



Scientific Journal Quarterly of Middle East Studies

Vol 32. No 2. Summer 2025

Received date: 2024.08.04

Acceptance date: 2025.08.16



مرکز پژوهش‌های علمی و
مطالعات استراتژیک خاورمیانه

Home page: www.cmess.sinaweb.net

DOR: 20.1001.1.15601986.1404.32.2.5.4

Critique of Nationalism and Transition to Transnationalism: Mechanisms of Nation Weakening in the Thought of Fardid and Sayyid Qutb

Mohammadreza Salehi Vasigh¹, Hamid Ahmadi²



Abstract

One of the most fundamental epistemological tensions in contemporary thought is the confrontation between the logic of “nation” and “ummah/wilayah.” The critique of modern nationalism by Islamic thinkers has led to the emergence of transnationalism that claims to revive authentic identity, but has had unexpected consequences for the historical nation. This research aims to conduct a comparative analysis of Fardid’s and Sayyid Qutb’s approaches to nationalism, discovering the epistemological mechanisms that transform the historical nation into an “incomplete category.” The methodology was based on comparative analysis and utilization of Hamid Ahmadi’s theoretical framework, including the theory of the “hard core” of national identity and “citizen-centered national identity.” Key findings revealed that Fardid and Qutb, through distinct pathways—ontological-mystical and theological-political—reached a convergent conclusion: transforming the nation into a reality that must find completion in the ummah or wilayah. This logic deprives the four fundamental elements of national identity (territory, history, political and cultural heritage) of their ontological autonomy and transforms them into incomplete realities. Transnationalism, despite its claim to defend authenticity, leads to the weakening of the “hard core” of national identity and fails to provide adequate responses to the basic needs of contemporary society—political freedoms, social justice, gender equality, and minority rights. The solution lies in finding a “citizen-centered national identity” that is based on gradual accumulation and, by adding the element of “people” to the hard core, is both rooted in history and responsive to contemporary needs. Only a society rooted in its identity can meaningfully engage with the world.

Keywords: Historical nation, transnationalism, national identity, nationalism, Iran.

1 - PhD Candidate in Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.

2 - Professor of Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.



مرکز پژوهش‌های علمی و
مطالعات استراتژیک خاورمیانه

فصلنامه علمی مطالعات خاورمیانه

سال ۳۲، شماره ۲، پیاپی (۱۲۰)، تابستان ۱۴۰۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

Home page: www.cmess.sinaweb.net

DOR: ۲۰.۱۰۰۱.۱.۱۵۶۰۱۹۸۶.۱۴۰۴.۳۲.۲.۵.۴

نوع مقاله: پژوهشی

نقد ناسیونالیسم و گذار به فراملی گرایی: مکانیسم‌های تضعیف ملت در اندیشه فردید و

سیدقطب

محمد رضا صالحی وثیق^۱، حمید احمدی^۲



چکیده

یکی از بنیادین‌ترین تنش‌های معرفت‌شناختی در اندیشه معاصر، مواجهه میان منطق «ملت» و «امت/ولایت» است. نقد ناسیونالیسم مدرن از سوی متفکران اسلامی منجر به ظهور فراملی گرایی شده که ادعای احیای هویت اصیل دارد، اما پیامدهای غیر منتظره‌ای برای ملت تاریخی داشته است. پژوهش حاضر با هدف تحلیل تطبیقی رویکرد فردید و سیدقطب نسبت به ناسیونالیسم، مکانیسم‌های معرفت‌شناختی تبدیل ملت تاریخی به «مقوله ناتمام» را کشف می‌کند. روش کار بر اساس تحلیل تطبیقی و بهره‌گیری از چارچوب نظری «حمید احمدی» شامل نظریه «هسته سخت» هویت ملی و «هویت ملی شهروندمحور» انجام شد. یافته‌های کلیدی نشان داد که فردید و قطب با مسیرهای متمایز -هستی‌شناختی-عرفانی و تئولوژیک-سیاسی- به نتیجه همگرایی رسیدند: تبدیل ملت به واقعیتی که باید در امت یا ولایت کمال یابد. این منطق، چهار عنصر بنیادین هویت ملی (سرزمین، تاریخ، میراث سیاسی و فرهنگی) را از خودمختاری هستی‌شناختی محروم کرده و آنها را به واقعیت ناتمام تبدیل می‌سازد. فراملی گرایی، علی‌رغم ادعای دفاع از اصالت، منجر به تضعیف «هسته سخت» هویت ملی می‌شود و پاسخ کافی به نیازهای اساسی جامعه معاصر -آزادی‌های سیاسی، عدالت اجتماعی، برابری جنسیتی و حقوق اقلیت‌ها- ارائه نمی‌دهد. راه خروج، یافتن «هویت ملی شهروندمحور» است که بر انباشت تدریجی مبتنی بوده و با افزودن عنصر «مردم» به هسته سخت، هم ریشه در تاریخ دارد و هم پاسخگوی نیازهای معاصر است. تنها جامعه‌ای که در عمق هویت خود ریشه دارد می‌تواند به صورت معنادار با جهان ارتباط برقرار کند.

واژگان کلیدی: ملت تاریخی، فراملی گرایی، هویت ملی، ناسیونالیسم، ایران.

mo.rezasalehi@ut.ac.ir

۱- دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

hahmadi@ut.ac.ir

۲- استاد تمام علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۱- مقدمه

یکی از بنیادین‌ترین تنش‌های معرفت‌شناختی در اندیشه معاصر، مواجهه میان دو منطق متمایز تعریف هویت جمعی است: منطق «ملت» و «امت». این تنش نه صرفاً در سطح سیاست عملی، بلکه در عمق هستی‌شناسی اجتماعی و معناشناسی هویت قابل تتبع است. آنچه این مواجهه را از نظر فلسفی حائز اهمیت می‌سازد، این واقعیت است که هر یک از این دو منطق، نه تنها شیوه متفاوتی از تصور جامعه پیش می‌نهد، بلکه مبنای متمایزی برای فهم «انسان در جهان» و رابطه او با تاریخ، جغرافیا و معنا ارائه می‌دهد. در این میان، باید میان «ملت به مثابه واقعیت تاریخی» و «ناسیونالیسم به مثابه ایدئولوژی مدرن» تمایز قائل شد. ایران، به‌عنوان نمونه بارز، قرن‌ها پیش از ظهور ناسیونالیسم مدرن، بر اساس پیوستگی تاریخی، فرهنگی و تمدنی، واقعیت ملی داشته است. این «ملت تاریخی» نه محصول پروژه مدرن ملت‌سازی، بلکه حاصل فرایند درازمدت تشکیل هویت جمعی بر اساس زبان، ادبیات، سنت‌های فرهنگی و تجربه مشترک تاریخی بوده است.

ناسیونالیسم مدرن، به‌عنوان تجلی ایدئولوژیک منطق ملت، چیزی متفاوت است. این ایدئولوژی انسان را موجودی می‌بیند که هویتش در گرو تعلق به واحد سیاسی-جغرافیایی مشخصی است که طبق الگوهای غربی دولت-ملت سازماندهی شده است. این منطق، که ریشه در اندیشه اومانیستی رنسانس و فلسفه روشنگری دارد، انسان را به‌عنوان «شهروند» تصور می‌کند که حقوق و تکالیفش در چارچوب دولت-ملت و ستفالیایی تعریف می‌شود. در مقابل، منطق امت، انسان را موجودی در نظر می‌گیرد که هویت واقعی‌اش نه در ارتباط افقی با هم‌نوعان در قلمرو جغرافیایی، بلکه در ارتباط عمودی با مطلق شکل می‌گیرد. این تمایز، فراتر از تقسیم‌بندی ساده دین و سیاست است. بحث اساسی‌تر در این نهفته است که کدام یک از این دو منطق قادر است پاسخ معناداری به «پرسش بنیادین انسان مدرن» ارائه دهد. ناسیونالیسم مدرن، با وعده ایجاد هویت جمعی معنادار در عصر فروپاشی سنت‌های کهن، خود را به‌عنوان پاسخی به این بحران معنا مطرح کرده است. اما آنچه منتقدان بنیادین آن می‌بینند، این است که ناسیونالیسم نه تنها پاسخ کافی به این بحران نیست، بلکه خود بخشی از همین بحران محسوب می‌شود. در این زمینه، دو پیکره فکری برجسته -احمد فردید و سیدقطب- با ابزارهای معرفت‌شناختی متمایز اما نتایج مشابه، نقدی بنیادین از ناسیونالیسم مدرن ارائه کرده‌اند. فردید، با بهره‌گیری از فلسفه هایدگر و ترکیب آن با عرفان اسلامی، ناسیونالیسم را تجلی «غرب‌زدگی» معرفی کرده که انسان شرقی را از حقیقت وجودی خویش بیگانه می‌سازد. قطب نیز، از منظری متفاوت اما با نتیجه مشابه، ناسیونالیسم را نمودی از «جاهلیت» مدرن دانسته که حاکمیت خداوند را با حاکمیت انسان جایگزین می‌کند. آنچه این

دو رویکرد را از نظر فلسفی قابل تأمل می‌سازد، این نکته است که هر دو فراتر از نقد صرف، به ارائه «گفتمان جایگزین» پرداخته‌اند. این گفتمان، که آن را می‌توان «فراملی‌گرایی» نامید، نه صرفاً نفی ناسیونالیسم، بلکه تلاشی برای بازسازی مفهوم هویت جمعی بر اساس مبانی متعالی است. سؤال بنیادین در اینجا این است: آیا این نقد از ناسیونالیسم، که منجر به طرح فراملی‌گرایی شده، واقعاً قادر است جایگزین معناداری برای مسائل هویت در عصر مدرن ارائه دهد؟ در این پژوهش، تلاش می‌شود تا از طریق تحلیل تطبیقی رویکرد فردید و قطب، نه تنها مکانیسم‌های فکری که منجر به نقد ناسیونالیسم مدرن شده، بلکه پیامدهای معرفت‌شناختی این تحول بررسی شود.

۲. پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهشی موجود در حوزه نقد ناسیونالیسم و فراملی‌گرایی، علی‌رغم اهمیت موضوع، دارای خلأهای نظری قابل توجهی است. مطالعات انجام شده در حوزه رابطه دین، ناسیونالیسم و هویت ملی از جمله پژوهش زیباکلام (۱۳۸۰) که به بررسی تضاد میان ناسیونالیسم عربی و اسلام پرداخته، و مقاله بستانی (۱۴۰۰) که تهدیدات ایدئولوژیک علیه دولت-ملت را مورد تحلیل قرار داده است، نشان می‌دهد که بررسی‌های انجام شده تا کنون عمدتاً به صورت پراکنده و تک بُعدی به این موضوع پرداخته‌اند و مطالعه تطبیقی جامعی که مکانیسم‌های تضعیف ملت در دو سنت فکری متمایز اسلامی و هایدگری را بررسی کند، یافت نمی‌شود. با این وجود، به بررسی برخی مطالعات دیگر در ادامه پرداخته می‌شود: در حوزه اندیشه سید قطب، مطالعات زبیده^۱ (۲۰۰۴)، خطاب^۲ (۲۰۰۴) و بریکزینسکی^۳ (۲۰۰۵) اگرچه به تحلیل تنش میان عرب‌گرایی و اسلام‌گرایی پرداخته‌اند، اما این بررسی‌ها محدود به جغرافیای عربی بوده و ابعاد فلسفی-هستی‌شناختی نقد ناسیونالیسم را نادیده گرفته‌اند. بریکزینسکی در یک مقاله امکان تلقی ایدئولوژی پان اسلامیستی به‌عنوان شکلی از ناسیونالیسم را بررسی کرده که زمینه‌ای مقایسه‌ای برای درک نقد متفکران اسلامی از چارچوب ملت-دولت و گرایش به هویت فراملی دینی فراهم می‌کند. خطاب نیز به دیدگاه سید قطب درباره رابطه اسلام و ناسیونالیسم پرداخته و نشان می‌دهد که وی ملی‌گرایی سکولار را رد کرده و بر مبنای مفهوم «فطرت» و «امت» اسلامی، هویت دینی را بر هویت قومی و جغرافیایی برتری داده و حتی ناسیونالیسم عربی را به‌عنوان مرحله‌ای موقت برای دستیابی به وحدت فراملی اسلامی تلقی کرده است. قطب با مفهوم‌سازی «جاهلیت» و جایگزینی «امت» با «ملت»،

1 - Zubaida
2 - Khatab
3 - Brykczynski

الگوی برای تضعیف هویت ملی ارائه داده که تحلیل عمیق آن در ابعاد نظری کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

در خصوص فردید، وضعیت معرفتی پیچیده‌تر است. مطالعه میرسپاسی (۲۰۱۷) اگرچه جامع‌ترین اثر در این زمینه محسوب می‌شود، اما به طور مستقیم به نقد ناسیونالیسم در اندیشه فردید نپرداخته و این موضوع را در چارچوب گسترده‌تر «ضد مدرنیته» و «غرب‌زدگی» بررسی کرده است. نقد فردید از ملت مدرن در لایه‌های عمیق‌تر اندیشه هایدگری او نهفته و نیازمند کاوش مستقل است. این خلأ پژوهشی، ضرورت مطالعه تطبیقی را آشکار می‌سازد که بتواند مکانیسم‌های مشترک و متمایز تضعیف ناسیونالیسم در دو سنت فکری اسلامی و هایدگری را کشف کرده و الگوهای نظری فراملی‌گرایی را در این دو رویکرد تحلیل کند. چنین مطالعه‌ای نه تنها خلأهای موجود را پر می‌کند، بلکه درک عمیق‌تری از پویایی‌های فکری معاصر ارائه می‌دهد.

۳. مبنای نظری: «هویت ملی شهروندمحور» حمید احمدی^۱

بحث بنیادین پژوهش حاضر در تنش عمیقی ریشه دارد: چگونه نقد ناسیونالیسم مدرن که با انگیزه دفاع از اصالت صورت می‌گیرد، منجر به تضعیف همان ملت تاریخی می‌شود که ادعای حمایت از آن را دارد؟ این پارادوکس در رویکرد فردید و قطب آشکار است: هر دو با هدف احیای هویت اصیل، نقدی رادیکال از ناسیونالیسم مدرن ارائه می‌دهند، اما نتیجه نهایی فراملی‌گرایی است که ملت را به «مقوله ناتمام» تبدیل می‌کند. تمایز میان «ملت به مثابه واقعیت تاریخی» و «ناسیونالیسم به مثابه ایدئولوژی مدرن» کلیدی برای درک این معضل است. ملت تاریخی، بر اساس تحلیل‌های جامعه‌شناسی تاریخی، حاصل فرایند درازمدت تشکیل هویت جمعی بر پایه عناصر بنیادین سرزمین، تاریخ، میراث سیاسی و میراث فرهنگی است که «در فرایند بحران‌های سیاسی، اجتماعی و نظامی در دوره‌های مختلف شکل گرفته و بازسازی شده است» (احمدی، ۱۳۹۰: ۱۱۳).

چهار پارادایم اصلی مواجهه با ناسیونالیسم قابل تمایز است: رهیافت لیبرالی با خلأ معنا مواجه می‌شود؛ رهیافت مارکسیستی هویت را به بُعد اقتصادی فرو می‌کاهد؛ رهیافت پست‌کلونیال به تکثرگرایی هویتی می‌رسد که امکان عمل جمعی را سلب می‌کند. رهیافت چهارم -دینی-تمدنی- که فردید و قطب نمایندگان آن هستند، عمیق‌ترین نقد را ارائه می‌دهد، زیرا خود مدرنیته را به چالش می‌کشد. این رهیافت نشان می‌دهد که «مشکل اساسی نگرش‌های سنتی و مدرن نفی‌کننده هویت ایرانی ریشه در خطای

۱- حمید احمدی (متولد ۱۳۳۶، مشهد) استاد علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران است. ایشان از جمله متفکران برجسته حوزه جامعه‌شناسی تاریخی و مطالعات هویت ملی در ایران محسوب می‌شوند.

معرفت‌شناسانه آنها به تحولات اجتماعی دارد که مبتنی بر نوعی ابطال‌گرایی پوپری یا انقلاب پارادایمی کوهنی است» (همان: ۱۶۳).

فراملی‌گرایی ملت تاریخی را از خودمختاری هستی‌شناختی محروم می‌سازد. «هسته سخت» هویت ملی دارای عناصر بنیادینی است که حیات گفتمان‌ها به آن وابسته است. این عناصر -سرزمین، تاریخ، میراث سیاسی و میراث فرهنگی «عناصر بنیادین گفتمان هویت ملی ایرانی» بوده‌اند و «هر نظریه‌پردازی و سیاست‌گذاری باید مبتنی بر آنها صورت بگیرد» (همان: ۳۷۹). فراملی‌گرایی با طرح مفاهیمی چون امت یا ولایت، این عناصر را به «واقعیت ناتمام» تبدیل می‌کند که باید در ساختار بالاتر کمال یابد. فراملی‌گرایی نه تنها قادر به حل مسائل ناشی از ناسیونالیسم مدرن نیست، بلکه بحران مضاعفی ایجاد می‌کند. پنج نیاز اساسی جامعه معاصر -آزادی‌های سیاسی، عدالت اجتماعی و اقتصادی، برابری و توزیع عادلانه ثروت ملی، برابری جنسیتی، و حقوق اقلیت‌های دینی و قومی- در چارچوب فراملی‌گرایی پاسخ کافی نمی‌یابد. این ناتوانی منجر به «تفرقه دیدگاه‌ها درباره هویت و همبستگی ملی و مسئله ملت و ملیت» می‌شود (همان: ۴۱۳).

در مقابل این چالش، احمدی با «چارچوب نظری هویت ملی شهروندمحور» راه سومی ارائه می‌دهد که هم ریشه در تاریخ دارد و هم پاسخگوی نیازهای معاصر است. این چارچوب بر این بینش استوار است که «عنصر مردم باید به‌عنوان عنصر محوری نوین به هسته سخت هویت ملی ایرانی افزوده شود» (همان: ۱۶۴). رویکرد معرفت‌شناختی این چارچوب بر «انباشت تدریجی» استوار است که بر ابطال‌پذیری و انقلاب دائمی ترجیح داده می‌شود. هویت ملی شهروندمحور نشان می‌دهد که «چنانچه مردم یا شهروندان را محور قرار داده و نیازها و خواسته‌های آنها را اصل در نظر بگیریم، چالش‌های برآمده از دگرگونی‌های داخلی و بین‌المللی برای تقویت هویت ملی به فرصت تبدیل شده و نیازهای پنج‌گانه نوین جامعه نیز برآورده خواهد شد» (همان: ۴۱۴). این مبنای نظری نشان می‌دهد چگونه فردید و قطب، در تلاش برای نقد ناسیونالیسم مدرن، به راه‌حلی رسیده‌اند که منجر به تضعیف ملت تاریخی می‌شود. راه خروج از این بن‌بست، بازگشت به تحلیل عمیق ملت تاریخی و شناسایی مکانیسم‌هایی است که امکان تعادل میان «حفظ اصالت تاریخی و پاسخگویی به مطالبات مدرن» را فراهم می‌آورد.

۴. رویکرد فردید به ناسیونالیسم: از غرب‌زدگی تا فراملی‌گرایی عرفانی

رویکرد فردید نسبت به ناسیونالیسم در عمق مواجهه‌ای بنیادین با کلیت پروژه مدرنیته ریشه دارد. فردید این پدیده را بخشی جدایی‌ناپذیر از سیر تکوینی تاریخ معاصر ایران می‌دید. در نظام فکری او، غرب‌زدگی و نیهیلیسم -که هایدگر آن را فراموشی هستی تعریف می‌کند- میراثی تاریخی است که از

خود هستی سرچشمه می‌گیرد. فردید غرب‌زدگی را «گرفتار شدن در حوالت تاریخی و بیماری تاریخی» تعریف می‌کند که منجر به «فراموشی حقیقت» شده است (فردید ۱۳۹۵: ۱۸). از منظر فردید، «انسان‌محوری و عقل‌گرایی‌ای که از یونان کلاسیک به ارث رسیده» زمینه‌ساز تکوین تمام ایدئولوژی‌های مدرن از جمله ناسیونالیسم گردیده است (مصاحبه علیرضا میبیدی با فردید، ۱۳۵۵). وی با بهره‌گیری از تحلیل هایدگری نشان می‌دهد که ناسیونالیسم محصول فرایندی است که انسان را از ارتباط اصیل با وجود قطع کرده است. آسیب ناسیونالیسم نه در جنبه‌های فنی، بلکه در مبنای هستی‌شناختی آن نهفته است که بر خودبنیادی انسان استوار شده است. ناسیونالیسم نوعی بت‌پرستی مدرن (طاغوت) محسوب می‌شود که انسان را از خدا و هویت الهی خود دور می‌سازد و در تضاد با مفهوم امت واحد اسلامی قرار می‌گیرد.

در اندیشه فردید، ناسیونالیسم به «نسب‌انگاری» ترجمه شده و بخشی از «غرب‌زدگی مضاعف» تلقی می‌شود. استفاده از واژه «ملت» به معنای «نژاد و نسب» به جای «دین و مذهب»، «غرب‌زدگی لفظی» محسوب می‌شود که نشان‌دهنده بار فرهنگی غربی است (URL: 1). البته تعارض فردید با ناسیونالیسم به معنای نفی کامل هویت ملی نیست. وی در مناظره با نراقی می‌گوید: «هویت ملی البته در دنیایی که مدارش بر خوداثباتی و مائی و منی استوار است، ضرورتی است انکارناپذیر و در شرایط فعلی لازم‌الوجود. مسئله وطن و هویت ملی به شرطی که خودبینانه نباشد متعالی است از کم و کیف و همه مقولات» (URL: 2). با این حال، پیامدهای نقد بنیادین ناسیونالیسم در اندیشه او در نهایت به فراملی‌گرایی منجر می‌شود.

فردید ملی‌گرایی مدرن را محصول غرب‌زدگی می‌داند که همراه با لیبرالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی وارد ایران شده است. از نگاه وی «ناسیونالیسم و تقسیم اقوام بر مبنای جغرافیائی از مقتضیات تمدن جدید و مربوط به غلبه ادب الدنیاست، چه شرق امروز هم اومانیسم غربی را قبول کرده و با غفلت نسبت به شرق از شرق و غرب سخن می‌گوید! بشر امروز با شتاب دارد در این اومانیسم و ادب و ادبیات خودبنیادانه جلو می‌رود» (ضاد، ۱۳۹۴: ۳۷۲). ناسیونالیسم ایدئولوژی سکولاری است که انسان را از «وجود اصیل» منفک ساخته و در دام «تکنیک» و «ماشین مدرنیته» می‌اندازد. حتی شعارهای ضد غربی مانند «ایران برای ایرانیان» نیز «تقلیدی از ناسیونالیسم اروپایی» هستند که «ایرانیت حقیقی» را با ملی‌گرایی سکولار جایگزین می‌کنند.

فردید با چنین رویکردی انقلاب مشروطه را اولین حرکت در توطئه بزرگ استعماری تفسیر می‌کند که روشنفکران ملی‌گرا ناآگاهانه مدل غربی را اتخاذ کردند و به گفتمان مسیحایی رادیکال متوسل شدند.

او این ناسیونالیسم را «کودتایی هدفمند توسط مدرنیست‌های پوزیتیویست» می‌نامد که قصد دارد ایران را از «مسیر اصیل و عرفانی نجات» محروم کند. فردید کل تجربه مشروطه‌خواهی را «جنایتی عامدانه از سوی مدرن‌های پوزیتیویست» می‌داندست «برای ربودن مسیر اصیل و عرفانی نجات در ایران» (Mirsepassi, 2019: 124). او حتی منتقد ترویج ملی‌گرایی آریایی پهلوی و جشن‌های ۲۵۰۰ ساله است که آن را نیز غرب‌زدگی تلقی می‌کند، چنان‌که مصدق را به‌عنوان نماد ناسیونالیسم لیبرال نقد می‌کند (Ibid, 140). فردید می‌گوید: «در گذشته نه چندان دور، وارثان منورالفکران و روشنفکران ایران تحت عناوین مختلف و از آن جمله ناسیونالیسم به نحوی با جمع میان سیاست و روحانیت مخالفت داشتند که امروز دیگر در حکم لیبرالیسم کهنه و نامتناسب با حوادث زمان گردیده و مردم با توجه به روح انقلاب و سخنان امام خمینی این ناسیونالیسم-لیبرالیسم کهنه اول ایرانی و بعد مسلمان! را نمی‌پذیرند» (ضاد، ۱۳۹۴: ۱۰۱۲). حتی روشنفکران بازگشت‌طلب به ریشه‌های پیش از اسلام نیز تحت تأثیر ایده‌های ناسیونالیستی اروپایی قرار داشتند و «غربی شده محسوب می‌شوند» (Mirsepassi, 2017: 294-295). وی حتی با بومی‌گرایی مخالف بوده و معتقد بود که بازگشت به هویت ملی برای درمان غرب‌زدگی بی‌معنا است. از نگاه فردید، نیتیویسم^۱ «تلاشی بیهوده برای احیای چیزی است که قبلاً مرده و کاملاً منقضی شده» (Bostani & Namazi, 2024: 51). این موضع نشان می‌دهد که فردید نه تنها ناسیونالیسم مدرن، بلکه هر گونه تلاش برای احیای ملت تاریخی را رد می‌کند و به دنبال هویتی فراملی و عرفانی است.

فردید با بهره‌گیری از مفهوم «جغرافیای معنوی» کرین، چارچوبی متمایز ارائه می‌دهد. شرق و غرب «مقامات وجودی» محسوب می‌شوند. شرق «خانه حقیقت» است که با «طلوع اندیشه یونانیان باستان» پنهان شده و هویت ایرانی را در کشمکش کیهانی میان معنویت شرقی و مادی‌گرایی غربی قرار می‌دهد (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۰۴). فردید علاوه بر دل‌بستگی به وطن، به «وطن متعالی» یعنی «قرب به حق و حقیقت» اعتقاد دارد (Mirsepassi, 2019: 250). هویت واقعی ایرانی نیازمند «لقای الهی» است که بر پوچ‌گرایی تمدن مدرن فائق آید. این تحول از هویت ملی-جغرافیایی به هویت عرفانی-تمدنی، زمینه‌ساز فراملی‌گرایی است. فردید «ملت» را با «امت» جایگزین می‌کند و وحدت دینی مبتنی بر «حکمت انسی» را مطرح می‌کند. وی بر ولایت تأکید دارد که «حقیقت دیانت اسلام و جنبه فیلیا (یگانگی، دوستی)» است (مصاحبه علیرضا میبدی با فردید، ۱۳۵۵). فردید می‌گوید: «همیشه می‌خواستیم نیچه را مطرح کنم البته نه نیچه مارکسیست‌ها و نه نیچه هیتلر و نازیسم را. نیچه احساس عمیق به

آخرالزمان و امت واحده پس فردا دارد و در این راه است. نیچه نه ناسیونالیسم را قبول دارد و نه سوسیالیسم را و هیتلر به دروغ خود را هوادار نیچه می‌داند» (ضاد، ۱۳۹۴: ۴۳۵). این منطق فراملی‌گرایی، ملت را از خودمختاری هستی‌شناختی محروم کرده و تابعی از واقعیت بالاتر (امت) می‌سازد. پارادوکس ذاتی نقد فردیدی این است که وی از ناسیونالیسم مدرن به دلیل «غرب‌زدگی» و تابعیت از منطق غربی انتقاد می‌کند، اما راه‌حل ارائه شده -جایگزینی ملت با امت و تأکید بر هویت عرفانی- دینی - خود منجر به نوع جدیدی از تابعیت می‌شود. ملت تاریخی باید در امت یا ولایت کمال یابد. این منطق، همان «محرومیت ملت از خودمختاری هستی‌شناختی» را که از ناسیونالیسم مدرن انتقاد می‌کند، در شکل جدیدی بازتولید می‌کند. فراملی‌گرایی فردید در نهایت ملت تاریخی را به «مقوله ناتمام» تبدیل می‌کند که باید در واقعیت بالاتر کمال یابد و منجر به «تعلیق هویت ملی» می‌شود که ملت را از خودمختاری هستی‌شناختی محروم می‌سازد.

۵. قطب: از نقد حاکمیت‌شناختی ناسیونالیسم تا بازآفرینی تمدن فراملی

سید قطب با ارائه مفهوم «جاهلیت» چارچوبی متفاوت از نقد ناسیونالیسم ارائه می‌دهد که فراتر از تحلیل‌های سیاسی-اجتماعی متعارف، به ساحت حاکمیت‌شناسی تتولوژیک می‌رود. بر خلاف فردید که از منظر هستی‌شناختی-عرفانی به نقد می‌پردازد، قطب از زاویه «توحید سیاسی» و ضرورت انحصار حاکمیت الهی به تحلیل ناسیونالیسم مدرن می‌پردازد. این مکانیسم‌های معرفت‌شناختی متمایز برای درک چگونگی تبدیل ملت تاریخی به «مقوله ناتمام» حیاتی است.

قطب با بازتعریف رادیکال مفهوم جاهلیت، آن را از بستر تاریخی-زمانی خارج کرده و به «مقوله‌ای فرا تاریخی» تبدیل می‌کند. وی صراحتاً اعلام می‌دارد که «اگر به منابع و پایه‌های شیوه‌های زندگی مدرن نگاه کنیم، روشن می‌شود که تمام جهان در جاهلیت غرق شده است. این جاهلیت بر اساس شورش علیه حاکمیت خدا در زمین استوار است» (قطب، ۱۳۹۳: ۴). این نگاه، ناسیونالیسم را به مثابه تجلی «شورش بنیادین علیه حاکمیت الهی» معرفی می‌کند که در آن ملت جایگاه حاکمیت را غصب می‌کند. قطب ناسیونالیسم را به دلیل «مبنای حاکمیت‌شناختی» آن مردود می‌داند. هر نظامی که مشروعیت سیاسی را به «ملت» می‌دهد، لازمه آن انتقال حاکمیت از خداوند به انسان است.

قطب جهان را به دو بخش متمایز تقسیم می‌کند: «امت اسلامی» به‌عنوان جامعه‌ای که «تمام آداب، ایده‌ها، مفاهیم، قوانین، مقررات، ارزش‌ها و معیارهایش از منابع اسلامی گرفته شده است» (همان: ۸۸) و «جاهلیت» به‌عنوان «تمام جوامعی که بر اساس شورش علیه حاکمیت خدا در زمین بنا شده‌اند» (همان: ۱۲۱). این تقسیم‌بندی دوگانه امکان «خودتعریفی مستقل» را از هر هویت جمعی سلب می‌کند و ملت

را وادار می‌سازد تا خود را بر اساس دو گزینه محدود بازتعریف کند: یا کاملاً در امت منحل شود یا به‌عنوان جاهلیت طرد گردد. بر خلاف بسیاری از متفکران اسلامی که دوایر هم‌مرکز هویت را می‌پذیرفتند، قطب این چارچوب را کاملاً رد می‌کند و اعلام می‌دارد که برای مسلمان واقعی، مسئله هویت ملی به سادگی وجود نخواهد داشت. او این فرایند را «تکامل طبیعی در مسیر ایمان» می‌نامد که در آن «مسلمان هیچ ملیتی ندارد جز عقیده‌اش که او را عضوی از جامعه مسلمانان در دارالاسلام می‌کند» (همان: ۱۱۰). قطب با رد دوایر هم‌مرکز، ماهیت تدریجی و تاریخی شکل‌گیری هویت را نادیده می‌گیرد و جایگزین آن را «انقلاب ناگهانی در هویت» قرار می‌دهد. وی اعلام می‌کند: «اسلام با این وضوح و خلوص کامل و با این جزم قاطع آمد تا انسان را رفعت بخشد و او را از پیوندهای زمین و خاک و از پیوندهای گوشت و خون که اینها نیز از نوع همان پیوندهای زمین و خاک هستند برهاند» (همان: ۱۱۰). قطب با تأکید بر این که «یگانه وطن برای مسلمان، جایی است که در آن شریعت خدا به اجرا در می‌آید و روابط این وطن با ساکنان آن بر اساس ارتباط با خدا، شکل می‌گیرد» (همان: ۱۱۱)، مفهوم سرزمین را کاملاً بازتعریف می‌کند. در این چارچوب، «وطن مسلمان، خاک نبود بلکه وطن او دارالاسلام بود» (همان: ۱۱۷) و «سرزمینی که اسلام بر آن حکم فرما نباشد و شریعت اسلام در آنجا به کار گرفته نشود، از دیدگاه فرد مسلمان دارالحرب است و فرد مسلمان با آن به نبرد می‌پردازد هرچند که در آنجا به دنیا آمده باشد» (همان: ۱۱۸). قطب اعلام می‌کند که «عمر این تعفن یعنی تعفن عصبیت خویشاوندی به سر رسیده و غرور نژادی مرد و پلیدی ملیت زدوده شده تا بشر به دور از تعفن گوشت و خون و آلودگی خاک و زمین، در فضای عطرآگین افق‌های بلند بیاساید» (همان: ۱۱۰).

قطب هرگونه استفاده ابزاری از ناسیونالیسم را رد می‌کند. او استدلال می‌کند که «اهداف اسلامی، وسایل اسلامی می‌طلبد، استفاده از روش‌های جاهلی برای تأمین اهداف اسلامی، لزوماً آن هدف را فاسد می‌کند و عقیده اسلامی باید در یک واقعیت عملی تجسم یابد» (همان: ۲۷). این موضع را با مثال پیامبر توضیح می‌دهد: «پیامبر می‌توانست با برانگیختن آتش ناسیونالیسم عربی میان هم‌قطارانش قبایل عربستان را متحد کند، اما خداوند این مسیر را انتخاب نکرد چون حاکمیت ملت چالشی برای حاکمیت خدا محسوب می‌شد» (همان: ۱۵). قطب می‌گوید: «اگر روح ناسیونالیستی به ما امر می‌کند که با استعمار تجاوزکار بجنگیم. اگر روح سوسیالیسم از ما می‌خواهد که با زمین‌خوار و سرمایه‌دار مبارزه کنیم. اگر روح آزادی فردی می‌گوید که با طاغیان و زورگویان داخلی به ستیزه برخیزیم، روح اسلام هم که همه اینها، استعمار، سرمایه‌دار، قلدرها و زورگویان را تحت عنوان ظلم و ستم جمع کرده که وجه مشترک بین همه آنهاست، به ما دستور می‌دهد که بدون سازش و آرامش، همه باهم علیه آن بجنگیم، و این

مزیت جامع‌الاطراف فقط مخصوص اسلام است» (قطب، ۱۳۷۹: ۳۶۴). قطب با قاطعیت اعلام می‌کند که «هر مسلمانی که از ته دل ایمان آورده باشد، هرگز نمی‌تواند که با استعمارگران همدست شود، به آنها کمک کند، با آنها قرارداد و پیمان ببندد و یا ساکت بنشیند و یا دست از مبارزه مخفی و علنی بر ضد آنها بردارد، زیرا او قبل از همه چیز، قبل از وطن و ملیت، به دین و عقیده خود خیانت ورزیده است که عداوت استعمارگران را در دل ندارد و نیروهای ملی اسلامی را تا آنجا که مقدور است، علیه آن تجهیز نمی‌کند» (همان: ۳۶۵). این بیان نشان می‌دهد که چگونه قطب حتی مقاومت ضد استعماری را نیز تابع منطق فراملی می‌سازد.

مسیر فکری قطب در مواجهه با ناسیونالیسم عربی، فرایند شکل‌گیری فراملی‌گرایی رادیکال او را روشن می‌سازد. در دهه ۱۹۵۰، وی ابتدا ناسیونالیسم عربی را «گام گذرا» به سوی همبستگی اسلامی می‌دید (خالدی، ۱۴۰۳: ۲۸۰)، اما پس از انقلاب ۱۹۵۲ موضع رادیکال‌تری اتخاذ کرد. قطب اعلام می‌کند که «تمدن اسلامی اولیه حتی برای یک روز هم تمدن عربی نبود، هرگز ملیت نبود بلکه همیشه جامعه‌ای بر اساس عقیده بود و هدف فتوحات اسلامی آزادی زمین از ظلم رومی و ایرانی نبود تا آن را با ظلم عربی جایگزین کند» (قطب، ۱۳۹۳: ۱۵). او ناسیونالیسم را «دشمن آشتی‌ناپذیر هر مسلمانی» اعلام می‌کند (قطب، ۱۳۷۹: ۳۶۴).

قطب اعلام می‌کند که «میهن‌پرستی و ملی‌گرایی ظهور یافته در این دوران و تجمعات اقلیمی نیز عموماً نقش خود را در خلال این قرن‌ها بازی کردند و اینها هم نتوانستند پشتوانه‌ای تازه‌ای به دست آورند و در نهایت این چرخه، نظام‌های فردگرا و جمع‌گرا نیز همگی مواجه با شکست شدند. اکنون در این بحرانی‌ترین و آشفته‌ترین و پراضطراب‌ترین ساعت‌ها، وقت آن رسیده که اسلام و امت اسلامی به ایفای نقش خود بپردازند» (قطب، ۱۳۹۳: ۲). در فراملی‌گرایی قطب، «امت» بازتعریف بنیادینی می‌یابد. قطب «امت» را گروهی تعریف می‌کند که توسط عقیده به هم پیوند خورده‌اند و از نژاد، کشور یا رنگ فراتر می‌رود. او اعلام می‌کند: «مردمی که واقعاً توسط خداوند انتخاب شده‌اند، جامعه مسلمان هستند که تحت پرچم خداوند بدون توجه به تفاوت‌های نژادها، ملت‌ها، رنگ‌ها و کشورها گرد هم آمده‌اند» (قطب، ۱۳۷۹: ۱۱۵). قطب صراحتاً اعلام می‌کند که «هویت مسلمانی استوار باعث ناپدید شدن تمام اشکال دیگر شناسایی اجتماعی می‌شود و تنها این مفهوم شایسته کرامت انسان است» (قطب، ۱۳۹۳: ۱۱۸). ملت تنها در صورت انحلال در امت می‌تواند «معنا» یابد - همان چیزی که تبدیل ملت به «مقوله ناتمام» نامیده‌ایم. قطب معتقد بود که «پیوند اسلام قوی‌تر از هر پیوند دیگری» است و «این تنها پیوندی است که قادر به نابودی پایه فلسفی تمدن غرب است» (Murr, 2004: 12).

قطب با تنش بین مفهوم امت و ضرورت دولت مواجه است. پاشا این تناقض را این گونه تشخیص می‌دهد: «حاکمیت خداوند شکلی غیر مکانی به خود می‌گیرد و امت تنها می‌تواند با وسعت جامعه مسلمانان مطابقت داشته باشد. در مقابل، دولت همیشه یک ترتیب زمانی و سرزمینی است» (Pasha, 2018: 6). قطب اعلام می‌کند: «وطن یک مسلمان جایی است که ایمان اسلامی، شیوه زندگی اسلامی، و شریعت خداوند غالب باشد. تنها این معنا از وطن شایسته انسان است» و مفهوم «ملیت» را «به معنای باور و شیوه زندگی» بازبینی می‌کند (قطب، ۱۳۹۳: ۱۱۸). او می‌گوید: «وطن مسلمان، که در آن زندگی می‌کند و از آن دفاع می‌کند، یک تکه زمین نیست. ملیت مسلمان، که با آن شناخته می‌شود، ملیتی نیست که توسط دولت تعیین می‌شود. خانواده مسلمان، که در آن آرامش می‌یابد و از آن دفاع می‌کند، روابط خونی نیست. پرچم مسلمان، که آن را تکریم می‌کند و زیر آن شهید می‌شود، پرچم کشور نیست و پیروزی مسلمان، که آن را جشن می‌گیرد و به خاطر آن از خداوند سپاسگزار است، یک پیروزی نظامی نیست» (همان: ۱۱۷).

فراملی‌گرایی قطب در نهایت به «رد کامل نظم و ستفالی» منجر می‌شود. کسینجر اشاره می‌کند: «در نسخه خالص گرای اسلام‌گرایی، دولت نمی‌تواند نقطه شروع یک نظام بین‌المللی باشد، زیرا دولت‌ها سکولار، و از این رو نامشروع هستند» (Kissinger, 2014: 95). فراملی‌گرایی قطب، مانند فردید، در تلاش برای نجات هویت از تناقضات مدرنیته، خود منجر به نوع جدیدی از تابعیت می‌شود که ملت تاریخی را از خودمختاری هستی‌شناختی محروم می‌کند و آن را به «مقوله ناتمام» تبدیل می‌کند که باید در امت کمال یابد.

۶. رویکرد فردید و قطب به مشروعیت سیاسی فراملی: نقد ناسیونالیسم و بازگشت به امت

بررسی تطبیقی رویکرد فردید و قطب نسبت به ناسیونالیسم، مکانیسم‌های معرفت‌شناختی پیچیده‌ای را آشکار می‌سازد که نشان می‌دهد چگونه دو مسیر فکری متمایز - یکی هستی‌شناختی-عرفانی و دیگری تئولوژیک-سیاسی - به یک نتیجه همگرا منجر می‌شوند: تبدیل ملت تاریخی به «مقوله ناتمام» که باید در واقعیت فراملی کمال یابد. یکی از محوری‌ترین نقاط همگرایی در اندیشه سیاسی فردید و قطب، نگاه بنیادگرایانه و انتقادی آنها نسبت به ناسیونالیسم مدرن و ساختار دولت-ملت است. این همگرایی نه صرفاً در سطح انتقاد ظاهری، بلکه در عمق معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی سیاسی هر دو اندیشمند قابل تتبع است.

دیالکتیک نقد/بازسازی و تولید تابعیت جدید

گفتمان سیدقطب پیامدهای عمیقی در گذر از مفهوم دولت-ملت و ستفالیایی و ارائه دولت جایگزین دارد که این پیامدها را می‌توان از چندین جنبه تحلیل کرد. چالش قطب با حاکمیت و ستفالیایی بر این اساس شکل گرفت که او به شدت مفهوم حاکمیت مردمی و سکولار را که اساس دولت-ملت و ستفالیایی است، رد می‌کند. او هر گونه تلاش برای ایجاد حاکمیت غیر الهی را معادل «شرک» (بت‌پرستی) می‌داند. این دیدگاه، مشروعیت تمام دولت‌های مدرن، چه در غرب و چه در جهان اسلام را که بر اساس تفکیک دین از سیاست بنا شده‌اند، به چالش می‌کشد. این رویکرد قطب نشان می‌دهد که نقد او از ناسیونالیسم نه صرفاً نقدی سیاسی، بلکه نقدی بنیادین و هستی‌شناختی است که ریشه در تلقی خاص او از مشروعیت سیاسی دارد. قطب معتقد بود که روابط مبتنی بر ایدئولوژی دینی و عقیدتی، استحکام بیشتری نسبت به پیوندهای ناسیونالیستی مؤسس بر عوامل جغرافیایی و قومی دارند. او تقسیم‌بندی مسلمانان بر اساس مرزهای سرزمینی را تمایزی مصنوعی و کاذب می‌داند که برآیند نفوذ قدرت‌های خارجی، به‌ویژه جریان‌های صلیبی-غربی و صهیونیستی، در جهان اسلام بوده و لذا نیازمند محو و ریشه‌کنی است (Mortimer, 1982: 71). در مرکز گفتمان قطب، مفهوم «حاکمیت» (حاکمیت خدا) قرار دارد که این مفهوم فراتر از یک شعار دینی است و به‌عنوان یک برنامه جامع برای تجدید معنوی و بازگرداندن روح اصیل اسلام مطرح می‌شود. از نظر او، تنها خداوند حق قانون‌گذاری دارد و تمام قوانین انسانی، فاقد مشروعیت ذاتی هستند. این دیدگاه، اساس مشروعیت قوانین و نهادهای دولت-ملت را زیر سؤال می‌برد. تحلیل عمیق‌تر این مفهوم نشان می‌دهد که قطب در واقع در صدد بازتعریف کامل مفهوم حاکمیت سیاسی بود، نه اصلاح آن. این بازتعریف بنیادین با نفی کامل ناسیونالیسم همراه بود، زیرا ناسیونالیسم بر اساس حاکمیت مردمی و اراده ملی شکل می‌گیرد. آنچه این منطق را از منظر هویت ملی شهروندمحور قابل نقد می‌سازد، این واقعیت است که قطب با نفی حاکمیت مردمی، در واقع «عنصر مردم» را که باید به‌عنوان عنصر محوری نوین به هسته سخت هویت ملی افزوده شود (احمدی، ۱۳۹۰: ۱۶۴)، کاملاً حذف می‌کند. این حذف نه تنها پاسخگوی نیازهای معاصر جامعه نیست، بلکه مانع از آن می‌شود که هویت ملی بتواند به صورت پویا و تدریجی تکامل یابد. در سوی دیگر این تطبیق، فردید با ابداع مفهوم «غرب‌زدگی» و تلفیق فلسفه هایدگر با اندیشه اسلامی، ناسیونالیسم مدرن را به‌عنوان آلودگی غربی محکوم کرد. او ناسیونالیسم را نوعی بت‌پرستی سیاسی معرفی کرد که انسان را از خداوند دور می‌کند و او را به پرستش موجودات دنیوی وادار می‌سازد. این تشخیص فردید ریشه در تحلیل عمیق‌تر او از ماهیت مدرنیته داشت. او ناسیونالیسم

را نه صرفاً یک ایدئولوژی سیاسی، بلکه تجلی بت‌پرستی مدرن می‌دانست که جایگزین خداپرستی شده است. فردید فرایند ملت‌سازی مدرن را از نظر معنوی فاسد می‌دانست چرا که ساختارهای سیاسی غربی را بر جوامع غیر غربی تحمیل می‌کند، هویت‌های مصنوعی بر اساس معیارهای سکولار به جای معنوی خلق می‌کند، جوامع ارگانیک و سنتی را با ساختارهای مکانیستی سیاسی جایگزین می‌کند و سیاست را از دین و معنویت جدا می‌سازد. آنچه این دو رویکرد را در سطح عمیق‌تر متحد می‌سازد، منطق «نقد-بازسازی» است که در هر دو مورد فعال است. این منطق در تحلیل نهایی مبتنی بر همان «خطای معرفت‌شناسانه نگرش‌های سنتی و مدرن نفی‌کننده هویت ایرانی» است که «عمدتاً مبتنی بر نوعی ابطال‌گرایی پوپری یا انقلاب پارادایمی کوهنی است» (همان: ۳۶۰). قطب به جای تلاش برای آشتی دادن اسلام با مدرنیته (رویکرد اصلاح‌طلبان)، امر الهی را به شدت سیاسی می‌کند. او «حاکمیت» و «جاهلیت» را به عنوان مفاهیم سیاسی با پوشش زبانی مذهبی می‌بیند. این به او اجازه می‌دهد تا تمام فعالیت‌های انسانی را تابع اراده الهی کند. این سیاسی‌سازی امر الهی در واقع استراتژی قطب برای مقابله با سکولاریسم مدرن است. او با تبدیل کل زندگی به امری سیاسی-دینی، فضایی برای سکولاریسم باقی نمی‌گذارد.

استعلای انتقادی و تولید دوگانه وجودی

فردید معتقد بود شرق (ایران) به دلیل غفلت از حقیقت وجودی خود، در وضعیت تأخر (عقب‌افتادگی تاریخی) قرار دارد. ناسیونالیسم مدرن، نمونه‌ای از این غفلت است، زیرا جامعه را به سمت تقلید از غرب می‌کشانند، بدون آنکه پرسش از ذات خویش کنند. این نگاه فردید بر اساس تأثیرپذیری او از هایدگر شکل گرفته است. هایدگر «تاریخ‌مندی» را نه به معنای وقایع تاریخی معمول، بلکه به عنوان هستی‌زمانمند دازاین مطرح می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۰۲)، همان چیزی که فردید آن را به تأخر تاریخی ایرانیان تعبیر کرد. فردید مفهوم تاریخ‌مندی را به تأخر تاریخی تعبیر کرد؛ یعنی وضعیتی که جامعه ایران به دلیل تقلید از غرب، حقیقت وجودی خود (امکان‌های اصیل تاریخی‌اش) را فراموش کرده و در غفلت متافیزیکی گرفتار شده است. اما آنچه از منظر تحلیل جامعه‌شناسی تاریخی قابل نقد است، این واقعیت است که فردید در این تحلیل، نادیده می‌گیرد که «هویت ایرانی در فرایند بحران‌های سیاسی، اجتماعی و نظامی ایران در دوره‌های باستانی شکل گرفت و در جریان بحران‌های مشابه بعدی یعنی دوره گذار ساسانی به عصر اسلامی و قرن‌های پس از آن دوباره از سوی نخبگان سیاسی و فرهنگی ایران بازسازی شد» (احمدی، ۱۳۹۰: ۱۱۳). این بازسازی‌های تاریخی نشان می‌دهد که هویت ملی ایرانی قابلیت انطباق و تکامل تدریجی دارد، نه اینکه نیازمند گسست انقلابی باشد.

ملی‌گرایی مدرن (مثل ناسیونالیسم پهلوی) از نگاه فردید تقلید از تاریخ غیر اصیل غرب است، نه بازخوانی امکان‌های تاریخی خود ایران. اسطوره‌سازی‌های باستان‌گرایانه (مثل شکوه هخامنشی) را جایگزین امر قدسی (حکمت ایرانی-اسلامی) می‌کند و با قطع پیوند با سنت اسلامی، ایران را از زمانمندی اصیل خود محروم می‌کند. تأکید پهلوی بر ایران پیش از اسلام به مثابه فراموشی وجود در برابر حقیقت تاریخی ترکیبی ایران پس از اسلام تفسیر می‌شود. به باور فردید ناسیونالیسم ایدئولوژی متافیزیکی است که ملت را به یک ابژه تقلیل می‌دهد (مثلاً با ساختن اسطوره‌های نژادی یا مرزهای جغرافیایی). این ایدئولوژی، هستی ملت را که در تاریخ‌مندی پویای آن نهفته است، به چیزی ثابت و مُرده تبدیل می‌کند.

قطب به صراحت مفهوم وطن را که به یک قطعه زمین مشخص محدود می‌شود، رد می‌کند. او معتقد است که وطن مسلمان جایی است که ایمان اسلامی، شیوه زندگی اسلامی و شریعت خدا در آن حاکم باشد. این رویکرد به معنای رد مرزهای ثابت جغرافیایی و روابط هم‌شکل بین قلمرو و هویت است. این تصور از وطن نه بر اساس جغرافیا، بلکه بر اساس ایدئولوژی و عقیده شکل می‌گیرد، که در تضاد کامل با مفهوم ناسیونالیستی وطن قرار دارد. قطب در این رد، نه تنها مرزهای جغرافیایی را نفی می‌کند، بلکه کل منطق مدرن ارتباط میان سرزمین، قوم و دولت را زیر سؤال می‌برد. قطب به جای تمرکز بر دولت که یک ترتیب زمانی و سرزمینی است، بر «امت» (جامعه دینی) تأکید می‌کند. «امت» برای او یک جامعه اخلاقی است که با «حاکمیت» آمیخته شده و از مرزهای ملی فراتر می‌رود.

تناقض درونی فراملی‌گرایی

فردید ناسیونالیسم مدرن را یک پدیده غرب‌زده می‌دانست که با هم‌رنگ شدن با غرب، هویت اصلی خود را از دست داده است. او ناسیونالیسم ایرانی را که بر پایه غرب‌گرایی بنا شده بود، نقد می‌کرد و آن را عاملی برای تباهی هویت اصیل ایرانی-اسلامی می‌داند. او در مقابل دولت-ملت، ولایت و امامت را پیشنهاد می‌کند که بر اساس رهبری معنوی و الهی شکل گرفته است. او به دنبال یک نظم جهانی بر مبنای ولایت و حضور الهی است که در آن، انسان‌ها از خودبنیادی رها شده و به حقیقت باز می‌گردند. فردید مفاهیمی همچون ناسیونالیسم را جزئی از «اسماء عصر مدرن» می‌دانست که تحت سیطره «امروز» (عصر نیهیلیسم) قرار دارد. در جدول دوره‌بندی او، ناسیونالیسم در رده «اسماء الحادی» جای می‌گیرد که محصول عصر انحطاط (دیروز) است و مانعی برای بازگشت به «وحدت اصیل شرقی» (پریروز) محسوب می‌شود (Bostani & Namazi, 2024: 59)، اما تناقض بنیادین اینجا آشکار می‌شود: فردید در عین نقد از ناسیونالیسم به دلیل تبدیل ملت به ابژه، خود ملت را به مقوله‌ای تبدیل می‌کند که باید

در ولایت کمال یابد. این منطق در تقابل مستقیم با آن چیزی قرار دارد که تحلیل‌های جامعه‌شناسی تاریخی نشان می‌دهد: «چهار عنصر مهم سرزمین، تاریخ، میراث سیاسی و میراث فرهنگی (دین، زبان فارسی و آداب و رسوم) هسته سخت هویت ملی ایرانی در طول تاریخ بوده است» (احمدی، ۱۳۹۰: ۳۷۹). فردید با طرح ولایت، این هسته سخت را به واقعیتی ناکامل تقلیل می‌دهد که نیازمند تکمیل در ساختار بالاتر است.

خوانش قطب از حاکمیت الهی، ویژگی‌های قابل توجهی از لویاتان مدرن را نشان می‌دهد. او با درک قدرت و ماهیت استثنایی حاکمیت، صفاتی را در خدا می‌یابد که به او اجازه می‌دهد یک گفتمان تمامیت‌خواه را در سایه دولت مدرن بسازد. این امر، رویکرد او را از اسلامی‌سازی صرف فراتر برده و به سمت یک دگرگونی رادیکال سوق می‌دهد. این رویکرد نشان می‌دهد که قطب در واقع از ابزارهای مدرن برای مقابله با مدرنیته استفاده می‌کند. قطب به دنبال یک دولت بدیل بود که نه بر حاکمیت مردمی و مرزهای سرزمینی، بلکه بر حاکمیت مطلق الهی و مفهوم فراملی امت استوار باشد، هر چند که چگونگی تحقق این دولت در عمل، در آثار او مبهم باقی می‌ماند. فردید ناسیونالیسم را نقطه مقابل گفتمان «امت واحده» قرآنی می‌دید. از نگاه او ناسیونالیسم تجلی «تفرقه‌سازی غرب‌زده» است، حال آنکه «امت» مظهر وحدت اسمایی عصر طلایی (پریروز) است. فلسفه فردید «دیدگاه اسلام‌گرایی متخاصم با دنیای مدرن» را بنیان گذاشت که در سیاست خارجی ایران تعبیه شد. این شامل گرایش ضد غربی بنیادی، حمایت از سیاست «نه شرقی، نه غربی» امام خمینی و چارچوب‌بندی روابط بین‌المللی به‌عنوان نبرد تمدنی بود. این تأثیر نشان می‌دهد که اندیشه فردید فراتر از حوزه فلسفی، بر سیاست عملی ایران تأثیر گذاشته است. مفاهیم او بخش اساسی فلسفه سیاسی جمهوری اسلامی باقی مانده‌اند که این تداوم نشان‌دهنده عمق تأثیر اندیشه‌های او است.

پارادوکس کمال‌یابی و نفی خودمختاری

تلاقی اندیشه فردید و سید قطب در ختم به امت‌گرایی و نفی ناسیونالیسم، حاصل دیالکتیک پیچیده‌ای است که در آن دو منطق معرفت‌شناختی متمایز به یک نتیجه‌گیری هستی‌شناختی واحد می‌رسند. این همگرایی در عمق خود بازتابی از تلاش مشترک برای حل آنچه می‌توان «بن‌بست مشروعیت در جهان پسااستی» نامید - یعنی چگونگی بنیان‌گذاری نظم سیاسی در جهانی که از منابع سنتی معنا بریده شده است. بنیان این تلاقی در تشخیص مشترک از ماهیت «هستی‌شناختی» ناسیونالیسم نهفته است. هر دو اندیشمند درک کرده‌اند که ناسیونالیسم نه مجرد ساختاری سیاسی، بلکه تجلی بنیادین‌تری از «وضعیت انسان در عصر فقدان مطلق» است. آنچه این تلاقی را مهم می‌سازد، تشخیص مشترک از «ماهیت

جانشینی ناسیونالیسم» است. هر دو معتقد هستند که ناسیونالیسم نه ایجادکننده پیوند واقعی، بلکه جانشین تحمیلی پیوندهای از دست رفته است. این جانشینی ماهیتاً ناکافی است زیرا بر اساس «نفی» (نفی دیگران) تعریف می‌شود، نه بر اساس «اثبات» (اثبات حقیقت درونی). امت‌گرایی در مقابل، پیوندی «اثباتی» ارائه می‌دهد که بر اساس ارتباط مثبت با مطلق شکل می‌گیرد. این تلاقی نشان می‌دهد که هر دو اندیشمند در مواجهه با «بحران اتوریته در مدرنیته» قرار دارند. ناسیونالیسم اتوریته خود را از «اراده عمومی» یا «روح ملت» استخراج می‌کند، اما هر دو این منابع را «دایره‌وار» و فاقد مبنای متعالی می‌دانند. هر دو اندیشمند در تلاش برای حل «مسئله بنیادین فلسفه سیاسی مدرن» هستند: چگونه می‌توان نظامی سیاسی بنیان گذاشت که هم پاسخگوی نیازهای عملی انسان مدرن باشد و هم بر مبنای حقیقت متعالی استوار گردد؟ ناسیونالیسم پاسخ ناکافی به این مسئله محسوب می‌شود زیرا یا حقیقت را نادیده می‌گیرد یا آن را به سطح دنیوی تقلیل می‌دهد. امت‌گرایی در مقابل، تلاشی برای ایجاد سنتزی میان «ضرورت سیاسی» و «حقیقت متعالی» است که در آن هیچ‌کدام به نفع دیگری قربانی نمی‌شود. اما آنچه از این تحلیل تطبیقی نهایتاً آشکار می‌شود، این واقعیت است که فراملی‌گرایی هر دو اندیشمند، علی‌رغم ادعای ارائه جایگزین برای ناسیونالیسم مدرن، در عمق خود حاوی همان منطقی است که از ناسیونالیسم انتقاد می‌کند: محرومیت ملت از خودمختاری هستی‌شناختی و تبدیل آن به مقوله‌ای که باید در واقعیت بالاتر کمال یابد. این پارادوکس با آنچه که چارچوب نظری هویت ملی شهروندمحور نشان می‌دهد در تناقض آشکار است: «چنانچه مردم یا شهروندان را محور قرار داده و نیازها و خواسته‌های آنها را اصل در نظر بگیریم، چالش‌های برآمده از دگرگونی‌های داخلی و بین‌المللی برای تقویت هویت ملی به فرصت تبدیل شده و نیازهای پنج‌گانه نوین جامعه نیز برآورده خواهد شد» (همان: ۴۱۴). فراملی‌گرایی با نفی عنصر ملت، این امکان تبدیل چالش به فرصت را سلب می‌کند و در نهایت به همان بن‌بست می‌رسد که از ناسیونالیسم مدرن انتقاد کرده است.

نتیجه

آنچه از تحلیل تطبیقی رویکرد فردید و قطب به دست می‌آید، کشف پارادوکسی بنیادین است که در قلب فراملی‌گرایی معاصر نهفته است: تلاش برای نجات ملت تاریخی از استحاله مدرن، منجر به شکل عمیق‌تری از همان استحاله می‌شود. این پارادوکس محصول منطق درونی فراملی‌گرایی است که ملت را به «مقوله ناتمام» تبدیل می‌کند. فردید می‌خواهد ایران را از «غرب‌زدگی» نجات دهد، در نهایت آن را به «شرق‌زدگی» دچار می‌سازد - یعنی وضعیتی که در آن هویت ملی باید در «شرق معنوی» منحل شود تا به حقیقت دست یابد. قطب نیز که می‌خواهد جوامع اسلامی را از «جاهلیت مدرن» برهاند، آنها

را به «جاهلیت معکوس» دچار می‌کند -وضعیتی که در آن ملت‌ها تا زمانی که در امت تحلیل نشوند، در حکم جاهلیت باقی می‌مانند. این پارادوکس ریشه در آنچه می‌توان «خطای مقوله‌ای بنیادین» نامید دارد. هر دو اندیشمند، در تلاش برای نقد ناسیونالیسم مدرن، میان «ملت تاریخی» و «ناسیونالیسم ایدئولوژیک» تمایز قائل نمی‌شوند. نتیجه این خطای مقوله‌ای، نابودی آن چیزی است که می‌خواستند حفظ کنند: خود ملت تاریخی.

فرایند تضعیف ملت تاریخی از طریق مکانیسم «تابعیت اختیاری» صورت می‌گیرد. بر خلاف استعمار کلاسیک، فراملی گرایی تابعیت را به‌عنوان «انتخاب آگاهانه برای کمال» ارائه می‌دهد. این مکانیسم در سه مرحله عمل می‌کند: نخست، «پیشاپیش گناهکار اعلام کردن» ملت تاریخی؛ دوم، «ارائه راه نجات شرطی»؛ سوم، «تحلیل هویت در واقعیت بالاتر». فردید ایرانیان را متقاعد می‌کند که برای رسیدن به «ایرانیت حقیقی» باید از «ایرانیت تاریخی» عبور کنند. قطب نیز ملت‌های مسلمان را ترغیب می‌کند که برای تحقق «اسلام اصیل» باید از «هویت ملی» دست بکشند. آنچه در جوامعی که تحت تأثیر این گونه فراملی گرایی قرار گرفته‌اند مشاهده می‌شود، بحران هویت است. ایران معاصر نمونه بارز این بحران است: نه می‌تواند به ملت تاریخی خود باز گردد و نه به امت تحقق یافته تبدیل شود. نتیجه، وضعیت «معلق هویتی» است که در آن جامعه نه هویت تاریخی خود را دارد نه هویت آرمانی مطلوبش را تحقق می‌بخشد. این بحران در سطوح مختلف خود را نشان می‌دهد. در سطح فرهنگی، شاهد انقطاع از سنت تاریخی هستیم. زبان فارسی، ادبیات کلاسیک، آداب و رسوم ملی، معماری سنتی و حتی تقویم ایرانی، همگی در موقعیت دفاعی قرار گرفته‌اند و باید خود را در برابر «اتهام غرب‌زدگی» توجیه کنند. در سطح سیاسی، شاهد ناتوانی در تعریف منافع ملی مستقل و در سطح اجتماعی، شاهد شکاف میان نسل‌ها هستیم.

یکی از تناقضات عجیب این وضعیت، این است که فراملی گرایی با تضعیف ملت تاریخی، زمینه را برای ظهور شکل‌های رادیکال ناسیونالیسم مدرن فراهم می‌کند. وقتی ملت تاریخی از خودمختاری محروم می‌شود، نسل‌های جوان ناگزیر به سمت اشکال افراطی ناسیونالیسم کشیده می‌شوند. این ناسیونالیسم «تلافی جویانه» دیگر نه ریشه در تاریخ دارد نه در فرهنگ، بلکه صرفاً در «نفی نفی‌کننده» تعریف می‌شود. راه خروج از این بن‌بست، نه در انتخاب میان ملت و امت، بلکه در بازاندیشی بنیادین رابطه میان آن دو نهفته است. ملت تاریخی نه مانع تحقق مسئولیت‌های فراملی است و نه مرحله‌ای که باید عبور کرد، بلکه شرط تحقق آنهاست. تنها جامعه‌ای که در عمق هویت خود ریشه دارد می‌تواند به صورت معنادار با جهان ارتباط برقرار کند. ملت تاریخی نه دشمن عموم بشری بلکه شکل خاص

حضور آن در جهان است. مسئله در یافتن شکلی از هویت ملی است که هم ریشه در تاریخ داشته باشد هم پاسخگوی نیازهای معاصر جهان باشد، بدون آنکه در هیچ یک محو شود. ملت تاریخی می تواند نقش فعالی در شکل دهی به جهان آینده داشته باشد، اما نه از طریق انحلال در ساختارهای فراملی بلکه از طریق ارائه تجربه منحصر به فرد خود به گنجینه مشترک بشری.

فهرست منابع

منابع فارسی

- ۱- احمدی، حمید (۱۳۹۰). بنیادهای هویت ملی ایرانی (چارچوب نظری هویت ملی شهروندمحور). تهران: موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ۲- بستانی، احمد (۱۴۰۰). دولت-ملت در ایران؛ نگرشی سیاسی فلسفی. *مطالعات خاورمیانه*، ۲۸(۱)، ۱-۱۴.
- ۳- خالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۴۰۳). سید قطب از ولادت تا شهادت، ترجمه جلیل بهرامی نیا، تهران: نشر احسان.
- ۴- زیباکلام، صادق (۱۳۸۰). اسلام، ناسیونالیسم و اصول گرایی در جهان عرب. *مطالعات خاورمیانه*، ۸(۱)، ۸۲-۶۹.
- ۵- ضاد، محمدرضا (۱۳۹۴). فردیدنامه: نگاهی به زندگی، آثار و افکار فردید، تهران: نشر موج نور.
- ۶- فردید، سیداحمد (۱۳۵۵، ۲۱ مهر). [مصاحبه با علیرضا میبیدی]. رستاخیز. بازیابی شده از: <http://fardidtexts.blogfa.com/post/14>
- ۷- فردید، سیداحمد (۱۳۹۵). غرب و غرب زدگی و بحران حوالت تاریخی آن در روزگار نیست انگار و مکر لیل و نهار زده آخرالزمان کنونی، درس گفتارهای فردید به سال ۱۳۶۴، به اهتمام بنیاد حکمی فلسفی بنیاد فردید. تهران: انتشارات فرنو.
- ۸- قطب، سید (۱۳۷۹). عدالت اجتماعی در اسلام، مباحثی در زمینه های: جامعه، اقتصاد، سیاست و حکومت. ترجمه سیدهادی خسروشاهی و محمدعلی گرامی، تهران: نشر کلبه شروق.
- ۹- قطب، سید (۱۳۹۳). نشانه های راه. ترجمه محمود محمودی، تهران: مرکز نشر اندیشه اسلامی.
- ۱۰- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۴). هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید، تهران: انتشارات کویر.
- ۱۱- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). هستی و زمان. مترجم سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

منابع غیر فارسی

- 1- Bostani, A., & Namazi, R. (2024). The place of Ibn 'Arabi in the theologico-political thought of Ahmad Fardid. *Religiographies*, 3(2), 46-63. **Doi:10.69125/Religio.2024.v3.n2.46-63.**
- 2- Brykczynski, P. (2005). Radical Islam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism in the Political Thought of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb. *History of Intellectual Culture*, 5(1), 1-19.
- 3- Khatab, S. (2004). Arabism and Islamism in Sayyid Qutb's Thought on Nationalism. *The Muslim World*, 94(2), 217-244.
- 4- Kissinger, H. (2014). *World order: Reflections on the character of nations and the course of history*. Penguin Press.
- 5- Mirsepassi, A. (2019). *Iran's troubled modernity: Debating Ahmad Fardid's legacy*. Cambridge University Press.
- 6- Mirsepassi, Ali (2017). *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid*, Cambridge University Press.

- 7- Mortimer, E. (1982). Faith and power: The politics of Islam. Faber and Faber.
- 8- Murr, V. (2004). The Power of Ideas: Sayyid Qutb and Islamism. Rockford College Summer Research Project.
- 9- Pasha, M. K. (2018). Political theology and sovereignty: Sayyid Qutb in our times. J Int Relat Dev. Doi:10.1057/s41268-018-0151-3.
- 10- Zubaida, S. (2004). Islam and nationalism: Continuities and contradictions. Nations and Nationalism, 10(4), 407–420.

منابع اینترنتی

۱- مشروطه، دفع فاسد به افسد یا یادداشت منتشر نشده از فردید. بازیابی شده در [تاریخ دسترسی، ۲۷ تیرماه ۱۴۰۴]،

از: <http://tarikhirani.ir/fa/news/1114>

۲- مناظره تلویزیونی «انسان شرقی، انسان غربی» [3/post/fardidtexts.blogfa.com/].

