

اسلام و ناسیونالیسم: تداوم‌ها و تناقض‌ها

سامی زبیده، ترجمه‌ی فرهاد قربان‌زاده



هواداران اسلام سیاسی اغلب اعلام کرده‌اند که «ملیت یک مسلمان، ایمان اوست.» بسیاری از این مسلمانان ناسیونالیسم را به‌خاطر تفکیک جامعه‌ی اسلامی یا امت به واحدهای جدا از هم تقبیح کرده و کاستی‌های آن را در مواجهه با رقبای مذهبی و تمدنی‌اش برشمرده‌اند. سید قطب، ایدئولوگ بنیان‌گذار اسلام رادیکال مدرن، در دادگاه در برابر سؤال دادستان درباره‌ی میهن‌پرستی‌اش پاسخی داد که به حکم اعدام او در سال ۱۹۶۶ انجامید:

«به باور من پیوندهای میان ایدئولوژی و ایمان مستحکم‌تر از پیوندهای میهن‌پرستی مبتنی بر آب و خاک است و تمایز کاذب میان مسلمانان بر مبنای آب و خاک، چیزی جز پیامد جنگ‌های صلیبی و امپریالیسم صهیونیستی نیست که باید ریشه‌کن شود.» (به نقل از مارتیمور ۷۱: ۱۹۸۲).

چنین اظهارنظرهایی باعث تقویت دیدگاه‌های مفسران غربی‌ای چون ارنست گلنر شد که معتقد بودند ایده‌ی اسلامی اجتماع به‌مثابه‌ی واحد سیاسی، با دولت-ملت سرزمینی ناسازگار است. از سوی دیگر ناسیونالیست‌ها ملت را به‌مثابه‌ی یک واحد فرهنگی و سرزمینی، و در قالب بنیان‌غایی اتحاد و همبستگی غلم کرده بودند. در عمل عده‌ی اندکی از ناسیونالیست‌ها با مذهب در مقام ایمان و تحکیم‌کننده‌ی همبستگی اجتماعی خصومت داشتند. همچنین بسیاری از ناسیونالیست‌های سکولار در مواجهه با تقسیم‌بندی‌های مذهبی درون ملت‌های سرزمینی، از تفکیک میان ایمان مذهبی و همبستگی اجتماعی طرفداری کرده‌اند که در شعار سعد زغلول از نخستین رهبران ناسیونالیست مصر نمود یافته بود: «دین از آن خداست، و سرزمین پدری از آن همه‌ی مردم.» در اکثر موارد ناسیونالیست‌های عرب اسلام را، در کنار زبان عربی، به‌عنوان ارزشمندترین بخش میراث [یا به‌قول خود اعراب تراث (Turath)] ملت عرب تلقی می‌کنند. اما در برخی زمینه‌ها از محتوای مشخصاً مذهبی این حکم و دعاوی‌اش در خصوص مبنابودن برای واحد سیاسی به‌مثابه‌ی حکومت اسلامی کاسته شده است.

برای درک واحد سیاسی در خاورمیانه، باید سه بنیان‌داری هم‌پوشانی را تشخیص داد: ۱. دولت-ملت سرزمینی، نظیر مصر، عراق یا ترکیه؛ ۲. ناسیونالیسم پان‌عرب (برای اعراب)؛ ۳. اسلام. در عمل، گفتمان‌های ناسیونالیستی و همین‌طور اسلامی در نسبت با مسائل و وضعیت‌های پیش‌رو همواره میان این اصول در حال حرکت بوده و آن‌ها را تلفیق کرده‌اند. شمار اندکی از اسلام‌گرایان از منطقی که اجتماع اسلامی را در برابر ملت می‌فهمد تبعیت کرده و عده‌ی کمی از ناسیونالیست‌ها هنگام

برشمردن صفات ملت، جایگاه افتخارآمیزی برای مذهب قائل نشده‌اند. بیاپید شیوه‌های مفصل‌بندی این اصول در بافت‌های تاریخی را بررسی کنیم.

اسلام به‌مثابه‌ی ناسیونالیسم

احساسات ناسیونالیستی اغلب ریشه در مواجهه با قدرت‌های اروپایی در قرن نوزدهم و پس از آن دارد. این مواجهات در سرزمین‌های عثمانی، پارسی و هندی در قالب رویارویی دو اجتماع دینی اسلام و مسیحیت درک شده است. پروبلماتیک انحطاط، ضعف و عقب‌ماندگی در نسبت با اروپا گفتمان‌های جبران و واکنش را ایجاد کرد. محافظه‌کاران مدعی شدند آنچه به ضعف مسلمین در برابر کفار انجامید فاصله‌گرفتن مسلمانان از اقامه‌ی مؤکد دین خود و کار بست قوانین‌شان بود، چراکه از همبستگی و عزم‌شان می‌کاست، و نه متوسل شدن به رحمت الهی. دشمنان اسلام، [در برابر] بر حفظ همبستگی مذهبی خود اصرار می‌ورزیدند: مثلاً حمایت قدرت‌های اروپایی از اجتماعات مسیحی محلی از راه تأمین امنیت و موفقیت‌شان. مثال دیگر پشتیبانی اروپایی‌ها از جنبش‌های استقلال طلبانه و تجزیه طلبانه‌ی ملت‌های مسیحی بالکان از دولت عثمانی است. لذا سیاست به اجتماع‌گرایی (Communitarianism) مذهبی تقلیل یافته بود.

«هر زمان که مصری‌ها اینگونه به مسئله می‌نگرند که دولت‌مردان اروپایی به‌طور هماهنگ علیه منافع و احساسات آنها عمل می‌کنند و بر سر معیارهایی که استقلال مصری‌ها را به تعویق می‌اندازد توافق دارند، به این سوگرایش پیدا می‌کنند که سرنوشت خود را با سرنوشت قلمروهای بالکان در امپراتوری عثمانی مقایسه کنند. آن‌ها به این جمع‌بندی می‌رسند که چنین وابستگی‌هایی، به استقلال [ملت‌های بالکان] از خلال مداخله‌ی اروپایی‌ها انجامیده است، چراکه ساکنان بالکان مسیحی‌اند. از این جهت چنین برداشت می‌شود که نوع خاصی از وحدت در میان مسیحیان اروپا وجود دارد و در نتیجه، این آرزو شکل می‌گیرد که میان مسلمانانی که قادر به حفظ منافع‌شان هستند نیز چنین وحدتی در کار باشد. همان‌گونه که اتحاد مسیحی، کشورهای بالکان را از یوغ عثمانی‌های مسلمان در امان داشت، وحدت مسلمانان نیز مصری‌ها را از هژمونی اروپاییان مصون خواهد داشت. این، به عقیده‌ی ما، ایده‌ی ساده‌لوحانه‌ای است که بر اثر فهم نادرست سیاست‌های اروپایی در شرق حاصل شده است.» (لطفی السعید، به‌نقل از احمد، ۱۹۶۰: ۶۱).

اجتماع‌گرایی مذهبی که مدت‌های مدید اساس همبستگی‌ها و منازعات محلی بود، هم‌اکنون می‌رود تا در مقام الگویی برای روابط بین‌الملل و سیاست مواجهه میان اروپای مسیحی و قلمروهای اسلامی عمومیت بیابد.

از سوی دیگر اصلاح‌گرایان تلاش کرده‌اند از طریق اتخاذ الگوهای اروپایی سازمان‌یابی اجتماعی، سیاسی و نظامی، سرزمین‌های اسلامی را در برابر تفوق اروپا تقویت کنند. اصلاح‌گرایان مسلمان، از قبیل [سید جمال‌الدین] افغانی (۱۸۳۷-۱۸۹۷) و [محمد] عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵) بحث می‌کردند که چنین اصلاحاتی نه تنها با اسلام ناسازگار نیستند، بلکه در واقع اصل اسلام هستند. اجتماع اسلامی اصیل [حضرت] رسول و صحابه‌ی ایشان تمامی وجوه مثبت الگوهای اروپایی قانون‌گرایی، دموکراسی، عقلانیت، عشق به علم و دانش، عدالت اجتماعی و جز آن را در خود جای داده بود. لذا پیشرفت و اصالت می‌توانند با هم ترکیب شوند. این مداخله‌گری استبداد و فساد در طول قرن‌ها بود (که اعراب از چشم ترک‌ها، فارس‌ها از چشم اعراب و ترک‌ها از چشم هر دو می‌دیدند) که به انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان و تحریف دین انجامید. این تحریف در باورها و مناسک مشترک اسلام عوامانه، و به همان میزان در جهل و تاریک‌اندیشی علمای سنتی تبلور یافت. اصلاح در الازهر (نخستین دانشگاه اسلام سنی در قاهره) یکی از مهم‌ترین پروژه‌ها در حیات عبده بود؛ پروژه‌ای که تا حدود زیادی ناکام ماند. این اصلاح، فساد و خرافه‌پرستی موجود در صوفیسم عوامانه (عرفان‌گرایی اسلامی)، عبادت بزرگان مذهبی و زیارت مقبره‌ها را هدف گرفته بود. دین اصلاح‌شده باید عقلانی می‌بود، مبتنی بر متون مقدس و تفسیر و صورت‌بندی مدرن از منابع و قوانین. در این وضعیت

اصلاح‌گرایان دینی از یک‌سو با ناسیونالیست‌های سکولاری چون آتاتورک و از سوی دیگر با بنیادگرایان تندرو و سلفیون مقارن می‌شدند. تمامی آن‌ها به‌نام پیشرفت و درستکاری و اصالت/خلوص مذهبی یا ملی با مردم عامی و مذهب آنان سر ستیز داشتند. «مردم» علت وجودی ناسیونالیسم هستند، چرا که خود ملت به شمار می‌روند و حاملان ذات فرهنگی آن‌اند. با این حال آن‌ها متمرّد هستند، [چراکه] از ابراز این ذات، آن‌گونه که توسط ایدئولوژی‌های ناسیونالیسم تعریف می‌شود، سر باز می‌زنند. آن‌ها باید بیدار شوند (همان «زیبای خفته‌ی» گلنر). استعاره‌ی بیداری در میان ناسیونالیست‌ها و ایدئولوگ‌های مذهبی، از آتاتورک گرفته تا آیت‌الله خمینی، مشترک است.

اسلام در مقام ناسیونالیسم وابسته به سرزمین یا دولت نیست، بلکه غالباً در بافت کشورهای خاص و سیاستی که دنبال می‌کنند ظهور می‌کند. منطبق آن پان‌اسلامی است، اما در واقعیت اغلب خاص و جزئی است. پان‌اسلامیست‌های متقدم، مشخصاً سیدجمال، تمرکز اولیه‌ی خود را بر مقاومت علیه قدرت‌های استعماری، به ویژه بریتانیا، معطوف کرده بودند. او یک فعال جهان‌وطن بود که دیدگاه‌ها و جنبش‌های خود را به هند، افغانستان، ایران، مصر، ترکیه و جز آن تسری داد و از این حیث نمونه‌ای نادر در تاریخ اصلاح‌گری اسلامی است. وی، در تقابل با قدرت‌های غربی، موجودیت نامتعینی چون «شرق» را مفروض گرفت (که پیش‌گویی آن چیزی بود که بعدها در گفتار جهان سوم‌گرا «جنوب» نام گرفت). بنابراین ویژگی‌های اسلام و شرق مربوط به همه‌ی کشورهای بود که زیر سؤال بودند و هر کدام با مناقشات خاص خودشان سر و کله می‌زدند. آرمان افغانی متحدساختن همه‌ی تلاش‌های کشورهای آشکارا متفاوت بود، اما وحدت سیاسی همه‌ی مسلمانان درون یک دولت واحد در دستور کار نبود.



اسلام و عرب‌گرایی

ایدئولوژی و جنبش‌های سیاسی پان‌عربیسم در حین و بعد از فروپاشی عثمانی گسترش یافت. پان‌عربیسم به موازات دیدگاه‌های مربوط به پان‌اسلامیسم، و احیای خلافت، ترجیحاً خلافتی عربی، و نیز ناسیونالیسم محلی رشد و توسعه پیدا کرد.

بسیاری از ناسیونالیست‌های عرب و بسیاری از اسلام‌گرایان عرب بحث می‌کردند که هیچ تناقضی میان عرب‌گرایی و اسلام وجود ندارد، اما بر ساخت‌های متنوعی از روابط میان این دو را مد نظر داشتند. ناسیونالیست‌های سکولار عرب، به‌ویژه‌ی ایدئولوگ‌های بعثی، از اسلام به‌عنوان نبوغ منحصر به‌فرد ملت عرب و مهم‌ترین بخش از تاریخ این ملت تمجید می‌کردند. عقیده‌ی میشل عفلق (۱۹۱۰-۱۹۸۹)، در مقام یک مسیحی سوری و یکی از بنیان‌گذاران حزب بعث، همین بود. به‌باور او اسلام فرهنگ ملی اعراب بود. اسلام «تصویر راستین و نماد کامل و لایزال ماهیت خویشتن عربی» بود. با اینهمه، این بر ساخت، مورد علاقه‌ی اسلام‌گرایان نبود، به‌ویژه از آن جهت که به دست نظریه‌پردازان مسیحی پرورنده شده بود. مذهب از نگاه اسلام‌گرایان عرب صرفاً میراث تاریخی اعراب نیست، بلکه سیستم زنده‌ای از سیاست و حقوق است که باید در جوامع معاصر به کار بسته شود. آن‌ها همچنین متذکر می‌شوند که پیشتازی اعراب در تاریخ تنها به‌واسطه‌ی اسلام و فتوحات آن محقق شده است. اسلام، همچنین، جایگاه افتخارآمیزی نیز به زبان عربی، در مقام واسطه‌ای برای متون مقدس و سنت پیامبر اعطا کرده است. زبان هم برای عرب‌گرایان و هم برای اسلام‌گرایان نقشی مرکزی ایفا می‌کند. هر دو گروه با جدیت در برابر دیدگاه‌های مبتنی بر اصلاح زبانی، مدرنیزاسیون، ادغام گویش‌های محاوره‌ای محلی در زبان نوشتاری، به‌مثابه‌ی توهینی علیه مقدسات، مذهب و وحدت ملی مقاومت کرده‌اند.

اصلاح‌گرایان و حتی مبارزان مسلمان در دهه‌های آغازین قرن بیستم، به‌رسم قاعده، تناقضی میان ناسیونالیسم عرب و برنامه‌ی اسلامی نمی‌دیدند. شاید مهم‌ترین چهره در این زمینه [محمد] رشید رضا (۱۸۶۵- [۱۹۳۵])، متفکر سوری باشد که در مصر زندگی و کار می‌کرد و شاگرد و زندگی‌نامه‌نویس محمد عبده، مهم‌ترین چهره‌ی اصلاحات اسلامی، بود. وی اما بیش از هر چیز به سمت «بنیادگرایی» منحرف شد. رضا زمانی دست به قلم برده بود که در میان قلمروهای عربی تنفر شدیدی از عثمانی‌ها و ترکان شکل گرفته بود و علت آن به جهت‌گیری‌های هر دم فزاینده‌ی ناسیونالیستی ترکان جوان و آزار و اذیت عاملین عرب، خاصه در سوریه‌ی سال‌های منتهی به جنگ جهانی اول و حین آن برمی‌گشت. در مصر هیئت حاکمه‌ی ترک و نخبگان نظامی به غایت مورد نفرت بودند و این امر یکی از دلایل قیام [احمد الحسینی] عرابی در سال ۱۸۸۲ بود که به اشغال کشور توسط بریتانیا ختم شد. رضا اعلام کرد که به‌عنوان یک مسلمان، برادر همه‌ی مسلمانان است و در مقام یک عرب، برادر همه‌ی اعراب؛ و تناقضی میان این دو نمی‌بیند. با وجود این چونان مرشد خود عبده، و خیلی‌های دیگر، ترک‌ها را به‌خاطر ضعف و زوال اسلام و اندیشه‌ی اعراب، در مقام مبارزان و حامیان اسلام، مذمت می‌کرد. رضا با مقایسه‌ی فتوحات ترک‌ها و اعراب بحث می‌کرد که فتوحات اعراب جایگاه اسلام را در جهان مستحکم کرد، در حالی که فتوحات ترک‌ها (در اروپا و سایر مناطق) بار بیش‌تری بر گرده‌ی اسلام نهاد:

«... بزرگ‌ترین سربلندی در فتوحات مسلمانان متعلق به اعراب است و این دین به‌لطف آن‌ها رشد کرد و شکوه یافت؛ بنای آن‌ها مستحکم‌ترین است و نورشان خیره‌کننده‌ترین، و در واقع آنها برگزیده‌ترین امت در جهان ارجاع قرآنی دارد! هستند... کوچک‌ترین شناختی در مورد تاریخ حال و گذشته نشان می‌دهد که بیش‌تر کشورهای که در اسلام در آنها استقرار یافت، به دست اعراب فتح شدند...» (به‌نقل از حبیب، ۲۲- ۳: ۱۹۶۲).

علاوه بر این رضا با احیای خلافت عربی علیه دعاوی عثمانی‌ها [در قبال آن] همدل بود.

با این وصف، وحدت امت اسلامی نتیجه‌ی چیست؟ رضا در حالی که مشتاق بود به اراده و همبستگی مسلمانان وحدت ببخشد و اسلام را به‌مثابه‌ی بنیانی برای سازمان‌یابی اجتماعی و سیاسی متحد کند، در مورد احتمال اتحاد سیاسی واقع‌بین بود. طرفداری او از یک خلافت احیاشده با هدف متحدکردن مسلمین، به‌معنای یک دولت واحد برای همه‌ی مسلمانان نبود، بلکه منظور او خلیفه‌ای بود که کارکردهای یک مجتهد والامقام را بر عهده بگیرد، کسی که مرجع امور معنوی در میان مسلمانانی

گردد که در حکومت‌های سیاسی و آرایش‌های ملی مختلف زندگی می‌کنند. خلیفه در کسوت چهره‌ای پاپ‌مانند تصویر می‌شد که بر دولت-ملت‌های متعدد ریاست [معنوی] دارد. وحدت اسلامی جانشین هویت ملی نمی‌شد.

ایدئولوگ‌های اسلامی بعدی در نیمه‌ی نخست قرن بیستم مخالف این امر نبودند. عبده و رضا مهم‌ترین چهره‌های اصلاح‌گری بودند اما نظریه‌پرداز و مروج باقی ماندند. نسل بعد، که به اخوان المسلمینی مربوط می‌شد که در سال ۱۹۲۸ در مصر تأسیس شد، فعالان و سازمان‌دهندگان بسیج توده‌ای بودند. آن‌ها در عرصه‌ی سیاسی با ناسیونالیست‌های متعددی رقابت می‌کردند: لیبرال‌ها، و همپای آنان، فاشیست‌ها. آنها با چپ نیز سر ستیز داشتند. نقطه‌ی مشترک همه‌ی این گروه‌ها موضع‌گیری ضد استعماری‌شان بود که به پایان اِشغال و کنترل کشور به دست بریتانیا فرامی‌خواند، موضعی که بعدها تا ضدیت با صهیونیسم و حمایت از فلسطین گسترش یافت. اخوان المسلمین همه‌ی این‌ها را به اتکای اسلام می‌فهمید و تناقضی میان عرب‌گرایی و اسلام نمی‌دید. حسن‌البناء، بنیان‌گذار اخوان المسلمین احساساتی مشابه با رضا را تکرار کرد:

«اعراب تکیه‌گاه اسلام و محافظان آن هستند... بر هر مسلمانی فرض است که برای احیا تلاش کند و از وحدت

اعراب حمایت نماید.» (البشری، ۵۲: ۱۹۹۸)

این اظهارات بنا در اثر اخیر طارق البشری تحت عنوان «میان اسلام و عرب‌گرایی» (۱۹۹۸) که نگارش آن به سال‌های دهه‌ی ۱۹۸۰ برمی‌گردد، نقل شده است. طارق البشری مورخ و حقوق‌دانی متمایز است. وی به‌مانند بسیاری از روشنفکران مصری، کار سیاسی خود را در مقام یک مارکسیست آغاز کرد و در ادامه به ناسیونالیسم پان‌عربی چپ‌گرا (که در ناصریسم تبلور یافته بود) و نهایتاً پس از انقلاب ایران به اسلام‌گرایی روی آورد. به این اعتبار، او با آینده‌بینی/گذشته‌اندیشی (perspective/retrospective) در باب حیات سیاسی و فرهنگی مصر و جهان عرب سخن می‌گوید. البشری برای تأیید سازگاری ناسیونالیسم و اسلام از اسلام‌گرایان قرن بیستم نقل قول می‌کند. او می‌افزاید آنتاگونیسم میان این دو تنها در نتیجه‌ی نیش و کنایه‌های سکولاریستی بسیاری از ناسیونالیست‌ها ایجاد شده است. او می‌گوید اسلام‌گرایان با فرودستی اسلام نسبت به عرب‌گرایی که در ایدئولوژی‌های بعثی و ناصریستی ریشه داشت مخالفت ورزیدند، ایدئولوژی‌هایی که اسلام را تنها در مقام میراث مردم عرب ستایش می‌کنند، و از این رو آن را به‌عنوان یک نظام اجتماعی و سیاسی و منبع همه‌ی قانون‌گذاری‌ها نادیده می‌گیرند.

البشری پیشنهاد می‌دهد که باید این موضوع را مورد توجه قرار داد که چرا سید قطب و رادیکال‌های پیرو او ناسیونالیسم را به‌خاطر اسلام انکار کردند؟ در حالی که اسلام‌گرایان دهه‌های اول قرن بیستم با ناسیونالیسم در پایان‌بخشی به سلطه‌ی استعماری هم‌هدف بودند، اسلام‌گرایان در دروه‌ی ناصری، به‌ویژه پس از خروج بریتانیایی‌ها، از سوی رژیم ناسیونالیستی سرکوب شدند و آزار دیدند. سید قطب رژیم ناصری را رژیم عصر جاهلیت، دوران بربریت و جهالت، می‌دانست و بر مسلمانان حقیقی بهره‌مند از ایمان طلایه داران صدر اسلام، مقابله با چنین رژیمی را واجب می‌دید. در این سناریو، ایمان جایگزین ملت به‌مثابه‌ی اساس انسجام و مناقشه می‌شود تا حاکمیت الهی را در برابر حاکمیت استبدادی ناسیونالیستی قرار دهد.

البشری ردپای شروع انکار ملت را در تفکر اسلامی هندی، به‌ویژه تفکر ابوعلا مودودی می‌بیند. وی بحث می‌کند که مسلمانان هندی می‌خواستند یک اجتماع اسلامی متمایز از ملت هند ایجاد کنند و از این رو ناسیونالیسم را رد کردند (همین‌طور او می‌توانست این نکته را اضافه کند که ناسیونالیسم مبتنی بر هویت مسلمانی بود، اما نه مبتنی بر شریعت اسلامی [محمد علی] جناح). مودودی تأثیر خیره‌کننده‌ای بر اسلام‌گرایان مبارزه‌جوی جهان عرب اعم از سید قطب داشت.

به هر روی، موضع‌گیری سید قطبی ضد ناسیونالیسم اسلامی تداوم پیدا کرده و در میان بسیاری از مسلمانان رادیکال اشاعه یافته است. آن‌ها بر خلاف اظهارات البشری، بر ارتباط محکم میان ناسیونالیسم و سکولاریسم اصرار دارند و هر دو را هم‌جهت

در دشمنی ذاتی با وحدت و ایمان مسلمانان می‌دانند. ایمانوئل سیوان در میان خطبه‌های ضبط‌شده‌ی تعدادی از وعظ اسلامی، اظهارات مربوط به اندیشه‌ی عرب‌گرایی را در دوران احیای اسلامی سال‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ بررسی کرد. واعظ فلسطینی اردنی، عبدالله عظیم ادعا می‌کرد که «ناسیونالیسم عرب گناه تصور شد و در فساد و تباهی به دنیا آمد» (به نقل از سیوان، ۱۹۹۷: ۲۱۱). مضمون مشترک این است که ناسیونالیسم عرب، وارداتی غرب است و از سوی شرق‌گرایان و استعمارگرایان با هدف تفرقه و تضعیف امت اسلامی، جدایی اعراب از ترک‌ها و تخریب خلافت ترویج شده است. چه کسانی عمال و ایدئولوگ‌های عرب این تفکر بودند؟ جواب: مسیحیان، دوشادوش هم‌کیشان غربی خود؛ افرادی نظیر جرجی زیدان، جرج آنتونیوس، و اخلاف آن‌ها مانند میشل عفلق، نخستین پیشرو ایدئولوژی بعث، و سپس جرج حبش از جبهه‌ی مردمی آزادسازی فلسطین. این مضمون یعنی به‌شمار آوردن مسیحیان عرب در کسوت عمال و دسیسه‌کاران، تقویت‌کننده‌ی این باور است که مسئله‌ی برابری همه‌ی مؤمنان در [قالب] شهروندان، بیش از همه مسئله‌ای متعلق به ناسیونالیست‌هاست. به‌اندازه‌ی اصلاح‌گرانی چون البشیری که به اصل برابری همه به مثابه‌ی شهروند وفادار بودند و جامعه‌ی اسلامی بر تن آن می‌پوشاندند، رادیکال‌ها از این که این اصل را اصلی متعلق به مسیحیان عرب ناسیونالیست بدانند، بهره‌ی کافی می‌بردند. ایشان اعتقاد دارند که اسلام با فراهم آوردن امکان پرداخت مالیات سرانه و تأمین امنیت اجتماع‌های فرعی محل زندگی کفار اهل ذمه («اهل کتاب»)، در قبال آنها مسامحه می‌ورزد. وعظ رادیکالی مثل شیخ [عبدالحمید] کشک در سال‌های ۱۹۷۰ مصر، قبطی‌ها را به‌خاطر فاصله گرفتن از این نقش و قرار گرفتن در موقعیت‌ها و مواضع برتری‌جویی و برابری‌خواهی تقبیح کردند. به‌قولی معروف، پطرس پطرس غالی، دبیرکل سابق سازمان ملل متحد از کشور مصر موی دماغ اسلام‌گرایان بود که از امتیاز بین‌المللی خود برای مسیحی بودن و «یکی از آن‌ها» بودن استفاده می‌کرد. وعظ همچنین ریاکاری اعراب را تقبیح می‌کردند: ادعاهای معطوف به وحدت و همبستگی به‌واسطه‌ی مثنی خودخواهانه‌ی بسیاری از اعراب، خاصه اغنیای عربستان سعودی و خلیج‌نشینان، دروغ از آب درآمد؛ آنانی که برای لذت‌جویی‌های نامشروع اسراف‌کارانه پول خود را صرف می‌کردند، آن‌هم در حالی که اکثریت اعراب و مسلمانان در فقر و فاقه به‌سر می‌بردند. شیخ کشک در میدان الأهرام قاهره ماجراه‌های شرب خمر و قماربازی و فحش‌های این دسته از اعراب را بازگو می‌کرد (سیوان ۱۹۹۷: ۲۲۶-۸).

ایده‌ی ناسیونالیسم و دولت-ملت به‌مثابه‌ی شکل‌های بت‌پرستی، پرستش یک ملت بت‌واره به‌عنوان جایگزینی برای خدا، نه تنها مضمون مشترک در میان اسلام‌گرایان رادیکال بود، بلکه در برساخت‌های فکری سفسطی، به‌ویژه در میان نظریه‌پردازان ترک امت، نظیر علی بولاچ نیز وجود داشت. علی بولاچ بسیاری از مرض‌های جهان مدرن را به ناسیونالیسم نسبت می‌دهد و هگل را به‌خاطر بت ساختن از ملت و دولت آن مذمت می‌کند. او اعتقاد دارد که ناسیونالیسم مسیر پاکسازی قومی و نسل‌کشی است. همزیستی مسالمت‌آمیز میان ادیان و قومیت‌های تحت حکومت عثمانی‌ها، که با کشتارها و سبیت‌های قرن بیستم دنبال شد، همگی به‌نام ناسیونالیسم به وقوع پیوست و این شاهده‌ی بر آن مدعا است. راه حل او این بود: نوعی اجتماع‌گرایی لیبرال، تکثر «اجتماع‌هایی قانونی» که با هم در یک دولت حداقلی هم‌زیستی دارند.

ملت سرزمینی

پان‌عرب‌یسم و پان‌اسلامیسم به رویا و آرمان بدل شده‌اند، در حالی که دولت-ملت سرزمینی تنها واقعیت سیاسی انضمامی به‌منزله‌ی ملت و به‌منزله‌ی دولت است. اما شکل‌های زیادی برای مفصل‌بندی میان ناسیونالیسم سرزمینی و اسلام وجود دارد. یک عنصر مهم در بیش‌تر دولت-ملت‌ها وجود گروه‌های غیر مسلمان، و در رأس آن‌ها مسیحیان -به‌مثابه‌ی شهروندان بسیاری از دولت-ملت‌های منطقه- بوده است. همان‌طور که دیدیم این امر در هر جا که موضوعیت داشت، اعم از مصر یا سوریه، لبنان، فلسطین و عراق، به مسئله‌ای میان ناسیونالیسم و اسلام تبدیل شده بود. همچنین کشورهایایی نیز بودند که در آن‌ها اسلام تا حد زیادی با شهروندی سازگار شده بود: این سازگاری در کشورهای مغرب (شمال آفریقا) و ترکیه موضوعیت دارد.



ناسیونالیسم میهنی: ترکیه

ترکیه چه‌بسا از این جنبه جالب توجه‌ترین مورد باشد. جمهوری ترکیه در دوران بنیان‌گذاری‌اش «سکولار» نامیده شد. کمالیسم بر هویت اروپایی ترکیه تأکید کرد و از تاریخ باستانی ترک‌های پیش از اسلام به نیکی یاد نمود. حتی پیش از کمالیسم، ضیا گوکالپ بحث می‌کرد که مردم ترکیه فرهنگ متمایزی دارند که حاصل تاریخ طولانی آن‌ها پیش از اسلام، همچنین زبان، سرزمین و ذخایر آن‌ها است (که تا حدود زیادی موازی با نظریه‌های آلمانی در مورد ملت بود که در ناسیونالیسم عربی رواج زیادی داشت). این فرهنگ تاریخاً به تمدن مسلمانان پیوند خورده است؛ تمدنی که در آن زمان (اوایل قرن بیستم) در حالت انحطاط و فروپاشی قرار داشت. در این اتصال تاریخی، فرهنگ ترکی باید در مسیر فرهنگ اروپایی از نو طرح‌ریزی می‌شد. لذا اسلام به‌منزله‌ی عنصری یگانه در میراث فرهنگی ترکیه باقی ماند، نوعی عامل استحکام‌بخش انسجام اجتماعی (به‌معنای دورکیمی آن). سکولاریسم کمالیستی در مسیر چنین دیدگاهی مذهب را با تحکم شدید تحت انقیاد ناسیونالیسم ترکی در آورد. با این همه جمهوری ترکیه در ابتدا با جمعیتی مسلمان پدیدار شد. غیر مسلمانان در آغاز قرن بیستم در عین حال غیر ترک بودند (بر خلاف مسیحیان و یهودیان عرب). بخش اعظم این غیر مسلمانان، ارمنی‌ها و یونانی‌هایی بودند که بر اثر کشت‌و‌کشتارهای قومی و مبادله‌ی جمعیت‌ها در دهه‌های ابتدایی قرن بیستم پاک‌سازی شده بودند. این حوادث مناقشه برانگیز و آمیخته به خشونت، این‌همانی هویت ترکی با اسلام را تقویت کرد. گرچه هنوز هم شهروندان غیر مسلمانی در جمهوری ترکیه باقی مانده‌اند، اما طبقه‌بندی آن‌ها به‌عنوان «ترک» کار دشواری است. اسلام سنی (فرقه‌ی حنفی) تلویحاً معیاری برای شهروندی ترکی راستین است. کردها هم سنی هستند، اما به فرقه‌ی شافعی و علوی تعلق دارند و عمدتاً در جوامع روستایی شرق آناتولی، قطعی تشکیل داده‌اند که مسلمانان راست‌آیین آن‌ها را بدعت‌گذار می‌دانند. این واقعیت در بسیاری از فعالیت‌های مربوط به پروژه‌ی احیای اسلامی ترکی و راست‌گرایی افراطی، هم‌زیستی ناسیونالیسم ترکی و ایدئولوژی اسلامی را تسهیل کرده است.

نظریه‌های گوکالپ و کمالیسم همچنین منجر به جداسازی اسلام ترکی از میراث سایر همسایگانی شد که با ترک‌ها مناسبات تاریخی داشتند: به‌طور دقیق منظور میراث عربی و فارسی است که عامل عقب‌ماندگی و فساد میراث ناب ترکی قلمداد می‌شدند. اسلام‌گرایی ترکی با این‌که به مقابله با این ناسیونالیسم سکولار پرداخت و اغلب از وحدت اسلامی دم زد، با این حال مشخصاً قالب ترکی به خود گرفت. بیش‌تر اسلام‌گرایان ترک به‌لحاظ سازمانی و ایدئولوژیک به احیا و استمرار مناسبات صوفیانه‌ی سابق، به‌ویژه مناسبات سلسله‌ی نقشبندی، وابسته بودند. به این ترتیب پیوند سازمانی و نهادی کمی با جهان عرب داشتند و قطعاً با ایران شیعی هیچ پیوندی نداشتند. در واقع اسلام‌گرایی ترکی، ملی است و غالباً ناسیونالیستی (زبیده، ۱۹۹۶).

مسئله‌ی عضویت در اتحادیه‌ی اروپا موضوع جالبی است. در سال‌های ۱۹۹۰، اعضای حزب اسلام‌گرا اعم از رهبران فعلی‌اش، اردوغان و گل، با اروپا به‌عنوان محفلی مسیحی به‌مخالفت برخاستند و در عوض برقراری پیوندهای نزدیک‌تری را با جهان اسلام پیشنهاد کردند. این موضع در سال‌های اخیر کاملاً تغییر یافته است و حزب اسلام‌گرا در کنار بیش‌تر احزاب، از طرفداران اروپا شده‌است. می‌توان فکر کرد که آن‌ها انگیزه‌ی پنهانی دارند: عضویت در اتحادیه‌ی اروپا تهدیدات نظامی در برابر دولت و جامعه‌ی ترکیه را تضعیف خواهد کرد و مقدمه‌ای بر دموکراسی گسترده‌تری خواهد شد که به نفع اسلام‌گرایان خواهد بود. با این حال این تغییر رویه، سوگیری عملی به‌سمت سیاست‌ها و خط‌مشی‌های ملی را نشان می‌دهد و تا حد زیادی بیانگر جهت‌دهی سیاست‌گذاری به سمت اروپای مسیحی، به‌منزله‌ی نقطه‌ی مقابل پیوندهای (غیرواقعی) اسلامی است.

در کشورهای مغرب، اسلام به‌طور گسترده با هویت عربی و ملی پیوند خورده بود. همچنین پیوندی برآمده از وحدت ملی میان عرب و بربر دیده می‌شد. هیچ مسیحی بومی‌ای در آن‌جا وجود نداشت و اجتماعات یهودی پرونق سابقاً در کسوت استعمارگران فرانسوی نمود یافته بودند که بالطبع جزء عرصه‌ی ملی محسوب نمی‌شدند. [عبدالحمید] بن بادیس و سایر علمای الجزایری در نیمه‌ی نخست قرن بیستم در برابر نیروهای استعماری مقاومت کردند تا الجزایر فرانسوی را با شعار «اسلام دین من، عربی زبان من، الجزایر خاک پدری من» شکل ببخشند. اسلام بخش مهمی از جنبش‌های استقلال‌طلبانه‌ای بود که از مشکل شرقی (کشورهای عربی شرقی) جوامع ایمانی متکثر در امان بودند. اسلام نقش‌های مختلفی در سیاست و تاریخ سه کشور مغربی ایفا کرده است که ذکر همه‌ی آن‌ها به‌صورت فشرده در این بحث کار دشواری است.



ناسیونالیسم میهنی: مصر

مصر کشوری است با هویت سرزمینی و تاریخی به‌شدت تثبیت‌شده، که به‌واسطه‌ی پیشینه‌ی طولانی حکومت مرکزی و مؤثر تقویت شده است. مصر کشوری عرب است و فرایند مدرنیته را بسیار پیش از دیگر کشورهای عرب، تحت سلطه‌ی مستقیم اروپا آغاز نموده که با حمله‌ی ناپلئون در پایان قرن هجدهم شروع شده و با خاندان در حال مدرن شدن محمد علی ادامه یافته و در نهایت با سلطه‌ی اروپایی و اشغال بریتانیایی در سال ۱۸۸۲ همراه بوده است. تمامی گرایش‌های سیاسی منطقه در مصر بروز یافته‌اند: عثمان‌گرایی، مشروطه‌خواهی، فرق مختلف اسلام‌گرایی و در نهایت گرایش‌های چپ‌گرایانه. تلقی کردن مصر به‌منزله‌ی [کشوری] عرب از نظر سیاسی و رهبر جهان عرب خیلی دیر رواج یافت (بعد از انقلاب ناصری در اواسط سال‌های ۱۹۵۰)، و موجب فشاری مضاعف بر مصری‌های سردرگمی شد که با کمال میل به استقبال با شکوه از ناصر و رهبری او بر

جهان عرب و کشورهای جهان سوم رضایت داده بودند. همچنین در بخش زیادی از این تاریخ مدرن، این ناسیونالیسم مصری بود که ارج و قرب زیادی یافته بود.

بسیاری از روشنفکران سال‌های نخست قرن بیستم طرفدار ناسیونالیسمی نوگرا و لیبرال بودند که از میان آنها می‌توان از طه حسین نام برد که نویسنده، آکادمیسین، کارشناس آموزش و پرورش و زمانی وزیر آموزش و پرورش بود. کتاب او «آینده‌ی فرهنگ در مصر» که در سال ۱۹۳۷ منتشر شد، جنجال زیادی به پا کرد و از سوی سنت‌گرایان و اسلام‌گرایان (حسین ۱۹۳۷؛ هورانی ۱۹۸۳: ۳۲۴-۴۰) مورد حمله قرار گرفت. حسین در این کتاب مصر و تاریخ آن را به جهان مدیترانه‌ای و یونانی متصل می‌کرد. او باور داشت اسلام او مانعی بر سر راه این بازشناسی نبود. اروپا از قرون آغازینش یونانی‌مآبی را به عقد مسیحیت درآورده است، از این‌رو مسیحیت را عقلانی و پیش‌رو کرده است. مسلمانان هم در جست‌وجوی منطق و نظم یونانی‌ها بودند که این امر به کشف و ترجمه‌ی ارسطو در قرون وسطا انجامید. حرکت به سوی عقلانیت و پیشرفت در اسلام بر اثر حمله‌ی ترک‌ها و حکومت عثمانی متوقف شد. مصر تا قرن پانزدهم دارای فرهنگ مشترک با اروپا بود، یعنی زمانی که اروپایی‌ها ورود به مسیر مدرنیته را آغاز کردند و مصری‌ها به خاطر فشارهای حکومت عثمانی از سهمین شدن در این مسیر منع شدند تا این‌که در قرن نوزدهم دوباره به مسیر بازگشتند. هم‌اکنون هیچ چیز نباید مصری‌ها را از پیگیری مسیر مدرنیته و پیشرفت باز بدارد. در خلال گفتمان حسین این نکته واضح نیست که آیا این نسخه برای همه‌ی اعراب و مسلمانان کارآیی دارد یا مختص مصری‌هاست. تأکید بر مدیترانه‌ای و یونانی بودن را بعدها نشان خواهیم داد.

تعداد کمی از مصری‌ها در زمان فعلی می‌توانند بر چنین دیدگاهی صحنه بگذارند، زیرا در یک چشم به هم زدن کشور را موجی از اخلاق مذهبی کوتاه‌فکرانه و شوونیسم پارانویایی فرا گرفته است. با این حال می‌توان شک کرد که در سطح زیرین همه‌چیز همچنان شالوده‌ی ناسیونالیسم مصری قرار دارد. موضع‌گیری‌های مختلف ضد امپریالیستی و دغدغه‌ی مسائل فلسطین/اسرائیل، بیش‌تر اظهار نظرهای رسمی سیاسی را در معرض همبستگی با اعراب و مسلمانان قرار می‌دهد، با وجود این‌که تمرکز همه‌ی تمهیدات سیاسی، ملت و دولت آن است.



ناسیونالیسم جمهوری اسلامی ایران

ناسیونالیسم ایران در دوران مدرن، تاریخ ایران را از تاریخ اعراب جدا کرده است. ناسیونالیسم ایرانی گذشته‌ی پیش از اسلام را گرامی می‌دارد و بر استمرار فرهنگ ایرانی به‌رغم فتوحات اسلام و اعراب پای می‌فشارد. در واقع ناسیونالیسم ایرانی از رسوخ

فرهنگ ایرانی در تمدن اسلامی و شکل دادن به آن مطابق با مضامین و درون‌مایه‌های خود به نیکی یاد می‌کند. اسلام ایرانی متمایز دیده می‌شود و تشیع آن در ادامه‌ی مضامین معنوی پیش از اسلام تلقی می‌گردد. رژیم پهلوی از چنین مضامینی به نفع خود بهره‌برداری می‌کرد و باستانی بودن ایرانیان یا سلطنت آریایی را تکریم می‌نمود. این مضامین اساساً سکولار بودند و به استهزای تشکیلات روحانیون، عقب‌ماندگی و ارتجاع آنان می‌پرداختند. در برابر پرورش چنین مضامینی، تشکیلات روحانیون، وابستگی مسخ‌شده به غرب و ضربه زدن و دشمنی آن با اسلام و مسلمانان را محکوم می‌ساختند و به دشمنی با آن می‌پرداختند. آیت‌الله خمینی مشخصاً در متهم کردن سکولاریسم و خودنمایی‌های پهلوی انتقادات تندی داشت. به‌رغم متمایز بودن اسلام شیعی و ناسازگاری تاریخی آن با رقیب سنی‌اش، آیت‌الله خمینی و طرفدارانش بر وحدت مسلمین جهان و رسالت مشترک جهان اسلام تأکید می‌کردند.

بنابراین ایدئولوژی جمهوری اسلامی انترناسیونالیستی بود. جمهوری اسلامی ایران ادعای پیش‌برد پروژه‌ی آزادسازی و همبستگی را در سراسر جهان اسلام داشت و آشکارا برای صدور انقلاب می‌کوشید. بدین لحاظ رژیم‌های عربی ایدئولوژی آن را برانداز می‌دیدند، در عین حالی که از جانب اسلام‌گرایان هریک از کشورها، به‌مثابه‌ی تجلی قدرت انقلابی اسلام و توانایی فراخوانی توده‌ها، و به‌عنوان قدرتی برای مقابله با ایدئولوژی‌های «وارداتی» سکولار، تکریم می‌شد. انقلاب ایران یک انقلاب مردمی بود، نه کودتایی نظامی به سبک اعراب؛ و توده‌ی مردم تحت لوای اسلام و باورهای راستین آن بسیج شده بودند. این انقلاب نه تنها نظر اسلام‌گرایان، بلکه نظر بسیاری از ناسیونالیست‌ها و چپ‌گرایان را در جهان عرب جلب کرد.

سیاست‌های جمهوری اسلامی در موقعیت‌های مختلفی اعمال شده است؛ بعضی از آن‌ها مشخصاً سیاست‌هایی ناسیونالیستی محسوب می‌شوند و در حالی که در یک سطح، داعیه‌ی شمول عام برای کل جهان اسلام دارند، در مورد هویت شیعی‌شان هیچ تردیدی نیست. قانون اساسی جمهوری اسلامی مقرر کرده که ملیت ایرانی شرط تابعیت جمهوری است. اصل ۱۵^۱ بیان می‌دارد که رئیس‌جمهور باید اصالتاً ایرانی و «مؤمن و معتقد به مذهب رسمی کشور» باشد. می‌توان گفت این دو تبصره، چیزی جز به معنای شیعه بودن نیست. جلال‌الدین فارسی، که مدت‌ها شاگرد آیت‌الله خمینی بود به‌خاطر داشتن مادر افغان، از نامزد شدن در انتخابات ۱۹۸۰ منع شد. در عین حال مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان ایرانی از همه‌ی حقوق شهروندی به‌جز دست‌یابی به موقعیت‌هایی مانند رهبری سیاسی برخوردارند (زبیده، ۱۹۹۷). جنگ با عراق احساس هویت ملی انقلاب را به‌عنوان هویتی ایرانی و شیعی در مقابل دشمنی جهان عرب (عمدتاً سنی) قوی‌تر کرد. آیت‌الله خمینی و سایر رهبران به‌طور مداوم از ملت مسلمان ایران حرف زدند. در گفتمان آن‌ها ملت ایران پیش‌قراول انقلاب اسلامی در جهان بود. مسیر حرکت پروپاگاندا و قدرت انقلابی در سایر نقاط منطقه، به‌ویژه سوریه و لبنان، از منطق منافع ملی ایران تبعیت می‌کرد. ناظران نمونه‌ی مشابه آن را در الگوی روسیه و کمونیسم پیدا کرده‌اند: رتوریک انترناسیونالیستی و سیاست خارجی ناسیونالیستی، یا همان «سوسیالیسم درون یک کشور». در ایران هم ناکامی سایر کشورهای جهان اسلام در پیروی از مسیر انقلاب (به‌معنای ایرانی آن) و هم‌چنین خصومت دشمنان، به سنگ‌سازِ مجدد جمهوری اسلامی در قالب یک پروژه‌ی ملی انجامید که با اشکال پیشین ناسیونالیسم ایرانی سازگاری داشت. با افول مبانی رتوریک و چهره‌ی انقلابی اولیه، جمهوری اسلامی به‌طرزی قابل پیش‌بینی و مانند سایر دولت‌ها به هیئت یک دولت ملی، همراه با یک هویت ملی متمایز چه در حوزه‌ی دین، چه فرهنگ و سیاست بدل شد و به روال عادی [دولت-ملت‌سازی] برگشت.

^۱ این قانون در اصل ۱۱۵ قانون اساسی آمده است که زبیده سهواً آن را اصل ۱۵ عنوان می‌کند. بر اساس اصل ۱۱۵ قانون اساسی: «رئیس‌جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی که واجد شرایط زیر باشند انتخاب گردد: ایرانی‌الاصل، تابع ایران، مدیر و مدبر، دارای حسن سابقه و امانت و تقوی، مومن و معتقد به مبانی جمهوری اسلامی ایران و مذهب رسمی کشور.» (م.)

جهانی‌شدن اسلام و احیای ناسیونالیسم اسلامی

دهه‌های پایانی قرن بیستم شاهد ظهور دیدگاه‌ها و جنبش‌های اسلامی خارج از چارچوب دولت-ملت‌های دارای اکثریت مسلمان، در کشوری چون افغانستان و برخی از کشورهای غربی بود. ادعای عربستان مبنی بر داشتن هژمونی بر جنبش‌های اسلامی، با وقوع انقلاب ایران و اقبال عمومی به آن از چهارگوشه‌ی جهان اسلام، به‌طور جدی دچار لطمه شد. اعتبار عربستان به‌عنوان مدافع اسلام تا حدی به‌واسطه‌ی جهاد افغان‌ها احیا گشت؛ این جهاد با سازماندهی و تقویت مالی عناصر متعددی انجام می‌شد که ارتش ضد شوروی را با آمریکایی‌ها هماهنگ می‌ساخت. ظهور این نیروها پس از جنگ خلیج در سال‌های ۱۹۹۰-۱۹۹۱ و به‌دنبال اتحاد با آمریکا و استقرار نیروهای آمریکایی در خاک «مقدس» عربستان نهایتاً به ضرر خود سعودی‌ها تمام شد. این حادثه، دستاویز جنگ نیروهای جهادگرای تحت رهبری بن لادن بود. پس از برقراری صلح طالبان، نیروهای «افغان» از ملیت‌های مختلف در کشور افغانستان و پاکستان مستقر شدند. در سال‌های ۱۹۹۰، بعضی‌ها به کشورهای تابعی خود بازگشتند و غالباً مخفیانه، به مخالفینی تندرو و خشونت‌طلب تبدیل شدند. به‌عنوان مثال، تندروها در مصر کوشیدند تا رئیس‌جمهور را به قتل برسانند. ایشان توریست‌ها را کشتند و به مبارزه با نیروهای امنیتی برخاستند، تا زمانی که بر اثر سرکوب و برخوردهای مقابله‌جویانه‌ای که به تسلیم رسمی بسیاری از رهبران بازداشت‌شده منجر شد، شکست خوردند. شاخه‌ی ایشان در افغانستان و تحت رهبری ایمن الظواهری، رهبر پیشین جهاد اسلامی مصر و بعدها جانشین بن لادن، به جهاد جهانی، در قالب القاعده وفادار ماند. افغان‌های الجزایری یکی از موفق‌ترین شاخه‌های جهاد در جنگ‌های داخلی سال‌های ۱۹۹۰ بودند و بسیاری از عناصر آن‌ها نیز با اقدامات جهادطلبانه‌ی خود در شهرهایی چون پاریس، فرانکفورت و لندن جهاد را به عرصه‌ی بین‌المللی کشاندند.

اسلام جهانی به جهادپرستانه‌ی شبه‌نظامی افغانستان محدود نماند و دامنه‌ی وسیعی از فعالیت‌های صلح‌طلبانه و فرهنگی را در اجتماعات تبعیدی و مهاجر، خاصه در غرب، در بر گرفت. آزادی‌ها و امکانات ارتباطی در غرب، مجال ثمربخشی برای توسعه و اشاعه‌ی این ایده‌ها و جنبش‌ها فراهم می‌آورد. ایده‌هایی که مرتبط با حوزه‌هایی از صوفیسم عرفانی گرفته تا فمینیسم اسلامی و اجتماع‌گرایی انحصارطلبانه هستند و فعالین این حوزه‌ها در وبسایت‌های اینترنتی خود حضور فعالی داشته و دارند. مطالعه درباره‌ی وضعیت مسلمانان در اروپا تا حد زیادی منوط به در نظرگیری اکثریتی (نزدیک به هفتاد درصد) می‌شود که مسلمانان سکولار یا فرهنگی هستند. عده‌ای از مسلمانان حضور همدلانه‌ای در اجتماع خود دارند و گرایش‌های سیاسی کم‌تری از خود بروز می‌دهند و به تعبیر دیگر، موضع‌گیری‌های موافقی در قبال سیاست‌های کشورهای میزبان در پیش می‌گیرند تا بتوانند در زمینه‌هایی، مثل زمینه‌های آموزش و مسکن، کسب امتیاز کنند. قطعاً بیش‌تر مسلمانان در غرب خود را در قالب ملیت‌های اصیل خود و اغلب متفاوت از سایر ملیت‌ها می‌بینند و حتی نسبت به یکدیگر دید تحقیرآمیزی دارند. ایرانی‌ها موضع سفت و سختی نسبت به اعراب دارند و اعراب مصری و بلاد شام به‌لحاظ فرهنگی خود را برتر از اعراب خلیج می‌دانند، و همگی خودشان را متمایز از پاکستانی‌ها و بنگلادشی‌هایی می‌بینند که نسبتی با یکدیگر ندارند. تنها اقلیت کمی هستند که به مناسبات و فعالیت‌های مرتبط با اسلام سیاسی می‌پردازند. رسانه‌ها تمایل دارند تا مواضع گروه‌هایی مانند المهاجرون و ابوحمزه را در این کشور [انگلستان]، معادل با مواضع مشترک کل مسلمانان بدانند.

این احتمال وجود دارد که مواضع مسلمانان در اقلیت، با نگرش‌های یک ناسیونالیسم اسلامی جهانی یکی فرض شود. پایه‌ی تفکر این ناسیونالیسم نگاهی تمامیت‌خواهانه نسبت به اسلام است، به‌مثابه‌ی دینی که در حال شکل‌دهی به اجتماعی جهانی است، اجتماعی که تنها تحت تصور هجوم دشمن غربی موجودیت می‌یابد. وضعیت پاکستان، عراق، کشمیر و چین نمایانگر هجوم دشمن غربی دانسته می‌شود. پس از یازده سپتامبر در ایالات متحده این احساس خصومت و تهدید روبه افزایش است. به‌علاوه، دست‌کم در ایالات متحده، ملاک‌های مشترک تأمین امنیت در برابر بیگانگان متعلق به کشورهای خاص، سبب شد تا ایرانی‌ها، اعراب و آفریقایی‌ها در یک خطوط مشترک، درانتظار بررسی و ثبت نام اجباری قرار گیرند و

چه‌بسا احساسات مبتنی بر تمایز و برتری‌خواهی‌شان بر یکدیگر را به سبب شکل‌گیری یک هویت مشترک در حال تهدید فرونشاند.

ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که تئوری‌های توطئه درباره‌ی غرب، اسرائیل و یازده سپتامبر به‌طور وسیعی غیر مسلمانان را نیز مورد خطاب قرار می‌دهد. مضمون مشترک مطبوعات عربی پس از یازده سپتامبر این بود که کار، کار یهودی‌هاست؛ و سرخوشی عریان آن‌ها ممزوج با این واقعیت بود که آمریکا لطمه دیده است (حتی اگر این لطمه از جانب یهودی‌ها باشد!). ما همچنین دریافتیم که این نگرش‌ها و احساسات به‌طور گسترده در بسیاری از بخش‌های آمریکای لاتین، یونان، ایتالیا و اسپانیا وجود دارد. احساسات ضدآمریکارایی و تئوری‌های توطئه مشخصاً محدود به ناسیونالیست‌ها یا مبارزین مسلمان نیست.

اوضاع کنونی

* ناسیونالیسم پان عربی: در قالب احساسات و مبانی رتوریکی خود ادامه‌ی حیات می‌دهد که به‌سادگی در دسترس بر ساخت‌های ایدئولوژیک متعدد از سوی حکومت‌ها و مخالفین آنها قرار می‌گیرد، اما به‌مثابه‌ی یک پروژه‌ی سیاسی، مدت زمان زیادی است که از بین رفته است.

* ناسیونالیسم اسلامی: همچنان در داخل دولت-ملت‌ها برای خیلی‌ها احساسات و مبانی رتوریکی مشخصی فراهم می‌کند. بیش‌تر دشمنی‌های احیاشده و اعلام‌شده در برابر قدرت‌های غربی و اسرائیل در قالب همبستگی‌های دینی قابل درک است. همچنین شاخه‌های ناسیونالیسم اسلامی در زمینه‌ی اسلامی جهانی شده شکوفا شده‌اند؛ نه تنها جدا از ارتباط با دولت-ملت‌ها و مکان‌های حاشیه‌ای آن‌ها چون افغانستان، بلکه بیش از هر چیز در سایه‌ی آزادی‌ها و امکاناتی که در غرب، به‌عنوان آنتاگونیست اسلام جهانی، مهیا شده است.

* دولت-ملت و ناسیونالیسم وطنی: این تنها واقعیت سیاسی انضمامی است. مرزها ممکن است از سوی قدرت‌های استعماری روی هوا ترسیم شده باشند، اما ملت‌هایی که درون این مرزها شکل می‌گیرند، به‌شکل یک ملت و یک دولت ریشه پیدا می‌کنند. کویت را مصنوعی‌ترین این دولت‌ها می‌شناسیم که با وجود این، هنگام تجاوز عراق به خاک این کشور، همه‌ی ما را از نظر وحدت ملی و توانایی تعریف هدفی ملی، انگشت بر دهان گذاشت. رژیم عراق حتی نتوانست مردمی را برای شکل‌دهی به یک حکومت دست‌نشانده پیدا کند؛ تنها همراهان آن‌ها فلسطینی‌ها و اعراب بادیه‌نشین بدون دولت بودند. در طول جنگ ایران و عراق هر دو در قالب دولت‌های ملی پیش آمدند، شیعه‌های عراق در زمره‌ی نخستین مدافعان میهن خود در برابر شیعیان ایران ظاهر شدند و ایرانی‌ها از تشیع خود به‌مثابه‌ی نشانه‌ی هویت و برتری ملی‌شان دفاع کردند. حزب بعث در عراق و سوریه در قالب آنتاگونیست‌های کشنده رشد کرد، هر یک ادعای پوشیدن ردای اتحاد پان عربی داشتند، اما در واقع دولت-ملت‌های خود را تقویت می‌کردند. ترک‌ها، مسلمانان و سکولاریست‌ها در برابر این دعوت که می‌خواهند ملیت ترک را در قالب نمادهای کمالیستی بسازند یا در قالب یک اسلام متمایز، پاسخ یکسانی دادند. عربستان سعودی هر چند وحدت پان اسلامیستی را در بیرون از مرزهای خود تبلیغ می‌کرد، اما دولت و مردم به‌خاطر حفظ مرزهای خود و تابعیت برتر خود در برابر مسلمانان بیگانه‌ای که فرصت‌های شغلی آن‌ها را اشغال کرده‌اند، نگاه حسادت‌آمیزی دارند. به‌دست‌آوردن تابعیت سعودی یکی از دشوارترین کارهاست.

* رقیبان دولت-ملت‌ها برای ایجاد همبستگی‌ها و احساسات مردمی، موجودیت‌های فراگیر و کلی عرب‌گرا و اسلامی نیستند، بلکه به احتمال بیشتر همبستگی‌های خاص و فرقه‌گرایی‌های جمعی و منطقه‌ای هستند.

Sami Zubaida, "Islam and nationalism: continuities and contradictions", *Nations and Nationalism* 10 (4), 2004, 407-420.

منابع:

- Abrahamian, Ervand. 1982. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ahamd, Jamal M. 1960. *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Bishry, Tariq al-. 1998. *Bayna al-islam wa-al-uruba: fi al-mas'alah al-islamiyah al-mu'asirah (Between Islam and Arabism: On Contemporary Islamic Issues)*. Cairo: Dar al-Shuruq.
- Davison, Andrew. 1995. 'Secularization and modernization in Turkey: the ideas of Ziya Gokalp', *Economy and Society* 24(2): 189-224.
- Haim, Sylvia (ed.). 1962. *Arab Nationalism: an Anthology*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Hourani, Albert. 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939 (2nd edn)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hussein, Taha. 1937. *Mustaqbal al-Thaqafa fi Misr (The Future of Culture in Egypt)*. Cairo: Dar al-kutub.
- Keddie, Nikki. 1981. *Roots of Revolution: an Interpretive History of Modern Iran*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Keddie, Nikki. 1983. *An Islamic Response to Imperialism: Politics and Religion in the Writings of Sayyid Jamal Al-Din 'Al-Afghani'*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Kepel, Gilles. 1993. *Muslim Extremism in Egypt: the Prophet and the Pharaoh*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Meeker, Michael E. 1991. 'The new Muslim intellectuals in the Republic of Turkey' in Richard Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey*. London: I.B. Tauris.
- Mortimer, Edward. 1982. *Faith and Power: the Politics of Islam*. London: Faber.
- Mottahedeh, Roy. 1987. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. London: Penguin.
- Moussalli, Ahmad. 1992. *Radical Islamic Fundamentalism: the Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Beirut: American University of Beirut Press.
- Qutb, Sayid. 1990. *Ma'alim fil-tariq (Signposts Along the Way)*, English translation. Indianapolis, IN: American Trust Publications.
- Sayyid Marsot, Afaf Lutfi. 1984. *Egypt in the Reign of Muhammed Ali*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sivan, Emmanuel. 1997. 'Arab nationalism in the age of Islamic resurgence' in James Jankowski and Israel Gershoni (eds.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. New York: Columbia University Press, 207-228.
- Suleiman, Yasir. 2003. *The Arabic Language and National Identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Vertovec, Stephen and Ceri Peach (eds.). 1997. *Islam in Europe: the Politics of Religion and Community*. London: Macmillan.

- Zubaida, Sami. 1993. *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East* (2nd Edn). London: I.B. Tauris.
- Zubaida, Sami. 1996. 'Turkish Islam and national identity', *Middle East Report* 199, 26(2): 10–5.
- Zubaida, Sami. 1997. 'Is Iran an Islamic state?' in Joel Beinin and Joe Stork (eds.), *Political Islam: Essays from Middle East Report*. London: I.B.Taurus, 103–19.
- Zubaida, Sami. 2003. 'Islam in Europe', *Critical Quarterly* 45(1–2): 88–98.