

Government confrontation and Modernity in two Islamic societies - Iran and Egypt

Abazar Ashtari mehrjardi¹, Mehdi Hosseinzade Feremi²

Date received: 2022/09/06

Date of acceptance: 2022/12/21



۲۳

مواجهه‌ی دولت و تجلّد در دو جامعه اسلامی: ایران و...

Abstract

The state, despite the expansion of globalization trends in recent decades, remains an indicator of political relations and analysis. The government is both old and late, but it is certainly the new home of the West. State structures in this part of the world were a response to the historical and social demands of modernity and the challenges of the transition from feudalism to capitalism. But the government, like other renewable products, left its original homeland and affected the non-world. The Islamic world has been under the influence of modernity since its neighborhood with the Western world. Traditional government in the Muslim world, like other non-Western societies, was the first focus of modernity, but in Islamic societies, due to the political nature of Islam, this confrontation took on a distinct form and nature. In this article, the government's confrontation and modernity in two Islamic societies, Iran and Egypt, have been studied from the moment of its occurrence. Confrontation of government and modernity in Iran and Egypt, so far in its history, has been considered the three preconditions of the pre-modern state, the modern state, and the post-modern state. The history of the government of Iran and Egypt has been in orbit until the formation of the national government. However, the

1. Assistant Professor, Department of Science and Technology Studies, Institute of Cultural and Social Studies, Tehran, Iran(responsible Author) , ashtari80@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Social Studies, Research Institute of Cultural and Social Studies, Tehran, Iran. mferemi@gmail.com

 Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA..

Islamic State as a post-modern state (with a long history of desire and thought of forming an Islamic state in Egypt) is a feature of the state in Iran. The reason for this is the Shiite religion and the institutional structure of its clergy in Iran.

Keywords: Government, Modernity, Islam, Iran, Egypt



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام

مواجهه‌ی دولت و تجدّد در دو جامعه اسلامی؛ ایران و مصر

اباذر اشتری مهرجودی^۱

مهدی حسین زاده فرمی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

چکیده

دولت، با وجود گسترش روندهای جهانی‌شدن در دهه‌های اخیر، همچنان شاخص مناسبات و تحلیل‌های سیاسی است. دولت هم پدیده‌ای قدیمی و هم متأخر است، اما بی‌تردید موطن جدید آن غرب است. ساختارهای دولتی در این بخش از جهان پاسخی به اقتضائات تاریخی و اجتماعی تجدّد و چالش‌های گذار از فنودالیت به سرمایه‌داری بود. اما دولت همچون سایر محصولات تجدّدی، موطن اولیه‌ی خود را ترک و جهان غیر خود را متأثر ساخت. جهان اسلام، به واسطه‌ی همسایگی با دنیای غرب، از بدو تجدّد تحت نفوذ آن قرار گرفته‌است. دولت سنتی در جهان اسلام همانند سایر جوامع غیرغربی نخستین کانون مواجهه با تجدّد بود، لیکن در جوامع اسلامی، به دلیل سرشت سیاسی اسلام، این رویارویی شکل و ماهیتی متمایز از سایر جوامع به خود گرفته‌است. در این نوشتار مواجهه‌ی دولت و تجدّد در دو جامعه اسلامی، ایران و مصر، از لحظه وقوع تاکنون مورد مطالعه قرار گرفته‌است. فرض اساسی این است که دو جامعه اسلامی ایران و مصر امکان و چگالی لازم و احتمالاً مشابهی را برای مواجهه (پذیرش کامل، مشروط و یا مقابله) با تجدّد را دارد. رویارویی دولت و تجدّد در ایران و مصر، در تاریخ خود تاکنون، در سه مقطع دولت ماقبل تجدّدی، دولت تجدّدی و دولت مابعد تجدّدی مطرح نظر است. روش مقاله اسنادی-تاریخی است و با تبارشناسی تاریخی، روند شکل‌گیری تجدّد و مواجهات در میان دو دولت می‌پردازد. تاریخ دولت ایران و مصر تا شکل‌گیری دولت ملی، روند کمابیش نزدیک و شبیه به هم را طی می‌کند. لیکن دولت اسلامی در ایران به مثابه دولت مابعد تجدّدی (با وجود سابقه طولانی خواست و اندیشه تشکیل حکومت اسلامی در مصر)، خصیصه دولت در ایران است. دلیل این امر مذهب تشیع و ساختار نهادمند روحانیت آن در ایران است..

واژه‌های کلیدی: دولت، تجدّد، غرب، اسلام، ایران، مصر

۱. استادیار گروه مطالعات علوم و فناوری پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

ashtari@ihcs.ac.ir

۲. استادیار گروه مطالعات اجتماعی پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران mferemi@gmail.com

Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

مقدمه و طرح مسأله

از زمان شکل‌گیری اسلام تا اوایل سده‌ی هیجدهم، به این آیین به عنوان آیین رهایی‌بخش جامعه شرقی نگاه می‌شد. مسلمانان به حکومت یونان در مصر و سوریه پایان دادند و نقش یک مدافع را در برابر صلیبیون و مغولان بازی کردند. لیکن با هجوم غرب توسعه یافته، یک بحران تازه امت اسلامی را احاطه کرد؛ غرب مسیحی با اسلامی که اکنون غیرفعال شده بود مواجه گردید. از سال ۱۷۶۸ تا ۱۷۷۴ میلادی یعنی در سال‌های جنگ میان روسیه و عثمانی، یک ناوگان روسی - یونانی در یونان و بیروت مستقر شد. معاهده صلح «کوچیک کاریناجی» یک شکست جدی برای امپراتوری عثمانی به حساب می‌آمد. با این همه ضربه قطعی توسعه اروپا تنها در پایان سال ۱۷۹۸ میلادی بود که از سوی دنیای اسلام احساس شد؛ یعنی زمانی که ناپلئون بناپارت در مصر پیاده شد و به همراه خود، نظریات و اندیشه‌های ترقی و تجدد را نیز به آنجا وارد ساخت. (نرنبرگ، ۱۳۸۴: ۳۱) همزمان با این فتح، نیروهای روسی مجهز به سلاح‌ها و تاکتیک‌های مدرن نظامی، پیش روی خود را در سال ۱۸۰۳ در شمال ایران آغاز و در طی دو دوره جنگ و گریز طولانی، ۱۸۱۳-۱۸۰۳ و ۱۸۲۸-۱۸۲۶ میلادی، با تحمیل دو عهدنامه «گلستان» و «ترکمنچای» بخش قابل توجهی از سرزمین‌های شمالی ایران را به اشغال خود درآوردند. در بحبوحه‌ی این شکست است که علائم ضعف و عقب‌ماندگی ساختار سیاسی - اجتماعی سنتی ایران و خطر مواجهه‌ی با غرب متجدد برای دولت و دولتمردان ایرانی، همچون عباس میرزا، آشکار می‌گردد.

رویاریوی دولت و تجدد در ایران و مصر، از لحظه وقوع تاکنون، به سبب اقتضانات اسلام به مثابه یک دین سیاسی، وجه و ماهیتی متمایز از سایر مناطق به خود گرفته است. «برنارد لوئیس» با یادآوری این نکته که کلمه‌ی «بدعه» در زبان عرب به معنای نوآوری اما دارای بار منفی بوده و دست کم بیانگر نوعی بی‌اعتمادی و تقلید از غیر مؤمن است، در واقع، بر جنبه‌ی حساس تجدد در جهان اسلام انگشت می‌گذارد. (بدیع، ۱۳۹۱: ۱۰۱) به‌طوری‌که، ورود و نفوذ مفاهیم و اندیشه‌های تجددی به جهان اسلام، توأم با عکس‌العمل‌های اعتراضی و احیای گرایانه جوامع اسلامی، پرسش‌ها و مسائل چالش برانگیز گوناگونی را در ساحت اندیشه و عمل در جهان اسلام و دنیای تجدد در پی آورد. با گذشت بیش از دو سده از تاریخ مواجهه‌ی اولیه دولت و تجدد در جهان اسلام، این مباحث، بویژه با وقوع انقلاب اسلامی ایران در ۱۳۵۷ شمسی و تشکیل حکومت دینی در ایران، همچنان حضوری فعال و چالش برانگیز در مباحث آکادمیک دنیا دارند. در این نوشتار، با اتخاذ رویکرد تاریخی - تطبیقی، مواجهه دولت و تجدد، در دو بستر و زمینه اجتماعی - فرهنگی متفاوت، با تیت دست یافتن به وجوه تمایز و تشابه، مورد مطالعه و بازبینی قرار گرفته است.



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الإسلامي
فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های بانی جهان اسلام

عنایت (۱۳۵۶) در کتاب سیری در اندیشه سیاسی عرب گزارشی تحلیلی از فراز و فرود اندیشه سیاسی عرب خاصه مصر و سوریه در دو سده اخیر، همراه با پاره‌ای ملاحظات انتقادی ارائه می‌کند. وی معتقد است، بدلیل وجود زمینه‌های فرهنگی مشترک، تعلق به یک دین و تنفس در فضاهایی مشابه و بالاخره داشتن دردهای یکسان، آشنایی با گذشته معاصر جهان عرب، برای ما بسیار ضروری است؛ عرب‌ها در این مدت، نخست برای کسب استقلال و آنگاه برای اثبات هویت خویش، جنگیدند، راه‌های گوناگونی پیمودند، مسلک‌های متنوع و گاه متضاد را آزمودند، به بیگانگان دل بستند و از آنان دل بردند و از جنگال امپراتوری عثمانی به دامن غرب لیبرال پناه جستند و «کالمستجیر من الرضاء بالنار» بر آن شدند تا دفع فاسد به افسد کنند و اینک پس از گذر از رنج‌ها و دادن کشته‌ها و نافرجام ماندن قیام‌ها و پوشالی بودن استقلال‌ها، ناگزیرند به آشخوهای اصیل خویش بازگردند و آنچه را خود دارند، از بیگانه تمنا نکنند. ما نیز از انقلاب مشروطه به بعد، دچار پاره‌ای از این خلجان‌ها شده و برخی از این ایده‌ها را آزموده‌ایم، لیکن به دلایل متعدد تاریخی، خوشبختانه همه آن چه را عرب‌ها از سرگذرانده‌اند، از سر نگذرانده‌ایم و می‌توانیم با تامل در سرنوشت آنان، عبرت بگیریم و راه رفته آنان را نرویم.

ایران و مصر چه به لحاظ تعداد جمعیت و وسعت کشور و چه به لحاظ قدمت و اصالت تاریخی و تمدنی و همچنین پویایی واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی و داشتن تحولات بزرگ و اثرگذار سیاسی و دینی، دو کشور کم و بیش هم‌ظرفیت، هم‌طراز و تأثیرگذار در جهان اسلام هستند. این دو کشور، دارای کهن‌ترین سابقه تمدنی و طولانی‌ترین تاریخ مواجهه با تجدد را در میان کشورهای خاورمیانه دارند. همچنین مصر مهد و زادگاه مهمترین عقاید و جریانات سیاسی و فکری در جهان عرب و اسلام بوده است؛ از ناسیونالیسم عربی گرفته تا اسلام‌گرایی، از ستیز و جنگ با اسرائیل گرفته تا صلح و آشتی با این کشور. گذشته از این‌ها، مصر دروازه اروپا در بین کشورهای عربی و اسلامی است. از سوی دیگر، ایران نخستین کشور اسلامی است که توانست در قالب یک جنبش اسلامی - شیعی، به سنت سلطنتی ۲۵۰۰ ساله پایان و دولتی اسلامی با شاخص‌ها و نهادهای مدرن تأسیس کند. بدین ترتیب، در نگاه نخست مناسب‌ترین موارد برای تحلیلی تاریخی - تطبیقی در باب مواجهه‌ی دولت و تجدد در جامعه اسلامی می‌نمایند. کما این‌که، بخش قابل توجهی از ادبیات مطالعات اسلامی موجود، در تبیین و تحلیل تحولات جهان اسلام، غالباً به این دو کشور ارجاع دارند.

هوشی سادات (۱۴۰۱)، نیز خاورمیانه را به چهار دوره قدیم، تمدن طلایی اسلامی، جدید و مدرن تقسیم می‌کند که دوره مدرن، به‌طور خاص از ابتدای قرن بیستم آغاز می‌شود، او معتقد است، خاورمیانه

و شمال آفریقا شاهد سه بیداری در جهان عرب بوده که می‌تواند در آینده شاهد بیداری چهارم نیز در حوزه خلیج فارس باشد. مصر به نوعی محوریت دو دوره ابتدایی (دوران قدیم با تمدن مصر باستان و دوران طلایی اسلامی با حکومت فاطمیان) را داشته و طی یک دهه پیش، در پی فرایند بیداری اسلامی و خیزش اسلام سیاسی نیز دستخوش تغییراتی بنیادین بوده و از طرفی بعنوان یکی از محورهای تغییرات دنیال عرب محسوب می‌شود. آغاز بیداری اسلامی و خیزش اسلام سیاسی را در منطقه می‌توان در حذف‌های بیداری‌های دوم و سوم عربی دانست که همچنان ادامه دارد. وی، تلاش کرده تا مهم‌ترین تحولات صورت گرفته در محیط جغرافیایی خاورمیانه و شمال آفریقا از عصر قدیم و ظهور تمدن‌های باستانی تا دوران معاصر بررسی کرده و ضمن علت‌یابی این پدیده‌ها، به پیامدهای عینی آنها، به‌ویژه در عرصه منطقه‌ای بپردازد. چنانچه، گذشته را آینه آینده بدانیم، به‌طور قطع ملت و تمدنی که تاریخ خود را نشناسد، محکوم به تکرار آن خواهد شد.

پیتر منسفیلد نیز در کتاب خود با عنوان تاریخ خاورمیانه تاریخ خاورمیانه بدون جانبداری مسائل مربوط به خاور میانه را از دوران بروز اولین تمدن‌ها تا امروز واکاوی کرده است. وی که پس از دو دهه نوشته‌های خود را مورد بازبینی قرار داد و اتفاقات جدید این دوران را در تحلیل‌های خود وارد کرد. بیشترین تمرکز وی بر کشور مصر و اثرگذاری آن بر سایر کشورهای عرب و منطقه طی ۵۰۰ اخیر و خاصه یکصد سال گذشته بوده است. او ظهور یک جنبش مسلح اسلام‌گرا را در منطقه‌ی خاورمیانه پیش‌بینی کرده و گفته بود دولت‌های عرب با هر میزان پایگاه قدرت، دوام خواهند آورد. با این حال، یکی از پیش‌بینی‌های او کاملاً غلط از آب درآمد، او معتقد بود، با پایان یافتن دوران جنگ سرد، دولت آمریکا دیگر دلیلی برای حضور نظامی در جهان عرب نخواهد داشت و «بعید است جایگاه ابرقدرتی خود را در منطقه حفظ کند... شاید اگر سیاستمداران غربی خاصه امریکایی گوش فرا داده بودند، جلوی خون‌ریزی‌های بعدی تا حد زیادی گرفته می‌شد. قطعاً نمی‌توان اینگونه استدلال کرد که منطقه‌ی خاورمیانه در پی مداخلات نظامی بعدی وضعیت بهتری پیدا کرده است. او مطرح کرده بود، منافع آمریکا بیشتر با کار با جنبش‌های سیاسی موجود در کشورها تأمین می‌شود تا با تلاش برای تغییر رژیم از بیرون این کشورها. منسفیلد به این نکته رسیده بود که جوامع برای حل و فصل مناقشات باید علاوه بر صلح با دشمنان‌شان با خودشان نیز صلح کنند. او دو دهه پیش نوشته بود: جهان عرب به‌فوریّت نیازمند دموکراسی بیشتر، مشارکت سیاسی گسترده‌تر و احترام بیشتر به حقوق بشر است.



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الإسلامي
فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های بای جهان اسلام

مبانی مفهومی و رویکرد نظری

ما در جهان دولت‌ها زندگی می‌کنیم؛ به استثنای بخش‌هایی از قطب جنوب، هیچ نقطه‌ای از جهان نیست که مورد ادعای یک دولت دارای حاکمیت، بخشی از قلمرو آن یا زیر سلطه‌ی آن نباشد، اما بیشتر جوامع مدرن ارتباط نزدیکی با یک دولت معین دارند و بنابراین شناخت سیاست در بیشتر جوامع به معنای بررسی و مطالعه‌ی نقش دولت است. (راش، ۱۳۸۸: ۱۸) دولت مهمترین موضوع مورد مطالعه جامعه‌شناسی سیاسی و علم سیاست در دو سده‌ی اخیر بوده است. دولت هم پدیده‌ای قدیم است و هم جدید، اما اشکال آن بسیار متفاوت و برداشت از آن نیز بسیار متنوع بوده است. برای مدت‌ها تمام سازمان‌هایی که در طول تاریخ به اداری جوامع گوناگون پرداخته‌اند زیر نام دولت - [دولت ماقبل تجدیدی] - شناسایی می‌شدند؛ در نتیجه دولت پدیده‌ای جهانشمول و گریزناپذیر تلقی می‌شد. اما امروزه گرایش جدیدی در جامعه‌شناسی به وجود آمده که مایل است دولت را به گونه‌ای قطعی و دقیق، محصول جوامع اروپای باختری به مثابه پاسخ به بحران‌های گذار به عصر سرمایه داری معرفی کند. (بدیع، ۱۳۸۷: ۵ مقدمه مترجم) اما با این همه، دولت مانند همه سازمان‌های سیاسی یا تمام محصولات فکری غرب، از مرزهای جوامعی که به آن تعلق دارد فراتر رفته و وارد جوامع شرقی شدند. این امر در مورد بسیاری از جوامع جهان اسلام نیز صادق است. در این مطالعه با استفاده از رهیافت پسااستعماری به سراغ مطالعه شیوه شکل‌گیری و تکوین دولت مدرن در دو کشور ایران و مصر می‌رویم و این پرسش را مطرح می‌کنیم که دولت در جهان اسلام در مواجهه با تجدید چه تطوراتی را به خود دیده است؟

شاید نخستین و برجسته‌ترین نظریه پرداز پسااستعماری، «ایمانوئل والرشتاین» باشد. والرشتاین پیشگام «نظریه‌ی نظام جهانی» است. شاید بتوان گفت که دیدگاه نظری والرشتاین از یک ایده‌ی اصلی نشأت گرفته است؛ تصوّر وجود جامعه‌ی منفرد، مجزّا و مستقل توهم است. جوامع یا ملت - دولت‌ها همواره بخشی از شبکه‌ی فراگیر دولت‌ها یا قلمروهای ملی‌اند. متفکران اجتماعی، از کُنت تا هابرماس، جامعه‌ی منفرد یا ملت - دولت را کانون تحلیل اجتماعی قرار داده بودند. آنان چنین تصوّر کرده بودند که فهم پویای درونی جوامع منفرد می‌تواند مبنای درک تاریخ بشر باشد. در حالی‌که، تحلیل استعمار و استعمارزدایی به والرشتاین کمک کرد تا دریابد که واحدهایی همچون قبیله‌ها، یا حتی ملت - دولت‌ها خودفرمان نیستند. به جای جوامع منفرد، صرفاً شبکه یا الگویی از تعاملات وجود دارند. آن‌ها از گروه‌ها و گونه‌های مختلف ارتباطی تشکیل شده‌اند که پیوندهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی آنها را به یکدیگر متصل کرده‌اند. مشخصه‌ی آنها عدم توازن قدرت، و در نتیجه نابرابری و تضاد اجتماعی است. والرشتاین



این شبکه‌ها را «نظام جهانی» می‌نامد. (سیدمن، ۱۳۹۲: ۳۴۱)

به اعتقاد سیدمن، هر چند متفکران پسااستعماری با تبیین اقتصادی مارکسیستی از امپراتوری شروع می‌کنند. اما در نهایت تفسیری فرهنگ‌گرایانه را به میان می‌آورند. به اعتقاد فرانتس فانون، سلطه‌ی استعماری به خوار کردن و انهدام فرهنگ بومی استعمار شده می‌پردازد. تاریخ آنان نابود و سرکوب می‌شود؛ سنت‌ها و رسوم آنان تحقیر و تمسخر می‌شوند و آنان را وا می‌دارند تا فرهنگ حکمرانان را بپذیرند؛ باورها و ارزش‌هاشان به بهانه‌ی ابتدایی و واپسگرا بودن کنار گذاشته می‌شود. آرای فانون از آن جهت حائز اهمیت است که اصرار دارد استعمار عمیقاً واجد وجوه فرهنگی و روانی است. ادوارد سعید آرای فانون درباره‌ی وجوه فرهنگی استعمار را بسط داد. او می‌نویسد: «طی دهه‌های طولانی گسترش امپریالیسم، اروپامداری طاقت فرسا و بی‌اعتنایی در قلب فرهنگ اروپایی جای داشت. این روند تجارب، قلمروها، مردمان و تاریخ‌ها را انباشت می‌کند؛ آن‌ها را مطالعه و طبقه‌بندی می‌کند و به اثبات می‌رساند و ... پیش از هر چیز با طرد هویت‌شان و تلقی آن به منزله‌ی نظم تحقیرآمیزی از هستی در مقابل فرهنگ و ایده‌ی اروپای سفیدپوست مسیحی، آن‌ها را به انقیاد خود در می‌آورد».

در واقع، از قول عنایت (۱۳۵۶) پیدایش و رشد اندیشه تجدید دینی در تلاشهای محققان عرب از جمله سید جمال الدین اسدآبادی و ادوارد سعید با کتاب «شرق شناسی» است که مرجع اصلی فیلسوفان و منتقدان پسااستعماری محسوب می‌شود. از نگاه سعید، بنیاد نظری استعمار غربی، گفتمان شرق شناسی است که شرق را مستعد فرودستی و غرب را قادر به فرادستی ساخت. شرق شناسی عبارت از نوعی سبک غربی در رابطه با ایجاد سلطه، تجدید ساختار، داشتن آمریت و اقتدار بر شرق است. با این وجود، شرق شناسی به طور سنتی در خدمت دو هدف بوده است:

۱. به توسعه طلبی و امپریالیسم غرب در چشم دولت‌های غربی و انتخاب کنندگان آنها مشروعیت داده است؛ ۲. پنهانی کوشیده است «بومیان» را قانع کند که فرهنگ غربی معرف تمدنی جهانی است. پذیرش چنین فرهنگی به نفع آنان است؛ برای مثال آنان را از وضعیت «عقب مانده» و «خرافاتی» که در آن زندگی می‌کنند، نجات می‌دهد و آنان را به اعضای پیشرفته‌ترین تمدنی که جهان تاکنون به خود دیده است تبدیل می‌کند (شاهمیری، ۱۳۸۹: ۵۶).

به نظر ترنر، اساس روایت‌های شرق شناسی، ترسیم تمایز میان غرب و اسلام است. فعالیت شرق شناسی، مجموعه‌ای از تقابل‌های دوگانه را به وجود آورد که در آنها داشتن‌های غرب در مقابل نداشتن‌های شرق قرار می‌گیرد (سعید، ۱۳۷۹: ۴۰). بر این اساس، کلیه اجتماعات مسلمین چه بزرگ و کوچک، به



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الإسلامي

فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های بانی جهان اسلام

طور مستقیم یا غیر مستقیم تحت کنترل قدرت‌های اروپایی بودند. در اذهان جا افتاده بود که اسلام با مدرنیته ناسازگار است. حاکمان بزرگ اسلامی در انتخاب بین مدرنیته، که امید به آینده داشت و اسلام که با خاطره‌هایی از شکوه گذشته همراه بود، مدرنیته را انتخاب کردند. سعید در جای دیگر معتقد است، از آنجایی که پیش شرط‌های مدرن شدن اروپا، رویه‌ها و اعمال فرهنگ اروپایی بود، برای مدرن شدن واقعی نیز باید فرهنگ اروپایی را تقلید کرد. به عبارت دیگر، مدرن شدن بدون دگرگونی اجتماعی و فرهنگی حاصل نخواهد شد.

غرب‌گرایی بر نقش اسلام دو تأثیر داشت: اولاً سیاست‌نوسازی و مدرنیزاسیون اسلام را مجدداً فعال کرد، یعنی مداخله و فعالیت آنها، زمینه ظهور اسلام و طرح‌بندی‌اش با ساخت‌های هژمونیک خاص را فراهم ساخت. ثانیاً عاملین و کارگزاران فرایند نوسازی غربی کوشیدند تا اسلام را نمای بیرونی کارشان قرار دهند. این تعارض بین اسلام و نوسازی به سبک جدید (غرب) بود که به نوسازی انسجام بخشید. نوگرایان برای اینکه اسلام را به عنوان عنصر متعارض مطرح کنند انحلال و تجزیه آن را ممنوع کردند. اسلام موضوع مباحث و دخالت‌های بی‌پایان شد، زیرا نوگرایان از همان ابتدا کوشیدند تا اسلام را مجدداً در سلسله دال‌هایی طرح‌بندی کند که مرزهای گفتمان روشنفکری غربگرا را ترسیم نمود. شالوده‌بندی نوگرایان، اسلام را نمود کهنه‌گرایی، سنت و ضدیت با مدرنیته معرفی کرد. این قرائت از اسلام بدلیل اهمیت اسلام در گفتمان‌های متنوع دیگری که حاکمان قادر به دست‌یابی و کنترل نبودند، نتوانست قرائت غالب شود. این ابقای اسلام در افق‌های گفتمانی دیگر، سبب شد اسلام محل منازعات گردد، منازعاتی که در آن، یک پیکربندی گفتمانی خاص و جدید برای غلبه بر دیگران، به پیکار برخاست. شگفت‌آور است که نوگرایان اسلام را سیاست‌زدایی نکردند بلکه با حذف اسلام از مرکز شالوده‌بندی نظم سیاسی خود، آن را سیاسی کردند: نوگرایان اسلام را آشفته و مغشوش کردند و آن را به فرهنگ عمومی رواج دادند، تا جایی که زمینه برای بازنویسی و تفاسیر مجدد از آن فراهم شد (یعنی اسلام در دسترس قرار گرفت) (سعید، ۱۳۷۹: ۸۵). در چهارچوب این رهیافت، جوامع جهان سوم که اغلب بعد نظامی داشته و با پدیده استعمار آشنا هستند فقط با تقلید به ساختارهای دولتی غربی که مناسب ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نوع دیگری هستند نزدیک می‌شوند. شرایط پیدایش دولت هم در همه جا یکسان نیست. جوامعی که در حوزه پیرامونی قاره‌ی اروپا قرار دارند ابتدا با پرتوهای فرهنگی که مورد حمایت روندهای اقتصادی و نظامی غرب بود با دولت غربی آشنا شدند. چنان که از آغاز قرن هجدهم سلطان احمد سوم امپراتور عثمانی و صدراعظم او ابراهیم پاشا عصر لاله‌دوری را با مطالعه قوانین و الگوهای حکومتی آغاز کردند.

همین روند از آغاز عصر صفوی هم در تاریخ ایران مشاهده می‌شود تا اینکه بعدها در اواسط سده نوزدهم به ابتکار ناصرالدین شاه و امیر کبیر به مرحله نهادینگی می‌رسد (بدیع و بیرن بوم، ۱۳۸۷: ۱۴۹).

استعمار در جوامع زیر سلطه خود نقش متفاوتی ایفا کرده است. هرچه شدت و انسجام استعمار بیشتر بوده و ورود تکنولوژی سیاسی هم جزئی‌تر بوده است. ایجاد یک دستگاه اداری استعماری بی شک زمینه را برای ساخت دولت در هنگام استقلال مهیا کرده است. اما بروکراسی استقرار یافته بوسیله استعمارگران هرگز اجازه ساخت یک مرکز واقعی را نمی‌داد که بتواند بر پیرامون متفرق و تابع سنتی‌ترین شیوه‌های حکومتی پرتو افکند. جنبه تصنعی این وصله تا حدی بود که قدرت استعماری از شکل‌گیری یک تقسیم کار موازی که قادر باشد بین هویت جامعه تحت سلطه و ساختارهای وارداتی آشتی برقرار کند جلوگیری می‌کرد. تمام این عوامل مربوط به نشر الگوی دولتی، در عصر حاضر آن چنان با نظم سیاسی جهانی همراه می‌شود که از طریق حقوق بین المللی و ارزش‌های مسلط، دولت را به صورت الگوی منحصر به فردی معرفی می‌کند که هر جامعه‌ای باید خود را به آن مجهز یا هماهنگ سازد تا بتواند شناسایی همسایگان خود را احراز و توسعه خود را محقق سازد (بدیع و بیرن بوم، ۱۳۸۷: ۱۵۰).

در عین حال، هر چند که الگوی دولتی از طرف نخبگان بومی حالت درونی به خود گرفته باشد اما واقعیت می‌گوید که عملکرد و بازتولید آن در جوامع جهان سوم بیشتر جنبه صوری دارد. دولت که به گونه‌ای تصنعی یا با زور یا با بهانه‌ای بی انصافانه مسئولیت شکست نظامی و اقتصادی به صحنه‌ی کشورهای افریقایی و آسیایی قدم گذاشته، چیزی جز کپی کم رنگ نظام‌های غربی، محصول وارداتی، خارجی و بی کفایت و منبع خشونت نیست (بدیع و بیرن بوم، ۱۳۸۷: ۱۵۰). مسأله مطمح نظر در این جا این است که دولت به عنوان محصول جدایی دین و سیاست در دنیای غرب چگونه می‌توانست در جهان اسلام که دین دارای روابط ارگانیک با اسلام است جای باز کند. انتقال این نگرش به جهان اسلام، مطمئناً مسائلی را به بار می‌آورد. به طوری که تمام حرکت‌هایی که در پایان سده‌ی نوزدهم جهان اسلام را دستخوش لرزه می‌ساخت احتمالاً از مشکلاتی بود که مربوط به همین نگرش بود. این مشکلات در درجه اول مربوط به شکست اولین اصلاح‌گرایانی می‌شد که هرگز نتوانستند این ترکیب اتفاقی ابزارهای غربی و هویت اسلامی را به گونه‌ای نظری پردازش کنند. این مشکلات همچنین مربوط به تحوّل فضای روشنفکری و سیاسی بود که کم‌کم غرب را به صورت دشمنی جلوه‌گر می‌ساخت که لازم بود در مقابلش تجدّد دیگری پیا شود (بدیع، ۱۳۹۱: ۱۰۲). در چارچوب این چشم‌انداز، این نوشتار در پی آن است تا مواجهات دولت و تجدّد را در قالب سه مقطع دولت ما قبل تجدّدی به مثابه دولتی تجدّد طلب، دولت



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های بانی جهان اسلام
جمعیت نرسانت العالم الاسلامی

۳۲

سال دوازدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱

تجدّدی به مثابه دولت ملّی و دولت مابعد تجدّدی به مثابه دولت اسلامی را با اخذ رویکردی تطبیقی در دو کشور ایران و مصر دنبال نماید.

دولت ماقبل تجدّدی و تجدّد

به عقیده بسیاری از صاحب نظران نخستین مواجهه‌ی جدّی مصر و تجدّد در طی هجوم ارتش فرانسه انجام پذیرفت. سرزمین مصر از زمان تصرّف توسط سلطان سلیم اول، سلطان عثمانی، در سال ۱۵۱۷ ایالتی از ایالات عثمانی بود. در سال ۱۷۹۸ لشکر فرانسه به فرماندهی ناپلئون بناپارت، مصر را از خاک عثمانی جدا کرد (رنبرگ، ۱۳۸۴: ۳۱). ورود ناپلئون به این کشور، در عصر جدید، مصر را با واقعیت تحولات و پیشرفت‌های غرب تجدّدی آشنا ساخت. در همان دوران کوتاه حضور فرانسویان در مصر، اندیشه‌های نو در میان مصریان راه یافت و شکاف بزرگ و فزاینده‌ای میان واقعیت و آرمان بوجود آورد (یاری، ۱۳۹۲: ۱۲۸). در سال ۱۸۰۵ قوای مشترک عثمانی و انگلیس، مصر را از اشغال ناپلئون خارج ساخت و حکمرانی این کشور به محمدعلی پاشا سپرده شد. وی و جانشینانش تحت عنوان «خدیو» و سپس «سلطان»، حکومت مستقل مصر را ۱۴۸ سال در اختیار داشتند. ظهور «محمدعلی پاشا» و تشکیل سلسله خدیوی مصر تقریباً مقارن تشکیل سلسله قاجاریه در ایران است. فرمانروایان مصری این دوره که خدیو نامیده می‌شدند نایب السلطنه امپراتور عثمانی بودند و با استقلال حکومت می‌کردند. بی‌کفایتی خدیوهای مصر در اواخر سده‌ی نوزدهم باعث نفوذ روز افزون انگلیس در مصر شد، به طوری که مصر در ۱۸۸۲ مستعمره بریتانیا شد. در اوایل جنگ بین الملل اول، با پیوستن حکومت عثمانی به دول محور در جنگ بین الملل اول، انگلیس مصر را تحت الحمایه خود اعلام کرد. امّا، مبارزه مردم مصر به ویژه پس از جنگ، باعث شد تا انگلیس در ۲۸ فوریه ۱۹۲۲، استقلال مصر را به رسمیت بشناسد (روزنامه ایران، ۱۳/۹/۸۵).

همزمان، نخستین مواجهه‌ی جدّی دولت ایران و تجدّد نیز در دوران شاهان قاجار رخ داد. اروپاییان سده‌ی نوزدهم، عموماً، پادشاهان قاجار را به چشم نمونه‌ی کاملی از «مستبد شرقی» می‌دیدند. امّا اقتدار بی‌چون و چرای این پادشاهان واقعیتی پوشالی بیش نبود. در سخن، شاه مدعی انحصار بر ابزارهای اعمال زور، اداری و دیوانی، مالیه و قضایی بود. کلام او قانون و تدبیر کلیه امور لشکری و کشوری در ید قدرت او بود. امّا در عمل این قدرت به دلیل فقدان یک نظام دیوانسالاری دولتی و یک ارتش ثابت، سخت محدود بود. قدرت واقعی شاه از پایتخت فراتر نمی‌رفت. افزون بر این، اقتدار وی بدون حمایت اعیان



فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهش‌های بنیادی جهان اسلام

و منتقدان محلی عملاً نفوذ چندانی نداشت. پس از نیم سده تلاش‌های نیم بند برای تأسیس نهادهای دولتی، آن چه پس از به آخر رسیدن سلطنت طولانی ناصرالدین شاه در ۱۲۷۵ به جا ماند، اسکلتی از یک دولت مرکزی بیش نبود که فقط از نه نهاد کوچک - اداره‌هایی آن هم بدون بروکراسی - تشکیل می‌شد (آبراهامیان ب، ۱۳۸۹: ۲۹-۲۸).

نفوذ غرب در اوایل سده‌ی نوزدهم، نخست بواسطه‌ی شکست‌های نظامی از ارتش روسیه و سپس انگلیس آغاز شد. روس‌ها به سرعت با پیشروی به سوی آسیای میانه و قفقاز، شاهان قاجار را در دو جنگ طولانی مدت مدت شکست دادند و پیمان‌های تحقیر آمیز گلستان ۱۱۹۲ و ترکمنچای ۱۲۰۷ را به آنان تحمیل کردند. از سوی دیگر، انگلیس‌ها نیز از سده‌ی هیجدهم در خلیج فارس حضور داشتند، نفوذشان را گسترش دادند، قاجارها را به واگذار کردن هرات مجبور و در سال ۱۲۳۶ معاهده‌ی ننگین پاریس را به آن‌ها تحمیل کردند. از این پس ایرانیان از این دو قدرت با نام همسایگان «شمالی» و «جنوبی» یاد می‌کردند. این معاهدات پیامدهای دامنه‌داری به همراه داشت. مرزهای ایران را تثبیت کرد. کشور ایران را به منطقه‌ی حائل و در مواردی به میدان رقابت در «بازی بزرگ» دو قدرت تبدیل کرد. نمایندگان سیاسی آنان به بازیگران کلیدی در سیاست ایران مبدل شدند - تا جایی که نه تنها در انتصاب یا برکناری وزرا، بلکه در تحکیم پادشاهی و اعمال نفوذ در تعیین جانشینان طی سرتاسر سده دست داشتند (آبراهامیان ب، ۱۳۸۹: ۷۷).

نخستین حرکت خویشتن‌یابی نظام‌های سیاسی سنتی در برابر قدرت‌های غربی، بی شک مربوط به کشف عدم توازن و عدم مساوات می‌شد، چنان که ابهام و اغتشاش در رابطه با غرب نیز ابتدا در زمینه‌ی نظامی به ظهور رسید. به همین سان، شکست‌های مکرر قاجارهای ایرانی در مقابل همسایه‌ی شمالی خود و قراردادهای تحقیر آمیز گلستان و ترکمنچای، سپس شکست در جنگ علیه افغانستان که به وسیله‌ی انگلستان حمایت می‌شد، باعث تشویق اصلاحات دربار ایران شد. فتح مصر به وسیله بناپارت نیز باعث فروپاشی نظم سنتی مملوک‌ها و زمینه‌ساز اصلاحات محمدعلی شد. به گونه‌ای متخالف تمام این برخوردها میل رهایی از غرب را کند نمود: واکنش در مقابل سلطه‌ی اروپایی به تقلید از آن انجامید. این تقلید نه تنها در زمینه‌ی نظامی، بلکه همچنین در زمینه‌ی تجاری و آموزشی نیز ترجمان خود را باز یافت (بدیع، ۱۳۹۱: ۲۱۷).

تجدد سیاسی در امپراتوری عثمانی یا در ایران، در درجه‌ی نخست پاسخی بود به اراده‌ی سلطان یا شاه که می‌خواستند قدرت سیاسی خود را در مقابل چالش‌های داخل و خارج احیاء کرده و به برکت فنون



غربی خود را به منابع سیاسی مجهز سازد که قادر باشد کسری قدرت آنها را جبران کند (بدیع، ۱۳۹۱: ۲۰۱). قاجارها تلاش کردند تا از طریق تقویت دولت با استفاده از اقداماتی که بعدها در سراسر جهان به «مدرنیزاسیون دفاعی» معروف شد، این نفوذ را محدود کنند. اما این تلاش‌ها عمدتاً به دلیل ناتوانی ایران برای افزایش درآمدهای مالیاتی با شکست روبه‌رو شد. کسری درآمد دولت افزایش یافت، لیکن دولت قاجار همچنان برای افزایش درآمدهای مالیاتی مورد نیاز خود با ضعف‌های اساسی روبه‌رو بود. در نتیجه دولت برای برون رفت از این چرخه‌ی باطل فروش امتیازات و استقراض روی آورد. این فرآیند در ایران در سال ۱۲۵۱ توسط ناصرالدین شاه آغاز شد و طی آن حقوق انحصاری ساخت راه آهن، تراموا، سد، جاده‌ها، معادن و کارخانه‌های صنعتی به رویتر فروخته شد (آبراهامیان ب، ۱۳۸۹: ۸۰).

مشکلاتی که سلسله‌ی سلطنتی برای خروج از نظم اجتماعی سنتی با آن روبه‌رو بود، به دلیل عدم امکان استفاده دولت از بازی نخبگان رقیب، روز به روز وخیم‌تر می‌شد. نه تنها فعالیت‌های تجاری در طول سده‌ی نوزدهم نسبت به آنچه در شهرهای قرون وسطی صورت می‌گرفت از وسعت کمتری برخوردار بود، بلکه این فعالیت‌ها اساساً در دست خارجی‌ها، اقلیت‌های فرهنگی، یهودی یا مسیحی قرار داشت. این وضعیت عینی، استراتژی ساخت یک قدرت سیاسی مرکزی را با شکست روبه‌رو می‌ساخت. نخبگان برخاسته از این اقلیت‌ها که آشکارا به سوی خارج گرایش داشتند به دنبال ارضاء نیازهای امنیتی خود بودند. در راستای این هدف آنها ترجیحاً به قدرت‌های خارجی و اغلب به سفارتخانه‌ها یا کنسولگری‌های مقیم کشور خود متوسل می‌شدند. نه تنها صحنه‌ی سیاست رسمی کارویژه‌ی حفاظتی خود را که یکی از عناصر اصلی سیاست در غرب را تشکیل می‌داد، از دست می‌دهد بلکه همچنین باید این وظیفه را به کارگزاران خارجی واگذار کند. این عمل ادعای حاکمیت دولت را تا حد مسخره آمیزی کاهش می‌دهد (بدیع، ۱۳۹۱: ۲۱۰). رابطه وابستگی که از این وضعیت به وجود می‌آمد، مرکز در حال ساخت را مجبور به سازش با قدرت‌های اروپایی می‌کرد. این سازش ممکن بود مستقیماً با دولت‌های خارجی صورت گیرد؛ چنان که ایران امتیازات زیادی به دولت روسیه بخشید؛ یا ممکن بود توافق‌هایی با شرکت‌ها و افراد خارجی صورت گیرد؛ چنانکه شاه ایران برای ایجاد بانک رویتر قبول کرد که امور گمرکی را به یک مباشر بلژیکی واگذار کند. همچنین مسأله‌ی رژی امور دخانیات را زیر نظر انگلستان قرار داد (بدیع، ۱۳۹۱: ۲۱۱).

همینگونه قیومت‌ها در مصر نیز قابل مشاهده است. از اواخر سده‌ی نوزدهم امپراتوری عثمانی به سبب ساختار استبدادی حکومت، فساد دستگاه اداری، وضع فجیع مالی و دخالت‌های اروپایی به شدت ضعیف و هر روز بر بدی اوضاع آن افزوده می‌شد. «مرد بیمار» سال‌های پایانی سده‌ی نوزدهم برای

رهایی از چنگال‌های طمع روسیه، همسایه شرقی خود، که از مدت‌ها پیش در جسم امپراتوری عثمانی فرو رفته بود، به فرانسه و بریتانیا روی آورد و کوشید حمایت آن دو را جلب کند (بذرافکن، ۱۳۹۱: ۱۱۱). در واقع، واکنش امپراتوری گزینه بی بدیلی جز اصلاحات به سبک و سیاق غربی نبود. با وجود این اکثر اقدامات اصلاحی در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی همچون تمرکز قوای دولت، تنگ کردن دامنه قدرت و اختیارات سلطان، همچنین ترتیب امور اجتماعی بر مدار قانون بدون نتیجه و ابتر باقی ماند.

واکنش به تهاجم غرب از طریق اصلاحات، شاید در مصر زمان محمد علی ۱۸۰۵-۱۸۴۸ چشمگیرتر بود. محمد علی پاشا موجب شد مصر، نخستین ایالت عثمانی باشد که اصلاحاتی به سبک اروپایی را تجربه می‌کند. او توانست استقلال نسبی و البته غیر رسمی را برای مصر به ارمغان آورد؛ گسیل گروه‌های دانشجویی به اروپا، به قصد یادگیری فنون نظامی بود؛ اما نخبگان فکری را تربیت کرد، که پایه گذار تحولات اندیشه-ای با تاسی از غرب و به صورتی مدرن بودند (یاری، ۱۳۹۲: ۱۲۸). خدیو اسماعیل ۱۸۷۹-۱۸۶۳ بیش از پیش کشور را توسعه داد. او دوستدار آموزش و نیز علاقمند به انجام اصلاحات در حوزه‌ای گسترده بود. با این حال اسماعیل دولت را با سختی به دست گرفت و به شیوه‌ای خودکامه حکومت کرد. مجلس نمایندگان مصر در زمان اسماعیل به نظر می‌رسد چیزی بیش از یک آزمایش نبود. واکنش محافظه‌کارانه نسبت به تلاش‌های اصلاح طلبانه، با واکنش اولیه‌ای که در برابر غرب شکل گرفت، برابری می‌کرد. در حالی که محمدعلی و محمود دوم تلاش قابل توجهی برای ایجاد تغییرات اجتماعی و نظامی انجام دادند، در دوران خدیو اسماعیل و عبدالحمید زمینه رفتار در حوزه سیاسی بسیار محدود بود (نرنبرگ، ۱۳۸۴: ۳۳). از سوی دیگر، در پی بروز مشکلات معیشتی و مدیریتی و ظلم و ستم والیان عثمانی، مشروعیت اسلامی و مقبولیت مردمی خلافت سلطان از دست رفته بود. نخبگان جهان اسلام با توجه به رکود نسبی جوامع خویش در مقایسه با رشد شگفت انگیز تمدن غرب با رغبت تمام آماده پذیرش حضور مستقیم دولت‌های غربی و استعمارگر به عنوان یک امر اجتناب ناپذیر بودند (بذرافکن، ۱۳۹۱: ۱۱۱).

اجزاء این مسأله در پایان سده‌ی نوزدهم یعنی زمانی که روند وابستگی ملموس‌ترین و خشن‌ترین شکل خود را پیدا کرد، دچار تغییراتی شدند. این روند با استقرار دستگاه‌های اداری بریتانیا در مصر و سیاست حضور فعالانه‌ی انگلستان و روسیه در ایران، به اوج خود رسید. موضوع، دیگر این نبود که با تقویت کارایی‌های خود به حفاظت از خود بپردازند بلکه می‌بایست با خطر فتح به مقابله برخیزند. براین اساس، بازیگران نوسازی که همچنین به دلیل ظهور یک جریان احیاگرایی و اتحاد اسلامی خود را در



فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهش‌های بانی جهان اسلام

۳۶

سال دوازدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱

فشار می‌دیدند به این فکر افتادند که روند نوسازی را در قالب عبارات ناسیونالیستی و در نتیجه همراه با جدا ساختن آن از غرب گرایی، تحقق بخشند (بدیع، ۱۳۹۱: ۲۱۸). در عین حال، این جدا سازی - نوسازی از غرب گرایی - نیز به نوبه‌ی خود به دلیل مجموعه آثار باطلی که در برداشت با شکست روبرو شد. در درجه‌ی نخست نخبگان نوگرا برای قطع رابطه با غرب از منابع قدرت مستقل برخوردار نبودند. دیگر آنکه طبیعت پدرسالارانه پادشاهی‌های موجود، طبقه سیاسی را در وضعیت ناپایداری قرار می‌داد؛ به گونه‌ای که هستی آنها به لطف سلطان، شاه یا خدیوی بستگی داشت که هر لحظه می‌توانستند آنها را معزول سازند. هم از این رو بسیار متداول بود که نخبگان سیاسی به دنبال جبران وضعیت ناپایدار خود در پی کسب حمایت فلان قدرت خارجی باشند: وزیران ایرانی مثل امین الدوله و مشیر الدوله به دنبال کسب حمایت بریتانیایی‌ها و رقبای آنها یعنی عین الدوله یا امین السلطان به دنبال کسب حمایت روس‌ها بودند. ظاهراً این تنها وسیله‌ای بود که می‌توانست از آنها در مقابل ناصرالدین شاه یا مظفرالدین شاه حفاظت کند. به عبارت دیگر، در چنین شرایطی وابستگی مأموریت انجام نوسازی از طرف پادشاهی پدرسالار، جستجو برای قیومیت خارجی را تحریک و راه‌های جدیدی برای نفوذ قدرت‌های سلطه‌گر به وجود می‌آورد. در نتیجه، جداسازی نوسازی از غربگرایی هم منتفی می‌شد. بدتر آن که این رقابت قدرت‌های اروپایی بود که روند نوسازی را سازمان داده و بر حسب آن که وزیری که مأمور انجام کارهایی چون ایجاد راه آهن، خط تلگراف، اصلاحات قضایی یا بانکی می‌شد، زیر حمایت کدام قدرت اروپایی باشد، نوسازی نیز در جهت منابع همان کشور سوق می‌یافت. از این رو ملت‌های غربی نفع خود را در ترغیب یک نوسازی گزینشی و نظارت شده می‌دیدند. در نتیجه عمل اصلاحات و گشایش به سوی غرب را همگام با هم ادامه می‌دادند (بدیع، ۱۳۹۱: ۲۱۹).

در چنین شرایطی هیچ جای تعجب نیست که لحظه‌های مهم در روند ساخت یک مرکز قدرت متجدد در مراحل نادر هم سویی حرکت‌های ناسیونالیستی و تقاضا برای تغییر نظم سیاسی جای گیرند (بدیع، ۱۳۹۱: ۲۲۱). این وضعیت ترجمان خود را در شکل‌گیری احساسات ناسیونالیستی و وطن پرستانه در میان نیروهای آگاه و آسیب دیده از شرایط پیش آمده، پیدا نمود. در ایران اقشار مختلف روشنفکران، علما و بازاریان در واکنش به زوال و زبونی دولت در برابر مواجهات ناشی از تجدّد و نفوذ غرب در پیکره در حال احتضار اجتماع ایرانی در قالب جنبش مشروطه ائتلاف نمودند.

در واقع، ریشه‌های انقلاب مشروطه ایران را بایست در مواجهه با تجدّد و نفوذ تدریجی غرب در کشور جستجو کرد. این نفوذ پیوندهای عمیق دربار قاجار با جامعه را به دو شیوه هم زمان از هم گسست. از یک



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های باسی جهان اسلام
جمعیت نرسانت العالم الاسلامی

سو، مایه‌ی نگرانی مشترک بسیاری از بازاریان شهرنشین و نخبگان مذهبی شد که تا آن زمان پراکنده بودند و آنان را در قالب یک طبقه متوسط فراگیر به هم نزدیک کرد و تازه داشت از نارضایتی طبقاتی‌اش نسبت به دولت و قدرت‌های خارجی آگاه می‌شد. این طبقه‌ی مرفه، بر اثر پیوندهایش با بازاریان و روحانیون، بعدها به طبقه متوسط سنتی معروف شد. پیوند سرنوشت ساز مسجد و بازار، که تازمان معاصر نیز ادامه یافته است، ریشه در این مواجهه و واکنشی بدان است. از سوی دیگر، ارتباط با غرب، به ویژه از طریق آموزش‌های مدرن، ایده‌ها، پیشه‌ها و نهایتاً طبقه‌ی متوسط جدیدی را به وجود آورد. اعضای این طبقه خود را نخست «منورالفکر» و سپس «روشنفکر» خواندند. فهم آنان از جهان بیرونی بواسطه‌ی روشنگری فرانسوی بود. به باور آنان نه اقتدار شاهی بلکه حاکمیت مردم؛ نه سنت بلکه آزادی، برابری و برادری؛ نه «ظل الله» ها بلکه حقوق لاینفک انسانی محترم شمرده می‌شد. آنان نه از تعادل اجتماعی و هماهنگی سیاسی، بلکه از لزوم تغییرات ریشه‌ای، دگرگونی‌های بنیادی، و روند اجتناب ناپذیر پیشرفت انسانی سخن می‌گفتند، به جای موعظه در باب فواید حکومت مطلقه و محافظه کاری، لیبرالیسم، ناسیونالیسم و حتی سوسیالیسم را ترویج می‌کردند. آنها همچنین جلای تازه‌ای به واژه‌های کهن دادند و معنای استبداد را از «استبداد مشروع» به «استبداد غیر مشروع»؛ دولت را از دربار پدر سالار به دولت ملی؛ ملت را از «جماعت دینی» به «ملت»، وطن را از محله به سرزمین پدری / مادری؛ مجلس را از گردهم جمع شدن به پارلمان و ... تغییر دادند (آبراهامیان ب، ۱۳۸۹: ۷۶-۷۵).

عدم توفیق اصلاحات در مصر نیز این کشور را در آستانه استعمار انگستان قرار داد. زمانی که عصر اسماعیل، چهارمین جانشین محمد علی پاشا، آغاز شد؛ معضلات اقتصادی و تضادهای موجود، به وضوح هویدا گشته و مصر با تنگناهایی بزرگ به ویژه از نظر اقتصادی روبرو شد. همین مشکلات و عدم کفایت لازم در شخص اسماعیل، کشور را به سوی وابستگی به غرب کشاند. وضعیت نابسامان مصر با به قدرت رسیدن توفیق پاشا، فرزند اسماعیل، تغییری نیافت؛ همین امر، انقلاب اعرابی پاشا را به همراه داشت. این انقلاب، که در ۱۸۸۱ رخ داد، گرچه حباب خدیوهارا ترکاند، ولی به هر حال انقلابی بی موقع و محکوم به فنا بود. سرانجام به همین بهانه در ۱۸۸۲، انگلیس به مصر حمله کرد و به این ترتیب خدیو مصر رسماً تحت حمایت دولت انگلیس قرار گرفت. اشغال مصر موجب شد که این فکر در تمام سال‌های مبارزه علیه استعمار در ناسیونالیسم این کشور رسوخ کند که انقلاب امری مفید فایده نخواهد بود، تنها تربیت ملت و آگاهی دادن به ایشان می‌تواند مفید واقع شود. دوران حکومت عباس ثانی - جانشین توفیق - آبستن وقایعی بود که بر نهضت ناسیونالیسم مصر تأثیرات بسیاری گذاشت. این دوره را بایست به دو

بخش تقسیم کرد: نخست، دورانی که وی تازه کار خویش را آغاز کرد و با طرفداری از نهضت ناسیونالیسم مصر، تلاش داشت تا از شر استعمار، خلاصی یابد. این دوره، با اوج مبارزات مصطفی کامل همراه بود. دوره‌ی دوم حکمرانی عباس ثانی، با رخدادهایی همراه شد که امید وی را از یاری دول اروپایی و همچنین دولت عثمانی به یأس کشاند. در این دوره، راه نهضت ناسیونالیسم مصری از خدیو جدا شد و همین امر در شکل مبارزات، تغییری بنیادین ایجاد کرد (یاری، ۱۳۹۲: ۱۳۰). از ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۲ فشار مصری‌ها بر بریتانیایی‌ها برای آزادی سیاسی بیشتر رشد یافت و در فوریه ۱۹۲۲، بریتانیایی‌ها به وضعیت تحت الحمایگی پایان دادند و این کشور را سلطنت مشروطه اعلام کردند. در تئوری، مصری‌ها می‌توانستند کاملاً آزاد باشند، اما در عمل نظم نوین سیاسی جلوه‌ای ظاهری برای حفظ کنترل بریتانیا بود. ابوشی در خصوص دولت مصر می‌نویسد: که بی اعتمادی به دولت حس مسئولیت مدنی مردم مصر را متأثر ساخت. آنان دستگاه حکومت را چیزی بیش از محل کار هزاران مصری نمی‌دیدند که حقوق اندکی می‌گرفتند و چیز اندکی تولید می‌کردند. حکومت ساختاری نهادین نبود که برای خدمت به شهروندان ایجاد شده باشد؛ حکومت اساساً یک نهاد بهره‌کشی به شمار می‌رفت (حافظیان، ۱۳۸۹: ۲۸).

دولت تجدیدی، ناسیونالیسم و دین

دولت تجدیدی (Modern State) واحد سیاسی است که بر اساس مؤلفه‌های بنیادینی همچون: مردم، سرزمین، حکومت و حاکمیت سامان یافته است. به عبارتی، دولت‌های مدرن با مرزهای جغرافیایی صریحاً تعریف شده‌ای مشخص می‌شوند که در درون آنها یک دستگاه سیاسی و اداری وسیعاً شناخته شده انحصاراً عمل می‌کند و در نهایت می‌تواند اقتدار خود را از طریق کاربرد زور تحمیل کند. به اعتقاد مایکل راش پیدایش و تکوین این دولت در غرب، محصول ظهور «سرمایه‌داری» و شکل‌گیری «دولت ملی» است. بنابراین، به اعتقاد وی تردیدی نیست که دولت مدرن محصول نیروهای دوگانه اقتصاد و ناسیونالیسم در غرب باشد (راش، ۱۳۸۸: ۳۱). چنین رهیافتی، از یک سو، به خوبی رابطه بین ساخت دولت مدرن و اصلاح ساختار اجتماعی - اقتصادی را به نمایش می‌گذارد. امانوئل والرشتاین در تعیین و تصریح این قضیه هیچ گونه تردیدی به خود راه نمی‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه گشایش اقیانوس‌ها و ظهور سرمایه‌داری تجاری که به دنبال آن پدید آمد، علت شکل‌گیری نظام اقتصادی بین‌المللی‌ای بود که از مرزهای اروپایی خود فراتر رفت و مرکز آن در شمال غرب اروپا تثبیت گردید و به نظارت و آماده سازی پیرامون پرداخت. توسعه اقتصادی این مرکز با ویژگی تمایزگذاری ساختارهای اقتصادی و جهش



سرمایه‌داری تجاری، فقط به برکت استثمار جوامع پیرامون میسر بود. بر پایه‌ی تحلیل والرشتاین این نظام سلطه، برای داوم خود به خلق ساختارهای دولتی در مرکز و جلوگیری از ظهور چنین ساختارهایی در حوزه پیرامونی همت گماشت (بدیع و بیرن بوم، ۱۳۸۸: ۱۱۰). بدین ترتیب، سرمایه داری به عنوان دستاورد سترگ غرب، میراثی جز استثمار و استعمار برای دنیای غیر غرب در بر نداشت.

در چارچوبه‌ی تحلیل والرشتاینی، ایران و مصر، به دلیل وجود ذخایر عظیم نفتی در ایران و مصر به دلیل قرار گرفتن در گلوگاه اصلی شریان سرمایه‌ی جهانی، همواره پیرامونی طمع برانگیز و استراتژیک برای مرکز سرمایه‌داری جهانی بوده‌اند. اما، ایران به دلیل موقعیت ژئوپولیتیکی خود و رقابت دو دولت روس و انگلیس توانست از حضور مستقیم استعمار بگریزد، لیکن مصر به دلیل کارویژه استراتژیک کانال سوئز و سهولت دسترسی، سال‌های متمادی مستعمره و تحت الحمایه‌ی دولت‌های اروپایی فرانسه و انگلستان بود.

در اوایل سده‌ی بیستم، در پی ورود مستقیم و غیر مستقیم نیروهای امپریالیسم جهانی و شدت گرفتن مداخلات بیگانگان در امور سیاسی و اجتماعی از یک سو و از سوی دیگر، ضعف و ناتوانی روزافزون ساختار سیاسی حاکم در حل مسائل و چالش‌های برآمده از ناحیه‌ی تجدد و نفوذ بیگانگان، جریان‌ات مختلف سیاسی و اجتماعی با گرایش‌ات ناسیونالیستی در واکنش به شرایط موجود در پیرامون شکل گرفت. مصر از نخستین کشورهایی بود که علانم عقب ماندگی و آثار وابستگی پس از جنگ بین الملل اول در آن ظاهر گردید. در سال‌های منتهی به جنگ بین الملل دوم، مصر در آستانه یک انقلاب بود، هیچ یک از سلاطین یا اهل سیاست شناخته شده قادر به اداره‌ی یک حکومت منظم و کارآمد تا پایان جنگ بین الملل دوم نبودند. نه تشکیلات اداری کشور، نه حکومت انتخابی آن با پارلمان، نظام حزبی و قانون اساسی اش قادر به حل مشکلات برخاسته از ناحیه‌ی غرب و تجدد برخاسته از آن نبودند. سرنوشت ایران نیز در پایان جنگ بین الملل اول بهتر از مصر نبود. در مرکز، استبداد دیرینه‌ی ایرانی جای خود را به یک نظام از هم گسیخته - و تقریباً متناقض - پلوتوکراتیک داده بود. در ایالات، نیروهای گریز از مرکز قومی و منطقه‌ای، کشور را با خطر از هم گسیختگی روبرو کرده بودند. و حضور سربازان انگلیسی در مناطق مختلف کشور آثار حاکمیت و استقلال ایران را به کلی از میان برده بود (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۱۱۸).

بدین ترتیب، بر خلاف خواست غرب، مبنی بر عدم شکل‌گیری دولت متمرکز قدرتمند در پیرامون، با عملکرد این نظام به شکل اجتناب ناپذیری بستر شکل‌گیری دولت‌های ملی با استراتژی خود غرب - ناسیونالیسم - شکل گرفت. البته ناسیونالیسم به منزله‌ی یک نیروی اجتماعی و سیاسی مدرن خاص غرب نیست، اما از نظر تاریخی خاستگاه آن در غرب قرار دارد. از پایان سده‌ی هیجدهم به بعد، ناسیونالیسم به

منزله‌ی یک نیروی اجتماعی و سیاسی به طور فزاینده‌ای اهمیت پیدا کرد. انترناسیونالیسم انقلاب فرانسه هنگامی که فرانسه‌ی انقلابی درصدد صدور اندیشه‌های رادیکال خود برآمد به سرعت به ناسیونالیسم تبدیل گردید، اما دوره‌ی صد ساله از سال ۱۸۱۵ تا سال ۱۹۱۹ بود که می‌بایست قرن ناسیونالیسم اروپایی باشد. در آن دوره با فروپاشی امپراتوریهای قدیمی که به انقلاب بلشویکی در روسیه در اکتبر ۱۹۱۷، شکست آلمان و اتریش - مجارستان در جنگ بین الملل نخست در سال ۱۹۱۸ و پیمان ورسای در سال ۱۹۱۹ انجامید نقشه‌ی اروپا از نو ترسیم گردید (راش، ۱۳۸۸: ۳۹-۳۷). لیکن پس از این دوره، در پی فجایع ناشی از جنگ بین الملل دوم و نقش گرایش‌های ناسیونالیستی در وقوع آن، گرایش‌های فوق در غرب رو به افول نهادند. با وجود این، مفهوم اساساً غربی دولت ملّی به صورت مدلی برای دولت مدرن درآمد و هر جا که هویتی ملّی وجود نداشت لازم گردید که ایجاد شود.

با افول تدریجی گرایش‌های ناسیونالیستی در غرب، غیر غربی‌ها در جریان مبارزات ضد استعماری و تشکیل دولت‌های مستقل آن را در کانون مباحثات و بلکه منازعات نظری و عملی خود قرار دادند (کچونیان، ۱۳۸۷: ۲۸). در جوامع اسلامی نیز، ناسیونالیسم، آمیخته با حمیت سنتی اسلامی، ایدئولوژی همگان شد و سراسر جهان اسلام را دربرگرفت. اندیشه ناسیونالیسم، بیش از هر ایدئولوژی دیگر بر ذهن اعراب مسلط شد. روشنفکران اولیه خیلی زود ناسیونالیسم را به همراه آوردند تا جایگزین وفاداری اسلامی شود. به جز عقاید عبادی و فردی دینی، همه عقاید دیگر، به امید انتقال آنها از پایه‌ی دینی به یک پایه‌ی ملّی، مورد بازتعریف همه جانبه‌ی متفکران غرب‌گرای عرب قرار گرفتند. هم رأیی بریتانیا با ناسیونالیسم عرب سبب پیشرفت بیشتر این تفکر شد. ناسیونالیسم عرب با اثرپذیری از اندیشه‌های اروپایی، ضرورتاً لیبرالی و در ماهیت تقریباً غیردینی شد (بذرافکن، ۱۳۹۱: ۱۱۵). رفاعه طهطاوی، نخستین کسی بود که ایده‌ی واضحی درباره‌ی ملت مصر ارائه داد. وی کوشش علمی خود را مصروف کار بر روی دلایل نظام مند روابط قوانین عقلی و الهی نمود. محور این بحث نظریه وطن، سرزمین و تعهداتی بود که فرد برای سربلندی و پیشرفت سرزمین خود بر عهده داشت (فدال، ۱۳۹۰: ۸۵). طهطاوی در نوشتار خود، از واژه‌ی حب الوطن نام می‌برد و این واژه را تقریباً مترادف با عصبيت ابن خلدون می‌گیرد. او گرچه به عصبيت مذهبی توجه دارد و آن را تأیید می‌کند، ولی عشق به وطن با مفهوم کشوری در حیطه‌ی جغرافیایی خاص را بر عصبيت مذهبی اولویت می‌دهد. این میراث تفکری 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 فرد در آن از آزادی و حقوق سیاسی برخوردار باشد؛ این حقوق برای فرد حق وظیفه به همراه

دارد و همین وظیفه باعث می‌شود که فرد با جان و مال خویش از وطنش حمایت و پاسداری کند. این میراث فکری بر افکار اغلب ناسیونالیست‌های مصری تأثیر گذاشت (یاری، ۱۳۹۲: ۱۴۰).

در ایران نیز ایده‌ها و اندیشه‌های ناسیونالیستی را می‌توان در میان آثار و منابع مابعد مشروطه یافت. به بیان کاتوزیان، ناسیونالیسم ایرانی را می‌توان در سه گرایش عمده دنبال کرد. گرایش نخست را می‌توان ناسیونالیسم «متجدد»، «مترقی»، «رادیكال» یا «آینده نگر» نامید. این گرایش در اوان جنگ بین الملل اول، در ابتدا به طور پراکنده و به وسیله‌ی شاعران و روزنامه‌نگاران ابراز شد، اما نهایتاً در عمل رهبری این گرایش به دست یک فرماندهی نظامی و شاه بعدی ایران، رضا خان میر پنج قرار گرفت (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۱۲۷). گفتمان ناسیونالیسم دوره‌ی رضاخانی به شدت تحت تأثیر ناسیونالیسم آلمانی بود که در آن زمان حضور فعالی در صحنه جهانی داشت. از آنجایی که ناسیونالیسم آلمانی ماهیتی نژادپرستانه داشت ناسیونالیسم ایرانی نیز بر عنصر آریایی به عنوان عنصر وحدت بخش و سازنده‌ی ملیت ایرانی دست می‌گذاشت (کچویان، ۱۳۸۷: ۱۰۱). دومین گرایش سیاسی، ناسیونالیسم «لیبرال»، «دموکراتیک» یا «بورژوا» بیشتر فرآورده‌ی مستقیم انقلاب مشروطه بود. این گرایش به صورت آمیزه‌ای نسبتاً اصیل از تشنج ضد استبدادی و کثرت گرایی غربی که خواستار آزادی فردی، عدالت قضایی و توزیع قدرت سیاسی بود، تبلور یافت. این گرایش ماهیت مذهبی غالب و یا بارزی نداشت، اما پیروان آن می‌دانستند که در اوضاع موجود نفس حمله به مذهب و ریشه‌های تاریخی و سنن اجتماعی آن با چارچوب های نهادینی که می‌خواست برای ساختار سیاسی جامعه حفظ کند، سازگار نیست. شخصیت‌های محبوب و قابل احترامی چون میرزا حسن مشیرالدوله، میرزا حسین مؤتمن الملک، میرزا حسن مستوفی الممالک و دکتر محمد مصدق، مصدق السلطنه نمایندگان این گرایش بودند. سومین و آخرین گرایش عمده‌ی سیاسی، بسیار تندرو، انعطاف ناپذیر و لجوجتر از دو گرایش دیگر بود و در فرهنگ مذهبی و مدنی کهن ایران ریشه عمیقتری داشت. رهبران این گرایش کمتر از اروپا تأثیر پذیرفته بودند و از این رو حساسیت بیشتری نسبت به جامعه ایران داشتند تا به ملیت ایرانیان (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۱۲۹).

در شرایطی که پروژه‌ی مشروطه ایران به بن بست رسیده بود، رضا خان میر پنج، مردی که مراتب نظامی را، آهسته و بی وقفه، یکی پس از دیگری طی نموده بود، با استفاده از فضای ناسیونالیستی جدید و تأکید بر عناصری چون وحدت ملی، استقلال و پیشرفت خود را «ناجی ایران» معرفی و با بهره‌مندی از حمایت اراده‌ی قدرتی که از بیرون نشأت می‌گرفت توانست دولتی متمرکز با نمایی مدرن تأسیس کند (موسوی، ۱۳۹۱: ۲۲۲ همچنین ن. ک به آبراهامیان الف، ۱۳۸۹: ۲۰۳-۱۲۸). به اعتقاد آبراهامیان،



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الإسلامي
فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های بای جهان اسلام

۴۲

سال دوازدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱

دولت سازی شاخص اساسی عصر رضا شاه پهلوی است. رضا شاه در کشوری به قدرت رسید که دولت آن در مناطق خارج از پایتخت، حضور بسیار ضعیفی داشت. وی به هنگام ترک کشور در سال ۱۳۲۰ یک ساختار حکومتی گسترده برجای گذاشت که در تاریخ دو هزار ساله‌ی ایران سابقه نداشت. او شخصیتش را با پادشاهی، پادشاهی را با دولت، و دولت را با ملت تلفیق کرد. او که بی میل نبود مذهب را هم به نوعی به اختیار خود درآورد، شعاری را برای دولت در نظر گرفت که در بردارنده‌ی سه عنصر خدا، شاه و میهن بود. او دولت جدیدش را بر دو ستون اساسی ارتش و بروکراسی پی ریزی کرد. بدین ترتیب، رضا شاه را همواره «اصلاح‌گر»، «بانی مدرنیزاسیون» و حتی «عرفی‌ساز» جامعه کبیر ایران تلقی کرده‌اند. در واقع، قصد او از تأسیس نهادهای جدید، گسترش سلطه از طریق گسترش قدرت دولت در همه‌ی بخش‌های کشور بود، از سیاست گرفته تا اقتصاد و اجتماع و ایدئولوژی. میراثی که او پشت سر گذاشت در واقع محصول فرعی اقدامات مصمم وی برای ایجاد یک دولت متمرکز قدرتمند بود (آبراهامیان ب، ۱۳۸۹: ۱۴۱-۱۲۸). بر همین پایه، به بیان موسوی نظام سیاسی شکل گرفته در این مقطع را به اعتبار عناصر دوگانه‌ای - سنت و تجدید - که در آن حضور دارند می‌توان گونه‌ای از نظام نوسلطانی و یا پدرسالاری جدید دانست. به بیان دیگر، تأسیس اجباری دولت مدرن بر بستری که هنوز از لحاظ نظری، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شرایط شکل‌گیری دولت - ملت در آنها فراهم نشده بود، نتیجه‌ای جز دوگانگی در ساخت قدرت نداشت و در زیرظاهر مدرنی که مستقیماً با آن مواجه می‌شویم، واقعیت نهان دیگری وجود دارد که بین آنها تنش و تنافر و تضاد برقرار است. این ویژگی مشترک همه‌ی ساختارهای قدرت «نوسازی شده» است که نمونه‌ای از آن را در ایران سده‌ی بیستم شاهد هستیم. گرایش به سمت یک نظام سلطانی که بر قدرت نامحدود شخصی استوار است، اما با دستگاه و تجهیزات مدرن کنترل که اکنون در دسترس دولت است، تقریباً تسخیر ناپذیر می‌نماید (موسوی، ۱۳۹۱: ۲۲۶).

با هجوم نیروهای انگلیس و شوروی در شهریور ۱۳۲۰ و فرو ریختن پایه‌های دولت مطلقه مدرن، فضا برای تسلط دومین گرایش ناسیونالیسم ایرانی فراهم گردید که در دوران نخست وزیری دکتر محمد مصدق و ملی شدن صنعت نفت ایران ۱۳۲۹ مجال ظهور یافت. از سال ۱۳۲۸ به بعد موضوع نفت با آهنگی فزاینده در سیاست ملی ایران مطرح بود. ایران در سال ۱۳۲۴ به تنهایی بیش از تمامی کشورهای عربی نفت تولید می‌کرد. این کشور در سال‌های ۱۳۲۹-۱۳۳۰ حدود ۳۰ میلیون تن از جمع ۶۳۷ میلیون تن نفت جهان را تولید کرده بود. این درحالی بود که سهم اندکی (۱۱/۹ درصد) از درآمدهای نفتی به دولت ایران پرداخت می‌شد و مابقی به جیب شرکت نفت ایران و انگلیس و دولت انگلستان ریخته

می‌شد (فوران، ۱۳۹۰: ۴۲۶). چنین شرایطی موجب شکل‌گیری جنبش ملی کردن صنعت نفت در ایران گردید. جنبش در صدد بود ایران را از مدار وابستگی به غرب برهاند و، در داخل، به اصلاحات پیرامونه‌ای همت‌گمارد و سلطنت مشروطه‌ی ایران را بر مدار دموکراسی واقعی قرار دهد.

ملی شدن صنعت نفت ایران، تأثیرات عمیقی در گسترش و برانگیخته شدن احساسات ناسیونالیستی و استقلال طلبانه در میان جوامع تحت سلطه و استعمار غرب، به ویژه مصر، برجای نهاد. حکومت مصر در زمان خدویت، اسماعیل پاشا، سهام و امتیازات کانال سوئز، استراتژیک‌ترین سرمایه کشور، را به دولت انگلستان واگذار نموده بود، لیکن در ۱۹۳۶ به موجب قراردادی بین انگلیس و مصر بود که کانال رسماً به دولت انگلیس واگذار شد. سه سال پیش از این واقعه، در ۱۹۳۳ قرارداد نفت بین ایران و انگلیس تمدید شده بود، که به موجب آن عملیات استخراج نفت ایران به شرکت نفت ایران و انگلیس که سهامدار عمده‌ی آن دولت انگلیس بود واگذار شد. به این ترتیب در آن دوره ایران و مصر، هر دو با دولت انگلیس بر سر منافع ملی خود درگیر بودند. در چنین فضایی بود که گروه «افسران آزاد» در ارتش به رهبری محمد نجیب و جمال عبدالناصر در کودتایی در سال ۱۹۵۲ قدرت را به دست گرفت و دولت جمهوری اعلام داشتند. اولویت اساسی دولت جدید مصر، استقلال ملی کشور بود. احزاب و دولت ملی گرا، کارخانه‌های ثروتمندان و دارایی‌های بیگانگان را ملی اعلام کردند و اصلاحات ارضی و دولتی کردن فراگیر صنایع را در دستور کار قرار دادند (بذرافکن، ۱۳۹۱: ۱۹). در سال ۱۹۵۶ ناصر با ملی کردن کانال سوئز تبدیل به یک اسطوره ملی شد؛ اقدامی که برای بسیاری از شاهدان در کشورهای تازه استقلال یافته نشانه‌ای از شکست سیاسی و اقتصادی امپریالیسم غرب بود (شارکی، ۱۳۸۹: ۱۰۹). لیکن دولت ناصر، دولت مستعجل بود. در جنگ شش روزه اعراب و اسرائیل در ژوئن ۱۹۶۷، اسرائیل ارتش‌های مصر و اردون و سوریه را در هم کوبید و عصر ناصر را در خاورمیانه به آخر رسانید. در پی افزایش فشارها و تهدیدات ناشی از غرب و مرکز جدید آن، آمریکا، انور سادات، رئیس جمهور بعد از ناصر، مجبور به صلح و پذیرش همسایه‌ای صهیونیستی در شمال کشور خود گردید. برآیند این صلح امضای «موافقتنامه‌ی صلح کمپ دیوید» بود که واکنش طرد گونه دولت‌های اسلامی-عربی، و استراتژی چرخش دولت مصر به غرب و مجموعه سیاست‌های دولتی آن را به همراه داشت. از جمله سیاست‌های یاد شده که همچنان به صورت فزاینده‌ای ادامه دارد و بروز تنش‌هایی در جامعه معاصر مصر منجر شده است، القای موضوع متنوع بودن هویت و ساختار فرهنگی جامعه مصر به وسیله رسانه‌ها و مطبوعات رسمی و نخبگان و روشنفکران غرب‌گرای کشور و ارتباط آن با فرهنگ و تمدن شش هزار ساله‌ی فرعون



فصلنامه علمی-پژوهشی
جمعۀ ترسانف العالم الاسلامی
پژوهشهای باای جهان اسلام

است. طرح مباحث مربوط به هویت فرهنگی مصر و طرح ابعاد فرعونی - مدیترانه‌ای آن در دوره‌ی یاد شده، اقدام تازه‌ای نبود چرا که این مباحث با ورود استعمار به منطقه، آغاز شده و در نیمه‌ی اول سده‌ی بیستم همراه با ظهور پدیده‌های آتاتورک در ترکیه و رضاخان در ایران توسعه یافته بود؛ به طوری که برخی از نویسندگان غرب‌گرای مصری خواستار جایگزینی حروف الفبای لاتینی به جای عربی بودند (قزوینی، ۱۳۷۳: ۸۲). مسأله بغرنج و مهمی که در اینجا سر باز می‌کرد، نسبت و جایگاه دین و دولت مدرن در این دو جامعه بود. زیرا دولت مدرن یکی از فرآورده‌های مهم تجدد است که در ارتباط با اصول بنیادین آن همانند: فردگرایی، خردباوری و سکولاریسم شکل گرفته است (موسوی، ۱۳۹۱: ۱۹۹). حال این پرسش به ذهن خطور می‌کند، دولت مدرن به عنوان محصول فرهنگ جدایی دین از سیاست چگونه می‌تواند در جوامعی که دین ارگانیک مانند اسلام سلطه دارد که حاضر به قبول تفکیک دنیوی و روحانی نیستند جا باز کند؟ (بدیع و بیرن بوم، ۱۳۸۷: ۱۵۱).

ناسیونالیسم شکل گرفته در جوامع اسلامی مبتلا به تعارض و تناقضی دوگانه بود. جریانات و گرایشات ملی‌گرا، از یک سو، خواهان پایان استعمار و رفع سیادت و سایه نفوذ قدرت‌های غربی بر جوامع خود بودند؛ لیکن، از سوی دیگر، سازوکار و گزینه آنها چیزی جز راه غرب و استراتژیهای تجددی آن نبود. بدین ترتیب، سیاست‌های ناسیونالیستی به شکل گریزناپذیری علاوه بر هدم و طرد میراث و داشته‌های سنتی و اسلامی موجود، به طور غیر مستقیم مسیر حضور و نفوذ غرب و تجدد را همچنان باز می‌گذارد. برای نمونه، همان گونه که کچوئیان تصریح می‌کند، ملی‌گرایی ایرانی از دو جهت با تجدد پیوند دارد که یکی به تمایل آن به «حاکمیت ملی» و دیگری به گرایش آن به «مدنیت غربی» بر می‌گردد. از این جهت ناسیونالیسم ایرانی به طور چاره‌ناپذیری در عین اینکه در تضاد با هویت بومی یا سنتی قرار می‌گیرد طالب و جویای هویت غربی نیز می‌گردد. در واقع ملی‌گرایی آن ماهیتی جز این دو حب و خصومت ندارد؛ بلکه به معنای دقیق‌تر جز غرب خواهی و غرب طلبی چیزی نیست. اقدامات رضا شاه از قبیل هدم دین یا حداقل طرد کامل آن از عرصه‌ی اجتماعی، حذف علمای دینی از صحنه حیات اجتماعی و سیاست، تغییر نظام آموزش سنتی (دینی)، ممانعت از انجام مناسک و شعائر دینی، کشف حجاب، ایجاد نظام‌های عرفی حقوقی برکنار از دین و نفوذ علمای دینی، و احیای به اصطلاح هویت آریایی و دیانت زرتشتی در واقع اجرای طرح اصلاحی منورالفکران دوره‌ی اولیه بود. بعد از رضا خان این عمدتاً پهلوی دوم و روشنفکران وابسته به وی بودند که در روند پیگیری طرح هویتی پدر خصومت با دین را در گفتمان ناسیونالیستی تداوم بخشیدند (کچوئیان، ۱۳۸۷: ۱۰۶-۸۹).



فصلنامه علمی - پژوهشی
مجموعه‌ی دانش‌های اسلامی
پژوهش‌های دینی و تمدنی



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام

۴۶

سال دوازدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱

ناسیونالیسم مصری، به دلیل وجود رابطه انداموار و ارگانیک میان دولت و دین در مصر، به جای طرد کامل، رویکردی حداقلی و گزینشی در قبال دین اتخاذ کرد. در طول سال‌های کودتای نظامیان و جنگ شش روزه، مشخص گردید که روند ناسیونالیسم و مدرنیزاسون در مصر در ارتباط با نقش دین دولت و سیاست صورت پذیرفته است. نخست، اینکه مصر دستخوش یک عرفی شدن سیاسی قرار داشت و مقامات مذهبی، مانند الازهر، تحت کنترل دولت قرار گرفتند. ثانیاً، اینکه قوانین شریعت به پهنه‌ی احوالات شخصی محدود گردید. و ثالثاً، قدرت اخوان المسلمین توسط دولت مصر کنترل شد (پرایس، ۱۹۹۹: ۴۲). ناصر به منظور تحکیم قدرت و تفوق سوسیالیسم، اصلاحات در الازهر را در سال ۱۹۶۱ آغاز کرد. این اصلاحات به اسم هویت اسلامی، لیکن با هدف کم رنگ کردن نقش و قدرت دین در جامعه اجرا می‌گردد. این اصلاحات، الازهر را میان علوم مدرن و مذهبی سر در گم می‌نماید، علما و خطبا را حقوق بگیر دولت می‌کند، و انحصار مذهبی الازهر را تحت کنترل حکومت قرار می‌دهد. بدین ترتیب، ناصر توانست بدون اینکه بخواهد علما را کاملاً نابود گرداند، آنان را وادار به تمکین می‌سازد. کاهش فشارهای سیاسی در زمان انور سادات که در زمان ناصر بر الازهر اعمال می‌شد نیز نقش مهمی در این سیر تغییرات ایفا کرد. هر دو حکومت ناصر و سادات از مذهب به عنوان وسیله‌ای در جهت رسیدن به اهداف سیاسی خود که در رأس آن تأمین مشروعیت برای حکومت‌هایشان بود استفاده کردند (زگال، ۱۳۸۰: ۱۲۲-۱۱۳). به همین سان، گاه مرکز سیاسی مجبور می‌شد «علما» را نیز در صحنه سیاست بپذیرد تا به شیوه جدیدی برای نفوذ در بطن جامعه سنتی، دست یابد. چنان که نگرانی همیشگی رژیم‌های مصری نیز همین بوده است. این شیوه سبب شد تا به تدریج برجستگان مذهبی را «از طریق حمایت و نظارت بر الازهر و استفاده از شیوخ به عنوان واسطه‌ای در نزد جمعیت اخیراً شهری شده قاهره» به صورت صاحب منصبانی مجهز در آورند (بدیع، ۱۳۹۱: ۲۳۳).

دولت مابعد تجدیدی، فراسوی سنت و تجدید

جامعه شناسی دین، غالباً، سهم مثبت دین در حفظ یا دگرگونی نظم اجتماعی را مورد تأکید قرار داده است. به ادعای رابرتسون اسمیت، دین دو کارکرد دارد: یکی تنظیم کننده و دیگری برانگیزاننده (همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۷۰). به طوری که دین را بایست بر حسب کارکرد دوگانه‌اش فهم کرد، یعنی از یک سو به مثابه مدافع و مشروعیت بخش وضع موجود و از سوی دیگر به مثابه ابزار اعتراض، تغییر و آزادسازی (بیلینگز، ۱۹۹۹: ۲). بدین ترتیب، جامعه‌شناسانی مانند امیل دورکیم به نقش و کارکردهای دین در همبستگی و

انسجام جامعه پرداخته‌اند و دیگرانی مانند ماکس وبر بر نقش دین در تحولات و دگرگونی‌های اجتماعی متمرکز گردیده‌اند. بر این اساس، اسلام نیز، به عنوان یکی از پر پیروترین ادیان جهان، رفتار دوگانه‌ای در رابطه با جامعه و سیاست حاکم بر آن در میان جوامع اسلامی داشته است. برای نمونه، شیعی‌گری بخش اجتناب ناپذیر هویت ایرانی و منبع مشروعیت سیاسی از سده‌ی شانزدهم بوده است؛ یعنی از زمانی که نخستین دولت دینی در ایران پا به عرصه وجود نهاد. این مذهب، به واسطه‌ی سازش نسبی با حکومت، در تاریخ ایران غالباً به شکل غیر سیاسی عمل کرده است. ولی در برهه‌های بحران خیز تاریخ، اعتقادات، رهبری و نهادهای شیعی نقش مهمی در جامعه و سیاست ایران ایفا کرده‌اند. آنها به مخالفت با حکومتی می‌پرداختند که نه تنها مستبد، بلکه مشغول فروش کشور به امپریالیست‌های بیگانه نیز بود (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹: ۱۱۴). علما و روحانیت شیعه نقش بی‌بدیلی در برانگیختن و جهت دهی به قیام تنباکو، جنبش مشروطه و نهضت ملی شدن صنعت نفت بر عهده داشتند. این بحران‌ها زمینه‌ی بسیار مناسبی برای اسلام شیعی فراهم آورد تا به باز تفسیر و تدوین ایدئولوژی جدیدی برای اعتراض و مخالفت بپردازد. تحوّل و گشایشی که ترجمان واقعی خود را در انقلاب ۱۳۵۷ و تشکیل جمهوری اسلامی در ایران پیدا نمود. جمهوری اسلامی ایران دولتی مدرن بود که شناخت و جایگاه فرهنگی - دینی دقیقی به سنت و هویت ایرانی اعطا کرد. به اعتقاد برتران بدیع، این امر به دلیل فرصتی بود که برای آنها پیش آمد تا در عین مهارت در استفاده از تجدد، علیه آن نیز به مبارزه برخیزند (بدیع، ۱۳۹۱: ۲۳۷).

در مصر، نیز در بدو امر، انقلاب ۱۹۵۲ و دولت برآمده از آن، از حمایت نیروهای مذهبی و علما به ویژه اخوان المسلمین برخوردار بودند، لیکن سیاست‌های کنترلی دولت علیه دین و گرایشات ناسیونالیستی و سوسیالیستی ناصر از یکسو، و گرایشات غرب‌گرایانه سادات و مبارک از سوی دیگر، موجبات جبهه‌گیری و عکس العمل نیروهای اسلام‌گرا را فراهم آورد. اسلام‌گرایان بر این اعتقاد بودند که بهترین راه‌حل برای مقابله با نفوذ شرق و غرب و مسائل و چالش‌های برآمده از آن بازگشت به اسلام و احیای مبانی اعتقادی و مذهبی است. لیکن رویکرد نیروهای اسلام‌گرای مصری، همچون اخوان، به رغم انتقاد از وضع موجود، جامعه را با عنوان غیر اسلامی طرد نمی‌کرد. این برنامه به دنبال انقلاب نبود بلکه در پی فرایند اصلاحات اسلامی بود که در آن ارزش‌های اسلامی در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و آموزشی و همچنین مطبوعات مطرح می‌شدند (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹: ۳۴۱).

عوامل و ریشه‌های این اختلاف رویکردی، به اعتقاد اکثر دانشمندان، بایست در تمایزات موجود در مبانی فقهی و اعتقادی اهل سنت و شیعه و ساختار نهاد روحانیت در این دو مذهب جستجو شود.



علمای اهل سنت به دلیل اعتقاد به اصل خلافت به مثابه «اولوالعظم» همواره توجیه‌گر و حامی حکومت حاکم در جامعه بوده‌اند. سلطان - خلیفه عادل تلقی می‌شد و در راستای اجرای شریعت با علما مشورت می‌کرد. حتی در زمانی که عثمانیها عمدتاً با زور حکومت می‌کردند، مخالفت با وضع موجود بسیار کم بود (نرنبرگ، ۱۳۸۴: ۳۲). کما این که، در مصر دکتترین کلاسیک الازهر بر پایه اصل ضرورت قدرت و در نتیجه اطاعت از آن قرار داشت. زیر این عنوان علمای الازهر، از هر قدرتی که موجود بود، اعم از مملوک یا تشکیلات استعماری فرانسه یا انگلیس حمایت می‌کردند (بدیع، ۱۳۷۷: ۹۷). بدین ترتیب، برآیند کلی الازهر و نهادهای رسمی آن همواره محافظه کاری سیاسی و طرد هرگونه حرکت معارض دولت بوده است؛ بر این اساس، علمای الازهر تا آخرین لحظات از حکومت خدیو مصر حمایت کردند اما به محض فروپاشی حکومت پادشاهی، نظام برآمده از دل انقلاب افسران جوان را به رسمیت شناختند و حتی در دوره ناصر نیز با شدت و ضعف، هوادار و مشروعیت بخش دولت بودند. در دوران مبارک نیز سیاست کلی الازهر حمایت همراه با انذار بود. در واقع اظهارات «شیخ جادالحق»، شیخ اسبق الازهر که با نقل حدیثی از پیامبر توصیه می‌کند که از حکومت و دولت اسلامی حتی اگر اعضایش دزد و زناکار باشند حمایت کنید، جهت گیری کلی نهاد الازهر در دوران معاصر را نمایان می‌کند (نیاکوئی و صبور، ۱۳۹۰: ۲۲۷).

در حالی که، بنیاد اندیشه سیاسی شیعه بر محور امامت و عدالت، استوار بوده است. هر گاه جامعه از این مدارها دور شده است، زمینه‌های شورش و اعتراض پیروان این مکتب، فراهم گردیده است. در مبانی فقه سیاسی شیعه، تلاش برای رسیدن به عدالت و ایجاد جامعه‌ی مطلوب امری واجب تلقی می‌گردد و ظلم امری ذاتاً قبیح شمرده می‌شود. بدین ترتیب، «تشیع پیروان خود را در برابر قدرت‌های مستقر، به نوعی بی‌قراری مدام مسلح می‌کند و در ایشان شوری می‌دمد که هم سیاسی و هم دینی است» (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۰). در دیدگاه فقیهان شیعه، وظیفه، کارکرد و کارآیی امام و جانشین پیامبر، مرجعیت و صلاحیت ایشان در تفسیر و تبیین متن قرآن، تفسیر و گسترش شایسته و معتبر فقه و حقوق اسلامی است. هدایت فردی و زندگی معنوی مردم، و در عین حال، هدایت امت و جامعه اسلامی به عنوان تنها رهبر مشروع از دیگر وظایف ایشان است. با این فرض، در زمان غیبت امام معصوم، هر گونه حکومتی نامشروع و ظالم خواهد بود، مگر آن که ثابت کند که از طرف امام و نائب ایشان است (سید باقری، ۱۳۸۸: ۱۱۰). دکتترین شیعه بر آن بود که در غیاب حاکم عادل یا امام معصوم، جامعه‌ی اسلامی باید به واسطه‌ی قوانین اسلامی - شریعت - و فقها یعنی مفسران شریعت یا مجتهدین اداره شود. امام خمینی (ره) در قالب دکتترین «ولایت

فقیه» بر آن بود که «این مسلم است که الفقهاء حکام علی السلاطین. سلاطین اگر تابع اسلام باشند باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند، پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد، نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند» (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹: ۱۳۱). البته، قانون اساسی جمهوری اسلامی دربردارنده‌ی نهادهای متجدد نیز هست. این قانون متضمن نظام پارلمانی حکومت با شاخه‌های مجریه، مقننه و قضائیه است؛ تفکیک قوا به همراه سیستم نظارتی؛ و رئیس جمهوری که با اکثریت مطلق آراء برگزیده می‌شود (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹: ۱۳۳).

بر این اساس موريس باریه معتقد است که ما با دو گونه دولت در جوامع اسلامی مواجه هستیم. به عبارتی، بایست توجه داشت که در واقع دو گونه کشور مسلمان با تفاوت‌های بسیار وجود دارند که به شیوه‌ای خلاف یکدیگر سازمان یافته‌اند و عمل می‌کنند: گاه با اسلام دولتی روبرویم و گاه با دولت اسلامی. در مورد نخست، که از دور رایج‌ترین شکل موجود می‌نماید و به بیش‌تر کشورهای عربی مربوط می‌شود، باید گفت که در واقع دولت بر دین تسلط دارد و آن را کنترل می‌کند و چنین کاری به اسلام دولتی راه می‌برد. در حقیقت دولت به دین سازمان می‌دهد، آن را به خدمت خود می‌گیرد و به پشتیبانی از آن می‌پردازد و سرانجام برای قانون‌گذاری و چگونگی کش و کردار خود از دین الهام می‌گیرد. در این کشورها، قانون‌های شرع شالوده نظام قانون‌گذاری را تشکیل می‌دهند و به ویژه، احوالات شخصی را که به زندگی خانوادگی و ارث مربوط می‌شوند تعیین می‌کنند. بنابراین اسلام تابع دولت و ابزار سیاست آن شده است (باریه، ۱۳۹۲: ۳۳۴). اما گونه‌ی دومی از کشورهای اسلامی بسیار متفاوت و کم‌شمار نیز وجود دارد که دولت در آنها تابع اسلام است و اسلام دولت را هدایت و کنترل می‌کند. در این مورد بر خلاف مورد نخست، دولت ابزار دین است و از این رو می‌توان از دولت اسلام بنیاد یا از دولت اسلامی سخن گفت. این وضعیت به شکل‌های گوناگون اساساً در چهار کشور عربستان سعودی، ایران، سودان و پاکستان وجود دارد. در این کشورها که رژیم خصلتی دین سالارانه - یا به سخن بهتر شرع سالارانه - دارد، مرجعیت دینی بر قدرت سیاسی چیره است و آن را راهنمایی می‌کند در این باره می‌توان از ایران و از آموزه‌های امام خمینی نام برد. به طور کلی قانون‌های شرع برتر و بالاتر از قانون اساسی هستند - مانند سودان و پاکستان - و گاه قانون اساسی کشور به شمار می‌آیند - مانند عربستان سعودی. باری قانون‌های شرع، نظام قانون‌گذاری و به ویژه قانون‌های مدنی و جزایی را به گونه‌ای تعیین و هدایت می‌کنند که ارزش‌های اسلامی حفظ شوند و گسترش یابند (باریه، ۱۳۹۲: ۳۳۵).

بحث و نتیجه‌گیری

دولت به عنوان پاسخی به یک بحران خاص که شاخص تاریخ قسمتی از اروپاست و به عنوان محصول یک فرهنگ خاص، برای استقرار در کشورهای جهان سوم که دیدگاه‌های دیگری بر آنها حاکم است و مسائلشان هم متفاوت است از اقبال ناچیزی برخوردار است. ساخت دولت در افریقا و آسیا دیگر یک وهم و خیال نیست. زیرا این دولت که زمانی به عنوان نشانه‌های نوسازی، مطرح بود، به یکی از عوامل شکست، تنش و خشونت‌هایی تبدیل شده که در حال حاضر، ملت‌های جوان را به لرزه درآورده است. به دنبال جان گرفتن فرهنگ‌های فوق عربی، این آگاهی فزاینده در این جوامع در حال شکل‌گیری است که رژیم‌های سیاسی در حال ساخت، جز یک اسم بی‌مسمی نمی‌توانند نصیب دیگری از دولت غربی برده باشند. در نتیجه آنان باید به راهکارها و دستورالعمل‌های دیگری همراه با تلاش‌های نوآورانه و تطبیق و تطابقی تکیه کنند که به تلاش‌های اروپایی پسافئودال شباهت داشته باشد (بدیع و بیرن بوم، ۱۳۸۷: ۲۰۹).

در جوامع اسلامی، مواجهه‌ی دولت و تجدّد، به سبب ماهیت سکولار و نو شونده‌ی تجدّد و ماهیت جماعتی و وجه سیاسی اسلام، از لحظه وقوع تا اکنون، معمّایی گشوده و چالشی حل نشده باقی مانده است. تجدّد در اوایل سده‌ی نوزدهم در قالب «امپریالیسم نظامی گرایانه» وارد مصر و ایران گردید. عکس‌العمل و مقابله‌ی اولیه در دو کشور، نوسازی و اصلاحات به سبک غربی در سطوح مختلف نظامی، اداری، مالی و آموزشی بود. بدین ترتیب، سنت اعزام و گسیل محصّان به غرب به منظور فراگیری و انتقال علوم جدید به کشور و انجام اصلاحات شروع گردید. همزمان با این رخداد، پای هیئت‌های مختلف سیاسی و تجاری به منظور انجام مبادلات و اصلاحات در دستگاه اداری و نظامی هر دو کشور باز شد. آمد و شد و مداخلات گاه و بی‌گاه بیگانگان در امورات کشور، از یک سو، و اصلاح ناپذیری دستگاه سیاسی حاکم و فساد مقامات و درباریان، از سوی دیگر، تدریجاً موجبات اعتراض و واکنش گروه‌ها و طبقات مختلف را به نفوذ بیگانگان و استبداد دستگاه حکومتی فراهم آورد. واکنش و اعتراضی که ترجمان خود را در جنبش مشروطه ایران و قیام اعرابی پاشا در مصر پیدا نمود. قیام اعرابی پاشا سرکوب گردید، لیکن جنبش مشروطه ایران توانست سلطنت استبدادی را در ۱۳ مردادماه ۱۲۸۵ به سلطنت مشروطه تبدیل سازد.

با شکل‌گیری دولت‌های ملّی و گسترش گرایش‌ات ناسیونالیستی در دنیای غرب در طول جنگ‌های بین‌الملل اول و دوم، کشورهای غیر غربی نیز که سایه نفوذ و استعمار غرب را در بالای سر خود احساس می‌کردند خواستار استقلال و تشکّل دولت ملّی گردیدند. در ایران این خواست در قالب ناسیونالیسم



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association

فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های بانی جهان اسلام
جمعه نرسانف العلم الاسلامی

آرپایی در زمان سلطنت رضاخان پهلوی و ناسیونالیسم لیبرال در دوره نخست وزیری محمد مصدق و جنبش ملی شدن صنعت نفت ایران فرصت تجلی پیدا نمود. ناسیونالیسم مصری نیز در قالب گرایش‌های عربی در انقلاب افسران آزاد و تشکیل دولت جمهوری تحقّق یافت. از آنجایی که مفهوم ناسیونالیسم، مفهومی مرتبط با تجدّد است، گرایش‌های ناسیونالیستی در مصر و ایران ماهیّت غرب‌گرایانه داشته‌اند. به طوری که، ناسیونالیسم ایرانی گرایشی سکولار و خواستار حذف و هدم میراث و سنت‌های اسلامی از جامعه بوده است. لیکن ناسیونالیسم مصری، به دلیل پیوند ارگانیک میان دولت و دین، رویکردی کنترل‌گرایانه نسبت به دین و نهادهای دینی اتخاذ نمود.

علما و روحانیّت مذهبی در مصر به دلیل قیّمومیت دولت و فقدان پایگان نهادمند در جامعه، همواره رویه‌ای سازشگرانه و مصالحه جویانه در قبال سیاست‌های دولت، اعم از قدیم و جدید، اتخاذ نموده است. حتی جنبش‌های ضدتجدّدی و احیاء‌گرایانه‌ای، مانند اخوان المسلمین که خواستار تشکیل حکومت اسلامی بوده‌اند، در عمل به مشارکتی کژدار و نادرست در سیاست‌های دولتی پرداخته‌اند. در مقابل، سیاست‌های سکولار و طردگرایانه‌ی پهلوی اول و دوم نسبت به دین و علماء، موجبات سیاسی شدن و برانگیخته شدن علما و روحانیّت مذهبی در ایران گردید. روحانیت شیعه، به دلیل استقلال از دستگاه دولت و وجود مرجعیّت نهادمند، توانست توده‌های عظیم جمعیت ایران را علیه دولت شبه مدرن پهلوی بسیج سازد. جنبش انقلابی مردم ایران بر آن بود تا از نو به اسلام در زندگی سیاسی و اجتماعی اهمیت بخشد، تقدّم حقوق اسلامی را برقرار کند و حتی دولت اسلامی بر پا دارد. روحانیت انقلابی به رهبری امام خمینی (ره) توانست در قالب دکترین «ولایت فقیه» به استخدام ساختارهای و نهادهای دولتی غرب بپردازد و دولتی اسلامی در چارپوب ساختاری مدرن برپا دارد.

منابع و مأخذ

آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹ الف)؛ ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، چاپ شانزدهم، تهران، نشر نی.

آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹ ب)؛ تاریخ ایران مدرن، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی و لیلایی، چاپ چهارم، تهران، نشر نی.
اسپوزیتو، جان و وال، جان (۱۳۹۰)؛ جنبش‌های اسلامی معاصر، ترجمه شجاع احمدوند، چاپ دوم، تهران، نشر نی.
اطاعت، جواد (۱۳۸۵)؛ «ماهیت دولت در ایران/ دوره‌ی گذار از دولت پاتریمونیال به دولت اتوکراتیک»، فصلنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۲۳۳ و ۲۳۴، صفحات ۷۰ تا ۸۳.

باربیه، موریس (۱۳۹۲)؛ مدرنیته‌ی سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، چاپ سوم، تهران، انتشارات آگه.
بدیع، برتران (۱۳۷۷)؛ «اعتراض و بازسازی سیاسی در جهان اسلام»، ترجمه احمد نقیب زاده، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۰، صفحات ۸۷ تا ۱۲۰.

بدیع، برتران (۱۳۹۱)؛ مطالعه تطبیقی دولت در جوامع مسیحی و در جوامع اسلامی، ترجمه احمد نقیب زاده، چاپ اول، تهران، نشر علم.

بدیع، برتران و بیرن بوم، پیر (۱۳۸۷)؛ جامعه‌شناسی دولت، ترجمه احمد نقیب زاده، چاپ اول، تهران، نشر قومس.
بذرافکن، مجید (۱۳۹۱)؛ «سیر تحول و ارتقای جنبش‌های اسلامی معاصر در چهار نسل با تأکید بر مصر»، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۲۹، صفحات ۱۰۹ تا ۱۳۴.

حافظیان، محمدحسین (۱۳۸۹)؛ «جهانی شدن و مناسبات دولت - جامعه در مصر»، فصلنامه مطالعات سیاسی، شماره ۷، صفحات ۲۵ تا ۵۲.

راش، مایکل (۱۳۸۸)؛ جامعه و سیاست، ترجمه منوچهر صبوری، چاپ هشتم، تهران، انتشارات سمت. فدل، محمد (۱۳۹۰)؛ «اندیشه اسلام سیاسی مدرن و انقلاب‌های ۲۰۱۱ مصر و تونس»، ترجمه راضیه میرزایی فرد، فصلنامه روابط فرهنگی، شماره ۳، صفحات ۸۱ تا ۸۷.

روزنامه ایران، تاریخ ۸۵/۹/۱۳
زکال، ملیکه (۱۳۸۰)؛ «دین و سیاست در مصر: علمای الازهر، اسلام افراطی و دولت (۹۴ - ۱۹۵۲)»، پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۳ و ۴، صفحات ۱۱۳ تا ۱۳۰.

سعید، ادوارد (۱۳۸۳)؛ شرق شناسی، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، چاپ چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
سعید، بابی (۱۳۷۹)؛ هراس بنیادین؛ اروپا مداری و ظهور اسلامگرایی، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

شارکی، هدر (۱۳۸۹)؛ «امپراتوری و تغییر مذهب مسلمانان تأملاتی تاریخی در باب میسیونرهای مسیحی در مصر»، ترجمه رضا صفری، فصلنامه مطالعات خاور میانه، شماره ۶۲، صفحات ۹۷ تا ۱۲۴.

شاهمیری، آزاده (۱۳۸۹)؛ نظریه و نقد پسااستعماری، چاپ اول، تهران، نشر علم.
فرجی، محمدرضا (۱۳۹۱)؛ «پارامترهای تعیین کننده‌ی سیاست خارجی مصر از انقلاب ناصر تا کودتای ارتش ۲۰۱۳ - ۱۹۵۲»، فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، شماره ۴، صفحات ۱۵ تا ۳۲.



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های بای جهان اسلام
جمعه نرسانت العالم الاسلامی



فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهش‌های بنیادی جهان اسلام

فوران، جان (۱۳۹۰): مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمه احمد تدین، چاپ یازدهم، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

فوکو، میشل (۱۳۸۹): ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند، ترجمه حسین معصومی همدانی، چاپ پنجم، تهران، نشر هرمس.

عنایت، حمید، (۱۳۵۶) سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران: امیرکبیر.
کچویان، حسین (۱۳۸۷): تطورات گفتمان‌های هویتی ایران، ایرانی در کشاکش با تجدّد و مابعد تجدّد، چاپ سوم، تهران، نشر نی.

منسفیلد، پیتر (۱۴۰۰)، تاریخ خاورمیانه، ترجمه کیانوش امیری، تهران: نیماژ.
موسوی، سید علی (۱۳۹۱): اسلام، سنت، دولت مدرن: نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه، چاپ دوم، تهران، نشر نی.

نرنبرگ، دانیل (۱۳۸۴): «میهمان ایرانی مصر، ارزیابی نقش سید جمال الدین اسدآبادی در مصر»، ترجمه محمد مروار، ماهنامه زمانه، شماره ۳۷، صفحات ۳۱ تا ۳۹.

همایون کاتوزیان، محمد علی (۱۳۹۲): اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، چاپ نوزدهم، تهران، نشر مرکز.

هوشی سادات، سید محمد، (۱۴۰۱) تاریخ سیاسی اجتماعی خاورمیانه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، (تجدید چاپ).
همیلتون، ملکم (۱۳۸۷): جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ اول، تهران، نشر ثالث.

یاری، یاسمن (۱۳۹۲): «نقش مصطفی کامل در نهضت ناسیونالیسم مصر»، فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی، شماره ۱۸، صفحات ۱۲۷ تا ۱۴۷.

Billings B. Dwight (1999). Religion as Opposition: A Gramscian Analysis, American Journal of Sociology, Vol. 96, No. 1 (Jul., 1990), pp. 1-31Published

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/prw-۱۲۰۴۰۲

به این مقاله این گونه ارجاع دهید:

اشتری مهرجردی، اباذر؛ حسین زاده فرمی، مهدی (۱۴۰۱)، «مواجهه‌ی دولت و تجدّد در دو جامعه اسلامی؛ ایران و مصر» فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، س ۱۲، ش ۴، زمستان ۱۴۰۱، صص ۵۳-۲۳.