

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی‌ام، دوره جدید، شماره ۴۸، پیاپی ۱۳۸، زمستان ۱۳۹۹ / صفحات ۹۹-۱۲۸
مقاله علمی - پژوهشی

تاریخ صدر اسلام و عرب‌گرایی در جریان ملی‌گرایی مصر از ۱۹۱۸ تا ۱۹۷۰ م.^۱

عباس بصیری^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۲۹

چکیده

ناسیونالیسم به عنوان پدیده‌ای مدرن وارد جهان اسلام شد. گرایش به ملی‌گرایی که خود یکی از عوامل تضعیف امپراتوری عثمانی بود، پس از پاره پاره شدن گسترده امپراتوری، به‌ویژه در شکل ملی‌گرایی عربی تشدید شد. عرب‌ها برای پررنگ کردن این موضوع به عنصر تاریخ و زبان عربی توجه کردند. آنان با ملاحظه نظر قرار دادن تاریخ صدر اسلام که می‌توان آن را مهم‌ترین مقطع تاریخ اسلام در نظر گرفت، زمینه را برای گرایش حداکثری عرب‌ها به پان‌عربیسم یا ناسیونالیسم عربی فراهم ساختند. ناسیونالیسم اسلام‌گرا نیز وجه دیگری از ناسیونالیسم عربی بود که البته آن نیز در تقابل با استعمار ایجاد شده بود. مفهومی مدرن از غرب وارد جهان اسلام شده بود که بایست با بافت جدید سازگاری می‌یافت. از این رو، اندیشمندان مصری تلاش کردند با بررسی میراث اسلام و تاریخ صدر اسلام، بستری را برای اندیشه‌ورزی درباره ناسیونالیسم فراهم سازند. نگارنده این پژوهش در پی آن است که با بررسی تاریخی، نوع مواجهه جریان ملی‌گرایی مصر را با تاریخ صدر اسلام نشان دهد.

واژه‌های کلیدی: تاریخ، تاریخ صدر اسلام، عرب‌گرایی، ملی‌گرایی عربی، مصر

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HII.2020.28511.2132

۲. دکترای تاریخ اسلام، دانشگاه تهران basiriabbass@ut.ac.ir

مقدمه

تاریخ صدر اسلام به عنوان دوره ظهور و استقرار آیین اسلام، در اندیشه و ذهنیت مسلمانان جایگاه ویژه‌ای دارد. حضور این دوره در رویکردهای حدیثی، فقهی، اجتهادی و تاریخی در نظرگاه متفکران در علوم مختلف یا مقوله‌های مختلف در عصر جدید قابل مشاهده است. با توجه به ظهور مفاهیم مدرن و اشاعه آنها در جهان اسلام و به‌ویژه در مصر به عنوان یکی از کانون‌های مهم تولید فکر در جهان اسلام، نوع برخورد و ایجاد سازگاری با این مفاهیم قابل بحث و بررسی است. مفهوم ملی‌گرایی و به تبع آن ملی‌گرایی عربی نیز از جمله مفاهیمی است که در مصر مورد توجه قرار گرفته بود و هواخواهان آن برای بسترسازی و نیز اشاعه آن نیازمند عناصری تقویت‌کننده بودند. از جمله عناصر اصلی در این زمینه، تاریخ به صورت عام و تاریخ صدر اسلام به صورت خاص بود. بسیاری از ملی‌گرایان و یا بیشتر جریان‌های ملی‌گرای مصری، با تکیه بر این برهه تاریخی سعی در بهره‌گرفتن از این علاقه‌مندی در سطوح مختلف جامعه خود داشتند. نگارنده این پژوهش سعی دارد با بررسی این مفهوم و همچنین اشارات و ارجاع به تاریخ صدر اسلام در آثار و افکار اندیشمندان ملی‌گرای مصری، نوع سازگاری و بازنمایی این مقطع تاریخی در آنان را در بازه زمانی ۱۹۱۸ تا ۱۹۷۰م. مورد بررسی قرار دهد. در نظر گرفتن این بازه زمانی ناظر به یک فراز و فرود است. با سقوط امپراتوری عثمانی در سال ۱۹۱۸م، مقارن با پایان جنگ جهانی یکم این فضا برای کشورهای عربی تازه‌تأسیس به وجود آمد تا بر مفهوم ناسیونالیسم عربی پافشاری کنند؛ ضمن آنکه در سال‌های پایانی حیات امپراتوری عثمانی، این حرکت آغاز شده بود. علاوه بر این، در سال ۱۹۱۹م. قیام مهم ملی‌گرایانه‌ای از سوی مصریان علیه استعمار انگلیس شکل گرفت که نقطه عطفی در تاریخ مصر به شمار می‌رود. این قیام در ادامه ناسیونالیسم مصری بود که در رویارویی مصریان با اشغال مصر توسط انگلستان آغاز شده بود. همچنین سال ۱۹۷۰م. سال مرگ جمال عبدالناصر رهبر مصر است؛ کسی که از حامیان ایده ناسیونالیسم عربی بود و در زمان رهبری خود تأکید فراوانی بر این موضوع داشت. پس از مرگ وی این جریان‌های اسلام‌گرا بودند که در کانون توجه قرار گرفتند و جریان ناسیونالیسم و عرب‌گرایی به حاشیه رانده و با چالش جدی روبه‌رو شد؛ لذا به موجب رونق‌گرایش به ناسیونالیسم در مصر در این بازه زمانی، همین مقطع مورد توجه نگارنده این پژوهش قرار گرفت. همچنین در این پژوهش تلاش شده است ابتدا شرایط مؤثر در شکل‌گیری ناسیونالیسم و قوم‌گرایی عربی و به تبع آن بروز ناسیونالیسم در مصر توضیح داده شود و سپس این نکته یادآوری شود که این جریان چگونه از تاریخ و تاریخ صدر اسلام برای تقویت رویکردهای خویش بهره گرفته است.

پیشینه پژوهش

درباره رابطه اسلام و ناسیونالیسم در مصر آثاری به نگارش درآمده‌اند که در این مجال به برخی از آنها اشاره می‌شود. می‌توان در این زمینه به مقاله‌ای با عنوان «برخورد ناسیونالیسم با اسلام در مصر؛ روند پذیرش فرهنگی غرب در جامعه مصر»^۱ اشاره کرد که در آن به صورت کوتاه به ورود اندیشه ناسیونالیسم به مصر اشاره شده است؛ البته چندان به مناسبات میان ناسیونالیسم و اسلام و نظرات اندیشمندان مسلمان درباره این موضوع پرداخته نشده است. در رساله دکتری با عنوان «سازگاری غربی- بومی در جریان‌های فکری مصر، در نیمه نخست قرن بیستم»^۲ به قلم یاسمن یاری نیز به بحث ورود اندیشه ناسیونالیسم به مصر و واکنش جریان‌های فکری مختلف به آن پرداخته شده است. در پایان‌نامه‌ای با عنوان «نسبت اسلام و ناسیونالیسم در آراء اندیشمندان معاصر مصر؛ (مطالعه موردی: مصطفی کامل و احمد لطفی السید)»^۳ که بیشتر تقریر نظرات حمید عنایت، مجید خدوری و دیگران به چشم می‌خورد، سعی شده است با بررسی آثار مصطفی کامل و احمد لطفی السید، به رابطه اسلام و ناسیونالیسم در دیدگاه‌های آنان دست یافته شود. همچنین در مقاله‌ای با عنوان «زبان و ناسیونالیسم: نقش زبان در جنبش‌های ناسیونالیستی عربی»^۴ به مقوله مهم زبان در حرکت‌های ناسیونالیستی عربی پرداخته شود. با توجه به وام‌داری ملی‌گرایی عربی به زبان عربی، توجه به این موضوع از اهمیت شایانی برخوردار است. در این مقاله سعی شده است با بررسی آرای ساطع الحصری و هردر، به جایگاه زبان در حرکت‌های ناسیونالیستی توجه شود.

انحطاط امپراتوری عثمانی؛ اوج‌گیری ناسیونالیسم عربی

راهکار عبدالحمید دوم (۱۸۷۶-۱۹۰۸م) برای احیای دوران شکوه عثمانی، استفاده از ایده خلافت اسلامی بود. او با اعاده این امر می‌توانست علاوه بر برقراری انسجام داخلی، جایگاه ام‌القرایی در جهان اسلام را از آن خویش کند. حتی وی در اندیشه انضمام هند و اندونزی به

۱. علی بیگدلی (زمستان ۱۳۷۰)، «برخورد ناسیونالیسم با اسلام در مصر؛ روند پذیرش فرهنگی غرب در جامعه مصر»، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۷، صص ۱۴۱-۱۵۳.

۲. یاسمن یاری (۱۳۹۲)، «سازگاری غربی- بومی در جریان‌های فکری مصر، در نیمه نخست قرن بیستم»، رساله دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تهران.

۳. زینب جعفری (۱۳۹۳)، «نسبت اسلام و ناسیونالیسم در آراء اندیشمندان معاصر مصر (مطالعه موردی: مصطفی کامل و احمد لطفی السید)»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.

۴. امین نواختی مقدم (زمستان ۱۳۸۹)، «زبان و ناسیونالیسم: نقش زبان در جنبش‌های ناسیونالیستی عربی»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۰، شماره ۴، صص ۳۵۱-۳۷۰.

۱۰۲ / تاریخ صدر اسلام و عرب‌گرایی در جریان ملی‌گرایی مصر از ۱۹۱۸ تا ۱۹۷۰م. / عباس بصیری

امپراتوری عثمانی بود (السید و برقاوی، ۱۹۹۸: ۲۵). متفکران مسلمان با مشاهده افول قدرت عثمانی به نقد سلطان عبدالحمید و پان‌اسلامیسم تبلیغی وی پرداختند و در تلاش برای تعویض آن با ناسیونالیسم برآمدند. در ابتدا این افکار به گروه کوچکی از روشنفکران محدود می‌شد، ولی در سال ۱۹۰۸م. با سرنگونی عبدالحمید، اندیشه لیبرال و ملی گسترش یافت (خدوری، ۱۳۶۰: ۲۱-۲۲). عوامل دیگری نیز در گرایش به ناسیونالیسم کمک کردند؛ از آن جمله تصرف تونس توسط فرانسه در سال ۱۸۸۱م. و اشغال مصر توسط بریتانیا در سال ۱۸۸۲م (شولتسه، ۱۳۸۹: ۳۵). جانشینان عبدالحمید ناسیونالیسم را تهدیدی تنش‌زا می‌دیدند و برای حفظ یکپارچگی امپراتوری سه گزینه پیش روی آنان بود. ۱. پان‌اسلامیسم؛ ۲. حکومت به سبک عثمانی (عثمانیت)؛ ۳. ناسیونالیسم ترکی. درحالی‌که نسل جدید ترکان تحت نفوذ ناسیونالیسم ترکی بودند، طرفداران تداوم حکومت به سبک عثمانی -البته با تأخیر- به فکر ایجاد انسجام در میان گروه‌های گوناگون و ناهمگون افتادند. پان‌اسلامیسم نیز پس از عبدالحمید دیگر توفیقی نیافت. غلبه اندیشه ناسیونالیسم ترکی و سیاست «ترکی‌سازی» به تدریج عرب‌ها را به سمت «خیزش عربی» مبتنی بر ناسیونالیسم پیش برد. البته متفکران آزادی‌خواه مسلمان، مایل به جدایی سرزمین‌های عربی از پیکره امپراتوری نبودند. برای مثال، کواچی با حمله به حکومت عثمانی، خواستار اعاده خلافت به عرب‌ها بود، اما به دنبال در هم شکستن وحدت جامعه عثمانی نیز نبود. با وجود این، وی نتوانست تعریفی روشن از «ملت عرب» را در عبارات ناسیونالیستی ارائه دهد (خدوری، ۱۳۶۰: ۲۲-۲۴).

«پان‌تورانیست‌ها» با نگرانی از گسترش عرب‌گرایی، به سیاست سرکوب و حذف متفکران عرب روی آوردند. این موضوع به تدریج عرب‌ها را در مسیر گریز از مرکز قرار داد تا جایی که در سال ۱۹۱۳م. اولین کنگره عرب با حضور مبارزان، سیاست‌مداران و اندیشمندان عرب (بسیاری از آنان مسیحی بودند) از لبنان، سوریه، مصر و سایر نقاط در پاریس شکل گرفت. آنان با تأکید بر «وحدت عرب-ترک» و «حفظ تمامیت ارضی عثمانی»، خواسته‌هایی چون برقراری حقوق برابر برای عرب‌ها و تمرکززدایی اداری را مطرح کردند. دوقطبی ترک-عرب روز به روز پررنگ‌تر می‌شد تا اینکه در نهایت بروز جنگ جهانی مسیر عرب‌ها را از ترک‌ها جدا کرد (احمدی، ۱۳۶۹: ۱۲۷-۱۳۰؛ جدعان، ۱۹۸۸: ۲۸۵-۲۸۷؛ موثقی، ۱۳۷۰: ۲۶۴/۱؛ العودات، ۲۰۱۱: ۲۲۸).

در اواخر قرن نوزده میلادی تنها عده اندکی ایده ناسیونالیسم عربی را در سر می‌پروراندند و همچنان تلاش برای وحدت در امپراتوری عثمانی حتی در ایالت‌های عربی گرایش غالب بود. از دلایل این موضوع تلاش برای مقابله با استعمارگران غربی بود.

انور عبدالملک^۱ (۱۹۲۴-۲۰۱۲م) از دو مقطع به عنوان مقاطع مقابله ملی‌گرایی مصر با غرب یاد کرده است. مرحله نخست مبارزه مصریان علیه سلطه‌جویی غربی در راستای بازسازی حکومتی ملی است (۱۷۹۸-۱۸۸۲م). مرحله دوم نیز مبارزه علیه اشغالگری بریتانیا و در راستای کسب استقلال و دموکراسی بوده است (۱۸۸۲-۱۹۳۹). به لحاظ سیاسی هر دو مرحله را می‌توان مبتنی بر ضرورت خیزشی ملی و دموکراتیک دانست (موصلی و صافی، ۱۳۸۸: ۷-۸).

تا پیش از جنگ جهانی اول، اندیشه ناسیونالیسم عربی با اندیشه وحدت اسلامی ممزوج بود و در کنار تعلق خاطر به امپراتوری عثمانی، در قالب اندیشه «عثمانیت» همچنان باعث هم‌گرایی ملل مسلمان می‌شد. در همین برهه متفکران عرب با یادآوری نقش عرب‌ها در ظهور و بقای اسلام و دعاوی نژادی، بیشتر در پی اعاده نقش خود در جهان اسلام بودند. پس از جنگ جهانی اول حمایت بریتانیا از عرب‌ها علیه ترک‌ها، روند استقلال‌طلبی عرب‌ها را سرعت بخشید. در شمال آفریقا با توجه به تعامل ناسیونالیسم و مذهب، شکل استقلال‌خواهی به شکل نفی سلطه از استعمارگران خارجی نمایان شد (خدوری، ۱۳۶۰: ۲۷-۲۸؛ لوین، ۱۳۷۸: ۱۱۸-۱۱۹). موضوع اخیر در کشورهای عربی به شکل بارزتری قابل مشاهده است. می‌توان گفت در بزنگاه‌هایی «اسلام‌گرایی» و «ناسیونالیسم» با رویکرد سلبی در کنار هم دیده می‌شوند؛ به این معنا که آنان هر دو به دنبال مبارزه با استعمار برای حذف آن بودند؛ درحالی‌که براساس مبانی متفاوت آنها شاید نتوان این دو را در کنار هم قرار داد (کنتول اسمیت، ۲۵۳۶: ۷۸-۸۴). در ابتدا وجود «اهداف مشترک» بود که اسلام‌خواهان را در کنار طیف ملی‌گرا قرار داد، اما پس از تحقق استقلال و خارج شدن از سیطره استعمار، اسلام‌گرایان راه خود را جدا کردند و داعیه‌دار داشتن الگوی مناسب برای حکومت شدند. البته زوال خلافت عثمانی نیز در این خودبسندگی‌پنداری اسلام‌گرایان بی‌تأثیر نبود؛ زیرا زوال خلافت عثمانی امکان طرح ایده‌هایی دیگر در ساحت دین برای اداره امور سیاسی را فراهم کرد (البشری، ۱۹۹۸: ۱۹-۲۲).

با فروپاشی عثمانی، مفهوم «ملیت جدید» دیگر ناظر بر «ملیت» در معنای دینی آن نبود، بلکه مفهوم «میهن» جانشین آن شد. این موضوع در ذهن عرب‌ها بیش از دیگران رسوخ داشت. این نقطه به خاستگاه نزاعی ایدئولوژیک در میان روشنفکران مسلمان تبدیل شد که

۱. اندیشمند چپ‌گرای مصری - فرانسوی با اصالتی قبطی که در حوزه دانش سیاسی فعالیت داشت. وی دارای گرایش‌های ملی‌گرایانه عربی و نیز مارکسیستی بود. لیسانس خود را در رشته فلسفه از دانشگاه عین شمس و دکترای خود را در همین رشته از دانشگاه سوربن دریافت کرد. وی به‌عنوان یکی از منتقدان «شرق‌شناسی» شناخته می‌شود و در این موضوع نسبت به ادوارد سعید تقدم دارد.

همچنان ادامه دارد. محور این چالش، تناقض میان اندیشه ناسیونالیسم مبتنی بر شرایط و مقتضیات گروهی خاص از انسان‌ها در جهان اسلام با آموزه‌های جهان‌شمول اسلام بود؛ زیرا دین اسلام برخلاف اندیشه ناسیونالیسم، تفکیک خاصی میان جوامع اسلامی موجود در جهان اسلام با وجود اختلافات زبانی و نژادی قائل نیست. دو دلیل برای چالش‌برانگیزتر شدن این موضوع در جهان عرب می‌توان بیان کرد.

الف. پان‌عربیسم در پی وحدت میان چند ملت با ویژگی‌های مختلف و جغرافیای پراکنده و گسترده با یک نقطه اشتراک به نام «زبان عربی» بود؛ درحالی‌که ناسیونالیسم ترکی، مصری و سوری نسبت به آن بسیار محدود بودند.

ب. پیوندی که میان «عروبت» و «اسلام» وجود داشت. عرب‌ها دین اسلام را مؤلفه‌ای مهم برای هویت‌بخشی به خود می‌دانستند. وجود نگاه افراطی در این قضیه تا جایی پیش رفت که حتی دین اسلام به مثابه «دین عربی» معرفی شد (عنایت، ۱۳۹۲: ۲۰۱-۲۰۲). جالب اینجاست که حتی فردی چون شیخ محمد عبده نیز برای دین اسلام هویتی عربی قائل بود. وی تصمیم خلفای عباسی برای وارد کردن عناصر ترک و دیلم و غیره در مناسبات قدرت را به ضرر اسلام می‌دانست و این اقدام را زمینه‌ساز عجمی کردن اسلام و غیاب عنصر اصلی آن یعنی عربیت دانسته است (عبده، ۱۹۸۸: ۱۳۴). «محمد عماره» معتقد است سید جمال‌الدین اسدآبادی پس از آنکه از تحقق عملی ایده «پان‌اسلامیسم» در برابر استعمار مایوس شد، تلاش خود را بر منسجم ساختن ممالک عربی متمرکز کرد (عماره، ۱۹۹۷: ۳۱۴-۳۱۵). البته باید توجه داشت که سید جمال سرزمین‌های اسلامی متعددی را برای پیگیری هدف خود مورد نظر داشت و این هدف محدود به کشورهای عربی نبود.

شاید بتوان آغاز تصور عرب‌ها از خود به عنوان «یک ملت» را به سده نوزدهم بازگرداند. با این حال، گسترش گرایش به ناسیونالیسم در میان عرب‌ها به دهه‌های ۲۰ و ۳۰ قرن بیستم می‌رسد. در این زمان برای مردمان عرب که متمایل به کسب آزادی و استقلال بودند، «ناسیونالیسم» ضرورتی تاریخی بود. ضمن آنکه همواره نسبت به دیدگاه‌های سنتی، نزاع میان «قدیم» و «جدید» وجود داشت؛ به همین دلیل آثار بسیاری از متفکران دوران «النهضه» (نوزایی) ناظر بر اسلام و تاریخ اسلام بود. جریان کُند و بطیء سکولاریسم موجب می‌شد همچنان میراث فرهنگی گذشته که تاریخ اسلام جزئی از آن بود، تکیه‌گاه اصلی مردم باشد (لوین، ۱۳۷۸: ۱۰۴).

در اوایل قرن بیستم اندیشه تأسیس امپراتوری عربی در چارچوب خلافت، از سوی «انجمن میهنی عربی»^۱ مطرح شد. البته جالب است که «مصر» در جغرافیای مورد نظر نجیب

۱. این انجمن در سال ۱۹۰۴م. توسط «نجیب‌عزوری» کارگزار حکومت عثمانی در قدس، در پاریس بنیان نهاده شد. وی در سال ۱۹۰۷م. ماهنامه «استقلال عربی» را منتشر ساخت. بخشی از مانیفست انجمن از این قرار بود:

عازوری، کشوری عربی به حساب نمی‌آمد. محدوده امپراتوری عربی شامل سرزمین میان دجله و فرات، سوریه و فلسطین و شبه‌جزیره عربی می‌شد. مصریان از نظر وی ذاتاً عرب نبودند، بلکه آنان اصالت آفریقایی داشتند (لوی، ۱۳۷۸: ۱۲۲-۱۲۳؛ ویلد، ۱۹۸۳: ۱۱۱-۱۱۲).

جریان ملی‌گرایی در مصر

می‌توان حمله ناپلئون به مصر در اواخر قرن هجدهم را آغاز دوران ورود مصر به مرحله‌ای جدید از تاریخ خود دانست. از این تاریخ به بعد امکان آشنایی بیشتر مصریان با فرهنگ جدید غربی فراهم شد. به قدرت رسیدن محمدعلی پاشا این امکان را برای مصر فراهم کرد تا نخستین ایالت عثمانی باشد که اصلاحات اروپایی را تجربه کرده است. از جمله اقدامات مهم دوران محمدعلی پاشا که در نهایت به شناخت آموزه‌های جدید غربی منجر شد، اعزام محصلان به غرب بود. البته دوران اصلاحات محمدعلی همچون دولتی مستعجل بود؛ زیرا جانشینان مقتدری چون خود نداشت تا آنها را به نحو احسن پیگیری کنند و در نهایت همین موضوع باعث شد تا مصر به صورت مستعمره‌ای برای انگلستان درآمد (باری، ۱۳۹۲: ۳۲-۳۳). جنبش مقاومت در مصر به رهبری عربی پاشا در سال ۱۸۸۲م، در مقابل نفوذ بیگانگان تا اندازه‌ای رنگ و بوی ملی‌گرایانه داشت، ولی با وجود آنکه اقشار مختلف نظیر علما، زمین‌داران، روزنامه‌نگاران و افسران نظامی در آن حضور داشتند، هنوز به پختگی لازم نرسیده بود و شکست آن نیز ضربه شدیدی به حرکت رو به رشد ملی‌گرایی در مصر وارد ساخت که دنباله و ادامه کار را به دهه‌های آغازین قرن بیستم موکول کرد (عزیزیان، ۱۳۹۳: ۵۱؛ لاپیدوس، ۱۳۸۱: ۸۶۷).

«ناسیونالیسم مصری» در چارچوب گرایش به جامعه اسلامی و عثمانی‌گرایی و مشروطه‌خواهی گسترش یافت. در اواخر قرن هجده میلادی ناسیونالیسم عربی در مصر

عرب‌ها زیر ستم ترکان قرار داشته‌اند و در این زمان وحدت ملی، تاریخی و نژادی خود را درک کرده‌اند و خواستار گسستن از عثمانیان هستند تا دولتی مستقل ایجاد کنند. این گستره عربی، به صورت مشروطه لیبرال و تحت فرمانروایی سلطانی عرب بایست اداره می‌شد. ایالت حجاز و شهر مدینه نیز مستقل بودند و حاکم آن، رهبری همه مسلمانان را برعهده می‌گرفت. به این ترتیب از نظر طراحان این موضوع، مسئله دشوار جدایی میان قدرت دینی و دنیوی حل می‌شد. نجیب عازوری آغازگر حرکت لائیسیته در میان عرب‌ها بود. وی به مانند دیگر سکولارها نقش بیشتری را در جریان‌های ناسیونالیستی ایفا کرد. ملی‌گرایانی چون وی و «ابراهیم یازجی» به دنبال کم‌رنگ کردن نقش دین در فعالیت‌های کلان اجتماعی بودند. با کم‌رنگ شدن دین در جامعه، مسیحیان حاضر در جوامع اسلامی می‌توانستند نقش مهم‌تری را در ترغیب مردم به ملی‌گرایی ایفا کنند. برای نمونه، جذب شدن عده زیادی از آنان در حزب وفد مصر قابل اشاره است (لوی، ۱۳۷۸: ۱۲۲-۱۲۳؛ بحیری، ۱۹۸۳: ۱۱۰-۱۱۱؛ گارده، ۱۳۵۲: ۳۵۳؛ احمدی، ۱۳۶۹: ۹۴، ۹۸، ۹۹، ۱۲۱)

گسترش چندانی نیافت؛ زیرا بیشتر رویکردی سلبی برای مخالفت با حاکمیت عثمانی در پیش گرفت؛ درحالی‌که گرایش به اسلام‌گرایی و عثمانیت در رویارویی با انگلیسی‌ها به عنوان حرب‌های ایدئولوژیک مستمسک آنان بود. از همین جا بود که پیروزی عثمانی‌ها در جنگ‌ها به مثابه سرافرازی اسلام و تثبیت جایگاه مسلمانان بود (لوین، ۱۳۷۸: ۱۵۴) و با همین نگاه بود که احمد شوقی^۱ (۱۸۶۸-۱۹۳۲م) پیش از آنکه آتاترک خلافت عثمانی را لغو کند، وی را «خالد» (خالدبن ولید) ترک می‌خواند و مسلمانان به وی لقب «غازی» دادند و وی را حامی خلافت می‌دانستند (قرضاوی، ۱۳۹۴: ۲۵).

با توجه به جایگاه ویژه اجتماعی و فرهنگی مصر در جهان اسلام، بسیاری از روشنفکران برای آغاز موج ملی‌گرایی عربی از آن امید داشتند، ولی حکومت عثمانی با آگاهی از این نکته این امکان را فراهم نساخت. پس از زوال خلافت عثمانی، مصر جایگاه خویش را در زمینه ملی‌گرایی عربی یافت. در طول جنگ جهانی دوم و با تشکیل اتحادیه عرب و تلاش برای آزادی فلسطین، نقش مصر در عرب‌گرایی افزایش یافت (الحصری، ۱۹۸۵ الف: ۶۹-۷۱). پس از شکسته شدن مرزها در امپراتوری عثمانی و تشکیل واحدهای جغرافیایی جدید، نیاز به ایجاد حس همدلی برای ساکنان داخل مرزها وجود داشت. آموزه‌های ملی‌گرایانه که بر پایه آزادی و حاکمیت مردم یک سرزمین و وحدت ملی بنا شده بود، راهکاری برای آنان برای غلبه بر بیگانگان استعمارگر و در وهله بعدی تفوق بر بروز اختلافات قومی، مذهبی و قبیله‌ای بود (ابوالحسن شیرازی، قربانی شیخ‌نشین و سیمبر، ۱۳۹۳: ۳۶-۳۷). مردم مصر نیز پس از انحلال عثمانی در پی ثبات سیاسی در کشور خود بودند و به همین دلیل به تلاش‌های ملی‌گرایانه روی آوردند. می‌توان گفت در مصر ملی‌گرایی بر پایه هویت منطقه‌ای-قومی شکل گرفته بود. رود نیل و جغرافیای مصر که در تاریخی طولانی به عنوان یک واحد مستقل شناخته می‌شد، در نوع ملی‌گرایی مصریان مؤثر بود. در ابتدای شکل‌گیری اندیشه ملی‌گرایی، عناصر «عربیت» و «اسلامیت» به عنوان عناصر مهم دخیل بودند؛ هرچند نگاه‌های بدیل مبنی بر اصالت دادن به «تمدن فرعون» و «مدیترانه‌ای» نیز وجود داشته و آنها نیز در برخی آثار، خود را بر مردم مصر عرضه کردند و این موضوع خود زمینه‌ساز چالش و بحث میان اندیشمندان مصری در آن دوران بود (همان، ۵۶-۵۸).

در سال ۱۹۱۹م. قیام ملی‌گرایانه‌ای در مصر علیه حکومت انگلیس و از سوی حزب ملی‌گرای «وفد» به رهبری «سعد زغلول» شکل گرفت. این جریان به خوبی رهبری شد تا

۱. نویسنده و شاعر مصری که از جمله مشهورترین شاعران عرب‌زبان دوران جدید بوده و ملقب به «امیر الشعراء» شد.

اینکه در سال ۱۹۲۳م. منجر به استقلال مصر شد. این انقلاب برای نیم قرن - تا ۱۹۷۰م، یعنی مرگ ناصر - سرنوشت ملی‌گرایی در مصر را تعیین کرد. به هر حال، این انقلاب بیش از آنکه انقلابی عربی یا اسلامی باشد، «انقلابی مصری» بود (ابوالنصر، ۱۳۷۸: ۴۰؛ Brett, 1973: xvii-xviii). محمد عماره معتقد است سکولارها همواره به دنبال مصادره کردن انقلاب ۱۹۱۹م. به نفع خود و نفی تأثیرگذاری اسلام در آن می‌باشند؛ درحالی‌که سعد زغلول خود از دانش‌آموختگان الأزهر و متأثر از آرای شیخ محمد عبده بود. وی به غفلت اسلام‌گرایان از این موضوع تاختم و آن را تسهیل‌کننده مسیر سکولارها دانسته است (عماره، ۲۰۰۷: ۲۲۱). پس از استقلال مصر، «ناسیونالیسم مصری» با دور شدن از صبغه اسلام‌گرایانه پیشین، به تدریج رنگ و بویی سکولاریستی به خود گرفت و وحدت مصریان حول ملی‌گرایی جایگاهی بالاتر از وحدت دینی یافت. این موضوع در نظریه ناسیونالیستی - لیبرالیستی احمد لطفی السید^۱ خود را به خوبی نشان داد. مهاجران مسیحی - سوری که از نظامات سیاسی - اجتماعی اسلام به دور بودند، بر ناسیونالیسم عربی تأکید ویژه داشتند. احمد لطفی السید از ناسیونالیسم مصری پیش از تبدیل آن به ناسیونالیسم عربی دفاع کرد؛ همان‌گونه که در تحکیم مبانی ناسیونالیسم مصر در انقلاب ۱۹۵۲م. کوشید. جدا شدن احمد لطفی السید از جریان اسلام‌گرایی با وجود شاگردی وی نزد محمد عبده و نیز آشنایی با سید جمال‌الدین که تعجب‌برانگیز نیز بود، به فضای تحصیل وی در محیطی لائیک و غیردینی بازمی‌گشت. «آزادی» از مبانی اصلی اندیشه احمد لطفی السید بود و تلاش کرد در جهت حرکت به سمت استقرار فضایی برای آزادی بیان در مسائل مختلف گام بردارد (لوین، ۱۳۷۸: ۱۵۵؛ ابوالنصر، ۱۳۷۸: ۲۹-۳۰).

جنبش‌های ناسیونالیستی در حال ظهور، مؤلفه‌هایی اسلامی داشتند؛ درحالی‌که با توجه به هواداران و مفاهیم، ناسیونالیسم امکان مفهوم‌بندی در قالب مفاهیم اسلامی را نداشت. این عدم هم‌پوشانی، بعد از استقلال کشورهای اسلامی پس از جنگ جهانی دوم نمود بیشتری یافت و آن زمانی بود که ایدئولوژی‌های اعتراضی و اصلاحات رادیکال، در قالب رویکردهای دموکراتیک، سوسیالیستی و مارکسیستی غربی پدیدار شد (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۳: ۲۱). در محیط عربی، ناسیونالیسم مصری و عربی که جداگانه تا دهه ۱۹۵۰م. رشد کرده بود، پس از به

۱. وی که در غرب تحصیل کرده بود، از تأثیر عقاید سنتی دور بود. او هوادار اروپایی کردن جامعه مصر بود. ناسیونالیسم لیبرالیستی مورد نظر وی به معنای عدم توجه به گرایش‌های اسلامی و عثمانی بود. البته با وجود فضای زمانه، تنها تعداد اندکی از روشنفکران مصری پیرامونش گرد آمدند. وی اندیشه‌های خود را در «الجریده» به نگارش درمی‌آورد. در واقع، این نشریه نقش برجسته‌ای در آگاهی‌بخشی مصریان در زمینه ملی‌گرایی و علمانیت داشت (لوین، ۱۳۷۸: ۱۶۳-۱۶۴).

۱۰۸ / تاریخ صدر اسلام و عرب‌گرایی در جریان ملی‌گرایی مصر از ۱۹۱۸ تا ۱۹۷۰م. / عباس بصیری

قدرت رسیدن جمال عبدالناصر، در شکل ایدئولوژی پان‌عربیسم درآمدند. این نوع ناسیونالیسم در سرزمین‌های عربی ترکیب پیچیده‌ای بود. در مصر ایدئولوژی‌های رقیب یعنی اصلاح‌گرایی اسلامی (محمد عبده)، ناسیونالیسم فرعون‌ی (طه حسین)، لیبرالیسم غربی (نحاس پاشا)، بنیادگرایی اسلامی (حسن البنا)، ناسیونالیسم راست‌گرا (احمد حسین) و کمونیسم و سوسیالیسم (شرفاوی) را شامل می‌شد. مبارزه علیه اسرائیل در میانه رقابت ایدئولوژی‌های فراوان باعث تجمع جمعیت‌های عرب حول یک محور و احساس تعلق خاطر به پان‌عربیسم شد. ناصر در رأس این جریان قرار گرفت، ولی شکست اعراب از اسرائیل در سال ۱۹۶۷م. و مرگ ناصر در سال ۱۹۷۰م. زمینه رکود پان‌عربیسم را فراهم ساخت و نیاز به جایگزین کردن یک ایدئولوژی جانشین احساس شد (دکمجیان، ۱۳۸۳: ۶۱-۶۳).

ناسیونالیسم لیبرال در مصر نشو و نما یافت و این ناسیونالیسم در اندیشه‌ها، نهادها، تکنولوژی و اهداف، پیوند همدلانه‌ای با غرب داشت. روشنفکران لیبرال با تقلید از نخبگان غرب‌گرا، با جدایی از عامه مردم و گسسته شدن از میراث، در پی ساختن کشوری به شکل غربی بودند. در کنار این قضیه باید به دو ویژگی مهم اشاره کرد: نخست آنکه برخی از رهبران مسلمان به تبعیت از رشید رضا با وجود عدم انتقاد جدی از ناسیونالیسم، به بازخوانی اسلام روی آوردند. دوم اینکه جدایی و عدم ارتباط این جریان از توده باعث شد تا برای تغییر اوضاع و احوال اجتماعی جامعه مصر کاری از پیش نبرند (اسماعیل، ۱۳۶۹: ۲-۳).

ناسیونالیسم اسلام‌گرا

در کنار ملی‌گرایان سکولار، صورتی از ناسیونالیسم اسلامی نیز در دهه‌های آغازین قرن بیستم وجود داشت. تبلیغ ناسیونالیسم اسلامی اخوان المسلمین در مصر، مقارن با عقب‌نشینی ناسیونالیسم سکولار مصری بود. این امر موجب تهییج احساسات پان‌عربیستی و پان‌اسلامیستی و بروز جذابیت برای ایدئولوژی اخوانی‌ها شد. البته عامل مهم تبدیل شدن این نوع از ناسیونالیسم به عنوان هم‌اوردی علیه استعمار بریتانیا در مصر و جهان اسلام را باید بر مورد نخست افزود (لیا، ۱۳۸۸: ۱۱۳). محمد سعید عشاوی چند دهه بعد از این تاریخ (شروع تبلیغ ناسیونالیسم اسلامی)، با هواداران تحقق این ناسیونالیسم وارد بحث شد و این مفهوم را تناقض‌مند و پارادوکسیکال دانست؛ زیرا اسلام فراتر از ملیت‌هاست. اسلام برخلاف یهودیت که آیینی بسته و درون‌گروهی است، دینی باز و گشاده برای هر کسی است. پس از گذار از صدر اسلام و عهد خلفای راشدین بود که به تدریج در دوران امویان و بنی‌عباس فضا برای تفکیک میان ملیت‌ها فراهم شد. تبدیل دین به یک اندیشه قبیله‌گرا موجب بروز تفرق شد.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۰، شماره ۴۸، زمستان ۹۹ / ۱۰۹

بنابراین از نظر وی کوبیدن بر طبل ناسیونالیسم اسلامی چیزی جز تجدید و تشدید جدایی‌ها و تمایزات به همراه نخواهد داشت (احمدی، ۱۳۹۰: ۱۳۰-۱۳۲).

از نظر عصمت سیف‌الدوله^۱ (۱۹۲۳-۱۹۹۶م) بین اسلام و امت عربی رابطه‌ای ویژه، تاریخی و اندام‌وار (ارگانیک) وجود دارد. اسلام به مانند انقلابی اجتماعی نقشی اساسی در پیدایش و تکوین امت عربی داشت. نمی‌توان وجود قومیت برای امت عربی را انکار کرد، مگر اینکه مضمون انقلاب تمدنی اسلام را که در تکوین امت عرب نقش داشت، انکار کرد و در واقع عرب‌گرایی (عروبه) را از تمدنش تهی ساخت. باید گفت هنگامی که عرب‌ها به عنوان یاریگران نخستین اسلام بودند، میان کلمه «مسلم» و «عربی» یک «این‌همان» وجود داشت (سیف‌الدوله، ۱۹۸۶: ۷۳).

نسبت الأزهر با ناسیونالیسم

رابطه الأزهر با ناسیونالیسم در دوره مورد بحث دارای فراز و فرود بود. نخستین واکنش ازهری‌ها نسبت به ناسیونالیسم مصری پس از جنگ جهانی یکم، مخالفت آشکار بود. «محمد ابوالفضل جیزاوی» رئیس الأزهر و «عبدالرحمان قره» مفتی مصر، به مبارزه با «بدعت» ناسیونالیسم برخاستند و با تکیه بر آموزه‌های اسلامی بر «برادری عرب و عجم» تأکید کردند. در سال ۱۹۳۸م. شیخ محمد غنیمی نیز همین مواضع را داشت. وی بر مخالفت اسلام با هرگونه جدایی‌طلبی سرزمینی یا قومی تأکید داشت. درست در همین زمان «شیخ مصطفی المرغی» رئیس جدید الأزهر بر مخالفت اسلام با نژادپرستی صحه گذارد و بر وحدت اسلامی به جای وحدت عربی تأکید کرد. با این حال، الأزهر در برخی برهه‌ها نظیر بروز بحران سوئز در سال ۱۹۵۶م، از ناسیونالیسم ناصری حمایت کرد (عنایت، ۱۳۹۲: ۲۰۷-۲۱۰). «شیخ محمود شلتوت» شیخ الأزهر گام‌های محکمی برای مشروعیت بخشیدن به حکومت جمال عبدالناصر برداشت؛ رویکردی که توسط شیخ الأزهری دیگری به نام عبدالحلیم محمود در مشروعیت‌بخشی به حکومت انور سادات تداوم یافت. جالب توجه است که چگونه افسران آزاد - که می‌توان رویکرد سکولار آنان را به راحتی مشاهده کرد - از سوی الأزهر - به عنوان یک نهاد سنتی و دینی - مشروعیت یافتند (Tibi, 2009: 274).

۱. حقوق‌دان عرب‌گرای مصری که تألیفات پرشماری درباره قوم‌گرایی عربی دارد. وی در دانشگاه قاهره به تحصیل در رشته‌های حقوق و اقتصاد سیاسی پرداخت و دکترای خود در رشته حقوق را نیز از دانشگاه پاریس دریافت کرد. وی متأثر از تغییرات پس از جنگ جهانی دوم و خیزش جنبش‌های استقلال‌طلبانه و نیز فراگیر شدن اندیشه‌های ملی‌گرایانه پس از انقلاب ۱۹۵۲م، در مصر به ترویج اندیشه‌های قوم‌گرایانه عربی و سوسیالیسم پرداخت.

تغییر رویکرد الأزهر از مخالفت با ناسیونالیسم تا تبدیل به پایگاه حمایت معنوی از آن، مربوط به پس از جنگ جهانی دوم و به‌طور دقیق‌تر، مقارن با سقوط نظام سلطنت در سال ۱۹۵۲م. و «انقلاب ژوئیه» است. شاید این تغییر به موجب غلبه نگاه ناسیونالیستی در مصر بوده است. رقیب جدید به مانند حزب وفد نبود که الأزهر خود را قادر به مقابله با آن بیندارد. صهیونیسم از یک تهدید بالقوه، به کشور اسرائیل فعلیت‌یافته تبدیل شده بود. جوانان ترقی‌خواه مصری ریشه عقب‌ماندگی مصر را در اسلام می‌دیدند؛ به همین دلیل الأزهر در تلاش برآمد تا انقلاب مصر را تبلوری از توان انقلابی اسلام در قالب ناسیونالیسم نشان دهد (عنایت، ۱۳۹۲: ۲۱۰-۲۱۱). علمای الأزهر با نگاه همدلانه، افسران آزاد را «دنباله‌رو راه و رسم عمرین خطاب و عمروبن عاص» به عنوان نمونه قهرمانان نظامی در صدر اسلام معرفی می‌کردند و حتی برای برنامه‌های اجتماعی و اقتصادی تعبیر اسلامی به کار می‌بردند (همان، ۲۱۲). در دوره ناصر، الأزهر با حکومت رابطه‌ای حسنه داشت. علمای الأزهر عبدالناصر را قهرمان ملی‌گرایی عربی و رهبر مبارزه با صهیونیسم و استعمار می‌خواندند. «عبدالحمید بخیت» از علمای الأزهر ضمن تقدیم کتابش به عبدالناصر، از وی به نیکی یاد کرده و مبارزات ضد اسرائیلی‌اش را ستوده است. نکته جالب‌تر آنکه وی مدعی بود اوضاع مقارن با حکومت ناصر شباهت خاصی به عهد پیامبر و سال‌های حضور وی در مدینه داشته و تقابل امروزین با یهود یادآور تقابل پیامبر با یهودیان مدینه بوده است. این «این همان‌سازی» نه تنها یک نوع ارجاع به دوره پیامبر و تهییج مسلمانان بوده، بلکه به نوعی مشروعیت‌سازی برای عبدالناصر و حکومت وی به شمار می‌آمده است (بخیت، ۱۹۶۷: مقدمه چاپ دوم). همین تفاوت‌ها در نگرش‌ها و رویکرد سرکوبگر جمال عبدالناصر نسبت به اخوان المسلمین و هواداری الأزهر از وی، تضاد و تنش میان اخوان و الأزهر را بیشتر می‌کرد.

این‌گونه بود که الأزهر برای برون‌رفت از برخورد دوگانه و پارادوکسیکال خود با مقوله ناسیونالیسم، در نهایت به همسان‌انگاری اسلام با ناسیونالیسم عرب تمسک جست. بسیاری از بیانیه‌های آنان از سال ۱۹۵۶م. به بعد، حاکی از همین موضوع است. در این رویکرد، خیزش عرب در تاریخ را همزمان با گسترش اسلام در جهان می‌دانند. با تکیه بر همین مدعا به هماهنگی مجدد دو عنصر غروب و اسلام در جهان معاصر اشاره می‌شود و آن را بیدار شدن دوباره اسلام و عروبه می‌دانند (عنایت، ۱۳۹۲: ۲۱۲-۲۱۳).

تاریخ؛ عنصر مقوم ملی‌گرایی در مصر

تا اواخر قرن نوزده میلادی اثر چندانی از تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی در آثار تاریخ‌نگاران

مصری دیده نمی‌شد؛ شاید بارقه‌هایی از آن را بتوان در برخی آثار طهطاوی دید، ولی پس از جنبش عربی پاشا و پررنگ شدن حس میهن پرستانه، فضا برای گرایش به این موضوع فراهم شد. در این زمان اسلام‌گرایی و عرب‌گرایی در کنار هم بر خط سیر این گرایش تأثیرگذار بودند. از جمله کسانی که نماینده این دوره و این نوع تاریخ‌نگاری بوده، مصطفی کامل است (عزیزیان، ۱۳۹۳: ۶۵-۶۶).

جریان ملی‌گرا و سکولار مصر که شاید در نگاه اول مناسبت چندانی بین آن و تاریخ صدر اسلام دیده نشود، در برهه زمانی مربوط به پژوهش حاضر نمایندگانی داشت که تاریخ صدر اسلام و به‌ویژه سیره پیامبر اسلام را دست‌مایه قرار دادند تا میان خود و مسلمانان مصر رابطه‌ای پایدار برقرار کنند. آنان از این طریق می‌توانستند وجوه مشترکی را با جریان اسلام‌گرا که اقبال خوبی در جامعه داشت بیابند؛ زیرا به عبارتی ملیت‌گرایی به مثابه جدا ساختن پاره‌های امت اسلامی از یکدیگر بود، ولی آنان به دنبال کم‌رنگ کردن این احساس بودند. موضوعاتی که تجددگرایان به آنها التفات جدی داشتند. آموزش زنان، آزادی فکر از امور ماورائی، ساخت دولت بر پایه منفعت اجتماعی، جدایی میان امور سیاسی و امور دینی، اصلاح آموزش و پرورش، شیوه‌های تعلیم و پیگیری دموکراسی از مهم‌ترین مواردی بودند که تجددگرایان در آثار خویش به آنها می‌پرداختند. آنان برای رهایی از دردهای اجتماع در پی فهم جدیدی از میراث خود بودند (سعد، ۱۹۹۳: ۱۶۳). تاریخ و تاریخ صدر اسلام نیز بخش مهمی از این میراث بود که آنان از آن برای نزدیک ساختن ایده‌های خود با اقشار مسلمان جامعه بهره می‌بردند.

در این بخش به بررسی برخی دیدگاه‌های ساطع الحصری به عنوان نظریه‌پرداز و پیشگام عرب‌گرایی پرداخته شده است. الحصری تلاش بسیاری کرد تا قوم‌گرایی مصری را به سمت عرب‌گرایی سوق دهد و این حس را در مصریان برانگیزد که آنان خود را بخشی از امت عربی بدانند. در واقع، نقطه مقابل اندیشه وی در این زمان فرعون‌گرایی و هواداری از تمدن مدیترانه‌ای بود (حورانی، ۱۳۹۳: ۳۵۰، ۳۵۱). الحصری در سال ۱۹۳۶م. مصر را شایسته رهبری جنبش ملی‌گرایی عربی برشمرد؛ زیرا مصر در میان سرزمین‌های آسیایی و آفریقایی عرب‌زبان واقع شده است. همچنین جایگاه فرهنگی مصر و بهره‌مندی آن از مدنیت نوین جهانی، مورد تأکید الحصری بوده است. به باور آلبرت حورانی: «گراف نیست اگر گفته شود نوشته‌های او در کنار دیگر چیزها کمک کرد تا ملی‌گرایی مصری به رنگ عربی کنونی درآید» (همان، ۳۵۱). ساطع الحصری در وهله نخست بر تجربه ناسیونالیسم اروپایی و نه ریشه‌های تاریخی عرب تکیه داشت. وی تا قبل از وقوع جنگ جهانی اول در شمار طرفداران حفظ قدرت

عثمانی بود (عنایت، ۱۳۸۹: سیزده؛ جدعان، ۱۹۸۸: ۲۹۲) و به مانند طه حسین به تاریخ به عنوان عنصری وحدت‌بخش که موجب نزدیکی روحی و معنوی افراد به یکدیگر می‌شود، تکیه کرد. وی عناصر «زبان» و «تاریخ» را از عناصر اصلی شکل‌گیری یک ملت می‌دانست و بر این باور بود که اصالت بخشیدن به زبان و تاریخ نقش دین را کم‌رنگ می‌کند. البته عجین شدن زبان عربی با اسلام و تاریخ اسلام شاید این موضوع را نفی می‌کرد (الکیلانی، ۱۹۹۵: ۳۳-۳۵). وی در بحث از تاریخ، وحدت تاریخ را مطلق (که تمامی ادوار تاریخ را در بر بگیرد) در نظر نگرفته است، بلکه به وحدتی غالبی و نسبی که در آن صفحات و رخداد‌های مهم تاریخ تأثیرگذار بوده‌اند، متمایل است. تاریخ نیز به مثابه آگاهی و خاطره‌های جمعی یک امت است (الجابری، ۱۹۹۶: ۹۷-۹۸). زبان در نگاه الحصری روح و حیات امت و نقطه‌ای کانونی برای یک ملت است. بنابراین نباید عرب را به محدوده جزیره‌العرب و جغرافیایی خاص (آن‌گونه که مد نظر نجیب عازوری بود) محدود کرد؛ همان‌طور که نمی‌توان وجود اختلافات در مذهب را موجب جدا کردن عرب‌ها از یکدیگر دانست (الحصری، ۱۹۸۵: ۱۳-۱۴؛ همو، ۱۹۸۷: ۷۶).

انور عبدالملک ضمن تأکید بر این دو عامل هویت‌ساز، اشاره کرده است که زبان عربی که در تاریخ صدر اسلام به مصر وارد شد، نه تنها موجب زوال فرهنگ مصری نشد، بلکه زمینه را برای ماندگاری آن فراهم کرد. ضمن آنکه مشترک شدن این زبان در ممالک هم‌جوار باعث تعامل بیشتر مردمان این سرزمین‌ها و تأثیر و تأثر آنها از یکدیگر شد (عبدالملک، ۱۳۸۴: ۱۸-۱۹).

الحصری معتقد به نوعی بازنگری در آموزش تاریخ با تکیه بر دو رویکرد «نوگرایانه» و «قوم‌گرایانه»، در پی زدودن رنگ دینی از آموزش تاریخ بود. او می‌گفت برخی ملت‌ها برای تقویت گرایش ملی‌گرایانه به تحریف تاریخ و دروغ‌پردازی روی می‌آورند؛ درحالی‌که ملت عرب با داشتن تاریخی آموزنده و سرشار از بزرگی، بی‌نیاز از این انحراف است و تنها باید به گزینشی عاقلانه دست بزند (الحصری، ۱۹۸۷: ۸۷-۸۸).

ساطع الحصری تمایز پررنگی میان مذهب و ناسیونالیسم قائل شد و در رویکرد خود بر عناصر غیرمذهبی و مادی ناسیونالیسم تأکید کرد. او در آسیب‌شناسی خود از جدا شدن اقوام مسیحی مذهب یونانی، بلغار و صرب از امپراتوری عثمانی، مذهب را عامل اصلی نمی‌دانست، بلکه گذشته زبانی و فرهنگی را علت این جدایی برمی‌شمرد (خلدوری، ۱۳۶۰: ۶۲-۶۳؛ الحصری، ۱۹۸۵: ج: ۵۷-۷۶)؛ از همین رو خود نیز بیشتر برای وحدت قومی بر همین عناصر تکیه می‌کرد.

تئوری ساطع الحصری در زمینه ناسیونالیسم، مبتنی بر فهم او از «عرب» و «مردم عرب» بود. وی هر که را که عربی تکلم می‌کرد، عرب می‌دانست. او مدعی بود نمی‌توان ملتی را یافت که از لحاظ نژادی خالص باشد تا بتواند خلوص نژادی را مبنای ناسیونالیسم قرار دهد. وی دکتترین [ارنست] رنان، مبنی بر شکل‌گیری اراده جمعی برای تشکیل ملت را نمی‌پذیرفت، بلکه آن را نه عامل، بلکه نتیجه عناصر دیگری مانند زبان و تاریخ می‌دانست. وی درصدد بیدار کردن آگاهی ملی عرب‌ها برای تحقق ناسیونالیسم بود. وی اسلام را بدان سبب که یک دین جهانی است، عنصری سازنده برای ناسیونالیسم عرب به شمار نمی‌آورد (خدوری، ۱۳۶۰: ۶۵-۶۷).

از نظر ساطع الحصری پس از زبان، تاریخ عنصر اساسی ناسیونالیسم است. تاریخ از نظر وی «بیان ملت از خاطره و خودآگاهی خویش» است. تاریخ مشترک، موجب نزدیکی و خویشاوندی می‌شود. در صورت بروز سلطه خارجی و فقدان خودآگاهی ملی، بازگشت این خودآگاهی تنها با بازگشت به تاریخ امکانپذیر است. وی میان تاریخ در معنای مورخانه آن - که موضوعش بررسی تاریخی حوادث است - و تاریخی که در روحيات و افکار مردم زیست می‌کند، تفکیک قائل شد. تاریخ نوع دوم در ذهن مردم به عنوان خاطره تهنشین می‌شود و نماینده مجد و عظمت گذشته و نویدبخش آینده است (خدوری، ۱۳۶۰: ۶۷-۶۸).

ساطع الحصری یکی از دلایل تأخر تاریخی خیزش عرب‌گرایی را سلطه معنوی خلافت عثمانی می‌دانست؛ درحالی‌که بخشی از مسلمانان عرب، تاریخ عثمانی را به مثابه امتداد تاریخ اسلامی می‌دانستند و فرمان‌برداری از خلافت عثمانی را واجب می‌انگاشتند. آنان شکست خود از عثمانی‌ها در گذشته را فراموش کرده بودند؛ با وجود آنکه همین شکست آنان را به قومی مغلوب و حاشیه‌ای تبدیل کرده بود. این حس خودباختگی موجب شد تا طیفی از اندیشمندان عرب درصدد دفاع از قومیت و زبان عربی برآیند و وجوه ممیزه آن از سایر ملل را برجسته سازند (الحصری، ۱۹۸۵ الف: ۱۰۱-۱۰۳).

وابستگی تاریخی اسلام و امت عربی و این علاقه دوسویه، به ظهور خلقی جدید به نام «امت عربی» منجر شد. این همکاری در سایه اسلام و حمایت آن بود که به جای ملت‌های متفرق، ملت واحد عرب و به جای اقالیم متعدد، وطن یگانه عربی را به وجود آورد. به هم رسیدن دو امر در یک مرحله تاریخی یگانه، موجب حدوث این امر شد. ظهور اسلام به مثابه انقلابی تمدنی توانست تحول و خلقی جدید بیافریند و در واقع، این اسلام بود که موجبات تکوین امت عربی را فراهم کرد. امت عربی امتداد هیچ یک از ملت‌های قبل از اسلام نیست (سیف‌الدوله، ۱۹۸۶: ۷۲-۷۳).

در دوران معاصر، پس از ایدئولوژی اسلام، اندیشه ناسیونالیسم بیش از هر ایدئولوژی دیگری بر افکار عرب‌ها چیره شد. سرشت ناسیونالیسم آن را در مقابل اسلام قرار داد؛ به‌گونه‌ای که وفاداری به اسلام (به جز در مفاهیم اصلی و اولیه مذهبی) جای خود را به ناسیونالیسم و ملی‌گرایی داد. متفکران عرب در پی تبدیل باقیمانده پایه‌ها و اصول، از سرشت مذهبی به ملی بودند. آنان تلاش می‌کردند اسلام را ذیل ناسیونالیسم تعریف کنند تا مذهب ابزاری برای ناسیونالیسم شود. به این ترتیب مذهب امری فرعی و تابعی بود و ناسیونالیسم به امری اصلی تبدیل می‌شد (خدوری، ۱۳۶۰: ۱۵-۱۶). ظهور اسلام به مثابه غلبه بر وفاداری‌های محدود قبیله‌ای و مبتنی بر عصییت بود و به جای آنها بر ارزش‌های مذهبی و اخلاقی تأکید می‌شد. البته همچنان صورت‌های اولیه وفاداری مبتنی بر حیات عربی، در حاشیه به حیات خود ادامه داد. در این فضا غیرعرب‌ها خشمی پنهان از استیلای عرب داشتند و در نقطه مقابل، عصییت عربی نیز در پی حفظ و بقای استیلای عرب بود (همان، ۱۶-۱۷).

در جهان اسلام حرکت به سمت الگوگیری از نظام جهانی که مبنایی غربی داشت، حتی در بین نخبگان اسلام‌گرا نیز وجود داشت؛ نمونه آن تشکیل اتحادیه عرب (جامعة الدول العربیة) برای برقراری همکاری‌های منطقه‌ای بین دولت‌های عربی بود که از نظر قومی و جغرافیایی نزدیکی داشتند و فقط عرب‌زبانان را در برمی‌گرفت (السید، ۱۳۸۳: ۱۹).

این همان‌پنداری اسلام و عربیت با تکیه بر تاریخ صدر اسلام

یکی از رویکردهایی که می‌توان گفت در طول تاریخ اسلام تا دوران معاصر وجود داشته و در هر دوره با توجه به شرایط موجود بازتولید می‌شود، باور به این‌همانی میان اسلام و عربیت است. برخی از عرب‌ها به عرب بودن پیامبر اسلام و نزول قرآن به زبان عربی افتخار کرده و با توجه به این دو نشانه، اسلام را یک دین عربی دانسته‌اند که موجب برتری عرب‌ها بر تمامی امت شده است. گویی از نظر آنان عرب‌گرایی (العروبة) اصل است و اسلام چیزی جز فرع نیست. مخالفان این سخن ناتوانی قوم عرب برای هدایت یافتن را دلیل بر بعثت پیامبر اسلام در میان عرب‌ها می‌دانند. حتی با دیدگاه قهرمان‌باورانه، پیامبر به مثابه قهرمان تاریخی عرب در جایی ظهور کرد که مردم نیاز بیشتری به وی داشتند (سیف‌الدوله، ۱۹۸۶: ۱۸۲-۱۸۳؛ کتول اسمیت، ۲۵۳۶، ۹۸-۹۹).

ملی‌گرایان عرب برای رفع تعارض مبانی جهان‌شمول اسلام و آرمان‌های منطقه‌گرای ناسیونالیسم، اسلام را دینی عربی و پیامبر اسلام را نخستین قهرمان ناسیونالیست عرب معرفی کردند. از نظر عرب‌ها پیامبر اسلام قهرمانی عرب بود که در سرزمینی عربی برانگیخته شده و

قرآن را به زبان عربی به یادگار گذاشته بود و عرب‌ها عامل تثبیت اسلام و گسترش آن بودند. حتی رشید رضا به عنوان یک اسلام‌گرای اصلاحی، ناسیونالیسم عربی را به عنوان مبنای حکومت اسلامی پذیرفت. نگاشته‌های اسلامی وی تهییج‌کننده روحیه عرب‌ها بود. شکیب ارسلان دوست و همکار رشید رضا، بیش از وی از رهبران ناسیونالیست عرب حمایت می‌کرد. وی با وجود دید منفی نسبت به ناسیونالیسم، از آن نظر با آن همدل بود که آن را مانعی در برابر هجوم مسیحیان می‌دید (خدوری، ۱۳۷۴: ۱۹۴-۱۹۷؛ عنایت، ۱۳۵۰: ۱۴).

این همان دانستن عربیت و اسلام، بر نگاه ناسیونالیسم عربی از نوع اسلام‌گرای آن تأثیر زیادی داشت. آنان اسلام را عالی‌ترین تصویر از زبان و ادبیات عرب و گسترده‌ترین بخش تاریخ ملی عرب می‌دانستند. اسلام در برابر مکاتب غربی، یک جنبش عربی بود که مفهوم آن تجدید و تکامل عربیسم بود. به خوبی می‌توان جایگاه زبان عربی را در شکل‌گیری این نگرش ملاحظه کرد. با همین نگاه، اسلام به عنوان محصولی در ادبیات و تمدن عربی شناخته می‌شود؛ بنابراین انقلاب‌ها و جنبش‌های عربی همواره باید از آن بهره بگیرند. تفکر سوسیالیسم عرب یا «البعث العربی»، اسلام را معرف یک جنبه ملی عربی می‌بیند که جایگاهی ویژه در تاریخ عرب و منشأ قومیت عرب دارد؛ به همین سبب «میشل عفلق» بنیان‌گذار تفکر بعثی گفته است: «محمد تجسم تمامی عرب‌هاست؛ پس باشد که امروز هر عرب محمد دیگری شود». بدین ترتیب، احیای نیروی گذشته اسلام این بار در شکل ناسیونالیسم عرب جلوه کرد. وی در این گفتار قصد حرکتی ارتجاعی را نداشته و در مقام دفاع از مذهب منحرف‌شده نیست، بلکه به دنبال بازبانی سرنوشت واحد ملت عرب و ایمان به رسالت ابدی اوست (السمان، ۱۳۵۷: ۹۴-۹۶؛ گارده، ۱۳۵۲: ۳۵۳؛ الفقی، ۱۹۹۴: ۱۷). همین نگاه بعثی و متفکر بزرگ آن میشل عفلق را می‌توان به ناسیونالیسم عرب‌گرای مصری تسری داد. همان‌گونه که در نگاه «قهرمان‌باورانه» خالد محمد خالد (۱۹۲۰-۱۹۹۶م)^۱ به پیامبر سلام، او از بدو طفولیت نشانه‌های بزرگی و مجد را در خود داشت و تا پایان حیات این موضوع همراه وی بود. خالد این نگاه را نه از منظر درون‌دینی، بلکه با نگاه برون‌دینی ارائه کرده است (خالد، ۱۳۵۲: ۲۱-۳۱). طه حسین که در ابتدا طرفدار ناسیونالیسم فرعون‌ی بود، به تدریج خود را به سمت اسلام‌گرایان نزدیک ساخت. وی در اثر خویش با عنوان *علی هامش السیره سعی* کرده زندگانی پیامبر و محیط زندگی او و مطالب اسطوره‌گونه پیرامون سیره آن حضرت را با شیوه‌ای روایی - تاریخی با روایتی داستانی روایتگری کند. او مخاطب اثر خویش را جامعه مصر دانسته و به عنوان یک ملی‌گرا تلاش

۱. از اندیشمندان معاصر مصری است که نگارش کتاب *رجال حول الرسول* موجب شهرت وی شد. کتاب‌های دیگری نیز درباره سیره پیامبر اسلام و صحابه وی به نگارش درآورده است.

کرده از این طریق خود را با بخش اعظم جامعه مصر که مسلمانان بودن، وارد تعامل کند. این اثر مورد ستایش عباس محمود العقاد قرار گرفت؛ زیرا به باور عقاد، طه حسین با این اثر سیره پیامبر را از سیطره خشک اسامی در روایت تاریخی بیرون آورده و فضایی عاطفی ناظر بر جهان آگاهی و انسانی را بر سیره حاکم کرده است؛ به گونه‌ای که خواننده معاصر می‌تواند خود را در این فضا بیابد و به هم‌ذات‌پنداری برسد. وی طه حسین را در روایتگری عصر جاهلیت و بعثت پیامبر، شیفته شیوه داستان‌پردازی «هومر» در ستایش از «قهرمانان» دانسته و اثر وی را نوعی شبیه‌سازی از «ایلیداد» هومر - البته به نثر عربی - دانسته است؛ فضایی که جهان‌های شعر و چکامه با تاریخ و واقعیت در هم می‌آمیزند و در آنجا میان پنهان و آشکار و خیال و واقعیت و حقیقت نمی‌توان مرزبندی کرد (عقاد، ۱۳۵۲: ۵۲۶).

عقاد ادیب سکولار و ملی‌گرای مصر نیز عمر بن خطاب را به عنوان الگویی مناسب به هم‌میهنان خود معرفی کرده است. از نظر وی، عمر بن خطاب بهترین الگویی است که می‌توان به جوانان مصری ارائه کرد. طه حسین معتقد بود اگر عمر زنده می‌ماند [و یا شاید در روزگار معاصر زندگی می‌کرد] «دموکراسی عربی» را برای عرب‌ها به ارمغان می‌آورد (حسین، ۱۹۳۷: ۷-۴). به باور نگارنده این سطور، استفاده طه حسین از مفهوم دموکراسی عربی، به منظور سوق دادن جامعه و مسلمانان مصر به سمت سکولاریسم و ناسیونالیسم بوده است؛ زیرا دموکراسی پیشران جامعه به سمت سکولاریسم و عربی (عربیت) نیز پیشران جامعه به سمت ناسیونالیسم است.

این نوع نگاه به تاریخ، در پی جعل عنوان «عصر طلایی» برای بخش‌هایی از تاریخ است. هر قومیتی از جهان اسلام در پی پررنگ کردن برهه و بازه‌ای از زمان است که نقش خود را در آن بیشتر می‌بیند. عرب‌ها نیز دوره‌های خاصی را برای نشان دادن برتری خود بیش از دیگر ادوار بازنمایی می‌کنند. این نوع بازنمایی از دیگر سو، ادوار دیگر را کم‌اهمیت و یا بی‌اهمیت نشان می‌دهد؛ درحالی‌که شاید از دید یک ناظر بی‌طرف و بیرونی این نوع نگاه نادرست باشد. از نمونه‌های آکادمیک چنین بازنمایی‌های جانب‌دارانه و عرب‌گرایانه، کتاب *تاریخ اسلام* حسن ابراهیم حسن است که با سقوط خلافت بغداد به پایان می‌رسد و گویی این اتفاق به معنای اتمام تاریخ اسلام است. کنتول اسمیت با اشاره به احمد امین مصری، به رشته کتاب‌های وی با نام‌های *فجر الاسلام* (تا پایان خلافت اموی)، *ضحی الاسلام* (قرن نخست خلافت عباسیان) و *ظهر الاسلام* (تا پایان قرن چهارم قمری) اشاره کرده که شاید توقف وی در *ظهر الاسلام* به معنای قرار گرفتن در دوران پایانی تاریخ اسلام بوده است. این همان‌سازی میان عرب‌گرایی و اسلام در این نگاه واضح‌تر است. این برجسته‌سازی در واقع روی دیگر سکه به حاشیه راندن

دیگر قومیت‌های موجود در جهان اسلام از صحنه تاریخ اسلام است. جایگاه عرب‌ها در تاریخ اسلام در دوره اموی ممتاز بود؛ جایگاهی که نه در دوران خلافت عباسی و نه در دوران امپراتوری عثمانی تکرار نشد. بی‌شک بازگشت به چنین جایگاهی برای عرب‌ها آرزویی دیرینه بوده و است (کتول اسمیت، ۲۵۳۶: ۱۷۶؛ هوشنگی و پاکتچی، ۱۳۹۰: ۲۸۳).

«قسطنطین زریق» (۱۹۰۹-۲۰۰۰)^۱ در بررسی رابطه میان اسلام و ناسیونالیسم عرب معتقد است مشکل اصلی عرب‌ها از دوره عثمانی رخ نموده و بین عرب‌ها آگاهی جمعی وجود نداشته است. وی اسلام را کانون اخلاقیات ملت عرب به شمار می‌آورد. از نگاه وی، محمد (ص) مقوم فرهنگ عرب و وحدت‌بخش عرب‌ها بوده است. اسلام میراث و گذشته عرب است و نه آینده آن. این تکلیف حکومت است که باید ارزش‌های معنوی عربی را حفظ کند؛ زیرا تأثیر این عوامل در پیشرفت جامعه اسلامی بسیار مهم است (اسماعیل، ۱۳۶۹: ۳-۴). عبدالرحیم فوده برای اینکه تناقض میان الحاق پیامبر اسلام به عرب‌گرایی را در برابر این آموزه که وی متعلق به تمام مسلمانان است رفع کند، این‌گونه استدلال کرده است که قرب و بُعد نسبت به یک پدیده و نیز ویژگی‌ها در میزان بهره‌مندی از آن تأثیرگذارند؛ بنابراین از آنجا که عرب‌ها از این نظر دارای تقرب و نزدیکی به پیامبرند، امکان بهره‌مندی بیشتری از وی دارند. قرآن به عنوان نص اصلی دین اسلام، به زبان عربی است. وی بر پایه نخستین خطبه منقول از پیامبر در مکه، به این نکته اشاره کرده است که در وهله نخست، پیامبر به صورت خاص برای عرب‌ها مبعوث شده و در ساحت بعد پیامبری برای همگان است (فوده، ۱۳۸۰: ۳ و ۳۷۱/۴-۳۷۳).

در سالیان پس از جنگ جهانی، گرایش به اسلام مختص اسلام‌گرایان نبوده و حتی لیبرال‌ها و ملی‌گرایان نیز اسلام را یک مؤلفه وحدت‌بخش می‌دیدند. از جمله این ملی‌گرایان «عبدالرحمن عزام» (۱۸۹۳-۱۹۷۶م)^۲ است که به صراحت اسلام و بازگشت به اسلام را راه حل مشکلات جامعه اسلامی می‌دانست. وی معتقد بود با نگاه به قرآن می‌توان دریافت دوران پیامبر و دوره خلفای راشدین نیکوترین بازه زمانی در اسلام است (عزام، ۱۹۶۹: ۷-۱۴، ۲۷۵). عزام رسالت پیامبر را جاودانه می‌دانست و به نیاز جامعه معاصر به آموزه‌های پیامبر تأکید می‌کرد؛ عصر و زمانه‌ای که به تعبیر وی انسان‌ها دچار تشنگی روحی، بحران‌های سیاسی و

۱. مورخ و اندیشمند سوری که یکی از مبلغان ملی‌گرایی عربی در دوران معاصر بود. وی دکترای خود در رشته تاریخ را از دانشگاه پرینستون دریافت کرد و از آثار مهم وی می‌توان به *نحن و التاريخ* اشاره کرد.

۲. سیاستمدار مصری که نخستین دبیر کل اتحادیه عرب بوده و از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۲م. این سمت را برعهده داشت.

مادی‌گرایی‌اند و دردها و جنگ‌ها برای انسان‌ها مخاطره‌آفرین شده‌اند (عزام، ۱۹۶۹: ۱۷-۱۸). کتاب *الرسالة الخالده* نوشته عبدالرحمن عزام به نوعی تاریخ‌نگاری صدر اسلام است که با شکلی جدید و بر پایه مفاهیم شکل گرفته است. بسیاری از مفاهیم جدید از جمله تکافل اجتماعی، عدالت و آزادی سرفصل‌های مهمی‌اند که مطالب مربوط به تاریخ صدر اسلام در ذیل آنها قرار می‌گیرد. این امر کمک می‌کند تا هر بخش از این کتاب به صورت مستقل مورد استفاده قرار گیرد. شخصیت پیامبر به عنوان یک قهرمان یا به تعبیر عبدالرحمن عزام «بطل الأبطال» (قهرمان قهرمانان) باید برای قوم و یا ملتی که در پی عرضه کردن خود به عنوان قومیتی تاریخ‌مند است، دستمایه قرار بگیرد. او قهرمان قوم عرب است. عرب‌ها با هر نوع تفکر، محمد(ص) را به عنوان یک قهرمان عرب می‌شناسند. قهرمان عرب‌ها در نظرگاه غیرمسلمانان و اندیشمندان آنان به عنوان یکی از بزرگ‌ترین اصلاحگران در تاریخ جهان شناخته می‌شود. عزام نیز از شخصیت بارز پیامبر اسلام -حتی پیش از رسیدن به رسالت- سخن به میان می‌آورد. این موضوع نکته‌ای است که هر قهرمانی بدان نیازمند است؛ زیرا دوران کودکی و نوجوانی است که شخصیت یک قهرمان را شکل می‌دهد (عزام، [بی‌تا]: ۱-۳). عزام در پی ارائه مانیفست اخلاقی و دستورالعملی برای عرب‌هاست تا آنان را به شخصیتی ارجاع دهد که یکه و تنها برای گشودن مسیر حرکت خویش کوشید و از سختی‌ها نهراسید. عزام با تقسیم‌بندی موضوعی براساس صفات و ممیزات ویژه‌ای که قهرمانان از آن بهره‌مندند، اوج این ویژگی‌ها و خصیصه‌ها را در پیامبر اسلام می‌دید. صفاتی همچون شجاعت، وفای به عهد، قناعت و زهد، فروتنی و آسان‌گیری، عبودیت و بندگی، گذشت و بخشندگی، مهربانی و نیکوکاری، فصاحت و بلاغت، حُسن سیاست و زمامداری، در پیامبر اسلام در حدّ اعلاّی خود وجود داشت. مبنای این ادعا زندگینامه پیامبر اسلام است که با جزئیات در تاریخ ثبت و ضبط شده است (عزام، [بی‌تا]: صفحات متعدد).

دعوت پیامبر اسلام بود که عرب‌ها را -که مسیر و نقشه راهی برای حرکت به جلو نداشتند- وارد تاریخ کرد. عبدالرحمن عزام با اشاره به وضع جزیره‌العرب در زمان نگارش کتاب خود، به وجود فرهنگ جاهلی به شکل بسیار بسیار خفیف‌تر از دوران پیش از اسلام در آنجا اشاره کرده است. وی ایجاد تغییر در میان این اقشار را بسیار سخت می‌دانست. حال چگونه می‌توان تغییراتی را که پیامبر در جامعه جاهلی به وجود آورد، به ذهن متبادر کرد. پیامبر اسلام پیام‌آور آزادی بود؛ آزاد کردن مردمی که تا پیش از ظهور اسلام بندگان ملوک و رهبران، کاهنان، اوهام و خرافات، مالکان زمین و مالکان ثروت بودند. وی با این عبارات تمایلات سوسیالیستی خود را نشان داد و با نشانه‌گیری مفهوم مالکیت، پیامبر اسلام را رهاکننده مردم از

مالکیت نشان داد. مالکیت همان مفهومی است که سوسیالیست‌ها و چپ‌گرایان تلاش می‌کردند آن را از بین ببرند. همچنین وی در ادامه اشاره کرده است که واسطه‌ای برای برقراری ارتباط میان انسان و خدایش وجود ندارد و این یعنی شاید ضرورتی برای حضور طبقه روحانی به عنوان واسطه خداوند با انسان، وجود نداشته باشد (عزام، [بی تا]: ۱۰۳-۱۰۴).

زبان عربی یادگار دوران صدر اسلام

زبان عربی با غنای خود، منبعی برای خاطرات تاریخی و احساس غرور عرب‌ها بوده و است. ناسیونالیسم عرب نیز ذاتاً فرهنگی بود تا نژادی؛ اگرچه در ادامه راه در شکل سیاسی خود نمود بیشتری یافت که این وجه از ناسیونالیسم در اوایل قرن بیستم بیشتر به چشم می‌خورد. مطالعه زبان و ادبیات عربی، آگاهی‌بخش گذشته و احیاگر شکوه ماضی بود. این موضوع برای عرب‌ها غرورانگیز بود. «خاطره تاریخی» از شکوه عرب‌ها در اسلام، به عنصری مهم در ناسیونالیسم تبدیل عرب شد. در کشورهای عربی، تاریخ گذشته و معاصر عرب در مدارس به عنوان ابزاری برای پرورش عقیده‌ای ملی تدریس می‌شد. زبان، ادبیات و تاریخ، هسته مرکزی میراث فرهنگی عرب را تشکیل داده است (خدوری، ۱۳۶۰: ۳۰-۳۱؛ احمدی، ۱۳۶۹: ۸۷).

زبان و فرهنگ عربی موجب تهییج متفکران عرب مسلمان و مسیحی می‌شد تا به آگاهی‌بخشی عرب‌ها بیندیشند و جویای هویتی عربی، جدا از هویت سیاسی عثمانی در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم شوند. در این اندیشه، دین اسلام نیز به عنوان بخشی از فرهنگ عرب تلقی می‌شد (خدوری، ۱۳۶۰: ۴۳). مسیحیان عرب که در جهان اسلام در اقلیت بودند، زمینه گرایش به یک ناسیونالیسم غیردینی را فراهم کردند. از دیدگاه آنان شکل و صورت‌بندی مناسب برای رشد و ترقی سازمان سیاسی، بر پایه اصول ملی قابل تعریف بود و نه اصول گروه‌های دینی. اندیشه مبتنی بر تئوکراسی (مانند جامعه خلافت‌محور عثمانی) نه تنها با ترقی و جهان‌نو سازگار نبود، بلکه آگاهی‌های جدید از تاریخ و هویت عرب را نیز برنمی‌تافت. دین نمی‌توانست میان ترک و عرب فاصله‌گذاری کند و موجب تمایز شود؛ درحالی‌که تکیه بر عرب‌گرایی بر هویت مستقل عرب تأکید می‌کرد (شرابی، ۱۳۶۸: ۲۵).

شیخ محمد عبده غلبه ترکان در سیاست و قدرت را یکی از عوامل انحطاط در تاریخ اسلام برمی‌شمرد؛ زیرا سرشت اسلام را به خوبی درک نمی‌کردند و به همین دلیل استبداد را گسترش دادند. البته برخی از علما نیز در جهت تئوریزه کردن این اقدام با آنان همکاری کردند. همین غلبه سیاسی بود که به تدریج زبان عربی را از رونق انداخت و تا روزگار معاصر نیز استمرار یافت (حورانی، ۱۳۹۳: ۱۸۲-۱۸۳). با توجه به فضایی که محمد عبده در آن زندگی

می‌کرد، به نظر می‌رسد پیکان نقد وی نسبت به عنصر ترکی، به سوی سلاطین عثمانی نیز نشانه رفته باشد. شبیه همین موضوع را خالد محمد خالد در کتاب *مواطنون... لا رعایا* از قول علامه بستانی نوشته است: کلمه توران (مراد ترک و ترکان است) نزد یونانیان به تیران^۱ تبدیل شد! که معنای سرکش و طغیان‌کننده را می‌دهد. حتی بسیاری از تاریخ‌نگاران این نکته را یادآور شده‌اند که در قدیم ترکان به نابود کنندگان مشهور بوده‌اند. وی به عنوان مصداق این نابودگری به اشغال مصر توسط ترکان و گرسنگی و ترس حاصل از این اقدام اشاره دارد (عروی، ۱۹۹۹: ۴۳-۴۴؛ خالد، ۱۹۶۴: ۱۶-۱۷).

ماندگاری زبان عربی و چارچوب آن، نماد اجتماعی مهمی در ساختار عرب‌گرایی است. این زبان در دوره‌های انحطاط معنوی، تشنّت سیاسی و ضعف ساختار اقتصادی به حیات خود ادامه داده است. زبان عربی تا قرن نوزده میلادی نماد یگانه‌ای بود که به ملت‌های مختلف وحدت می‌بخشید و تنها همین نهضت زبانی بود که موجب خیزش ملت‌های عرب‌زبان شد. جالب اینجاست که مسیحیان پیشگامان این نهضت زبانی بودند و تأکید می‌کردند زبان عربی قبل از هر چیز مربوط به جنبه‌های اجتماعی و قومی است. زبان عربی به عنوان زبان ملی - و نه زبان اسلام - مورد توجه قرار گرفت (بیرک، ۱۹۷۱: ۲۴۶).

نتیجه‌گیری

ملی‌گرایی به‌ویژه پس از انحطاط امپراتوری عثمانی، به عنوان یکی از گرایش‌های اصلی متفکران مصری و عربی درآمد. عربیت به عنوان نقطه تلاقی مسیحیان و مسلمانان عرب، زمینه را برای نزدیکی آنان با یکدیگر فراهم ساخت. عامل برون‌زای استعمار خارجی نیز این فرصت را فراهم می‌کرد تا اسلام‌گرایان و سکولارها برای هدفی مشترک کنار هم آیند. عرب‌ها به تاریخ صدر اسلام و به صورت ویژه به مقطع حیات پیامبر اسلام، به عنوان دوره‌ای تاریخی و مهم و به پیامبر اسلام به مثابه قهرمان تاریخ عرب می‌نگریستند. با توجه به تاریخ به عنوان وجه مقوم رویکرد ملی‌گرایانه، متفکران سکولار و مسلمان سعی داشتند با هدف گرایش به عرب‌گرایی، وجوه خاصی از تاریخ صدر اسلام را بازنمایی کنند. در این میان، ملی‌گرایان مصری از طیف‌های مختلف، با بذل توجه به تاریخ و به‌ویژه تاریخ صدر اسلام، مخاطبان خویش را به سمت و سوی اسلام به عنوان عنصر وحدت‌بخش دعوت کردند تا نشان دهند تاریخ اسلام مغایرتی با عرب‌گرایی و ملی‌گرایی ندارد و می‌توان از آن به عنوان عنصر مقوم ملی‌گرایی بهره برد. این تاریخ صدر اسلام بود که می‌توانست میان جریان‌های اسلامی، اصلاحی

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۰، شماره ۴۸، زمستان ۹۹ / ۱۲۱

و سکولار توافقاتی را حاصل کند. دوران جاهلیت، تاریخ صدر اسلام و دوران فتوحات که با گسترش زبان عربی در جغرافیای ممالک مفتوحه - به ویژه در شمال آفریقا - همراه بود، تکیه گاه مناسبی برای تقویت ایده «ملت عرب» بود.

منابع و مأخذ

- ابوالحسن شیرازی، حبیب الله، ارسالان قربانی شیخ نشین و رضا سیمبر (۱۳۹۳)، سیاست و حکومت در خاورمیانه، تهران: سمت.
- ابوالنصر، فضیل (۱۳۷۸)، رویارویی غرب گرایی و اسلام گرایی، ترجمه حجت الله جودکی، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- احمدی، حمید (۱۳۶۹)، ریشه های بحران در خاورمیانه، تهران: کیهان.
- (۱۳۹۰)، جامعه شناسی سیاسی جنبش های اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- اسپوزیتو، جان و جان وال (۱۳۹۳)، جنبش های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی)، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نشر نی.
- اسماعیل، طارق (۱۳۶۹)، چپ ناسیونالیستی عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- بخیت، عبدالحمید (۱۹۶۷)، ظهور الاسلام و سیادة میادنه، قاهره: دار المعارف.
- البشری، طارق (۱۹۹۸)، بین الإسلام و العروبة، قاهره: دار الشروق.
- بیرک، جاک (۱۹۷۱)، تاریخ و المستقبل، تعریب و تعلیق خیری حماد، قاهره: الهيئة المصرية للعلمة لتألیف و النشر.
- بیگدلی، علی (زمستان ۱۳۷۰)، «برخورد ناسیونالیسم با اسلام در مصر؛ روند پذیرش فرهنگی غرب در جامعه مصر»، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۷، صص ۱۴۱-۱۵۳.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۶)، المشروع النهضوی العربی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- جدعان، فهمی (۱۹۸۸)، أسس التقدم عند مفکرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، عمان - اردن: دار الشروق.
- جعفری، زینب (۱۳۹۳)، «نسبت اسلام و ناسیونالیسم در آراء اندیشمندان معاصر مصر (مطالعه موردی: مصطفی کامل و احمد لطفی السید)»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.
- حسین، طه (نوفمبر ۱۹۳۷)، «الفاروق؛ شدید اللین»، الهلال: السنة السادسة و الأربعون، الجزء ۱، صص ۴-۷ و صص ۱۰۳-۱۰۵.
- الحصری، ابوخلدون ساطع (۱۹۸۵ الف)، آراء و احادیث فى القومية العربية، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- (۱۹۸۵ ب)، العروبة أولاً، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.

۱۲۲ / تاریخ صدر اسلام و عرب‌گرایی در جریان ملی‌گرایی مصر از ۱۹۱۸ تا ۱۹۷۰م. / عباس بصیری

- (۱۹۸۵ج)، محاضرات فی نشوء الفکر القومية، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- (۱۹۸۷)، حول القومية العربية، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- حورانی، آلبرت (۱۳۹۳)، اندیشه عرب در عصر لیبرالیسم، ترجمه علی شمس، تهران: نشر نامک.
- خالد، محمد خالد (۱۳۵۲)، نوری که به دنبال آن رفتند یا قهرمانان راستین، ترجمه مهدی پیشوایی، قم: مرکز مطبوعاتی دار التبلیغ اسلامی.
- (۱۹۶۴)، مواطنون... لا رعایا، قاهره: المكتبة الخانجي.
- خدوری، مجید (۱۳۶۰)، ناسیونالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات الهام.
- (۱۳۷۴)، گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- دکمجان، هرایر (۱۳۸۳)، اسلام در انقلاب، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، تهران: کیهان.
- سعد، حسین (۱۳/۴۱۳ق/۱۹۹۳م)، الاصله و التغریب فی الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين فی مصر، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.
- السمان، علی (۱۳۵۷)، رویارویی مسلک‌ها و جنبش‌های سیاسی در خاورمیانه عربی تا سال ۱۹۶۷م، ترجمه حمید نوحی، تهران: انتشارات قلم.
- السید، رضوان (۱۳۸۳)، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- السید، رضوان و احمد برق‌اوی (۱۹۹۸)، المسألة الثقافية فی العالم الإسلامي، إعداد و تحریر عبدالواحد علوانی، بیروت: دار الفكر المعاصر.
- سیف‌الدوله، عصمت (۱۹۸۶)، عن العروبة و الإسلام، بیروت: مرکز دراسات العربية.
- شرابی، هشام (۱۳۶۸)، روشنفکران عرب و غرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- شولتسه، راینهارد (۱۳۸۹)، تاریخ جهان اسلام در قرن بیستم، ترجمه ابراهیم توفیق، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- عبدالملک، انور (۱۳۸۴)، اندیشه سیاسی عرب در دوره معاصر، ترجمه سید احمد موثقی، قم: دانشگاه مفید.
- عبده، محمد (۱۹۸۸)، الإسلام و النصرانية مع العلم و المدنیة، بیروت: دار الحدائث.
- العروی، عبدالله (۱۹۹۹)، الايديولوجيا العربية المعاصرة، بیروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية.
- عزام، عبدالرحمن [بی‌تا]، تطّل الابطال أو أبرز صفات النبي محمد، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- (۱۹۶۹)، الرسالة الخالدة، بیروت: دار الشروق.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۰، شماره ۴۸، زمستان ۹۹ / ۱۲۳

- عزیزیان، مریم (۱۳۹۳)، «تحول و تداوم تاریخ‌نگاری در مصر از پایان جنگ جهانی اول (۱۹۱۸م) تا پایان دوره ناصر (۱۹۷۰م)»، رساله دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تهران.
- العقاد، عباس محمود (۱۵ ذی‌القعدة ۱۳۵۲) «علی هامش السیره»، الهلال، السنة الثانية و الأربعون، الجزء ۵، صص ۵۲۶-۵۲۹.
- عماره، محمد (۲۰۰۷)، فی فقه المواجهه بین الغرب و الإسلام، قاهره: مكتبة الشروق الدولية.
- (۱۹۹۷)، تيارات الفكر الاسلامی، قاهره: دار الشروق.
- عنایت، حمید (۱۳۸۹)، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۹۲)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- (۱۳۵۰)، اسلام و سوسیالیسم در مصر، تهران: انتشارات موج.
- العودات، حسین (۲۰۱۱)، النهضة و الحدایة بین الارتباك و الإخفاق، بیروت: دار الساقی.
- الفقی، مصطفی (۱۹۹۴)، تجلید الفكر القومي، قاهره: دار الشروق.
- فوده، عبدالرحیم (ربیع‌الاول و ربیع‌الثانی ۱۳۸۰)، «محمد و القومیة العربیة»، الازهر، المجلد الثاني و الثلاثون، الجزء ۳ و ۴، صص ۳۷۱-۳۷۳.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۹۴)، اخوان المسلمین، هفتاد سال دعوت، تربیت و جهاد، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران: نشر احسان.
- کنتول اسمیت، ویلفرد (۲۵۳۶)، اسلام در جهان امروز، ترجمه حسینعلی هروی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- الکیلانی، ابراهیم زید (۱۹۹۵)، «جوانب من إشکالیه الفكر العربی: القومیه بین المفهوم الإسلامی و المفهوم العلمانی»، فی: قضايا إشکالیه فی الفكر العربی المعاصر، سعدون حمادی و آخرون، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
- گارده، لوئی (۱۳۵۲)، اسلام، دین و امت، ترجمه رضا مشایخی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- لاپیدوس، ایرام. م. (۱۳۸۱)، تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه علی بختیاری‌زاده، تهران: انتشارات اطلاعات.
- لوین، ز. ا. (۱۳۷۸)، اندیشه‌ها و جنبش‌های نوین سیاسی-اجتماعی در جهان عرب، ترجمه یوسف عزیزی بنی‌طرف، تهران: علمی و فرهنگی.
- لیا، برونبار (۱۳۸۸)، جمعیت اخوان المسلمین مصر، ترجمه عبدالله فرهی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- موتقی، احمد (۱۳۷۰)، استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام، ج ۱، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- موصللی، احمد و لوی صافی (۱۳۸۸)، ریشه‌های بحران روشنفکری در جامعه عربی، ترجمه پرویز آزادی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۱۲۴ / تاریخ صدر اسلام و عرب‌گرایی در جریان ملی‌گرایی مصر از ۱۹۱۸ تا ۱۹۷۰ م. / عباس بصیری

- نواختی مقدم، امین (زمستان ۱۳۸۹)، «زبان و ناسیونالیسم: نقش زبان در جنبش‌های ناسیونالیستی عربی»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۰، شماره ۴، صص ۳۵۱-۳۷۰.
- هوشنگی، حسین و احمد پاکتچی [به کوشش] (۱۳۹۰) *بنیادگرایی و سلفیه*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- ویلد، ستیفان (۱۹۸۳)، «نجیب‌عازوری و کتابه «یفظه‌الأمه العربیه»»، فی: *الحیة الفکریه فی المشرق العربی ۱۸۹۰-۱۹۳۹*، إعدد مروان بحیری، ترجمه عطا عبدالوهاب، بیروت: مرکز دراسات العربیه.
- یاری، یاسمن (۱۳۹۲)، «سازگاری غربی- بومی در جریان‌های فکری مصر، در نیمه نخست قرن بیستم»، رساله دکتری رشته تاریخ اسلام، دانشگاه تهران.
- Brett, Michael (1973), *Northern Africa: Islam And Modernization*, London: Frank Cass And Company Limited.
- Tibi, Bassam (2009), *Islam's Predicament with Modernity*, New York: Routledge.



List of sources with English handwriting

- Abul Hasan Šīrāzī, Ḥabībballāh; Arsalān Qorbānī Šayḵnešīn; Reżā Sīmbor (1393), *Sīāsāt va Hokūmat dar ḵāvvarmīāna*, Tehran: SAMT. [In Persian]
- Abu al-Našr, Fazīl (1378 Š.), *Rūyārūtī Ġarbgarāwī va Eslāmgarāwī*, translated by Ḥojatallāh Ĵūdakī, Tehran: Entišārāt-e Vizārat-e Omūr-e ḵarīja. [In Persian]
- Aḥmadī, Ḥamīd (1390 Š.), *Ĵāma'ašināsī-e Sīāsīe Ĵonbišhā-ye Eslāmī*, Tehran: Entišārāt-e Dānišgāh-e Emām Šādiq (PBUH). [In Persian]
- Aḥmadī, Ḥamīd (1369 Š.), *Rīšahā-ye Boḥrān dar ḵāvvarmīāna*, Tehran: Keyhān. [In Persian]
- 'Abd al-Malik, Anvar (1384 š.), *Andīšaye- Sīāsī-e 'Arab dar dawra-ye Mo'āšir*, translated by Ebrāhīm Tofiq, Tehran: Peżūhiškada-ye Moṭālī'āt-e Farhangī va Eĵtimā'ī. [In Persian]
- 'Abdo, Moḥammad (1988), *Al-Eslām va al-Našrānīya Ma' al-'Elm va la-Madīna*, Beirut: Dār al-Ḥidaṭa.
- Al-'Arvī, 'Abdallāh (1999), *Al-Īdeoloĵīya al-'Arabīya al-Mo'āšir*, Beirut: Al-Markaz al-Ṭīqāfi al-'Arabī.
- 'Azīzīān, Maryam (1393 Š.), “Taḥāvvul va Tadāvom-e Tārīḵnigārī dar Mišr az Pāyān-e Jang-e Ĵāhāni-e Avval (1918) tā Pāyān-e Dawra-ye Našir (1970)”, PhD, Thesis in Islam History, Dānišgāh-e Tihān. [In Persian]
- Baḵīt, 'Abd al-Ḥamīd (1967), *Žohūr al-Eslām va Sīadat Mobādīa*, Cairo: Dār Al-Ma'ārif.
- Al-Bošrā, Ṭarīq (1998), *Bayn al-Eslām va al-'Aruba*, Cairo: Dār al-Šarq.
- Bigdelī, 'Alī (1370 Š.), “Barḵord-e Nāsīonālīsm ba Eslām dar Mišr; Ravand-e Pazīreš-e Farhangī-e Ġarb dar ĵāmi'a-ye Mišr”, *Peżūhišnāma-ye 'Olūm-e Ensānī*, No. 7, pp. 141-153. [In Persian]
- Esmā'īl, Ṭarīq (1369 Š.), *Čap-e Nāsīonālīstī-e 'Arab*, translated by 'Abd al-Raḥmān 'Ālim, Tehran: Daftar-e Moṭālī'āt-e Sīāsī va Bayn al-Millalī. [In Persian]
- Al-'Eqād, 'Abbās Maḥmūd (1352), “'Alī Ḥamīš al-Sīra”, *Al-Hilāl*, 42, Vol. 5, pp. 526-529.
- 'Emāra, Moḥammad (2007), *Fi Fiḡh al-Movāĵīha Bayn al-Ġarb va al-Eslām*, Cairo: Maktaba al-Šorūq al-Dawliya.
- 'Emāra, Moḥammad (1997), *Tīārāt al-Fīkr al-Eslāmī*, Cairo: Dār al-Šorūq.
- 'Enāyat, Ḥamīd (1392 Š.), *Andīša-ye Sīāsī dar Eslām va Īrān*, [In Persian]
- 'Enāyat, Ḥamīd (1350 Š.), *Eslām va Sosīālīsm dar Mišr*, Tehran: Entišārāt-e Amvāj. [In Persian]
- 'Enāyat, Ḥamīd (1389 Š.), *Seyrī dar Andīša-ye Sīāsī-e 'Arab*, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- 'Ezām, 'Abd al-Raḥmān (n. d.), *Baṭāla al-Abṭāl au Abraz Šifāt al-Nabī Moḥammad*.
- 'Ezām, 'Abd al-Raḥmān (1969), *Al-Risāla al-ḵālīda*, Beirut: Dār al-Šarq.
- Al-Faqī, , Mošṭafā (1994), *Tajdīd al-Fīkr al-Qomī*, Cairo: Dār al-Šorūq.
- Fawda, 'Abd al-Raḥīm (1380 Š.), “Moḥammad va al-Qomīya al-'Arabīya”, *Al-Azhar*, Vol. 33, 3-4, pp. 371-373. [In Persian]
- Al-Ḥašrī, Abu ḵaldūn Sāṭī' (1985 a), *Ārā va Aḥādīl fi al-Qomīya al-'Arabīya*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Vahda al-'Arabīya.
- Al-Ḥašrī, Abu ḵaldūn Sāṭī' (1985 b), *Al-'Arūba Avvalan*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Vahda al-'Arabīya.
- Al-Ḥašrī, Abu ḵaldūn Sāṭī' (1985 c), *Mohāzirāt fi Našv al-Fīkrat al-Qomīya*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Vahda al-'Arabīya.

- Al-Ḥaṣrī, Abu ḳaldūn Sāṭi' (1987), *Ḥawl al-Qomīya al-'Arabīya*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Vahda al-'Arabīya.
- Ḥosayn, Ṭāhā (1937), "Al-Fārūq; Ṣadīd al-Layn", *Al-Hilāl*, 664, Vol. 1, pp. 4-7; 103-105.
- Hourani, Albert (1983) *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press.
- Hūšangī, Ḥosayn; Aḥmad Pākātčī (editor) (1390 Š.), *Bonyādgārān va Salaḫīya*, Tehran: Dānišgāh-e Emām Ṣādiq (PBUH). [In Persian]
- Al-Ĵābirī, Moḥammad 'Ābid (1996), *Al-Mašrū' la-Nihzavī al-'Arabī*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Vahda al-'Arabīya.
- Ĵad'ān, Fahmī (1988), *Asas al-Taqaḍom end Mofakirī al-Eslām fi al-'Ālam al-'Arabī al-Ḥadī*, Amman, Jordan: Dār Al-Šarq.
- Ĵa'farī, Zaynab (1391 Š.), "Nisbat-e Eslām va Nāsinālism dar Ārā-e Andīšmandān-e Mo'āšir-e Mišr (Moṭāli'a Moridī: Mošṭafā Kāmil va Aḥmad Ltḫī al-Sayyed)", MA. Thesis, Dānišgāh-e Tarbiyat Modaris. [In Persian]
- Al-Kaylānī, Ebrāhīm Zaid (1995), "Ĵavānib min Eškālīya al-fikr al-'Arabī: al-Qomīya bayn al-Mafḥūm al-Eslāmī va al-Mafḥūl-'Elmānī", *Qazāyē Eškālīya fi al-Fikr al-'Arabī al-Mo'āšir*, Sa'dūn Ḥimādī; et. al., Beirut: Markaz Dirāsāt al-Vahda al-'Arabīya.
- ḳālid Moḥammad ḳālid (1352 Š.), *Nūrī ka bi Donbāl-e Ān Raftand yā Qahrimānān-e Rāstīn*, translated by Mahdī Pišvānī, Qom: Markaz-e Maṭbū'ātī Dār al-Tablīg-e Eslāmī. [In Persian]
- ḳālid Moḥammad ḳālid (1964), *Movāṭinān La Ro'āyā*, Cairo: Al-Maktaba al-ḳānī.
- ḳadūrī, MaĴīd (1360 Š.), *Nāšionālism, Sosālism va Komonism dar Ĵāhān-e 'Arab*, translated by Ḥamīd Aḥmadī, Tehran: Entišārāt-e Elhām. [In Persian]
- ḳadūrī, MaĴīd (1374 Š.), *Girāyīshā-ye Sīāsī dar Ĵāhān-e 'Arab*, translated by 'Abd al-Raḥmān 'Ālim, Tehran: Moassisa-e Čāp va Entišārāt-e Vizārat-e Omūre ḳārija. [In Persian]
- Mawšlilī, Aḥmad; Levī Šāfi (1388 Š.), *Rīšahā-ye Boḥrān-e Rošanfikrī dar Ĵāmi'a-ye 'Arabī*, translated by Parvīz Āzādī, Tehran: Pežūhiškada-ye Moṭāli'āt-e Farhangī va EĴtimā'i. [In Persian]
- Movaṭaqī, Aḥmad (1370 Š.), *Esterātež-e Vahdat dar Andīš-ye Sīāsī-e Eslām*, Vol. 1, Qom: Markaz-e Entišārāt-e Daftar-e Tablīgāt-e Eslāmī. [In Persian]
- Navāḳṭī Moqadam, Amīn (1389 Š.), "Zabān va Nāšionālism: Naqš-e Zabān dar Ĵonbišhā-ye Nāšionālīstī-e 'Arabī", *Fašlna-ye Sīasat*, 40, No. 4, pp. 351-370. [In Persian]
- Al-'Odāt, Ḥosayn (2011), *Al-Nihzāt va al-Ḥidāta bayn al-Artabāk va al-Aḳfāq*, Beirut: Dār al-Sāqī.
- Qarzāvī, Yusef (1394), *Eḳvān al-Moslimīn, Ḥaḫīād Sāl Da'vat, Tarbiyat va Ĵihād*, translated by Ebrāhīm Tofiq, Tehran: Pežūhiškada-ye Moṭāli'āt-e Farhangī va EĴtimā'i.
- Sa'ad, Ḥosayn (1413/1993), *Al-Ešāla va al-Taġrīb fi al-Etiḫājāt al-'Almānīys edn Ba'z al-Mofkarīn al-'Arab al-Moslimīn fo Mišr*, Beirut: Al-Moassisa al-Ĵāmi'īya lil Dirāsāt va al-Nāšr va al-Tawzī'.
- Al-Samān, 'Alī (1357 Š.), *Rūyārūī Maslakhā va Ĵonbišhā-ye Sīāsī dar ḳāvarmiāna-ye 'Arabī tā Sāl-e 1967*, translated by Ḥamīd Nūḫī, Terhan: Entišārāt-e Qalam. [In Persian]
- Sayf al-Dawla, 'Ešmat (1986), *An al-'Aroba va al-Eslām*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-'Arabīya.
- Al-Sayyed, Rizvān (1383 Š.), *Eslām-e Sīāsī mo'āšir dar Kišākiš-e Hovvīat va Tajadod*, translated by MaĴīd Morādī, Tehran: Markaz-e Bāzšinasī Eslām va Īrān. [In Persian]
- Al-Sayyed, Rizvān; Aḥmad Barqāvī (1998), *Al-Mas'ala al-Ṭiqāfiya fi al-'Ālam al-Eslāmī*, edited by 'Abd al-Vāḫid 'Alvānī, Beirut: dār al-Fikr al-Mo'āšir.
- Šarābī, Hišām (1368 Š.), *Rošanfikrān-e 'Arab va Ġarb*, translated by 'Abd al-Raḥmān 'Ālam, Tehran: Daftar-e Moṭāli'āt-e Sīāsī va Bayn al-Milalī. [In Persian]

- Wild, Stefan (1983), "Najīd 'Azūrī va Kitāba Yaḡza al-Ommat al-'Arabīya", *Al-Ḥayāt al-Fikrīya fī al-Mašriq al-'Arabī 1890-1939, Mavān Bohayrā*, translated by 'Aṭā 'Abd al-Vahāb, Beirut: Markaz Dirāsāt al-'Arabīya.
- Yārī, Yāsaman (1392 Š.), "Sāzgārī-e Ġarbī-Būmī dar Ĵaryānhā-ye Fikrī-e Mišr dar Nima-ye Naḡost-e Qarn-e Bīstom", PhD. Thesis in Islam History, Dānišgāh-e Tihṙān. [In Persian]

English, French, Russian, German

- Berque, Jacques (1965), *The Arabs Their History and Future*, Feredrick A. Praeger.
- Brett, Michael (1973), *Northern Africa: Islam And Modernization*, London: Frank Cass And Company Limited.
- Cantwell Smith, Wilfred (1966), *Islam in Modern History*, Princeton.
- Dekmajian, R. Hrair (1985), *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press.
- Esposito, John L.; John O. Voll (1996), *Islam and Democracy*, Oxford University Press.
- Enayat, Hamid (2011), *Modern Islamic Political Thought*, ACLS Humanities E-Book.
- Gardet, Louis (1967), *L'Islam; Religion et Communauté*, Paris: Desclee de Brouwer.
- Lapidus, Ira Marvin (1988), *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press.
- Levin, Zalmand Issakovich (2014), *Очерки природы исламизма*, In-t vostokovedeniia RAN.
- Lia, Brynjar (1999), *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: the Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*, Ithaca Press.
- Schulze, Reinhard (2002), *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, C. H. Beck Verlag.
- Tibi, Bassam (2009), *Islam's Predicament with Modernity*, New York: Routledge.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

**The Early History of Islam and Arabism in Egyptian Nationalist Trend
(1918-1970)¹**

Abbas Basiri²

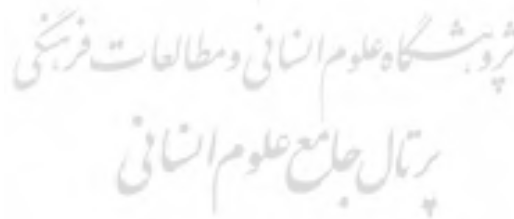
Received: 2020/06/20

Accepted: 2020/11/19

Abstract

In the 20th Century, Nationalism entered the Muslim world as a modern phenomenon. The tendency towards nationalism, which was one of the factors weakening the Ottoman Empire, intensified after the fragmentation of the empire, especially in the form of Arab nationalism. The Arabs also turned to the element of history and Arabic language to highlight this issue. Given the early history of Islam, which can be considered the most critical point in Islam's history, they provided the basis for a greater Arab tendency towards pan-Arabism or Arab nationalism. Islamic nationalism was another aspect of Arab nationalism that was created in opposition to colonialism. The modern concept which had entered the Islamic world from the West had to adapt to the new context. Hence, the Egyptian thinkers tried to provide a basis for thinking about nationalism by examining Islam's heritage and the early history of Islam. This study seeks to show significant Egyptian thinkers' attitudes toward the early history of Islam by historical study.

Keywords: History, Early history of Islam, Arabism, Arab Nationalism, Egypt.



1. DOI: 10.22051/HII.2020.28511.2132

2. PhD in Islamic History, University of Tehran; basiriabbass@ut.ac.ir

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493