجتماع، حب ذات و مشابهات آن، مدنی الطبع بودن انسان، تدرج هویت طلبی قومی نقش عوامل بیرونی را اثبات می‌نماید.

واژگان کلیدی: قوم، ملت، هویت، هویت قومی، بر ساخت‌گرایی.

۱. عضو هیأت علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری؛ تهران، ایران.

Email: m_mostafae@ut.ac.ir

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4825-7476>

۱. مقدمه

توجه فراوان به موضوع قومیت در شاخه‌های گوناگون علوم اجتماعی از اواسط دهه ۱۹۷۰ میلادی، دامنه این مقوله را از حد یک موضوع به سطح یک رشته خاص گسترانیده 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 به شاخه‌های دیگر علوم اجتماعی از جمله علوم سیاسی و به‌ویژه دو رشته فرعی آن یعنی جامعه‌شناسی سیاسی و روابط بین‌الملل هم شاهد چنین بررسی‌هایی بوده ایم. در نیمه اول قرن حاضر این بررسی‌ها منحصر به آمریکای شمالی و اروپا بود ولی بعدها بسیاری از متخصصان انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، و علوم سیاسی این مفهوم را در مطالعات مربوط به جوامع جهان سوم به کار بردند (کاظمی‌تاری، ۱۳۸۹: ۲۳).

از همان ابتدای طرح این موضوع، نوعی نسبیّت و تکثر مفهومی در خصوص مفهوم و تعریف قومیت وجود داشته است. این امر فزونی‌گرفت که سایر رشته‌ها به مطالعه قومیت پرداختند و این مفهوم در بررسی جوامع غیر آمریکایی 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، تکثر مفهومی را دامن زد. در حقیقت این آشفتگی زمانی خود را نشان می‌دهد که مفهوم مذکور در تحلیل جوامع خاورمیانه و سایر جوامع جهان سوم به کار می‌رود. در اشاره به همین استفاده نامناسب از اصطلاح «گروه‌های قومی» است که ریچارد تاپر می‌نویسد: «[...] دانشمندان علوم سیاسی، سیاستمداران و تا اندازه‌ای جامعه‌شناسان درباره کشورهای چینی، جمهوری اسلامی ایران و افغانستان فرضیه‌هایی در مورد «گروه‌های قومی» ارائه می‌دهند که ما با آن‌ها بشدت مخالفیم» (احمدی، ۱۳۷۹: ۲۸).

علی‌ایحال در خصوص قومیت و هویت قومی یا هویت ملی، نظرات مختلفی ارائه شده است که این نظرات درباره‌ی موارد به لحاظ مفهومی در مقابل همدیگر قرار می‌گیرند. از آنجایی که نظریه‌ها در بینش عمومی جامعه و نخبگان و نیز سیاست‌گذاری‌های کلان حاکمیت‌ها تأثیر به‌سزایی دارد و سمت‌وسوی قوانین و رفتارها را شکل می‌دهد تحلیل و بررسی آن‌ها به‌منظور انتخاب یک نظریه و یا ارائه نظریه‌ای جدید به‌منظور استناد به آن‌ها و انطباق با زمینه اجتماعی (اعم از فرهنگی، سیاسی، دینی) جامعه ایرانی اسلامی با رویکردی بوم‌ساخت ضروری است. لذا در این پژوهش نظریه ساخت‌گرایان به‌عنوان یکی از نظریات مطرح درباره‌ی هویت‌های قومی و ملی ابتدا توصیف و تبیین شده و سپس در بستر عقل با روش برهانی و شریعت اسلام با رویکرد تحلیل محتوا و مضمون آیات وحی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. سؤالاتی که در روند این پژوهش به آن‌ها پاسخ مناسب داده می‌شود این است که اولاً ساخت‌گرایان در مسأله هویت قومی و ملی چه می‌گویند آیا یک

طیفانند یا با آرای مختلفی از آن‌ها روبرو هستیم؟ ثانیاً نظریات آن‌ها در بستر و میزان عقل و آیات قرآن مورد تأیید است یا با عقل و آیات تنافر دارد؟

۲. مبانی نظری

۱.۲. قوم:

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

گروه مردم (از زن و مرد)، کسی که با شخصی قرابت داشته باشد، خویشاوند (معین، ۱۳۸۶: ۱۱۴۲). مردمی که دارای ویژگی‌های نژادی و زبانی مشترک هستند، خویشاوند (صدری‌افشار و دیگران، ۱۳۸۳: ۹۷۹).

کلمه قوم معادل «Ethnie» در فرانسه و «Ethnic» در انگلیسی و از ریشه یونانی «Ethinikos» می‌باشد. اگرچه در ترجمه برخی از مشتقات این کلمه از جمله «Ethnology» و یا «Ethnography» به‌وسیله برخی از مترجمین به مردم‌شناسی و مردم‌نگاری هم ترجمه شده است (برتون، ۱۳۸۰: ۲۳۲) اما در اغلب موارد از همان واژه قوم در ترجمه فارسی استفاده شده است.

در تعریف اصلاحی این واژه از میان تعریف‌های مختلفی که وجود دارد مناسب‌ترین آن‌ها را می‌توان این دانست: یک جمعیت انسانی متعلق به یک گروه قومی در یک جامعه سیاسی و یا دولت-کشور است که معمولاً از نظر تعداد کمتر از سایر اعضای جامعه بوده و به سبب دارا بودن شاخص‌های قومیتی، دارای هویتی متمایز از سایر اعضای جامعه هستند، در عرصه‌های مختلف، به ویژه اداره جامعه به‌طور مؤثر و با فرصت یکسان مشارکت و حاکمیت ندارند و ممکن است مورد تبعیض، تحقیر و ستم قرار گیرند که اعضای این گروه به این شرایط آگاهی دارند (شکیبا، ۱۳۹۴: ۶۹).

۲.۲. ملت:

واژه ملت از ریشه‌ی لاتین «Natio» و «Nascere» به معنای زایش و تولد گرفته شده است. در اوایل قرن هفدهم، «Nation» برای توصیف مردم یک کشور جدای از ترکیب قومی-ملی آن‌ها به کار رفت و امروز نیز اغلب به همین مفهوم خوانده می‌شود (رحمانی، ۱۳۸۸: ۴۲). ملت از دیدگاه ارنست رنان یک روح و یک اصل معنوی است که شامل دو چیز می‌شود؛ گذشته و زمان حال. گذشته‌ای که دارای میراثی غنی و مشترک از خاطرات، رضایت واقعی، تمایل به زندگی با همدیگر و در نهایت خواست استمرار آن ارزش مشترک است و زمان حالی که تمایل به آن‌جام مجدد آن افتخارات و اندوخته‌های ارزشمند قدیم می‌باشد (اسمیت و هاجینسون، ۱۳۸۶: ۴۰-۴۲).

۳.۲. هویت:

هویت از «هو» به معنای کیستی و «یت» به مفهوم یکی‌بودن 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 و وجود و منسوب به هو می‌باشد (عمید: ۱۲۶۵).

۴.۲. هویت قومی:

هرگونه تعهد و تعلق به ابعاد اجتماعی (ناظر بر احساس تعلق خاطر مشترک و تعهد افراد به اجتماع قومی)، تاریخی (خاطرات، رخدادها، شخصیت‌ها و فراز و نشیب‌های تاریخی)، جغرافیایی (سرزمین و اسامی جغرافیایی)، سیاسی (در رابطه با نمادهای سیاسی قومی، سرنوشت و حکومت تبلیغی)، دینی (معطوف به علقه‌های دینی و مذهبی مشترک و وفاداری و اعتقاد به آیین‌های آنان) و فرهنگی (ناظر بر سنت‌ها، اسطوره‌ها، هنر، معماری و ادبیات) قومی به معنای هویت قومی می‌باشد که در فرآیند پاسخگویی آگاهانه یک قوم به پرسش‌هایی پیرامون «خود» مطرح می‌شود (شکیبا، ۱۳۹۴: ۲۱).

۵.۲. هویت ملی:

هرگونه تعهد و تعلق به ابعاد اجتماعی (ناظر بر احساس تعلق خاطر مشترک 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 (معطوف به علقه‌های دینی و مذهبی مشترک و وفاداری و اعتقاد به آیین‌های آنان) و فرهنگی (ناظر بر سنت‌ها، اسطوره‌ها، هنر، معماری و ادبیات) ملی باشد و در جواب تعریفی که در فرآیند پاسخگویی آگاهانه یک ملت به پرسش‌های پیرامون خود مطرح می‌شود هویت ملی گویند (همان، ۱۳۹۴: ۲۳).

برساخت‌گرایان نظراتی درباره هویت ارائه نموده‌اند که شالوده اصلی آن‌ها عنصر تغییر در مفهوم هویت است: مثلاً استوارت هال^۱ سه مرحله‌ی تاریخی متفاوت برای سوژه (هویت) ارائه می‌کند: الف) سوژه روشنگری (ب) سوژه جامعه‌شناختی و ج) سوژه پست‌مدرن (هال و تیلور، ۱۹۹۶: ۹۶۶). بر اساس نظریه پیتر برگر^۲ هویت، چیزی نیست که در روان‌شناسی علمی توصیف می‌شود بلکه بیشتر

1. Stuart Hall

۲. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به تاجیک، ۱۳۸۴: ۹۳ و هال، ۱۹۸۷.

3. Peter Berger

تجربه واقعی فرد درباره‌ی خود در یک موقعیت اجتماعی خاص منظور است. به سخن دیگر، منظور وی از هویت، «طریقی است که در آن افراد به تعریف خود می‌پردازند. هویت به این معنا، بخشی از یک ساختار معین آگاهی است و از این رو تابع توصیفی پدیدارشناسانه (فارغ از هرگونه داوری معرفت‌شناختی یا روان‌شناسانه) است» (برگرو دیگران، ۱۳۸۱: ۸۴).^۱ نظریه آنتونی گیدنز^۲ نظریه‌ای جامعه‌شناسانه است که بر ظهورساز و کارهای نوین هویت شخصی متمرکز است که در عین حال هم زابیده‌ی نهادهای امروزی هستند و هم به آن‌ها شکل می‌دهند (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۶). می‌توان گفت که گیدنز هویت را امری غیرقطعی و متغیر می‌داند. بنابراین «محتوای» هویت شخصی یا به عبارت دیگر، ویژگی‌هایی که زندگینامه‌ی شخص از آن‌ها ساخته می‌شود، مانند دیگر عرصه‌های وجودی، از نظر اجتماعی و فرهنگی متغیر است (همان، ۱۳۷۸: ۸۵).

درباره شکل‌گیری هویت قومی و ناسیونالیسم آراء و نظرات مختلفی ارائه شده است. آنتونی اسمیت دست به تفکیکی میان رویکردها نسبت به ناسیونالیسم می‌زند و دو رویکرد نظری اساسی در این حوزه را قابل تشخیص می‌داند: ۱- کهن‌گرایان: به قدیمی بودن این پدیده‌ها اعتقاد دارند و آن را عناصر اولیه و کهن زندگی بشر می‌دانند. از نظر این مکتب، ملیت و احساسات میهنی از عصر باستان در میان افراد بشر وجود داشته است. چنان‌چه طرفداران این مکتب معتقدند که ملت‌ها و ناسیونالیسم پدیده‌هایی کهن هستند که طبیعی و جهان شمولند. ۲- ابزار گرایان: این دیدگاه در مقابل دیدگاه کهن‌گرایان بر نو و ساختمندی ناسیونالیسم و احساسات ملی اشاره دارد.

آموت اوز کریملی (۱۳۸۳: ۸۵) در *نظریه‌های ناسیونالیسم* ابتدا به تقسیم‌بندی رایج نظریه‌های ناسیونالیسم حول ۱- کهن‌گرایان (اصل‌گرایان) ۲- ابزار گرایان (مدرنیست‌ها) ۳- تلفیقی (مثل نماد پردازان قومی) اشاره دارد و سپس با نقد این تقسیم‌بندی آن‌ها را در دو دسته 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 (اوز کریملی، ۱۳۸۳: ۸۵).

صالحی‌امیری (۱۳۸۶: ۲۶) نیز چهار رویکرد نسبت به مسائل قومی بیان می‌کند: ۱- رویکرد جامعه‌شناسان؛ ۲- رویکرد علمای سیاسی؛ ۳- رویکرد روان‌شناسان؛ ۴- رویکرد جغرافیدانان. رایج‌ترین نظریات تقسیم‌بندی آموت اوز کریملی می‌باشد که نسبت به بقیه تقسیم‌بندی‌ها از اشکال و ایراد کمتری برخوردار است (شکیبا، ۱۳۹۴: ۹۵). یکی از نظریه‌های آن ساخت‌گرایی است که در این مقاله با تشریح آن به نقد و بررسی آن مبادرت خواهد شد.

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به برگر و لاکمن، ۱۳۷۵

۶.۲. ساخت‌گرایی:

ساخت‌گرایی شامل تمامی نحله‌های ابزارگرایی و نوگرایی می‌شود. ابزارگرایان و نظریات‌شان در نقد و به‌گونه‌ای تقابل با ادعای ازلی‌انگاران به وجود آمد. به‌گونه‌ای که ایشان ناسیونالیسم را محصول مدرنیته می‌دانند نه چیز دیگر و صحبت از ملت و ملی‌گرایی را در زمان‌های قبل از ظهور مدرنیسم امری عبث می‌انگارند. فصل مشترک همه‌ی آنان، اعتقاد به نو بودن ملت‌ها و ناسیونالیسم است که بر حسب آن ناسیونالیسم مقدم بر ملت‌هاست (سوکولفسکی و تیشکف، ۱۹۹۶: ۱۹۰). مدرنیست‌ها یکپارچه نیستند. در بین آن‌ها سه رویکرد اقتصادی؛ دگرگونی‌های سیاسی و دگرگونی‌های اجتماعی و فرهنگی قابل احصاء می‌باشد (شکیبا، ۱۳۹۴: ۱۰۱).

رویکرد اقتصادی: توسعه نامتوازن، عقب‌ماندگی‌ها، استعمار داخلی، محرومیت نسبی در بعد اقتصادی و هم‌گرایی عقلانی‌کنش‌گران قومی برای دستیابی به منافع قومی از مهم‌ترین نظریاتی هستند که مربوط به این حوزه‌ی نظری می‌شوند.

نظریه توسعه ناموزون و نابرابری‌های منطقه، معطوف به مؤلفه‌هایی چون شرایط طبیعی و جغرافیایی و جمعیتی، ساختار برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری و جریان سرمایه‌گذاری‌های بخش خصوصی می‌باشد که برای برخی از مناطق، عدم توسعه اقتصادی رابه همراه می‌آورد (سلیمی‌فر، ۱۳۷۶: ۱۷۲). راجر مارت را معتقد است نظام سرمایه‌داری در مراحل رشد خود به‌گونه‌ای متناقض عمل می‌کند، به‌صورتی که از یک‌سو موجب جابجایی نیروی کار و سرمایه از نواحی توسعه نیافته به نواحی توسعه‌یافته‌تر شده و تشدید توسعه‌یافتگی در این مناطق را به همراه دارد و از سوی دیگر این جابجایی مشکلاتی را برای نواحی عقب‌افتاده قومی به وجود می‌آورد. نظام سرمایه‌داری نیز به رغم تمهیدات اتخاذی تاکنون ناتوان از حل مشکلات موجود مناطق عقب‌افتاده قومی بوده است. وی در جمع‌بندی خود نتیجه این دور باطل را قومی‌شدن بیش از پیش مراودات تجاری-اقتصادی، تشدید عقب‌ماندگی و نهایتاً بسترسازی برای منازعه قومی می‌داند (مقصودی، ۱۳۸۰: ۱۳۹). مایکل هشتر صاحب‌نظر دیگری از اردوگاه مارکسیستی، ناسیونالیسم را از منظر تحولات اقتصادی مورد بررسی قرار داده است. وی از مفهوم استعمار داخلی برای تبیین ناسیونالیسم استفاده می‌کند. به تعبیر او نابرابری‌های اقتصادی میان گروه‌ها، احتمال همبستگی و ستیزه‌های قومی را افزایش می‌دهد (نیلسن، ۱۹۸۵: ۱۵). به‌عبارت دیگر وجود شکاف‌های قومی حتی در بین دولت‌های غربی نیز، انعکاسی از سلطه امپریالیستی یک گروه قومی بر گروه‌های دیگر است که از طریق نهادهای دیوان‌سالاری و دولتی تحکیم می‌گردد (مقصودی، ۱۳۸۰: ۱۳۳).

نظریه محرومیت نسبی^۱ بیشتر توسط تدرابرت گار^۲ بیان شده است. به نظر گار، محرومیت نسبی به صورت احساس بازبزرگ بر وجود داشتن اختلاف میان انتظارات ارزشی^۳ خود و توانایی‌های ارزشی^۴ خود اشاره دارد (کوهن، ۱۳۸۱: ۲۷۲). انتظارات ارزشی، کالاها و شرایط زندگی‌ای هستند که مردم خود را مستحق آن‌ها می‌دانند و توانایی‌های ارزشی کالا و شرایطی هستند که آن‌ها خیال می‌کنند عملاً توانایی کسب و حفظ آن‌ها را دارند (پناهی، ۱۳۸۹: ۲۷۹). به عقیده‌ی گار، اساساً هویت قومی زمانی اهمیت پیدا می‌کند که با افراد یک گروه قومی به واسطه‌ی تعلقشان به آن گروه، رفتاری تبعیض‌آمیز در مقایسه با گروه‌های دیگر صورت گیرد؛ یعنی یک گروه قومی به دلیل قومیت خود در معرض سرکوب، آزار یا محرومیت از برخی حقوق و مزایا قرار گیرند (قاسمی، ۱۳۸۱: ۱۲۶). نظریه‌گزینش عقلانی بر اساس نقد نظریات روان‌شناختی مانند محرومیت نسبی شکل است (اسملسر، ۱۹۶۲: ۷۹). این نظریه به دودسته کلاسیک و جدید تقسیم می‌شود. در کلاسیک تأکید بر این است که مشارکت در جنبش‌های ناسیونالیستی و در حالت کلی اعتراضی بر اساس محاسبه سود و زیان مادی آن‌ها می‌شود. نظریه‌پردازان گزینش عقلانی متأخر معتقدند نمی‌توان صرفاً بر اساس محاسبه‌ی سود و زیان فردی مشارکت در جنبش‌های اعتراضی^۵ را تبیین کرد. باید علاوه بر آن عوامل ساختاری را نیز در نظر گرفت. در این نظریه علاوه بر عقلانیت فردی، به عقلانیت گروهی نیز اهمیت داده می‌شود. وقتی گروهی مشارکت در یک جنبش اعتراضی را به نفع اعضای خود ارزیابی کند دست به این کار می‌زند. در این صورت تا زمانی که افراد خود را عضو آن گروه بدانند و به آن وفادار باشند در جنبش مشارکت خواهند کرد (پناهی، ۱۳۸۹: ۳۱۲). رویکرد سیاسی: نظریه نخبگان، محرومیت نسبی در بعد سیاسی، دخالت بیگانگان و نفوذ قدرت‌های خارجی از مهم‌ترین متغیرهای مربوط به این حوزه می‌شوند.

هانس جی مورگنتا دخالت نیروهای خارجی در تشدید مسائل قومی فرقه‌ای را یکی از نیروهای مورد استفاده در برقراری توازن قدرت بین‌المللی تلقی می‌نماید (فراهانی، ۱۳۸۶: ۱۰۷). بر اساس دیدگاه رقابت نخبگان، همه‌ی رویدادهای جامعه به تصمیمات، اقدامات، احساسات و ترکیب نخبگان نسبت داده می‌شود. در فرآیند تبدیل شرایط عادی به شرایط مدنظر، مهم‌ترین کارکردهای رهبران، طراحی ایدئولوژی بسیج، توصیف و تبیین نابسامانی‌های موجود جامعه، پاگرفتن و رشد و شکوفایی بسیج توده‌ای، حفظ وحدت بین رهبران مخالف، برقراری وحدت بین مردم و سازمان‌های شکل گرفته، امید دادن به مردم در جهت نابودی یا جدایی‌گزینی از نظام حاکم و رفع نابسامانی‌های موجود جامعه، ترسیم نمای دلپذیر از جامعه آرمانی و آماده کردن مردم برای فداکاری و جان فشانی

-
1. Relative Dprivation
 2. Ted Robert Gurr
 3. Value Expectations
 4. Value Capabilities
 5. Protest Movement

برای تحقق آرمان‌ها جنبش می‌باشد (پناهی، ۱۳۸۹: ۳۷۹) به نظر پل براس (به‌عنوان صاحب‌نظر این دیدگاه) نابرابری بین گروه‌های قومی متفاوت و مناطق مختلف فرهنگی، به تنهایی منجر به رشد آگاهی قومی و اجتماعی نمی‌گردد بلکه در صورتی آگاهی قومی شکل می‌گیرد که تضادها و تعارض‌هایی بین نخبگان وجود داشته باشد (براس، ۱۹۹۱: ۲۸).

رویکرد اجتماعی-فرهنگی: نظریات تبعیض قومی، تعصب، رسانه و بر ساخت هویت، فرهنگ والا، جامعه‌ی تصویری و ابداع سنت‌ها در این حوزه جای می‌گیرند.

نظریه تبعیضات قومی توسط «گوبوگلو»^۱ مطرح شده است. وی پدیده غصب موقعیت‌ها و فرصت‌های متمایز اجتماعی، توسط گروه قومی مسلط، همچنان تأثیر تبعیض اجتماعی بر اساس ویژگی‌های قومی و نژادی را به‌عنوان کشف‌های عمده خود در نظر می‌گیرد و معتقد است این تفاوت‌های اساسی اجتماعی، قومی و طبقاتی قوی‌ترین انگیزه را برای رفع تنش‌های بین قومی و درگیری‌های آشکار قومی ایجاد می‌کنند (صالحی امیری، ۱۳۸۶: ۲۲).

تعصب قومی بر اساس دیدگاه دیوید مایلر با سه دسته از عوامل شکل می‌گیرد: نابرابری‌های اجتماعی، مذهب، تفکیک درون‌گروه و برون‌گروه. نابرابری در منزلت، به وجود آورنده تعصب است. تعصب و تبعیض یکدیگر را تقویت می‌کنند. تبعیض تعصب را تولید می‌کند و تعصب، تبعیض را مشروعیت می‌بخشد و موجب احساس تنفر از گروه حاکم و پرخاشگری علیه آنان می‌شود. مذهب هم می‌تواند به وجود آورنده تعصب باشد و هم مانع از ایجاد تعصب شود. تفکیک مفهوم «ما» (درون گروه) از «آن‌ها» (برون گروه) می‌تواند تمایلات و تبعیضات درون‌گروهی را نمایش دهد. یعنی این تمایل را در افراد تقویت می‌کند که خصوصیات گروه خودش را مطلوب بداند و بر گروه خودش بیاد و یا از برون‌گروه بیزاری جوید (شکیبا، ۱۳۹۴: ۱۱۴).

یکی دیگر از نظریات مطرح در این حوزه مربوط به «رسانه و بر ساخت هویت» می‌باشد. فناوری‌ها و رسانه‌های جمعی، بی‌شک ارمغان دنیای نوین می‌باشد که موجب «مرزشکنی» شده و نوعی سیالیت و تزلزل در هویت را ایجاد کرده است. تصاویر رسان‌های از گروه‌های قومی، فارغ از این‌که با چه نیتی ساخته و پرداخته می‌شوند یا از طریق چه ساز و کارهایی پدید می‌آیند از دو طریق بر تجربه زیستی اعضای گروه‌های قومی تأثیر می‌گذارد: نخست از طریق اشاعه‌ی باورها و نگرش‌های خاص در میان مردم در قبال گروه‌های قومی؛ دوم، از طریق ایجاد فضاهایی که در آن اعضای گروه‌های قومی خود را تعریف و باز تعریف‌کنند و در واکنش به گفتمان‌های غالب هویت‌های اجتماعی خود بر سازند (همان، ۱۳۹۴: ۱۱۵).

ارنست گلنر^۲ تحت تأثیر دورکیم بر اساس فرهنگ‌های والا، پدیده ناسیونالیسم را تبیین می‌کند. به نظر وی، ناسیونالیسم در درجه‌ی اول اصلی سیاسی است که معتقد است واحد ملی و سیاسی

1. Guboglo

2. Ernest Gelner

باید بر هم منطبق باشند و خصیصه‌ی بنیادین عصر مدرن است. وی بر اساس رابطه‌ی قدرت و فرهنگ، ظهور ناسیونالیسم در دوران جدید را تبیین می‌کند. اساس آن ضرورت فرهنگ مشترک برای حفظ نظام در جامعه‌ی صنعتی است. بنابراین ناسیونالیسم ازلی و جهانشمول و طبیعی نیست (همان، ۱۳۹۴: ۱۱۸).

بندیک اندرسون^۱ هم با نظریه‌ی جوامع تصویری از منظر فرهنگی به تبیین ناسیونالیسم پرداخته است. وی در وهله‌ی اول ملیت و ناسیونالیسم را مصنوعات فرهنگی می‌داند. تعریف وی از ملت یک تعریف تصویری است که بر حسب آن ملت جامعه‌ی سیاسی‌ای است که به‌طور ذاتی محدود و دارای حاکمیت تصور می‌شود که در واقع همه‌ی این‌ها تصویری از واقعیت هستند که البته تصور به معنای کذب نیست. وی معتقد است که ناسیونالیسم را می‌توان با مقایسه‌ی آن با نظام‌های فرهنگی بزرگ قبل از آن فهمید که از جمله‌ی آن جوامع تصویری بزرگ مذهبی هستند که با افول این جوامع زمینه برای پیدایش ملت‌ها فراهم شد (همان، ۱۳۹۴: ۱۱۹).

۳. روش شناسی پژوهش

نوشتار حاضر به لحاظ نوع پژوهش، کیفی می‌باشد. به‌لحاظ ماهیت از نوع پژوهش‌های نقد و بررسی محسوب می‌شود. برای جمع‌آوری داده‌ها از ابزار کتابخانه بهره برده شده است. راهبرد پژوهش نیز در بخشی استدلال‌ات عقلانی است که با چپ‌نشین مقدمات منطقی نتایج قابل استناد را به بار می‌دهد و در بخشی دیگر از راهبرد تحلیل محتوا استفاده شده است که در این راهبرد آیات و روایات دینی مرتبط با موضوعات و مسائل این پژوهش مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته و در نهایت نتایج مطلوب حاصل می‌گردد.

۴. یافته‌ها: نقد و بررسی دیدگاه ساخت‌گرایان در مساله هویت قومی و ملی

نظرات مختلفی در مورد تشکیل هویت قومی و ملی توسط طیفی از ساخت‌گرایان مطرح گردید که وجه مشترک همه‌ی آن‌ها این بود که این هویت‌ها در طول تاریخ توسط یک‌سری عوامل غیر طبیعی ساخته شده و به‌عنوان ابزاری به آن نگریسته می‌شده تا از طریق آن یک‌سری اهداف محقق شود. در ادامه با استناد، به نقد و بررسی این دیدگاه پرداخته می‌شود.

هویت قومی و ملی یکی از هویت‌های جمعی محسوب می‌شود. سؤالی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که آیا این هویت‌ها صرفاً ساختگی‌اند و هیچ‌گونه اثر طبیعی در آن‌ها وجود ندارد یا این هویت‌ها در نهاد و سرشت انسان‌ها بدون دخالت عوامل ساختاری به نحوی وجود دارد. به‌منظور نیل به پاسخ چند قاعده‌ی کلی مستخرج از تحلیل عقلانی و تأمل در آیات قرآن مطرح می‌شود:

1. Benedict Anderson

۱.۴. منشأ اثر بودن اجتماع و هویت جمعی و ثبات آن

برساخت‌گرایان خود دارای طیفی از آرا هستند که به بر ساخت‌گرایی قوی و ضعیف قابل تفکیک اند. برساخت‌گرایان قوی وجود واقعیت عینی جدای از ذهن انسان را قبول ندارد یعنی در ورای مفاهیم برساخته، واقعیت غیر برساخته‌ی ذهن را نمی‌پذیرند. برساخت‌گرایان ضعیف وجود برخی مفاهیم برساخته از ذهن را می‌پذیرند اما همه مفاهیم را برساخته از ذهن بشر نمی‌دانند چون مستلزم دور خواهد بود (یوسفیان و موسوی کریمی، ۱۳۸۹: ۱۳۴). بر این اساس برساخت‌گرایان قوی معتقدند هویت قومی مفهومی است همچون سایر مفاهیم که این مفاهیم برساخته زندگی بشر هستند و جدا از آن مفهومی ندارند. این امر به این معناست که چیزی در پس هویت قومی به‌عنوان واقعیتی عینی وجود ندارد و صرفاً مفهومی انتزاعی بین‌الذهانی است. برساخت‌گرایان ضعیف نیز گرچه ممکن است این دیدگاه رادیکالی را قبول نداشته باشند اما حداقل بر متغیر بودن هر هویتی از جمله هویت قومی تأکید داشته و هویت را مرهون عوامل متعدد سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی می‌دانند که در آن نوعی دوام و استمرار وجود نخواهد داشت.

اما هویت قومی بخشی از هویت جمعی است که از اجتماع انسان‌ها شکل می‌گیرد در صورتی که اثبات شود اجتماع و هویت مشتق از آن یعنی هویت جمعی در عالم واقع و خارج از ذهن منشأ اثر بوده و دارای نوعی پایداری و استمرار در طول زمان است مدعای همه‌ی طیف‌های بر ساخت‌گرایی مخدوش خواهد شد.

تحلیل دقیق مسأله اجتماع اثبات‌کننده منشأ خارجی بودن هویت جمعی و به تبع آن هویت قومی و نیز استمرار و پایداری نسبی آن‌هاست. در توضیح چنین بیان می‌شود که در سراپای عالم صنع این معنا به چشم می‌خورد که این عالم نخست اجزایی ابتدایی خلق می‌کند که آن اجزا هر یک برای خود آثار و خواص خود را دارد و سپس چند جزء از آن اجزا را با هم ترکیب نموده (با همه تفاوت‌ها و جدایی‌ها که در آن‌ها هست) هماهنگ و هم‌آغوششان می‌سازد و از آن هم‌آغوش شده فوایدی نو اضافه بر فوایدی که در تک تک اجزا بود به‌دست می‌آورد. مثلاً انسان که یکی از موجودات عالم است اجزایی و اجزایش ابعاضی دارد و اعضایی و اعضایش قوایی دارد که برای هر یک از آن‌ها فوایدی مادی و روحی جداگانه است که اگر همه دست به‌دست هم دهند قوی و عظیم می‌شوند، همانطور که تک تک آن‌ها وزن کمتری و مجموعشان وزن بیشتری دارد، آثار و فواید تک تک و مجموعشان نیز همین اختلاف را دارد وقتی دست به‌دست هم دهند، در این سو و آن سو شدن و از این سوء بدان سوء برگشتن و در سایر فواید قوی‌تر می‌شوند و اگر هماهنگی نداشته باشند، هر یک تنها کار خودش را می‌کند، گوش می‌شنود و چشم می‌بیند و ذائقه می‌چشد و اراده عضوی را که بخواهد بکار می‌اندازد و به حرکت درمی‌آورد، ولی روی هم آن‌ها از جهت وحدتی که در ترکیب پیدا می‌کنند، تحت فرمان و سیطره یک حاکم در می‌آیند که همان انسان است و در این هنگام است که فوایدی از آن اعضا و قوا به‌دست می‌آید که از تک تک آن‌ها و از اجزای یک

آن‌ها به دست نمی‌آمد، فوائد بسیار زیادی که یا از قبیل افعالند و یا از مقوله افعالها (در موجودات خارج اثر می‌گذارند و یا از آن موجودات متأثر می‌شوند) فوائد بسیاری که یا روحی هستند و یا مادی و یکی از آن فوائد این است که در اثر هماهنگی اعضا یک فایده، چند فایده می‌شود، برای اینکه ماده انسانیت مثلاً نطفه‌ای که بعدها انسان می‌شود وقتی انسانی کامل شد می‌تواند مقداری از ماده خودش را از خود جدا کند و آن را با تربیت انسان تمام عیاری مانند خود بسازد، انسانی که مانند پدرش عمل کند، هر چه از افعال مادی و روحی که از پدرش سر می‌زند از او هم سر بزند.

پس افراد انسان با همه کثرتی که دارد یک انسان هستند و افعال آن‌ها با همه کثرتی که از نظر عدد دارد از نظر نوع یک عمل است که به اعمالی متعدد تقسیم می‌شود، نظیر آب دریا که یک آب است ولی وقتی در ظرف‌های بسیاری ریخته می‌شود چند آب می‌شود، پس این آب‌ها که از نظر عدد بسیارند از نظر نوع یک آبند و در عین اینکه یک نوعند، آثار و خواص بسیار دارند و این آثار بسیار، وقتی آبها یک جا جمع می‌شوند قوت و عظمت پیدا می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴/ ۱۵۱).

اسلام هم در افراد نوع بشر از نظر تربیت و هدایت به سوی سعادت حقیقی این معنای حقیقی را در نظر گرفته، معنایی که چاره‌ای از اعتبارش نیست، و در این باره فرموده: «خدای عزوجل آن کسی است که از آب یک بشر آفرید و همان یک بشر را بسیار و به هم وابسته ساخت»^۱ و نیز فرموده: «هان‌ای مردم ما همه شما را از یک مرد و یک زن آفریدیم.»^۲ و نیز فرموده: «شما نوع بشر بعضی از بعضی دیگری.»^۳ و این رابطه حقیقی که بین فرد و جامعه وجود دارد، خواه ناخواه به وجود و کینونتی دیگر منجر می‌شود، کینونتی در مجتمع و مطابق قوت و ضعف و وسعت و ضیق که افراد در وجودشان و قوایشان در خواصشان و آثارشان دارند، و در نتیجه غیر از وجود تک‌تک افراد که فرضاً ده میلیون نفرند یک وجودی دیگر پیدا می‌شود به نام مجتمع و غیر از آثار و خواصی که تک تک افراد دارند خواص و آثاری دیگر و از همه قوی‌تر پیدا می‌شود، به نام آثار اجتماع.

و به همین جهت قرآن کریم غیر از آن چه که برای افراد هست وجودی و عمری و کتابی و حتی شعوری و فهمی و عملی و اطاعتی و معصیتی برای اجتماع قائل است، مثلاً درباره عمر و اجل امت‌ها می‌فرماید: «برای هر امتی اجلی است که رسیدنش را نه می‌توانند جلو بیندازند و نه عقب»^۴؛ و درباره کتاب خاص به هر امتی می‌فرماید: «و هر امتی به سوی کتابش خوانده می‌شود»^۵؛ و درباره درک و شعور هر امتی می‌فرماید: «عمل هر امتی را برای آن امت زینت قرار دادیم در نتیجه زشت

۱. وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا، فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَ صِهْرًا (فرقان: ۵۴).

۲. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أَنْثَى (حجرات: ۱۳).

۳. بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ (آل عمران: ۹۵).

۴. وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ (اعراف: ۳۴).

۵. كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا (جاثیه: ۲۸).

را زیبا و زیبا را زشت می‌یابند»^۱؛ و درباره عمل بعضی از امت‌ها فرموده: «بعضی از امت‌ها دارای درکی صحیح‌اند»^۲؛ و درباره طاعت امت فرموده: «امتی است قائم و شب‌زنده‌دار که آیات خدا را تلاوت می‌کنند»^۳؛ و درباره معصیت امت‌ها فرموده: «یعنی هر امتی درصدد برآمد تا رسول خود را دستگیر کنند و با باطل علیه حق مجادله کردند تا شاید به وسیله آن، حق را از بین ببرند، در نتیجه من آن‌ها را به عذاب خود گرفتم و چه عقابی بود که بر سرشان آوردم»^۴؛ و نیز درباره خلاف کاری امت فرموده: «برای هر امتی رسولی است، پس همین که رسولشان آمد، در بین‌شان به قسط داوری شد»^۵؛ و از همین جا است که می‌بینم قرآن همان عنایتی را که به داستان اشخاص دارد، به داستان و تاریخ امت‌ها نیز دارد. بلکه اعتنائش به تاریخ‌های امت‌ها بیشتر است، برای اینکه در عصر نزول قرآن آن‌چه از تاریخ بر سر زبان‌ها بود تنها احوال پادشاهان و رؤسای امت‌ها بود و ناقلین تاریخ هیچ درصدد ضبط احوال امت‌ها و تاریخ جوامع نبودند، شرح حال جوامع تنها بعد از نزول قرآن باب شد، آن هم بعضی از مورخین مانند مسعودی و ابن‌خلدون متعرض آن شدند، تا آنکه تحول فکری اخیر در تاریخ‌نگاری پدیدار شد، و به‌جای پرداختن به شرح حال اشخاص، به شرح حال امت‌ها پرداختند، و بطوری که می‌گویند اولین کسی که این روش را باب کرد «آگوست کنت فرانسوی» متوفی در سال ۱۸۵۷ میلادی بوده است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴/۱۵۳).

لازمه آن‌چه در این‌باره اشاره کردیم این است که هر جا قوا و خواص اجتماعی با قوا و خواص فردی معارضه کند، قوا و خواص اجتماعی به خاطر اینکه نیرومندتر است، بر قوا و خواص فردی غلبه کند، و همین‌طور هم هست، چون لازمه قوی‌تر بودن یکی از دو نیروی متضاد این است که بر آن دیگری غلبه کند، علاوه بر اینکه حس و تجربه هم همین را اثبات می‌کند و بر این معنا شهادت می‌دهد، مثلاً وقتی جامعه بر امری همت بگمارد و تحقق آن را اراده کند، و قوا و خواص فاعله خود را به کار بگیرد، یک فرد نمی‌تواند با نیروی خودش به تنهایی علیه جامعه قیام کند، مثلاً در جنگ‌ها و هجوم‌های دسته جمعی اراده یک فرد نمی‌تواند با اراده جمعیت معارضه نماید، بلکه فرد چاره‌ای جز این ندارد که تابع جمع شود تا هر چه بر سر کل آمد بر سر آن جزء هم بیاید، حتی می‌توان گفت اراده جامعه آن قدر قوی است که از فرد سلب اراده و شعور و فکر می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴/۱۵۳) و همچنین آن‌جا که قوا و خواص منفعله جامعه به کار می‌افتد مثلاً خطری عمومی از قبیل شکست در جنگ یا شروع زلزله و یا وجود قحطی و وبا او را وادار به فرار می‌سازد، و یا رسوم متعارفه باعث می‌شود که از ترک عملی شرم کند و یا عاداتی قومی، جامعه را وادار می‌سازد به اینکه

۱. زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ (انعام: ۱۰۸).

۲. مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ (مائده: ۶۶).

۳. أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ (آل عمران: ۱۱۳).

۴. وَ هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ، لِيَأْخُذُوهُ وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ غَافِرٍ (۵).

۵. وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ (يونس: ۴۷).

فرم مخصوصی از لباس بپوشد، در همه این انفعال‌های عمومی یک فرد نمی‌تواند منفعل نشود بلکه خود را ناچار می‌بیند به این که از جامعه پیروی کند، حتی در این دو حال که گفته شد فعل و انفعال اجتماع شعور و فکر را از افراد و اجزا خود سلب می‌کند و همین معنا ملاک اهتمام اسلام به شأن اجتماع است، اهمت‌امی که تاکنون ندیده و ابدأ نیز نخواهیم دید که نظیرش در یکی آزادیان و در یکی از سنن ملت‌های متمدن یافت شود.

علت این شدت اهتمام هم روشن است، برای اینکه وقتی تربیت و رشد اخلاق و غرائز در یک فرد انسان که ریشه و مبدأ تشکیل اجتماع است مؤثر واقع می‌شود که جو جامعه با آن تربیت معارضه نکند و گرنه از آن جایی که گفتیم قدرت نیروی جامعه، فرد را در خود مستهلک می‌کند، اگر اخلاق و غرائز جامعه با این تربیت ضدیت کند یا تربیت ما اصلاً مؤثر واقع نمی‌شود و یا آن قدر ناچیز است که قابل قیاس و اندازه‌گیری نیست. مثل این می‌ماند که ما بخواهیم یک ماهی قزل‌آلا را در آب شور تربیت کنیم که اگر در همان روزهای اول ماهی از بین نرود، تربیت ما آنطور که باید و آنطور که به زحمات ما بیارزد مؤثر واقع نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴/۱۵۴).

با این بیانی که گذشت مشخص می‌شود اجتماع هم دارای واقعیتی عینی و ذی‌اثر است و هم نوعی استمرار در هویت برآمده از آن وجود دارد و به دنبال آن واقعیت عینی هویت قومی و استمرار نسبی آن اثبات می‌گردد. اجتماع و هویت جمعی صرفاً امری موهوم و خیالی و برساخته نیست بلکه دارای اثر و نوعی پایداری است. گرچه نباید این هویت را مانند ازلی‌گرایان ذاتی پنداشت اما در مقابل ساخت‌گراها، باید نوعی دوام و استمرار در آن لحاظ نمود.

اما علقه و دلبستگی به جامعه‌ای خاص که از مسیر این علاقه و دلبستگی‌ها هویت‌های گوناگون جمعی از جمله هویت قومی و ملی شکل می‌گیرد چگونه است؟ آیا دارای اعتبار است یا مانند ساخت‌گراها فاقد اعتبار غیر ساختی است و اگر دارای اعتبار است اعتبار آن آیا مانند ازلی‌گراها ذاتی است و یا اینگونه نیست؟ قاعده‌ی بعدی در تشریح پاسخ به این مسائل است.

۲.۴. حب ذات و مشابهات آن

به لحاظ تحلیل عقلی هویت نوعی علم است. این که 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 ریشه‌اش در «حب ذات» است شکل می‌گیرد و به دنبال آن علم و ادراک نظری به آن تعلق می‌گیرد. این هویت‌های جمعی دارای آثاری است. به‌منظور تنویر این مطلب، مبحث «حب ذات و مشابهات آن» طرح می‌شود.

انسان از آن جهت که ذات خود را دوست داشته و کلیه اعمال و رفتارها و افکار خود را در این راستا سوق می‌دهد هر آن چه به ذات خودش شبیه باشد را نیز دوست دارد. از این رو تعلق خاطر و

تعهد به افرادی که در صفات و ویژگی‌ها به اوشبیه‌اند شکل می‌گیرد که این تعلق خاطر و تعهد به 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 (رازی، ۱۳۷۵: ۳/۳۶۱).

نفوس و طبایع تمام موجودات با یک چیز که سجیه اصلیه و طبیعت ذاتیه می‌نامند سرشته شده و آن همان حبّ ذات است که نفس انسانی را وادار میکند به جلب مشتهیات و رفع خلاف آن‌ها (علامه حلی، ۱۴۰۹ ق: ۱۱؛ رضوانی، ۱۳۸۴: ۱/۴۳۲).

انسان در نیل به کمال و فضیلت، از حبّ ذات نیرو می‌گیرد. در دیدگاه فلسفه و علم النفس، یکی از آثار حبّ ذات این است که انسان در پی حفظ انسانیت خویش است و می‌خواهد با حیوانات تفاوت یابد و این را «کرامت‌خواهی» نامیده‌اند. کرامت و منزلت انسانی آن‌گاه محفوظ می‌ماند که انسان بر پایه خردمندی و رفتار عقلانی زیست کند. قرآن کریم از همین رو است که برخی انسان‌ها را از حیوان پست‌تر می‌شمارد. این گروه، آنان‌اند که از قوای ادراکی خویش بهره نمی‌گیرند.^۱ قرآن از این‌گذر می‌خواهد انسان را وا دارد تا اندیشه خویش را به کار برد و به شناخت خدا و ایمان دست یابد.^۲

حبّ ذات از ریشه‌دارترین امیال باطنی انسان است و حافظ جان او است. 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. قرآن کریم نیز خودپرستی و در پیش گرفتن هوا و هوس را مذمت کرده است^۳ (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۳۹۱).

اگر شخص خود را دوست نداشته باشد، تکمیل خود و ترقی خود را دوست نخواهد داشت در این حالت نقص و تنزل را ننگ نمی‌دارد و از آن فرار نمی‌کند. خداوند حکیم نیز محبت دارد که عین ذات او است. این محبت به ممکنات نیز سرایت نموده است. در آیات قرآن و برخی احادیث مانند «من گنجینه‌ای مخفی بودم پس دوست داشتم که شناخته شوم پس خلق را ایجاد نمودم تا شناخته شوم»^۴، به این امر اشاره شده است. بنابراین مبرهن شد که این محبت قابل زوال نیست (طالقانی، ۱۳۷۳: ۲/۵۷). پس حب ذات برای انسان ثابت است. انسان ذاتش را دوست دارد قبل از این‌که هر چیز دیگر را دوست داشته باشد پس حب او به ذاتش ذاتی است و هر شیئی را به خاطر

۱. اعراف: ۱۷۹؛ انفال: ۵۵ و ۲۲

۲. فرقان: ۴۴

۳. جائیه: ۲۳

۴. کنت کنزا مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت خلقا لکی اعرف

این حب دوست دارد، دوست داشتنی که عرضی است و به واسطه‌ای در ثبوت یا عروض حاصل می‌شود (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ ق: ۲۰ / ۲۶۸).

در نظر اهل معرفت الهی و عرفان هر حبی غیر حب به خداوند مانند حب خانواده، بچه، وطن، مال، شهوت جنسی، شهوت شکم، حرص و طول آرزوها، برای انسان‌ها، غلو زنجیر و قیودند که باید آن‌ها را کنار زد و خداوند قرآن را با همین هدف نازل کرده است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۹).

«حب» به لحاظ تحلیل فلسفی یکی از حقایقی است که ما در وجدان خود می‌یابیم و کسی نمی‌تواند منکر آن شود، «حب» اثری در دارنده‌اش دارد و آن این است که قوه (استعداد) را به‌سوی فعلیت، اگر فعلیت نداشته باشد می‌کشاند و اگر فعلیت داشته باشد، به‌سوی ترک آن جذب می‌کند و این دو خاصیت و یا یک خاصیت را در تمامی موارد قوای ادراکی احساس می‌کنیم که حب، آن قوا را به‌سوی افعالش به حرکت در می‌آورد. قوه باصره، سامعه، حافظه، متخیله، سایر قوا و حواس ظاهری و باطنی که در ما است - چه قوای فاعله و چه منفعله - همه این حالت را دارند که هر یک فعل خود را دوست می‌دارد و این دوستی او را به‌سوی فعلش جذب می‌کند، چشم را به‌سوی دیدن آن‌چه دوست دارد، جذب می‌کند و گوش را به‌سوی شنیدن و همچنین هر قوه دیگر را. و این نیست مگر به خاطر اینکه کار هر قوه کمال او است و هر قوه‌ای با کار مخصوص به خود، نقص خود را تکمیل نموده، حاجت طبیعی خود را برمی‌آورد، این جاست که معنا و مفهوم حب مال و حب جاه و حب علم، برای ما روشن می‌گردد، چون انسان با هریک از مال و جاه و علم، استکمال می‌کند و به همین جهت آن‌ها را دوست می‌دارد.

پس از این‌جا نتیجه می‌گیریم که حب تعلقی است خاص و انجذاب است شعوری و مخصوص بین انسان و کمال او؛ و 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 سر و کار دارد، و این معنا در غیر انسان و حیوان هم اگر استکمالی در کار باشد و یا افاضه کمالی در بین باشد، نیز تصور دارد، (البته افاضه کمال از افاضه‌کننده با شعور. مانند محبتی که روئیدنی‌ها به نور آفتاب دارند و نیز درختان جنگلی را می‌بینیم که برای رساندن خود به نور آفتاب مرتب بلند می‌شوند). از این مطلب نتیجه می‌شود که: حب عبارتست از تعلق و ارتباط وجودی بین محب و محبوب و یا به‌عبارتی 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 به‌وسیله 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 ما است، 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) و بالأخره غذا و همسر، و مالی که در راه تهیه آن دو صرف می‌کنیم و جاه و مقامی که با آن مال به‌دست می‌آوریم، و منعمی که به ما احسان می‌کند و معلمی که ما را درس می‌دهد و راهنمایی که ما را هدایت می‌کند و ناصری که ما را یاری می‌دهد و متعلم و شاگردی که نزد ما درس می‌خواند و خادمی که ما را خدمت می‌کند و هر مطیعی که ما را اطاعت می‌کند و هر چیزی که در مقابل خواسته ما رام است، همه اینها را دوست می‌داریم، چیزی که هست محبت ما در بعضی از اقسام آن، 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 (ناظر بر احساس تعلق خاطر مشترک و تعهد افراد به اجتماع قومی و ملی)، تاریخی (خاطرات، رخدادها، شخصیت‌ها و فراز و نشیب‌های تاریخی)، جغرافیایی (سرزمین و اسامی جغرافیایی)، سیاسی (در رابطه با نمادهای سیاسی قومی و ملی، سرنوشت و حکومت تبلیغی)، دینی (معطوف به علقه‌های دینی و مذهبی مشترک و وفاداری و اعتقاد به آیین‌های آنان) و فرهنگی (ناظر بر سنت‌ها، اسطوره‌ها، هنر، معماری و ادبیات) همگی نشأت‌گرفته از حب ذات که این حب امری ازلی و قدیمی و غیرقابل تغییر است، می‌باشد. البته چنانچه گفته شد برخی از محبت‌ها ممکن است موهوم و تخیلی باشد و ثبات نداشته باشد چنانچه در مورد مؤلفه‌ی مذکور چنین است. زیرا امکان تغییر در این تعلق‌ها و دوست داشتن‌ها وجود دارد و امری ممتنع نیست. ولی نوعاً دوست داشتن مؤلفه‌های هویت قومی و ملی می‌تواند قدمت داشته باشد اما باید دقت نمود که ذاتی نیز نیست و تغییر و تحول در آن راه دارد. بنابراین هویت‌های قومی و ملی صرفاً امری ساخت‌گونه نیست بلکه می‌تواند امری برساختی باشد که ریشه آن در حب ذات است.

۳,۴. مدنی بالطبع بودن انسان

قاعده دیگر که در نقد ساخت‌گراها به ما یاری می‌رساند مدنی‌الطبع بودن انسان‌ها است. این که در طبیعت و فطرت انسان‌ها مدنیت سرشته شده است.

توضیح مطلب این که در نظر ارسطو، «اجتماع» و «سیاست» از لوازم وجود انسان است. (داوری اردکانی، ۱۳۶۳: ۱۵۶) اما ذاتی نیست. 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.^۱ و نیز خدای تعالی برای این نوع از جنبندگان زمین سنجی از وجود اختیار کرده که قابل ارتباط با تمامی اشیا عالم هست، و می‌تواند از هر چیزی استفاده کند، چه از راه اتصال به آن چیز، و چه از راه وسیله قراردادن برای استفاده از چیز دیگر.^۲

این دو عنایت که خدا به انسان کرده، یعنی نیروی فکر و ادراک و رابطه تسخیر موجودات، خود یک عنایت سومی را نتیجه داده، و آن این است که توانست برای خود علوم و ادراکاتی دسته‌بندی شده تدوین کند، تا در مرحله تصرف در اشیا و به کاربردن 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 موردی به آن‌ها می‌پردازیم که بخواهیم به کارش ببندیم، و آن‌ها را وسیله و واسطه 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 آن‌ها را داد، و کارهای دیگری هست که باید آن‌ها را داد، این در باب تصدیقات، و اما در باب تصورات مانند تصور مفهوم ریاست و مرئوسیت، عبدیت و مولویت، این علوم و ادراکات که ارزشی ندارد مگر در عمل، را علوم عملی می‌نامیم. علوم عملیه در خارج نفس انسانی اعتبار ندارد. تعبیر قرآن از زندگی دنیوی چنین است: «زندگی دنیا بجز لهو و لعب نیست، و به راستی خانه آخرت است که زندگی واقعی است، اگر بخواهند بدانند.»^۳ چون لعب عملی است که جز در خیال حقیقتی ندارد، زندگی دنیا هم همین‌طور است، جاه و مال و تقدم و تأخر و ریاست و مرئوسیت، و سایر امتیازاتش همه خیالی است، و در واقع و خارج از ذهن صاحب خیال حقیقتی ندارد.

پس این سلسله از علوم و ادراکات است که واسطه و رابطه میان انسان و عمل در ماده می‌شود، و واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است استخدام کند. به عبارتی دیگر باید به هر طریقی که ممکن است به نفع خود و برای بقای حیانتش از موجودات دیگر استفاده کند، و به هر سببی دست بزند، و به همین جهت است که از ماده این عالم شروع کرده، آلات و ادواتی درست می‌کند، تا با آن ادوات در ماده‌های دیگر تصرف کند، و باز به همین جهت انسان شروع می‌کند به تصرف در گیاهان، و باز به همین منظور در انواع حیوانات تصرفاتی نموده از گوشت، خون، پوست، مو، پشم، کرک، شاخ و... حتی از کارهای حیوانات استفاده می‌کند، و سپس دست به استخدام هم نوع خود می‌زند، و به هر طریقی که برایش ممکن باشد آنان را به خدمت می‌گیرد.

۱. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ. (علق: ۵). وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ. (نحل: ۷۸). عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" (بقره: ۳۱). خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (بقره: ۲۹). وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ (جاثیه: ۱۲).

۲. خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا. (بقره: ۲۹). وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ (جاثیه: ۱۲).

۳. وَ مَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ، وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ" (عنكبوت: ۶۴).

بشر همچنان به سیر خود ادامه داد، تا به این مشکل برخورد، که هر فردی از فرد و یا افراد دیگر همان را می‌خواهد، که آن 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 همین جا بود که پی برد به اینکه باید اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل دهد، و بعد از تشکیل اجتماع فهمید که دوام اجتماع، و در حقیقت دوام زندگی منوط بر این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد، و مناسبات و روابط متعادل باشد و این همان عدالت اجتماعی است.

پس این حکم یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد به اینکه آن را بپذیرد، چون اگر اضطرار نبود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند، این است معنای آن عبارت معروف که می‌گویند: «الانسان مدنی بالطبع» (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲ / ۱۷۱-۱۷۸).

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 خواسته‌های غریزی خود» (جمعی از نویسندگان-داوری اردکانی، 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. اگر سودطلبی بشر یک امر روان‌شناسی و نفسانی باشد و تعلق در بشر نباشد که حدود این سودطلبی را معین کند، قاعدتاً نباید همواره سود همه را بخواهد. بنابراین «مقصود آفرینش، طبیعت انسانی است که همانا وجود فرد است نه هیئت اجتماعی افراد و انسان که به سوی عقد اجتماع هدایت می‌شود برای نگهداری فرد است» (همان، ۱۳۶۳: ۱۴۵). پس در این بحث، اندیویدوالیسم در قبال کلکتیویسم یا کلکتیویسم در برابر اندیوید والیسم اثبات نمی‌شود. یعنی مذاهب اصالت فرد و اصالت جمع مطرح نیست. شهید مطهری، با استناد به آیه شریفه سی و دوم سوره زخرف^۱ می‌نویسد: «زندگی اجتماعی انسان امری طبیعی است، نه صرفاً قراردادی و انتخابی و نه اضطراری و تحمیلی»^۲ (ر.ک: همان، ۱۳۶۳: ۱۳۱-۱۵۶).

۱. أَمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ؟ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ (زخرف: ۳۲).

۲. مقدمه‌ای بر جهان‌بینی، قم انتشارات صدرا، صص ۳۱۷-۳۱۶؛ به نقل از جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳: ۱۴۶.

همان‌طور که بیان شد نباید فطری یا طبیعی بودن ویژگی‌ها را با ذاتی بودن خلط نمود. کلمه «فطرت» بر وزن فعلت به اصطلاح اهل ادب بنای نوع را می‌رساند و به معنای نوعی (گونه‌ای) از خلقت است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۲۶۷). قرآن کریم این کلمه را برای انسان و رابطه او با دین به کار می‌برد^۱ (ابن اثیر، بی تا، ج ۳: ۴۵۷؛ مطهری، ۱۳۷۷: ۳/۴۵۵). خداوند در عالم ذر از آدمی بر این دین فطری پیمان (میثاق ذر) گرفته است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰۳ ق: ۳/۲۷۶). معمولاً به سرشت و خمیر مایه و نوع آفرینش جمادات، «طبع» و «طبیعت» گویند و برای حیوانات «غریزه» و برای انسان از کلمه «فطرت» سود می‌جویند (ر. ک: مطهری، ۱۳۷۷: ۳/۴۶۳).

در جایی دیگر فطرت چنین تعریف شده است: «فطرت، همان الهام و درک درونی است که نیاز به دلیل ندارد [...] اینگونه الهامات درونی در حیوانات غالباً «غریزه» نامیده می‌شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۴۷).

به‌طور کلی امور فطری دو شق می‌تواند باشد یک شق آن مشترک بین همه انسان‌هاست و شق دیگر آن مخصوص هر فردی است. مردمی که دارای فطرت سالمند همه صاحب یک فطرت مشترکی هستند که به وسیله آن اساساً معارف و معقولات نخستین را پذیرا می‌شوند و این فطرت مشترک میان همه است، و همه آنان به وسیله آن فطرت مشترک سلیم به سوی کارهای مشترک در حرکت اند. از این مرتبه و وجه مشترک که بگذریم در سطح دیگر از معارف و معلومات مردم متفاوت و مختلف‌اند، و همین امر ایجاب می‌کند که هر فردی فطرتی ویژه خود داشته باشد غیر از فطرت ویژه فرد دیگر. باید تذکر داد که فطرت‌های طبیعی انسان‌ها که در وجود مطبوع بر آن شده‌اند هیچ کس را مجبور و وادار به آن جام فلان کار نخواهد کرد (سجادی، ۱۳۷۳: 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 همه 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 لازمه خلقت آن فرد در عالم ماده بوده و استعدادها و توانایی‌های مختلف از آن سرچشمه می‌گیرد.

با این توضیحات مشخص می‌شود صفت، حالت یا گرایشی مانند هویت قومی و ملی امری «طبیعی» یا «فطری» است البته باید دقیقاً مشخص شود که کدام طیف و دسته از امور طبیعی و فطری مراد نظر است. بر اساس آنچه بیان شد ذاتی بودن و عرض لازم بودن هویت‌های مختلف با دلایل گوناگون مردود است (رد نظر ازلی‌گراها). اما این امر می‌تواند به‌عنوان کشش یا گرایشی درونی که از تصورات ذهنی شکل می‌گیرد به‌عنوان عرضی مفارق پذیرفته شود. بنابراین 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. لازم به ذکر است «هویت» نوعی «جمع‌گرائی خاص» است یعنی جمع‌گرائی توأم با تفکیک و توأم با تعهد و تعلق خاطر به جمعیتی در مقابل جمعیت‌های دیگر. به همین جهت نباید آن را با «اصل جمع‌گرائی» خلط نمود. اما به هر حال در بسیاری از موارد امری است برساخت‌گونه که تابع شرایط ذهنی و معرفتی افراد است.

۴.۴. تدرج هویت‌طلبی قومی

مطلب دیگری که باید در نقد نظریه ساخت‌گرایان بیان کرد تفاوت بین درجات هویت قومی است. هویت‌های قومی را می‌شود در پنج درجه تقسیم نمود:

۱- قوم‌گرایی (قوم‌گرایی قانون‌گرایانه): به کسی گفته می‌شود که عناصر قوم خود از جمله زبان، موسیقی، ادبیات شفاهی و... را دوست دارد و عناصر اقوام دیگر را نیز می‌پذیرد؛ این در حالی است که بین عناصر فرهنگی قوم خودی و دیگری تمایز قائل می‌شود (شکیبا، ۱۳۹۴: ۶۶).

۲- قوم‌محوری^۲: قوم و سرزمین خود را دوست دارد در حالی که اقوام دیگر را نفی نمی‌کند. در این درجه فرد هیچ‌کاری با دیگر اقوام و فرهنگشان ندارد و فاقد موضع می‌باشد. اما محور مباحث او سرزمین و ویژگی‌های قوم خود است. در حقیقت مهم‌ترین تفکیک این درجه با درجه‌ی قوم‌گرایی قانون‌مدارانه، در «تقدس بخشی مفرط» به عناصر قومی خود و دید «خنثی» به اغیار است (شکیبا، ۱۳۹۴: ۶۶).

۳- قوم‌مداری^۳: قوم‌مداری به معنای ادعا یا اعتقاد به برتری یک گروه بر دیگران است. تفاوتی که بین این نوع از گرایش هویت‌طلبانه‌ی قومی با گرایش‌های قوم‌محورانه مطرح است، در تعریف «دیگری» به‌عنوان «ضد» و «دشمن» می‌باشد. در این گرایش قوم خودی، برتر و دیگر اقوام تحقیر می‌شوند (کوئن، ۱۳۷۲: ۱۳۲).

۴- ناسیونالیسم تجزیه‌طلبانه^۴: در این گرایش علاوه برداشتن ویژگی‌های فوق «حد» و «مرز» مطرح می‌گردد. در جوامع دارای تعدد هویت قومی، در صورتی که هر یک از اقوام بخواهند تبدیل به ملت شوند، بالطبع باید مبارزه‌ای را به‌صورت مسالمت‌آمیز و غیرمسالمت‌آمیز داشته باشند که با دولت مستقر در تضاد قرار خواهند گرفت (فراهانی، ۱۳۸۶: ۹۶). تفکر این گرایش جدایی فرهنگی (فدرالیسم) و یا سرزمینی (تجزیه‌طلبی) است (ماتیل، ۱۳۸۳: ۲۶۷).

-
1. Ethnicism
 2. Ethno narcissism
 3. Ethnocentrism
 4. Separatist nationalism

۵- پاک سازی قومی^۱: از گسترش تفکرات ناسیونالیستی به وجود می آید و عبارت است از اخراج دسته جمعی یک گروه قومی، زبانی یا مذهبی از یک سرزمین از طریق کوچاندن اجباری یا نسل کشی قومی مثل وقایع رواندایا یوگسلاوی (همان، ۱۳۸۳: ۲۸۸).

کلیه رویکردهایی که در تشریح نظریه ساخت گرایان مطرح شد به ندرت می تواند شامل درجات اول و دوم هویت طلبی قومی گردد اما در شکل دهی درجات دیگر نقش بسزایی دارد. به عبارت دیگر عوامل اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و به تعبیر دیگر عوامل ساختاری بیشتری توانند علت تشدید هویت قومی و ملی باشند نه علت ایجاد آن. گرچه به صورت کلی نیز نقش ایجاد آن منتفع نیست. کما این که مثلاً در دوران معاصر فرقه سازی توسط دول استعماری به کرات اتفاق افتاده که این فرقه ها هم اکنون به عنوان هویت قومی و یا مذهبی به حیات خویش ادامه می دهند.

۵. نتیجه گیری

یکی از نظریات در مورد هویت قومی و ملی نظریه مربوط به ساخت گراها است. این نظریه یا رهیافت در مقابل نظریه ذاتی گراها (ازلی گراها) بوده که خود شامل طیف متنوعی از نظریات است ولی جملگی بر ساخت مندی، ایزاری و پدیده ی نو بودن هویت های قومی و ملی تأکید دارند. اطلاقی که در آرای ساخت گراها وجود دارد که طی آن شکل گیری و تشدید هویت قومی را صرفاً منوط به عوامل و علل ساختاری می دانند محل نقد است. گرچه بی تردید نقش این عوامل در تشدید هویت های قومی انکارناپذیر است ولی لحاظ نکردن علل و عوامل دیگر از نقاط ضعف این نظریه است. دلیل این امر چند قاعده کلی و مبنایی است. این قواعد از طرفی عقلانی بوده و از سوی دیگر شریعت اسلام نیز آن ها را تایید می نماید که عبارتند از: الف- منشأ اثر بودن اجتماع و هویت جمعی. اجتماع و هویتی که از آن شکل می گیرد نزد طیفی از ساخت گراها امری برساختی است که در عالم خارج از ذهن فاقد اثر است و نزد همه ی ساخت گراها امر خالی از تداوم زمانی و ثبات است که به تبع آن هویت قومی را نیز متصف به چنین ویژگی می دانند. اما با تحلیل دقیق عقلی و با رجوع به منابع دینی ذی اثر بودن و نیز وجود نوعی استمرار و تداوم بودن در هویت جمعی و به تبع آن هویت قومی اثبات می گردد. ب- حب ذات و مشابهاات آن. انسان ها بالذات به خود و آثار خود علاقمند بوده و به آن ها حب دارد. این حب همواره همراه انسان است و از او جدا نمی شود. حب به صفات و ویژگی های شخصی تسری پیدا می کند به صفات و خصوصیات مشابه در سایر انسان ها که منشأ هویت های جمعی می شود. پس هویت قومی نمی تواند صرفاً امری برساخته باشد و واقعیتی در ورای ذهن نداشته باشد. ج- مدنی بالطبع بودن انسان. مدنی بودن در طبیعت انسان ها به ودیعت گذاشته شده است. گرچه مدنیت ذاتی نیست ولی ملازم طبیعت انسانی است. ملازمه مدنیت با طبیعت

انسان یعنی جمع‌گرایی و جمع‌گرایی نیز سبب شکل‌گیری هویت‌های جمعی از جمله هویت قومی است و این دلیلی دیگر بر نقض مدعای برساخت‌گرایان می‌باشد. د-تدرج هویت طلبی قومی. هویت طلبی قومی متدرج است و نسبت به کسانی که این هویت را دارا هستند یکسان نیست. درجه اول و دوم هویت طلبی قومی یعنی قوم‌گرایی و قوم‌مداری به نحوی نیست که عوامل ساختاری نقش تعیین‌کننده در آن ایفا کنند اما در سایر درجات این عوامل نقشی تشدیدگر دارند. گرچه نقش ایجاد این عوامل نیز به صورت مطلق قابل طرد نیست. البته این قواعد سبب افتادن در ورطه ازلی‌انگاری هم نمی‌شود زیرا هویت قومی ذاتی انسان نیست.



منابع

- قرآن کریم
- ابن اثیر، مبارک (بی تا). *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، (تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی). قاهره: المكتبة الاسلامیه.
- احمدی، حمید (۱۳۷۹). *قومیت و قوم‌گرایی در جمهوری اسلامی ایران*. تهران: نشر نی.
- اسمیت، آنتونی؛ و هاچینسون، جان (۱۳۸۶). *ملی‌گرایی*. چاپ اول (مترجمان: مصطفی یونسی و علی مرشدی‌زاد). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- اوزکریمی، اوموت (۱۳۸۳). *نظریه‌های ناسیونالیسم* (مترجم: محمدعلی قاسمی). تهران: نشر تمدن ایرانی.
- برتون، رولان (۱۳۸۰). *قوم‌شناسی سیاسی* (ترجمه ناصر فکوهی). تهران: نشر نی.
- برگر، پیتر؛ و لاکمن، توماس (۱۳۷۵). *ساخت اجتماعی واقعیت* (مترجم: فریبرز مجیدی). تهران: انتشارات علمی-فرهنگی.
- برگر، پیتر؛ و همکاران (۱۳۸۱). *ذهن بی‌خانمان، نوسازی و آگاهی* (مترجم: محمد ساوجی). تهران: نشر نی.
- پناهی، محمدحسین (۱۳۸۹). *نظریه‌های انقلاب: وقوع، فرآیند و پیامدها*. تهران: سمت.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۴). *روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان*. تهران: فرهنگ گفتمان.
- جمعی از نویسندگان، پژوهشکده تحقیقات اسلامی (۱۳۸۶). *فرهنگ شیعه*. قم: نشر زمزم هدایت.
- داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۶۳). «ملاحظاتی در ادراکات اعتباری». در دومین یادنامه علامه طباطبائی، صص ۱۵۶-۱۳۱. تهران: مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.
- رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۴). *شیعه‌شناسی و پاسخ به شبهات*. تهران: نشر معاصر.
- رحمانی، سمیه (۱۳۸۸). *بررسی نگرش نخبگان کرد به هویت جمعی (قومی / ملی)*. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- رازی، قطب‌الدین (۱۳۷۵). *المحاکمات بین شرحی الاشارات*. قم: نشر البلاغه.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳). *فرهنگ معارف اسلامی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سلیمی‌فر، مصطفی (۱۳۷۶). «ناهمگونی‌های اقتصادی در ایران». *مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، ۱۲ (۱۲۱ و ۱۲۲).
- شکیبایا، احمد (۱۳۹۴). *بررسی اقلیت‌های قومی، دینی و مذهبی با تأکید بر جامعه ایران*. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشکده اطلاعات.
- صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۸۶). *شناخت چالش‌ها و بحران‌های قومی؛ در مجموعه مقالات همایش تنوع فرهنگی و همبستگی ملی*. تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام.

- صدرالمآلهین (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب* (تصحیح محمد خواجه‌وی). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدری افشار، غلامحسین؛ و دیگران (۱۳۸۳). *فرهنگ معاصر فارسی* (یک جلدی). تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان* (مترجم: سیدمحمد باقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه.
- طالقانی، نظر علی (۱۳۷۳). *کاشف الأسرار*. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- طلائی، مرتضی؛ شاه طالبی، بدری؛ رشیدپور، علی؛ و شریفی، سعید (۱۳۹۲). *امنیت فرهنگی*. اصفهان: دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان.
- علامه حلی (۱۴۰۹ ق). *الکفین* (مترجم: وجدانی). قم: نشر هجرت.
- عمید، حسن (۱۳۹۳). *فرهنگ فارسی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فراهانی، عاطفه (۱۳۸۶). *مطالعات قومی: مفاهیم و نظریه‌ها*. تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
- قاسمی، محمدعلی (۱۳۸۱). «درآمدی بر پیدایش مسائل قومی در جهان سوم». *مجله مطالعات راهبردی*، ۵ (۱): ۱۳۳-۱۲۳.
- کاظمی تاری، تقی (۱۳۸۹). *جنبه‌ها و ابعاد امنیتی اقوام و مذاهب*. تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
- کوئن، بروس (۱۳۷۲). *مبانی جامعه‌شناسی* (مترجم: غلامعباس توسلی و رضافاضلی). تهران: سمت.
- کوهن، آلوین استانفورد (۱۳۸۱). *تنورهای انقلاب* (مترجم: علیرضا طیب). تهران: نشر قومس.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸). *تجدد و تشخیص، جامعه و هویت در عصر جدید* (مترجم: ناصر موفقیان). تهران: نی.
- ماتیل، الکساندر (۱۳۸۳). *دایره‌المعارف ناسیونالیسم قومی* (مترجم: کامران فانی). تهران: وزارت امور خارجه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ه. ق). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- معین، محمد (۱۳۸۶). *فرهنگ معین* (یک جلدی فارسی). تهران: زرین.
- مقصودی، مجتبی (۱۳۸۰). *تحولات قومی در ایران، علل و زمینه‌ها*. تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). *حکومت جهانی مهدی (ع)*. قم: نسل جوان.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله (۱۴۰۰ ق). *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه* (مترجمان: حسن حسن زاده آملی، و محمد باقر کمره‌ای). تهران: مکتبه‌ی الإسلامیه.

• نوید یوسفیان؛ و میرسعید موسوی کریمی (۱۳۸۹). «سازهانگاری معرفتی و بر ساخت‌گرایی اجتماعی». *مجله جامعه‌پژوهی فرهنگی*، ۱ (۱): ۱۴۳-۱۲۹.

- Brass, P. (1991). *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*. New Delhi: Pvt, Sage Publication India.
- Hall, S. (1987). *Minimal Selves, in Identity: the Real Me*, ICA Document 6, London. Institute for Contemporary Arts.
- Hall, P. and Taylor Rosemary, C. R. (1996). *The Three New Institutionalisms*, MPIFG Discussion Paper 966.
- Nielsen, F. (1985). "Toward a Theory of Ethnic Solidarity in Modern Societies". *American Sociological Review*, 50: 133-49.
- Smelser, N. J. (1962). *Theory of behavior*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sokolovskii, S. and Tishkov, V. (1996). "Ethnicity" In *Alan Barnard & Jonathan Spencer (ed), Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London & New York: Routledge.

