

تاریخ، ملی‌گرایی عربی و سکولاریسم: قسطنطین زریق مقابل جریان*

عزیز العظمه

ترجمه عباس بصیری**

سخن گفتن از ملی‌گرایی عربی با تکیه بر مفهوم «هویت» در کاربردهای متداول آن، نزد قسطنطین زریق دشوار است، زیرا این کاربردها خالی از ابهامات نیست. با وجود اینکه «هویت»، اصطلاحی روشن با فراوانی بسیار در گفتارهای متداول در جهان عرب است در نوشته‌های قسطنطین زریق به صورتی کاربردی آشکار نمی‌شود. کاربرد مفهوم «هویت» مانند مقوله‌ای تحلیلی با پاره‌ای مسائل و مشکلات احاطه شده است. از بین بردن وجه تمایز بین تعریف ذاتی آن، نزد کنش‌گران اجتماعی، سیاست‌مداران و ایدئولوگ‌ها، (کسانی که بحث از «هویت»‌ها یا به ایشان منسوب می‌شود، یا اینکه آنان خود «هویت»‌ها را به موضوع مربوط به خود می‌دانند) و بین واقعیت تاریخی و اجتماعی آن، کمترین این مسائل به لحاظ جایگاه، نیست. اهمیت این تفکیک و جداسازی بسیار است، زیرا مفهوم هویت، بیش از آن که مقوله‌ای تحلیلی باشد، پیش از هر چیز دیگر، مقوله‌ای کاربردی و عملی است، به همین خاطر برای تحلیل ایدئولوژیک، بسیار مورد استقبال قرار می‌گیرد. مورد دیگر اینکه هویت، مقوله‌ای است که ثبات تاریخی و ثبات اجتماعی را بایسته می‌کند، دو مقوله‌ای که

*. این متن ترجمه‌ای است از مقاله‌ای از عزیز العظمه با عنوان «دراسات: التاريخ و القومية العربية و العلمانية: قسطنطین زریق عکس التیار»، الدراسات الفلسطينية، صیف ۱۹۹۸، العدد ۳۵، ص ۳-۲۲.

** . دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران

با آنچه ابن خلدون آن را «سنت‌های اجتماعی بشر» می‌نامد هماهنگ نیستند. اما اگر مقوله «هویت»، در جهان عرب و خارج از آن، با ادعای اینکه مقوله‌ای تحلیلی است، به خدمت گرفته شود، (پس آن امری نیست که عامل آن بیداری آگاهی ناگهانی یا نهایی باشد)، اوهام تجدّد و روشنگری در جهان عرب را پراکنده می‌سازد، به اندازه‌ای که این امر به خیزش افکار سیاسی و اجتماعی غیر عقلانی از سوی رمانتیسیم ذات‌انگار^۱ بر بستر جهانی اشاره دارد. همان گونه که در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ این قرن (قرن بیستم) در اروپا، جهان عرب، هند، کشورهای حوزه بالکان و جز آنها رخ داد.

از همین جهت است که وصفی بسیط در ایده «هویت» یافت نمی‌شود. ایده هویت حلقه‌ای از زنجیره‌ی اصطلاحاتی گسترده‌تر را شکل می‌دهد، که افکاری را که همزاد هویت برای قومیت و سیاست هستند مانند بنیادگرایی، اندام‌وارگی (ارگانیسم) و داروینیسم اجتماعی را ضمیمه خود می‌کند، همه اینها به لحاظ جهانی با حرکت‌های ملی‌گرایانه راست‌گرا و «ابتدائی»^۲ ارتباط دارد. اصطلاحات مذکور در خلال قرن نوزدهم پدیدار شد و در افکار رسوخ یافت، و از آن زمان نفوذ عملی آنها در فکر سیاسی عربی از سید جمال الدین افغانی [اسدآبادی] گرفته تا حرکت‌های اسلامی و برخی جریانات اندیشه ملی‌گرایی عربی و قومیت‌گرایی منطقه‌ای در خلال دوره فترت میان دو جنگ جهانی، تحقق یافت. این امر همچنان تا رسیدن به خیزش و پراکنش آن در خلال دو دهه اخیر (دهه‌های ۸۰ و ۹۰ میلادی) با گسترش و انتشار گفتمان اسلام‌گرایی و سر خم کردن بخش اعظمی از گفتمان ملی‌گرایی عربی زیر

۱. nativist

۲. primitivist

گام‌های آن ایدئولوژی، مانند بحران‌های شدیدی که سیاست‌های قوم‌گرایانه‌ی جهان عرب را پس از درگذشت جمال عبدالناصر زیر گام‌های خود در هم کوبید تداوم یافت.^۱

همه این نکات، بر نیاز به اعمال روشنگری‌های جدید بر اندیشه قسطنطین زریق درباره ملی‌گرایی و رابطه میان وابستگی ملی و دین می‌افزاید. نگاشته‌های وی در این موضوعات، شاخه‌ای از جریانی گسترده در ملی‌گرایی عربی کلاسیک که افرادی همچون ساطع الحُصَری، عبدالرحمن البزّاز، جمال عبدالناصر و دیگران به آن پیوستند را شکل داد. اینان همگی تا حد بسیار زیادی، افکاری شبیه یکدیگر، درباره ملت (امت)، تدبیر سیاسی ملی و پیوستگی میان دین و تعلق قومی مطرح ساختند. زریق اهل دمشق و مسیحی مذهب بود، اینکه او پیوندی در موافقت با مسیحیت داشته باشد بر ما آشکار نیست. مایلیم که به صورت مختصر، خوانش توهم آور از تاریخ، که با وجود اینکه دستاوردهای پژوهش‌های تاریخی عکس آن را ثابت می‌کند، گرایش به آن به صورتی رایج در زمانه ما استمرار دارد، بازگو کنم. اخیراً گفته شده است که زریق را بایست به عنوان متفکری مسیحی دسته‌بندی کرد، زیرا وی با ملی‌گرایان عرب مسیحی در قالب تلاش اقلیت به عنوان منبعی برای دعوت به یکپارچگی قومی و ملی در سامانی سکولاریستی مشارکت داشته است. مدعا در اینجا این است که این گروه (اقلیت) مسیحی - با وجود کسی همچون أنطون سعاده در میان ایشان که با این موضوع بیگانه بود- به شیوه‌ای که از بازگرداندن پیوستگی به گرایش ستمکارانه غفلت ورزید، به همکاری مشترک با اسلام پرداختند. این امر در

^۱ . Aziz Al-Azmeh, *islams and modernities*, 2nd. ed. (London, 1996), chap. 1, 2 and 4;

و همچنین نگاه کنید: عزیز العظمة، «الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع» (بیروت، ۱۹۹۲).

میان عرب‌های واقع در سیطره اسلام، به مانند صلح‌گرایی تاریخی، در شکل و قالبی کلیشه‌ای از دیالکتیک هگلی پخش شد. (الانصاری، ۱۹۹۶: ۸۳، ۳۲۲-۳۲۳) این امر با رساله‌ای قدیمی که همچنان به لطف میراث باقی‌مانده از جورج انطونیوس جریان دارد متفاوت است. آن رساله‌ای است که در دوران فترت حمیدی (عبدالحمید عثمانی) در ولایات عربی تحت سلطه امپراتوری عثمانی در پرتو ناملایمات جنگ جهانی یکم به ویژه منافع بریتانیا نزد عرب‌ها یا در پرتو اسطوره‌های قومیت عربی بعدی از اصل عربی خودشان خوانده می‌شد.^۱

در این مجال من با رساله‌ای که قائل است که جایگاه‌های اجتماعی و اجتماعی-فرهنگی این امکان را فراهم می‌سازد که موجب زایش حساسیت‌های معینی شود و پیدایش یا روی‌آوری به افکاری معین را تسهیل می‌سازد مجادله نمی‌کنم، جز اینکه من مایل هستم بر دو نقطه‌ای که به این اعتراض و محاجه‌ی اخیر الذکر متعلق هستند تأکید کنم.

نقطه و نکته‌ی نخست همانا اندیشه و کنش ملی‌گرایان عرب (که آن دو (اندیشه و کنش) شامل مسیحیان هم می‌شد) است، آلا اینکه آن دو به حرکت فکری و سیاسی مستقل از پیوستگی دینی تشکل بخشیدند. مسیحیان شرقی نوگرا که در بازه زمانی

^۱. نگاه کنید:

Albert Hourani, "The Arab Awakening: Forty Years After," in *Studies in Arab History: The Antonius Lectures, 1978-87* (London, 1990), p. 21 ff.

و حورانی در کتابش ملتزم به تاریخ سنتی مبتنی بر شبه قومیت‌گرایی در مشرق بود
Arabic Thought in the Liberal Age (London, 1962), p. 263 ff;

و همچنین نگاه کنید:

Aziz Al-Azmeh, "Nationalism and the Arabs," in *Arab Studies Quarterly*, 17 (1995), p. 5ff.;

عزیز العظمه، «العلمانية من منظور مختلف» (بیروت، ۱۹۹۲)، ص ۱۲۸ و ما یلیها.

پایانی قرن نوزدهم گرایش گریز از مرکز را در سر می‌پروراندند، نه جزو ملی‌گرایان عرب و نه جزو نمایندگان جدایی‌طلبی از سلطه عثمانی بودند. یقیناً آنان که در ضمن پذیرش شروط ملیت عثمانی جوان در حلقه‌های روشنفکری جدیدی به ایشان پیوستند، اساساً کارگزاران بروکراسی دولت عثمانی بودند. ایشان هیچ‌گونه تعارضی بین عرب‌گرایی (عروبه) و عثمانیت نیافته بودند، ایشان همانند ملی‌گرایان اهل سنت ساکن دمشق و بیروت تا زمان بروز جنگ جهانی یکم، و نیز همه اتحادگرایان ترقی‌خواه و عرب‌گرا بودند، کسانی که گویی تحت تأثیر جنگ جهانی نخست غافلگیرانه به ملی‌گرایی عربی منتقل شدند. اما جدایی‌طلبان را می‌توان در مؤسسات کلیسایی، و به ویژه مؤسسات مرتبط با کاتولیک‌ها، و بین فرستادگان و برخی کنسول‌گری‌های اروپایی که صاحب اندیشه بودند و به وضوح پایه‌های کلیسایی را تحت تصرف خود داشتند یافت. به همین ترتیب بود که بسیاری از عناصر یونانی و ارمنی از رعایای سلطنت عثمانی به ندرت متمایز می‌شدند.

اما نقطه و نکته دوم به رویکردی تاریخی وابسته است. این اعتقاد که «انقلاب عربی» (الثوره العربیه) با وجودی که این انقلاب رگه‌هایی از حرکت سرکشان‌های قومی در خود داشت، و با صرف نظر از یگانگی ایدئولوژیکی و سیاسی که در دوران‌های فترت بعدی بر آن تکیه شد انقلابی قومی و ملی‌نامیده شود، خطاست. در واقع انقلاب عربی همان حرکت خلافت اسلامی بود که عرب‌ها و آنچه مطابق خواسته‌های اندک فیما بین آنها برای اشراف مکه که مدعی حق مشروعیت برای خلافت بودند را متمایز می‌ساخت. هنگامی که تاریخ بعدی را در جنب آن قرار دهیم، همانا نسبت رخ داده برای انقلاب حجاز در سال ۱۹۱۶م. و نه موارد ثبت شده ملی‌گرایانه عربی، بحث راجع به آن را بایسته می‌سازد، همانا تلاش‌هایی برای ایجاد دولتی به جانشینی

سلطنت عثمانی است. توطئه آمیزترین مورد در میان این کوشش‌ها، ایده ناپلئون سوم مبنی بر ضرورت تشکیل دولتی عربی به رهبری امیر عبدالقادر الجزائری بود؛ این ایده تا زمانی که در سال ۱۹۰۵ م. نجیب عازوری آن را بیان داشت، یعنی پس از گذشت دهه‌ها از مطرح شدن آن استمرار داشت. در ادامه آن، بنابر عادت، تاریخ پیدایش ملی‌گرایی عربی را بایست دهه‌های ۲۰ و ۳۰ این قرن (قرن بیستم) تعیین کرد، یعنی پس از گذشت سالیان طولانی از دوران فترت (بین دو جنگ جهانی) بود که آن مصطلح شد. بی‌هنگامی یا زمان پریشی^۱ مستولی بر مورخان ملی‌گرای عرب پسین، ایشان را در این جهت قرار داد که برای پوشیده نگه داشتن عمل کسانی که در جلو انداختن عواقب فاجعه‌بار انقلاب حجاز سهم داشتند تلاش کنند. این مورخان، از بیان بخشی از فرضیه‌سازی در مقابل استقلال که ترکان کمالیست در رویارویی با موانع بزرگ آن را انتزاع کردند نکاستند.

ملی‌گرایان عرب در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ این قرن (قرن بیستم)، که از میانشان کسانی مانند زریق و دو سوری دیگر؛ ادمون رباط و عبدالرحمن شهبندر سر برآوردند، میراث‌داران مشروعی برای رویکرد قوم‌گرایانه (ملی‌گرایانه) مدنی‌ای بودند که ایده آن از سوی اصلاح‌گران عثمانی دنبال می‌شد، که این امر در فعالیت آتاتورک به اوج خود رسید.^۲ همچنین پان عرب‌های تجددگرا به سوی این جریان تاریخی گسترده، پیوستند. ایشان در زمان جنگ جهانی نخست با انتقالی آسان به سوی ملی‌گرایی عربی منتقل شدند. آنچه که در انتقال به این رابطه و پیوستگی ایدئولوژیکی،

۱. anachronism

۲. Edmond Rabbath, *Unite syrienne et devenir arabe* (Paris, 1937);

عبدالرحمن شهبندر، «نصوص فی الدوله و الخلافه فی الخطاب العربی»، تحریر وجیه کوثرانی (بیروت، ۱۹۹۶)، ص ۱۸۸ و ما یلیها.

بیشترین تأثیر را دارد سیره‌ی ساطع الحصری است، کسی که همکاری خود را با ضیاء گوک آلپ در سالونیکا آغاز کرد، سپس به دمشق در دوران فیصل و بغداد رفت، و بالاخره دوران تأملات وی در شهرهای قاهره و بیروت بود. این زندگی‌نامه‌ای است که این انتقال آسان‌کننده بین عثمانیت و عروبه (عربیت) را روشن می‌سازد، از خلال نگاه به این دو مقوله به عنوان دو طرح و پروژه ملی، بنای نظام سیاسی مدنی معروف به ملی‌گرایی را ضروری می‌ساخت. در این چارچوب، نگاه جدی به ملی‌گرایی به عنوان شکل نوین‌تری از تنظیمات سیاسی و تمدنی بود جریان می‌یابد. این مفهوم از ملی‌گرایی با دو پیوند قرابت و دین یا به جز آن دو از پیوندهای فرو تاریخی^۱ و پیشا ملی‌گرایی که اکنون تحت عنوان ساختارهای بنیادین^۲ نام نهاده شده است در تعارض کلی قرار می‌گیرد.

زریق، و همفکرانش در این جریان اینچنین می‌نگریستند، که هر کوششی برای ساختن ساختار سیاسی ملی و برای بازگرداندن ساختار جامعه عربی بر اساس قومیت، مجاز نیست که به کنار نهادن «پرده نژاد» و «شَبَح خون» (زریق، ۱۹۹۴: ۱۰۹) - بر حسب دو تعبیری که آن دو را برای باطل کردن گرایش فنیقیایی به کار می‌گیرد - اکتفا کند و برای آن رویکرد تمرین سیاست‌های سکولاریستی بر مبنای روشی هوشمندانه بایسته است.

۱. infrahistorical

۲. به عنوان مثال بنگرید: ساطع الحصری، «الأعمال القومیة»، در سه جلد (بیروت، ۱۹۸۵)، ص ۲۹۰۲؛ عبدالرحمن شهیندر، «القضايا الاجتماعية الكبرى في الإعلام العربي» (القاهرة، ۱۹۳۶)، ص ۱۰۸؛ تاتیانا تیخونوفا، «ساطع الحصری، رائد المنحی العلمانی فی الفكر القومي العربی»، (مسکو، ۱۹۸۷)، ص ۵۱-۵۶. Hourani, Arabic Thought..., op.cit., p. 309ff.

اما برای توصیف دقیق و نسبی این وضعیت از ملی‌گرایی مدنی، رجوع شود به:

Marcel Mauss, "The Problem of Nationality," in Aristotelian Society Proceedings, N.S. (1919-1920), pp. 242-252.

در تعبیر پیشران و پیش برنده از تمرین‌های قانونی و سیاسی او برای ملی‌گرایی عربی تا زمان‌های پایانی از عمرش، (آنچنان که در تعبیر حیاتی وی از طبع پنهان برای سیاست‌های ملی‌گرایی عربی و جریانات غالب در حیات اجتماعی عربی از زمان اصلاحات عثمانی)، زریق - ایستایی دهشتناک و بصیرت و هدفی آشکار که آن را در طول ۶۰ سال شائبه‌ای آلوده نساخت - این گونه دید که هم‌میهنی مشترک که از آن تحت عنوان پیوستگی و علاقه قومی تعبیر می‌شود، گذر از اشکال اجتماع مشترک و مفاهیم آن، به اشکال و مفاهیم مدنی مخصوص به خود را می‌طلبد. مگر اینکه سخن از ضرورتی باشد که این انتقال را در جهان عرب با آنچه زریق آن را «مفهوم تئوکراتیک» می‌نامد به نفع مفهوم علمانی (همان: ۲۳۱، ۳۹۸-۳۹۹، و ...) پایان بخشد، امری که منحصر به ملی‌گرایان جهان عرب نیست. آن به این خاطر است که نگرش جهان شمول در معنای تطوری کنتی از آن (منسوب به آگوست کنت) بر تئوکراسی استوار است، که پیش از دوره علم‌گرایی و قبل از حادث شدن ظواهر تاریخ بشری به صورتی اجمالی پدیدار شده است. بدیهی است که ما اینجا تاریخ بشری‌ای را با عینک غلبه کامل بر اشکال سازمان اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و قانونی مدرن از ابتدای قرن نوزدهم می‌بینیم.^۱

۱. العظمه، "العلمانية ... " منبعی که پیش از این یاد شد، فصل دوم و ص ۱۹۱ و پس از آن. همانا من تمام این تفسیر جدید برای تجدد را که در سال‌های اخیر مورد تعرض قرار گرفته است درک می‌کنم. ولی اعمال نقد جدی از منظر جامعه‌شناسی تاریخی - برای تمایز بخشیدن به آن از دوره پهلوانی "ما بعد تجدد" - در ارزش وصفی و تفسیری برای مسئله سکولاریسم به صورت مجادله و گفتگو صورت نمی‌گیرد، و جز این نیست که فقط به قصد حمله با موضوعات گوناگون غیر تاریخی و پیروزمندانه به آن تعرض می‌شود. اکنون که این اعمال نقدی از قرارگیری قضیه‌ی سکولاریسم در موضع پرسش‌گری کنار زده می‌شود و تلاش می‌شود تا اینکه پژوهشی با عنایت به استمرار دین در حیات عمومی مانند آنچه در میداین حاشیه‌ای قرار گیرد، و به ویژه در گذشته‌ای نزدیک انجام شود، بنگرید:

تفسیر این وضعیتِ زریق با بازگشت به سیره این مرد یا رها شدن از ولادت تصادفی-اش ممکن نیست، جز اینکه بایست آن را در سیاق گشوده‌تری که سیاق جماعت ملی‌گرایانه‌ی در بند پیدایش بود جای داد. همانا تفسیر زندگی‌نامه‌ای مختصر و مضیق، همان تفسیری است که در آن اتکاء بسیاری بر نگرش ایستا به تاریخ جدید جهان عرب می‌شود مانند آنچه که مبتنی بر اعتماد شدید به ساده‌سازی جامعه‌شناسی فرهنگی عرب برای فهم غایت است.

از نظر ما در نزد زریق، در وهله نخست، منظور مورخ نسبت به تحولات تاریخی جدید عرب است، یکسان‌سازی افکارِ متضمن در عملیاتِ نوسازیِ زمینه‌های بنیادین از خط‌مشی‌های قانونی و اجتماعی و آموزشی و سیاسی و ارتباطی در کشورهای عربی مرکزی است، و در مقابل کارکردِ تعمیمِ خط‌مشی‌ها و تحقق آنها به سبب آنچه کارکرد سیاسی و شناختی در آن واحد است بر می‌انگیزد، آن به این خاطر است که تفکر زریق به صورت دائم در پیوندی مستقیم و بی‌واسطه بین کارکرد سیاسی و کارکرد معرفتی قرار دارد (همان: ۳۶ و ۵۱۰، و ...) اینچنین مشروعیتِ قومی در پیوستن آن با سازمان دولتی و تحولاتِ اجتماعی- فرهنگی، و نه مجرد از ثبت و ضبط آمال و آرزوها صیوروت می‌یابد؛ جز این، نمی‌توان وصفی را برای خط‌مشی‌های موجود و فعلیت‌یافته‌ی تا کنون مطرح ساخت. ملی‌گرایی در ذات خود از هستی‌ایدئولوژیکی‌اش یا نظامی مبتنی بر تخیل برای حرکت به سوی شکلی از اشکال فعالیتِ سیاسی و سازمانی با ارتباطی محکم در معنای جدید برای دولت در پیوند با شهروندان، آزاد است. بالعکس بسیاری از مفاهیم رایج در این روزها- آنگونه که

Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago and London, 1994), chap. 1 and 2;

و در نسبت با جهان عرب، بنگرید: عزیز العظمه، "دنیا الدین فی حاضر العرب"، فصل‌های ۱ و ۶.

نزد دانشگاهیان و روزنامه‌نگاران غربی و نزد به اصطلاح روشنفکران عرب به طور یکسان وجود دارد- ایده ملی‌گرایی عربی ماحصل ترجمه یا استعاره روشنفکران نیست، بلکه زائیده‌ای بومی مرتبط با ساختار دولتی جدید است و با رده‌بندی‌های فرهنگی جدید به اندازه آنچه در پیوند با روشنفکری‌ای است که از بارزترین نتایج سیاست‌های فرهنگی در دوره فترت «تنظیمات» و فترت پس از «تنظیمات» عثمانی می‌باشد، سیاست‌هایی که در آن واحد به صورت محلی و جهانی مفصل‌بندی شد. شکی در آن نیست که عینیت نگاشته‌ها و گرایش‌های زیرق و اهمیت آنها به لحاظ اجتماعی- فرهنگی، در تأثیر زیادی که این عینیت اعمال کرد، منعکس می‌شوند و آن در زایش اشکال جدید بنیادین و عمیق از ملی‌گرایی عربی و بلکه گویی انقلابی در دهه ۱۹۵۰م. بود. از اهمیت این تأثیر زیرق، حتی لاقبل نسبت به نفوذ وی در محافل لیبرال نوپدید سخنی به میان نمی‌آید. کارهای وی و به ویژه نگاشته‌هایش درباره فلسطین، بازتاب بسیار گسترده‌ای داشت، ولی در عین حال و با وجودی که محافل ملی‌گرای محافظه‌کار، که گرایش به عناصر شوق برانگیز و سخنورانه در آنها بیش از عناصر دیگر بود، بیشتر از همه در این باره سکوت می‌کردند. فهم و درک همه این امور ممکن نیست، مگر هنگامی که به کارهای زیرق با دیدگاهی از منظر جامعه‌شناسی معرفت بنگریم و در آن تحلیلی دقیق برای مفصل‌بندی بین رده‌بندی‌های افکاری که به آنها فرا می‌خواند به کار گیریم. اگر ما بسترها و زمینه‌های زایش کنش‌گران اجتماعی- سیاسی و اجتماعی- فرهنگی در موجودیت‌های سیاسی عربی در نیمه این قرن (قرن بیستم) در چارچوب دولت مدرن در نمود واقعی آن و مسیر انقلابی برای ساخت ملی در یک زمان، جستجو نکنیم، اموری اساسی از نظر ما غایب می‌شوند. فراخوانندگان به استغراب (غرب‌شناسی) هستند که خواننده را

به ندرت بر اشاراتی مستقیم به نویسندگان یا به مناقشات معاصر یا به تحلیل‌های تاریخی برای رخدادهای عربی جدید مگر در اشکال عمومیت یافته‌تر آن قرار می‌دهند.

همانا احساس عمل‌گرایانه (در زمینه مطالعات ملی‌گرایی)، در تمایز با صورتی تفصیلی و با جزئیات قابل مشاهده، نزد زریق در مقام مورخ بروز بیشتری دارد، می‌توان او را پیشگامی در پژوهش‌های عام درباره ملی‌گرایی دانست که در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ م. پدیدار شد. او با روحیه یک متفکر ملی‌گرای عملگرا، در لابلای خط مشی تاریخی و نه دستاوردهای محدود شده‌ی پیش از خود، غور کرده و تفکری عمیق داشت، زریق در این باور خویش عزمی جزم داشت که امت‌ها در گذشته بر مدار ملی‌گرایی نبودند و شکل‌گیری ملی‌گرایی رویکردی زمانمند است که در فضای کاملاً تاریخی، برای عموم امت‌ها رخ می‌دهد، همینطور وی در این باور خود جازم بود که رویکرد ساخت ملی‌گرایی نزد عرب‌ها به صورتی جنینی ادامه دارد، و این رویکرد، رویکردی تطوری- تراکمی است. در واقع، وی بر پیش‌آهنگی خود بر طبیعت سیاست‌های قومی وابسته (به یکدیگر) تکیه می‌کند. این امر به این سبب است که رویکردهای اصلی تاریخی رویکردهایی هستند که در تاریخ به سرانجام می‌رسند و نه در خارج از آن و این رویکردها بر فعالیت‌های بشری اثرگذار با شروط تاریخی تحدید شده اتکاء دارد. در اینجاست که عقلانیت واقعی آشکار می‌شود، و در شکل کم‌بهتر و پایین‌تر از چیزی که متفکری مانند هگل بدان رغبت می‌ورزد و کمتر از آن یعنی دیالکتیک نیست.

همچنین تاریخ رویکردی محتوم که از نظام طبیعت صادر شود و هویت‌های "نخستین" را به جنبش وا دارد نیست و جز این نیست که آن (تاریخ) جزئی از

کارکردی است که زمانی متراکم شده را امتداد داده و در عصر حاضر، شکل پیدایش ملی‌گرایی مدنی دریافت می‌کند. (همان: ۳۶، ۲۲۸، ۵۱۲، ۷۲۱، ۷۴۳، ۸۴۱ و ...) اینجاست که سه مقوله پیشرفت، آزادی و تمدن، برخی با برخی دیگر رابطه‌ای دیالکتیکی می‌یابند. (همان: ۲۶، ۳۱ و ...) بنابراین نزد زریق، این سه‌گانه (پیشرفت، آزادی و تمدن) فقط ترجمانی از معیار سیاسی نیست، بلکه همچنین برای وی ترجمانی آفریده بر شکل مفهومی جهان‌شمول برای فضیلت، با دو وجه و صورت خاص و عام - با پشتیبانی حیات اجتماعی و سیاسی عقلانی است (همان: ۸۳۷ و ...). بنابراین این سه‌گانه، اساس سنجش برای نگرش کامل به هستی و حیات است که نظام تمدنی‌ای را معرفی می‌کند.

اما قوام و ماندگاری کاربرد متمایز نگرش مدرن، چه به صورت علمی و تاریخی آن، در معنایی موسّع با عقل‌گرایی است. (همان: ۷۸۳ و ...) این امر به خاطر نیکی‌های آن نگرش، و در نهایت چرخش، توانایی‌هایی بر گذر کردن از ذات‌گرایی، و تبدیل حتمیت طبیعی به تدبیر و تحول انسانی، و به صورت مختصر به پیشرفت تاریخی است. (همان: ۸۳۷ و ...) تردیدی نیست که میزان و اندازه تمدن که آن را به صورت جامعه‌ای معین در می‌آورد با میزان سیطره‌ای که بر طبیعت روا می‌دارد - بر طبیعت جسمانی، از طریق دانش و سامان عقلانی، مانند آنچه بر طبیعت نفسانی و استواری غریزی آن و کشش و عادت است، سنجیده می‌شود. (همان: ۷۲۲-۷۲۳) این سه موضوع (غریزه، کشش و عادت)، پیشینه‌ی افکار غیرمتمدنانه درباره هویت است.

این تاریخ‌باوری بیکنی (منسوب به فیلسوف بریتانیایی فرانسویس بیکن) پرکاربردترین اشکال کلاسیکی است که به بیان آن از مقاومت حتمی و مقاومت غائی تعلق دارد. می‌توان شباهت بسیار بین آن و بین مدرنیته‌ی عبدالله العروی را دریافت، البته

هنگامی که از اختلافات در مقصود، شکل و کم‌پرورایی العرووی نسبت به قضایای مربوط به باور ملی‌گرایی چشم‌پوشی کنیم. این امر به این خاطر است که کارهای وی از فرضیه‌ی وجود دولت-ملت متحقق شده‌ی دارای پیوستگی نیاکانی طولانی و راسخ رهاست و در این افزونی شباهت‌ها بین دو متفکر (زریق و العرووی) چیز غریبی وجود ندارد. هر دو اینها نتیجه‌ی تجددگرایی عربی هستند که پیشتر از آن یاد شد. به این ترتیب، بر میزان بیزاری زریق از هر عقیده‌ای که به سوی حتمیت تاریخی برود افزوده می‌شود، بیزاری وی نسبت به ریخت‌شناسی طبیعی اشیپنگلری یا گرایش سنتی-عاطفی، یا مذهبی، در جریان عربی محافظه‌کار به یک اندازه است. شدت این بیزاری، با بیزاری وی از استلزامات بنیادین و ضد انسانی برای عقائد فراخواننده به هویت‌های بدوی موازی نیست. (همان: ۸۰۷ و ...). این شدت بیزاری بر نیاز به نگرستن به وضعیت غالب کنونی می‌افزاید، از این حیث که مفاهیم رمانتیکی حیاتی برای تاریخ به نیرویی از خلال مذاهب اسلامی جهان عرب و گرایش محافظه‌کار پدرسالارانه‌ی اجتماعی حاکم در قسمت اعظمی از ادبیات علوم اجتماعی معاصر متعلق به عرب و اسلام در اروپا و ایالات متحده آمریکا باز می‌گردد، مانند آنچه با تأکید در محفل‌های بدبین در جهان عرب غالب است، همه اینها گرایش‌ها و جریاناتی هستند که بر گرایش به پذیرش ایده جبرگرایانه‌ی مبتنی بر ویژگی‌های محلی ساکنان هر کشور (بومی‌گرایی)^۱ می‌افزایند.

تاریخ عرب- و تاریخ ملت‌های دیگر غیر عرب- به واسطه‌ی سنگینی گذشته، خواه در پیشینیان یا خواه در محدوده‌ای کلی، امری محتوم نیست. به خاطر اینکه کوشش انسانی در تاریخ، امری دائمی و شناسایی آن منوط به آّبستنی از حوادث است.

۱. indigenism

تاریخ‌باوری هر ملتی از میان ملت‌ها تنها با یادآوری و زنده ساختن این یادکرد تکوین نمی‌یابد. (همان: ۳۸۵). شاید زریق اینجا نظریه افلاطونی میشل علق دربارہ ملی‌گرایی را به مثابه شکلی از اشکال یادآوری رد می‌کند. (علق، ۱۹۵۹: ۴۱) بنا بر اینکه گذشته همچنان باقی است و فعل خود را انجام می‌دهد، گذشته دارای پیامدها و تبعات اجتماعی - سیاسی و فرهنگی مرزبندی شده است. کارکرد کنونی گذشته این است که آگاهی را به صورتی تند و تیز برای لحظه اکنون به جهت تحقق یافتن تغییر تاریخی تشحیذ کند، یا سبب انتقال از «تاریخ گران»^۱ به «تاریخ انگیزاننده»^۲ شود و این وجه ممیز مهمی در اندیشه زریق است. (زریق، ۱۹۹۴: ۵۲۶ و ...) این امر کارکردی شبه ارادی است، برای اینکه بقای این اراده در اینجا در پیوند با همکاری ویژه‌ای با تاریخ جدید است با اینکه زریق با تفصیل لازم به آن نپرداخته است.

مراد از «تاریخ گران»، همان نیروی سحر و میرایی است که توان بر اقدامی ایجابی را به خود جذب می‌کند و نگاه‌ها را از امور مهم عملی که بایست انجام شوند منحرف می‌کند، همانگونه که نگاه‌ها را از هدف تاریخی حرکت پیش‌رونده منحرف می‌سازد. سزاوار است گفته شود که امکان پذیر و ضروری است که گذشته منبعی برای الهام‌بخشی باشد - و فقط در معنای بلاغی خود وسیله‌ای برای بیان فکر سیاسی و اجتماعی عربی از نفس خویش نیست - به سبب وفور عناصر ایجابی این نوع از گذشته است که این امکان را به آن‌ها می‌دهد تا به نحو ارادی از آن پاسبانی کنند. مهمتر از آن اینکه گذشته هم به لحاظ امکانی و هم ضرورتاً منبعی برای الهام‌بخشی است

۱. "التاریخ العبد"

۲. "التاریخ الحافز"

و به این سبب نزدیکی و مقارنت بیشتری میان گذشته و اکنون شکل می‌گیرد، پس از همین جهت به عنوان منبعی برای شناخت عناصر عقب‌ماندگی تاریخی موجود در زمانه کنونی بیشتر مورد استفاده قرار می‌گیرد، به سبب وجود آنچه که «هویت‌های نخستین» نامیده می‌شود - مانند علائق و وابستگی‌های مذهبی - ضرورت گذر کردن از آنها را تشویق می‌کند. این موضوع نتیجه عملی برای معرفت و شناخت ما از گذشته است، و مهم‌تر از آن برای حکم کردن ما علیه آن (گذشته) است. (همان: ۵۱۰ و ...)

قضیه و مسأله در اینجا ارائه نظریه‌ای تاریخی است تا آن را از گرایش رمانتیکی‌ای که هسته مرکزی موضوعات گوناگون ملی‌گرایی عربی متکی بر مفهوم هویت را مخدوش ساخته است متمایز سازد. ضرورت دارد که این نکته از ذهن مخفی‌نماند که لحظه رمانتیکی در فکر و احساسات ملی‌گرایان بروزی تمام و کمال دارد، همچنین عناصر قراردادی و رمانتیکی در ایدئولوژی‌های قوم‌مدارانه و نوشته‌های تاریخی ملی‌گرایانه، در هر کجا که باشد به صورت عناصری مشترک در میان تعبیر ملی‌گرایانه خود را می‌نمایاند. اما گونه‌گونی‌های آن (ملی‌گرایی) بر قالب وابستگی موجود میان حرکت‌های ملی‌گرایانه و حکومت وابسته است. مثلاً در فرانسه، غالباً میان ملی‌گرایی، حاکمیت مدنی و سکولاریسم و شوینیسیم رمانتیک که پیوند محکمی با سمبولیسم کاتولیکی دارد، تمایزی در جریان است (مانند آنچه نزد Maurras و Le Pen است)^۱ البته بایست در نظر داشت که این تمایز قائل شدن، زمان‌های یگانگی و اتحاد بین دو جریان مذکور را استثنا نمی‌کند. همانند آنچه گفته

^۱. Pierre Birnbaum, "La France aux français," in Histoire des haines nationalistes, (Paris, 1993).

شد، ملی‌گرایی ایرلندی است که به صورت مؤگد، در بردارنده‌ی دو عنصر کاتولیسیسم و گالیایی (gallic) است، به این خاطر که این عنصر مرکزیت بیشتری در ساختار ملی‌گرایی در ایرلند نسبت به آنچه در فرانسه است دارد.^۱ جریان رمانتیک و اندام‌وار (ارگانیک) یاد شده بر گرایش‌های حیاتی استوار است، و حتی قرابت‌هایی با هستی‌های بیولوژیک (بایست آن را از هستی‌های مکانیکی متمایز کرد) دارد، بنابراین تاریخ بر اساس بافتار داروین‌یسم اجتماعی مبتنی بر شباهت‌ها و تفاوت‌های میان سرنوشت‌های منحصر به فرد موجود در گذشته‌ی ملت‌ها دیده می‌شود. (Schlanger, 1971: 152) این نگرشی است که در شکل شفاف و واضح خود به فاشیسم منتهی می‌شود، همان‌گونه که تحلیل‌گری تیزبین آن را ملاحظه کرده است. (Narin, 1977: 347,339) غالباً بین این شکل از ایدئولوژی ملی‌گرایی و نگرش‌های فرهنگی ملی‌گرایانه و گرایش‌های عوام‌فریبانه‌ی پوپولیستی منتج از مفصل‌بندی ضعیف بین دولت و ملی‌گرایی، رابطه‌ای برقرار است. وضعیت ملی‌گرایی آلمانی به همین گونه بود، و به تحقیق دوران اقدامات شدید نژادپرستانه نازیسم در آلمان آن را نابود ساخت. در دوره‌ی زمانی کوتاهی، صورت‌هایی از یگانگی و نزاع و مبارزه ملی‌گرایان در فرانسه و دوره‌هایی از زمان در انگلستان تحقق یافت. ذات این امر بر برخی لحظات تاریخی از تحول ملی‌گرایی عربی منطبق می‌شود.

زریق برای بنای صورت‌بندی غیر فرهنگی و غیر رمانتیک از ملی‌گرایی مبتنی بر مفهوم تاریخ تحول و پیشرفت در آن واحد، تلاش می‌کند، مفهومی که ریشه‌های عمیق در خوانشی مرهون از تاریخ داشته باشد، تا جانشین آن چیزی شود که

^۱. نگاه کنید:

Richard Kearney, *Transitions: Narratives in Modern Irish Culture* (Dublin, 1988), p. 242ff.

جداکننده و بازگشت‌کننده (تجدید نظر طلبانه) به سمت فردایی ست که آرزومند صحنه‌هایی از گذشته است. اکنون ایده بازگشت قومی، نقشی اساسی در این حالت دوم مانند آنچه در ناسیونالیسم آلمانی است بازی می‌کند، مانند آنچه در ملی‌گرایی عربی در نوع گونه‌گون (میشل) عقلی آن به چشم می‌خورد، جایی که عفلق جاودانگی امت عربی را که «حرکت اکنون به سوی آینده نیست، بلکه منتقل کردن آینده به اکنون است» طرح می‌کند. (عفلق، ۱۹۹۳: ۷۳)

بدیل این فرضیه از امت جاودان به تاریخ و قومیتی که «آگاهی مستقیم بر ذات اصلی وجود از ما قبل مرحله اندیشیدن» دارد، دست‌اندازی می‌کند. (Kaviraj, 1995: 256) زریق با طرح ملی‌گرایی تاریخ‌باورانه برای تحقق بخشیدن به آگاهی تاریخی در راستای زایش ملی‌گرایی و تکوین آن، به عنوان جایگزینی برای ناسیونالیسم رمانتیک میشل عفلق و همفکرانش می‌کوشد.^۱ در ریشه این امر، فهم همه‌ی تاریخ جدید در تناسب با برخی خوانش‌های معاصر بر تاریخ ملی‌گرایانه مستتر است؛ این گونه خوانش‌ها به دنبال نزدیک کردن وطن‌پرستی دولتی همگون‌ساز و ملی‌گرایی مرکز‌گرایانه‌ی بی‌دولت که از پایین صادر می‌شود با یکدیگر هستند. این نزدیک شدن به لحاظ شخصیت‌سازی و ساختار به بلوغ و رشد رسیده بود. این گونه خوانش‌ها بر تاریخ‌باوری ملی‌گرایانه‌ای آشکار و بر نقش اساسی مؤلفه‌هایی همچون

^۱. به سبب جایگاه این تمایز بسیار مهم، خواننده ارجاع داده می‌شود به

Friedrich Meinecke, *Historism* (London);

عبدالله العروی، "مفهوم التاريخ" (بیروت و دار البیضاء، ۱۹۹۲). بر اینکه رمانتیسیسم تاریخ باورانه بر برخی تعبیرات ملی‌گرایی عربی واقع شده است اگر شایستگی پژوهش را داشته باشد. به عنوان نمونه بنگرید به:

Al-Azmeh, "Nationalism ...," op.cit., p. 12ff;

الأنصاری، منبع سابق الذکر، ص ۴۱۴ و صفحات بعدی.

آموزش فراگیر، سربازگیری اجباری، ارتباطات و خدمات مدنی و اشکال مشارکت سیاسی که تکوین دولت ملی مبتنی بر آنهاست تأکید می‌ورزد.^۱ بایست تأکید کرد که همانا زریق خود را از مبدأ اساسی که وجود دولت عقلانی-مردمی است رها می‌سازد، عقلانیت در این دولت بر بنیان‌های اداره علمی جامعه در کنار ایده‌ای مردمی و موجودیتی که منبعث از جریانات غالب در تاریخ جدید است تمرکز می‌یابد. وجود دولتی اینچنین، برای ساختن موجودیت ملی گرایانه‌ای بدون قید و بند با وجود موانع و زیاده‌روی‌هایی که آن را به سوی باوری مبتذل از ملی‌گرایی و تجدید نظر طلبی احساسی [غیر منطقی] به نحو غیرمتمدنانه‌ی آن سوق می‌دهد شرطی پیشینی است. با تکیه بر عباراتی تاریخی بایست گفت، وجود این شرط پیشین (دولت) با دگرگونی‌ها و تغییرات عمیق مقابله می‌کند، لیکن این موجودیت‌های عربی، سستی و ضعف موجود از زمان اصلاحات عثمانی را می‌شناختند، از همین رو تغییرات و تحولات را به اندازه‌ی فاعلیت خود مفصل‌بندی کردند، زیرا توانایی منفک شدن از اینگونه دولت را در میان تن‌خستگی‌های داخلی و فشارهای ظالمانه‌ی مربوط به دوران جنگ سرد و نزاع عربی-اسرائیلی ندارند. این موجودیت‌های سیاسی بودند که قانون و آموزش را اصلاح کردند و طرح‌های سازماندهی اجتماعی را با نسبت‌های متفاوتی از موفقیت بر عهده گرفتند که پیش درآمد صورت‌های سیاسی و اداری جدید و اشکال تحقق یافته دیگر در تغییر مستمر

^۱. Ernest Gellner, *Nationalism* (London, 1983), pp. 32, 37, 48, 55; Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism* (London, 1990), pp. 9-11, 80 ff., 92-93, 120 ff.; Anthony Smith, "National Identity and the Idea of European Unity," in *International Affairs*, 68 (1992), pp. 61-62.

برای خواندن پژوهشی برجسته از تکوین ملی‌گرایی بنگرید:

Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen, The Modernization of Rural France 1870-1914* (Stanford, 1976).

تاریخی بود. این‌ها همگی دستاوردهایی بودند که اکنون انکار آن‌ها با خوارشماری شدیدی مبتنی بر در نظر گرفتن بیهوده‌ی جریانات معکوس و مخالف در برخی حکومت‌های عربی بزرگ کنونی جریان دارد. اینگونه است که برنامه‌ریزی برنامه‌ای تکوینی و پیشینی به کارکرد تاریخ، تعدی می‌کند.

اما حالت رایج و به جای مانده از گذشته برای بیان جداماندگی بین موضوعات گوناگون پوزیتیویستی- تاریخ‌باورانه و موضوعات گوناگون رمانتیکی- تاریخ‌باورانه برای بیان ملی‌گرایی عربی پس از آن، وجود پیوستگی‌ای گره خورده بین عرب‌های امروزی و گذشته آنان و بین ملی‌گرایی عربی و اسلام به گونه‌ای ویژه است. (العظمه، ۱۹۹۲: ۳۱۱ و صفحات بعدی) بدون شک زریق از «شخصیت» ملی‌گرایی عربی سخن می‌گوید، ولی او آن را با شیوه‌ای نامفهوم معرفی می‌کند، با وجودی که ویژگی‌های ممیزه آن را با رسوخ در درون مرزهای تاریخ و نه خارج از آن استوار می‌سازد، یعنی وی توجهی اساسی دارد تا این ویژگی‌ها با ویژگی‌های غیرتاریخی که شخص متفکری مانند میشل عفلق بر آن می‌افزاید خلط نشود. زریق تأکید می‌کند که میراث گذشته قطعاً از موضوعات متشکل و نهادینه شده‌ی کنونی کاستی‌های بیشتری دارند. (زریق، ۱۹۹۳: ۲۴، ۳۹۲) اکنون گرایش ملی‌گرایانه احساسی و صوفیانه نزد میشل عفلق به نقد گزنده‌ای علیه نگاه ساطع الحُصَری برخاسته است. (الحصری، ۱۹۸۵: ۲۴۰۳ و ...) این گرایش متأخر اینگونه وصف می‌شود که «قصیده‌ی منثور»ی که ترکیبی غریب و نامأنوس از مفروضات پوپولیستی و انقلابی کودکانه است به ما عرضه می‌دارد. (الرزاز، ۱۹۹۴: ۱۲۹ و مایلیها) آن نظریه‌ای ملی‌گرایانه مبتنی بر ایده‌ای «جبرگرایانه» است، بلکه می‌توان آن را یکی از گونه‌های «ملی‌گرایی سلبی» به شمار آورد، (طرابیسی، ۱۹۸۲: ۶۲-۶۳) که در آن، کنش

سیاسی به صورت کارکردی غریزی و برنامه‌ریزی شده بر اساس برنامه‌ای پیشینی تصویر می‌شود. بایست تأکید کرد که نوع ملی‌گرایی الحصری دربردارنده‌ی مفاهیم احساسی و آگاهانه‌ای است که دارای همزیستی با مفاهیم پوزیتیویستی الحصری هستند. (همان: ۷۸، ۱۰۵، ۱۳۲) علاوه بر اینکه آن عناصر در ارتباط با مفهومی معین برای زبان (عربی) باقی ماندند. این امر به سبب نتیجه‌ای تاریخی و به دور از پر کشیدن در فضاهای اثیری و افراطی که از آنها دو ایده «جاودانگی» و «جبرگرایی» برمی‌خاست بود. با اینکه الحصری بر اهمیت زبان در تشکیل فرهنگ ملی‌گرایانه و خواست ملی‌گرایی مشترک تأکید می‌کند، اما عملکرد او اینچنین بود، و حق بر این است که بدون مبالغه یا زیاده‌روی این موضوع بیان شود. (الحصری، ۱۹۸۵: ۶۴۷ و صفحات بعدی، ۱۷۹۳ و صفحات بعدی) الحصری درک خود از زبان را که بایست پیش درآمد پیدایش ملی‌گرایی باشد آشکار نمی‌سازد، الا اینکه می‌گوید که زبان ملی جز با پیدایش ملی‌گرایی ریشه نمی‌گیرد.^۱ (طرابیشی، ۱۹۸۲: ۱۱۹)

زریق با دیدی روشن و درست این موضوع را که نگرش رمانتیکی و عاطفی نسبت به گذشته با مسیری تقریباً محتوم به ملی‌گرایی مرتبط است درک می‌کند، و تفسیر دین‌مدارانه نسبت به گذشته را که در زمانه خود غالب بوده است را از آن متمایز می‌سازد، و اینجاست که از عباس محمود العقاد، طه حسین و محمد حسین هیکل یاد می‌کند. (زریق، ۱۹۹۳: ۳۹۲ و ...) جای تعجب نیست که در این خصوص به یادکرد از متفکرین مصری اکتفا می‌کند. این خلط و آمیزه، از اینکه بتواند با تکیه بر خود هر گونه تمایزی در سطح احساسات بین عرب‌گرایی (عروبه) یا ملی‌گرایی

^۱. و نیز بنگرید

منطقه‌ای را از یک سو و اسلام‌گرایی را از سوی دیگر از بین ببرد ناتوان است، و به جای آن ما را در باتلاقی می‌افکند که ما را به عصر ژوراسیک باز می‌گرداند. این انتقال که غیر پاسخگو و بدون واسطه است، به خاطر نوعی احساس‌گرایی نسبت به نگارش تاریخ و مفاهیم اجتماعی، و مربوط به دوره‌ای نزدیک و در درجه نخست دستاوردی مصری (با استثنائات مشرقی اندکی که مثلاً در نگاشته‌های محمد عزّه دروزه وجود دارد) است. عامل این وضعیت ویژه که به وسیله آن افکار عرب‌گرایی (عروبه) در مصر پدیدار شد (صایغ، ۱۹۵۹: ۱۱۸، ۲۱۰، ۳۲۰؛ البزاز، ۱۹۶۴: ۴۰۰ و صفحات بعد؛ محمد حسین، ۱۹۷۰: ۱۱۳) را در چارچوب گرایش ملی‌گرایانه‌ی محافظه‌کار متعصب که هم‌پیمان با عوام فریبی پارلمانی، با رنگ و لعابی از تجدید توجیه‌گرا بود بایست یافت.^۱

در مقابل، ملی‌گرایی عربی شرقی در دوره فترت ما بین دو جنگ جهانی و دوران پس از جنگ جهانی دوم در تمایز دادن میان ملی‌گرایی عربی و اسلام همراه با برخوردی سخت بود. ایده‌های گویای این نکته بود که دین، محوری برای عصر پیشامدرن، و ملی‌گرایی، باوری برای دوران جدید است، که مبتنی بر ایده حضوری عمومیت یافته در شرق بود.^۲ الحصری به عنوان شاهد مثال خطبه‌ای از ملک فیصل

۱. درباره الحداثه الاعتداریه، بنگرید: العظمه، "العلمانیة..."، پیشین، ص ۱۶۰ و صفحات بعد، ۲۲۱ و صفحات بعد. درباره اضطراب بین عرب‌گرایی و اسلام، بنگرید: عصمت سیف الدوله، "عن العروبه و الاسلام"، (بیروت، ۱۹۸۶)؛ و نیز بنگرید:

Alain Roussillon, *Reforme sociale et identite: pensee, ideologies, societe en Egypte*.

رساله‌ای برای دریافت مدرک دکترای دولتی، دانشگاه سوربن جدید، پاریس، سه، ۱۹۹۴.

۲. میان منابع متعدد از الحصری، می‌توان مراجعه کرد به: البزاز، پیشین، ص ۱۷۶ و صفحات بعد، ۱۸۹ و صفحات بعد؛ سامی شوکت، "هذه هی أهدافنا" (بغداد، ۱۹۳۹)، ص ۵۹؛ زکی الأرسوزی، "مشاکلنا القومیة و موقف الأحزاب منها" (دمشق، ۱۹۵۹)، ص ۱۷.

که در حلب و در حزیران/ ژوئن ۱۹۱۹ ایراد شده بود را گواه می‌آورد که در آن وی اعلان می‌کند که پیشینه عرب‌گرایی (العروبة) به دوران پیامبر اسلام، عیسی مسیح، موسی عمران و حتی ابراهیم باز می‌گردد. (الحصری، ۱۹۴۷: ۲۱۵) هنگامی که از اختیارات سخن‌پردازانه در آن لحظه درگذریم، در می‌یابیم که این ایده دارای ریشه‌هایی عمیق در افکار جدی جدایی‌بخش میان دین و موجودیت سیاسی و جداسازی تاریخی بین عرب‌گرایی و اسلام است.^۱ بنابراین به هر حال، این موضوع به معنای نفی وابستگی تاریخی بین تکوین یافتن قوم عرب به عنوان ملتی حاضر در تاریخ جهانی و اسلام نیست، و همچنین طبعاً به معنای بیگانگی با دین نیست. دائماً عرب‌گرایی به عنوان حرکتی ملی‌گرایانه که اسلام را به عنوان روح جمعی مبهم و پنهان در خود ضمیمه کرده است وصف می‌شود و اسلام مشوق و انگیزاننده‌ای تاریخی برای آن است. علاوه بر آنکه اسلام به عنوان عاملی مهم در انتشار و گسترش زبان عربی سهیم بوده است و همچنین پاسدار و نگاهبانی برای استمرار و تداوم آن است. (البرز، ۱۹۶۴: ۱۷۸ و صفحات بعد؛ Rabbath, 1937: 46) حداقل، متفکر ملی‌گرای یگانه‌ای یافت می‌شود که مجموعه جاهلی عرب‌گرایی را مردگرایانه‌تر (مذکرت‌تر) از مجموعه اسلامی ببیند، که کشش‌های دینی که سابقه‌ای پیش از ظهور اسلام داشتند را مالک شود، با تأکید بر این نکته که به همان اندازه که عرب‌ها از عادات پیش از اسلام دور می‌شوند، به همان مقدار از خود اسلام نیز دور می‌شوند. (الأسوزی، ۱۹۷۵: ۵۶، ۷۳، ۴۴۵ و صفحات بعد) در همین جا همچنین دیدگاهی است که اسلام را نه ملی‌گرا و نه فرهنگ می‌داند، بلکه همانا فرهنگ اسلامی از این

۱. برای نمونه بنگرید: الحصری، "الأعمال..."، منبع پیشین، ص ۲۹۰۲ و صفحات بعد؛ العظمه، "العلمانية ..."، منبع پیشین، ص ۲۵۵ و صفحات بعد.

نقطه نظر در واقع همان فرهنگ عربی است؛ این دیدگاهی قابل فهم و غیر تحریک آمیز برای دیالکتیک و جدل در این چارچوب است. (شراره، ۱۹۶۱: ۲۸، ۷۷ و ...)

از نکات مورد تأکید در طول این دوره فترت، این است که پرهیزی جدی نسبت به فریفتن و به طمع انداختن برای آمیزش میان عرب‌گرایی (العروبه) و اسلام وجود داشت. این امر بدان سبب بود که این دو هر دو مجاز (مفهومی مجازی) بودند که امکان جانشینی هر یک برای دیگری وجود داشت. به این ترتیب تغییری آسان برای واژه‌ی «امت» بدست آمد، به سبب جناس دردآور واژه امت، تغییر از شناسنامه قومی به شناسنامه اسلامی به صورت جدی، نادر و کمیاب است، درست بر عکس آنچه در دوره پیش از جمال عبدالناصر جریان یافت. اکنون فکر ناصریستی، مانند آنچه در گفتارهای جمال عبدالناصر بیان شد، بر تمایز سختگیرانه بین دو دلالت واژه‌ی «امت» (دلالت ملی‌گرایانه و دلالت اسلامی) پافشاری می‌کند. به استثناء کاربرد این واژه (امت) در حوزه دیپلماسی یا روابط خارجی، هرگز نیایست در اشتباه موجود در تفکر ناصریستی بر اثر کاربرد مفهوم امت اسلامی در دلالتی همسان با گفتمان سیاسی اخوان المسلمین، یا در گرایش نوین به تمایزگذاری بین این دو دلالت، بلغزیم. (نصر، ۱۹۸۱: ۳۴۴، ۳۶۰ و ...) شاید تفکر ناصریستی بهترین بیان برای نشان دادن هژمونی (هیمنه) مفهوم سکولاریستی از ملی‌گرایی در دوران فترت پیش از دو دهه اخیر باشد. بنابراین این موضوع را که عبدالناصر و سایر ملی‌گرایان عرب، از بیان و ایراد خطبه‌های دینی منع نمی‌کردند را نفی نمی‌کند، ولی این امر برای چارچوب‌های نهادی و فرهنگی متفاوت از چارچوب‌های تبیین و توضیح ملی‌گرایی و ساختار قومی بود. تشدید در گفتار ملی‌گرایانه به مثابه تشدید بر تمایز ملی‌گرایی بود، و با گفتار ملی‌گرایانه با مفهومی روشن از جایگاه دین در تشکیلات سیاسی

ارتباطی نداشت، بیان شرک‌گونه‌ای (چندگانه) وجود داشت که دوگانه‌های هنجارین و ایدئولوژیکی از یکی به دیگری یا آمیختن آن دو با هم در زمینه آگاهی یکسان را جانشین یکدیگر می‌کرد، اینها همگی به زمینه‌ای با تفاوت کلی از ساحت‌های تبیین ایدئولوژیک می‌پیوندند. (Al-Azmeh, 1993: 68) جای تعجب نیست که گفتمان ملی‌گرایی در دولت‌های سکولار، یا در دولت‌هایی که در رسالت آشکار خود در تلاش برای سکولار شدن هستند تمام می‌شود. به این سبب که ژاکوبنیسم سکولار،^۱ به عنوان سیاست رسمی دولت، به عنوان قاعده‌ای در تاریخ تکوین طولانی‌تر سکولاریسم و در تحول آن به تحقق غلبه نهادی و شناختی مطرح نیست، بلکه تکیه آن بر تعداد محدودی از کشورها مانند فرانسه، مکزیک، ترکیه و دولت‌های کمونیستی محدود شد.

پیش از آنکه اعتقاد خود را بیان کنم بایست بگویم که همانا تفکر ملی‌گرایی نزد زریق زاییده‌ی پژوهش وی در دو موضوع است. از جهتی به مطالعه تاریخ عمومی مربوط است و از جهت دیگر با پژوهش وی در رابطه با واقعیت‌های سیر کننده به سوی پیشرفت و مدرنیته در تاریخ معاصر که ترجمانی از دستاوردهای دولت عربی جدید است گره خورده است. زریق در خوانش خود به نقش دین در تاریخ و سیاست می‌نگرد، که محوریت نقش دین در پیوند با عهد ثئوکراسی پیشین است، پس دین را اینگونه می‌یابی که نقشی نهادین در تکوین موجودیت‌های سیاسی جدیدی که آنها بر پایه‌های سکولاریسم دیده می‌شوند بر عهده ندارد و ضروری است که اینچنین باقی بماند. نگره‌های او در این مقصود در سیاق گفتمان‌های ملی‌گرای هژمونیک در زمان وی در می‌آیند، و اگر به صورت قاعده‌ای مفهومی تملک یافته باشد به گونه‌ای

۱. الیعقوبیه العلمانیته

ریشه‌ای‌تر در تأملاتش با شمول بیشتر در قالب‌های تطور تاریخی رسوخ می‌یابد. از اینجا امکان نگرستن به نگره‌های زریق در صورت‌های زیادی از آن‌ها بر اینکه آنها کامل‌کننده هستند وجود دارد، در پژوهش‌های ساطع‌الحصری درباره ملی‌گرایی تبلور کمتری از آثار وی دارد، و اگر از نظر تجربی (آزمون باورانه) شمولیت‌دارتر است به خاطر احاطه وی به ملی‌گرایی‌های پدید آمده در قلمرو جهانی است.

اکنون بسیار قابل فهم است که زریق با دیگر متفکران پوزیتیویست و تاریخ‌باور در میان ملی‌گرایان عرب، با تأکید وی بر جداسازی بین عرب‌گرایی و اسلام و پافشاری وی راجع به این موضوع در یگانگی است، به این سبب که ضرورتاً تمایز و جدایی، به دور افکندن این شرط که بازشناسی متقابل بین دین و ملی‌گرایی در عرصه تاریخ و نه در فضای افراطی یا فراتاریخی را تکمیل می‌کند نمی‌انجامد، زیرا این فضا شایسته‌تر است تا اینکه آن را به جهان خواب آلودگی‌ها منتسب کنیم. پس منظور از دین، در این مجال، همانگونه که هست، نیرویی طبیعی و ایجابی است، که با پستی‌ها و حقارت‌های نخستین که روح جمعی را از اهداف آن منحرف می‌کند، در تناقض است. از اینجا مرزبندی با دین سیاست‌زده که نهادها و نیروهای دینی با آن در جدال بودند ضرورت می‌یابد؛ زیرا آن (دین سیاست‌زده) با ساختار و همبستگی ملی‌گرایان در ساحتی پایدار از مسالمت مدنی و میهن‌پرستی، متعارض بود. (زریق، ۱۹۹۴: ۳۵ و...)

این ارزیابی پوزیتیویستی از توانایی‌های طبیعی پنهان در آگاهی دینی، که با ضرورت دور کردن آن از سیاست و محدود کردن آن به ساحت فردی مرتبط می‌شود، دو امری است که زریق آن دو را منفرد و جدا نمی‌انگارد؛ لکن بخش اعظمی از طرفداران ملی‌گرایی عربی در گونه‌های مختلف، این آگاهی را در آن دو مشارکت می‌دهند که

این موضوع در دوره زمانی کوتاهی غالب بود. ضرورت دارد که بر تطور جدیدی که عکس آن به عنوان بدیل، جریان دارد (و فرض بر این است که آن اصلی و نوآورانه است) روشنی بیفکنیم. آن تغییر و تحولی است که ایده موزائیکی غیر تاریخی و تک وجهی سیاسی را مفروض می‌گیرد، که نمونه‌ای برای جوامع عربی است. به این اعتبار که در واقع هر قطعه‌ای از آن موزائیک به عنوان واحدی سیاسی یا بلکه وحدتی شبه ملی، دارای اعتباری جداگانه و قائم به ذات خود و متمایز از واحدهای اجتماعی و تاریخی دیگر است. این نمونه به نگرش به اسلام‌گرایی‌ای که در ملی‌گرایی عربی مضمور باشد میل و گرایش دارد. این وضعیت در افکاری که در گذشته، حاشیه‌ای و فرعی بود ریشه داشت، البته بایست مصر پیش از ناصر که اینگونه نبود، و اصل آن به حرکت اصلاح‌گری اسلامی در نسخه فعالانه آن باز می‌گردد را استثناء کرد. در قلمرو این عرب‌گرایی مسلط و رایج، که دارای سکولاریسمی ضمنی بود، انواع گوناگون خصوصیات دینی یا مذهبی را شکل داد و بنا بر بیان ناظری فرزانه چیزی بیش از «رنگ‌آمیزی» ای از میان دیگر رنگ‌آمیزی‌ها نبود. (Berque, 1983: 47) این ویژگی‌ها برای رسوب به ایدئولوژی ملی‌گرایانه عربی از خلال نسخه رمانتیک افسار گسیخته آن درنگ نداشتند.^۱

بارزترین شیوه برای مقایسه این مساله شیوه‌ای است که با آن سخنم را پایان می‌بخشم و آن نزدیک ساختن بین افکار رسول الله در دو متن یعنی، متنی از زریق مربوط به سال ۱۹۳۹ م. (زریق، ۱۹۹۴: ۱۱۷ و ...) و متن دیگری مربوط به میشل

۱. برای تحلیل مفصل در این باره، بنگرید: العظمه، "العلمانیة ..."، منبع پیشین، ص ۳۱۱ و صفحات بعد.

عفلق در سال ۱۹۴۳م،^۱ است. هر دو اینها در واقع سخنرانی‌هایی هستند که به مناسبت زادروز پیامبر اسلام ایراد شده است.

در متن مربوط به میشل عفلق، وی به پیروی از نویسنده فرانسوی مارسل پروست، پیامبر اسلام را با نویسنده‌ای مقایسه می‌کند که فرد نخست (پیامبر) در پی نوگرایی است، ولی او برای نوگرایی‌اش در طول حیات با خشکی و سختی و پس از آن با مرگ خود، حکومت می‌کند، زیرا او بیان می‌کرد که نوآوری‌اش هرگز تغییر نمی‌کند، در حالی که نفر دوم (نویسنده) از آزادی بی‌حد و مرز حمایت می‌کند. (عفلق، ۱۹۹۳: ۷۶) این تقدیس برای نویسنده به مثابه یک «خالق» و به سبب ممارست و تلاش او برای آزادی نامحدود است. در ادامه ستایش عفلق از پیامبر اسلام متحول شده و همه امت را در بر می‌گیرد. پس آنچه او نویسنده را با آن صفت، وصف کرد با همان وسیله هر عربی را که در عرب‌گرایی کامل زیست می‌کند در صیروت است. در آن، یک عرب، آزاد از زمان و مکان، در زندگانی پیامبر مشارکت می‌ورزد و سیره الرسول را بارها و بارها زیست می‌کند، این به این خاطر است که پیامبر اسلام نتیجه و چکیده‌ی زندگانی عرب به صورت مطلق و در عین حال نجیب پرور امت در آن واحد است. هر دو در «زندگی عرب به صورت مطلق» مشارکت دارند. رسول اسلام اینچنین به عنوان نمونه‌ای عربی صیروت می‌یابد و حرکت ملی‌گرایی عربی به نوعی همان تجلی نبوت پیامبر اسلام است. پس نه پیامبر و نه عرب‌گرایی در برابر زمان و مکان منفعل و فروتن نیستند، و این دو را نمی‌توان به حد و مرزی محدود شده تصور کرد، هر دو جز با تجربه‌ی زیسته شناخته نمی‌شوند که تمثّل فردی این تجربه

^۱ این متن چندین بار به چاپ رسیده است، به صورت آنچه در مجموعه "فی سبیل البعث"، ص ۱۲۲ و صفحات بعد. از آن استفاده کرده و به آن ارجاع داده است در "قراءات فی الفكر القومي"، (بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۴)، جلد سوم، ص ۶۳ و صفحات بعد.

به مثابه نیرویی جبرگرا و سرکش بر ادراک مبتنی بر تدبیر اندیشگانی یا عقلانی جریان می‌یابد.^۱ (عقلق، ۱۹۹۴: ۷۴-۷۶) هر دو سیمایی برای «زندگی» بمثابة «خواست» هستند، که به عنوان بیولوژی آدمی از لوازم مکتب زندگی غیر عقل‌گرا ست که تبلور و نمود آن در آلمان قرون نوزدهم و بیستم میلادی با نام «فلسفه زندگی»^۲ بود. این گرایش نزد حرکت‌های ملی راست‌گرا در اروپا و غیر آن دارای اهمیت زیادی بود. در اینجا ست که نگرش به آگاهی ملی به عنوان شکل ویژه‌ای از اشکال غریزه بیولوژیک جریان می‌یابد، به عنوان نمونه می‌توان از وفاداری (ولاء) قبیله‌ای سخن گفت.

این گرایش پیامبرانه، نوآورانه و عرفانی برای عرب، یعنی عرب اصیل، شناخته و تحت شعار جاودانگی، و توانایی برای نوگرایی و تکرار بی‌پایان و همیشگی است، و در معرض آثار معوق مانده‌ی دین که پیشتر عقلق به آن در متن خود درباره مارسل پروست اشاره کرد نیست. زیرا پیامبر عرب و رسالت دینی‌اش به صورت مستمر به لحاظ جوهری با عرب‌گرایی به مثابه نیرویی حیاتی مشارکت می‌ورزند. این نگرش از گروه‌های ملی‌گرایانه که در ملی‌گرایی رمانتیک که زندگی ملت‌ها را همچون یک دیمومت (جاودانگی) وصف می‌کند رایج است، ممکن است آنها را احياناً با لغزش‌هایی موقتی ممزوج کند و آنها از عرب‌گرایی‌های رمانتیک گوناگونی که به صورت نمونه در نگاشته‌های جبران خلیل جبران آشکار می‌شوند بیگانه نیستند. (خلیل جبران، ۱۹۶۴: ۴۳۱ و ...)

۱. و نیز بنگرید: شبلی العیسمی، در: پیشین، ص ۶۳۶.

۲ - Lebensphilosophie

اما نتیجه عملی این پراگماتیسم سخن‌پردازانه این است که عقل را در گفتمان اصلاح‌گرایانه و توجیه‌کننده مرسوم قادر سازد که ادعا کند، همانا اسلام جاودانه است، ولی موجودیت آن در آن واحد تغییر می‌کند، ولی این تغییر بدون تمایز تاریخی است. اسلام جایگاه خود را به عنوان عرضه‌ای برای همه گونه‌دگرگونی که بر حسب مرحله‌ای سیاسی یا مناسبتی سخنورانه ضرورت می‌یابد قرار نمی‌دهد. میشل عقل را همچون در وصیت واپسینش اینگونه می‌یابد، که اسلامی را آشکار می‌سازد، که او را سرشار از رسالت و کوشش می‌سازد. به کمک آن دیگر گفته‌های وی در همان وصیت گشوده می‌شود، کسی که در ۱۵ سالگی فاقد هر گونه ایمان عقیدتی است، همانا وی خداپاوری (Deist) نامعین بود، و اسلام او چیزی جز رابطه‌ی یک صوفی با انقلابی بزرگ دیگری نبود. (عقل، ۱۹۹۳: ۲۵۰-۲۵۱)

اما در مقابل، زریق آگاهی زیادی داشت که برای واژگان، ملزوماتی کاربردی و عملی وجود دارد که کاربرد آنها را در برهه‌ای تاریخی که لحظه سخنگویی با آنها رسیده است ضرورت می‌یابد. پس هرگز در نوشته‌های وی هیچ شبهه‌ای برای باوری متعالی از تاریخ یا باوری بنیادین یا نظریه‌ای که ملی‌گرایی را همچون «حیات» برای جسم اندام‌وار بیولوژیک که همان ملت (امت) است در نظر آورد یافت نمی‌شود، حیاتی که «حتمیت و قطعیت خود را» بایسته می‌سازد. پیامبر اسلام محمد (ص) نزد زریق بلند مرتبه‌ترین شخصیت در طول حیات عرب و منبع الهام بخشی به وی بود، ولی او «گوهر» و ذاتی ملی نبود که به صورتی مکرر تجلی یابد. زریق پیامبر اسلام را با گاریب‌الدی مقایسه نمی‌کرد، مگر زمانی که در مقام شمارش ویژگی‌های وی به عنوان شخصیت ملی الهام‌بخش بود. پیامبر اسلام به عنوان شخصیتی تاریخی، شایسته بزرگداشت است، زیرا او فردی وحدت‌بخش در میان عرب‌ها در دوره‌ی پیشین از

تاریخ عرب‌ها است، شخصیتی که به موجب خاستگاه اخلاقی والایی که دارد شایسته الگوسازی است که این ویژگی مشترکی در میان سایر فرستادگان و پیامبران الهی است.

اینچنین است که پیامبر نزد زریق شخصیتی تاریخی و الهام‌بخش است بنابراین حضور وی ابدی نیست، زیرا دوره پیامبری وی هم به صورت نمادین (سمبلیک) و هم به صورتی تاریخی به طور همزمان پایان یافته است. وی دینی را برای ما به یادگار گذارد که به نفوذی جدی بر فرهنگ عربی در دوره فترت تکوینی آن ادامه داد. اسلام نیز مانند هر دیانتی است، دیانت پیامبر اسلام تأثیر بسیاری بر دیروز عرب داشته است، بنابراین جایز نیست بین دیانت و ملی‌گرایی به عنوان پدیداری جدید خلط صورت گیرد. دین در دنیای جدید به چارچوب فردی خاصی وابسته است، و دین به عنوان توان و نیروی تحولات تاریخی خودش منبعی برای نیروی معنوی و سلوک اخلاقی مورد استفاده قرار می‌گیرد. خارج از این چارچوب فردی خاص، دیانت در دنیای جدید عرب مورد تهدید است، زیرا به عنوان طعمه و قربانی‌ای حاصل از آمیزش بین روح بنیادین اخلاق دینی و تعصب گروهی در آمده است. اکنون مدرنیسم و اندیشه‌های سازمان دینی به لحاظ خاستگاهی با یکدیگر در تقابل هستند، و همانا دلایل تاریخی بر نزاع و تداخل بین این دو بسیار زیاد و از شمار خارج است.

همچنین، ملی‌گرایی تاریخ باورانه‌ی زریق، بر خلاف تاریخ باوری میشل عفلق، استعاره‌ی اندام‌وارگی امت (ملت) را مستحکم می‌سازد، همانند آنچه تشویق برای اخذ این استعاره در مطابقت با مدلول خود را استحکام می‌بخشد. این استعاره مانع از آمیختگی و خلط بین ارزش نمادین و آگاهانه از گذشته و امر واقع کنونی می‌شود.

همانا این ملی‌گرایی تاریخ‌باورانه نزد وی، برعکس تاریخ‌باوری رمانتیک نزد دیگرانی به غیر از او، آن را از افتادن در دام توهمات که تاریخ‌باوری عوامانه برای آن تدارک دیده است باز می‌دارد. از آنجا که این باور واپسین، باور بر لغزش‌ها و استمرار است. این باور بنیادین مشتاق‌کننده می‌تواند ملی‌گرایی و دین‌راه، بدون تمایز گذاری بین آن دو و دور کردن این و آن (هر دو آنها) از آشفتگی تاریخ، الهام بخشد، به مانند آنکه قابله‌ای باشد، زیرا که همه احساسات و یادهای واقعی را، بدون تعویق و عقب افتادن کارکرد زمانی آنها الهام می‌بخشد. به عبارت دیگر، عقیده و باوری خالی است که آن را «امت» اینجا و «امت» آنجا پر می‌کند، جایی که انتقال از ملی‌گرایی به اسلام‌گرایی با مراقبتی سخت صورت می‌پذیرد، که مانند انتقال از وضعیت عثمانیت به وضعیت عرب‌گرایی است. البته انتقالات دیگر کارکردشان را اکنون انجام می‌دهند. این از آن روست که رمانتیسیسم هرگز درنگ نمی‌کند که آن «امت» به شکل موجودیت‌های کوچکتر بالا آورده شود، هر واحدی از امت به تنهایی ویژگی‌های اندام‌وار خودش از جمله شکست و ناکامی، استمرار و بنیادگرایی را دارد، مقصود من مذاهب، دین‌ها، دوگانه‌ها، قومیت‌ها و گروه‌ها است، آنچه که آنها را «هویت‌ها» می‌نامند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی