

دوفصلنامه مطالعات شبه‌قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان  
سال یازدهم، شماره ۳۶، بهار و تابستان ۱۳۹۸ (صص ۲۳۶-۲۱۵)

## ناسیونالیسم در آراء اندیشمندان و متفکران اهل سنت (مطالعه تطبیقی آراء متفکران شبه‌قاره هند با متفکران عرب)

۱- عبدالطیف کاروانی

۲- مجید موحدمجد

### چکیده

ناسیونالیسم، ایده‌ای جدید است که از انقلاب آمریکا و فرانسه در قرن هجدهم الهام گرفته‌است. وقتی که از ناسیونالیسم در عصر مدرن بحث به میان می‌آید، منظور نهضتی است که به دنبال ایجاد یا تقویت احساس ملی در بین مردم است. احساسات ناسیونالیستی در کشورهای مسلمان اغلب ریشه در مواجهه با قدرت‌های اروپایی در قرن نوزدهم و پس از آن دارد و در این رابطه هواداران اسلام سیاسی اغلب اعلام کرده‌اند که «ملیت یک مسلمان، ایمان اوست». بسیاری از این مسلمانان، ناسیونالیسم را به‌خاطر تفکیک جامعه اسلامی یا امت به واحدهای جدا از هم تقبیح کرده و کاستی‌های آن را در مواجهه با رقبای دینی و تمدنی‌اش برشمرده‌اند. مقاله حاضر در همین راستا و با هدف بررسی اندیشه‌های صاحب‌نظران اهل سنت درباره ناسیونالیسم انجام شده‌است. پژوهش حاضر با استفاده از روش کتابخانه‌ای و اسنادی به بررسی اندیشه‌های صاحب‌نظرانی مثل اقبال لاهوری، ابوالاعلی مودودی، عبدالرحمن کواکبی، ساطع الحصری و مصطفی کامل پرداخته‌است. متفکرانی مثل کواکبی، الحصری و کامل، علی‌رغم اعتقادات دینی‌شان، احساسات ناسیونالیستی را برجسته کرده‌اند و بر ویژگی‌های ناسیونالیستی مثل قوم و زبان تأکید بیشتری دارند؛ ولی برعکس، متفکرانی مثل اقبال لاهوری و مودودی بیشتر بر ویژگی‌های دینی تأکید می‌کنند و مخالف بحث‌های ناسیونالیستی هستند و بحث‌های ناسیونالیستی را علت اصلی افول تمدن اسلامی می‌دانند.

**کلید واژه‌ها:** ناسیونالیسم، ناسیونالیسم اسلامی، ناسیونالیسم عربی.

۱- دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)

Email: Abdollatifkarevani@yahoo.com

۲- استاد گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه شیراز

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۳

## ۱- مقدمه

بسیاری از تاریخ‌دانان بر این امر توافق دارند که ملی‌گرایی به‌مثابه ایدئولوژی و گفتمان در نیمه دوم قرن هجدهم در آمریکای شمالی و اروپای غربی و اندکی پس از آن در آمریکای لاتین شکل گرفت. در میان تاریخ‌های ذکر شده برای شروع و ظهور ناسیونالیسم، انقلاب کبیر فرانسه تأثیر ژرف‌تری بر تحولات سیاسی-اجتماعی و گسترش ناسیونالیسم در سطح اروپا و جهان گذاشت و باعث گسترش و اشاعه مفاهیم آزادی‌خواهی و بیداری سایر ملت‌ها شد (نواختی‌مقدم، ۱۳۸۹: ۳۵۲). در جریان انقلاب فرانسه، سیستم حکومتی قدیم جای خود را به «مردم» به‌عنوان تنها منبع مشروعیت‌بخش داد و مردم «ملت» را تشکیل دادند و از این رو «آزاد» و قادر به تعیین سرنوشت خود شدند (Dingley, 2015: 64). با وجود این، درباره علل و عواملی که باعث پیدایش ناسیونالیسم شده‌اند، اتفاق نظری وجود ندارد. «ارنست گلنر» نظریه‌پرداز برجسته در حوزه ناسیونالیسم معتقد است: ناسیونالیسم پدیده‌ای است که در نوع خاصی از تقسیم کار که پیچیده و در عین حال دائماً به‌طور فزاینده‌ای در حال تغییر است، ریشه دارد. بنابر گفته او، جامعه صنعتی بر نیاز به رشد پایدار اقتصادی و برآوردن احتیاجات معیشتی استوار است و مولد تحرکی است که موجب علاقه به مساوات‌جویی نیز می‌شود. علاقه به پیشرفت صنعتی یا صنعت‌گرایی متضمن تقسیم کار پیچیده‌است و این امر نیز نیازمند ایجاد نظام آموزش و پرورش نسبتاً جدید، تخصصی و جهانی است که زمینه‌ساز ابزار اصلی اشتغال، یعنی زبان مشترک، دانش و سواد معیار در میان مردم است. گلنر خاطر نشان می‌کند که دولت، مسئولیت حفظ و نظارت بر نهادهای زیربنایی اجتماعی را دارد و ایجاد دانش و سواد جهانی را باید از جامعه صنعتی انتظار داشت (جلایی‌پور، نظرعباسی، ۱۳۹۱: ۱۲۶). از نظر او، این همسان‌سازی فرهنگی یک آگاهی ملی جدید به‌وجود می‌آورد که وی آن را «ناسیونالیسم» می‌نامد. برای او ناسیونالیسم، بیدارشدن نیروهای خفته و قدیمی نیست؛ بلکه پیامد یک شکل جدید از سازمان اجتماعی مبتنی بر درونی‌کردن عمیق فرهنگ‌های عالی است (Gellner, 1983: 48).

از طرف دیگر و با یک دیدگاه متفاوت از گلنر می‌توان به «آنتونی اسمیت» اشاره کرد. اسمیت ریشه ناسیونالیسم را در قومیت و دوران ماقبل مدرن جستجو می‌کند؛ یعنی معتقد است که ملت‌های جدید، بدون یک عقبه و میراث فرهنگی شکل نمی‌گیرند. او به‌وضوح می‌گوید:

«ملت‌های مدرن را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن عناصر قومی از قبل موجود که فقدان آن‌ها احتمالاً مانع مهمی بر سر راه ملت‌سازی بود، درک کرد» (جلایی‌پور و نظرعباسی، ۱۳۹۱: ۱۲۹). به عقیده اسمیت دل‌بستگی به وطن مقدس، خاطرات دوران طلایی و قربانی دادن برای وطن و سرنوشت، عواملی هستند که برای شرح پایداری و استمرار شکل‌دهی به ملت به وسیله سنت‌های فرهنگی پایدار در طول زمان ضروری هستند (فاضلی و خلیل طهماسبی، ۱۳۹۵: ۷۰۲).

### ۱-۱- بیان مسأله

مباحث ناسیونالیستی در جهان اسلام از سابقه‌ای طولانی برخوردار نیست و به چند قرن اخیر برمی‌گردد. عوامل متعددی بر ورود به مباحث ناسیونالیستی نقش داشته‌اند. پس از جنگ جهانی دوم، دو بُعد به‌گفتن و استراتژی ملی‌گرا اضافه شد که عبارت بود از: «سوسیالیسم عربی» که به موضوع چگونگی سازمان‌دهی تعداد روبه‌افزایش دولت‌های مستقل عرب می‌پرداخت و «پان‌عربیسم» که هدفش فراتر رفتن از نظم منطقه‌ای موجود بود (Kramer, 2001: 273). در گذشته اسلام برای اکثریت قریب‌به‌اتفاق اعراب، یک جهت‌گیری فکری - یک جهان‌بینی - برای فهم محیط ایجاد و یک مرجع فرازمانی و فرامکانی برایشان فراهم می‌کرد. برای میلیون‌ها نفر از اعراب این هنوز قابل قبول است که اسلام منشوری برای درک واقعیت ایجاد می‌کند (Pfaff, 1970: 147). می‌توان گفت که اسلام پایه و اساس وحدت عرب و پان‌اسلامیسم را فراهم می‌کند و از سوی دیگر افرادی مثل جمال‌الدین اسدآبادی افغانی، محمد عبده و عبدالرحمن الکوآکی به‌عنوان بنیان‌گذاران یا حداقل به‌عنوان نماد ناسیونالیسم عرب مدرن شناخته می‌شوند. بر این اساس یک سری سؤالات پرسیده شده‌است. سؤالاتی مثل اینکه تا چه حد اسلام هنوز به‌عنوان نیروی ایجاد انگیزه عمل می‌کند؟ تا چه حد اسلام خودش را با خواسته‌های تمدن مدرن انطباق داده یا قابل انطباق است و غیره (Tutsch, 1965: 65).

نویسندگان مسلمان قرن نوزدهم، مانند طهطاوی، ندیم، مرصافی و عبده اصطلاح ناسیونالیسم را به معنای حفظ استقلال و آزادی یک ملت در برابر یک متجاوز خارجی به‌کار می‌بردند و آن را با اصطلاح میهن‌پرستی مترادف می‌دانستند (عنایت، ۱۳۶۳: ۱۴). علاوه بر این می‌توان گفت که بحث‌های ناسیونالیستی در جهان اسلام با استقبال روبه‌رو شده‌اند و تا حدودی به‌عنوان حامیان پان‌اسلامیسم در جهان اسلام معروف هستند. پان‌اسلامیسم یا اتحاد اسلام، نامی است برای یک ایدئولوژی که در آن پیوندهای فراملیتی اسلام، جایگزین هرگونه پیوند قومی و ملی می‌شوند.

نخستین بار خاورشناسان غربی برای نشان‌دادن سیاست‌های توسعه‌طلبانه امپراتوری عثمانی، این اصطلاح را به کار گرفتند؛ اما بیشتر مسلمانان این واژه را ساخته و پرداخته ذهن غرض‌آلود اروپایی‌ها می‌دانستند. همچنین گروهی دیگر معروف به «هواداران اسلام سیاسی»، اغلب اعلام کرده‌اند که «ملیت یک مسلمان، ایمان اوست». بسیاری از این مسلمانان، ناسیونالیسم را به‌خاطر تفکیک جامعه اسلامی یا امت به واحدهای جدا از هم تقبیح کرده و کاستی‌های آن را در مواجهه با رقبای دینی و تمدنی‌اش برشمرده‌اند. سید قطب، ایدئولوگ بنیان‌گذار اسلام رادیکال مدرن، در دادگاه در برابر پرسش دادستان درباره 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 آب‌وخاک است و تمایز کاذب میان مسلمانان بر مبنای آب‌وخاک، چیزی جز پیامد جنگ‌های صلیبی و امپریالیسم صهیونیستی نیست که باید ریشه‌کن شود» (Zubida, 2004: 407).

## ۲-۱- سؤالات و اهداف تحقیق

مقاله حاضر در همین راستا و با هدف بررسی اندیشه‌های صاحب‌نظران اهل سنت درباره ناسیونالیسم انجام شده است و به بررسی اندیشه‌های صاحب‌نظرانی مثل اقبال لاهوری، ابولاعلی مودودی، عبدالرحمن کواکبی، ساطع الحصری و مصطفی کامل، پرداخته است و ریشه‌های اندیشه این صاحب‌نظران را مورد بررسی و تحقیق قرار داده است. بر این اساس، این پژوهش به دنبال پاسخگویی به پرسش‌های زیر است: متفکران عرب (کامل، کواکبی و الحصری) چه دیدگاهی درباره ناسیونالیسم و رابطه بین ناسیونالیسم و اسلام دارند؟ متفکران شبه‌قاره هند (اقبال و مودودی) چه دیدگاهی درباره ناسیونالیسم و رابطه بین ناسیونالیسم و اسلام دارند؟ بین متفکران عرب و شبه‌قاره هند، چه تفاوت‌هایی درباره رابطه بین اسلام و ناسیونالیسم وجود دارد؟

## ۳-۱- روش تحقیق

روش تحقیق مورد استفاده این مقاله، روش کتابخانه‌ای و اسنادی است. روش کتابخانه‌ای که به آن روش «مطالعه‌ای» نیز می‌گویند، روش تحقیقی است که از طریق مطالعه منابع و مآخذ مختلف انجام می‌شود. روش اسنادی یعنی تحلیل آن دسته از اسنادی که شامل اطلاعات درباره پدیده‌هایی است که قصد مطالعه آن‌ها را داریم. در روش اسنادی، پژوهشگر به دنبال واکاوی مقاصد ذهنی و

ادراک انگیزه‌های پنهان یک متن نیست؛ بلکه علاقه پژوهشگر این است که از فهم مقاصد و انگیزه‌های اسناد و متون یا تحلیل‌های تأویلی یک متن خارج شود و آن را به‌عنوان زبان مکتوب و گفتمان نوشتاری نویسنده، بپذیرد و مورد اسناد قرار دهد (Gaborone, 2006: 222).

#### ۴-۱- پیشینه تجربی تحقیق

در چند سال اخیر مطالعات تجربی درباره اسلام و ناسیونالیسم انجام شده‌است. در این رابطه می‌توان به چند مورد اشاره کرد: نواختی‌مقدم (۱۳۸۹)، در پژوهشی با عنوان «زبان و ناسیونالیسم» به نقش الحصری بر ناسیونالیسم عربی پرداخته‌است. یاری (۱۳۹۲) در پژوهش خود به بررسی آراء مصطفی و نقش وی در ناسیونالیسم مصری پرداخته‌است. احمدی و یاری (۱۳۹۳)، به نقش سعد زغلول در نهضت ناسیونالیسم مصر پرداخته‌اند. علوی‌پور و حسینی‌فر (۱۳۹۳)، در مقاله‌ای با عنوان «فراز و فرود حزب جماعت اسلامی پاکستان» به بررسی آراء و اندیشه‌های مودودی پرداخته‌اند. کرامر (۲۰۰۱)، در پژوهشی به موضوع «ناسیونالیسم و جنبه‌های تاریخی آن در جهان عرب» پرداخته‌است. زیبدا (۲۰۰۴) در مقاله با عنوان «ناسیونالیسم و اسلام» به بررسی رابطه بین اسلام و ناسیونالیسم پرداخته‌است. حسین (۲۰۱۰) اندیشه‌های ملی‌گرایی مسلمانان در جنوب آسیا را مورد بررسی قرار داده‌است و سلیمانی (۲۰۱۵)، در پژوهشی به آراء و اندیشه‌های اسلام و ملی‌گرایی در خاورمیانه پرداخته‌است. با تأمل در این پژوهش‌ها پی‌خواهیم برد که اکثر این مطالعات رویکرد تطبیقی نداشته و هر کدام به‌صورت خیلی محدود به بررسی آراء یک صاحب‌نظر پرداخته‌اند. از سوی دیگر، مطالعات اندکی درباره دیدگاه‌های اقبال لاهوری و مودودی انجام شده‌است.

#### ۵-۱- اسلام و ناسیونالیسم

احساسات ناسیونالیستی در کشورهای مسلمان 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 شده‌است. مشکل 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 اقامه مؤکد دین خود و کاربست قوانینشان بود؛ چراکه از همبستگی و عزمشان می‌کاست تا متوسل شدن به رحمت

الهی. در مقابل، دشمنان اسلام بر حفظ همبستگی دینی خود اصرار می‌ورزیدند» (Zubida, 2004: 408). ناسیونالیست‌های عربی، جهان عرب را به‌مثابه یک کل همگن واحد و مردم عرب را به‌عنوان یک ملت واحد دارای پیوندهای مشترک زبانی، دینی و تاریخی می‌دانند. در واقع در جهان عرب، در مقایسه با سایر مناطق جهان، احتمالاً تنوع و تمایزات بیشتری وجود دارد. (Sharabi, 1966: 3-4).

ایدئولوژی ناسیونالیستی عربی، نوعی از مدرنیسم اسلامی بود؛ اما برخی اعراب مسیحی در جنبش ناسیونالیست عرب شرکت کردند. اولین ناسیونالیست‌های عرب آموزه‌های خود را معمولاً در مصر و با استفاده از ارتباطات شخصی منتشر می‌کردند (Khalidi, 1991: 11). ناسیونالیسم عرب، هم یک احیای از سنت‌ها و اخلاقیات گذشته و هم خلق اسطوره‌های جدید مبتنی بر یک اصطلاح، یک اختراع از سنت، استفاده از اصطلاحات «هابسام و رنجرز» را نشان می‌دهند. از طرف دیگر، ناسیونالیست‌های اسلامی که در هند به‌وجود آمده‌بودند، با به دنیا آمدن محمدبن قاسم، به‌عنوان فاتح سند و پرچم اسلام بر دبول برافراشته شد. این حادثه‌ای بود که در بیان‌های بر «حزب جناح» که گفته می‌شود از جنبش پاکستان شروع شده‌بود، برای اولین بار از غیرمسلمانان در هند که با اسلام گرویده بودند، اشاره می‌کند (Hussain, 2010: 65). این اندیشه بر نظریه‌پردازان و متفکرانی مثل اقبال لاهوری و ابولاعلی مودودی تأثیرات زیادی گذاشته‌است.

## ۶-۱- مروری بر نظریه‌های متفکران اهل سنت درباره ناسیونالیسم

### ۶-۱-۱- عبدالرحمن کواکبی

کواکبی نخست متوجه شد که علت عقب‌ماندگی مسلمانان، وضع نابسامان اقتصادی است. بدین‌جهت به کارهای عمرانی و زراعی مانند امتداد خط آهن و احیاء زمین‌های موات و تأسیس بندرها در اطراف حلب پرداخت؛ اما به‌زودی دریافت که محیطی که او در آن به‌سر می‌برد، بیش از مشکلات اقتصادی، از فقر فرهنگی و ناآگاهی در رنج است؛ به‌همین دلیل بیداری مسلمانان را در رأس برنامه‌های خود قرارداد و با زبان و قلم، عوامل عقب‌افتادگی آنان را آشکار ساخت (کواکبی، ۱۳۷۸: ۱۱). یکی از علل گرایش کواکبی به ناسیونالیسم، مبارزه با استبداد بود. کواکبی در کتاب «طبایع استبداد» چند شیوه استبداد را ذکر می‌کند که می‌توان به استبداد از طریق دین، استبداد از طریق مال، استبداد از طریق علم، استبداد از طریق اخلاق و غیره اشاره کرد. کواکبی معتقد

است که منشأ استبداد از آن روست که فرمانروا مکلف نیست تا تصرفات خویش را با شریعت یا قانون اراده مکلف همساز کند (کواکبی، ۱۳۷۸: ۴۲). به عقیده کواکبی، ملت‌ها تا این امور را درنیابند، مستحق آزادی نیستند: ملتی که همه آن‌ها یا اکثریتشان دردهای استبداد را احساس نکنند، استبداد را به سختی مقاومت نمی‌کنند (کواکبی، ۱۳۶۴: ۱۵۷). به نوعی می‌توان گفت که کواکبی، «پدر نظریه ناسیونالیسم عربی» بود. وی از نخستین کسانی است که بین مصالح خاص عرب‌ها با مجموع مصالح عام ملت‌های اسلامی تمایز قائل شد و در این راه بیان‌گر آرمان عرب برای دستیابی به پیشرفت مستقل و رهایی از سیستم ترکان عثمانی بود (لوین، ۱۳۷۸: ۱۳۱).

کواکبی، پدر ملی‌گرایی عرب، نیز میهن را گرامی‌تر از دین می‌دانست و خواستار اتحاد اعراب بدون توجه به اختلافات دینی بود. او با همفکرانش مبنای ایدئولوژیک تجدید حیات ملی عرب را پایه‌ریزی کرد (عنایت، ۱۳۶۳: ۱۶۰). کواکبی ادعا می‌کند که در بین امت اسلامی، یک امت عرب نیز به‌عنوان یک جامعه مستقل وجود دارد. در این راه، با توجه به نظر «سیلویا حی‌ام»، نظریه او بیش از یک مرحله ساخته شده‌است که یک مرحله‌اش، تحت تأثیر سکولاریسم غربی بود. در واقع علی‌رغم اینکه کواکبی یک مسلمان ارتودکس است؛ ولی نظریه‌اش درباره ناسیونالیسم تا حدودی رنگ و بوی نژادی دارد (Tibi, 1990: 170).

کواکبی مانند سید جمال، آگاهی سیاسی را برای مسلمانان واجب و لازم می‌شمارد و معتقد است، رژیم سیاسی که مثلاً مشروطه باشد یا چیز دیگر، به‌تنهایی قادر نیست که جلو استبداد را بگیرد. هر رژیمی ممکن است شکل استبداد پیدا کند، درنهایت امر آنچه می‌تواند جلو استبداد را بگیرد، شعور و آگاهی سیاسی و اجتماعی مردم و نظارت آن‌ها بر کار حاکم است. وقتی که چنین شعور، احساس و آگاهی در توده مردم پیدا شد؛ آن وقت است که اژدهای سیاه استبداد در بند کشیده می‌شود. وی با آنکه همواره از آمیختگی دین و سیاست سخن می‌گوید، ولی گاه دچار تناقض‌گویی‌ها یا دست‌کم ذکر عباراتی مبهم و نارسا می‌شود؛ چنانکه می‌گوید: «خلافت پس از بازگرداندن به قوم عرب، باید فقط به رهبری کارهای دینی مسلمانان بپردازد و از دخالت در سیاست بپرهیزد! اینجاست که اختلاف عقیده او با سید جمال‌الدین آشکار می‌شود؛ زیرا در عقاید سید جمال، بستگی دین و سیاست، همیشه امری مسلم به‌نظر می‌رسد. گذشته از این، کواکبی برخلاف سید جمال به روش‌های تند و پیکارجویانه در سیاست باور نداشت و به مصداق آیه

«ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه» (نحل/۱۲۵)، اقناع مخالفان و دشمنان را با بند و حکمت بیشتر می‌پسندید (عنایت، ۱۳۶۳: ۱۷۹-۱۶۰).

می‌توان دریافت که مراد کواکبی نه جداکردن «دین از سیاست»، بلکه تفکیک «نهاد دین از نهاد سیاست» بوده‌است؛ زیرا او از یک‌سو امکان نفوذ و تسلط حکومت بر ذهن و اندیشه انسان‌ها را نفی می‌کند، تا بر پایه آن بطلان دخالت حکومت در امور اعتقادی و فکری مردم را نشان دهد و از سوی دیگر، با نوشتن این عبارت صریح که، «سلطنت را حق مداخله در امر دین نیست»، به روشنی از ذی‌حق‌نبودن حکومت در دخالت‌کردن در امر دین سخن می‌گوید؛ نه از جدا کردن دین از سیاست (محمودی، ۱۳۹۰: ۲۲-۲۱). مقصود وی نیز از وطن فقط مصر بود. او اگرچه معتقد بود دینداری با میهن‌پرستی منافات ندارد؛ اما دین را ابزاری در خدمت آرمان‌های میهنی می‌دانست (کواکبی، ۱۳۶۳: ۶۱-۶۰).

#### ۲-۶-۱- ساطع الحصری

از دیگر شخصیت‌های فکری- فرهنگی جهان عرب در زمینه ناسیونالیسم، می‌توان به ابوخلدون ساطع‌الحصری اشاره کرد که روشنفکران عرب، اعم از چپ و راست، او را بنیان‌گذار نظریه «قومیت عرب» می‌دانند. از آثار اوست: «بینش‌ها و گفته‌ها درباره میهن‌پرستی و قومیت»، «دفاع از عربیت»، «عربیت پیش از هر چیز» و غیره (عنایت، ۱۳۶۳: ۲۵۴). «ساطع الحصری» عقیده داشت که هر کس به زبان عربی سخن بگوید یا جذب عرب‌زبانان شده‌باشد، عرب محسوب می‌شود. به نظر او هرچه ملی‌گرایی عرب از اسلام بیشتر دوری کند، موفق‌تر خواهد بود. او در طرفداری از قومیت عرب تا آنجا پیش‌رفت که اعلام داشت، «عربیت در صدر امور است» و عنوان «العروبة اولاً» را برای کتاب خود برگزید (رجایی، ۱۳۷۳: ۲۹۲). او عقیده داشت که اگرچه دین، قدرت ایجاد شور و هیجان را دارد؛ اما ادیان از لحاظ ملی‌گرایی وضع یکسانی ندارند. دین‌های ملی نه‌تنها مشکلی ایجاد نمی‌کنند؛ بلکه به تقویت ملی‌گرایی نیز منجر می‌شوند، اما ادیان جهانی همچون اسلام، در تقابل با ملی‌گرایی قرار می‌گیرند. با این همه، او در نخستین کتاب‌هایش، اسلام و ملی‌گرایی را غیرقابل جمع نمی‌دانست (عنایت، ۱۳۶۳: ۲۵۸). الحصری معتقد است که زبان و تاریخ مشترک یک قوم به‌خودی‌خود برای ایجاد حس دلبستگی و آگاهی ملی کافی است و از این دو عامل، تقدم با زبان است (نواختی‌مقدم، ۱۳۸۹: ۳۶۷).



از دیدگاه الحصری، زبان، حامل فرهنگ ملت‌هاست و از طریق ادبیات آن‌ها و دیگر الگوهای تولید زبانی‌شان بیان می‌شود. زبان، پیامد یک تاریخ مشترک و ایجادکننده اتحاد فرهنگی است که آرزوی تبدیل شدن به ملت را در میان مردمی با تاریخ مشترک ایجاد می‌کند؛ بنابراین نظر «رنان» بیشتر از این لحاظ رد می‌شود و این یک حرکت زیرکانه از جانب الحصری است؛ زیرا او را قادر می‌سازد که نقش «اراده» را در تشکیل ملت تصدیق کند؛ در حالی که همزمان ادعا می‌کند که شکل اراده‌گرایانه تعریف ملت نیز وجود دارد؛ اما معتقد است که «اراده» محصول ملت به‌عنوان یک ساخت فرهنگی است که قدرت تعیین‌کننده زبان را نشان می‌دهد؛ بنابر این، زبان در درجه نخست باقی می‌ماند؛ در حالی که اراده در درجه دوم قرار می‌گیرد. به‌علاوه، زبان به‌عنوان عامل مقدم فرض می‌شود که نتیجه یا عامل انسجام (نظم‌دهنده) دوم را به حرکت درمی‌آورد که می‌تواند نقش کارکردی زبان را به‌عنوان عامل تشکیل‌دهنده ملت به تمام معنا افزایش دهد (Suleiman, 2003: 134).

به گفته الحصری، «زندگی هر ملت همان زبان اوست و آگاهی او همان تاریخش است. ملتی که تاریخ خود را از یاد ببرد، ولی زبانش را نگاه دارد، مانند کسی است که آگاهی و هوشیاری خود را از دست بدهد، اما زنده بماند؛ ولی ملتی که زبانش را فراموش کند و زبان ملت دیگر را فراگیرد، از جوهر هستی خود محروم می‌شود و وجودش جزئی از وجود آن ملت می‌شود» (عنایت، ۱۳۷۶: ۲۵۶). الحصری هنگام پژوهش در کشورهای بالکان، به این نتیجه رسید که آنچه یونانی‌ها، بلغاری‌ها و صربی‌ها را که همه مسیحی هستند، از ترک‌ها جدا می‌کند، دین نیست؛ بلکه پیشینه متفاوت زبانی و فرهنگی آن‌هاست. او دریافت که بالکانی‌ها میان خود درباره مسائل ملی خشم‌آلودتر می‌ستیزند تا با ترک‌ها. وی نتیجه گرفت که تفاوت‌های زبان و فرهنگ بیش از تفاوت‌ها دینی عمیقاً در ذهن ملت‌ها جای‌گرفته‌اند (خردوری، ۱۳۷۴: ۲۱۵). الحصری نتیجه می‌گیرد که ویژگی‌های مخصوص این دو مثال در شرایط تجربی برای رد تئوری او بسیار محدود است و این نمونه‌ها در حکم استثنا بر قاعده هستند و خود قاعده را (نظریه زبان- قومیت) نفی نمی‌کنند. به‌علاوه الحصری به فرض منطقی اختلاف قطعی بین ملت و دولت، برای دعوی اینکه سوییس و بلژیک دولت هستند و نه ملت، استناد کرد (Suleiman, 2003: 139). درنهایت به‌نظر می‌رسد الحصری تلاش‌های زیادی کرد که مفهوم سکولار را از ملی‌گرایی عربی تدوین کند و این مفهوم قادر به ایجاد همبستگی مشترک میان جوامع امروزی باشد. الحصری برای تحقق این هدف،

مهم‌ترین عامل همگونی میان اعراب را لغت و زبان عربی و تاریخ مشترک قلمداد کرد و سایر عوامل نظیر موقعیت جغرافیایی، دین، اقتصاد و غیره را عوامل ثانوی دانست.

### ۳-۶-۱- مصطفی کامل

در بررسی افکار مصطفی، در همان گام‌های نخست با پارادوکس‌هایی روبه‌رو می‌شویم که فهم آن، بدون شناخت زمینه تاریخی و زبانی زمانه‌اش غیرممکن می‌نماید. اگر ویژگی‌های فکری مصطفی کامل را در چند مورد خلاصه کنیم، با این تقسیم‌بندی روبه‌رو می‌شویم: ۱- اعتقاد به ملیت مصری با در نظر گرفتن مردمی در که سرزمینی با جغرافیای خاص ساکن هستند. ۲- اعتقاد به اتحاد اسلام و سیادت اسلامی. ۳- بیرون‌راندن استعمار و کسب استقلال مصر. ۴- بی‌طرف‌بودن ناسیونالیسم مصری از نظر مذهب و اعتقاد به وحدت مسلمانان و مسیحیان مصری ذیل پرچم مصر و در نظر گرفتن ملیت و نژاد به‌عنوان عامل ایجاد این اتحاد (یاری، ۱۳۹۲: ۱۴۰).

مصطفی کامل، نهضت ناسیونالیسم مصر را تبدیل به مبارزه‌ای بی‌امان ساخت و با معرفی آن به جهان، توانست مسأله مصر را به مسأله‌ای بین‌المللی مبدل سازد. عملکرد وی، الگویی برای ناسیونالیسم مصر شد. حتی اشتباهاتش مایه عبرتی برای اخلاف وی شد و بر جریان فکری ناسیونالیسم مصری، تأثیری غیرقابل‌انکار گذاشت (همان: ۱۳۱).

تاریخ واقعی جنبش وطن‌پرستی در مصر، با نام مصطفی کامل آغاز می‌شود. کامل در مسائل سیاسی متفکر و صاحب‌نظر نبود و عمر کوتاه خویش را بیشتر به سازمان‌دهی و پیکار گذراند؛ ولی شور و شوق او در برانگیختن احساسات وطن‌پرستانه مردم و نیز مرگ نابهنگامش مایه محبوبیت او نزد مصریان شد؛ به گونه‌ای که نقل اندیشه‌ها و گفته‌های او تا مدت‌ها پس از مرگش در هر زمینه‌ای برای مصریان حجت بود. این اندیشه‌ها و گفته‌ها امروزه هرچند ساده‌دلانه بنماید، به دلیل تأثیر عمیق آن‌ها در عقاید و احساسات وطن‌پرستانه مصری درخور بررسی است. مصطفی کامل در سال ۱۸۷۴ میلادی/۱۲۹۱ هجری، در قاهره زاده شد؛ ولی همیشه بدان می‌بالید که نیاکانش از «فلاحان اصیل» مصر بوده‌اند.

در سال ۱۹۰۵، هفته‌نامه‌ای به نام «العالم الاسلامی» تأسیس کرد که به نشر اخبار مربوط به وقایع کشورهای اسلامی و نیز ترجمه مقالات روزنامه‌های اروپایی درباره مسائل جهان اسلامی اختصاص داشت؛ ولی بی‌گمان برجسته‌ترین اقدام او در سازماندهی جنبش وطن‌پرستی در مصر،

تأسیس «حزب الوطنی» در اکتبر ۱۹۰۷ بود. حزب وطنی بر طبقه یا گروهی معین از مردم مصر تکیه نداشت و به‌طور کلی به مسائل مربوط به عدالت اجتماعی یا مبارزه طبقاتی چندان اعتنایی نمی‌کرد؛ بلکه مهم‌ترین و شاید تنها هدفش بیرون‌راندن انگلیس از مصر بود. بدین جهت، جبهه‌ای از وطن‌پرستان مصر بود که همگی آنان را به‌رغم اختلافات مسلکی در مبارزه با اشغالگران انگلیسی یگانه می‌کرد و به همین مناسبت، آن را گاه «حزب الجلاء» (حزب خواستار تخلیه) نیز نامیده‌اند. عجیب نیست که به گفته عبدالرحمن رافعی، در نخستین کنگره حزب، نمایندگان همه طبقات و اصناف مردم مصر از اعیان و معاریف گرفته تا برزگران شرکت کردند. توفیق حزب وطنی در بسیج کردن نیروهای ملی بر ضد انگلیس، صاحب‌منصبان انگلیسی را سخت نگران کرد و از این رو به تشویق «لرد کرومر» حزب دیگری به نام «حزب امت» به رهبری «حسن عبدالرازق»، مرکب از «وطن‌پرستان اعتدالی» بنیاد گرفت؛ ولی چون بستگی آن با طبقات حاکم آشکار بود، میان مردم طرفدارانی نیافت. حزب دیگری نیز که به نام «حزب اصلاح مبادی الدستوریه» (اصلاح قانون اساسی) به رهبری شیخ علی یوسف وجود داشت، از عهده رقابت با حزب وطنی بر نمی‌آمد. نزدیک به چهار ماه پس از تأسیس حزب وطنی، مصطفی کامل در روز دهم فوریه ۱۹۰۸ به بیماری سل درگذشت. روز مرگ او از روزهای فراموش‌نشده در تاریخ جنبش‌های ملی مصر است؛ زیرا مردم مصر مراسم تشییع جنازه او را به نمایش بزرگی از احساسات وطن‌پرستی و ضداستعماری خویش مبدل کردند (عنایت، ۱۳۶۳: ۲۰۹-۱۹۶).

کامل مسلک خود را «وطنیه» یعنی وطن‌پرستی می‌نامید و مقصود او از وطن فقط سرزمین مصر بود. این نکته از آن رو نیاز به تأکید دارد که تا یک ربع قرن پیش از کامل، سودای محمدعلی برای ایجاد کشور عربی یگانه‌ای از مصر و سوریه نیز حکومت ده ساله پسر او ابراهیم‌پاشا بر سوریه سبب شده بود که اندیشه یگانگی مصر و سوریه بر بنیاد اشتراک دین و زبان و تاریخ این کشورها در مصر قوت گیرد؛ ولی شکست محمدعلی این فکر را از یادها برد و میل مصریان را به تأیید فردیت و هویت خویش در داخل امپراطوری عثمانی جانشین آن کرد. اشغال مصر به دست انگلیس ذهن مصریان را بیش از پیش از اوضاع ملت‌های دیگر عرب به وحدت و استقلال ملی خویش برگرداند و بدین دلیل هنگامی که مردانی چون ندیم و مرصفی و کامل از وطن سخن می‌گفتند، فقط به مصر نظر داشتند. کامل ارزش میراث مشترک تمدن عرب و هم‌نژادی (تجنس) مصریان و سوریان و نجدیان را انکار نمی‌کرد؛ ولی در این میان وحدت ساکنان سرزمین مصر را

بیش از هر امر دیگر ارج می‌نهاد. مصطفی کامل معتقد بود که میهن والاترین چیزهاست. اخلاص و عشق به میهن باید از نیروهای اخلاق و عشق به پدر و مادر نیز بیشتر باشد (لوی، ۱۳۷۸: ۱۷۳). او اصطلاح «امت عرب» را بر عرب‌هایی که در سایه حکومت خلفای صدر اسلام می‌زیستند، یا بر بدویان مصر و سرزمین‌های دیگر عرب اطلاق می‌کرد و به‌طور ضمنی منکر وجود ملتی واحد از همه اعراب در عصر حاضر بود. کامل هرچند بدین‌گونه از وطن تعریفی ساده به دست می‌داد، نظرش راجع به ملت، پیچیده و گاه آمیخته به تناقض بود. اساس عقاید او در این باره آن بود که جامعه بشری به گروه‌ها یا «شعوب» گوناگون تقسیم می‌شود و میان این گروه‌ها پیکار و رقابتی مدام وجود دارد. وجود هر ملت در اصل، ناشی از همزیستی گروهی خاص در سرزمینی خاص است؛ یعنی پرورش در محیط طبیعی و جغرافیایی واحد، بزرگ‌ترین پیوند همبستگی قومی میان افراد است. هر ملت همانند تنی است که سلامت هر اندامی در آن به سلامت اندام‌های دیگر وابسته است و اما شرط پایداری هر ملت آن است که همه افرادش نفع و مصلحتی مشترک داشته باشند و به‌خصوص از تعصب نژادی به ضد یکدیگر بپرهیزند. نتیجه این نظر اخیر در آن سخن مصطفی کامل آشکار می‌شود که بیگانگانی که در میان یک ملت زیست کنند، پس از چند سال خوی و رفتار آن ملت را می‌پذیرند و بدین سبب دیگر نباید بیگانه دانسته شوند. «خودی» دانستن چنین بیگانگانی هیچ شرطی جز اقامت ممتد در میان ملتی معین نمی‌خواهد؛ این میراث تفکر «طهطاوی» از سوی محمد عبده نیز دنبال شد؛ او نیز وطن را جایگاه زیست و مترادف با مسکن می‌گیرد. البته عبده با تأثیر از غرب، وطن را مکانی می‌داند که در آن فرد آزادی و حقوق سیاسی برخوردار باشد؛ این حقوق برای فرد وظیفه به همراه دارد و همین وظیفه باعث می‌شود که فرد جان و مال خویش را از وطنش حمایت و پاسداری کند. این میراث فکری بر افکار اغلب ناسیونالیست‌های مصری تأثیر گذاشت (یاری، ۱۳۹۲: ۱۴۰).

به نظر کامل، اساساً میهن پرستی با دینداری، هیچ‌گونه تناقضی ندارد. هرکس می‌تواند هم میهن خود را دوست بدارد و هم پای‌بند دین خویش باشد. وی می‌گفت: «ما همگی در مصر از یک ملتیم. برخی از مردم ما قبطی هستند و بقیه مسلمان. ما دو فریضه بزرگ داریم؛ یکی دینی و دیگری میهنی. فریضه دینی قبطیان درخور آن است که باورهای دینی خود را پاس دارند؛ از این رو اگر با هم‌کیشان خود در جاهای دیگر جهان همدردی کنند، ایشان را سرزنش نتوان کرد. فریضه دینی مسلمانان نیز این است که به اصول درست دین اسلام روی آورند و شایسته و ناپسند آن را

به دیده گیرند و یگانگی خویش را نگاه دارند. آنان نیز اگر با برادران دینی خود در جاهای دیگر جهان همدردی کنند، کسی بر ایشان خرده نخواهد گرفت؛ ولی قبطیان و مسلمانان مصر «به‌رغم اختلاف‌های دینی» فقط یک فریضه میهنی دارند و آن خدمت به میهن گرامی خویش و پیکار در راه استقلال و آزادی آن است» (غنایت، ۱۳۶۳: ۲۰۹-۱۹۶).

#### ۴-۶-۱- اقبال لاهوری

محمد اقبال لاهوری (۱۸۷۷-۱۹۳۸م) یکی از مشهورترین متفکران مسلمان شبه‌قاره هند است. اقبال شاعر، سیاستمدار و متفکر بزرگ مسلمان در سال ۲۲ فوریه ۱۸۷۳ در سیالکوت پنجاب به دنیا آمد که در حال حاضر در پاکستان واقع شده است (Samkhaniani, 2013: 168). در سنت اسلامی شبه‌قاره، از همان ابتدا مجادله بر سر نسبت علم جدید و آموزه‌های اسلامی، به‌رغم برخی مخالفت‌ها، به نفع برتری علم تجربی جدید و لزوم سازگارسازی آموزه‌های اسلامی با آن، خاتمه یافته است (زائری، ۱۳۹۲: ۸۹).

اقبال علی‌رغم تحصیلات مفصل فلسفه و حقوق در انگلستان و آلمان، دارای علائق شدیدی دینی بود و اسلام را تنها راه نجات بشریت می‌دانست. وی معتقد بود که مسلمانان برای احیای تمدن باشکوه گذشته خود باید از هرگونه سلطه بیگانه رها شوند. برای این منظور، وحدت مسلمانان در سراسر جهان اسلام را پیش‌شرط لازم می‌دانست (شیخ عطار، ۱۳۸۱: ۴۳۰). اقبال از داعیان بزرگ اتحاد جهان اسلام بود که می‌خواست مسلمانان در عین وفاداری به قلمرو میهن خویش، نسبت به مسلمانان سراسر جهان عواطف برادرانه داشته باشند و همه در جستجوی یک هدف باشند. او برای اتحاد و بیداری مسلمانان، پیام‌های هیجان‌آور عرضه می‌کرد و آن‌ها را به یادگیری علوم و فنون پیشرفته غربیان ترغیب و توصیه می‌کرد؛ ولی تأکید داشت که به آداب و سنن فرسوده آنان روی نیاورند. از نظر او، آداب اجتماعی اسلام در نوع خود بسیار جامع، عملی و پاکیزه بودند؛ اما فساد جوامع غربی را از هر حیث وحشتناک می‌دانست (اقبال، ۱۳۶۸: ۱۶۷).

اقبال جهان اسلام را یک پیکره به هم پیوسته و غیرقابل تجزیه می‌دانست که اقوام، قبایل و نژادهای موجود در آن با رشته دین به هم پیوند خورده‌اند؛ بنابراین اداره چنین جامعه‌ای با رژیم استبدادی - که ناسازگار با فطرت انسانی است - ممکن نیست. همچنین نمی‌توان آن را با حکومت مردم‌سالارانه (دموکراتیک) اداره کرد؛ زیرا حکومت‌های مردم‌سالار با عقل، اسلام و معنویت در تضادند. بهترین حکومت برای اداره امت اسلام، حکومتی است که در آن قرآن قانون حکومت،

کعبه کانون معنویت و ولی‌الله رهبر آن باشد. اقبال که فرهنگ اروپا را از نزدیک مشاهده کرده‌بود، در برابر عقل و احساس خویش آن را ناسازگار توصیف می‌کرد و خواستار آن بود که مسلمانان در دام فرهنگ و تمدن غربی گرفتار نشوند. او عواملی چون دوری از قرآن، نداشتن درک صحیح از توحید و آموزه‌های دینی، نبود آگاهی در میان مسلمانان، ملیت‌پرستی (ناسیونالیسم) و غرب‌پرستی را باعث گمراهی مسلمانان و گسستگی امت اسلامی می‌دانست (ستوده، ۱۳۸۲: ۷۰).

از گفتارها، نوشتارها و شعرهای اقبال چنین برمی‌آید که با ملی‌گرایی، به ویژه ملی‌گرایی افراطی در چارچوب اصالت‌دادن به خاک و خون و تعصبات قومی و نژادی، سازگاری و هم‌دلی ندارد. او بر این باور بود که ملی‌گرایی «سامان زندگی مسلمانان را ویران کرده‌است» و تقسیم‌بندی کشورهای مسلمان‌نشین با نام‌های گوناگون، کاری نادرست است. به باور او «این ملیت‌ها و رنگ‌هایی که اشخاص به خود می‌دهند، -ترک، هندی، پاکستانی و اندونزیایی- جعلی و نوعی تزویر است. برای اینکه کودک مسلمان وقتی که از مادر متولد می‌شود، در گوش او می‌گویند: «لا اله الا الله، محمد رسول‌الله»؛ پس آغاز و سرانجام، این شعار است. پس چطور این درس را فراموش می‌کند [و صفت] ایرانی، اندونزیایی، ترک، هندی و افغانی [بر خود می‌نهند].» او دریافت که ناسیونالیسم به معنی «ملت‌پرستی»، از خودخواهی و نژاددوستی بشر سرچشمه می‌گیرد که علت اصلی مهم‌ترین دردها و مشکلات اروپاست. اقبال در خطابه‌ای که به سال ۱۹۳۳ در شهر الله‌آباد ایراد کرد و طی آن بذریع ایجاد کشور پاکستان را افشاند، می‌گوید: «حتی برای یک آن هم نمی‌توانم تصور کنم، آن کسی که سیاست ساخته‌شده براساس عصبیت و ملیت را بر سیاست اسلامی ترجیح می‌دهد و با توجه به اصول و مبادی واقعی وحدت جامعه نسبت به اعضای جامعه تجاهل می‌کند، چگونه مسلمان شناخته می‌شود؟ مسلمان هند در حال حاضر دچار چنین مشکلی هستند» (سعیدی، ۱۳۸۰: ۵۴۶-۳۲۴).

وی در سال ۱۹۳۱ به «قائد اعظم» نوشت: «بعد از مطالعه طولانی و تحقیق دقیق در حقوق اسلامی، به این نتیجه رسیده‌ام که اجرای مقررات شریعت اسلام بدون وجود دولت اسلامی غیرممکن است.» اقبال می‌گوید: «قومیت و ناسیونالیسم غالباً دامی است که استعمارگران برای انحراف مسلمانان از وحدت گسترده‌اند؛ اما مسلمین باید بدانند که سرزمین اسلام یکی است.» تأسیس کشور پاکستان با هویت اسلامی و با عنوان جمهوری اسلامی پاکستان، اولین ثمره تلاش

فکری اقبال بود. مؤسسان پاکستان و پیشاپیش همه قائل اعظم، محمدعلی جناح، توصیه جاودانه اقبال به مسلمانان جهان را به کار بست که گفته بود:

اقبال در همین خطابه، فرجام روی آوردن به ناسیونالیسم را توهین به اسلام می‌داند. او می‌گوید: «ما در زمان حاضر ملاحظه می‌کنیم که مسلمانان با توجه به عوارض وطن‌دوستی، غرق در تعصب خون و نژاد شده‌اند. توجه به این معنی، این پرسش را به میان می‌آورد که آیا این عوارض غیر از آن تمایلاتی است که بین شخص مسلمان و تحقق مقاصد و هدف‌های اولی انسانی او - که جزء اصلی رسالت اولی اوست - حائل می‌شود؟ و آیا همین احساسات، منتهی به توهین و اهانت به ارکان اصلی اسلام نمی‌شود؟» (سعیدی، ۱۳۸۰: ۵۴۲).

بر پایه اندیشه‌های اقبال، تردیدی باقی نمی‌ماند که او مخالف سرسخت ناسیونالیسم افراطی است؛ اما به این بسنده نمی‌کند و آشکارا ناسیونالیسم در چارچوب کشورهای گوناگون را نیز به چالش می‌گیرد. او در آرزوی انترناسیونالیسم اسلامی بر مدار دین، با پیمودن صراط مستقیم است. بر این اساس، برای مسلمانان فقط یک هویت اصلی قائل است و آن هویت اسلامی است. او هویت ملی را دست‌کم در نگاه آرمانی خود، نمی‌پذیرد؛ از این رو ایرانی بودن، ترک بودن، عرب بودن و هندی بودن، در نگاه او بی‌معنی و غیرقابل دفاع است.

#### ۵-۶-۱- ابوالاعلی مودودی

ابوالاعلی مودودی در ۱۲۸۲هـ/ش/۱۹۰۳م. در حیدرآباد هندوستان متولد شد. وی تا سال ۱۳۲۰هـ/ش/۱۹۴۱م. به فعالیت‌های علمی اشتغال داشت؛ اما در این سال با تأسیس حزب «جماعت اسلامی» که با الهام از اندیشه‌های «حسن البنا» و جنبش اخوان المسلمین صورت گرفت، پا به عرصه فعالیت‌های سیاسی گذاشت. مودودی هدف از تأسیس این حزب را تلاش برای تشکیل دولت اسلامی اعلام کرد. وی برای تبیین و تشریح این هدف، قریب یک‌صد کتاب و مقاله به رشته تحریر درآورد و در تلاش برای تحقق آن، بارها از سوی مقامات دولتی که مخالف اندیشه و عمل سیاسی او بودند، بازداشت شد؛ ولی پس از استقلال یافتن پاکستان، پشتیبان رژیم سیاسی این کشور باقی‌ماند. با این وصف، او به‌عنوان یک مُصلح، متفکر و مبارز سیاسی شناخته شده است. مودودی معتقد است که اولین فصل ممیز و خصوصیت حکومت اسلامی که آن را از سایر حکومت‌ها متمایز قرار می‌دهد این است که عنصر ملیت (حس علاقه مفراط به ملیت) در ایجاد و ترکیب آن سهمی ندارد (مودودی، ۱۳۴۰: ۸).

به عقیده مودودی، اندیشه ناسیونالیسم نیز در واکنش به ظلم و ستمگری‌های طاقت‌فرسای کلیسا و متولیان امور دینی و سزارها به وجود آمد. این ایدئولوژی در آغاز ظهور خود با تکیه بر اصل حاکمیت و این نکته که قدرت سیاسی ریشه در خواست و اراده ملت‌ها دارد و آنان در تعیین سرنوشت خویش آزاد و محقاند، در پی رهایی انسان از زیر یوغ ظلم و ستم قدرت‌های سیاسی و معنوی در دوران قرون وسطی بود؛ قدرت‌هایی که هیچ قید و بندی را گردن نمی‌نهادند و به هیچ قاعده و قانونی پایبند نبودند؛ اما آنچه در این میان تازه و جدید به نظر می‌آمد، جایگزینی اندیشه حاکمیت انسان به جای اندیشه حاکمیت الهی بود که ادعا می‌شد حاکمیت واقعی از آن مردم است و نه از آن خدا و متولیان امور دینی. نکته‌ای که به تدریج به هرگونه دخالت و حضور دین در حوزه اجتماعی مخالفت ورزید و بدین ترتیب موجب به حاشیه‌رانده شدن دین در حوزه اجتماعی شد. به عقیده مودودی، ناسیونالیسم صورتی از جاهلیت است که در آن انسان محور همه امور قرار می‌گیرد و مسئولیت اداره شئون فردی و اجتماعی خود را بدون خدا قبول می‌کند. در چنین جامعه‌ای مبنای قوانین، مقررات، تصمیمات، اقدامات، برنامه‌ها و فعل و انفعالات فردی و اجتماعی، به اراده و تمایل مردم است و مشی سیاسی نیز بر طبق منافع و مصالح انسان‌ها و ملت‌ها تعیین می‌شود (مودودی، ۱۳۳۳: ۱۰).

او در همین چارچوب می‌نویسد: «امروزه بالاترین ارزش‌ها، هنجارها، آمال و انگاره‌های اخلاقی و معیار اساسی برای سنجش حسن و قبح امور، منافع ملی است. بر این اساس، هر آنچه برای منافع ملی و عمومی مفید و با آن منطبق باشد، سودمند و ارزشمند است؛ اگرچه ظلم و باطل باشد و هر آنچه با آن انطباق نداشته باشد و به حال آن مضر باشد، ضدارزش تلقی می‌شود؛ اگرچه ممکن است، عین عدالت و حق باشد. حتی گفته می‌شود افراد و ملت می‌بایست در اعتلا و تأمین منافع ملی بکوشند و در صورت لزوم، جان، مال و هستی خود را فدای آن کنند» (Muwduki, 1989: 22-26).

با این حال، مودودی با تمایز میان دو مفهوم «ملیت و ناسیونالیسم»، با ملیت مخالف نیست. او مخالف ناسیونالیسم به معنای حب وطن، تعصب و عصبیت آگاهانه و نه کورکورانه و خصومت‌آمیز نسبت به ملت و نژادی خاص و حس وفاداری فرد به امتی نبود و عقیده داشت که ملیت امری فطری است که فرد از بدو تولد تا مرگ، در درون و ذات خود دارد. او همچنین ناسیونالیسم به‌مثابه مکانیسمی برای کسب استقلال ملی را هدفی سالم و حاکمیت ملت بر



مقدرات جامعه خود را حق هر ملتی قلمداد می‌کرد و معتقد بود این امور هیچ تعارضی با اصول و مبادی اسلام ندارند (مودودی، ۱۳۳۳: ۱۲-۱۱).

مودودی ملی‌گرایی را از این حیث که براساس نژاد و تبار بنا یافته‌است، مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است که حکومت اسلامی فاقد مرزهایی به‌صورت مرزهای ملی است. بدین ترتیب وی معتقد به انقلابی جهانی برای برقراری حکومت اسلامی است. این انقلاب از سوی امتی صورت می‌گیرد که همه تفاوت‌های خود را به کنار گذاشته‌اند و به‌صورت متحد این انقلاب را شکل می‌دهند. انقلاب موردنظر مودودی انقلابی اخلاقی و فرهنگی است که از لایه‌های بالایی جامعه آغاز می‌شود و به بدنه جامعه جریان می‌یابد. وی هدف از جهاد را نیز زمینه‌سازی برای این انقلاب فراگیر می‌داند. از نظر وی جهاد برای این صورت می‌گیرد تا نظام‌های سیاسی‌ای که بر بنیانی غیر از خداپرستی بنا یافته‌اند، از میان بروند تا زمینه برای انقلاب جهانی اسلامی فراهم آید (علوی‌پور و حسنی‌فر، ۱۳۹۱: ۹۷-۱۱۵).

#### ۷-۱- مقایسه آراء اندیشمندان شبه‌قاره هند با اندیشمندان عرب درباره ناسیونالیسم

در مقاله حاضر به بررسی آراء و اندیشه‌های متفکرانی مثل کواکبی، الحصری، کامل، اقبال و مودودی درباره ناسیونالیسم پرداخته شده‌است و از بین این متفکران کواکبی، الحصری و کامل متفکران عرب‌زبان و اقبال و مودودی از متفکران شبه‌قاره هند هستند. با مرور آراء و اندیشه‌های این متفکران در قسمت فوق، در اینجا به مقایسه نظرات این متفکران در رابطه با ناسیونالیسم پرداخته شده‌است و این متفکران، به متفکران عرب (کواکبی، الحصری و کامل) و متفکران شبه‌قاره هند (اقبال و مودودی) تقسیم شده‌اند. اولین و مهم‌ترین تفاوتی که در بین اندیشه‌های این متفکران وجود دارد، این است که هر سه متفکر عرب دیدگاه مثبتی به ناسیونالیسم دارند؛ اما اقبال و مودودی با بحث‌های ناسیونالیستی در جهان اسلام کاملاً مخالف‌اند. در این زمینه می‌توان به مصطفی کامل اشاره کرد که نهضت ناسیونالیسم مصر را تبدیل به مبارزه‌ای بی‌امان ساخت و با معرفی آن به جهان، توانست مسأله مصر را به مسأله‌ای بین‌المللی مبدل سازد. همچنین می‌توان به اقبال اشاره کرد که با بحث‌های ناسیونالیستی کاملاً مخالف بود و همین موضوع را عامل اصلی بدبختی جهان اسلام و به‌عبارت‌دیگر، روی آوردن به ناسیونالیسم را توهین به اسلام می‌دانست. در اینجا می‌توان به اندیشه‌های مودودی اشاره کرد که معتقد است: «ناسیونالیسم، صورتی از جاهلیت

است که در آن انسان محور همهٔ امور قرار می‌گیرد و مسئولیت ادارهٔ شئون فردی و اجتماعی خود را بدون خدا قبول می‌کند و درحقیقت حاکمیت به انسان‌ها واگذار می‌شود و قدرت قانون‌گذاری در دست مردم قرار می‌گیرد.»

از دیگر تفاوت‌ها می‌توان به تأکید زیاد متفکران عرب، بر عرب‌بودن به‌جای مسلمان‌بودن اشاره کرد؛ درحالی که متفکران شبه‌قاره هند، فارغ از ملیت بر اسلام تأکید بیشتری داشتند. در این رابطه هم می‌توان به کواکبی اشاره کرد که به‌عنوان پدر ملی‌گرایی عرب شناخته می‌شود؛ در صورتی که هم اقبال و هم مودودی تأکید زیادی بر جهان اسلام به‌عنوان یک کل واحد فارغ از ملیت دارند. علاوه‌بر دو تفاوت فوق می‌توان به تأکید زیاد متفکران عرب، بر زبان عربی اشاره کرد که در این زمینه می‌توان به الحصری که به‌عنوان بنیان‌گذار نظریهٔ قومیت عرب شناخته می‌شود، اشاره کرد. الحصری معتقد است که زبان و تاریخ مشترک یک قوم به خودی‌خود برای ایجاد حس دلبستگی و آگاهی ملی کافی است و از این دو عامل تقدّم با زبان است؛ درحالی که هم مودودی و هم اقبال معتقد به چنین موضوعی نبودند.

تأکید زیاد متفکران عرب بر ملیت نیز ازجمله دیگر تفاوت‌هایی است که متفکران شبه‌قاره هند و به‌خصوص اقبال با این موضوع کاملاً مخالف هستند. اقبال در این رابطه معتقد است که تقسیم‌بندی کشورهای مسلمان‌نشین با نام‌های گوناگون، کاری نادرست است. به باور او، «این ملیت‌ها و رنگ‌هایی که اشخاص به خود می‌دهند - تُرک، هندی، پاکستانی و اندونزیایی - جعلی و نوعی تزویر است و قومیت و ناسیونالیسم غالباً دامی است که استعمارگران برای انحراف مسلمانان از وحدت گسترده‌اند؛ اما مسلمانان باید بدانند که سرزمین اسلام یکی است.» در صورتی که متفکران عرب و به‌خصوص مصطفی کامل، تأکید زیادی بر ملیت و به‌خصوص بر مصری‌بودن دارند.

استفادهٔ ابزاری از دین در خدمت آرمان‌های ناسیونالیسم ازجمله دیگر تفاوت‌هایی است که در بین متفکران عرب و به‌خصوص در بین اندیشه‌های کواکبی و الحصری به‌کرات دیده می‌شود. در این رابطه می‌توان به کواکبی اشاره کرد که معتقد بود دینداری با میهن‌پرستی منافات ندارد؛ اما دین را ابزاری در خدمت آرمان‌های میهنی می‌دانست. در صورتی که متفکران شبه‌قاره هند، هم اقبال و هم مودودی، دین را به‌عنوان مهم‌ترین عامل انسجام مسلمانان می‌داند.

## ۲- نتیجه‌گیری

اولین بارقه‌های ناسیونالیسم در قرن ۱۸ میلادی شکل گرفت. در جریان انقلاب فرانسه زمانی که سیستم قدیم حکومتی جای خود را به قانون‌گذاری مردمی داد، این بحث به میان آمد. ناسیونالیست‌ها ملت را به‌مثابه یک واحد فرهنگی و سرزمینی و در قالب بنیان‌گذاری اتحاد و همبستگی علم کرده‌بودند؛ پس در عمل عده‌اندکی از ناسیونالیست‌ها با مذهب در مقام ایمان و تحکیم‌کننده همبستگی اجتماعی خصومت داشتند. همچنین بسیاری از ناسیونالیست‌های سکولار در مواجهه با تقسیم‌بندی‌های دینی درون ملت‌های سرزمینی، از تفکیک میان ایمان دینی و همبستگی اجتماعی طرفداری کرده‌اند.

براساس یافته‌های تحقیق حاضر می‌توان این متفکران را در دو جبهه مخالف قرار داد که جبهه اول آن را نظرات اقبال لاهوری و مودودی تشکیل می‌دهد و جبهه دیگر شامل متفکرانی مثل کواکبی، کامل و الحصری است. متفکرانی مثل اقبال لاهوری و مودودی مخالف ناسیونالیسم در معنای غربی هستند و با ناسیونالیسم به معنای مدرن اروپایی آن مخالفند و ناسیونالیسم را مخالفت با اسلام و وحدت اسلامی می‌دانند و از سوی دیگر، متفکرانی مثل کواکبی، کامل و الحصری قرار دارند که موافق ناسیونالیسم هستند و ناسیونالیسم را عامل شکوفایی اسلام و به‌خصوص جهان عرب می‌دانند. علاوه بر این، متفکران عرب، تأکید زیادی بر عرب‌بودن دارند؛ ولی متفکران شبه‌قاره، فارغ از همه ویژگی‌ها بر مسلمان‌بودن تأکید دارند و این خود یکی دیگر از تفاوت‌های این دو جبهه فکری است. همچنین، تأکید زیاد متفکران عرب بر ملیت نیز از جمله دیگر تفاوت‌های این دو جبهه فکری است و متفکران شبه‌قاره را از متفکران عرب جدا می‌کند. متفکران شبه‌قاره هند و به‌خصوص اقبال، با این موضوع کاملاً مخالف هستند. استفاده ابزاری از دین در خدمت آرمان‌های ناسیونالیسم، از دیگر تفاوت‌های میان این دو جبهه است و مرزهای این دو جبهه را بارزتر کرده‌است.

## ۳- منابع

- ۱- احمدی، حمید؛ یاری، یاسمن، نقش سعد زغلول در نهضت ناسیونالیسم مصر، مطالعات تاریخ اسلام، سال ششم، شماره ۲۱، صص ۲۸-۷، ۱۳۹۳.
- ۲- اقبال لاهوری، محمد، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقایی، تهران: نشر ماکان، ۱۳۶۸.
- ۳- جلالی پور، حمیدرضا؛ نظرعباسی، صدیقه، ناسیونالیسم قومی و عوامل مؤثر بر آن، مطالعات و تحقیقات اجتماعی، دوره اول، شماره ۱، صص ۱۴۳-۱۱۹، ۱۳۹۱.
- ۴- خدوری، مجید، گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحیم عالم، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزرات امور خارجه، ۱۳۷۴.
- ۵- رجایی، فرهنگ، درآمدی بر اندیشه سیاسی معاصر عرب، فصلنامه خاورمیانه، سال اول، شماره ۲، صص ۳۰۶-۲۷۸، ۱۳۷۳.
- ۶- زائری، قاسم، بررسی تأثیرات فکر یونانی بر فرهنگ علمی مسلمانان از منظر محمد اقبال لاهوری، دوفصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، سال دوم، شماره ۱، صص ۱۱۱-۸۷، ۱۳۹۱.
- ۷- ستوده، هوایت الله، تاریخ اندیشه‌های اجتماعی در اسلام، تهران: آوای نور، ۱۳۸۲.
- ۸- سعیدی، سیدغلامرضا، مفخر شرق سید جمال‌الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری، قم، نشر شروق، ۱۳۸۰.
- ۹- شیخ عطار، علیرضا، دین و سیاست: مورد هند، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۱.
- ۱۰- علوی پور، سیدمحسن؛ حسنی فر، عبدالرسول، فراز و فرود حزب جماعت اسلامی پاکستان، فصلنامه مطالعات شبه‌قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ششم، شماره ۲۰، صص ۱۲۲-۸۹، ۱۳۹۳.
- ۱۱- عنایت، حمید، تفکر نوین سیاسی اسلام، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- ۱۲- \_\_\_\_\_، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.

- ۱۳- فاضلی، حبیب‌الله؛ خلیل طهماسبی، نوذر، ناسیونالیسم و مدرنیسم، مقایسه دیدگاه آنتونی اسمیت و مکتب نوگرا، فصلنامه سیاست، دوره ۴۶، شماره ۳، صص ۷۰۸-۶۹۳، ۱۳۹۵.
- ۱۴- کواکبی، عبدالرحمن، رسائل قاجاری، کتاب ششم طبایع استبداد، ترجمه صادق سجادی، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۴.
- ۱۵- \_\_\_\_\_، طبایع استبداد یا سرشت های خودکامگی، ترجمه عبدالحسین میرزا قاجار، قم: مرکز انتشارات دفتر انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸.
- ۱۶- لوین، ز. آ، اندیشه‌ها و جنبش‌های نوین سیاسی-اجتماعی در جهان عرب، ترجمه یوسف عزیزی بنی‌طرف، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
- ۱۷- محمودی، سیدعلی، استبدادشناسی و دمکراسی خواهی در اندیشه‌های عبدالرحمن کواکبی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰.
- ۱۸- مودودی، ابوالاعلی، اسلام و جاهلیت، ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران: نشر مطبوعات اسلامی، ۱۳۳۳.
- ۱۹- \_\_\_\_\_، برنامه انقلاب اسلامی، ترجمه غلامرضا سعیدی، قم: نشر حر، ۱۳۴۰.
- ۲۰- نواختی مقدم، امین، زبان و ناسیونالیسم: نقش زبان در جنبش‌های ناسیونالیستی عربی، فصلنامه سیاست، شماره ۱۶، صص ۳۷۰-۳۵۱، ۱۳۸۹.
- ۲۱- یاری، یاسمن، نقش مصطفی کامل در نهضت ناسیونالیسم مصر، مطالعات تاریخ فرهنگی، سال پنجم، شماره ۱۸، صص ۱۴۷-۱۲۷، ۱۳۹۲.
- 22- Dingley, James, **Durkheim and Nation Identity in the Ireland**, Palgrave Macmillan press, 2015.
- 23- Gaborone, Bostswana. **The use of documentary research methods in social research**. African sociological review, 10(1), 221-230, 2006
- 24- Gellner, Ernest, **nations and nationalism**, Basil Blackwell Publisher, 1983.
- 25- Hussain, Mahboob, **muslim nationalism in south asia: evolution thorough constitutional reform**, Journal of Political Studies, Vol. 1, Issue 2, 2010.
- 26- Khalidi, Rashid, **arab nationaliam: historical problems in the literature**, the american historical review, vol 96, no 5. university press, 1991.
- 27- Kramer, Gudrun, **Nationalism, Historical Aspects of: Arab World**, previous edition, volume 15, 2001.

- 
- 28- Muwdudi, Abul A'la, **Ourmessage**, Delhi: Maktaba Islami, 1989.
  - 29- Pfaff, Richard, **the function of arab nationalism**, comparative politics, vol 2, no 2, 1970.
  - 30- Samkhaniani, Aliakbar, **Dimensions of Iqbal Lahori's Islamism in Kollyat of Persian Poetry**, journal of Subcontinent Researches, University of Sistan and Baluchestan Vol. 5, No.15, 167-190 , 2013.
  - 31- Sharabi, Hasham, **nationalism and revolution in the word**, Princeton new jersey perss, 1966.
  - 32- Suleiman, Yasir, **The Arabic Language and National Identity**, edinburgh university press, 2003.
  - 33- Tibi, Bassam, **Arab nationalism A Critical Enquiry**, The Macmillan Press, 1990.
  - 34- Tutsch, Hanse, **facets of arab nationalism**, wayne state university press, 1965.
  - 35- Zubida, Sami, **Islam and nationalism: continuities and contradictions**. Nations and Nationalism, 10(4), 407-420., 2004.