

درآمدی بر اندیشهٔ سیاسی معاصر عرب

فرهنگ رجایی*

آنچه امروز می‌توان نحله‌های فکری جاری در ذهن مردم و ملت‌های عرب خواند، مسلماً ادامهٔ تحولاتی است که جهان عرب در دوران معاصر خود پشت سر گذاشته است. این تحولات کدام است؟ چه پرسشهایی برای وجدان جمعی اعراب ایجاد کرده است؟ در کوشش برای یافتن پاسخی به این پرسشها، ذهن پرسشگر عرب از کدام «مقام گردآوری» و یا «آبشخور ذهنی» الهام گرفته است؟ قدر مسلم، نحله‌های فکری متفاوتی به این پرسشها، پاسخ متمایز داده‌اند. هریک از این جریانها مشکل جامعهٔ خود را در چه دیده‌اند و آسیبها و عارضه‌های جامعهٔ خود را محصول کدام بحران دانسته‌اند؟ چگونه می‌توان نتیجهٔ کار آنها را مورد ارزیابی قرار داد؟ آیا هیچکدام از آنها نظریه‌ای کارآمد، تمدن‌ساز و دیرنده ارائه کرده‌اند؟ آیا اصولاً در جهان صنعتی و تکنولوژیک امروز می‌توان از جریانهای فکری مستقل و «استقلال‌خواه» یاد کرد؟ کتناکش فرهنگی، با توجه به تأثیر شدید رسانه‌های گروهی، چگونه امکان‌پذیر است؟ آیا وامگیری فرهنگی در زمانه‌ای که بستر و یا چارچوب کتناکش نابرابر است (یکی استعمارگر و دیگری استعمارزده) امکان‌پذیر بوده است؟ در چنین شرایطی جهان عرب، که جزئی از تمدن اسلامی می‌باشد و به تبع آن ادعای جهانشمول و همه‌گیری فرهنگی داشته، چه

* دکتر فرهنگ رجایی دانشیار روابط بین‌الملل در دانشکدهٔ علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی است.

وضعیتی پیدا کرده است، بویژه که تحولات عرصه سیاست به راه مطلوب جهان عرب نرفت؟ آیا کشف نفت که به حضور قدرتهای علاقه مند به منطقه منجر شد، تأثیری بر تحولات اندیشه ای داشته است؟ ایجاد یک واحد سیاسی غیربومی، و در همین حال قدرتمند، یعنی اسرائیل، چه تأثیری بر جریانهای فکری برجای گذاشته است؟ این پرسشها و سؤالاتی نظیر آن ذهن هر هوشمند و دلمشغول به جریانهای فکری جهان عرب را جذب می کند، اما مسلماً نمی توان به تمام آنها در این مقاله پرداخت.

مقاله حاضر، به دنبال معرفی پیش زمینه اجتماعی، سیاسی و اندیشگی جریانهای فکری حاکم در جهان عرب است. مروری بر تاریخ فکری جهان اسلام در دو سده گذشته نشان می دهد که تحولات سپهرهای متعدد زندگی مسلمانان بشدت از انقلاب صنعتی و بروز تمدن جدید متأثر شده است. به همین دلیل بود که شبکه پیچیده عرصه تفکر آن، که نمونه های سر مشقی (پارادایم) بومی خاص خود را داشت، شکست و به جای آن جریانهای فکری غالب شد که گاه حتی توان کناکنش منطقی و مولد با یکدیگر را نداشت. چگونگی و دلایل بروز و تحول این جریانها در مرکز توجه مقاله حاضر است.

قبل از ورود به بحث اصلی این مقال، باید به نکاتی روش شناسانه و ویراستارانه اشاره کرد:

نخست، باید واژگان «معاصر» را توضیح داد. به طور کلی، هر نوع تقسیم بندی و یا برش تاریخی مقوله ای اعتباری است. در نتیجه، یک تقسیم بندی جهانشمول که تام باشد و بتوان به همه حوزه های تمدن بشری تعمیم داد، وجود ندارد. به طور مثال، آغاز هجرت حضرت رسول اکرم (ص) از مکه به مدینه دوران ساز و مبدأ تقویم برای حوزه تمدنی است که بعدها به تمدن اسلامی نامبردار شد. اما نمی توان ادعا کرد که این تاریخ نشاندهنده آغاز شکل گیری همه تمدنهاست؛ حوزه های تمدنی دیگر نقطه آغاز خاص خود را دارا هستند و تقسیم تاریخی دیگری برای خود قائل اند. به همین قیاس، می توان از دیگر اصطلاحاتی که ناظر بر تقسیم بندی تاریخی است، یاد کرد. اصطلاح معاصر در این دسته جای می گیرد و نمی توان تعریفی جهانشمول از آن به دست داد.

در این نوشتار، هر جا از اصطلاح معاصر استفاده می شود، مراد دورانی می باشد که جهان عرب با چالشهای تمدنی جدید، یعنی تمدن صنعتی، مواجه شده و بناچار در پاسخ به آن واکنش نشان داده است. تحولاتی که در دوران جدید در عرصه تولید، در معنای عام کلمه، در چند سده گذشته، رخ داده و به غلط «تمدن غرب» نام گرفته، تمدن جدید بوده

و چنان جهانی و همه گیر شده که همه حوزه های تمدنی دیگر را تحت تأثیر قرار داده است. از سوی دیگر، این تأثیر موقتی نبوده است، بلکه هنوز تداوم دارد. لذا دوران معاصر جهان عرب از زمانی آغاز شد که مواجهه ساختار سیاسی و اجتماعی جهان اسلام با این حوزه تمدنی جدید، گسترده و علنی گردید و امروز کماکان ادامه دارد. بعدها، در خصوص آغاز دقیق چنین دورانی سخن خواهیم گرفت.

نکته دیگری که باید یادآور شویم اینکه جهان عرب از بیش از ۲۰ واحد سیاسی مستقل به وجود آمده است که باهم در وفاق زندگی نمی کنند، بلکه مثل دیگر دولتها در رقابت هستند. لذا جهان اندیشه آنان پیچیده، ناهمگون و گاه متناقض است. این ناهمگونی در همه سپرها، سیاست، اجتماع، اقتصاد و اندیشه به وضوح وجود دارد.^۱ به همین دلیل، ممکن است به نظر دسته بندی جریانهای فکری، به صورتی که در زیر خواهد آمد، از منطق درونی تحولات فکری به دور باشد و پیچیدگی و ویژگی های جهان ذهنی برخی از متفکران را آن طور که هست، نمایان نکند. شاید بهتر می بود که از روش مقوله ای و یا مطالعه اندیشه افراد خاص استفاده می شد.^۲ اما از آنجا که روش کار تحقیق حاضر شناسایی «نمونه های سرمشقی» (Ideal Type) تفکر، آن هم بر اساس چارچوب ذهنی و «مقام گردآوری» (Context of Discovery)، بوده، روش جریان شناسی مناسب تر و کارآمد تر به نظر رسیده و به همین دلیل به خدمت گرفته شده است.

۱. بستر سیاسی و اجتماعی نحله های فکری

از ظهور اسلام در منطقه عربستان امروز و رشد قلمرو اسلامی تا بروز چالشهای تمدن صنعتی، جهان عرب از یکپارچگی ذهنی خاصی برخوردار بود. در چارچوب جهان بینی توحیدی و گفتمان الهامی اسلامی و براساس منابع خاص این آموزه جدید، حوزه تمدنی خاصی به وجود آمد که کناکشهای سیاسی، اجتماعی، فرقه ای و فکری در زیر چتر آن ذهنیت تعامل می کرد و در نهایت محرکه ای کارساز از آرا بود که در گفت و شنود با یکدیگر زایش سیاسی و فکری خاص خود را می نمود. اتحاد زبان عرب و آموزه مبین اسلام اتحادی کارساز و در عین حال سازگار بود.^۳ جریانهای فکری برآمده از این تحولات نیز، در عین رقیب بودن و داشتن اختلاف نظر، در مجموع متناسب و کارآمد بود. در واقع، اتحاد یا حداقل عدم تناقض منطقی میان عرصه عمل و نظر، که شرط اصلی تولید تمدنی است، به صورت ویژه ای فراهم آمد. محصول آن نیز تمدن درخشانی است که برای چندین سده طلایه دار تمدن بشری شد.

اما از آنجا که وقتی جامعه ای نتواند میان دو حوزه نظر و عمل رابطه ای متناسب برقرار کند، دچار پریشانی ذهنی و سپس زوال تولید و بالاخره از هم پاشیدگی همه جانبه می شود، در یک مرحله، حوزه تمدنی اسلامی نتوانست در قبال فشارها و چالشهای حوادث مستحده پاسخی مناسب ارائه کند و به همین دلیل، دچار گسستگی درونی شد. حال، پرسش آنکه این زمان چه زمانی است و کدام حوادث مستحده چالشهایی بزرگتر از قدرت تطابق حوزه تمدنی جهان اسلام ارائه کرد؟

پاسخ دقیق را باید در تحولات تاریخی یافت. آخرین ساختار سیاسی غالب در جهان عرب که توانسته بود حاکمیت حوزه اندیشگی نسبتاً منسجم و یکپارچه ای را ایجاد و حفظ کند، سلطان نشین عثمانی بود. جهان عرب تحت سلطه سلسله های مختلف متمرکز و منسجم شده بود که نامبردارترین این خاندانها امویان (۷۵۰-۶۶۱ م / ۱۳۲-۴۱ هـ. ق.)، عباسیان (۱۲۵۸-۷۴۹ / ۶۵۶-۱۳۲)، سلجوقیان (۱۱۹۴-۱۱۳۸ / ۵۹۰-۴۲۹)، و بالاخره، خاندان عثمان ابن ارطغرل (۱۹۲۴-۱۲۸۱ / ۱۳۲۴-۶۸۰) بود. آنچه به بحث این مقاله مربوط می شود، سرگذشت دولت عثمانی و تحولاتی است که در اواخر عمر سیاسی این دولت به وقوع پیوست. این ساختار، پس از تأسیس در ۱۲۸۱-۶۸۰، بتدریج به بزرگترین قدرت سیاسی زمان خود مبدل شد. در ۱۴۵۳ م؛ پایتخت امپراتوری روم شرقی، قسطنطنیه (استانبول) را به قلمرو باب عالی ملحق کرد، اما گویا عمر تمدن اسلامی-عثمانی پیش از دو سده نبود، زیرا در ۱۶۳۱، سپاه عثمانی نتوانست وین را تصرف کند و به رغم محاصره طولانی مجبور به عقب نشینی شد.^۴ از این پس، به بیان ابن خلدون، عصبیت سیاسی از میان رفته بود و ناکامی های پی درپی جای پیروزی ها را گرفت. سلسله شکستهایی که پس از ناکامی وین جهان اسلام را به طور اعم و جهان عرب را به طور اخص دچار نوعی خودباختگی کرد، هنوز ادامه دارد. «اعتماد به نفس پیشین مسلمانان در برخورد با خارجی ها در نتیجه توالی پیروزی های اروپایی ها در عصر جدید ضعیف شده است.»^۵ به بیان دیگر، از سده هجدهم میلادی به بعد عمر «دوران عثمانی» به سرآمده است. ملاحظه برنارد لوئیس، ترکیه شناس برجسته، دقیق و مهم است: «شکست دوم [عثمانی] در محاصره وین در سال ۱۶۸۳، تعیین کننده بود... قرارداد صلح کارلرویتز که در ۲۶ ژانویه ۱۶۹۹ به امضا رسید، پایان یک دوره بود و آغاز دوره ای جدید.»^۶ همچنین است مشاهدات شادروان دکتر عنایت: «دگرگونی های بزرگی، هم در رابطه مملکت عثمانی با ملل تابع و دولتهای اروپایی و هم در اوضاع داخلی آن، پدید آمد. این دگرگونیها به طور خلاصه عبارت بودند از: متوقف شدن

کشورگشایی های عثمانی . . . اثرات تورم آور و رود فلزات گرانبها از آمریکا، انحراف مسیر بازرگانی اروپا از متصرفات عثمانی بر اثر پیدا شدن امکان کشتیرانی در پیرامون قاره آفریقا و سرانجام شکست عثمانی از روسیه.^۷ این شکست آخر بسیار قابل توجه است؛ زیرا بر اساس قرارداد کوچوک کینرجه (Kuchuk Kainarca) که نتیجه جنگ را حل و فصل کرد، سرزمین مسلمان نشین کریمه به دولتی غیر مسلمان واگذار شد، یعنی یکپارچگی سیاسی امپراتوری که مدعی حافظ کیان اسلامی در قبال قدرتهای غیر مسلمان بود، در هم پیچیده شد.^۸

آنچه این ناتوانی را قابل تامل و از دید مشرق زمین مصیبت بار می کند، این است که این شکستها تنها یک شکست نظامی در صحنه نبرد و یا شکستی سیاسی در عرصه دیپلماسی نبود، بلکه به خدشه ای در استقلال ذهنی شهروندان حوزه تمدنی اسلامی مبدل شد. احساس بی تمدنی در قبال تمدن جدید در حال شکل گیری بود. پیامد آن این شد که دستهای مولد و مستقل شهروندان و دولتمردان این بزرگترین ابر قدرت زمانه به سوی دیگری برای اخذ تمدن دراز شد. به طور مثال، در ۱۷۲۰، افرادی به پاریس اعزام شدند تا امکان استفاده از «تمدن غرب» را مطالعه کنند. دولت ترکیه در ۱۷۲۰، محمد فیضی، معروف به یرمیس کیز چلبی یا چلبی محمد، را به عنوان فرستاده ویژه به دربار لویی پانزدهم گسیل کرد. علاوه بر مسئولیت دیپلماتیکی که هدف آن جلب اتحاد با فرانسه بود، از طرف صدراعظم، ابراهیم پاشا، ماموریت داشت که «از پادگانها، کارخانه ها و عملکرد تمدن فرانسوی به طور کلی دیدن کند و در مورد امکان استفاده از آنها در ترکیه، گزارش تهیه نماید».^۹ بتدریج جناحی از دولتمردان و ذهن مشغولان به مشکلات جامعه دنباله روی از مغرب زمین و غرب منشی را راه حل کارآمد دانستند. در مورد نظرات این طرز فکر بعدها توضیح خواهیم داد.

از دیدی درونی و با رهیافتی بومی، می توان ادعا کرد که دیگر مواضع اتخاذ شده تصمیمات یک انسان مستقل نبود. پرسش اصلی این شد که چگونه باید مثل غرب شد. به گمان نگارنده، تحولاتی که به تنظیمات معروف شد، قدم مهمی در راه مثل غرب شدن بود: خط شریف گلخانه در ۱۸۳۹ اولین قدم را برداشت. خط همایون در ۱۸۵۶ تحولات جدیدتری معرفی کرد و بالاخره قانون اساسی در ۱۸۷۶، اصولاً ساختار سیاسی را بر بنیانی جدید بنا نهاد. اما از آنجا که این تحولات بومی نبوده و «برمقام گردآوری» محلی استوار نبود، گره ای از کار فروبسته «باب عالی» نگشود. دولت عثمانی که روزگاری دیرنده مورد تحسین قدرتهای اروپایی بود، به «مسئله شرقی» سیاست بین المللی اروپا مبدل شد، و بالاخره هم فروپاشید.^{۱۰} آنچه جانشین امپراتوری عثمانی شد، دولت جدیدی بود که بر اساس اندیشه

دولت‌مداری (Statism) کوشید یک دولت - کشور ترکی به وجود آورد. در روند ایجاد این ساختار جدید، بسیاری از نهادهای قدیم از جمله نهاد خلافت می‌بایست حذف می‌شد. درست است که نهاد خلافت سالها محتوای سیاسی و اداری خود را از دست داده بود و عملاً سلطان باب عالی نقش خلیفه را نیز بر عهده داشت، اما به عنوان نماد (سمبل) جامعه اسلامی بسیار اساسی بود. به عنوان مثال، سید مرتضی الزبیدی (۱۷۹۱-۱۷۳۲)، دانشور مهم در سلسله عثمانی، در تحشیه‌ای که بر کتاب احیاء علوم الدین امام محمد غزالی نوشت، جای هیچ شبهه را باقی نگذاشت که در واقع نهاد خلافت از میان رفته است. البته او از این بابت متأسف است و آرزو می‌کند که کاش این چنین نبود، ولی قبول این واقعیت در اواخر سده هیجدهم بسیار قابل تأمل و مهم است.^{۱۱} ادامه حیات نهاد خلافت به عنوان نماد جهان اسلام این احساس را در ذهن مسلمانان ایجاد کرده بود که جامعه اسلامی هنوز از مرکزیتی برخوردار است. در نتیجه، نابودی نهاد خلافت در اوایل سده بیستم، نه فقط چالش عظیمی در ذهن مسلمانان بود، بلکه اعراب ذهن مشغول به هویت میراث فرهنگی و بومی را نیز نگران کرد. به عنوان مثال، نجیب عازوری (متوفای ۱۹۱۶) که از ملی‌گرایان بنام عرب بود و ایجاد قومیت بزرگ عربی را سرلوحه برنامه خود برای جهان عرب قرار داد، نمی‌توانست خود را راضی کند که نهاد خلافت به طور کلی از بین برود. او «نوعی خلافت عربی را تصویر و تخیل می‌کند که سلطه معنوی بر همه مسلمانان داشته باشد، ولی فقط در یک منطقه که عبارت از حجاز و مدینه باشد، حکم براند».^{۱۲} از آن طرف، مسلمانان دل سوخته و بیدار دل و گاه بدبین، سرگذشت مثل غرب شدن را ضرورتاً راه مطلوب نمی‌دانستند. به عنوان مثال، به روایات زیر توجه کنید: «المغربی که افغانی [سید جمال اسدآبادی] را مدت کوتاهی پیش از مرگ او در ۱۸۹۷ در قسطنطنیه دید، از او پرسید: «اگر وضع امروزتان را با وضع سی سال پیش مقایسه کنیم، آیا ترقی زیادی را نمی‌بینیم؟» افغانی پاسخ داد: «تو تنها ظاهر چیزها را می‌بینی، واقعیت این است که ترقی، چیزی نیست جز به قهقرا رفتن و زوال؛ زیرا بر پایه تقلید از ملل اروپا قرار دارد».^{۱۳}

بدین ترتیب، سپهر همگانی در جهان اسلام و به تبع آن جهان عرب، صاحب محرکه جدیدی از نحله‌ها و مکتبها شد که جای «جنگ هفتاد و دو ملت» سستی و بومی را گرفت. در حالی که جنگ هفتاد و دو ملت سستی در چارچوب قواعد بازی مشترکی صورت می‌گرفت و عملاً عرضه رقابت بود، جریانهای فکری جدید چون بر یک گفتمان فرهنگی مشترک بنیان نداشت، در عمل به عرصه ستیز و جنگ نحله‌هایی مبدل شد که هدف نهایی آن نابودی

یکدیگر بود. حتی می توان نابسامانی سیاسی و اجتماعی غالب در جهان عرب در سده اخیر را محصول همین جنگ و گریز نظری دانست. سه گرایش مهمی که به طور گفرا مورد اشاره قرار گرفت، به سه جریان فکری و اندیشگی چشمگیر تبدیل شد که می توان با نامهای غرب گرایی (المجددون)، غرب گرایی (المریون)؛ و اسلام گرایی (الاسلامیون) شناسایی کرد. این سه جریان بر سپهر همگانی جهان عرب غالب می باشد، متهمی هر یک از آنها در یک دوره خاص اندیشه غالب و بازیگر اصلی بوده است که در زیر توضیح خواهیم داد.

۲. اولین پیشگامان نحله «غرب گرایی و اخذ تمدن فرهنگی»

روانشاد حمید عنایت «پیشگامی مصر» را، حتی قبل از تحولات معروف به تنظیمات، آغاز پیروی از تمدن غرب می داند و حمله ناپلئون به مصر در ۱۷۹۸ را نشانه این حرکت می گیرد.^{۱۳} شک نیست که حمله ناپلئون تعیین کننده است، اما همان طور که عنایت خود می گوید، دلیل دوم این پیشگامی «سیاست فعال فرهنگی فرانسه، در مقایسه با دولتهای دیگر اروپایی، بود».^{۱۴} به بیان دیگر، این نگرش نحله «اخذ تمدن فرهنگی» را بخشی از سیاست تشویقی جهان غرب می داند، در حالی که در اینجا، خواه مثبت و خواه منفی، ادعا این است که نحله فوق نیز درآمده از تحولات درونی بود. به همین دلیل، پیشگامی که آغاز شد، همانی بود که شهروندان و دولتمردان عثمانی خود دست به سوری غرب دراز کردند. آغاز این حرکت، همان طور که اشاره کردیم، به اوایل سده هجدهم باز می گردد، یعنی زمانی که نیاز به تحولات احساس شد.

اولین سندی که دال بر دریافت درست از این نیاز می باشد، به سال عقد قرارداد پاسارویتز (Passarovitz)، یعنی ۱۷۱۸، باز می گردد. سندی از گفت و شنود نیمه خیالی و نیمه واقعی میان یک مسلمان و یک افسر مسیحی است. سؤالی که مسلمان از افسر مسیحی می کند این است: «چرا ما شکست خوردیم؟» نتیجه ای که از پاسخ هاید می شود این است که فن آوری و هنرهای نظامیگری از زندگی سیاسی و اداری عثمانی غایب است.^{۱۵} به همین دلیل، اولین کوششها برای اخذ جنبه های تمدن فرهنگی بر اخذ نظامیگری و تحولات در حوزه نظامی بود.^{۱۶} نکته دیگر اینکه همه کسانی که لزوم ایجاد تغییرات جدید را متذکر می شدند، دولتمردانی بودند که باب حالی خود برای اخذ «تمدن فرهنگی» ارسال می کرد. به عنوان مثال، کتاب اصول الحکم فی نظام الامم، (چاپ ۱۷۳۱) به سلطان محمد اول تقدیم گردید و در آن توصیه شده بود که «تمام مردمان هوشمند در جهان موافق اند که مردمان ترکیه در قبول قوانین

و نظم بر دیگر مردمان برتری دارند. اگر آنها علوم نظامی جدید را تعلیم ببینند، می توانند آنها را به خدمت گرفته و هیچ دشمنی نمی تواند این دولت جدید را تهدید کند.^{۱۸}

بتدریج معلوم شد که تغییرات و اصلاحات نظامی کارساز نیست. هر چه تقاضای تعدیل و تغییر گسترده تر شد، نیروهای سستی تر و اربابان قدرت موقعیت خود را بیشتر در خطر دیدند. گروه تبشیرکننده «اخذ تمدن فرنگی» در مقابل نیروی حاکم ایستاد و جناح بندی تازه ای بروز کرد. گروهی ایجاد شد که به «عثمانی های جوان» معروف گردیدند. این گروه اساساً سخنانی را تشویق می کرد که با نظام ارزشی غرب همخوانی داشت. به عنوان مثال، دیدگاه آنها در مورد نقش دین در امور اجتماعی قابل تامل است: «دین... بر امور روحانی حاکم است و قول رستگاری آن جهانی می دهد. اما آنچه تعیین کننده و تحدید کننده قوانین ملتهاست، دین نیست. اگر دین در مقام حقایق ابدی قرار نگیرد، بدین معنا که اگر مقام خود را تقلیل دهد و به امور دنیایی دخالت کند، هم نابودکننده خودش است و هم همه ما.»^{۱۹} هر چه زمان جلوتر می رفت و تحولات دنیای عثمانی از زوال خبر می داد، جناح غرب گرایان قوی تر می شد: سرانجام، «عثمانی های جوان» به «ترکهای جوان» تبدیل شدند. فعالیتهای کمیته اتحاد و پیشرفت (The Committee of Union and Progress) با تأکید بر ملی گرایی ترکی برنامه های همه جانبه ترکهای جوان را هر چه سریع تر اشاعه می داد و حتی به اجراء درمی آورد. تأسیس جمهوری ترکیه نقطه عطفی در فعالیتهای نحله غرب گرایی در جهان عرب بود. اما سخنگویان جریان غرب گرایی تنها از میان ترکهای جوان بر نمی خاست. در دیگر بخشهای جهان اسلام، بویژه بخش غربی خاورمیانه، نحله غرب گرایی از گرمی بازار خاصی برخوردار بود. از بلند آوازه ترین قهرمانان این طرز تفکر رفاعة رافع طهطاوی (۱۸۷۳-۱۸۰۱) از مردمان مصر بود. او که بین سالهای ۱۸۳۱-۱۸۲۶ در پاریس به سر برده بود، از اندیشه متفکران دوره معروف به «روشن اندیشی» بشدت تأثیر گرفته بود. راه حل جوامع اسلامی را در پیروی از عقل ابزارمند جدید و نهادهای کارساز آن می دانست. نکته اول و اساسی اینکه طهطاوی «تغییر را اصل زندگی اجتماعی و حکومت را ابزار ضروری آن تفسیر می داند».^{۲۰} طهطاوی در روایتی که از انسان جدید غربی می آورد، او را فردی می داند که در پی پیشی گرفتن از اجداد خود است. «هرکسی که خداوند حرفه ای است، می کوشد چیزی را به وجود آورد که قبلاً اختراع نشده و یا چیز قدیمی ای را کامل نماید».^{۲۱} سپس، از این مباحث زیر بنایی و فلسفی به مباحث اجتماعی و اصول حکومت داری می رسد. به عنوان مثال، می نویسد: «در گذشته، حکومت کردن کاری پنهان و منحصر به

افرادی انگشت شمار بود، ولی امروز باید بر تفاهم میان حاکم و محکوم استوار باشد. بدین منظور، تربیت سیاسی افراد بسیار ضرورت دارد. همه صاحب منصبان دولتی باید فن حکومت را درست بدانند، ولی افراد عادی نیز که در کارهای حکومت دخالت ندارند، باید قوانین آن و نیز حقوق و تکالیف خویش را بشناسند.^{۲۲} به دلیل داشتن همین افکار نوظوایی بود که با حکومت در افتاد و مدتی به سردان تبعید شد.

یک جنبه دیگر که در کار طهطاوی جالب است، توجه به گذشته جهان عرب، بویژه مصر، است. او عقاید اسلامی را با غرور مصری همه جا درهم می آمیخت. «به نظر او، مصر باستان باید علاوه بر سرچشمه افتخار و غرور قوی، آموزگار و راهبر مصر امروزی باشد و مصریان باید در بسیاری از وجود تمدن خود، از مصر فراعنه الهام بگیرند.»^{۲۳}

پس از طهطاوی، متفکران دیگری از جمله خیرالدین پاشا (۱۸۸۹-۱۸۰۱)، پطرس البوسستانی (۱۸۸۳-۱۸۱۹) و شبلی شعیب (۱۹۱۷-۱۸۵۰) و امثال آنها نیز ظهور کردند و کم و بیش راهی را تبلیغ و ترویج نمودند که طهطاوی سر راه مسلمانان باز کرده بود. اما جالب تر از تمام اینها، متفکر صاحب نام و پرکار مصری، طه حسین، است؛ زیرا او بود که اندیشه اخذ تمدن غربی را تا تاریخ مورد نظر این مقاله، یعنی جنگ شش روزه ۱۹۶۷، تبلیغ می کرد. از طرفی، پنجره ای به سوی دریافت فهم درست از سرگذشت نحله اخذ تمدن فرنگی باز می کند. اما قبل از پرداختن به آرای طه حسین، باید یک نکته اساسی را یادآور شویم و آن اینکه اندیشه اخذ تمدن فرنگی سرلوحه برنامه حزبی بسیاری از احزاب نوظوایی و پیشرو در دیگر نقاط جهان اسلام گردید و آنها برای پیشبرد هدفهای خود صورتهایی از غرب گرایی را تشریح می کردند.^{۲۴} جنگ جهانی دوم که صورت دیگری از تحولات جهان غرب را به نمایش گذاشت، ایجاد اسرائیل، شکست اعراب در جنگ ۱۹۴۸، بحران سوئز در ۱۹۵۶ و بالاخره، جنگ شش روزه در ۱۹۶۷ عده زیادی از اعراب را به غرب و تمدن غربی سخت بدگمان کرد.

طه حسین در ۱۸۸۹، در مصر علیا به دنیا آمد. تحصیلات سستی را در الازهر گذراند و به دانشگاه نوینیاد قاهره رفت. سپس، راهی پاریس شد و در آنجا رساله ای درباره ابن خلدون نوشت. پس از بازگشت، در دانشگاه قاهره مشغول تدریس شد. با نوشتن کتاب *فی الشعر الجاهلی* نشان داد که نویسنده ای بحث انگیز است؛ زیرا در این کتاب مدعی شد که ادبیات دوره جاهلی قبل از اسلام ساخته و پرداخته دانشمندان بعد از اسلام است. اما کتاب مهمش که «مهم ترین سند دلبستگی او به تمدن غرب دانسته می شود»، با عنوان *مستقبل الشقاقة فی مصر*

(آینده فرهنگ در مصر) است که در ۱۹۳۷ منتشر شد.^{۲۵} حال که پس از قرارداد ۱۹۳۶، در مصر درجه ای از استقلال به وجود آمده است، آینده فرهنگ مصری چه شکلی باید داشته باشد؟ در اینجا، به احیای تمدن مصر باستان و ارتباطی که جهان مصر باستان با غرب داشته است، پرداخته، مدعی می شود که مصر به حوزه تمدنی غرب، نه شرق، تعلق دارد، منتهی، ابتدا توضیح می دهد که به گمان او غرب چگونه تمدنی است. به نظر او «این درست نیست که آن طور که شرقی ها فکر می کنند، غرب مادی گراست. پیروزی های مادی غرب محصول هوشمندی و روح آن است. حتی کسانی که ادعای بی دینی می نمایند، جان خود را در راه دفاع از اعتقاد ایشار می کنند».^{۲۶} اروپا برای او نماینده سه چیز است: فرهنگ انسانی، فضائل مدنی و حکومت مردمی؛ و به روایتی مصر مستقل جدید باید جزئی از این اروپا بشود. «ما باید راه اروپا را تا بدانجا دنبال کنیم که همطراز و همکار آنها در تمدن بشویم. این دنباله روی، در همه جنبه ها خواهد بود خواه خوب خواه بد، خواه شیرین و خواه تلخ، خواه دوست داشتنی خواه تفرانگیز».^{۲۷}

اما چه شده بود که مصر از این حوزه تمدنی به دور افتاد؟ طه حسین مسئولیت را به گردن ترکهای عثمانی می اندازد و به همین دلیل، بشدت از وطن پرستی مصری صحبت می کند و به تبع ابن خلدون، از عصبیت مصری و تشویق وفاداری به آن بحث می نماید. از آنجا که در این ساختار سیاسی جدید، یکی از اصول حاکم باید جدایی اربابان دین از سیاست باشد، به نظر او چنین جدایی به آسانی در مصر امکان پذیر است؛ زیرا «در دین اسلام، کهنات وجود ندارد. یعنی در آن صنفی همانند کشیشان و اسقفان، میان آفریدگار و بنده واسطه نمی شود یا نباید بشود».^{۲۸}

برای پیروان اخذ تمدن فرنگی این روش بسادگی جامعه آنان را از وضعیت عقب ماندگی نجات می دهد و در زمره پیشرفتگان زمان قرار می دهد. این خوش باوری، در حالی بود که به عنوان مثال، در دوره زندگانی متفکرانی چون الطهطاوی فرانسوی ها الجزایر را تصرف کردند و یا در زمان طه حسین، اسرائیل ایجاد شد. برای آنها، فرانسه و اروپا نه مظهر قدرت سیاسی و جهانخواهی، بلکه نماینده علوم و پیشرفت مادی بود.^{۲۹} به جای جهانخواهی و استعمار، آنها معجزه کانال سوئز، کانال پاناما، رفاه اقتصادی، راه آهن سراسری و برج ایفل را می دیدند. چگونه می توان این نحوه نگرش را توضیح داد؟ یک توضیح را باید در ساده انگاری این متفکران و سخنگویان این نحله فکری در دو جهت دید: یکی، عدم دریافت پیچیده از مناسبات استعمار و به طور کلی رقابت قدرت و دیگری، جدایی

قائل بودن میان نفوذ سیاسی از نفوذ فرهنگی. اما یک توضیح پیچیده تر آن است که بیشتر این متفکران در صورت برداری از مناسبات شرق و غرب از رهیافت کناکش حوزه های تمدنی استفاده می کردند و لذا اصولاً عامل قدرت سیاسی را نمی دیدند. به گمان آنها، اخذ تمدن فرنگی تنها بازگرداندن وامهایی بود که حوزه تمدنی غرب از اسلام گرفته بود. به عنوان مثال، طهطاری می گفت: «که دانش اروپا بر مسلمانان فقط ظاهراً بیگانه به نظر می آید، در اصل اسلامی است». او معتقد بود که به هر حال، بیشتر دانش اروپا «از عربی ترجمه شده است». ^{۳۰} همچنین خیرالدین می گفت: «از آنجا که تمدن اروپا بیشتر بر پایه چیزهایی قرار دارد که اسلام در گذشته به آن داده است، این وظیفه [مسلمانان] است که آنها را بازگردانند». ^{۳۱} اما جریان استعمار زدایی و آزادیخواهی جهان سوم از قدرتهای بزرگ پس از جنگ جهانی دوم مناسبات شرق و غرب را صورت تازه ای بخشید. بازگشت به خویش نحله غالب شد و لذا بسیاری از طرفداران اخذ تمدن فرنگی رو به سوی احتیاط آوردند. در جهان عرب، عامل اصلی شکست جنگ شش روزه بود که اعراب را بخود آورد و این نحله را به بحث درباره «اصولات و تجدد» (الاصالة و المصاصرة) کشاند- که از بحث این مقاله بیرون است.

۳. اولین پیشگامان «نحله عرب گرایی»

«نیروی اصلی که در سده بیستم به زندگی اعراب شکل داد، ملی گرایی عرب نامیده شده است». یکی از محققان گرایشهای سیاسی جهان کتاب خود را درباره ملی گرایی در جهان عرب با جمله فوق آغاز می کند. ^{۳۲} این ادعا تا حد زیادی درست است، اما باید افزود که این گرایش همیشه به یک صورت نمانده است. تاریخ عرب گرایی دوره های متفاوتی را که هر کدام نحوه نگرش خاص خود را داشته، پشت سر گذاشته است. آغاز این بیداری، با تحولات تجددگرایی و نوخواهی در امپراتوری عثمانی همراه است. بدین ترتیب، آغاز دوره عرب گرایی از حرکتهای نوخواهی در عثمانی است. تحولات ۱۹۰۸، با انقلاب ترکهای جوان که راه تازه ای در مقابل سیاست باب عالی ارائه داد، نقطه پایانی بر یک صورت از ملی گرایی عربی گذاشت. بسیاری از ملی گرایان عرب، همان طور که خواهیم دید، سرنوشت خود را با عثمانی های جوان و بعد ترکهای جوان همراه و یکی می دانستند، اما تحولات ۱۹۰۸، از داستان دیگری حکایت کرد. از ۱۹۰۸ تا ۱۹۴۸ که برخی گرایشهای آزادیخواه در جهت ایجاد دولتهای عربی جدید ایجاد شد، عرب گرایی صورتی از لیبرالیسم

داشت. شکست ۱۹۴۸، عرب‌گرایی را تسند رو و چپ‌گرا نمود که تا ۱۹۶۷ و جنگ شش‌روزه ادامه پیدا کرد. این شکست تازه نشان داد که «چپ ناسیونالیستی» نیز راه به جایی نبرده است و در واقع، مرگ عبدالناصر، به روایتی، مرگ عرب‌گرایی نیز هست. از آن زمان، عرب‌گرایی رو به خودیابی و خودشناسی کرد. که از موضوع مقاله حاضر بیرون است.

الف) نطفهٔ عرب‌گرایی؛ جورج آنتونیوس در کتاب کلاسیک خود با عنوان *بیداری اعراب*، آغاز عرب‌گرایی را به میانهٔ سدهٔ نوزدهم می‌برد. «سرگذشت جنبش ملی عرب در ۱۸۴۷، در شام با تأسیس یک انجمن ادبی به حمایت آمریکایی‌ها در بیروت آغاز شد.^{۳۳} البته، نویسندگان عربی هستند که ریشهٔ آگاهی به کلیت عربی را به دورهٔ شعوبیه و حتی قبل از آن می‌برند که به دور از واقعیات تحولات جدید است.^{۳۴} برخی حتی ادعای آنتونیوس را به دور از واقعیت تحول‌اندیشهٔ عرب‌گرایی می‌دانند؛ زیرا مدعی‌اند که اولاً انجمن مزکور بزودی از بین رفت و ثانیاً، تأثیر حرفهای آنها آنقدر همه‌گیر و مؤثر نبوده است که تأسیس آن را زمان دوران ساز بدانیم.^{۳۵} اجماع نظر این است که عبدالرحمن کواکبی «اولین متفکر اصیل اشاعه‌دهندهٔ اندیشهٔ لائیک اتحاد عرب» می‌باشد.^{۳۶}

عبدالرحمن کواکبی از ایرانی‌تبارانی بود که در فعالیت علیه خود کامگی‌های سلطان عبدالحمید شرکت کرد و برگی تازه در زندگی خود گشود.^{۳۷} در ۱۸۹۹، از سوریه به مصر آمد و به جمعیت «المنار» پیوست و مقالاتی نوشت. دو کتاب مهم او *طبایع الاستبداد* و *ام القری* است. از جمله دلایلی که او را از پیشگامان قومیت عربی می‌دانند، همین کتاب *ام القری* می‌باشد که از کنگره‌ای از مسلمانان عرب یاد می‌کند که ادعا شده در ۱۸۹۸ در مکه برگزار گردیده است.^{۳۸} البته، کواکبی برای بسیاری، از پیشگامان اندیشهٔ اسلام‌گرایی است، اما اتحاد اسلامی که او طرفدار آن می‌باشد، به دست اعراب و به رهبری آنان است. بدین ترتیب، کواکبی به دنبال بازسازی نژاد عرب و برقراری «خلافت به زعامت یک عرب قسری در مکه» است.^{۳۹} این تمایل جداسازی سرنوشت اعراب از سرنوشت ترکهای عثمانی، به موازت تشدید جریان نوگرایی در عثمانی هم شدت گرفت و هم بر شکل‌گیری عرب‌گرایی تأثیر گذاشت. در اصل یکی از محققان جریانهای فکری اعراب، آغاز عرب‌گرایی جدی را از تحولات ترکیه می‌داند. «قصد رهبران عرب برای احراز استقلال ملی، به سبب برنامهٔ «ترک‌سازی» ترکهای جوان، انگیزه‌ای نیرومند پیدا کرد که در استوارتر شدن آن موثر گردید. به جرأت می‌توان گفت که این سیاست ملی و نژادی ترکهای جوان بود

که اخگر قومیت عرب را برافروخت.^{۲۰}

مهم ترین خصیصه اخگر جدید، جدایی کامل از عثمانی و ایجاد واحد سیاسی مستقلی بود که از نظر جغرافیایی کشورهای سوریه، عراق، و عربستان سعودی امروزی را شامل شد.^{۲۱} وقتی تصور شد که این گونه تصویر سازی از جنبش عرب گرایی تا حدودی خیال اندیشی و خوشبینانه است، راه معتدلتری اتخاذ شد. به عنوان مثال، در ۱۹۱۳، اجلاسی در پاریس تشکیل گردید و پیشنهادهایی به دولت عثمانی ارائه کرد که بسیار اعتدال آمیز بود: «شیوه مدیریت نامتمرکزی باید در همه ایالت‌های عرب برقرار شود... باید در ایالت‌های عرب، زبان عربی زبان رسمی باشد».^{۲۲} اما مرجعی که سرنوشت اعراب را رقم زد، نه باب عالی بود و نه حکومت تازه تاسیس ترک‌های جوان، بلکه تحولات جنگ جهانی اول و پیامدهای سیاست بین الملل در اوایل سده بیستم بود.

پس از جنگ جهانی اول، واحدهایی در سپهر سیاسی خاورمیانه بروز کرد که از آن جمله می توان سوریه، عراق، اردن و امثال آن را نام برد. از آن پس، نه فقط متفکران که دولتمردان نیز مبرهان فکر قومیت عربی شدند. به عنوان مثال، فیصل بن حسین که سه سال پادشاه سوریه بود، حتی عربیت را بر اسلامیت رجحان داد: «ما قبل از آنکه مسلمان باشیم، عرب هستیم و [حضرت] محمد [ص] قبل از آنکه پیغمبر باشد، عرب بود».^{۲۳}

ب) عرب گرایی لیبرال؛ منظور از عرب گرایی لیبرال گرایشی است که ضمن طرفداری از قومیت عربی، امیدواری زیادی به غرب و همراهی قدرتهای غربی دارد. کماکان این باور که غرب را نماد پیشرفت، عظمت، اهمیت امیدواری و راه حل می دانست، تشویق و تبشیر می شد. این نحوه نگرش از ۱۹۰۸ و انقلاب ترک‌های جوان تا ۱۹۴۸ و شکست اعراب از نیروهای صهیونیستی ادامه داشت. صرف نظر از احزاب ملی گرا و قومیت خواه که در دهه های اول سده بیستم پرچمدار اتحاد عرب بودند، می توان از سه شخصیت یاد کرد که نقش تعیین کننده داشتند: نجیب عازوری (متوفی ۱۹۱۶)، ساطع الحصری (متوفی ۱۹۶۹) و عبدالرحمن بزاز (متوفی ۱۹۷۲).

نجیب عازوری مسیحی بود. او برای تحصیل به پاریس رفت. مثل دیگر عرب گرایان، فعالیت اولیه اش علیه ترک‌ها بود، ولی بعد کتابی با عنوان بیداری ملت عرب نوشت و حتی انجمنی به نام «اتحادیه وطن عربی» تاسیس کرد. او در کتاب بیداری ملت عرب، برنامه ای به نام «برنامه ای برای اتحادیه وطن عربی» ارائه داد و در آن از ایجاد کشوری متحد به رهبری یک عرب مسلمان یاد کرد.^{۲۴} جالب است که عازوری، به رغم اینکه مقرر فعالیت خود را در

مصر قرار داده بود، با وطن پرستان مصری بشدت مخالف بود و آنها را دشمن یگانگی عرب می دانست.

ساطع الحصری از دیگر پیشگامان قومیت عرب بود که بر عکس دیگر متفکران این نحله فکری بر آن بود که دین را باید از اندیشه سیاسی حذف کرد. او در طرفداری از قومیت عربی راه افراط می رود و اصولاً اعلام می دارد که «عربیت در صدر امور است» (العروبیة اولاً). اساس عرب گرایی الحصری زبان و تاریخ است: «زندگی هر ملت همان زبان اوست و آگاهی او همان تاریخش است».^{۲۵} چرا چنین اتحاد لازم و امکان پذیر است؟ پاسخ الحصری این است: «فکر اتحاد عرب یک مفهوم طبیعی است که از عمق طبیعت اجتماع [عرب] برآمده است و از آرای تصنعی افراد و یا دولتها برنیامده است».^{۲۶}

از این دو جالبتر، عبدالرحمن البزاز می باشد، که اهل نظر و هم اهل عمل بود. او برای مدتی مسئولیتهای مهمی را برای اداره امور عراق بر عهده گرفت. مهم ترین نکته در اندیشه البزاز خطابه ای بود که در ۱۹۵۲، با عنوان «اسلام و قومیت عرب» ارائه کرد. در آنجا، این نتیجه گیری را تبشیر کرد: «هیچ تناقض اساسی یا تضاد علنی میان قومیت عرب و اسلام وجود ندارد».^{۲۷} او بر اساس نظریات خود به چنین نتیجه ای می رسد: «ملی گرایی یک اندیشه سیاسی و اجتماعی می باشد و هدفش در درجه اول این است که گروهی از افراد بشر را متحد نماید تا از یک نظم سیاسی اطاعت کنند. عوامل و پیش فرضهای ملی گرایی متفاوت است که ما قصد نداریم در این خطابه آنها را تحلیل کنیم. اما می توان ادعا کرد که ملی گرایی جدید بر اساس زبان، تاریخ، ادبیات، عادات و آداب و کیفیت هاست. به طور کلی، عناصری که افراد را با هم متحد می کند و به یک ملت تبدیل می نماید، فکری و مادی، هر دو است. اگر ما این پیش فرضها را بدقت ارزیابی کنیم و مواضع اسلام را نسبت به هر یک مطالعه نماییم، شباهتهایی بسیار و گاه توافق کامل میان تعلیمات ملی گرایی عربی و تعلیمات اسلام مشاهده می کنیم».^{۲۸} اما در عمل، او نیز از این شباهت و هماهنگی به برتری عرب گرایی بر اسلام گرایی می رسید.

هر سه این متفکران، همانطور که اشاره کردیم، عرب گرایان لیبرالی بودند که غرب را منبع الهام و مرجع دنباله روی می دانستند. در واقع، فرانکوفیل بودن بیش از حد نجیب عازوری بسیاری را دلگیر و نگران کرد.^{۲۹} تحولات سیاسی مهمی روی داد که جهت گیری عرب گرایی را تغییر داد. اولاً، ظهور فاشیسم، نازیسم و جنگ جهانی دوم اسطوره غرب را به عنوان نوشدارو شکست و راه نقد از غرب را هموار کرد. ثانیاً، روحیه آزادبخواهی و

استعمارزدایی در نواحی که پیشتر تحت نفوذ استعمار بود، نگرشی نقادانه نسبت به غرب را بیشتر و رایج تر کرد. ثالثاً، افزایش مهاجرت یهودیان و تهاجمی شدن آنها تهدیداتی ایجاد نمود که ثابت می کرد نگرش عرب خواهی لیبرالی دیگر کاربرد ندارد و باید روند دیگری جانشین آن شود. رابعاً، تحولات اجتماعی جهان عرب راه بروز نسل جدیدی از اعراب را هموار کرد که اعتدال گرایی و آموزه های لیبرالی نسل قدیمی را بر نمی تافت. «زمان درازی قدرت سیاسی در اختیار فرمانروای نخبه، اساساً نماینده نسل قدیمی، قرار داشت... پس از جنگ جهانی دوم، نسل جدیدی... آغاز به رشد کرد». بتدریج این نسل جدید بازیگر اصلی در شورشهایی شد «که با اندک فاصله پس از جنگ جهانی دوم در کشورهای عرب بر پا گردید».^{۵۰}

پ) عرب گرایان تندرو؛ خصیصه اصلی پیشگامان آن نحله این بود که تعداد آنها زیاد شده و به صورت حزب و نهضت فعالیت می کردند. استثنای این قاعده عبدالناصر بود که تک سوار سیاست جهان عرب برای چند دهه شد. اما واقعیت این است که عرب گرایی پس از جنگ جهانی دوم و پس از تأسیس اسرائیل، بسیار گسترده و تندروانه شد. بتدریج، این نحوه نگرش، در قالب کودتای افسران آزاد سراسر جهان عرب را به کمند قدرت خویش کشید. بدین ترتیب، سخنگو و نماد جریان عرب گرایی تندروانه عبدالناصر، حزب بعث و بالاخره «جنبش ملی گرایی عرب» شد.

ژنرال جمال عبدالناصر رهبر افسران آزادی بود که حکومت ملک فاروق را سرنگون کرد و حکومتی پر طرفدار به جای آن نشانند. آنچه عبدالناصر به عنوان فلسفه سیاست حکومت خویش برقرار کرد، نوعی سوسیالیسم دولتی بود که بر هویت بومی عربی استوار شده بود. او در جزوه ماندنی تحت عنوان فلسفه انقلاب از سه حوزه تمدنی که جهان عرب با آن مربوط می شد، یاد کرد: حوزه تمدنی آفریقا، حوزه تمدنی عرب، حوزه تمدنی اسلامی. به نظر او این سه حوزه «واقعتهای اساسی هستند که در زندگی ما ریشه عمیق دارند. ما نه می توانیم آنها را نادیده بگیریم و نه از دست آنها راحت باشیم».^{۵۱} به گمان او، حوزه تمدنی عربی از دیگر حوزه ها مهم تر است و تقدم دارد. «تردید و وجود ندارد که حوزه عربی برای ما مهمترین است و بیش از دیگر حوزه ها با ما در ارتباط است».^{۵۲} تفکر عرب گرایی ناصر تا بدانجا بر جهان عرب تاثیر گذاشت که به یک جریان با عنوان «جنبش واحد عرب» (حركة القومية العربية) معروف شد. این حرکت، پس از سخنرانی ۲۳ ژوئیه ۱۹۶۳، به مناسبت سالگرد انقلاب مصر، از سوی عبدالناصر که در آن از عبارت «جنبش واحد عرب»

استفاده کرد، به وجود آمد. سه خواست عمده اعضای جنبش واحد عرب عبارت بود از: وحدت عرب، سوسیالیسم عرب و رهبری ناصر. مجید خدوری هدفهای آن را این چنین خلاصه کرده است: «وحدت عربی باید چارچوبی فراهم آورد که در آن نیروهای انقلابی عرب بتوانند عمل کنند. این جنبش در برخی از بیانیه ها به مثابه یک جنبش ناسیونالیستی عرب، سوسیالیستی و انقلابی-باهدف استحاله جامعه عرب به یک نظام سوسیالیستی کامل در چارچوب وحدت سراسری عرب، در بردارنده همه سرزمینهای عرب-توصیف شده است. با این حال، هیچ سخنی درباره دموکراسی گفته نشده است؛ ظاهراً تصمیم درباره آن به عهده ناصر گذاشته اند».^{۵۳} البته، وقتی از ناصر پرسش شد که آیا سوسیالیسم عرب به دموکراسی می رسد، پاسخ گفت: «هدف غایی سوسیالیسم، دموکراسی است».^{۵۴} شکست ژوئن ۱۹۶۷، اسطوره ناصر را فرو ریخت و راه جدیدی بر راه ملی گرایی عربی گشود.

جناح دیگری که عرب گرایی لیبرال را به راه تند روانه کشید، روشنفکرانی بودند که کوشیدند اندیشه ملی گرایی عربی را با سوسیالیسم درآمیزند. این جریان پس از جنگ جهانی دوم آغاز شد و تمام کشورهای مهم عربی آن روز را در بر گرفت. به عنوان مثال، در اجلاس مارس ۱۹۵۰ در بیروت، نمایندگان احزاب سوسیالیست لبنان، سوریه، مصر و عراق شرکت کردند. اما بتدریج یک جریان که به گروه بعث معروف شد، میدان را از دیگر جریانها در ربود. مبتکر اصلی این جریان، میشل عفلق - سوری یونانی تبار - بود که به همراه هموطن مسلمان خود، صلاح الدین بیطار، به این نتیجه رسید که مارکسیسم نمی تواند مشکلات جهان عرب را حل و فصل کند: اساسنامه حزب که در نخستین کنگره حزب در ۱۹۴۷ به تصویب رسید، راه حل مسائل عرب را در آمیزه ای از سوسیالیسم و ملی گرایی عرب دانست. رسالت اصلی آن رسیدگی به مشکلات کل جهان عرب است، بر اساس ماده ۷ اساسنامه حزب: «آن بخش از جهان است که ملت عرب در آن ساکن است و از کوههای توروس تا خلیج فارس و اقیانوس اطلس و صحرای آفریقا را شامل می شود».^{۵۵} سوسیالیسم دولتی در همه جنبه های زندگی سیاسی و اجتماعی تشریح می شود. به عنوان مثال، ماده ۴۵، تعلیمات را کار ویژه اختصاصی دولت می داند و منظور از آن را «ترتیب نسل جدیدی از اعراب» دانسته «که به وحدت ملت [عرب] و رسالت ابدی آن اعتقاد دارد».

احزاب بعث با اینکه پیام مهمی که به نظر دارای جنبه های بومی زیادی نیز بود، در اختیار داشتند، اما زمانی در عرصه سیاست عمومی جهان عرب وارد شدند که قهرمانی اصلی با ناصر بود. یکی از دوره های تنش آمیز زندگی جهان عرب رابطه بعث و احزاب آن با

اسطوره قهرمانی ناصر بود که از موضوع بحث ما خارج است. اما جالب آنکه پس از مرگ ناصر، یکی از جریانهای قدرتمند در جهان عرب، بریژه در سوریه و عراق، حزب بعث و اندیشه بعثی می باشد که به تحولات پس از جنگ ۱۹۶۷ مربوط می شود، این نیز از حوزه بحث مقال حاضر بیرون است.

بالاخره، جریان دیگری که میدان را از عرب گرایان لیبرال گرفت، «جنبش ملی گرایی عرب» (حركة القومیین العرب) بود. این جنبش را گروهی از دانشجویان دانشگاه آمریکایی بیروت که بیشتر فلسطینی بودند، به وجود آوردند. در میان آنها به نامهایی چون جورج حبش، هانی هندی، وادی حداد و احمد خطیب بر می خوریم. آنها «جنبش ملی گرایی عرب» را در ۵۲-۱۹۵۱ در پاسخ به پیامد ۱۹۴۸ و تاسیس دولت اسرائیل و مهاجرت ساکنان فلسطینی ایجاد کردند.^{۵۶} از تاسیس این جنبش تا ملی شدن کانال سوئز (۱۹۵۶) که عبدالناصر را قهرمان جنبش اتحاد عرب ساخت، اعضای اصلی در فکر سازمان دهی جنبش، آموزش افراد و جذب هوادار در کشورهای متعدد عرب بودند. از ۱۹۵۶ تا شکست تجربه اتحاد عملی - سیاسی عرب و ایجاد جمهوری متحد عربی در اوایل دهه ۶۰، جنبش ملی گرایی عرب دنباله رو و همراه سیاست ناصر بود. در این دوره بود که جنبش پذیرفت ایجاد یک اتحاد همه - عربی مقدمه و پیش فرض آزادی فلسطین است.^{۵۷}

تحولات اوایل دهه ۶۰ در جهان عرب، از جمله پیروزی نیروهای ملی گرا در یمن شمالی در ۱۹۶۲ و پیروزی استقلال طلبان الجزایری، تکان تازه ای در تحركات جنبشهای ملی گرا ایجاد کرد. جناح تندرو در داخل جنبش کوشید جناح معتدل و محافظه کار تر را بر انگیزد و به همین دلیل در کنگره مه ۱۹۶۴، فرماندهی و جناح ستادی کاملاً به فلسطینی ها واگذار شد. اما این حرکت کل جنبش را دچار چند دستگی کرد. آنچه به این مشکل افزود، تاسیس سازمان آزادی بخش فلسطین در مه ۱۹۶۴ و تاسیس شاخه نظامی آن، ارتش آزادی بخش فلسطین، در سپتامبر بود. هر چه فعالیت نظامی و عملیات مسلحانه گروههای سازمان تازه تاسیس بیشتر می گردید، کار اعضای جنبش سخت تر می شد، در حالی که سازمان الفتح رسماً اعلام عملیات نظامی علیه اسرائیل کرد، جنبش کماکان درگیر سازش میان جناحهای تند رو و محافظه کار خود بود. فعالیت سازمان آزادی بخش و الفتح از یکسو و رابطه شکننده با ناصر نیز عرصه را برای این سازش تنگ تر می کرد. رهبری هرگز نتوانست این مشکلات را حل و فصل کند. تنها جنگ ژوئن ۱۹۶۷ توانست نشان دهد که جنبش ملی گرایی عرب تنها اسماً یک جنبش برای اتحاد عرب است و پوسته ای

هم بیش نیست. چند دستگی پس از ۱۹۶۷ کماکان ادامه پیدا کرد.

البته، «جنبش ملی گرایی عرب» تاثیر فراوانی در جهان عرب بر جای گذاشت. درست است که مثلاً در مقایسه با احزاب بعث اندیشه پیچیده ای از خود بر جای نگذاشت، «اما دستور کار سیاسی را در کشورهای عربی مثل سوریه و عراق در ۶۳-۱۹۵۸ تعیین می کرد». از طرفی، بسیاری از فعالان سیاسی بعدی برآمده از بستر این جنبش بود.^{۵۸}

در مجموع، جنبش تندرو عرب گرا تمایلات انقلابی داشته و به دنبال ایجاد تحولات عمده ای در زندگی مردمان عرب بود. در یک جمع بندی کلی، می توان با مجید خدوری همزیان شد و هدفها و خصوصیت‌های این جنبشها را به صورت زیر فهرست کرد:

۱. جنبش انقلابی عرب جنبشی است همگانی (توده ای)، نه طبقاتی، که می کوشد از راه اصلاحات اجتماعی و اقتصادی به جامعه پیشرفته ای دست یابد؛

۲. جنبش است رهایی بخش، نمایانگر بیداری آگاهی ملی و با هدف دستیابی به آزادی کامل ملی؛

۳. هدف نهایی جنبش رهاندن فرد از مانع‌های اجتماعی و دادن روح تازه آزادی و فرصت کامل در زندگی به اوست؛ ...

۴. با آنکه جنبش نماینده همه مردم عرب است، روند انقلابی باید از سوی گروه کوچک در هر کشوری که خود را وقف ایدئولوژی انقلابی کرده است، عمل شود ...

۵. به عنوان جنبش توده ای، باید از راه شرکت همه مردم در اعمال اراده جمعی، برای نظام مردمی حکومت پشتیبانی گسترده ای به دست آورد؛ ...

۶. روند انقلابی، حذف مانع‌های ساختگی جداکننده کشورهای عرب از یکدیگر را هدف قرار خواهد داد؛ ...

۷. روند انقلابی عرب، در مفهوم وسیع، بخشی از جنبش انقلابی جهانی با هدف رهایی ملی و ترقی انسانی دانسته می شود.^{۵۹}

در یک نظر کلی ممکن است این خواسته ها را خیال اندیشی تلقی کنیم. ولی آیا چنین ارزیابی تفکر پس از وقایع نیست؟ حال، می دانیم جنبش های ملی گرا به چه سرنوشتی دچار شدند، اما در آن موقع این حرکتها امیدهای فراوانی ایجاد کرده بودند. شاید ایراد اصلی این باشد که آنها عمق تحولات جدید را در نیافتند و به همین دلیل، ندانستند که پاسخ های ساده انگارانه و خیال اندیشانه راه به جای نمی برد.

۳. پیشگامان نحله اسلام گرایی

اسلام یکی از مهمترین عناصر و شاید بشود گفت بنیان فرهنگ غالب در منطقه ای شد که نه فقط خاورمیانه امروز که شمال آفریقا و تا شبه قاره هند و بخش زیادی از آسیای مرکزی را شامل می گردد. عصیت مبتنی بر اسلام، حکومتها و واحدهای سیاسی قدرتمند و تمدن ساز بسیاری را ایجاد کرد. واژگانهای «حکومت» و «واحد سیاسی» به عمد جمع بسته شده است؛ زیرا تقریباً در کل تاریخ اسلام، به استثنای دوره زعامت حضرت پیغمبر (ص) و دوره خلفای راشدین، همیشه بیش از یک واحد سیاسی و یا حکومت مدعی پرچمداری آموزه اسلامی بوده است. آخرین واحدهای سیاسی امپراتوری هایی بودند که یک مورخ آنها را «امپراتوری های باروت» خوانده است و آنها عبارت بودند از: امپراتوری عثمانی، امپراتوری صفوی، امپراتوری گورکانی و بالاخره امپراتوری ازبک.^{۲۰} یک ادعای مهم در مورد امپراتوری های فوق این بود که آنها اگر چه از نظر سیاسی متمایز بودند، به لحاظ نظری تحت لوای یک آموزه ذهنی خاص که برآمده از منابع اصلی اسلام بود، زندگی می کردند. اما جهان جدید و تحولات دنیای غرب پرسش تازه ای طرح کرد. به بیان دیگر، هاجسون، میراث اسلامیان و بالاخص «میراث مذهبی اسلامی چه معنایی در زندگی انسان مدرن می تواند داشته باشد؟»^{۲۱} کوششی که در پی نشان دادن نقش اسلام در زندگی مسلمانان جدید ارائه شده، همان است که در اینجا از آن به اسلام گرایی یاد می شود.

عوامل مهم و تعیین کننده ای دست به دست هم داد تا این نحوه تحلیل و این نحله فکری شکل گیرد. نویسندگان مقاله «اصلاح» در *دائرة المعارف اسلام*، این عوامل را به شرح زیر شمارش می کنند: فشار و هابگیری؛ توسعه چاپ و انتشار؛ تأثیر فرهنگ غربی؛ تکامل آزادی در حکومت عثمانی و بالاخره، تجدید ساختمان کلیسای شرقی.^{۲۲} از این زمان تا جنگ شش روزه ۱۹۶۷ که زمان پایانی مقاله حاضر است، تحولات نحله فکری اسلام گرایی در جهان عرب را می توان به دو دوره تقسیم کرد: دوره اول از آگاهی مسلمانان به چالش جهان جدید آغاز می شود و تافسخ نهاد خلافت به وسیله ترکهای جوان ادامه دارد. در این دوره، کوشش در اثبات حقانیت و مهم بودن آموزه اسلامی است. دوره دوم از زمانی آغاز می شود که مسلمانان می کوشند چارچوب بدیلی برای اداره جامعه در قالب آموزه اسلامی ارائه کنند. در هر دو دوره تصور اسلام گرایان این است که با نخبگان سیاسی روز می توان کنار آمد و کار کرد؛ در حالی که پس از جنگ شش روزه، تندروی خاصی بر اسلامیان و اسلام گرایان حاکم شده که از موضوع مقال حاضر بیرون است.

الف) دوره آگاه شدن به چالش جدید

اجتماع نظری وجود دارد که سید جمال الدین اسدآبادی معروف به افغانی (۱۲۵۵-۱۳۱۴ ه. ق، ۱۸۳۹-۱۸۹۷ م) طلایه دار حرکت‌های اسلامی در جهان اسلام است. سید جمال هرشمند آگاهی بود که مشکله جهان اسلام را در برخورد با جهان جدید به خوبی دریافته بود. او به خوبی درک کرده بود که رهایی جهان اسلام از این معضله یک پاسخ ساده ندارد. به همین دلیل، زندگی، آثار و افکار او تناقض نمای غریبی است. گاه پاسدار سنت و گاه پیشتاز تحول است. گاه بشدت با تجدد گرایان از سر ستیز در می آید و گاه مبشر اخذ دستاوردهای زندگی جدید می شود. برای رسیدن به هدفش باید ابتدا اثبات کند که آموزه های دینی مغایرتی با جهان جدید ندارد. به نظر اسد آبادی: «باورهای دینی... به هیچ وجه درن سازگاری با تمدن و پیشرفت دنیایی نیستند».^{۶۳} او در ادامه می گوید: «نمی توان انکار کرد که با تعلیمات و تربیت دینی، خواه اسلامی، مسیحی یا بت پرست، ملتها توانسته اند از حالت نامتمدنی به زندگی پیشرفته تمدن برسند».^{۶۴} سپس، در پی آن است که اثبات کند اولاً، علم جدید و قدیم نمی شناسد و ثانیاً حوزه تمدنی تعلق نداشته، بلکه از آن بشریت است. به عنوان مثال، می گوید دانشمندان اسلامی چنان «با شوق به ارسطو می پردازند که گویی ارسطو یکی از ستونهای اعتقادی مسلمانان است»، در حالی که وقتی به گالیله، نیوتون و کپلر می رسند تو گویی اینها کافرند. «پدر و مادر علم استدلال است و استدلال نه متعلق به ارسطو است و نه به گالیله».^{۶۵}

البته، اسدآبادی مواظب است که مبادا در روی آوردن به جهان مادی جدید راه افراط طی شود. او رساله «حقیقت مذهب نیچری و بیان حال نیچریان» را در انتقاد از مادی گرایی جدید تألیف کرد. او ابتدا ویژگیهای تفکر مادی گرایی را برمی شمارد و سپس به رد اصول آن می پردازد. به عنوان مثال، این اساس نظری مادی گرایان را که «انسان چون دیگر حیوانات است و او را مزیتی بر مهیم نیست»، نمی پذیرد.^{۶۶} در عین حال که نظرات آنها را رد می کند، تمام خصوصیهایی را که بعدها شاخصهای اسلام گرایی جدید شد، در این رساله گرد می آورد. منظور شاخصهایی است از جمله «تاکید بر همبستگی دین و سیاست، اعلان ضرورت بازگشت به منافع اصیل فکر دینی، پیکار با خرافه پسندی، دعوت مسلمانان به تعقل در امور دینی و در عین حال بر حذر داشتن آنان از افراط در شیفتگی به دانشها و اندیشه های امروزی، به دلیل خطر انحراف و مادی گری».^{۶۷}

پس از سید جمال، شاگرد برجسته اش، محمد عبده (۱۲۶۶-۱۳۲۳ ه. ق،

۱۹۰۵-۱۸۴۹م)، پرچمدار اسلام‌گرایی در جهان عرب شد و اصولاً، با تأکید بر تفسیر درست و روزینه‌ای از آموزه‌های اسلام، راه را برای بسیاری از دردمندان مسلمان بعدی باز گشود. تصویری که عبده در زندگینامه خود نوشت، تعلیمات او را خلاصه می‌کند: «نخستین [دعوت من از مسلمانان] آن بود که اندیشه خود را از قید تقلید برهاند و دین را به شیوه سلف است [یعنی شیوه‌ای که] پیش از درگیر شدن اختلافها [معمول بود] فهم کنند و در فراگرفتن معارف دینی به منابع نخستین آن روی آورند و آنها را به ترازوی عقل بشری بسنجند، همان عقلی که خداوند آفریده است تا آدمی را از گزافه‌کاری و پندار و گمان نادرست بازدارد... و ثابت کنیم که دین اگر از این دیدگاه نگریسته شود، دوست علم است و انسان را به کاوش در رازهای هستی دلیر می‌کند و به گرمی داشتن حقایق ثابت و اعتماد بر آنها در پرورش نفس و درستکاری فرامی‌خواند. من همه اینها را یک مطلب می‌دانم و در دفاع از آن با مخالفت دو گروه رو به روی می‌شوم؛ نخست، طلاب علوم دینی و کسانی که مانند ایشان می‌اندیشند؛ و دوم، فراگیرندگان فنون این عصر و کسانی که جانبدار ایشان اند.»^{۸۸}

همان‌طور که نقل قول نسبتاً بالا نشان می‌دهد، او نیز چون سید جمال پادساری سنت و پشیمانی تحول را توأمان انجام می‌دهد. به همین دلیل است که در آخر گفته خود دو گروه را مخالف نظرات خویش می‌داند: کسانی که با افراط‌کاری و وسواس رو به دین و کسانی که با تفریط و تندروی رو به فنون جدید دارند. خدمت مهم او در این بود که درحوزه اندیشه باالقای فکر میانه روی دیندار بودن و دین مدار بودن را بیشتر کرد و آن را از طریق بازگشت مستقیم به منابع اصلی فکر دینی و نیز توجیه عقلی احکام شریعت و هماهنگی آن با مسائل روز امکان پذیر می‌دانست.

متفکر دیگری که در این دوره در زمره پاسداران و مبشران اسلام‌گرایی قلمداد شده است، عبدالرحمن کواکبی (۱۲۷۱-۱۳۲۰ ه. ق، ۱۸۵۴-۱۹۰۲ م) است که پیشتر در زمره پیشگامان اندیشه عرب‌مداری و قومیت عرب از او یاد کردیم. در واقع، کواکبی در تشویق هر دو نحله بازیگری فعال بوده است. به عنوان مثال، جایی که بصراحت می‌گوید: «تمام مدققین سیاسی را رأی بر آن است که سیاست با دین دوش به دوش راه سپرند و اعتبار نمایند که اصلاح دین از بهر اصلاح سیاسی، سهل‌ترین اسباب و نزدیکترین راه باشد.» در مقابل مدافعان جدایی دین از سیاست ایستاده است.^{۸۹} گذشته از آن، به طرفداران پیروی از آیین آزادیخواهی غربی اعلام می‌دارد که اسلام بیش از هر آموزه سیاسی مخالف با اندیشه و نظام غیردموکراتیک است. «آیین اسلام را اساس بر اصول دیمقراطی، یعنی عمومی، و شورای

ارسطو قراطی، یعنی شورای بزرگان است». او در ادامه می‌گوید: «اینک ملت‌های متمدنه جماعتی از خودشان را به نام مجلس نواب مخصوص داشته‌اند و وظیفهٔ ایشان نگاهبانی و احتساب ادارهٔ سیاسی عمومی است. این معنا بدرستی موافق با آنچه قرآن کریم بدان فرمان داده است که فرماید: ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر، - «باید گروهی از شما باشند که به سوی خیر دعوت کرده، امر به نیکی و نهی از بدی کنند».^{۷۰}

این سه متفکر، یعنی اسدآبادی، عبده و کواکبی، بیشترین موفقیت را داشتند که به مسلمانان خودباخته در قبال جهان جدید و علمانیت غرب این احساس را بدهند که می‌توان دینی فکر و درجهان جدید نیز زیست کرد، اما ایراد اساسی که به هر سه می‌توان گرفت اینکه هر سه موضعی به نسبت دفاعی دارند و در قبال تعارض علمانیت با اصول اسلام توجیه و تبیین ارائه نمی‌دهند. البته، شاید انتظار موضعی تهاجمی و غیر دفاعی از این متفکران در جو زمانی روز و قدرت نیروهای امپریالیستی خوش خیالی بیش نباشد؛ چرا که بعدها، بویژه وقتی مسلمانان قدری اعتماد به نفس یافتند و با چالش‌های جدی تری برخورد کردند، به جای دفاع صرف از آموزهٔ خود به ارائه چارچوب‌های بدیل دست زدند. خدمت اصلی این بزرگان آگاه کردن جهان اسلام به چالش جدید بود که بجا و کارآمد هم بود.

ب) دورهٔ ارائه طرح‌های بدیل

پیشتر اشاره کردیم که الغای خلافت در ترکیه واقعه‌ای مهم در سپهر اندیشه در جهان اسلام بود. حذف نهاد خلافت که پس از وفات حضرت پیغمبر (ص) به عنوان نهاد تمامیت جهان اسلام تلقی می‌شد، به یکباره خلاء خاصی در اذهان مسلمانان ایجاد کرد. در سپهر عمومی سیاسی، الغای خلافت از یکسو باعث حرکتی شد که به جنبش خلافت معروف است - که نه فقط جهان عرب که حتی شبه قاره را نیز در بر گرفت. از سوی دیگر، الغای خلافت باعث شد که شریف حسین خود را خلیفهٔ مسلمانان بخواند. اما اولاً، جنبش خلافت راه به جایی نبرد و ثانیاً نزدیکی شریف حسین با انگلستان موجب شد که به او اعتماد نشود؛ درست است که «برخی با او همراه شدند، اما نمایندگان هند و مصر او را عامل انگلیس خواندند و با او بیعت نکردند».^{۷۱} اما در سپهر اندیشه، اتفاق جالبی روی داد و آن اینکه اندیشهٔ حکومت اسلامی به معنای عام، نه ضرورتاً خلیفه مدار، معرفی گردد و باب شود. متفکری که مقدمات و چارچوب چنین اندیشه‌ای را ارائه نمود، محمد رشیدرضا (۱۳۰۴-۱۳۵۴ ه. ق / ۱۸۸۶-۱۹۳۵ م.) بود. او سوری تبار بود و به مصر مهاجرت کرد

و در زمره شاگردان و پیروان عبده درآمد.

بیشتر کارهای رشید رضا در حوزه اندیشه بوده است. مهم ترین آنها را می توان فهرست وار برشمرد: ۱. تأسیس مجله المنار که نخستین شماره آن در ۱۳۱۵ ه. ق (۱۸۹۸ م) منتشر شد و به مدت ۳۵ سال نشر می گردید؛ ۲. نشر شرح حال مبسوطی از عبده به انضمام مقالات و رساله های نامبرده با عنوان تاریخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده (در سه مجلد)؛ ۳. بنیادگذاری انجمنی به نام «جمعية الدعوة والارشاد»؛ ۵. آثار مهمی درباره نقش اسلام در جهان جدید، بویژه کتاب الخلافة و الامامة العظمی.^{۷۲}

رشید رضا از میان آثار کلاسیک تحت تأثیر احیاء علوم الدین غزالی و از آثار متجددان تحت تأثیر نوشته های سیدجمال اسدآبادی بود. به عنوان مثال، در مورد نوشته های صروة الوثقی خود چنین می گوید: «چند نسخه از این مجله را در کاغذهای پدرم یافتم. هر یک از شماره های آن مثل جریان برق مرا تکان می داد و به روحم ضربه ای کاری می زد و آن شعله ور می کرد.»^{۷۳} بدین ترتیب محمد رشید رضا، مانند سیدجمال و عبده، کوشید به این پرسش پاسخ دهد: «چرا کشورهای اسلامی در همه جنبه های تمدنی عقب افتاده اند؟» همان طور که اشاره کردیم، رشید رضا از توجیه و تبیین این سؤال فراتر رفت و کوشید چارچوبی را که مسلمانان باید در آن زندگی کنند نیز توضیح دهد. به بیان حورانی: «ضرورت ایجاد یک نظام قانونی که مردم در دوران جدید بتوانند اطاعت کنند — نظامی که در معنای واقعی قانون باشد و در معنای واقعی اسلامی باشد — در مرکز اندیشه رشید رضا قرار داشت.»^{۷۴} به همین منظور است که اصطلاح اشتراع را به کار می برد که «به معنایی که او مراد می کند، کاربردی نوظهور است، چه هر چند از ریشه شرع (کلاً به معنای قانون، ولی معنای اخص آن قانون الهی) است. در اصطلاح او هم به معنای وضع قوانین است، هم قدرت استنباط احکام از شریعت.»^{۷۵} البته، همان طور که حورانی اشاره کرد، این قانون در معنای واقعی اسلامی است. به همین دلیل، رضا اجتهاد فعال را تشویق می کند.

حکومت اسلامی یا دولت اسلامی (الحکومة الاسلامیة و الدولة الاسلامیة)، اصطلاحاتی که به طور مترادف رضا استفاده می کند، نه بر شخصیت خلیفه که بر قانون بنیاد دارد. این جدا کردن اندیشه حکومت از خلافت را بعدها اسلام گرایان دیگر ارائه و تشویق کردند. اما، البته، کسانی که اصول اسلام را بدانند و بدان وسیله اسلامی بودن چارچوب را تضمین کنند، لازم و ضروری است. در اصطلاح آشنای تاریخ اسلامی این گروه اهل حل و عقد هستند که بازیگری آنها از ضروریات است. خلاصه آرای رشید رضا را در باب حکومت

از زبان عنایت به شرح زیر می آوریم: «چنین حکومتی... بازگشت به آن عناصری از آرمانخواهی اسلام اولیه است که غبار تحریف و تعصب دنیوی، قومی و فرقه ای بر آن نشسته باشد. امور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حکومت توسط یک قانون اساسی که اصول کلیش ملهم از قرآن است و سنت و تجربه تاریخی خلفای راشدین است، تنظیم خواهد شد. از آنجا که اجتهاد صفت لازم همه اندیشه های حقوقی- قانونی است، متحمل نیست که آن منابع اولیه (کتاب و سنت)، موانع عبور ناپذیری را در پیش پای اقداماتی ایجاد کند که برای بالا بردن رفاه جامعه انجام می گیرد».^{۷۶}

پس از رشید رضا، جریانهای فکری اسلام گرایی در جهان عرب از حالت انفرادی به درآمد و به یک نهضت تبدیل شد، نهضتی که به دنبال نهاد سازی یا ارائه نظرات خاص بود. این نحوه نگرش محصول تفکر حسن البنا بود که کرشید اسلام گرایی را پدیده ای همه گیر و عمومی سازد. او حرکت خود را اخوان المسلمین خواند و در ۱۹۲۸ آن را در اسماعیلیه بنیاد گذاشت. ایدئولوژی اخوان تاثیر زیادی از رشید رضا گرفت، اما آن را قدمی پیش برد، بدین معنا که کوشید نظام اسلامی برقرار کند. به گمان متفکران اخوان، نظام اسلامی جامعیتی دارد که هم دولت و هم جامعه را در بر می گیرد. این نحوه نگرش در یکی از گفته های حسن البنا به خوبی تصریح شده است. او اخوان را «یک پیام سلفی، یک طریقت سنی، یک حقیقت صوفی، یک سازمان سیاسی، یک باشگاه ورزشی، یک واحد فرهنگی و تربیتی، یک شرکت اقتصادی و یک جنبش اجتماعی» توصیف کرد.^{۷۷}

البته، اخوان المسلمین تنها حرکت اسلام گرایان به صورت نهضت نبود. سازمانهای متعددی از جمله انجمن مسلمانان جوان (برپا شده در ۱۹۲۷) نیز وجود داشتند که به دنبال برقراری نظم اسلامی بودند، اما جمعیت اخوان المسلمین از همه مهم تر بود؛ زیرا از یکسو بتدریج کل جهان عرب و حتی ورای آن را درنوردید و از سوی دیگر برنامه ای همه جانبه برای آینده مصر و جهان اسلام ارائه داد. به نظر بینانگذار جمعیت اخوان المسلمین، مسلمانان تا مدتها از طرح جامع اسلامی غافل بودند، ولی در تحولات جدید «متفکران اسلامی محتوای عظیم، احترام آمیز، کامل و اخلاقی اصول و قواعد این دین را کشف کرده و دریافته اند که آنها کامل تر، خالص تر، باشکوه تر، ناب تر و زیباتر از تمام اصولی است که متفکران و مصلحان تا به حال به وجود آورده اند. این ناب ترین و زیباترین آموزه در طول تاریخ تحول جمعیت صورتهای متفاوت به خود گرفت. گاه در اندیشه مصطفی السباعی صورتی از سوسیالیسم اسلامی به خود گرفت و گاه در آثار سید قطب به صورت دولت تمامیت گرا عرضه شد که

ضمن داشتن نقاط اشتراك با سوسیالیسم، ویژگی خاص خود را دارد.^{۷۸}

اگر بنا باشد خلاصه ای از آرای اخوان درباره حکومت و اجتماع ارائه دهیم، می توان نکات زیر را یادآور شد:

۱. اسلام در قبال جاهلیت که همه جوامع بشری را در بر گرفته، راهی کارساز است؛
۲. حاکمیت از آن خداست، اما اعمال آن به ملت سپرده شده است. لذا حکومت اسلامی حکومت نمایندگی و مستول اراده ملت است؛
۳. توجه به علم و به کسار گرفتن اجتهاد در تفسیر متشرعانه حوادث مستحدثه؛
۴. تحقق ضرور ملی و در عین حال تشویق اتحاد جهان اسلام؛
۵. زنده کردن روحیه جهاد که نشانه ایمان درست است؛
۶. تحقق فلاح اسلامی و برآوردن نیازهای مادی و دنیایی مسلمانان.

با به قدرت رسیدن افسران جوان در مصر، جمعیت اخوان المسلمین آزادانه و علنی به فعالیت سیاسی پرداخت، اما به زودی با حکومت تازه مصر به رهبری عبدالناصر از در مخالفت درآمد؛ حتی برخی از رهبران خود را در حکومت عبدالناصر از دست داد. در دوره ناصر بود که به طور کلی از فعالیت منع شد. اما تفکر جمعیت در مصر نماند و به تمام جهان عرب کشیده شد و در واقع تا پس از تحولات جنگ شش روزه ۱۹۶۷ و تحولات دهه ۷۰ مهم ترین جریان فکری اسلام گرایی در جهان عرب بود.

چالش جهان جدید تحول سپهر اندیشه را در جهان اسلام به راه جدیدی برد. از همه مهم تر، بروز این واقعیت بود که مقام گردآوری اندیشمندان جهان اسلام و آموزه های مبتنی بر منابع اسلامی خارج شد. در نتیجه، راه برای ارائه جریانهای فکری تازه ای در جهان اسلام باز شد. متأسفانه، میان این نحله ها نمی توانست گفتگویی کارساز صورت گیرد، مگر در دوره پس از جنگ شش روزه که به نظر جهان عرب دست از غرب به عنوان راه حل و نوشداروی مشکلات کشید و رو به سوی درون برد. بحث «الاصالة و المعاصرة»، یعنی سنت و تجدد، مهم ترین بحث در جهان عرب حاضر است که در ضمن، بر کل نحله های فکری که بر شمرديم، یعنی غرب گرایی، عرب گرایی و اسلام گرایی، تاثیر گذاشته است: برخی تعدیل و برخی تشدید شدند. آنچه مهم است اینکه پس از جنگ شش روزه، سپهر اندیشه عرب از تحولات تازه ای برخوردار است. شکست ۱۹۶۷، آغاز مرحله خود ارزیابی و خورد بازیابی در میان اعراب است که فصلی تازه را می گشاید.



پاورقی ها:

۱. به عنوان مثال، نگاه کنید به: Malcolmh H. Kerr, *The Arab Cold War: Gamal Abd al-Nasir and His Rival, 1958-1970*, (London: Oxford University Press, 1970).
 ۲. جالب است که در ارائه اندیشه سیاسی عرب هر سه روش به کار گرفته شده است. به عنوان مثال، روش جریان شناسی را در کتابهای زیر می توان دید: مجید خدوری، گرایشهای سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۶۹)؛ حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸). روش مقوله شناسی را در کتاب زیر می توان مطالعه کرد: عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲). روش متفکر شناسی را می توان در کتاب بسیار اساسی و مهم زیر مشاهده کرد: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, (Oxford: Oxford University Press, 1962).
 ۳. نگاه کنید به: George Antonius, *The Arab Awakening, The Story of the Arab National Movement*, (London: Hemish Hamilton, 1938), pp. 17-18.
 ۳. برای مثال، نگاه کنید به: H.A.R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, (London, 1950-57).
 ۵. خدوری، همان کتاب، ص ۹.
 ۶. نگاه کنید به: Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, (London: Royal Institute of International Affairs, 1979), p. 37.
 ۷. عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۱۰.
 ۸. بسیاری از دانشوران ذهن مشغول با تحولات جهان اسلام ایجاد دولت - پادشاهی صفوی را در سست کردن قدرت عثمانی در قبال قدرتهای غربی عاملی بسیار کارساز دانسته اند. تحلیلی مستقل از علل فروپاشی عثمانی نمی تواند از تحلیل نقش این عامل غافل شود، اما در اینجا به این اشاره کوتاه اکتفا می کنیم؟ زیرا موضوع مقال حاضر نیست.
 ۹. نگاه کنید به: Nitzi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, (Montreal: Mc Gill University Press, 1964), p. 33.
 ۱۰. به طور مثال، نگاه کنید به: Albert, *A History of the Arab People*, (London: Faber and Faber, 1991), part IV & George Lenczowski, *The Middle East in World Affairs*, (Ithaca: Cornell University Press, 4th edition, 1980), pp. 33-45.
 ۱۱. نگاه کنید به: Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, p. 24.
 ۱۲. به نقل از هشام شرابی؛ روشنفکران عرب و غرب، سالهای تکوین (۱۹۱۴-۱۸۷۵)، ترجمه عبدالرحمن عالم، (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۶۹)، زیر نویس، ص ۳۷.
 ۱۳. عنایت، سیری بر اندیشه سیاسی عرب، ص ۲۶-۲۱.
 ۱۴. همان کتاب، ص ۲۵.
 15. Berkes, *op.cit*, p. 30.
 ۱۶. مقایسه شود با: Hamid Enayat, "The Resurgence of Islam", *History Today*, (February, 1980), pp. 16-27.
- این مقاله با مشخصات زیر به فارسی برگردانده شده است: عنایت «احیاء اسلام»، ترجمه احمد تدین، تاریخ

معاصر، کتاب اول، (تهران: موسسه مطالعات و پژوهش های فرهنگی، بی تا).

17. Berkes, *op.cit.*, p. 45.

18. *Ibid.*, pp. 208-209.

19. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, p. 77.

20. *Ibid.*

۲۱. به نقل از عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۳۶.

۲۲. همان کتاب، ص ۳۵.

۲۳. شناختی از احزاب در جهان اسلام در کتاب زیر آمده است:

احزاب سیاسی کشورهای اسلامی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، (تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۶۹).

۲۴. عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۵۹.

۲۵. به نقل از: مستقبل الثقافة، Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, p.328.

26. *Ibid.*, p.33.

۲۷. به نقل از: عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ص ۶۵-۶۴.

28. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, p. 81.

۲۹. هشام شرابی، همان کتاب، ص ۵۳.

۳۰. به نقل از همان کتاب، ص ص ۵۲-۵۳.

۳۱. طارق ی. اسماهیل، چه ناسیونالیستی عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و

بین المللی، ۱۳۶۹)، ص ۹.

32. Antonius, *op.cit.*, p.13.

33. Abd Al Aziz Al-duri "The Historical Roots of Arab Nationalism", *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, edited by Kemal H. Kaipat, (New York: Praeger, 1982), pp. 21-26.

34. Sylvia g. Haim. (ed), *Arab Nationalism: an Anthology*, (Berkely: University of California, 1976), pp. 4-5.

35. *Ibid.*, p. 27.

۳۶. عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ص ۱۷۵-۱۷۴.

37- Antonius, *op.cit.*, p. 98.

۳۸. نگاه کنید به:

Zein N. Zein, *The Emergence of Arab Nationalism*, (Beirut: Khayyat, 1966), pp. 79-80.

همچنین نگاه کنید به: عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۲۲۶.

۳۹. شرابی، همان کتاب، ص ۱۳۴.

۴۰. خدوری، همان کتاب، ص ۲۵.

۴۱. به نقل از: Haim, *op.cit.*, p. 35.

42. *Ibid.*, pp. 81-82.

۴۳. به نقل از: عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۲۵۶.

44. Haim, *op.cit.*, p. 152.

45. *Ibid.*, p. 185.

46. *Ibid.*, p. 181.

۴۷. مقایسه شود با: عنایت سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ص ۲۳۳-۲۳۲.

۴۸. خدوری، همان کتاب، ص ص ۱۴۲-۱۴۱.

۴۹. جمال عبدالناصر، فلسفه انقلاب، همچنین نگاه کنید به: Haim, *op.cit.*, p. 230.

50. *Ibid.*, p. 231.

۵۱. خدوری، همان کتاب، ص ۱۸۷.

۵۲. همان کتاب، ص ۱۸۱.

۵۲. برای مطالعه اساسنامه حزب بعث، نگاه کنید به: Haim, *op.cit.*, p. 236.
۵۳. مقدمه در بخش سیاست حزب در زمینه تربیت و آموزش، نگاه کنید به: Haim, *op.cit.*, p. 241.
۵۵. نگاه کنید به:
- Yezid Sayigh, "Reconstructing the Paradox: The Arab Nationalist Movement, Armed Struggle, and Palestine, 1951-1966.", *Middle East Journal*, Vol. 45, No. 4, (Autumn 1991), p. 609.
56. *Ibid.*, p. 616.
57. *Ibid.*, p. 628.
۵۸. خدوری، همان کتاب، ص ۱۶۰-۱۵۹.
59. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam; Volume Three, the Gunpowder Empires and Modern Times*, (Chicago: University of Chicago Press, 1974).
60. *Ibid.*, p. 411.
۶۱. آ. مراد، حامد الگار، ن. برك و هنز احمد، نهضت بیدارگری در جهان اسلام، ترجمه سید محمد مهدی جعفری، (تهران: انتشار، ۱۳۶۲)، ص ۳۹-۳۸.
62. Nikki Keddie, (ed), *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writing of Sayyid Jamal al Din Al-Afghani*, (Berkeley: University of California Press, 1968), p. 128.
63. *Ibid.*, p. 183.
64. *Ibid.*, p. 107.
۶۵. عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۹۰.
۶۶. همان کتاب، ص ۹۷.
۶۷. همان کتاب، ص ۱۳۹-۱۳۸.
۶۸. همان کتاب ص ۱۶۷.
۶۹. همان کتاب، ص ۱۶۸.
۷۰. عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۱۲۹.
۷۱. از آثار دیگر رشید رضا می توان به کتابهای زیر اشاره کرد: السنه و الشیعه، ۲ جلد، (قاهره، ۱۹۴۷)؛ محاورات المصلح و المقلد، (قاهره، ۱۹۰۶)؛ المنار و الازهر، (قاهره، ۱۹۳۳)؛ الوحي المحمدي، (قاهره، ۱۹۳۷)؛ الوهابيون و المحجاز، (قاهره، ۱۹۲۵). در ضمن، همراه با محمد عبده قرآن را تفسیر کرده است که با عنوان تفسیر القرآن الحكيم نشر یافته است.
72. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, p. 226.
73. *Ibid.*, p. 239.
۷۴. عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۱۴۳.
۷۵. همان کتاب، ص ۱۳۸.
۷۶. به نقل از: عنایت جمعیت اخوان المسلمین، شش گفتار درباره دین و جامعه، (تهران: موج، بی تا)، ص ۸۷.
۷۷. نگاه کنید به:
- Hassan Al-Banna, "Renaissance in the Islamic World", *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, *op.cit.*, p. 100.
۷۸. برای آشنایی با نظرات این دو متفکر نگاه کنید به: مصطفی السباعی، جامعه توحیدی اسلام و عدالت اجتماعی، ترجمه سید علی محمد حیدری (تهران): حکمت، [۱۳۵۷] و سید قطب، جاهلیت قرن بیستم، ترجمه صدرالدین بلاغی، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۶).