

بررسی تاریخی چگونگی تطور معنایی مفهوم «ملت» از فهم دینی به درک تجدیدی در آستانه نهضت مشروطه

حسین کچویان*
قاسم زائری**

چکیده

این مقاله به بررسی چگونگی تحول معنایی مفهوم «ملت» در آغاز آشنایی ایرانیان با منظومه فکری تجدید می‌پردازد. «ملت» در متون و ادبیات سنتی به معنای «دین» و مذهب است، اما در آغاز آشنایی ایرانیان با تجدید، جایگزین مفهوم «nation» به معنای اصالت اراده افراد خودآگاه دارای حق شد که اساساً مفهومی غیردینی و حتی ضددینی است. مقاله نشان می‌دهد که سه عامل اصلی زمینه‌ساز این جایگزینی بوده‌اند: نخست رخداد‌های سیاسی و اجتماعی شتابان میانه دوره قاجار که سبب شد «ملت» افزون بر دین، بر علمای دینی و پیروان دین نیز اطلاق شود و در نتیجه پیوند خوردن با دینداران به جای دین، یک گام به مفهوم تجدیدی فردمحور nation نزدیک شود؛ دوم، نظر گروهی از روشنفکران نخستین مبنی بر این که اگر اندیشه‌های جدید در قالب مفاهیم دینی و سنتی مورد پذیرش جامعه مذهبی ایران مطرح شود با مقاومت کمتری روبه‌رو شده و راه گسترش تجدید هموارتر خواهد شد. از این‌رو، آگاهانه بر مفهوم «ملت» تأکید شد؛ زیرا برای ذهن ایرانیان آشنا و مانوس بود؛ و سوم حضور فراگیر گروه‌های مختلف نخبگان ایرانی در امپراتوری عثمانی که در کشمکش با اندیشه جدید nationalism قرار داشت و به‌ویژه «نظام ملت» آن در حال تحول به «ملت عثمانی» و «ملت اسلام» و «ملت توران» و «ملت ترک» بود. ادبیات مفهومی و شیوه‌های بیانی نخبگان عثمانی در عصر تنظیمات به فضای عمومی ایران وارد شد. برای انجام این تحقیق از اسناد و متون تاریخی، اشعار و فتاوا و رساله‌های دوره میانی قاجاریه استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها

ملت، نظام ملت، عصر تنظیمات، عثمانی، ملت‌گرایی، قاجاریه، تجدید، مشروطه.

مقدمه

جهان اسلام تا پیش از پیدایی تجدد از نظم سیاسی و اجتماعی خاص خود برخوردار بود که بر اساس آن گروه‌های مختلف انسانی با تنوع قومی و فرهنگی فراوان می‌توانستند در سایه یک حاکمیت سیاسی واحد قرار گیرند. در این نظم سیاسی-اجتماعی دینی، آنچه افراد را به هم پیوند می‌داد، باور به امر و حیانی و پذیرش معیار برتری‌بخش «تقوا» بود.^۱ امپراتوری‌های بزرگ اسلامی در دوره‌های کوتاه و بلند تاریخی، سنتی از زندگی مسالمت‌آمیز دینی فراهم آورده و برخی از درخشان‌ترین گونه‌های تمدنی را رقم زدند. پیدایی تجدد و ایده «ملت‌گرایی» سبب شد تا نظم هویت‌بخش فراگیر دینی به چالش کشیده شده و تعلق به «ملت» جایگزین باور به «دین» به‌عنوان عامل تمایزبخش هویتی افراد در جوامع مسلمان شود. بر همین اساس، امپراتوری بزرگ عثمانی - به‌عنوان بزرگترین قربانی ملت‌گرایی در جهان - فروپاشید. در جوامع دیگری نظیر ایران نیز ملت‌گرایی به چالش‌های سیاسی و اجتماعی دامن زد و جایگزینی هویت ملی به‌جای هویت دینی سبب پیدایی معضلات اجتماعی و فرهنگی بسیار شد.

طرح مسئله

ملت‌گرایی از میانه سده نوزدهم میلادی به جوامع مسلمان وارد شد و تا میانه سده بیستم و وقوع جنگ جهانی دوم به عامل اصلی شکل‌دهنده عقاید و نظریه‌ها - به‌ویژه در سطح نخبگانی - در بیشتر جوامع مسلمان، بدل شد. روشن است که ملت‌گرایی به‌عنوان عقیده‌ای وارداتی که محصول دو‌یست سال جنگ قومی در اروپای مابعد مسیحی بود، نمی‌توانست به‌آسانی و در فرآیندی طبیعی در زمینه تاریخی و فرهنگی متفاوت جوامع مسلمان استقرار یابد. از این‌رو، نه‌تنها نیروهای سیاسی و اجتماعی ملت‌گرا در جوامع مسلمان عملاً در کار به چالش کشیدن نظام‌های دینی جوامع خود و استقرار دولت ملی بودند، بلکه گروهی از نخبگان فکری و فرهنگی دست به کار بازخوانی و تغییر شکل تاریخ و پیشینه هویتی‌شان شدند تا از این راه «ملت»‌ها را احیا یا عمدتاً خلق کنند.

۱. برنارد لوئیس ضمن تأکید بر این که «آسناد و شواهد زیادی مبنی بر حسن هویت قومی، فرهنگی و گاه منطقه‌ای در ادبیات اسلامی دیده می‌شود» می‌نویسد که «اما در هیچ زمانی این‌ها به پای‌ای برای دولت‌سازی یا هویت سیاسی و وفاداری [ملی] تبدیل نشدند» (لوئیس، ۱۳۸۴: ۱۵۰).

تاکنون بحث‌های بسیاری در باب چگونگی ورود و استقرار ملت‌گرایی در جوامع مسلمان و عوامل موثر بر آن در گرفته است، اما آنچه کمتر به آن توجه شده شیوه پذیرش مفاهیم و تصورات ملت‌گرایانه از سوی افراد در جوامع مسلمان است. مفهوم «nation» به‌عنوان پایه و اساس ایده «nationalism» پیشینه‌ای در متون اسلامی و در سنت زندگی مسلمانان نداشت، بلکه بر ساخته سنت فکری اروپایی-فرانسوی بود که تاریخ نظری آن بازتفسیری از سنت یونانی-رومی است که در رخداد‌های مابعد رنسانس ساخته و پرداخته شده بود. مهم این است که چه چیزی این تصور و فهم ناشناخته را به امری آشنا در جوامع مسلمان بدل می‌کند، به‌گونه‌ای که رفتار و گفتار نخبگان و گروه‌های اجتماعی را در دوره‌ای نسبتاً طولانی به خود معطوف می‌دارد و تاریخ معاصر این جوامع را شکل می‌دهد؟ «nation» مفهومی سکولار است و بنا به قاعده نمی‌تواند در سطح فراگیر اجتماعی و تاریخی با نظم دینی، آن هم دین اسلام (یا مذهب تشیع) که ابعاد اجتماعی آن آشکارا بر ابعاد فردی‌اش برتری دارد، هم‌خوانی و سازگاری داشته باشد یا در چنین زمینه دینی‌ای به آسانی استقرار یابد. پرسش اساسی این است که چه عوامل و نیروهای سیاسی و اجتماعی یا روندهای تاریخی به استقرار و جای‌گیری درک از «nation» به‌جای «ملت» در ایران کمک کرده‌اند؟ از این‌رو، روشن است که در این مقاله برخلاف برخی پژوهش‌های تاریخی، بنا نیست تا به تحولات «ملت ایران» از دوره باستان یا بررسی «هویت ملی» در ایران پرداخته شود (نظیر احمدی، ۱۳۸۲)، بلکه اساساً «ملت» را مفهومی مُدرن و نوپدید در نظر گرفته می‌شود که هرگونه تلاش برای تسری آن به تاریخ پیشامدرن ایران به معنای درهم ریختن نظم زبانی و فرهنگی سنت زندگی ایرانی است. این مقاله تنها به تطورات مفهوم «ملت» در اوان آشنایی ایرانیان با تجدد و چگونگی برابرنهادگی آن با مفهوم «nation» اختصاص یافته است.

اهمیت (موضوع) و ضرورت (تحقیق)

اکنون زمان طرح این پرسش است که بررسی تطورات مفاهیم جدید در ایران، در برابر بسیاری از مسائلی که مبتلابه جامعه ماست، چه اهمیتی دارد؟ و دیگر این که بررسی این موضوعات، چه سود و ثمره‌ای در بر دارد؟ بحث بر سر نسبت سنت و تجدد، و ورود عناصر و مؤلفه‌های زندگی تجددی به جامعه ایران به‌خودی‌خود مهم است و تاکنون تحقیقات گسترده‌ای در این باره صورت گرفته و گفتمان‌های مختلفی پدیدار شده‌اند. با این همه، موضوع این مقاله، به‌رغم پژوهش‌های پیشین، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

در اینجا باید به دو نکته اصلی اشاره کرد: نخست این که بررسی تطورات مفاهیم، تنها تبعی زبان‌شناسانه به معنای واژه‌شناختی آن نیست. بررسی تطورات مفهوم nation و نحوه استقرار آن در فرهنگ عمومی مردم ایران، تنها بحثی از سر علایق تخصصی و موشکافی‌های محققانه نیست، بلکه مفاهیم دقیقاً با جهان اجتماعی ما پیوند دارند. در واقع، اگر نظم جهان نظم زبانی است و جهان بر اساس مفاهیم شکل داده می‌شوند، در این صورت، انتقال یک مفهوم نه صرفاً انتقال یک واژه، بلکه ورود قطعه‌ای و بخشی از یک جهان به جهانی دیگر است. از همین رو، بررسی تطورات مفهوم «ملت» عمیقاً با نظم سیاسی و اجتماعی جامعه ایران و تحولات آن در تاریخ معاصر پیوند خورده است. به عبارتی، پس از بحث‌های عینی گرایانه بر سر تحولات ساختی و منازعات اجتماعی برآمده از ورود تجدد به جامعه ایران - در پژوهش‌های تاریخی و جامعه‌شناختی پیشین - اکنون نوبت آشکار ساختن لایه دیگری از این اثرگذاری است که خود را در مباحث زبانی نشان می‌دهد. دوم این که بی‌توجهی به تطور معنایی مفاهیمی همچون «ملت»، موجب ایجاد برخی بدفهمی‌ها نزد محققان معاصر در فهم تحولات تاریخی ایران شده است. برای مثال، بیگدلو (۱۳۸۰) درباره نهضت تحریم تنباکو می‌نویسد:

خصلت ضد استعماری و دفاع از حقوق ملت، حتی در موضع‌گیری‌های روحانیون و تجار هم دیده می‌شود. چنانچه میرزای شیرازی در تلگرافش به ناصرالدین‌شاه، رژی را «منافی قوانین ملت و استقلال دولت» می‌داند (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۹۳).

مراد نویسنده از «حقوق ملت» که برداشتی امروزی و به معنای «حقوق مردم» است با مقصود آیت‌الله میرزای شیرازی از «قوانین ملت» به معنای احکام دین و شریعت متفاوت است.^۱ بررسی دقیق‌تر چنین مفاهیمی می‌تواند برای فهم بهتر ذهنیات و ادراکات عاملان سیاسی و اجتماعی تاریخ معاصر سودمند باشد.

پیشینه موضوع

بحث در باب رویارویی مفهومی ایرانیان با تجدد نسبتاً متأخر است. البته، فضل‌تقدم در این

۱. مفهوم «ملت» در سال‌های منتهی به نهضت تنباکو و پس از آن، در این اثر مورد بررسی بیشتر قرار گرفته است: (نجفی، موسی و رسول جعفریان، ۱۳۷۳، نک: به دفتر اول: «اعلای کلمه ملت»).

بحث از آن فریدونِ آدمیت است که تلاش کرد تا تحول مفاهیم جدید را در میان نخبگان ایرانی بررسی کند. پیشتر از او می‌توان به لویح شیخ فضل‌الله نوری اشاره کرد که در بیان مخالفت خود با تجددخواهی روشن‌فکران در صدد تدقیق مفهومی تجدد و بیان تعارض آن با مفاهیم و نظم دینی برآمده بود. با این همه، بحث اصولی زبانی دربارهٔ فهم ایرانیان از امر جدید، تاریخ متأخرتری دارد. آجودانی (۱۳۹۲) در کتاب *مشروطه ایرانی* به بحث دربارهٔ فهم ایرانیان از تجدد پرداخته و ضمناً در بخش هشتم و نهم به مفهوم ملت اشاره کرده است. جعفریان و نجفی (۱۳۷۲) در رسالهٔ اعلای کلمهٔ ملت همین مضمون را در رخدادهای نهضت تحریم تنباکو مورد توجه قرار داده‌اند. آبادیان (۱۳۸۸) نیز با کمی اختلاف در کتاب مفاهیم قدیم و اندیشه‌های جدید (درآمدی نظری بر مشروطه ایران) به بحث دربارهٔ مناقشات نظری و مفهومی متجددین و متدینین در دورهٔ مشروطه پرداخته است. بسیاری از مباحث مطرح شده در این متون برای مقاله حاضر سودمنداند، اما به دلیل تفاوت در جهت‌گیری نظری و همچنین به دلیل نادیده گرفتن تأثیر روندهای حاکم در دیگر جوامع اسلامی بر تحولات ایران، در این مقاله نقد و تکمیل خواهند شد.

ملاحظات نظری-روشی

چنان‌که گفته شد «nation» مفهومی نوپدید است که تنها در نتیجه تحولات سیاسی و حقوقی در دورهٔ مابعد رنسانسی و به‌ویژه پس از انقلاب فرانسه امکان ظهور و بروز یافته و به پایهٔ ایدئولوژی nationalism بدل شده است.^۱ تفسیرهای گونه‌گونی از «nation» شده است که دست‌کم در دو دستهٔ اصلی می‌توان دسته‌بندی کرد: نخست «nation» دارای ماهیت فردی و دوم «nation» با ماهیت فرافردی؛ صورت اول که عمدتاً در سنت فرانسوی و انگلیسی فهمیده می‌شود بر اراده و رأی و نظر تک‌تک افراد متکی است، و دومی که عمدتاً با نهضت رمانتیکی و در سنت آلمانی فهمیده می‌شود، امری فرافردی و والاتر از تک‌تک افراد است.^۲

۱. منظور از ناسیونالیسم [nationalism] نوعی ایدئولوژی سیاسی است که در سدهٔ هجدهم در اروپای باختری شکل گرفت و ملت [nation] را واحد بنیادی تقسیم‌بندی جامعهٔ بشری می‌داند. در این جا nation هم «حقوقی دارد و هم یگانه بنیاد مشروعیت دولت است» (نک: انتخابی، ۱۳۹۰: ۱۵-۱۶).

۲. ماکس وبر در موضع تعدیل‌یافته‌ای از این تصور در سنت آلمانی معتقد است که ملت «اجتماعی احساسی» است که «تجلی بسندهٔ آن تنها در دولتی برآمده از خودش اتفاق می‌افتد» (به نقل از: بیتنام، ۱۳۹۲: ۲۰۱). بیتنام می‌افزاید که از منظر وبر، ملت ضمناً «پدیده‌ای ذهنی» است، به این معنا که «در جایی وجود دارد که مردم باور دارند همه یکی هستند» و جمع‌بندی می‌کند که ملت از نظر وبر اولاً، نیازمند برخی عوامل مشترک عینی متمایزساز است؛ ثانیاً این عامل ←

در اولی مجموع نظر افراد آزاد خوداندیش دارای حق تعیین کننده اصول و قوانین زندگی جمعی، و تشکیل دهنده «nation» است و در دومی «nation» امری تاریخی، و ازلی، و معنوی است که قواعد ویژه خود را دارد و افراد زمانی فرد هستند که مطابق و در چارچوب آن قواعد عمل کنند. در اولی، دولت برآیند خواست و نظر افراد آزاد است و در دومی، دولت مقدم بر افراد و هدایت‌گر اراده‌های خرد و اشتباه‌پذیر آنهاست. در اولی، مجموع هویت افراد صاحب اراده است که هویت ملی را تشکیل می‌دهد و در دومی، هویت اخلاقی دولت است که به افراد پراکنده هویت می‌بخشد.

در آغاز پیدایی تجدد در ایران که متجددین بیش از همه با سنت فرانسوی و انگلیسی آشنایی داشتند، درک «nation» مبتنی بر همین افراد آزاد خودآگاه است که توان تشخیص ضررها و منافع خود را بر اساس حساب‌گری‌های دقیق عقلانی دارا هستند. درک فرافردی از «nation» بعدها و در نتیجه آشنایی نخبگان ایرانی - به ویژه برلنی‌ها - با سنت رمانتیکی آلمانی و در فاصله جنگ جهانی اول تا جنگ جهانی دوم، به ایران منتقل شد و از جمله در دوره رضاخان مبنای ملت‌گرایی باستان‌گرایان قرار گرفت.^۱ البته، می‌توان برخی رگه‌های این درک فرافردی را در دوره مشروطه، نیز مشاهده کرد، اما غلبه با درک فردمحور از «nation» است. در دوره مابعد نهضت تحریم تنباکو تا انقلاب مشروطه، مفهوم «ملت» با مفهوم «nation» برابر نهاده شد و در میان نخبگان سیاسی و اجتماعی ایرانی در سال‌های پایانی سده نوزدهم و در جریان رُخدادهای مشروطه رواج عام یافت. روش ما در این مقاله بررسی و تحلیل اسنادی رساله‌ها و متون سیاسی و اجتماعی است که دوره منتهی به وقوع انقلاب مشروطه نگارش شده و در بردارنده کاربردهایی از مفهوم ملت است. جز این، تحولات سیاسی-اجتماعی ایران در این دوره را در قیاس با تحولات امپراتوری عثمانی قرار خواهیم داد، و برخی از تاثیرگذاری‌های تحولات عثمانی بر وقایع جامعه ایران را به تناسب موضوع، بیان خواهیم کرد.

←

مشترک باید ارزشی و همبستگی آفرین باشد، و در نهایت باید در نهادهای مستقل سیاسی تجلی یابد (نک: همان).
 ۱. انتخابی (۱۳۹۰) در گزارشی از مناقشه نخبگان رضاخانی بر سر مفهوم «ملت» می‌نویسد: «دیدگاه مجله آینده در مورد ملت به برداشت فرانسوی از مفهوم ملت یعنی «ملت مبتنی بر اراده» نزدیک‌تر است تا برداشت آلمانی - اسلاو از مفهوم «ملت مبتنی بر قوم و نژاد». رشید یاسمی در مقاله‌ای با عنوان «ادبیات ملی» در پاسخ به این پرسش که ملت چیست؟... می‌نویسد: «اما دو چیز است که در تعریف ملیت [ملت] کافی و لازمند و آن اشتراک عواطف و اراده‌هاست» (انتخابی، ۱۳۹۰: ۴۳).

تطورات مفهومی «ملت»

مفهوم «ملت» که جایگزین مفهوم «nation» در گفتار نخبگان تجددگرای ایرانی شد، همانند مفهوم «وطن» به‌عنوان رکن دیگری از انگاره «nationalism»، یک مفهوم دینی است که تنها در چارچوب منطق دینی زندگی ایرانیان فهمیده می‌شود. اساساً لفظ «ملت»، برای نخستین بار از حیث وارد شدن در فرهنگ ایرانیان، از طریق قرآن کریم وارد شده است. در قرآن کریم، «ملت» به معنای «دین» و «شریعت» به کار رفته است؛ آنجا که می‌فرماید: «مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا»، یعنی دین ابراهیم، دین حنیف یا یکتاپرستی است. در سوره بقره، آیه ۱۳۰: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ الْأَمْنِ...» این واژه تکرار شده است. شهرستانی در عنوان کتاب الملل والنحل، دقیقاً همین معنا از ملت را مدنظر داشته است. او «ملل» را به معنای ادیان به کار برده و یهودیان، مسیحیان، زرتشتی‌ها و مسلمانان را صاحبان «ملت»، یعنی صاحبان «شریعت» نامیده است که در مقابل، «نحل» قرار دارند و منظور از «نحل»، نحله‌های فکری غیردینی‌اند و مراد «فلسفه» است (داوری اردکانی، ۱۳۶۵: ۲۱). اساساً مفهوم «ملت» در کل تاریخ اسلام، به معنای شریعت و دین به کار رفته است (نک: مشکور، ۱۳۶۸: ۶-۸).

افزون بر این، این تلقی دینی از ملت، جای خود را در فرهنگ و ادب فارسی نیز باز کرده و در آثار شاعران پارسی‌گو، همین مفهوم و معنا به کار رفته است. سعدی در بوستان گفته است: «سعدی اینک به قدم رفت و به سر باز آمد / مفتی ملت اصحاب نظر باز آمد». ملت، در اینجا دقیقاً ناظر به دین و شریعت است. از حیث زمانی، در میان علمای دینی متاخر نیز آیت‌الله نایینی، در عنوان کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة، همین معنا را مدنظر داشته و مرادش از ملت، شریعت و دین بوده و در پی «پیراستن شریعت» بوده است.

الف. کشمکش مفهومی بر سر «ملت» در آستانه پیدایی تجدد

آنچه در اینجا مهم است، این است که تا زمان جنگ‌های دوم ایران و روس، در دوره فتحعلی‌شاه و ولایتعهدی عباس میرزا که علما با صدور فتاوا و نگارش رساله‌های جهادیه، مسلمانان را به جهاد و جنگ علیه روس‌ها ترغیب کرده و خود در آن مشارکت کردند، هنوز مردم به‌عنوان «ملت ایران»، در معنای جدیدش مورد خطاب قرار نمی‌گیرند. برای مثال، در فتوای «شیخ محمدجعفر کاشف‌الغطاء نجفی»، چنین عباراتی به کار رفته است: «ای کافه اهل ایران از عراق [عجم] و فارس و آذربایجان و خراسان» و «ای شیعیان». در فتوای «آقاسید علی اصفهانی» از عبارات «جمع مردم» و «جمع مسلمین»، «ای مسلمانان» و «ای دینداران» استفاده

شده است (نجفی، ۱۳۷۸: ۶۸-۷۰، پاورقی). چنین تعبیری در سال ۱۲۰۷ ش / ۱۸۲۸ م. خطاب به مردم ایران به کار رفته و اساساً در این دوره تا سال‌های منتهی به انقلاب مشروطه، شاه، با عنوان «پادشاه اسلام» یا «شاهنشاه اسلام» و نه شاه ایران، مورد خطاب قرار می‌گرفته است (نیولی، ۱۳۸۱: ۲۴۵). با این همه، به تدریج، زمینه برای تغییر معنایی لفظ «ملت» فراهم شده و معانی تازه‌ای از آن آشکار می‌شود.

ملت به مثابه «علمای دین» و «پیروان دین»

یکی از مهم‌ترین اسنادی که این تغییر در معنا را به خوبی نشان می‌دهد، نامه‌ای است که آیت‌الله «حاج ملاعلی کنی»، در جریان تحریم قرارداد رویتر به ناصرالدین‌شاه نوشت و در آن از واژه‌های «دولت» و «ملت» استفاده کرد. این نامه از حیث فلسفه سیاسی حاکم بر این دوره نیز مهم بوده و دقیقاً همان منطق سیاسی‌ای که در فتوای آیت‌الله میرزای شیرازی آمده است را بازگو می‌کند و از این رو، با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار می‌گیرد. او می‌نویسد که خداوند، پیامبر اسلام (ص) را مبعوث کرد تا «از جانب خداوند متعال، ابلاغ رسوم و قواعد و تهذیب و تکمیل نفوس به ریاضات و عبادات و نظم ابواب معاملات و معاشرات و حفظ نفوس و أعراض و اموال به حدود سیاسات مجاهدت» فرماید و بعد از خود، «همه مقامات را تفویض به وصی و نایب خود فرمود، الی حضرت حجت عجل‌الله فرجه» و «در ازمنه غیاب»، خداوند متعال برای هر منصب و مصدری از مقامات آن جناب، نایب و مظهري مقرر فرمودند: «علمای اعلام را که... و سلاطین اسلام را در...».

او از «این مقدمه مختصر» نتیجه می‌گیرد که «واضح و لایح می‌شود این که به هیچ وجه، دولت و ملت را از یک‌دیگر جدا نمی‌توان کرد»؛ زیرا «فی‌الحقیقه، هر دو یکی و از جانب یکی است...». در ادامه نیز یادآور می‌شود که اگر «علمای اسلام در مسائل دولتی اختلاقی، خدای نخواستہ مشاهده فرمایند...». او به ناصرالدین‌شاه هشدار می‌دهد که «همه ما دعاگویان، بلکه عموم اهل ایمان عرض می‌کنیم که شخص میرزا ملک‌خان را ما دشمن دین و دولت دانسته‌ایم» و ضمن اشاره به ملقب شدن میرزا ملکم به «ناظم‌الملک [ناظم‌الدوله]»، گوشزد می‌کند که «هرکس سبب این امر شده است، خیانت کلی به دین و دولت کرده است که چنین دشمن جانی را مداخله در کارهای بزرگ دولت داده است». از این فقره، چند نکته قابل استنباط است:

۱. در اینجا مفهوم «ملت»، به معنای «دین و شریعت» به کار رفته و آن‌جا که می‌نویسد

«دولت و ملت را از یکدیگر جدا نمی‌توان کرد»، مرادش «دین و دولت» است که با مقدمه‌ای که در آغاز آورده، تناسب دارد. البته، در ادامه هم وقتی از ترکیب، «دین و دولت» استفاده می‌کند، همین معنا را مد نظر دارد؛

۲. او «علمای اعلام» و «سلاطین اسلام» را معادل «ملت» و «دولت» به کار می‌برد و از این جا می‌توان استنباط کرد که در این زمان، به تدریج، وقتی به ملت، اشاره می‌شده، علمای ملت / علمای دین هم مدنظر بوده‌اند؛

۳. در ادامه، می‌نویسد: «همه ما دعاگویان [منظور علمای اسلام است] و همه اهل ایمان» و روشن است که منظور از «اهل ایمان»، دارندگان ایمان به دین و شریعت اسلامی است. از این رو، در این جا پیروان شریعت اسلام و مردم مسلمان مدنظر است.

نتیجه این که در این فقره، «ملت» با «دین»، «علمای دین» و «پیروان دین»، در یک جهت‌گیری معنایی و به جای هم به کار رفته‌اند. از جمله در فتوایی^۱ از آیت‌الله میرزای شیرازی که در سال ۱۳۰۶ ق.، - سه سال پیش از نهضت تحریم تنباکو و سال‌ها پیش از نامه آیت‌الله ملاعلی کنی - به ناصرالدین شاه صادر شده نیز همین مضامین تکرار شده است: از یک سو «ملت» به معنای «دین» و شریعت به کار رفته و از سوی دیگر، «ملت» به معنای «علمای اسلام» به کار گرفته شده است. این فتوا نیز از حیث نگرش علمای شیعه به سیاست در این دوره، از اهمیت برخوردار است. از این رو، با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار می‌گیرد. در این فتوا آمده است:

در اعصاری که دولت و ملت، در یک محل مستقر بود، چون زمان حضرت ختمی مآب صلی‌الله علیه وآله وسلم، تکلیف سیاست در این قسم از امور عاقله، در عهده همان شخص معظم بود.

و روشن است که مراد از «ملت» در اینجا، «دین» و شریعت است. او ادامه می‌دهد که در زمان غیبت امام عصر (عج)، «در عهده هر دو [ملت (دین) و دولت] است که به اعانت یکدیگر، دین و دنیای عباد را حراست کرده، بیضه اسلام را در غیبت ولی عصر (عج)، محافظت نمایند و با تقاعد و کوتاهی از یکی، امر، معوق و رعیت به امثال این بلاها مبتلا می‌شوند». در ادامه به

۱. این فتوا، در واقع، نتیجه پرسش و پاسخی است که میان شیخ فضل‌الله نوری و آیت‌الله میرزای شیرازی صورت گرفته است. شیخ فضل‌الله، شصت مسئله در باب امور اقتصادی و مناسبات تجاری جدید، از میرزای شیرازی می‌پرسد که پاسخ وی به «مسئله ۱. در جواب سؤال از قند و غیره»، در اینجا مورد نظر ماست (نجفی و جعفریان، ۱۳۷۳: ۸۹).

وظیفه و توان علمای دین اشاره می‌کند که «و چون که از ملت [علمای دین]، جز گفتن و تحریص و تخویف و تهدید، امری دیگر بر نمی‌آید و انفاذ و اجرا با دولت است؛ تا از دولت کمال همراهی را نیند، اقدام نمی‌تواند کرد و اگر ببیند که دولت، به تکلیف لازم خود اقدام دارد و درصدد بیرون آمدن از عهده آن کماینبغی است، البته ملت آنچه را شایسته از اوست، خواهد کرد». در اینجا مراد او از «ملت»، علمای دین است، به ویژه که در ادامه می‌نویسد:

البته ملت آنچه را شایسته از اوست، خواهد کرد. و [ملت = علمای دین] چگونه [چنین] نکند که خود از جانب ولی عصر (عج)، منصوب بر این امر و حافظ دین و دنیای رعایای آن جناب و مسئول از حال ایشان می‌داند. و باید تمام مجهود خود را در نگاهداری اینها مبذول دارد... (به نقل از نجفی و جعفریان، ۱۳۷۳: ۸۹-۹۰).

او در این جا به رسالتی اشاره می‌کند که از جانب امام عصر (عج) بر عهده علمای شیعه و «راویان حدیث» گذارده شده است. او در سال ۱۳۰۶ق. همچنان برای اشاره به عامه مردم، واژه‌های «مسلمین»، «عباد»، «رعیت» و «رعایا» را به کار می‌گیرد و این نشان می‌دهد که در این زمان، هنوز معنای «ملت» به «پیروان دین» تغییر نیافته، اما در نامه ملاًعلی کنی که چندسال پس از آن نوشته شده، کم‌کم پیروان دین را نیز در بر می‌گیرد.

البته، این به معنای تغییر معنای کامل «ملت»، از شریعت به علمای دین یا پیروان دین، در این زمان نیست، بلکه حتی تا سال‌ها بعد، همچنان ملت در معنای شریعت به کار می‌رفته است. از جمله آیت‌الله سیدعبدالحسین لاری در ۱۲۸۵ ش. / ۱۳۲۵ق. در رساله «قانون مشروطه مشروعه» می‌نویسد:

قانون ملی پیش از هر چیز برای آن است که مظاهر تشبه به غریبان و شیاطین بیگانه را بزاید و مردم را به زیور و زینت فرهنگ و شرافت اسلامی از هر جهت بیاراید و....

روشن است که غیر از این که نویسنده، خواهان انطباق قوانین بر شریعت اسلام است، افزون بر این، در اینجا «ملی» را یا به جای «دینی» به کار برده یا این که به ملازمت بین این دو نظر داشته است. مراد او از «قانون ملی» / «قانون ملتی»، قانون مبتنی بر دین یا همان قانون دینی است و همین معنا را در این عبارت نیز پی می‌گیرد: «قانون ملی برای مصلحت کلی جامعه اسلامی چنین اقتضا دارد که احکام و قوانین کشور به زیور شرع انور اسلام آراسته گردند» (به نقل از

نجفی، ۱۳۷۶: ۵۲). وی در رساله دیگری، «رساله قانون اتحاد ملت و دولت» که در ۱۲۸۶ ش، پیش از به توپ بستن مجلس منتشر شده است، می‌نویسد:

اکنون نزدیک دو سال است که بنا به منویات صاحب شریعت مطهره حضرت حجت (عج)، نام ملت زده شد... این اسم اعظم ملت اسلام، تاثیری فراگیر در قلوب داشته... اگر تاکنون، مجلس رسمیت یافته و معنویتی بدان گونه یافته بود که آثار دین و ملت و احکام شریعت را احیا کند...» (همان، ۵۵).

در اینجا نیز وی به روشنی، از کلمه «ملت»، «دین و شریعت» را مراد می‌کند. آنچه در تحولات این دوره مسلم است، تطور معنایی دو گانه «ملت» است: ملت به معنای «دین» و شریعت و ملت در مقام «پیروان دین».

ب) ظهور مفهوم «ملت» در معنای جدید

به موازات تفاسیر «ملت» در متون سنتی و آثار علما، مفهوم «ملت» در ادبیات روشنفکران و متجددین، از همان آغاز، یکسره راه متفاوتی پیمود. یکی از بهترین نمونه‌ها برای نشان دادن این تفاوت در معنا که از قضا بازتاب‌دهنده تغییر در فلسفه سیاسی نویسندگان آن نیز هست، رساله‌ای از میرزا محمدعلی خان ذکاءالملک فروغی،^۱ استاد مدرسه علوم سیاسی است که در سال ۱۳۲۵ق. نوشته شده است. او به سبب آشنایی با زبان فرانسه و متأثر از مباحث سیاسی در آن کشور، اقدام به نشر رساله حقوق اساسی یا آداب مشروطیت دول کرد. او در این رساله، همانند دیگر کتب حقوقی و سیاسی امروزی که صدسال پس از آن انتشار یافته‌اند، به بحث در باب وظایف دولت و ارکان آن، حقوق ملت و نظایر آن می‌پردازد. او می‌نویسد:

در جامعه متمدن امروز، تأسیس اساسی، حق ملت است و بس. یعنی ملت حق دارد هرگونه اساسی که می‌خواهد برای دولت خود معین کند. هر ملتی که این حق را داشته باشد، گویند دارای سلطنت ملی است. پیش از این تصور می‌رفت که یک نفر یا یک جماعت باید صاحب اختیار مطلق عموم ناس باشد و امور ایشان را هر طور می‌خواهد و مصلحت می‌داند، اداره کند

۱. او همان محمدعلی فروغی، عضو «انجمن سرّی» است که در دوره بعد در جریان به قدرت رسیدن و تثبیت حکومت رضاخان نقش ویژه‌ای داشت و نخست به مقام ریاست مجلس و سپس به مقام نخست‌وزیری رسید.

و مردم حق ندارند در اداره امور خودشان مداخله و چون و چرا نمایند... حالا متجاوز از یکصدسال است که حکما یا دانشمندان، بلکه بیشتر عوام از این رأی برگشته‌اند و معتقد شده‌اند که... صاحب اختیار ملت، باید خود ملت باشد و امور خویش را اداره کند. به عبارت اخری، سلطنت متعلق به ملت است و بس. بنابراین امروز، کلیه اختیارات را ناشی از ملت می‌دانند و هیچ کس را صاحب قدرت نمی‌شناسند؛ مگر به این عنوان که قدرت از جانب ملت به او مفوض باشد» (به نقل از نجفی، ۱۳۷۶: ۷۰-۷۱).

از این فقره، چند نکته اساسی استنباط می‌شود:

۱. روشن است که نویسنده، «ملت» را نه در معنای دینی و یا سنتی آن، بلکه در معنایی کاملاً جدید که امروزه نیز به کار می‌بریم، به معنای «مردم» به کار می‌برد. این تلقی تازه که کاملاً متأثر از فلسفه سیاسی لیبرال فرانسوی است، مرداش از ملت، در واقع، «افراد ارزش‌گذار و دارای حق تعیین سرنوشت» و معنای امروزی «شهروند» است.
 ۲. تغییر در رویکرد نویسنده نسبت به کاربرد تازه از مفهوم ملت، نشان‌دهنده تغییر عمیق‌تری در جهان‌بینی و فلسفه سیاسی نویسنده است که به خوبی در متن رساله بیان شده است. روشن است که او در فضای گفتمانی تازه‌ای، متفاوت از سنت سیاسی پیشین سخن می‌گوید و اساساً منطق دینی سیاست را نیز رد می‌کند. او حق قانون‌گذاری و «تاسیس اساسی» (که به نظر می‌رسد همان نوشتن قانون اساسی است) را متعلق به «ملت» یا هر کس دیگری که ملت این اختیار را به او تفویض کرده باشد، می‌داند و برای ملت، «حق» قائل است و منظورش از ملت، دین یا علمای دین نیست، بلکه تک‌تک شهروندان است.
 - او می‌گوید که ملت باید شیوه تنظیم و تشکیل دولت را تعیین کند و بین مفاهیمی نظیر «مردم» و «ملت» از یک سو و «رعایا» از سوی دیگر تمایز می‌گذارد. در بخش دیگری از رساله‌اش «رعایا» را این گونه تعریف می‌کند: آنها کسانی هستند که واجب‌الاطاعه بودن سلاطین به واسطه حق الهی‌شان را می‌پذیرند، ولی «ملت» و مردم، خودشان می‌خواهند امورشان را اداره کنند. روشن است که نویسنده، مبنای مدرن را پذیرفته و کلمه «ملت» را به معنای «مردم» به کار برده، نه «رعایا» و به وجه تفکیک این دو نیز کاملاً آگاه است. همین معنای نوپدید ملت، در عمده آثار روشنفکران، نویسندگان و شاعران، در بیانیه‌ها، شب‌نامه‌ها و تلگراف‌ها نیز تکرار می‌شود. نسیم شمال، جایگاه جدید «ملت» را این گونه تبیین می‌کند:
- آن که دولت را از این ذلت رهاند، «ملت» است / آن که کشتی را سوی

ساحل رساند، «ملت» است آن که سلطان را سرِ مسند نشانند، «ملت» است (نسیم‌شمال، ۱۳۷۰: ۱۵۰) و نیز: مالک این آب و خاک و مملکت، «ملت» بود/ تاج‌گیر و تاج‌بخش سلطنت، «ملت» بود [تأکید از ماست] (همان).

عارف قزوینی تلاش می‌کند تا یک صورت تاریخی به جایگاه جدید ملت دهد و ادعا می‌کند که در ایران باستان نیز ملت ایران دارای چنین جایگاهی بوده است: همیشه مالک این مُلک، ملت است که داد/ سند به دست فریدون، قباله دست قباد (عارف قزوینی، ۱۳۵۷: ۲۸۲). سیدجمال اصفهانی، واعظ مشهور این دوره، دو نوع ملت را از هم تفکیک می‌کند: «ملت حیّه» [زنده] و «ملت میته» [مرده] و در توضیح اولی می‌گوید:

ملت حیّه یعنی زنده، یعنی بیدار، یعنی صاحب انسانیت؛ تمام افراد مملکت همه عارف و آگاه به حقوق شخصی و حقوق ملی خودشان هستند... آحدی از داخل و خارج، جرأت ندارد دست تعدی و پای تخطی به طرف حقوق آن ملت دراز کند» (بغمایی، ۱۳۵۷: ۱۸۰-۱۸۱).

این تعریف، متناسب با تفسیر تازه‌ای است که از ملت و حقوق آن در این دوره ارائه شده است.^۱

عوامل موثر بر تطور مفهومی ملت

با این همه، یک پرسش بسیار اساسی، به‌ویژه از حیث تبارشناسی، باقی می‌ماند که پاسخ به آن، نه تنها در مورد آنچه مدنظر این مقاله است کارگشاست، بلکه برای فهم بسیاری از مسائل تاریخ معاصر نیز راهگشاست: تغییر در معنا، از ملت، به معنای «دین» به ملت، به معنای «مردم» و شهروندان چگونه میسر شد؟ این پرسش به‌ویژه زمانی اهمیت می‌یابد که بدانیم معنای جدید ملت، در یک سنت نظری و سیاسی ضدّ دینی (به‌ویژه در سنت لایسیسته فرانسوی) مطرح شده است. به‌واقع، چگونه و بر چه مبنا و استدلالی یا طی چه روندی، یک مفهوم کاملاً ضدّ دینی، جایگزین یک مفهوم کاملاً دینی شده است؟

۱. روشن است که این درک نوپدید از «nation» هنوز در ایران وجود ندارد و حتی سال‌ها پس از ماجرای مشروطه، محمدعلی فروغی (ذکاءالملک) که در کسوت هیئت نمایندگی ایران برای شرکت در کنفرانس دُول پیروز راهی پاریس شده است، در برشمردن علل ناکامی مطلق هیئت در دست‌یابی به اهدافش از فقدان «ملت» در ایران شیکوه کرده و می‌گوید: «ایران نه دولت دارد نه ملت... ایران باید ملت داشته باشد [تأکید از ماست]» (نک: انتخابی، ۱۳۹۰: ۲۰-۲۱).

می‌دانیم که روشنفکران نخستین، «ملت» را معادل واژه فرانسوی (nation) (واژه انگلیسی «nation») به کار بردند. گویا آن‌گونه که مُلِکُ الشَّعْرایی بهار در سبک‌شناسی گفته است، نخستین بار میرزا ملکم در رسالهٔ رفیق و وزیر از واژه «ملت» در معنایی غیر از دین و پیروان دین بهره گرفته است:

شصت سال است که اولیای دولت ایران، در صدد اخذ تنظیمات فرنگ می‌باشند... و به جهت ترغیب ملت از هیچ قسم [از] گذشت و هیچ نوع مشقت گریزان نبوده‌اند» (بهار، ۱۳۶۳: ۳۷۸).^۱

در اینجا «ملت» نه در معنای دینی آن، بلکه معنایی غیردینی داشته و ناظر بر «nation» است. «nation» / «nation»، پایهٔ سازندهٔ «nationalism» است و با اندکی کنکاش می‌توان دریافت که «ملت‌گرایی»، با «لیبرالیسم» هم‌افق است. البته، امروزه این دو را از یک‌دیگر تفکیک کرده و عموماً نقطهٔ مقابل هم قرار می‌دهند، بدین معنا که یک حکومت ملت‌گرا با دیکتاتوری ملازم دارد و ضد دموکراسی است و از این حیث با حکومت لیبرالیستی که ملازم دموکراسی است، متفاوت است. برخی تجربه‌های عملی مانند نازیسم و فاشیسم در اروپا نیز همین ادعا را در مورد ملازم ملت‌گرایی و دیکتاتوری اثبات می‌کند. اما همچنان که پیشتر نیز توضیح داده شد «ملت‌گرایی» در اروپا، در ابتدا رنگ و بوی لیبرالیستی و مشروطه‌خواهانه داشت و همین شکل اولیه از آن، در سال‌های منتهی به انقلاب مشروطه مورد توجه روشنفکران ایران بود. در ادامه این معنا را بسط خواهیم داد، اما آنچه در اینجا مدنظر است این نکته مهم است که «nation» / «nation»، به‌عنوان مبنای ملت‌گرایی، خود پایهٔ لیبرالیستی دارد، به این معنا که خود فرد، مبنا و معیار تعیین ارزش‌ها و تعیین قوانین است. فرد انسانی،

۱. البته، آجودانی (۱۳۹۲) نسبت به این که ملکم‌خان، نخستین کسی است که مفهوم «ملت» را در معنایی غیر از آنچه در اندیشهٔ سنت از آن مراد می‌شود، به کار برده باشد، تردید دارد (آجودانی، ۱۳۸۴: ۱۷۳). به‌طور کلی، او معتقد است که تصور از «مردم»، در دورهٔ پیش از مشروطیت در ایران، دوگانه است: گاهی از مفهوم «ملت» استفاده می‌شد که صبغهٔ دینی داشت و ناظر بر اهل ایمان و پیروان دین بود. گاهی نیز از «رعیت» استفاده می‌شد که به معنای اتباع تحت فرمان حکومت بود و مفهومی غیردینی داشت. بر این اساس، او «اجماع رعایا» را تثبیت این فکر می‌داند که «همهٔ مردم، حق و حقوقی در برابر دولت برای خود» قایل‌اند. به اعتقاد او، تحولات فکری و اجتماعی در ایران، نخست موجب برجسته شدن مفهوم «رعیت» و آنچه او «اجماع رعایا» می‌نامد شد و این غیر از تحقق مفهوم مدرن «nation» است که در آن مردم، مبنای ارزش‌گذاری و قانون‌گذاری‌اند. به عبارتی، تغییر معنای ملت، نخست از ماهیت دینی آن، به ماهیت غیردینی رعیت (اجماع رعایا) صورت گرفت و از مجموع مباحث آجودانی بر می‌آید که در همان سطح نیز باقی ماند و به‌طور کلی، چیزی به نام «مشروطه» (بر اساس ماهیت مدرن آن) در ایران محقق نشد، بلکه آنچه تجسم یافت، «مشروطهٔ ایرانی» بود (آجودانی، ۱۳۹۲: ۱۹۶-۲۰۷).

حاکمیت دارد و نه هر چیزی غیر از او، اعم از دین یا سنت. جزء سازنده «nation» که مبنای ملت‌گرایی است، فردی است که مبنای ارزش‌گذاری بوده و صرفاً متکی به اراده خود برای تعیین سرنوشت‌اش است. از جمله مواردی که فرد نباید هیچ وابستگی بدان داشته باشد، دین و احکام شریعت است؛ هم از حیث نظری و هم از حیث تاریخی که به معنای پایان دادن به حاکمیت کلیسا در غرب است. از این‌رو، وقتی مفهوم ملت را به جای «nation» (با توضیحی که پیشتر آمد و به اختصار از عبارت «مردم ارزش‌گذار و دارای حقّ شخصی تعیین سرنوشت» استفاده می‌کنیم) به کار می‌بریم، دقیقاً در نقطه مقابل مفهوم ملت، به معنای «دین» و شریعت (به معنای دین ارزش‌گذار و پیروی فرد از احکام و قوانین شرعی) است.^۱ از حیث تبارشناسی، این پرسش مهم است که چه عاملی سبب شده تا این دو سرطیف به یک‌دیگر نزدیک شده و در قالب «جمع اضداد» به جای یک‌دیگر بنشینند؟

روشن است که میان مفهوم «دین» و «مردم» ارزش‌گذار و دارای حقّ شخصی تعیین سرنوشت، فاصله بسیاری است و نمی‌توان تفسیری برای پیوند این دو ارائه داد؛ زیرا دین، به یک برنامه عمل، یعنی مجموعه‌ای از احکام اعتقادی، مناسک و آداب شرعی اشاره دارد، امری و حیانی و با قدری تسامح، امری ذهنی است و چگونه می‌توانسته است مستقیماً به مجموعه‌ای از افراد صاحب حقّ تعیین سرنوشت، تطور یافته باشد؟ با این همه، پیشتر گفتیم که «ملت»، در تطور معنایی سنتی‌اش، از معنای «دین» به «پیروان دین» و اهل ایمان تطور یافت. «پیروان دین»، برخلاف خود دین، یک امر عینی است که مجموعه قابل شمارشی از افراد دیندار و «اهل ایمان» را در بر می‌گیرد و در برگیرنده شمار بالایی از افراد انسانی (البته با قید دیندار بودن) است. به عبارتی، تلقی از ملت، به معنای «پیروان دین» نسبت به ملت به مثابه دین، «عینی» تر است و به افراد مشخصی اشاره دارد و شمار فراوانی از افراد را در بر می‌گیرد. از حیث تطور معنایی، قابلیت تحول به ملت به مثابه «افراد ارزش‌گذار و صاحب حقّ شخصی تعیین سرنوشت» را دارد و از این حیث امکان‌پذیرتر و باورپذیرتر است. تحقق این تطور معنایی، چندان دشوار نیست؛ زیرا جنس هر دو یکی بوده و ناظر بر مجموعه‌ای از «افراد عینی» است. به عبارتی، تغییر معنای «ملت»، از مجموعه افراد دینداری که در عین دینداری،

۱. روشن است که این عبارت به معنای مخالفت دین با دموکراسی و حقّ مردم نیست. اساساً بحث در باب نسبت دین و دموکراسی در اینجا مدنظر نیست و گرنه روشن است که دین، تلقی خاص خود را از مردم، حقوقشان و حقّ قانون‌گذاری آنها دارد و این تلقی در تخالف و بعضاً تضاد با تلقی مدرن و دموکراتیک از مردم و حقوق آنهاست.

موقعیت‌های متنوع و آرزوها و خواسته‌ها و نیز رنگ و شکل ویژه خود را دارند، به «ملت» به معنای مجموعه‌ای از افراد آگاه خود حساب گر که مبنای ارزش‌گذاری بوده و حق تعیین سرنوشت خود را دارند، ممکن پذیر است.^۱ با این توضیح، یک مشکل همچنان باقی است و آن این که چه مؤلفه یا عامل عینی محسوس و ویژه‌ای، این تطور معنایی را رقم زده است؟ چه عامل عینی و تاریخی مشخصی، با توصیفات پیش گفته، می‌تواند گذار از معنای دینی به معنای سکولار و لاییک را رقم بزند؟ چگونه امری غیردینی و در مواردی ضددینی، جایگزین امر دینی می‌شود؟

آجودانی (۱۳۹۲)، تفسیری از این جابه‌جایی ارائه داده است که حائز اهمیت بسیار است. به اعتقاد او، در ایران روحانیون «ریاست ملت» به معنای دین و شریعت، و شاه و درباریان «ریاست دولت» را به عهده داشتند. بر همین اساس، نیز اصلاً تصادفی نبود که وقتی واژه «ملت»، با مبانی جدیدش، به معنای افراد ارزش‌گذار و دارای حق شخصی تعیین سرنوشت رواج یافت، همچنان، ریاست ملت، در همین معنای نوین نیز بر عهده روحانیون باشد. او می‌گوید:

اصلاً تصادفی نبود یا صرفاً به دلایل سیاسی نبود که در انقلاب مشروطه، روحانیون، رهبری ملت و مشروطیت را به دست گرفتند. چنین رهبری‌ای، از پیش در عهده آنان دانسته می‌شد (آجودانی، ۱۳۹۲: ۱۹۲).

همچنین او معتقد است که اختلاف میان «ملت»، به معنای شریعت و «دولت»، به معنای سلطنت که ریشه در تفکر شیعی دارد، پس از انقلاب مشروطه و شکل‌گیری مفهوم جدیدی از ملت، به معنای افراد صاحب حق نیز ادامه یافت. به عبارتی، ادعای او این است که آنچه با عنوان

۱. درک تازه از مفهوم «ملت» در این دوره را در شرح یک ماجرا به‌خوبی می‌توان ردیابی کرد: «پسرکی موسوم به میرزا داودخان، در جلسه علنی مجلس از صف تماشاچیان، به معین‌التجار یکی از نمایندگان مجلس تعرض و فحاشی می‌کند. حال آن که بر اساس مقررات- روی کارت ورود افراد به جلسه نوشته بود: «تماشاچی، حق ندارد در مذاکرات مجلس دخالت نموده و حرفی بزند. به‌ویژه، بدگویی به و کلا و مجلس یا هرگونه تظاهری در حین انعقاد مجلس، ممنوع بوده و مرتکب مجازات می‌شود». بر این اساس، احتشام السلطنه رئیس جلسه، دستور اخراج و بازداشت میرزا داوود را می‌دهد. به دنبال این واقعه، «انجمن دروازه قزوین»، با چند نفر مسلح، قطعنامه‌ای به درب منزل احتشام السلطنه برده و از او می‌خواهند استعفا دهد. در بخشی از این قطعنامه آمده است: «از طرف عموم ملت... سه روز قبل، یکی از افراد ملت [میرزا داوود] را که حق نظارت به مجلس مقدس دارد... حکم به حبس آن نمودید و به موجب اصل نهم و دهم قانون اساسی، مقصّر سی‌کرور نفوس ایرانید و باید بدون تأمل و اهمال، محترمانه استعفا بدهید و آلا ملت به تکالیف خود عمل خواهد نمود [تاکیدها از ماست]» (به نقل از آجودانی، ۱۳۹۲: ۴۴۶).

«شکاف دولت و ملت»، در دوره معاصر خوانده می‌شود (برای نمونه، نک: کاتوزیان، ۱۳۸۰)، باز تولید همان اختلاف بنیادین دین - سلطنت و علما- شاه است که پیشتر به واسطه عقاید شیعی وجود داشته است. پس از مشروطه نیز ساختار اختلافی پیشین، باز تولید شد و ملت، همچنان در مقابل دولت قرار گرفت؛ زیرا این ایده غالب بود که علما، به سیاق پیشین که ریاست ملت (دین) را به عهده داشتند، حال، در معنای تازه ملت نیز ریاست آن را به عهده دارند و از آنجا که علما با دولت اختلاف دارند، پس ملت که ریاست‌اش با علما هست نیز باید با دولت مخالف باشد؛ از همین رو، حتی پس از مشروطه که به واسطه مشروطه‌خواهی و برآمدن دولت از متن مردم، می‌بایست ملت با دولت همراهی کند، باز هم ملت خود را در مقابل دولت دید و اختلاف سابق مردم و دولت تکرار شد (همان، ۱۹۲-۱۹۳).

البته، در اینجا در مقام ردّ یا اثبات استدلال آجودانی نیستیم، اما هنوز یک پرسش باقی مانده است و آن همان است که چگونه کلمه «ملت»، با بار معنایی دینی، برای اشاره به افراد ارزش‌گذار و صاحب حقّ شخصی تعیین سرنوشت که دارای ماهیت غیردینی بوده و در تقابل با امر دینی است، مورد استفاده قرار گرفت؟ آجودانی، به این پرسش پاسخی می‌دهد که متناسب با موضوع این مقاله، جالب توجه و قانع کننده است. او توضیح می‌دهد که «چون جامعه، جامعه اسلامی» بود، روشنفکران باید به «علائق اسلامی مردم» توجه می‌کردند و «به قول ملکم، فناتیک اهل مملکت را در نظر بگیرند» (همان، ۱۹۲).

به عقیده او، روشنفکران نمی‌توانستند تلقی سکولار و غیردینی از «ملت» را در میان مردم مسلمان ترویج کنند و ناگزیر بودند برای ترویج انگاره سکولاریسم و مفاهیم مدرن، از شگردهایی استفاده کنند که یکی از آنها به کارگیری مفاهیمی بود که در میان مردم مسلمان و جامعه دینی مقبولیت داشت. آنها مفاهیمی نظیر «ملت»، در معنای سنتی دین و پیروان دین را به کار می‌بردند، ولی از آن، معنای مدرن و سکولار nation را مستفاد می‌کردند. تکرار کلمه ملت، به جای nation و معنای ویژه‌اش، «ملت» را از معنای پیشین‌اش تهی کرده و معنای تازه‌ای به آن بخشید. این نکته زمانی روشن تر می‌شود که برخی از روشنفکران دوره قاجار نظیر میرزا ملکم و یوسف خان مستشارالدوله و در مواردی آخوندزاده، اساساً راهبرد خود برای ترویج امر مدرن و مشروطه‌خواهی را بر به کارگیری ادبیات دینی، همراه کردن علمای دینی و در نهایت، استفاده از نیروی اجتماعی دینی استوار کرده بودند. برای مثال، میرزا ملکم گفته بود:

برای این که اصولی که اساس مدنیت غربی است به مذاق مسلمانان خوش

آید و پذیرفته شود، به جای این که بگوییم آن را از لندن و پاریس بگیریم... آسان است که آن اصول را اخذ نماییم و بگوییم که منبع آن اسلام است (نورایی، ۱۳۵۲: ۲۳۳).

بنابراین، برای یک جهش کوتاه به منظور گذار از معنای ملت، به مثابه «پیروان دین» به ملت، به مثابه «افراد ارزش گذار و صاحب حق شخصی تعیین سرنوشت»، نیاز به یک نیروی فکری، سیاسی و اجتماعی بود که بتواند با تکیه بر قدرت اش، زمینه این تغییر گفتمانی را فراهم سازد. این گروه از روشنفکران نخستین، در رویارویی با مفاهیم و تجربه های مدرن، از آنجا که در «پس ذهن انسان[های]ی که در زبان و تاریخ ایران بالیده و اندیشیده، با آن مفاهیم بیگانه و نا آشنا» بودند، تلاش کردند تا «آنها را با درک و شناخت و برداشت تاریخی و تجربه زبانی خود، تعبیر، تفسیر و بازسازی» کرده، «از آنها صورتی مأنوس و آشنا» ارائه دهند (آجودانی، ۷۵).

تاکنون پژوهش های فراوانی در مورد نقش این دسته از روشنفکران و نحوه عمل گفتمانی شان صورت گرفته، اما آنچه آجودانی به آن پرداخته، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. البته صحت و سقم ادعای آجودانی مبنی بر این که این دسته از روشنفکران نخستین، سبب انحراف در فهم تجدد در ایران شدند، در اینجا نه محل بحث ماست و نه از منظر تبارشناسی محل نزاع است، آنچه بیشترین اهمیت را دارد ارجاع او به کردار گفتمانی و عمل زبانی این گروه از روشنفکران است که معنای سکولار و ضد دینی از «ملت» را جایگزین مفهوم دینی ملت کردند و از این رو، راه را برای گسترش تجدد در ایران باز کردند و گرنه جامعه اسلامی با تکیه بر سنت های کهن خود، قطعاً در مسیر تجددخواهی روشنفکران نخستین، از خود مقاومت و ایستادگی بیشتری به خرج می داد. به عبارتی، هر چند آجودانی خواسته است این گروه از روشنفکران را عامل انحراف روند تجددخواهی در ایران معرفی کند، اما از منظری دیگر و در نقطه مقابل دیدگاه آجودانی، کردار گفتمانی همین دسته از روشنفکران، اساساً می تواند عامل گشایش گری و تداوم حیات متجددین و تجددخواهی در ایران به حساب آید.

از این حیث، لحظه موفقیت روشنفکران غرب گرای عصر مشروطه، صدور فرمان نخست مشروطیت است که در آن، مظفردالدین شاه، فرمان تشکیل «مجلس شورای ملی اسلامی» را صادر می کند و بدین ترتیب با نقش آفرینی درباریان غرب گرا،^۱ شاه مفهوم «ملی» را به مثابه

۱. انجمن سرب، نقش مهمی در جریان مشروطه اول و تنظیم یا اخلال در روابط بین شاه، صدراعظم، علما، متحصنین و

مفهومی تازه و غیردینی، در کنار مفهوم «اسلامی» قرار می‌دهد و نه هم‌عرض و منطبق بر آن؛ مفهوم «ملی / ملتی»، معنای دینی پیشین‌اش را از دست می‌دهد. در فرمان دوم مشروطیت، شاه تنها به تشکیل «مجلس شورای ملی» اشاره کرده و اساساً لفظ «اسلامی» را حذف کرد. روشنفکران تهدید کرده بودند «اگر اسلامی، بدل به ملّی نشود، مردم از سفارتخانه بیرون نخواهند آمد» (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۵۷: ۵۶۷). این تغییر نام پس از آن بارها مورد انتقاد مشروعه‌خواهانی همچون آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری قرار گرفت^۱ (نک: مومنی، ۱۳۷۲: ۲۱۷-۲۲۸).

تحول از نظام ملت^۲ به نظام جدید^۳ در عثمانی

یکی از مهم‌ترین واقعیت‌های تحولات تاریخ معاصر و رویارویی ایرانیان با تجدد، اهمیت تاثیرپذیری ایرانیان از تجربه تجدد در جوامع و ممالک اسلامی همسایه است. به دلیل موقعیت ویژه جغرافیایی ایران، غرب - چه نیروهای استعماری و چه دستاوردهای علمی و تکنولوژیکی آن - از مسیر جوامع اسلامی همسایه همچون شبه قاره هند، عثمانی و نیز مصر - سوریه به ایران راه یافته است. در واقع، نخبگان ایرانی در نیمه سده هجدهم تا آغاز جنگ جهانی اول، هرچند با نوسان، بیش از آن که با مبادی اروپایی تجدد نظیر فرانسه و انگلیس روبه‌رو باشند، غرب و تجدد را از طریق واسطه‌های مسلمان نظیر هند، و عثمانی و مصر شناخته‌اند. البته در مراد عثمانی با این همسایگان مسلمان نیز روند یکدستی وجود ندارد و بنابر شکل رویارویی غربی‌ها با هر یک از این جوامع و نیز ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی آنها، فهم و درک نخبگان ایرانی ساکن یا مسافر این جوامع از تجدد نیز متفاوت است. با این حال در این مقاله بیش از همه تاثیر تجربه رویارویی عثمانی با تجدد بر نخبگان ایرانی

^۱ دیگر گروه‌ها بازی کرد. بخش عمده‌ای از اعضای انجمن سرّی، شاهزادگان و درباریان قاجار بودند (نک: آبادیان، ۱۳۸۳: ۱۶).

^۲ شیخ فضل‌الله نوری نوشته است: «مجلس [موردنظر] ما، دارالشّورای اسلامی است و به مساعی مشکوره حجج اسلام و نواب عامه امام (ع) قائم شده، برای خدمت و معاونت به دربار دولت شیعه اثنی عشری و حفظ حقوق پیروان مذهب جعفری تأسیس شده است...» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۱۰).

2. millet system.

^۳ لفظ «نظام جدید» نخستین‌بار در دوره سلطان سلیم سوم (۱۸۰۷-۱۷۸۹م)، و از سوی ابوبکر راتب افندی سفیر عثمانی در وین مطرح شد و ناظر به تعبیری است که او در گزارش‌های خود از شیوه کشورداری و نظام جوامع اروپایی برای سلطان می‌فرستاد (حضرتی، ۱۳۸۹: ۱۲۱). در این‌جا بدون اشاره به مقطع زمانی خاص، مقصود از نظام جدید صورت تازه‌ای از نظم است که پس از مشاهده نظام‌های متجدد اروپا در ذهن نخبگان عثمانی پیدا شده است. آنها «نظام ملت» را برای رسیدن به «نظام جدید» و نهادند.

مد نظر است.

می‌دانیم که امپراتوری اسلامی عثمانی همسایهٔ مسلمان و قدرتمند اروپا بود که نه تنها تصور اروپای مابعد رنسانس از اسلام بر اساس درک آنها از رفتار عثمانی شکل گرفته بود، بلکه عثمانی قدرتمند همواره رقیبی خطرناک در مرزهای جنوبی و غربی و تا قسمت‌های شرقی اروپای مسیحی و نیز متجدد به حساب می‌آمد که وظیفهٔ جهاد مقدس و نیز سودای گسترش قلمرو خود در اروپا را داشت. از این رو، هم به واسطهٔ هم‌جواری تاریخی و هم ملاحظات سیاسی و نیز اقتصادی، امپراتوری عثمانی از نخستین بخش‌های ممالک اسلامی بود که در معرض گسترش غرب و توسعهٔ استعماری آن قرار گرفت. از این رو، در حالی که دیگر بخش‌های جهان اسلام و از جمله ایرانیان هنوز درکی از اروپای جدید نداشتند، عثمانی در عرصه‌های مختلف نظامی، سیاسی و فرهنگی درگیر مناقشات تجددی بود. بنابر تقسیم‌بندی چهارمرحله‌ای حضرتی (۱۳۸۹) از تاریخ عثمانی^۱، مناقشات این امپراتوری با اروپای جدید در دو دورهٔ «عهد توقف و رکود (۱۵۵۶-۱۷۱۸ م. / ۹۷۳-۱۱۳۰ ق.)» و «عهد اصلاحات و فروپاشی (۱۷۱۸-۱۹۲۳ م. / ۱۱۳۰-۱۱۳۴۱ ق.)» رخ داده است. در این دو عهد بیش از همه «عصر لاله (۱۷۱۸-۱۷۳۰ م.)» و «عصر تنظیمات (۱۸۰۸-۱۸۷۹ م.)» مهم است.^۲ با آشکارشدن ضعف‌های دولت عثمانی در مقابله با توسعهٔ قدرت‌های جدید اروپایی دولت ناگزیر از اصلاحات و نوسازی خود شد.

در این دو عصر مجموعهٔ گسترده‌ای از اقدامات در حوزه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و اداری و اجتماعی صورت گرفت تا تاثیرات تحولات اروپا در عثمانی کنترل و هدایت شود. آنچه برای این مقاله مهم است، حضور رو به فزونی نخبگان ایرانی - اعم از سفرا و ماموران سیاسی، علمای دینی، تجار و بازرگانان، سیاحان و سیاحت‌گران - و نیز مردم عادی در همین دوره در عثمانی است. پس از جنگ‌های ایران و روس و شکست‌های پی در پی، یأس و نویدی سبب شد تا «مهاجرت سیاسی روشنفکران و اصلاح‌طلبان به کشورهای خارجه و به‌ویژه، عثمانی»^۳ افزایش یابد. مهاجران ایرانی از نزدیک شاهد تلاش‌های فکری و سیاسی

۱. دو مرحلهٔ نخست عبارتند از: «عهد تکوین و استقرار (۱۲۸۰-۱۴۵۳ م. / ۶۷۹-۸۵۷ ق.)» و عهد طلایی (۱۴۵۳-۱۵۶۶ م. / ۸۵۷-۹۷۳ ق.)».

۲. در این بازه‌های زمانی در ایران حکومت افشاریه (۱۱۴۸-۱۱۶۳ ق. و ۱۷۳۶-۱۷۹۶ م.) و زندیه (۱۷۵۰-۱۷۹۴ م.) بر سر کار بودند و اساساً درکی از تحولات اروپا و غرب جدید در ایران وجود نداشت.

۳. حضرتی (۱۳۸۹) شرحی از حضور نخبگان ایرانی در عثمانی در سدهٔ نوزدهم ارائه داده است. او از وجود «گروه‌های مختلف ایرانی در استانبول که تعداد آنها را شانزده هزار نفر در استانبول و ده هزار نفر در دیگر شهرها نوشته‌اند» یاد

نخبگان متجدد و سنتی عثمانی در رویارویی با اندیشه‌ها و دستاوردهای تجدد بودند.

رویارویی نظام ملت عثمانی با ناسیونالیسم اروپایی

یکی از مهم‌ترین مواردی که در رویارویی عثمانی با اروپای نوین به چالش کشیده شد «نظام ملت»^۱ به‌عنوان مهم‌ترین رکن ادارهٔ امورات سیاسی و اجتماعی در امپراتوری عثمانی بود که دقیقاً از یک منطق دینی پیروی می‌کرد: «ملت» جماعت یا گروهی دینی - سیاسی وابسته به یک مذهب بود» (لونس، ۱۳۸۶: ۳۲۹). بر این اساس، عثمانی دربرگیرنده چهار ملت بود: ملت مسلمان، ملت یونانی، ملت ارمنی و ملت یهودی. ملت مسلمان، «ملت حاکمه» نیز خوانده می‌شد و در درون خود جمعیت‌های مختلفی را دربر می‌گرفت که به زبان‌های ترکی، عربی، کردی، آلبانی، یونانی و چندین زبان بالکانی و قفقازی تکلم می‌کردند.

در واقع، هر یک از این «ملت‌ها»ی مذهبی چهارگانه در درون خود گروه‌های گونه‌گون قومی و گاه قبیله‌ای را دربرداشتند. هرچند «این تقسیمات داخلی بی‌اهمیت نبود» و موجب اتحاد و نیز رقابت بین گروه‌های مختلف می‌شد، اما تا زمانی که «نظام کلاسیک «ملت» با منطق درونی‌اش هنور به کار بود، این قبیل همبستگی‌های قومی، شاخص هویت اصلی نبود و وفاداری نهایی را نشان نمی‌داد»^۲ (لونس، ۱۳۸۶: ۳۲۹). در این نظام ملت‌ها و به‌ویژه، ملت‌های غیرمسلمان غیرحاکم «در چارچوب نظام اداری‌شان به‌صورت خودمختار اداره می‌شدند» و رؤسای خود را «با قید تأیید پادشاه» خود انتخاب کرده و «حقوق مدنی»‌شان بر اساس «نظام دینی و حقوقی» خود آنها تنظیم شده و احکام دادگاه‌های خاص آنها «به نام آنها، از سوی دولت عثمانی تنفیذ می‌گشت» (کوچوک، ۱۳۹۱: ۴۷۶). وجود چنین نظام‌هایی به ملت‌های مختلف اجازه می‌داد تا با دین‌ها، نژادها و مذاهب‌های مختلف در عثمانی زندگی کرده و در سرزمینی با فرهنگ اسلامی، از موجودیت و فرهنگ خود محافظت کنند.

پیدایی اندیشه‌های جدید اروپایی و به‌ویژه nationalism در کنار برخی زُخدادهای سیاسی و نظامی در روابط عثمانی و همسایگان اروپایی‌اش سبب شد تا «نظام ملت» به چالش کشیده شود: «ابتدا یونانی‌ها و صرب‌ها، بعداً دیگر مردمان بالکان، و مآلاً ارمنی‌ها با ایدئولوژی جدید و پرقدردت ناسیونالیسم [nationalism] مواجه شدند و به ندای آن پاسخ گفتند» (لونس، ۱۳۸۶: ۴۸-۴۴).

می‌کند. (نک: حضرتی، ۱۳۸۹: ۴۴-۴۸).

1. millet system.

۲. به اعتقاد لونس، تا چندی پیش نیز لفظ تُرک «لَقَب مختص روستاییان بدوی و کوچ‌نشینان آسیای صغیر بود»، و لفظ عرب را «انحصاراً به بدویان بیابان‌نشین و حواشی اطلاق می‌کردند» (لونس، ۱۳۸۶: ۳۳۰).

۳۳۰). گسترده‌گی و تنوع درونی امپراتوری، دخالت قدرت‌های نوظهور اروپا در امور عثمانی با تکیه به آنچه «حقوق اتباع مسیحی» می‌نامیدند و در نهایت، ناکارآمدی‌های نظام سیاسی و اقتصادی عثمانی در کنار تاثیر اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی جدید سبب تغییر در نظام ملت شد: ملت‌های غیرمسلمان که در دوره طلایی و تا سده هفدهم میلادی، زیستن در سایه شیوه‌های اداری عثمانی را «بر حکومت هر دولت مسیحی دیگر برتری می‌دادند، اداره دیگر دولت‌ها را مرجح می‌دانستند» (کوچوک، ۱۳۹۱: ۴۷۸).

افزون بر این، اتباع غیرمسلمان که بیش از دیگران آمادگی پذیرش اندیشه‌های برآمده از اروپای مسیحی را داشتند، بخش‌های مختلف ملت مسلمان نظیر عرب‌ها و دیرتر از همه تُرک‌ها نیز به تدریج به ورطه nationalism افتادند. به چالش کشیده شدن «نظام ملت» سبب شد تا مشکلات فرهنگی و سیاسی حادّی سر برآورد و کارگزاران و نخبگان فکری و سیاسی طرح‌های متفاوتی برای برون‌رفت از بحران ارائه کنند: انگاره «ملت عثمانی»، اندیشه «اتحاد اسلام»، طرح «تورانی‌گری»، و در نهایت، ایدئولوژی «پان‌ترکیسم».

اندیشه «ملت عثمانی»: آغاز تحول مفهومی «ملت» در عثمانی

در عهد تنظیمات، دو فرمان مهم از سوی سلطان عثمانی صادر شد: یکی «دستخط فرمان گلخانه» در ۱۸۳۹م. و دیگری «فرمان اصلاحات» در ۱۸۵۶م.، که وجه مشترک هر دو، تأکید بر «برخورداری تمامی اتباع مسلمان و غیرمسلمان عثمانی از حقوق اجتماعی برابر بود»^۱ (حضرتی، ۱۳۸۹: ۱۳۸-۱۴۰). «اندیشه عثمانیت» ثمره همین دوره است که بر اساس آن اتباع امپراتوری عثمانی، فارغ از نوع مذهب و دین‌شان، یک هویت دارند و آن هویت «عثمانی بودن» است. در همین فرآیند گذار از «نظام ملت» به «ملت عثمانی» است که معنای دینی «ملت» جای خود را به درک جدید از آن می‌دهد که تحت تاثیر اندیشه nationalism است. صادق رفعت پاشا (۱۸۰۷-۱۸۵۶ م.) نظریه پرداز «اندیشه عثمانیت» برای نخستین بار در تاریخ

۱. البته، این تساوی به یکباره حاصل نشد، بلکه نتیجه فعالیت سیاسی و اجتماعی گروه‌های جمعیتی مسلمان و غیرمسلمان از یک سو و تغییر سیاست سلاطین عثمانی از سوی دیگر بود. از جمله مصطفی رشید پاشا معمار تنظیمات از قول سلطان محمود دوم این عبارات دوسویه را در جمع سفرای مقیم استانبول در باب عالی ابراز داشت: «... من تبعه مسلمان و مسیحی و موسوی خود را در مسجد، کلیسا و کنیسه از هم دیگر تشخیص می‌دهم» و این به معنای تأیید و تضمین جدایی پیشین ملت‌هاست؛ اما از سوی دیگر می‌افزاید: «میان آنها تفاوت دیگری وجود ندارد. محبت و عدالت من در حق همه آنها قوی است و همگی شان فرزند من‌اند» (به نقل از کارال، ۱۳۹۱: ۱۱۵) و این هرچند کلامی شخصی است، اما دربردارنده میل یا جبر سلطان به پذیرش تساوی اتباع است که تنها یک گام مانده بود تا در قالب فرمان تنظیمات خیریه صورت حقوقی پیدا کند.

عثمانی، از واژه «ملت» در معنای «nation» استفاده کرد و ترکیباتی مانند «منافع ملت»، «خدمتگزاران ملت»، «خدمت به ملت» و «حقوق ملت» به کار برد (همان: ۱۴۳). چنان که انتخابی (۱۳۹۱) می‌نویسد: «ملت عثمانی که می‌بایست از بیعت تُرک، یونانی، کرد، ارمنی، عرب و صرب با سلطان خلیفه به وجود می‌آمد، بنیاد واقعی نداشت [تأکید از ماست]. دقیقاً همین فقدان بنیاد واقعی، ویژگی اصلی برساختی اندیشه nationalism است.

در واقع، چیزی به نام هویت و ملت «عثمانی» وجود نداشت و به دلیل مشکلات پیش آمده برای نظم هویتی دینی حاکم بر جامعه عثمانی، این هویت تازه از سوی سلطان و نخبگان سیاسی و اجتماعی برساخته شده است. این ملت جدید بی‌بهره از ریشه واقعی تاریخی، و ما به ازاء در جهان خارج است و در نقطه مقابل ملت در معنای دینی اش است که دارای مرزهای مشخص عقیدتی و تاریخی است. دقیقاً به دلیل همین ماهیت برساختی، اندیشه عثمانیت با موفقیت همراه نبود و بار دیگر کارگزاران عثمانی ناگزیر از بازگشت به اندیشه دینی و هویتی اسلامی شدند. با این همه، آنچه برای بحث کنونی اهمیت دارد، رشد و رونق گرفتن اندیشه جدید nationalism در عثمانی است که در نهایت، به خلق هویت جعلی تورانی و ترکی انجامید.

در بخش عمده‌ای از این دوره پر مناقشه نظری و سیاسی^۱، طیف وسیعی از نخبگان ایرانی مقیم، مهاجر یا مسافر به ویژه در شهر استانبول حاضر بودند و از نزدیک شاهد تحولات عثمانی بودند. برای مثال، حضرتی (۱۳۸۹) در متنی با عنوان «مدحت پاشا و ایرانیان» می‌نویسد که «نوزده سال از صدور خط همایون گلخانه و آغاز دوره تنظیمات و همچنین دو سال از صدور فرمان اصلاحات» گذشته بود که میرزا حسین خان سپهسالار در مقام سفیر ایران وارد استانبول شد و در دوره دوازده ساله حضور در عثمانی، روابط گرمی با مهم‌ترین نخبگان اصلاح طلب و ترقی خواه عثمانی همچون «عالی پاشا، منیف پاشا، فواد پاشا و مدحت پاشا» داشت. از سوی دیگر سال‌ها پس از آن، میرزا ملکم خان که «شناخت درست و دقیق تری نسبت به اندیشه و عمل سیاسی مدحت پاشا [صدر اعظم عثمانی]» داشت به میرزا حسین خان سپهسالار که آن زمان صدر اعظم ایران شده بود، توصیه می‌کند که راه و شیوه کار مدحت پاشا را در پیش گیرد (حضرتی، ۱۳۸۹: ۲۸۶-۲۸۲). این روند تأثیرپذیری از روندهای سیاسی و فرهنگی در عثمانی در نسل بعدی متجددین ایرانی نیز مشاهده می‌شود.

۱. خلیل اینالجیق در تنظیمات چیست؟ گزارشی از این مناقشات ارائه داده است (نک: اینالجیق، ۱۳۹۱: ۴۳-۷۰).

سید حسن تقی‌زاده که مدت مدیدی را در استانبول گذرانده بود، نسبت به تلاش بر ساخت گرایانه توراتی گرایان برای خلق هویت «عثمانی» - تحت تاثیر نوشته‌های تاریخی - تحلیلی لئون کاهون فرانسوی (۱۸۴۱-۱۸۹۰ م.) - واکنش نشان داده و می‌گوید:

... عقیده عجیب و مضحک لزوم احیای شاهنشاهی چنگیز... عقیده به علو نژاد توران که [...] ضمناً با احساسات خودپسندی حضرات موافق می‌آمد، مانند امراض وبایی انتشار گرفت و به قفقاز و ترکستان نیز سرایت کرد (انتخابی، ۱۳۹۰: ۷۳-۷۴).

تحولات عثمانی نه تنها بر افکار و اذهان نخبگان ایرانی مقیم اثر می‌گذاشت، بلکه به شیوه‌های گوناگون از طریق روزنامه‌های ایرانی منتشره در عثمانی نظیر اختر (آغاز انتشار در ۱۸۷۵ م.)، شمس، شیدا و سروش، و مجله پارس و نامه‌ها، رساله‌ها و گزارش‌ها، سفرنامه‌ها و نمایشنامه‌ها و نیز تأسیس انجمن‌هایی نظیر انجمن سعادت و لژهای فراماسونری‌ای چون لژ فراماسونری استانبول به ایران راه می‌یافت. از این رو، در سال‌های منتهی به مشروطه، ذهن نخبگان و افراد آشنا به تحولات جدید برای جایگزینی مفهوم ملت به جای nation آمادگی داشت.

نتیجه‌گیری

nationalism یکی از مهم‌ترین اندیشه‌های تجددی است که به جوامع اسلامی وارد شده و تغییرات گسترده در نظم سیاسی - اجتماعی و فرهنگ ایرانی پدید آورده است. مفهوم «nation» که پایه اصلی این اندیشه است، ناظر بر مجموع افراد خودبسنده و دارای حق رأی مستقل است که فارغ از هرگونه مرجعیت بیرونی نظیر دین، می‌تواند بر اساس تأمل حساب‌گری عقلی، صلاح خود را تشخیص دهند. دقیقاً به همین دلیل، نظم دینی مستقر تاریخی حاکم بر جوامع مسلمان در نتیجه ورود nationalism به چالش کشیده شد؛ زیرا نظم دینی این جوامع که البته رنگ و بوی تاریخی و محلی نیز گرفته بود، مقدم بر هر عامل هویتی و انسجام‌بخش، بر تعلقات دینی و معیار تقوا - به‌عنوان عامل وحدت‌بخش افراد - تکیه می‌کند. یکی از مهم‌ترین مسائل در رویارویی جوامع مسلمانی چون ایران با مناقشه بر سر چگونگی ورود و نفوذ مفاهیم سکولار و گاه ضدّ دینی‌ای چون nation به جهان اجتماعی و منظومه معرفتی دینی است. این بحث از سطح واژه‌شناختی فراتر می‌رود؛ زیرا مفاهیم و از جمله اجزای مفهومی nationalism در یک نظم زبانی - اجتماعی شکل می‌گیرند و انتقال آنها

به نظم زبانی - اجتماعی دیگری نظیر نظم زبانی - اجتماعی اسلامی با دشواری فراوانی همراه است. در جریان ورود آرا و اندیشه‌های تجدیدی به ایران در میانه دوره قاجاریه، مفهوم جدید nation به جای مفهوم سنتی «ملت» نشست. مقاله نشان داد که سه روند اصلی بر تطور مفهوم ملت تاثیر گذارده است:

۱. ویژگی مهم تحولات سیاسی و اجتماعی جامعه ایران پس از شکست ایران از روس‌ها و به‌ویژه از نهضت تحریم تنباکو تا وقوع انقلاب مشروطه، شتاب گرفتن وقوع رخدادها و نیز ایفای نقش فزاینده و گسترده نیروهای اجتماعی مردمی به‌جای نخبگان سیاسی و مذهبی در این رخدادها بود. مفهوم ملت در متن این رخدادها، و در متون و رساله‌ها و فتاوا و بیانیه‌ها به تدریج از ملت به مثابه «دین» به ملت به مثابه «علمای دین» و به ملت به مثابه «پیروان دین» تحول یافت. به عبارتی، رخدادهای سیاسی و اجتماعی سبب شد تا مفهوم ملت از اشاره به مجموعه‌ای از احکام و مضامین و حیانی که صورت تاریخی نیز دارد، به اشاره به شمار اندکی از افراد برجسته که نماد این احکام و مضامین و حامل وجوه نمادین تاریخی آن هستند، تحول یابد. این یک تغییر مهم بود: گذار از احکام به افراد.

بر این اساس، تعدادی «فرد» به نام علمای دینی به متعلق مفهوم ملت بدل می‌شدند و از این طریق راه برای اطلاق مفهوم ملت به شمول گسترده‌تری از افراد که می‌توانستند در تحولات سیاسی مانند مخالفت با استعمارگران کافر یا شاه ظالم نامسلمان، حامل این مضامین و احکام و وجوه نمادین باشند، فراهم شد. بدین ترتیب اطلاق مفهوم ملت به مجموعه‌ای از افراد دیندار راه را برای پذیرش مفهوم سکولار nation که ناظر به مجموعه‌ای از افراد خودآگاه و بی‌بهره از مرجعیت دینی برای تعریف حقوق‌شان و احقاق آن حقوق بوده، هموار ساخت؛

۲. جز این روند تدریجی و طبیعی تحول مفهوم ملت، به‌همراه طرح و برنامه جمعی از روشنفکران ایرانی برای پیشبرد تجدد در ایران نیز بر تحول مفهومی «ملت» اثرگذارده است. در واقع، پس از ایفای نقش موثر علمای دینی در جریان نهضت تحریم تنباکو و مخالفت با قراردادهای استعماری برخی از نیروهای تجددگرا همچون ملک‌خان و مستشارالدوله به این نتیجه رسیدند که از ظرفیت علمای دینی برای مقابله با اصلاح‌ناپذیری شاهان و نخبگان قاجاری بهره گیرند. بر این اساس، روندی آغاز شد که نشان دهد نه تنها تجدد، تداوم اسلام است، بلکه مضامین و مفاهیم جدید، ترجمان یا بیان دیگری از مفاهیم و آموزه‌هایی است که در متون و ادبیات اسلامی وجود داشته و دارد. برای مثال، مفهوم «liberty» همان «حریت» و «الحریة» است، و به همین شیوه مفهوم و معنای «nation» همان «ملت» است. از قضا برخی از

متجددین کنونی، این قسم برابر نهادگی‌ها و معادل‌سازی روشنفکران را عامل کج‌فهمی و بدفهمی تجدد در آغاز آشنایی ایرانیان با آن دانسته‌اند که تا امروز نیز ادامه پیدا کرده است. هرچند از منظر دیگری باید اذعان کرد که مفاهیم و آموزه‌های تجدد جز از همین طریق و با سوار شدن بر مفاهیم دینی و سنتی آشنا برای مردم نمی‌توانسته در ایران رواج یابد، اما یکی از عوامل موثر بر تطور مفهومی «ملت» همین رویه روشنفکران بوده است.

۳. روندهای موثر بر ورود تجدد به ایران تحت تاثیر تجربه اولیه رویارویی جوامع مسلمان همسایه با تجدد است. امپراتوری عثمانی بسیار پیشتر از دیگر جوامع مسلمان با اروپای جدید روبه‌رو شد و در حالی که در جوامعی نظیر ایران هنوز خبری از تحولات جدید تازه در اروپا نبود، نظام‌های سیاسی و اجتماعی این امپراتوری از جمله آنچه «نظام ملت» خوانده می‌شد، عمیقاً از سوی اندیشه‌ها و دستاوردهای فکری تجدد به چالش کشیده می‌شد. نظام ملت، نظم سیاسی-اجتماعی سنتی حاکم بر عثمانی بود که ماهیتاً ریشه دینی داشت و بر اساس آن عثمانی به چهار ملت تقسیم می‌شد و بر همان اساس نیز حقوق و تکالیف اتباع، تعیین و تنظیم می‌شد. هر یک از ملت‌های چهارگانه مسلمان، یونانی، ارمنی و یهودی در درون خود دارای دسته‌بندی‌های خردتر قومی و زبانی و فرهنگی بودند، اما هیچ‌یک ملاک شناسایی افراد نبود. بلکه همه اتباع عثمانی بر اساس تعلق دینی‌شان و «ملت» و مذهبی که به آن تعلق داشتند، به رسمیت شناخته می‌شدند. در آنچه عصر تنظیمات خوانده می‌شود به دلیل رشد و رسوخ اندیشه‌های جدید اروپایی به‌ویژه nationalism، زمینه برای طرح مطالبات خودمختارانه و مبتنی بر تعلقات قومی یا زبانی به‌ویژه از سوی ملت یونانی (که شامل بخش‌های اروپایی‌نشین امپراتوری عثمانی بود) فراهم شد. بعدتر ملت ارمنی و در نهایت نیز ملت مسلمان، خواهان تقسیم شدن به سطوح خردتر و هویت‌یابی بر اساس عناصر زبانی و قومی شدند. نظام ملت به «ملت عثمانی» تحول یافت که دقیقاً بیانگر پذیرش و رسوخ ماهیت برساختی اندیشه nationalism در میان نخبگان فکری و سیاسی عثمانی در این دوره است؛ بعدتر ملت عثمانی به «ملت اسلام» و «ملت تورانی» و در نهایت به «ملت ترک» بدل شد و بدین ترتیب مفهوم ملت کاملاً از بار مفهومی دینی‌اش تهی شده و با مقتضیات تجددی nation سازگار شد.

در تمام این دوره نسبتاً طولانی طیف گسترده‌ای از نخبگان مهاجر سیاسی و دینی و تاجر و مسافر در عثمانی و به‌ویژه در استانبول به سر برده و با اصحاب و مجریان تنظیمات مرتبط بودند. در عثمانی برای نخستین بار صادق رفعت پاشا نظریه پرداز ایده «ملت عثمانی»، مفهوم ملت را به‌عنوان معادلی برای nation به کار برد و این شیوه‌های بیانی تازه از طریق روزنامه‌های

ایرانی منتشره در عثمانی به ایران راه می‌یافت. اخبار تحولات عثمانی در قالب نامه‌ها و پیام‌ها و گزارش‌ها به ایران منتقل می‌شد و بر روند فکری جامعه نخبگانی ایران تأثیر می‌گذاشت. برخی از مهم‌ترین سیاستمداران ایرانی اعم از امیرکبیر و سپهسالار و ملکم‌خان در همین دوره در عثمانی زیسته و از تحولات آن تأثیر پذیرفته بودند. بافت دینی مشابه در عثمانی موجب می‌شد تا به مثابه واسطه‌ای برای متناسب‌سازی و سازگارسازی مفاهیم جدید با زمینه دینی و اسلامی جامعه ایران عمل کند.

مقاله نشان داد که مفاهیم و اندیشه‌های جدید عموماً به واسطه استقرار بر یک بافت مفهومی دینی توانسته‌اند وارد جامعه‌های مسلمانی چون ایران شده و مورد پذیرش قرار گیرند. البته، مفاهیم بسیار دیگری همچون وطن، آزادی، عدالت و نقد و نظایر آن نیز سرنوشت مشابهی با مفهوم «ملت» دارند و شایسته است تا جداگانه بررسی شوند. در فاصله فروپاشی امپراتوری عثمانی تا تحولات پس از جنگ جهانی دوم، مجموعه‌ای از جنبش‌ها و نهضت‌ها در جوامع مسلمان رخ داد که مهم‌ترین ویژگی آن‌ها بازگشت به اسلام به عنوان منبع اصلی فهم و تفسیر مسائل سیاسی و اجتماعی بود. در این بازگشت، برای مثال، در جنبش اخوان المسلمین مصر یا انقلاب اسلامی ایران، مفاهیم و معارف دینی به چارچوب نظری اصلی متفکران و نخبگان مسلمان بدل شد. در این شرایط تازه تعیین نسبت مفاهیم دینی با مفاهیم جدید بار دیگر به مسئله اصلی بدل شد، با این تفاوت که در این مرحله برخلاف مراحل نخستین تلاش‌ها به نشان‌دادن کاستی مفاهیم جدید در مقابل مفاهیم دینی و اسلامی و یا بیان برتری دومی بر اولی معطوف شد.

کتاب‌نامه

۱. احمدی، حمید (۱۳۸۲)، «هویت ملی ایرانی در گستره تاریخ»، فصلنامه مطالعات ملی، بهار، ش ۱۵، ص ۱۹، تهران: موسسه مطالعات ملی.
۲. انتخابی، نادر (۱۳۹۰)، ناسیونالیسم و تجدد در ایران و ترکیه، تهران: نشر نگاره آفتاب.
۳. اینالجیق، خلیل (۱۳۹۱)، «تنظیمات چیست؟» در: اینالجیق، خلیل و محمد سید دانلی اوغلو (۱۳۹۱)، امپراتوری عثمانی در عصر دگرگونی تنظیمات، ترجمه: رسول عربخانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
۴. آبادیان، حسین (۱۳۸۳)، بحران مشروطیت در ایران، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
۵. آجودانی، ماشاءالله (۱۳۹۲)، مشروطه ایرانی، تهران: نشر اختران.
۶. بهار، محمدتقی (ملک الشعراء) (۱۳۶۳)، تاریخ مختصر احزاب سیاسی، ج دوم، تهران: امیرکبیر.
۷. بیگدلو، علیرضا (۱۳۸۰)، باستان‌گرایی در تاریخ ایران معاصر، تهران: نشر مرکز.
۸. ترکمان، محمد (۱۳۶۷)، مدرس در پنج دوره تقنینیه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. حضرتی، حسن (۱۳۸۹)، مشروطه عثمانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
۱۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۵)، ناسیونالیسم و انقلاب، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۱. کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۸۰)، تضاد دولت و ملت (نظریه تاریخ و سیاست در ایران)، ترجمه: علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
۱۲. کوچوک، جودت (۱۳۹۱)، «نظام ملت در امپراتوری عثمانی و تنظیمات»، در: اینالجیق، خلیل و محمد سید دانلی اوغلو (۱۳۹۱)، امپراتوری عثمانی در عصر دگرگونی تنظیمات، ترجمه: رسول عربخانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
۱۳. لوئیس، برنارد (۱۳۸۴)، مشکل از کجا آغاز شد؟ (تأثیر غرب و واکنش خاورمیانه)، ترجمه: شهریار خواجهیان، تهران: نشر اختران.
۱۴. _____ (۱۳۸۶)، خاورمیانه (دو هزار سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز)، ترجمه: حسن کامشاد، تهران: نشر نی.
۱۵. مشکور، محمدجواد (۱۳۶۸)، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۱۶. مومنی، محمدباقر (۱۳۷۲)، دین و دولت در عصر مشروطیت، تهران: نشر باران.
۱۷. ناظم‌الاسلام کرمانی، میرزا محمد (۱۳۵۷)، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام سعیدی سیرجانی، تهران: نشر آگاه.

۱۸. نجفی، موسی (۱۳۷۶)، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران (عصر مشروطیت): تلاقی اندیشه سیاسی اسلام و ایران با غرب، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. _____ (۱۳۷۸)، مقدمه تحلیلی تاریخ تحولات سیاسی ایران (دین، دولت و تجدید: تکوین هویت ملی نوین ایران از عصر صفویه تا دوران معاصر)، تهران: نشر منیر.
۲۰. _____ و رسول جعفریان (۱۳۷۳)، سده تحریم تنباکو، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۱. نورایی، فرشته (۱۳۵۲)، تحقیق در افکار میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۲۲. و نیولی، جرارد (۱۳۸۱)، ایده ایران، ترجمه: الهام کوشا، دربنائی، محسن و دیگران (۱۳۸۱)، خودکامی ملی در عصر جهانی‌شدن، تهران: نشر قصیده‌سرا.
۲۳. یغمایی، اقبال (۱۳۵۷)، شهید راه آزادی سیدجمال واعظ اصفهانی، تهران: توس.