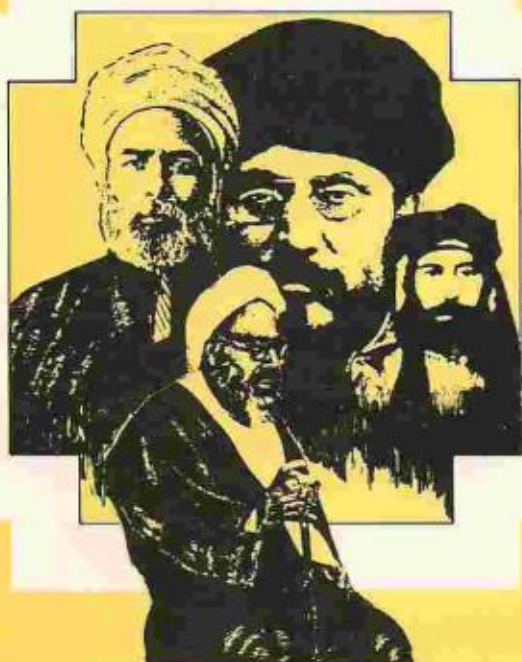


سیری در اندیشه سیاسی عرب



نوشته حمید عنایت

سیری در اندیشه سیاسی عرب

از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ
جهانی دوم

نوشته حمید عنایت



مؤسسه انتشارات امیرکبیر
تهران، ۱۳۷۶



سیری در اندیشه سیاسی عرب

تألیف : حمید، عنایت

چاپ چهارم : ۱۳۷۰

چاپ پنجم : ۱۳۷۶

چاپ و صحافی : چاپخانه سپهر، تهران

تیراژ : ۳۰۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است .

ISBN 964-00-0280-1

شابک ۱ - ۰۲۸۰ - ۰۰ - ۹۶۴

مؤسسه انتشارات امیرکبیر تهران، میدان استقلال

به :

روان پدرم

مرحوم سیدعلی عنایت

فهرست مطالب

صفحه

یازده

عنوان

سخنی در موضوع و روش کار

بخش نخست: پیش درآمد روزگار نو

۱	زمینه فکری
۹	زمینه اجتماعی
۱۲	پیشگامی مصر
۱۶	وضع شام

بخش دوم: پیروی از تمدن غرب

۲۷	طهطاوی
۳۸	آغاز کوشش روشنفکران
۴۰	یعقوب صنوع
۴۵	شمیلی شمیل
۵۶	طه حسین
۵۷	فی الشعر الجاهلی
۵۹	مستقبل الثقافة فی مصر
۷۱	الفتنة الكبرى

بخش سوم: تجدد فکر دینی

۷۷	سیدجمال الدین اسدآبادی
۸۷	حقیقت مذهب نیچری
۹۸	عروة الوثقی
۱۰۴	پاسخ بدرنان
۱۱۳	میراث سیدجمال الدین
۱۱۴	شیخ محمد عبده
۱۲۰	جنبش عراقی
۱۲۲	عبده وعراقی
۱۲۳	گرایش عبده به اصلاح اجتماعی
۱۲۸	عبده و غرب
	اندیشه‌های اجتماعی عبده:
۱۳۱	۱- ریشه‌های جمود
۱۳۷	۲- دین و اصلاح اجتماعی
۱۴۴	۳- دین و اخلاق
۱۴۸	عبده و سیاست
۱۵۶	محمدرشید رضا
۱۶۰	عبدالرحمن کواکبی
۱۶۲	طبایع الاستبداد
۱۷۴	ام القری
۱۷۹	کنگره‌های اسلامی
۱۸۲	علی عبدالرازق
۱۸۳	الاسلام و اصول الحکم

بخش چهارم: وطن پرستی مصری

۱۹۵	الکلم الثمان
-----	--------------

۱۹۶	مصطفی کامل
	اندیشه‌های سیاسی مصطفی کامل:
۲۰۱	۱- درباره مفاهیم وطن و ملت
۲۰۴	۲- رابطه دین و ناسیونالیسم
۲۰۵	۳- درباره تمدن غربی
۲۰۹	احمد لطفی السید
۲۱۲	هویت مصری
۲۱۳	ستم ترکان
۲۱۶	پایه‌های ملیت

بخش پنجم: فرجام راه، آیین یگانگی

۲۲۸	نجیب عازوری
۲۳۵	عرب و یهود
۲۴۰	اخوان المسلمین
۲۴۲	استعمار غرب
۲۴۶	اوضاع اجتماعی و اقتصادی
۲۴۸	موانع یگانگی
۲۵۰	آیین یگانگی
۲۵۲	عبدالرحمن البزاز
۲۵۴	ساطع الحصری

پیوستها

۲۶۵	پیوست ۱
۲۶۵	الف- شعر شبلی شمیل، درستایش حضرت محمد «ص» و قرآن

۲۶۷	ب- سخن شبلی شمیل، درباره امام علی بن ابیطالب «ع»
۲۶۷	پیوست ۲- درباره مذهب سیدجمال الدین اسدآبادی
۲۷۱	استناد اول
۲۷۱	استناد دوم
۲۷۲	نظریه شیخ آقا بزرگ تهرانی
۲۷۹	پیوست ۳- درباره آراء علی عبدالرازق مصری
۲۸۰	مسأله نخست
۲۸۱	مسأله دوم
۲۸۳	مسأله سوم
۲۸۴	مسأله چهارم
۲۸۵	مسأله پنجم
۲۸۶	مسأله ششم
۲۸۹	کتابنامه
۲۹۹	فهرست راهنما

سخنی در موضوع و روش کار

موضوع این کتاب، بررسی و سنجش اندیشه‌هایی است که زمینه جنبش سیاسی ملت‌های عرب را در زمان ما فراهم کرده است. پیدایی و بارآوری این اندیشه‌ها نزدیک به يك قرن ونیم - از حمله ناپلئون به مصر تا حدود جنگ جهانی دوم - زمان گرفت و چارچوب زمانی پژوهش ما نیز همین دوره است. نام عرب، ملت‌های بسیاری را دربر می‌گیرد ولی در این کتاب، ما بیشتر به مصر و آن بخش از شام (با به اصطلاح نویسندگان اروپایی «سوریه جغرافیایی») که امروزه به نام سوریه و لبنان شناخته شده است نظر داشته‌ایم.

در این باره که چرا مصر و شام، پیشگام جنبش عرب بوده‌اند در بخش نخست کتاب سخن خواهیم گفت، ولی بررسی این جنبش را از آن رو با حمله ناپلئون به مصر آغاز کرده‌ایم که این کشور پیش از سرزمین‌های دیگر عرب با غرب پیوستگی یافت و به خود آمد. از سال ۹۲۲ هجری/ ۱۵۱۷ میلادی که دستگاه ممالیک مصر بر چیده شد و عثمانی‌ها جای ایشان را گرفتند، مصر همچون سرزمین‌های دیگر عرب نشین در پیخبری و تاریک‌اندیشی به سر می‌برد. راست است که پیش از حمله ناپلئون، تلاشهایی در شام در راه پیشرفت فرهنگی و اجتماعی صورت گرفته بود، چنانکه در قرن هندهم امیر فرخ‌الدین بنانی به دوله‌نشین توسکانی سفر کرد و در بازگشت، گروهی از مهندسان ایتالیایی را با خود به لبنان آورد، و نیز در گسترش پیوندهای بازرگانی با کشورهای مدیترانه کوشید، یا در سال ۱۶۱۰ نخستین چاپخانه به لبنان آورده شد، یا بطور کلی، آرزوهای اصلاحی برخی از فرمانروایان عثمانی همچون سلطان سلیم سوم در پایان قرن هیجدهم و پس از آن سیاست «تنظیمات» در قرن نوزدهم خواه ناخواه به گسترش اندیشه پیشرفت، هرچند به گونه‌ای مبهم، در میان ملت‌های زیر دست یاری رساند. ولی هیچک از آن تلاش‌ها به اندازه حمله

ناپلئون در بیدار کردن غرور ملی و آرزوی پیشرفت در میان قومی عرب زبان، کارگر نیفتاد. به همین دلیل، زمینه جدایی مصر از مملکت عثمانی، زودتر از سرزمینهای دیگر آماده شد.

پس از بیرون رانده شدن فرانسویان از مصر، محمد علی، خدیو آن کشور، مظهر این غرور و آرزو گشت. او نیز مانند فرمانروایان دیگر مشرق در آن زمان، پیشرفت را بیشتر در زمینه آرایش سپاهی و فنون جنگی ضرور می دانست. ولی حتی از همان دوره کوتاه اقامت فرانسویان در مصر، اندیشه های نو به میان رهبران فکری مصر راه یافته بود؛ برخورد و گفتگوی علمای مصری همچون عبدالرحمن جَبَرْتی تاریخنویس و شیخ حسن عطّار استاد الازهر با دانشمندانی که ناپلئون همراه خود به مصر آورده بود نمی توانست شوق همگامی با غرب را نزد مصریان بر نینگیزد. بتدریج که نفوذ استعماری انگلیس و فرانسه در جهان عرب گسترش یافت و جنبش میهن پرستی (وطنیه) در میان ملت های عرب برای مقابله با آن نیرومند شد، ترقی خواهی به صورت مذهب اجتماعی درس خواندگان درآمد.

تنها تازیانه بیگانه نبود که ملت های عرب را بیدار کرد. بحران های درونی مملکت عثمانی نیز که با سستی یا گسستگی نهادهای سیاسی و اجتماعی کهن همراه بود انگیزه دیگری برای این بیداری شد. عربان از آن زمان که به یوغ عثمانی گردن نهادند ترکان را به پاس همکشی، بیگانه از خود نمی دانستند و اتباع فرمانبرداری برای سلطان بودند. ترکان نیز بطور کلی خاطر ایشان را گرامی می داشتند خاصه که فرهنگ و زبان عرب را نشانه فضل می شمردند و آن را از فرهنگ و زبان ترک برتر می نهادند. حتی سلطانی چون عبدالحمید، مشاوران عربی چون ابوالهدی و عزّت پاشا در دستگاه خود داشت. ولی چون مملکت عثمانی رویه ناتوانی و تباهی نهاد، احساس ناایمنی، فرمانروایان ترک را همچون خود کامکان دیگر تاریخ به زور گویی و ستمگری بیشتر در حق مردمان زیر دست واداشت. تا یکچند برخی از اندیشه گران ترک و عرب کوشیدند تا یگانگی مملکت عثمانی را استوار دارند و با اصلاحات سیاسی و خاصه به کار بستن اصول «لیبرالیسم» غربی و نظام پارلمانی، آن را

از خطر پراکندگی برهانند. چنین بود آرمان ترکان نواندیشی چون نامق-کمال و احمد رضا که می‌خواستند نژادها و کیشهای گوناگون در سایه حکومتی ترك که لیبرالیسم را با اصول اسلامی در آمیزد یگانه بمانند. در میان رهبران اندیشه عرب در آن روزگار، کسانی چون شیخ محمد عبده و رشید رضا همین آرزو را داشتند و یگانگی عرب و ترك را برای درهم شکستن فشار غرب لازم می‌دانستند. از همه این کسان پرآوازه‌تر، طاع الحصری بود که به نام پیشوای قومیت عرب شناخته شده است، ولی تاپیش از جنگ جهانی اول، خود را بی‌تردید در صف هواخواهان بقای قدرت عثمانی جای می‌داد. همکاری عرب و ترك به رغم رنجشها و دشمنیها تا سالهای دهه نخست قرن بیستم دوام یافت و در انقلاب ترکان جوان، در سال ۱۹۰۸، بر ضد عبدالحمید نیز دست کم دو افسر عرب، عزیز علی مصری و محمود شوکت-پاشا در شمار رهبران بودند. ولی پس از آنکه ترکان جوان به سیاست تورانیگری، یعنی اعتقاد به خلوص و برتری نژاد ترك، گرویدند و اسپین پیوند-های دوستی گسست و دشمنی و کینه جویی جای آن را گرفت: ترکان سیاست ضد عرب را آغاز کردند و انجمنهای فرهنگی یا سیاسی عرب را برچیدند. جنبش عرب نیز حالت «زیرزمینی» به خود گرفت. و این تحول با جنگ جهانی اول همزمان بود که در جریان آن، دولت انگلیس تصمیم گرفت تا از دشمنی ترك و عرب به سود خود بهره گیرد و ناسیونالیسم (قومیه) عرب را بر ضد ترك یاری کند. بدینسان قیام شریف حسین در ژوئن سال ۱۹۱۶، از يك سو حاصل آرزوهای واقعی عرب برای آزادی و استقلال، و از سوی دیگر نتیجه زمینه‌چینیهای استعمار انگلیس برای پیشبرد منافع جنگی خود بود. پیوستگی با استعمار انگلیس، جنبش قومی عرب را به بیراهه بند و بست با قدرتهای بزرگ جهانی کشاند. و همین بندوبست یکی از علل اصلی ناکامیهای بعدی آن شد.

یکی از نتایج مهم واکنش جهان عرب در برابر بیگانگان، خواه ترك و خواه غربی، تجدد فکر دینی بود. این جنبش نخست به نام پیراستن دین اسلام از آثار فکر غیر عرب آغاز گشت و در دو نهضت وهابی در عربستان

و سنوسی در شمال آفریقا تظاهر پیدا کرد. ولی پس از یکچند با آگاهی از جریانهای بزرگ فکری زمان، از آنها جدایی گرفت و شکل هوشیارانه‌تری یافت. آنگاه ضرورت آمیختن ایمان دینی با آگاهی عقلی و شناخت علمی جهان و نقد باورهای توده و پیکار با نادانی و خرافه و ستم‌پذیری را شعار خود قرار داد. از میان نواندیشان، گروهی از دین به سود سلطان عثمانی و نگاهداری آن در برابر غرب بهره بردند، گروهی دیگر آن را در خدمت جنبشهای سیاسی عرب به کار گرفتند و گروهی نیز خواهان جدایی دین از سیاست شدند. ولی روی هم رفته چون پیکار با استعمار، عاجل‌ترین فریضه مسلمانان می‌نمود، تجددخواهی بیشتر در مسیر کشاکشهای سیاسی افتاد و از اینرو هیچگاه برای واقعیت دادن به آرزوهای خود، از جمله تأمل و نظر در مسائل عقلی و ریشه‌کن کردن خرافه و نادانی و تقلید کورکورانه، فرصت کافی نیافت.

با فرا رسیدن جنگ جهانی نخست، این تلاشها و جنبشها با همه ناتوانیها و کاستیهای خود در جنبش عرب برای یگانگی درهم آمیخت و بدینسان توانست در میان طبقات متوسط شهرنشین از هر سلیقه و مشرب پیروان فراوان بیابد. هدف اصلی این جنبش در آغاز مبارزه با استعمار انگلیس و فرانسه بود، ولی بزودی مقاومت در برابر تجاوز صهیونیت نیز بر آن افزوده شد. لیکن همین آمیختگی جریانهای فکری گوناگون و گاه ناهمساز (فرنکی مآبی و میهن پرستی، آزادیخواهی و تلاش برای ایجاد حکومت نیرومند و متمرکز، تجددخواهی دینی و اعتقاد به جدایی دین از سیاست) سبب شد که جنبش در درون خود به تناقضهایی دچار شود و زمینه جداییهای تازه‌ای گردد. وانگهی آنچه به اصطلاح آرزومندان یگانگی، «امت عرب» نام دارد و بطور نظری همه مردمان عرب را در برمی گیرد، در واقع امر به ملتهای جدا از هم (به عربی «شُعوب» جمع شُعْب) تقسیم شد که هر یک آرزوها و دشواریها و ویژگیهای اجتماعی و اقتصادی و تعصبهایی خاص خود داشت. اگر بر این تناقضها و جداییها، فتنه انگیزیهای قدرتهای بزرگ جهانی رانیز بیفزاییم، موانع اصلی یگانگی عرب را فهرستوار بر شمرده ایم.

یکی از کمبودهای اساسی محیط فکری ما در ظرف نیمقرن اخیر، بیخبری از جریانهای فکری در کشورهای مسلمان است. این بیخبری گذشته از علل سیاسی، ریشه‌های فرهنگی نیز دارد. شیفتگی سطحی بیشتر با سوادان ما به اندیشه‌های غربی و ییزاری آنان از هر آنچه بوی کهنگی و دیرینه دوستی بدهد، بیگمان يك علت عمده آن است، ولی از تعصبات مذهبی نیز که بر پراکندگی و چنددستگی ملت‌های این منطقه افزوده است غافل نباید بود. ضرورت آگاهی از آنچه در ذهن نویسندگان ملل همسایه ایران در زمینه سیاست و اجتماع گذشته است و می‌گذرد از باب اظهار فضل و تفاخر به معلومات نادر نیست. در ظرف بیست سال اخیر در ایران، از تأثیر فرهنگ غرب بر فرهنگ ملی و «غربزدگی» ما ایرانیان سخن بسیار گفته شده است. آنانکه در این بحث، صمیمیتی داشته‌اند و آنچه نوشته‌اند برای پسند کهران یا مهتران نبوده است، در ارزیابی خود از فرهنگ غربی بیشتر بر آثار سطحی آن در اندیشه روشنفکران و زندگی سیاسی و اجتماعی تکیه کرده‌اند.

ولی چیزی که در پژوهشهای نویسندگان ما اغلب ناگفته مانده، آزموده-های ملت‌هایی بوده است که وضعی همانند ما در گذشته نزدیک داشته‌اند و زودتر از ما با فرهنگ غرب ارتباط پیدا کردند و درباره‌ای موارد نیزمبانی آن را با دیدی انتقادی‌تر از ما دریافته‌اند. آگاهی از داوریه‌های نویسندگان این ملتها در زمینه تمدن و فرهنگ غرب، هر اندازه اندیشه‌های آنان گاه خام و ساده دلانه بنماید، می‌تواند دست کم معیار واقع‌بینانه‌تری در بحث‌ها به دست ما دهد تا بازگویی سخنان شپنگلر و توین بی و هایدگر و مارکوزه و جز اینان. این سخن به معنی انکار ضرورت شناخت دقیق و عمیق اندیشه غربی نیست. ولی مشکل آنجاست که روشنفکران ما گاه ضرورت این شناخت را (که در آن سخت کوتاه آمده‌ایم) با تقلید یا پیروی نیتدیشیده اقبال‌های فکری و ذوقی غرب (که در آن به افراط گراییده‌ایم) اشتباه می‌کنند. غربزدگی نه در ترجمه درست آثار بزرگ فرهنگ غربی بلکه در آشنایی ناقص با آنها و تقلید دزدانه از سرمشق‌های فکری غرب با «برچسب» ملی در چاره‌اندیشیهایی

سیاسی و اجتماعی است.

روش اساسی کار ما در این کتاب، بررسی اندیشه‌هاست نه نقد آنها، با اشاره‌هایی به زمینه اجتماعی و اقتصادی مسائل، و این روش از آن‌رو ضرورت داشته است که با پیشینه‌ای که به اختصار گفته شد بسیاری از اندیشه‌گرانی که از آنها سخن خواهیم گفت در ایران ناشناخته یا کم‌شناخته بوده‌اند. با این حال، هرگاه عقایدی که موضوع بحث بوده با تاریخ اندیشه اجتماعی و سیاسی ایران مناسبتی داشته است به اجمال به نقد آنها پرداخته‌ایم.

ماخذ ما در بیشتر جاها کتابهای دست‌اول نویسندگان عرب بوده است، مگر در چند جا که به‌چنین کتابهایی دسترسی نداشته‌ایم و ناگزیر از منابع دست دوم، خواه عربی و خواه غربی، یاری جسته‌ایم. غریبان چون در ظرف دو قرن اخیر در حوزه امپراتوری عثمانی و سپس ملت‌های سنی مذهب و بویژه عرب، گرفتاری‌ها و سوداهایی داشته‌اند، درباره تاریخ و اجتماع و فرهنگ آنها کتابهای مفصلی نوشته‌اند که هیچ پژوهنده‌ای از آنها بی‌نیاز نیست، به شرط آنکه هیچگاه به آنها اعتماد مطلق نکند. چون در بیشتر کتابهایی که ماخذ ما بوده است تاریخ رویدادها اغلب به گاهنامه میلادی گزارش شده است ما نیز چنین کرده‌ایم، ولی گاهگاه از برای مقایسه، سال‌های هجری را نیز آورده‌ایم.

به دوست دانشمند، محمد رضا حکیمی، که کتاب راست‌سراز روی دقت و دلسوزی خواند، و نکته‌های سودمندی را برایم یادآور شد، و مخصوصاً مرا به یافتن نوشته‌های شیعه درباره وهابیان راهنمایی کرد، و از همه مهم‌تر پیوست سودمندی بر کتاب نوشت، بسیار مدیونم.

از خانم نرگس نامدار که فهرست نام‌ها و کتاب‌نامه را از روی پانویس‌ها فراهم کرد، و آقای حسین مشتاق که در امور چاپ از هیچ‌گونه کوشش دریغ نکردند بسیار سپاسگزارم.

حمید عنایت

مهر ۱۳۵۵

پیش درآمد روزگار نو

زمینه فکری

جنبش ملتهای عرب برای استقلال و بهبود وضع اجتماعی خویش کم و بیش همزمان بایبیداری ایرانیان در قرن سیزدهم هجری (نوزدهم میلادی) آغاز شد. کوشش نویسندگان و روشنفکران عرب در بنیادگذاری این جنبش اثری بزرگ داشت. همانگونه که نویسندگانی چون سید جمال الدین اسد آبادی و طالبوف و مراغه‌ای و حبیب اصفهانی در بیداری مردم ایران و آمادگی برای انقلاب مشروطه بسیار مؤثر بودند، جنبش عرب نیز برای رهایی از تسلط ترکان و بعدها استعمارباختری، به رهبری نویسندگان مصری و سوری قرن سیزدهم آغاز شد.

اگر آثار نویسندگان ایرانی و عرب را در قرن سیزدهم باهم مقایسه کنیم می‌بینیم که هر دو گروه تاچه پایه درباره مسائل مهم اجتماعی و سیاسی ملتهای خود بینشهایی یکسان داشته‌اند. هر دو گروه پیشرفتهای غرب را در زمینه‌های گوناگون مادی و معنوی می‌ستودند و چاره رفع و اماندگی ملتهای خود را در تقلید یا اقتباس از راه و روش غرب خواه در زمینه سیاست یا اقتصاد یا علوم یا فنون نظامی می‌دانستند. هر دو با خودسری فرمانروایان مخالفت می‌کردند و حکومت قانون و نظام نمایندگی را بهترین شیوه کشورداری

می‌شمردند. هردو از چیرگی خرافات بر ذهن مسلمانان ناخشنود بودند و در آشنایی مردم خویش با دانشهای نومی کوشیدند. ولی در کنار این همسانیا تفاوت‌های بزرگی نیز در نخستین مراحل بیداری ایرانیان و عربان می‌توان یافت. از این میان، مابه دو تفاوت اشاره می‌کنیم: یکی تلاش گروهی از تربیت یافتگان مدارس علوم دینی برای اصلاح اصول اندیشه سیاسی سنی بود که جنبشی همانند آن یابه وسعت آن در میان علمای شیعه ایران پیدا نشد و اگر هم کسانی چون میرزا محمدحسین نائینی و آخوند ملا محمد کاظم خراسانی و ملا عبدالله مازندرانی خواستند تادر اصول اندیشه سیاسی شیعه حرکتی پدید آورند، یا خود در بیان عقایدشان کوتاه آمدند و یا پیروانشان تا این اواخر دنباله افکار آنان را نگرفتند. از احیای فکر دینی اهل منت بعد به تفصیل سخن خواهیم گفت.

اما تفاوت دوم میان تاریخ بیداری ایرانیان و عرب، کوشش نویسندگان عرب برای اثبات هویت قومی و - در برخی موارد- برتری و امتیاز عرب بود. چون ایرانیان در دوره‌های اخیر تاریخ خود، خاصه از زمان صفویه به بعد استقلال خود را دست کم بطور ظاهری در برابر دولتهای بیگانه نگاه داشته بودند و برخلاف ملت‌های مسلمان دیگر تمامی سرزمینشان به تصرف بیگانگان در نیامده بود، در مرحله بیداری نیازی به اثبات هویت قومی خویش نمی‌دیدند، بلکه مسأله اصلی در برابر ایشان در اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم، پیکار با استبداد و ستمگری فرمانروایانشان بود. از اینرو در نوشته‌های پیشگامان انقلاب مشروطه، بیشتر از قانون و عدالت و کمتر از ملیت و یگانگی ملی سخن رفته است.^۱ از جنگ جهانی اول به بعد که ملت‌های مسلمان هر کدام به تقلید از اروپاییان به راهی جداگانه رفتند و برای ممتاز-

۱. به همین دلیل در مطالبی که تاکنون از متفکران ایران دوره قاجار نقل یافته شده است، آنچه به فلسفه ملیت و هویت ایرانی و ریشه‌های تاریخی جنبش ملی در ایران و موضوعاتی از اینگونه مربوط باشد کم‌یاب و ناموجز است و در قیاس یا مباحث مربوط به حکومت قانون و مخالفت با خودکامگی و اندیشه ترقی، جنبه فرعی دارد. نگاه کنید به کتابهای فریدون آدمیت، مخصوصاً «اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی» طهوری، تهران، ۱۳۴۶، ص ۲۴۸-۲۶۸، «اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده»، خوارزمی، ۱۳۴۹، ص ۱۰۹-۱۳۶، «اندیشه ترقی و حکومت در عصر سپهسالار»، خوارزمی، ۱۳۵۱، ص ۱۶۰-۱۶۲.

دانستن خود از دیگران دلایل تاریخی و نژادی و زبانی جستند، گرایش به ملت‌پرستی به شکل اروپایی کیش فائق ایرانیان نیز شد.

وضع عرب یکسره با این متفاوت بود. عربان از زمان واژگونی دستگاه عباسیان به دست مغول (سال ۶۵۶ هجری)، استقلال سیاسی خود را از دست داده بودند و خاصه از زمان تسلط عثمانی هرچند هویت قومی آنان تا اندازه‌ای در جمع اقوام تابع عثمانی محفوظ ماند، لیکن دیگر بطبع غرور و هوشیاری دیرین را نداشتند. بدین جهت برای عربانی که در قرن سیزدهم هجری بر سر آن شدند تا همزبانان خود را از این ناهوشیاری دیرپای درآورند، مشکل اصلی آن بود که نخست مبنای تمایز عرب را از مسلمانان دیگر باز نمایند، و به گفته نویسندگان امروزی عرب، همزبانان خود را از «عروبه» یا عربیت خویش آگاه کنند. آنان برای این مقصود از تاریخ و فرهنگ و زبان عرب یاری گرفتند و مضمون اینها را به سلیقه خود تفسیر کردند، ولی اصول و مفاهیمی را که برای بیان مسلک قومیت به کار بردند همه را از فرهنگ و فلسفه ناسیونالیسم غربی اقتباس کردند. اندیشه قومیت با این خصوصیات به دو صورت در میان عرب پدیدار شد: یکی به صورت مسلکی که هدفش یگانگی و استقلال هریک از اقوام عرب زبان یعنی مصری و سوری و لبنانی و عراقی و جز آنان بود، و این هدف از جنگ جهانی اول به بعد کم و بیش تحقق پذیرفته است. و دوم به صورت مسلک عامتری برای یگانگی همه مردمان عرب زبان که آرزویی دشوارتر است و هنوز بر نیامده است.

چون روزگار سروری و نیرومندی عرب در گذشته باروزگار پیشرفت و نیرومندی اسلام همزمان بوده است، برخی از نویسندگان عرب، اسلام را دین قومیت عرب و عرب را رکن اعظم بقای اسلام و انموده‌اند و در میان ایشان کسانی بوده‌اند و هستند که اسلام حقیقی را اسلام عربی می‌پنداشته‌اند. از میان دوره‌های تاریخ عرب، بیش از همه، دوره بنی‌امیه در تاریخ قومیت

۱- عبدالرحیم فوده، «الاسلام والقومية العربیه»، داراحیاء الکتب العربیه، قاهره (۱۹۶۱). محمد الغزالی، «حقیقه القومية العربیه»، دارالعربیه، قاهره (بدون تاریخ). احمد حسن الباقوری، «عروبه و دین»، دارالهلل (بدون تاریخ).

عرب مقامی برجسته دارد و سرآغاز شعور و احساس قومی عرب نامیده شده است.^۱ امویان با تأسیس نظام ملک و منحصر کردن همهٔ مناصب عالی حکومتی به اعضای خاندان خود، نوعی نظام اشرافیت عربی به زیان مسلمانان غیر عرب پدید آوردند.

به گفتهٔ «برنارد لوئیس»: «حاکمیتی که معاویه اعمال می کرد اساساً خصوصیت عربی داشت. این حاکمیت که خصلت دینی خود را از دست داده ولی هنوز به صورت سلطنت نیز در نیامده بود، ادامه و تعمیم همان قدرت شیوخ قبایل عرب جاهلی بود»^۲ امویان برای تحکیم فرمانروایی خود مدعی برتری عرب بر مسلمانان دیگر شدند و به همین سبب مسلمانان غیر عرب را به نام موالی محکوم به پایگاه پست تری در امت اسلامی دانستند و همهٔ آنان و خاصه ایرانیان را در معرض انواع تبعیضها و خواریها درآوردند.

بر خلاف دورهٔ بنی امیه، دورهٔ عباسی، به دیدهٔ بیشتر نویسندگان قومی-مسلك عرب، کم ارج است و این نیز دلیلی روشن دارد: مراحل نخستین دورهٔ عباسی شاهد برابری و همکاری اقوام گوناگون مسلمان از عرب و غیر عرب بود و فرمانروایان در آن کمتر در پی تبعیض به سود عرب بر می آمدند. ایرانیان که خود در بنیاد گذاری دولت عباسی سهمی بزرگ داشتند، در این همکاری کوشاتراز دیگران بودند و در دستگاه خلافت به مقامات بلند رسیدند. نه تنها برمکیان که تبار ایرانی داشتند یکچند زمام وزارت را در دست گرفتند،

→ در برابر کسانی نیز دین اسلام را عامل اصلی قومیت عرب نمی دانند، یا اسلام و قومیت را بنحو عام با هم سازش پذیر نمی شمردند، از آن جمله اند:

عبد الرحمن البزاز، «هنه قومیتنا»، دار الفلم، قاهره (۱۹۶۴) ص ۱۷۶ به بعد. محمد احمد باشمیل، «القومیه فی نظر الاسلام»، بیروت (۱۹۶۰) ص ۲۱۲ به بعد (که در آن از حدیث: «اذأذلت العرب ذل الاسلام»، هرگاه عرب خوار شود اسلام خوار می شود، بحث می کند). — بخش «آیین یگانگی» در آخر کتاب حاضر.

۱. برای آگاهی از اندیشه های نویسندگان عرب در دورهٔ جنگ جهانی اول — ریچارد هارتمان، «اسلام و ناسیونالیسم» ص ۹

(Richard Hartmann, *Islam und Nationalismus*, Akademie Verlag, Berlin, 1948, p. 9);

و در مورد نویسندگان دورهٔ اخیر — یانویس ص ۵

۲. برنارد لوئیس، عرب در تاریخ، ص ۶۵

(Bernard Lewis, *The Arabs in History*, London, 1958 p. 65.)

بلکه در دولت عباسی شیوهٔ کشورداری و بسیاری از یادگارهای شاهنشاهی ایران پیش از اسلام زنده شد. چنانکه می‌دانیم بزودی این وضع برگشت و برمکیان از کار برکنار شدند و بویژه باگماشته شدن فضل بن ربیع به وزارت مأمون دورهٔ برابری عرب و غیر عرب پایان یافت و عرب دوباره کوشید تا خودکامگی را از سرگیرد. ولی این دوره نیز موقت بود و بزودی، از زمان خلیفه معتصم، ترکان در دستگاه خلافت قدرت به هم رساندند و بعلاوه جنبشهای استقلال طلبانه در میان ایرانیان و دیگر مسلمانان غیر عرب نیرو گرفت و سرانجام با تباهی و انحطاط عمومی دولت عباسی، یورش مغول به روزگار سیادت عرب یکسره پایان داد. بدین جهت بیشتر نویسندگان قومی-مسلك عرب، هرچند به نتایج درخشان همکاری و برابری مسلمانان در زمان خلفای عباسی در زمینهٔ فرهنگ و فلسفهٔ اسلامی معترفند، رویهمرفته آن دوره را سرآغاز ناتوانی و سرشکستگی عرب می‌دانند.^۱ از این زمان تا برپیده شدن امپراتوری عثمانی پس از جنگ جهانی اول، فترتی به مدت هفت قرن در تاریخ شعور قومی پدید آمد.

آن خصوصیتی که از این دورهٔ اخیر، قومیان عرب بیش از همه به رویش تکیه می‌کنند و از آن می‌نالند حکومت بیگانه برعرب است. در حوزهٔ خلافت شرقی، پس از مغول و ممالیک نوبت به عثمانیان رسید که بزودی دامنهٔ حکومت خود را برافریقای شمالی گسترده و بدینگونه کم و بیش همهٔ سرزمینهای عرب نشین به زیر سلطهٔ ایشان درآورد. پس از آنکه نیروی عثمانی روبه کاستی گذاشت نفوذ استعماری جای آن را گرفت که به چشم اکثریت عرب زشت تر و ننگین تر از حکومت عثمانی بود، زیرا پیرایهٔ مسلمانی نیز نداشت و برعکس، از کینه جوئی دیرین مسیحیان در حق

۱. برای آگاهی از نظر نویسندگان قومی-مسلك معاصر عرب، راجع به دورهٔ عباسی و مقایسهٔ آن با نظرشان دربارهٔ دورهٔ امویان، به عنوان نمونه — سلیمان موسی، «الحركة العربیة»، دارالنهاده للنشر، بیروت (۱۹۷۰)، ص ۹، ابراهیم احمد الدوی، «قادة التحریر العربیة»، قاهره، دارالقومية للطباعة (بدون تاریخ)، ص ۳۱. محمد عزه دروزه، «نشأة الحركة العربیة»، بیروت (۱۹۴۹)، چاپ دوم، منشورات مكتبة المصریة (۱۹۷۱) ص ۱۴-۱۵. مقایسه شود با نظر ابن خلدون، در باب سوم مقدمه، دربارهٔ ضعف قوهٔ عصبیهٔ عرب در دورهٔ عباسی.

مسلمانان حکایت می‌کرد. بدین ترتیب چون دوره‌ای که با واژگونی خلافت عباسی به دست مغول آغاز شد، روزگار ناتوانی و زبونی فزاینده شرق اسلامی در برابر غرب بود، برخی از نویسندگان عرب بویژه آنان که اسلام را دین عرب می‌دانند، میان ناتوانی عرب و زبونی مسلمانان به نوعی رابطه علت و معلولی قائل شده‌اند.

نویسندگان امروزی عرب چون از این دیدگاه به تاریخ خود می‌نگرند، در همان دوره بیخبری و ناتوانی عرب، سرگذشت دوجنبش را - که در اصل بیشتر جنبه دینی داشته است - دارای اثر و اهمیت بسیار می‌دانند و آنها را در شمار علل و اسباب بیداری عرب می‌آورند: یکی جنبش وهابیه در جزیره العرب و دیگری جنبش سنوسی در شمال آفریقا.

جنبش وهابیه به رهبری محمد بن عبدالوهاب (۱۱۱۵-۱۲۰۶ ه.ق) از سرزمین نجد برخاست و هدف آن چنانکه خود و پیروانش مدعی بوده‌اند بازگرداندن اسلام به خلوص و سادگی آغازین خود و پیکار با بدعت در دین بود: عبدالوهاب در زندگی خود از بسیاری از سرزمینهای اسلامی دیدن کرد. پس از آنکه تحصیلاتش را در مدینه به پایان رساند چهار سال در بصره و پنج سال در بغداد و یک سال در کردستان و دو سال در همدان و چهار سال را در اصفهان گذراند و در این سیر و سفر، مذاهب اسلامی را از نزدیک مطالعه کرد. چون به نجد بازگشت آیین خود را که در واقع اعلان جنگ به همه مذاهب اسلامی بود آشکار نمود^۱. او عقاید مسلمانان زمان خود را یکسره بدعت و شرک و کفر شمرد و بانقل آیات قرآن و احادیث نبوی درباره اصول توحید و منع کارهایی چون «برکت جستن از چیزهای جامد و بیروح و یاری خواستن از جز خدا در امور و تعویذ بستن و غلو در زیارت قبور صالحان و جادوگری و غیبگویی و فالگیری» کوشید تا به قول خود انحراف مسلمانان را از تعالیم منابع دست اول اسلامی آشکار کند^۲. عبدالوهاب بدینسان با

۱. مقاله د. س. مارگولیوت (D. S. Margoliouth)، در «دائرة المعارف اسلامی»، لندن

(۱۹۳۲) ص ۱۰۸۶-۱۰۹۰

۲. محمد بن عبدالوهاب، «کتاب التوحید»، مکتبه القاهرة (بدون تاریخ)، صفحات ۸۷ تا ۸۲

همه مذاهب اسلامی (بجز حنبلی) در افتاد، ولی چون در زمان او عثمانیان بر عرب حکومت می‌کردند نهضت او رنگ ضد عثمانی گرفت. پس از آنکه امرای سعودی نجد که حنبلی‌مذهب بودند، به آیین وهابی گرویدند منطقه‌ای پهناور در جزیره‌العرب از عمان و نجران و یمن و عسیر گرفته تا کرانه‌های فرات و بادية‌الشام به‌زیر فرمان ایشان درآمد و وهابیه خطر بزرگی برای قدرت عثمانی گشت. سرانجام محمد علی خدیو مصر از جانب سلطان عثمانی به سرکوبی وهابیه گماشته شد و آن را درهم شکست، ولی پس از چندی وهابیان سر بلند کردند و به تدریج نیرو گرفتند تا آنکه در دهه سوم قرن حاضر بر نجد و حجاز مسلط شدند و دولت عربستان سعودی را تشکیل دادند.

مسلك وهابیه، با آنکه به نام پیراستن اسلام از بدعت گمراهان و بازگرداندن آن به شیوه «سلف صالح» آغاز شد، خود به صورت یکی از موانع پویایی و پیشرفت اندیشه مسلمانان درآمد، چنانکه پیروانش تا این اواخر در شمار وامانده‌ترین ملت‌های مسلمان بودند. از این گذشته، کشتارها و ویرانه‌هایی که وهابیان در سرزمین‌های اسلامی مرتکب شدند بر تعصبات و کشاکش‌های فرقه‌ای میان مسلمانان افزود.

وهابیان، در شناختن و شناساندن اسلام سلف و مبانی اصلی و خالص اسلامی چندان صمیم یا آگاه نبودند. از این جهت به نظر همه مذاهب اسلامی - بجز حنبلیها - عقاید وهابیه، درباره معنای بدعت و حرمت زیارت مقابر و ذبح و نذر و شفاعت و جز آن، با اصول اسلامی مطابقت ندارد.^۲

۱. ابن‌عبدالوهاب خود این روش را با استناد به این حدیث نبوی توجیه می‌کرد که «اسلام غریب آغاز شد و غریب باز خواهد گشت» - کتاب اوبه عنوان «مختصر سیره الرسول»، مطبعة الصنعتی محمدیه، قاهره (۱۳۷۵) ص ۴

۲. برای آگاهی از نظر مخالفان وهابیه - السید محمد حسن الامین الداملی، «کشف الارتياب فی اتباع محمد بن عبدالوهاب» - مکتبة الاسلامیة الکبری‌العامه، چاپ سوم (بدون تاریخ)، دکتر احمد مصطفی ابوحاکم، «لمع الشهاب فی سیره محمد بن عبدالوهاب» دارالثقافة، بیروت و از منابع فارسی؛

و اما جنبش سنوسی به رهبری محمد بن علی سنوسی (ادریسی) (۱۲۰۶- ۱۲۷۵ ه.ق) از اهالی مستغانم در الجزایر آغاز شد. خاندان سنوسی نسب خود را به علی بن ابیطالب (ع) می‌رساند. نیاکان ایشان به نام ادریسیان حَسَنی زمانی بر مغرب اقصی فرمان می‌راندند. محمد بن علی سنوسی نیز پس از مسافرت به پاره‌ای از سرزمینهای اسلامی در شمال و شرق افریقا و حجاز در پی اصلاح وضع مسلمانان برآمد و مانند عبدالوهاب، انحراف مسلمانان از اصول اسلام را ریشه پراکندگی و عقب ماندگی آنان اعلام کرد. محمد پسر سنوسی دعوی مهدویت کرد و جنبش او در رقه (در مغرب مصر واقع در لیبی کنونی) و صحرای الجزایر پیروان بسیار یافت و پس از چندی به سودان نیز سرایت کرد. این دوره هجوم دولتهای فرانسه و ایتالیا به افریقای شمالی بود و جنبش سنوسی چون مسلمانان افریقای شمالی را به یگانگی و یکپارچویی فرا می‌خواند مانعی بر سر راه آن قدرتهای استعماری بود. با اشغال لیبی به دست ایتالیا در سال ۱۳۲۹/۱۹۱۱ نیروی سنوسیانی نیز درهم شکسته شد. با آنکه وهابیه و سنوسیه هیچیک در زمان پیدایی و گسترش عقاید خود به مقصود اصلی خویش دست نیافتند، لیکن به دلایلی که گذشت امروزه هر يك به نحوی نمودار روح استقلال طلبی عرب شناخته شده‌اند. این را نیز بگوییم که نویسندگان و روشنفکران آغاز دوره بیداری عرب، به تاریخ این دو جنبش چندان علاقه‌ای نشان نمی‌دادند و کمتر از آنها نام می‌بردند. فقط در اوایل قرن بیستم بود که نویسندگان وابسته به جنبش سلفیه در مصر به رهبری محمد رشید رضا از شاگردان شیخ محمد عبده - که درباره‌ای مسائل با وهابیه همداستان بود - در بزرگداشت وهابیه کوشیدند و یاد آن را زنده کردند^۲. رشید رضا خود به قومیت عرب باور نداشت و بیشتر جویای

→

علی اصغر ققیه، «وهابیان»، کتابفروشی سبا، تهران (۱۳۵۲ ش)؛ دکتر علی اکبر شهابی، مقاله دوسند تاریخی (دو نامه ردوبدل شده میان محمد بن عبدالوهاب و عمر محبوب تومی) در نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، شماره یازدهم، تابستان ۱۳۵۳، ص ۱۰۷-۱۶۱

۱. - محمد صدق الدجانی، «الحركة السنوسية»، دارالنبان للطباعة والنشر (۱۹۶۷).
۲. - مجله رشید رضا به نام «المنار»، قاهره ج ۱۲، ص ۳۹۰-۳۹۶ ج ۱۶، ص ۷۷۴ - ۷۷۶، ج ۲۵، ص ۷۶۱ به بعد، ج ۲۶، ص ۶۶۲ به بعد، ج ۲۹، ص ۱۸۵ به بعد، ج ۳۱، ص ۷۴۵ به بعد.

یگانگی و نیرومندی همه مسلمانان بود، ولی نویسندگان دیگر عرب از طریق نوشته‌های او به اهمیت تاریخی وهابیه پی بردند و آن را به وجدان قومی عرب پیوند دادند^۱.

زمینه اجتماعی

از میانه‌های قرن نوزدهم (اوایل قرن سیزدهم هجری) جنب و جوشی در میان گروه اندک ولی پرنفوذ روشنفکران عرب در گرفت که بتدریج به دیگر گروه‌های اجتماعی نیز سرایت کرد. این جنب و جوش در دوشهریش از جاهای دیگر نمایان بود: یکی قاهره و دیگری بیروت. اینکه چرا از میان همه سرزمینهای عرب، مصر و شام باید نمودگاه اندیشه‌های نو شود و نیز چرا زمان این نوخواهی باید در قرن نوزدهم افتد، خود پرسشی جداگانه است که پاسخ آن به بخشهای مهمی از تاریخ اجتماعی و سیاسی و اقتصادی عرب مربوط می‌گردد. در اینجا می‌کشیم تا به این پرسش تاجایی که به روشن کردن مطالب بخشهای آینده یاری کند پاسخ گوئیم.

چنانکه پیشتر گفتیم از قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی) سرزمینهای عرب کم‌کم در قلمرو امپراتوری عثمانی درآمد. در سراسر مدت تسلط عثمانی تا اوایل قرن بیستم توده‌های عرب از آگاهی و غرور قومی بی‌بهره بودند و در حکومت ترکان بر خود عیبی نمی‌دیدند، زیرا سلطان عثمانی را حاکم بر حق مسلمانان می‌شناختند و عصیان‌پراو را گناه می‌دانستند. ولی حکومت عثمانی با همه زیانهایش دست کم این سود را داشت که به یگانگی عرب‌گزندی نرسانید و عربان در سایه آن در کنار هم ماندند و در دیار خود به آسانی از شهری به شهر دیگر مسافرت می‌کردند. بنابراین مسأله یگانگی هنوز برای عرب معنایی نداشت. عثمانیان نیز تا اندازه‌ای از بدرفتاری با عرب پرهیز

۱. بنوان نمونه — کتاب یونس احمد البطریق، «الدعوة القومية فی المجتمع العربی»، بیروت

(۱۹۶۸) ص ۲۸-۲۹ جرج آنتونیوس، «بیداری عرب»، ص ۲۱

(George Antonius, *The Arab Awakening* London, 1955 (Reprint), p. 21).

می کردند و بویژه در تجلیل سادات عرب که اشراف نامیده می شدند می کوشیدند و مقرر کرده بودند که والی حوزه اقامت ایشان، به نام «نقیب» از میان خود اشراف و سادات برگزیده شود.

با این همه امپراتوری عثمانی، هم به دلیل پهناوری متصرفات و هم به دلیل درگیریهایش با دولتهای اروپایی جزئی از جهان بزرگتری بود و خواه ناخواه از جریانها و تحولات آن اثر می پذیرفت. از اواخر قرن هیجدهم دگرگونیهای بزرگی، هم در رابطه مملکت عثمانی با ملل تابع و دولتهای اروپایی و هم در اوضاع داخلی آن پدید آمد. این دگرگونیها بطور خلاصه عبارت بود از متوقف شدن کشورگشاییهای عثمانی و در نتیجه بسته شدن راه سود و یغمای بیشتر به روی فرمانروایان باب عالی، اثرات تورم آور ورود فلزات گرانبها از آمریکا، انحراف مسیر بازرگانی اروپا از متصرفات عثمانی بر اثر پیدا شدن امکان کشتیرانی در پیرامون قاره افریقا، و سرانجام شکست عثمانی از روسیه در سال ۱۷۶۹ که به عقد پیمان «کوچوک کینرجه»^۱ (در سال ۱۷۷۴) انجامید و بر اثر آن کریمه که سرزمین مسلمان نشین بود از ترکیه جدا گشت و دولت روسیه به نام حامی رسمی مسیحیان ارتدکس مملکت عثمانی شناخته شد. وضع دستگاه حاکم نیز زمان بزمان تباه تر می شد: از یکسو دستگاه دیوانی پیوسته در بیداد و نادروستی و هرزگی فروتر می رفت و از سوی دیگر «ینی چری» که هسته نیروی نظامی عثمانی بود خوی دلیری و فرمان پذیری دیرین را از دست داده بود. به این دلیل دولت مرکزی، سلطه پیشین را بر ولایات زیر دست خود نداشت و ناگزیر کار دریافت مالیات را به زورمندان محلی اجاره داده بود و این زورمندان محلی یا فئودالها (که به زبان ترکی به آنان «تیمارسی چی» می گفتند) فاصله مردم و حکومت را همواره بیشتر می کردند.

در این مدت تنی چند از سلاطین عثمانی برای رهایی مملکت خود از این نابسامانیها کوشیدند و از اواخر قرن هیجدهم به اصلاحات مهمی در زمینه

های سیاسی و اجتماعی دست زدند. این اصلاحات، دوره پادشاهی سه‌سلطان یعنی سلیم سوم (۱۷۹۸-۱۸۰۷) و محمود دوم (۱۸۰۸-۱۸۳۹) و عبدالحمید (۱۸۳۹-۱۸۶۱) را دربر گرفت. مهمترین مرحله آنها که در تاریخ عثمانی به «تنظیمات» معروف شده است در سال ۱۸۳۹ با فرمانی به نام «خط شریف گلخانه» آغاز گشت که به موجب آن، دولت عثمانی به پیداد بر رعایا پایان می‌داد و رسم اجاره مالیات را برمی‌چید و جان و خواسته و آبرو و آزر همه اتباع عثمانی را، صرف نظر از کیش و نژادشان، تضمین می‌کرد و همه آنان را در پیشگاه قانون برابر می‌شمرد. مکمل این فرمان «خط همایون» بود که در سال ۱۸۵۶ صادر شد، ولی مهمتر از هر دوی آنها فرمان عبدالحمید در سال ۱۸۷۶ در اعلان قانون اساسی عثمانی بود (اصطلاح «قانون اساسی» در فرهنگ معاصر اسلامی، نخست‌بار در همین فرمان به کار رفت و شاید از آن راه بود که نزد برخی از ملل مسلمان از جمله ایرانیان رواج یافت). به حکم این قانون، دولت عثمانی از همه ادیان و مذاهب مجاز در سرزمینهای خود حمایت می‌کرد، و مطبوعات در حدود قانون آزاد بودند، و نظام سیاسی کشور بر بنیاد رسم نمایندگی (پارلمانتاریسم) قرار می‌گرفت، و از هر حوزه پنجاه هزار نفری یک نماینده به عضویت مجلس ملی برگزیده می‌شد.

ولی این اصلاحات گرهی از کار فرو بسته باب عالی نگشود، زیرا خط شریف گلخانه و خط همایون چون وسیله ضمانت اجرایی نداشتند پس از چندی بی‌اعتبار شدند و قانون اساسی را هم سلطان عبدالحمید - که طبع خود کامه‌اش با قانون و قرار بیگانه بود - زیر پا گذاشت. آنچه در این بخش پیشنهاد سخن‌ماست رخدادهای کشورهای عثمانی در نیمه نخست قرن نوزدهم است و چنانکه از گزارش ما تا اینجا پیداست این رخدادهای هر چند به زیان باب‌عالی بود به حال ملت‌های زیر دست آن سودمند درآمد و به آنان مجال برای تلاش در راه آزادی داد، بخصوص که دولتهای اروپایی از روی زیرکی و بنابه مصلحت خویش گاه‌گاه به آنان یاری می‌رساندند. وانگهی صدور خط شریف گلخانه و خط همایون، مفاهیم «آزادی» و «قانون» و «حرمت شخصیت انسانی» را میان مسلمانان سنی رواج می‌داد، مفاهیمی که از دیرباز، به

همین نام یابه نامهای دیگر، در فرهنگ اسلامی وجود داشت، لیکن برائسر قرنهای ستمگری و خودسری فرمانروایان و خودفروشی فقیهان سنی، از یادها رفته بود. در این میان، ناتوانی یا خودداری فرمانروایان عثمانی از رعایت قانون و پاسداری آزادی و حقوق مردم، آگاهان و بیداردلان رابه کوشش و پیکار برمی انگیزخت.

پیشگامی مصر

نخستین ملتی که ناتوانی و انحطاط امپراتوری عثمانی را غنیمت شمرد و حتی پیش از آنکه روزگار تنظیمات آغاز شود جویای استقلال شد ملت مصر بود. واقعه ای که در این رهگذر به یاری مصریان آمد حمله ناپلئون به کشورشان در سال ۱۷۹۸/۱۲۱۳ بود و سرداری که از جانب سلطان سلیم سوم عثمانی به دفع حمله ناپلئون گماشته شد، همان محمد علی بود که پیشتر در گفتگو از وهابیان یادش گذشت. محمد علی که در اصل از مردم آلبانی بود، از آشوبی که در پی خروج فرانسویان در گرفت بهره جست و خود فرمانروای مصر شد، و اگرچه بظاهر پیوند رسمی مصر را از سلطان عثمانی نگسست و سلطان نیز مقام او را به نام خدیو مصر به رسمیت شناخت، در عمل مصر را از تابعیت عثمانی بیرون آورد. او که سوداهای دورودراز در کشورگشایی داشت و بهروایتی میخواست همه عربان را در مملکتی واحد به زیر فرمان خود درآورد- خواه به تقلید از کارهای سلیم سوم و محمود دوم و خواه به تقلید از آنچه بطور غیر مستقیم از فرانسویان می دانست- اصلاحات بزرگی را در زندگی اداری و اجتماعی مصر آغاز کرد: دولتی متمرکز و نیرومند پدید آورد، رسم اجاره مالیات را لغو کرد تا رعایا فقط به گماشتگان دولت مالیات بپردازند، سازمانهای آبیاری بنیاد کرد، فرآورده های کشاورزی را به اجبار از بزرگان خرید و به بهای گران به صادر کنندگان

بیگانه فروخت، بیشتر واردات کشور را به انحصار دولت درآورد، نخستین صنایع را بنیاد کرد، کارخانه‌های ساخت غرب را به مصر آورد، بطوری که در سال ۱۸۳۰/۱۲۴۶ پارچه‌های پنبه‌ای و پشمی و ابریشمی و قند و شیشه و چرم و فرآورده‌های شیمیایی در خود مصر ساخته می‌شد و یک کارخانه آهن‌گدازی به گنجایشی که نیازهای قشون را برآورد به کار افتاده بود^۱.

سرمایه لازم برای بنیادگذاری این صنایع از محل درآمد انحصارات بازرگانی دولت و وامهای اجباری از توانگران فراهم می‌آمد و نیروی کار مورد نیاز هم از بازوی روستاییانی که به خدمت دولت گرفته می‌شدند. کار-شناسان بیگانه در برابر پادشاهای سنگین، برنامه‌ها را طرح‌ریزی می‌کردند، ولی اجرای این برنامه‌ها و نظارت بر آنها به دستگاه اداری کاردان و آزموده‌ای نیاز داشت. در نتیجه محمد علی نزدیک به سیصد دانشجوی مصری را برای تحصیل رشته‌های گوناگون علمی به اروپا فرستاد و در گسترش آموزش ابتدایی و عالی در خود مصر کوشید، و چون از لحاظ مذهبی مردی آسانگیر و اهل تسامح بود، به هیئتهای علمی و مذهبی اروپایی در مصر اجازه فعالیت داد. چنان نبود که همه کارهای محمد علی به سود مصریان درآید، زیرا هر چند سیاست عمومی او سبب شد که مصر خود را از بند فرمانبرداری سلطان عثمانی برهاند، لیکن در عوض به حوزه نفوذ مالی و اقتصادی اروپاییان و بعدها به اسارت استعماری انگلستان درآمد. نیز روشهای خودسرانه و سختگیرانه او و گماشتگانش بسیاری از کشاورزان را از مایه معاش خود محروم کرد و هزاران تن از ایشان را به سرزمینهای بیگانه گریزند.

بعلاوه محمد علی مانند بیشتر خود کامکان کهن شرق، در مورد قشون و سواست داشت و می‌پنداشت که نیرومندی و پایداری دستگاهش همه در گرو ارتش و ساز و برگ جنگی است، از اینرو بخش بزرگی از درآمدهای دولت

۱. آگاهیهای مربوط به وضع اقتصادی مصر را در قرن نوزدهم، از این کتاب گرفته‌ایم: چارلز عیساوی، «تاریخ اقتصادی خاورمیانه»، ص ۲۷۵-۳۵۹.

(Charles Issawi, *The Economic History of The Middle East*, Chicago 1968 p. 359-75).

را صرف ارتش می‌کرد و بعد که دولتهای اروپایی از کشور گشایهای او بی‌حناک شدند و نیروی نظامی او را در هم کوبیدند از اصلاحاتش نیز دلسرد شد و دنباله آنها را به جد نگرفت.

با این همه، بنیادگذاری صنایع و پیشرفت بازرگانی، تا اندازه‌ای بر آسودگی و نیرومندی شهرنشینان افزود و در محیط بالنسبه پیشرفته‌ای که در قاهره و اسکندریه پدید آمد، زمینه باروری نیز برای اندیشه‌های نوآماده شد.

پاره‌ای از اصلاحات محمد علی در زمان جانشینانش دوام یافت. در سال ۱۸۵۳/۱۲۷۰ نخستین راه‌آهن در مصر کشیده شد و در سال ۱۸۵۸/۱۲۷۵ اسکندریه و قاهره با راه‌آهن به هم پیوسته شدند. نیل و شاخه‌های آن در سراسر سال قابل کشتیرانی بود.

در زمان خدیو اسمعیل (۱۸۶۳ - ۱۸۷۹) کانال سوئز نیز برایشان افزوده شد و در نتیجه مصر در نیمه دوم قرن نوزدهم از شبکه ارتباطی بزرگی همانند آنچه در کشورهای اروپایی وجود داشت برخوردار شد. فعالیت‌های بانکی هم رو به گسترش داشت. نخستین بانکها در نیمه قرن نوزدهم در مصر بنیاد یافتند و تا سال ۱۸۷۷ شماره آنها به هشت رسید که همگی واسطه معامله با مراکز مالی انگلستان و فرانسه بودند.

ولی از زمان اسمعیل به بعد جنبه‌های منفی پیشرفت مادی مصر آشکارتر شد. فساد و گزافه کاری اعضای بالای دستگاه حاکم بیش از پیش درآمد‌های کشور را به هدر می‌داد و خزانه دولت سال بسال کم‌مایه‌تر و بدهکاری‌های مصر به بیگانگان سنگین‌تر می‌گشت، چنانکه در سال ۱۸۸۰ به حدود نود و نه میلیون لیره استرلینگ رسید. سیاست اقتصادی نیز به راه غلط افتاد، زیرا چون به سبب جنگ داخلی آمریکا (۱۸۶۰-۱۸۶۵) موجودی پنبه در بازار جهانی کاهش یافته بود، دولت مصر بر آن شد تا میزان تولید پنبه را بالا ببرد، بنحوی که محصول پنبه از دو میلیون و صد و چهل هزار قطار در سال

۱۸۶۵ به هفت میلیون و ششصد و شصت و چهار قنطار در سال ۱۸۷۹ رسید. و بدینسان اگر چه درآمد فروش پنبه افزایش یافت، ولی اقتصاد مصر به پنبه وابسته شد و به اصطلاح اقتصاددانان از آن پس بر پایه نظام يك محصولی قرار گرفت. از همه اینها شاید مهمتر آنکه بیشتر سوداگرانی که از نیمه قرن نوزدهم در مصر پیدا شدند بیگانه بودند و دلیلش هم آن بود که با عقد قرارداد انگلستان و عثمانی در سال ۱۸۳۸، در سراسر مناطقی که بطور واقعی یا اسمی جزو امپراتوری عثمانی بودند رسم «کاپیتولاسیون» برقرار شد، و بازرگانان بیگانه حق خرید و فروش کالا را در این منطقه از جمله مصر پیدا کردند و با استفاده از امتیازها و مصونیتهایی که به موجب کاپیتولاسیون داشتند، سودهای هنگفتی را که از این راه به چنگ می آوردند به خارج می فرستادند. علاوه بر اروپاییان، یهودیان و ارمنیان و یونانیان فعالیتهای اساسی مالی و بازرگانی و صنعتی را در دست داشتند، زیرا در این اوضاع و احوال چنین کارهایی برای خود مصریان چندان باصرفه نبود.

همه این تناقضهای گوناگون در زندگی اجتماعی و اقتصادی مصر، یعنی تناقض میل فرمانروایان مصری برای استقلال و خودسری با وابستگی عملی مصر به دولتها و محافل مالی غرب، تناقض رونق صنایع و بازرگانی در شهرها با تهیدستی و واماندگی مردم در روستاها، تناقض آگاهی اقلیت روشنفکر با بیخبری و نادانی اکثریت، تناقض منافع بازرگانان بیگانه با منافع شهرنشینان و طبقات متوسط، و سرانجام انواع کشاکشها و رقابتهایی که میان دولتهای اروپایی برای تسلط بر مصر در گیر بود، بحران دامنه داری را در وضع اجتماعی مصر پدید آورد.

در چنین اوضاعی بود که همان گروه اندك درس خواندگان و فرنگه رفتگان که از زمان محمد علی در مصر پیدا شده بودند، چون فرق میان دیده ها و خوانده های خویش را با واقعیه های تلخ زندگی مردم دیدند، بر سر غیرت آمدند و کتابها و مقالاتی نوشتند که اندیشه مردم را تکان داد. بدینسان بود که قاهره مرکزی برای جنبش فکری عرب شد.

وضع شام

در بلادشام - یعنی در سرزمینی که امروزه سوریه و لبنان و فلسطین و اردن را در برمی گیرد - از آغاز قرن نوزدهم تحولاتی روی داد که به همین گونه در بیداری مردم مؤثر بود. نظام اجتماعی از دیرباز در مرحله خانخانی به سر می برد و اختلافهای قومی و کیشی بر شدت آن می افزود. ولی در این دیار نیز ورود سرمایه های خارجی یکی از عوامل مهم دگرگونی اوضاع شد. بازرگانان اروپایی در هرفرصتی از راه مدیترانه به شهرهای کرانه شام می آمدند. انقلاب صنعتی و نیاز اروپا به بازارهای تازه مهم، انگیزه دیگری برای مسافرت به آن سامان گشت^۱.

در اینجا نیز مانند مصر، یهودیان و ارمنیان و یونانیان علاوه بر اروپاییان فعالیتهای بازرگانی را در دست داشتند، لیکن تفاوت مهم آن با مصر، وجود جامعه بزرگی از مسیحیان بود که نفوذ غرب و ورود غریبان را به سود خود می دانستند، زیرا بدین ترتیب گذشته از منافع مادی، پناهگاهی در برابر فشار مسلمانان عرب و ترك به دست می آوردند، حتی هنگامی که بازرگانان اروپایی به سبب ناامنی محیط و الزام پرداخت باج به مالیک مصر و امکان حمل و نقل بازرگانی از راه دماغه امپدنیک در جنوب افریقا شام را ترك گفتند، قدرت و اهمیت بازرگانان مسیحی غیر عرب بیشتر شد، چون خود جای اروپاییان را گرفتند.

علاوه بر فعالیت سرمایه داران اروپایی و برخی از ساکنان مسیحی و یهودی، آنچه در شامات به رونق سوداگری و نیرومندی «بورژوازی» یاری می کرد رواج شهرنشینی بود. در شام بطور عموم نسبت شهرنشینان به روستاییان، از کشورهای دیگر آسیای غربی بالاتر بود و دمشق و بیروت و طرابلس و حمص و حما همیشه شهرهایی بالنسبه پر جمعیت به شمار می آمدند. از جمله عوامل اصلی رواج فراوان شهرنشینی، ناامنی و کم آبی در روستاها و رونق پیشه

۱. — کتاب عبدالکریم رافق، «بلاد الشام و مصر من الفتح الثماني الى حملة نابليون»، چاپ دوم، دمشق، (۱۹۶۸) ص ۴۲۲

وری در شهرها و همان گرمی بازار داخلی و بین‌المللی بود. این عوامل بیگمان در طول زمان شدت وضعف داشت، چنانکه ورود کالاهای بیگانه گاه بازار فرآورده‌های داخلی را دچار رکود می‌کرد و زمانی رونق بندرها و انحراف مسیر بازرگانی از رونق شهرهای ماکست. ولی شهر-نشینی در همه احوال مقام ممتاز خود را در ساخت اجتماعی این منطقه نگاه داشت و حتی در حدود دهه سوم قرن نوزدهم که دوره رکود و واماندگی بود نسبت شهرنشینیان به بیست درصد کل جمعیت می‌رسید.

و اما آنچه پای دولتهای غربی را به‌شام باز کرد وجود همان مسیحیان عرب و جز عرب بود که از اواخر قرن هیجدهم خود را زیر حمایت دولتهای غربی قرار دادند، یا این دولتها از روی ریا و دغل، خویشان را حامی آنان اعلام کردند. بدین جهت هرگاه مسیحیان از دست مسلمانان، به‌راست یا دروغ، ستمی می‌دیدند از دولتهای غربی یاری می‌خواستند و برای مداخله در امور داخلی شام به‌دست آنان بهانه می‌دادند.

در سال ۱۸۶۰/۱۲۷۷ که جنگ داخلی در لبنان در گرفت و در جریان آن نزدیک به یازده هزار مسیحی به‌دست مسلمانان کشته شدند کار به جایی رسید که اروپاییان به لبنان لشکر کشیدند و سپاهی از فرانسویان به مدت یکسال در آنجا ماندند. در کنار این جریانهای سیاسی و نظامی، هیئتهای مبلغ مذهبی آمریکایی و فرانسوی در شام به فعالیت آغاز کردند، و چون آمریکاییان، پروتستان و فرانسویان کاتولیک بودند، رقابت میان آنان خود برداشته کوششهایشان می‌افزود. تصرف شام به‌دست ابراهیم-پسر محمد علی خدیو مصر - که مدت نه سال آن سرزمین را تابع مصر کرد در تشویق فعالیت این هیئتها بسیار مؤثر بود، زیرا ابراهیم به تقلید از پدرش راه تساهل دینی در شام پیش گرفت و به اروپاییان اجازه فعالیت داد و خود دبستانهای بسیاری بنیاد کرد. اندیشه‌های نوجویی و پیشرفت‌خواهی از همین راه در شام گسترش یافت. فرانسویان عضو فرقه پسنوعی کاتولیک، از

سال ۱۶۲۵ به‌شام آمدند ولی يك قرن بعد به سبب تهیدستی و هم فشار عثمانیان پراکنده و آواره شدند و سپس در سال ۱۲۴۶ / ۱۸۳۰ به‌شام بازگشتند. آمریکاییان پروتستان نیز از سال ۱۲۳۵ / ۱۸۲۰ وارد شام شدند.

مهمترین نتیجه فعالیت این دو گروه تأسیس مدرسه پروتستان سوری^۱ در سال ۱۲۸۳ / ۱۸۶۶ به‌دست آمریکاییان و مدرسه یسوعیه^۲ در ۱۲۹۲ / ۱۸۷۵ به‌دست فرانسویان بود، که بعدها اولی به‌دانشگاه آمریکایی بیروت^۳ و دومی به‌دانشگاه سن ژوزف^۴ معروف شده.

چون بیروت مرکز بیشتر اینگونه فعالیت‌های فرهنگی بود، این شهر بزودی مانند قاهره کانون دیگری برای جنب و جوش فکری عرب شد و از میان درس‌خواندگان این دانشگاه‌ها و اعضای انجمن‌های علمی متعددی که در آنجا تأسیس شده بود، نویسندگان و ادیبان و متفکران اجتماعی بسیاری برخاستند که در رهبری جریان‌های سیاسی عرب در سال‌های بعد دست داشتند.

ولی مسائلی که در برابر روشنفکران سوری و لبنانی آن روزگار وجود داشت، با آنچه در مورد روشنفکران مصری یاد کردیم متفاوت بود. در مصر قرن سیزدهم چنانکه در بخش‌های آینده نیز بتفصیل خواهیم دید، مشکل اصلی آزادیخواهان و روشنفکران، کوشش در راه‌رهایی سرزمینشان از سلطه اقتصادی و سیاسی اروپاییان بود. و این مشکل پس از اشغال مصر به‌دست انگلستان در سال ۱۳۰۰ / ۱۸۸۲ حدت بیشتری پیدا کرد. بنابراین روش عمومی وطن‌پرستان مصر با همه تفاوتها و اختلافهایی که میان ایشان وجود داشت از لحاظ سیاسی ضد غربی بود، و به‌همین دلیل در میان رهبران جنبش‌های ملی مصر بسیاری کسان بودند که یگانگی و همبستگی مصریان را با مسلمانان دیگر و بویژه با عثمانیان در پیکار با استعمار غرب ضرور می‌دانستند.

1. Syrian Protestant College

2. Jesuits

3. American University of Beirut

4. L'Université de Saint Joseph

۵. جرجی زیدان، «تاریخ آداب‌اللفه العربیه»، ج ۴، دارالاهلال قاهره، (بدون تاریخ)،

در شام، برعکس، بیشتر روشنفکران و نویسندگان خود به جامعه مسیحی عرب تعلق داشتند که نزدیک به یک سوم جمعیت آن زمان شام را تشکیل می‌داد. بعلاوه مسئله اصلی برای مسیحیان عرب و سخنگویانشان، مقاومت در برابر فشار مسلمانان و خاصه زور و ستم عثمانی بود.

یاری جستن از دولتهای غربی هرچند این مشکل را در زمانهای بحرانی بطور موقت آسان می‌کرد، لیکن چاره‌ای دوراندیشانه نبود، چون سبب می‌شد که مسلمانان در حق مسیحیان بدبین‌تر شوند و آنان را به خیانت و همدستی با بیگانه متهم کنند. به این دلیل برخی از پیشوایان فکری جامعه مسیحی عرب مصلحت آن دیدند که در کوششهای خود از عوامل پراکندگی و دشمنی میان مسلمانان و مسیحیان بپرهیزند و بیشتر به روی وجوه یگانگی و همکاری دو گروه تکیه کنند.

آنچه در شام آن روزگار، مایه پراکندگی مسلمانان و مسیحیان عرب می‌شد سیاست و دین بود و آنچه ایشان را به هم نزدیک می‌کرد، فرهنگ و ادب عرب. بدینسان نخستین کسانی که برای بیدار کردن وجدان قومی عرب کوشیدند از میان مسیحیان عرب برخاستند. مردانی چون بطرس بستانی و نصیف یازجی و ابراهیم یازجی و نوفل نوفل و سلیم نوفل و مخائیل شحاده و سمعان کلهون و جرجس فیاض و رسلان دمشقیه و بسیار کسان دیگر که به احیای زبان و ادب عرب و پیشرفت علوم و فنون در میان عرب زبان همت گماشتند، ولی هنوز در این مرحله، در نوشته‌ها و گفته‌های چنین کسان از استقلال و پگانگی سیاسی عرب سخنی به میان نمی‌آمد. بعدها کسان دیگر بودند که چه از میان مسیحیان و چه مسلمانان عرب (و بیشتر مسلمانان) بر بنیاد کار این پیشگامان جنبش فرهنگی عرب، مسلک قومیت یا ملت‌پرستی عرب را به معنای سیاسی امروزی آن بنا کردند.

۱. مسیحیان عرب شام چاره‌سومی نیز داشتند و آن مهاجرت به کشورهای بیگانه بود، چنانکه بسیاری از ایشان به مصر و جمع بیشتری به آمریکای شمالی و جنوبی رفتند. — آلبرت حورانی، «سوریه و لبنان»، ص ۲۴

بیداری عرب که به شکل سیاسی خود در ظرف نیم قرن اخیر بیشتر در جنبش وحدت طلبی عرب تظاهر یافته، نتیجه به هم پیوستن سه جریان فکری بوده است:

نخست پیروی از تمدن غرب؛

دوم تجددخواهی دینی؛

سوم میهن پرستی مصری.

سه بخش اصلی کتاب ما به بررسی این سه جنبش اختصاص دارد و در بخش بازپسین از چگونگی بروز اندیشه وحدت عرب سخن خواهیم گفت. از این سه جنبش، فکر پیروی از تمدن غرب زودتر از دو جنبش دیگر پیدا شد و شاید بتوان گفت که پدیدآور آن دو دیگر بود. دلایل این امر تا اندازه ای از آنچه در بخش گذشته گفتیم دانسته می شود. در بخشهای آینده نیز از آنها بحث خواهیم کرد. در اینجا به این اشاره بس می کنیم که شکستهای نظامی از غرب، وجدان ترکان عثمانی را تکان داد و رهبران شان را که چند قرن به نیرومندی مملکت و درستی راه و رسم زندگی خویش مغرور شده بودند به جستجوی ریشه های ناتوانی خود واداشت.

بدیهی بود که شوق و همت این رهبران برای جبران ناکامیهای نظامی خود نخست در راه اصلاح نیروی نظامی خویش به کار افتد. بزودی آشکار شد که اصلاح نیروی نظامی بسی اصلاح وجوه دیگر زندگی اجتماعی، از جمله شیوه آموزش و پرورش و تقویت بنیه اقتصادی و ایجاد عوامل «زیر بنائی» پیشرفت اجتماعی ممکن نیست. این بود که موج اصلاح طلبی به تدریج به زمینه های دیگر زندگی اجتماعی نیز سرایت کرد. ایمان طبقات بالا و متوسط به نهادها و سنتهای دیرین اجتماعی متزلزل شد و راه برای تجدد دینی هموار گشت. همه اینها به اضافه پی آمدهای «مسأله شرق» یعنی نیرنگها و زمینه چینیهای دولتهای غربی بر ضد عثمانیان که وسواس نایمنی باب عالی را شدیدتر می کرد، ملتهای تابع عثمانی را از بیخبری سیاسی بیرون آورد و خواستار آزادی گرداند.

پیروی از تمدن غرب

تعیین تاریخ دقیق آغاز یا فرجام جنبشهای فکری اغلب کاری گمراه کننده است، زیرا پیدا شدن یا به سر آمدن این گونه جنبشها بیشتر به طور تدریجی و چه بسا ناآگاهانه و ناآشکار روی می دهد. نهال هرانديشه نو از بستر باورهای کهن می روید و آرزوی در افکندن هر طرح تازه در روابط حکومت و ملت، بر زمینه اوضاع دیرین اجتماعی می بالد. ولی بسا هست که رویدادی تاریخی، جریان پیدائی یا نابودی این جنبشها را تندتر یا کندتر می کند. یکبار ظهور رهبری زیرک و پیش بین، جنبشی را از کثروی و گزافه کاری باز می دارد و بدینسان آن را از ناکامی ایمن می گرداند و باری دیگر، از میان رفتن فرمانروای خود کامه ای که با اندیشه های نو سرستیز دارد مانعی بزرگ را از سر راه مشتعل شدن جنبشی نهانسوز برمی دارد.

گاه جنگهای خارجی همین آثار را به بار می آورند. در اینگونه موارد می توان چنین رویدادهایی را در حکم نشانه هایی کلی از آغاز یا فرجام جنبشهای فکری دانست.

در مورد ترکان عثمانی، می توان یک رشته شکستهای نظامی را به مثابه چنین نشانه هایی از دگرگونی عوالم ذهنی آنان دانست. ناکامی دومین تشبث ترکان برای فتح وین در سال ۱۶۸۳ و افتادن آژوف به دست روسها در سال ۱۶۹۶ و بسته شدن قرارداد «کارلویتز» Carlowitz در ۱۶۹۹ که امپراتوری

عثمانی نخست بار به عنوان دولتی شکست خورده آن را امضاء کرد و بدتر از همه از دست دادن شبه جزیره مسلمان نشین کریمه به روسیه وقایعی بود که به تدریج عثمانیان را ناتوان و سرافکنده می کرد مایه آگاهی آنان از احوال اروپائیان نیز می شد. نخستین چاپخانه درامپراتوری عثمانی، به سال ۱۷۲۹ در قسطنطنیه بنیاد یافت و چون پس از سیزده سال بسته شد، هفده کتاب از جمله سفرنامه ای در وصف فرانسه به قلم فرستاده ترکان به آن کشور، نیز رساله ای در فنون نظام فرنگ در آن چاپ شده بود. به موازات انحطاط اقتصادی و سیاسی و نظامی امپراتوری، غرور فرهنگی و دینی نیز متزلزل شد و آثار دودلی ترکان در ارزش سنتها و نهادهای دیرین خود پیدا گشت. نشانه ای از آن، تقلید از سبک معماری اروپایی حتی در ابنیه مذهبی بود، چنانکه مسجد نور عثمانیه که ساختمان آن در سال ۱۷۵۵ پایان گرفت به تقلید از سبک اروپایی باروک Baroque آرایش یافته بود.^۱

به همینسان حمله ناپلئون به مصر در سال ۱۷۹۸/۱۲۱۳ بیگمان نشانه آغاز غرب گرایی مصریان بود. اگر درباره تأثیر ناپلئون یا فرانسه بر اصلاحات اجتماعی محمد علی تردیدی وجود داشته باشد، در تأثیر تمدن و فرهنگ فرانسه بر زندگی فرهنگی و گرایش مصر به غرب مجال تردید نیست. پیروی مصر از تمدن غرب، تا اندازه ای از کوشش فرانسویان در گسترش فرهنگ خویش در مصر و تا اندازه ای از کوشش مصریان در فرا گرفتن فرهنگ غربی برخاست.

همراه با سپاه ناپلئون، مظاهری از فن و صنعت غرب به مصر راه یافت که از دیدگاه فرهنگی شاید مهمترین آنها صنعت چاپ بود. به دست یاری این صنعت بزودی بسیاری از آثار عربی و ادب و فرهنگ اسلامی در مصر منتشر شد و حس جمعی اعتماد به نفس و غرور قومی و فرهنگی مصریان را نیرو بخشید. علاوه بر آن، ترجمه نوشته های متفکران سیاسی و اجتماعی غرب

۱. برنارد لوئیس، «خاورمیانه و غرب»، ص ۳۳-۳۲

(Bernard Lewis, *The Middle East and the West*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1964, p. 32-33).

در دسترس باسوادان قرار گرفت و آنان را با جنبه‌هایی از اندیشه اروپایی آشنا کرد.^۱ پس از صنعت چاپ، تأسیس «بنیاد مصر» به دست ناپلئون که بظاهر انجمنی علمی برای پژوهش در تاریخ و فرهنگ مصر باستان بود، به تقویت سیاست فرهنگی فرانسه در مصریاری فراوان کرد، زیرا به واسطه همین بنیاد بود که گروهی از برجستگان دانش و فرهنگ فرانسه مانند: «کلو»^۲ و «سریزی»^۳ و «لینان»^۴ و «روسه»^۵ و دیگران به مصر فرستاده شدند که همگی با شور و حرارت در آشنا کردن مصریان با فرهنگ فرانسه می‌کوشیدند.^۶

از سوی دیگر محمدعلی، خدیو مصر، همچنانکه پیشتر دیدیم، خود به سبب نیازی که برای گرداندن دستگاه اداری و نظامی دولت مصر به کارشناسان و کارآزمودگان داشت نزدیک به سیصد تن از دانشجویان مصری را در مدت فرمانروایی خود به اروپا فرستاد. روش او در این زمینه دو دوره را پیمود: در دوره نخست از سال ۱۸۰۹/۱۲۲۴ تا ۱۸۲۲/۱۲۳۷ بیشتر دانشجویان مصری به ایتالیا، و در دوره دوم از سال ۱۸۲۶/۱۲۴۱ تا ۱۸۴۴/۱۲۶۰ بیشتر آنان به فرانسه فرستاده شدند. هم در این دوره بود که برای آسان کردن کار دانشجویان مصری، دانشگاهی خاص آنان در پاریس ایجاد کرد که مدرسان آن از طرف ارتش فرانسه معین می‌شدند. دلیل انتخاب ایتالیا در دوره نخست از یک سو شهرت آن کشور به مهارت فنی صنعتگرانش بود و از سوی دیگر این ملاحظه سیاسی که ملت ایتالیا هنوز متحد نگشته بود و از جانب آن بیم مداخله و نفوذ سیاسی در مصر نمی‌رفت، ولی آنچه

۱. فرانسویان دو ماشین چاپ به مصر آوردند که در آغاز با آنها فقط پاره‌ای کتابها به زبان فرانسه برای استفاده خود فرانسویان و چند کتاب درباره خواندن و سخن گفتن به زبان عربی چاپ شد، ولی در زمان محمد علی صنعت چاپ گسترش یافت و از ۱۸۲۲ تا ۱۸۴۲ دویست و چهل و سه کتاب که بیشتر برای استفاده مدارس و آموزشگاههای عالی بود منتشر شد، — هیورد دان، «مقدمه بر تاریخ آموزش و پرورش در مصر»، ص ۹۹

(J. Heyworth - Dunne, *An Introduction to the History of Education in Egypt*, London, 1938, p. 99).

و برنارد لوئیس، «عرب در تاریخ»، ص ۱۷۲

۲. Clot ۳. Cerisy ۴. Linant ۵. Rousset

۶. م. صبری، «مملکت مصر در زمان محمدعلی»، ص ۵۷۹

(M. Sabry, *L'Empire égyptien sous Mohamed Ali*, Paris, 1930; p. 579)

در خورتأمل است گرایش محمدعلی و جانشینان او به فرهنگ فرانسه در دوره دوم است که یادگارهای تلخ تصرف مصر به دست سپاه ناپلئون و پیشینه قیامهای مردم مصر برضد ایشان مانع آن نشد.

در تبیین این نکته می‌توان گفت که پیشرفت فنی و فرهنگی به اضافه نیروی فزاینده سیاسی فرانسه، این انتخاب را ناگزیر می‌گرداند، ولی همین مطلب را درباره انگلستان یا بعدها ایتالیا و آلمان نیز می‌توان گفت و حال آنکه محمدعلی و جانشینانش در زمینه فرهنگی هیچیک از این کشورها را سرمشق مصر قرار ندادند. حتی در زمان عباس اول ۱۲۶۴-۱۲۷۰/۱۸۴۸-۱۸۵۴ که به داشتن روش ضد اروپایی شهرت داشت سیاست تقلید فرهنگی از فرانسه همچنان با شدت دوام یافت و پس از اشغال مصر به دست انگلیس در ۱۸۸۲/۱۲۹۹ تنها اندکی از آن کاسته شد. پس ریشه این گرایش تند به فرانسه را باید جای دیگر جست.

در اینجا ما دو دلیل را پیشنهاد می‌کنیم:

دلیل نخست احساس فروتری یا «عقده حقارت» فرمانروایان مصر در برابر فرانسویانی بود که در گذشته با نیروی خود مصر را فتح کرده بودند و بعد تا انگلستان و عثمانی دست به یکی نکردند بیرون راندنشان ممکن نشد. این احساس به بسیاری از ملتهای شکست خورده در تاریخ دست داده و آنان را به تقلید کورکورانه از فاتحان واداشته است. نظیر آن را امروزه حتی در بینش و رفتار رهبران و برجستگان بسیاری از ملتهای سابقاً مستعمره آسیا و آفریقا می‌بینیم که با همه رنج و زبانی که از دست استعمار دیده‌اند و با وجود گذشت سالیان دراز از آزادیشان هنوز در فرهنگ و آموزش، پیرو خداوندگاران دیرین خویشند. مصر نیز چون در عرصه نظامی از فرانسه شکست خورده بود گمان برد که علت پیروزی فرانسه تنها برتری نیروی نظامی آن کشور

۱. در زمان اقامت سیاحیان فرانسه در مصر، چندین بار مصریان برضد ایشان شوریدند و در چهاردهم ژوئن ۱۸۰۰ ژنرال کلبر (Colbert) فرمانده ایشان را گفتند: «عبد الرحمن - الرافعی: «تاریخ الحركة القومية»، قاهره (۱۹۵۵)، ص ۸۸. همچنین: «الجبرتی: «تاریخ عجائب الآثار فی التراجم والاخبار»، ج ۲، بیروت، ص ۳۵۸»

بوده است و حال آنکه این برتری خود پدیدآورده يك رشته عوامل سیاسی و اجتماعی و تاریخی در زندگی فرانسویان بود. وانگهی، همچنانکه در بخش پیش گفتیم، محمدعلی چون سودای کشور گشایی داشت افزودن بر قوش و توان نظامی مصر را بر هر کار دیگر مقدم می‌شمرد، بنحوی که بیشتر اصلاحات فرهنگی و آموزشی او تابع همین هدف شده بود. و چون نیرومندی و آزمودگی نظامی فرانسه تا آن زمان دست کم یکبار بر مصریان ثابت شده بود، محمد علی و جانشینانش فرانسه را آموزگار سزاوارتری برای خود می‌دانستند. دلیل دوم، سیاست فعال فرهنگی فرانسه در مقایسه با دولتهای دیگر اروپایی بود. تنها رقیب نیرومند فرانسه در مصر، انگلستان بود که هر چند درسوداگری آزمند و افزونخواه بود به گسترش ادب و فرهنگ خود چندان دلبستگی نداشت.

یکی از مورخان انگلیسی در توجیه این سیاست «بی فرهنگی» در زمان لرد «کرومر»^۱ نخستین فرماندار انگلیسی مصر پس از اشغال آن کشور به دست انگلستان می‌گوید: «اولا سیاست عمومی دولت پادشاهی از هر گونه کوشش مستقیم برای نفوذ فرهنگی در مصر پرهیز می‌کرد. و ثانیاً اگر انگلستان سیاستی جز این می‌داشت مشکلات مالی دست و پالش رابسته بود و کرومر نیز خود گفته است که تهیه اعتبارات مالی برای این منظور تا سال ۱۹۰۴ ممکن نشد... ولی تا آن زمان فرهنگ و زبان فرانسه، جای پای خود را در مصر محکم کرده بود.»^۲ اگر انگلستان در دوره پس از اشغال مصر در زمینه فرهنگی، روشی چنین منفی داشته می‌توان تصور کرد که در دوره - های پیش از آن تاچه اندازه کناره گیر بوده است.^۳

از دولتهای اروپایی که بگذریم هیئتهای مبلغ مذهبی اروپایی از زمان

1. Cromer (Evelyn Baring) (1841-1917)

۲. لرد لوید، «مصر از زمان کرومر»، ص ۱۵۹.

(Lord Lloyd, *Egypt since Cromer*, London, 1933, p. 159.)

۳. در سال ۱۹۱۳ که بالنسبه سال فعالیت مدارس انگلیسی در مصر بود شمار دانش آموزان آنها به ۲۶۳۶ می‌رسید و حال آنکه در مدارس فرانسوی در مصر ۲۲۱۷۵ دانش آموز درس می‌خواندند.

زیدان، کتاب یادشده، ج ۴، ص ۲۷-۲۸

محمدعلی در مصر به کوشش برخاستند و پس از او از سال ۱۲۷۹/۱۸۶۳ تا ۱۲۹۷/۱۸۷۹ نزدیک به هفتاد و هشت مدرسه فرانسوی و آمریکایی و ایتالیایی و یونانی و آلمانی از جانب هیئتهای مبلغ مذهبی این کشورها در مصر بنیاد یافت. و چون کم و بیش پنجاه و دو درصد از محصلان این مدارس مصری بودند، باید تأثیر آنها را در زندگی فرهنگی و آموزشی مصر زیاد دانست. در سال ۱۲۸۹/۱۸۷۲ دانشگاهی به سبک و برنامه اروپایی به نام «دارالعلوم» در قاهره تأسیس شد که مدیران و معلمان مصری داشت. اهمیت این اقدام آن بود که انحصار آموزش عالی را از دست جامع (دانشگاه) الازهر بیرون می آورد. و این یکی از عوامل کاهش تدریجی قدرت و اهمیت الازهر شد.

اکنون باید دید که اثر این دگرگونیها بر وجدان اجتماعی و سیاسی مصریان چه بود؟ و روشنفکران و باسوادان مصر در نخستین برخورد با تمدن غرب چه واکنشی از خود نشان دادند؟

برای یافتن پاسخ به این پرسش باید نوشته های برخی از پیشگامان پیروی از تمدن غرب را در اندیشه مصری بررسی کرد. البته چنانکه پیشتر گفتیم، نباید گمان برد که این پیشگامان جز ستودن فرهنگ و تمدن غرب یا فراخواندن مصریان به فرنگی مآبی سخنی نگفته اند، زیرا در نوشته های آنان می توان نشانه های فراوانی از میهن پرستی یا آرزوی نیرومندی دوباره مسلمانان را نیز یافت، ولی چون این گروه از رهبران «مصر نو»، بیش از هر کار دیگر در اصلاح نظام اجتماعی و بویژه آموزشی کشور خود به تقلید از اروپاییان کوشیدند، پیروی از تمدن غرب را باید برجسته ترین خصوصیت فکری آنان شمرد.^۱

۱. با وجود دلایلی که در این بخش در نتایج حمله ناپلئون به مصر آوردیم، باید بگویم که برخی از نویسندگان، تاریخ مصر، برخلاف نظر نگارنده، حمله ناپلئون را دارای آثار چندین مهمی بر جامعه و فرهنگ مصر قرن سیزده می دانند. شفیق غربال، «آغاز مسأله مصر و ظهور محمدعلی»، ص ۲۰۸، *The Beginning of the Egyptian Question and the Rise of Mehmet Ali*, London, 1928 p. 208

طهطاوی

یکی از این رهبران، رفاعة رافع الطهطاوی (۱۲۱۶-۱۲۹۰ = ۱۸۰۱-۱۸۷۳) از مردان ادب و فرهنگ مصر در دوران محمدعلی بود. طهطاوی از خانواده‌ای قدیمی و دیندار در شهری واقع در مصر سفلی زاده شد. هنگامی که محمدعلی نظام اجاره مالیات را در مصر برچید، خانواده طهطاوی از ثروت خود محروم شد و طهطاوی نیز در سال ۱۲۳۳/۱۸۱۷ راه قاهره را در پیش گرفت و مانند نیاکانش در الازهر به تحصیل پرداخت. پیداست که الازهر جز علوم کهن به طلاب خود چیزی نمی‌آموخت، ولی در این زمان یکی از شیوخ آن به نام حسن العطار که از علمای نامدار و روشندل آن زمان بود و پیشتر نیز در «بنیاد مصر» درس خوانده و با معارف تازه اروپایی آشنا شده بود، در الازهر درس می‌داد.

طهطاوی از محضر عطار بیش از مدرسان دیگر بهره برد. علاوه بر آن، عطار در سیر زندگی بعدی او نیز بسیار مؤثر بود، زیرا طهطاوی، به معرفی او به شغل قاضی عسکری یکی از هنگامهای ارتش مصر گماشته شد و سپس از همان طریق بود که در شمار نخستین دسته محصلان مصری از جانب محمد علی به فرانسه فرستاده شد.

سفر فرانسه اثری ژرف بر روحیه طهطاوی داشت. او پنج سال از ۱۸۲۶/۱۲۴۱ تا ۱۸۳۱/۱۲۴۶ در پاریس ماند و در آنجا فن مترجمی را فراگرفت. در ضمن آثار برخی از ادیبان و شاعران فرانسه از جمله «راسین» را به دقت خواند، ولی نوشته‌های «ولتر» و «روسو» و «مونتسکیو» و «کندیاک» در تحول فکری او بخصوص مؤثر بود.

پس از بازگشت به مصر مدرسه مترجمی را به سرپرستی محمد علی در قاهره تأسیس کرد که در آن علاوه بر زبانهای اروپایی، تاریخ اروپا و فقه اسلامی نیز درس داده می‌شد. مدتی هم سردبیری روزنامه رسمی مصر به نام

۱. البرت حورانی، «اندیشه عرب در روزگار آزادپنوی»، ص ۶۹

(Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal age*, (1798-1939) London, 1962, p. 69).

« وقایع الاتفاقیه » را بر عهده داشت.

از میان نوشته‌های طهطاوی دو کتاب درخور توجه ماست، یکی کتاب «تخلیص الإبریز من تلخیص باریز»^۱ و دیگری «مناهج الالباب المصریة فی مباحث الآداب العصریة»^۲. اندیشه‌های طهطاوی بدانگونه که در این دو کتاب بیان شده آشکارا از آراء متفکران فرانسوی دوره «روشنگری»^۳ تاریخ اروپا در قرن هیجدهم اثر پذیرفته است. برخی از اصول اندیشه‌های این متفکران بر کسانی چون طهطاوی که در دامن معارف و آداب و رسوم جامعه اسلامی پرورش یافته بود چندان نا آشنا نمی‌نمود، مثلاً این عقیده که فرد فقط در پرتو زندگی اجتماعی می‌تواند استعدادهای خویش را به بهترین وجه پرورد، و یا جامعه خوب باید بر بنیاد عدل استوار باشد، یا غرض از تأسیس حکومت، آسایش مردم است و یا مثلاً تعریف روسو از قانونگذار خوب بعنوان کسی که گذشته از استعداد وضع قوانین خوب بتواند آنها را در قالب تعابیری موافق مذهب قاطبه مردم و درخور فهم و ذوق آنان بیان کند، چنین افکاری همه در معارف و تاریخ اسلامی، آشنا و شناخته است، ولی برخی دیگر از اندیشه‌های او مثلاً اعتقاد به اینکه مردم باید در کار حکومت شریک باشند و به همین منظور تربیت شوند، یا قوانین اساسی باید به اقتضای اوضاع و احوال دگرگون شود و قوانینی که در یک زمان و مکان خوب است چه بسا در زمانها و جاهای دیگر بد درآید، برای جامعه اسلامی مصر که قرن‌ها دچار جمود فکری فقیهان بود تازگی داشت. مخصوصاً نظریات او درباره ملت و وطن و میهن پرستی همه از «منتسکیو» گرفته شده است. او ضمناً در دوره اقامت خود در پاریس کتابهای مصرشناسان و شرق شناسان فرانسوی و از جمله «سیلوستر دو ساسی»^۴ را خواند و از راه آنها با نخستین کشفیات مربوط به تمدن مصری آشنا شد و آگاهی بر تمدن درخشان باستانی مصر او را سخت به شوق آورد و در میهن پرستی دلگرمش کرد.^۵

۱. برآمیختن زر ناب از گزارش پاریس.

۲. راههای دلهای مصریان در گفتگوهای آداب امروزی.

3. Enlightenment

4. Sylvestre de Sacy

۵. حودانی، «اندیشه عرب»، ص ۷۰.

با اینهمه باید گفت که افکار طهطاوی دربارهٔ جامعه و حکومت و وطن نه یکسره بازنگاری درس‌ن و معارف کهن مصری و اسلامی بود و نه بازگویی طوطی‌وار نکته‌هایی که از فرانسویان آموخته بود. بیگمان ظاهر کلام او حالت و صبغهٔ اسلامی دارد. در هر مطلبی که می‌گوید آیه‌ای از قرآن یا حدیثی از پیامبر و صحابه و تابعان گواه می‌آورد، و بدینگونه مراقب است تا اندیشه‌های نوخواهانه‌اش مخالف دین ننماید. در پیشگفتار «تخلیص‌الابریز» می‌نویسد: «دعای من به درگاه خدای بزرگ آن است که این کتاب همهٔ مسلمانان را از یخبیری درآورد». آنگاه بر آن دیندارانی که کوشش در طلب دانش و فن و صنعت غرب را برای مسلمانان زیان‌آور و ننگین می‌دانستند و بر سیاست اصلاحی محمدعلی خرده می‌گرفتند می‌تازد و می‌گوید: «محمدعلی می‌کوشد تا دوحود توانایی خود با فراخواندن دانشمندان اروپایی به مصر و فرستادن دانشجوی مصری به اروپا در آبادانی کشور خود بکوشد، زیرا دانشمندان اروپایی سرآمد دانشمندان زمان ما هستند. بطلمیوس گفته است که مروارید را از دریا و عطر را از مشک و طلا را از سنگ و حکمت را از آموزندهٔ آن فرا باید گرفت. و از پیامبر اسلام نیز نقل کرده اند که دانش بجوید اگرچه در چین باشد. چون چینیان کافرند، مقصود از این حدیث صرفاً تشویق مسلمانان به مسافرت به سرزمینهای دیگر برای فراگرفتن دانش است»^۱.

او در توجیه ضرورت تقلید از غرب و بویژه فرانسه آنچه را به گمناش در شیوهٔ زندگی فرانسوی خوب و پسندیده می‌نماید بتفصیل برمی‌شمارد و از پاکیزگی و راستگویی و درستکاری و شیوهٔ خردمندانهٔ کشوردارانش سخن می‌گوید^۲، حتی دربارهٔ میگساری که فرانسویان به زیاده‌روی در آن بدنامند می‌گوید که چنین نیست و فرانسویان در این عادت اندازه نگاه می‌دارند، و گواش آنکه زبان فرانسه کمتر از زبان عربی واژه برای شراب دارد^۳.

طهطاوی از نخستین نویسندگان معاصر مصر است که هموطنانش را به فراگرفتن علوم جدید فراخوانده است. اگر دلایلی که او در این باره می-

۱. طهطاوی، «تخلیص‌الابریز من تلخیص باریز»، دارالطباعة الامیره، قاهره (۱۸۴۸) ص ۹

۲. همان کتاب، ص ۲۸، ۳۴، ۷۱ به بعد ۳. همان کتاب، ص ۹۲

آورد ابتدایی و ساده دلانه می‌نماید، باید آنها را نشانه این دانست که در زمان او مسلمانان عرب تا چه اندازه از شروط و مقدمات پیشرفت اجتماعی بیخبر بوده‌اند. مثلاً او در یکجای کتاب «تخلیص»، واژه دانشمند (عالم) را به معنایی که نزد اروپاییان زمان او رایج بوده است (و همان معنایی است که امروزه ما از این واژه درمی‌یابیم) شرح می‌دهد تا فرق آن را با معنایی که از این واژه در فرهنگ اسلام به ذهن متبادر می‌شود و خاصه به صیغه جمع (علماء) که بیشتر به دانشمندان دینی و فقیهان اطلاق می‌شود، باز نماید: «نباید پنداشت که دانشمندان فرانسوی کشتیش نیز هستند، زیرا کشتیشان فقط عالمان دینند، اگرچه برخی از کشتیشان دانشمند نیز هستند. در فرانسه کسی را دانشمند می‌دانند که علوم معقول را بداند و در حقیقت کمتر دانشمندی است که از دقایق شریعت مسیح آگاه باشد. از اینجا دانسته می‌شود که چرا مسیحیان در علوم از ما پیش افتاده‌اند. دلیلش آن است که اروپاییان به علوم معقول روی آوردند ولی دانشگاه‌های جامع اموی در شام یا جامع زیتونه در تونس همگی با علوم منقول سروکار داشته‌اند».

هوخواهی طهطاوی از تمدن و فرهنگ فرانسه سبب شده که چون سیاست مصر در زمان جانشین محمد علی، یعنی عباس اول - که با فرهنگ اروپایی مخالف بود - تغییر کرد طهطاوی مغضوب افتد و در سال ۱۲۶۷/۱۸۵۰ به خرطوم تبعید شود. چنانکه سال بعد نیز مدرسه مترجمی او را بستند. ولی در خرطوم هم دست از فعالیت برنداشت و به ترجمه «تلماک»^۲ از فنلون^۳ سرگرم شد. و چون در ۱۲۷۱/۱۸۵۴ عباس به قتل رسید و محمد سعید پاشا روی کار آمد وضع تغییر کرد، طهطاوی به قاهره بازگشت و دوباره ریاست مدرسه مترجمی که شعبه‌ای نیز برای ترجمه کتابهای بیگانه به آن افزوده شده بود به او سپرده شد.

در زمان خدیو اسمعیل نیز طهطاوی همچنان از پشتیبانی و یاری دولت

۱. همان کتاب، ص ۱۳۳

2. Télémaque

۳. Fénélon نویسنده فرانسوی (۱۶۵۱-۱۷۱۵) کتاب «تلماک» کنایات تند و بی‌شعاری به حکومت لویی چهاردهم در بردارد.

برخوردار بود و حتی به عضویت هیئت خاصی برای طرح ریزی برنامه‌های آموزشی و فرهنگی مصر منصوب شد. او چاپخانه دولتی بولاق را در قاهره به نشر آثار گرانبهای ادب و اندیشه عرب از جمله مقدمه ابن خلدون تشویق کرد.

از سال ۱۸۷۰ تا زمان مرگش سردبیری «مجله وزارت معارف مصر» را برعهده داشت و خود مقالاتی بدیع برای آن نوشت. در ضمن کتابهای دیگری منتشر کرد، یکی تاریخ مفصل مصر که دو مجلد آن درآمد و پس از مرگش پسر او آن را به پایان رساند، دیگر کتابی در تزئین جوانان به نام «المُرشد الامین- للبنات والبنین»^۱ و سوم کتاب «مناهج الالباب...» که از آن یاد کردیم.

شاید از میان همه کتابهای طهطاوی همین «مناهج»، اصول آراء او را درباره تمدن غربی و راهی که مصریان در پیروی از آن باید پیش گیرند و شستر می‌کند. در «مناهج»، گذشته از بازگویی داستان تمدن انسان، از مسائلی اساسی چون حقوق فرد و قدرت دولت بحث شده است. این بحث از این فرض آغاز می‌شود که غرض از پدید آوردن جامعه دو چیز است: یکی به جای آوردن فرمان خدا و دیگری فراهم آوردن ساز و برگ سعادت آدمی. و مراد طهطاوی از سعادت نه تنها احراز فضائل معنوی بلکه دستیابی بر وسائل مادی خوب زیستن و آسوده زیستن یعنی ثروت و مایه معاش است.

او که ازدیدن تلاش و شتاب اروپاییان در پی نیروی مادی و مقایسه آن با کم خواهی و درماندگی و بی جنبشی مسلمانان حسرت می‌خورد و کارهای محمد علی را خردمندانه ترین روش برای چیرگی بر خوی منفی ایشان می‌پنداشت، ضرورت توجه به فعالیتهای اقتصادی و معاشی را برای افزایش ثروت ملی در «مناهج» تأیید می‌کرد، ولی از زیانهای معنوی پیشرفت و آسایش مادی غافل نبود و مصریان را از افراط در آن برحذر می‌داشت، زیرا خود از بیدینی بیشتر و روشن فکران فرانسوی سخت شکست زده شده بود. در این باره نوشت:

«فرانسویان از کسانی هستند که گمان دارند که خوبی و بدی [در نفس چیزها نیست بلکه] عقل آدمی آنها را به چیزها نسبت می‌دهد. بعلاوه متکر حدوث معجزاتند و می‌گویند که خرق ناموس در طبیعت ممکن نیست. و نیز بر آنند که ادیان فقط برای آن به جهان آمده‌اند که امر به معروف و نهی از منکر کنند و آسایش ملی و پیشرفت انسان می‌تواند جای دین را بگیرد... و عقل دانشمندان نشان بیش از عقل پیامبران است.»

چنانکه در بخشهای آینده خواهیم دید بسیاری از متفکران بعدی عرب، خواه مسیحی و خواه مسلمان، به همین مذهب عقل و علم دل بستند و کوشیدند تا سازگاری آن را با اسلام ثابت کنند، ولی طهطاوی چون هنوز به اسلام پایبند بود بیشتر به ناسازگاری آنها با اصول اسلام می‌اندیشید.

و اما مسأله مهمتری که طهطاوی در ضمن گفتگو از ضرورت پیشرفت اقتصادی به آن توجه می‌کند ماهیت حکومت است. او چون می‌دانست که سودمندی واقعی کوشش اقتصادی در کشوری چون مصر وابسته به وجود حکومت خوب است در فلسفه حکومت اندکی تأمل می‌کند. در اینجا او مانند فقهای سنی - ولی برخلاف اصل نظری که اهل سنت در اختلافشان با شیعه داشتند - حساب حاکم را از محکوم یکسره جدا می‌کند و می‌گوید که حاکم نماینده خداست و تنها داور کارهای او، وجدان اوست و محکومان یعنی توده مردم باید بطور مطلق از فرمانروایان خود اطاعت کنند.^۱ ولی پس از بیان این حکم کلی، که دنباله عقاید فقهایی چون ماوردی و اشعری و ابن جماعه است، در عباراتی که یادآور نوشته‌های روسو و منتسکیو است استدلال می‌کند که حاکم و محکوم در برابر یکدیگر حقوق و تکالیفی دارند. محکوم یا مأمور مکلف به اطاعت است ولی حاکم نیز باید در حدودی که خدا فرمان داده است در پاس خاطر مردم بکوشد. خدا ترسی چه بسا حاکم را به نیکوکاری و ذادگری در حق مردم وادارد، ولی بیم از افکار عمومی نیز می‌تواند همین اثر را داشته باشد.^۲ او سرانجام می‌گوید: «در گذشته، حکومت کردن کاری پنهان و منحصر

به افرادی انگشت شمار بود، ولی امروز باید بر تفاهم میان حاکم و محکوم استوار باشد. بدین منظور تربیت سیاسی افراد بسیار ضرورت دارد. همه صاحب منصبان دولتی باید فن حکومت را درست بدانند، ولی افراد عادی نیز که در کارهای حکومت دخالت ندارند باید قوانین آن و همچنین حقوق و تکالیف خویش را بشناسند.»

طهطاوی تربیت سیاسی افراد کشور را به همان اندازه تربیت دینی آنان واجب می داند و در این باره می گوید: «در کشورهای مسلمان رسم است که کودکان را پیش از آموختن حرفه ها، قرآن می آموزند... ولی در همین کشورها از آموختن اصول حکومت و سیاست که بنیاد حاکمیت عمومی است غفلت می کنند و حال آنکه این گونه تعلیم، لازمه تعلیم مصالح عامه است. دشوار نیست که در هر مدرسه آموزگاری بگمارند تا کودکان را پس از فرا گرفتن قرآن و مبادی صرف و نحو عرب، اصول سیاست و اداره عمومی بیاموزد و آنان را از مصالح عمومی کشورداری درست آگاه کند.»

غرض از تربیت به نظر او باید پرورش شخصیت باشد نه نقل معلومات. تربیت باید افراد را از اراج خانواده و دوستی و از اینها مهمتر، از میهن پرستی که «انگیزه و راهنمای مردمان به پی افکندن جوامع متحده است» آگاه کند. طهطاوی در مناهج مانند نوشته های دیگرش واژه های وطن و حب الوطن را که تا آن زمان به معانی تازه خود چندان در میان مصریان متداول نبود پی در پی به کار می برد، تا این نکته را القاء کند که هر مصری علاوه بر خانواده و صنف و برزن و جزآن، به جامعه بزرگتری وابسته است و در برابر آن وظایفی بر دوش خویش دارد. مهمترین این وظایف، حفظ یگانگی ملی و اطاعت از قانون و ایثار یا فداکاری است. ولی افراد در برابر این وظایف، حقوقی نیز دارند که از همه آنها ارجمندتر آزادی است، زیرا به عقیده او تنها آزادی می تواند جامعه ای راستین پدید آورد و مهر میهن را در دلها استوار کند.

از دقت در نوشته های طهطاوی بر می آید که او گاه اصطلاح حب-

الوطن را کم و بیش مترادف با واژه «عصبیت» در مقدمه ابن خلدون به کار می برد که معنای آن احساس یا شعوری است که اعضای يك جامعه را با یکدیگر یگانه می کند و مایه نیرومندی همگی ایشان می شود. این معنی با احساس وفاداری یا بستگی به امت اسلامی چندان منافات ندارد. ولی گاه طهطاوی از حب الوطن همان معنای معادل فرنگی این اصطلاح یعنی *Patriotisme* را می خواهد که به معنای دلبستگی به زادبوم و جایگاه پرورش آدمی است. در این حال چون آنچه محور و کانون اصلی عشق و اخلاص فرد سیاسی است تنها وطن است، این احتمال وجود دارد که وطن پرستی با دلبستگی و ایمان به دین معارض درآید، یادست کم قیدی بر عقیده و ایمان دینی شود، بویژه اگر آن دین مانند اسلام به یگانگی و برابری همه پیروان خویش نظر داشته باشد و ضوابط قومی و نژادی و زبانی و سرزمینی را چندان ارج نهد، و همچنین است اگر حدود جغرافیایی دینی با حدود جغرافیایی وطن مطابق نباشد. ولی یکی از خصوصیات فکر طهطاوی کوشش در سازگار کردن میهن-پرستی با ایمان مسلمانی است. مثلاً او يك جا در «مناهج الالباب» پس از نقل این آیه از قرآن: «انما المؤمنون اخوة» (مؤمنان برادر یکدیگرند) می گوید:

«آنچه بريك مؤمن نسبت به برادر مؤمنش فرض است، بر همه اعضای يك میهن به عنوان حقوق متقابلی که نسبت به یکدیگر دارند نیز فرض است، زیرا گذشته از برادری دینی، برادری میهنی هم با یکدیگر دارند. کسانی که در يك وطن زیست می کنند این فریضه اخلاقی را به گردن دارند، تا به همکاری با یکدیگر برای پیشرفت وطن و نیز تکمیل سازمانهای آن در همه کارهایی که به شرف و آبرو و توانگری وطن مربوط می شود بکوشند»^۱.

ولی باید یادآور شد که وطنی که طهطاوی از آن نام می برد مصر است نه آنچه امروزه نزد عرب «وطن عربی» نام دارد و همه سرزمینهای عرب-زبانان را دربرمی گیرد. او البته تصویری مبهم از همبستگی قومی عرب یا

«عروبه» داشت، لیکن این تصور جزء عناصر کهنه اندیشه اوبود. او سهم عرب را در تاریخ تمدن اسلامی می‌ستود، ولی چون از روزگار خود سخن می‌گفت دیگر به همبستگی عرب نظر نداشت، بلکه بیشتر به آنچه در مصر می‌گذشت دل می‌بست. مصر زمان خود را خلف مشروع مصر قراعه می‌دانست و همچنانکه پیشتر گفتیم به شکوه مصر باستان افتخار می‌کرد. از همین رو در شمار چکامه‌های میهنی (وطنیات) او اشعاری نیز در ستایش قراعه آمده و در نوشته‌هایش بارها از خردمندی و دانایی مصریان باستان سخن گفته است. مثلاً در نکوهش بیکاری و تن‌آسایی، نخست به مخالفت اسلام با آن اشاره می‌کند، و سپس شرح می‌دهد که هنر مصر باستان، تن‌آسایان را چگونه به زشتی تصویر کرده است. این آمیختگی عقیده اسلامی با غرور مصری، همه‌جا خصوصیت نوشته‌های اوست. از یک سو به نظر او مصر باستان باید علاوه بر سرچشمه افتخار و غرور قومی، آموزگار و راهبر مصر امروزی باشد و مصریان باید در بسیاری از وجوه تمدن خود، از مصر قراعه الهام بگیرند، زیرا سرشت مصریان این زمان بر همان سیرت و سان روزگار باستان است. از سوی دیگر پیوسته از فضائل پیامبر و عظمت اسلام سخن می‌گوید و در تاریخ مفصل خود درباره مصر که طبق معمول بیشتر کتابهای تاریخ آن زمان مسلمانان، از عصر باستان تا زمان حاضر را دربر می‌گیرد، ظهور اسلام را بزرگترین رویداد تاریخ و حداثت دو دوره باستان و نو می‌شمارد.

طهطاوی روی همین گونه ملاحظات دو گانه می‌گفت که ملت مصر اگرچه شاخه‌ای از امت اسلامی است در عین حال خود امتی جدا از مسلمانان دیگر است، زیرا همه مصریان مسلمان نیستند، اگرچه همگی عضو ملت مصرند، چنانکه برخی از ایشان یعنی اقباط، مسیحی، و گروهی نیز یهودی‌اند. او از مسلمانان مصر می‌خواست تا با مسیحیان و یهودیان به عنوان اهل ذمه از روی گذشت و مهربانی و گشاده‌دستی رفتار کنند و آزادی مذهبی آنان را محترم دارند و با آنان رفت و آمد و آمیزش داشته باشند، تا بدین گونه پایه‌های یگانگی ملی مصر استوار شود.

ولی چرا مصر آن همه شکوه و بزرگی را از دست داد و ناتوان و زبون

شد؛ طهطاوی گناه این انحطاط را به گردن بیگانگان می‌اندازد، لیکن بیگانگان در نظر او مماليك اند، که از قرن هفتم تا دهم هجری بر مصر مسلط بودند، و سپس ترکان عثمانی که بیش از دو قرن وطن اورا تاراج کردند.

این تعبیر او از تاریخ مصر بادلستگیش به مصر باستان تناقض دارد، زیرا اگر او بر اوستی به اصالت تمدن مصر فرعونى باور داشته می‌بایست فتح مصر را به دست عرب سر آغاز حکومت بیگانگان بر مصر بداند. ولی پیداست که طهطاوی به دلیل اعتقادات اسلامی خود نمی‌توانسته چنین سخنی بگوید و اگر هم در گزارش او، از میان همه بیگانگانی که در سراسر تاریخ بر مصر سروری کرده‌اند تنها مماليك و عثمانیان انگشت نما شده‌اند، دلیلش ستیزه محمدعلی با هردوی آنان بوده است که مماليك را در سال ۱۸۱۱/۱۲۲۶ سر بر سر کشت و عثمانیان هم خار راه کشور گشاییهای او بودند.

به هر حال توضیح طهطاوی از چگونگی انحطاط مصر در تاریخ، بعدها سرمشق نویسنده‌گان مصری شد. و از شگفتیهای گردش روزگار آنکه پس از کودتای افسران آزاد در سال ۱۹۵۲، عین استدلال او درباره دودمان پادشاهی مصر که فرزندان دکان مخدوم طهطاوی (محمدعلی) و در اصل آلبانی بودند عنوان شد.

و آنکه اگر طهطاوی حکومت بیگانگان را تنها علت انحطاط مصر در تاریخ می‌دانسته، چرا خود چنین سخت شیفته تمدن فرنگی بوده است؟ بظاهر پاسخ آن است که نفوذ فرهنگی غرب همیشه با تسلط سیاسی غرب ملازمه ندارد. و طهطاوی نیز مسأله را به همین گونه می‌دید. به نظر او برای مسلمانان کاملاً امکان داشت که فرهنگ غرب را بپذیرند و در عین حال استقلال و نیروی سیاسی خود را نگاه دارند.

ولی اگر این پاسخ را درست بدانیم باید بگوییم که طهطاوی از واقعیات سیاسی زمان خود چنان بی‌خبر بوده که نمی‌توانسته است نتایج ناگوار سیاسی تقلید فرهنگی از غرب را برای ملت ناتوانی چون مصر پیش بینی کند، حال آنکه چون مصر در رهگذار کشاکشهای استعمارگران غربی قرار داشت، هر ناظر هوشیاری می‌توانست آسیب پذیری آن کشور را در برابر نفوذ استعمار دریابد.

ازسوی دیگر آلبرت حورانی، استاد دانشگاه آکسفرده، که از صاحب-نظران برجسته تاریخ فکری عرب و خود اصلاً لبنانی است، در همین موضوع می نویسد که طهطاوی در دوره‌ای پرزخی از تاریخ روابط اسلام و مسیحیت می زیست و در آن دوره ستیزه‌های دیرین میان این دو تاندازه‌ای آرام گرفته ولی هنوز دشمنیهای شرق و غرب جای آن‌را نگرفته بود. هرچند در زمان اقامت او در پاریس، فرانسویان الجزایر را تصرف کردند و او در کتاب «تخلیص الابریز» از آنان نکوهش کرد، لیکن او هنوز نمی توانست اروپا را منشأ خطر سیاسی برای عالم اسلامی بداند. فرانسویان و بطور کلی اروپاییان در نظر او نه مظهر جهان‌خواری بلکه نماینده علوم و پیشرفت مادی بودند. حورانی می گوید که روزگار طهطاوی، روزگار اختراعات و کوششهای شگرف فنی و صنعتی بود: روزگار ساختن کانال سوئز و طرح ریزی کانال پاناما و کشیده شدن راه آهن سراسری آمریکا و سهولت ارتباطات روزافزون و پیشرفتهای فنی دیگر، که اندیشه او را مسحور کرده بود. در رؤیای طهطاوی، نوآوریهای اروپاییان در این زمینه، سرآغاز دوران تازه‌ای در تاریخ بشریت بود که در آن ملت‌های گوناگون با یکدیگر همکاری خواهند کرد و سرانجام در صلح پایدار خواهند زیست. مصر باید این نوآورها و دانش‌ها را بی آنکه از گزند آنها به‌باورهای دینی بیمناک باشد فرا گیرد. زیرا دانش‌هایی که امروزه در میان اروپاییان رواج دارد زمانی از آن خود مسلمانان بوده است. اروپا آنها را از مسلمانان به وام گرفت و مصر اینک با فرا گرفتن آنها تنها حق خود را بازپس می گیرد. بهترین راه برای رسیدن به این مقصود آن است که بایگانگان پیوندهای دوستانه داشت و دلگرمشان کرد که در مصر بمانند تا دانسته‌های خود را به مصریان بیاموزند.

سخنان حورانی هرچند دلکش و امیدوارانه است، دلیل غربگرایی طهطاوی و کسانی چون او را روشن نمی کند. تاجایی که رابطه اسلام و مسیحیت را در قرن سیزدهم هجری یا نوزدهم میلادی تنها از دیدگاه تاریخ شرق شناسی

اروپاییان در نظر بگیریم حورانی حق دارد، زیرا قرن نوزدهم سرآغاز دوره‌ای است که در طی آن اروپاییان گزارشها و افسانه‌های بدخواهانه دیرین را دربارهٔ اسلام و پیامبر اسلام بتدریج کنار گذاشتند و در پی آن برآمدند تا حقیقت اسلام را بشناسند و به این معنی، قرن نوزدهم به طور نسبی قرن «آرام گرفتن ستیزه‌های دیرین» میان اسلام و مسیحیت است. ولی اگر مسأله را از دیدگاه سیاسی بنگریم وضع را برعکس می‌یابیم، چون قرن نوزدهم روزگار هجوم استعمار غرب به شرق به طور عام و به سرزمینهای اسلامی بطور خاص بود. و تنها در زمان طهطاوی علاوه بر آنکه فرانسه الجزایر را اشغال کرد، و قایمی چون واکنش انگلیس در برابر شورش هند (در ۱۸۵۷/۱۲۷۴)، یا اقدام انگلیس بر ضد ایران در قضیهٔ هرات در همان سال، و یا افزایش فشارهای مالی و سیاسی انگلیس و فرانسه در خود مصر در زمان خدیوی اسماعیل، همگی نشانه‌های کافی از سودهای استعماری غرب در حق منافع مسلمانان بود. پس درست‌تر آن می‌نماید که دلیل غربگرایی طهطاوی را همان اعتقاد ساده‌دلانهٔ او به جدا بودن نفوذ سیاسی از نفوذ فرهنگی غرب و بیخبری او از بسیاری از تحولات سیاسی مهم زمان خود بویژه فریب و ترغیب امپریالیسم بدانیم. و شاید بر اینها باید این نکته را نیز بیفزاییم که طهطاوی چون خود را مدیون محمدعلی می‌دانسته و به هر حال در شمار مشاوران و صاحبمنصبان او بوده، دفاع از سیاست رسمی او را در نوسازی مصر بر پایهٔ تقلید از تمدن اروپایی درخور فریضهٔ دولتخواهی می‌دانسته است!

آغاز کوشش روشنفکران

پس از طهطاوی گروهی از نویسندگان نواندیش مصری و سوری، خواه به پیروی از او و خواه به انگیزهٔ آنچه از زندگی اروپاییان دریافته بودند، اخذ تمدن غربی را تنها چارهٔ مصر برای غلبه بر همهٔ مشکلات داخلی و خارجی دانستند. ولی تحولات سیاسی زمان این گونه نویسندگان را با مشکل تازه‌ای در تنظیم اندیشه‌های خویش روبرو کرد، زیرا در عین اینکه شیفتگی آنان به

تمدن و فرهنگ غربی بر اثر آشنایی بیشتر با آثار فن و صنعت و نیز نوشته‌های متفکران اروپایی فزونی می‌گرفت، فشار استعمارگران انگلیسی و فرانسوی از زمان خدیو محمد سعید (۱۲۷۲/۱۸۵۶) به بعد - که در زمان اسمعیل به تسلیم امتیاز کندن کانال سوئز و همچنین امتیازهایی به شرکت انگلیسی «ایسترن تلگراف» و بانک مصر و سرانجام به اشغال مصر به دست انگلیس انجامید - بطبع همه گروه‌های میهن پرست مردم مصر و بیشتر از همه روشنفکران را بر ضد غرب می‌شورانید. اگر نیم قرن پیش از آن هجوم ناپلئون به مصر چنان موج فکری و احساسی بر ضد اروپاییان به راه نینداخته بود، يك علتش ناتوانی میهن پرستان از ابلاغ اندیشه‌های خود بود. ولی در اواخر قرن سیزدهم گروه بالنسبه قابل ملاحظه‌ای از روشنفکران مصری می‌توانستند مخالفت با غرب را در ضمن نکته‌هایی که از گزارش اندیشه‌های «روسو» و «ولتر» و «میل» فرا گرفته بودند بیان کنند. و این نیز خود دوگانگی دیگری در نظام فکری ایشان ایجاد می‌کرد، چون همیشه می‌خواستند با غرب با سلاح خود غرب در پیفتند. و شاید از همین رو گفته‌های آنان گاه برای باسوادانی که به ارزشهای دیرین جامعه اسلامی مصر وفادار مانده بودند نامفهوم می‌نمود. روی هم رفته می‌توان گفت که نویسندگان مصری و سوری این دوره، هیچ‌گاه نتوانستند این دوگانگی و ناهماهنگی را در ذهن خود رفع کنند و به همین سبب در نوشته‌های آنان همواره احساسی از مهر و کین آمیخته به هم در حق غرب آشکار است، مهر به فرهنگ غربی و کین به ستم استعمار غربی. لیکن یکی از چاره‌هایی که بیشتر نویسندگان مصری و سوری برای توجیه این مشکل یافتند آن بود که میان دولتهای گوناگون غربی فرق بگذارند، و به تفاوت احوال، برخی را مدافع آزادی و پیشرفت مسلمانان و برخی دیگر را دشمن مسلمانان بشمارند. و در آن زمان که مبارزه مصریان با استعمار غرب مراحل ابتدایی خود را می‌گذراند، انگلیس دشمن اصلی به شمار می‌آمد و حال آنکه فرانسه هم به دلیل رفتار فریبکارانه‌اش در پشتیبانی از مبارزه مردم مصر به ضد انگلیس و هم به دلیل آنکه بیشتر رهبران نواندیش مصر پرورده فرهنگ فرانسوی بودند - دوست مصر دانسته می‌شد. و چنانکه

خواهیم دید «فرانسه دوستی» تاجنگ جهانی اول در فکر بیشتر رهبران جنبشهای ملی در مصر و سوریه و لبنان راه داشت، اگرچه این دوستی گاه به علت رسوا شدن مقاصد استعماری فرانسه جای خود را به دلسردی و رنجش می داد.

یکی از نتایج پیروی مصر از تمدن غرب در این دوره، رواج و رونق روزنامه نگاری به عنوان مؤثرترین وسیله بیان و اشاعه افکار بود. سیاست اسمعیل پاشا در تشویق روشنفکران به انتقاد از اوضاع، به امید استفاده از آن برای ترساندن بیگانگان و شریک شدن در تاراجگریهایشان، به این رونق یاری بسیار کرد. بعلاوه مهاجرت گروه بزرگی از روشنفکران مسیحی سوریه و لبنان به مصر، بر اثر شدت گرفتن ستمگری عثمانیان در شام سبب شد که فن و حرفه روزنامه نگاری پیشرفتی نمایان کند، زیرا همان گونه که در بخش پیش گفتیم روشنفکران مسیحی شام به دلیل روابطی که با اروپاییان داشتند، بطبع از لحاظ سیاسی آگاهتر از همزبانان خود بودند.

یَعْقُوب صَنْوَع

یَعْقُوب بن رفائیل صَنْوَع، معروف به جیمز صنوعا، از مریدان سید جمال الدین اسدآبادی، یکی از محبوبترین روزنامه نگاران مصر در این دوره بود که دلبستگی به فرهنگ غربی را بامیهن پرستی توأم می کرد. او اگر چه بیشتر به نام روزنامه نگار شهرت داشت تا متفکر سیاسی و رهبر ملی،^۲ لیکن با سخنرانیها و مقالات و نمایشنامه ها و بویژه از طریق مجله اش به نام «ابونظاره» در میان باسوادان مصر نفوذ فراوان یافت. صنوع از پندری یهودی و مادری

۱. مارتین هارتمان، «مطبوعات عربی مصر»، ص ۲.

(Martin Hartman, *The Arabic Press of Egypt*, London, 1899, p. 3
R. Hartmann, *Islam und Nationalismus*, Berlin, 1948, p. 29-30)

۲. ایرنی گندزیر، «جیمز صنوعا»، در مجله «خاورمیانه»، زمستان ۱۹۶۱، ص ۱۷.
(Irene Gendzier, James Sanua, in *The Middle East Journal*, Washington.
Winter-1961, p. 17)

ایتالیایی زاده شد و در تربیت از سنن یهودی و اسلامی هر دو بهره گرفت. اینکه در کمتر از یک قرن پیش، یک یهودی در جامعه مصر بعنوان روزنامه نگاری میهن پرست و خاصه بنیادگذار روزنامه نویسی فکاهی و یکی از مروجان نمایشنامه نویسی شهرت پیدا کند، شاید با توجه به روابط دشمنانه کنونی عرب و اسرائیل شگفت آور بنماید. لیکن یهودیان از آغاز تاریخ اسلام تا وقایع مربوط به تأسیس اسرائیل همیشه در زندگی سیاسی و اجتماعی مصر بطور فعال شرکت داشته اند. و اگر بخواهیم از گذشته دور نیز گواهی بیاوریم باید بگویم که همکاری آنان با مسلمانان در زمان فاطمیان به اوج خود رسید و بسیاری از یهودیان با وجود وفادار ماندن به دین خود به مناصب عالی دولتی رسیدند. از سوی دیگر این امر در مورد «صنوع» می تواند صرفاً نموداری از همکاری گروه های گوناگون مردم مصر بر ضد استعمار انگلیس باشد. به هر حال صنوع با آنکه به فرهنگ یهودی و اروپایی وابستگی نزدیک داشت به سنن اسلامی احترام می گذاشت و در برخی از مقالاتش آنها را می ستود.

او دو انجمن مخفی به نام «دوستان دانش»^۲ و «حلقه ترقی خواهان»^۳ در مصر برپا کرد و به وسیله آنها اندیشه های سیاسی نو را میان صاحب منصبان ارتش و روحانیان و دانشجویان تبلیغ می کرد. در سال ۱۲۹۵/۱۸۷۸ پس از نشر مقالاتش بر ضد دستگاه فاسد دولت مصر و نیز اعتراض به دخالت روز افزون انگلیس در امور داخلی آن کشور تبعید شد و به فرانسه رفت و تا پایان عمر در آنجا ماند. در فرانسه همچنان به کوششهای خود در مطبوعات ادامه داد و خاصه پس از اشغال مصر به دست انگلیس بر شدت آنها افزود و چندین روزنامه به زبان فرانسه و عربی منتشر کرد. گزارش زیر از روزنامه فیگارو، چاپ پاریس، به تاریخ ۲۷ ژوئیه ۱۹۰۰، درباره یکی از سخنرانیهای صنوع، نمونه ای خواندنی و تصویری خنده آور از ائتلاف ساده دلانه میهن پرستان مصر با دولت فرانسه بر ضد انگلیس است:

۱. د.س. گوی تین، «یهودیان و اعراب»، ص ۷۰ و ۸۲

(D. S. Goitein, *Jews and Arabs*, New York, 1955, pp. 70,82)

2. Les Amis de la Science

3. Le cercle des Progressistes

«دیروز شیخ ابونظاره (صَبَّوح) در «تروکادرو»^۱ نطقی به زبان عربی درباره تاریخ فرانسه و دوستی، برکنار از ملاحظات مذهبی آن با ملت‌های شرق، ایراد کرد. او از روابط دوستانه شارلمانی با هارون الرشید، ناپلئون سوم با سلطان عبدالعجید، و رئیس جمهور کنونی فرانسه با سلطان عبدالحمید سخن گفت. شنوندگان بگرمی از سخنان او استقبال کردند و موسیقی تأثرمصر، در میان فریادهای «زنده باد فرانسه و مستعمراتش» سرود ملی عرب [؟] را نواخت!»^۲

نمونه دیگری از همین روحیه، تصویر سر لوحه یکی از روزنامه‌های او است در پاریس به نام «التودد»، که در آن دو مرد، یکی عرب و دیگری بظاهر فرانسوی، با هم دست دوستی می‌دهند. ضمناً در صفحه سوم این روزنامه همیشه ستونی به زبان فارسی به اخبار ایران اختصاص داشت و در آن اغلب از ناصرالدین شاه ستایش می‌شد.^۳ و گویا مقصود از آن اظهار همبستگی مصریان با دیگر ملل اسلامی بوده است.

صنوع هراندازه فرانسه را می‌ستود از استعمار انگلیس بد می‌گفت.^۴ مقالات او بر ضد سیاست انگلیس نه تنها از مسائل مربوط به روابط مصر و انگلیس بلکه از وقایعی چون جنگ «بوئر» که افکار عمومی جهانیان را به زیان انگلیسمان برانگیخته بود، بحث می‌کرد.^۵

یکی از مجلاتی که در پاریس منتشر می‌کرد، «الوطن المصری» نام داشت که نشر آن اندکی پس از اشغال مصر آغاز شد، ولی بیش از دو شماره آن در نیامد.

1. Trocadéro

۲. به نقل از «المنصف»، شماره ۲۸ ژانویه ۱۹۰۰ (المنصف یکی از روزنامه‌های بود که صنوع در پاریس منتشر کرد). صنوع همچنین در یکی از سخنرانی‌های خود درباره سفرش به مستعمرات فرانسه در شمال آفریقا گفت: «من از دانستن اینکه همه مستعمرات فرانسه از امان و آسایش برخوردارند بسیار خوشوقت شدم». صنوع، «حسن الاشارة فی مسامرات ابونظاره»، قاهره (۱۹۱۰) ص ۱۶-۱۷

۳. مثلاً به شماره مورخ ۲۰ ژوئن ۱۹۰۰

۴. «تودد»، شماره ۱۵ اکتبر ۱۹۰۰، «منصف»، شماره ۲۰ نوامبر ۱۹۰۰ ابراهیم عبده، «ابونظاره، امام الصحافة والنکاحیه المصوره و زعيم المسرح فی مصر»، قاهره (۱۹۵۳) ص ۲۰۱

۵. «منصف»، شماره ۲۰ نوامبر ۱۹۰۰

در این مجله، برخی از مقالات همراه با ترجمه انگلیسی آنها درج می-شد و صنوع علت آن را درخواست «انجمن مخفی وطن پرستان مصر» از او برای ابلاغ خواسته‌هایشان به جهانیان قلمداد می‌کرد.^۱

صنوع یکی از مبلغان انگشت‌شمار یگانگی عرب در میان نویسندگان مصری این دوره بود. در یکی از نخستین سخنرانی‌هایش در پاریس به شنوندگان عربش گفت: «من به همگی شما اعراب عشقی یکسان دارم، زیرا همه فرزندان مغرب وتونس وطرابلس ومصر وشام، به پیوند زبان عربی باهم یگانه‌اند و ملتی یگانه و بزرگ را تشکیل می‌دهند».

انگیزه این روش صنوع بیگمان همان ملاحظه‌ای بود که در مورد مسیحیان سوریه و لبنان نیز یاد کردیم، یعنی علاقه به همکاری و تفاهم مسیحیان و یهودیان با مسلمانان عرب که بیش از بند و بست بادولتهای اروپایی محیطی امن برای اقلیتهای مذهبی در میان عرب‌زبانان این سرزمینها ایجاد می‌کرد. به همین جهت صنوع در برخی از مقالاتش مسلمانان مصر را به تساهل در حق یهودیان و مسیحیان مصر فراخوانده است.

از سال ۱۲۸۷/۱۸۷۰ به بعد که هجوم اقتصادی دولتهای اروپایی به مصر شدت گرفت، مردم مصر بیش از پیش از حقوق خود و بدخواهی بیگانگان آگاه شدند. سیاست خدیو اسماعیل روز بروز قروض تازه‌ای برای مصر به بار می‌آورد و نفوذ محافل مالی اروپایی را در زندگی اقتصادی آن کشور بیشتر می‌کرد. دولتهای اروپایی برای تأمین باز پرداخت این قروض از جانب مصر، زندگی مالی و اقتصادی آن کشور را زیر نظارت مستقیم خود درآوردند. و پیداست که این امر خود مقدمات تسلط سیاسی ایشان را نیز فراهم می‌کرد، چنانکه در دولت نوبار پاشا نوباریان، از ارمنه مصر، که در سال ۱۸۷۸ تشکیل شد، دو وزیر اروپایی («ویلسون»^۲ انگلیسی و «دبلین نیر»^۳ فرانسوی) عضویت داشتند. چون اسمعیل این وزیران را عزل کرد و در

۲. «حسن‌الاشارة»، ص ۵

۱. ابراهیم عبده، کتاب یاد شده، ص ۱۶۴

بی‌آن‌برآمد که خود را از نظارت سیاسی بیگانگان برهاند، سلطان عثمانی که هنوز اسماً صاحب اختیار مصر بود، به فشار دولتهای اروپایی او را از خدیوی برکنار کرد.

جانشین و فرزند اسمعیل، توفیق، نزد مردم مصر، از اوچندان محبوب‌تر نبود. اولاً پشتیبانی آشکار انگلستان و فرانسه از او بدینی مردم را برضد او برمی‌انگیخت. ثانیاً ناتوانی و سستی او، به اضافه آشوب روزافزون کشور، مایه آن شده که در سال ۱۸۷۹ انگلستان و فرانسه رسماً نظارت دوگانه خود را بر مصر برقرار کنند و عملاً کارهای آن را در دست گیرند.

چنانکه بعد شرح خواهیم داد، در برابر این رویدادها سه جنبش پیوسته به هم، در مخالفت با وضع موجود مصر نیرو گرفت:

نخست جنبش کسانی که از روی ایمان و احساسات میهن پرستانه، پیروی خدیو را از بیگانگان به زیان استقلال مصر می‌دانستند.

دوم جنبش کسانی که خواه برای ایمنی شخص خویش از بیداد حکومتیان و خواه به سبب اعتقاد به اصول حکومت ملی، خواهان برقراری حکومت مشروطه بودند.

و سوم جنبش آن دسته نظامیان مصری که می‌خواستند ارتش مصر را از زیر فرمان افسران ترك و چرکسی بیرون آورند.

سیاست دولتهای اروپایی در پشتیبانی از توفیق، این سه جنبش را با هم یگانه کرد و بدین سان جبهه ملی عظیمی از همه مخالفان خود کامگی و استعمار پدید آمد. رهبری این جبهه با یکی از افسران میهن پرست و نامجوی مصر به نام «عربی پاشا» بود.

در سال ۱۸۸۲ فشار افکار عمومی سبب شد که عربی پاشا به وزارت جنگ منصوب شود و کم‌کم عملاً رهبری حکومت مصر را در دست گیرد. محافل مالی غرب این محبوبیت و قدرت عربی پاشا را برای منافع خود در مصر خطرناک یافتند و به دسیسه چینی برضد آن پرداختند، تا سرانجام انگلستان

در سپتامبر همان سال اسکندریه را بمباران کرد و سپس سراسر مصر را به تصرف خود درآورد.

انگلستان از آن پس در نظر میهن پرستان مصر، نماینده همه موانعی شد که بر سر راه سعادت و آزادی کشورشان قرار داشت. نمونه افکار این میهن-پرستان را تاکنون به اختصار دیده ایم و در بخش سوم این کتاب باز هم بررسی خواهیم کرد، ولی تسلط انگلستان بر مصر، از لحاظ فکری اثر دیگری نیز داشت و آن دلیر کردن خواستاران تقلید از غرب در بیان عقاید خود بود. روشنفکران پیرو تمدن غرب با غنیمت شمردن فرصتی که با حضور سپاهیان انگلیس در مصر پیش آمده بود، آشکارا حمله بر سنن و عادات کهنه فکری و اجتماعی را آغاز کردند.

شِبْلِی شَمِیْل

معروفترین و پرشورترین آنان در این دوره، شِبْلِی شَمِیْل (۱۲۶۹-۱۳۳۵/۱۸۵۰-۱۹۱۷) اهل شام و از نخستین فارغ التحصیلان کالج پروتستان سوری (دانشگاه آمریکایی بیروت) بود. او پس از پایان تحصیلات در بیروت به پاریس رفت و درس پزشکی خواند و سپس در سال ۱۳۲۷/۱۹۰۹، به مصر آمد و تا پایان عمر در آن کشور ماند.

«وی شروع و تعلیقاتی بر کتب طب قدیم نوشت و آن کتب را نشر داد، از جمله «فصول بقراط» و «ارجوزه ابن سینا» در طب. مهمترین خصلت او این بود که ستمگران را زشت می گفت و عقاید خود را آشکارا ابراز می کرد و زبان و قلمش در این باره یکسان بود.»

در مصر، با مقالاتی که در مجله «المُقْتَطَف» می نوشت شهرت یافت. این مجله در سال ۱۸۷۶ به همت دوسوری مسیحی به نام یعقوب صَبْرُوف و فارِس زَمَر-که هر دو استاد کالج پروتستان سوری بودند- در بیروت بنیاد گرفت، ولی

در سال ۱۸۸۴ به قاهره منتقل شد و انتشار آن تا نزدیک به نیم قرن دوام یافت.

هدف اصلی «مقتطف» آشنا کردن مصریان و سایر عرب زبانان با علوم نو بود و مطالب آن بیشتر به مباحث پزشکی و زیست شناسی و جانورشناسی و کشاورزی و مهندسی مربوط می شد و گاه گاه مقالاتی نیز درباره مسائل سیاسی و اجتماعی در آن منتشر می شد.

ولی دوستی کرومر فرماندار انگلیسی مصر با صرف و پاره ای از مقالات مقتطف در ستایش از اصلاحات کرومر این مجله را در نظر ملیون مصر بی اعتبار کرده بود. در آن زمان کسانی چون کرومر در دستگاه استعماری انگلیس بودند که گمان می کردند مخالفت مردم شرق با سیاست ایشان همه از روی تعصب دینی و نادانی و بیخبری است، بدین جهت بهترین راه مقابله با آن را اشاعه علوم در این کشورها می پنداشتند. با این حال انگیزه مقالات مقتطف هرچه بود این مجله در تاریخ بیداری عرب مقام غیر قابل انکاری دارد و سهم آن در تحول فکری با سوادان دیگر کشورهای اسلامی نیز اندک نبوده؛ شاید کسانی چون طالبوف در دوره بیداری تاریخ معاصر ایران با خواندن مقالات آن بودند که به علوم نو گراییدند و برخی از مورخان ایرانی نیز خود به تأثیر این مقالات در پرورش افکار نو در ایران گواهی داده اند.^۲

شمیل از نخستین نویسنده گان عرب بود که در تطبیق دانسته ها و مفاهیم علوم دقیقه با مسائل اجتماعی کوشید، ولی برخلاف انتظار، از بررسی نوشته های موجود او نمی توان نظام واحد و یکدستی را در مجموعه افکار او استنباط کرد.

به همین دلیل صاحب نظران تاریخ فکری عرب، در شناخت مشرب اجتماعی او با هم اختلاف دارند، در حالی که انور عبدالملك، محقق عرب، او را به اتفاق سلامه موسی و فرح انطون از بنیادگذاران فکر سوسیالیسم در

۱. «مقتطف»، شماره ۳، ج ۵ (آذر ۱۹۱۷ / جمادی الاولی ۱۳۳۵) ص ۲۰۹ به بعد.

۲. احمد کسروی، «زندگی من»، تهران (بدون تاریخ) ص ۴۴؛ مهدی ملک زاده، «تاریخ انقلاب مشروطه ایران»، تهران، کتابخانه سقراط، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۲۵۶.

مصر می‌داند، «ژاک برک» استاد سوربون اوراتحصلی مشرب (پوزیتیویست) می‌نامد،^۲ و آلبرت هورانی، برعکس اورا پیرو آن مکتب مابعدطبیعی در علم اروپایی می‌شمارد که دانشمندانی چون «هکسلی»^۳ و «اسپنسر»^۴ در انگلستان و «هگل»^۵ و بوخنر^۶ در آلمان براساس فرضیات داروین باب کرده بودند و علم را نه تنها روشی برای کشف خصوصیات منظم رفتار اشیاء، بلکه کلید راز کائنات و حتی نوعی نیایش می‌دانستند.^۷

در این نکته شك نیست که شمیل به تقلید از روحیه کلی حاکم بر محیط روشنفکری اروپا در قرن نوزدهم، به علم ایمانی بی‌پایان داشت و آن را مؤثرترین چاره مشکلات اجتماعی می‌شمرد. پیوسته مصریان و همه مسلمانان را سرزنش می‌کرد که قرن‌ها در بند معارف ادبی و علوم نظری، و به گفته خودش «علوم کلامیه» مانده‌اند، و آنان را به فرا گرفتن علوم دقیقتر فرا می‌خواند. از میان فرضیات علمی نو شیفته آراء داروین و مشرب تطور بود و در بسیاری از مقالاتش مسائل اجتماعی را نیز از همین دیدگاه بررسی می‌کرد. مثلاً در مقاله‌ای به مناسبت اعلان طرح قیصر ویلهلم دوم، پادشاه پروس، در سال ۱۸۹۸ می‌نویسد: «شاید قیصر [از این پیشنهاد] قصد مزاح دارد یا می‌خواهد عقل مردمان را بیازماید... زیرا چنین پیشنهادی مخالف ناموس طبیعت است و حال آنکه ناموس طبیعت تعطیل بردار نیست و لو آنکه قیصر قانون برای آن وضع کند و خلق را به اطاعت از آن فرمان دهد، زیرا حکم طبیعت ناظر بر چیزی است که از فرمان او بزرگتر و پردامنه‌تر است، یعنی جماد و جاندار و گیاه را دربر می‌گیرد. این همان ناموس تنازع بقاء است و خطاست

۱. انور عبدالملك، «اندیشه سیاسی عرب»، ص ۲۷۴

(Anouar Abdel Malek. *la pensee politique arabe contemporaine*, Paris, 1970, p. 274)

۲. ژاک برک، «اعراب از دیروز تا فردا»، ص ۲۵۲ به بعد.

(Jacque Berque, *les arabes d'hier a demain*, Paris, 1960 p. 252 et Jeq)

3. Huxley (Thomas Henry) (۱۸۲۵-۱۸۹۵)

4. Spencer (Herbert) (۱۸۲۰-۱۹۰۳)

5. Haeckel (Ernest) (۱۸۳۴-۱۹۱۹)

6. Buchner (Lowis) (۱۸۲۴-۱۸۹۹)

۷. حورانی، کتاب یادشده، ص ۲۴۸

اگر گمان کنیم که تسلیحات و آمادگی برای جنگ به پیکره اجتماع زیان می-رساند و مانع دستکاری آدمی است، بلکه اینها برعکس موجب پیشرفت اجتماع است، زیرا ناموس تنازع بقاء در طبیعت ناموس بالیدن و پیش رفتن (نشو و ارتقاء) است و هرگاه تنازع کاهش گیرد حرکت پیشرفت متوقف می-شود. و تاریخ اجتماعات بشری گواهی صادق است بر اینکه چگونه ملت‌هایی که از به-دست آوردن وسائل دفاع تن زدن از حرکت باز ایستادند و قوه اختراع نزدشان نازا گشت و مصنوعاتشان کاهش یافت و ریشه علوم در میانشان خشک شد.^۱ و در همین مقاله به مناسبت پیروزی «کیچنر»^۲ سردار انگلیسی بر هواخواهان مهدی در سودان - که صرفاً واقعه‌ای به سود استعمار و نمودار کینه‌توزی انگلستان از کشته شدن «گوردون» به دست سپاهیان مهدی در جریانات میزده سال پیش از آن بود - نوشت: «پیروزی کیچنر نشان داد که تمدن از بیابان نشینی و دانش از بیداشی و مرد مسلح از مرد بی سلاح نیرومندتر است»^۳. این گونه افکار در آن زمان الزاماً به نویسندگان دست راستی اختصاص نداشت، بلکه بسیاری از روشنفکران مسلمان و غیر مسلمان عرب بدین وسیله می‌خواستند مسلمانان را تکان دهند و از اهمیت پیکار و کوشش و دانش در زندگی امروزی آگاه کنند.

آشکار است که دفاع از فرضیات داروین بتنهایی کافی بود که دشمنی بسیاری از کهنه اندیشان را در میان رهبران کالج پروتستان سوری به ضدشمل برانگیزد، زیرا حتی در محیط آزادی چون کالج مذکور دفاع از این فرضیات اغلب موجب مخالفت یا تکفیر می‌شد. حورانی می‌نویسد که چون در سال ۱۸۸۲ استاد علوم طبیعی آن کالج خطابه‌ای در دفاع از فرضیات داروین ایراد کرد، برخی از استادان و اعضای هیئت مدیره کالج آن را مخالف اصول دینی و اخلاقی مسیحیت یافتند و به سخنران سخت تاختند. کار بالا گرفت و به هیئت امنای کالج ارجاع شد. رئیس هیئت اعلان کرد که: «نه هیئت مدیره نه

۱. شبلی شمل، «مجموعه»، ج ۲، قاهره (۱۹۰۸)، ص ۹۱

2. Kitchner

۳. شبلی، «مجموعه» ج ۲، ۸۸-۸۹

استادان و هیئت امنای کالج هیچک نمی‌خواهند سخنی موافق با داروینیسیم در کالج گفته یا آموخته شود». در نتیجه استاد علوم طبیعی کالج از کارکناره گرفت و چندتن از استادان نیز به رفتار اولیای کالج اعتراض کردند. گروهی از دانشجویان پزشکی به پشتیبانی از استاد مستعفی برخاستند که همگی اخراج شدند، ولی پس از اظهار پشیمانی به کالج باز گشتند^۱.

شاید این تجربه سبب شد که نویسندگان مقتطف در مصر در بیان عقاید داروین یا مطالب علمی دیگری از این گونه به احتیاط رفتار کنند و آنها را به صورتی که موافق عقاید جاری باشد گزارش دهند. مثلاً در یکی از مقالات مقتطف در همان سال واقعه کالج پروتستان، فرضیات داروین دنباله عقاید هندیان و عرب در زمینه تطورات انواع قلمداد شده^۲، یا در مقاله دیگری، سه سال پس از آن، پس نظریات ابن خلدون درباره سیر دگرگونی اجتماع بشری مقایسه گردیده است^۳. یکبار نیز شمیل خود در بحث راجع به تأثیر آب و هوا و محیط مادی در ساختمان تن آدمی، این دو بیت را از ابن سینا به گواهی سخن خود آورده است:

بِالزَّنجِ حَرٌّ غَيْرُ الْأَجْسَادِ

حتی کسا جلودها سوادا

وَالصُّقْلُبُ اكْتَسَبَتِ الْبَيَاضَا

حتی غَدَتِ جُلُودَهَا بَضَاضَا^۴

یعنی: در زنگبار (حبشه) گرمای هوا چنان است که کالبدها را دگرگون کرده و پوست بدن همه را سیاه کرده است. اما صقلیبها (اسلاوها) سپید شده‌اند بطوری که پوست بدنشان نرم و شفاف است.

علاوه برداروین دانشمند دیگری که شمیل از او تقلید کرده است، هربرت اسپنسر بود. فلسفه اسپنسر درباره تطویر که پیش از فرضیه داروین اعلان شده بود به عنوان «فلسفه نشو و ارتقاء» در نوشته‌های شمیل شرح داده

۱. حواری، «اندیشه غرب»، ص ۲۴۹-۲۵۰

۲. «مقتطف»، شماره ۱، ج ۷ (خیزان ۱۸۸۲) ص ۲

۳. «مقتطف»، شماره ۳، ج ۱۴ (صفر ۱۳۰۳/۱۸۸۵) ص ۱۴۵

۴. شمیل، «مجموعه»، ج ۲، ص ۳۰-۳۱

شده است. خلاصه این فلسفه این است که همه چیزها در جهان ازطورماده پدید آمده اند، حتی صور و امور معنوی، و ازاینرو همگی به رغم اختلافهایی که بظاهر دارند، یگانه و همگوه رند. پیشرفت در جهان عبارت است از حرکت چیزها از سادگی به پیچیدگی، سیارات از تمرکز بخار، و انسان ازطور آمیب، و سازمانهای اجتماعی از تکامل صور ساده روابط میان افراد پدید می آیند. جهان پیوسته روبه تخصص می رود و تخصص عبارت است از باریک بین شدن در جزئیات پیچیده و بیشمار موضوعی واحد. شعر از موسیقی، و نقاشی از هنر نمایش جدا می شود و هنر صور گوناگون پیدامی کند. هنگامی که این جریان به نقطه کمال خود می رسد دوباره همه چیز پراکنده می شود و جهان در آرامش فرو می رود تا جریان تازه ای از طور دوباره آغاز شود. با آنکه نیرویی که در ورای سراسر این جریان کار می کند ناشناخته و مرموز است، لیکن پیدایی هر مرحله از آن، کار نیروهای درون خود ماده است، به نحوی که آنچه در آغاز نور بوده است بعد به حرکت و جاذبه مبدل می شود و حرکت و جاذبه چون کمال پذیرد به پایه شوق و عشق می رسد. برترین مرحله سراسر جریان تطور پیدایی انسان است، زیرا انسان تنها موجودی است که توانایی تسلط بر این جریان را دارد و از روی آگاهی در آن شرکت می کند. پس همه بخشهای هستی زنجیروار به هم پیوسته اند و فرجام راستین همه کوششها و جنبشها در جهان انسان است.

از این سخنان شاید چنین نتیجه گرفته شود که شمیل مادی مشرب و بیدین بوده است، ولی از سوی دیگر در بسیاری از نوشته های او نشانه هایی از گرایش به دین می یابیم. او چون خود در اصل مسیحی بود، سخنانش در دفاع از مسیحیت چندان شگفت آور نمی نماید، آنچه شگفت آور است ستایشهای او از حقیقت آموزشهای اسلام است. در مقاله ای به عنوان «قرآن و عمران»^۱ به گفته های لرد کرومر فرماندار انگلیسی مصر در حمله به اسلام پاسخ داده است. کرومر گفته بود که اسلام به حکم ماهیت خود با پیشرفت و تمدن

ناسازگار است و از این‌رو ریشه و اماندگی مسلمانان را باید در خود اسلام جست. این سخنان بطبع، مصریان را سخت برآشفته و روزنامه‌ها را واداشته بود که مقالاتی برضد کرومر منتشر کنند. شمیل در پاسخ به سخنان کرومر نخست می‌گوید که همانندی‌های اسلام و مسیحیت را نشان دهند. به این منظور می‌گوید که غایت همه دین‌های بزرگ، رستگاری انسان، دادگری و مهربانی و همسودی مردمان است. اسلام و مسیحیت هر یک به راهی در پی این مقصود می‌کوشند. اسلام تهیدستان را در اموال توانگران شریک می‌گرداند و مسیحیت از انسان می‌خواهد که در خدمت به هموع، خویشان را یکسره فراموش کند. اسلام دین کوشش است و مسیحیت دین بینش، اولی به محسوسات توجه دارد و دومی به مجردات، ولی از شکفتیه‌آ آن است که اینک وضع معکوس شده، پیروان اسلام از کوشش و جنبش باز ایستاده‌اند و پیروان مسیحیت در زندگی عملی به راه افراط رفته‌اند.

شمیل از این نکته نتیجه می‌گیرد که حقیقت ادیان ربطی به چگونگی تمدن یا به گفته او عمران جامعه پیروان آنها ندارد و شیوه زندگی پیروان هیچ دینی را نباید همیشه دلیلی بردستی یا نادرستی عقاید دینی آنان دانست، و حال آنکه ایراداتی که کرومر به اسلام می‌گیرد مربوط به رفتار مسلمانان در تاریخ است نه خود اسلام.^۱

به نظر شمیل، اگر بناست که رفتار پیروان دین، زمینه دآوری درباره دین باشد، ایرادات کرومر به اسلام با قوت بیشتری درباره مسیحیت راست درمی‌آید؛ در تاریخ اسلام کشاکشهای مذهبی بسیار کمتر از تاریخ مسیحیت بوده است و در اسلام موردی همانند رفتار ارباب کلیسا با گالیله و مردان علم نمی‌توان یافت. وانگهی اگر برخی از مسیحیان امروزی در رفع تناقض پاره‌ای از آیات انجیل با دانسته‌های علمی، آن آیات را به معنای مجاز و مستعار تعبیر می‌کنند، چرا در مورد اسلام چنین شیوه‌ای روانیست؟ اگر مسلمانان در طول تاریخ رفتار نادرست داشته‌اند این نه گناه قرآن بلکه گناه

۱. در پایان کتاب (پیوست)، شمیلی شمیل را در مدح پینمبر اکرم (ص) و ستایش قرآن مجید، و سخن او را درباره امام علی (ع) آورده‌ایم که نمونه دیگری از دل‌بستگی او به اسلام است.

کسانی است که دعوی رهبری آنان را داشته‌اند درحالی که از دریافت حقیقت اسلام کوتاه آمدند یا از آن بهره نادرست بردند.

درپایان، شمیل با اشاره به روزنامه‌های مصری - که سخت بر کرومر می‌تاختنند - می‌گوید که کاش این روزنامه‌ها همین حرارت را در اصلاح دین نشان می‌دادند و اکنون شاید صدای بیرحمانه‌ای که از آنسوی دریاها به گوش می‌رسد (یعنی صدای کرومر) مسلمانان را یی‌دار و آماده اصلاح خویش کند.^۱

يك راه اصلاح به نظر شمیل جدا کردن دین از سیاست است، هم به دلیل آنکه روحانیان و کشیشان در تاریخ از قدرت خود بهره نادرست برده‌اند و هم به این دلیل که میان اعضای جامعه‌ای واحد نفاق انداخته‌اند. راه دیگر بر انداختن نظام حکومت استبدادی است، و در توضیح آن شمیل دوباره از مفاهیم فرضیه داروین یاری می‌گیرد و می‌گوید که اصل بقا و انسب در مورد جوامع انسانی نیز راست در می‌آید، به این معنی که از میان جوامع انسانی آن جامعه‌ای رستگار می‌شود که همه اعضایش با یکدیگر همبستگی کامل داشته باشند و در پرتو این همبستگی وظایف خود را در تأمین مصلحت عام به جای آورند. پس همکاری، برترین آیین زندگی اجتماعی است، زیرا به یاری آن می‌توان موانع همبستگی اجتماعی، از جمله قوانین و نهادهای نادرست اجتماعی را که دیگر با مصلحت عامه سازگار نیست دگرگون کرد. این دگرگونی اساساً باید تدریجی باشد، اگرچه در برخی موارد از انقلاب‌گزیری نیست. و نیز باید از اراده همگانی ناشی شود و این نیز تنها در سایه آزادی اندیشه ممکن است. ولی حکومت استبدادی با هیچ يك از این مقاصد سازگار نیست، نه با همکاری، نه با اراده عامه، و نه با آزادی اندیشه، زیرا در این گونه حکومت، همگان پیرو خواست و مصلحت يك تن می‌شوند.

در خود مصر در زمان شمیل، دولت چندان نیرومندی وجود داشت که در همه زمینه‌های زندگی مردم دخالت‌کند و راه استبداد مطلق را در

پیش گیرد. وانگلیسیان نیز هر چند مخالفان سرسخت خود را به نحوی خاموش می کردند از روی مصلحت یبنی وزیر کی، آزادی عقاید را مجاز می داشتند، ولی حکومت سلطان عبدالحمید عثمانی که هنوز حاکمیت اسمی خود را بر مصر نگاه داشته بود، نمونه ای آشکار از استبداد شرقی به شمار می آمد. این بود که شمیل حملات خود را بیشتر متوجه آن می کرد و کوشش «ترکان جوان» را در راه آزادی و حکومت قانون می ستود، بویژه که امیدوار بود این کوشش به سازگاری و یگانگی اجتماعی در ورای اختلافات مذهبی بینجامد. باز در اینجا روش شمیل باروش برخی از ملیون مصر تعارض پیدا می کرد که برای مبارزه با سلطه انگلیس، تقویت نفوذ و اعتبار سلطان عثمانی را لازم می دانستند.

پس آرزوی شمیل آن بود که به جای دین یا بهتر بگوییم حکومت روحانیان، آیینی بتوان یافت که مایه همکاری و یگانگی اجتماعی شود. ناسیونالیسم و مسلک قومیت به نظر او چنین آیینی بود و همه مصریان را از مسلمان و قبط و یهود و مهاجر سوری (که به اصطلاح معاندان «دخیل»-جمع آن دخلاء- نامیده می شد) باهم یگانه می کرد. ولی شمیل می گفت که گاه تعصب ملی به همان اندازه خرافه های مذهبی مایه نفاق می شود، از اینرو ناسیونالیسم نباید بتدریج جای خود را به مسلک برادری بین المللی (انترناسیونالیسم) و جهان شهری^۱ بدهد. این عقیده هر چند روشن بینانه بود، در اوضاع آن زمان مصر بیشتر به سود بیگانگان در می آمد، چنانکه مثلاً در سال ۱۳۲۷/۱۹۰۹ چون مسأله تمدید امتیاز کانال سوئز تا سال ۱۹۶۹ مطرح بود، شورای قانونگذاری مصر با آن مخالفت می کرد، ولی شمیل از تمدید امتیاز نامه پشتیبانی کرد و استدلالش این بود که پیشرفت علوم و به پیروی از آن، پیشرفت اجتماعی در روزگار ما تندتر از هر زمان دیگر روی می دهد، و به همین جهت مفهوم وطن نیز در حال دگرگونی است و بزودی سراسر جهان را دربر خواهد گرفت. در ظرف مدت شصت سالی که موضوع

دعواست جهان چنان دگرگون خواهد شد که تصورش ممکن نیست، و در پایان آن کانال به همان اندازه به مصرتعلق خواهد داشت که به چین یا آمریکا. پس بهتر است تا زمان از دست نرفته، مصرحق موجود را فدای حق موهوم درآینده نکند و با شرکت کانال سوئز از در سازش درآید^۱.

این گفته شمیل مارا به یاد گفته برتراند راسل فیلسوف انگلیسی در زمان اختلاف ایران و انگلیس بر سر ملی شدن صنعت نفت می اندازد که در آن ماجری، ایران و انگلیس هر دو را سرزنش می کرد، زیرا نفت را نه از آن ایران و نه انگلیس، بلکه از آن جامعه بشری دانست. و بدیهی است که در آن زمان چون - مانند امروز - سازمان نیرومندی در جهان وجود نداشت که نماینده جامعه بشری باشد، نتیجه عملی پیروی از اندرز راسل این می شد که نفت همچنان در دست انگلستان بماند!

به هر حال سال ۱۹۶۹ فرارسید و دیدیم که برخلاف سخنان خوش بینانه شمیل، جهانیان نه تنها به آیین برادری بین المللی نگرویدند بلکه در همان مسلک ملت پرستی پا فشارتر شدند.

و اما به نظر شمیل بهترین آیینی که مایه هماهنگی و همکاری اجتماعی می شود سوسیالیسم است. شذیل یکی از نخستین نویسندگان عرب بود که واژه «اشتراکیه» را به معنای سوسیالیسم در زبان عربی رواج داد، هر چند خود این لفظ را معادل نادرستی برای اصل اروپایی آن می دانست^۲. سوسیالیسم در نظر او مذهب یا مسلکی نیست که از روی هوس و پندار - بافی پیدا شده باشد، بلکه نتیجه منطقی و حتمی یک رشته مقدمات ثابت در اوضاع و احوال اجتماعی است و به همین جهت «از اجتماع همان چیزی را می خواهد که نوامیس اجتماعی اقتضاء دارد»^۳، ولی شمیل سوسیالیسم را پدیده ای تاریخی و متعلق به مرحله خاصی از تکامل جامعه انسانی نمی دانست، بلکه آن را مجموعه اندیشه هایی می دانست که از آغاز تاریخ تا کنون از جانب فرزندان برای اصلاح حال بشر پیشنهاد شده است^۴. از اینرو نظر او بیشتر

۱. همان کتاب، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۶

۲. همان کتاب، ص ۱۵۳. واژه سوسیالیسم در زبانهای اروپایی از Sociare لاین به معنای یکپارچه شدن و همکاری کردن می آید و حال آنکه اشتراکیه در زبان عرب بر مشترک شدن اموال دلالت دارد و به همین دلیل در زبان فارسی در برابر کمونیسم به کار رفته است.

۳. «مجموعه»، ج ۲، ص ۱۸۳

۴. همان کتاب، ص ۱۵۴

با نظر سوسیالیستهای تخیلی اروپا در قرن هیجدهم و قرن نوزدهم مطابق بود که شروط تحقق آرمانهای خود را نه پیشرفت صنعتی جامعه و آگاهی طبقه کارگر بلکه دانایی و همت برجستگان جامعه و همکاری و نیکخواهی توانگران می دانستند.

خلاصه دلایل او در توجیه سوسیالیسم این است که زندگی اجتماعی از دو قانون پیروی می کند: یکی قانون ستیزه (تنازع) و دیگر قانون پیشرفت (ارتقاء). هرچه در جامعه ستیزه بیشتر باشد پیشرفت کمتر است، ولی انسان چون به داشتن خرد از جانداران دیگر ممتاز است می تواند رابطه این دو قانون را به سود خود تغییر دهد و بدین جهت ستیزه و بزخورد درعین آنکه ناموس زندگی اجتماعی است برای آنکه راه پیشرفت جامعه را نبندد باید سرانجام جای خود را به نظام همکاری اجتماعی بپردازد. سوسیالیسم مجموعه تدابیری است که برای برپا کردن چنین نظامی به کار بسته می شود، ولی سوسیالیسم شمول متضمن الغاء دارایی خصوصی یا ملی کردن صنایع و کشاورزی نیست، بلکه خواهان اقداماتی در تعدیل اختلاف طبقاتی از راه کارایی برای بیکاران و تأمین بهداشت رایگان و افزایش دستمزدها و کارهای دیگری از این گونه است و تنها در مورد برخی از احتکارهایی که بانایزمندهای همگانی سروکار دارد برقراری مالکیت عمومی را لازم می داند.^۲

چنانکه می بینیم شمول در «پیروی از تمدن غرب» از طعناوی بسیار فراتر رفته است و بیش گسترده تری از فرهنگ و تمدن غربی دارد، ولی فضیلت کار شمول در آن بود که برخلاف بیشتر روشنفکران پیرو تمدن غرب مصر و دیگر کشورهای عرب در دوره های بعد، پیوند خود را از فرهنگ دیرین جامعه خود نگسست و حتی با آنکه مسیحی بود به بسیاری از ارزشهای اسلامی که در نظرش هنوز درست و پذیرفتنی می نمود وفادار ماند. همچنین به دلیل اعتقاد ولو مبهمی که به انترناسیونالیسم و سوسیالیسم داشت از آن ناهماهنگی و تعارضی که به سبب برخورد پیروی از تمدن غرب و وطن پرستی

در افکار برخی از وطن‌پرستان عرب رخ نموده بود تا اندازه‌ای ایمن ماند.

طه حُسَین

همین سخن را باید با تأکید بیشتر در باره طه حسین گفت که هم یکی از پیشگامان پیروی از تمدن غرب است و هم بیکمان بزرگترین ادیب و متفکر عرب در ظرف نیم قرن گذشته. او در سال ۱۳۰۷/۱۸۸۹، در خانواده‌ای تهیدست در شهری واقع در مصر علیا زاده شد. پس از پایان تحصیلات ابتدایی در سن پانزده سالگی به دانشگاه الازهر رفت و سه سال در آنجا درس خواند. دروس قدیمی الازهر را که منطقی و اصول فقه اسلامی و شرح ابن عقیل بر الفیه ابن مالک در نحو بود خوش نداشت، ولی دست کم از یک نظر تحصیل در آنجا را سودمند یافت و آن درک محضر مردانی چون محمد مصطفی و شیخ سید مرصفی و از همه مهمتر شیخ محمد عبده بود. آشنایی با اندیشه‌های نو از راه مطالعه آثار تجددخواهان اسلامی و روزنامه‌های شام تحولی در ذهن او پدید آورد. پس الازهر را ترک کرد - یا به روایتی از آنجا اخراج شد - و به دانشگاه نو بنیاد مصر در قاهره رفت که در آن هنگام گروهی از استادان برجسته اروپایی مانند: «نالینو»^۱ خاورشناس ایتالیایی و «سانتی لانا»^۲ استاد دانشگاه توپینگن^۳ آلمان در آن درس می‌دادند^۴. سرانجام دوره دکترای آن دانشگاه را با نوشتن رساله‌ای درباره ابوالعلاء معری به پایان رساند. سپس از طرف دانشگاه برای ادامه تحصیلات به فرانسه رفت و یک سال را در دانشگاه «مونپلیه» به تکمیل زبان فرانسه و حضور در جلسات درس فوکوه استاد روانشناسی و دروس دیگر مربوط به تاریخ و ادب گذراند. از آنجا به پاریس رفت و چهار سال در دانشگاه سوربون درس خواند، از جلسات درس «دورکهایم»^۵ جامعه‌شناس معروف بهره برد و رساله‌ای درباره ابن خلدون

1. Nallino 2. Santillana 3. Tübingen

۴. س. س. آدامز، «اسلام و نوخواهی در مصر»، ص ۲۵۴

(C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London, 1933, p. 254)

5. Foucault 6. Durkheim

نوشت. وعلاوه بردروس قدیمی، تاریخ اروپا و ادبیات فرانسه و فلسفه دکارت را خوانده در سال ۱۹۱۹ پس از گذراندن رساله‌ای درباره حقوق مدنی روم به مصر بازگشت و در دانشگاه مصر (قاهره) به تدریس پرداخت. نخستین درسی که در آن دانشگاه برعهده داشت تاریخ قدیم (یونان و روم) بود و در همان سالها کتابی درباره دین یونانیان نوشت. چون هنر نمایش در مصر رونق گرفته بود در مجله الهلال همراه خلاصه‌ای از نمایشنامه‌های نویسندگان فرانسه را با نقد و تحلیل منتشر می‌کرد^۱.

فی الشعر الجاهلی

ولی نخستین کتابی که نام طه حسین را بر سر زبانها انداخت «فی الشعر الجاهلی» بود که در سال ۱۹۲۵ منتشر شد و بیدرنک هنگامه‌ای در مصر برپا کرد. واکنش مخالفان در مجلس ملی و مطبوعات و دانشگاه الازهر به اندازه‌ای شدید بود که کتاب بزودی جمع‌آوری شد. سال بعد طه حسین آن را با جرح و تعدیل پساره‌ای مطالب به عنوان «فی الادب الجاهلی» دوباره منتشر کرد، ولی در اصل نظریه‌ای که موجب مناقشه شده بود تغییری نداد. خلاصه این نظریه آن است که آنچه در تاریخ ادب عرب به نام شعر جاهلی شناخته شده و به کسانی چون امرؤ القیس و طرفه بن عبد و عمرو بن کلثوم و عنتره بن شداد منسوب است، اگر با معیارهای علمی نقد ادبی سنجیده شود، معلوم خواهد شد که به دوره پیش از اسلام تعلق ندارد، بلکه ساخته و پرداخته راویان و داستان‌سرایان و متکلمان و محدثانی است که پس از اسلام به انگیزه‌های قومی و قبیله‌ای و سیاسی و مذهبی این اشعار را جعل کرده و به شاعران پیش از اسلام نسبت داده اند. مخالفان کتاب اگر چه طه حسین را بیشتر به این عنوان که در نوشتن آن مرتکب غلطهای فراوان و شیوه نادرست استنتاج و بیدقتی در نقل مطالب شده است درخور سرزنش می‌دانستند، در واقع از

۱. مقاله عبدالرحمن صدقی در کتاب «طه حسین کما يعرفه کتاب عصره»، قاهره (بدون تاریخ)،

این بیم داشتند که اگر این گونه شیوه نقد درباره منابع مذهبی به کار بسته شود چه بسا اصالت برخی از آنها را در معرض تردید آورد و در نتیجه در تمام مبانی علوم قدیمه که از آنها برای تقویت ایمان مذهبی استفاده می شد خلل بیفکند.

و اما طه حسین در چاپ دوم کتاب، در دفاع از خود نوشت که در این تحقیق تنها مقصودش آن بوده است که روش دکارت را برای یافتن حقیقت به کار بندد و «اصل اساسی این روش آن است که پژوهنده، خود را از همه دانسته های کهن برکنار نگه دارد و با ذهنی خالی از آنچه پیشینیان گفته اند به موضوع تحقیق خود روی بیاورد». سپس برای آنکه مخالفان کهنه اندیش را بر اهمیت این روش آگاه تر کند اشاره کرد که چگونه در تاریخ اروپا پیروی از این روش با همه مخالفت هایی که برانگیخت مایه پیشرفت دانش و فلسفه و هنر شد و در پرتو آن، روزگار نو اروپاییان آغاز گشت، و نتیجه گرفت که «ما نیز چون به پژوهش درباره ادب و تاریخ ادب عرب روی می آوریم باید عواطف قومی و همه نشانه های آن و عواطف دینی و هر چه بدان پیوسته است و به همین گونه آنچه را که مخالف عواطف قومی و دینی عرب است از یاد ببریم و از هیچ چیز جز روش های علمی درست پیروی نکنیم. زیرا اگر این عواطف و هر چه را که بدان پیوسته است از یاد ببریم ناگزیر در پی ملاحظه کاری و ارضاء عواطف خود خواهیم رفت و عقلهایمان از کار خویش بازمی ماند. مگر پیشینیان جز این کردند؟ و مگر آنچه علم پیشینیان را تباه کرد همین نبود؟ پیشینیان [مسلمان] یا عرب بودند و تعصب موافق عرب داشتند و یا عجم بودند و تعصب ضد عرب داشتند، از اینرو دانش آنان از تبااهی برکنار ماند، زیرا متعصبان عرب در ستایش و بزرگداشت عرب گزافه گفتند... و متعصبان ضد عرب نیز در خوار انگاشتن و ناچیز شمردن عرب افراط کردند...»^۱

این راهم بگوییم که نظریه طه حسین درباره ادب جاهلی یکسره تازه و بی سابقه نبود، زیرا چنانکه خود اعتراف کرده است اصل این مسأله رادر

قرن سوم هجری ابن سلام جمعی، متوفی به سال ۲۳۲ هجری، عنوان کرد و پس از او ابوالفرج اصفهانی صاحب آغانی و سیوطی دنباله آن را گرفتند و در زمانهای اخیر «مارگولیوت» و «نولدکه»^۲ از شرق شناسان اروپایی راجع به آن مطالبی نوشتند. اگر چه طه حسین بیش از همه این کسان به مطالب طبقات الشعراء ابن سلام و آغانی استناد جسته است، ولی در این نکته نیز شک نیست که وی بیش از همه ادیبان و مورخان معاصر عرب، در تحقیق ادبی و تاریخی استقلال و اجتهاد نظری از خود نشان داده و در بیشتر پژوهشهایش به این «روش دکارتی» وفادار مانده است.

مُسْتَقْبَلُ الثَّقَافَةِ فِي مِصْرَ

پس از «فی الادب الجاهلی» کتاب مهم دیگر طه حسین «مُسْتَقْبَلُ الثَّقَافَةِ فِي مِصْرَ» (آینده فرهنگ در مصر) است که در سال ۱۹۳۷ منتشر شد و معمولاً مهمترین سند دلبستگی او به تمدن غرب دانسته می شود. نظریات طه حسین را در این کتاب باید با توجه به اوضاع سیاسی و اجتماعی مصر در دوره میان دو جنگ جهانی اول و دوم بررسی کرد و به یاد آورد که در آن دوره جنبش ملی در مصر به رهبری حزب «وفا» بسیار نیرومند شده بود و با استفاده از تحولات مساعد جهانی بویژه پیشرفت ملتهای ناتوان در احراز حقوق خودمختاری و رسوا شدن بند و بستههای دولتهای بزرگ، کامیابیهای به دست آورده بود. به موازات این جریانها میل به تقلید از تمدن اروپایی در میان رهبران جنبشهای ملی نیرو می گرفت و پیروزی دول متفق در جنگ اول، که به پای پیروزی دمکراسی و لیبرالیسم غربی گذاشته شد، خود بر حیثیت و محبوبیت نظامهای سیاسی در نظر روشنفکران آسیایی بطور عموم افزود. این روشنفکران استقلال سیاسی را صرفاً وسیله ای برای پیشرفت در راه «اروپایی مآبی» و

۱. همان کتاب، ص ۸۱

2. Noldke

۳. مقاله احمد کمال زکی در کتاب «طه حسین کما یمرفه کتاب مصره»، ص ۱۸۲

پذیرش ارزشهای تمدن اروپایی می‌انگاشتند. به همین جهت سعد زغلول رهبر حزب وفد که محبوبترین و نیرومندترین شخصیت سیاسی این دوره از تاریخ مصر به شمار می‌آمد، شیفته نظام سیاسی انگلستان بود و در مبارزات خود می‌کوشید تا «از وجدان لیبرال انگلیسی» یاری بگیرد. بطور کلی روشنفکران مصری مانند روشنفکران دیگر کشورهای آسیایی در این دوره قطع نظر از مرام و مسلک سیاسی خود، تمدن اروپایی را به همان صورتی می‌دیدند که خود اروپاییان از آن ساخته بودند و هیچ گونه تردیدی در اصالت یا سودمندی مبانی و معیارهای آن روا نمی‌داشتند. راز نیرومندی و پیشرفت غرب را نیز در عواملی چون یگانگی و سازگاری ملی و شرکت مردم در کارهای حکومت از طریق نمایندگان برگزیده خویش و احترام به حقوق فردی، خاصه حق بیان و آزادی قلم، و قوت فضائل مدنی از جمله وفاداری به میهن و آمادگی برای جانبازی در راه آن، و از همه مهمتر سازمان صنعتی امروزی و روح علمی حاکم بر نظام آموزشی آن می‌دانستند.

تصور نویسندگان مصری از اروپا در این دوره تا اینجا با آنچه قبلاً از طهطاوی بازگفتیم چندان فرقی نداشت، ولی تفاوت عمده‌ای که اینک رفته رفته در عقاید آنان نسبت به عقاید کسانی چون طهطاوی پیدا می‌شد، اعلان ضرورت جدایی دین از سیاست بود. اگر نویسندگان مسیحی مانند شبلی شمیل از این جدایی سخن می‌گفتند چندان غریب نمی‌نمود، ولی از زمان انقاي خلافت و برقراری جمهوری در ترکیه، این عقیده در جامعه روشنفکران مسلمان نیز رخنه کرد. برجسته‌ترین مدافع جدایی دین از سیاست در این دوره، علی عبدالرازق بود، که در بخش مربوط به نوآندیشی دین از او سخن خواهیم گفت. از دیدگاه اقتصادی و اجتماعی هم دیگر گونیهای مهمی در حال وقوع بود. صنایع ملی در مصر کم کم رو به گسترش می‌نهاد، و برخلاف دوره‌های پیشین مصریان خود بتدریج فعالیتهای صنعتی و بانکی و مالی را در دست می‌گرفتند. انگلیس در مدت حکومت رسمی خود بر مصر (۱۸۸۲-۱۹۲۲)

با صنعتی شدن مصر مخالف بود، زیرا مانند هر دولت استعمارگری چنین پیشرفتی را به زیان اقتصاد سرمایه داری خود می دانست. ولی از جنگ جهانی اول به بعد چند عامل سبب شد که این اوضاع بتدریج تغییر کند و زمینه مساعدی برای گسترش صنایع ملی پدید آید. یک عامل، تندتر شدن آهنگ افزایش جمعیت مصر بود. در قرن نوزدهم مصر به اندازه ای از حیث شماره کارگر دچار مضیقه بود که دولت می خواست کارگر مهاجر از ایتالیا و چین وارد مصر کند، ولی از اواخر قرن، افزایش سریع جمعیت این نقیصه را برطرف کرد و بعلاوه مایه توسعه شهرنشینی و فزونی نیاز به کالاهای مصرفی و وسعت بازار بالقوه این کالاها شد.

عامل دیگر، جنگ جهانی اول بود که صنایع کوچک مصر به دلیل کمبود عمومی کالاهای مصرفی از وقوع آن سود هنگفت بردند، ولی در ضمن معلوم شد که این صنایع از برآوردن نیازهای مصرفی جمعیت مصر ناتوان است. بدین جهت برخی از رهبران مصر اقداماتی برای رفع این ناتوانی آغاز کردند. دوتن از رهبران مصر بیش از دیگران در این زمینه کوشیدند، یکی طلعت حرب که «بنک مصر»، بزرگترین مؤسسه مالی و صنعتی مصر را در سال ۱۳۳۹/۱۹۲۰ تأسیس کرد و دیگری اسمعیل صدقی پاشا، نخست وزیر بعدی مصر، که در سال ۱۹۲۲ فدراسیون صنایع مصر را پدید آورد.

استقلال تعرفه ای مصر در سال ۱۹۳۱ و استقلال مالی آن در سال ۱۳۵۴/۱۹۳۶، عامل دیگری در جهت حمایت دولت از صنایع نوپدید ملی بود. ۱. بر اثر این عوامل، بورژوازی ملی مصر در سالهای میان دو جنگ جهانی بطور نسبی نیرومند شد و این امید را یافت که خود بصورت مستقل فرمانروا و چاره ساز آینده مصر شود. استقلال سیاسی مصر از انگلستان در سال ۱۹۳۶، که نواقص و محدودیتهای آن در محیط شور و شادمانی عمومی بیدرننگ شناخته نشد، این خوش بینی و امیدواری را بیشتر می کرد. گروهی از نویسندگان توانای مصر در این دوره مانند احمد امین و

عباس محمودالْعقاد و محمد حسین هیکل و توفیق الحکیم که همگی، گذشته از استادی در ادبیات عرب و تاریخ اسلام، از فرهنگ اروپایی بهره فراوان داشتند، این چشم اندازها را و امیدها را: در نوشته های خود منعکس کردند. ولی بیگمان پرمایه ترین و بلند آوازه ترین آنان، طه حسین بود.

همچنانکه طه حسین خود می گوید، آنچه او را به نوشتن کتاب «مستقبل الثقافة» واداشت، عقد پیمان مصر و انگلیس در سال ۱۹۳۶ و قرار داد «مونترو»^۱ در سال ۱۹۳۷ بود، که اولی به مصر استقلال نسبی داخلی داد و دومی نظام کاپیتولاسیون را در مصر برچید. شرکت در کنفرانس «هیئت ملی همکاری و روشنفکران در پاریس»، در همان سال ۱۹۳۶ نیز فکر نوشتن کتاب را در ذهن او نیرو بخشید، زیرا به گفته خودش «یک رشته اندیشه ها و احساسها و امیدهای برانگیخت که می بایست ثبت شود»^۲.

مقدمه کتاب یاد شده به توصیف وضع مصر در برابر شرق و غرب اختصاص دارد. طه حسین در آغاز کتاب، این سؤال را طرح می کند که «آیا مصر به شرق تعلق دارد یا به غرب؟»^۳ و البته منظورش از شرق و غرب مصداق فرهنگی این دواژه است نه مصداق جغرافیایی آنها. او در پاسخ به این پرسش به گذشته نظرمی اندازد و می گوشت تانشان دهد که روابط مصر با کشورهای شرقی در سراسر تاریخ از حدود عراق فراتر نرفته است:

«تماسهای مصر باستان با سرزمینهای شرقی بندرت از فلسطین و شام و بین النهرین فراتر رفت و اینها همه سرزمینهایی واقع در حوزه مدیترانه (یعنی حوزه تمدن اروپایی) بوده اند، ولی شك نیست که این تماسها به هر حال دامنه دار و پایدار بود و اثری ژرف بر زندگی فکری و سیاسی و اقتصادی همه سرزمینهای این منطقه داشته است»^۴.

در برابر، پیوندهای مصر با غرب، از روزگار باستان، بسیار پرمایه تر و استوارتر بوده است:

1. Montreux

۲. طه حسین، «مستقبل الثقافة فی مصر»، قاهره (۱۹۴۷) ص ۵-۶

۳. همان کتاب، ص ۱۳ ۴. همان کتاب، ص ۱۴

«بیهوده است که بخواهیم روابط مصر را با تمدن یونانی و «اژه» ای به تفصیل شرح دهیم. هر کودک دبستانی می‌داند که فراغت پس از نخستین هزاره پیش از میلاد مهاجرنشینهای مصری دریونان بنیاد کردند، و نیز می‌داند که ملتی شرقی یعنی ایرانیان، که در فاصله‌ای دور از مصر می‌زیستند، در پایان قرن ششم پیش از میلاد مصر را به تصرف درآوردند، ولی مصر به این حکومت بیگانه شرقی از روی اکراه تن در داد و بعد به مقاومت شدید در برابر آن برخاست تا سرانجام به یاری داوطلبان یونانی و مردم شهرهای یونانی زبان، آن را بیرون راند.^۱»

نتیجه‌ای که حله حسین از مقایسه این دو نمونه از برخورد مصر با شرق و غرب می‌گیرد، آن است که در طول تاریخ، برخورد مصر با سرزمینهای واقع در شرق بین‌النهرین یا دشت‌های نادر بوده و برعکس، تنها ارتباط مؤثر آن با تمدن «خاور نزدیک» و یونان صورت گرفته که به حوزه «تمدن مدیترانه‌ای» تعلق دارند. پس مصر بجز از حوزه مدیترانه از هیچ منبع بیگانه دیگری در پرورش فرهنگ و تمدن تاریخی خویش اثر نپذیرفته است. از اینرو به نظر اومصریانی که خود را به مردم هند و ژاپن و چین نزدیکتر می‌دانند تا به مردم یونان و ایتالیا و فرانسه به خطا می‌روند.^۲ ولی مصر در ارتباط با اروپا صرفاً طرفی بیکار و پذیرنده نبوده بلکه به شیوه‌ای فعال در آفرینش و پرورش تمدن اروپایی شرکت داشته است. مصر حتی هنگامی که جزء امپراتوری اسلامی شد یکی از نخستین سرزمینهایی بود که از زمان ابن طولون (ابوالعباس احمد، مؤسس خاندان طولونیان در مصر و اولین والی مستقل مصر در عهد عباسی، در گذشته به سال ۲۷۰ ه.ق) در پی یافتن «شخصیت باستانی خود» برآمد و آن شخصیت هنوز بر بنیاد جغرافی و دین و زبان و تاریخ کهن مصر، پایدار مانده است.

ولی چه شد که مصر با این همه نزدیکی و خویشاوندی تاریخی با اروپا امروزه از اروپا جدا و بیگانه افتاده است؟

پاسخ طه حسین به این پرسش همان گفته طهطاوی در توجیه عقب-ماندگی مصر است، یعنی او نیز گناه را به گردن ترکان عثمانی می‌اندازد و می‌گوید: هم آنان بودند که تمدن مصر را از میان بردند و دورانی همانند «روزگار تاریکی» قرون وسطای اروپا در تاریخ مصر آغاز کردند. ولی این دوران در مقایسه با دوران نادانی و تاریک اندیشی تاریخ اروپا کوتاه بود و در خلال آن مصر از دانش و معرفت یکسره محروم نماند، زیرا دست کم دانشگاه الازهر، تمدن اسلامی را از گردن ترکان ایمن داشت. بزودی دوران تاریکی به سر رسید و از زمان محمد علی، مصر در راه تجدید گام برداشت و بر آن شد که در همه شئون زندگی مادی و معنوی خود اروپایی مآب شود.

مصر هنوز برای آنکه بر آستی روزگاری نو آغاز کند راهی دراز در پیش دارد، زیرا اروپا رستاخیز خود را پنج قرن پیش آغاز کرد و حال آنکه از عمر رستاخیز مصر يك قرن هم نمی‌گذرد.

به نظر طه حسین، این نکته که مصر پیرو اسلام و اروپا پیرو مسیحیت است، بر پیوستگی تمدن مصری به تمدن اروپایی، یا ضرورت تقلید از تمدن اروپایی تأثیری ندارد، زیرا: اولاً او اسلام و مسیحیت را از یکدیگر متفاوت نمی‌داند و می‌گوید که هر دو از يك سرزمین برخاسته‌اند و از خدای یکتایی الهام گرفته‌اند که شرقی و غربی به او باور دارند^۱ و «هر دو از يك گوهرند»، همچنانکه مسیحیت از تمدن یونانی رنگ فلسفی گرفت و بر اثر آن فلسفه، مسیحی و مسیحیت، فلسفی شد، اسلام نیز در پرتو ارتباط با حکمت یونانی، به فلسفه پیوند خورد^۲. ثانیاً: چون یکی از مبانی تمدن امروزی، جدایی دین از سیاست است، برای مصریان کاملاً امکان دارد که «تمدن اروپایی را جدا از دین مسیحی اقتباس کنند»، پس یکی از شروط پیروی از تمدن اروپایی جدا کردن دین از سیاست است و مصریان می‌توانند آسانتر از اروپاییان از عهدۀ این مشکل بر آیند، زیرا در دین ایشان اسلام، کهنات وجود ندارد. یعنی در آن، صنفی همانند کشیشان و اسقفان، میان آفریدگار و بنده واسطه نمی‌شود

یا نباید بشود^۱. ثالثاً: همچنانکه در گذشته، اسلام تمدن یونانی و ایرانی را بسادگی درخود جذب کرد، امروزه نیز می‌تواند تمدن اروپایی را در خود هضم کند، بی‌آنکه به اصول اسلامی زیانی برسد. وانگهی همچنانکه اروپا با پذیرش مسیحیت که از شرق برخاست شرقی نشد، مصر هم با پذیرش اسلام خصوصیت اروپایی خود را از دست نداد.

طه حسین برای آنکه همانندی یا پیوستگی تمدن مصری و اروپایی را بیشتر نشان دهد، به گفته «پل والری» اشاره می‌کند که تمدن اروپایی را مرکب از سه عنصر دانسته است، نخست تمدن یونانی با حکمت و ادب و هنر آن، دوم تمدن رومی با تأسیسات سیاسی و حقوقی آن، و سوم مسیحیت با تعالیم آن در باب نیکوکاری و مهربانی. سپس توضیح می‌دهد که اندیشه مصری نیز از لحاظ تاریخی از این سه عنصر ساخته شده است، بدین نحو که میراث ادبی و فلسفی مصر در اصل و جوهر خود از ادب و فلسفه یونانی الهام گرفته و مبانی حکومت و زندگی سیاسی آن از تمدن رومی اثر پذیرفته و عنصر اسلامی نیز به حکم دلایلی که گذشت با مسیحیت همگوه است^۲.

او بر اساس این دلایل به مصریان اندرز می‌دهد که تنها به اقتباس و تقلید از اروپاییان بس نکنند، بلکه در تمدن امروزی «شریکان مساوی» اروپاییان شوند و از همه خصوصیات آن، چه زشت و چه زیبا، بهره گیرند و از ستایش آن پروا نداشته باشند زیرا «اگر ما برآستی به تمدن اروپایی ارج می‌نهیم چرا گفتار خود را با کردارمان یکی نکنیم؟»^۳

طه حسین هر چند در همه این استدلالها از تمدن اروپایی بطور عام سخن می‌گوید و بظاهر با وابستگی انحصاری به هر یک از انواع ملی آن مخالف است، لیکن از نوشته‌هایش پیداست که با فرهنگ انگلوساکسون میانه‌ای ندارد و به سابقه تربیت، شیفته فرهنگ فرانسوی است.

چون هدف اصلی طه حسین از نوشتن کتاب «مستقبل الثقافة» چنانکه از عنوان آن پیداست، پیشنهاد چاره‌هایی برای اصلاح نظام آموزشی و فرهنگی

درمصر بوده است، بخش مهمی از کتاب به نقد شیوه‌ها و سازمانهای آموزشی مصر اختصاص دارد و از آن میان، دانشگاه الازهر بیش از همه در محل نکوهش درمی‌آید، زیرا چون خود در آن درس خوانده بود، عیبهایش را به تجربه می‌دانست و علاوه بر آن چون به مناسبت نشر کتاب «فی الادب الجاهلی» از جانب شیوخ ارتجاعی آن به کفر والحاد متهم شده بود، چه بسا می‌خواست بدینسان به الازهر پاسخ می‌دهد. او بر الازهر بیشتر از این لحاظ عیب می‌گیرد که در برابر اندیشه‌های نومقومت می‌کند و علوم را منحصر به آموخته‌های پیشینیان می‌پندارد و مدعی قیمومت انحصاری بر زبان و ادب عرب است^۱ و فقط در ظواهر و تشریفات، خود را دانشگاه امروزی جلوه می‌دهد، ولی هیچ تغییری را در مواد و دروس خود روا نمی‌دارد و باینهمه چشم دارد که دانش آموختگان آن همچون دانش آموختگان دانشگاههای دیگر شایسته احراز مناصب عمومی شناخته شوند^۲، و حال آنکه «مردان دین، در کشورهای اروپایی، پس از درس دقیق و امتحان عمیق و حیاتی که هزار بار سخت‌تر از زندگی ازهریان است، از مؤسسات مطالعات دینی فارغ التحصیل می‌شوند. و این امر آنان را از درس خواندن در دانشگاههای غیر دینی و احراز دانشنامه‌ها و درجات آن و مسابقه با همگنان غیر دینی خود برای احراز مناصب باز نمی‌دارد.^۳ طه حسین چاره رفع این عیبه‌ها را آن می‌بیند که نظام آموزشی دینی و مدنی در مصر زیر نظارت دولت یگانه شود و خاصه مراحل ابتدائی و متوسطه آموزش در هر دو نظام یکی شود، تا بدینوسیله فرق میان فرهنگ دینی و فرهنگ مدنی در مصر از میان برخیزد^۴.

طه حسین به همین گونه معتقد است که همه مدارس ابتدائی باید به زیر نظارت دولت درآیند و این پیشنهاد در زمان نگارش کتاب از آن جهت اهمیت داشت که آموزش ابتدائی در سراسر مصر به روش یکسانی صورت نمی‌گرفت، برخی از مدارس خارجی بودند، برخی مذهبی و برخی دولتی و این ناهماهنگی فرهنگی خود در قرجام کار بر اختلاف عقاید در میان درس خواندگان و

۱. همان کتاب، ص ۲۳۱-۲۳۷

۲. همان کتاب، ص ۳۵۱-۳۵۳

۳. همان کتاب، ص ۳۵۵، همچنین صفحه ۲۹۱ به بعد.

۴. همان کتاب، ص ۳۵۶-۳۵۷

روشنفکران می‌افزود. به نظر او راه درست رفع این ناهماهنگی آن نیست که همه مدارس به قالب واحدی درآیند و شاگردان همه به یک شیوه پرورش یابند، زیرا تنوع و اختلاف در روشها و برنامه و نظامهای آموزشی بسیار مطلوب است، اما تنها شرطی که در همه آنها باید رعایت شود کوشش در پروردن شخصیت قومی و ایجاد توانایی معنوی در شاگردان برای حفظ دموکراسی و استقلال ملی است. و این چیزی است که از مدارس بیگانه نمی‌توان چشم داشت. چاره مشکل، بستن مدارس بیگانه نیست، چون اغلب اینها بهترین مدارس کشورند، بلکه همین اندازه دولت باید مراقب برنامه‌های آنها باشد تا از این شرط اساسی که گفته شد عدول نکنند. ولی اگر بپذیریم که آموزش یکی از ارکان دموکراسی است باید آن را رایگان کنیم. از حکومت ملی نمی‌توان خواست که اسباب معیشت را به رایگان در اختیار همه مردم بگذارد، ولی می‌توان انتظار داشت که افراد را به دسترسی بر این اسباب توانا کند و تربیت، مهمترین شرط و وسیله این توانایی است، بخصوص که وسیله‌ای نیز برای تأمین یگانگی ملی و آگاهاندن ملت از تکالیف خویش در برابر میهن است و همچنین وسیله‌ای است برای تأمین بقای فرهنگ ملی و انتقال آن از نسلی به نسل دیگر^۲.

سیاست دولت باید گسترش هرچه بیشتر آموزش ملی باشد بی آنکه غم کمبود شغل برای درس خواندگان مانعی بر سر راه آن شود. اگر برای دانش-آموختگان شغل پیدا نمی‌شود چاره‌اش محدود کردن آموزش نیست، بلکه رفع عیبه‌ها و نابسامانی‌هایی است که در نظام اجتماعی و سیاسی کشور وجود دارد و آفت بیکاری را می‌پرورد. طه‌حسین در این باره به سیاست آموزشی انگلیس در مصر می‌تازد و می‌گوید: «شگفت نیست که دولت استعماری در زمینه آموزشی بیخیل باشد و توسعه سازمانهای آموزشی را در کشور مستعمره، حداکثر به اندازه نیاز دستگاههای دولتی به کارمند اجازه دهد، ولی دولت ملی باید در کارهای آموزشی بلندهمت و گشاده‌دست باشد. و نیز به سرزنشها

و نیشخندهای عیب‌گیران کوتاه نظر نباید اعتناء کرد که تربیت صنعتگر و کشاورز و بازرگان و پیشه‌ور را سودمندتر از تربیت مردان و زنان دانشگاهی می‌دانند، غافل از آنکه تربیت متخصصان صنعت و حرفه و عمل ممکن نیست مگر آنکه پیش از آن، فرهنگیانی دانا به مسائل و نیازمندیها و ضرورت‌های زندگی بپروریم^۱.

دربارهٔ مضمون برنامه‌های آموزشی ابتدائی و متوسطه، طه حسین جز آنچه دربارهٔ الازهر و ضرورت مطابقت برنامه‌های آن با نیازهای زمان در داخل سیاست فرهنگ ملی باختصار از او نقل کردیم و نیز ذکر کلیاتی دربارهٔ لزوم همکاری سازمانهای آموزشی در پرورش شخصیت قومی و حس وطن پرستی مصری و اهمیت پرورش بدنی، پیشنهاد مشخصی ندارد و فقط در بحث از تدریس زبان عربی سخن خویش را تفصیل می‌دهد و یادآور می‌شود که عربی را بعنوان زبان دین یا زبان «قدمای عرب و مستعربین»^۲ نباید درس داد، بلکه باید آن را زبان زندهٔ نسلهای عرب زبان مسلمان و غیرمسلمان دانست و از اینرو تربیت آموزگار زبان عربی نباید منحصر به دانشگاه الازهر باشد، زیرا «خلیل و سیبویه و اخفش و مبرد و کسائی و فراء و ثعلب و جاحظ و قدامه و ازهری و جوهری هیچیک ازهری نبودند»^۳. در این مورد هم دولت باید مسئولیت اصلی را بر عهده گیرد و سازمانهای آموزش عالی آن، به همانگونه آموزگار زبان عربی تربیت کنند که معلم تاریخ و جغرافی و علوم طبیعی و شیمی. و اما در برنامهٔ سازمانهای آموزش عالی، طه حسین سخنان کوتاه‌تر است و از تفصیل پرهیز کرده و بهانه‌اش آن است که دانشگاه‌ها باید در حدود قوانین کشور از حد اکثر استقلال برخوردار باشند. و این استقلال دو وجه دارد، یکی در زمینهٔ مالی و دیگر در زمینهٔ تعیین برنامه‌های عملی^۴.

بدینسان طه حسین با آنکه بر سر بستگی مصر به تمدن غربی اصرار دارد و پیروی از تمدن غرب را برای مصر نوعی بازگشت به اصل می‌داند، چون به بحث دربارهٔ آموزش و فرهنگ مصر می‌پردازد پیوسته از شخصیت

۱. همان کتاب، ص ۱۸۵-۱۸۶

۲. همان کتاب، ص ۲۲۹

۳. همان کتاب، ص ۳۳۳ به بعد.

۴. همان کتاب، ص ۲۳۱

قومی مصر و زبان عرب و - چنانکه هم‌اکنون خواهیم گفت - تربیت دینی سخن می‌گوید و معلوم نمی‌کند که این معانی چگونه می‌تواند فرهنگ مصری را به جایگاه دیرینش در حوزۀ «تمدن مدیترانه‌ای» و غربی بازگرداند. بعلاوه چنانکه معلوم است او تنها راه پیروی از تمدن غرب و بطور کلی تجدید را اصلاح نظام آموزشی می‌داند و همین نکته غفلت‌آورا از جنبه‌های اجتماعی مسائل فرهنگی - که عیب اصلی چاره‌اندیشیهای اوست - آشکار می‌کند، زیرا تجربه کشورهای عقب مانده در نیم قرن اخیر نشان داده است که اقداماتی از نوع اصلاح نظام اداری و حتی تغییر برنامه‌های آموزشی بخودی خود و بدون توجه به ریشه‌های اجتماعی و اقتصادی و اماندگی فکری این کشورها هیچ مشکلی را از کار آنها آسان نمی‌کند و بلکه خود سرچشمۀ دشواریهای تازه‌تر و بزرگ‌تر می‌شود.

اهمیت نظریات طه حسین درباره فرهنگ و آموزش در قیاس با عقاید کسانی چون طهطاوی و شبلی شملی تا اندازه‌ای در این است که او به سبب احراز مناصب اداری فرصت آن‌را یافت که برخی از آرزوهای خود را هر چند به شکلی ناقص روا کند. مدتی رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه مصر و مدتی مشاور فنی وزارت معارف و دوسال نیز (از ژانویه ۱۹۵۰ تا ژانویه ۱۹۵۲) وزیر معارف مصر بود، ولی در هیچیک از این مناصب، تغییرات انقلابی پیرامون فرهنگ مصر پدید نیاورد. یک دلیلش شاید این باشد که طه حسین «هراندازه در میدان فکری، انقلابی بوده در میدان سیاست، جانب احتیاط را گرفته است»^۱. او حتی در زمان وزارت نتوانست دانشگاه الازهر را آنچنانکه خود پیشنهاد کرده بود در نظام آموزشی دولتی ادغام کند. و این امر در زمان ریاست جمهوری عبدالناصر، با تصویب قانون خاصی در سال ۱۹۶۰ انجام یافت. ولی با اینهمه دست کم وضع قانون رایگان کردن تحصیلات متوسطه و فنی و عالی، علاوه بر سهمش در تأسیس دانشگاه عین شمس و واسطوط و مؤسسات آموزش عالی دیگر، خدمت فراموش نشدنی او به

فرهنگ مصر است.^۱

اینک بیش از سی سال از تاریخ نگارش «مستقبل الثقافة» می گذرد. در این مدت تحولات شگرفی در اوضاع داخلی مصر و نیز در روابط آن با غرب روی داده و وقایعی چون کودتای «افسران آزاد» در سال ۱۹۵۲، و بحران سوئز در ۱۹۵۶، و جنگ شش روزه در ۱۹۶۷، بیشتر مصریان را به غرب و تمدن غربی سخت بدگمان کرده است.

با این همه تازمان مرگ طه حسین هیچ نشانه‌ای در دست نبوده که او بر اثر این تحولات از عقاید دیرین خود خاصه در باره غرب برگشته باشد و حتی پاره‌ای از قرائن موجود نشان می داد که در عقاید خود استوار مانده است.^۲ در کتابی که در سالهای اخیر در بزرگداشت او در مصر منتشر شده است یکی از ستایشگران او استدلال می کند که نسبت دادن پیروی از تمدن غرب به طه حسین تهمتی نارواست، زیرا وی تمدن غرب را بطور در بست و مطلق نمی ستاید بلکه فقط عناصر انسانی آن را ارج می نهد. و اینها عناصری است که در دوره «روشنگری» تاریخ اروپا - یعنی قرن هیجدهم - در قیام برضنادانی و بیداد و خرافه پدید آمده و ریشه های آن به فرهنگ «اصالت انسان» (اومانیزم) یونانی برمی گردد، و کوشش طه حسین در شناساندن اندیشه و ادب و اساطیر یونانی به مصریان گواه این مدعا است.^۳ ولی باید پرسید که کدام مدافع جدی پیروی از تمدن غرب را در شرق می توان سراغ کرد که مدعی دلبستگی به فرهنگ و تمدن غربی بطور عام و مطلق باشد؟ بیشتر کسانی که از میان روشنفکران مسلمان در ظرف نیم قرن اخیر در حد طه حسین خواهان تقلید از غرب شده اند، خواه و ناخواه، وجه خاصی از فرهنگ و تمدن غربی را دارای ارزش و اهمیت بیشتر دانسته اند. اما نکته مهمتر در ارزشیابی پیروی

۱. همان کتاب، ص ۱۶۴ و نیز عبدالرحمن بدوی، «الی طه حسین فی عید میلاده السبعین»، قاهره (۱۹۶۲) ص ۱۶

۲. مقاله طه حسین، در کتاب «هذا منهجی»، قاهره (۱۹۵۵) ص ۳۹-۴۴

۳. مقاله کامل زمهری، در کتاب «طه حسین کما یعرفه کتاب عصره»، ص ۱۴۹-۱۵۰

طه حسین از تمدن غرب این است که او به رغم اعتقاد به ضرورت جدایی دین از سیاست و باوجود شور و شوقی که در ترجمه پاره‌ای از نمایشنامه‌ها و زندگینامه‌های مردان ادب و سیاست یونان داشته، بخش عمده کوشش علمی خود را در مدت سی سال اخیر به تحقیق و تأمل در تاریخ اسلام صرف کرده و پیگمان روش‌بینانه‌ترین کتابهایی که در این مدت در جهان سنی و به زبان عربی در باب برخی از مناقشه انگیزترین فصول تاریخ اسلام نوشته شده به قلم اوست.

الْفِتْنَةُ الْكُبْرَى

موضوع بیشتر این گروه از کتابهای او وقایع زمان پیامبر و خلفای راشدین است و روشی که او در تحقیق مطالب، خود را بدان متعهد کرده این است که فارغ از تعصب مذهبی درباره شخصیتها و «قهرمانان» آن عصر نظر بدهد. شاید مهمترین کتاب او در این زمینه در دومجلد، راجع به وقایع زمان عثمان و علی (ع) است که در نگارش آن به منابع دست اول تاریخ اسلام تکیه کرده و کمتر در پی قول مستشرقان اروپایی رفته، مگر در یکی دو جا که به تحقیقات «کائناتی» اسلام‌شناس ایتالیایی و پاره‌ای از مقالات دائرة المعارف اسلامی استناد جسته است^۱، ولی همچنانکه خواهیم دید، برخلاف «کائناتی» با علی (ع)، عناد نورزیده و در همه حال اهتمامش آن است تا ثابت کند که وقایع ناگوار زمان خلیفه سوم و چهارم نتیجه اوضاع واحوال نامساعد اجتماعی بوده است نه بدخواهی و کج اندیشی آنان^۲.

نتیجه‌ای که او به طور کلی از رویدادهای زمان این دو خلیفه می‌گیرد روشن کردن علل ضعف و انحطاط سیاسی جامعه اسلامی است. او می‌گوید که نظام حکومت اسلامی بدان گونه که در زمان پیامبر بنیادش نهاده شد و در زمان ابوبکر و عمر تحول یافت با هیچیک از انواع متعارف نظامهای سیاسی

۱. طه حسین، «الفتنة الكبرى»، ج ۱، قاهره، ۱۹۵۹ (چاپ دوم)، ص ۲۳۵

۲. همان کتاب، ص ۴۹

در غرب و شرق مطابق نیست، نه دموکراسی است، نه آریستوکراسی، نه تئوکراسی («خداسالاری» یا حکومت دینی)، نه پادشاهی و نه جمهوری، بلکه نظم سیاسی «ابتکاری و خالص عربی» است، همچنانکه قرآن نه نثراست و نه شعر، بلکه روشی خاص خود در تعبیر و تصویر و اداء معانی دارد. ولی از هر یک از این نظامها در حکومت اسلامی خصوصیتی می‌توان یافت. از آن میان دو خصوصیت، برجسته‌تر از همه است: یکی خصوصیت دینی یعنی بستگی آن به وحی و نظام آسمانی و فرمان خدا و دیگر خصوصیت آریستوکراتیک و اشرافی آن، اما اشرافیتی که حاصل تبار یا ثروت یا پایگاه بلند اجتماعی نبود، بلکه نتیجه نزدیکی و یاری به پیامبر و فداکاری در راه اجرای فرمان خدا در جنگ و صلح بود. همین دو خصوصیت که در صدر اسلام مایه قوت حکومت اسلامی بود سبب ناتوانی و انحطاط آن نیز شد، زیرا از یک سو در نسلهای پس از پیامبر و صحابه، وجدان دینی رو به ضعف نهاد و از سوی دیگر اشرافیت اسلامی دچار نفاق و پراکندگی گشت، گروهی در پیروی از سنت پیامبر و شیخین (ابوبکر و عمر) سختگیری کردند، گروهی امامت را حق اهل بیت دانستند، فرقه سوم خلافت را به شکل سلطنت قیصری یا خسروی درآوردند، و فرقه چهارم شورای مسلمین را اساس حکومت نهادند^۱.

ولی آنچه این کتاب را در میان نوشته‌های طه حسین، بلکه کتابهای نویسندگان سنی، ممتاز می‌گرداند انصاف او در گزارش وقایع روزگار خلافت علی است. حتی در نوشته‌های تجددخواهان مذهبی همچون عبده و کواکبی و عبدالرازق، که به طور آشکار یا نهان، یگانگی مذاهب اسلامی و پایان دادن به کشاکشهای فرقه‌ای را یکی از آرمانهای برجسته خود می‌دانستند، تائید پایه و ارستگی از تعصب مذهبی نمی‌توان دید. در ضمن، برداشت او از وقایع، شیوه بینش او را در زمینه فلسفه سیاسی و اخلاق اجتماعی نیز نشان می‌دهد. به این دو دلیل، گزارش کوتاهی از جلد دوم کتاب در اینجا ضرورت دارد^۲.

۱. همان کتاب، ج ۱، ص ۳۲ به بعد.

۲. جلد دوم «الفتنه الكبرى» زیر عنوان «علی علیه السلام و دو فرزند بزرگوارش»، به وسیله آقای احمد آرام به فارسی برگردانده و در سال ۱۳۳۲ به وسیله کتابفروشی و چاپخانه علی اکبر

طه حسین انصاف علی را بیش از صفات دیگر او می ستاید و از آن نمونه های بسیار باز می گوید. چون علی به خلافت رسید از عبدالله بن عمر بیعت خواست ولی عبدالله با او بیعت نکرد. علی از او پائندان خواست که بر جای خود خواهد نشست و به مردم کاری نخواهد داشت، باز عبدالله امتناع کرد اما علی به پیروان خود گفت: او را به خود واگذارید که من پائندان اویم، زیرا عبدالله مردی نیکوکار و در دین دانشمند و از آزمندی دوری گزین بود، هر چند علی او را دوست نمی داشت. رفتار علی با اهل بصره پس از جنگ جمل و پیروزی بر طلحه و زبیر و عایشه، رفتار مرد کریمی بود که در حق دشمنان شکست خورده خود گذشت و بخشش کرد.

در نخستین برخورد با نیروهای معاویه، ولسی پیش از جنگ با او، همراهانش راه به فرات نداشتند تا از آن آب بردارند و معاویه نیز نپذیرفت به آنان راهی دهد؛ در کشمکشی که در گرفت یاران علی پیروز شدند و می خواستند آب را به همانگونه که معاویه کرده بود به روی دشمن ببندند، لیکن علی این رأی را نپسندید، چون این را ناخوش داشت که آبی را که خداوند بر رودخانه روان کرده تاهمه از آن سیر آب شوند از دشمن باز گیرد. در عین دشواریهایی که در کار مقابله با نیروهای معاویه و زیانکاریهای خوارج داشت هرگز مردم را به دو کار مجبور نمی کرد: یکی آنکه در پناه دستگاه وی بمانند و چه بسیار کسانی بودند که دنیا را بردین خود برگزیدند و از حجاز و عراق بیرون شدند و نزد معاویه رفتند. دوم آنکه مردم را هیچگاه به کار جنگ مجبور نمی کرد. با آنکه به نظر او جنگ کردن با پیمان شکنان (ناکین) و گمراه شدگان (قاسطین) و از دین بیرون شدگان (مارقین) مانند جهاد با دشمنان مشرک و اهل کتاب بر مسلمانان - و بویژه شخص امام - لازم بود، لیکن مردم را بزور به جنگ نمی کشید بلکه به آنان که بازمی نشستند پند و اندرز می گفت.

→

علمی (تهران) چاپ شده است. در این بخش هر جا به جلد دوم کتاب ارجاع داده ایم منظور همین ترجمه است.

- ۱- ج ۲، ص ۶ ۲- همان کتاب، ج ۲، ص ۱۲ ۳- همان کتاب، ج ۲، ص ۵۵
۴- همان کتاب، ج ۲، ص ۷۶ ۵- همان کتاب، ج ۲، ص ۶۹-۱۶۸

با اینهمه طه‌حسین تأکید می‌کند که علی در نگاهداشت اصول دین مستی و گذشت نمی‌نمود. او این صفت علی را خاصه در قیاس با رفتار معاویه برجستگی می‌بخشد: علی پیوسته به مردم اتفاق می‌کرد ولی این اتفاق بر پایه داد و برابری تکیه داشت. اما رفتار معاویه، رفتار مرد عرب بخشنده و زیرک و فریبکار بود. هر چه می‌توانست می‌بخشید و سران و بزرگان عرب را با بخشندگی به سوی خود می‌کشید. علی هیچگاه بر خود روا نمی‌داشت که بر دیگران مکرورزد و دیگران را بفربید بلکه «دین پاک را بر همه اینها می‌گزید.» یهوده چیزی به کسی نمی‌بخشید و فرمانبرداری مردم را هرگز با پول نمی‌خرید.^۲ چون هر زمان به دست عبدالله پسر عمر به تهمت تحریک قتل عمر کشته شد علی از کسانی بود که پا می‌فشرند تا درباره عبدالله حد خدائی جاری شود.^۳ مذهب سیاسی علی، همه برای دین بود و مذهب سیاسی معاویه یکسره برای دنیا.^۴

از همه اینها مهمتر، طه‌حسین در توصیف چگونگی پیدایی مذهب شیعه، این روایت برخی از نویسندگان سنی را که مسلمانی سابقاً یهودی به نام عبدالله بن سبا در زمان علی با پراکندن افسانه‌های گوناگون درباره خصلت خدائی علی، در بنیاد گذاری تشیع دست داشته است بکلی می‌جعول می‌داند و معتقد است که دشمنان شیعه این روایت را برای بی اعتبار کردن مذهب شیعه ساخته‌اند.

اومی گوید که این داستان «از ریشه ساخته و پرداخته است» و «در این اواخر هنگامی که جدال میان شیعه و فرقه‌های دیگر اسلامی پیدا شده آن داستان را ساخته‌اند. دشمنان شیعه به این ترتیب خواسته‌اند که برای خراب کردن کار ایشان يك عنصر یهودی در کیش شیعه وارد کنند.»^۵ مورخانی که از آشوبهای زمان عثمان به تفصیل سخن گفته‌اند، مخصوصاً بلاذری در «انساب الاشراف» و ابن سعد از این داستان یادی نکرده‌اند. طبری آن را از سیف بن

۱. همان کتاب، ج ۲، ص ۶۳ ۲. همان کتاب، ج ۲، ص ۱۲۱

۳. همان کتاب، ج ۲، ص ۹ ۴. همان کتاب، ج ۲، ص ۱۲۹

۵. همان کتاب، ج ۲، ص ۹۸

عمر گرفته است و مورخان بعدی از قول او داستان را بازگفته‌اند.^۱ این مطالب مایه آن نمی‌شود که طه حسین در حق مخالفان علی یکسره روش انکار و عیب‌جویی در پیش گیرد، چنانکه می‌گوید در میان کناره‌گرفتگان از بیعت با علی چه بسیار کسان از نیکان و شایستگان بودند، یا درباره خوارج می‌گوید که: «کسانی که گفتند لا حُکَم الا لله = حکم، کسی جز خدا را نیست»، برخفا نبودند، و فرمان خدا چنان بود که جنگ را پیش رانند تا معاویه و یارانش اطاعت نمایند. چه دلیل بالاتر از اینکه علی که خود امام بود نخواست گول برداشتن قرآن‌ها را بخورد و گفت: «معاویه و نزدیکان او دین ندارند و قرآن نمی‌شناسند، بلکه با این حيله و فریب می‌خواهند از دم شمشیر بگریزند.»^۲ یا در بیان سبب پایداری جنبش خوارج پس از علی می‌نویسد: «علی آنها را در نهر و ان کشت ولی همه از میان نرفتند و مذهبشان ریشه کن نشد. مگر نیرو و شکوه و ترس می‌تواند عقیده‌ای را از میان بردارد و مذهبی را از ریشه برافکند؟ و چه بسیار که چنین کارها و سخت گرفتن‌ها خود سبب نیرو گرفتن آن عقیده و پیشرفت آن می‌شود.»^۳ با این همه از بررسی تمامی مطالب کتاب فتنة الکبری روشن می‌شود که «قهرمانان» اصلی روزگار نخستین اسلام در نظر طه حسین، عمر و ابوبکرند که کتاب «الشیخان» او به شرح حال آنان اختصاص داده شده است.

توجه طه حسین در سالهای واپسین زندگیش به تاریخ اسلام و کوشش او برای سنجش درباره بسیاری داوریه‌های دیرین مسلمانان درباره خلفای راشدین معنایی بالاتر از ملاحظات ساده مربوط به تاریخ‌نویسی دارد. این توجه و کوشش نشانه آن است که طه حسین رویه‌رفته در برابر اسلام روشی دوگانه داشته است: از یک طرف جدایی دین را از سیاست شرط پیشرفت مصریان دانسته، و از طرف دیگر به اهمیت فردی و اجتماعی دین اقرار کرده و سرمشق گرفتن از فداکارها و سرسختیهای دینداران یکدل را

۲. همان کتاب، ج ۲، ص ۹۵

۱. همان کتاب، ج ۱، ص ۱۳۲

۳. همان کتاب، ج ۲، ص ۱۵۳

برای تربیت اخلاقی افراد ضروری شمارده است تا جایی که حتی در همان کتاب «مستقبل الثقافة» اسلام را در شمار عناصر قومیت مصری می‌آورد^۱ و پیشنهاد می‌کند که آموزش دینی جزء ثابتی از برنامه آموزش ملی مصر شود^۲. آیا این دوگانگی است یا تناقض؟ هرچه هست، طه حسین با گذشت عمر بیش از پیش درباره دین می‌اندیشید. این سیر فکری از پیروی تمدن غرب تا گرایش به دین، فقط منحصر به طه حسین یا روشنفکران مصر و عراق و شام نبوده است. در تاریخ معاصر بیشتر کشورهای اسلامی، روشنفکرانی که از روی صمیمیت و ژرف‌نگری کافی درباره مسائل سیاسی و اجتماعی ملت‌های خود اندیشیده‌اند به همین نتیجه رسیده‌اند که دست کم شناخت درست این مسائل بدون آگاهی از زمینه دینی زندگی ملت‌هایشان ممکن نیست.

تجدد فکر دینی

سیدجمال الدین اسدآبادی

چون ما در گفتار دیگری از اصول تجددخواهی دینی نزد اهل سنت بحث کرده‌ایم^۱ این بخش را به بررسی زندگی و افکار رهبران تجددخواهی اختصاص می‌دهیم.

نخستین آن رهبران، سیدجمال الدین اسدآبادی معروف به افغانی بود. در سالهای اخیر با شدت یافتن بحران روابط سیاسی کشورهای عرب و دولتهای غربی و اوج گرفتن مبارزات ضداستعماری ملتهای اسلامی، زندگی و افکار سیدجمال، توجه مورخان سیر بیداری این ملتها را به خود جلب کرده است. دو مسأله در باره سید همیشه میان شرح حال نویسان او محل اختلاف بوده است: یکی ملیت و دیگری مذهب او. اختلاف مربوط به ملیت سید این است که آیا او افغانی بوده است یا ایرانی. چون سید خود را افغانی می‌خوانده و نخستین شرح حال نویس عرب او، شیخ محمد عبده، که یار و مرید او بوده زادگاه او را براساس گفته‌های خود سید افغانستان دانسته است. اغلب نویسندگان تاریخ فکری و سیاسی معاصر عرب مدتها در ملیت

۱. «تجدد فکر دینی نزد اهل سنت»، در کتاب «دین و جامعه»، انتشارات موج، تهران (۱۳۵۲).

افغانی او تردیدی نداشتند. با انتشار کتاب «مجموعه اسناد و مدارك چاپ نشده درباره سید جمال الدین مشهور به افغانی» در سال ۱۳۴۲، دلایل تازه‌ای درباره ایرانی بودن سید به دست آمد و براساس آنها چند محقق ایرانی و اروپایی کتابهای تازه‌ای درباره او نوشتند که در آنها بسیاری از مطالبی که از دیرباز راجع به زندگی سید، مسلم دانسته می‌شد در محل تردید آمد.

این دلایل روی هم رفته نشان می‌دهد که در حالی که سید در ایران بستانگان و آشنایانی داشته است که تولد او را در سال ۱۲۵۴/۱۸۳۹، در اسدآباد همدان و وقایع دوره جوانی او را در ایران و سپس تحصیلاتش را در نجف و کربلا گواهی داده‌اند، در افغانستان چنین شهودی که همزمان با او زندگی کرده باشند و ملیت افغانی او را تأکید کنند وجود نداشته‌اند. و آنچه مورخان افغانی و عرب در این باره نوشته‌اند براساس ادعای خود سید استوار بوده است. بعلاوه هنگامی که نام سید نخست بار در سال ۱۸۶۶ در کشاکشهای سیاسی افغانستان به میان می‌آید، نماینده دولت انگلیس که در آن کشاکشها دست داشته است در گزارش خود به دولت انگلیس او را غیر افغانی می‌خواند و از اصل و ملیت او اظهار بیخبری می‌کند. و این معلوم می‌دارد که سید که در آن هنگام نزدیک به سی سال داشته مدعی ملیت افغانی نبوده یا اصل و نسب او را در افغانستان کسی نمی‌شناخته است.^۲

دلایل دیگر ایرانی بودن سید در ضمن بررسی مسأله دوم یعنی مذهب سید آشکار می‌شود. در این مورد نویسندگان سنی افغان و عرب کوشیده‌اند تا فرض افغانی بودن یا دعوی خود سید را دلیلی بر سنی بودن او نیز بشمرند. ولی از نوشته‌های سید قرائن بسیاری بر تشیع او می‌توان یافت که مهمترین

۱. جمع‌آوری و تنظیم اسفرمهدوی و ایرج افشار، انتشارات دانشگاه تهران.

۲. تفصیل این دلایل در دو کتاب زیر آمده است:

هما پاکدامن، «جمال الدین اسدآبادی معروف به افغانی»، ص ۲۳-۴۴

(Homa Pakdaman, *Djamal-ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, Paris, 1969, p. 23-44)

نیک کی‌کدی، «سید جمال الدین «الافغانی»»، ص ۵۸-۱ و ۴۲۷-۴۴۱

(Nikkie Keddie, *Sayyid Jamal Ad-Din «Al Afghani»*, University of California, Los Angeles, 1971, pp. 1-58 / 427-441)

آنها تأکید اوست بر ارزش اجتهاد، و آشنایش با آراء فلاسفه اسلامی^۱، که این آشنایی همواره در مدارس شیعی بیشتر میسر بود تا در مدارس سنی^۲.

ولی آنچه درباره سید اهمیت دارد تأثیر اندیشه‌های او بر جنبشهای سیاسی کشورهای اسلامی در قرن گذشته و حاضر است که در آن به هیچ روی تردید نمی‌توان کرد. گسترش نهضت ضد استعماری و حس وطن دوستی در مصر قرن سیزدهم به رهبری او و مریدانش روی داد، و در قرن حاضر نیز سعد زغلول، مؤسس حزب وفد که زمانی ابتکار مبارزات ضد استعماری مردم مصر را برعهده داشت از شاگردان او بود. از آن مهم‌تر نویسندگان امروزی عرب، از هر حزب و دسته، او را یکی از پایه‌گذاران اصلی جنبش عرب در راه یگانگی و استقلال می‌شمارند^۳.

در ترکیه ظهور فکر مشروطه‌خواهی و ترقی‌خواهی، خاصه در مبانی آموزش و تربیت با ذکر مکرر نام او همراه است^۴. در ایران مورخان انقلاب مشروطیت در شناخت قدر و مقام او در بروز انقلاب هم‌داستانند. در این بخش ما بیشتر با عقاید سید در زمینه تجدد فکر دینی سروکار داریم، ولی چون این عقاید با وقایع زندگی و زمانه سید و نیز با اندیشه سیاسی او مربوط است، وقایع زندگی و عقاید سیاسی و دینی او را باهم بررسی می‌کنیم. باتوجه به آنچه گفتیم، اختلاف اساسی شرح حال نویسان سید درباره محل تولد و نخستین مراحل زندگی اوست. به روایت لطف‌الله اسدآبادی

۱. درباره مذهب سید، از جمله رجوع شود، به بخش آخر همین فصل.

۲. حورانی، «اندیشه عرب»، ص ۱۰۸

۳. جرجی زیدان «بناء النهضة العربیه»، قاهره (بدون تاریخ)، ص ۷۰ به بعد. احمد امین، «زعما الإصلاح فی المصر الحدیث»، قاهره (۱۹۴۸) ص ۵۹ به بعد. ابوالجندی، «الفکر العربی- المعاصر»، ص ۷۸ به بعد. و کتاب یادشده ابوعبدالمک (به فراسه).

۴. نیازی برکش، «ظهور لادینی در ترکیه»، مؤلفه آل، ۱۹۶۴، ص ۱۸۱

۵. ناظم الاسلام کرمانی، «تاریخ بیداری ایرانیان»، تهران (۱۳۳۳) ص ۶۶ به بعد. «خاطرات سیاسی امین الدوله»، تهران (۱۳۴۱) ص ۱۲۹ - ۱۳۰. مهدی ملک‌زاده، «زندگانی ملک المتکلمین»، تهران (۱۳۲۵) ص ۸۵. ایضا، «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران»، تهران (۱۳۲۸) ج ۱، ص ۱۸۹. احمد کسروی، «تاریخ مشروطه ایران»، تهران، (۱۳۴۴) چاپ ششم (۱۳۴۴) ص ۱۱. محیط طباطبائی، «نقش سیدجمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق‌زمین»، تهران (۱۳۵۰)، مخصوصاً ص ۱۷-۶۹

خواهرزاده سید، او در سال ۱۲۵۴/۱۸۳۸ در اسدآباد همدان زاده شد و پس از گذراندن تحصیلات ابتدایی به قزوین و تهران رفت و از آنجا عازم عراق شد و در نجف و کربلا محضر علمای شیعه مخصوصاً شیخ مرتضی انصاری را درک کرد. معاصران دیگر سید، مسافرت او به عراق و تحصیلاتش را در نجف، تأیید کرده‌اند^۱، ولی شاگردی او در محضر شیخ مرتضی انصاری محل گفتگوست^۲. درس شانزده سالگی عراق را ترک کرد و به ایران برگشت و از راه بوشهر رهسپار هند شد. از این مرحله به بعد، اختلاف شرح حال نویسان، کمتر و دست کم بر سر مسیر سفرهای او اتفاق نظر هست. تا اینجا تحصیلات سید بیشتر در علوم قدیمه یعنی صرف و نحو عربی و فقه اللغه و الهیات و عرفان و منطق و فلسفه و ریاضیات صورت گرفته بود، ولی در هند فرصتی پیدا کرد تا با علوم و آداب اروپائیان آشنا شود. درباره تأثیر معارف غربی بر افکار سید بعد سخن خواهیم گفت، ولی قدر مسلم این است که اگر سید از زمان نوجوانی اندیشه‌های انقلابی یا اصلاحی درباره رابطه دین و اجتماع در سر داشته این اندیشه‌ها بر اثر اقامت در هند قوت گرفته است. پس از هند به مکه رفت و بر سر راه در چند نقطه توقف کرد و سپس احتمالاً از راه ترکیه و به هر حال از راه عراق و ایران در حدود سال ۱۲۸۳/۱۸۶۶ وارد افغانستان شد. در آنجا بزودی در کشاکشها و زمینه‌چینیهای دسته‌های گوناگون هیئت حاکمه برضد یکدیگر شرکت جست و در همین زمان بود که نخستین بار نام او به عنوان «سید رومی» در ماجراهای سیاسی به میان آمد. یک چند مشاور و دوست نزدیک دوست محمد امیر افغانستان بود و پس از درگذشت او و درگیری جنگ میان جانشینش شیرعلی و فرزندان دوست محمد، جانب یکی از پسران دوست محمد به نام محمد اعظم (یا اعظم خان) را گرفت. مقامات انگلیسی آن دوره در گزارشهای خود سید را که بانفوذ انگلیس سخت مبارزه می کرده است به خدمتگزاری سیاست روس و کوشش در تشویق حکومت افغانستان به اتحاد با روسیه متهم می کنند. در اواخر سال ۱۸۶۸

۱. «مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال الدین»، ص ۱۰۰-۱۰۱

۲. محیط طباطبائی، به روایت نیکی کدی، کتاب یادشده، ص ۲۰

محمد اعظم به دست شیرعلی شکست خورد و به ایران گریخت و در راه تهران درگذشت. ولی سید در افغانستان ماند و کوشید تا شیرعلی را که از جانب انگلیسیان پشتیبانی شده بود به زیر نفوذ خود درآورد اما موفق نشد. شیرعلی به او بدبین گشت و او را از افغانستان بیرون راند. سید از آنجا به بمبئی و قاهره و سپس به استانبول رفت.

بیشتر شرح حال نویسان مدعی هستند که سید هنگام ورود به استانبول در کشورهای اسلامی شهرتی به هم رسانده بود و همه مردان سرشناس او را می شناختند. ولی از جانب دیگر مشهور است که سید، که چنانکه گفتیم در افغانستان به سید رومی یعنی ترکی معروف بوده، در استانبول خود را افغانی معرفی می کند و این دوگانه گویی در موضوع ملیت از کسی که چنان شهرتی داشته باشد بعید می نماید. این اندازه معلوم است که سید با برخی از پیشروان اصلاحات فرهنگی و آموزشی عثمانی در دوره «تنظیمات» آشنا بوده است و آنان حضور سید را هم به دلیل تربیتش در علوم قدیمه و هم ترقی خواهی و آشنایی با معارف اروپایی در جمع خود مغتنم می شمردند. چون با همکاری کسانی چون او می توانستند برنامه های اصلاح طلبانه خود را در قالب شعائر اسلامی به مردم عرضه کنند، تا از نکوهش بدخواهان در امان باشند. ولی واقعه ای در طی اقامت سید در استانبول سبب شد که وضع به مراد ایشان در نیاید. و آن اینکه به مناسبت گشایش دارالفنون استانبول که قرار بود مرکز اشاعه علوم و فنون جدید باشد، سخنرانی هایی از طرف تجددخواهان در موضوعات گوناگون برای همگان برگزار شد. سید که به عضویت شورای عالی آموزشی یعنی بالاترین هیئت مأمور تجدید سازمان فرهنگی عثمانی منصوب شده بود، یکی از این سخنرانی ها را در باب پیشرفت علوم و صناعات ایراد کرد و با وجود همه احتیاطی که در تهیه خطابه به کار برده بود، مطلبی که در ضمن آن در تشبیه نبوت به صناعت گفت، دستاویزی برای شیخ الاسلام فهمی افندی و دیگر روحانیان ارتجاعی فراهم کرد.

هیاهو برخاست که دارالفنون کانون تبلیغ افکار ضد مذهبی است و کارگردانان نظام آموزشی تازه در پی نشر زنده‌گه و الحادند. تحسین افندی رئیس: انشگاه و سید جمال بیش از کسان دیگر مورد حمله قرار گرفتند. مریدان سید این فتنه را نتیجه آن می‌دانند که شیخ الاسلام در حق سید حسادت می‌ورزیده و از آن می‌ترسیده است که سید بزودی منصب او را بگیرد، ولی به توجه به اینکه سید در آن زمان سی و سه سال بیشتر نداشته و کسی هنوز و را از «علماء اعلام» نمی‌شناخته، بلکه به دلیل عضویتش در شورای عالی آموزش همه او را در زمره تجدد خواهان می‌دانسته‌اند، این گمان درست به نظر نمی‌آید. محتمل‌تر آن است که کهنه اندیشانی که در جامعه روحانیت وجود داشتند تنها با سید و تحسین افندی و دارالفنون، بلکه با کوششهایی که برای اشاعه آموزش عالی به شیوه نو انجام می‌گرفت مخالف بوده‌اند و علاوه بر نگرانی از تأثیر آنها بر معتقدات دینی مردم، بحق بیم دائمی داشتند که با این اقدامات، انحصار تعلیمات عالی از دستشان بیرون رود. در این میان خطابه سید بهانه‌ای مغتنم برای برانگیختن احساسات مذهبی بر ضد نظام تازه آموزشی برای ایشان فراهم کرد. اندکی پس از این واقعه، تحسین افندی از ریاست دارالفنون برکنار و سید از استانبول اخراج شد و دارالفنون را نیز پس از یکسال بستند.

سید در محرم سال ۱۲۸۷ / بهار ۱۸۷۱ به قاهره رفت و در آنجا بود که پرمهرترین دوره زندگی خود را آغاز کرد. کم و بیش همه کسانی که در بخش نخست این کتاب از آنان نام بردیم و بسیار کسان دیگر از نویسندگان و روشنفکران مصری و سوری در این دوره - بطور مستقیم یا غیر مستقیم - از عقاید سید اثر پذیرفتند. در میان پیروان و مریدان سید در مصر نام دو تن را پیشتر یاد کردیم: که یکی شیخ محمد عبده پیشوای جنبش تجددخواهی دینی بود و دیگری سعد زغلول بنیادگذار حزب وفد و رهبر پیکار مصریان در راه استقلال ملی، ولی نکته در خور توجه بیشتر آن است که این پیروان

و مریدان منحصر به جامعهٔ مسلمان مصر نبودند، بلکه برخی همچون یعقوب صنوع یهودی و لوئی صابونچی و ادیب اسحق و شبلی شمل مسیحی به ادیان دیگر تعلق داشتند. در ضمن، وجود این همه یاران و آشنایان سید جمال در مصر و گواهی‌هایی که دربارهٔ کوشش‌ها و کارهای سید جمال داده‌اند سبب شده است تا دربارهٔ این دوره از زندگی او که هشت سال زمان گرفت کمتر از دوره‌های دیگر اختلاف پیش آید. هم در این دوره بود که جنبش میهن-پرستانهٔ مصریان بر ضد دخالت‌های انگلیس و فرانسه نیرو گرفت و سرانجام با قیام عربی پاشا به اوج خود رسید. سید در رهبری این جنبش سهمی بزرگ داشت، بخصوص که بسیاری از نویسندگان و روزنامه‌نگاران مصری که در بسیج کردن و بیداری افکار عمومی می‌کوشیدند مرید او بودند.

بطور کلی در این دوره، روزنامه‌نگاری در مصر رونق فراوان پیدا کرد و این امر از يك سو نتیجهٔ مهاجرت برخی از روشنفکران و نویسندگان سوری به مصر بر اثر فشار و آزار حکومت عثمانی بود، و از سوی دیگر معلول بیداری سیاسی مردم مصر و نیاز آنان به آگاهی از رویدادها و دگرشونی‌های سیاسی. ولی شك نیست که حضور سید نیز در این میانه تأثیر بسیار داشت، زیرا به تشویق او بود که سلیم النقاش و ادیب اسحق مجلهٔ «مصر» و روزنامهٔ «التجارة»، و سلیم عنجوری روزنامهٔ «مرآة الشرق» و باز ادیب اسحق روزنامهٔ «مصر الفتات» را به دو زبان فرانسه و عربی منتشر کردند.

يك گوشه از فعالیت‌های سید در مصر که زمینهٔ گفتگو و مناقشه دربارهٔ شخصیت سیاسی او شده، عضویتش در جمعیت فراماسونری مصر بوده است.^۱ چون فراماسونری در برخی از کشورهای مسلمان همواره بعنوان یکی از عوامل سیاست استعماری شناخته شده طبعاً عضویت سید در آن، در مقام یکی از رهبران مبارزهٔ مسلمانان بر ضد استعمار، بهانه‌ای به دست مخالفان برای عیب‌گیری از او داده است، ولی ستایشگران سید عضویت

او را در فراماسون صرفاً تدبیر سیاسی هوشمندانه‌ای در راه هدف اصلی او یعنی پیکار با استعمار انگلستان می‌دانند، چنانکه محمد محیط طباطبائی می‌نویسد: «سید هر عنوانی و اقدامی را برای پیشرفت نظریه سیاسی خود مفید می‌دانست بدان دست می‌زد و قید عقیده و محل انتشار و روش خاصی را که مضر به توسعه افق نفوذ فکری برای اصلاحات عالم اسلام می‌دانست از میان برداشته و چند صباحی از دسته فراماسونهاى مصری که وسائل نشر عقیده و افکار در اختیار داشتند استفاده کرده بود.»^۱

انگیزه سید برای پیوستن به جمعیت فراماسون مصر هر چه بود، پس از یکچند به اتهام الحاد و نشر عقاید سوسیالیستی و نیهیلیستی از آن بیرون رانده شد.^۲ لژ «کوکب الشرق» که سید در سال ۱۸۷۸ به ریاست آن برگزیده شد، در وقایع سیاسی مصر در آن سال و سال بعد مقام مهمی داشت، خاصه در زمینه‌سازیه‌ها و کشاکشهای میان طرفداران حلیم، پسر محمد علی، و توفیق، پسر اسمعیل، برای احراز خدیوی مصر. سید خود می‌نویسد که چون از توفیق پشتیبانی می‌کرده و اعضای لژ هواخواه حلیم بودند میان‌شان اختلاف افتاد و اعضای لژ از روی دشمنی چنین تهمتهایی بر او نهادند.^۳

با توجه به‌این نکته و نیز نتیجه کلی کوششهای سید در مصر و دیگر کشورهای اسلامی، یعنی بیداری مسلمانان و همت گماردن آنان به پیکار با استعمار، نارواست که عضویت او را در جمعیت فراماسون، دلیل همکاری پنهان او با استعمار انگلستان بدانیم یا درصمیمیت سیاسی او تردید کنیم.^۴ سید پس از آنکه از مصر بیرون رانده شد به هند رفت که در آن زمان

۱. محمد محیط طباطبائی، «اسناد و مدارک درباره سید جمال‌الدین اسدآبادی»، تألیف صفات-الله جمالی اسدآبادی، تهران (چاپ دوم)، ص ۲۹ - ۴۰، همچنین کتاب صدرواقعی، «سید جمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی»، شرکت سهامی انتشار، تهران (۱۳۴۸)، ص ۶۹-۷۷. ۲. مهدی و افشار، لوحه ۱۵.

۳. برای دیدن چند سند، در باره دشمنی ویژه انگلیس و عمال او در هرگوشه و کنار، باید، رجوع شود از جمله به مقاله «چند سند در باره سید جمال‌الدین»، از محمد گلین، در کتاب «یادنامه علامه امینی» چاپ تهران، شرکت انتشار، (۱۳۵۲) کتاب اول، ص ۱۰۵-۱۳۳.

استوارترین پایهٔ استعمار انگلیس در خاور زمین بود انگلستان پس از درسهایی که از شورش هند (در سال ۱۸۵۶/۱۲۷۴) گرفته بود می‌کوشید تا در میان مردم هند دوگانگی بیندازد. یکی از حیل‌های انگلیس برای رسیدن به این مقصود جلب دوستی و همکاری مسلمانان برضد هندوان بود، از این رو برخلاف شیوهٔ گذشتهٔ خود اکنون به مسلمانان، برای استخدام در دستگاه‌های دیوان‌هند امتیازات بیشتری می‌داد تا بدین وسیله نفوذ هندوان را در دستگاه‌های اداری خود خنثی کند. مسلمانان نیز بتدریج از این سیاست استقبال می‌کردند، زیرا چون هیچ‌گاه در زمینهٔ تجارت، سابقه و تجربه‌ای نداشتند و در گذشته بر اثر سیاست انگلیس از استخدام اداری نیز محروم بودند، این دگرگونی روش سیاسی انگلستان را به سود خود می‌دیدند. یکی از موانع استخدام مسلمانان تا آن زمان این بود که برای احراز صلاحیت استخدام می‌بایست در مدارس دولتی، که آموزگاران مسیحی و هندو داشت، درس بخوانند و مسلمانان بطبع از فرستادن فرزندان خود به این مدارس پرهیز داشتند، ولی اکنون رهبرانی در جامعهٔ مسلمانان هند پیدا شده بودند که آنان را به برخورداری از دانش‌های نو تشویق می‌کردند و از آن جمله فراگرفتن فن اداره و حکومت غربی را برای رفع واماندگی مسلمانان لازم می‌دانستند.

یکی از این رهبران، سر سید احمدخان بود که به سبب بنیادگذاری دانشگاه علی‌گرهٔ هند، در سال ۱۲۹۴، و به نام یکی از پیشوایان برجستهٔ تجددخواهی در آن سرزمین شهرت فراوانی دارد.

سر سید احمدخان در سال ۱۲۳۲ هجری قمری در دهلی زاده شد، در بیست سالگی به خدمت دولت در آمد، چند سال بعد کتابی دربارهٔ آثار باستانی دهلی به عنوان «آثارالصنادید» نوشت که مایهٔ شهرت او در محافل شرق‌شناسی انگلستان گشت و انجمن پادشاهی آسیایی هند او را به عضویت خود پذیرفت و از طرف انگلستان مستمریها و نشانهایی به او داده شد. پس از شورش هند کتابی به زبان اردو در شرح علل آن شورش نوشت و از سیامت انگلیس سخت انتقاد کرد. در سن پنجاه و دو سالگی سفری به انگلستان

کردو به گفته یکی از مریدان او، آن سفر در وجود سید احمدخان اثری شگرف کرد و مانند برقی در دل او برافروخت و حقیقت حال ملت خود و «نقائص آن در پیش چشم وی بفته» مکشوف گردید و واضح دید که بزرگترین سبب عقب ماندن هندیان همانا استیلای جهل است و سبب عمده آن نیز تعصب کورکورانه است که به واسطه آن هندیها از انگلیسها و سایر فرنگیها اجتناب ورزیده و از علوم و تمدن آنها نیز پرهیز کرده و علوم طبیعی و فلسفی را مخالف دین شمرده و به عادات و رسوم اجدادی متمسک هستند و لذا يك انجمن ترجمه بنا کرده منظور از آن نزدیک کردن علوم فرنگی بود به اذهان هندیان.^۱

این سوابق سبب شده بود که افکار تجددخواهی سید احمد، به رغم همانندیهایی که با افکار خود سید جمال در زمینه مبارزه با خرافات و ضرورت فراگرفتن علوم غربی داشت، در نظر ملیون هندی رنگ استعماری بگیرد.

سید جمال در برابر این اوضاع برای آنکه بهتر بتواند ماهیت استعمار انگلیس را آشکار کند و شیوه‌های رنگارنگ و پرفریب آن را به مسلمانان بشناساند، در پی آن برآمد تا هم در جبهه سیاسی و هم در جبهه فرهنگی بر مظاهر نفوذ انگلستان در هند بتازد. از این رو اندیشه‌های فرهنگی سید جمال در این دوره در جهت مقابل عقاید سید احمد قرار می‌گرفت. اگر سید احمد از اصلاح دین سخن می‌گفت، سید جمال مسلمانان را از فریپکاری برخی مصلحان و خطرات افراط در اصلاح بر حذر می‌داشت. و اگر سید احمد ضرورت فراگرفتن اندیشه‌های نور را برای مسلمانان تأکید می‌کرد، سید جمال بر این موضوع اصرار داشت که اعتقادات دینی بیش از هر عامل دیگر، افراد انسان را به رفتار درست رهنمون می‌شود. و اگر سید احمد مسلمانان را به پیروی از شیوه‌های نو در تربیت تشویق می‌کرد، سید جمال این شیوه‌ها را طبعاً برای دین و قومیت مردم هند زیان‌آور می‌دانست. بدین سان سید

۱. پیشگفتار سید محمد تقی فخر داعی گیلانی بر «ترجمه تفسیر القرآن» سید احمدخان، بخش دوم، چاپ آفتاب، تهران (۱۳۳۲) ص.ب.

جمال که تا آن زمان به جانبداری از اندیشه‌ها و دانشهای نو نامبردار شده بود، به هنگام اقامت در هند در برابر متفکر نوخواهی چون سید احمد ناگزیر به پاسداری از عقاید و سنن قدیمی مسلمانان شهرت یافت. باین وصف، چنانکه خواهیم دید، در این دوره نیز از رأی پیشین خود درباره ضرورت تحرك فکر دینی رو بر نتافت.

حقیقت مذهب نیچری

سید در دوره اقامت هند بیشتر به کار نگارش سرگرم بود و از میان نوشته‌های او در هند، رساله «حقیقت مذهب نیچری و بیان حال نیچریان» از شهرت و اهمیت بیشتری برخوردار است و شاید در قیاس با همه نوشته‌های دیگر او بیشتر سزاوار نام رساله است، زیرا از آغاز تا پایان موضوعی واحد و معین دارد و مطالب آن به نظم و تفصیل نسبی بیان شده، حال آنکه نوشته‌های دیگر او همه به صورت مقالات خطابی و کوتاهی است که فوریت اوضاع و احوالی که مایه نگارش آنها شده، مجالی برای بسط و تفصیل به او نداده است. در کمتر مقاله‌ای از سید مانند مقاله «حقیقت مذهب نیچری» پیوستگی و یگانگی موضوع رعایت شده است.

هدف اصلی رساله، چنانکه از مقدمه آن برمی آید، پاسخ به پرسش یکی از مسلمانان حیدرآباد دکن (هندوستان) در توضیح معنای نیچر و مذهب نیچریه (ناتورالیسم Naturalism یا مشرب اصالت طبیعت و طبیعیگری) است که به گفته پرسنده، در آن روزگار در سراسر هندوستان پیروانی داشته است. پاسخ سید به پرسنده این است که: «نیچر عبارت است از طبیعت و طریقه نیچریه همان طریقه دهریه است که در قرن رابع و ثالث قبل از میلاد مسیح در یونانستان ظهور نموده بودند. و مقصود اصلی این طایفه نیچریه، رفع ادیان و تأسیس اباحت و اشتراك است در میانه همه

مردم.^۱ بدینسان به نظر سید ریشه طبیعی‌گری و دهری‌گری به یونان باستان برمی‌گردد و مقصود از این گونه جنبشها در سراسر تاریخ برقراری اشتراك (کمونیسم) و مبارزه با ادیان بوده است. سید آنگاه بطور اختصار به گزارش عقاید مکاتب گوناگون مادی مشرب درباره چگونگی پیدایی گیاهان و جانداران و کھکشان می‌پردازد و آراء دیمقراطیس (دموکریت) و اپیکور و دیوجانس و داروین را نقد می‌کند.

به نظر سید، وجه مشترك همه مذاهب مادی «انكارالوھیت» و «وجود صانع متعالی» است، اگرچه رهبران آنها «در اجیال و امم به اشكال متعدده و صور متنوعه و بهیئت[های] گوناگون و به اسامی مختلفه ظهور و بروز نموده‌اند، گاهی خود را به اسم حکیم ظاهر ساخته‌اند، و زمانی به پیرایه رافع ظلم و دافع جور جلوه کرده‌اند، وقتی به لباس عالم الاسرار و کاشف الرموز والحقائق و صاحب علم باطن قدم در میدان نهاده‌اند، و هنگامی ادعا کرده‌اند که مقصود ما رفع خرافات و تنویر عقول امم است، و ایامی به صورت محب فقرا و حامی ضعفاء و خیرخواه بیچارگان برآمده‌اند، و ساعتی از برای مقاصد فاسده خود دعوت نموده‌اند.»

سید از دین تعریف روشنی به دست نمی‌دهد و همین اندازه آن را «عقاید و خصایلی» می‌داند که «امم و قبائل آنها را به طور ارث از آباء و اجداد خود فرا گرفته بدانها تعدیل اخلاق خویش را می‌نمودند، و از شر و فساد که برهم زنده هیئت اجتماعی است اجتناب می‌کردند، به جای تعریف دقیق دین، به شرح آثار و نتایج آن در رفتار و اخلاق مردمان می‌پردازد. به گفته او:

«انسانها را از دیرزمان به سبب ادیان، سه اعتقاد و سه خصیلت حاصل شده است، که هر يك از آنها رکنی است رکنی از برای قوام ملل و پایداری هیئت اجتماعی... نخستین آن عقاید ثلاثه اعتقاد است بر اینکه

۱. سید جمال الدین اسدآبادی، «نیچریه یا ناتودالیزم»، بنگاه مطبوعاتی دین و دانش، تبریز (۱۳۲۷). این کتاب، در چاپهای مختلفی که از آن در دست است، عنوانهای گوناگونی یافته است. ما در این کتاب، از آن به عنوان «حقیقت مذهب نیچری» یاد می‌کنیم.

انسان فرشته‌ای است زمینی و اوست اشرف مخلوقات. دومی یقین است بدینکه امت او اشرف امم است و به غیر از امت او همه بر باطل و برضالند. و سیمی جزم است بدینکه انسان در این عالم آمده است از برای استحصال کمالات لافقه که بدانها منتقل گردد به عالم افضل و اعلی.^۱

سید آنگاه نتیجه عملی هر يك از این سه عقیده را شرح می‌دهد و خلاصه سخن او اینکه، نتیجه اعتقاد انسان به برتری خود از آفریدگان دیگر پرهیز از خصلت‌های بهیمی و پیشگیری از این است که انسان «چون خران وحشی و گاو اندشتی» در جهان زیست کند و با هم‌نوع خود همواره بستیزد. نتیجه یقین بر اینکه امت او افضل امم است، این است که ناگزیر در پی رقابت و همسری با ملت‌های دیگر برخواید آمد و در میدان فضائل با آنان مسابقه خواهد داد. و نتیجه جزم بدینکه انسان در این جهان برای بهره‌مندی از کمالات آمده آن است که انسان «بر نهج ضرورت و لزوم» در «ترین و تنویر عقل خود به معارف حقه و علوم صدقه» بکوشد.^۲

و اما سه خصلتی که به سبب این سه اعتقاد در انسان پدید می‌آید، حیا و امانت و صداقت است. حیا صفتی است که آدمی را از دست زدن به کاری که در خور سرزنش و نکوهش باشد باز می‌دارد و «این صفت ملازم شرف است و انككاك یکی از دیگری نشاید. و شرف نفس مدار نظام سلسله معاملات است و اساس درستی پیمانها و استواری عهود. و این شیمه، عین شیمه نخوت و غیرت است که به سبب اختلاف حیثیات، به دو اسم نامیده شده است.»^۳

امانت، روح و جان معاملات و مبادله اعمال است و نیز صفتی است که در هر نظام سیاسی، «چه جمهوری باشد و چه حکومت مشروطه و چه حکومت مطلقه» فعالیت چهار گروه اصلی دستگاه حاکم، یعنی سپاهیان و قانونگذاران و گردآورندگان مالیات و متصدیان صرف عوائد خزینه عموم، موقوف بر آن است تا فساد در اساس حکومت راه نیابد.

و سرانجام صداقت یا راستی صفتی است که از برکت آن هر فرد انسانی می‌تواند در کوشش برای برآوردن نیازهای خویش و جبران ناتوانیها و کمبودهای خویش به راهنمایی و یاری دیگران اعتماد کند. بدون صداقت، این راهنمایی و یاری سودی نخواهد داشت زیرا «کاذب، قریب را بعید و بعید را قریب وانموده، نافع را به صورت مضر و مضر را به صورت نافع جلوه خواهد داد»^۱

به نظر سید جمال، کوشش مادی مذهبان در جهت آن است که این نتایج و خصال پدید آورده دین را از میان ببرند، یا به گفته او: «آن قصر مُسدّس - الشکل سعادت انسانی، یعنی آن عقاید ثلاثه شریفه و آن خصائص جلیله سه گانه» را از بیخ براندازند. آنان برای رسیدن به این مقصود، بناء تعلیمات خود را اولاً بر این نهادند که «جمیع ادیان، باطل و از جمله واهیات و جعلیات انسانهاست. پس نشاید ملتی را به واسطه دین و کیش از برای خویش شرافت و حقیقتی بر سایر ملل اثبات کنند»، سپس گفتند که: «انسان چون دیگر حیوانات است و او را مزیتی بر بھائم نیست، بلکه خلقة و فطرة از آنها خسیس تر و پست تر می باشد»^۲، آنگاه این عقیده را اعلان کردند که «به غیر از این حیات، زندگانی دیگری نیست و انسان چون نباتی است که در ربیع بروید و در تابستان خشک شده به خاک عود کند. و سعید آن شخص است که در این دار دنیا، ملاذ و مشتهیات بهیمیه او را دست یاب گردد»، و سرانجام برای آنکه صفت حیا را در میان آدمیزادگان بی ارج نمایند مدعی شدند که حیا از ضعف و نقص نفس است و اگر نفسی قوی و کامل باشد از حیا طرفی نخواهد بست. بدینسان نیچری‌ها «با انکار روز بازپسین و ملکه حیا»، دو صفت امانت و صداقت را که محصول اعتقاد به روز بازپسین و پای بندی به صفت حیا است نفی می کنند.

در اینجا سید باز به عقاید سوسیالیستی مادی مذهبان می تازد و می گوید: «علاوه بر این، چون این گروه بناء مذهب خود را بر اباحت و

اشتراک گذاشته‌اند و جمیع مشتهیات را حق مُشاع پنداشته‌اند و اختصاص و امتیاز را اغتصاب انگاشته‌اند، دیگر محلی و جایی [در نظرایشان برای پرهیز از] خیانت باقی نخواهد ماند.»^۱

سید سپس شرح می‌دهد که چگونه اندیشه‌های مادی در سراسر تاریخ مایه شکست و سیه‌روزی و انحطاط ملت‌هایی شده است که زمانی از خصال بلند انسانی و شکوه و نیروی فراوان برخوردار بوده‌اند. بدین‌سان یونانیان که زمانی به جهت آن عقاید سه‌گانه و خصال سه‌گانه حاکم بلا معارض منطقه بزرگی از جهان بودند، بر اثر نفوذ عقاید اپیکوریان و کلبیان، که نیچریان یونانی به شمار می‌رفتند، بازار علم و حکمت نزدشان کاسد شد و اخلاقت‌ها فاسد گردید و خودپرستی بر نهاد مردم چیره گشت و از اینرو «سلطنت و عزت ایشان بر باد رفته به دست روما یعنی جنس لاتین اسیر افتادند.»^۲

به همین گونه ایرانیان قومی بودند که «در اصول ستۀ سعادت به درجۀ اعلی رسیده بودند» و امانت و صداقت «اول تعلیمات دینیۀ آن قوم بود. حتی اگر محتاج می‌شدند اقدام بر [گرفتن] وام نمی‌کردند از خوف آنکه مبادا ناچار شده دروغی از آنها سرزند. تا آنکه در زمان قباد، مزدک نیچری، یعنی طبیعی، به لباس رافع جور و دافع ظلم ظهور کرد.»^۳

بر امت مسلمان نیز همین ماجرا گذشت، زیرا مسلمانان تا زمانی که در پرتو دیانت حقۀ خود به آن عقاید و خصال آراسته بودند، بر ملت‌های دیگر برتری داشتند تا جایی که در ظرف یک قرن، از کوه‌های آلپ تا دیوار چین را به تصرف خود درآوردند و دماغ اکاسره و قیاصره را به خاک مذلت مالیدند، تا آنکه در قرن چهارم، نیچریان به نام باطنیه و صاحب‌السّر در مصر آشکار شدند و برای نشر آراء خود «طریق تدلیس و تدریج» را پیش گرفتند و اساس تعلیم خویشتن را بر این قرار دادند که اولاً تشکیک کنند مسلمانان را در عقاید خود و پس از تثبیت شک در قلوب عهد و پیمان از

ایشان بگیرند. و چون علماء دین در پی مقابله با آنان برآمدند خون هزاران تن از علماء را ریختند و بعضی از آنان «آن عقاید فاسده را فرصت یافته بر روی منبرالموت چهارآ به عالم ظاهر ساختند» و بدین گونه کم کم «اخلاق امت محمدیه را شرقاً و غرباً فاسد کردند»، تا آنکه نخست راه برای هجوم صلیبیان و سپس ترك و مغول باز شد و «ارباب تاریخ، ابتداء انحطاط سلطه مسلمانان را از محاربه صلیب می گیرند. و چنان لایق بود که آغاز ضعف مسلمانان و تفرق کلمه آنها را از شروع آن تعلیمات فاسده و آراء باطله بگیرند.»^۱

فرانسویان هم پس از رومیان در اروپا پیشروان دانش و کاردانی و تمدن بودند، تا اینکه در قرن هیجدهم و لترو روسو «به اسم رافع الخرافات و منور العقول ظهور کردند و این دو شخص قبراپیکورکلی [کذافی المتن] را نیش کرده عظام بالیه ناتورالیسمی [کذافی المتن] را احیاء نمودند و تکالیف را برانداختند و تخم اباحت و اشتراك را کاشتند. حتی ولترچندین کتاب در تخطئه و سخریه و تشنیع و ذم انبیاء تصنیف کرد، و این اقوال باطله در نفوس فرانسویها تأثیر کرده بیکبارگی دیانت عیسویه را ترك نمودند.»^۲ ناپلئون اول^۳ کوشید تا مسیحیت را اعاده کند ولیکن اثر تعلیمات این کسان در میان مردم فرانسه از میان نرفت و سرانجام فرانسه از آلمان شکست خورد، ولی زیان بزرگتر آن بود که «طایفه سوسیالیست، یعنی اجتماعیین، در آنها یافت شد و ضرر و خسارت این گروه برفرنسا کمتر از ضرر و خسارت جرمنی نبود.»^۴ و بالاخره عثمانیها به سبب عقاید فاسده نیچریان دچار انحطاط شدند و «خانه شرف چندین ساله» آنان برباد رفت. از مطالب بالا برمی آید که لبه تیز رساله «حقیقت مذهب نیچری» متوجه متفکرانی است که یابه اقرار خود مادی مذهب بوده اند و یا در تاریخ فلسفه شرق و غرب به این صفت، آوازه یافته اند. هرچند می توان به سید

۱. همان کتاب، ص ۳۶ ۲. همان کتاب، ص ۳۷ ۳. سید در اینجا لوئی ناپلئون را با ناپلئون اول اشتباه کرده است. ۴. همان کتاب، ص ۳۸

ایراد گرفت که چگونه متفکرانی چون اپیکور و مزدک و روسو و ولتر و داروین را وابسته به یک شیوه جهان بینی دانسته و اختلافات اساسی افکار آنان را نادیده گرفته است، یا از آن مهمتر در جای دیگر همین رساله سه آیین: سوسیالیسم و کمونیسم و نیهیلیسم را بی هیچ گونه فرق و تبعیضی، یکسان درخور محکومیت شمرده^۱، لیکن استنباط او در این باره که هم‌این مکاتب، بر سر اهمیت عوامل طبیعی و مادی و گاه برتری آنها بر عوامل معنوی و مابعدالطبیعه همداستانند اساساً درست است. با این توضیح نکته‌ای که تاریک می‌ماند آن است که این رساله چگونه به نام رده‌ای بر عقاید سید احمدخان شهرت یافته، زیرا سید احمد هر چند در تأکید اهمیت فطرت و طبیعت انسان سخنان بسیار گفته و برای سازگاری معارف قرآنی با علوم طبیعی امروزی اصرار داشته است^۲ و چنانکه گفتیم مسلمانان را به فرا گرفتن این علوم فرا می‌خوانده، اما اساس دیانت اسلام و نبوت حضرت محمد (ص) را پذیرفته و برخلاف «نیچریان»، هدفش نه ناتوانی بلکه نیرومندی اسلام در برابر ایدئولوژی و تمدن غرب بوده است، یا دست کم مسلمانان هند همواره او را به این نام شناخته و ستوده‌اند.^۳

شگفت‌آورتر اینکه اگر برخی از نوشته‌های سید جمال را در این دوره اقامت در هندکنار بگذاریم، عقاید او با عقاید سید احمد همانندیهای بسیار دارد:

هر دو آنان مخالف خرافات بودند، هر دو با عقایدی که عوام مسلمانان

۱. «سوسیالیست و کمونیست و نیهیلیست، یعنی اجتماعیین و اشتراکیین و عدمیین هر سه طایفه ره- سیر این طریقه می‌باشند. و هر یک از این طوائف ثلاثه اگر چه صورت مطلب خود را به نوعی تقریر می‌کند و لکن غایت و نهایت مقصود آنها اینست که جمیع امتیازات انسانی را برداشته...» (ص ۳۹) ۲. نگاه کنید به بحث او دربارهٔ معجزه در «تفسیر القرآن»، ص ۱۲ به بعد ۳. کتاب آ. فیضی، «برداشت نوخواهانه‌ای از اسلام»، ص ۷-۷۳ (A. A. A. Fyzee, *A Modern Approach to Islam*, Asia Publishing House, 1963, p. 70-73)

که به نظر نویسنده آن، مقصود سید احمدخان از همکاری با انگلستان اتمام فرست از سیاست آن دولت برای رفع عقب ماندگی مسلمانان هند و ایجاد امکان تربیت آنان در علوم امروزی بوده است (ص ۷۱)

قرنها درستی آنها را مسلم می گرفتند، ولسی به نظر آن دو مانع پیشرفت مسلمانان بود مبارزه می کردند، هر دو آموزش علوم امروزی را برای مسلمانان لازم می دانستند و هر دو عقلی مشرب بودند.

بدینسان تنها راه توجیه اینکه چرا رساله «حقیقت مذهب نیچری» به عنوان نوشته ای بر ضد سید احمدخان شهرت یافته همان جنبه سیاسی عقاید سید احمدخان است که از آن سخن گفتیم: چون سید احمدخان به نام هواخواه سیاست انگلیس در هند شناخته شده بوده است، سید جمال میان اندیشه های سیاسی و فرهنگی او فرقی نگذاشته و نیت سید احمد را برخلاف ظاهر گفته های او ناتوان کردن اسلام دانسته، و در این میان تکیه سید احمد را به روی فطرت و طبیعت انسان دلیل دهریگری باطنی او شمرده است.

ولی رساله سید تنها نوشته ای بر ضد طبیعیگری و دهریگری نیست، بلکه همچون نوشته های دیگر او، با وجود تنگی مجال، دعوتی به تجدید خواهی و مبارزه با سنن نامعقول و زیان آور در افکار مسلمانان نیز هست. در بخش آخر رساله، این بحث به میان آمده که تنها دین می تواند ملتها را از گزند نیچریان در امان دارد و بطور کلی انسان را خوشبخت کند و هیچ دینی مانند اسلام «بر اساس محکم متقن» قرار نگرفته است.^۱

سید برای اثبات این مطلب می کوشد تا نشان دهد که اسلام همه شرایطی را که برای پیشرفت ملتها و احراز سعادت در دنیا و آخرت لازم است داراست.

این شرایط عبارت است از: نخست آنکه: «لوح عقول امم و قبائل از کدورات خرافات و زنگهای عقاید باطله و همیه پاک بوده باشد»، دوم آنکه هر فردی از افراد هر ملت باید «متصف بوده باشد به نهایت شرافت، یعنی هر واحدی از امم خود را به غیر از رتبه نبوت، که رتبه ای است الهیه، سزاوار و لایق جمیع پایه ها و رتبه های افراد انسانیه بداند»، و سوم آنکه

«آحاد هرامتی از امام عقاید خود را... بر براهین متقنه و ادله محکمه مؤسس سازند و از اتباع ظنون در عقاید دوری گزینند و به مجرد تقلید آباء و اجداد خویشتن قانع نشوند، زیرا آنکه اگر انسان بلا حجت و دلیل به اموری اعتقاد کند و اتباع ظنون را پیشه خود سازد و به تقلید و پیروی آباء خود خرمند شود، عقل او لامحاله از حرکات فکریه باز ایستد و اندک اندک بلادت و غبابت براو غلبه نماید»^۲، چهارم آنکه باید در هرامتی گروهی پیوسته به راهنمایی و آموزش مردم بپردازند و در شناساندن معارف حقه بکوشند و گروهی دیگر وظیفه تربیت اخلاق مردم را به عهده بگیرند و از امر به معروف و نهی از منکر غافل نشوند.

به نظر سید، همه این شرایط در دین اسلام جمع است، زیرا در مورد شرط اول، یعنی پرهیز از خرافات، اول رکن دین اسلام نیز آن است که عقول را به صیقل توحید و تنزیه از زنگ خرافات و کدر اوهام و آلائش و همیات پاک کند و شایسته انسان نیست که انسان دیگر یا یکی از جمادات عالم برین یا زیرین را «خالق و متصرف و قاهر و معطی و مانع و معز و مذل و شافی و مهلك بداند و یا که اعتقاد کند که مبدأ الهی به لباس بشری برای اصلاح و یا افساد ظهور نموده و یا خواهد نمود»^۳

در مورد شرط دوم، یعنی شرافت انسان: «دین اسلام درهای شرافت را به روی نفوس گشوده، حق هر نفسی را در هر فضیلت و کمالی اثبات می کند» و امتیاز برتری نژادی و طبقاتی را از میان برمی دارد و برتری افراد انسان را تنها بر کمال عقلی و نفسی استوار می کند، بر خلاف دین هندوان که معتقد به «کاست» است و افراد طبقات چهار گانه اجتماع را ذاتاً پاکیزه گوهر یا پست نهاد می دانند.

سید در اینجا بطور معترضه به دین مسیح اشاره می کند و می گوید که پیروان آن دین نیز مانند اسلام زمانی با امتیاز نژادی مخالف بودند، ولی کشیشان چندان برای خود امتیاز قائل شدند که افراد عادی را پست شمردند

و گفتند که: «نفوس دیگران را اگر چه به اعلی درجه کمال رسیده باشد آن قدرت نیست که عرض ذنوب خود را به درگاه الهی کرده طلب مغفرت نماید، بلکه این امر به واسطه قسیسها (کشیشها) صورت پذیرد. همچنین گفتند که «قبول ایمان در نزد خداوند موقوف بر قبول قسیس است»، ولی «لوتر رئیس پروتستان که این حکم را برخلاف انجیل رفع نموده به مسلمانان اقتدا کرده است.»^۱

اسلام، شرط سوم، یعنی پرهیز از پذیرش کورکورانه امور و تقلید از عقاید نیاکان را بدین گونه برمی آورد که پیروان خود را به «مطالبه برهان» فرا می خواند. و «اعتقاد بلا دلیل و اتباع ظنون» را نکوهش می کند و در همه جا عقل انسان را مخاطب قرار می دهد و همه انواع سعادت را نتیجه خرد و بینش می شمارد.

و سرانجام درباره شرط چهارم، یعنی لزوم امر به معروف و نهی از منکر، اسلام آن را، «اعظم فروض و واجبات دین» قرار داده و هیچ دینی به اندازه آن در این دو امر نکوشیده است.^۲

برای خواننده بطبع این سؤال پیش می آید که اگر آنچنانکه سید مدعی است اسلام همه شروط و لوازم سعادت انسان را دست کم از لحاظ نظری داراست، چرا مسلمانان در جهان امروزی چنین ناتوان و درمانده اند.

سید درباره این سؤال نیز اندیشیده است و پاسخ آن را آماده دارد. پاسخ او تنها این آیه قرآن است که در آخرین سطر کتابش آمده است: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یتغیروا ما بانفسهم»^۳ (خداوند دگرگون نمی کند آنچه را که در قومی است، مگر زمانی که افراد آن قوم آنچه را که در نفسهای ایشان است دگرگون کنند - سوره رعد، آیه ۱۱).

۱. همان کتاب، ص ۵۲ ۲. همان کتاب، ص ۵۲

۳. مقاله «فضا و قدرت» در مجموعه «عروة الوثقی»، چاپ قاهره، (۱۹۵۷)، ص ۴۹-۵۸ و ترجمه فارسی آن، از سید هادی خسرو شاهی، در کتاب «اسلام و علم»، چاپ محمدی علمیه، تهران (۱۳۴۸).

یادآوری این آیه، نمودار یکی از مهمترین عناصر اندیشه دینی سید است و آن بینش او از اسلام، بعنوان دینی زنده و پرتکاپو و آموزنده کوشش و کار و نکوهشگر تسلیم و گوشه نشینی است. استدلال سید به طور ضمنی درنقل این آیه آن است که اعتقاد جبری مآبانه به نیروی کور و بی رحم و بی دلیل سرنوشت، بزرگترین عامل و اماندگی و اسارت مسلمانان در دست فرمانروایان خودکامه و استعمارگران بیگانه بوده است. این نکته در نوشته های دیگر سید و نیز در آثار تجددخواهانی چون محمد عبده و اقبال لاهوری و رشید رضا با تأکید بیشتر تکرار شده است.

گزارش بالا از مطالب رساله «حقیقت مذهب نیچری» نشان می دهد که از دیدگاه فصل حاضر، این رساله را باید مهمترین و نفوذترین اثر سید جمال دانست، زیرا کم و بیش تمامی خصوصیات و ارکان تجددخواهی دینی پیشران جنبش عرب، یعنی تأکید همبستگی دین و سیاست، اعلان ضرورت بازگشت به منابع اصیل فکر دینی، پیکار با خرافه پسندی، دعوت مسلمانان به تعقل در امور دینی و درعین حال برحذر داشتن آنان از افراط در شیفتگی به دانشها و اندیشه های امروزی، به دلیل خطر انحراف و مادیگری، همه در آن جمع آمده است.

با اینهمه از همین رساله دانسته می شود که چرا تجددخواهی سنی، برخلاف جنبش پروتستان، که سید خود از ستایشگران آن بود، نتوانست تحولی عمیق در فکر دینی پدید آورد، و آثار آن بیشتر در کردار و رفتار سیاسی سنیان جلوه کرد. علت این کوتاهی همان اشتغال بیش از اندازه رهبران تجددطلب به فعالیت سیاسی، خاصه مبارزه با استعمار بود.

شک نیست که درنظر روشنفکران مسلمان، پیکار با استعمار و کوشش در راه استقلال و آزادی، بزرگترین فریضه بر ذمه همه مسلمانان بود و رهبران تجددخواه، خویشتن را ناگزیر می دیدند که ادای این فریضه را بر هدفهای دیگر خود مقدم شمارند؛ ولی نتیجه این اولویت مسائل سیاسی

آن شد که مسائل اساسی مربوط به رابطه دین و جامعه و مبانی فلسفی تفکر دینی کمتر در محل اعتناء تجددخواهان آید و آنچه در این زمینه گفته و نوشته شود، چنانکه در رساله «حقیقت مذهب نیچری» آشکار است، کوتاه و شتابزده باشد.

عُرْوَةُ الْوُثْقَى

سید جمال در سال ۱۲۹۹/۱ اواخر سال ۱۸۸۲، پیش از تشون کشی انگلیس به مصر که در شعبان آن سال روی داد، از طرف حکومت هند به کلکته احضار شد. مقامات انگلیسی که در همه حال از او بیمناک بودند او را در کلکته چندان نگاه داشتند تا مقاومت عرابی پاشا یکسره درهم شکسته شد و انگلیس بر مصر مسلط گشت. سپس او را رها و مجبور به ترک هند کردند، یا به روایتی دیگر خود به دلخواه خویش از هند به انگلیس و از آنجا به پاریس رفت.^۲

آنچه از فعالیتهای سید در پاریس باید برای ما درخور توجه باشد، یکی همکاری او با شیخ محمد عبده در نشر روزنامه «عروة الوثقی» است و دیگری مکاتبه او با ارنست رنان، متفکر فرانسوی.

نخستین شماره عروة الوثقی در تاریخ ۱۵ جمادی الاولی ۱۳۰۱ (۱۳ مارس ۱۸۸۳) منتشر شد و نشر آن تا ۱۸ شماره دوام یافت. شماره آخری آن مورخ ۲۶ ذیحجه همان سال (سپتامبر ۱۸۸۴) بود. مطالب این مجله به بررسی سیاست دولتهای بزرگ در کشورهای اسلامی، بویژه سیاست انگلیس در مصر، و آشکار کردن علل ناتوانی مسلمانان و برانگیختن آنان به اصلاح اوضاع خویش و از همه مهمتر، یگانگی ملتهای مسلمان اختصاص داشت. نوشته اند که همه مقالات عروة الوثقی به قلم عبده بوده است،^۳ زیرا

۱. تقی زاده، «سید جمال الدین اسدآبادی معروف به افغانی»، ص ۱۵
۲. کدی، کتاب یادشده، ص ۱۸۱. تقی زاده می نویسد که سید پیش از سفر به پاریس از راه لندن به امریکا رفت و چند ماهی در آنجا ماند (ص ۱۵)، ولی درستی این گزارش مورد تردید است.
۳. حورانی، کتاب یادشده، ص ۱۱۰

میان عبارات آن عربی خالص است، و حال آنکه از سبک نگارش بیشتر مقالات سید برمی آید که نویسنده عرب نیست. ولی آنچه درباره این مجله اهمیت دارد، سبک نگارش نیست بلکه مضمون مقالات آن است، و در این باره نمی توان شك داشت که مضمون بیشتر مقالات از فکر سید تراویده، زیرا روش انقلابی عروۃ الوثقی در برابر سیاست استعماری انگلیس و عیب گیریهایش از محافظه کاران و آشتی جویان بیشتر با اندیشه و خوی سید سازگار درمی آید تا با طرز فکر عبیده. شیوه سید در سراسر زندگیش برانگیختن احساسات انقلابی مسلمانان بود، و حال آنکه عبیده - چنانکه خواهیم دید - بیشتر می خواست از راه اصلاح تدریجی و تربیت و بحث و اقناع به هدفهای سیاسی خود برسد.

درباره اهمیت سیاسی عروۃ الوثقی و ترس محافل استعماری انگلیس از آن، سخنان بسیار گفته اند. شاید هم در باب آن مبالغه کرده اند، ولی همین امر که سرانجام دولت فرانسه به فشار و اصرار دولت انگلیس حکم به تعطیل مجله داد خود دلیلی قاطع بر اهمیت آن است. نیز معلوم است که شماره های آن پس از انتشار کمیاب می شده است، زیرا خوانندگان مشتاق به دست خود نسخه های اضافی از آن تهیه می کردند.

یکی از هدفهای عروۃ الوثقی - چنانکه در نخستین شماره آن نیز تأکید شده است - مبارزه با روحیه نومیدی مسلمانان در کوشش برای چاره جویی دشواریهای خویش و رفع این توهم بود که گویا زمان رهایی مسلمانان گذشته است. سید جمال زمانی می خواست از راه عروۃ الوثقی برداشته این مبارزه بیفزاید که استعمار انگلیس در آسیا به کامیابیهای بزرگی دست یافته بود و بر اثر شکست ایران در جنگ هرات (۱۲۷۳/۱۸۵۶) و نافرجامی شورش هند (۱۲۷۴/۱۸۵۷) و اشغال مصر (۱۳۰۵/۱۸۸۲)، در نظر توده مسلمانان همچون قدرتی شکست ناپذیر می نمود. سید می دانست که مسلمانان تا زمانی که خویشان را از عقده بیچارگی در برابر استعمار

انگلیس نرہانند، از ایشان نمی‌توان چشم داشت که بر ضد استعمارگران بیگانه و امیران «ستمکار و ظلم شعار» به‌پیکار برخیزند. از این‌رو در سراسر زندگی خویش می‌کوشید تا مسلمانان را در مبارزه با انگلستان قوی‌دل کند و نشان دهد که اگر مسلمانان بر استی بیگانه و بسیج شوند می‌توانند انگلستان را از گسترش‌خواهی و زورگویی بازدارند. نمونه‌ای از این اعتقاد سید، مقاله‌ای به‌عنوان «اسطوره» در عروۃ‌الوثنی است که خلاصه آن این است که مطابق اساطیر پیشینیان، بیرون شهر استخر پرستشگاهی بزرگ بود که مسافران به‌هنگام شب از ترس تاریکی به‌درون آن پناه می‌بردند. ولی هر کس به‌درون آن می‌رفت به‌طرزی مرموز درمی‌گذشت. کم‌کم همه مسافران از این پرستشگاه ترسیدند و هیچ‌کس پروای آن را نداشت که شب را در آنجا بگذراند، تا سرانجام مردی که از زندگی بیزار و خسته شده بود ولی اراده‌ای نیرومند داشت به‌درون پرستشگاه رفت. صداهایی سهمگین و هراس‌انگیز از هر گوشه برخاست که او را به مرگ تهدید می‌کرد، ولی مرد نترسید و فریاد زد: پیش‌آید که از زندگی خسته شده‌ام. با همین فریاد یکباره صدای انفجاری بزرگ برخاست و طلسم پرستشگاه شکسته شد و از شکاف دیوارهایش گنجینه‌های پنهانی معبد پیش پای مرد فرو ریخت. بدین‌سان آشکار شد آنچه مسافران را می‌کشته ترس از خطری موهوم بوده است.

سید در پایان این مقاله می‌نویسد: «بریتانیای کبیر چنین پرستشگاهی بزرگ است که گمراهان چون از تاریکی سیاسی بترسند به‌درون آن پناه می‌برند و آنگاه او هام هراس‌انگیز، ایشان را از پای در می‌آورد. می‌ترسم روزی مردی که از زندگی نومید شده ولی همتی استوار دارد به‌درون این پرستشگاه برود و یکباره در آن فریاد نومیدی برآورد، پس دیوارها بشکافد و طلسم اعظم بشکند.»^۱

اما سید انگلستان را نه تنها قدرتی استعماری بلکه «دشمن صلیبی»

مسلمانان می‌دانست و معتقد بود که هدف انگلستان نابودی اسلام است، چنانکه یکبار نوشت که انگلستان از آن‌رو دشمن مسلمانان است که اینان از دین اسلام پیروی می‌کنند. انگلستان همیشه به نیرنگهای گوناگون می‌کوشد تا بخشی از سرزمینهای اسلامی را بگیرد و به‌قومی دیگر بدهد، گویی شکست و دشمنکامی اهل دین را خوش دارد و سعادت خویش را در زبونی آنان و نابودی داروندانشان می‌جوید.^۱

سید مانند بسیاری از روشنفکران مسلمان عصر خود گاهگاه به دولتهای بزرگ دیگر بویژه فرانسه و روسیه امید می‌بست که در برابر انگلیس از مسلمانان پشتیبانی کنند و راه را بر سیطره‌جویی آن در شرق ببندند، چنانکه پس از وقایع سال ۱۸۸۲ در مصر، همچون ملیون مصر، از فرانسه چشم داشت که گام به‌میدان نهد و انگلستان را از مصر بیرون راند.

اوگاه در میان این امید بطور ضمنی یا صریح برای فرانسه در آسیای غربی و برای روسیه در آسیای مرکزی حقوقی قائل می‌شد، یکبار نوشت: «فرانسه میان تزویر انگلستان و فریبکاریهای بی‌سمارک گرفتار شده، دخالت انگلستان [در مصر] حقوق دیرین فرانسه را در آن کشور به‌خطر انداخته است»^۲، ولی امید او به‌مداخله قاطع فرانسه در مصر برضد انگلیس هیچ‌گاه برنیامد. اگرچه دولت فرانسه به‌مدت بیست‌سال پس از اشغال مصر، روش دشمنانه‌ای در برابر انگلیس در مصر پیش‌گرفت، لیکن این دشمنی تا جایی که به‌مصر مربوط می‌شد هیچ‌گاه از حدود ستیزه‌لغظی تجاوز نکرد. البته عمر سید چندان نپایید تا شاهد انعقاد پیمان معروف به «اتنانت» *entente* (تفاهم) میان فرانسه و انگلیس در سال ۱۹۰۴ برای پایان دادن به رقابت استعماری با یکدیگر باشد. سید از بی‌جنبشی و سازشکاری فرانسه با انگلیس که به‌گفته او آن دولت را از «همه حقوقش در مصر» محروم می‌کرد و سلطه انگلیس را بر آن کشور به‌رسمیت می‌شناخت سخت دل‌سرد بود، ولی هیچ‌گاه بر اثر این دل‌سردی از روش دوستانه‌اش در برابر فرانسه دست

نکشید و در هیچیک از شماره‌های عروۃ الوثقی نیز سخنی در نكوهش سیاست استعماری فرانسه در الجزایر نمی‌توان یافت. او دست‌اندازیهای فرانسه را به تونس نتیجه مستقیم سیاست گسترش جویانه انگلستان در مدیترانه می‌دانست.^۱

این نکته گفتنی است که سید در شرح هدفهای دولتهای غربی در آسیا و افریقا، انگیزه‌های انگلستان را بعنوان آرزو فزون طلبی (شره و طمع) محکوم می‌کند، حال آنکه هدفهای فرانسه را تنها آرزو (آمال) می‌نامد.^۲ يك نتیجه بیش از حد انگلیسی سید، تمایل او به این بود که اسلام را دین پیکار و سختکوشی بداند و از اینرو به روی فریضه جهاد بسیار تأکید کند. به نظر او در برابر حکومتی که مصمم به نابودی اسلام است مسلمانان راهی جز توسل به زور ندارند. بدین جهت بر همه آن گروه از رهبران دینی مسلمانان که به تعالیم اسلامی رنگ مسالمت‌جویی و سازشگری می‌دهند سخت می‌تاخت. اعتقاد او به روح پیکار جویانه اسلام از پشتیبانی او از قیام مهدی در سودان آشکار است، اگرچه خود از تعارض دعوی مهدی، خواه با عقاید شیعیان و خواه اهل سنت، آگاه بود. در هر شماره عروۃ الوثقی گزارشی درباره رویدادهای سودان یا ستایشی از دلاوریهای پیروان مهدی یا اندرزی به مسلمانان برای یاری رساندن به مهدی می‌توان یافت.^۳ در یکی از مقالاتش با اشاره به تظاهرات مسلمانان هند در پشتیبانی از مهدی نوشت: «دعوت محمد احمد (مهدی) در دلهای هندیان جایگاهی بلند دارد و هر چند او مهدی نباشد، هندیان باید اعتقاد داشته باشند که او مهدی است تا شاید این اعتقاد، وسیله یگانگی آنان برای راهی از اسارت انگلیس شود.»^۴

به همین گونه، سید تعصب دینی را می‌ستاید، زیرا آن را مایه یگانگی و سرافرازی هرقوم در دفاع از حق خویش می‌داند و بر کسانی که آن را مانع پیشرفت اهل دین به سوی تمدن می‌شمارند حمله می‌کند، ولی در عین

۱. همان مأخذ، ص ۲۴۳ ۲. همان مأخذ، ص ۳۶۵

۳. همان مأخذ، ص ۲۱۹ - ۲۲۵، ۲۴۸ و ۲۳۱ ۴. همان مأخذ، ص ۲۴۲

حال می گوید که تعصب صفتی همچون صفات دیگر انسان است، حد اعتدالی دارد و افراطی و تفریطی، اگر در حد اعتدال نگاه داشته شود از صفتهای پسندیده و گر نه نکوهیده است. به هر حال تعصب دینی با تعصب نژادی فرقی ندارد، الا آنکه از آن پاکتر و مقدس تر و سودمندتر است، ولی چگونه است که تعصب نژادی به نام وطن پرستی ستوده و پسندیده است، اما تعصب دینی عیب دانسته می شود؟ روشن است که اروپاییان چون اعتقاد دینی مسلمانان را استوارترین پیوند میان آنان می بینند می کوشند تا به نام مخالفت با تعصب، این پیوند را سست کنند، ولی خود از هر گروه و کیش به تعصب دینی گرفتارند چنانکه مردی آزاداندیش چون «گلاستون» نخست وزیر انگلیس با آنکه رسماً متدین نیست از مسیحیت با تعصب دفاع می کند، مخصوصاً در برابر اسلام، و هر سخنی درباره اسلام گفته، ترجمانی است از روح پطرس راهب، یعنی باز نمای روح جنگهای صلیبی^۱.

سید جمال به هنگام اقامت در پاریس با سردبیران برخی از روزنامه های فرانسوی آشنا شد و برای آن روزنامه ها مقاله می فرستاد و از جمله برای روزنامه دست چپی «لن ترانسیژان» (L'Intransigeant) رشته مقالاتی درباره جنبش مهدی در سودان نوشت یا نویساند. مقامات دولتی، چه در فرانسه و چه انگلیس، برای این گونه مقالات مانند آنچه سید در «عروة الوثقی» می نوشت اهمیت بسیار قائل بودند و از طریق آنها از طرز تفکر و احساس روشنفکران و با سوادان مسلمان درباره مسائل سیاسی آگاه می شدند. ولی از میان نوشته های سید به زبان فرانسه، مکاتبه اوبا «ارنست رنان»^۲ درخور تأمل بیشتر است، زیرا در هیچ نوشته ای، افکار سید را درباره ضرورت تجدد دینی چنین آشکار نمی توان یافت.

پاسخ به رنان

«ارنست رنان» در سخنرانی خود به عنوان «اسلام و علم» در دانشگاه سوربون که بعد متن آن در «ژورنال د دبا» (*Journal des Débats*) چاپ شد، گفته بود که اسلام با روح علمی و فلسفی مخالفت اساسی دارد و خاصه اعراب بطور ذاتی از فراگرفتن علم و فلسفه ناتوانند. آنچه از علم و فلسفه نیز در جهان اسلامی پیدا شده به همت مردم غیر عرب به میان مسلمانان راه یافته است. بدین جهت آنچه به نام علم و فلسفه عرب مشهور شده در واقع علم و فلسفه یونانی یا ایرانی است. به نظر «رنان»، از میان فیلسوفان بزرگ اسلام، تنها يك تن یعنی یعقوب کندی، عرب بود و از این رو نامیدن باقی آنان به صفت عرب تنها به دلیل آنکه به عربی چیز می نوشته اند به همان اندازه غیر منطقی است که فیلسوفان اروپایی قرون وسطی را لاتینی بخوانیم. پس از انتشار این مقاله، عده ای از روشنفکران و متفکران مسلمان از جمله نامق کمال بك، متفکر ترك، و سید جمال نیز به آن پاسخ نوشتند. پاسخ سید جمال که بظاهر نخست به زبان عربی نوشته و بعد به فرانسه برگردانده شد، بطبع، انعکاسی وسیع تر از همه داشت. او در پاسخ خود، مطالب سخنرانی رنان را در همان دو نکته ای که گذشت خلاصه کرد، یعنی نخست آنکه اسلام در جوهر خود با علم و فلسفه دشمنی دارد و این دشمنی در زمانی که اعراب حکومت می کردند به بالاترین پایه خود رسید و در زمان ترکان نیز به همان قوت باقی بود، و تنها با رواج اندیشه های یونانی و ایرانی در میان مسلمانان، بطور موقت و آن هم تا اندازه ای از شدت مخالفت اسلام با علم و فلسفه کاسته شد. نکته دوم آنکه اعراب به حکم خوی و سرشت خویش با علم و فلسفه مخالف بودند.

بنیاد استدلالی پاسخ سید، که بیش از گفته های رنان با طرز فکر علمی اروپاییان در روزگار او سازگار می نمود، این بود که تاریخ هر قوم را باید به صورت جنبشی پایدار و تطوری هموار نگریست که دارای مراحل و مراتب گوناگون است و درباره هر خصوصیتی از آن قوم با توجه به مرحله

تاریخی خاص بروز آن خصوصیت داوری کرد و هیچ رفتار و خصالتی را ذاتی يك قوم نباید دانست.

سید براساس این اصل، هر دو عقیده رنان را رد می‌کند.^۱ در باره عقیده نخست، یعنی مخالفت ذاتی اسلام با علم و فلسفه، می‌نویسد که مخالفت با علم و فلسفه منحصر به اسلام نیست بلکه همه ادیان در آغاز کار خود از دلائل عقلی محض و علم و فلسفه روی گسردانند، زیرا ملت یا ملت‌هایی که در حوزه خطاب آنها درمی‌آیند، گویی در مرحله کودکی به سر می‌برند و از عقل و علم و فلسفه چیزی در نمی‌یابند تا بخودی خود حق را از باطل تمیز دهند. پیامبران از میان جامعه بشری برخاستند و کوشیدند تا آدمیزادگان را به پیروی از فرمان عقل فرا خوانند، ولی چون در این کوشش کامیاب نشدند، ناگزیر اندیشه‌های خردمندانه خویش را به خدای بزرگ و یکتا نسبت دادند تا مردم را به پیروی از آنها وادارند. از این رو «چون انسان در آغاز، علل اموری را که در برابر دیدگانش می‌گذشت و همچنین راز چیزها را نمی‌دانست، ناگزیر از اندرزا و فرموده‌های این آموزگاران پیروی کرد. این پیروی به نام خدای بزرگ و یکتا [بر مردمان] تحمیل شد که آموزگاران همه رویدادها را به او نسبت می‌دادند و به مردمان رخصت نمی‌دادند تا درباره سود و زیان این فرمانبرداری بحث کنند. من می‌پذیرم که این فرمانبرداری یکی از گرانترین و حقارت‌آورترین یوغها برای انسان است، ولی انکار نتوان کرد که در پرتو همین تربیت دینی بود که همه ملت‌ها، خواه مسلمان و خواه مسیحی، از درنده‌خویی رستند و به سوی مدنیتی پیشرفته‌تر شتافتند.»^۲

سید در ادامه همین استدلال که سرگذشت ملت‌ها را به صورت تطوری دائمی تبیین می‌کند می‌گوید که درست است که اروپاییان امروزه در خرد و دانش و حکمت از مسلمانان برترند، لیکن این امر نه معلول نبوغ ذاتی

۱. آنچه در اینجا نقل می‌شود از ترجمه فرانسه‌نامه سید به رنان است.

۲. جواب جمال‌الدین به رنان، در ترجمه فرانسه کتاب «ردبر ریچیه» از «گواشون»؛ ص ۱۷۶-۱۷۷.
«Réponse de Jamal ad - Din al-Afghani à Renan» dans: La réfutation des materialistes, traduit par A. M. Goichon, Paris, 1942 p. 176-177.

اروپاییان بلکه حاصل تصادفی تاریخی است، بدین معنی که چون دین مسیح شش قرن زودتر از دین اسلام پیدا شده، مرحله پختگی و بلوغ جامعه پیروان آن زودتر از جامعه مسلمانان فرا رسیده است. بدین جهت باید امیدوار بود که مسلمانان نیز روزی زنجیرها را بگسلند و در راه ترقی گام بردارند. درست است که دین اسلام بنابراین مقدمات مانع پیشرفت علم شده ولی مسیحیت با اهل علم رفتاری بدتر داشته، چنانکه کشیشان کاتولیک هنوز شمشیرهای خود را بر ضد علم، آخته داشته اند.

سید با نظر رنان در این باره که مسلمانان گرفتار احکام جزمی و قشری شده اند مخالفتی ندارد، ولی می گوید که این صفت، شناسانده هر مؤمن است که «تا باید در راهی که مفسران شریعت از پیش برای او مقرر کرده اند، حرکت کند. مؤمن چون یقین دارد که تنها دین او شامل همه اصول اخلاقی و حکمتها و علوم است خویشتن را استوارتر به آن می بندد و برای گذشتن به ماورای دین خویش هیچ نمی کوشد، [زیرا] از جستن حقیقت چه سود، اگر او معتقد است که خود به آن دست یافته است؟.. و از اینروست که مؤمن، علم را خوار می دارد.»^۱

درباره نکته دوم رنان، یعنی «دشمنی صلیبی» اعراب با علم و فلسفه، سید می گوید: که همگان می دانند که اعراب با ظهور اسلام، به سرعتی شکفت آور، علوم ایرانی و یونانی را که تکامل آنها چندین قرن زمان گرفته بود در تمدن خویش جذب کردند. علم و فلسفه در سایه حکومت عرب همچنان به پیشرفت خود ادامه داد. هم به یمن قدرت عرب بود که علوم از شرق به غرب انتقال یافت، چنانکه ارسطو تا زمانی که در یونان بود، اروپاییان به او اعتنایی نداشتند اما همین که هجرت کرد و عرب شد همگی به وجود او افتخار کردند. بدین سان جهان اسلام و عرب به مدت پنج قرن از حیث فرهنگ و اندیشه از غرب پیش بود.

در پاسخ به این گفته رنان که جزکندی از میان عرب هیچ فیلسوفی

برنخاسته و فیلسوفان اسلامی بیشتر از اهالی حران و اندلس و فارس بوده‌اند، سید می‌گوید: که اولاً حرانی‌ها خود از تیره عرب بودند و قرن‌ها پیش از اسلام به زبان عرب سخن می‌گفتند، ثانیاً روا نیست که فیلسوفان اندلسی چون ابن باجه و ابن رشد و ابن طفیل را به دلیل آنکه در بلاد عرب نزیسته‌اند عرب ندانیم، زیرا به هر حال زبان آنان عربی بوده است و زبان مهمترین وجه امتیاز اقوام و ملل است و هرگاه قومی این امتیاز را از دست بدهد در واقع امتیاز اصلی خود را از دست داده است.

سرانجام سید جمال این پرسش را طرح می‌کند که چرا تمدن عرب و اسلام پس از آن گذشته درخشان یکباره دچار رکود و انحطاط شد و چرا مشعل فروزان این تمدن دوباره روشن نگشت؟ در روایت فرانسوی پاسخ سید، جمله‌ای که در پاسخ به این پرسش آمده آن است که «مسئولیت دین اسلام در اینجا کامل به نظر می‌آید»^۱، ولی در ترجمه عربی، این جمله خود به صورت پرسش دیگری تعدیل یافته است: «آیا مسئولیت به عهده دین و مذهب است؟»^۲

به هر حال سید در دنباله این جمله توضیح می‌دهد که رفتار دشمنانه فرمانروایان و زمامداران با اهل علم مزید بر علت شد، «چنانکه به روایت سیوطی، خلیفه هادی دستور داد تا پنج هزار تن از فیلسوفان را در بغداد گردن بزنند، تا علوم را در بلاد اسلامی ریشه کن کند. با اذعان اینکه سیوطی در گزارش شماره کشتگان مبالغه کرده است مسلم است که چنین کشتاری برآستی روی داده، ولی همانند این واقعه را در تاریخ دین مسیح نیز می‌توان یافت».

پاسخ سید با این عبارات پرمعنی پایان می‌یابد: «ادیان به هر ثانی که خوانده شوند همانند یکدیگرند، میان دین و فلسفه هیچگونه آشتی و سازشی ممکن نیست. دین به انسان می‌آموزد که صاحب ایمان باشد ولی فلسفه

۱. همان کتاب، ص ۱۸۳ ۲. ترجمه سید هادی خسروهای از پاسخ سید جمال به رفان، در کتاب «اسلام و علم»، انتشارات سعدی، تبریز (۱۳۴۸)، ص ۲۲

می‌خواهد او را از قید ایمان برهاند. بدین سان چگونه این دو می‌توانند با هم سازگار باشند؟.. تا زمانی که بشر در جهان است پیکار میان پژوهش آزادانه و احکام جزمی دوام خواهد داشت. و بیم من آن است که فرجام این پیکار، پیروزی اندیشه آزاد نباشد، زیرا توده مردم از عقل بیزارند و تنها خواص و هوشیارانند که از عقل بهره‌مندند و علم هرچند که لذت‌بخش باشد آدمی را سیراب نمی‌کند، زیرا انسان جوئی‌ای کمال مطلوب است و خوش دارد که در جهانهای تاریک و دور دستی‌زیست‌کند که فیلسوفان و پژوهندگان نه آنها را درک می‌کنند و نه می‌جویند.^۱

آیا این نامه را با توجه به نوشته‌ها و گفته‌های دیگر سید در دفاع از اسلام و مثلاً آنچه از رساله «حقیقت مذهب نیچری» درباره سازگاری دین اسلام با اصول عقلی بازگفتیم چگونه توجیه می‌توان کرد؟ خاصه که مفاد برخی از عبارتهای نامه به نظر بعضی^۲ از حدود تجددخواهی گذشته و به کفر و الحاد پیوسته و در یکی دوجا نیز سید به دین اسلام (نه روش مسلمانان) حمله کرده و آن را عامل عقب افتادگی مسلمانان دانسته است.

به همین سبب برخی از مریدان سید در درستی انتساب این نامه به سید جمال، دست‌کم به شکلی که در «ژورنال د دبا» انتشار یافته، تردید کرده‌اند، مخصوصاً چنانکه گفتیم اصل پاسخ او به زبان عربی بوده و بعد به فرانسه ترجمه شده است.

یکی از این کسان، محمد حمیدالله حیدرآبادی، استاد پیشین دانشگاه پاریس و استانبول است که عقیده دارد که «قسمتهایی از جواب سید جمال [به‌رنان] ساختگی است و مترجم آن به فرانسه با تحریفات و قبیحانه‌ای به

۱. گواشون، کتاب یاد شده، ص ۱۸۳-۱۸۵. ۲. مثلاً مقاله زیر از الی‌خضوری (Elie Kedourie) استاد دانشگاه لندن، که خلاصه مطلب آن این است، سید جمال و عیده هردو در باطن متفکری غیر دینی بوده‌اند و یکی از دلایل نویسنده، همین پاسخ سید به‌رنان است: «روشنائی تازه‌ای درباره افغانی و عیده» در مجله «اوریان»، ج ۷، ۸۷ (۱۹۶۴)، ص ۸۳-۱۰۶

چاپ آن اقدام کرده است.^۱

ولی آنچه حمیدالله در اثبات این تردید می گوید بیشتر حدس و قرینه است تا دلیل و حجت، مثلاً اینکه «سخنرانی رنان در اواخر مارس ۱۸۸۳ منتشر گردید، ولی جواب سید تقریباً پس از دو ماه منتشر شد و ما فکر نمی کنیم که مرد مجاهدی مانند جمال الدین برای تهیه جواب آن، این مدت دراز را سکوت کرده باشد» یا از سید جمال که در «تمام دوره زندگانی خود از مجاهدین و مدافعين مرستخت اسلام بود» بعید است که بگوید اسلام به زور شمشیر گسترش یافت، یا دین اسلام در راه اختناق علم و بازداشتن مردم از کوشش گام برداشته، یا اعتقاد به وجود خدای یکتا «از سنگین ترین اعمال برانسان و از بزرگترین اهانتها بر اوست.»^۲ این احتمال را نمی توان نفی کرد که مترجم جواب سید از عربی به فرانسه، برخلاف شرط امانت-داری، عبارتهایی از پیش خود بر جواب او افزوده یا معنای برخی عبارتها را با دخل و تصرف ناروا از اصل آنچه مقصود سید بوده منحرف کرده است. ولی با توجه به خودداری سید از تکذیب انتساب پاسخ به خود و نیز نامه ای که از شیخ محمد عبده در دست است^۳، در این باره که پاسخ به رنان، به شکلی که در «ژورنال د دبا» منتشر شده شاید با حذف یا تعدیل پاره ای عبارات، از خود سید بوده است تردیدی نمی توان داشت و انگهی به گمان ما بحث درباره انتساب یا عدم انتساب جوابیه به سید چندان مهم نیست که سنجش روح کلی و مقصود اصلی مطالبی که در این پاسخ آمده است.

با این یادآوری اگر در مطالب اساسی پاسخ سید ژرف بین شویم می بینیم که فرض کفر پنهانی سید بر اساس آن نارواست، زیرا لب و خلاصه پاسخ سید این است که علم و فلسفه مخصوصاً به معنایی که مخالفان او - یعنی اروپاییان در اواخر قرن نوزدهم - از این دو واژه درمی یافتند با دین که مجموعه ای از احکام جزمی است منافات دارد. و این نکته ای غریب و ناسازگار با عقاید دیگر سید نیست. زیرا چنانکه در بحث از رساله «حقیقت

۱. اسلام و علم، ص ۳۲ ۲. همان کتاب، ص ۳۰ ۳. مهدوی و افشار، مجموعه اسناد،

مذهب نیچری» دیدیم در آنجا نیز سیدکم و بیش همین روش را در پیش می‌گیرد و مسلمانان را از دامهایی که مدافعان علم و فلسفه امروزی بر سر راهشان گسترده‌اند برحذر می‌دارد. وانگهی بسیاری از متفکران اسلامی، چه پیش از سید و چه پس از او، همین نکته یاهمانند آن را گفته‌اند، بی‌آنکه کسی در حق ایشان گمان کفر ببرد. مثلاً ابن‌خلدون در «مقدمه» استدلال می‌کند که: «میان فلسفه و شریعت و میان فلاسفه و جوامعی که برشالوده شریعت‌های گوناگون بنا شده‌اند اگر عدم توافق، تضاد و کشمکش وجود نداشته باشد لااقل يك فرق اساسی وجود دارد»^۱ و آن اینکه از يك سو بر طبق حکم شرع «آنچه از پیغمبر شنیده می‌شود باید بردانش عقل تقدم داشته باشد و باید به مؤمنان تأکید شود که برای کشف حقیقت عقلانی تعالیم شارع بیهوده نکوشند، زیرا این وادی صعب‌العبوری است که فکر در آن سرگردان می‌شود»، و از سوی دیگر «فلسفه هم علم یقین و هم طریق یقین است که به مدد آن معلومات عقلی باید کسب شود».^۲

متفکر اسلامی معاصر، سید محمد حسین طباطبائی، نیز ضمن بحثی درباره اسلام و آزادی، می‌نویسد که آزادی در اسلام فقط در دایره دین توحید، یعنی «سه اصل مسلم توحید، نبوت و معاد» وجود دارد و اگر آزادی عقیده را در خارج از این دایره نیز جاری و ساری بدانیم، دین را از اصل ویران کرده‌ایم^۳، اما این امر مانع از آن نمی‌شود که اسلام، مؤمنان را به تفکر در حقایق دینی فرا بخواند و به آنان در این زمینه آزادی کامل بدهد تا «به‌طور دسته جمعی و با ارتباط با یکدیگر، در رفع شبهات خویش بکوشند».^۴

غرض اصلی سید جمال از پاسخ به «رنان» تأکید همین تعارض میان ایمان و آزادی مطلق عقیده، یا به سخن دیگر، تعارض میان دین و فلسفه

۱. محسن مهدی، «فلسفه تاریخ ابن‌خلدون»، ترجمه مجید مسعودی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران (۱۳۵۲)، ص ۱۰۷. ۲. همان کتاب، ص ۱۰۴. ۳. علامه سید محمد حسین طباطبائی، «روابط اجتماعی در اسلام»، ترجمه محمدجواد حبشی کرمانی، انتشارات بعثت، تهران (۱۳۴۸)، ص ۶۸. ۴. همان کتاب، ص ۱۰۰-۱۰۲.

است، نهایت آنکه مقصود يك گوینده از بیان این تعارض گاه ممکن است حمله به فلسفه باشد و گاه انکار دین، ولی مقصود سید نه این است و نه آن، بلکه اومی خواهد بگوید که چون این تعارض منحصر به رابطه اسلام و فلسفه نیست و درباره همه ادیان راست درمی آید، «رنان» حق ندارد تنها مسلمانان را از بابت آن سرزنش کند، مخصوصاً که اسلام در قیاس با مسیحیت با فیلسوفان بهتر رفتار کرده است.

همگان می دانند که علوم و معارف فلسفی در روزگار نیرومندی مسلمانان به پایه بلندی از تکامل رسید. اما واماندگی و نادانی امروزی مسلمانان که نتیجه تباہکاری حکومت‌های استبدادی و قدرتهای استعماری است دوباره آنان را با علم و فلسفه بیگانه کرده است و این بیگانگی تنها با آزادی سیاسی و پیشرفت اجتماعی و فکری مسلمانان از میان برخواهد خاست. پس در حساب آخر رواج علم و معرفت، فرع بر احیای فکر دینی و تقویت مبانی ایمانی است.

سید این نکته را در جاهای دیگر نیز هنگام بحث از روشی که مسلمانان باید در برابر معارف غربی پیش گیرند بیان کرده است. از جمله در یکی از مقالات «عروة الوثقی» از فرنگی مآبی رهبران تنظیمات عثمانی و حکومت مصر انتقاد می کند و می گوید که تقلید از سازمانها و شیوه‌های اداری و فرهنگی و سیاسی غرب و فرستادن گروه گروه دانشجوی ترك و مصری به غرب، هیچک نه همان احوال ترکان را بهتر نکرد که زندگی سیاسی و اجتماعی ایشان را آشفته تر کرد، حال آنکه رفتار درست در برابر معارف غربی باید همانند رفتار مسلمانان صدر اسلام در برابر فلسفه یونانی باشد؛ مسلمانان صدر اسلام تنها هنگامی به فرا گرفتن طب بقراط و جالینوس و هندسه اقلیدس و نجوم بطلمیوس و فلسفه افلاطون و ارسطو همت گماشتند که پایه‌های ایمان خود را استوار کردند. مسلمانان امروزی نیز تنها زمانی باید به فرهنگ و تمدن اروپایی روی آورند که دین خویش را به وجه درست آن بشناسند.^۱

اگر پاسخ سید را به‌رمان با توجه به این نکات تعبیر کنیم، مطالب اساسی آن با نوشته‌های دیگر سید چندان متعارض نمی‌نماید.

تجزیه و تحلیل دقیق باقی وقایع زندگی سید جمال، با همه ارجی که در تاریخ پیکار ملت‌های اسلامی، خاصه ایرانیان، با استعمار و استبداد دارد از حوصله گفتار این بخش - که به‌تجددخواهی سنی و تأثیر آن در جنبش عرب مربوط می‌شود - بیرون است. از اینرو ناگزیر به اختصار می‌گوییم که سید پس از عزیمت از فرانسه به انگلستان رفت و در آنجا یک‌چند کوشید تا با تبلیغ عقاید خود و به‌میانجیگری «ویلفرید بلنت» (Wilfrid Blunt) نویسنده «عرب دوست» انگلیسی، سیاست انگلیس را به‌سود مسلمانان خاصه مصریان دگرگون کند، ولی کامیاب نشد. از انگلستان رهسپار ایران گشت و از ایران به روسیه رفت. پس از بازگشت به ایران به مبارزه‌ای دلیرانه برخد استبداد ناصرالدین شاه برخاست و در آگاهاندن مردم ایران و رسوا کردن سیاست استعماری روس و انگلیس کوشید.

کارنامه زندگی سید در ایران شاید درخشانترین فصل داستان مجاهده او در راه آزادی ملت‌های اسلامی باشد، زیرا در قرن سیزدهم هجری کمتر کشور اسلامی همچون ایران در گمراهی و بیخبری سیاسی به‌سر می‌برد و اگر میزان تأثیر یکایک رهبران سیاسی و فکری ایران آن روزگار را در بیداری مردم با هم بسنجیم، بیگمان سید جمال بیش از هر رهبر دیگر در این بیداری مؤثر بوده است.

پس از آنکه از ایران بیرون رانده شد به عراق و سپس انگلستان رفت و مبارزات خویش را برخد ناصرالدین شاه از سر گرفت. سرانجام به‌دعوت سلطان عبدالحمید به استانبول رفت و گرفتار دساتن او شد. و عملاً در آن شهر زندانی بود، تا آنکه در روز پنجم شوال ۱۳۱۴ مطابق نهم مارس ۱۸۹۷ درگذشت.

میراث سید جمال الدین

بطور خلاصه عناصر اصلی میراث سید جمال الدین برای جهان اسلامی به نحو عام و جهان عرب به نحو خاص عبارت بود از: نخست اعتقاد به توانایی ذاتی دین اسلام برای رهبری مسلمانان و تأمین نیرومندی و پیشرفت آنان. دوم مبارزه با روحیه تسلیم به قضا و قدر و گوشه نشینی و بی جنبشی. سوم بازگشت به منابع اصلی فکر اسلامی. چهارم تفسیر عقلی تعالیم اسلام و فرا خواندن مسلمانان به یاد گرفتن علوم نو و پنجم مبارزه با استعمار و استبداد به عنوان نخستین گام در راه رستخیز اجتماعی و فکری مسلمانان. سید را در مورد مبارزه با استعمار باید رهبری مبدع دانست. ولی درباره جنبه های دیگر فکر اجتماعی اسلامی، کسان دیگری پیش از او مانند طهطاوی و مدحت پاشا، به درجات گوناگون، برای عربان و ترکان سخن گفته بودند، لیکن هیچ یک از رهبران طراز اول اصلاح فکر دینی و اجتماعی در دوره زندگی سید به اندازه او در راه پیکار با استعمار و استبداد رنج نبرد و نیز همچون او جاذبه شخصی و نفوذ کلام نداشت. و راز محبوبیت و اهمیت او در تاریخ فکر معاصر اسلامی همین بوده است. سید محمد محیط طباطبایی در این باب نوشته است:

«سید جمال الدین در فلسفه مشائی به میرزا ابوالحسن جلوه، و در حکمت اشراق به «حکیم قمشه ای» نمی رسید، و در معرفت به مبنای حقوق و قوانین اروپا، توسعه نظر و اطلاع میرزا ملکم خان را نداشت، و در ریاضیات قدیم به میرزا محمد علی قاضی یا میرزا عبدالغفار اصفهانی نمی رسید، و زبان فرانسه را محمد حسن خان اعتماد السلطنه از او بهتر می دانست، و میرزا حسنعلی خان خط و انشاء فارسی را بهتر از او می نوشت، و میرزا محمد حسین فروغی در نثر و شعر فارسی از او استادتر بود، و عربی را شیخ محمد عبده مصری و ادیب اسحق لبنانی بهتر از او می نوشتند، ولی در وجود او سری مکتوم بود که من حیث المجموع در وجود کلیه افراد نامبرده یافت نمی شد. سید بی آنکه در اروپا درس

خواننده یا در يك کشور آزاد راقی به سر برده باشد، در طی اقامت محدود اول خود در اسلامبول و ارتباط با پیشاهنگان نهضت فرهنگی و اجتماعی عثمانی و با استفاده از زبان ترکی و عربی و مراجعه به ترجمه‌های مختلفی که از فرانسه در مصر و عثمانی به عربی و ترکی شده بود، به حقیقتی آشنا شد که دیگران با وجود فضایل علمی و ادبی مکتسب به درک آن موفق نشده بودند.^۱

شیخ محمد عبده

محمد عبده^۲ نامورترین مرید سید جمال الدین بود، ولی ارج و آوازه او نزد اهل سنت از آن رو بلند است که نه تنها در احیای فکر دینی و انطباق آن با مبانی عقلی کوشید، بلکه از تجددخواهی دینی برای اصلاح پاره‌ای از وجوه زندگی اجتماعی مصر بهره جست.

عبده در سال ۱۲۶۶ / ۱۸۴۹ از خانواده‌ای میانه حال در روستای محله نصر، واقع در بحیره، در مصب رود نیل زاده شد. خانواده او اگر چه ثروت بسیار نداشت به سبب شهرت به دانشوری و پارسایی، از اعتبار و حیثیت فراوان محلی برخوردار بود. پدرش ترکمن و مادرش اصلاً عرب بود و خانواده‌های آن دو از دیرباز در دهکده‌ای نزدیک طنطا می‌زیستند.

۱. سید محمد محیط طباطبایی، «نقش سید جمال الدین در بیداری مشرق زمین»، ص ۴۹-۵۰
 ۲. نکته‌های اصلی مربوط به زندگی‌نامه عبده را از این کتابها بویژه کتاب امین گرفته‌ایم (منابع شناخت اندیشه‌های او را جداگانه در جای خود یاد خواهیم کرد):

۱. محمد رشید رضا، «تاریخ الاستاذ الامام»، مطبعه منار، قاهره (۱۹۳۱)
۲. مقالات «ملخص سيرة الاستاذ الامام» و «تتمة سيرة الاستاذ الامام» در مجله «المنار»، ج ۸، شماره‌های ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۲۳، قاهره (۱۳۲۳)
۳. احمد امین، «زعماء الإصلاح فی العصر الحديث»، دارالکتاب العربی، بیروت (۱۹۴۸)
۴. جمال محمد احمد، «مبانی روشنفکری ناسیونالیسم مصری»، لندن ۱۹۶۰
۵. سی. سی. آدامز، «اسلام و نوخواهی در مصر» (Jamal Muhammad Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Oxford University Press, London, 1960)
۶. سی. سی. آدامز، «اسلام و نوخواهی در مصر» (C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, op. cit)

اما در اواخر حکومت محمدعلی و اوایل خدیوی عباس اول که بیداد گماشتگان حکومت برای گردآوری مالیات زندگی را برروستایان سخت کرده بود از آن نقطه کوچ کردند و مدتی را به تنگدستی گذراندند. محمد عبده در این دوره سرگردانی و پریشان روزگاری خانواده اش زاده شد. در آغاز به ورزش و بازیهای پهلوانی دل بسته بود، ولی در سن سیزده سالگی به اجبار پدرش به «جامع احمدی» در طنطا رفت که پس از «جامع الازهر» در آن زمان معتبرترین مرکز تعلیم معارف اسلامی در مصر به شمار می‌رفت.

درسهای که در جامع احمدی به طلاب می‌آموختند مانند هر مدرسه قدیمی دیگر، تجوید و علم قرائت و فقه و نحو بود که قرنهای جزو تعلیمات اساسی باسوادان بود. این درسها عبده را از درس خواندن بیزارتر کرد. در دلش افتاد که درس و کتاب را رها کند و به پیشه بیشتر هموطنانش که زراعت بود روی بیاورد. چون پدرش مصمم بود که او را به درس خواندن وادارد، عبده از طنطا گریخت و به ده دیگری رفت که باز برخی از خویشاوندانش در آن می‌زیستند. یکی از آن خویشاوندان، شیخ درویش، دایی پدر عبده، عارفی وارسته بود که دیدار او عبده را در خط فکری و اخلاقی تازه‌ای انداخت. شیخ چون پیشتر به طرابلس سفر کرده و از عقاید سنوسیان اثر پذیرفته بود، مانند آنان این نظر را تبلیغ می‌کرد که راه رستگاری مسلمانان بازگشت به اسلام روزگاران پیامبر و صحابه و تقلید از سادگی آنان در دینداری و پارسایی و پیراستن عقاید دینی کنونی مردم از بدعتهای گذشتگان است.

عبده تنها پانزده روز نزد شیخ درویش ماند ولی در همین مدت کوتاه از آموزشهای او دو بهره بزرگ برد: نخست آنکه چون درسهای شیخ نه به فقه و نحو بلکه به اخلاق مربوط می‌شد و محضر او شیرین و نشاطبخش بود، عبده گفته‌های او را به آسانی درمی‌یافت و همین امر او را از عقده‌ای که شیوه نادرست معلمان پیشین در او پدید آورده بود نجات داد. دوم

آنکه عده تا آن زمان مانند اکثریت مسلمانان گمان می کرد که مسلمانی تنها با ادای شهادتین حاصل می شود و نفس مسلمان بودن ثوابی بزرگ است، یعنی مرد و زن مسلمان صرف نظر از چگونگی کردارشان در این جهان، بی گفتگو در آن جهان به بهشت خواهند رفت، و لسی شیخ درویش خلاف این عقاید را به عده آموخت: اومی گفت که بزرگترین ارزش زندگی انسان، درستکاری است و نباید دین اسلام را سرپوش تباهکاری خود کرد، زیرا اسلام دین عقیده و عمل است نه مجموعه ای از الفاظ میان تهی و بی بنیاد، که وظیفه مسلمان به مجرد بر زبان آوردن آن الفاظ پایان یابد. مسلمانان مانند دیگر مردمان، مسئول کارهای خویشند، و چه بسیار مسلمانانی که این نام را بناحق بر خود نهاده اند. اسلام هرگز بدآموزی نکرده و اساس آن و بلکه اساس هر گونه عقیده درست، قرآن و تنها قرآن است. بهترین عبادتها نیز کوشش برای فهم معانی قرآن است.^۱

عده پس از پایان روزه با شیخ دیدار داشت، جوانی دیگر شد. اگر تا پیش از آن می خواست دنبال زراعت برود و در زور آزمایی و پهلوانی بر همگان پیشی جوید، اکنون آرزومند صفای روح و دانش اندوزی شده بود تا بتواند قرآن را درست بفهمد و نخست خویشتن و سپس دیگران را به راه راست برد. پس به جامع احمدی بازگشت تا هم پدر و مادر را خشنود کند و هم توشه فهم قرآن را فراهم بیاورد. حالا دیگر خود را از درس خواندن ناتوان نمی پنداشت، حتی درس نحو را ساده تر از گذشته می یافت و خود آن را به دوستانش یاد می داد.

پس از جامع احمدی به جامع الازهر رفت. در آنجا بزرگترین علمای آن روزگار مصر جمع بودند، ولی شیوه و موضوع درسها چنان نبود که او را خرسند کند. اگرچه شیوخ الازهر بیشتر می کوشیدند تا به طلاب، دقت فهم و قدرت جدل بیاموزند، لیکن موضوع درسها هیچگاه از حدود بحث الفاظ و تعلیقات بر متون قدیم و مجادله درباره امور احتمالی فراتر نمی رفت

و از جهان و کارهای جهان واقعی، از تاریخ و جغرافی و ریاضیات و شیمی خبری نبود. هر کار بیرون از عرف و عادت، کفر یا حرام یا مکروه شمرده می‌شد، چنانکه نصب شیر (آب) در وضوگاههای کثیف یا خواندن کتابهای جغرافی یا علوم طبیعی یا فلسفه، حرام و پوشیدن پوتین، بدعت بود^۱. آشکار است که هر کس در چنین محیطی به اصلاح فکر دینی همت می‌گماشت به زندقه متهم می‌شد و صدایش پیش از آنکه به گوش مردم برسد خاموش می‌گشت. عبه در این اوضاع به عرفان و درونگرایی روی آورد و همین زمینه ذهنی به اضافه احساس نو میدی از اصلاح محیط تاریک و ارتجاعی الازهر، نزدیک بود که کارش را به گوشه نشینی و گسستگی از هر گونه کوشش اجتماعی بکشد. ولی باز شیخ درویش که عبه او را سالی دو ماه از نیمه شعبان تا نیمه شوال می‌دید، از این فرجامش رهانید و او را قویدل کرد که دست از جهل بردارد و مخصوصاً برخلاف آنچه شیوخ قشری الازهر می‌آموختند، به او اطمینان داد که در اسلام چیزی به نام علم حرام وجود ندارد، بلکه فرا گرفتن همه علوم بر مسلمان واجب است، مگر آنچه علم نیست و لسی ظاهر علم دارد، همچون جادوگری و غیب گویی و شعبده بازی. اما در سراسر مدت تحصیلاتش در الازهر تنها يك استاد بود که می‌توانست تشنگی او را برای دانستن بیشتر فرو نشانند. و او شیخ حسن الطویل بود که به رغم بدگوییهای مخالفان به شاگردانش ریاضیات و فلسفه می‌آموخت و علاوه بر آن چون از اوضاع سیاسی مصر آگاه بود و دلیرانه از آن سخن می‌گفت شاگردانش را در مورد مسائل سیاسی نیز کنجکاو می‌کرد.

با اینهمه هیچ کس به اندازه سید جمال الدین اسدآبادی در تحول روحی عبه مؤثر نبود. سید جمال هنگام نخستین سفرش به قسطنطنیه از مصر گذشت و عبه او را نخستین بار در همین سفر در قاهره دید و یکباره شیفته‌اش شد.

روش سید جمال الدین در تفسیر قرآن و احاطه‌اش بر تفسیر و ذوقش

در مباحث عرفانی و فلسفی و اخلاق اجتماعی اسلام چشم عبده را به جهانی که الازهر از او پنهان نگاه می داشت گشود. چون سید در پایان سال ۱۲۸۶ به مصر بازگشت - همان طور که گفتیم - بسیاری از روشنکران مصری مانند سعد زغلول و ادیب اسحق و یعقوب صَنُوع و ابراهیم مُوِیلِجی براو گرد آمدند. در این جمع، عبده از همه به او نزدیکتر بود و با او احساس همدلی می کرد.

اعتراف خود عبده به تأثیر سید جمال براو، هر چند به گزافه آمیخته است، از اندازه دل بستگی او به سید در این دوره حکایت دارد: «پدرم به من حیاتی بخشید که علی و محروس [دو برادرش که کشاورز بودند] در آن با من سهیم بودند، ولی سید جمال به من حیاتی بخشید که من در آن با محمد و ابراهیم و موسی و عیسی و اولیاء و قدیسان شریکم.»^۱

به تشویق سید به مطالعه فلسفه پرداخت و گواه آن، دو دستنویسی است که خود از کتاب «اشارات» ابن سینا تهیه کرده است و یکی از آنها با ستایش سید پایان می پذیرد.

این دوره نیرو گرفتن جنبش میهن پرستی در مصر بود. و پیوند دوستی سید جمال و عبده، گذشته از عوالم مرید و مرادی، نیرویی بزرگ در پرورش اندیشه های اصلاح طلبانه دینی در مصر شد. مقالاتی نیز که عبده در این زمان در نخستین دوره روزنامه الاهرام منتشر کرد و به سبب انتقادش از ارزشهای اجتماعی و اخلاقی مردم مصر مایه شهرت او گشت، احتمالاً به تلقین سید بوده است.

در سال ۱۲۹۴/۱۸۷۷ تحصیلاتش را به پایان رساند و از الازهر شهادتنامه عالمی گرفت. از آن پس پیشه معلمی را آغاز کرد که تا پایان عمریش از هر کار دیگر باطبعش سازگار افتاد. علاوه بر الازهر در دارالعلوم که بتازگی برای تربیت قاضی و معلم، از میان طلاب الازهر، تأسیس شده بود درس می داد. همکاریش با سید جمال و ملیون مصر او را در نظر مقامات

حکومت مغضوب کرد. از اینرو خدیو توفیق هنگامی که سید جمال را از مصر تبعید کرد دستور داد که عبهه نیز به دهکده خود بازگردد. ولی یکسال بعد به قاهره بازگشت و چون ریاض پاشا، نخست وزیر، به اهل ادب ارادت داشت و در عین حال می خواست مطبوعات مصر را به صورتی آبرومند در آورد، عبهه از جانب او به سردبیری روزنامه رسمی کشور به نام «الوقایع المصریه» گماشته شد. چنانکه هم به تشویق ریاض پاشا بود که پطرس بستانی دائرة المعارف را به چاپ رساند، و گردانندگان مجله «المقتطف» - که در ضمن بحث از عقاید شبلی شملیل از آن یاد کردیم - به نشر مجله خود دلگرم شدند، و شملیل مجله «الشفاء» را بنیاد کرد.

عبهه روزنامه «وقایع مصریه» را وسیله ای برای تبلیغ عقاید اصلاحی خود قرار داد و در آن، مقالات بسیاری در نقد نظام آموزشی و عادات اجتماعی و پاره ای از عقاید نادرست مصریان منتشر کرد. چون به پشتیبانی ریاض پاشا متکی بود از همه ادارات دولتی و دادگاهها خواست تا تصمیمات و برنامه ها و احکام خود را به آگاهی روزنامه برسانند و این نیز خود به او یاری می کرد تا از معایب دستگاههای حکومت با آگاهی بیشتر انتقاد کند.^۱

اینک عبهه برخلاف تمایلات گوشه گیرانه ای که چند سال پیش از آن داشت، خود را کم و بیش در همه زمینه های زندگی اجتماعی مصر، خواه سیاسی و خواه دینی و خواه آموزشی، درگیر کرده بود، ولی شیوه فکر و داوری سیاسی او در همه حال محافظه کارانه و اعتدالی بود. به نظر او برای مردم مصر که گرفتار بیسوادی و از آن مهمتر نادانی بودند، تربیت اخلاقی و آمادگی فکری باید بر مبارزه سیاسی مقدم باشد. راه رفع مفاسد اجتماعی نیز نه جهش و اقدام قاطع انقلابی، بلکه اصلاح تدریجی است. چنین عقایدی سبب شد که جناح پیکارجوی جنبش ملی مصر، عبهه را به جانبداری از ارتجاع متهم کند.

جنبش عرابی

در مدت سردبیری عبده در روزنامه «وقایع مصریه» بود که بحران سیاسی مصر با انقلاب عرابی پاشا به اوج خود رسید. چون این انقلاب در سیر زندگی عبده اهمیت فراوانی داشته است و تا اینجا نیز چندبار از آن به اشاره یاد کرده‌ایم توضیح مختصری درباره آن لازم به نظر می‌آید.

انقلاب عرابی پاشا، نتیجه به هم پیوستن سه جریان سیاسی در مصر بود: یکی نارضایی افسران مصری از اینکه در قیاس با افسران غیرمصری مخصوصاً چرکسی و ترك حقوق و مزایای کمتر داشتند، دوم مبارزات مشروطه‌طلبان و آزادیخواهان مصری که با سیاست خدیو توفیق مبارزه می‌کردند و خواهان برقراری نظام نمایندگی و تشکیل مجلس ملی بودند و سوم احساسات همگانی مردم مصر برضد دخالت‌های استعمارگران انگلیسی و فرانسوی. بزودی رهبری این هر سه جریان به دست عرابی پاشا افتاد. احمد عرابی پاشا یکی از افسران قشون مصر بود که از خانواده‌ای فلاح برخاسته بود و بر اثر جذب فوق‌العاده شخصی در میان افسران مصری احترام و محبوبیت فراوان داشت. در سال ۱۸۵۸ اختلاف او با فرمانده چرکسی خود خسرو پاشا موجب محکومیت و اخراج او از ارتش شد، ولی بعد اسماعیل پاشا خدیو مصر او را بخشید و رتبه‌اش را بازگرداند.

در سال ۱۸۸۱ رفقی پاشا وزیر جنگ که خود ترك بود روش تبعیض-آمیزی به سود افسران بیگانه قشون مصر در پیش گرفت و قانونی وضع کرد که به موجب آن ارتقاء به مقامات عالی ارتشی به فارغ التحصیلان دانشگاه جنگ منحصر می‌شد. چون فارغ التحصیلان آن دانشگاه، افسران غیرمصری بودند قانون تنها به سود آنان درمی‌آمد. بدین گونه انقلاب از نارضایی افسران آغاز شد.

روز شانزدهم ژانویه ۱۸۸۱ عده‌ای از افسران مصری در خانه عرابی پاشا گرد آمدند و او را به رهبری خود برگزیدند و ضمن بیانیه‌ای خواستار برکناری رفقی پاشا و وزیر جنگ شدند. چون به این هدف رسیدند درخواست‌های

خود افزودند و به آن جنبه سیاسی دادند.

روز نهم سپتامبر طی تظاهراتی در میدان عابدین، تشکیل مجلس ملی و استعفای ریاض پاشا را خواستند. ریاض پاشا استعفا داد و شریف پاشا نخست‌وزیر پیشین و یکی از هواخواهان مجلس ملی نخست‌وزیر شد، ولی کابینه او نیز نتوانست بر سر کار بماند. آنگاه محمود سامی البارودی، سیاستمدار و شاعر معروف و از دوستان افسران انقلابی، به نخست‌وزیری معین شد. این امر احترام عرابی پاشا را بالا برد و ملیون را در پیکارهای خود دلیرتر کرد.

خدیدو توفیق که از این تحول سخت به‌هراس افتاده بود بارودی را برکنار کرد و وزیران تازه‌ای را به کار برگماشت، ولی عرابی همراه افسران و سربازانش کاخ خدیدو را محاصره کرد و از جانب مردم از او خواست که همه وزیران را عزل کند، مجلس ملی را برپا دارد و شماره نفرت ارتش را به هیجده هزار تن افزایش دهد. خدیدو تسلیم اختیار کرد و شریف پاشا دوباره به نخست‌وزیری رسید و مجلس ملی آغاز به کار کرد، ولی در این هنگام انگلستان و فرانسه که پیروزی عرابی پاشا را خطری برای منافع خود در مصر می‌دیدند وارد معرکه شدند و در یادداشتی مشترک، پشتیبانی خود را از خدیدو و لزوم رعایت اختیارات ناظران مالی دولت را گوشزد کردند. مجلس ملی بدون اعتنا به این تهدید، ضمن مذاکره درباره بودجه، صلاحیت خود را برای رسیدگی به آن اقلام از درآمد ملی که برای پرداخت دیون مصرکنار گذاشته نمی‌شد اعلام کرد. انگلستان و فرانسه ادعای مجلس را رد کردند و شریف پاشا که پافشاری مجلس را در برابر دوقدرت نادرست می‌دانست استعفا داد. بارودی دوباره به نخست‌وزیری رسید و این بار در کابینه او عرابی پاشا وزیر جنگ شد. از آن پس انگلستان شتابان وسائل مداخله نظامی در مصر را فراهم ساخت. عرابی پاشا نیز دلیرانه ملت مصر را برای مقاومت در برابر تهاجم بسیج کرد. روز یازدهم ژوئیه ۱۸۸۲ ناوگان انگلیس اسکندریه را بمباران کرد، و روز چهاردهم سپتامبر، پس از شکست نیروهای عرابی از مهاجمان انگلیسی در تل الکبیر، عرابی دست از مقاومت

برداشت. خدیوکه در جریان حمله انگلیس خود را رسماً زیر حمایت آن دولت قرار داده بود، به اشاره انگلیس او را به سیلان تبعید کرد.^۱

عبده و عربی

و اما رفتار عبده در برابر انقلاب عربی پاشا چه بود؟ بنا بر آنچه پیشتر دربارهٔ بینش سیاسی عبده گفتیم بظاهر از او انتظار می‌رفت که با انقلاب مخالف باشد، زیرا چنانکه اشاره کردیم مشربش در سیاست اساساً محافظه‌کارانه بود. به عربی هم ارادتی نداشت و او را رهبری می‌دانست که شیوه‌اش بیشتر بر انگیزختن احساسات است تا پرورش عقل، «و در گفتار، دلیر و در جنگ ناتوان است و بیشتر شایستگی آن را دارد که واعظ عوام باشد تا رهبر ملت، هر چند مردی پاکدل و نیک‌خواه مردم است»^۲ و نیز چنانکه گفتیم معتقد بود که ملت مصر هنوز به آن پایه از آگاهی اجتماعی و سیاسی نرسیده است که بتواند از نظام پارلمانی، درست بهره‌برداری کند. از این رو نخست باید آنان را از حیث فکری و اخلاقی آمادهٔ دموکراسی کرد، و لی تربیت مردم برای این مقصود نباید به دست نظامیان انجام گیرد.

با وصف این همه، عبده به محض درگیری انقلاب از آن پشتیبانی کرد و تا پایان انقلاب به آن وفادار ماند. علت این دگرگونی روش عبده چه بود؟ پاسخی که احمد امین به این پرسش داده است بیشتر بر اساس سنجش رفتار عبده از دیدگاه روانشناسی اجتماعی است؛ خلاصهٔ آن اینکه آدمیزادگان همیشه از روی منطق رفتار نمی‌کنند خاصه در روزگار انقلاب، و چه بسا مردان خونسرد و آرام و معتدلی که همراه موج هیجان همگانی، گوشهٔ راحت و وقار را ترك گفته‌اند و خویشان را به درون معرکهٔ انقلاب افکنده‌اند.^۳ ولی پاسخ دیگر می‌تواند این باشد که چون در جریان انقلاب،

1. Mahmud Y. Zayid, *Egypt's Struggle for Independence*, Khayyats, Beirut, 1965, p. 17-29.

۳. همان کتاب، ص ۳۰۴

۲. احمد امین، کتاب یاد شده، ص ۳۰۳

دولت‌های انگلستان و فرانسه آشکارا به مداخله برخاستند و انگلستان دست به اشغال مصر زد، عبده مانند هر مصری میهن‌پرست دیگر به پشتیبانی از عرابی برخاست، زیرا عرابی برخلاف خدیو، نه راه‌تسلیم، بلکه راه مقاومت در برابر انگلیس را پیش گرفته بود. پس از شکست انقلاب عرابی، عبده به جرم شرکت در آن دستگیر شد و به سه سال تبعید محکوم گشت. از این رو به بیروت و از آنجا به پاریس رفت و چنانکه در شرح زندگی میدجمال گفتیم در پاریس با سید در نشر «عروة الوثقی» همکاری کرد.

خشم عبده از تجاوز انگلیس به مصر و کرنش خدیو مستبد مصر در برابر بیگانگان و رفتار حکومت مصر در حق او، به اضافه هم‌نشینی با سید در این دوره عبده را به فعالیت سیاسی کشاند. در سال ۱۸۸۴ به تشویق سید برای ابلاغ خواسته‌های میهن‌پرستان مصری و سودانی به نمایندگان پارلمان و مطبوعات انگلستان به لندن رفت، ولی نتیجه‌ای از این کار نگرفت و به پاریس بازگشت. پس از چندی «عروة الوثقی» نیز به فشار دولت انگلیس تعطیل شد و عبده ناگزیر از سید جدا شد و به بیروت بازگشت و تا پایان عمر دیگر سید را ندید.

گرایش عبده به اصلاح اجتماعی

از آن پس، هم نومی‌دی عبده از اینکه با فعالیت و مبارزه سیاسی به هدف‌های میهنی خود برسد، و هم جدایی از سید مایه آن شد که شور و شوق سیاسی او فرو بنشیند و به سیره پیشین خود کار درس و تحقیق را از سر گیرد. بدین سبب در مدت سه سال اقامت در بیروت بیشتر وقت او صرف تبلیغ نظریاتش درباره اصلاح فکر دینی شد. علاوه بر مدرسه سلطانیه بیروت، در دو مسجد آن شهر درس تفسیر قرآن می‌داد و بخشی از تقریرات او در همین درسها بود که بعد به صورت کتاب «رسالة التوحید» منتشر شد. در این زمان که شش سال بود که بیرون از مصر به سر می‌برد، کم‌کم اوضاع و احوال مساعدی برای بازگشت او به مصر فراهم آمد. ریاض‌پاشا دوباره نخست

وزیر شد و گروهی از دوستان عبهه نزد خدیو برای گرفتن اجازه بازگشت او شفاعت کردند. چون لرد کرومر (Cromer) فرماندار انگلیسی، به او نظری مساعد داشت خدیو چاره‌ای جز موافقت ندید. ظاهر آکرومر که سودای اصلاح سازمانهای اجتماعی و آموزشی مصر را در سر داشت، حضور عبهه را به شرط پرهیز او از فعالیت سیاسی به سود سیاست خود می‌دانست. عبهه نیز که از آزموده‌های سیاسی خود دلتنگ و نومید بود به این شرط رضا داد. و چون به مصر بازگشت، جز عضویت انتصابی در اواخر عمر در مجلس شوری که هیئت مشورتی بود، زندگی خویش را مراسر به اصلاح فکر دینی و سازمانهای دینی و فعالیتهای خیریه وقف کرد.

در اوایل بازگشت، قصدش آن بود که دوباره به کار معلمی در دارالعلوم بازگردد، اما خدیو که به او بدبین بود و افکارش را برای جوانان خطرناک می‌دانست اجازه تدریس به او نداد. در عوض نخست قاضی دادگاه و سپس مستشار دادگاه استیفاء شد. در همین زمان زبان فرانسه را خوب یاد گرفت و رساله‌ای از «هربرت اسپنسر» در تربیت به زبان عربی ترجمه کرد. فرصتی هم یافت که به فرانسه و سوئیس سفر کند و با برخی از اهل علم در آن کشورها آشنا شود. ضمناً شیوه او در قضاوت و او را به نام دادرسی آزاداندیش مشهور کرد، زیرا در قضاوت خود به موازین نانوشته عدل و انصاف بیش از نص قانون پای‌بند بود.

در سال ۱۸۹۲ خدیو توفیق درگذشت و عباس جانشین او شد. عباس برخلاف پدر در برابر انگلستان روش استوارتری در پیش گرفت و بر آن شد تا در برابر فشارهای آن دولت ایستادگی کند. به این منظور درباریان کهنه کار و نادرست را برکنار کرد و گروهی از مردان خوشنام از جمله رهبران انقلاب عراقی پاشا را در پیرامون خود گرد آورد و در پی آن برآمد که به نحوی مؤثر در جریان امور دخالت کند. عبهه این دگرگونی را در سیاست دربار مصر مغتنم شمرد و خود را به خدیو نزدیک کرد تا به یاری او پاره‌ای

از مقاصد اصلاح طلبانه خویش را تحقق بخشد. او خدیو را قانع نکرد که اصلاح در سه زمینه از زندگی اجتماعی مصر برای آینده کشور فوریت دارد و ضمناً چون به مصالح آبی انگلستان زیان نمی‌رساند با مخالفت آن دولت روبرو نخواهد شد. این سه زمینه عبارت بودند از: دانشگاه الازهر و اوقاف و دادگاههای شرعی. در این میان الازهر به نظر عبده اهمیت خاص داشت زیرا پرنفوذترین مرکز فعالیتهای فکری مصر و جهان سنی به‌شمار می‌رفت. به‌توصیه عبده، خدیو شورایی اداری برای الازهر معین کرد و عبده را به عضویت آن برگماشت. این شورا اصلاحاتی در برنامه و شیوه درسی الازهر صورت داد، مثلاً دروس تازه‌ای چون جبر و حساب بطور اجباری و تارویخ اسلام و جغرافیا و انشاء بطور اختیاری به‌برنامه آن افزود و وسائلی برای رفاه طلاب فراهم کرد و حقوق استادان را بالا برد. عبده خود نیز تدریس علم سیاست را برعهده گرفت، ولی چنانکه پیداست همه این اصلاحات جنبه سطحی داشت و ریشه‌های واماندگی فکری رایج حال خود رها کرد. وانگهی محافظه‌کاران با همین اصلاحات مختصر نیز مخالفت می‌کردند و کم‌کم خدیو را از عاقبت آنها ترساندند و خدیو نیز که نمی‌خواست اصلاحاتش تا آنجا پیش‌برود که رابطه‌اش را با علماء تیره‌کند با محافظه‌کاران همراه شد.

با اینهمه باید گفت که همان اصلاحات سطحی و ناقص همراه با بحث و محاجه دائم عبده با علمای کهنه‌اندیش، الازهر را تا اندازه‌ای به حرکت در آورد و محیط آن را آماده نواخواهی کرد، چنانکه مردانی مانند علی عبدالرازق که - همان‌گونه که بعد خواهیم گفت - مسأله عدم ضرورت خلافت را پیش‌کشاند، یا محمد ابوزید که تفاسیر کهن قرآن را نقد کرد، از میان درس خوانندگان الازهر پیدا شدند و تانزدیک به پنجاه سال پس از درگذشت عبده چند تن از رؤسای دانشگاه الازهر از شاگردان عبده بودند و کوشیدند تا این دانشگاه را از صورت قرون وسطایی خود بیرون آورند. در سال ۱۸۹۹ که نارضایی از شیوه کار دادگاههای شرعی بالاگرفته بود، حکومت مصر به‌اشاره مشاوران انگلیسی خود تصمیم گرفت که آن

دادگاهها را برچینند، ولی چون شتاب در این کار افکار عامه مصریان را می-شوراند مصلحت در آن دید که مقصود خود را بتدریج عملی کند. به این منظور لایحه‌ای به مجلس نمایندگان فرستاد که به موجب آن دوتن از اعضای دادگاه استیناف به عضویت دادگاه عالی شرعی درآیند. علماء به مخالفت با لایحه برخاستند و شیخ حسونه نواوی (۱۲۵۵-۱۳۴۳ ه.ق) که هم رئیس الازهر و هم مفتی دیار مصر بود، از هردو مقام خودکناره گیری کرد. لایحه حکومت از طرف مجلس رد شد ولی خدیو دیگر حسونه نواوی را باز نگرداند، بلکه عیده را به مقام مفتی گماشت. عیده تا پایان عمر مفتی مصر بود و در این مقام فرصتی را به دست آورد که سید جمال هرگز نتوانست یا نخواست به آن دست یابد، زیرا امکان این را پیدا کرد که به نحو عملی و از پایگاهی نیرومند برای دگرگون کردن بینش دینی مردم مصر و بلکه عامه سنیان و پیراستن عقاید آنان از خرافات و اصلاح کار دادگاههای شرعی بکوشد.

تا آن زمان پیشینیان عیده، در مقام مفتی مصر، خود را صرفاً در حکم مشاوران دستگاه حکومت می‌پنداشتند و از اینرو فتاوی آنان تنها جنبه مشورتی داشت، ولی عیده کار خود را بالاتر از مصلحت بینی درباره مسائل زودگذر دانست و آموزگاری و رهبری مردم را نیز وظیفه خویش می‌شمرد. از آن گذشته چون هم نزد مردم از احترام و حجیت و هم نزد لرد کرومر و بسیاری از رهبران حکومت، از پشتیبانی رسمی برخوردار بود فتوی‌های او به آسانی به مرحله عمل در می‌آمد. این فتوی‌ها بظاهر به مسائل جزئی زندگی روزانه مسلمانان سنی مربوط می‌شد، همچون فتاوی مربوط به حلال بودن گوشت حیوانی که به دست غیرمسلمان اهل کتاب ذبح شده باشد، یا جواز همکاری مسلمانان با غیرمسلمانان در کارهای خیریه، یا تغییر کلاه و گذاشتن «شاپو» و مانند آنها، ولی همین گونه فتوی‌ها بود که بتدریج نظر گروه بزرگی از افراد طبقات متوسط و شهرنشینان را درباره رابطه اسلام و مسائل جهان امروز تغییر داد و آنان را قانع کرد تا از بسیاری از باور-های نادرست دیرین دست بردارند.

روش سیاسی و بیئتش دینی عبده، دو گروه را با او دشمن کرد: یکی کهنه‌اندیشان و خرافه‌پروران که خاصه کوششهای او را برای اصلاح الازهر به‌زبان خود می‌دیدند، و دیگری پیکار جوان میهن‌پرست که همکاری او را با کرومر سازشکاری با استعمار می‌دانستند. عبده در برابر کهنه‌اندیشان تا پایان عمر استوار ایستاد و هیچگاه با آنان کنار نیامد. در پاسخ دوستانی چون سعد زغلول و قاسم‌امین که سرسختی او را در این زمینه نابخردانه می‌شمردند یکبار گفت: «وجدان دینی من، خاموشی در برابر تباهیها را روانمی‌دارد»^۱، و پاسخ او به دشمنانها و دشمنیهای گروه دوم آن بود که تا زمانی که مردم مصر نادان و ناآگاهند نمی‌توانند انگلیسیان را از میهن خود برانند، و بدین دلیل اصلاح فکر دینی مصریان باید بر پیکار سیاسی با استعمار مقدم باشد.

عیب‌گیری بر این عقیده عبده امروز کاری آسان می‌نماید، زیرا تاریخ استعمار غرب در صد سال اخیر ثابت کرده است که برای ملتهای مستعمره و نیمه مستعمره، رهایی از عقب ماندگی، همچون نادانی و خرافه پرستی، بدون آزادی از اسارت مستقیم یا غیرمستقیم استعماری ناممکن است و استعمار و ارتجاع وطنی در اغلب موارد یاور یکدیگرند. ولی در زمان عبده هنوز بسیاری از رهبران ملتهای مستعمره، در عین پاکدلی و میهن پرستی، استعمار را در وجه نظامی و سیاسی آن می‌دیدند و از نتایج فکری و فرهنگی آن بی‌خبر بودند. اعتقاد رهبرانی چون عبده در اصل درست بود که شرط پیروزی هر ملت مستعمره در پیکار با استعمار، آگاهی یا روشن بینی سیاسی آن ملت، یادست کم گروه قابل ملاحظه‌ای از افراد آن است، لیکن خطایشان در این بود که می‌پنداشتند که نمایندگان استعمار همیشه کسانی چون «کرومر» هستند که می‌توان با آنان به «تفاهم» رسید، یا اگر نیت اصلاحی دارند، می‌توان از آن به سود میهن خویش بهره برد.

در سال ۱۹۰۵ روابط میان عبده و خدیو عباس تیره‌تر از همیشه

شد، و گروههایی از مردم نیز که رجال دین را هوادار انگلستان می‌دانستند و خدیو را مخالف آن دولت می‌دیدند از خدیو پشتیبانی می‌کردند. در این زمان خدیو زمینه‌ای فراهم کرد تا زمزمه نارضایتی از شیخ علی بیلاوی، رئیس‌الازهر و دوست و همفکر عبده، بالاگیرد. آنگاه او را برکنار کرد و عبدالرحمن شریینی را که به‌کهنه اندیشی و جمود شهرت داشت به‌جای او برگماشت و در سخنرانی خود به‌مناسبت معرفی او، بر عبده و یارانش تاخت. عبده ناگزیر از مقام خود کناره‌گیری کرد. اندکی پس از آن به‌بیماری سرطان دچار شد و در روز هشتم جمادی‌الاولی ۱۱/۱۳۲۳ ژوئیه ۱۹۰۵ درگذشت.

عبده و غرب

محمد رشید رضا زندگینامه نویس و معروفترین مرید عبده، زندگی او را از لحاظ سیر پختگی اندیشه او به سه دوره بخش کرده است: نخست دوره بحران فکری عبده در برخوردش با شیوه‌های تقلیدی فکر و تعلیم در مصر. دوم دوره‌ای که عبده در آن باسید جمال آشنا شد و به‌رهبری او از اندیشه‌های تقلیدی رهایی یافت. و سوم دوره آگاهی عبده از معارف غربی^۱. ارج این دوره اخیر از دو دوره دیگر بیشتر است، زیرا در جریان آن بود که عبده اندیشه‌های اصلاحی خود را در زمینه دین و جامعه آشکار کرد. و چون برخلاف سید جمال، نوشته‌های فراوانی مانند «رسالة التوحید» و «الاسلام والنصرانیة» و «تفسیر القرآن الحکیم»، مشهور به تفسیر «المنار»، (با همکاری محمد رشید رضا) از او در دست است، بررسی اندیشه‌های او آسانتر است.

نخست ببینیم که عبده تا چه اندازه غرب را می‌شناخت و فرهنگ غربی چه اثری در او داشت. عبده چون کمتر از سید جمال اروپا را دیده بود

به طبع وسیلهٔ اصلیش برای آگاهی از افکار غربی، کتاب و روزنامه بود. طولانی‌ترین دورهٔ اقامت او در اروپا درپاریس گذشت (به مدت ده ماه) که به همکاری با سید جمال «عروة الوثقی» را منتشر می‌کرد و چنانکه خود نوشته است در آن مدت، فرصت یاد گرفتن زبان فرانسه را نیافت. تنها پس از بازگشت از تبعید بود که زبان فرانسه را یاد گرفت و به خواندن و ترجمه کردن کتابهای فرانسه پرداخت.

از میان متفکران اروپایی به «هربرت اسپنسر» و «لئون تولستوی» ارادت پیدا کرد. با اسپنسر در سال ۱۹۰۳ هنگام اقامت کوتاه‌اش در انگلستان در بندر «برایتون» دیداری داشت و بعدها کتاب «تربیت» او را به عربی برگرداند. نیز از افکار او برای نوسازی نظام آموزشی مصر بهره جست. و اما آنچه مایهٔ دل بستگی او به تولستوی شد مذهب طلبی مذهبی و عقیدهٔ او به اصلاح زندگی اجتماعی از راه تربیت اخلاقی و پرهیز از خشونت و زورورزی بود که با روش سیاسی عبده، خاصه پس از بازگشتش از تبعید، موافق درمی‌آمد. هنگامی که کلیسای ارتدوکس روسیه، تولستوی را به سبب عقاید ارتدادیش تکفیر کرد، عبده به هواداری از او برخاست و در نامه‌ای به او نوشت: «تو با اندیشه‌های خود افق تازه‌ای در برابر ذهن ما گشودی. حجاب تقلید را برافکندی و بر حقیقت یکتایی خداوند دست یافتی.»^۱

متفکر دیگر اروپایی که بر او تأثیر کرد «فرانسوا پیر گیوم گیزو» (Franco's Pierr Guillaume Guizot؛ ۱۷۸۷/۱۸۷۹) بود. گیزو یکی از مردان سیاست فرانسه و یکی از رهبران محافظه کار اروپا در قرن نوزدهم بود. معروفترین کتاب او به نام «تاریخ تمدن اروپا» (*L'histoire de la civilization en Europe*) در سال ۱۸۷۷ به عربی ترجمه و در اسکندریه منتشر شد. سید جمال و عبده هر دو مطالب آن را از این جهت سودمند یافتند که می‌توانستند به پاره‌ای از عوامل مذهبی و اجتماعی پیشرفت اروپاییان و به قیاس با آن به علل واماندگی مسلمانان بهتری ببرند.

سید جمال در کتاب «حقیقت مذهب نیچری» نکته‌ای از آن را در اثبات نظر خود راجع به تأثیر تعقل دینی در پیشرفت ملتها یاد کرده است.^۱ عبهه نیز به تشویق سید مقاله‌ای در معرفی آن در روزنامه «الاهرام» نوشت.^۲ گیزو که از پیروان سرسخت مذهب پروتستان بود، بخش مهمی از کتاب خود را به داستان پیکار اصلاح طلبان پروتستان با کلیسای کاتولیک اختصاص داده و این مبارزات را عاملی قاطع در سیر تکامل ملت‌های اروپایی دانسته است. به نظر او جنبش اصلاح طلبی در مسیحیت معلول دو امر بود: یکی بیداری وجدان اروپایی که خواستار پیشرفت و آزادی شد، و دیگری جمود و انحطاط روحانیان مسیحی که آزاداندیشان را به چاره‌جویی برانگیخت. به نظر گیزو هدف جنبش اصلاح مذهبی در تاریخ اروپا تنها رهاندن کلیسا از فساد و انحطاط نبود، بلکه آن جنبش خود وسیله‌ای بود برای رسیدن به هدفی بالاتر که همان آزادی کامل انسان از هر گونه قیود فکری باشد.

تأثیرآموزش‌های این متفکران بر عبهه آن بود که او را به ارتباط میان اصلاح فکر دینی و اصلاح نظام سیاسی و اجتماعی مؤمن‌تر کرد و حتی سبب شد که او اصلاح فکر دینی را عامل اساسی و قطعی هر گونه تحول سالم اجتماعی بداند. سید جمال نیز، چنانکه پیشتر دیدیم، همین نظر را داشت ولی اختلاف او با عبهه آن بود که مبارزه سیاسی، یعنی کوشش برای رهاندن مسلمانان از حکومت‌های استبدادی و سلطه استعماری، را به همان اندازه تجددخواهی دینی ارج می‌نهاد، ولی عبهه به مبارزه سیاسی چندان اعتقادی نداشت.

عبهه گذشته از اقتباس از فکر اروپایی دو کار دیگر کرد: یکی آمیختن و آشتی دادن اندیشه‌های نو با مبانی تفکر اسلامی، و دیگری کوشش برای پیشگیری از اینکه شکستن زنجیرهای تقلید و تعصب، مایه بیدینی و سستی اصول اخلاقی شود. برای آنکه اهمیت این دو کار عبهه را بتفصیل نشان

۱. سید جمال الدین اسدآبادی، «حقیقت مذهب نیچری»، ص ۵۱

۲. رشید رضا، مجله «المنار»، ج ۸، ص ۴۰۴، نیز — مقدمه شیخ مصطفی عبدالرازق و ب. میشل بر ترجمه فرانسه «رسالة التوحید»، ص ۲۷

دهیم اندیشه‌های او را زیر سه عنوان بررسی می‌کنیم:

- ۱- ریشه‌های جمود.
- ۲- دین و اصلاح اجتماعی.
- ۳- عبده و سیاست.

۱- ریشه‌های جمود

گزارش عبده در «رسالة التوحید» از مراحل گوناگون تحول فکر اسلامی، کم و بیش همه عقاید اصلی او درباره ریشه‌های جمود فکری مسلمانان و چاره‌های نظری رفع این جمود را در بردارد. هدف ظاهری او در این رساله، آشکار کردن این مطلب است که چگونه توحید، که در اصطلاح او همان علم کلام پیشینیان است، در آغاز تاریخ اسلام با معیارهای عقلی سازگار بوده است و بعدها به سبب اختلاف‌های داخلی مسلمانان و فرقه‌بازی و تعصب و مبالغه پیروان عقل، دچار آشفتگی و ییخردی شده است. اما کتاب در عین حال دفاعیه‌ای از تجددخواهی دینی نیز هست.^۱

رسالة التوحید

او می‌گوید که قرآن نه تنها به ما می‌آموزد که چه چیزهایی را می‌توانیم و باید درباره خدا بدانیم، بلکه در اثبات آنچه می‌آموزد دلیل و برهان می‌آورد و هیچ گاه از ما نمی‌خواهد که گفته‌های آن را به صرف آنکه فرموده خداست بپذیریم. قرآن نه تنها آموزش‌های خویش را اعلام می‌کند بلکه از مذاهب مخالفان خود نیز گزارش می‌دهد و با دلیل و حجت آنها را رد می‌کند و عقل را مخاطب قرار می‌دهد و فکر را به تلاش برمی‌انگیزد. قرآن نخستین کتاب مقدسی است که از زبان پیامبر خدا برادری و همبستگی عقل و دین را به شیوه‌ای آشکار و تأویل ناپذیر اعلام می‌دارد. بدین جهت در آغاز

۱. آنچه از عبده در این بخش باز می‌گوییم از «رسالة التوحید» او، چاپ محمد رشید رضا، قاهره (۱۳۶۱) خلاصه کرده‌ایم.

اسلام، مسلمانان، پجزآنان که نه عقلی درست داشتند و نه دینی استوار، همگی پذیرفتند که پاره‌ای از قضایای دینی را تنها از راه عقل می‌توان پذیرفت، مانند علم به وجود خدا و توانایی او در فرستادن پیامبران و علم به آنچه به پیامبران وحی شده است. به همین گونه همدستان شدند که هر چند پاره‌ای از تعالیم دین از فهم آدمی برتر باشد، لیکن به هر حال چیزی که نزد عقل محال باشد در آنها نتوان یافت.

به نظر عبده دعوت اسلام از مؤمنان به آنکه بی هیچ گونه حدی و شرطی درباره آفرینش بیندیشند، و اطمینانش به اینکه هر اندیشه درست به خداپرستی می‌انجامد، مجال وسیعی برای تفکر به مسلمانان می‌بخشید، ولی در زمان خلیفه اول و دوم مسلمانان چون سرگرم استوار کردن پایه‌های نیروی خویش بودند، فرصت آن را نداشتند که درباره مبانی عقلی ایمان خود تأمل کنند. اگر هم اختلافی در فهم آموزشهای دینی میانشان پیدا می‌شد چاره رفع آن را از خلیفه می‌خواستند و خلیفه اختلافها را رفع می‌کرد و در صورت لزوم برای حل مشکل از آگاهان دین رأی می‌خواست. چنین اختلافها اغلب در فروع احکام بود نه در اصول عقاید. این وضع تا زمان عثمان دوام داشت و آنگاه رویدادهای دوره خلافت او آشوبی بزرگ در جامعه اسلامی برپا کرد و آن را از راه راست بازگرداند. بدین گونه مردم از حدی که شریعت برایشان نهاده بود پا فراتر گذاشتند و خلیفه را بدون حکم شرعی کشتند.

در پی آن واقعه بود که میان مسلمانان دو دستگی افتاد و بزودی کار جعل حدیث و اختراع در روایت و تأویل رواج یافت. هر گروهی تندروی و گزافه‌گویی پیشه کرد و مخالفان خود را کافر شمرد. در عین حال اسلام از گسترش دامنه نیروی خود باز نمی‌ایستاد و مردمان گوناگون از ایرانی و سوری و مصری و افریقایی و جزآنان گروه گروه اسلام می‌آوردند. یک نتیجه این امر آن بود که ملتهای دیگر در کار دفاع از قدرت اسلام شریک شدند و کسانی از مسلمانان فرصتی یافتند تا بنا بر روشی که قرآن معین کرده بود در اصول عقاید و احکام تأمل و گفتگو کنند. در میان آنان کسانی چون

حسن بصری یافت می‌شدند که در تفکرات خویش، از روی اخلاص، هم به نقل پای بند بودند و هم به عقل، و در ضمن به کار تدریس و راهنمایی دیگران اشتغال داشتند. ولی در برابر آنان کسانی نیز از روی مصلحت یا ظاهرسازی، اسلام آورده بودند و می‌خواستند پندارهای پیشین خود را در جامه‌ای نو میان مسلمانان بپراگندند. از راه عقاید آنان بود که شبهه و دودلی میان مسلمانان راه یافت و هر کس به بهانه آنکه قرآن، عنان فکر را آزاد گذاشته است از نقل و سنت سرپیچید و آیینی تازه آورد.

در نخستین بحثهای نظری مسلمانان، مهمترین موضوع، جبر و اختیار بود ولی بزودی دامنه گفتگوها به اثبات صفات خدا کشیده شد و گروهی برتری عقل را در شناسایی جمیع احکام دینی، حتی در فروع و عبادات، اعلام کردند و گروهی دیگر آن را مخصوص به اصول اولی دانستند، و گروه سوم برای آنکه با رأی دو گروه دیگر بستیزند یکسره مقام عقل را منکر شدند. برخی از ستایشگران عقل، آنچه را که از حکمت یونان به فهمشان می‌رسید به یاری گرفتند تا احکام دین را به یاری دانسته‌های عقلی تأیید کنند، ولی در فلسفه میان آنچه به اولیات عقل مربوط می‌شود و آنچه صرفاً حاصل وهم است فرق نهادند، و شیفتگی آنان به حکمت افلاطون و ارسطو و تقلید از گفته‌های این دو به کار آنان سخت زیان رساند و مطالبی را به معارف اسلامی راه داد که هیچ ارتباط به دین نداشت. در این میان فرقه‌هایی چون مانویه و زنادقه و دهریه و باطنیه و اسمعیلیه آشفته‌گی ذهنی مسلمانان را شدیدتر می‌کردند، تا آنکه مدافعان شرع در برابر اصحاب عقل‌قیام کردند و در قرن چهارم هجری ابوالحسن اشعری راهی میان تندیهای دو طرف پیدا کرد و مبانی عقلی را تا جایی که مایه تحکیم ایمان می‌شد پذیرفت. اما پیروان او تعالیمش را همچون احکام دینی به صورت قضایای جزئی درآوردند. به همین ترتیب، پیروان کسانی چون غزالی نیز که مبالغه‌ها و تندیهای فیلسوفان را نکوهش کرده بود خود در انتقاد از فلسفه تندرفتند و از حد انصاف گذشتند و بدین دلیل عوام از ایشان رمیدند بی‌آنکه خواص به ایشان روی آورند.

نتیجه همه این امور آن شد که در آثار متأخرانی چون قاضی بیضاوی وقاضی عضداییجی، مسائل علم کلام با فلسفه در آمیخته و علوم نظری گوناگون همه در یک علم جمع شد و مطالعه مقدمات و مباحث این علم واحد نیز به روشی معمول گشت که به تقلید نزدیکتر بود تا به نقد و نظر. در آن زمان بود که علم نزد مسلمانان از پیشرفت باز ایستاد.

به موازات این تحولات، و بر اثر کشاکشهای خواستاران قدرت سیاسی، جاهلان پیروز شدند و همان اندک بضاعتی را که از علوم نظری و عقلی میان مسلمانان باز مانده بود نابود کردند.

در پناه فرمانروایی جاهلان، دانشمندان دروغینی پیدا شدند که اذهان مسلمانان را آشفته تر کردند و چیزهایی گفتند که روح اسلام از آنها بیخبر بود، عقل را از همه زمینه ها بیرون راندند و هر کس را که از آن سخن می گفت به کفر و گمراهی منسوب داشتند و مردم نیز چون نادان و از سرچشمه های اصلی فکر اسلامی بیخبر بودند گفتار و کردار آنان را درست می پنداشتند. علمای مخالف عقل کار را به جایی رساندند که دعاوی برخی ازادیان پیش از اسلام را درباره دشمنی عقل و دین زنده کردند و در دروغهایی که می گفتند تکیه کلامشان این بود که «این حلال و آن حرام است و این کفر و آن اسلام است».^۱

عبده پس از این گزارش مختصر از تاریخ تحول فکر اسلامی سنی به شرح مباحث علم کلام و اصول اسلام می پردازد و شیوه بحث او در همه جا ساده و دور از جاشیه پردازی و فضل نمایی است و غرضش نیز ثابت کردن این نکته است که تعقل و تفقه، فریضه هر مسلمان مکلف است.^۲ مطالبی چون اثبات هستی و توانایی و یگانگی و فرزانی خدا، یا پیامبری و وحی، یا آزادی اراده انسان و مکلف بودن او به نیکوکاری و مهربانی و مانند اینها^۳، همگی از اصول و مقدمات عقلی برمی خیزد.

ولی عقل و فهم همه مردم برای شناخت خدا و زندگی آنجهانی به

۲. همان کتاب، ص ۱۸۷

۱. «رسالة التوحید»، ص ۲۶

۳. همان کتاب، ص ۴۲-۵۲ و ۷۰-۷۸

يك اندازه نیست، بلکه تنها گروهی اندك از آنان از کمال عقل و روشن بینی بهره‌مندند.^۱ عیده در این نظر از تعالیم فیلسوفان اسلامی مانند فارابی و ابن سینا و ابن رشد پیروی می‌کند که فهم معانی بلند حکمت و مابعدالطبیعه را برتر از شعور آدمیزادگان عادی دانسته‌اند. اما نتیجه‌ای که او از این مطلب می‌گیرد با آنچه فیلسوفان اسلامی گفته‌اند فرق دارد. نتیجه‌ای که فیلسوفان می‌گرفتند آن بود که معانی فلسفی و حقایق ثابت‌تر یا باید به زبان رمز و کنایه و اشاره به عامه آموخت یا آنها را از نااهلان و نامستعدان پنهان داشت، ولی عیده می‌گوید که بشر بطور عام به راهنمایی مرشدان الهی، که همان پیامبران باشند، می‌تواند به حقایق خداشناسی و معادشناسی آگاه شود. پیامبران در حکم نشانه‌های راهی هستند که بشر به سوی نیکبختی و رستگاری می‌پیماید، یا همچون چشم و گوش بشرند تا او را از گزند حوادث ایمن‌دارند، ولی ضامن آن نیستند که بشر در هیچ حال در دام حوادث نیفتد؛ همچنانکه بسیار کسان چشم‌سالم دارند ولی از روی سهل‌انگاری یا غفلت یا ستیزه‌روئی یا عناد به پرتگاه می‌افتند. با اینهمه عیده یادآور می‌شود که گفتن این سخنان به معنای آن نیست که عقل یکسره در اختیار دین قرار گیرد بلکه مقصود از آنها این است که عقل پس از تصدیق رسالت پیامبر باید همه فرموده‌ها و آورده‌های او را بپذیرد هر چند نتواند به‌کنه و حقیقت برخی از آنها پی‌برد. لیکن اگر در آنها چیزی از باب محالات عقلی یافت، مانند سخنی که بر جمع بین تقیضین یا ضدین در موضوع واحد و در آن واحد دلالت کند، الزامی ندارد که آن را بپذیرد بلکه باید این احتمال را بدهد که آنچه مراد است غیر معنای ظاهری است و «آنگاه مخیر است که یا به راهنمایی سخنان دیگر پیامبری که مشابهاً در گفته‌های او راه یافته است آن [معنای ظاهری] را تأویل کند و یا مسأله را به علم خدایی واگذارد.»^۲ در جای دیگر می‌نویسد که کسی که به قرآن و آنچه از شرایع عملی در قرآن است ایمان داشته باشد در صورتی که تأویلش از قرآن به وعده و وعید و بناء شریعت تکلیفی گزندی

رساند مؤمن برحق است و تکفیرش نارواست، هرچند پیروی از تأویل او درست نباشد. رشید رضا در توضیح این سخن نوشته است: «یعنی تأویل با این شروط منافی صحت اسلام نیست پس تکفیر گوینده آن نارواست الا اینکه از او در آن امر [خاصی که تأویل شده است] پیروی نمی‌شود. و این مذهب اهل سنت و جماعت است.»^۱ ما تردید داریم که این، روش اهل سنت باشد. اگر اهل تأویل از حربۀ تکفیر کهنه‌اندیشان در امان بودند باب اجتهاد در میان سنیان به مدت چندین قرن بسته نمی‌شد و به کسانی چون سید جمال و عبده و عبدالرازق نیازی نبود که برای شکستن زنجیرهای تقلید و دوباره گشودن باب اجتهاد آنهمه دلیری و فداکاری کنند.

عبده در بخش دیگری از کتاب خود، زیر عنوان «ایراد سهل‌الایراد» يك رشته پرسشهای فرضی را از جانب منکران اسلام پیش می‌کشد. خلاصۀ آنها اینکه اگر اسلام دین یگانگی و عقل است چرا مسلمانان امروزه پراکنده و نادانند، اگر اسلام دین آزادی است چرا مسلمانان بنده و زبونند؟ اگر اسلام دین پیمانداری و راستگویی است چرا میان مسلمانان پیمان‌شکنی و دروغ و دورویی این اندازه رواج دارد، و اگر اسلام از پیروان خود می‌خواهد که احکام قرآن را از روی بصیرت دریابند، چرا قرآن دیگر قرآن نمی‌خوانند مگر بر سبیل آوازخوانی (تَغَنّی) و علماء مطالب آن را نمی‌دانند مگر از روی گمان؟^۲

عبده می‌پذیرد که وضع مسلمانان در زمان او به همین گونه است که در توصیف منکران اسلام آمده، اما پاسخ‌اوساده و درچند جمله خلاصه شده است: «حال مسلمانان حال پزشکی است که در گذشته، دردهای دیگران را درمان کرده و آنان را ازنادانی و تقلید و بندگی نجات داده است اما امروزه خود به همان مرضی دچار شده است که در آغاز، رسالت درمان آن را داشت، لیکن نمی‌خواهد از دوائی که در دسترس خویش دارد شفا جوید بلکه چشم به راه آن است که یا اجلش فرارسد یا معجزه‌ای او را شفا دهد.»^۳

عبدۀ توضیح نمی‌دهد که در همین تمثیل چرا پزشك از به‌کار بستن درمانی که در دسترس اوست می‌پرهیزد. اما بظاهر باید فرض کرد که توضیح او در ضمن مطالبی که پیشتر گفته مندرج است، یعنی به‌نظر او سیر علوم عقلی در میان مسلمانان با خصوصیات که یاد شد ناگزیر به‌تباهی روح تعقل انجامیده است و مسلمانان اینک از بازشناختن چاره درست ناتوان شده‌اند.

از سخنان عبدۀ در «رسالة التوحید» می‌توان سه خصلت فکری او را استنتاج کرد: نخست غیرت او در حق اسلام و ایمان او به‌اینکه اسلام بطور اصولی راه حل همه مشکلات امروزی مسلمانان را به‌دست می‌دهد و کسی که قرآن را از روی بصیرت بخواند آن راه حل را خواهد یافت. دوم ایمان او به‌آنکه اسلام پشتیبان تعقل است و ایمان را در صورتی درست می‌داند که بر عقل استوار باشد. سوم آنکه به‌نظر او دلیل جمود فکری مسلمانان یکی افراط مدافعان عقل بود که می‌خواستند همه پندها را بگسلند، و دیگری واکنش حامیان شرع در برابر آن افراط، و روش فرمانروایان خودپرست و نادان که علمای قشری و خرافه پرست را به‌زیرحمایت خود گرفتند و پیروی کورکورانه از گفته‌های پیشینیان را مذهب مختار امت مسلمان گردانند و راه را بر معارف عقلی بستند.

۲- دین و اصلاح اجتماعی

به‌نظر چنین می‌نماید که عبدۀ هنگامی که می‌خواسته از تفسیر عقلی احکام اسلامی برای یافتن چاره‌های اصلاح زندگی اجتماعی مصریان و بلکه عامۀ مسلمانان یاری گیرد، این نکته اخیر را به‌دیدۀ داشته است و سرنوشت جنبشهایی که در تاریخ فکر اسلامی با مبالغه در بزرگداشت عقل به‌مرتجعان و کهنه‌اندیشان بهانه‌ای داده است تا به‌نام پیشگیری از افسارگسیختگی اخلاق و هرزگی با هرگونه تفکر عقلی بستیزند، برای او آموزنده درس عبرتی بوده است. عجب نیست اگر در نوشته‌های او درباره اصلاح اجتماعی، نوعی ناهماهنگی و شاید تناقض پیداست، زیرا از يك سو می‌خواهد که

مسلمانان عقل خود را به کار بیندازند و از سوی دیگر می‌کوشند تا آنان را از طغیان عقل بازدارد.

روزگار پختگی فکری عبده، روزگار تحولات تازه‌ای در امپراتوری عثمانی بود و در مصر نیز خدیو اسمعیل با همه پهلوسیه‌ها و بیخردیه‌هایش می‌کوشید تا اصلاحات محمد علی را پی گیرد. گذشته از وضع قوانین تازه و بنیادگذاری مدارس نوع اروپایی، سخن از تجدید سازمان حکومت مصری می‌رفت و این امر متضمن آن بود که اعتقادات کهن درباره منشأ قدرت سیاسی و رابطه آن با خواست و مصلحت مردم و ضوابط اعمال قدرت، کنار گذاشته شود. او از این دگرگونی‌ها هیچگونه هراسی نداشت و آنها را به سود مصر می‌دانست، ولی دوامرمایه نگرانی او بود: یکی آنکه اگر اهل دین نتوانند افکار خود را با جهان نوسازگار کنند دینداری در حکم مخالفت با پیشرفت دانسته شود و رهبری اصلاحات به دست مخالفان دین بیفتد. دوم آنکه اصلاحات اجتماعی، یگانگی فرهنگی و اخلاقی مردم مصر را برهم زند و آنان را به‌دو اردو بخش‌کند؛ اردویی که خواستار پیروی ظاهری از اصول شریعت و نگاهبانی سنتها و پای بندی به شیوه آموزش کهن است، و اردویی که اصول ناشی از تعقل و ملاحظات سودجویانه مادی و شکستن سنتها و تقلید از فرهنگ غربی را عوامل قطعی پیشرفت مصر می‌داند.

عبده چاره مقابله با هردو خطر را احیای فکردینی و بازگشت به سرچشمه‌های اصلی شریعت اسلامی از راه مبارزه با تقلید می‌دانست. او خود در زندگینامه‌اش رسالت خویش در این زمینه و دشواریهای انجام یافتن آن را چنین شرح داده است:

«نخستین [دعوت من از مسلمانان] آن بود که اندیشه خود را از قید تقلید برهانند و دین را به شیوه سلف امت [یعنی شیوه‌ای که] پیش از درگیر شدن اختلافها [معمول بود] فهم کنند و در فراگرفتن معارف دینی به منابع نخستین آن روی آورند و آنها را به ترازوی عقل بشری بسنجند، همان عقلی که خداوند آفریده است تا آدمی را از گزافه کاری و پندار و گمان نادرست بازدارد... وثابت کنم که دین اگر از این دیدگاه نگریسته شود دوست علم

است و انسان را به کاوش در رازهای هستی دلیر می‌کند و به گرمی داشتن حقایق ثابت و اعتماد بر آنها در پرورش نفس و درستکاری فرامی‌خواند. من همه اینها را يك مطلب می‌دانم و در دفاع از آن با مخالفت دو گروه روبه‌رو می‌شوم: نخست طلاب علوم دینی و کسانی که مانند ایشان می‌اندیشند، و دوم فراگیرندگان فنون این عصر و کسانی که جانبدار ایشانند.»^۱

عبده یقین داشت که اگر روشنفکران هوا خواه غرب، قرآن و تاریخ اسلام را به روشی که او نمونه‌ای از آن را در عبارتهای بالا آموخته است بنگرند، بسیاری از مبانی اجتماعی و سیاسی انقلابی یا اصلاح طلبانه‌ای را که به‌زعم ایشان تنها غرب به‌کشف آنها کامیاب بوده است در معارف اسلامی خواهند یافت. مثلاً^۲ به‌نظر او اصل سودبخشی (Utility) - که شعار مکتب بنتام (Bentham) انگلیسی و پیروانش بوده است - همان اصل «مصلحت» فقها، و مفهوم دموکراسی پارلمانی همان مفهوم شوری است، و پدیده افکار عمومی که در جهان امروز اغلب یکی از نیرومندترین عوامل تعیین راه و روش سیاسی و اجتماعی ملتهاست با رسم اجماع که یکی از منابع مهم فکر دینی در اسلام است مطابقت دارد.

روشن است که فهم دین به‌قصد انطباق احکام آن با نیازهای عصر، بدون اجتهاد، یعنی بکار بستن اندیشه مستقل، ممکن نیست و به‌همین دلیل عبده، مانند سید جمال، پندار رایج در میان سنیان را به آنکه باب اجتهاد از زمان ابن حنبل مسدود شده است نادرست و زیان‌آور می‌دانست و بر سر این نکته با علمای قشری‌الازهر اختلاف داشت. با توجه به آنچه پیشتر، از اعتقاد عبده به تعقل دینی گفتیم، دفاعش از حق اجتهاد غریب نبود ولی به‌نظر او اجتهاد البته حدود و شرایطی دارد. یعنی تنها «راسخان در علم» باید اجازه آن را داشته باشند و دیگران از ایشان پیروی کنند. در داخل این حدود و شرایط، عقل باید کاملاً آزاد و وظایف آن پایان ناپذیر باشد. اجماع اهل حل و عقد، که برخی از علمای سنی آن را جانشین اجتهاد می‌دانند، به‌نظر

عبدۀ نباید راه را بر اجتهاد ببندد، چون از خطا برکنار نیست. بعلاوه همچنانکه گفتم عبدۀ عقیده داشت که پس از رکود معارف عقلی، علمای سنی در پناه فرمانروایان مستبد کاری جز نادان نگاهداشتن مسلمانان نکرده‌اند. و از این عقیده عبدۀ باید چنین استنتاج کرد که اجماع علما نیز نمی‌توانسته به مصلحت مسلمانان درآید.

نیز عبدۀ مانند ابن تیمیّه و برخی از فقهای سنی دیگر در احکام شریعت میان عبادات و معاملات فرق می‌گذاشت و می‌گفت که قرآن و حدیث، احکام دقیق و مفصلی درباره عبادات وضع کرده ولی درباره معاملات، یعنی روابط میان مردم، تنها به بیان اصول کلی قناعت نموده و تطبیق آنها را بر اوضاع و احوال خاص زندگی هر دوره به عهده مردم آن دوره وا گذاشته‌اند. به گمان او مجوز شرعی اجتهاد همین سکوت شریعت در فروع و جزئیات احکام مربوط به معاملات است.

و اما در تطبیق شریعت اسلامی بر اوضاع و احوال جهان امروز، به نظر عبدۀ، دو اصل را باید به کار بست: نخست اصل مصلحت یا «استصلاح» که مذهب مالکی اهل سنت قائل به آن است، و عبارت است از عدول از نتایج قیاس برای رعایت مصالح مردم. و نتیجه عملی آن این است که اگر قاعده‌ای، که از قرآن و سنت گرفته شده، به حال مسلمانان زیان‌آور باشد می‌توان آن را به حکم مصلحت مسلمانان کنار گذاشت. عبدۀ که خود در اصل پیرو مذهب مالکی بود اما در الازهر فقه حنفی را نیز فرا گرفته بود، استصلاح را به معنایی وسیع‌تر تعبیر کرد، بدین شرح که در تشخیص مصلحت، علاوه بر قرآن و حدیث، اصول کلی اخلاقی را مبنای کار خود گرفت. او می‌گفت که خداوند این اصول را از طریق پیامبران ابلاغ کرده است ولی انسان باید به یاری عقل خود آنها را با مسائل خاص زندگی اجتماعی تطبیق دهد. و چون مصالح مردم پیوسته دگرگون می‌شود شیوه به کار بستن این اصول نیز باید تغییر کند.

اصل دوم «تلفیق» است که مقصود عبدۀ از آن آمیختن و سازگار کردن احکام مذاهب چهارگانه اهل سنت است در حل مسائل اجتماعی. فقهای سنی

پیش از عبده نیز قبول داشتند که قاضی در تفسیر قواعد فقهی می‌تواند از هر یک از مذاهب چهارگانه، حتی اگر مذهب خود او نباشد، در مواردی معین پیروی کند. عبده این اصل را نیز تعمیم داد و گفت: نه فقط به اقتضای اوضاع و احوال می‌توان از هر یک از مذاهب چهارگانه اقتباس کرد، بلکه احکام هر چهار مذهب را به اضافه تعالیم حقوقدانانی که به هیچیک از آنها تعلق ندارند، باید با یکدیگر بطور منظم مقایسه کرد و «سنتز» یا مجموعه‌ای از بهترین آراء حقوقی فراهم آورد.

عبده در مقام مفتی دیار مصر بسیاری از این نظریات خود را به کار بست. البته هرگاه دولت مصر از او نظری می‌خواست او جز پیروی از مذهب حنفی گزیری نداشت، ولی هرگاه افراد از او رایی می‌خواستند او با آزادی بیشتری مسائل آنان را چاره جویی می‌کرد. مثلاً هنگامی که یکی از مسلمانان هند از او پرسید که آیا همکاری مسلمانان و غیرمسلمانان در فعالیت‌های خیریه مشروع است، عبده در پاسخ خود که مثبت بود نخست عقاید نمایندگان مذاهب چهارگانه را درالزهر و سپس عقیده شخصی خود را ذکر کرد و علاوه بر آن به قرآن و حدیث و عرف پیشینیان مسلمان استناد جست.

نتیجه منطقی این روش، پیدایی نظام تازه‌ای در حقوق اسلام بود و تصمیمات عبده بعنوان مفتی مصر سرآغاز تحولی بزرگ در مصر شد. حقوقدانان مصری از روش تلفیق برای توجیه تفسیرهای خود از شریعت اسلامی به شیوه‌ای متناسب با روح عصریاری گرفتند. و باز با استفاده از آن بود که قانون مدنی مصر در سال ۱۹۴۸ شریعت اسلامی را فقط به عنوان یکی از منابع خود علاوه بر عدالت فطری و عرف و حقوق اروپایی پذیرفت.

عبده نه تنها در برابر مذاهب اسلامی غیر از مذهب خود بلکه در حق ادیان یهود و مسیحیت نیز تساهل می‌ورزید و مخصوصاً معتقد بود که مسیحیت پس از اصلاحات پروتستانها به اسلام بسیار نزدیک شده است. این هرسه دین بیان‌کننده حقیقتند ولی بیگمان کاملترین بیان حقیقت را تنها در

اسلام می‌توان یافت^۱

شرح نهج البلاغه

نشانه‌ای پرمعنی از تساهل مذهبی عبده و دل‌بستگی او به یگانگی مسلمانان، کوشش او در شرح نهج البلاغه علی (ع) تألیف شریف رضی است. اگر به یاد آوریم که در قرن نوزدهم در مصر مانند دیگر کشورهای اسلامی تعصب مذهبی از امروز شدیدتر بوده و به سبب سودی که سلطان عثمانی در برافروختن آتش کین ضد شیعی داشته سنیان خواه ترك و خواه عرب باشیعه سخت دشمنی می‌ورزیده‌اند، روشن می‌شود که کوشش عبده تا چه اندازه دلیرانه و ستودنی است.

عبده در پیشگفتار شرح نهج البلاغه می‌نویسد که از روی تصادف به نهج البلاغه برخورد^۲، ولی می‌توان احتمال داد که آشنایی با سید جمال در بروز این «تصادف» بی‌تأثیر نبوده است. او علی را خطیب حکمت می‌نامد، خطیبی که اولیاء امر را راه راست و «دقائق سیاست و شیوه‌های کیاست» می‌آموزد. دو خصوصیت متضاد دنیایی و معنوی نهج البلاغه، عبده را بیشتر شیفته خود کرده است:

به نظر او گاه جمله‌های کتاب، جنگاوران و پرخاشگران یا به قول او چهره‌هایی عبوس و ارواحی را توصیف می‌کند که به شکل پلنگان و کرکسان درآمده‌اند و آمادهٔ پریدن و ربودن طعمه‌اند، و گاه در آنها «عقلی نورانی» را آشکار توان دید که به عوالم مادی و جسمی هیچ شباهت ندارد، «از موکب الهی گسسته و به روح انسانی پیوسته است تا آن را به ملکوت اعلی و مشهد نوراجلی» رهنمون شود^۳.

۱. مقدمه عبدالرازق و میشل، برترجمه فراسه «رسالة التوحید»، ص ۴۵ - ۴۸.
 ۲. نهج البلاغه (وهو مجموع ما اختاره الشريف ابوالحسن محمد الرضی بن الحسن الموسوی من کلام امیر المؤمنین ابی الحسن علی بن ابی طالب) شرحه: الاستاذ الامام محمد عبده، حقه محمد محیی الدین عبدالحمید، مطبعة الاستقامة، قاهره (سه جلد)، بدون تاریخ، ج ۱، ص ط.
 ۳. همان کتاب، ج ۱، ص ی.

ولی عبده بیش از همه اینها به روی ارزش نهج البلاغه بعنوان درسی در فصاحت تکیه می‌کند و فضیلت بزرگ آن را در این می‌داند که با وجود دوری زمان آن از روزگار او و گسسته شدن نسل زمان عبده از اصل زبان عرب، در آن الفاظی شگفت یافت می‌شود بی آنکه نامأنوس باشد، و عبارتش از استواری ترکیب برخوردار است بی آنکه پیچیده بنماید و اگر فهم خواننده، مفهوم برخی از مقررات یا مضمون پاره‌ای از جمله‌های آن را دریابد، «این از ناتوانی لفظ یا سستی معنی [نهج البلاغه] نیست بلکه از نارسایی ذهن خواننده است.» عبده در این شرح برای آنکه فهم کتاب را برای شمار هرچه بیشتری از خوانندگانش آسان کند به شرح آن پرداخته است تا جوانانی هم که آرزو مند گشاده زبانی و درست نویسی یابه گفته خودش «ملکات لغوی» در عربی هستند از آن بهره‌برگیرند.

بدین جهت شرح او در بیشتر موارد به نکته‌های لغوی مربوط می‌شود ولی درباره‌ی جاها مطالبی در توضیح رویدادهای تاریخی آورده است و بیشتر در همینجاهاست که انصاف و بیطرفی یا تساهل او نمایان می‌گردد. در شرح خطبه شقشقیه، نکوهش علی را از کار شورایی که پس از درگذشت عمر، به وصیت او برای تعیین خلیفه اقدام کرد، بانظر موافق تفسیر می‌کند. در خود خطبه، علی درباره شوری به این اشاره بس می‌کند که «فیالله وللشوری». عبده در تفسیر این عبارت کوتاه به تفصیل شرح می‌دهد که چگونه بیشتر اعضای شوری از میان مخالفان علی برگزیده شدند و چگونه فرجام آن به زیان یگانگی مسلمانان بود.^۱ جای دیگر، استدلال علی را در اثبات

۱. خلاصه شرح عبده آنکه: اعضای شوری شش تن بودند، علی و عثمان و طلحه و زبیر و عبدالرحمن بن عوف و سعد بن ابی وقاص. طلحه با عثمان خویشاوندی داشت و از بنی نضیر بود که در حق بنی هاشم دشمنی می‌ورزیدند. عبدالرحمن بن عوف و سعد نیز از بنی نضیر بودند که علی بسیاری از بزرگان آنان را کشته بوده، عروصیت کرده بود که جلسه شوری سه روز بیشتر طول نکشد، و اگر روز چهارم فرا رسید و مسلمانان خلیفه نداشتند، با هر کسی که عبدالرحمن نامزد کند، بیعت کنند. چنین نیز شد و عبدالرحمن با عثمان بیعت کرد. مقداد بن اسود، عبدالرحمن را سرزنش کرد که چرا جانب علی را فرو گذاشت حال آنکه علی پاسدار حق بود؟ بعد که آن فتنه‌ها در زمان عثمان برخاست، مردم به عبدالرحمن می‌گفتند: اینها همه از دست توست. (شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۲۹-۳۲).

شایستگی خود برای امامت مسلمانان براساس خویشاوندیش با پیامبر همچنان باز می‌گوید و یادآور می‌شود که در «یوم‌سقیفه»، یعنی در اجتماعی که پس از رحلت پیامبر برای انتخاب جانشین او برگزار شد، دو گروه مدعی خلافت گشتند، یکی مهاجران و دیگری انصار. حجت اصلی مهاجران آن بود که باخاندان پیامبر خویشی دارند و چون در فرجام کار، خلیفه (ابوبکر) از میان مهاجران برگزیده شد، در حقیقت همان حجت خویشاوندی با پیامبر بر دلیل مخالفان پیروز آمد.^۱ به همین گونه است شیوه تفسیر او در مورد خطبه‌ای «در نکوهش اهل عراق» (علی همیشه به آنان خبرهایی می‌داد که از آنها آگاهی نداشتند و چیزهایی می‌آموخت که نمی‌دانستند، و آنان او را دروغگو می‌شمردند، همچنانکه پیامبر را دروغگو می‌خواندند، حال آنکه علی قوت ایمان و کمال یقین داشت)^۲ یا در توصیف پشتیبانی علی از ابوذر غفاری (که به ربه رفت، و عثمان فرمان داد که هیچکس با او سخن نگوید، و علی با دو فرزندش حسن و حسین، و برادرش عقیل و عمار از این فرمان سرپیچیدند)^۳.

۳- دین و اخلاق

ارزشهای اخلاقی در افکار عبده پایگاهی والا دارند. انحطاط جامعه اسلامی مصر در زمان او از اسلام جز پوسته‌ای از عبادات و مناسک چیزی به جای نگذاشته بود و کمتر کسی درباره ارزش اخلاقی دین و تأثیری که عبادات باید در نیکرفتاری انسان داشته باشد می‌اندیشید. ولی عبده غایت اساسی دین را آن می‌دانست که انسان را پاکدل و بلندمنش گرداند و با رها کردن او از چنگ هوسهای پلید، نه تنها رستگاری او را در جهان دیگر بلکه بهروزی و آسایش او را در این جهان به دست آورد. روشن است که هر مسلمان و بطور کلی هر آدمیزاده‌ای، هنگامی پروای نیک و بد رفتار

۲. همان کتاب، ج ۱، ص ۱۱۵

۱. «شرح نهج البلاغه»، ج ۳، ص ۳۷

۳. همان کتاب، ج ۲، ص ۱۷

را دارد که زندگی خویش را دست کم تا حدودی تابع خواست و تصمیم خویش بدانند. به نظر عبده اگر آدمی چنین پندارد که خدا، یا هر نیروی مابعد طبیعی دیگر، نه تنها خالق بلکه عامل اصلی کارهای او است و گمان برد که قدرت آن آفریدگار یا نیروی مابعد طبیعی هیچ جایی برای اختیار و آزادی او باقی نمی گذارد، دیگر برایش رفتار خوب و بد معنایی ندارد، بلکه آنچه مهم است انطباق رفتارش، آن هم بنحوظاثری، با فرموده های خدا یا قواعد مذهبی است. بدین جهت عبده در ضمن طرح مسأله ارزش اخلاقی احکام دینی، آن را بحق به مسأله جبر و اختیار ربط می دهد. او در کشاکش میان طرفداران آزادی اراده و طرفداران جبر، جانب آزادی اراده را می گیرد و مانند سید جمال، بندگی و درماندگی مسلمانان را به یک تعبیر نتیجه تصور نادرستشان از جبر و قضا و قدر می داند و بر آنان عیب می گیرد که همه کارهای خود را به قضا و قدر رها کرده اند و به نام پیروی از خواست خدا از هرگونه پیکار و کوشش تن می زنند. لیکن برای آنکه دفاعش از آزادی اراده با اصل «همه توانی» و قدرت متعالی خدا تضادی نیابد، از مفهوم «کسب» در اصطلاح متکلمان یاری می گیرد. کسب که اشاعره در علم کلام به آن قائل بوده اند به این معنی است که انسان در کارهای خود قدرت و اختیار دارد، ولی این قدرت و اختیار مانند هر چیز دیگری از خود او نیست بلکه از خدا کسب شده است. تنها خدا می تواند انسان را به انجام دادن کاری یاری کند یا او را از آن باز دارد. بر این اساس، هر کس مسئول کردار خویش است ولی چون قدرت و اختیاری که کردار او را پدید می آورد مخلوق خداست مسئولیت او از تمامیت قدرت الهی چیزی نمی کاهد.^۱

گذشته از اتکاء بر اصل آزادی اراده و «کسب»، خصوصیت دیگر تکالیف اخلاقی انسان در اسلام به نظر عبده آن است که برخلاف مسیحیت، نه به لحاظ رعایت عواطف و احساسات بشری، بلکه به مقتضای حکم عقل

۱. «رسالة التوحید»، ص ۷۳. همچنین — محمد اعلی بن علی تها نوی، «کشاف اصطلاحات الفنون»، چاپ کلکته (۱۸۶۲)، ص ۱۲۴۳-۱۲۴۴.

برقرار شده است. در مسیحیت، نیکوکاری انسان مستلزم ریاضتها و فداکاریها و گذشتهایی است که چه بسا فرد عادی توانایی تحمل آنها را ندارد، ولی اسلام با آگاهی از دو جنبه جسمانی و روحی زندگی انسان، «تکلیف مالا یطاق» براو نمی کند.

عبده از ضرورت عقلی ارزشهای اخلاقی و نیز آنچه پیشتر در باره هدفهای اخلاقی دین از او بازگفتیم، این نتیجه را می گیرد که غایت عبادات در اسلام پرورش همین ارزشهای اخلاقی است:

غرض از نماز آن است که مسلمان خود را از کارهای نکوهیده برکنار دارد: «ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنکر» (سوره عنکبوت: آیه ۴۵) «ان الانسان خلق هلو عا. اذا مسه الشر جزوعا. و اذا مسه الخير منوعا. الالمصلین» (سوره نوح، آیات ۱۹ تا ۲۱).

روژه نیز حرمانی است که آدمی را به تفکر بیشتر درباره فرمان خدا و می دارد و قدر نعمت را به هنگام نبودن آن براو آشکار می کند.

غایت حج آن است که انسان را به یاد نیازهای ابتدایی خود بیندازد و دست کم یکبار در زندگی نمونه ای برای او فراهم آورد که چگونه فرق میان توانگر و تهیدست و فرمانروا و فرمانبردار از میان برمی خیزد.^۱

عبده تنهامتشرعان را مسئول انحطاط ارزشهای اخلاقی نزد مسلمانان نمی دانست، بلکه بر مکتبهای چون تصوف و عرفان نیز در تاریخ اسلام عیب می گرفت که برخلاف رسالتی که در اصل برای پیکار با قشریت و تأکید اخلاص و صفای معنوی در عبادات برعهده داشتند، خود از پرورش صفات عالی انسانی باز ایستادند و به جای آن به پرستش اولیاء الله و معجزات و کرامات آنان روی آوردند. بدین سان تصوف میان خالق و مخلوق واسطه هایی پدید آورده است و گذشته از آن انواع اوراد و اذکاری که میان صوفیان رواج دارد آشکارا ناقض احکام قرآن درباره چگونگی طرز پرستش خداست. تصوف عامیانه، معتقدان خویش را چنان به کارپرستن و آماده کردن

نفس برای جهان دیگر و می‌دارد که آنان را از تکالیف این جهانی خود غافل می‌گرداند و با مطیع کردن مرید به‌خواست مراد، شخصیت و هویت فردی مؤمن را که اساس ضروری تکامل جامعه اسلامی است تضعیف می‌کند.

عبده به این دلایل، و به‌رغم عشقی که به مبانی فلسفی و اخلاقی عرفان در مکتب شیخ درویش و سیدجمال‌الدین یافته بود، حکمت عرفانی کسانی چون ابن‌عربی را برای عامه مسلمانان زیان‌آور می‌دانست، و در اواخر عمر هنگامی که رئیس هیئت مخصوصی برای نشر آثار فرهنگ و ادب عرب بود، انتشار کتاب «فتوحات مکیه» او را اجازه نداد.^۱

عبده خوب می‌دانست که مخاطبان او در مصر که بیشتر با سوادان و روشنفکران آن سرزمین بودند خصوصیات فکری و فرهنگی یکسان ندارند. برخی از آنان پیرو اندیشه‌های عصر روشنگری (Enlightenment) تاریخ اروپا بودند و نوشته‌های «متسکیو» و «ولتر» و «کنت» را با شوق فراوان می‌خواندند، ولی گروه بزرگتری همچنان به معارف و سنن دیرین اسلامی پای‌بند بودند. بدین جهت عبده می‌کوشید تا روی سخنش نه تنها با مؤمنان متعصب و بیزار از تمدن فرنگی بلکه با روشنفکران و آگاهانی نیز باشد که اسلام و بطور کلی هر دینی را از حل مسائل کنونی بشر ناتوان می‌دانستند. به گفته حورانی، عبده می‌دید که وضع قوانین و تأسیسات گوناگون حقوقی و سیاسی و اجتماعی به تقلید از تمدن فرنگی شکاف میان این دو دسته را ژرف‌تر کرده است. به عقیده او قوانین همچون گیاهان در هرزمینی نتوانند روید. قوانینی که از اروپا گرفته شده است برای مصریان سودی ندارد زیرا هیچکس آنها را در نمی‌یابد و به همین جهت به آنها احترام نمی‌گذارد، مخصوصاً که خدیوان مصری و دستیارانشان کوشیده‌اند تا این قوانین و تأسیسات را بطور جبری در کشور برقرار کنند. سعی او آن بود که نفاق میان دو گروه را از میان ببرد یا از دامنه آن بکاهد، ولی برخلاف دینداران قشری

این پرسش برایش پیش نمی‌آمد که آیا مسلمان راستین باید تحولات جهان نو را بپذیرد یا نه، زیرا معتقد بود که چنین تحولاتی به هر حال روی می‌دهد و از آنها گزیری نیست.^۱

او با دفاع از ضرورت پیشرفت می‌خواست گروه نخست را مطمئن کند که جامعه اسلامی هنوز توانایی تحرك را از دست نداده است. و با توجیه پیشرفت بر اساس احکام قرآنی می‌خواست سلاح دینی گروه دوم را در ستیزه با پیشرفت از دست آنان بگیرد. و در همه حال یقین داشت که اسلام می‌تواند هم عامل پیشرفت باشد و هم ضابطه آن، هم مسلمانان را به پذیرش آنچه در تمدن امروزی درست و سودمند است توانا کند و هم آنان را از نتایج زیان‌آورش ایمن دارد.

عبده و سیاست

در گزارش زندگی عبده از شیوه اندیشه و رفتار سیاسی او در برابر حکومت مصر و استعمار انگلستان سخن گفتیم و باز نمودیم که او پس از بازگشت از تبعید، روشی محافظه کارانه و اعتدالی در پیش گرفت و بجز عضویت انتصابی در مجلس شوری، که کارش صرفاً مشورت درباره جنبه‌های فنی امور اقتصادی و اداری و حقوقی حکومت بود، از هر گونه کوشش سیاسی پرهیز می‌کرد. در این دوره سیاست به نظر او مترادف فربکاری و زمینه‌چینی و نفاق‌انگیزی و دشمنی با دین و دانش و فکر بود.^۲ پس شگفت نیست اگر اندیشه‌های سیاسی عبده به اندازه آراء او در مسائل دینی و اخلاقی،

۱. همان کتاب، ص ۱۳۹

۲. این سخنان عبده درباره سیاست که خالی ازطنز مذهبی نیست درخود نقل است: «اعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة ومن كل حرف يلغظ من كلمة السياسة ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة ومن كل ارض تفكر فيها السياسة ومن كل شخص يتكلم او يتعلم او يجهل او يعقل في السياسة ومن ساس و يسوس و سائس و مسوس» (به نقل از «الاسلام والعصرانية» در «المناد»، ج ۸، ص ۸۹۴)

روشن و منظم نباشد و جوینده ناگزیر شود که آنها را بطور پراکنده از نوشته‌ها و گفته‌های او بیرون آورد.

گوشه‌هایی از نظریات سیاسی عبده را بجز در «عروة الوثقی» در کتاب «الاسلام والتصریة» و گزارش «ویلفرید بلنت» از گفت و شنود با او در کتاب «آینده اسلام» (*The Future of Islam*) می‌توان یافت. در اینجا عقاید عبده را درباره خلافت و حکومت اسلامی و ناسیونالیسم مصری بررسی می‌کنیم.

عبده درباره خلافت، ظاهراً به ضرورت انتقال دوباره آن از دست ترکان به اعراب عقیده داشت. او بی‌گمان می‌توانست درستی این عقیده را بادلایل تاریخی ثابت کند و نشان دهد که آل عثمان به‌زور و نیرنگ لقب خلافت را به‌خود بسته‌اند. اما مخالفت او با دوام حکومت ترکان دلیل دیگری نیز داشت. زمینه این دلیل، به‌رأی او درباره عوامل جمود فکری مسلمانان مربوط می‌شد. او می‌گفت که فرمانروایان ترك بیش‌ازدودمانهای دیگری که بر اعراب حکومت کرده‌اند در پرورش رسم تقلید و تشویق خرافه در میان مسلمانان سنی دست داشته‌اند. ترکان چون دیرتر از اقوام دیگر اسلام آوردند نتوانستند روح رسالت پیامبر را درست دریابند. و چون می‌دانستند که اگر مردم از حقایق اسلام آگاه شوند به‌پلیدی و تباهی حکومت آنان بهتر پی می‌برند با علم و اهل علم درافتادند و کم‌کم یاران و پشتیبانان خویش را به گروه علماء راه دادند تا مؤمنان را در مسائل دینی، قشری و مقلد بار آورند و به تسلیم در برابر خود کامگی وادارند. چون علماء فاسد شدند مسلمانی نیز روبه‌فساد نهاد. زبان عربی خلوص خود را ازدست داد و فرقه‌بازی، یگانگی مسلمانان را برهم زد. تعادل میان عقل و ایمان مختل شد و علوم عقلی در محل تسامح افتاد. اصلاحاتی نیز که تا آن زمان در امپراتوری عثمانی و مصر انجام گرفته بود یا از بیگانگان تقلید شده بود و یا با اصول شریعت اسلامی تعارض داشت. به گفته بلنت - که شاید عقیده

عبده نیز بوده است :- «تنها جنبش انقلابی وهابی به اصلاح حقیقی دست زد، زیرا ریشه‌های مسأله را به درستی یافته و به ضرورت بازگشت به اصل اسلام و اصلاح معتقدات و اخلاقیات مسلمانان پی برده بود.»^۱

آنچه اینک برای اصلاح حال مسلمانان ضرورت داشت تفسیر دوباره شریعت اسلامی برای تطبیق مسائل زمانه با آنها بود. چنین تفسیری در عمل بدون تغییر پاره‌ای از اصول شریعت امکان نداشت، ولی چه کسی اهلیت و جرأت این تغییر را داشت؟ در اینجا بود که ضرورت بازگرداندن اختیارات و وظایف دینی خلیفه یا حاکم مسلمانان آشکار می‌شد. ولی بلنت، بظاهر از قول عبده، پیشنهاد می‌کرد که خلیفه در مقام مجتهد اعظم مسلمانان عمل کند و در مسائل دینی راهنمای آنان باشد لیکن از دخالت در کارهای سیاسی امت بپرهیزد. بدین ترتیب مسلمانان سنی همگی دارای یک خلیفه، یعنی یک مرجع دینی، خواهند بود، و در عین حال خود به ملت‌های جداگانه تقسیم خواهند شد.^۲

چنین حالتی تناقض میان دو مفهوم «امت» و «ملت» را تا اندازه‌ای رفع می‌کرد، زیرا عبده مانند مصلحان دیگر عرب میان دو آرزوی ناسازگار گرفتار شده بود: یکی آرزوی یگانگی سیاسی امت مسلمان که نه تنها مصریان بلکه مسلمانان سراسر جهان را در بر می‌گرفت. و دوم آرزوی یگانگی ملت مصر که به هر حال فقط شاخه‌ای از امت اسلامی بودند. ولی نتیجه مهمتر پیشنهاد «بلنت»، جدا کردن سیاست از دیانت، یا به گفته خود عربان «علمانیت» بود. عبده هیچ‌گاه از علمانیت دفاع نکرده است و مرید صادق او محمد رشید رضا از مدافعان خلافت به شکل قدیمی آن بود.^۳ اینکه بلنت چنین نکته‌ای را در کتاب خود آورده است می‌تواند نتیجه یکی از دو امر باشد:

۱. کتاب حورایی، ص ۱۵۵ - محمد رشید رضا نیز در بسیاری از شماره‌های «المنار» از جنبش وهابی پشتیبانی کرده است. به نوبی شماره ۲ صفحه ۸ کتاب حاضر رجوع کنید.
۲. به عنوان نمونه - به این مقالات رشید رضا: «الدین والدولة»، «المنار»، ج ۲، (۱۳۱۶) ص ۳۵۳ به بعد. «الخلافة، اوالترك والمرب»، همان مجله، ج ۷، (۱۳۲۲) ص ۷۱. بررسی او از کتاب «اشهر مشاهیر الاسلام»، همان مجله، ج ۸، ص ۵۰۷-۵۱۱، و کتاب «الخلافة والامامة المظلمی»، قاهره، مطبعة المنار (۱۹۲۳).
۳. - بخش بعد: محمد رشید رضا.

یا عبده در باطن به علمانیت باور داشته ولی از روی مصلحت به آن تظاهر نمی کرده است، و یا آنکه بلنت این عقیده را از جانب خود عنوان کرده و عبده مخالف آن بوده است. به هر حال در این باره شك نتوان داشت که برخی از اندیشه‌های سیاسی عبده اگر تا فرجام منطقی آنها پی گرفته شود به علمانیت می‌رسد. مثلاً یکی از نظریات مهم او در باب سیاست آن بود که اقتدارات حکومت اسلامی، خصالت مدنی دارد نه شرعی، امتیازات مقام خلیفه و حاکم و قاضی و مفتی از شرع بر نمی‌خیزد، اما شرع، تکالیف و اقتدارات آنان را معین می‌کند. بدین دلیل خلافت را نباید با آنچه اروپاییان تئوکراسی (Theocracy) یعنی خداسالاری می‌نامند همانند شمرد، زیرا در تئوکراسی، احکام شریعت مستقیماً از جانب خدا به حاکم ابلاغ می‌شود و «رعیت نه به موجب بیعت که مستلزم عدالت حاکم و کوشش اودرنگاهبانی رعیت است، بلکه به حکم ایمان دینی باید از حاکم فرمان برد، بنحوی که مؤمن هرگز نمی‌تواند با حاکم عناد ورزد هرچند که او را دشمن شریعت الهی بداند». زیرا کارهای حاکمی که حجیت و اقتدار دینی دارد به هر صورت در حکم دین و شریعت است»، ولی در اسلام اطاعت از حاکم گناهکار روا نیست و اگر کارهای حاکم پیوسته مخالف اصول شریعت باشد، مسلمانان باید او را بنا به اقتضای مصالح عامه برکنار کنند. «این امت و نمایندگان آن است که او را به مقام خود برمی‌گمارند و امت حق نظارت بر او را دارد و هرگاه به صلاح خود بدانند او را از کار برکنار می‌کنند. بدین‌سان رئیس حکومت از هر حیث، در حکم حاکم مدنی است.»^۱

این نظر که چنانکه خواهیم دید بعدها از جانب یکی از شیوخ الازهر به نام علی عبدالرازق با تأکید و تفصیل بیشتر بیان شد، حاکی از اصول اساسی حکومت در اسلام، آن هم به گمان عبده، است نه منعکس‌کننده سابقه و کردار واقعی خلفای سنی که در بیشتر دوره‌های تاریخ درست برعکس آنچه

۱. «الاسلام والنصرانیة»، ص ۶۵، به نقل از کتاب: مالکوم کر، «اصلاح اسلامی»، ص ۱۴۹ (Malcom Kerr, *Islamic Reform*, University of California Press, 1966, p.149)

عبدۀ آرزو داشته است عمل کردند و اطاعت از خلیفه را در همه احوال فریضۀ شرعی مسلمانان فرامودند و فقیهان و متشرعان سنی نیز بر فریکاری آنان صحه نهادند. عبدۀ با همهٔ اخلاصش در حق شریعت اسلامی، مردی میهن پرست بود و میهن پرستی او گاه با شور و شوقی آمیخته و آشکار می شد که با دلبستگی او به یگانگی و برابری همهٔ ملت های اسلامی تعارض می یافت. در نخستین مقاله اش در روزنامهٔ «الاهرام» تمدن مصر باستان را ستود و در بیشتر نوشته هایش این اعتقاد را بیان می کرد که کسانی که تاریخ و سرزمین مشترک داشته باشند، به رغم اختلافات مسلکی و مذهبی، از پیوند دوستی پایداری برخوردار می شوند. بر این اساس به نظر او غیر مسلمانان مصر به همان اندازهٔ مسلمان به ملیت مصر بستگی دارند. پس هیچ مسلمان مصری حق ندارد که قبطیها را به دلیل آنکه مسیحیند پستتر از خود بشمرد اما برای آنکه افراد به وطن خود دلبستگی یابند بجز زاده شدن در سرزمین آن شروطی دیگر می خواهد. عبدۀ از این مطلب در مقاله ای راجع به وطن بحث کرده است که در اینجا بخشی از آن را نقل می کنیم:

«وطن در لغت بدون استثناء به معنی جایگاه زیست و مترادف با مسکن است. اسَـوَطَنَ الْقَوْمَ هَـذِهِ الْأَرْضَ وَتَوَطَّنَهَا، یعنی: مردمان این سرزمین را زیستگاه خویش قرار دادند. ولی این لغت نزد اهل سیاست به معنای جایی است که هر کس به آن باز خوانده می شود و در آنجا حقش محفوظ است و خود و خویشاوندان و اموالشان [از گزند] ایمن اند. لا بروئیر La Bruyère فیلسوف فرانسوی گفته است: وطن بی آزادی وجود ندارد. وطن به معنای درست با نظام ستمگری سازگار نیست... رومیان باستان، وطن را جایی می دانستند که فرد در آن دارای حقوق و تکالیف سیاسی باشد. این عقیدهٔ رومیان با آن گفته که وطن بی آزادی وجود ندارد مباین نیست. آزادی عبارت است از حق اجرای وظایف معلوم [هر کس]؛ اگر آزادی نباشد، وطن هم نیست زیرا حق وجود ندارد. وجود وظایف سیاسی متضمن وجود حق و وظیفه است و حق و وظیفه، شعار همهٔ وطن پرستانی است که جان و مال خود را در راه وطن فدا می کنند و حق و وظیفه را از [خرسندی] دوست و

خویشاوند برتر می‌نهند. عشق به وطن نزد مردم گرانمایه به بالاترین پایه پرستش و شوق می‌رسد.

«ولی زیستگاهی که ساکنانش هیچ حقی نداشته باشند و جان و مالشان در آن ایمن نباشد، جایگاه مردم عاجزی است که راه به جایی دیگر ندارند. چنین وطنی اگر بزرگتر شود بر آسودگی مردمش چیزی نمی‌افزاید و اگر خردتر شود زندگی مردمش از آنچه هست بدتر نمی‌شود. باز لا بروئیر گفته است: «اگر من [در وطنم] اندوهگین و زبونم، چه سود که وطنم بزرگ و نیرومند است»، ولی چون گوییم که کسی به وطنی خاص تعلق دارد معنیش این است که میان آن کس و وطنش پیوندی بر اساس احترام شخصی وجود دارد، بدان پایه که او در حق وطن خویش غیرت می‌ورزد و از آن دفاع می‌کند، چنانکه از پدرش نیز که به نام او باز خوانده می‌شود دفاع می‌کند، هر چند آن پدر بدخو و سختگیر باشد. به همین مناسبت گفته‌اند که یای نسبی در واژه‌هایی چون مصری و انگلیسی و فرانسوی [در حقیقت نه بر تعلق به مجرد سرزمین بلکه] بر دلبستگی و غیرت اینان به وطن خویش دلالت دارد... حاصل سخن آنکه سه چیز در وطن، سرچشمه مهر و هوشیاری مردمان در حق آن می‌شود: نخست اینکه وطن زیستگاهی است که خوراک و ایمنی و خویشاوند و زاد و رود آدمی در آنجاست. دوم آنکه جایگاه حقوق و تکالیف و وظایفی است که محور اصلی زندگی سیاسی است و اهمیت آنها نیازی به توضیح ندارد. و سوم آنکه جایگاهی است که هر کس به آن بستگی می‌یابد و به پاس آن ارجمند و سربلند و یا خوار و زبون می‌شود. و اینها همه تنها ارزش معنوی دارند.»^۱

از این کلیات مربوط به ملت و یگانگی ملی که بگذریم، عیده درباره بسیاری نکات با میلیون مصر، که در آن زمان هدف اصلی خود را مبارزه با استعمار انگلیس می‌دانستند، اختلاف داشت. يك اختلاف او با آنان بر سر

۱. نقل از: مقاله سیلویا هایم، «اسلام و قومیت عرب» در مجله «جهان اسلام»

بهترین نظام سیاسی برای اداره مصر بود. دیدیم که او در اساس معتقد بود که حاکم مسلمان باید به پیروی از شریعت اسلامی و مشورت با اهل حل و عقد به دادگری فرمان راند. به گمان او در زمان حاضر سلطنت مشروطه مناسبترین معادل چنین حکومتی است و برای آنکه همه کارها بر پایه مشورت عامه مردم بگردد، باید ترتیبی داد تا مردم نخست از طریق شوراهای محلی با یکدیگر همکاری و مشورت کنند و سپس برگزیدگانشان در «مجلس نمایندگان» مسائل مهم کشوری را فیصله دهند، ولی چنانکه پیشتر گفتیم عده مردم مصر را برای این گونه نظام سیاسی آماده نمی‌دید و خاصه پس از بازگشتش از تبعید ایمان پیدا کرده بود که مصر بیش از هر چیز به رهبر و فرمانروایی نیرومند و با کفایت نیازمند است که ملت را برای رسیدن به چنان مرحله‌ای تربیت کند. بنابراین اگر حکومت مشروطه مانع پیشرفت ملت در این راه شود باید آن را نادرست یا دست کم زودرس دانست و اگر حکومت استبدادی، یا حتی حکومت پیگانه، به احراز این مقصود یاری کند باید آن را تحمل کرد.^۱

تناقضی که در اینجا در اندیشه‌های عده روی می‌نماید با هیچ توضیحی رفع شدنی نیست. اگر او، چنانکه در عباراتی که هم‌اکنون درباره وطن از او نقل کردیم، باور دارد که کسی که در وطن خود از حقوق سیاسی بی‌بهره است به وطن دلبستگی ندارد، چگونه می‌تواند حکومت استبدادی را پسندد؟ استبداد با درهم شکستن غرور و شرف انسانی، افرادی به مراتب پست‌تر از افراد بی‌بهره از حقوق و آزادی پدید می‌آورد: دروغ‌گویان و چاپلوسان بیشتر در دامن استبداد پرورش می‌یابند تا در سایه آزادی. این تناقض دامنگیر همه مسلک‌هایی است که از یکسو آزادی را می‌ستایند و از سوی دیگر راه دستیابی بر آزادی را حکومت خودکامه می‌دانند.

به روایت محمد رشید رضا، عده در دوره پس از تبعید به سبب همین گونه عقاید با سید جمال اختلاف پیدا کرد و در سالهای واپسین زندگیش

بر سید خرده می گرفت که چرا به پیروانش تلقین می کند که تنها راه احراز پختگی و رشد سیاسی و استقلال راستین، فعالیت سیاسی است. یکبار به یکی از مریدانش گفت: «سید بجز در مصر در هیچ جا کاری واقعی انجام نداد» و چه بهتر بود که به جای آلوده شدن به دسائس درباری در قسطنطنیه، می کوشید تا سلطان را به اصلاح نظام آموزشی عثمانی مجاب کند. او همین مطلب را در نامه ای به سید نوشت که سید از آن سخت برآشفته و روابطش با او از آن پس رو به سردی نهاد و چون سید در گذشت، عیده در سوگ یا ستایش او چیزی نوشت.^۱

اختلاف دیگر عیده با ملیون مصر مربوط به سیاست خارجی بود. دیدیم که چگونه همکاری او با لرد «کرومر» ملیون را دشمن او کرده بود. در برابر، پشتگرمی ملیون به حکومت فرانسه در نظر عیده بسیار شرم آور بود. او مخالفت خود را با فرانسویان به دلایل دینی و فرهنگی توجیه می کرد. یکبار گفت: «هیچ ملتی از مسلمانان به سبب مسلمان بودن ایشان نفرت ندارد مگر فرانسویان» و بار دیگر از او این گفته را نقل کرده اند که «هرگاه با يك فرانسوی از اوضاع زندگی ملت های شرق سخن می گویم سخت بیزار می شوم و سرتا پای بدنم از خشم می لرزد.»^۲

به نظر رشید رضا نیز دشمنی عیده با فرانسه واکنش او در برابر ستیزه

۱. همان کتاب، محیط طباطبایی در این باره نظری دیگر دارد:

«نتیجه این بدگمانیها و کارشکنیها (در رابطه سلطان عبدالحمید با سید) نگذاشت به... اتحاد اسلام... سروصورتی داده شود و حوادثی پیش آمده که میان سید و عبدالحمید راجحان شکر آب کرد که سید ماههای آخر عمر را ناگزیر به بیماری و غریبی و پریشانیهای در زیر نظریلیس مخفی می گذراند، و وقتی در گذشت جز دوسه تن از آشنایان نزدیک و «فضل پاشای ملوی» که مردی شجاع بود دیگر کسی در تشییع جنازه او جرأت شرکت نکرد و گمنام در «قبرستان مشایخ» اسلامبول به خاک سپرده شد. مرگ سید حتی در مصر که ازادتمندان و دست پروردگان او غالباً در مسند فتوی و ریاست و امامت نشسته بودند از بیع عبدالحمید اجازه يك اظهار تأسف ساده را نداد، و شیخ محمد عیده که بیش از هر کسی در عالم مدیون سید بود و هر چه داشت از برکت سید جمال الدین داشت، حتی نتوانست برای قبول تسلیت از دوستان مشترک سید، مجلسی فراهم آورد تا مبدا مورد غضب خلیفه اسلامبول قرار گیرد که خدیو رعایت جانب او را بر کمیسر عالی انگلیسی مقدم می دانست» «نقش سید جمال الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین»، ص ۱۰۴

۲. رشید رضا، «تاریخ الاستاذ الامام»، ص ۹۲۵

فرانسویان کاتولیک با اسلام و همچنین بی‌پروایی فرانسویان در خوارداشت مقدسات مسلمانان در مستعمرات خود بود.^۱

نتایج زندگی و کار سید جمال‌الدین و عبده از حیث تأثیری که این دو بر تاریخ‌پیداری مسلمانان داشته‌اند از یکدیگر بسیار متفاوت بوده است. سید جمال بیشتر مرد پیکار و سختکوشی بود و عبده مرد اندیشه و میانه‌روی. سید جمال آزادی سیاسی مسلمانان را تنها راه تحرك فکری آنان می‌دانست و عبده بیشتر پروای تربیت اخلاقی و دینی مسلمانان را داشت. سید جمال دامنه کوششهای خود را کم و بیش در سراسر جهان اسلامی گسترده و عبده بیشتر در اصلاح احوال مصریان کوشید. ولی شاید به دلیل همین تفاوتها باید بگوییم که حاصل کار سید جمال و حاصل کار عبده مکمل یکدیگر بوده است، مخصوصاً که هردوی آنان در ضرورت بازگشت مستقیم به منابع اصلی فکر دینی و توجیه عقلی احکام شریعت و هماهنگی آنها با مسائل عصر و پرهیز از پراکندگی و فرقه‌بازی و پافشاری بر سراحای اجتهاد و کوشش برای شناخت روح و جوهر دین اسلام در ورای قواعد خشک و بینش قشری علمای چاکر حکومت، همداستان بودند. و همین خواستها و آرزوها بود که به نام اصول اساسی تجددخواهی سنی پذیرفته شد.

محمد رشید رضا

در پایان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، تعلیم سید جمال و عبده در مصر و سرزمینهای دیگر عرب‌پیران بسیاری در میان نویسندگان و روشنفکران یافت و سرآغاز شیوه تفکرتازه‌ای درباره مقام اسلام در جهان امروزی شد. از میان این نویسندگان تاکنون چند بار از محمد رشید رضا مرید و نویسنده شرح حال عبده نام برده‌ایم. رشید رضا اصلاً سوری بود و تحصیل‌التش رادر طرابلس، در «مدرسه ملی اسلامی» که از مدارس پیشرو زمان بود، و سپس

در یکی از مدارس دولتی عثمانی به پایان برد. کوششهایش در جنبش عرب در سوریه مایهٔ بلندی آوازه و آبروی او گشت و در سال ۱۹۲۰ به ریاست کنکرة ملی سوری در دمشق برگزیده شد. پس از تسلط فرانسویان بر سوریه، وی به مصر مهاجرت کرد و در شمار پیروان عبده درآمد.

بر خلاف عبده که در زمان زندگیش چند بار از اروپا دیدن کرد، رضا تنها یکبار به اروپا رفت و آن در سال ۱۹۲۱ بعنوان عضو هیئت نمایندگی سوریه و فلسطین برای اعتراض به قیمومت انگلستان و فرانسه به جامعه ملل بود. با این حال چون مدرسی که او در آنها درس خوانده بود علوم جدید را به دانش آموزان خود یاد می دادند بیش از عبده از معارف جدید بهره داشت.

مهمترین خدمتش در تبلیغ عقاید تجددخواهان تأسیس مجله «المنار» بود که نخستین شماره آن در سال ۱۳۱۵/۱۸۹۸ در قاهره منتشر شد و او تا سی و پنج سال بطور مداوم در صفحات آن معارف اسلامی سنی و عقاید رائج مسلمانان را با معیارهایی که سید جمال و عبده به دست داده بودند نقد می کرد. کار دیگر او بنیادگذاری انجمنی به نام «جمعية الدعوة والارشاد» (انجمن تبلیغ و راهنمایی) در سال ۱۹۰۹ بود. نخست بار هنگام دیدار از کتابخانه هیئت مبلغان مذهبی آمریکایی در طرابلس در اندیشه تأسیس این انجمن افتاد و از این راه می خواست هم تبلیغات هیئتهای مذهبی مسیحی را در کشورهای اسلامی بی اثر گرداند و هم واعظان و آموزگارانی جوان برای تبلیغ شعائر اسلامی تربیت کند.

در باره نظریات رشید رضا چندان سخنی نداریم، زیرا در نوشته های او چیزی نمی یابیم که پیش از او سید جمال و عبده نگفته باشند. تنها نکته ای که عقاید او را از تجددخواهان دیگر ممتاز می کند اصرار اوست بر سر اصلاح خلافت سنی و اعاده آن به شکلی که در صدر اسلام معمول بود. سالیانی که

۱. شرح حال کامل رشید رضا را در کتاب «آدامز» (Adams) که در پانویس صفحه ۵۶ از آن یاد کردیم می توان یافت. ۲. مالکوم کر (Malcom Kerr)، کتاب یاد شده، ص ۱۵۴. ۳. آدامز، کتاب یاد شده، ص ۱۹۶-۱۹۷.

رشیدرضا در این باره مقاله‌می‌نوشت مقارن بود با واپسین سالهای امپراتوری عثمانی که ناتوانی و فساد دستگاه سلطان عثمانی، بعنوان خلیفه مسلمانان، بسیاری از سنیان را بر فرجام خلافت نگران کرده بود. رضا خلافت را مظهر پیوستگی دین و دولت در اسلام می‌دانست و تحقق همه آرمانهای این جهانی اسلام را به آن وابسته می‌دید. مانند عده بر آن بودند که ترکان، خلافت را از صورت نظام دموکراتیک و دادگرانه آغاز اسلام به شکل دستگاه ستمگری و خودکامگی و فریبکاری درآورده‌اند. اینک رستگاری مسلمانان بسته به آن است که خلافت از دست ترکان به‌درآید و گزینش خلیفه دوباره از جانب اهل حل و عقد، یا به‌زبان امروز نمایندگان مردم انجام گیرد و خلیفه نیز به موجب بیعت امت با او، که نوعی پیمان ملت با دستگاه حاکم برای حفظ حقوق و اعلان تکالیف دو طرف است، به عدالت حکومت کند. کمال مطلوب آن است که خلیفه از قریش، یا بهتر بگوییم از میان عرب برگزیده شود و علاوه بر آن مردی پارسا و دلیر و تندرست و خردمند و توانا به اجتهاد و البته مسلمان آزاده باشد. ولی اگر کسی مقام خلافت را به‌زور غصب کند، تا زمانی که از شریعت اسلامی منحرف نشود، مسلمانان باید به حکم ضرورت و برای پرهیز از آشوب و نابسامانی از او اطاعت کنند.^۱

این عقیده تازه‌ای نیست. پیش از رضا فقهای سنی مخصوصاً ماوردی و غزالی و ابن جماعه در قرون پنجم و ششم و هشتم هجری آن را به تفصیل بیان کرده‌اند.^۲

غریب است که متجددی چون رضا در روزگار نومبلغ آن شود. پیشتر تجدد خواهان، بویژه سید جمال‌الدین و کواکبی، آن را مسئول پدیرش حکومت‌های خودکامه از جانب ملت‌های سنی دانسته‌اند.

رشیدرضا خلافت را بهترین وسیله احراز هدف مهم دیگر تجددخواهان

۱. کتاب یاد شده، ص ۱۵۹ تا ۱۸۶. رشید رضا در کنگره‌ای که در سال ۱۹۲۶ در قاهره برای بررسی مسأله خلافت برپا شد پیشنهاد کرد که مدرسه مخصوصی برای تربیت نامزدان خلافت برپا شود. (آدامز، کتاب یاد شده، ص ۲۶۶). ۲. جزوه نگارنده «اندیشه‌ها و نهادهای سیاسی در ایران و اسلام»، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۵۳، ص ۱۲۵ به بعد.

یعنی وحدت اسلامی می دانست و به همین دلیل ناسیونالیسم را محکوم می کرد. بدین جهت عقاید او از آن تناقضی که پیشتر در مورد عبده یاد کردیم فارغ است. اما جنبش عرب را برای یگانگی به عنوان گام نخست در راه وحدت عرب لازم می شمرد، چنانکه خود در «حزب عدم تمرکز اداری عثمانی» که در سال ۱۹۱۲ در قاهره بنیاد گرفت و هدفش خودمختاری مناطق تابع امپراتوری عثمانی بود عضویت داشت.

بخوبی پیداست که افکار رشید رضا نمی توانست در آغاز قرن بیستم درحالی که موج میهن پرستی و ملت خواهی سراسر مملکت عثمانی را فرا گرفته بود پیشنهادهایی عملی برای اصلاح حال مسلمانان باشد. این بود که دو گروه با وی به مخالفت برخاستند: یکی روشنفکران فرنگی مآبی که نه تنها خلافت اسلامی بلکه تمامی میراث سیاسی و اجتماعی اسلام را محکوم می کردند، و دیگر میهن پرستان مصری همچون مصطفی کامل و اعضای حزب «وطنی» او که آرمانهای رشید رضا را مایه انحراف ملت مصر از مسائل محسوس و مشخص داخلی به آرزوهای مبهم و انجام ناپذیر دینی می دانستند.^۱

۱. در اینجا باید یاد کنیم که رشید رضا با آنکه دعوی شاگردی مکتب سید جمال و محمد عبده را داشت، درباره ای از مباحث دینی و اجتماعی از روح کلی آموزشهای آن دو روبرافت. یکی از آن مباحث، دوری درباره مذهب شیعه بود. درست است که رشید رضا همچنان یگانگی همه مسلمانان از هر فرق و دسته را به نام آرزویی پراج می ستود، ولی مخالفتی که از خلال نوشته های او بر ضد شیعیان پیداست و گاه از نصیب و گاه نادانی حکایت دارد، با این آرزو سازگار در نمی آمد و جز دامن زدن به آتش دودستگی و کینه توزی دیرین میان شیعه و سنی، نتیجه ای نداشت. مرحوم علامه عبدالحمین امینی که از متفکران مجاهد و روشن اندیش شیعه بود، در کتاب بزرگ خود، «التدیر»، از روش ضد شیعی رشید رضا بحث کرده و نادرستی ادواریهای او را نشان داده است. رشید رضا در رساله ای به نام «السنة والشیعة»، اتهاماتی از اینگونه به شیعیان بسته است: به تحریف قرآن و کتمان برخی از آیات آن اعتقاد دارند، سوره ای را که گویا به گمان ایشان خاص اهل بیت است میان خود بازگرمی کنند و روزهای جمعه بر سر منبر می خوانند، عمل به «کتاب اربعه» (یعنی: «الکافی» و «من لایحضره الفقیه» و «التهدیب» و «الاستبصار») را واجب می شمارند و یا پایه مذهبشان را بر رقه هایی قرار داده اند که مهدی منتظر در شکاف درختان در پاسخ پرسشهای مردمان می گذارد و مانند اینها. امینی یکایک این اسنادات را پاسخ می گوید و با استناد به مراجع دست اول شیعه می گوید تا ثابت کند که اعتقادات اصیل شیعه هیچگونه پیوندی با این پندارها ندارد. عبدالحمین احمد امینی، «التدیر»، دارالکتاب العربی (چاپ سوم)، بیروت، ۱۳۸۷ هـ ق، ج ۳، ص ۲۶۶ تا ۲۸۷.

عبدالرحمن کواکبی

رشید رضا چنانکه گفتیم اصلاً سوری بود ولی چون در شمار پیروان نزدیک عبده بود و در جریانهای سیاسی مصر درگیرهای فراوان داشت، اغلب او را از پیشروان تجدید فکر دینی در مصر شمرده‌اند. در میان پیروان عبده، مرد دیگری از اهالی سوریه بود که به بیداری فکر دینی در میان عرب‌یاری بسیار کرد و او عبدالرحمن کواکبی بود.

کواکبی یکی از مردان برجسته سوریه در اواخر قرن نوزدهم، «از نبیره‌های شیخ صفی‌الدین اردبیلی و بنی اعمام شاه اسمعیل^۱» صفوی بود. او در سال ۱۲۷۱/۱۸۵۴ در حلب زاده شد. پدرش شیخ احمد بهائی بن محمد بن مسعود، مردی دانشی و خوش‌محضر، و مادرش سیده عفیفه، دختر مفتی انطاکیه، از اعیان سوریه بود.^۲

کواکبی چون در پنج سالگی بی‌مادر شد کودکی تلخ و رنجباری را گذراند. پدرش او را به انطاکیه فرستاد تا زیر نظر خاله‌اش، سیده صفیه، پرورش یابد. و کواکبی از همان اوان، در کار تحصیل از خود استعداد نشان داد. در مدت سه سال اقامت در انطاکیه قدری زبان ترکی یاد گرفت و پس از بازگشت به حلب به آموختن فارسی آغاز کرد. تحصیلات عالی خود را در مدرسه کواکبیّه حلب که پدرش مدیر آن بود به انجام رساند. علوم جدید را از استاد خورشید که از ادیبان برجسته ترک بود فرا گرفت و پس از چندی معلومات خود را در زبانهای ترکی و فارسی تکمیل کرد. از آن پس با خواندن

۱. محیط طباطبایی، «نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق‌زمین»، ص ۱۱۳

۲. شرح حال کواکبی را در اینجا از کتا بهای زیر فراهم آورده‌ایم:

سامی الدعان، «عبدالرحمان الکواکبی»، دارالمنار مصر، قاهره (۱۹۵۵)

محمد خلف‌الله، «الکواکبی حیاة و آراءه»، مکتبة العرب، قاهره (۱۹۵۶)

جرجی زیدان، «بناء النهضة العربیه»، دارالهلل، قاهره (۱۹۵۶)

احمد امین، «زعماء الاصلاح فی المصر الحديث»، یاد شده.

فررتابی‌پور، «اندیشه‌های اصلاح طلبان الکواکبی»

(Norbert Tapiero, *Les idées reformistes d'Al Kawakibi*, Les éditions arabes, (Paris), 1956)

روزنامه‌های ترکی چاپ استانبول که حاوی ترجمه مقالات روزنامه‌های غربی بود تا اندازه‌ای با اندیشه‌های غربی آشنا شد.

در بیست سالگی عضو هیئت تحریریه روزنامه رسمی «فرات» شد که به زبانهای ترکی و عربی درمی‌آمد. چندی بعد نخستین مجله عربی شهر حلب را به نام «الشهباء» منتشر کرد. انتقادهای تندش در این مجله از خود کامگیهای سلطان عبدالحمید و دفاعش از حقوق سیاسی مردم سوریه، حاکم ترك حلب را واداشت تا «الشهباء» را پس از انتشار پانزدهمین شماره آن توقیف کند. یکسال بعد کواکبی از نشر روزنامه دست برداشت و مدتی به فعالیتهای گوناگون دولتی مانند مدیریت روزنامه رسمی و عضویت در سازمانهای آموزشی و مالی و بازرگانی مشغول بود، ولی در عین حال به انتشار مقالات ضد استبدادی در روزنامه‌های بیروت و استانبول ادامه می‌داد. چون دولتیان فشار خود را بر او سختتر کردند از همه مناصب خود کناره گرفت و به کار وکالت پرداخت، ولی در این پیشه نیز بیشتر می‌گوشید تا کسانی را که ترکان در پی آزار و تعقیبشان بودند در پناه خویش گیرد و از جانب ایشان به دادگاه شکایت کند.

در سال ۱۸۸۶ سوء قصد يك وکیل دعاوی ارمنی به جان حاکم حلب به ترکان بهانه‌ای داد تا جمع انبوهی از سوریان، از جمله کواکبی، را دستگیر کنند. ولی کواکبی پس از چندی از زندان آزاد شد و این بار محبوبیتش در میان مردم فزونی گرفته بود، چنانکه چندی بعد به مقام شهردار حلب انتخاب شد. مناصب بعدی او عبارت بود از ریاست اتاق بازرگانی حلب (۱۸۹۲) سرمنشگیری محکمه شرع حلب (۱۸۹۴) و رئیس هیئت فروش اراضی دولتی. در همه این مناصب با زورگویی ترکان و فساد توانگران سوری مبارزه کرد و شاید چون در این مبارزه ناکام شد در روز ششم دسامبر ۱۸۹۹ در سن چهل و هفت سالگی سوریه را ترک کرد و رهسپار مصر گشت.

در مصر بزودی به محافل آزادیخواهان و روشنفکران مصری پیوست و برای روزنامه «المؤید» مقاله می‌نوشت. همچنین کتاب اصلی خود را به نام «طبایع الاستبداد» و «أم القرى» در آنجا به پایان برد، ولی پیوند خود را از

وطن پرستان سوری نگهست. هر روز عصر با جمعی از رهبران سوری مقیم قاهره همچون محمد رشید رضا و محمد کُرد علی و طاهر الزهرای دیدار می کرد. در سال ۱۹۰۱ به نمایندگی از طرف عباس دوم، خدیو مصر، مأمور شد تا به برخی از کشورهای اسلامی سفر کند و برپای بیانیه‌ای دایر بر لزوم انتخاب عباس دوم به مقام خلافت مسلمانان سنی امضا گرد آورد.^۱ در این مأموریت از عربستان و یمن و سودان و زنگبار و هند دیدن کرد و با اوضاع سیاسی و اقتصادی مسلمانان از نزدیک آشنا شد. پس از بازگشت به مصر به جمعیت «المنار» پیوست و به سبب مقاله‌ها و کتابهایش همگان او را به نام یکی از پیشروان تجدید فکر دینی می شناختند. در اوج شهرت بود که روز چهاردهم ژوئن ۱۹۰۲ (۱۳۲۰ ه. ق) در قاهره درگذشت.

طبیاع الاستبداد

دو کتاب «طبیاع الاستبداد» و «أُمُّ الْقُرَى» تصویر روشنی از اندیشه‌های کواکبی به دست می دهد. کتاب نخست^۲، از یک رشته مقالاتی فراهم می آید که در روزنامه «المؤید» مصر چاپ شده و موضوع آن شرح زیانهای استبداد است. بسیاری از نویسندگان عرب آن را در نوع خود یگانه دانسته اند^۳، زیرا شاید نخستین کتاب در ادبیات معاصر عرب است که موضوع آن به تمامی سیاسی است. اگر از رساله‌های قرون وسطائی و «نصیحة الملوك» ها بگذریم، تازمان کواکبی نویسندگان معاصر عرب مسائل سیاسی را به طور مستقل بررسی نمی کردند بلکه در ضمن رسالات خود درباره اخلاق و دین و ادب از آنها سخن می گفتند.

ولی برخی دیگر از شارحان زندگی و اندیشه کواکبی در این باره بحث

۱. دهان، کتاب یادشده، ص ۳۰. همچنین — «أُمُّ الْقُرَى»؛ قاهره (بدون تاریخ)، ص ۱۵۱.
 ۲. عنوان کامل آن: «طبیاع الاستبداد ومصادره الاستبداد»، مطبعة المعارف، مصر (۱۹۰۴).
 ۳. جرجی زیدان، «بنات النهضة العربیه»، ص ۹۸، توفیق الطویل، «الفکر الدینی الاسلامی فی المالم العربی»، در «الفکر العربی»، منشورات المیدالمثوی، بیروت، ۱۹۶۷، ص ۲۶۷ به بعد.

کرده اند که مطالب کتاب «طبایع» تاجه اندازه به ابتکار خود او و تا چه اندازه اقتباس یا ترجمه نوشته های غربی بوده است.

«تاپی پرو» (Tapiero) می نویسد: کواکبی زبان فرانسه می دانست و آنچه درباره دمکراسی نوشته ترجمه از کتابهای فرانسوی است^۱ ولی دهان^۲ و امین^۳ نوشته اند که، او هیچیک از زبانهای اروپایی رانمی دانست و دانسته هایش را درباره تاریخ و اندیشه اروپایی از ترجمه های ترکی کتابهای اروپایی فرا گرفته بود. همچنین نوشته اند که رساله «طبایع» از یکی از مقالات «ویکتور الفیری»^۴ (۱۷۴۳ - ۱۸۰۳) نویسنده ایتالیایی اقتباس شده است.^۵

کواکبی نیز خود در مقدمه آن می نویسد که برخی از مطالب رساله، زاده فکر خود او و برخی دیگر را از سخنان دیگران فرا گرفته است.^۶ از سوی دیگر «تاپی پرو» مطالب «طبایع» را همانند برخی از بخشهای «روح القوانین» «مونتسکیو» یافته است.^۷ ولی رشید رضا بر آن است که اوصافی که کواکبی از نظام استبدادی برمی شمارد گزارشی چنان دقیق از شیوه حکومت عثمانی است که نمی توان آن را فرآورده ذهنی بیگانه دانست.^۸ چنین نکته ای هر چند نغز باشد دلیل جدی برای حل اینگونه مشکلات در تاریخ اندیشه هانیست. روی هم رفته از قراین چنین برمی آید که کواکبی بی شک بسیاری از مطالب «طبایع» را از کتاب «الفیری» گرفته ولی آن را با یادآوریهای از تاریخ اسلام و آیه هایی از قرآن، به شیوه ای درخور ذوق خوانندگان مسلمان و عرب، چاشنی زده است. ترجمه ترکی کتاب «الفیری» در سال ۱۸۹۷ به وسیله یکی از ترکان جوان، ظاهراً به قصد تبلیغ برضد سلطان عبدالحمید، در ژنو منتشر شده و چه بسا نسخه ای از آن در حلب یا قاهره به دست کواکبی رسیده است.

«طبایع الاستبداد» بزودی در میان کتابخوانان مسلمان، از عرب و جز

۱. تاپی پرو، کتاب یاد شده، ص ۳. ۲. دهان، کتاب یاد شده، ص ۴۵.

۳. امین، کتاب یاد شده، ص ۲۵۴-۲۸۴.

4. Victor Alfieri

۵. همان کتاب، ص ۲۵۴. ۶. «طبایع الاستبداد و مصارع الاستبداد»، مطبعه المعارف، مصر، ۱۹۰۴. اصل کتاب در سال ۱۹۰۲/۱۳۲۰ نوشته شده است.

۷. تاپی پرو، کتاب یاد شده، ص ۱۳. ۸. حورافی، کتاب یاد شده، ص ۲۷۱.

عرب، آوازه‌ای بلند یافت، چنانکه ترجمه‌ای از آن به زبان فارسی به وسیله عبدالحسین قاجار در سال ۱۳۲۵ هجری قمری، یعنی به هنگام انقلاب مشروطه ایران، در تهران منتشر شد. اثر این ترجمه در میان مشروطه‌خواهان، بسیار درخور ملاحظه بوده است چنانکه برخی از صاحب نظران اخیر آن را در شمار رساله‌های تبلیغی زمان مشروطیت ایران نام برده‌اند.^۱ گفته‌هایی که ما در اینجا از «طبایع» می‌آوریم از همین ترجمه عبدالحسین قاجار است.

مقصود کواکبی از نوشتن این رساله، بیش از هر چیز رسوا کردن استبداد عثمانی بوده است. چنانکه پیشتر گفتیم، در پایان قرن نوزدهم برای نویسندگان سوری، خواه مسلمان و خواه مسیحی، پیکار با استبداد عثمانی، فوری‌ترین مسأله سیاسی دانسته می‌شد. در ماه مارس سال ۱۸۷۷ عبدالحمید پارلمان نو بنیاد عثمانی را برچید و قانون اساسی را معلق کرد. به نمایندگانی که در انتقاد از خود کامگی سلطان، آشکاره‌گویی و دلیری بیشتر از خود نموده بودند دستور داده شد که استانبول را ترک گویند. در میان آنان گروهی از نمایندگان برجسته عرب بودند. این اهانت در میان خود ترکان مایه هیچگونه اعتراضی نشد، ولی با سوادان عرب را در شهرهایی مانند بیروت و دمشق سخت برآشت. از آن تاریخ به بعد، موج احساسات ضد ترکی در میان عربان بالا گرفت، مخصوصاً که سیاست عمومی عبدالحمید در منع آزادیهای سیاسی سبب شده بود که جنبشهای مخالف حکومت، راه پیکار «زیر زمینی» را در پیش گیرند.^۲ در سال ۱۸۸۰ شعارنامه‌هایی به زبان عربی به روی دیوارهای بیروت و دمشق و طرابلس و صیدا نمودار شد که در آنها از عربان خواسته شده بود تا بر ضد ترکان بشورند و آنان را از سرزمینهای عرب بیرون رانند.^۳

این نخستین بار بود که رایت قومیت عرب بر ضد سلطه ترك برافراشته

۱. محمد اسماعیل رضوانی، «بیست و دو رساله تبلیغاتی از دوره انقلاب مشروطیت»، مجله راهنمای کتاب، سال ۱۲ (۱۳۴۸) شماره ۵ و ۶ و ۷ و ۸، ص ۲۲۸ - ۲۴۱ و ۳۵۵ - ۳۷۱ نیز
 — غلامحسین صدیقی، «ده رساله تبلیغاتی دیگر»، در همان مجله، سال ۱۳ (۱۳۴۹) شماره ۱-۲، ص ۱۷ - ۲۴.

۲. زین، «ظهور قومیت عرب»، ص ۵۷ ۳. همان کتاب، ص ۶۳

می‌شد. رساله «طبايع» زبان حال همه دشمنان استبداد عثمانی بویژه عربان شام در این روزگار بود، هرچند کواکبی خود در پیشگفتار آن می‌نویسد که نظرش بهستمگر یا حکومتی معین نیست. کتاب با بحثی درباره غفلت مسلمانان زمان نویسنده ازدانش و پژوهش سیاسی آغاز می‌شود. کواکبی بدرستی یادآور می‌شود که نویسندگان اسلامی پیشین مباحث سیاسی را همیشه با مباحث مذهبی و اخلاقی و ادبی و تاریخی و حقوقی می‌آمیختند. بدین دلیل کتابهای مذهبی چون «نهج البلاغه»، یا کتابهای اخلاقی چون «کلیله و دمنه» و نوشته‌های رازی و طوسی و غزالی، یا کتابهای ادبی مانند آثار ابوالعلاء و متنبی، یا کتابهای تاریخی مانند کتابهای ابن بطوطه و ابن خلدون در بردارنده مطالب سیاسی نیز هست. آنگاه به شکوه می‌گوید که اگر چه در میان ترکان اخیراً کسانی چون احمد جودت، کمال نامق، سلیمان پاشا و حسن فهمی پیدا شده‌اند که در زمینه سیاست کتاب نوشته‌اند، ولی «عربان بس اندك و تألیفشان اندك باشد» و جز رفاعه بك (طهطاوی) و خیرالدین پاشای تونس و احمد فارس و سلیم بستانی و مبعوث مدنی نویسنده دیگری را نمی‌توان نام برد.

سپس به شرح معنای استبداد از دیدگاه لغوی و اصطلاحی می‌پردازد و می‌نویسد که استبداد در لغت به معنای خودسری شخص در کاری است که شایسته رأی جستن از دیگران باشد؛ و چون بطور مطلق به کار رود، به معنای خودسری حکومتهاست، یا دقیق‌تر بگوییم، «وصف حکومت افسار-گسیخته‌ای است که در شئون رعیت به هر گونه که دلخواهش باشد و بدون ترس بازخواست تصرف کند.» بدین جهت واژه‌های مترادفش در زبان عرب، استبداد (به بندگی در آوردن) و اعتساف (ستمگری) و تسلط است و متضادش حکومت عادل و مسئول و مقید و دستوری (قانونی) است.

به نظر کواکبی استبداد مخصوص به شکل یا نظام خاصی از حکومت نیست، بلکه هر گونه حکومتی ممکن است استبداد پیشه کند، چه فردی باشد و چه جمعی، اگر چه منتخب باشد، «زیرا اشتراك در رأی دفع استبداد ننماید جز اینکه آن را فی الجمله تخفیف دهد، حتی حکومت مشروطه - که قوه شریعت و قانون از قوه اجرای احکام در آن جدا باشد - چه این نیز، استبداد

را رفع نکند و تخفیف ندهد مادامی که اجراکنندگان در نزد قانون‌نهندگان مسئول نباشند و قانون‌نهندگان خود را در نزد ملت مسئول ندانند و ملت نیز نداند تاچگونه مراقب ایشان باشد و از ایشان حساب خواهد و خلاصه حکومت «از هر قسمی که باشد از وصف استبداد خارج نشود تا در تحت مراقبت شدید و محاسبه بی‌مسامحه نباشد.»^۱ مستبد برشئون مردم نه به اراده آنان و مطابق شریعت آنان، بلکه به اراده خود فرمانرواست و خودمی‌داند که غاصب و متعدی است، بدین جهت «لاجرم پاشنه پای خویش بردهان میلیونها نفوس گذارد که دهان ایشان بسته ماند و سخن گفتن از روی حق یا مطالبه حق نتوانند.»^۲ و این نکته پاسخ به عقیده آن فقیهان سنی بود که استبداد را با شریعت سازگار می‌دانستند.

«مستبد، آدمی است. و آدمی را بیشتر الفت با گوسفند و سگ باشد، از این جهت است که مستبد می‌خواهد که رعیتش در شیرو فایده همچون گوسفند باشد و در طاعت مانند سگ فروتنی و تملق نماید. اما بر رعیت است که مثل اسب باشند، اگر او را خدمت‌کنند خدمت نماید و اگر برزندش بدخویی آغازده، بلکه بر رعیت است که مقام خویش بشناسد تا از بهره‌خدمت مستبد خلق شده یا مستبد از بهره‌خدمت او بیامده و او را به خدمت باز داشته» و نتیجه این تمثیل، باز آشکار شدن ضرورت نظارت بر کار حاکم است: «رعیت خردمند، وحشی استبداد را با لجامی قید نماید که در راه نگاهداری آن لجام، جان خویش در بازو تا از گزند او ایمن بماند و چون خواهد سرکشی کند لجام بجنباند و اگر صولت آورد او را بر بندد.»^۳

بحث بعدی رابطه استبداد با دین است. به نظر کواکبی مستبدان همیشه از دین برای استوار کردن پایه‌های فرمانروایی خود یاری جسته‌اند، زیرا از يك سو «تعلیمات مذهبی و از آن جمله، کتب آسمانی، آدمیان را به ترس از قوه عظیم هولناکی همی‌خواند که کنه آن را عقلها درک ننماید» و از سوی دیگر «مستبدین سیاسی نیز استبداد خویش را بر اساسی از این قبیل بنیان

۱. «طایع الاستبداد»، ترجمه عبدالحسین قاجار، تهران (۱۳۲۵ هجری قمری)، ص ۱۲.

۲. همان کتاب، ص ۱۵ ۳. همان کتاب، ص ۱۸

نهند» زیرا آنان نیز مردمان را به برتری شخصی پتروسانند و «با قهر و قوت و گرفتن اموال زیون سازند.»^۱

تاریخ نشان می‌دهد که «هیچ مستبدی نباشد جز اینکه از بهر خویش صفت قدسی اخذ نماید تا با خداوند شریک شود.»^۲ نتیجه‌ای که کواکبی از این مقدمات می‌گیرد درخور توجه است:

«حاصل کلام آنکه تمام مدققین سیاسی را رأی بر آن است که سیاست با دین دوش با دوش راه سپرند و اعتبار نمایند که اصلاح دین از بهر اصلاح سیاسی، سهلترین اسباب و نزدیکترین راه باشد.»^۳ این همان درسی است که سید جمال در همه مقاله‌ها و خطابه‌هایش به مسلمانان می‌آموخت. و چنانکه دیدیم به نظر او هیچگونه جنبش زندگی بخشی در میان مسلمانان - چه از حیث سیاسی و چه اجتماعی - ممکن نبود مگر آنکه نخست موانع فکری آن، مانند بی‌اعتقادی به کوشش فردی و خرافه دوستی و بیخبری از آموزشهای اصلی «قرآن»، از میان برداشته شود. کواکبی نیز معتقد بود که آیین توحید در «قرآن» اگر درست فهمیده شود خود استوارترین سنگر ضد استبدادی است:

«از آن پس مذهب اسلام با حکمت و عزم درآمد و مبنای شرک را بکلی منهدم ساخته قواعد آزادی سیاسی... استوار بداشت؛ و اساس آن بر توحید نهاده، سلطنتی همچون سلطنت خلفای راشدین بظهور اندر آورد، که روزگار مانند آن در میان آدمیان نیاورد.»^۴ ولی امر تنها منحصر به آیین توحید نیست، بلکه «قرآن» مشحون است از تعلیمات میرانیدن استبداد و زنده داشتن عدل و مساوات، حتی قصه‌های قرآنی از آنجمله قول بلقیس، ملکه سبا، که از عرب (تبّع) بود، او بزرگان قوم خود را مخاطب ساخته گوید: «یا ایها الملأ افتونی فی امری ما کنّت قاطعة امرأ حتی تشهدون» (ای گروه بزرگان فتوی دهید مرا در کار، من کاری را فیصل نمی‌دادم تا شما حاضر می‌شدید)... از این قصه معلوم می‌شود که فرمانروایان چسان باملا، یعنی

بزرگان قوم، باید مشورت نمایند و نیز باید هیچ امری جز به رأی ایشان قطع نکنند و قوت و نیرو باید در دست رعیت محفوظ باشد. نیز قصه موسی با فرعون: «قال الملأ من قوم فرعون ان هذا الساحر عليم. يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تأمرون» (گفتند بزرگانی از گروه فرعون آنکه این موسی جادوگری است می خواهد شمارا از زمین بیرون کند) یعنی بزرگان مملکت بعضی با بعضی دیگر گفتند «رأى شما در این باب چیست؟» ایشان فرعون را مخاطب ساخته رأیى که بر آن اتفاق نموده بودند اظهار داشته گفتند: «ارجه واخاه وارسل فى المدائن حاشرين. يأتوك بكل ساحر عليم» (تأخیر نما امر او را و برادر او را و بفرست در شهرهای متعلق به مصر گروهی، تا بیارند تو را هر ساحر دانایی را)»^۱

به این دلایل، نظام سیاسی مطلوب در اسلام، آمیخته ای از اصول دموکراسی و آریستوکراسی است: «پس هویدا گردید که آیین اسلام را اساس بر اصول ذیمقراطی، یعنی عمومی، و شورای ارسطو قراطی، یعنی شورای بزرگان، می باشد.»^۲ جای دیگر در توضیح همین نکته می نویسد: «اینک ملت های متمدنه جماعتی از خودشان رایه نام مجلس نواب مخصوص داشته اند و وظیفه ایشان نگاهبانی و احتساب اداره سیاسی عمومی است. و این معنی بدرستی موافق است با آنچه «قرآن کریم» بدان فرمان داده است که فرماید: «ولكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»- یعنی باید گروهی از شما باشند که به سوی خیر دعوت نموده امر به نیکی و نهی از بدی نمایند. و در انتهای این آیت شریف، مدح و توصیفی وارد گردیده که نفوس نیکوکاران را وادارد تا مشقت این وظیفه و منصب را که ذاتاً شغلی شریف و در نزد مستبد و یارانش پس ناگوار است تحمل نمایند، چه در آخر آیه فرماید: «اولئك هم المفلحون»^۳.

در بخشی دیگر به عنوان استبداد و علم، این دو مفهوم را «دو ضداسمی» می داند که «در حال غلبه بر یکدیگرند» و حال مستبد را به وصی خیانتکاری

همانند می‌شمرد که بر جمع یتیمان توانگر سرپرستی کند، «مادامی که ایشان به بلوغ نرسیده‌اند در مال و جان ایشان بر حسب هوای خویش تصرف نماید. همچنانکه مصلحت آن وصی مقتضی نیست که این یتیمان به حد رشد برسند، موافق غرض مستبد نیست که رعیت به نور علم منور گردند.»^۱ ولی مستبد از هر گونه علمی نمی‌ترسد: «مستبد را ترس از علوم لغت نباشد، و از زبان آوری بیم ننماید، مادامی که در پس زبان آوری حکمت شجاعت‌انگیزی نباشد که رایتها برافرازد یا سحر بیانی که لشکرها بگشاید، چه او خود آگاه است که روزگار از امثال کُمت و حسان شاعر را زادن بخل و رزد که با اشعار خویش جنگها برانگیزند و لشکرها حرکت دهند، و همچنین مونتسکیو و شیلار»^۲. همچنین مستبد از علوم دینی که فقط متوجه معاد باشد بیم ندارد، «چه معتقد است که آن علم اِلهی را برنگیرد و پرده بر ندارد، جز اینکه بعضی بلهوسان علم با آن بازی کنند. اگر بعضی از ایشان در علم دین مهارتی یافته در میان عوام شهرتی حاصل نمایند، از بهر مستبد وسیله قطع نیست که ایشان را در تأیید امر خویش به کار افکند، بدینگونه که دهانشان را به لقمه‌ای چند از ریزه‌های خوان استبداد فرو بندد.»^۳

و اما علمی که مستبد از آنها بیم دارد، «علوم زندگانی» هستند، «مانند حکمت نظری و فلسفه عقلی و حقوق امم و سیاست مدنی و تاریخ مفصل و خطابه ادبیه و غیر اینها، از علمی که ابرهای جهل را بردرد و آفتاب رخشان طالع نماید تا سرها از حرارت بسوزد.»

فرق میان مستبدین شرقی و غربی از این حیث آن است که «بیشتر چیزی که مستبدین غربی از علم وحشت دارند آن است که مردمان از روی حقیقت بشناسند که آزادی افضل از زندگی است، و نیز نفس را با عزت و شرف و عظمت او بشناسند، و حقوق را بدانند چگونه حفظ شود، و ظلم چگونه برگرفته شود و انسانیت را وظیفه چه باشد و حریت را لذت چیست. اما مستبدین شرقی و ترس ایشان از علم بدان جهت است که

قلبه‌ای ایشان همچون هوای ناچیز است و از صولت علم همی لرزد. گویی اجسام ایشان از باروت، و علم، آتش است - بلی از علم ترسانند، حتی از اینکه مردمان به معنی کلمه «لا اله الا الله» علم حاصل کنند.»

سپس کواکبی توضیح می‌دهد که معنی کلمه «لا اله الا الله» که «افضل ذکرها» در اسلام شده و بنای اسلام بر آن نهاده، این است که معبود یحقی سوای صانع اعظم نیست، زیرا معنی عبادت، فروتنی و خضوع است، پس معنی «لا اله الا الله» این است «هیچکس جز خدای یگانه شایسته فروتنی نیست.^۱» بدینسان نادانی، بزرگترین یا وراستباد است: «عوام، قوت مستبد و اسباب روزی او باشند؛ با خود ایشان برایشان حمله نماید. و بدیشان بر غیر ایشان تطاول جوید. چون اسیرشان کند از شوکت او خرم شوند. چون اموالشان را غصب نماید او را بر باقی گذاشتن جانسان ستایش کنند. چون خوارشان سازد بلندی شان او را بستانند. چون بعضی از ایشان را بر بعضی دیگر برانگیزد آن بیچارگان به سیاست او افتخار نمایند. و چون با اموالشان اتفاق باسراف نماید گویند زهی مرد کریم، و چون ایشان را به قتل رساند و مثله نکند گویند شخصی است رحیم.»^۲

بحث کواکبی در رابطه زندگی اقتصادی و نظام استبدادی یکی از بخشهای دلکش «طبایع» است. او در اساس، نظام مالکیت خصوصی را می‌پذیرد و آن را برای استواری پایه‌های زندگی اجتماعی لازم می‌داند. به گفته او «مال در نزد صرفه جویان چیزی است که دادن و ندادن در او جاری شود، و در نزد سیاسیون چیزی است که قوت و سپاه با آن به دست آید، و در نزد اهل اخلاق چیزی است که زندگانی با شرف بدو حفظ شود. مال به دست آید از فیضی که خدای، سبحانه و تعالی، در طبیعت و اسرار او به ودیعه نهاده»؛^۳ ولی مالی که بدینسان از جانب خداوند در دسترس همگان قرار دارد به مالکیت انسان در نمی‌آید مگر آنکه انسان در آن کاری کند و یا در مقابل چیزی بازستاند.^۴ پس ثروت به اندازه حاجت پسندیده است، به شرطی

که جمع آوردن مال به شیوه مشروع و حلال باشد. و دوم آنکه تمول موجب تنگی لوازم و معاش دیگران نگردد، همچون احتکار ضروریات، یا مزاحمت صنعتگران و کارگران ضعیف، یا چیزهای مباح را به قهر و غلبه مالک شدن مثل تمليك بعضی از اراضی. و سوم آنکه از قدر حاجت تجاوز ننماید.^۱ ثروتی که این سه شرط در گرد آوردن آن بر نیامده باشد یکی از آن عواملی است که به بقای استبداد یاری می کند.

اهل فضیلت و کمال، «مال افزون از حاجت را چنان بینند که بلا در بلا اندر بلا می باشد، یعنی بلا می باشد از جهت تبعی که در تحصیل آن کشیدن باید، و بلا می باشد از جهت اضطراب و تشویش در محافظت آن، و بلا می باشد از جهت اینکه صاحبش را برمیخ استبداد بسته دارد.»^۲

کواکبی از مسأله احتمال برخورد نظم اجتماعی با آزادی که همه آزادیخواهان با آن رویرو بوده اند غافل نیست. ولی آن را در منظر تاریخش نمی نگرد و به بحث خود عمق کافی نمی دهد. پیشتر گفتیم که مسأله اصلی در نظر متفکران سنی، همچون ماوردی و غزالی و ابن جماعه، مسأله برخورد اطاعت از حاکم با رعایت عدل بود که در نوشته های آنان به سود اطاعت از حاکم بنام حفظ ثغور و نظم اجتماعی مسلمانان حل شد. آن متفکران درباره فلسفه آزادی از دیدگاه سیاسی کمتر سخن گفته اند. اگر در آثارشان از آزادی بحثی به میان آمده است مقصودشان اغلب معنای فلسفی این اصطلاح یعنی «اختیار» در برابر «جبر» بوده است. با چنین پیشینه ای، آشکار است که فقیهان روزگاران اخیر نیز مسأله برخورد نظم اجتماعی با آزادی را به زیان آزادی حل کنند، زیرا هنگامی که پذیرفته باشند که به حکم ضرورت، عدل رami توان فدای «نظم اجتماعی» کرد، به طریق اولی به فقدان آزادی. نیز در راه برقراری نظم «اجتماعی» فتوی می دهند. این گفته گویا به ابن جماعه منسوب است که يك ساعت آشوب بدتر از چهل سال ستمگری است. چنین اندیشه هایی بتدریج زمینه ذهنی مسلمانان را برای پذیرش استبداد فراهم کرد و مایه آن

۱. همان کتاب، ص ۹۲-۹۵ ۲. همان کتاب، ص ۱۰۳ - ترجمه درست قسمت آخر جمله از اصل عربی چنین است: «و بلا می باشد از جهت اندیشیدن برای افزودن آن.»

شده که در نظام سیاسی جوامع اسلامی، استبداد، اصل، و آزادی، استثناء دانسته شود، زیرا فرمانروایان به آسانی هر گونه آزادی را به بهانه آنکه دستاویز آشوبگری تواند شد به حال امت اسلامی زیان آور می دانستند.

کواکبی، برعکس، آزادی را در همه حال بر استبداد فزونی می نهد و عقیده دارد که اصول اعتقادی اسلام نیز درخور آزاد گذاشتن مردم در حدود شریعت است. ولی باز استدلال او در این باره تفصیل لازم را ندارد و نیاز خواننده کنجکاو را بر نمی آورد:

«ملت‌های آزاد، آزادی خطابه و تألیفات و مطبوعات را رها ساخته فقط تهمت و نسبت‌های زشت را استثناء نموده اند، و چنان صلاح دیدند که مضرت بی نظمی در این خصوص کمتر از محدود نمودن آن می باشد، چه کسی در باب حکمران ضامن نیست که یکموی محاسبه را زنجیری از آهن ساخته دشمن طبیعی خودشان، یعنی آزادی، را خفه نمایند؟ اما «قرآن»، آزادی قلم را به این قانون استوار نمود که فرمود: «لایضار کاتب ولا شهید» - یعنی هیچ کاتب و شاهی را نرسد که کسی را بگذند برساند.^۱

سخن کواکبی در پایان رساله «طبایع» حالت خطایی به خود می گیرد. در یکجا مشرق زمین را چنین مخاطب قرار می دهد: «خدایت پاس دارد ای شرق، آیا تو را چه عارض گردیده که حرکت را ساکن نموده، آیا همچنان سرزمین تو با وسعت و پر نعمت می باشد و معدنهای تو بسیار و بی نیاز است، و حیوانات تو افزون و نسل آورند و آبادی تو بر پای و پیوسته است، و فرزندان تو به تربیت تو با خیر نزدیکتر از شرنده، آیا صفت حلم در فرزندان تو نیست که در نزد غیر ایشان آن را ضعف قلب نمایند، آیا شرم ایشان نیست که سایرین آن را جبن نام نهند، آیا کرم ایشان نیست که ائتلاف مال نامیده می شود، آیا قناعت ایشان نیست که عجز نام دارد... خدای بکشد استبداد را، بلکه لعنت کند استبداد را که در زندگی تو مانع از ترقی است، و ملت‌ها به اسفل درکها فرو برد (دور بادند ستمکاران، نابود بادند ستمکاران)»^۲

کواکبی از نخستین نویسندگان مسلمان عرب در روزگار معاصر عرب است که خواهان جدایی عربان از ترکان عثمانی و یگانگی همه آنان، صرف نظر از بستگیهای دینی شان، شده است. می توان گفت که از زمان او به بعد، رهبری جنبش عرب در راه یگانگی کم کم از دست نویسندگان مسیحی عرب بیرون شد و به دست نویسندگان مسلمان افتاد. این سخنان در پایان «طبايع»، خطاب به عربان غیر مسلمان سزاوار تأمل است: «ای رفیقان، و مرادم آنان است که زبان نشان عربی است از غیر مسلمانان، شما را دعوت می کنم که بدکاریها و کینه ها را فراموش سازید و از آنچه پدران و نیاکان کرده اند درگذرید... من شما را از آن برتر دانم که با وصف نور و عقل و سبقت در تعلم، وسائل اتحاد را ندانید. اینک امتهای استرالیا و آمریکا می باشند که علمشان راهنمایی کرد تا راههای چند و اصول از بهر اتحاد وطنی نه دینی به دست آوردند و اتفاق جنسی^۱ نه مذهبی حاصل کردند، و پیوستگی سیاسی نه اداری یافتند... برادرانه هم دیگر را رحمت آوریم و در سختی مواسات جسته و درخوشی به حکم انما المؤمنون- اخوة مساوی باشیم.»^۲

دعوت مسیحیان به فراموش کردن «بدکاریها و کینه ها» اشاره به جنگهای میان مسیحیان و مسلمانان لبنان در نیمه قرن گذشته است. ذکر برخورداری مسیحیان از «نور و عقل» و «سبقت در تعلم» نیز به این سبب است که چنانکه در بخشهای گذشته نیز گفته ایم- در قرن نوزدهم مسیحیان لبنان از برکت دانشگاههایی که مبلغان مسیحی در بیروت بنیاد کردند، برتری نمایانی در زمینه دانشهای امروزی بر مسلمان یافتند.

و اما تأکید او به روی «اتفاق جنسی» عربان به طور ضمنی دعوت آنان به جدا کردن دین از سیاست است، زیرا پیدا است که مسیحیان شام با خاطره هایی که از کشاکشهای خونبار خود با مسلمانان داشتند هیچگاه بدان خرسند نمی- شدند که با عربان مسلمان دولتی واحد تشکیل دهند، مگر آنکه چنان دولتی بر

۱. درباره پیشگامی نویسندگان مسیحی عرب در جنبش عرب برای یگانگی - بخش پنجم.
 ۲. جنبه در زبان امروزی عرب همان چیزی است که ما تا بهیئت می گوئیم- یعنی وابستگی فرد به کشوری یا دولتی معین.
 ۳. همان کتاب، ص ۱۸۲

بنیاد برابری همه ادیان استوار باشد. ومعنای چنین نظامی همان آیین اروپایی (Secularism) یا علمانیت بود که پیشتر جلوه آن را در اندیشه عبده دیدیم. ولی کواکبی نیز مانند عبده از این مسأله بسادگی می‌گذرد و درباره تعارض علمانیت با اصول اسلام سخن نمی‌گوید. بعلاوه چون پیشتر اسلام را ضامن ایمنی مسلمانان در برابر استبداد دانسته است، دفاع او از علمانیت تناقضی در اندیشه‌هایش پدید می‌آورد.

روی هم‌رفته «طبایع الاستبداد» تا آنجا که به‌زبانی خطابی از زیانهای استبداد پرده‌بری دارد و تضاد آن را با پاره‌ای از مفاهیم اساسی فکر اسلامی نشان می‌دهد، رساله‌ای پر ارج و روشنگر است، ولی به‌عنوان اثری که بخواهد آرمانهای سیاسی اسلام را توضیح دهد و روشن‌کننده اسلام خواهان چگونه نظام حکومتی است رساله‌ای نارساست.^۱

ام‌القری

اگر «طبایع الاستبداد» را برگرفته از نوشته «الفیری» یا مونتسکیو بدانیم، کتاب دیگر کواکبی یعنی «ام‌القری» بیگمان محصول تفکر و اجتهاد خود اوست؛ او در این رساله از ریشه‌های ناتوانی و درماندگی مسلمانان و چاره‌های رفع آن بحث کرده است. مطالب رساله به‌صورت گزارش مؤتمریا کنگره بیان شده است که ظاهراً به‌ابتکار سید فراتی (نام مستعار کواکبی) در سال ۱۳۱۵/۱۸۹۸ در مکه برگزار شده است. برخی از محققان از جمله «لوتروپ دو شتودارت» (Lothrop de Stoddart) و «کارا دو وو»

۱. رساله «تنبيه الامة وقنزیه الملکه»، نوشته حاج میرزا حسین نایینی، معروف به «میرزای نایینی» از مراجع تقلید شیعه (م ۱۳۵۵ ه.ق) که از نوشته‌های محدود مربوط به دوره انقلاب مشروطه ایران در توجیه نظام مشروطیت از دیدگاه مذهب شیعه است، رساله‌ای بسیار بدیع‌ترو منظم‌تر از «طبایع الاستبداد» است، اگر چه به‌سبب پیچیدگی شیوه نگارش و نرش استدلال، بدانپایه شهرت هم‌انی نداشت‌ه است. یکی دو تن از ایرانشناسان غربی در گفتگو با نگارنده مدعی شده‌اند که مطالب «تنبيه الامة»، از «طبایع» برگرفته شده است. ولی بررسی ومقابله دقیق دو کتاب، این دعوی را تأیید نمی‌کند.

(Carra de vaux) نوشته اند که چنین کنگره ای واقعاً در آن سال در مکه تشکیل شده و کارا دو و و نیز آن را «مجمع بیداری مسلمانان» نامیده است.^۱ ولی تسایی پرو این نظر را نادرست می داند و می گوید که این کنگره صرفاً آفریده پندار خود کواکبی بوده است. او چهار دلیل در این باره می آورد: نخست آنکه اتفاق نظری که هریست و چهار نماینده شرکت کننده در کنگره بر سر چاره های همه مسائل جهان اسلامی در کتاب از خود نشان داده اند در اوضاع واحوال جوامع اسلامی در اواخر قرن نوزدهم امکان نداشته است. دوم آنکه به فرض آنکه چنین اتفاق نظری واقعاً میان نمایندگان کشورهای اسلامی در چنان مجمعی در مکه دست داده بیگمان می بایست در کشورهای اسلامی انعکاس دامنه داری داشته باشد و حال آنکه در هیچیک از مطبوعات و کتابهای کشورهای اسلامی آن زمان هرگز از چنین مجمعی سخنی نرفته است. سوم آنکه دستگاه استبداد و جاسوسی عثمانیان در اواخر قرن نوزدهم برگزاری چنین مجمعی را اجازه نمی داده، و چهارم آنکه یکی از نویسندگان مصری معاصر کواکبی آن کنگره را موهوم خوانده است^۲ و بر این دلایل تابی پرو ما می توانیم دلیل پنجمی بیفزاییم و آن اینکه بسیاری از عبارتهای «ام القری» عیناً از «طبایع الاستبداد» گرفته شده است، از آن جمله مطالب صفحات ۲۸ و ۲۹ و ۳۸ و ۱۲۹۹ ام القری بی کم و کاست با مطالب صفحات ۳۵ و ۳۱ و ۳۴ تا ۳۶ و ۱۴۹۹ «طبایع» مطابق است.^۳

به هر حال اگر کنگره مکه رایکسره موهوم بشمریم این عیبی بر کواکبی نیست، بلکه برعکس از نیروی تخیل بدیع او حکایت دارد. ضمناً کواکبی نخستین نویسنده معاصر عرب است که مفهوم مؤتمر، یعنی کنگره، را در قاموس سیاسی زبان عرب رواج داده و از هموطنان خود بدین گونه دعوت کرده است تا به شیوه اروپاییان گاه گاه برای شورو تبادُل نظر در باره مسائل مشترک خویش چنین مجامع منظمی برپا کنند.

۱. تسایی پرو، کتاب یادشده، ص ۷
 ۲. همان کتاب، ص ۸-۱۰
 ۳. مطالب این صفحات به تقدیس اولیاء و اهمیت علمی «قرآن» موضوعاتی از اینگونه مربوط است.

هریک از نمایندگان کنگره مکه در «ام‌القری»^۱ مسائل جهان اسلامی یا عرب را از دیدگاهی خاص بررسی کرده، مثلاً در مبحث علل ناتوانی مسلمانان یکی از نمایندگان فقط از ستیزه‌ها و اختلافهای درونی مسلمانان سخن گفته^۲، دیگری نادانی فرمانروایان را علت دانسته^۳، سومی بر محرومی مسلمانان از آزادی دریغ خورده^۴ و چهارمی ضرورت رهبری درست‌را یادآور شده است.

ولی همچنانکه گفتیم در پایان بحث، همگی اتفاق می‌کنند که تمامی این علتها به‌روی هم در ناتوانی مسلمانان مؤثر بوده‌اند.

و اما در باره علل فساد عقاید دینی، کواکبی سخن تازه‌ای بر آنچه سید جمال و عبده گفته‌اند نیفزوده است. او نیز رواج تقلید کورکورانه و متروک شدن اجتهاد و تعقل دینی و ناتوانی از تمیز عناصر اصولی دین از عناصر غیر اصولی و بدعتها و گزافه‌کاریهای صوفیه را در شمار این علل می‌داند. ولی با صراحتی بیشتر از سید جمال و عبده می‌گوید: «مسلمانان به‌نهضتی چون نهضت پروتستان در مسیحیت نیازمندند، تا اذهان آنان را از خرافات پاک‌کند و اسلام را به‌خلوص اولی خود بازگرداند»^۵. او مردانی چون «پطر کبیر» و «ناپلئون» و «یسمارک» و «گاریبالدی» را می‌ستاید تا تأثیر رهبری درست را در اصلاح احوال ملتها آشکار کند^۶.

یکی از شرطهای اصلاح فکر دینی، به‌نظر کواکبی، اثبات سازگاری علم و دین است. سخنانی که او در این باره می‌گوید به‌آنچه سرמידاحمدخان هندی پیش از او گفته همانند است و از زمان او تاکنون چندان برزبان و قلم واعظان و مبلغان اسلامی روان شده که تازگی خود را برای خواننده امروزی از دست داده است. خلاصه‌اش آنکه بسیاری از حقایقی که در روزگار ما به اختراعات و اکتشافهای اخیر اروپاییان نسبت داده می‌شود در خود «قرآن» به‌صراحت یا اشارت وجود دارد و با تأمل کافی می‌توان به آنها

۱. «ام‌القری»، ص ۲۰ ۲. همان کتاب، ص ۲۱ ۳. همان کتاب، ص ۲۲
 ۴. همان کتاب، ص ۲۷ ۵. همان کتاب، ص ۹۹ و نیز کتاب محمد خلیف‌الله، ص ۱۹ به بعد
 ۶. «ام‌القری»، ص ۱۲۲، ۱۲۳

پی برد.

مثلاً «دانشمندان کشف نموده‌اند که ماده کون از آتش می‌باشد. و این معنی را «قرآن» وصف نموده در آنجا که آغاز تکوین را بیان نموده فرماید: «ثم استوی الى السماء و هی دخان» [پس آهنگ نمود بروجه استقامت به سوی آفریدن آسمان و حال آنکه آسمان دودی بود]. و نیز کشف نمودند که کاینات همیشه در حرکت مستمر می‌باشند و قرآن کریم فرماید: «وآية لهم الارض الميته احييناها» [و نشانه‌ای که مرایشان راست بر قدرت خدا بر بعث ایشان، زمین مرده است، یعنی خشک بی‌گیاه که به سبب باران زنده گردانید آن را]، تا آنکه فرموده: «كل في فلك يسبحون» [یعنی تمامی شمس و قمر و نجوم در فلك سیر می‌کنند مانند ماهی در آب] - مترجم گوید در این مقام، این آیت مبارك نیکو دلالت بر مطلب دارد که فرموده: «وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمرمر السحاب» [و می‌بینی کوهها را و پنداری ایستاده بر حال خود، و حال آنکه آن جبال می‌رود و می‌گذرد مانند رفتن ابر به حال سرعت]. و نیز محقق داشته‌اند که زمین از نظام شمسی منشعب و فتن گردیده و در قرآن فرماید: «ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما» [بدرستی که آسمانها و زمین بودند بسته و برهم نهاده پس باز گشادیم آنها را از هم...] و باز محقق گردیده که طبقات زمین هفت است و لسان قرآن بیان فرموده که: «خلق سبع سموات طباقاً و من الارض مثلهن» [آفرید هفت آسمان مطابق یکدیگر یکی بر بالای دیگری و از زمین مانند اینها]... و همچنین قانون نروماده عموم را در نباتات کشف نمودند و در قرآن ذکر شده: «خلق الازواج كلها مما تنبت الارض» [بیا فرید اجناس و انواع نر و ماده اشیاء را تماماً از آنچه می‌رویاند زمین]... و اختراع سیرکشتی و کالسکه‌ها با بخار و الکتریک کردند و در قرآن بعد از ذکر چارپایان و کشتیهای بادی فرماید: «وخلقنا لهم من مثله ما یرکبون» [و آفریدیم از برای ایشان از مانند جنس کشتی آنچه را که سواری کنند براو]. و آیات بسیار دیگر که اغلب مکشفات علم هیئت و قوانین طبیعت در آن به تحقیق پیوسته، و بر حسب قیاس گذشته مقتضی چنان باشد که سر بسیاری از آیات قرآن در آینده منکشف گردد. و

خود در گرو وقت خویش می باشد، تا در هر روز و هر عصر معجزی تازه از او به ظهور و ثبوت رسد.^۱

این شیوه اثبات سازگاری دین و علم و یا پیشدستی دین بر علم در شناخت حقایق هستی، کار تازه‌ای در تاریخ فکر اسلامی یا دینهای دیگر نیست. فیلسوفان اسلامی، چون فارابی و رازی و ابن سینا و بیرونی و ابن باجه و ابن رشد، نیز کم و بیش به همینگونه می کوشیدند تا اصول دانش و حکمت یونانی را با اصول اعتقادی اسلام تطبیق کنند. ولی چنین می نماید که یک دلیل پیشرفت علوم در قرنهای آغازین تاریخ اسلامی آن بود که دانشمندان و فیلسوفان اسلامی اساساً حساب علم را از دین، یا درست تر بگوییم، از اعتقادات رایج دینی جدا می کردند، و اصراری نداشتند که حقایق و معانی علمی و فلسفی را وارد معارف دینی کنند. عامه مردم نیز پژوهشهای علمی و فلسفی را از لحاظ دین همچون تمایلی به آزاد فکری می پنداشتند، و به همین جهت به فیلسوفان نیز همچون طبقه خاصی از ملحدان و بددینان می نگریستند. رفته رفته خود فیلسوفان نیز تا حدی تسلیم چنین نظری شدند.^۲ تا زمانی که این روش در میان مسلمانان رایج بود علم و دین می توانستند در کنار هم پیش روند بی آنکه تضادی که در احکامشان پیدا می شد الزاماً راه این پیشرفت را ببندد. چنین روشی درست برعکس روشی بود که مسیحیان قرون وسطای اروپا در پیش گرفتند؛ زیرا آنان بسیاری از عناصر دانش و حکمت یونانی، مخصوصاً مابعدالطبیعه ارسطویی و هیئت بطلمیومی را به صورت ارکان معارف دین مسیح درآوردند، و به همین دلیل هنگامی که علوم پس از دوره «رنسانس» روبه پیشرفت نهاد ناگزیر پیوند خود را اندک اندک از دین گسست.

گذشته از سازگاری علم و دین، راه دیگر پیراستن عقاید دینی از فساد، به نظر کواکبی، باز گرداندن خلافت اسلامی به قوم عرب است. اودر

۱. «طبایع الاستبداد»، ص ۲۷-۴۰. ۲. دلیسی اولیری، «انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی»، ترجمه احمد آرام، انتشارات دانشگاه تهران، (۱۳۴۲)، ص ۸.

«ام‌القری» حاصل بحث نمایندگان کنگره اسلامی را با یادآوری این بیت متنبی خلاصه می‌کند که:

وانما الناس بالملوك ولا
تفلسح عرب ملوكها عجم
ولی همچنان، مانند آنچه در «طبایع» گفته، معتقد است که خلافت در این حال باید فقط به رهبری کارهای دینی مسلمانان بپردازد و از دخالت در سیاست بپرهیزد.^۱ اینجاست که اختلاف عقیده او با سیدجمال‌الدین آشکار می‌شود، زیرا در عقاید سیدجمال، بستگی دین و سیاست همیشه امری مسلم می‌نماید. گذشته از این، کواکبی برخلاف سیدجمال به روشهای تند و پیکار-جویانه در سیاست باور نداشت و به مصداق آیه «ادع الی سبیل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة»^۲، اقناع مخالفان و دشمنان را با پند و حکمت بیشتر می-پسندید. تعصب قومی نیز به‌دیده او همچون تعصب دینی سخت نکوهیده بود.

با اینهمه پیشگامی کواکبی در دعوت عربان به جدا شدن از ترکان و کوشیدن در راه یگانگی به‌رغم جداییهای مذهبی مایه آن شده است که نویسندگان معاصر عرب او را در شمار نخستین منادیان قومیت عرب بدانند.^۳

کنگره‌های اسلامی

با برچیده شدن دستگاه خلافت عثمانی (در ماه مارس ۱۹۲۴) يك آرزوی کسانی چون کواکبی روا شد ولی آرزوی دیگر، که بازگشت خلافت به‌دست عرب باشد، امیدی خام درآمد؛ چون از آن پس عربان به‌جای آنکه جویای بازیافتن خلافت باشند پروای استقلال و حاکمیت سیاسی خود را

۱. «ام‌القری»، ص ۱۶۸ ۲. سورة نحل، آیه ۱۲۵

۳. T نظوتیوس، «بیداری عرب»، ص ۹۸-۹۹

(Antonius, Arab Awakening, p. 98-99)

و نیز — نصیبه، «اندیشه‌های قومیت عرب»، ص ۴۸

(Hazem Nuseibeh, Ideas of Arab Nationalism; New York, 1956, p. 48)

وحسن الطویل، «الفکر الدینی الاسلامی فی العالم العربی»، در کتاب یاد شده، ص ۲۸۳ به‌بعد

داشتند. پس هر گروه از ایشان به راهی جداگانه می‌رفت. با این حال، اندیشه همبستگی و همدردی مسلمانان، روز بروز در میان جوانان روشنفکر مصر و عربستان و فلسطین و سوریه، خواستاران تازه می‌یافت.^۱ با آغاز قرن بیستم انجمنهای گوناگونی به پیروی از افکار سیدجمال و کواکبی و به تقلید از جمعیتها و احزاب اروپایی برای متشکل کردن جوانان در جهت آرمانهای تجددخواهان در گوشه و کنار جهان عرب پدید آمد. یکی از این انجمنها «جمعية الشبان المسلمين» (انجمن جوانان مسلمان) بود که در سال ۱۹۲۷ در قاهره تشکیل شد و تشکیلات آن به تقلید از انجمن مردان جوان مسیحی سازمان یافته بود. هدف این انجمن، آموختن اصول اخلاقی و انسانی اسلام و پیکار با «روحیه نفاق افکنی و تحزب» و نیز اقتباس همه جنبه‌های مثبت و سودمند فرهنگهای شرقی و غربی و رد جنبه‌های منفی آنها بود.^۲ انجمن به رهبری مردانی چون عبدالحمیدین سعید، نماینده مجلس ملی مصر، که از ناسیونالیستهای سرشناس بود، و نیز محب‌الدین خطیب که بعدها سردبیر مجله «الازهر» شد، بزودی از عضویت و پشتیبانی گروه بزرگی از جوانان مصری برخوردار شد و همچنین از راه تشکیل کنگره‌هایی با شرکت‌نمایندگان جوانان کشورهای دیگر مسلمان - از جمله یکی در حیفا در آوریل ۱۹۲۸ و دیگری در قاهره در ۱۹۳۰ - فعالیت خود را به بیرون از مصر گسترش داد و انجمنهایی مشابه خود در فلسطین و عراق و سوریه به وجود آورد. کوششهای اعضای این انجمنها در بیدار کردن افکار عمومی عرب درباره مسائل چون «مقام خلافت در جهان امروز» و «فعالتهای مبلغان مسیحی» بسیار مؤثر بود. در عین حال انجمن از راه مجله خود برای آشنا کردن اعضایش با میراث علمی و فرهنگی اروپاییان می‌کوشید، هرچند کوشش آن از شرح حال بنیامین فرانکلین و آبراهام لینکلن و فارادی و ادیسون و کارنگی و هنری فورد فراتر نمی‌رفت. و نیز در یکی از شماره‌های مجله انجمن ضمن

۱. ج. کامپفمایر، «مصر و آسیای غربی» در «اسلام به کجا می‌رود؟»

G. Kampffmeyer, *Egypt and Western Asia*, in *Whither Islam*, p. 102

۲. همان کتاب، ص ۱۰۴

مقاله‌ای در شرح حال رابرت اوئن، بنیادگذار جنبش تعاون در انگلستان، مصریان به تشکیل شرکتهای تعاونی کشاورزی فرا خوانده شده‌اند.

انجمن همچنین سه کنگره دیگر برای بحث درباره مسائل مهم جهان اسلامی با حضور نمایندگان کشورهای گوناگون مسلمان تشکیل داد. نخستین آنها در سال ۱۹۲۶ در قاهره برگزار شد و مقصود از آن چاره‌اندیشی در باره آینده خلافت پس از برچیده شدن آن، در مارس ۱۹۲۳، بود که سراسر جهان سنی را سخت برآشفته و علمای مصر و هند را به اعتراض به دولت ترکیه واداشته بود. کنگره به پشتیبانان خلافت در میان مسلمانان هند فرصتی داد تا بر تصمیم دولت ترکیه اعتراض کنند و در ایجاد همبستگی میان سنیان عرب و غیر عرب بکوشند.^۱

کنگره دوم در همان سال در مکه برگزار شد و هدفش رسیدگی به وضع مکه و مدینه در مقابل خطر آشفته‌گی ناشی از جنگ میان عبدالعزیز بن سعود و شریف حسین بود، ولی هنوز کنگره پایان نیافته بود که ابن سعود خود را پادشاه حجاز اعلام کرد و در نتیجه کنگره، عرصه برخورد میان نمایندگان دولت عربستان سعودی و مخالفان آن گشت.^۲

کنگره سوم در سال ۱۹۳۱ در بیت المقدس برگزار شد و خصوصیت مهم آن، شرکت نمایندگان شیعه و نمایندگان سازمانهای غیر رسمی کشورهای مسلمان و غیر مسلمان در آن بود. این کنگره بیش از کنگره‌های دیگر در کار خود کامیاب بود و از جمله توانست در مورد ایجاد مرکز ثابتی در بیت المقدس برای سازمان دادن به تبلیغات اسلامی و همچنین تأسیس یک بانک کشاورزی عرب و فلسطین و فرهنگستان بین‌المللی عرب در قاهره تصمیماتی بگیرد.

درباره این کنگره‌ها دو نکته کلی را باید یادآور شد: نخست آنکه در همه آنها اکثریت نمایندگان، عرب بودند و این امر سبب شد که مذاکرات

۱. همان کتاب، ص ۱۱۸-۱۱۹

2. *Revue du Monde Musulman*, Vol. LXIV (Paris, 1926) p. 3

۳. همان مأخذ، ص ۱۶۶ به بعد.

کنگره‌ها بیشتر به مسائل عرب مختص باشد و از مشکلات مسلمانان کشور-های دیگر کمتر سخنی به میان آید. دوم آنکه در هر سه کنگره مسائل فرهنگی و دینی بیش از مسائل سیاسی مورد توجه بود، تا از ایجاد اختلاف در میان شرکت‌کنندگان پرهیز شود، ولی درباره‌ی موارد مسائل سیاسی خواه ناخواه به میان کشیده شد. مثلاً در کنگره قاهره (۱۹۲۶) برضد بمباران دمشق به وسیله فرانسویان، و در کنگره مکه، در همان سال، برضد الحاق عقبه و معان به کشور ماوراء اردن، و در کنگره بیت المقدس برضد صهیونیت اعتراض شد^۱.

علی عبدالرازق

آخرین فرد گروه تجدید خواهان دینی که افکارش در زمینه حکومت بیش از کسان دیگر وجدان دینی مصریان را تکان داد و مایه غوغا شد، علی عبدالرازق از درس خواندگان الازهر بود. «آدامز» و «کامپف مایر» آگاهیهای کافی درباره زندگی عبدالرازق به دست داده‌اند^۲. در اینجا پس از یادآوری نکته‌های مهم زندگی او به بررسی کتاب معروفش «الاسلام واصول-الحکم» می‌پردازیم.

عبدالرازق در سال ۱۳۰۵هـ/۱۸۸۸م در مصر علیا زاده شد. ده ساله بود که آموزش ابتدایی را در مدرسه الازهر آغاز کرد. در آن زمان عبه در ازهر درس می‌داد و از دوستان پدر او بود و همین سبب شد که عبدالرازق بعدها با بسیاری از علمای معروف مصر آشنا شود. تحصیلات متوسطه و عالی خود را نیز در ازهر گذراند، ولی در عین حال در کلاسهای درس استادان خارجی در دانشگاه نو بنیاد مصر، از جمله درس ادبیات «نالیانو» و

۱. «اسلام به کجا می‌رود؟»، ص ۳۶۳

۲. آدامز، «اسلام و تجدیدخواهی در مصر»، ص ۲۵۹-۲۶۹
(Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, pp. 259-69)

ج. کامپف مایر، در «اسلام به کجا می‌رود؟»، ص ۱۴۲
(G. Kampffmeyer, in *Whither Islam?* (edited by H. A. R. Gibb), Victor Gollancz, London, 1932, p. 142)

درس تاریخ فلسفه «سانتی لانا» حاضر می شد. پس از پایان تحصیلات در ازهر مدتی در همانجا درس تاریخ خطابه می داد. در سال ۱۹۱۲ به انگلستان رفت و به مطالعه اقتصاد و علوم سیاسی در دانشگاه آکسفورد پرداخت، ولی با آغاز جنگ جهانی اول ناگزیر شد که تحصیلات خود را نیمه کاره رها کند و به مصر بازگردد. در سال ۱۹۱۵ قاضی محکمه شرع شد و چنانکه خود می گوید در این مقام فرصتی یافت تا درباره تاریخ قضا در اسلام بیشتر اندیشه و پژوهش کند.

کتاب «الاسلام و اصول الحکم» تا اندازه ای ثمره همین تحقیق بوده است. موضوع اصلی این کتاب که در سال ۱۹۲۵ منتشر شد بحث درباره خلافت است. زیرا در آن سال برچیده شدن خلافت در ترکیه - چنانکه پیشتر گفتیم - مناقشه ای میان سنیان پدید آورده بود. خلاصه عقیده عبدالرازق در این کتاب آن است که خلافت جزء اصول دین و ارکان شریعت نیست و در اسلام، سیاست از دین جدا است و از اینرو ملت های مسلمان در این عصر باید ارباب دین را از دخالت در سیاست بازدارند.

الاسلام و اصول الحکم

عبدالرازق بحث خود را با شرح معنای خلافت آغاز می کند و می گوید که خلافت در لغت به معنای جانشینی و در عرف مسلمانان به معنای ریاست عامه در امور دین و دنیا به نیابت از جانب پیامبر است. بدین جهت نزد مسلمانان سنی^۱، اطاعت خلیفه بر همگان فرض است و چنین گمان می رود که ایمان مسلمانان تمام نیست مگر به واسطه آن، و اسلام استوار نمی شود مگر بر پایه آن. از سوی دیگر خلافت، به گمان معتقدانش، بنابر اصل باید

۱. علی عبدالرازق، «الاسلام و اصول الحکم»، مطبعة مصر، قاهره. (۱۳۴۴ / ۱۹۲۵م)، ص ۴. عبدالرازق چون موضوع سخنش خلافت از نظر اهل سنت است، از عقاید شیعه در این باره بحث نمی کند. فقط در یکجا در چهار سطر از اصول شیعه درباره امامت یاد می کند و مدعی است چون بهره آنها از ارزش علمی اندک است، بحث در باره آنها لزومی ندارد (ص ۸۸). نگاه کنید به نقد آقای حکیمی از نظر عبدالرازق در پیوست شماره ۳ کتاب حاضر.

مقید به حدود شرع باشد و خلیفه و سلطان اگر از این حدود فراتر روند باید از مقام خود برکنار شوند. پس فرق است میان خلافت و ملک، زیرا خلافت، خصلت دینی و منشأ آسمانی دارد، ولی ملک اگر طبیعی باشد عبارت است از حکومت به مقتضای غرض و شهوت، و اگر سیاسی باشد، عبارت است از حکومت به مقتضای نظر عقلی. در عمل، خلافت تا زمانی که از عصبیت عرب نیرو می گرفت برقرار بود و چون عصبیت عرب از میان رفت، خلافت نیز برچیده شد. از آن پس - همچنانکه ابن خلدون گفته است - قدرت خلافت به ملک و نظام دودمانی و شهریاری مبدل شد و فرمانروایان ایرانی در سرزمینهای شرقی خلافت اسلامی، فقط از روی تبرک، خود را فرمانبردار خلیفه می دانستند، یعنی قدرت اسمی به خلیفه و قدرت حقیقی به مملوک تعلق داشت.

يك پرسش اساسی در باره خلافت آن است که آیا نصب خلیفه واجب است یا نه؟ به نظر عبدالرازق در خود «قرآن» از سوره فاتحه گرفته تا سوره ناس هیچ آیه ای در باب ضرورت خلافت به معنای دستگاه سیاسی خاصی که در تاریخ اسلامی معروف است نمی توان یافت، در حالی که خداوند در قرآن فرموده است:

«ما فرطنا فی الكتاب من شیء»^۱ (در این کتاب از هیچ چیز فروگذار نکردیم). همین سکوت قرآن خود قویترین برهان است که خلافت، اصل و اساسی در شریعت ندارد. آیاتی که اغلب اهل سنت در توجیه ضرورت خلافت یاد می کنند مانند: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم»^۲ (ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا و پیامبر و صاحبان امر از خود پیروی کنید). و «ولو ردوه الی الرسول و الی اولی الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم»^۳ (و اگر آن را به پیامبر و صاحبان امر از ایشان برگردانند هر آینه بدانند آن را کسانی که از ایشان استنباط می کنند)، ربطی به خلافت ندارد، زیرا مقصود از «اولی الامر» در آیه نخست، بنا بر قول مفسران از جمله بیضاوی، افراد مسلمان در عهد رسول و بعد از او، و یا به قول دیگر،

علمای شرع است، ومنظور از آن در آیه دوم^۱، به گفته زمخشری، بزرگان صحابه آگاه از امور و گماشتگان ایشانند^۲.

به همینگونه از احادیث نیز گواهی نتوان آورد. آن احادیثی که در این باره یاد شده، همچون «الائمة من قریش» (امامان از قریش هستند). و «من مات ولیس فی عنقه بیعة ففدمات میتة جاهلیة» (هر کس بمیرد و برگردنش بیعت نباشد به دین جاهلیت مرده است) و «من بايع اماماً فاعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ان استطاع، فان جاء آخرینا زعه فاضربوا عنق الآخر» به فرض آنکه همگی احادیث درستی باشند، دلالت بر آن ندارند که خلافت، عقیده ای شرعی و حکمی از احکام دین است. عیسی هم فرموده است که:

«به قیصر بدهید آنچه سهم قیصر است و به خدا بدهید آنچه سهم خداست» ولی این گفته دلیل بر آن نیست که عیسی، حکومت قیصری را برای مسیحیان لازم دانسته است. یا در شرع اسلامی، اکرام سائل و احترام به فقرا و نیکوکاری در حق آنان و نیز آزاد کردن بنده و احسان در حق او دستور داده شده است، ولی آیا معنی این دستور آن است که در جامعه اسلامی، از نظر شرعی، وجود گدایان و تهیدستان و بندگان واجب است؟^۳

يك محمل دیگر برای ضرورت شرعی خلافت باقی می ماند و آن اجماع است. در فقه سنی، خلافت عقدی است که به وسیله بیعت اهل حل و عقد با کسی که برگزیده آنان است، پس از مشورت میان ایشان، صورت می بندد. عبدالرازق برای آنکه بطلان دعوی اجماع را ثابت کند از تاریخ اسلامی شاهد می آورد و می گوید که اجماع خواه به معنای اجماع صحابه و تابعان پیامبر باشد، یا اجماع علماء مسلمین و یا عامه مسلمین، هیچگاه بطور صریح در تاریخ اسلامی روی نداده است^۴. اگر از دوره خلفای راشدین و یکی دو خلیفه دیگر بگذریم، خلافت همیشه بر قهر و غلبه و زور و ارباب و ستم استوار

۱. به نظر شیعه، مقصود از «اولی الامر» در هر دو آیه، ائمه معصومین علیهم السلام اند، نه فرمانروایان و نه علمای غیر معصوم. — «الکافی»، دار الکتب الاسلامیه، تهران (۱۳۸۸ هـ)، ج ۱، ص ۱۸۷

۲. «الاسلام و اصول الحکم»، ص ۱۴ و ۱۵. ۳. همان کتاب، ص ۱۹

۴. عبدالرازق در کتاب دیگر خود «الاجماع فی الشریعة الاسلامیه»، دار الفکر الدربئی، قاهره (۱۹۴۷) درباره اجماع به شیوه انتقادی و تحقیقی بحث کرده است.

بوده است. و علت عقب ماندگی علم سیاست و ندرت نوشته‌ها و رسالات سیاسی را در میان مسلمانان در همین امر باید جست. هم بدین سبب بود که خلافت جز جنگ و خونریزی و زیانهای اجتماعی بسیار، نتیجه دیگری برای مسلمانان به بار نیاورد. مگر حب خلافت نبود که دست یزید را به خون حسین، پسر فاطمه دخت پیمبر، آلود و او را واداشت تا به مدینه حمله برد و حرمت آن را زیر پا گذارد، و عبدالملک بن مروان را به هجوم به بیت الله الحرام برانگیخت، و ابوالعباس عبدالله بن محمد بن علی بن عبدالله بن عباس را «سفاح» گرداند؟ با توجه به پیشینه تاریخی خلافت باید گفت که اگر اجماعی هم در تعیین خلفا واقع شده، اجماع سکوتی بوده است که در آن حال به عقیده عبدالرازق - از آن حکم شرعی و حجت دینی نمی‌توان استنتاج کرد^۱.

ولی اگر نه قرآن، نه حدیث و نه اجماع هیچیک به ضرورت خلافت حکم نکرده است درباره عمل خود پیامبر چه باید گفت که برای ترتیب غزوات و گردآوری صدقات و زکات و اداره و اصلاح احوال مسلمین دستگاهی بنیاد کرد که هر چند رسماً حکومت اسلامی نامیده نمی‌شد، لیکن همان چیزی بود که در زمانهای بعد حکومت نام گرفت؟

عبدالرازق در پاسخ به این پرسش می‌گوید که حساب خلافت را از حساب حکومت باید جدا کرد. حکومت امری است که اسلام برای نگاهداشت مصلحت و گردش کارهای مسلمانان از آن گزیری نداشته است. وانگهی قرآن وجوب حکومت (نه خلافت) را آشکارا اعلام کرده است، چنانکه در سوره زخرف آمده: «اهم یقسمون رحمت ربک، نحن قسمنا یتهم معیشتهم فی الحیوة الدنیا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات، لیتخذ بعضهم بعضاً سخریا»^۲ (آیا آنان بخش می‌کنند رحمت پروردگار تو را؟ ما بخش کردیم زیستمایه آنان را در

۱. همان کتاب، ص ۳۱. عبدالرازق برای آنکه بطلان اجماع سکوتی را بعنوان عامل مشروعیت خلافت نشان دهد، عمل دولت انگلیس را پس از جنگ جهانی اول در تعیین فیصل پسر شریف حسین به پادشاهی عراق، مثال می‌آورد و می‌گوید که در آن مورد نیز دولت انگلیس مدعی شده اهل حل و عقد از مردم عراق، فیصل را به پادشاهی برگزیده‌اند، حال آنکه مردم عراق، از خواص و عوام، از چنین قرار و مداری خبر نداشتند (ص ۳۲).

۲. سوره زخرف، آیه ۳۲

زندگی این جهان، و برخی از ایشان را در مراتب بر دیگران بلند گردانیدیم، تا برخی از ایشان برخی را به کار بگیرند). و در سوره مائده: «ولیحکم اهل الانجیل بما انزل الله فيه، ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون. وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بین یدیه من الکتاب ومهیماً علیه، فاحکم بینهم بما انزل الله ولا تتبع اهوائهم عما جاءک من الحق، لکل جعلنا منکم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلکم امة واحدة، ولكن لیبلوکم فیما آتاکم فاستبقوا الخیرات، الی الله مرجعکم جمیعاً فینبئکم بما کنتم فیہ تختلفون»^۱ (باید حکم کنند اهل انجیل به آنچه خدا در آن فرو فرستاد، و کسانی که به آنچه خدا فرستاد حکم نکردند گناهکارند. و فرو فرستادیم به تو کتاب را براسستی، که استوار دارنده آن کتاب است که از پیش بود و نگهبان و استوار بر سر آن. پس میان ایشان به آنچه خدا فرو فرستاد حکم کن، و از هوسهایشان پیروی مکن به میل کردن از آن حق که برای تو آمد. برای هر یک، شریعتی و راهی روشن نهادیم، و اگر خدای خواست هر آینه شما را امتی یگانه می گرداند (ولی چنین نکرد) تا شما را بیازماید با آنچه به شما داد، پس در خیرات پیشی گیرید، بازگشت شما به سوی خداست، و او به شما از آنچه درباره آن اختلاف می داشتید خبر می دهد).

ولی نکته سزاوار تأمل در احکام قرآن و شریعت در باره حکومت این است که از شکل و سازمان حکومت در آنها سخنی نرفته، یعنی شارع معین نکرده است که حکومت مسلمانان باید «مقید باشد یا مطلق، پادشاهی باشد یا جمهوری، استبدادی باشد یا مشروطه و مشورتی، دموکراتیک باشد یا سوسیالیست.»^۲ علاوه بر آن اقدام پیامبر در رهبری غزوات و نصب قضات و گردآوری صدقات و جزیه و غنایم همگی کارهایی بوده است در اداره شئون دنیوی مسلمانان، و به این جهت خارج از دایره رسالت و دعوت اسلام^۳. از این رو گفته این خلدون که اسلام، شرع تبلیغی و تطبیقی است و در آن سلطه دینی با سلطه سیاسی به هم می آمیزد به هیچ رو سندیت شرعی

۲. همان کتاب، ص ۳۵

۱. سوره مائده، آیه ۴۷ و ۴۸

۳. همان کتاب، ص ۴۸ به بعد

ندارد و با طبیعت اسلام نیز مغایر است.^۱

اگر خداوند می خواست که پیامبر، گذشته از رهبری دینی، رهبری سیاسی مسلمانان را نیز داشته باشد، در قرآن آنهمه آیه در تأکید این معنی نمی آمد که پیامبر تنها وظیفه راهنمایی و اندرزگویی مردمان را دارد و وکیل و صاحب اختیار آنان نیست^۲ «من یطع الرسول فقد اطاع الله، و من تولی فمأرسلناک علیهم حفیظاً»^۳ (هرکس از پیامبر فرمان برد از خدا فرمان برده است، و هر که روی گردانید، تورا نگاه دارنده آنان نفرستادیم). «قل لست علیکم بوکیل»^۴ (بگو من وکیل شما نیستم). «فقل یا ایها الناس قد جاءکم الحق من ربکم، فمن اهتدی فانما یتهدی لنفسه و من ضل فانما یضل علیها و ما انا علیکم بوکیل»^۵ (بگو ای مردمان! حق از جانب خدایتان نزد شما آمد، پس هرکس که به راه راست رفت از برای خویش راه راست را یافت و هر که گمراه شد به زیان خود گمراه می شود، و من کارگزار و وکیل شما نیستم). «فان اعرضوا فما ارسلناک علیهم حفیظاً ان علیک الالبلاغ»^۶ (اگر روی گردانند، تورا نگاهدارنده ایشان نفرستادیم و بر تو جز رسانیدن [کلمه حق، و وظیفه ای] نیست). «فذکرنا انما مذكر. لست علیهم بمصیطر. الامن تولی و کفر. فیعذبہ الله العذاب الاکبر»^۷ (پندده که تو پند دهنده ای. و بر آنان سلطه ای نداری. مگر آن کس که روی گردانید و کافر شد. پس خدا او را عذابی بزرگ خواهد داد). «و اطیعوا الله و اطیعوا الرسول فان تولیتهم فانما علی رسولنا البلاغ المبین»^۸ (خدا و پیامبر را فرمان برید و اگر روی گردانیدید بر پیامبر ما فقط رسانیدن آشکارا است)^۹.

نتیجه ای که عبدالرازق از این مطالب می گیرد آن است که حکومت نیز چون مانند خلافت جزء ارکان دین نیست، مسلمانان می توانند درباره اصول آن به هر گونه که صلاح می دانند بحث کنند و تصمیم بگیرند و به اقتضای

۱. همان کتاب، ص ۵۷. ۲. همان کتاب، ص ۷۱. ۳. سوره نساء، آیه ۸۰.
۴. سوره امام، آیه ۶۶. ۵. سوره یونس، آیه ۱۰۸. ۶. سوره شوری، آیه ۴۸.
۷. سوره غاشیه، آیه ۲۱ تا ۲۴. ۸. سوره قنابین، آیه ۱۲.
۹. عبدالرازق نزدیک به شش صفحه از کتابش را (از ص ۷۱ تا ۷۶) به نقل این گونه آیات از قرآن اختصاص داده است.

اوضاع هر عصر اصول کهنه را کنار بگذارند. پس اظهار شك و تردید و مخالفت از جانب مسلمانان درباره نوع حکومت خود نباید دلیل بر کفر و ارتداد آنان گرفته شود، ولی فرمانروایان برای آنکه حکومتشان در نظر مردم هیبتی داشته باشد و بتوانند هر مخالف و سرکشی را به نام حفظ اصول دین و رعایت شئون مسلمین سرکوب کنند به حکومت جنبه دینی دادند. چنین شد که ملوک و امراء راه خودکامگی در پیش گرفتند و مسلمانان را از راه راست باز گرداندند و به نام دین، بحث و نظر در سیاست، حتی در مسائل ساده اداری را حرام اعلام کردند. این امر، توش و توان مسلمانان را برای جستجو و پژوهش از ایشان گرفت و نشاط فکری را در آنان کشت.^۱

عبدالرازق به همین دلایل، خلافت و حکومت اسلامی را به قومیت عرب وابسته نمی داند تا مخالفت با آن دلیل بدخواهی در حق قوم عرب یا مخالفت با استقلال و یگانگی آنان باشد. آری، پیامبر عرب بود و قرآن نیز به زبان عربی نازل شد. پس طبیعی بود که ندای حق نخست به گوش عربان برسد و آنان را با هم یگانه کند و بر اقوام دیگر سروری بخشد، ولی اسلام خود دعوتی پراچ از سوی خدا برای صلاح سراسر جامعه انسانی است، خواه انسان شرقی باشد یا غربی، عرب باشد یا عجم، مرد باشد یا زن، توانگر باشد یا تهیدست، دانا باشد یا نادان. اسلام وحدتی دینی است که خداوند خواسته است تا به یاری آن همه آدمیزادگان را گرد هم آورد و دامنه آن چهار گوشه زمین را دربرگیرد. اسلام نه دعوت عربی بود و نه [نماینده] یگانگی عرب و نه دین عرب.^۲

عبدالرازق کتاب خود را با این عبارات به پایان می برد: «هیچ چیز مسلمانان را از آن باز نمی دارد که در علوم اجتماعی و سیاسی، بر ملتهای دیگر پیشی گیرند و آن نظام عتیقی را که مایه خواری و زبونی آنان شده است از میان ببرند و آیین کشورداری و نظام حکومت خویش را بر بنیاد تازه ترین نتایج خرد آدمی و استوارترین اصولی که به حکم تجارب ملتها بهترین آیین

حکومت شناخته شده است، برپاکنند.»^۱

از این عبارات و بطور کلی از مطالب کتاب عبدالرازق رویهمرفته بر می آید که مقصود او از این نظریه که خلافت و حکومت ربطی به ارکان دین و اصول شریعت ندارند آن نیست که مسلمانان برای اجرای شریعت اسلامی به ایجاد هیچگونه نظام سیاسی و اقتصادی نیازی ندارند، بلکه منظورش این است که اسلام، دست مسلمانان را در تعیین چگونگی این نظام باز گذاشته و به آنان آزادی بحث و نظر در این باره داده است.

ولی برداشت نگاهبانان «نظام عتیق» از سخنان عبدالرازق به گونه ای دیگر بود، زیرا کتاب او اساس عقایدی را که بزرگانی چون مائوردی و غزالی و ابن جماعه به صورت ارکان مذهب سنی در آورده بودند برهم می زد. ییدرنک پس از انتشار کتاب عبدالرازق، علمای مصر بر آن سخت حمله کردند و او را خدانشناس و دشمن اسلام خواندند. یکی از علماء به نام شیخ محمد بخیت در کتاب مفصلی در رد عقاید عبدالرازق نوشت: «معنی سخن او آشکارا این است که نظام حکومت ابوبکر و خلفای راشدین دیگر امروز به درد نمی خورد و کهنه شده است زیرا با علوم سیاسی و اجتماعی (امروزی) ارتباط ندارد و فرآورده های اندیشه های مردمان، بهتر از آن است. این سخن در حکم نفی اصول حکومت اسلامی و تأسیسات پیامبر خداست، حکومتی که چون از نور الهی فیض گرفته است هیچ نظامی بهتر و کاملتر از آن نیست.»^۲ محکمۀ اختصاصی علمای الازهر پارا از این قرائر گذاشت و اعلام کرد که نظامی که عبدالرازق مسلمانان را به بنیاد کردن آن فرا خوانده است چیزی جز بلشویسم نیست.

عین عبارات حکم محکمۀ در این باره چنین بود: «او، علی عبدالرازق، علاوه بر انکار بنیاد دینی نظام حکومت اسلامی و قیام بر ضد اجماع مکرر مسلمانان در بارۀ شیوۀ حکومت خود، به آنان اجازه تأسیس دولت بلشویک

۱. همان کتاب، ص ۱۵۳

۲. شیخ محمد بخیت، «حقیقة الاسلام و اصول الحکم» مطبعة السلفية، قاهره (۱۹۲۶) ص ۴۴۶.

داده است. بدیهی است که اصول حکومت و منابع قانونگذاری مسلمانان کتاب خدا و سنت پیامبر و اجماع است. برای مسلمانان هیچ چیز بهتر از اینها نیست. شیخ علی عبدالرازق از مسلمانان می‌خواهد که آنچه را بر این بنیاد استوار شده است ویران کنند.^۱

محکمه دیگری مرکب از بیست و چهار تن از علمای طراز اول الازهر در روز ۱۲ اوت ۱۹۲۵ به استناد قانون شماره ۱۰ مورخ ۱۹۱۱ که الازهر را به مجازات مُقدمان برضد حرمت مقام علما مکلف می‌کند، عبدالرازق را از گواهینامه (شهادة) الازهر و منصب قضا محروم کرد.^۲

واکنش محافل ازهری برضد عبدالرازق نشان داد که سنت پرستان هر چند در سازگار کردن اندیشه‌های خود با پیشرفتهای امروزی درنگ و احتیاط کنند در سرکوب کردن تجدد خواهان، بی‌پروا و تند رفتارند.

پس از عبدالرازق، به نام برجسته دیگری در داخل حوزه علمای مصری که به تاریخ تجدد خواهی سنی مربوط باشد تا سالیان اخیر بر نمی‌خوریم. شاید سر نوشت عبدالرازق درس عبرتی برای همه نواندیشان شد، یا شاید عبدالرازق برخلاف اندرز عبده، در دفاع از تعقل دینی جانب اعتدال را رها کرده بود، یا شاید بهره‌گیری خود پرستانه سلطان عبدالحمید از اندیشه یگانگی اسلامی، که یکی از آرمانهای برجسته تجدد خواهان بود، آنان را نزد استقلال طلبان عرب بدنام کرد.

علت هر چه بود نتیجه این شد که از زمان عبدالرازق به بعد، جنبش نواندیشی دینی آن شتاب دیرین را نیافت و در این میان عواملی مانند پیدایی خطر صهیونیت و گسترش هجوم استعمار غرب، از آن رو که احساسات مذهبی عامه را برانگیخت، اردوی سنت پرستان و سخت‌کیشان را نیرومندتر کرد. و چنانکه در بخش آینده خواهیم دید نهضتهایی چون «اخوان المسلمین» در همین فضای پرتب و تاب پیدا شدند.

۱. «حکم هیئت کبار العلماء فی کتاب الاسلام و اصول الحکم»، مطبعة السلفیه، قاهره (۱۹۲۵)، ص ۲۹.

۲. همان کتاب، ص ۳۰.

* * *

ولی تنها ایستادگی کهنه اندیشان نبود که از نیروی تجدد خواهان می‌کاست، گسترش اندیشه وطن پرستی نیز میان آنان دودستگی می‌انداخت. دیدیم که محمد عبده در عین آنکه آرمان یگانگی مسلمانان را تبلیغ می‌کرد، معنای وطن و وطن پرستی را هم به مصریان می‌آموخت. پیش از او سید جمال الدین به همین گونه در برانگیختن غرور ملی ایرانیها و افغانها و مصریها کوشیده بود. ولی بطور کلی، تا یکچند در ذهن تجدد خواهان، اندیشه یگانگی اسلامی نیرومندتر از دلبستگیهای ملی بود.

با گذشت قرن نوزدهم و فرا رسیدن قرن بیستم، آرمان وطن دوستی و ملت پرستی، آیین سیاسی بیشتر مسلمانان شد. عربان که در زیر فرمان عثمانی همگی يك قوم را تشکیل می‌دادند اینک خواه به اراده خود و خواه به دسیسه بیگانگان از یکدیگر جداگشتند، یکی سوری شد و دیگری لبنانی و سومی مصری و چهارمی سعودی و پنجمی عراقی، هر کدام با حکومتی و سرزمینی معین. تجددخواهان مانند بیشتر روشنفکران خود را با این معما روبرو دیدند که یا با جنبشهای ملی همراهی کنند و یا در مسابقه «محبوبیت» از میهن پرستان عقب بمانند. همراهی ایشان با جنبش ملی، این نتیجه را داشت که یگانگی اسلامی را کنار بگذارند و یا آن را به مقام آرمان درجه دومی تنزل دهند. در هر دو حال، زمینه اختلافهای تازه میانشان فراهم می‌شد و تعصبات ملی به عقایدشان راه می‌یافت و نهضتشان رنگ سیاستهای «روز» را به خود می‌گرفت؛ و حاصل اینهمه آن بود که از رسالت اصلی خویش که اصلاح اندیشه دینی و بسیج آن در راه آگاهی واقعی مسلمانان بود باز مانند.

مصر بیش از کشورهای دیگر عرصه اینگونه برخوردهای آرمانی گشت، زیرا فکر وطن پرستی نیز مانند تجدد خواهی سنی، نخست بار در آن کشور پیدا شد. و این موضوع بخش آینده کتاب ماست.

بخش چهارم

وطن پرستی مصری

جنبش وطن پرستی در مصر چون حس آگاهی و غیرت مصریان را فقط در زمینه مسائل و منافع وطن خویش برمی انگیزت و توجه آنان را به جریانهای سیاسی و اجتماعی مصر منحصر می کرد، تا اندازه ای با جنبش یگانگی همه اعراب مابین بود. ولی نمی توان شك داشت که رواج مفاهیم وطن و وطن پرستی در میان اعراب و بعدها پیدا شدن مفهوم وطن عربی، که یکی از پایه های ناسیونالیسم عرب است، از نتایج همین جنبش بود؛ چنانکه رهبران مرحله تازه ناسیونالیسم عرب خود را وامدار بنیادگذاران وطن پرستی مصری بویژه مصطفی کامل دانسته اند^۱.

با آنکه مصریان از زمان طهطاوی کم و بیش به مفهوم امروزی وطن آشنا شده بودند، لیکن گسترش واقعی آگاهی قومی و وطن پرستی از زمان قیام عربی پاشا و اشغال مصر به دست انگلستان (۱۸۸۲) روی داد.

یکی از نویسندگان مصری که در دوره قیام عربی پاشا، پیشوای ادبیات وطنی در مصر به شمار می رفت و در سازمان دادن به مبارزات وطن خواهان نیز شرکت داشت، عبدالله ندیم (در گذشته به سال ۱۳۱۴/۱۸۹۶) بود که

۱. کتاب «مروفت مصر» نوشته محمد نجیب، از رهبران کودتای ضد فاروق، در سال ۱۹۵۲؛
Egypt's Destiny, Victor Gollancz, London, 1955, p.48

به سبب شرکت در نهضت عراقی پاشا و مخالفت‌هایش با سیاست انگلیس سرانجام به قسطنطنیه تبعید شد و تا پایان عمر در آنجا ماند. ندیم، مجله‌ای به نام «التنکیت و التبکیت» در قاهره منتشر کرد و مقاله او در شرح معنی وطن در شماره ششم ژوئن ۱۸۸۱ این مجله از نخستین مقالات جدی است که به زبان عربی در این مبحث نوشته شده است. ندیم بزرگترین رکن شعور وطنی را زبان می‌داند و به همین دلیل به نظر او مؤثرترین راه تقویت شعور وطنی، تأسیس مدارس هرچه بیشتر برای آموزش درست زبان عربی است. نوشته‌اند که ندیم این عقیده را از نامق کمال نویسنده اصلاح طلب ترك (۱۸۴۰-۱۸۸۸) گرفته است.^۲ ولی احتمال قویتر آن است که این هردو نویسنده عقیده خود را بطور مستقیم یا غیرمستقیم از هررد (Herder) متفکر آلمانی (۱۷۴۴-۱۸۰۳) اقتباس کرده‌اند، که آراء او راجع به تأثیر زبان در تکوین قومیت در میان روشنفکران ناسیونالیست اروپایی و نیز ترکان درس خوانده غرب در قرن نوزدهم رواج فراوان داشت. ضمناً ندیم نمایشنامه‌ای هم به نام وطن نوشته که گزارشی از گفتگوی خیالی يك مصري تجددخواه و يك مصري قدیمی مآب است. این نمایشنامه نیز از نمایشنامه نامق کمال به همین نام اقتباس شده ولی ارزش هنری و ادبی آن کمتر از نمایشنامه نامق کمال است. اجرای نمایشنامه نامق کمال در قسطنطنیه در سال ۱۲۹۲ ۱۸۷۶ با ابراز احساسات توده مردم برضد حکومت استبدادی همراه شد.^۳

۱. شرح حال کامل عبدالله ندیم را برادر او عبدالفتاح ندیم در کتابی به عنوان: «ملفات الندیم فی منتخبات السيد عبدالله ندیم» (قاهره ۱۹۰۱) فراهم آورده است. — احمد بهاء الدین، «ایام لها تاریخ»، از انتشارات روزالیوسف، قاهره، ۱۹۵۴، ص ۱۵ به بعد؛ «... ا. ر. کیب»، «بزه‌های ادبیات معاصر عرب»

(H. A. R. Gibb, *Studies in Contemporary Arabic Literature*, in *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol IV/ London, 1926-28/ p. 755)

آنژلو سامارکو، «تاریخ مصر»

(Angelo Sammarco, *Histoire de L'Egypte Modern*, l' Institut francais d'archéologie orientale vol III, Cairo, 1937 / p. 3/8 et seg

۲. سامارکو، کتاب یاد شده، ص ۲۱۹

۳. ریچارد هارتمان، «اسلام و ناسیونالیسم»، ص ۳۰-۲۶

(Richard Hartmann, *Islam und Nationalismus*) p. 22/30-36.)

الكلم الثمان

نویسنده دیگری که در گسترش اندیشه وطن‌پرستی در این دوره از تاریخ مصر سهم فراوان داشت، شیخ حسین المرصفی (در گذشته به سال ۱۳۰۷/۱۸۸۹) استاد دانشگاه الازهر بود.

مرصفی کتابی دارد به عنوان «الكلم الثمان» (هشت واژه) در توضیح معنای هشت واژه مهم سیاسی: امت و وطن و حکومت و عدل و ظلم و سیاست و حریت و تربیت. او فقط معنای لغوی این واژه‌ها را شرح نداده بلکه بیشتر به مفهوم سیاسی و اجتماعی آنها نظر داشته است. تعریف او از امت نمودار اندیشه تجددخواه اوست، زیرا او امت را جماعتی از مردمان می‌داند که علاوه بر دین، زبان و سرزمین مشترك نیز داشته باشند.

ولی مهم‌تر از اینها حس همبستگی و همکاری سودبخش (تعامل ارتفاعی) میان افراد ملت و احترام و تساهل آنان در برابر حقوق و عقاید یکدیگر و بویژه فروتنی و خوشرفتاری فرمانروایان و بزرگان در حق مردم فروپایه و آمادگی آنان برای شنیدن عیبجوییها و شکوه‌های زیردستان است.^۱

در تعریف وطن نیز مرصفی مانند عبده بیشتر به معنای استعاره‌ای و اصطلاحی آن توجه دارد و به این تعبیر هشت مصداق برای آن باز می‌شناسد: روان، که جایگاه ادراکات است. تن، که جایگاه روان است. جامه، که دربرگیرنده تن است. و خانه و دروازه و مرزوبوم (قطر) و سرزمین و جهان که جایگاه زیست آدمیند. هریک از اینها حقوقی بر انسان دارد که مرصفی یکایک آنها را برمی‌شمارد. آنگاه به تعریف سرزمین می‌رسد و دوباره تعدد زبان را در پراکندگی ملتها از یکدیگر و زیستن آنان در جایگاههای جدا از هم عامل اساسی می‌شمرد.^۲

مفهوم او از حکومت بیشتر به مفهوم لیبرالهای اروپایی قرن نوزدهم

۱. شیخ حسین مرصفی، «رسالة الکلم الثمان»، قاهره (۱۲۹۸/۱۸۸۰-۱۸۸۱)، ص ۲-۱۵.

۲. همان کتاب، ص ۲۷.

همانند است تا به مفهوم مسلمانان از خلافت و حکومت. در نظر او حکومت، اقتداری است برای حمایت وطن و نگاهداری افراد آن از آزار و دست درازی آنان به حقوق یکدیگر، «بهروشی نزدیک به رضایت مردم» (علی وجه یقرب من رضاء الکافة)^۱. آزادی نیز در تعریف او از سه عنصر آگاهی و سر بلندی و مسئولیت فراهم می آید^۲.

با آنکه آشکار است که مرصفی در رساله اش از ترجمه های نوشته های آزادیخواهان کشورهای گوناگون اروپایی مایه بسیار گرفته است، لیکن از هیچ نویسنده اروپایی نام نمی برد، بلکه همه جا به آیات قرآنی و احادیث نبوی و روایات پیشوایان اهل سنت استناد می کند.

مصطفی کامل

تاریخ واقعی جنبش وطن پرستی در مصر با نام مصطفی کامل آغاز می شود. کامل در مسائل سیاسی متفکر و صاحب نظر نبود و عمر کوتاه خویش را بیشتر به سازماندهی و پیکار گذراند، ولی شور و شوق او در برانگیختن احساسات وطن پرستانه مردم و نیز مرگ نابهنگامش مایه محبوبیت او نزد مصریان شد، بنحوی که نقل اندیشه ها و گفته های او تا مدتها پس از مرگش در هر زمینه ای برای مصریان حجت بود.

این اندیشه ها و گفته ها امروزه هر چند در نظر ما ساده دلانه بنماید، به دلیل تأثیر عمیق آنها در عقاید و احساسات وطن پرستان مصری درخور بررسی است.

مصطفی کامل در سال ۱۸۷۴/۱۲۹۱ در قاهره زاده شد، ولی همیشه بدان می بالید که نیاکانش از «فلاحان اصیل» مصر بوده اند. پدر بزرگش محمد بن علی، غله فروشی توانگر بود و پدرش علی افندی محمد (۱۸۱۶-۱۸۸۶) به آن نسل از جوانان مصری تعلق داشت که از برکت اصلاحات

محمدعلی از تحصیلات عالی برخوردار شدند. علی افندی پس از خواندن دروس قدیمه تحصیلات خود را در رشته مهندسی ساختمان به پایان رساند. مادرش حافظه، سیده‌ای بود دختر محمد فهمی، سروان ارتش مصر. بدینسان خانواده مصطفی کامل از یک سو در دامن سنن اسلامی پرورش یافته و از سوی دیگر از موج تجدیدخواهی و اصلاح طلبی نیز بی بهره نمانده بود^۱.

کامل، پس از پایان تحصیلات متوسطه، وارد مدرسه حقوق قاهره شد و پس از توفیق در امتحانات سال اول آن، در مدرسه حقوق فرانسویان که در همان سال ۱۸۹۲ بعنوان شعبه دانشگاه پاریس در قاهره باز شده بود پذیرفته شد، ولی سرانجام برای تکمیل تحصیلات خود به فرانسه رفت و دوره لیسانس حقوق را در دانشگاه شهر «تولوز» به پایان رساند.

یکی از کسانی که کامل در طرز فکری سیاسی خود از او بسیار اثر پذیرفت عبدالله ندیم بود که یادش گذشت. کامل از طریق او آگاهی دست اول درباره قیام عراقی پاشا و علل شکست آن به دست آورد. او از روایت ندیم از قیام عراقی پاشا سه نتیجه گرفت:

نخست آنکه، همچنانکه عبده گفته بود وطن پرستان مصر در مبارزه برای استقلال مصر نمی بایست فقط بر ارتش تکیه زده باشند، بلکه وسیله اصلی آنان در وصول به آرمانهای خویش باید تربیت اخلاقی و پرورش خوی وطن پرستی و آگاهی سیاسی مردم و خلاصه، افزودن بر قدرت افکار عمومی ملت باشد.

دوم آنکه دسایس انگلیس مانع اصلی پیشرفت ملت مصر به سوی استقلال است و تنها چاره رفع این مانع، پیکار دایمی و آشتی ناپذیر با اشغالگران انگلیسی است.

سوم آنکه چون اختلاف میان ملیون و خدیو توفیق یکی از علل شکست قیام عراقی بود، پیروزی ملیون در آتیه وابسته به همکاری و تفاهم

۱. فریتز شتپات، «ناسیونالیسم و اسلام از نظر مصطفی کامل»، ص ۲۴۳.

(Fritz Steppat, *Nationalismus und Islam bei Mustafa Kamil*, in *Die Welt des Islams*, IV, Leiden, 1956 / p. 243

آنان با خدیو است.^۱

گذشته از گفته‌ها و آزموده‌های ندیم، عامل دیگری که در تعیین عقاید سیاسی کامل مؤثر بود، آشنایی او با تمدن اروپایی در خلال مسافرت‌های مکرر او به اروپا بود. کامل در زمانی که در مدرسه حقوق شعبه دانشگاه پاریس در قاهره درس می‌خواند، مطابق مقررات آن دانشگاه، در پایان هر سال تحصیلی می‌بایست برای گذراندن امتحان خود به پاریس برود. بدین-سان سه بار از پاریس دیدن کرد و بعد هم چنانکه گفتیم برای تکمیل تحصیلات خود به تولوز رفت. در این مسافرت‌ها علاوه بر آگاهی از اوضاع سیاسی و اجتماعی فرانسه با جمعی از روشنفکران و روزنامه نگاران فرانسوی آشنا شد و توانست از طریق آنان خواست‌های ملت مصر را به اروپاییان ابلاغ کند و خود نیز در محافل گوناگون سیاسی فرانسه شهرتی به دست آورد، بویژه که در آن هنگام فرانسویان خود را پشتیبان جنبش‌های ملی در مستعمرات انگلستان نشان می‌دادند.

کامل در دسامبر ۱۸۹۴ به مصر بازگشت و بر آن شد که زندگی خود را سراسر وقف پیکار در راه وطن کند.^۲ مدتی به کار وکالت پرداخت و اوقات فراغت را به مطالعه کتاب‌های مربوط به مسئله مصر و سیاست بین‌المللی گذراند. از سال ۱۸۹۵ فعالیت سیاسی خود را بجد آغاز کرد. در آن سال انتشار دو مقاله از او در روزنامه «الاهرام» مایه شهرت او شد؛ یکی گفتگویی بود با کلنل برینگ (Baring)، برادر لرد کرومر، فرماندار انگلیسی مصر که در آن، اشغال مصر را به دست انگلیس محکوم کرد. و دیگری مقاله‌ای در حمله به تصمیم لرد کرومر برای تأسیس دادگاه‌های اختصاصی برای رسیدگی به متهمان ارتکاب جرم برضد افراد قوای مسلح انگلیس در مصر. این هر دو مقاله، افکار عمومی مصریان را به ضد انگلیس بسیج کرد.

کامل، همان سال هنگام دیدار رسمی فرانسوا دولونکل (François

۱. عبدالرحمن الرافعی، «مصطفی کامل، باعث الحركة الوطنیه»، مطبعة الشرق، قاهره (۱۹۳۹)، ص

۳۱-۳۰. ۲. عبدالرحمن الرافعی، کتاب یاد شده، ص ۳۸

(Deloncle)، نماینده مجلس ملی فرانسه از مصر برای آگاهی از چگونگی اوضاع آن کشور با او ملاقات کرد. این ملاقات فرصتی برای تظاهر احساسات موافق فرانسه و ضدانگلیسی در قاهره و اسکندریه فراهم آورد.^۱ در ماه مه همان سال کامل برای آگاهاندن مردم فرانسه از اوضاع مصر به پاریس رفت و در ضمن این سفر توانست پشتیبانی و همدردی معارف فرانسه را به سود ملت مصر جلب کند. هم در این سفر بود که با مادام ژولیت لامبر آدام (Juliette Lamber-Adam) نویسنده و همکار «گامبتا» (Gambetta) سیاستمدار فرانسوی آشنا شد و تا پایان عمر از دوستی او برخوردار بود.^۲ در پاریس و تولوز سخنرانیهایی در نکوهش انگلیس و ستایش فرانسه ایراد کرد و در خلال آنها چشمداشت ملیون مصر را به پشتیبانی دولت و ملت فرانسه در پیکار با استعمار انگلیس تأکید کرد. در یکی از آن سخنرانیها گفت:

«ما امید استوار داریم که فرانسه که ما را به دانش و ادب خود پرورانده است ترجمان خواستهای میهنی ما شود و به سراسر اروپا نشان دهد که ما می‌توانیم برخود حکومت کنیم.»^۳

او مانند سید جمال یکبار مدعی شد که مصریان و فرانسویان منافع یکسان دارند: «در نظر انگلیسها، چه در شئون خصوصی و چه عمومی، هر کس که از فرانسه [به مصر] بیاید یا با فرانسویها سر و کار داشته باشد در حکم دشمنی است که هر رفتاری با او رواست. انگلیسها حتی میهن پرستان مصری را که در راه آزادی میهن خود پیکار می‌کنند «طرفداران فرانسه» و روزنامه‌های میهن پرست را روزنامه‌های «فرانکوفیل» می‌نامند. ما این لقب را گرامی می‌داریم، هر چند که دشمنانمان آنها را به ما بدهند، زیرا ما را مطمئن می‌کند که انگلیسها خود اقرار دارند که ما و فرانسویها آرمانی

۱. همان کتاب، ص ۴۲

۲. شتیات، کتاب یاد شده، ص ۲۴۸، الرافعی، کتاب یاد شده، ص ۵۵ به بعد

۳. مصطفی کامل پاشا، «مصریها و انگلیسها»، ص ۲۷

(Mustafa Kamel Pacha, *Egyptien et Anglais*, Perrain et Cie, paris, 1906, p. 27)

واحد داریم^۱». ولی چنانکه شرح خواهیم داد این امیدواری به پشتیبانی فرانسه بزودی باطل از آب درآمد، زیرا انگلیس و فرانسه با عقد قرارداد تفاهم ۱۹۰۴ به اختلافهای خود پایان دادند و در غارت ملتهای شرق باهم شریک شدند.

کامل در سال بعد از فرانسه و آلمان وهنگری دیدن کرد و باز در همه جا ندای اعتراض ملت خویش را به گوش مردم رسانید. در ژانویه ۱۹۰۰ روزنامه‌ای به نام «اللوای» (پرچم) منتشر کرد که بزودی رهبر مبارزات ضد انگلیسی مردم مصر شد و پس از چندی ماهنامه‌ای نیز به همین نام به‌ضمیمه آن نشر یافت.

در سال ۱۹۰۵ هفته نامه‌ای 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.^۲

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 بطور کلی به مسائل مربوط به عدالت اجتماعی یا مبارزه طبقاتی چندان اعتنائی نمی‌کرد^۳ بلکه مهمترین و شاید تنها هدفش بیرون راندن انگلیس از مصر بود. بدین جهت، جبهه‌ای از وطن‌پرستان مصر بود که همگی آنان را به‌رغم اختلافهای مسلکی در مبارزه با اشغالگران انگلیسی یگانه می‌کرد و به‌همین مناسبت، آن را گاه «حزب-الجلای» (یعنی حزب خواستار تخلیه) نیز نامیده‌اند.

عجب نیست که به گفته عبدالرحمن رافعی، در نخستین کنگره حزب، نمایندگان همه طبقات و اصناف مردم مصر از اعیان و معاریف گرفته تا بزرگان شرکت کردند^۴.

۱. همان کتاب، ص ۵۱. ۲. رافعی، کتاب یادشده، ص ۱۴۵.

۳. ژاکوب لنو، «احزاب سیاسی و پارلمانی در مصر» (Jacob Landau, *Parliamentary and Political Parties in Egypt* (thesis) University of London 1949, pp. 213-214.)

۴. رافعی، کتاب یاد شده، ص ۲۶۸.

توفیق حزب وطنی در بسیج کردن نیروهای ملی برضد انگلیس صاحب-منصبان 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 «وطن پرستان 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 نمی آمد.^۱

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 فراموش نشدنی در تاریخ جنبشهای ملی مصر است، زیرا مردم مصر مراسم تشییع جنازه او را به نمایش بزرگی از احساسات وطن پرستی و ضد استعماری خویش مبدل کردند.

اینک اندیشه‌های سیاسی مصطفی کامل را زیر سه عنوان بررسی می‌کنیم.

۱- نظر کامل درباره مفاهیم وطن و ملت.

۲- رابطه دین و ناسیونالیسم.

۳- روش کامل در برابر تمدن غربی.

۱- درباره مفاهیم وطن و ملت

کامل مسلک خود را «وطنیه» یعنی وطن پرستی می‌نامید و مقصود او از وطن فقط سرزمین مصر بود. این نکته از آنرو نیاز به تأکید دارد که تا یک ربع قرن پیش از کامل، سودای محمد علی برای ایجاد کشور عربی یگانه‌ای از مصر و سوریه و نیز حکومت دهساله پسر او ابراهیم پاشا 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 محمد علی این فکر را از یادها برد و میل مصریان را به تأیید فردیت وهویت خویش در داخل امپراتوری 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 هرامر دیگر ارج می‌نهاد. او اصطلاح «امت عرب» را بر عربانی که در سایه حکومت خلفای صدر اسلام می‌زیستند^۱، یا بر بدویان مصر و سرزمین‌های دیگر عرب^۲ اطلاق می‌کرد و بطور ضمنی منکر وجود ملتی واحد از همه اعراب در عصر حاضر بود.

کامل هر چند بدین گونه 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 درگیر است. 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 بخصوص از تعصب نژادی به ضد یکدیگر پرهیزند^۳.

نتیجه این نظر اخیر در آن سخن کامل آشکار می‌شود که بیگانگانی که در میان يك ملت زیست کنند پس از چند نسل، خوی و رفتار آن ملت را می‌پذیرند و بدین سبب دیگر نباید بیگانه دانسته شوند. «خودی» دانستن

۲. همان کتاب، ص ۲۰

۱. مصطفی کامل، کتاب یاد شده، ص ۱۹۶

۳. شتبات، کتاب یاد شده، ص ۲۵۵

چنین بیگانگان هیچ شرطی جز اقامت ممتد در میان ملت می نمی خواهد. همانندیهای عقاید کامل را با آراء برخی از متفکران اروپایی قرن نوزدهم با سانی می توان شناخت. مثلاً این رأی او که ملیت فرآورده اشتراك در محیط طبیعی است به آن نظریه «لودویگ فوئر باخ» (Ludwig Feuerbach) فیلسوف مادی مشرب آلمانی (۱۸۰۴-۱۸۷۲) شبیه است که می گوید:

«خصوصیات روحی و اخلاقی افراد، نتیجه مستقیم اوضاع و احوال زندگی مادی بویژه شیوه تغذیه ایشان است»^۱. نیز عقیده کامل به همبستگی انداموار (ارگانیک) افردیک ملت، با نظریه «فیخته» (Fichte) (۱۷۶۲-۱۸۱۴) در همین باره مطابقت دارد.

کامل براساس این عقاید از يك سو ادعای قبطیان مصر را به اینكه مصريان اصیل تنها ایشانند^۲ رد می کرد، و از سوی دیگر روش ملیون مذهبی را که اقلیتهای مسیحی و یهود را بیرون از امت می دانستند بی اعتبار می شمرد^۳. و نیز به همین جهت روش عراقی پاشا را که بر ضد افسران چرکسی ارتش مصر مبارزه کرده بود نمی پسندید، زیرا به عقیده او چرکسیان به سبب اقامت ممتد در مصر جزء ملت مصر شده بودند.

پس بطور خلاصه کامل در برابر این پرسش که «مصری کیست» پاسخ می دهد: هر کس که مدتی دراز در مصر اقامت کرده باشد. با این وصف او يك گروه از ساکنان مصر را از این تعریف مستثنی می داند و آن کسانی هستند که ایشان را «دخلاء» (جمع دخیل) می نامد، و منظور او از این اصطلاح که گاه به معنای مزاحمان می آید آن دسته از روشن فکران سوری است که به مصر پناه آورده بودند و برای مبارزه با تسلط عثمانی بر سوریه و لبنان از انگلستان یاری می گرفتند و از این رو ملیون مصر به آنان بدگمان

۱. این عقیده فوئر باخ در این جمله معروف او خلاصه می شود: آدمی بدانگونه هست که می خورد (Der Mensch ist was er isst)

۲. این ادعا از دیدگاه تاریخی دور از حقیقت نیست. واژه قبسط خود از واژه یونانی «Aigiptos» (به لاتین Egypt) مشتق است که هنوز در شکل اروپایی نام مصر باقی است.

۳. کامل، کتاب یاد شده، ص ۱۶۶

بودند.^۱ این سوریان بیشتر روزنامه‌نگار بودند و از میان ایشان یعقوب صروف صاحب مجله «المقتطف» بیش از دیگران به پشتیبانی از سیاست انگلیس شهرت داشت، خاصه که مجله خود را با یاری مالی انگلیسیان بنیاد کرده بود. و اما مخالفت کامل با سوریانی چون محمد رشید رضا که پیشتر از او یاد کردیم بیشتر به نظریات کامل درباره اسلام مربوط می‌شد، هرچند رشید رضا او را به دشمنی تعصب‌آمیز با سوریان متهم می‌کرد.^۲

۲- رابطه دین و ناسیونالیسم

به نظر کامل، اساساً میهن‌پرستی با دینداری، هیچگونه تناقضی ندارد. هر کس می‌تواند هم میهن خود را دوست بدارد و هم پای‌بند دین خویش باشد. می‌گفت:

«ما همگی در مصر، از يك ملتیم. برخی از مردم ما قبطی هستند و بقیه مسلمان. ما دو فریضه بزرگ داریم، یکی دینی و دیگری میهنی. فریضه دینی قبطیان در خورآن است که باورهای دینی خود را پاس دارند، از- اینرو 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 شایست‌نایست آن را به‌دیده گیرند و یگانگی خویش را نگاه دارند. آنان نیز اگر با برادران دینی خود در جاهای دیگر جهان همدردی نمایند کسی برایشان خرده نتواند گرفت. ولی قبطیان و مسلمانان مصر (به‌رغم اختلافهای دینی) فقط يك فریضه میهنی دارند و آن خدمت به میهن‌گرامی خویش و پیکار در راه استقلال و آزادی آن است.»^۳

ولی این سخن کامل را نباید دلیل اعتقاد او به ضرورت جدایی دین از سیاست دانست. او برعکس معتقد بود که ارباب دین و دولت در مصر باید با یکدیگر تا حد اکثر ممکن همکاری کنند. زیرا به نظر او غرب فقط در

۱. شتیات، ص ۲۵۹ ۲. المنار، ج ۶، ص ۲۰۰، و ج ۹، ص ۶۹ به بعد.

۳. شتیات، کتاب یاد شده، ص ۲۶۲

پرتو وفاداری به معتقدات دینی خویش بر نیرو و بزرگی دست یافته است.^۱ با این وصف، نکته مهم آن است که کامل، دین را به جای آنکه به خودی خود دارای قدر و ارزشی بدان آن را وسیله‌ای در خدمت آرمانهای میهنی می‌شمرد. شعارهای دینی، مخصوصاً شعار تعاون اسلامی به رهبری سلطان عثمانی را، برای برانگیختن احساسات توده‌های مردم مصر در مبارزه برضد انگلیس به کار می‌برد.^۲

ولی ضمناً روا نمی‌داشت که معتقدات مسلمانان مصر مانع یگانگی آنان با قبطیان مصر شود، به همین دلیل از دین به نحو عام سخن می‌گفت. مثلاً ماده پنج اساسنامه حزب وطنی، خواهان «تبلیغ اصول درست دینی» است، بی آنکه نوع دین را معین کند.^۳

این برداشت «فائده جویانه» کامل از دین سبب می‌شد که برخی کسان چون رشید رضا در خلوص دینی او تردید کنند، بویژه که او با وجود پافشاری پدرش بر سرادامه تحصیلاتش در الازهر، شیوه تحصیلات غربی را بر تحصیلات قدیمه فزونی نهاده بود. از سوی دیگر چنانکه در بحث «عبده» گفتیم کامل به رشید رضا و استاد او عبده سخت می‌تاخت، زیرا می‌گفت این کسان به جای پیکار با اشغالگران انگلیسی همه وقت خود را به مباحث دینی می‌گذرانند. گاه در مخالفت با عبده و شاگردانش جانب انصاف را رها می‌کرد، مثلاً فکر رفع حجاب را بیشتر به سبب آنکه از طرف قاسم امین یعنی یکی از شاگردان عبده پیشنهاد شده بود مردود می‌دانست.

۳- درباره تمدن غربی

از دیدگاه روش کامل در برابر تمدن غربی، دو دوره در زندگی او می‌توان بازشناخت: دوره نخست از آغاز فعالیت‌های سیاسی او در سال ۱۸۹۵ تا انعقاد قرارداد انگلیس و فرانسه در ۱۹۰۴، و دوره دوم از سال

۱. کامل، کتاب یاد شده، ص ۲۰۶. ۲. همان کتاب، ص ۱۸۰ به بعد، همچنین — رافعی، ص ۲۳۹ به بعد. ۳. لندو، ص ۴۱۱.

۱۹۰۴، تا پایان زندگی او (فوریه ۱۹۰۸). در دورهٔ نخست، کامل از هواخواهان سرسخت تقلید تمدن غربی در مصر بود و مانند بسیاری از میهن پرستان دیگر مصر، فرانسه را نمایندهٔ پیشرفته‌ترین تمدن مادی و معنوی غرب می‌دانست و از مصریان می‌خواست تا همهٔ نیروی خود را در راه تقلید از فرهنگ و تمدن فرانسوی به کار برند.

اعتراف می‌کرد که اندیشهٔ وطن پرستی و ملت پرستی را از اروپاییان گرفته است و رهبرای بزرگ ملی غرب، همچون فرانکلین و جرج واشنگتن آمریکایی و گاریبالدی و کاورز ایتالیایی و کوشوت مجارستانی را می‌ستود.^۱ بیشتر آرمانهای خود را در این باره بر این بنیاد توجیه می‌کرد که غریبان آنها را تأیید می‌کنند. وطن پرستی، فریضه‌ای بزرگ است زیرا پاس‌تور چنین گفته^۲، مسلمانان باید با یکدیگر همبستگی داشته باشند. زیرا مسیحیان اروپا یاروپیستیان یکدیگرند^۳، دولت پارلمانی تنها چارهٔ گرفتاریهای مصر است زیرا دوستان فرانسویش چنین می‌گویند^۴. هم در این دوره، کامل می‌کوشید تا حساب انگلیسیان را از باقی اروپاییان جدا کند و نشان دهد که اگر انگلیس دولتی تهاکار است این را به پای تمدن و فرهنگ غربی نباید گذاشت^۵. پشتیبانی فرانسه و روسیه را از پیکارهای ملی مصریان بزرگ جلوه می‌داد و امیدوار بود که روزی این دو دولت در مصر بر ضد انگلیس مداخله کنند. ولی قرارداد «تفاهم» انگلیس و فرانسه در سال ۱۹۰۴ بی‌پایگی این امیدها را آشکار کرد. فرانسویان که بتازگی بر اثر واقعهٔ فاشودا (دسامبر ۱۸۹۸) شکست سیاسی خورده بودند به موجب آن قرارداد ناگزیر شدند که از علایق خود در مصر چشم‌پوشند. این «سیاست بازی» فرانسه، کامل را نه تنها در حق آن دولت، بلکه در حق سراسر فرهنگ و تمدن غربی بدبین کرد. کاملی که یکبار گفته بود: «مصر بدون اروپا نمی‌تواند وجود داشته باشد»^۶، اینک می‌گفت: «مانمی‌توانیم به اروپا اعتماد کنیم»^۷. «ما تا امروز

۱. شتیات، کتاب یاد شده، ص ۲۹۵ ۲. کامل، کتاب یاد شده، ص ۲۹۶

۳. همان کتاب، ص ۱۸۰ ۴. شتیات، کتاب یاد شده، ص ۳۳۰

۵. همان کتاب، ص ۳۰۱ ۶. همان کتاب، ص ۳۰۵ ۷. همان کتاب، ص ۳۰۶

می‌اندیشیدیم که هدف تمدن اروپا برابری و عدالت راستین است... يك قرن تمام اروپاییان را می‌ستودیم و علوم و حکمت آنان را با شوق فرا می‌گرفتیم... ولی (اروپاییان) به ما نیرنگ زدند و ما را ناتوان و بی‌آبرو کردند. اکنون چاره‌ای جز این نداریم که از گذشته عبرت بگیریم و خود را برای آینده آماده کنیم.^۱

و نیز بر اثر همین نومییدی بود که کامل، برخورد شرق و غرب را اینک بیشتر حاصل برخورد اسلام و مسیحیت می‌دانست و عقیده داشت که سیاست ضد انسانی غرب در برابر شرق از دشمنی آن با اسلام برمی‌خیزد. با سلطان عبدالحمید عمداستان شد که: «غرب بر ضد ما جنگ صلیبی به راه انداخته است».^۲

کامل بر اثر چنین افکاری اندك اندك با جنبه‌های مادی تمدن غربی مخالف شد و چیرگی آنها را بر ذهن مسلمانان، ریشه تباهکاریهای استعمار دانست و به این نتیجه رسید که تا زمانی که غرب از اخلاقیات و معنویات غافل است، این تباهکاریها ادامه خواهد داشت. با این همه، کامل روانداشت که این احساسات ضد غربی به زیان یگانگی ملی تمام شود و برخی کسان از آنها بر ضد قبطیان مصر بهره ببرند یا چنین نتیجه بگیرند که مصر باید همه روابط خود را، خواه سیاسی و خواه فرهنگی، با غرب قطع کند.

با آنکه کامل بدین‌سان به هنگام مرگ مردی نومیید و شکست خورده بود، لیکن جنبش ملی مصر پس از مرگ او همچنان روبه گسترش گذاشت. ده سال پس از مرگ او، «حزب وفد» به وجود آمد که در رهبری و بسیج نیروهای ملی و حصول استقلال مصر سهمی نمایان داشت.

بدین‌سان جنبش میهنی مصریان، چه در زمان عباسی‌پاشا و چه در زمان مصطفی کامل، مانند نواندیشی دینی، واکنشی در برابر استعمار غربی بود. هدف اصلی آن، استقلال از انگلیس بود. آزادیخواهی و آرزوی بهره‌مندی از حکومت ملی و دموکراسی، اگر هم گاهگاه در شمار آرمانهای میهنی

قلمداد می‌شد، جنبه فرعی داشت. کسانی هم بودند که می‌پنداشتند که اگر استقلال به دست آید، دموکراسی هم خود بخود با آن خواهد آمد. هنگامی که مصریان به استقلال خود دست یافتند، به تقلید از راه و رسم «لیبرالیسم» غربی، ساز و نهاد دموکراسی، یعنی احزاب و مجلس و مطبوعات آزاد را، فراهم کردند. ولی روح و جوهر دموکراسی که آگاهی مردم از حقایق سیاسی و آمادگی آنان برای پذیرش مسئولیت و برقراری روحیه تساهل در برابر عقاید خلاف عرف است چیزی نیست که بتوان در ظرف يك یا دو دهه در مردم آفرید. چنان شد که دموکراسی در مصر با آشوب و چند دستگی همراه گشت و بتدریج گروه‌هایی از اصلاح‌طلبان میهن‌پرست در ارزش دموکراسی و سودمندی آزادی‌های سیاسی تردید کردند.

کم‌وبیش همه آن ملت‌های عرب که در عرض يك قرن اخیر برای برقرار کردن دموکراسی در جوامع خود کوشیده‌اند به همین ناکامی‌ها و دو دلیله دچار شده‌اند، و در نتیجه به شیوه‌های ضد حکومت دموکراسی، و از آن جمله استبداد همه گیر (توتالیتریسم) و ارتش‌سالاری (میلیتاریسم) روی آورده‌اند. به این مناسبت مرحله آخر تاریخ آنها به مرحله «بحران دموکراسی» شناخته شده است. گاه از این بحران چنین نتیجه گرفته‌اند که دموکراسی سیاسی بدون دموکراسی اقتصادی، یعنی بدون کوشش برای برقراری عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه ثروت و آموزش و بهداشت رایگان برای همه، نظام فریبکارانه‌ای به سود توانگران است. این استنتاج اساساً درست است به شرطی که خود به بهانه تازه‌ای برای احیای شیوه‌های کهن استبدادی مبدل نشود. ولی سفسطه‌گران سیاسی گاه به جای آنکه ریشه‌های تاریخی بحران دموکراسی را در جهان عرب بجویند، این بحران را به خودی خود دلیلی قاطع بر ورشکستگی دموکراسی به نوع عام می‌دانند. آنان يك فرق اساسی را میان تاریخ اخیر کشورهای شرقی و تاریخ کشورهای پیشرو دموکراسی سیاسی در غرب نادیده می‌گیرند. کار غربیان در تلاش برای دموکراسی از يك نظر آسانتر از تلاش شرقیان بود، زیرا هم در انقلاب مشروطه انگلستان در ۱۶۸۸ و هم در انقلاب کبیر فرانسه، هدف اصلی رهبران انقلابی، برانداختن استبداد بود. این امر به اضافه دو

جنبش بزرگ «رنسانس» و «پروتستانیسیم» که از مدتها پیش نگرش اروپاییان را دربارهٔ فرد انسان و رابطه‌اش با خدا و نیز حقوق و تکالیفش در برابر قدرتهای زمینی دگرگون کرده بودند، پیروزی آن انقلابها را آسانتر و نتایج آنها را ریشه‌دارتر کرد. آزادیخواهان کشورهای چون مصر هیچک از این امتیازها را نداشتند. آنان ناگزیر بودند که در یک زمان در دو جبههٔ ضد استبداد و ضد استعمار بجنگند. این دوگانگی هدف، آشکارا نیرویشان را پراکنده می‌کرد. وانگهی اگر کوشش کسانی چون بستانی و یازجی را در قرن نوزدهم چیزی شبیه به رنسانس بدانیم باید گفت که کوششی بسیار نارسا بود. «پروتستانیسیم» سنی نیز هر چند یاور نیرومندی برای جنبشهای ملی بود، ولی به دلایلی که در بخش پیشین گفتیم ناگزیر مسائل سیاسی را بر ملاحظات مربوط به فلسفهٔ دین مقدم می‌داشت.

احمد لطفی السید

آموزگار بزرگ وطن پرستی مصری، به آیین آزادیخواهانه یالیرال آن، احمد لطفی السید است که شاید ازدیدگاه تأثیر بر نسل روشنفکران زمان خود همپایهٔ طهطاوی و عبده باشد. در دورهٔ فعالیت سیاسی او، یعنی دههٔ نخست و دوم قرن بیستم، هنوز از مسائلی که در زمان ما برای هر متفکر سیاسی دربارهٔ لیبرالیسم مطرح است نشانی نبود. هنوز لیبرالیسم در غرب به بحرانهای بزرگ سیاسی و اجتماعی دچار نشده بود تا تردیدی در ارزش مطلق آن پیش آورد. هنوز فاشیسم و نازیسم سر بلند نکرده بودند. از همه مهمتر، هنوز در کشورهای عقب مانده‌ای چون مصر این بحث پیش نیامده بود که پیشرفت اقتصادی و عدالت اجتماعی را چگونه با اصول دموکراسی غربی، و از آن جمله، با ضرورت رعایت حقوق و آزادیهای فردی سازش باید داد. این بود که کسانی چون لطفی السید، دفاع از لیبرالیسم را به کمترین شروط، مقید می‌کردند. به دیدۀ آنان، آزادی سیاسی ملت برای تعیین شیوه و نظام حکومت، به همان اندازهٔ رهایی از بندگی بیگانه، فوریت داشت.

لطفی السید در ژانویه ۱۸۷۲ در دهکده‌ای در مصر سفلی زاده شد. پدرش عمده یا کدخدای ده بود. پس از پایان تحصیلات ابتدایی به قاهره رفت تا دوره دبیرستانی را بگذراند. تحصیلات دانشگاهی‌اش با روزگار رونق اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مصر همزمان بود؛ روزگار شکفتگی آموزشهای سیدجمال‌الدین و محمد عبده. عبده را در قاهره دید و دوست و مریدش شد. از سید جمال در سفری به استانبول دیدار کرد و آن زمانی بود که سید به نام «مهمان»، زندانی سلطان عبدالحمید بود. مانند همه کسانی که سید را دیده بودند شیفته او گشت؛ به گفته خودش، این اندر سید جمال را همه عمر به گوش داشت که: در پایان روز، همه اندیشیده‌ها و گفته‌ها و کارهایش را به روشی عیب گیرانه بسنجد.^۱ پس از پایان تحصیلات دانشگاهی وارد خدمت دولت شد. در آن زمان، پیکار با استعمار انگلیس تازه گرم شده بود. لطفی السید نیز در این پیکار سهمی داشت و سازمانی نهانی برای بسیج گروهی از روشنفکران بنیاد کرد، ولی پس از آنکه حکومت از آن آگاه شد، به پیکار آشکار روی آورد. آنگاه با مصطفی کامل حزب وطنی را به وجود آورد که از پشتیبانی خدیو برخوردار بود. ولی بزودی از آن حزب کناره گرفت و با گروهی از اعتدالیان، «حزب الامة» (حزب ملت) را بنیاد کرد و سرگیری ارگان آن، «الجریده»، به عهده او واگذار شد. برخلاف «اللواء» کامل که بیشتر نماینده خواستها و شیوه فکرتوده مردم بود و مطالب سیاسی را به شیوه‌ای عاطفی بیان می‌کرد، «الجریده» سخنگوی روشنفکران لیبرال بود و شیوه‌ای سنگین‌تر داشت و به همین دلیل هیچگاه در محبوبیت ملی به پای اللواء نرسید. فعال‌ترین دوره زندگی سیاسی لطفی السید همین دوره سرگیری الجریده از ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۴ بود که افکار سیاسی او اغلب در آن بیان شده است. بیشتر ادیبان و نویسندگان بزرگ معاصر مصر، همچون محمد حسنین هیکل و طه حسین و سلامه موسی، نخستین آثار خود را در این

1. Charles Wendell, *The Evolution of the Egyptian National Image*, University of California Press, 1972, p. 211-12

روزنامه منتشر کردند.^۱

پس از آن یکچند مدیر کتابخانه ملی مصر شد و به پژوهش پرداخت. در سال ۱۹۱۹ که حزب وفد بنیاد گرفت به آن پیوست و در پر آشوب ترین دوره تاریخ این حزب، عضوی وفادار برای آن بود، تا آنکه کشاکشهای شخصی سعدزغلول و عدلی یکن برسر رهبری حزب، او را از حزب و بلکه سیاست بیزار کرد. از آن پس، بجزیك دوره کوتاه وزارت فرهنگ مصر (۱۹۲۸ - ۱۹۲۹) و وزارت کشور (۱۹۳۷-۱۹۳۸)، بطور کلی از زندگی سیاسی دوری جست. خدمت مهم فرهنگی او در این دوره، علاوه بر ترجمه و تحقیق، همکاری در بنیاد گذاری دانشگاه مصر بود که در سال ۱۹۳۵ خود به ریاست آن گماشته شد. ولی دوبار، برسر دو مسأله بظاهر متضاد از دانشگاه کناره گرفت: یکی در سال ۱۹۳۲ که طه حسین به سبب پشتیبانی از حزب وفد، به وسیله دولت صدقی پاشا از ریاست دانشکده ادبیات برکنار و به وزارت فرهنگ فرستاده شد و لطفی این را تجاوزی بزرگ به حریم آزادی دانشگاهی دانست؛ و دیگری در سال ۱۹۳۷ به سبب خودداری دولت از پذیرش تقاضای او برای ایجاد پلیس دانشگاهی، در زمانی که دانشگاه عرصه برخورد احزاب و سیاستمداران گوناگون شده بود. ولی پس از چندی به دانشگاه بازگشت تا آنکه در سال ۱۹۴۱ به عضویت مجلس سنا برگزیده شد. پس از باز نشستگی از سنا به ریاست فرهنگستان زبان عرب (مجمع اللغة العربیه) رسید که خود از سال ۱۹۱۶ به همکاری شیخ ابوالفضل جزاوی رئیس الازهر، برای بنیاد گذاری آن کوشیده بود و تا زمان مرگش، در ۱۹۶۳، این مقام را داشت.

لطفی السید از راه نوشته ها و ترجمه هایش به پرمایه کردن زبان سیاسی عرب و آفریدن براه های عربی برای مفاهیم تازه علوم اجتماعی خدمتی نمایان کرده و در این زمینه نیز به پرورش هوشیاری سیاسی مصریان یاری رسانده است.

۱. محمد یوسف نجم، «الموامل النعالة فی تکوین الفكر العربی الحديث»، در «الفکر العربی فی مائتة سنة»، ص ۶۴

ترجمه‌های او از آثار ارسطو (از روی ترجمه فرانسۀ آنها) برای همهٔ عرب‌زبانان بسیار مغتنم بوده است: «اخلاق نیکوماخوس» را در ۱۹۲۴، «کون و فساد» را در ۱۹۳۲، «طبیعیات» را در ۱۹۳۵ و «سیاست» را در ۱۹۴۸ منتشر کرد.

هویت مصری

می‌بینیم که لطفی السید در منش یکسره بامصطفی کامل تفاوت داشت. کامل‌مرد عمل‌وپیکار سیاسی بود و لطفی السید مرد نظر و اندیشه. در مسألهٔ ملیت، کامل بیشتر جویای این بود که چگونه توده‌های مصری را می‌توان به جنبش و همبستگی برانگیخت، و لطفی بیشتر دربارهٔ چگونگی مبانی ملیت مصری می‌اندیشید. بیشتر نوشته‌های سیاسی لطفی، علاوه بر بحث از آزادی، گویی پاسخ به این پرسش است که چه چیز، مصری را از غیر مصری باز می‌شناساند؟ آیا دین اوست، یا زبان و فرهنگ او یا ویژگیهای جسمانی و مرز و بوم او؟ کامل نیز چنانکه دیدیم دربارهٔ این پرسش اندیشیده بود، ولی پاسخ او از نوعی ساده‌بینی خاص مردان عمل حکایت داشت. لطفی السید چون هم بیشتر کتاب خوانده بود و هم طبعی روشنفکرانه‌تر داشت، مسألهٔ ملیت را پیچیده‌تر می‌دید. او می‌کوشید تا پاسخ این مسأله را از راه بررسی رابطهٔ آن بآیین بیابد.

دیدیم که در کاوشهای نظری کسانی چون طهطاوی و عبده و کامل، مفهوم وطن یا ملیت هیچگونه تعارضی بآیین نداشت و حتی این نویسندگان می‌کوشیدند تا ضرورت وطن‌پرستی مصریان را از روی آیات قرآنی و احادیث نبوی و یا به نام ضرورت دفاع از نیرو و ایمنی اسلام دزبرابریگانگان ثابت کنند. لطفی السید روشی خلاف این دارد. او مفاهیم وطن و ملیت را از دین بطور کلی جدا می‌کند و می‌گوید که احساس ملیت آنگاه اصیل است که احساس وفاداری به هیچ مرجع دیگری مغل آن نشود، خواه آن مرجع دینی باشد یا غیردینی. غرضش هم از این گفته تبلیغ خدانشناسی و گسستن از دین نیست،

بلکه چون در زمان او مملکت عثمانی، دست کم بطور فرضی و نظری، قانون اصلی وفاداری سیاسی برای اکثریت سنیان بود و سلطان عبدالحمید می خواست به نام «پان اسلامیسم» سلطه خود را بر آنان موجه نشان دهد، لطفی السید برخلاف کامل، احساسات همبستگی دینی مصریان را با ترکان، خطری برای هویت آنان می دانست. در مقاله ای نوشت:

«[برخی می گویند که] مصر تنها وطن مصریان نیست بلکه وطن هر مسلمانی است که در آن زیست کند، خواه عثمانی باشد یا فرانسوی یا انگلیسی یا چینی یا ژاپنی. با این استدلال، قومیت یا تابعیت مصری دیگر از میان می رود. اگر قومیت از میان برود دیگر استقلال چه معنایی دارد؟ پایین ترین درجه استقلال، حقوق يك ملت بر سرزمینی است که حدود جغرافیایی معین داشته باشد. ییگمان به من خواهید گفت که مدافعان [پان اسلامیسم] نتیجه را می خواهند ولی صغری و کبرای آن رانمی خواهند، یعنی [مدعی] هواخواهی از استقلال مصر یا نندحتی در همان حال که، مردم را آماده پذیرش ضد آن می کنند.»^۱ به نظر او تمدن و فلسفه سیاسی زمان ما در خور آن است که سیاست ازدین جدا باشد. او در این گفته، آشکارا زیر تأثیر نویسندگان اروپایی بود. بنابراین در هر گونه برخورد میان احساسات دینی و احساسات وطنی، بی هیچگونه تردیدی حق را به جانب احساسات وطنی می داد. هنگامی که در سال ۱۹۱۱-۱۳ ایتالیا به لیبی حمله کرد و میان آن کشور و عثمانی جنگ آغاز شد، سلطان عثمانی همه مسلمانان را به جهاد بر ضد ایتالیا فراخواند؛ لطفی السید به هموطنانش اندرز داد که مقهور احساسات همکیشی نشوند و دلیلش آن بود که هر گونه آشوبی در مصر، بهانه ای به انگلیس برای ادامه اشغال مصر می دهد.

ستم ترکان

تسلط حکومت های اسلامی بر مصر، در سراسر تاریخ، به گفته او،

همیشه به‌زور برقرار شده بود. اصلاً نظام سیاسی مسلمانان را جز در دوره خلفای راشدین، نظامی خودسرانه و «امپریالیست» می‌دانست: «مامی‌گوییم که نظریه حاکمیت مطلق که برپایه دادگری باشد نظریه‌ای میان‌تهی است، زیرا تاریخ چنین دولتی نمی‌شناسد. برعکس، حکومت‌های ستوده مانند حکومت خلفاء در صدر اسلام از خودکامگی به دور بودند، زیرا از کتاب خدا و سنت پیامبر پیروی می‌کردند. ما هیچ‌یک از خلفای راشدین را نمی‌شناسیم که از حدود مقرر الهی گام فراتر نهاده باشند، یا حقوق امت یا افراد را، که در شریعت درخشان اسلامی معین شده بود، زیر پا گذارند [یا] چنین فرا نمایند که حدود مقرر الهی را بنا بر مصلحت اتباع‌شان می‌شکنند، زیرا شکستن حدود مقرر قانونی از جانب حکومت‌ها هیچ‌گاه نمی‌تواند در فرجام کار به مصلحت اتباع آنها باشد. بجز حکومت [خلفای راشدین] هیچ‌یک از حکومت‌های مطلقه، دادگرانه نبوده است.»^۱

بدین جهت، ترکان در نظر او به‌همان اندازه انگلیسیان بیگانه بودند: «اگر مصریان امروزه از اینکه انگلیسیان کشورشان را اداره می‌کنند خشمگینند در گذشته نیز از دست ترکان خشمگین بودند. جانبداری آنان از ترکان در قضیه عقبه [در برابر انگلیس]^۲ به‌همان‌گونه پیش‌بینی‌پذیر بود که پشتیبانی آنان از فرانسه در قضیه فاشودا.^۳ اگر افکار عمومی مصر مدعی شود که جانبداری‌اش از ترکان به‌انگیزه تعصب مذهبی بوده، در واقع به

۱. وندل، ص ۲۶-۲۷

۲. در سال ۱۹۰۴ سلطان عثمانی تصمیم گرفت راه‌آهن حجاز را تابند عقبه در شبه جزیره سینا ادامه دهد. چون هدف اصلی از کشیدن این راه آهن، تثبیت نیروی سلطان در جزیره العرب بود، و عقبه نیز جزء منطقه‌ای بوده که انگلیس و عثمانی از دیرباز بر سر حاکمیت بر آن اختلاف داشتند، انگلیس به مخالفت با تصمیم سلطان برخاست و او را به‌زور از آن منصرف کرد. بروکلمان، «تاریخ ملل اسلامی»، ص ۴۵۶

Carl Brockleman, *History of the Islamic Peoples*, Routledge & Kegan Paul, London (Reprint), 1964, p. 456

۳. در سال ۱۸۹۸ هنگامی که حکومت پیروان مهدی در سودان به‌دست انگلیس برافتاد، یک سردار فرانسوی به‌نام «مارشان» Marchand با سپاه‌هایش وارد منطقه «فاشودا» شد. بدنبال آن، بحرانی در روابط میان دو کشور پیش‌آمد که در خلال آن، افکار عمومی مصر از فرانسه پشتیبانی می‌کرد، ولی چنانکه پیشتر نیز گفته‌ایم این بحران سرانجام با سازش دو دولت در سال ۱۹۰۴ پایان یافت. همان کتاب، ص ۴۱۸

نادانی خود اعتراف کرده است.^۱

پس راه رستگاری ملت مصر آن است که فرمان هیچ بیگانه‌ای را گردن نهد و در چاره‌اندیشی‌های سیاسی تنها مصلحت خودش را به‌دیده گیرد. در همین زمینه، وطن‌پرستی ایرانیان را به‌رخ مصریان می‌کشید که در انقلاب مشروطه برای دفاع از حقوق خود چه جان‌بازها کردند: «ملتی که خصال بزرگ دارد حاضر نیست که در مسأله آزادی مطبوعات و آزادی گفتار، از حاکمیت خود در درون مرزهایش چشم پیوشد. حاضر نیست که به‌هیچیک از ویژگی‌های قومی خود همچون عادات و اخلاق و خوی ملی، محدودیتی بپذیرد. حاضر نیست که کسانی که از نژاد او نیستند بر او فرمانروا شوند. حاضر نیست که در سیاست‌های خود همه جهانیان را خشنود کند. چنین است [خصال] ملت ایران، ملتی که در روزگار کودکی تاریخ جهان، به‌اوج بزرگی و شکوه رسید.»^۲ ولی لطفی فراموش کرده بود که در انقلاب مشروطه ایران، رهبری اصلی مردم با علمای دین و مجتهدین بود. اگر ملت ایران در آن رویداد، همبستگی دینی خود را کنار می‌نهاد دیگر دستاویزی برای یگانگی در پیکار نداشت. وانگهی وضع ایران با مصر یک تفاوت مهم داشت: ایران به‌عنوان کشوری شیعه می‌توانست در عین پایبندی به شعائر اسلامی از تسلط «امپریالیسم» عثمانی‌ایمن بماند، ولی مصر سنی‌مذهب به‌حکم پیشینه تاریخی همیشه در خطر آن بود که دوباره به‌زیر فرمان ترکان درآید.

لطفی‌السید بر آن بود که با وجود چیرگی بیگانگان عرب و ترک، هویت ملت مصر در سراسر تاریخ یکسان و پایدار مانده است، «زیرا عوامل بومی و محلی همچون آب و هوا و همسایگی و پیوستگی، از ساکنان مصر توده‌ای به‌هم سرشته و یکپارچه پدید آورده که مصریان امروزی از سیدپوست و گندمگون و سیه‌چرده و بور، همگی زادگان‌اند.»^۳ به‌همین دلیل پیشهاد می‌کرد که مصریان باید از تاریخ تمدن درخشان مصر در زمان فرعون‌ها آگاه

۱. وندل، ص ۲۳۵. ۲. همان کتاب، ص ۲۳۴-۲۳۵.

۳. به‌قول از ادیب‌نصور، «مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام»، در «الفكر العربي في

مائة سنة»، ص ۱۰۱.

شوند تا به پیوستگی تاریخ خود پی ببرند. اینجاست که به نظر او درباره عناصر مثبت ملیت می‌رسیم.

پایه‌های ملیت

تا اینجا بیشتر از جنبه‌های منفی آراء لطفی السید سخن گفتیم، یعنی نظر او را در ضرورت چشم‌پوشی از پیوندهای دینی و گسستن از آرمان یگانگی اسلامی باز نمودیم. ولی اینک ببینیم که آیا در برابر این جنبه‌های منفی، نظر او درباره عناصر مثبت ملیت چیست؟ بررسی نوشته‌های لطفی در این زمینه (که نه به صورت رساله‌ای یگانه و منظم بلکه بیشتر به شکل مقالاتی کوتاه دودسترس است) آگاهی روشنی به ما نمی‌دهد و ضمناً از ناهمسازیهای در اندیشه‌هایش حکایت دارد. از يك سو می‌گوید که مصریان با وجوه امتیازی که خواه از حیث طبیعی و خواه روانی دارند از ملت‌های دیگر جدایند، به نحوی که اوصاف آنان را در هیچ ملت دیگری نمی‌توان یافت؛ از سوی دیگر، در شمار این وجوه امتیاز، دین اسلام و زبان عربی را نام می‌برد،^۱ ولی توضیح نمی‌دهد که درحالی که این عوامل میان همه مسلمانان و عربان مشترك است چگونه می‌توان آنها را سازنده هویتی جداگانه برای مصریان دانست؟

وجوه امتیاز دیگر به نظر او عبارتند از اقلیم، مرز و بوم، تاریخ، فرهنگ، خوی و منش، نهادهای اجتماعی و حقوق طبیعی. ولی از میان این وجوه فقط به روی چندتای آنها تکیه می‌کند و تا اندازه‌ای بشرح از آنها سخن می‌گوید و گفته‌هایش درباره باقی آنها مجمل است. در اهمیت اقلیم و مرز و بوم می‌گوید که اینها برخلاف همه وجوه و عوامل دیگر، جنبه عینی و ملموس دارند، خاصه مرزهای مصر که برخلاف مرزهای بسیاری از کشورها نه خودسرانه بلکه بطور طبیعی معین شده‌اند و مصر را از سرزمینهای دیگر، نه با خطی فرضی،

بلکه با موانعی طبیعی جدا می‌کنند؛ روحیهٔ مصری نیز درست به همین قاطعیت از روحیهٔ ملت‌های دیگر جداست.

لطفی براساس همهٔ این عوامل، ادعای مصر را برسودان توجیه می‌کند: «پیوندهای ما با برادران سودانی ما همان پیوندهایی است که اعضای يك ملت را باهم یگانه می‌کند: پیوند نژاد و زبان عربی... و پیوند سیاست عالی و مصالح مشترك. مصر واردکنندهٔ کالاهای بیگانه برای سودان است و سودان، سرچشمهٔ آب‌های مصر، و آب، همه چیز است.»^۱

«سودان بخشی از مصر است که نمی‌تواند از آن جدا شود، زیرا برای هستی مصر ضرورت دارد، زیرا سرچشمهٔ نیل در آن نهفته است»... سودانی همان مصری و مصری همان سودانی است، زیرا هر دو برادرانی هستند از يك پدر، از نیل که مایهٔ هستی و بالندگی و توانگری آنان است.»^۲

در مورد زبان عربی، مسأله دشوارتر است. زیرا - همچنانکه در بخش آینده خواهیم دید - به سبب اختلاف فراوان زبان ادبی عرب با زبان عامیانه، در اینجا ما نه با يك زبان، بلکه در واقع امر با دوزبان سروکار داریم. از - اینرو دعوی کسانی که عربی را مهمترین عامل یگانگی عربان می‌دانند محل گفتگوی بسیار است. لطفی بر آن بود که از دیدگاه وجدان ملی مصریان، زبان ادبی عرب را باید زبانی مرده دانست، زیرا فقط به درد نوشتن می‌خورد و در ارتباط روزانهٔ مردم بایکدیگر چندان به کار نمی‌آید. توده‌های مردم سهمی ارجمند در پرورش زبان عربی داشته‌اند و در آینده نیز باید به آنان امکان داد که همچنان در پیشرفت آن مؤثر باشند. برخلاف شیوخ ازهر، از کاربرد واژه‌های بیگانه در زبان عرب، بویژه برای دانش‌ها و افزارهای نو، پرهیز نداشت، پسیکولوجیا را بر علم النفس و یسولوجیا را بر علم الحیات و اتومبیل را بر سیاره رحجان می‌داد. هر چند - چنانکه پیشتر گفتیم - خود واژه‌های بسیاری در برابر واژه‌های بیگانه ساخت، لیکن تودهٔ مردم را «خداوندان راستین زبان» می‌دانست، و می‌گفت که واژه‌های نوساخته تنها

به شرطی زنده می‌مانند که مردم آنها را بپذیرند و گرنه از یادها خواهند رفت. با این حال چون زبان ادبی و عامیانه هردو ناسازگارند هیچک زبان ملی مصریان را پدید نمی‌آورند. بدین جهت مصر به یک معنی هنوز زبان ملی ندارد. و چنین زبانی را باید از آمیزش دو زبان ادبی و عامیانه ساخت و این به شرطی ممکن خواهد بود که نویسندگان و توده مردم با یکدیگر همکاری کنند.^۱

مخالفت لطفی با همبستگی اسلامی، او را از توجه به آثار اخلاقی دین در استواری پایه‌های ملیت مصری باز نمی‌داشت. به همین دلیل معتقد بود که ملیت بی تربیت پایدار نمی‌ماند و بنیاد تربیت نیز باید آن باشد که به جوانان سرمشق رفتار درست و علل و اسباب خیر و شر، و اعتقاد به ثواب و عقاب در روز قیامت آموخته شود.^۲ با آنکه بر سر تربیت اصول دین معینی پافشاری نمی‌کرد قبول داشت که اسلام بهتر از هر آیین دیگری می‌تواند مسلمانان را از واماندگی به‌در آورد:

«بهترین کاری که رهبران و سخنگویان مردم مسلمان می‌توانند برای آنان کنند پیکار با علل شکست و انحطاط در میان ایشان است... زیرا نادانی مسلمانان بوده است که سبب شده تا بیگانگان چشم طمع به اموال ایشان بدوزند و اگر مسلمانان کشورهایشان را منظم، و جهانیان را مجاب کنند که اسلام دینی متمدن، و فرهنگ و نیرویی متعالی است، هیچکس با آنان دشمنی نخواهد کرد. همه جویای دوستی ایشان خواهند شد،»^۳ «گسترش حقیقت اسلام در میان مسلمانان از جمله مهمترین عوامل برای ایجاد تساهل و همدردی در حق ملت‌های دیگر خواهد بود، زیرا آنجا که علم باشد تعصب نیست... به‌سود همگان خواهد بود که مسلمانان دین خود را به وجه حقیقی آن فراگیرند تا آفت نادانی و خرافه از میان‌شان برخیزد.»^۴

در بحث از حقوق طبیعی چنانکه در آغاز گفتیم بیشتر به‌روی آزادی سیاسی به‌عنوان برترین نمونه این حقوق تکیه می‌کند و آن را جوهر جامعه

۱. همان کتاب، ص ۲۷۶ - ۲۷۸ ۲. همان کتاب، ص ۲۷۴

۳. همان کتاب، ۲۵۴-۲۵۴ ۴. همان کتاب، ۲۵۳

سیاسی می‌داند. انگیزه فوری او در طرح این بحث، اعتراض به وضع سیاسی مصر پس از سال ۱۹۰۸ بود: این دوره‌ای بود که جانشینان «کرومر»، فرماندار پیشین انگلستان، یکباره آزادی مطبوعات را محدود کردند و دولت حق توقیف روزنامه‌ها را یافت، حال آنکه در زمان «کرومر» آزادی مطبوعات به نام «دریچه اطمینان» افکار عمومی، یکی از اصول مهم سیاست انگلستان در مصر بود.

آزادی به تعریف لطفی بر دو گونه است: طبیعی و حقوقی. آزادی طبیعی، رهیدگی انسان از هرگونه قید و بندی است که رفتار و گفتار و اندیشه آدمی را محدود کند. این همان گونه آزادی است که نویسندگان اخیر آن را آزادی منفی خوانده‌اند، یعنی حالتی است که انسان، همه زنجیرهایی را که قوانین و نظامهای اجتماعی و سیاسی بردست و پای او پیچیده‌اند می‌گسلد. ولی این گونه آزادی تا زمانی که هیچگونه آثار اجتماعی نداشته باشد بیهوده است. انسانی که بتواند هرچه می‌خواهد بگوید و بنویسد ولی نتواند این آزادی را برای اصلاح یا دگرگونی اوضاع اجتماعی به کار اندازد در واقع امر آزاد نیست. اینجاست که نیاز به آزادی حقیقی، یا به اصطلاح نویسندگان اخیر، آزادی مثبت پیش می‌آید و آن، گونه‌ای از آزادی است که انسان را به دخالت در سرنوشت خود در جامعه توانا می‌کند. آزادی به این معنی، در نظر لطفی، ضرورتی شرط سعادت اجتماعی است، حتی برای ملتی که از دیدگاه اقتصادی عقب مانده باشد. از عبارت زیر خطاب به سیاستمداران مصر می‌توان به شیوه کلی استدلال او پی برد:

«آقایان نمایندگان محترم! سودی که از اصلاح خاک و ساختن پلها و کندن کانالها و زهکشی و ایجاد چیزهای زاید و تجملی عاید ملت می‌شود در قیاس با زبانی که از محدودیت آزادی یا هرگونه سستی در آزاد کردن اندیشه‌ها دامنگیرش می‌شود هیچ است. نظریات سیاسی را کنار بگذارید. برای ما از آموزشهای درخشان سوسیالیستی دم زنید. زیرا ما بیش از هر چیز

به آزادی نیاز داریم.^۱

بدینسان لطفی با هر گونه آیین و مسلک سیاسی که بخواهد منافع و حقوق فردی را به نام پاسداری از مصلحت جمعی زیر پا بگذارد مخالف است. به پیروی از لیبرالهای اروپایی قرن هیجدهم و نوزدهم می گوید که اقتدارات دولت باید به حداقل ضروری یعنی به سه مورد محدود شود: شهربانی و دادگستری و دفاع از میهن؛ بیرون از این سه حد، دخالت دولت مایهٔ ستمگری و زورگویی است و بازدارندهٔ کمال شخصیت آدمی^۲. آنچه در نکوهش استبداد می گوید^۳ کم و بیش تکرار گفته های کواکبی است. ولی همواره مراقب است که معلول را به جای علت نگیرد: می نویسد که برخی کسان بر مردم مصر عیب می گیرند که به چاکرمنشی و چاپلوسی و ستم پسندی و آسانگیری خو گرفته اند؛ هیچ رویدادی، غیرتشان را بر نمی انگیزد و در برابر هر نامرادی و شکستی، با گفتن «معلیش» (باکی نیست) وجدان خویش را آسوده می دارند. لیکن همه این صفات منفی معلول سنت استبدادی در فرهنگ سیاسی مصر است: مردم مصر آسانگیر و خونسردند، چون می بینند که در برابر زورگویان کاری از دستشان بر نمی آید، و چاکرمنش و چاپلوسند، چون خود کامگان از آنان جز تسلیم کامل چیزی نمی خواهند.^۴

لطفی السید از آرمان یگانگی عرب چندان سخن نگفته است، شاید به همان دلایلی که دربارهٔ آرمان یگانگی اسلامی گفتیم، اندیشهٔ یگانگی عرب را مایهٔ انحراف ذهن مصریان از مسائل میهنی خود می دانست؛ شاید هم به این سبب که در زمان او، «پان اسلامیس» سلطان عبدالحمید برای عربان اهمیت فوری تری داشت. ولی به هر حال دو عامل سبب شد که از جنگ جهانی اول به بعد مردم شهر نشین و باسواد مصر بتدریج به آرمان یگانگی عرب روی آوردند: یکی شکست نظام پارلمانی و بی آبرویی «لیبرالیزم» در مصر خاصه به علت کشاکشهای بی پایان سیاستمداران خودپرست و نادرست، و دیگری

۱. به نقل از عبدالملك، ص ۱۶۷ ۲. همان کتاب، ص ۱۶۸

۳. حورانی، ص ۱۷۶-۱۷۷ ۴. همان کتاب، ص ۱۷۴-۱۷۵

مشکلهای روز افزون سیاسی مصر نخست در رابطه با انگلیس و سپس در اصلاح وضع داخلی و سرانجام در ستیزه عرب و اسرائیل. پیدائی اندیشه یگانگی عرب، موضوع بخش بازپسین کتاب ماست.

فرجام راه: آیین یگانگی

چنانکه پیش‌تر گفته‌ایم، جنبش عرب برای یگانگی سیاسی که از اواخر قرن سیزدهم هجری (اوائل قرن بیستم) بتدریج دامنه گرفت از يك حيث نتیجه تأثیر نسبی جریان سه گانه پیروی از تمدن غرب و تجدد فکر دینی و میهن پرستی بود و از حيث دیگر نتیجه ناتوانی آن جریانها از رسیدن به هدفهای فوری خود.

تأثیر نسبی آن جریانهای سه گانه رویهمرفته این بود که سنتها و ارزشهای کهن را مستتر کرد و کم‌کم جامعه سنی را از رکودی که به یک تعبیر از زمان ابن حنبل (در گذشته ۲۴۱ هـ) و به تعبیر دیگر پس از ابن رشد (در گذشته ۵۹۵ هـ) به آن دچار بود بیرون آورد.

در بخشهای گذشته دیدیم که این سستی کم و بیش از اواخر قرن دوازدهم (اواخر قرن نوزدهم) در امپراتوری عثمانی، و به تبع آن، در جامعه عرب آغاز شده بود.

صدور خط شریف گلخانه در ۱۸۳۹ و خط همایون در ۱۸۵۶، رسمیت نخستین قانون تجارت در ۱۸۵۸، و تشکیل دادگاههای عرفی و تدوین قانون مدنی معروف به «مجله» در زمان سلطان عبدالحمید، و انتشار غیر-رسمی مجموعه‌ای همانند آن به نام «مرشد الحیران» نوشته قدوری پاشا در مصر، و نفوذ افکار مشروطه خواهی و اعتقاد به ضرورت تنظیم قانون اساسی،

همگی تحولاتی بودند که حکومت انحصاری فقه اسلامی را چه بر معاملات مسلمانان با یکدیگر و چه بر روابط آنان با بیگانگان بتدریج از میان می برد. تدوین این قوانین خود نشانه تحول بزرگ دیگری بودند که در اندیشه مسلمانان سنی روی می داد و در نتیجه، این آگاهی برای آنان دست می داد که سنتها و ارزشهای اجتماعی تا ابد پایدار نیستند و اراده اجتماعی می تواند برخی از آنها را که مانع راه پیشرفتند بآسانی درهم شکند. ولی از سوی دیگر آن جریانهای سه گانه، با وجود آثار مثبتی که داشت، نه امیدهای آنی بنیاد - گذاران خود را بر آورد و نه توانست شکافی را که بر اثر تجددخواهی، در نظام فکری و اجتماعی مسلمانان پیدا شده بود پر کند.

تا پیش از رواج اروپایی مآبی و گسترش فرهنگ غربی در جوامع عرب، گروهها و طبقات گوناگون اجتماعی با همه نابرابریهای اقتصادی و اجتماعی خود، دست کم از برکت میراث فرهنگی مشترك با هم نوعی یگانگی و سازگاری داشتند. مثلاً طبقات متوسط از طریق «اصناف» یعنی سازمانهای صنفی و «طرق» یعنی انجمنها و فرقه های درویشی با هم انس و الفتی داشتند، و عامه مردم بر اثر پرورش در مکتبهای قدیمی (به عربی «کتاب»ها) از معارف کهن اسلامی بهره می گرفتند. ولی اینک گروهی اندک اما پرنفوذ در داخل جامعه با سوادان پیدا شده بودند که در شیوه اندیشه و سلیقه و نظام ارزشهای اجتماعی خویش با توده مردم تفاوت بسیار داشت و چه در زمینه حکومت و چه تربیت، برای ترویج راه و رسمی تازه و بیگانه با تاریخ و فرهنگ اسلامی و عرف و عقاید رایج می کوشید. تجددخواهی دینی نیز بطبع در میان پیشوایان دینی نفاق انداخته بود و جانبداران سنت را واداشته بود تا با تعصب بیشتر به دفاع از آن برخیزند، و علاوه بر آن چون مشرب تجددخواهی دستاویزی برای سلطان عبدالحمید در توجیه استبداد خویش بر عرب شده بود،

۱. برای آگاهی از تحولات نظام حقوقی جوامع عرب - مقاله مجید خدوری، به عنوان «از قانون دینی تا قانون طبیعی» در کتاب «نوسازی جهان عرب»، ص ۳۷-۵۱.
(From Religious to Natural Law in Modernization of the Arab World, Van Norstand, London, 1966/ pp. 37-51)

برخی از استقلال طلبان عرب را وامی داشت تا برای بی اثر کردن نیرنگهای عبدالحمید با تجددخواهان بستیزند. جنبشهای میهن پرستان مصری و سوری برای رهایی از تسلط عثمانی و دفع خطر استعمار غربی نیز همه ناکام درآمده و درآستانه جنگ جهانی اول، مصر و الجزایر و مراکش و تونس به دست دولتهای غربی افتاده بود و سوریه و لبنان زیر بار ستم عثمانی کمر خم کرده بودند.

دعوت به یگانگی عرب می توانست این نتایج منفی را تا اندازه ای خنثی کند، زیرا در برابر خطرستی ارزشها و سنتهای فکری و اخلاقی و کاهش حرمت بزرگتران و تزلزل رسم اطاعت از «اولی الامر»، امیدمی رفت که آرمان ملت واحد عرب، رشته های گسسته را دو باره بهم پیوندد و راهی به بیرون از بن بست بگشاید. بدین گونه بود که پیشوایان قومیت عرب کوشیدند تا با یادآوری شکوه تمدن گذشته عرب - که در واقع چیزی جز شکوه تمدن اسلامی نبود - ارج و حرمت میراث فرهنگ کهن را زنده کنند و غرور پیشین عربان را با آگاهاندنشان از زمینه های یگانگی خویش، یعنی زبان و تاریخ و عادات و یادگارهای مشترک، بازگردانند.

ندای یگانگی، نخست بار از شام، یعنی سوریه و لبنان، برخاست. يك علت این امر، پایگاه خاص شام در تاریخ عرب بود، زیرا گذشته از آنکه امویان - که متعصب ترین هواخواهان برتری و فرمانروایی عرب بر اقوام دیگر به شمار می رفتند - آن را مرکز قدرت خویش ساختند، موج مهاجرتی که در سراسر تاریخ از قلب جزیره العرب برخاسته، با همه آثار روحی و عاطفی و اخلاقی خود، در شام بیش از نواحی دیگر جهان عرب، مثل مصر، اثر نهاده است. وانگهی اوضاع و احوال اجتماعی سوریه و لبنان در اواخر قرن سیزدهم هجری (اواخر قرن نوزدهم) به نحوی بود که زمینه ای مساعد برای پرورش فکریگانگی عرب فراهم می کرد.

از يك سو تعصب «ترکان جوان»، در تحمیل زبان و فرهنگ ترکی بر اتباع امپراتوری عثمانی از انقلاب ۱۹۰۸ به بعد، اعراب سوریه و لبنان را ناخشنود کرده بود. مصر چون در زیر سلطه انگلیس به سر می برد و بادولت عثمانی

فقط رابطه‌ای اسمی داشت، از عواقب سیاست «ترک‌سازی» (Turkification) ترکان جوان برکنار ماند و در نتیجه سوریه و لبنان بیش از نواحی دیگر جهان عرب از این سیاست زیان برد. تا زمانی که ترکان و عربان هر دو به یک اندازه زیر فشار استبداد سلطان عبدالحمید بودند، عربان خود را قومی جداگانه حس نمی‌کردند و به همین دلیل واکنشی که رنگ خالص عربی داشته باشد از خود نشان نمی‌دادند، ولی چون ترکان جوان از سال ۱۹۰۸ به بعد به یاران عرب خود پشت کردند و جوای برتری فرهنگ ترکی بر همه فرهنگهای تابع امپراتوری عثمانی شدند، عربان هم در پی تأکید هویت عربی خویش برآمدند و در این رهگذر از افتخارات تاریخ اسلامی خود مدد گرفتند. چنانکه زین نورالدین زین استاد ایرانی تبار دانشگاه آمریکایی بیروت نوشته است:

«قصد رهبران عرب برای احراز استقلال ملی، به سبب برنامه «ترک سازی» ترکان جوان، انگیزه‌ای نیرومند پیدا کرد که در استوارتر شدن آن مؤثر شد. به جرات می‌توان گفت که این سیاست ملی و نژادی ترکان جوان بود که اخگر قومیت عرب را برافروخت.»^۱

از سوی دیگر، وضع خاص مسیحیان عرب در سوریه و لبنان از میانه‌های قرن نوزدهم به بعد نیز به گسترش جنبش وحدت خواهی یاری می‌کرد، زیرا این مسیحیان از ستمی دوگانه رنج می‌بردند، هم بعنوان اهل ذمه، مقامی پست‌تر از مسلمانان داشتند و حتی مسلمانان گاه آنان را به دیده دشمن می‌-

۱. زین. ن. زین، «پیدایی قومیت عرب»، ص ۷۹-۸۰.

(Zeine N. Zeino, *The Emergence of Arab Nationalism*, p. 79-80)

این نکته درخور توجه است که یکی از گروههای کوناگون خواهان یگانگی عرب پس از انقلاب ۱۹۰۸ ترکان جوان «قطانیه» نام داشت (از نام قطان که یکی از بیاکان پیش از اسلام نژاد عرب پنداشته می‌شود) و این نمودار تفاخر قوم پرستان عرب به تبار پیش از اسلامی خود بود، همچنانکه ترکان جوان نیز یاد تمدن ترک پیش از اسلام را بزرگ می‌داشتند. - حسن صعب، «فدایستهای امپراتوری عثمانی»، ص ۲۵۰.

(Hassan Saab, *The Arab Federalists of the Ottoman Empire*, Djambatan, Amsterdam. 1960, p. 250)

نگریستند، و هم مانند عامهٔ سوریان محکوم استبداد عثمانی بودند.^۱ چنانکه در بخش نخست یاد کردیم، جنگ داخلی لبنان میان مارونیان و دروزیان در سال ۱۸۴۱ و وضع قانون اساسی تازهٔ لبنان که به تقسیم آن سرزمین به دو بخش شمالی (مارونی) و جنوبی (دروزی) انجامید، درگیری جنگ داخلی دیگر در سال ۱۸۴۵ و سرانجام کشتار مسیحیان در سال ۱۸۶۰ از جانب دروزیان و به تأیید ترکان، سبب دخالت فرانسه در آن سرزمین و اعلان خود مختاری لبنان در سال ۱۸۶۱ شد. این خود مختاری که تا جنگ جهانی اول دوام داشت لبنان را پناهگاه تمدن غربی و دژ مقاومت مسیحیان عرب در برابر فشار سلطان عثمانی مبدل کرد. چون ستم عثمانی شدت گرفت گروههای بسیاری از مسیحیان عرب به آمریکای شمالی و جنوبی و مصر مهاجرت کردند، ولی آن شماری که باقی ماندند برای آنکه بهتر بتوانند در برابر عثمانیان ایستادگی کنند و در ضمن، روشی در مبارزه پیش گیرند که از پشتیبانی هر چه بیشتر اعراب مسلمان نیز برخوردار باشد، فدای یگانگی عرب را مردادند. قبول فکر یگانگی مستلزم آن بود که همهٔ عربان، خواه مسیحی و خواه مسلمان، در راه احیای نیروی عرب، اختلافهای مذهبی و فرقه‌ای را فدا کنند. پیداست که چنین وضعی، مسیحیان را از تنگنای سیاسی خود می‌رهانید.

چون وجه مشترك اعراب مسلمان و مسیحی، زبان و فرهنگ عرب بود، مسیحیان وحدت طلب نیز ادب و زبان عرب را ارج بسیار می‌نهادند و به همین دلیل، رهبری نخستین مرحلهٔ جنبش عرب برای یگانگی، از اواسط قرن نوزدهم تا نخستین دههٔ قرن بیستم، با ادیبان و نویسندگان و شاعران بود. ولی در قرن بیستم رهبری به دست مردان سیاسی افتاد که بیشتر برای برانگیختن احساسات مردم و سازمان دادن به پیکار آنان و بهره‌گیری از رقابت دولتهای بزرگ و گاه بند و بسته‌های پنهانی با آنها می‌کوشیدند.

۱. برای آگاهی بیشتر در این باره، فایز صایغ، «وحدت عرب»
(Fayez Sayegh, Arab Unity, Devin Adair, New York, 1958, p. 45)

نجیب عازوری

یکی از رهبران مسیحی جنبش عرب در این دوره نجیب عازوری بود، که هرچند شهرت کواکبی را نداشت، ولی پس از او نخستین نویسنده عرب بود که خواهان یگانگی عربان و جدایی آنان از ترکان عثمانی شد. زندگی او به این دلیل و نیز به دلیل آنکه به یک معنی، نمودار همه امیدها و ناکامیها و ضعفهای جنبش عرب در آغاز قرن است، سزاوار بررسی است.

عازوری از مسیحیان کاتولیک یا مارونی بود که از مدرسه ملکیه قسطنطنیه فارغ التحصیل شد و سپس به پاریس رفت و یک چند در «مدرسه مطالعات عالی» (Ecole des hautes études) درس خواند. آنگاه به بیت المقدس رفت و معاون حاکم آن شهر شد. و این، به ادعای «ا. بوپ» (A. Boppe) قنصل فرانسه در بیت المقدس، پاداش اظهار وفاداری او به سلطان عثمانی و گسستش از گروه ترکان جوان بود، ولی برخلاف این ادعا چنین معلوم است که در نهان به فعالیت برضد ترکان ادامه داد و پس از چندی با حاکم اختلاف پیدا کرد و بیت المقدس را به قصد قاهره ترك گفت. در نیمه نخست سال ۱۹۰۴ بود که به قاهره رفت و در آنجا در روزنامه ای نه چندان معروف به نام «الخلاص» به تبلیغ برضد ترکان آغاز کرد. در نتیجه همین فعالیت بود که مقامات ترك در قسطنطنیه او را به تهمت خیانت غیاباً محاکمه و به اعدام محکوم کردند. در پایان سال ۱۹۰۴ به پاریس رفت و کتابی به عنوان «بیداری ملت عرب» (le Réveil de la nation arabe) در توصیف محرومیت های سیاسی و اجتماعی عرب در زیر سلطه ترکان منتشر کرد و در همین کتاب بود که راه نجات عرب را جدایی آنان از امپراتوری عثمانی دانست و جای جای از

۱. الی خضوری، «سیاست ادبیات سیاسی: کواکبی، عازوری و یونگ» در مجله «مطالعات خاورمیانه».

(Elie Kedourie, *The Politics of Political Literature: Kawakabi, Azour and Jung in Middle Eastern Studies*, vol VIII. NO 2 may 1972, p. 230)

خطر صهیونیت برای آینده عرب سخن گفت.

کار دیگر او در پاریس تشکیل انجمنی به نام «اتحادیه وطن عربی» (Ligue de la patrie arabe) و انتشار ماهنامه‌ای به نام «لندپاندانس عرب» (l'Indépendance arabe - استقلال عرب) بعنوان ارگان اتحادیه بود. همکار او در نشر این ماهنامه، نویسنده‌ای فرانسوی به نام «اوژن یونگ» (Eugène Jung) بود که زمانی در وزارت خارجه فرانسه کار می‌کرد و در کتابی به نام «قیام عرب» (la Révolte arabe) آگاهی‌هایی درباره جنبش عرب در زمان خود و از جمله وقایع زندگی عازوری به دست داده است. ماهنامه «لندپاندانس» به مدت بیش از یک سال از آوریل ۱۹۰۷ تا سپتامبر ۱۹۰۸ انتشار یافت.

عازوری با آنکه خود مسیحی بود در اساسنامه «اتحادیه وطن عربی» اعلان کرده بود که رئیس کشور متحدی که از سرزمینهای عراق و سوریه و لبنان و فلسطین پدید می‌آید باید عربی مسلمان باشد، هرچند خود حکومت باید غیردینی باشد. او هم مانند کواکبی می‌گفت که خلافت مسلمانان نیز باید به صورت دستگاهی صرفاً روحانی درآید و مقرش به حجاز انتقال یابد و از دخالت در کارهای سیاسی بپرهیزد. یکی از مضامین مکرر مقالات «لندپاندانس»، خواه به قلم خود او یا همکارانش، تأکید اختلافات نژادی و فرهنگی و سیاسی میان اعراب شام و فرمانروایان ترك، و گاه بیان برتری عرب بر ترك برای اثبات ضرورت جدایی عربان از تركان بود.^۱ به نظر او برای نابودی امپراتوری عثمانی، سه انقلاب لازم بود: یکی انقلاب عرب، دوم انقلاب کرد و سوم انقلاب ارمنی.^۲ در یکی از مقالاتش گفته است: «میان ترك و عرب، هیچگاه، نه یگانگی ممکن بوده است و نه تفاهم، زیرا

۱. ساطع الحمیری، «البلاد العربية والدولة النشاییه»، دارالمعلم للملایین، بیروت (۱۹۶۰)، ص ۱۲۵-۱۲۶، نیز «اسناد پیکار عرب در راه استقلال خود» در مجله «جهان اسلام» (Dokumente zum Kampf der Araber Um ihre Unhab gangigkeit in Die welt des Islams vol VIII. 1923-26, p.99)

۲. عازوری، «بیداری ملت عرب»

اختلاف میان نژادوزبان و خوی این دو قوم بیش از آن است [که یگانگی و تفاهمشان را ممکن کند]^۱.

به همین دلیل او از هرگونه شورش عرب برضد ترکان پشتیبانی می-کرد، خاصه قیام عبدالعزیزین سعود را در نجد و قیام امام یحیی را در یمن می-ستود و این دو تن را «عرب راستین» می-نامید^۲. به نظر او عرب راستین «عرب آسیایی» است، حال آنکه مردم مصر و مراکش و تونس، فقط «افریقاییهایی هستند که به زیان عرب سخن می-گویند»^۳.

با چنین اندیشه‌هایی، شگفت‌آور نبود که عازوری میهن‌پرستان مصری را دشمن یگانگی عرب بداند، چنانکه با حزب وطنی مصطفی کامل سخت مخالفت می-کرد و این مخالفت بیشتر بر سر پشتیبانی کامل از سلطان عثمانی بود، زیرا چنانکه در بخش پیشین دیدیم، کامل برای آنکه در برابر استعمار انگلیس بهتر مقاومت کند، در پی جلب یاری ترکان بود و سلطان عثمانی را تنها «حاکم شرع» مصر می-دانست. ولی گفتنی است که اگر کامل، در برابر انگلیس از ترکان یاری می-خواست، عازوری نیز در برابر ترکان، جویای دوستی انگلیس بود. بدین جهت مطبوعات موافق سیاست انگلیس را در مصر، که مهمترین آنها «المقتطم» و «الوطن» و «البصیر» بودند، تأیید می-کرد و حزب محمد وحیدی را که در برابر حزب وطنی علم شده بود، نماینده واقعی میهن‌پرستان مصری می-دانست^۴.

عقاید عازوری درباره سیاست بین‌المللی آشکارا تابع عقاید قوم‌پرستانه او بود. قدرت آلمان را که پشتیبان اصلی حکومت عثمانی بود خطری برای جامعه بشری می-دانست و انگلستان و فرانسه را به یگانگی برضد آن تشویق می-کرد تا مانع پیشروی نفوذ آن در جزیره العرب و جاهای دیگر شوند. فرانسه را نگاهبان عدالت و پیشوای تمدن امروزی می-شمرد و مانند بیشتر قومیان عرب روزگار خود، امیدوار بود که آرمان یگانگی عرب به یاری آن دولت

۱. مقاله در «لندپانداس»، ژوئن ۱۹۰۷ ۲. «لندپانداس»، مه ۱۹۰۷

۳. همان مأخذ. ۴. «لندپانداس»، شماره اکتبر - نوامبر ۱۹۰۷، ص ۱۲۱، به بعد.

و شماره آوریل - مه ۱۹۰۸، ص ۱۹۳، به بعد.

به مرحله عمل درآمد. لیکن عازوری آن اندازه که مقام شخصیتها و چگونگی صف آرایی و سیاست دولتهای بزرگ را در سرنوشت عرب مؤثر می دانست، به توانایی و شایستگی سیاسی توده مردم ارج نمی نهاد. این کم باوری به توده مردم را آشکارا به زبان نمی آورد و گاهگاه نیز پیکار دلیرانه توده های عرب را بر ضد ستمگران ترك می ستود، ولی بطور کلی، توده های ملل شرقی را از اداره زندگی خود ناتوان می دانست، چنانکه در گزارشی درباره انقلاب مشروطه ایران همین نظر را درباره مردم ایران بیان کرده و عامل اصلی آن انقلاب را نه مردم بلکه «بورژوا»ها دانسته است.^۱

همچنانکه پیشتر گفتیم انقلاب ترکان جوان در سال ۱۹۰۸ عربان را به آزادی و استقلال خویش امیدوار کرد و عازوری مانند بسیاری از روشنفکران عرب یکچند با ترکان جوان همکاری نزدیک داشت. بیدرنگ پس از انقلاب در روزنامه خود نوشت:

«ما بادوستان ترك جوان خود پیمان بسته بودیم که اگر در برانداختن دستگاه خودکامگی عبدالحمید کامیاب شوند، دست از جدایی خواهی برداریم و با آنان یگانه شویم؛ [اکنون چنین می کنیم]، زیرا یقین داریم که در سایه حکومتی آزادمنش که بر نظام عدم مرکزیت استوار باشد همه ملیتهای پدید آورنده امپراتوری عثمانی از پیشرفتی شگفت انگیز برخوردار خواهند شد.»^۲

بدین سان عازوری از یکی از هدفهای اصلی برنامه «اتحادیه وطن عربی» که تشکیل حکومت جداگانه عرب بود بطور موقت چشم پوشید و در سپتامبر ۱۹۰۸ اعلام کرد که از پاریس به بیت المقدس باز خواهد گشت تا در انتخابات آینده آن شهر نامزد شود. با عزیمت عازوری از پاریس، «لندپاندانس» نیز تعطیل شد.

ولی بزودی همه امیدهای عرب باطل از کار درآمد و عازوری خود از نخستین روشنفکران عرب بود که زبان پیمان شکنی ترکان را چشید. زیرا

۱. «لندپاندانس»، دسامبر ۱۹۰۷، ژانویه ۱۹۰۸، ص ۱۳۲. ۲. «لندپاندانس»، ژوئیه- اوت- سپتامبر ۱۹۰۸، ص ۲۴۲.

به محض ورود به بیت المقدس، مقامات ترك او را از شرکت در انتخابات بازداشتند. پس ناگزیر از بیت المقدس گریخت و به قاهره رفت و چندی بر نیامد که ترکان باشند و تعصب بیشتر ستیزه با قومیان عرب را از سر گرفتند.

از آن پس عازوری تا پایان عمر، قاهره را پایگاه کوششهای خود در راه یگانگی عرب قرارداد. در این دوره بیشتر می کوشید تا دولت فرانسه را به دخالت در امور داخلی عثمانی به سود عرب تشویق کند و خود داوطلب شده بود تا با همکاری یونگ با پول و اسلحه فرانسوی انقلابی در داخل امپراتوری عثمانی به راه اندازد. ولی دولت فرانسه که نه به او اعتمادی داشت و نه به یونگ، به این ماجراجویی تن در نداد. با این وصف عازوری دست از طلب بر نداشت و همچنان در برابر فرانسه اظهار وفاداری و حتی فرمانبرداری می نمود، و خویشتن را دلسوز منافع فرانسه در شرق نشان می داد. یکبار به «یونگ» نوشت: «ما همیشه به فرانسه وفادار خواهیم ماند و اگر در این راه ناکام شویم، گناه از ما نخواهد بود. فرانسویان باید ما را یاری کنند و به ما بگویند که از ما چه می خواهند. آنگاه ما چنان خواهیم کرد که از ما چشم دارند، ولی اگر باز هم به دیاوهای قسولها و دیپلماتها گوش دهند، حوادث، همچون در سال ۱۸۸۲ [سال اشغال مصر به وسیله انگلیس] فرانسه را غافلگیر خواهد کرد و فرانسویان از اینکه در رهبری جنبش [عرب؟] شرکت نجسته اند دریغ خواهند خورد.»^۱

در سال ۱۹۱۳ قرار شد که کنگره ای از نمایندگان عربان سوریه و لبنان برای مطالعه راههای تأمین یگانگی عرب در پاریس برگزار شود. دستور کنگره عبارت بود از بحث درباره حقوق عرب در امپراتوری عثمانی، ضرورت نگاهداری میراث عرب در آن امپراتوری، خواسته های جوامع عرب خارج از لبنان، مهاجرت سوریان و ضرورت اصلاح وضع ملل عرب در امپراتوری عثمانی بر پایه اصل عدم تمرکز.

عازوری خود موافق تشکیل این کنگره بود ولی نتوانست در آن شرکت

کند و ابتکارکنگره به دست شکری غانم و برادران مطران افتاد که هواخواه حفظ دوستی عرب و ترك بودند و می خواستند پیوند عرب را با امپراتوری عثمانی نگاه دارند. به گفته عازوری «همه آن مردان از ته دل خواهان استقلال عرب بودند، ولی چون رسیدن به این مقصود کاری دشوار و نیازمند فداکاری بود، ترجیح می دادند که ترکان را خشنود کنند.»^۱

تصمیمات کنگره چنانکه انتظار می رفت به سود هواخواهان عثمانی تمام شد. سپس هیئتی نیز به نمایندگی از جانب شرکت کنندگان برای اظهار وفاداری عربان به امپراتوری عثمانی به قسطنطنیه رفت. دولت عثمانی به پادشاه این وفاداری، رهبران کنگره را مناصب عالی دیوانی بخشید. ولی چون جنگ جهانی اول در گرفت همه آنان را تیرباران کرد. عازوری در ژوئن سال ۱۹۱۶ یعنی درست در گرما گرم قیام شریف حسین برضد ترکان، معروف به قیام عرب، درگذشت.

«جرج آنتونیوس»، که خود اصلاً از اعراب مسیحی شام بود در کتاب مشهورش به نام «بیداری عرب»^۲ که با وجود گذشت بیش از سی سال از انتشار آن هنوز از منابع معتبر مربوط به قیام عرب است بر عازوری عیب گرفته که چون پرورده فرهنگ ییگانه بود و می خواست از پایتختی ییگانه و به زبانی ییگانه، جنبش قومی عرب را رهبری کند، از منابع الهام آن منحرف شد و پیامش هیچگاه به قلب جنبش نرسید. حضوری، استاد دانشگاه لندن، نیز در مقاله ای مفصل که در این گفتار چندجا به آن اشاره کرده ایم می کوشد تا با استناد به روابط عازوری با دولت فرانسه ثابت کند که او نه رهبری صادق، بلکه آشوبگری سودجو در خدمت دولت های بزرگ بوده است. اینکه چنین انتقادهایی را بر عازوری، موجه بدانیم بستگی به آن دارد که اتکاء جنبش های ملی را بر قدرتهای ییگانه در همه حال محکوم کنیم و یا

۱. اوزن یونگ، «قیام عرب»، ص ۴۸

(Eugène Jung, la révolte arabe, Librairie Colbert, Paris, 1924, p. 48)

۲. آنتونیوس، «بیداری عرب»، ص ۹۹

آن را در پاره‌ای موارد برای وصول به هدفهای ملی جایز بشمریم. تقوای سیاسی درخور آن است که جنبش ملی به هیچ نیروی بیگانه تکیه نکند، و منطقاً نیز ناسیونالیسم که هدفش آزادی و رهیدگی از بند يك قدرت بیگانه است، اگر در ضمن کوشش برای رسیدن به این هدف، وابسته به قدرت بیگانه‌ای دیگر شود، دچار تناقض می‌گردد و از مقصود اصلی خود دور می‌افتد. از سوی دیگر واقع‌بینی سیاسی ایجاب می‌کند که يك جنبش ملی هرگاه در برابر دولتی بیگانه ناتوان باشد، از دولتهای دشمن آن یاری جوید و یا هوشیارانه از رقابت میان آنها سود ببرد.

تأجایی که این واقع‌بینی به ماکیاولیسم مسخ نشود و رهبران جنبشهای سیاسی به نام مصلحت ملی، به کار بردن هر گونه وسیله، از جمله سرسپردگی به بیگانه را در راه هدفهای خود روا ندانند، رفتار رهبرانی چون عازوری و چنانکه پیشتر دیدیم مصطفی کامل دریاری جستن از قدرتهای بیگانه برای تأمین مقاصد ملی قابل فهم است و عیب‌گیریهای آنطونیوس و خضوری دور از انصاف می‌نماید.

به حال تناقضی که در شیوه مبارزه عازوری وجود داشت در رفتار سیاسی نسلهای بعدی رهبران قومیت عرب نیز آشکار است: اگر عازوری می‌خواست استقلال عرب را به یاری و پشتیبانی فرانسه تحقق بخشد، نیم قرن بعد جمال عبدالناصر و انور السادات کوشیدند تا تمامیت «وطن عربی» را در برابر زمینه چینی‌های غرب و زورگویی اسرائیل با اتکاء به نیروی اتحاد جماهیر شوروی پاس دارند.

در بخش آینده خواهیم دید که چگونه امیدکسانی چون عازوری به پشتیبانی یکدلانه فرانسه از مسلمانان، همچون امید سید جمال و مصطفی کامل پیش از او، بی‌پایه از آب درآمد و چگونه فرانسه بزودی نقاب از چهره برداشت و با انگلستان در تاراج استعمارگرانه جهان اسلامی همباز شد.

عرب و یهود

اگر نخستین مرحله جنبش قومی عرب در تاریخ معاصر با پیکار عرب برضد ستمگری عثمانیان آغاز شد، دومین مرحله آن، اندک زمانی پس از جنگ جهانی اول، از واکنش عرب در برابر صهیونیت و استعمار غرب سرچشمه گرفت.

صهیونیان از زمان نخستین کنگره خود که به رهبری «تئودور هرتسل» (Theodor Herzl) در سال ۱۸۹۷ در شهر «بال» (سوئیس) برگزار شد، کوششهای سیاسی خود را برای بازگشت به فلسطین آغاز کرده بودند. تا پیش از کنگره «بال»، صهیونیت بیشتر خصلت فرهنگی داشت و مقصود رهبران از تشویق یهودیان به مهاجرت به «صهیون» (فلسطین) در درجه اول نگاهداشتن میراث معنوی قوم یهود و مخصوصاً زنده کردن زبان عبری بعنوان وسیله تفهیم و تفاهم افراد این قوم بود. ولی آنان برای این مقصود به زمینه سازی سیاسی اعتقاد نداشتند و از هیچ دولت یگانه نیز یاری نمی جستند. مثلاً سازمانهای «حووی صهیون» (محبان صهیون) و «بیلو» (Bilu) - جمع نخستین حروف کلمات عبری «ای فرزندان یعقوب بیایید برویم» - و بنی موشه (B'nei Moshe - بنی موسی) که همگی در سالهای پس از ۱۸۸۰ به دنبال قتل عام یهودیان در روسیه و رومانی پدید آمدند، به رغم مخالفت دولت عثمانی با ورود یهودیان به فلسطین، و بی پشتیبانی دولتهای غربی، ترتیب مهاجرت یهودیان را به آن سرزمین فراهم می کردند. و شاید به همین دلیل در کار خود کامیاب نشدند.

کنگره «بال» ارزش چاره های سیاسی را برای تأمین حاکمیت یهود بر فلسطین تأکید کرد و پس از آن دو جریان صهیونیت فرهنگی و صهیونیت سیاسی باهم یگانه شدند. مرام و روش جنبش صهیونی از زمان کنگره «بال» به بعد عبارت بود از ترتیب مقدمات لازم برای برخورداری از همراهی دولتها در وصول به هدفهای صهیونی، تقویت آگاهی قوم یهود، سازمان دادن یهودیان جهان از راه انجمنهای محلی و همگانی بر طبق قوانین داخلی

هر کشور، و جایگزین کردن کشاورزان و پیشه‌وران و صنعتگران یهودی در فلسطین. تایکچند تفرقه و اختلاف میان سنت پرستان و تجدد خواهان یهود مانع پیشرفت جنبش صهیونی می‌شد. سنت پرستان که آوارگی قوم یهود را نشانه لطف خدا در حق آنان می‌دانستند و تحمل آوارگی را همچون کفاره گناهان گذشته یهود فریضه‌ای مقدس می‌شمردند، با هر گونه تلاش برای بازگشت به فلسطین مخالفت می‌کردند. به نظر آنان یهودیان باید روزگار آوارگی را باشکیبایی به سر برند و تنها به درگاه یهوه نیایش کنند که ایشان را از رنجهای در بدری برهاند و به صهیون باز گرداند، زیرا بازگشت به صهیون نه با نیرنگ و توطئه بلکه تنها به خواست یهوه و در زمانی که او صلاح بداند دست می‌دهد. تجدد خواهان چنین پنداری را مایه دوام پندگی و آوارگی قوم یهود می‌دانستند و می‌گفتند که از راه کوششهای معقول و گروهی می‌توان به زبونی و ناتوانی این قوم پایان داد. کار اختلاف میان این دو گروه به جایی کشید که سنت پرستان در سالهای ۱۸۹۳ و ۱۹۰۱ سازمانی در درون سازمان جهانی صهیونی به نام «مرکز روحانی» (به طور اختصاری «میزراچی» Mizrahi) برپا کردند و در سال ۱۹۱۱ رسماً از صهیونیها جدا شدند.

ولی همزمان با این کشاکشها دگرگونیهای در وضع اجتماعی و اقتصادی جوامع یهود سراسر جهان روی می‌داد که از یکسو نتیجه عوامل درونی خود این جوامع و از سوی دیگر حاصل تحولات عمومی جهان بود. جمعیت یهود در جهان که در سال ۱۸۵۰ از دومیون و پانصد هزار تن در نمی‌گذشت تا سال ۱۹۰۰ به ده میلیون افزایش یافته بود. بیشتر این افزایش در اروپای شرقی صورت گرفته بود که سنت پرستان به طور عمده در آنجا می‌زیستند. افزایش جمعیت همراه با فشارها و ستمگریهای روسیه تزاری، یهودیان اروپای شرقی را به مهاجرت به نقاط دیگر مخصوصاً آمریکا و کشورهای دیگر نیمکره غربی ناگزیر کرد.

زیستن در سرزمینهای تازه، تحولاتی در شیوه زندگی مهاجران پدید آورد و خواه ناخواه همچنانکه در مورد اعراب نیز دیدیم قوالب معاشی و فکری

کهن را در هم شکست. سنت پرستان ناتوان شدند و گروههای بزرگی از یهودیان به کوشش و زمینه سازی برای رهایی از آوارگی و بازگشت به «سر زمین موعود» برخاستند.^۱

ولی جنبش صهیونی بی یاری و پشتیبانی دست کم یکی از دولتهای بزرگ به هیچ رو امکانی برای بهره برداری از این دگرگونیها نداشت. با درگیری جنگ جهانی اول این کمبود نیز از میان رفت و دولت انگلیس یاور صهیونیت شد. این یآوری معلول چند امر بود. نخست آنکه نیاز به درگیر کردن آمریکا در جنگ در کنار انگلستان ایجاب میکرد که یهودیان آمریکا، که همواره گروهی با نفوذ در تعیین سیاست خارجی آن کشور بوده اند، از دولت انگلستان خشنود باشند. دوم آنکه چون از چگونگی اوضاع سیاسی داخلی روسیه - متحد دیگر انگلستان در جنگ - پیدا بود که نظام حکومت در آن کشور بزودی دگرگون خواهد شد، انگلستان امید داشت که دولت آینده روسیه زیر فشار یهودیان روسی از تسلیم به آلمان بپرهیزد و یک راه برآوردن این امید آن بود که یهودیان روسیه را همسود پیروزی خویش کند. سوم آنکه شایع شده بود که آلمانها نیز می خواهند با صهیونیان کنار بیایند و دولت انگلستان بطبع می خواست بر آلمان پیشدستی کند. چهارم آنکه انگلستان حساب می کرد که اگر پس از پایان جنگ، دولت یهودی دست نشاندۀ او در فلسطین روی کار بیاید، منافعش در مصر و کانال سوئز بهتر حفظ خواهد شد. و پنجم آنکه رهبران انگلستان می پنداشتند که بطور کلی در اوضاع و احوال جنگ جهانی، اظهار هرگونه روش موافق یهود برای انگلستان ارزش «تبلیغاتی» فراوانی دارد و محبوبیتی برای دولتش نزد افکار عمومی کشورهای غربی فراهم می کند.^۲ علاوه بر این دلایل اساسی، پاره ای

۱. تمسیل چگونگی پیدایی و گسترش جنبش صهیونی به عنوان جریانی فکری و سیاسی از دیدگاه خود صهیونیها در این کتاب آمده است:

(Ben Halpern *The Idea of the Jewish State*, Harvard University Press, 1961)

۲. الیزابت مونرو، «درنگ انگلیس در خاورمیانه»، ص ۲۴-۴۹ (Elizabeth Monroe, *Britain's Moment in the Middle East*, University Paperbacks, 1963, p. 24-49)

ملاحظات فرعی نیز در تغییر سیاست انگلستان به سود یهود مؤثر شد: از آن جمله بود وجود کسانی چون «هربرت ساموئل» (Herbert Samuel) در کابینه انگلستان که آشکارا به آرمانهای صهیونی دلبستگی داشت و هنگامی که دولت عثمانی در نوامبر ۱۹۱۴ به جبهه دول مرکزی (مخالف انگلستان) پیوست، هم او بود که بیدرنگ فکر ایجاد دولت مستقل یهود را در فلسطین به دولت انگلستان پیشنهاد کرد.^۱ همچنین دکتر «چیم وایزمن» (Chaim Weizmann) استاد یهود کرسی شیمی دانشگاه منچستر (و رهبر جنبش صهیونی پس از شروع جنگ جهانی اول، و بعدها نخستین رئیس جمهور اسرائیل) در کشف «استون» که برای ساختن مواد منفجره ضروری بود و دولت انگلستان می خواست با پشتیبانی از صهیونیت زحمات او را پاداش دهد.^۲

همه این عوامل سرانجام به صدور وعده یا اعلامیه بالفور (The Balfour Declaration) در نوامبر ۱۹۱۷ انجامید که به موجب آن انگلستان موافقت خود را با تأسیس «کانون ملی یهود در فلسطین» اعلام کرد. با پایان جنگ جهانی اول و برقراری قیمومت انگلستان بر فلسطین در ژوئیه ۱۹۲۲ مهاجرت یهودیان به فلسطین به رهبری «آژانس یهود» و همکاری «هربرت ساموئل» نخستین سرپرست حکومت انگلیس در فلسطین، افزایش بی سابقه یافت، چنانکه در ظرف ده سال حکومت ساموئل، صد هزار تن یهودی وارد فلسطین شدند و در سال ۱۹۳۳ شماره مهاجران یهود که سال پیش از آن ۹۵۵۳ تن بود، یکباره به ۳۰۳۲۶ تن رسید.^۳

آشکاراست که ورود مهاجران یهودی از سرزمینهای غربی مایه نگرانی ساکنان عرب فلسطین شد و آنان را به اعتراض واداشت، ولی اثر دیگر آن که از لحاظ بحث ما اهمیت بیشتر دارد این بود که حس خود آگاهی قومی را در

۱. خضودی، «سرهربرت ساموئل و حکومت فلسطین» در مجله «مطالعات خاورمیانه».
Elie Kedourie, *Sir Herbert Samuel and the Government of Palestine*, in *Middle Eastern Studies*, vol V. No I January 1969 p.45

۲. اکرم زعیت، «سرگذشت فلسطین»، ترجمه اکبرهاشمی رفسنجانی، قم (۱۳۸۳)، ص ۹۵

۳. همان کتاب، ص ۱۴۵

انان بیدار کرد.

اعراب و یهودیان تائیش از سر ایزیر شدن موجهای پی در پی مهاجران، قرن‌ها در کنار هم می‌زیستند و اگر از پاره‌ای نمونه‌های استثنایی بگذریم روابط آنان رویهمرفته دوستانه بود و حتی با یکدیگر همکاری داشتند، چنانکه در قرون آغازین تاریخ اسلامی، یهودیان در دستگاههای برخی از خلفاء صاحب منصب بودند و دانشمندانی از ایشان چون موسی بن میمون به پرورش فلسفه و فرهنگ اسلامی یاری کردند^۱، ولی مهاجران تازه چون از غرب می‌آمدند به فرهنگ و تمدنی یکسره بیگانه از فرهنگ و تمدن اسلامی فلسطین وابسته بودند و بدین جهت دوستی و تفاهم آنان با جمعیت بومی دشوار بود. از این بدتر آنکه، هم خود رهبران صهیونی و هم مقامات حکومت انگلیس در جدا کردن یهودیان از اعراب اصرار و تعمد داشتند. ماده پانزدهم مقررات قیمومت انگلستان بر فلسطین ایجاب می‌کرد که نظام آموزشی عرب و یهود بر اساس مبانی قومی و زبانی از هم جدا باشد و دروس متفاوتی به کودکان عرب و یهود آموخته شود. در زمینه اقتصادی نیز به موجب سیاست صهیونیان بعنوان «عووده عوریت» (*Avoda ivrit* - کار عبری)، سازمانها و شرکتها و مؤسسات یهود موظف بودند که فقط کارگر یهودی استخدام کنند. و بدینگونه سیاست دیگری به نام «توصرت عوریت» (*Tozeret ivrit* - فرآورده عبری) مقرر می‌داشت که بهای فرآورده‌های یهودیان گرانتر از بهای فرآورده‌های مشابه عرب باشد^۲.

چنین وضعی سبب می‌شد که هر گروه قومی حساب خود را از دیگران جدا کند و در نگاه‌داری هویت نژادی و مذهبی و زبانی خویش تعصب ورزد و تب قومیت عرب و یهود بطور یکسان بالا رود. هر اندازه که کوشش صهیونیان

۱. فیلیپ حتی، «تاریخ عرب»، ص ۲۵۳-۲۵۷

(Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, Macmillan, London, 1956 p.353-57)

۲. رونی گبای، «پژوهش سیاسی در ستیزه عرب و یهود»

Rony E. Gabbay, *A Political Study of Arab - Jewish Conflitct*, Librairie E. Droz, Geneva. 1959, p.25)

شدت بیشتری گرفت حس همبستگی و همدردی عربان سرزمینهای دیگر با عربان فلسطین فزونتر می شد و روحیه پیکارجویی در میان آنان، خاصه جوانان دامنه بیشتر می یافت.

همبستگی و پیکارجویی عرب در این مرحله باقیام اعراب فلسطین بر ضد سیاست انگلستان و صهیونیت در سال ۱۹۳۶ به اوج خود رسید. یکسال پس از آن قیام، جوانان مسلمان عرب در لبنان انجمنی به نام «نجاه» بنیاد کردند که مرامش استوار کردن پیوندهای یگانگی عرب و مبارزه با تفرقه قبیله ای و تشکیل حکومت متحد عرب با حفظ خودمختاری دولتهای عضو در امور داخلی بود. در سال ۱۹۳۷ در شهر بلودان سوریه نخستین کنفرانس یگانگی عرب با حضور پانصد نماینده گروههای گوناگون برپا شد و در پایان آن قطعنامه ای درباره ادامه مبارزه «ملت (امت) عرب و مسلمانان [جهان] به پشتیبانی از حقوق عرب در فلسطین و رهایی آن سرزمین و تشکیل حکومت عرب» به تصویب رسید. پس از این کنفرانس همبستگی ملت های عرب با مردم فلسطین به صورتی سازمان یافته تر درآمد.

اخوان المسلمین

در چنین فضای آکنده از تعصب اعتقادی و غیرت قومی، جمعیت هایی چون «اخوان المسلمین» نیز محیطی مناسب برای فعالیت خویش می یافتند.

جمعیت اخوان که به رهبری حسن البنا در سال ۱۹۲۸ در اسماعیلیه بنیاد گرفت اصلاً زائیده مقتضیات سیاسی و اجتماعی مصر در نخستین سالهای پس از جنگ جهانی اول بوده که از آن جمله، رواج بیدینی میان روشنفکران و درس خواندگان، و گسترش فکر علمانیت (Secularism) پس از پیروزی کمال آتاتورک، و برانگیخته شدن احساسات سیاسی مصریان در پی انقلاب سال ۱۹۱۹ بر ضد انگلیس، و آرزوی همگانی ایشان را به اصلاح اوضاع

داخلی مصر باید یاد کرد^۱. ولی اگر اخوان از یکسو برای حاکمیت تعالیم اساسی اسلام بر زندگی اجتماعی و سیاسی مصر می‌کوشیدند و می‌خواستند معتقدات اسلامی مصریان را از حالت ایستا و بی‌اثر خود بیرون آورند، هدف دیگر آنان «تحقق یگانگی عرب و... برافکندن یوغ آن قدرتهای اروپایی بود که به‌وطن اسلامی دست درازی کرده‌اند»^۲.

گسترده شدن دامنه کوششهای اخوان از مصر به سوریه و تشکیل جبهه‌ای ائتلافی از اخوان و گروههای قومی مسلک دیگر به نام «اتحاد شهاب الاحزاب والهیئات» (اتحادیه جوانان احزاب و گروهها) در سپتامبر ۱۹۴۸، مایه فزونی احساس همبستگی عرب می‌شد. پیشتر اشاره کرده‌ایم که برخی از رهبران تجددخواهی دینی از همان آغاز جنبش خود از تعارض ناسیونالیسم با اصول اسلامی سخن گفتند و مسلمانان را از تعصب نژادی برحذر داشتند؛ ولی این تعارض در نخستین مراحل مبارزه عرب برضد صهیونیست و استعمار غرب به لحاظ مصلحت یگانگی سیاسی چندان آشکار نبود. تنها در سالهای پس از جنگ جهانی دوم بود که با ظهور مکتب تازه ناسیونالیسم عرب، به رهبری جمال عبدالناصر، برخورد اندیشه قومیت با اسلام آفتابی شد، زیرا اخوان می‌خواستند که بر بنیاد اصول اسلامی، یگانگی عرب را تحقق بخشند، حال آنکه قومیان ناصری، اسلام را فقط وسیله تأمین یگانگی می‌دانستند و در مواردی همبستگی با کشورهای غیر اسلامی چون هند و یوگوسلاوی را بر رعایت تعاون اسلامی رجحان می‌دادند.

۱. درباره جمعیت «اخوان المسلمین»، «دین و جامعه»، نوشته همین نگارنده، انتشارات موج، تهران (۱۳۵۲)، ص ۸۵-۹۸.

۲. اسحق موسی‌الحسینی، «اخوان المسلمین»، ص ۸۰ (Ishak Musa Husaini, *The Moslem Brethren*, Khayyat, Beirut, 1956 p. 80).

و نیز «ریچارد میچل»، «اخوان المسلمین»، ص ۱۳-۱۴ (Richard Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, 1969, p. 13-14).

استعمار غرب

گذشته از بسیج برضد صهیونیت، عامل دیگری که عربان را باهم یگانه می‌کرد مبارزه با استعمار غرب بود. چنانکه در بخشهای گذشته دیدیم مصریان چون کشور خویش را در چنگ استعمار انگلیس می‌دیدند از دیرباز آن دولت را دشمن اصلی خود می‌دانستند. در جریان جنگ جهانی اول، انگلستان به اقتضای منافع آنی خود برای درهم شکستن امپراتوری عثمانی کوشید تا با اعراب راه دوستی درپیش گیرد و به همین دلیل در پی آن شد که با دلخوش کردن عربان به استقلال آینده خویش آنان را وادارد تا از درون امپراتوری عثمانی جنگی برضد آن دولت به راه اندازند. وعده انگلستان به پشتیبانی از استقلال عرب در خلال مکاتبات معروف به «شریف - مکماهون» در سال ۱۹۱۶ داده شد و عربان نیز در پی آن برضد دولت عثمانی قیام کردند. ولی پس از پایان جنگ، با آفتابی شدن قرار مدارهای دولتهای بزرگ در مدت جنگ، معلوم شد که مفاد مکاتبات «شریف - مکماهون» یادو تعهد دیگر دولت انگلیس در جریان جنگ مغایر بوده است: یکی وعده بالفور که یاد آن گذشت و دیگری قرار داد «سایکس - پیکو» (Sykes-Picot) در سال ۱۹۱۶، که به موجب آن قرار بود پس از پایان جنگ، سواحل سوریه در شمال بندر صور به فرانسه، و عراق و بخشی از فلسطین به انگلیس، و بغاز و ارزروم و ترابوزان و وان و تیلیس به روسیه واگذار شود^۱. این راز گشاییها سبب شد که احساسات ضد انگلیسی که تا آن زمان منحصر به مصریان بود سراسر جهان عرب را دربر بگیرد.

از سوی دیگر فرانسه نیز که از میانه‌های قرن نوزدهم نزد ملتهای مصر و سوریه و لبنان سخت محبوب بود و نویسنده گانی چون طهطاوی و سید جمال و مصطفی کامل و نجیب عازوری آن را - خواه به عنوان مظهر تمدن پیشرفته بشری و خواه به نام مدافع استقلال کشورهای خود - می‌ستودند و دست-

۱. میدنی فیشر، «خاورمیانه»، ص ۲۶۹-۲۷۰

اندازیهای آن را به شمال افریقا نادیده می‌گرفتند، بر اثر بندوبست‌هایش با انگلستان و سیاست استعمارگرانه‌ای که پس از جنگ اول بی‌پرده در آسیای باختری پیشه کرد در آماج خشم و نفرت عرب قرار گرفت.

در سپتامبر ۱۹۱۹ فرانسه با موافقت رسمی انگلستان، بیروت و کرانه‌های سوریه را اشغال کرد. عربان که تا آن زمان امیدوار بودند که کنگره صلح پاریس امیدهایشان را برآورد، چون بدین گونه خود را از پشتیبانی بیگانه محروم دیدند تصمیم گرفتند که به تنهایی دست به کار شوند: در روز هفتم ژوئن سال ۱۹۱۹ مجمعی به نام کنگره عمومی سوریه (المؤتمر السوري العام) در دمشق برپا شد که از آن جهت که نمودار نخستین کوشش دسته جمعی عرب برای استقلال است در تاریخ جنبش عرب مقامی برجسته دارد.^۱

در کنگره علاوه بر نمایندگان نواحی گوناگون سوریه، نمایندگان از فلسطین و عراق نیز شرکت داشتند و در پایان آن قطعنامه‌هایی دایر بر اعلان استقلال سوریه و عراق و تقاضای لغو پیمان «سایکس-پیکو» به تصویب رسید. هشت ماه بعد، در روز هشتم مارس ۱۹۲۰، همین کنگره استقلال و یگانگی سوریه و لبنان و فلسطین را بعنوان کشوری پادشاهی اعلان کرد. دولت فرانسه بطبع از پذیرش همه این خواستها سر باز زد و قیمومت خود را بر سوریه و لبنان و نیز جدایی فلسطین را از آنها به زیر قیمومت انگلیس تأکید کرد. سه ماه بعد، کار معارضه میان فرانسه و قومیان عرب به جنگ کشید و سپاهیان فرانسه در پی نبردی خونین در تنگه میسلون، دمشق و سپس سراسر سوریه را به تصرف درآوردند. یاد واقعه میسلون (یا به تعبیر یکی از نویسندگان معاصر عرب «یوم میسلون»)^۲ تا نزدیک به نیم قرن، کینه عرب را بر ضد فرانسه بعنوان یکی از دوقدرت اصلی استعمار غرب، زنده نگاه داشت، مخصوصاً که پس از جنگ جهانی دوم، فرانسه به پشتیبانی از اسرائیل برخاست و سیاستش در سرکوبی

۱. حسین فوزی النجار، «السیاسة والاستراتيجية في الشرق الاوسط»، مکتبة النهضة المصرية، قاهره ۱۹۵۳)، ص ۵۴۹. ۲. ابوخلدون ساطع الحصری، «یوم المیسلون»، بیروت، ۱۹۴۸.

جنبش استقلال طلبی مردم الجزایر، مقاصد استعمارگرانه اش را رسواتر کرد.

نخستین اقدام فرانسه پس از برقراری قیمومت قهری آن، جدا کردن سوریه از لبنان بود. این اقدام همچون نمونه ای از سیاست تفاق افکنی استعمارگران غرب بر آتش خشم اعراب دامن زده، زیرا سوریه و لبنان تا پیش از آن، درسراستاریخ، به رغم تمایزات مذهبی و نژادی ساکنانش همواره باهم یگانه بودند و اجزاء واحد جغرافیایی معروف به شام را تشکیل می دادند که منطقه ممتد از کوههای طوروس در شمال تا صحرای سینا در جنوب و از صحرای شام در مشرق تا مدیترانه را دربر می گیرد.^۲

شیوه حکومت فرانسه در سوریه و لبنان از پاره ای جهات به مراتب بدتر از روش استعمار انگلیس در مصر بود. اگر در مصر دست کم گاه گاه روزنامه هایی چون «اللواء» مصطفی کامل بانگ اعتراض مردم مصر را به گوش جهانیان می رساندند، در سوریه و لبنان روزنامه ها یکسره در اختیار حکومت فرانسه بودند و چیزی جز ستایش از استعمار نمی نوشتند. اگر مصر استقلال بولی خود را حفظ کرد فرانسه با تأسیس «بانک سوریه و لبنان بزرگ»^۳ در سال ۱۹۲۰، لیره لبنانی را وابسته فرانک فرانسه کرد. اگر انگلستان نمی خواست یا نمی توانست فرهنگ انگلیسی را بر مصر تحمیل کند، فرانسه در سوریه و لبنان به بهانه اجرای «رسالت» خویش در اشاعه تمدن (Mission civilisatrice)، سیاست فرهنگی فعالی را در پیش گرفت. در دوره قیمومت، فرانسه زبان دوم سوریه و لبنان بود. مدارس بسیاری در شهرها منحصر آ زبان فرانسه را می آموختند و در قیاس با مدارس عربی کمک مالی بیشتری از دولت می گرفتند و متون درسی تاریخ و علوم اجتماعی و ادبیات، همه رونوشت کتابهای فرانسوی بود.

يك نتیجه آشکار شدن مقاصد استعماری فرانسه آن بود که پیکار عرب

۱. حسین فوزی النجار، کتاب یادشده، ص ۵۵۰. ۲. نیکولا زیاده، «سوریه و لبنان»، ص ۱۳ (Nikolai Ziadeh, Syria and Lebanon, London 1957, p. 13)

3. Banque de Syrie et du Grand Liban

در راه استقلال از صورت مبارزه‌ای صرفاً سیاسی بیرون آمدورنگ فرهنگی نیز به‌خود گرفت. عربان تازمانی که برای برخورداری از استقلال به یکی ازدولت فرانسه و انگلیس امیدوار بودند، حساب تمدن غرب را ازاستعمار غرب جدا می‌کردند و چنانکه پیش‌تردیدیم بسیاری از آنان تقلید از تمدن غرب را شرط پیشرفت و تجدد می‌دانستند. ولی چون مسلم گشت که دولتهای غربی همگی در تاراج شرق همداستانند و لاف‌زنیهای آزادیخواهانه آنها جلوه‌ای از نیرنگ استعماری است، آثار تردید عرب در ارزش خود تمدن غرب پیدا شد و این گمان کم‌کم نیرو گرفت که ادب و فلسفه و هنر و «مد» غرب چه بسا دستاویزهای استعمار غرب برای تحکیم سلطه سیاسی خویش است.

دو عامل فکری دیگر به‌پیدایی ناسیونالیسم فرهنگی عرب یاری کرد: یکی آرزوی دیرین عرب برای بازیافتن هویت خود که برخی از نویسندگان عرب را بر آن می‌داشت تا به‌روی «خصائص ناب» اندیشه عرب تکیه کنند و مبارزه با استعمار فرهنگی را در کنار استعمار سیاسی و اقتصادی شعار خود قرار دهند. و خود آگاهی عرب برای آنکه بتواند پایه‌های استوارتری بیابد ناگزیر بود که از دیدگاه تاریخ گذشته، نفوذ «عجم»، و از دیدگاه تاریخ معاصر، نفوذ معنوی غرب را خطری برای «عروبه» (عربیت) بدانند. عامل دیگر، شیوه فکر گروههایی مانند «اخوان المسلمین» بود که برخورد عرب را با غرب، نه‌ستیزه‌ای تصادفی، بلکه نتیجه پرهیزناپذیر برخورد اسلام و مسیحیت می‌شمردند و هجوم استعمار غرب را بر جهان اسلامی شکلی تازه از جنگهای صلیبی می‌دیدند. به‌نظر آنان غرب آنگاه توانست بر سرزمینهای اسلامی فرمانروا شود که نخست با گسترش فرهنگ خویش در میان مسلمانان، در مبانی ایمان دینی و سنن دیرین آنان رخنه انداخت و به‌همین دلیل، نخستین شرط پیروزی مسلمانان در پیکار با استعمار نیز، طرد فرهنگ غربی است.

اوضاع اجتماعی و اقتصادی

در ورای این تحولات سیاسی، دگرگونیهای مهمی کم و بیش بطور یکسان و همزمان در اوضاع اقتصادی و اجتماعی کشورهای پیشرفته عرب، مخصوصاً مصر و سوریه و لبنان، روی می داد که ما در نخستین بخش کتاب حاضر باختصار برخی از آنها را یاد کردیم. یکی از آن دگرگونیها افزایش جمعیت بود، بدین شرح که پیشرفت دانش پزشکی غربی و بهداشت همگانی از گسترش بسیاری از بیماریهای بومی جلوگیری کرد و در عین حال فزونی وسائل حمل و نقل و فراوانی نسبی خوار و بار به تدریج از میزان مرگ و میر کاست. و چون زه زود مردم به میزان پیشین باقی بود جمعیت روبه افزایش گذاشت. نیز چون همراه با افزایش جمعیت، نه صنعت پیشرفتی نمایان کرده بود و نه زمینهای زیر کشت به تناسب با افزایش جمعیت، وسعت یافته بود، زمین کشت پذیر به نسبت کشاورز کم آمد و تهیدستی در روستاها بیشتر شد.^۱

دگرگونی دیگر، گذار نظام کشاورزی از مرحله تولید «بخور و نمیر» به مرحله تولید برای سوداگری و دادوستد در بازارهای ملی و جهانی بود. این تحول بیگمان برای جامعه کشاورزان سودهای بسیار به بار آورد، چون به انگیزه درآمد بیشتر، قابلیت تولید کشاورزی و میزان فرآورده هارا بالا برد و صادرات را رونق بخشید و در نتیجه بر تولید ملی افزود. ولی نتیجه دیگر آن، سست شدن پیوستگیها و دلبستگیهای جامعه کهن روستایی بود که تا آن زمان پناهگاهی استوار و وسیله ای مطمئن برای ایمن نگاهداشتن اعضایش در برابر بیکاری و فقر به شمار می آمد همان بیکاری و فقری که به سبب کمبود زمین روز بروز شدیدتر می شد. وانگهی، ارتباط یافتن نظام تولید روستایی به بازار ملی جهانی، زندگی و محصول کار روستاییان را در معرض نوسان بهای فرآورده ها قرار داد و این امر در موارد بحرانی، مایه بدهکار شدن یا بی زمین شدن روستاییان می گشت. زمین بیش از پیش به دست گروهی اندک از سران

۱. گابریل بر، «جمعیت و جامعه در خاور عربی»، ص ۲۲

(Gabriel Baer, *Population and Society in the Arab East*, Routledge and Kegan Paul, 1964, p. 22)

قبایل و اعیان شهرها و اجاره دهندگان پیشین مالیات و عوارض ارضی می افتاد. در کشورهای چون الجزایر و لیبی و تونس و فلسطین و مراکش بخش بزرگی از زمینهای کشت شده، خواه از راه غصب یا فریب و خواه به حکم معاملات قانونی، در اختیار ساکنان بیگانه درآمد.

دگرگونی سوم، بحران اجتماعی و اقتصادی شهرها بود. این بحران از آنجا برخاست که ورود کالاهای اروپایی و رقابت آنها با کالاهای بومی که نتیجه هجوم استعمار غرب بود، بزودی صنایع ملی عرب را در شهرهایی مانند حلب و دمشق و بغداد و قاهره و تونس از رونق انداخت، و بر اثر همین بی رونقی بود که «اصناف» یعنی سازمانهای حرفه‌ای که هم پیوند همبستگی صاحبان پیشه‌های گوناگون و هم نگاهدار روحیه و سنن و ارزشهای کهن اجتماعی بودند، بتدریج از هم پاشیدند و جای خود را به سپاه انبوه کارگران بیکار یا کم‌کار دادند. در ضمن گروههای روستاییان بی‌زمین و گرسنه که از زادگاههای خود روانه شهرها می‌شدند بر شماره بیکاران شهرها می‌افزودند.^۱

نتیجه عمومی این دگرگونیها بروز نوعی فتودالیسم و خانخانی در روستاها و ژرف‌تر شدن فاصله میان طبقات اجتماعی و بیکاری در شهرها بود و چون همانگونه که گفتیم همه این دگرگونیها کم و بیش بطور یکسان و همزمان در جوامع پیشرفته عرب روی داد، خواه ناخواه در شیوه جهان‌بینی و روحیه طبقات متوسط و توده‌های کارگران شهرهای قاهره و دمشق و بیروت هماهنگیهای پدید آورد.

چنانکه می‌بینیم در آستانه جنگ جهانی دوم، همه انگیزه‌های مثبت و منفی برای همبستگی کشورهای عرب، یادست کم برخی از آنها، فراهم آمده بود؛ زیرا از یکسو غیرت و غرور عرب در حق زبان و فرهنگ خویش، پس از روزگاران دراز زبونی و خاموشی، نخست به‌همت ادیبان و نویسندگان مسیحی سوریه و لبنان بیدار شده بود و ناسیونالیستهای عرب باتأکید ارزش

۱. چارلز عیساوی، «میراث سنگین جهان عرب» در کتاب «نوسازی جهان عرب»، ص ۱۲-۲۵ (Charles Issawi, the Arab World's Heavy Legacy, in Modernization of Arab World p.13-25)

سیاسی فرهنگ عرب و نیز بایدآوری شکوه و بزرگی تاریخ اسلامی، توده‌های ملل خویش را به یگانگی و رهایی از اسارت بیگانه فرا می‌خواندند. از سوی دیگر احساس نفرت و کینه و ناایمنی در برابر استعمار غرب و صهیونیست، به اضافه دگرگونی‌های همزمان در زندگی اقتصادی، مایه همسانی بینش سیاسی ملت‌های عرب می‌شد.

موانع یگانگی

ولی در برابر این انگیزه‌ها و عواملی که بطور بالقوه یا بالفعل به یگانگی عرب یاری می‌کرد، موانعی نیز بر سر راه یگانگی وجود داشت. نخستین مانع آن بود که دولتهای عرب چون بتازگی پا گرفته بودند، به استقلال و هویت جداگانه خود سخت دلبستگی داشتند و با هر اقدامی که موجب تضعیف استقلال یا انحلال هویت آنها در اتحادی جامع می‌شد مخالفت می‌کردند. نمونه‌ای از این روش دولتهای عرب را در میثاق و طرز کار اتحادیه عرب آشکار می‌توان دید.

اتحادیه عرب که به موجب پروتکل اسکندریه در اکتبر سال ۱۹۴۴ با شرکت مصر و سوریه و لبنان و ماوراء اردن و عراق تشکیل شد و سال بعد - به موجب میثاق قاهره در ماه مارس ۱۹۴۵ - عربستان سعودی و یمن نیز به آن پیوستند، آیین کار خود را بر اصل استقلال و حرمت نظام سیاسی هر یک از کشورها و تعهد آنها به پرهیز از دخالت در امور داخلی یکدیگر نهاده‌اند. پس از جنگ دوم، کوشش رهبرانی چون عبدالناصر و قذافی برای تحمیل رهبری خویش بر اتحادیه، به نام یگانگی عرب، بارها با مقاومت شدید کشورهای عضو روبرو شده است.

مانع دوم، اختلاف فرهنگی و اجتماعی میان کشورهای عربی چون مصر

۱. محمد خلیل، «کشورهای عرب و اتحادیه عرب»، ص ۵۲-۵۶

(Muhammad Khalil, *The Arab States and the Arab League*, Khayyat, Beirut, 1962 vol. II. p.53-56)

و سوریه و لبنان و فلسطین از يك سو و کشورهای چون عربستان سعودی و یمن و ماوراء اردن و عراق از سوی دیگر بود. در حالی که کشورهای دسته اول بر اثر تماسهای پی در پی با غرب، به پذیرش اندیشه‌های نو رغبت فراوان نشان می‌دادند، کشورهای دسته دوم هنوز در حالت ابتدایی و عشیره‌ای به سر می‌بردند و در نگاهداری نظامها و سنتهای فرتوت گذشته می‌کوشیدند.

مانع سوم، اختلاف سلیقه سیاسی کشورهای عرب بود. کشورهایی چون لبنان و سوریه به سبب تنوع ترکیب قومی و وجود اقلیتهای گوناگون مذهبی در داخل مردم خود ناگزیر بودند که تا اندازه‌ای اصول دموکراسی و تعادل قوای سیاسی را در جریانهای تصمیم‌گیری خویش رعایت کنند. حال-آنکه در کشورهای دیگر، علاوه بر موانع اقتصادی و فرقه‌ای خاصی که از دیرباز بر سر راه دموکراسی وجود داشت، تسلط اکثریت یکپارچه سنی، کار برقراری حکومت‌های خودکامه را هموار می‌کرد. بعدها صف‌بندی دولتهای عرب در کنار قدرتهای بزرگ به معارضة با یکدیگر، این گونه اختلافها را شدیدتر کرد.

بحث درباره وضع جهان عرب پس از جنگ جهانی دوم، بیرون از حوصله این کتاب است، ولی می‌توان گفت که با وجود کامیابیهای عرب در پیشرفت به سوی یگانگی، بسیاری از موانعی که در اینجا یاد شد هنوز از لحاظ اصولی به حال خود باقی است. وانگهی عواقب جنگ سرد و بیداری جهان سوم و افزایش نفوذ شوروی و گسترش اندیشه‌های دست‌چپی، بر فاصله میان نظامهای نو و کهن افزوده و بعلاوه، وجود جمعیت کم و درآمدهای سرشار نفت از کشورهایی چون لیبی و کویت و ابوظبی و فقر اقتصادی و فشار جمعیت در کشورهایی چون اردن و مصر، مایه بروز دشمنیهای تازه شده است.

آیین یگانگی

مسلك پردازان عرب برای بی اثر کردن این عوامل پراکندگی همچنان می کوشند تا به روی عوامل یگانگی عرب تکیه کنند. اینان از حیث رابطه قومیت عرب و اسلام و نیز نوع عاملی که به نظرشان بیشتر از عوامل دیگر در تأمین یگانگی عرب مؤثر است خود به سه گروه عمومی بخش می شوند: گروه نخست اسلام را بزرگترین رکن قومیت عرب می شمارند؛ گروه دوم آن را از عناصر اساسی قومیت عرب نمی دانند، ولی تعارضی هم میان اسلام و قومیت عرب نمی بینند؛ و گروه سوم خواهان جدائی کامل این دو از یکدیگرند.

گروه نخست - همچنانکه در بخش اول این کتاب یاد کردیم^۱ - اسلام را هنوز نیرومندترین پیوند یگانگی عرب می دانند. تناقض این اعتقاد با کلیت و فراگیرندگی جهانی رسالت اسلامی، وضع این گروه را در برابر گروههای پای بند به اصول اساسی اسلام، چه درون و چه بیرون از جهان عرب، آسیب پذیر گردانده است. اعتراض گروههایی مانند اخوان المسلمین به آیین سیاسی دولتهای هواخواه قومیت عرب آن است که اسلام بنابر اصل باید همه مؤمنان را از هر نژاد و قوم و ملت دربرگیرد و هرگونه معیار نژادی و قومی و زبانی تمایز ملتها را از میان بردارد. تنها معیار معتبر تفاوت گروههای بشری از یکدیگر، ایمان و تقوی است: «یا ایها الناس! انا خلقناکم من ذکرو انثی وجعلناکم شعوباً وقبائل لتعارفوا، ان اکرمکم عندالله اتقیکم»^۲ - ای مردمان! همانا شما را از مرد و زن آفریدیم و از شما ملتها و قبیله ها آفریدیم تا یکدیگر را بشناسید، پدرستی که گرامی ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. عرب و ایرانی و هندی و بربر و جز آنان، تا زمانی که مسلمان راستین باشند، به چشم اسلام برآیند. پس اسلام به حکم منطق آرمانی

۱. - به پا نویسی صفحه ۶ همین کتاب ۲. برای آگاهی از تفصیل مطلب - گفتار نخست از کتاب «اسلام و سیاست» انتشارات موج، تهران، (۱۳۵۰) و «دین و جامعه»، انتشارات موج، تهران (۱۳۵۲)، هر دو از نویسنده این کتاب.

خود با ملت پرستی یا قومیت (ناسیونالیسم) مخالف است^۱، ولی با وطن پرستی (Patriotism)، یا به اصطلاح عرب «وطنیه»، نه تنها مخالف نیست بلکه هم قواعد جهاد اسلامی و هم فرهنگ سیاسی مسلمانان، دفاع از وطن را فریضه‌ای بر ذمه جامعه مسلمانان دانسته است^۲. از این گذشته چون استوار کردن قومیت عرب بر پایه اسلام سبب می‌شود که غیر مسلمانان، خاصه مسیحیان که اقلیت بزرگی از ملل عرب را تشکیل می‌دهند و چنانکه دیدیم بسیاری از پیشگامان قومیت عرب از میانشان برخاستند، از قلمرو «امت عرب» بیرون افتند، برخی از نویسندگان عرب نظریه این گروه را مایه پراکندگی و ناتوانی اعراب شمرده‌اند.

۱. کم و بیش همانند این اختلافها میان متفکران ایرانی دوره قاجار (بجز اهل دین) بر سر سازگاری یا ناسازگاری اصول مشروطیت با تملیم شریعت اسلام وجود داشت؛ يك گروه «می‌گفتند ترقی بنیادهای سیاسی و علمی جدید مغرب نتیجه پیروی از تملیم مقدس شریعت اسلامی است...» گروه دوم را می‌توان به عنوان روشنفکران دینی خواند. برجسته‌ترین آنها در ایران سید جمال الدین اسدآبادی بود و در عثمانی نامق کمال (۱۸۴۵-۱۸۸۸). این کسان از يك نظر اصول حکومت اردوایی را در منطق سیاست اسلامی جست و جو می‌کردند؛ نظام مشروطیت را عین قانون «مشورت» اسلامی می‌پنداشتند؛ مفهوم «پیمان اجتماعی» را به «بیعت» و «اجماع» تعبیر می‌نمودند؛ و حتی حکومت جمهوریت را قابل انطباق با اصول شریعت می‌شمردند... گروه سوم اندیشمندانی بودند که به درجات مختلف به فلسفه حکومت غربی اعتقاد داشتند و به تناقض شریعت با اصول نظام سیاسی اردوایی خوب پی برده بودند و گرایش باطنی فکری آنان به دولت مشروطه عرفی غربی بود. اما «خواه از نظر مصلحت- اندیشی سیاسی و خواه از لحاظ واقع بینانی و آگاه بودن به نفوذ دیانت در اجتماع، در پیش بردن افکار خود به شریعت متوسل می‌گشتند و اخبار واحادیثی که جنبه آزادمنشانه داشت زیر کانه چاشنی نوشته‌های خود می‌زدند.» و سرانجام در میان همه آنان تنها میرزا فتحعلی آخوند- زاده بود که «تناقض فلسفه سیاست غربی و شریعت را آشکارا اعلام کرد؛ مدافع قانون اساسی عرفی غربی بود... و مخالف هر تلفیقی میان آیین سیاست اردوایی و اصول شریعت» (فریدون، آدمیت، «اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده»، ص ۱۵۲-۱۵۴).

۲. گذشته از حدیث نبوی «حب الوطن من الایمان»، فریضه رباط یا نگاهبانی مرزهای اسلامی خود دعوتی به میهن پرستی است؛ («واعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله وعدوكم» - و آماده سازید از برای آنان آنچه می‌توانید از نیرو و اسبهای به هم بسته، تا بدان دشمن خدا و دشمن خود را بترسانید - قرآن، سوره انفال، آیه ۶۲). فرق رباط با جهاد آن است که جهاد برای پیکار با کافران است و رباط برای پاسداری از مؤمنان - مجید خدوری، «جنگ و صلح در شریعت اسلامی»، ص ۸۱-۸۲.

عبدالرحمن البزاز

ولی گروهی دیگر از نویسندگان عرب هستند که میان اسلام و قومیت عرب هیچگونه تعارضی نمی‌بینند. در میان ایشان شاید عبدالرحمن البزاز نخست‌وزیر پیشین عراق از همه برجسته‌تر باشد. بزاز تحصیلات خود را در لندن به پایان رساند و انجمن دانشجویان عرب را در انگلستان بنیاد کرد. پس از بازگشت به عراق عضو «جمعية الجوال العربی» شد که بظاهر جمعیت سیاسی طرفدار آلمان بود. در سال ۱۹۴۱ جمعیت منحل و بزاز دستگیر شد و در سراسر مدت جنگ جهانی دوم زندانی بود. پس از جنگ کوشش سیاسی را از سر گرفت. یکی از خصوصیات کوشش سیاسی او آن بود که در آن واحد در جمعیت‌های ناسیونالیست و اسلامی فعالیت می‌کرد و به این سبب، کسانی که اسلام و قومیت را با هم ناسازگاری دانستند بر او خرده می‌گرفتند. در پاسخ به این خرده‌گیری‌ها بود که بزاز در سال ۱۹۵۲ خطابه‌ای در بغداد زیر عنوان «الاسلام والقومية العربیه» ایراد کرد که شهرت فراوان یافت. بزاز یک چند سفیر عراق در مصر بود و در سال ۱۹۶۵ به نخست‌وزیری عراق رسید. شیوه زمامداری او به اعتدال و خردمندی ممتاز بود. ولی پس از یکچند ازمین مقام برکنار و زندانی شد. چنانکه نوشتند در زندان شکنجه فراوان دید. پس از آزادی به انگلستان رفت و در سال ۱۹۷۲ درگذشت.

بزاز در خطابه «اسلام و قومیت عرب» مخاطبان خود را از دو خطا برحذر می‌دارد. یکی آنکه زیر تأثیر فرهنگ غربی، دین را به معنای تنگ-بینانه آن دریا بند، و دوم آنکه قومیت عرب را جنبشی نژادپرستانه پندارند. درباره واژه دین می‌گوید که معنای این واژه در زبان عرب بامعنای آن در

۱. کمال کارپات، «اندیشه سیاسی و اجتماعی خاورمیانه معاصر»، ص ۵۲-۵۴ و ۲۵۵-۲۵۸
Kemal H. Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, Praeger, New York, 1968, pp. 52-54, 255-58

و نیز — سیلویا حثیم، «اسلام و قومیت عرب»، یاد شده، ص ۲۰۱ به بعد.

زبانهای غربی فرق دارد زیرا در اسلام، برخلاف مسیحیت و بودائیگری، دین محدود به «عبادت و مناسک دینی و اعتقادهای معنوی نیست، بلکه نظامی اجتماعی، فلسفه‌ای دربارهٔ زندگی، دستگاهی از اصول اقتصادی و سلطه‌ای سیاسی»^۱ است. پس چون اسلام در اصل، دینی سیاسی است با قومیت عرب تضادی ندارد مگر آنکه هدفهای سیاسی ایندو با هم فرق داشته باشد. بزاز آنگاه خصوصیات قومیت عرب را یکایک برمی‌شمارد تا نشان دهد هیچک از آنها ناقض اصول اسلامی نیست. اینجا به خطای دوم اشاره می‌کند و آن این که به گمان برخی، قومیت عرب برپایهٔ نژادپرستی و یا میهن پرستی افراطی (Chauvinism) بنا شده است و از این رو مخالف طبیعت جهانی اسلام است. او اعتراف می‌کند که رفتار فرمانروایان و والیان اموی که بیگمان اصول اسلامی را نقض می‌کرده، و نیز مبالغه‌گویی برخی از قومیان عرب، مایهٔ پرورش این گمان شده است. ولی بر این سخن می‌افزاید که قومیت عرب نه بر اصول نژادپرستانه بلکه بر «بنیاد پیوندهای زبانی و تاریخی و فرهنگی و معنوی... استوار است»^۲. درست‌تر آن است که بگوییم «باید استوار باشد». به نظر بزاز، خصوصیات دیگر قومیت عرب (ثبات، دموکراسی، سوسیالیسم، تعاون، و پیشرو و انقلابی و مثبت و متحرک بودن)^۳ هیچک ضد اسلامی نیست.

ولی بزاز برای آنکه ایرادهای مخالفانش را بکلی بی‌اعتبار کند سرانجام به همان استدلالی پناه می‌برد که دستاویز همیشگی نژاد پرستان و قومیان افراطی عرب بوده است و آن اینکه اسلام اصلاً دین عربی است و خاص عربان است. «پیامبر عرب بود و قرآن به عربی فرو فرستاده شد.» اینها به

۱. حثیم، مقاله یاد شده، ص ۲۰۳-۲۰۴ ۲. همان مأخذ، ص ۲۰۴

۳. بزاز سه اصطلاح را در این میان به معنای خاص خودش به کار می‌برد: منظور او از «ثبات» آن است که قومیت عرب وسیله‌ای فوق یا مرحله‌ای گذران در راه هدفی بالاتر نیست، بلکه خود هدفی ثابت است. در مورد سوسیالیسم توضیح می‌دهد که قومیت عرب باید مصالح جمعی را بر مصالح فردی رجحان دهد و نظام معاش جامعه را برپایهٔ برنامه‌ریزی تنظیم کند. ولی سوسیالیسم عرب از مادکسیسم برکنار است و از اعتقاد به مادیت یا تسلط یک طبقه بر طبقه دیگر می‌برهیزد. مراد او از «مثبت» آن است که قومیت عرب باید با همهٔ ملت‌ها همکاری کند و از همهٔ اندیشه‌هایی که با فلسفهٔ آن ناهماهنگ است ببرهیزد. (کلیات، کتاب یاد شده، ص ۵۲-۵۴)

اضافه آیاتی از قرآن - به زعم او - برهان قاطع مدعای اوست^۱ (سوره ابراهیم: آیه ۴ - یوسف: آیه ۲ - توبه: آیه ۱۲۹ و جز آن) - ولی از اینکه تفسیری که او از این آیات می‌کند با آنچه خود «طبیعت جهانی اسلام» می‌خواند معارض است سخنی نمی‌گوید. معتقد است که وحدت اسلامی به دلیل اختلافهای جغرافیایی و سیاسی و اجتماعی ملت‌های مسلمان حتی در مورد آنها که همسایه یکدیگرند ممکن نیست، یادرا وضاع و احوال موجود آن را میسر نمی‌بیند. به فرض آنکه ممکن هم باشد، یگانگی کشورهایی که همزبانند امری فوری و خطیر است.^۲ و از همه اینها نتیجه می‌گیرد که «مثل اسلام و قومیت، مثل کل و جزء است»^۳ که معنایش با توجه به آنچه از گفته‌های او خلاصه کرده‌ایم این می‌شود که مصلحت کل، چیزی جز مجموع مصالح اجزاء آن نیست. بنابراین اعراب پیش از آنکه در غم اسلام باشند، باید در پی صلاح خویش بکوشند. بدینسان نظریه کسانی چون بزاز در اثبات سازگاری اسلام و قومیت، سرانجام کارش به اثبات برتری قومیت عرب بر اسلام می‌کشد و اصل معما ناگشوده می‌ماند.

ساطع الحصری

سرانجام به نظریه گروه سوم می‌رسیم که جویای آنند تا قومیت عرب را از عنصر دین یکسره برکنار نگاه دارند و آنچنانکه مقتضای طبع ملت پرستی، بخصوص شکل اروپایی آن است، جدایی دین از دولت یا علمانیت را آیین نظام سیاسی آینده عرب سازند. پیشوای این گروه ابوخلدون ساطع الحصری (۱۸۸۰-۱۹۶۹) است که روشنفکران عرب، چه چپ و چه راست، او را بنیادگذار نظریه قومیت عرب می‌دانند. حصری از پدری سوری دریم زاده شد و بعدها به قسطنطنیه رفت و پس از پایان تحصیلات به کار معلمی پرداخت. یکچند رئیس دارالمعلمین آن شهر شد و در زمانی که ترکان جوان به حکومت

۱. حثیم، ص ۲۰۶-۲۱۱. ۲. همان مأخذ، ص ۲۱۴-۲۱۵. ۳. همان مأخذ، ص ۲۱۵.

رسیده و سیاست ضد عرب خود را شدت داده بودند و مدرسه بنیاد کرد. پس از جنگ جهانی اول و بیرون رانده شدن ترکان از سرزمینهای عرب، حصری به سوریه رفت و در مدت کوتاه پادشاهی فیصل بر آن کشور، وزیر فرهنگ او شد. همچنین به نمایندگی از جانب او در مذاکرات خطیر سیاسی با مقامات فرانسوی شرکت جست. پس از اخراج فیصل از سوریه، حصری همراه او به اروپا رفت. سپس با انتصاب فیصل به پادشاهی عراق، دوباره به مقامات گوناگون فرهنگی گماشته شد. شرکت او در قیام رشید عالی گیلانی، سبب شد تا همراه دیگر مبارزان ضد استعمار انگلیس از عراق رانده شود. پس از آن به سوریه و سرانجام به مصر رفت. آخرین مناصب او مدیریت امور فرهنگی اتحادیه عرب و ریاست مؤسسه مطالعات عالی عرب در قاهره بود. از شمار کتابهایی که حصری در توضیح عقاید خود درباره قومیت عرب نوشته است، اینها درخور یادآوری است: «بینشها و گفته‌ها درباره میهن پرستی و قومیت» (آراء واحادیث- فی الوطنیه والقومیّه)، «دفاع از عربیت» (دفاع عن العروبه)، «عربیت میان هواخواهان و مخالفانش» (العروبه بین دُعائِها و معارضیها) و «عربیت پیش از هر چیز» (العروبه اولاً).

آیین حصری در قومیت عرب، تقلیدی از مکتب آلمانی ناسیونالیسم است که «یوهان هردر» (Johann Herder، ۱۷۴۴ - ۱۸۰۳) و «یوهان فیخته» (Johann Fichte، ۱۷۶۲ - ۱۸۱۴)، نامورترین نمایندگان در قرن هجدهم و نوزدهم بوده‌اند. وجه ممتاز این مکتب آن است که در میان عوامل ممکن در تکوین شخصیت ملی هر قوم، زبان و تاریخ را از همه برتر می‌نهد و بخصوص زبان را نمودگار جوهر روح ملی و هویت جداگانه هر ملت می‌داند. حصری خود آشکارا ضمن پشتیبانی از مکتب آلمانی، با مکتب فرانسوی ناسیونالیسم و بویژه نظریات نماینده بزرگ آن در قرن نوزدهم «ارنست رنان» که در بحث سید جمال از او نام بردیم، مخالفت می‌کند. رنان

۱. شرح حال حصری از روی پاسخ او به این نویسنده، در تاریخ پانزدهم ژوئیه ۱۹۶۱ و کتاب زیر گرفته شد: سامی الکمالی «الأدب العربی المعاصر فی سوریه»، داد المعارف (بص: ۱۹۵۹)، ص ۱۲۲ به بعد.

بر آن بوده که آنچه سبب می شود که يك فرانسوی یا آلمانی یا انگلیسی خود را به ملت فرانسه یا آلمان یا انگلیس وابسته بداند تنها خواست و اراده خود اوست. تا زمانی که افراد به طیب خاطر به پیوستگی به ملت خاصی رضادهند اشتراك آنان در زبان و دین و فرهنگ و تاریخ و زیستگاه و نظام زندگی اقتصادی و اجتماعی سودی ندارد و به خودی خود نمی تواند حس دلبستگی و آگاهی ملی در آنان پدید آورد.

ولی حصری معتقد است که زبان و تاریخ مشترك يك قوم به خودی خود برای ایجاد این دلبستگی و آگاهی کافی است. از این دو عامل، تقدم با زبان است. به گفته حصری: «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 لیکن زنده بماند. ولی ملتی که زبانش را فراموش کند و زبان ملت دیگری را فراگیرد از جوهر هستی خود محروم می شود و وجودش جزئی از وجود آن ملت می گردد.»^۱

با این مقدمات در برابر این پرسش که چه کسی را می توان عرب نامید، پاسخ حصری بسیار ساده است: عرب کسی است که زبان مادری اش عربی باشد (کل ناطق بلغة الضاد)، خواه دینش اسلام باشد و خواه مسیحیت، خواه تابعیت مصری داشته باشد یا سوری یا عراقی.^۲

حصری دلایل قانع کننده ای در رد مکتب فرانسوی نمی آورد. آنچه در این باره می گوید همه درباره انگیزه فرانسویان در دفاع از اصل اراده است: چون فرانسویان می خواستند ایالات آلمانی زبان آلزاس و لرن را جزئی از کشور خود کنند، پذیرش مکتب آلمانی مانعی بر سر راه این هدف پدید می آورد و علاوه بر آن برخی از ایالات فرانسه، زبانی متفاوت از زبان ملی داشتند و چنین اندیشه هایی ساکنان آنها را دچار وسوسه جدایی خواهی

۱. ساطع الحصری، «آراء واحادیث فی القومية العربیه»، دارالمعلم للتلایین، بیروت (۱۹۵۹)، ص ۶۵.
۲. حصری، «المروبة الاولى»، بیروت (۱۹۶۱)، ص ۱۱.

می کرد. ۱. ایها همه درست، ولی هیچك دلیل نادرستی اصول مكتب فرانسوی نیست.

در برابر این ایراد که اگر زبان، عامل اصلی یگانگی ملی است، چرا انگلستان و آمریکای شمالی با وجود داشتن زبان مشترك نتوانسته اند ملتی واحد به وجود آورند، یا چرا کشورهای آمریکای لاتین (بجز برزیل) که با اسپانیا هم زبانند و برزیل که با پرتغال زبان مشترك دارد در اندیشه یگانگی نیفتاده اند، حصری پاسخ می دهد که اولاً این نمونه ها در حکم استثناء بر قاعده اند و خود قاعده را - که نظریه زبانی قومیت باشد - نفی نمی کنند. ثانیاً وجود هر يك از آنها دلیل ویژه ای دارد که جدا گانه باید بررسی شود. آمریکا و انگلستان به دلیل دوری از یکدیگر و وجود مهاجران از کشورهای گوناگون در میان ملت آمریکا که به زبانهای گوناگون سخن می گفتند و می گویند نتوانسته اند با هم یگانه شوند. کشورهای آمریکای لاتین و اسپانیا و نیز برزیل و پرتغال به دلیل اختلافات نژادی و اقتصادی و فرهنگی مهاجران اروپایی و بومیان آمریکای جنوبی، یگانگی را ناممکن یافته اند. ۲.

چنانکه از این پاسخ برمی آید حصری تأثیر عوامل احتمالی دیگر ملیت یعنی جغرافی و نژاد و فرهنگ و اقتصاد و دین را منکر نیست ولی همه اینها را در قیاس با زبان، عواملی فرعی می داند. به نظر او جغرافی و ویژگیهای سرزمینی می تواند بر سیر تحول زبان و تاریخ يك ملت، گاه به نحوی قاطع مؤثر شود، ولی چون این امر عمومیت ندارد، جغرافی را باید عاملی فرعی به حساب آورد. به همین گونه منافع اقتصادی را در پاره ای موارد در زندگی افراد و گروهها دارای مقام برجسته ای می داند و مثلاً می گوید که همکاریهای

۱. «آراء وإحداث فی القومية العربیه»، ص ۶۷ - سخنان حصری یاد آورده چه بسا ترجمه گفته های فیخته است. فیضه می گوید که فرانسویان در اصل به زبان آلمانی سخن می گفتند ولی به جای آن زبان لاتین (Neo - Latin) را برای خود برگزیدند. همراه این زبان، همه عیبهای رومیان دامگیر فرانسویان شد چنانکه اینك «در روابط اجتماعی خود، از جدیت بی بهره اند و دچار لاپالیکری و هرزگی شده اند.» الی خصوصی، «ناسیونالیسم» ص ۶۵

(Elie Kedourie, *Nationalism*, Hutchnson of London, 1960, p. 65)

۲. «دفاع عن الروبۃ»، ص ۱۴۵ - ۱۷۲

اقتصادی و بویژه اتحاد گمرکی ایالت‌های آلمان در سالهای ۱۸۱۹ و ۱۸۵۲ پیش درآمد یگانگی سیاسی آنها بود.^۱ ولی بطور کلی معتقد است که منافع اقتصادی، جز اصول اساسی ملیت نیست، و در واقع زندگی اقتصادی بیشتر مایهٔ تفاف افراد یک ملت است تا موجب یگانگی آنان. همسازی و هماهنگی منافع اقتصادی گروه‌های گوناگون اجتماع را نیز شرط لازم برای یگانگی ملی نمی‌داند، و بدینسان با نظریات مارکسیستها دربارهٔ «نقش تعیین کننده» عوامل اقتصادی در سیر تحول تاریخی مخالف است و برعکس، آرمان و اندیشه را در جنبشهای اجتماعی مؤثرتر می‌شمارد.

دربارهٔ دین می‌گوید که چون برخی از ادیان خصلت ملی دارند و برخی دیگر خصلت بین‌المللی، نمی‌توان میان دین و ملیت به رابطه‌ای ضروری قائل شد. بعلاوه گاه پیروان ادیان گوناگون، ملتی واحد پدید آورده‌اند و گاه پیروان دینی واحد بایکدیگر دشمنی و ستیزه داشته‌اند.^۲

و اما دربارهٔ اسلام، حصری با آنکه در نخستین کتابهایش آن را با قومیت عرب متضاد یا مانعة الجمع ندانسته، در نوشته‌های اخیرش پیش از پیش به ارزش اسلام در تأمین یگانگی امروزی عرب بدین شده و سرانجام گسستگی از اسلام را یکی از شروط کامیابی قومیت عرب دانسته است. به نظر او دین اسلام هیچگاه با فرهنگ عرب یکی نبوده است، زیرا همهٔ عربان اسلام نیاوردند و علاوه بر آن اسلام بزودی به سرزمینهای بیرون از عربستان گسترش یافت. از این رو اگرچه همهٔ مسلمانان از طنبجه تا فلیپین - قرآن به عربی می‌خوانند و به سوی قبله نماز می‌گزارند، اختلافهای زبانی و تاریخی و اقتصادی و فرهنگی، آنها را از هم جدا می‌کند. مسلمانان در ظرف هزار سال گذشته با هم یگانه نبوده‌اند، حال آنکه عربان یگانگی اساسی خود را نگاه داشته‌اند. خلاصهٔ این استدلالها آنکه: الدین لله والوطن للجمیع (دین امری مربوط به خدا و وطن از آن همگان است). حصری با تبلیغ نظریهٔ ناسیونالیسم زبانی، علاوه بر دینداران هوا -

۱. «محاضرات فی نشوء الفکر القومی»، بیروت، (۱۹۵۶) ص ۴۶ و ۷۲-۷۵

۲. حصری، «ماهی القومی»، بیروت، (۱۹۵۹)، ص ۱۹۷-۱۹۹

خواه قومیت، با دو گروه دیگر در داخل جهان عرب در می افتد: یکی ناسیونالیستهای دلبسته به سرزمین خود، یا به گفته حصری «اقلیمیان»، که می خواهند جنبش ملی هر سرزمین عرب مخصوص به همان سرزمین بماند و از جنبش همگانی عربان جدا شود؛ اینان - که بیش از گروههای دیگر آماج نکوهشهای حصری می شدند - در سالهای پس از جنگ جهانی اول در سوریه فعال بودند. معروفترین رهبر ایشان، آنطون سعاده، حزب ملی و اجتماعی سوریه (الحزب السوري القومي الاجتماعي) را بنیاد کرد که یکی از هدفهایش جدا نگاه داشتن سوریه از جهان عرب بود^۱.

دسته دوم آن گروه از روشنفکران مصری هستند که برای زنده کردن یادگارهای تمدن باستانی یا «فرعونی» مصر می کوشند و بدینسان وابستگی مصر را به امت عرب انکار می کنند. پیشتر دیدیم که طه حسین فصیح ترین سخنگوی این گروه بود. پس از جنگ جهانی دوم، بیشتر دولتهای عرب، از جمله دولت جمال عبدالناصر، در عین دلبستگی به آرمان یگانگی عرب، در بزرگداشت تمدن پیش از اسلام خود، که با عربیت هیچ میانه ای ندارد، کوشیده اند.



بزرگترین عیبی که بر اندیشه های حصری می توان گرفت آن است که غفلتش از اهمیت عامل اراده در تکوین قومیت، راه را برای توجیه نظامهای استبدادی و زورگویی ملتهای نیرومند باز می گذارد. تجربه «نازیسم» در آلمان هیتلری خود برهانی استوار بر درستی این مدعاست. شعار ناسیونالیسم هیتلری آن بود که «هر کس نژاد آریایی دارد و زبان مادری اش آلمانی است، چه بخواهد و چه نخواهد، آلمانی است.» فرجام چنین مسلکی غصب سرزمینهای دیگر به بهانه هم نژادی با ساکنان آن بود.

۱. کوششهای این حزب در سالهای پیش از جنگ جهانی دوم به اوج خود رسید. یکبار در سال ۱۹۳۵ و بار دیگر در ۱۹۴۹ به اتهام شرکت در آدمکشیهای سیاسی، غیرقانونی اعلام شد و سده نیز در ۱۹۴۹ اعدام شد. - حورانی، «سوریه و لبنان»، ص ۱۹۷ - زیاد، «سوریه - لبنان»، ص ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۵ و ۱۹۷ - و نیز - حصری، «دفاع عن العربیه»، ص ۲۰-۶۱

ولی این نکته در خورتوجه است که حضری با همه سخنانی که در نفی اراده می گوید، خود بطور ضمنی دلیلی در اثبات آن به دست خواننده می دهد. کتابها و مقاله هایی که او در مراسم عمر نوشته بازنمای آن است که او می خواهد عربان را از مبانی یگانگی خویش آگاه کند و بدین وسیله اراده به یگانه شدن را در آنان برانگیزد. پس آنچه مایه یگانگی می شود، نه مجرد وجود این مبانی، بلکه اراده و همت برای بهره برداری از آنهاست. نارسایی دیگر نظریه حضری، غفلت از این نکته است که حتی اگر زبان را نیرومندترین عامل یگانگی ملی بدانیم، زبان عرسی برای همه مردم عرب زبان، یکسان نیست. چنانکه معروف است، عربی ادبی (فصحی) و عربی عامیانه (دارجه) چندان با هم اختلاف دارند که گویی دو زبانند، و به گفته نویسندۀ عرب تبار، آموختن عربی ادبی به یسوادان اغلب در حکم آموختن زبانی بیگانه به ایشان است.^۱ این اختلاف، یکی از موانع پیشرفت فن نمایشنامه نویسی در جهان عرب بوده است. اگر نمایشنامه به زبان ادبی نوشته شود مردم آن را نمی فهمند و اگر به زبان عامیانه درآید ادیبان بر آن خرده می گیرند. برخی از نویسندگان عرب برای رفع این مشکل، بدعت هایی پیشنهاد کرده اند. توفیق الحکیم نمایشنامه نویس طنزگو و برجسته مصری بر آن است که باید زبان سومی از آمیزش دو زبان ادبی و عامیانه به وجود آورد. انیس فریحه لبنانی پیشنهاد می کند که عربی ادبی را باید تا می توان در میان عوام رواج بخشید تا رنگ عامیانه گیرد و عبدالعزیز اهوانی که خود از محققان نامدار مصری است، زبان عامیانه را بر زبان ادبی فزونی می نهد.^۲ رأی لطفی السید رانیز در این باره پیشتر گفته ایم. درست است که همچنانکه نبیه امین فارس، استادپیشین تاریخ در دانشگاه

۱. چادر عیادی، «مصر: تحلیلی اقتصادی و اجتماعی»، ص ۱۹۱
(Charles Issawi, *Egypt: An Economic and Social Analysis*, London, 1947, p. 191)

۲. ژاک برک، «عربان از دیروز تا فردا»، ص ۱۸۳
(Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Editions du Seuil, Paris, p. 183)

آمریکایی بیروت نوشته است، در باب اختلاف میان عربی ادبی و عامیانه گاه مبالغه شده است و منتقدان، این نکته را فراموش کرده اند که ایندو همواره از برکت قرآن در سراسر قرون بایکدیگر پیوستگی داشته اند و نیز ترجمه انجیل و تورات به زبان عربی در کاهش اختلاف آنها مؤثر بوده است^۱، لیکن نمی توان انکار کرد که تفاوت زبان ادبی و عامیانه در عربی، از حد متعارف و پذیرفته شده نزد بسیاری از اقوام درمی گذرد.

رای حصری درباره ضرورت گسستن قومیت عرب از اسلام نیز نشانه ساده اندیشی اوست. رویدادهای جهان عرب پس از جنگ جهانی دوم نشان داده است که رهبران عرب برای بسیج ملتهای خود در لحظه های بحران سیاسی و فکری از توسل به اسلام گزیری ندارند. چه هنگام درگیری اختلاف میان قومیان عرب و کمونیستها - یا بهتر بگوییم میان عبدالناصر و خروشف - در سال ۱۹۵۹ که بر اثر آن قومیت عرب خود را در جلب پشتیبانی توده های عرب با رقابت جدی کمونیسم روبرو دید، و چه در نخستین ماههای پس از جنگ عرب و اسرائیل در ژوئن ۱۹۶۷، و چه در جنگ رمضان ۱۹۷۳، رهبران عرب برای برانگیختن احساسات مردم و نگاهداری یگانگی آنان از شعارهای اسلامی یاری گرفتند.

گسستن قومیت عرب از اسلام، محروم کردن آن از وجدان تاریخی و عاطفه آرمانی خویش است. عرب اگر بخواهد به گذشته خود پالد تکیه گاهی جز اسلام ندارد. راست است که به گفته حصری، عربان در روزگار پیش از اسلام تمدنهایی داشته اند، ولی آثار آن تمدنها نمی تواند به اندازه آثار تمدن اسلامی، ده های توده عرب را گرمی و شور بخشد و یا در بلای سخت به زمستگاری و پیروزی دلخوش کند. پس رای حصری نیز، معمای اسلام و قومیت را نگاشته است.

پایان

پیوستها

فراهم آورده و نوشته

محمدرضا حکیمی

پیوست ۱

الف - شعر شبلی شملی، در ستایش حضرت محمد «ص» و قرآن:

اَنِّیْ وَاِنَّ اَلَکَ قَدْ کَفَرْتُ بِدِیْنِهِ
هَلْ اُکْفِرَنَّ بِمُحْکَمِ الْآیَاتِ

اَوْ مَا حَوَتْ فِی نَاصِعِ الْاَلْفَاظِ مِنْ
حِکْمِ رَوَاعِیِّ لِلْهَوٰی وَ عِظَاتِ

وَ شَرَایِعِ لَوْ اَنَّهُمْ عَمَلُوا بِهَا
مَا قَیَّدَ الْعِیْرَانِ بِالْعَادَاتِ

نَعِمَ الْمُدَبِّرُ وَالْحَکِیْمُ وَاِنَّهٗ
رَبُّ النَّصَاحَةِ مُصْطَفٰی الْکَلِمَاتِ

رَجُلٌ الْحِجَا رَجُلُ السَّیَّاسَةِ وَ الدَّعَا
بَطْلٌ حَلِیَّةِ النَّصْرِ وَ الْغَارَاتِ

بِبَلَاغَةِ الْقُرْآنِ قَدْ غَلَبَ النَّهْيُ
وَبَسَيْفِهِ أَنْهَى عَلَى الْهَامَاتِ

مِنْ دُونِهِ الْإِبْطَالُ مِنْ كُلِّ الْوَرَى
مِنْ غَائِبٍ أَوْ حَاضِرٍ أَوْ آتٍ

یعنی:

- من اگرچه مسلمان نیستم، آیا می توانم به آیات محکم قرآن
کفر ورزم؟

- یا به پندها و اندرزهایی که در آن آیات آمده است، همه بازدارنده
نفس از هوی و هوس، همه در لباس شکوهمندترین واژه ها
- یا به قوانینی که اگر مردمان آن قوانین را درك می کردند،
برای عمران و تمدن جهان، به هیچ آیین دیگری روی نمی-
آوردند.

- محمد بهترین چاره ساز و بهترین فرزانه بود، او خداوند
فصاحت بود، و گوینده سخنان گزیده.

- محمد یگانه مرد خرد و کشوردار و هوشمندی بود، قهرمانی
بود هم پیمان با پیروزی و تاراج سپاه کفر.

- محمد با بلاغت قرآن، بر همه خردها چیره گشت، و سرها
[ی دشمنان معنویات بشری] را زیر سایه شمشیر گرفت.

- قهرمانان [تاریخ بشر]، چه گذشتگان، چه اکنونیان و چه آیندگان،
همه و همه، در پایه ای فروتر از پایه محمد جای دارند...

ب - سخن شبلی شمیم، درباره امام علی بن ابیطالب «ع»:

الْإِمَامُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، عَظِيمُ الْعُظَمَاءِ، نُسخَةُ مَفْرَدَةٍ، لَمْ يَرَلَهَا الشَّرْقُ وَلَا الْغَرْبُ صُورَةً طَبَقَ الْأَصْلَ، لِأَقْدِيمًا وَلَا حَدِيثًا.

یعنی:

امام علی بن ابیطالب، بزرگ بزرگان است. او یکتا نسخه‌ای است که خاور و باختر، در گذشته و حال، صورتی به‌سان آن، که مطابق با اصل باشد، به‌خود ندیده است.^۱

پیوست ۲

درباره مذهب سید جمال‌الدین اسدآبادی

چگونگی زندگی سید در ایران، درگیری او با قدرتهای آن روز ایران، حضور او در نجف، نامه‌های او به‌علمای شیعه، نامه او به مرجع شیعه در آن روز، میرزا محمد حسن شیرازی^۲، تعبیرات سید نسبت به «مرجع تقلید» در آن نامه: «پیشوای دین، پرتو درخشان انوار ائمه...»^۳، تعبیرات سید در نامه‌ای که برای علمای ایران نوشته و به‌عنوان «حَمَلَةُ الْقُرْآن» معروف شده است^۴، اینکه به‌آسانی می‌توانسته است علمای شیعه ایران را

۱. «الامام علی صوت العدالة الانسانية» - تألیف جرج سچمان جرداق، چاپ بیروت، دارالفکر - العربی، ج ۱، ص ۳۷؛ نیز «حساسترین فراز تاریخ یادآوران غدیر» - تألیف جمعی از دبیران مشهد، چاپ نهم، تهران، انتشارات فجر (۱۳۵۵ ش)، ص ۲۹۲
۲. درگذشته ۱۳۱۲ هجری قمری. ۳. یا این تمبیر بسیار صریح و خاص شیعه، در همان نامه: «... لقد خصك الله بالنبیة العظمی، عن الحجة الكبرى، واختارك من المصافة الحققة...» یعنی: «خداوند مقام نبی‌ات عظمی، از حجت کبرای خود (حضرت ولی عصر، عجل الله تعالی فرجه) را به تو اختصاص داد، و تو را از میان فرقه برحق، برای این مقام برگزید». در این عبارت آشکارا، مرجع تقلید را نایب امام‌زمان دانسته و شیعه را فرقه برحق (فرقه ناجیه، به‌اصطلاح متعارف یعنی فرقه‌ای که عقایدشان برحق است و طبق گفته خدا و رسول است، و اهل نجاتند) خوانده است.
۴. رجوع کنید به رساله «دو نامه از بزرگترین فیلسوف شرق، سید جمال‌الدین اسدآبادی»، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، چاپ تهران، کتابفروشی حافظ؛ نیز «نامه‌ها و اسناد سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی»، تحقیق و جمع‌آوری سیدهادی خسروشاهی.

مورد عتاب و خطاب قرار دهد، و به آنان امر و نهی و انتقاد و پیشنهاد کند و... اینهمه معلوم می‌دارد که در شیعه بودن او تردید کردن روا نیست.

آیا این امر که ناصرالدین شاه، دوبار او را برای اصلاح امور و ارشاد افکار، به تهران دعوت کرده است (صرف نظر از اینکه بعد به دلیل نشر مسائل روشنفکرانه از ناحیه سید جمال نتوانسته است او را تحمل کند) چه توجیهی می‌تواند داشته باشد؟ آیا ناصرالدین شاهی که «تکیه دولت» می‌ساخته و به پای روضه امام می‌نشسته، می‌توانسته است، از يك عالم سنی - آن هم در دونوبت مختلف - دعوت کند، تا بیاید و اوضاع کشور شیعی و مردم شیعه ایران را سر و سامان دهد؟ باری، اگر سید جزو علمای شیعه نبود و مذهب او برای مردم ایران - چه عالم و چه جاهل، چه مقام رسمی و چه غیر رسمی، چه طلاب و چه مردم بازار - جزو قطعیات نبود، نه تنها ناصرالدین شاه نمی‌توانست او را به عنوان «مصلح دینی» به ایران دعوت کند، بلکه به هنگام مخالفت با او نیز دچار هیچ هراسی نمی‌شد - و می‌توانست به استناد اختلافات مذهبی (و مثلاً اینکه سید می‌خواهد ایران را به سوی مذهب سنی بکشانند و امثال این سخنان) او را از نظرها بیندازد. چون می‌نگزیم که درباره این گونه مردان بزرگ و هدفهای آنان، به منظور منحرف ساختن اذهان نسبت به آنان و منصرف کردن افراد جامعه از پیروی آن اهداف پاك و عالی، از وارد کردن هر گونه اتهامی نیز مضایقه نمی‌شود، تا چه رسد به اینکه در مورد کسی واقعی وجود داشته باشد، واقعیتی که می‌توان با آن، دست کم، عامه مردم را نسبت به پیشوایی کم توجه کرد، مثل همان تکیه کردن بر سنی بودن در موردی که مانند ناصرالدین شاه کسی و عمالش خواهند سید جمال را بکوبند.

نمی‌خواهم بگویم مبادئه نظر میان علمای شیعه و سنی در طول تاریخ اسلام، یا در آن ایام وجود نداشته است، نه، ابداً این را نمی‌گویم. چه این رابطه بوده است و خوشبختانه اکنون نیز هست، و حتی در اجازت حدیث و تحصیل علم علمای مذاهب اسلام به یکدیگر مراجعه می‌کرده‌اند و

می‌کنند، و تالیفات یکدیگر را می‌خوانده‌اند و می‌خوانند. بلکه می‌خواهم بگویم اگر در آن روزگار، حتی شبهه غیر ایرانی بودن و سنی بودن، درباره سید- در میان ایرانیان- وجود داشت، کارگردانان حکومت آنروز ایران می‌توانستند همین امر را برای ایجاد بلوی علیه سید، بزرگترین دستاویز قرار دهند؛ و ناصرالدین شاه می‌توانست، از جمله، با چنگ زدن به همین اختلاف مذهبی او را از خود دور کند و بدنام هم نشود، و از دست سید و انقلابی‌را که او پی می‌نهاد بی‌ساید. اما می‌بینیم که چنین نیست، بلکه رفتار او در کار مخالفت با سید، رفتار کسی است رو باروی شده با مقامی که جامعه ایران- از خرد و کلان و عالم و عامی- او را به عنوان یک عالم دینی و اجتماعی قابل اعتماد می‌شناسند. همینگونه رفتار علما و طلاب ایران، در برابر سید نیز حاکی است از نفوذ کامل وی در آنان، و اینکه او را به عنوان مصلحی برخاسته از میان خود تلقی می‌کرده‌اند.

حتی باید گفت، دیگر تهمتهایی نیز که در باب مبادی دینی و جزآن به سید زده‌اند و تا کنون نیز می‌زنند^۱، همینگونه است یعنی اتهام است و الصاق. و این اتهامات از سوی مستشرقین است^۲، یا کسانی هم‌مقصد و هم‌غرض با آنان. و غرض از این کار پوشیده نیست.

پس نگرشی گذرا، به کار و کارنامه زندگی سید در ایران، بس است که - با چشم‌پوشی از دیگر اسناد و مدارکی که بویژه در سالهای اخیر به دست آمده است- دلیلی قاطع باشد بر مذهب او. و همین نگرش نزد کسی که با این مسائل آشنا باشد و اندکی بیندیشد، برای ازمیان رفتن این غائله واهی بر سر مذهب سید بسته است. آیا در میان ملتی مذهبی چون ایرانیان، می‌شود کسی تا این اندازه نفوذ راستین داشته باشد؛ بیداری همگانی را سبب شود، عالمان را تهییج کند، طلاب را بشوراند، روشنفکران را برانگیزد، به

۱. یا برخی سخنانی که به او نسبت می‌دهند، لیکن با توجه به کارنامه مجموعه آثار عملی و گفتاری سید، جز این نمی‌تواند باشد که بیگانه به هنگام ترجمه سخنان او در کلام وی زائد کرد. باشد.

۲. و گاه به صورتی خاص از سوی مستشرقین یهود.

نویسندگان و ادیبان و شاعران جهت دهد، با قدرتهای مسلط در افتد، غرورهای باطل را خرد سازد، با انبوهی از خدعه‌ها و تیرنگهای سیاسی پنجه نرم کند، ناصرالدین شاه را به دست و پا بیندازد، مرجع تقلید را به اصداف نفوی (بلکه «حکم») وادارد و... و با اینهمه، با مردم هم نژاد و هم مذهب نباشد؟ آیا ممکن است کسی اینهمه کار را در کشوری چون ایران، آنهم به عنوان يك «عالم دینی» و سید «سلالة علی» انجام دهد، و با این چگونگی، از نظر مذهب، جعفری نباشد، و مثلاً حنفی یا شافعی یا مالکی یا حنبلی باشد؟ آنان که در میان طلاب زندگی کرده‌اند می‌دانند که این قبیل چیزها بر آنان پوشیده نمی‌ماند. بنابر این امری در حدود محال است که سید جمال‌الدین شیعه نباشد و به گونه‌ای که اتفاق افتاده است و با اختصار بدان اشاره شد. بتواند بی سرو صدا و بدون هیچ گونه مناقشه و گفتگویی درباره مذهب او، سالها با علما و طلاب در ایران، و علما و طلاب شیعه در خارج ایران مجالست و معاشرت کند و با آنان سروسر و تبادل نظر و تعاون عملی، در راه مبارزه با استعمار دامنه‌دار داشته باشد، و با آن چگونگی و گستردگی که یاد شد در تماس و رابطه و کشمکش و صلاح‌اندیشی و اشتراک در اقدام باشد.

پس بدینگونه روشن است که عدم اصرار سید درباره تعیین مذهب خویش، در سفرها و در گوشه و کنار ممالک اسلامی، و گاه ایجاد شبهه در این باره، اینهمه مربوط است به میاست آروز او، در زمینه مقبول واقع شدنش در نظر همه ملت‌های اسلامی، تا بتواند مقاصد دینی و اجتماعی خود را در راه پدید آوردن «اتحاد اسلام» و نشر آزادی و کوییدن استعمار به ثمر برساند، و از طرف ایادی و عوامل استعمار، از ناحیه مسائل مربوط به اختلافات مذهبی، حتی الامکان مصون بماند.

در اینجا استناد نمی‌کنم به مطلبی که برخی از عالمان بزرگ اظهار کرده‌اند، از جمله علامه سید محسن امین عاملی^۱، و آن مطلب، «اصالة».

۱. در گذشته ۱۳۷۱ هجری قمری، صاحب اقدامات اصلاحی و اجتماعی ارجمند، در سوویه و تألیفات گرانقدر متعدد، از جمله کتاب «اعیان الشیعه»، در ۵ جلد، چاپ دمشق.

التشیع» است در علویین، یعنی اینکه اصل در باره مذهب سادات و علویان، تشیع است، مگر خلاف آن به دلیل ثابت شود. باری با صرف نظر از این مطلب، در اینجا به مناسبت، دو استناد را، از محقق متبوع، سید محمد محیط طباطبائی- که درباره زندگی سید تحقیقات بسیار دارند- نقل می‌کنم.

استناد اول

«شیخ عبدالقادر مغربی، یکی از دو مرید باقیمانده دوره زندگانی سید، که فیض ملاقات او را دریافته‌اند، برای ملامت سر محمد ظفر الله خان- پس از آنکه مسأله وزارت امور خارجه پاکستان را در راه حفظ عقیده مذهبی خود ترك كرد- توسط منیر حصنی دمشقی به او چنین پیام می‌فرستد: «تو که عمر را در کار سیاست گذرانده‌ای و سرشناس جهان شده‌ای، چرا به اندازه سید جمال‌الدین شیعه ایرانی، سیاستمدار نشدی که وقتی عقیده مذهبی و جنسیت سیاسی خود را مانع از پیشرفت کار خود دید، خود را افغانی خواند و با حنفیها که طبقه حاکمه دستگاه خلافت عثمانی بودند بظاهر همعقیدگی اظهار کرد».^۱

استناد دوم

«مرحوم شیخ محمد حسین کاشف الغطاء، از قول پدرش شیخ علی کاشف الغطاء- که مدت‌ها در اسلامبول باسید معاشر بوده و در عراق نیز نسبت به اصل و جنس او معرفت داشته است- نقل می‌کرد که موقع توقف مرحوم شیخ علی (پدر کاشف الغطاء) در اسلامبول و شرکت در مجالس و محافل افادات سید، همه خواص یاران او می‌دانستند که از جامعه شیعه ایران برخاسته، و برای چه اظهار تسنن و افغانی بودن می‌کند».^۲

۱. «فتی سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین»، چاپ دوم، ص ۱۳۶-۱۳۷

۲. همان کتاب، ص ۱۳۶-۱۳۷

نظریه شیخ آقا بزرگ تهرانی

اصل دیگری که دربارهٔ مذهب سید، قابل توجه است این است که علامه محقق، شیخ آقا بزرگ تهرانی^۱، که به شناخت احوال عالمان شیعه و معرفت تألیفات و آثار و زندگی آنان معروف است، و بیش از ۷۰ سال در این باره جستجو و تحقیق کرده است و در این رشته متتبع و مرجعی است کم مانند، سید جمال الدین را، در بخش مربوط به قرن چهاردهم، از کتاب «طبقات اعلام الشیعه» - که چنانکه از نامش پیداست ویژه گزارش زندگی عالمان شیعه است - ذکر کرده و شرح حال او را زیر عنوان «السید جمال الدین الهمدانی - الشهیر بالافغانی» (سید جمال الدین همدانی، شهرت یافته به افغانی) آورده است. و پس از ذکر نسب او تا امام زین العابدین، علیه السلام، او را با این تعبیر معرفی کرده است: «من اعظم الفلاسفة و کبار رجال الشیعة المصلحین» (= در شمار بزرگترین فیلسوفان و از مصلحان بزرگ شیعه).^۲

می دانیم که شیخ آقا بزرگ تهرانی، با اواخر عمر سید همزمان بوده و از سن ده سالگی (۱۳۰۳ ه. ق) وارد جامعهٔ طلاب شده است^۳، یعنی افزون از ۱۰ سال پیش از رحلت سید. قطعاً در این سنین، در حوزه های روحانی، دربارهٔ سید سخنان بسیار می شنیده است و از چگونگی و واقعیت حال او - که نمی شده است بر طلاب پوشیده ماند - اطلاع می یافته است. نیز می دانیم که شیخ آقا بزرگ، به سال ۱۳۱۵ هجری قمری، به نجف رفته و به محضر علمای نجف رسیده است، از جمله عالم ربانی و رجالی معروف، حاج میرزا حسین نوری - که خود از استادان مسلم و متخصصان بزرگ رشته علم «رجال» بوده است و - معاصر سید جمال الدین. سال فوت نوری، ۱۳۲۰ هجری قمری است - و به

۱. در گذشته ۱۳۸۹ هجری قمری، صاحب آقا و تألیفات بسیار، از جمله «الدیمية الى تصانیف الشیعة»، در حدود ۳۰ جلد، «طبقات اعلام الشیعة» نیز در حدود ۳۰ جلد.
 ۲. «نباء البشر فی القرن الرابع عشر» از «طبقات اعلام الشیعة». چاپ نجف، المطبعة الملیة (۱۳۷۳ ه. ق)، ص ۳۱۰ به بعد.
 ۳. «شیخ الباحثین آقا بزرگ تهرانی»، تألیف عبدالرحیم محمد علی، چاپ نجف، مطبعة الممان (۱۳۹۰ ه. ق)، ص ۱۴.

احتمال قوی، نظر نوری را دربارهٔ سید شنیده بوده است. نیز در آن تاریخ، قطعاً شیخ آقا بزرگ کسان چندی را دیدار می کرده و می دیده است که نه تنها از دور و نزدیک از احوال سید آگاه بوده اند، بلکه حضور او را در نجف (حدود سالهای ۱۲۷۰ ه.ق) درک کرده بوده اند و می توانسته اند اطلاعاتی از طریق عیان و حس (نه نقل و حدس) در اختیار وی بگذارند. بنابراین هنگامی که او سید را - بی هیچ قید احتیاط - در شمار عالمان شیعه می آورد، با اینهمه نزدیکی و پیوستگی و زمینهٔ اطلاع و امکان شناخت، و با تعیین صریح موضوع کتاب، جای بحثی دربارهٔ مذهب سید باقی نمی گذارد.

حاج سیاح محلاتی نیز که باسید معاصر بوده و خدمت او را درک کرده است چنین می نویسد:

«در ظرف این سال (۱۳۰۳ هجری قمری)، آقا سید جمال الدین که مشهور به افغانی شده، و در عالم فضل و علوم و کمالات انگشت نما و اعجوبه دهر است به ایران تشریف آوردند. این آقا سید جمال الدین از اهل اسدآباد همدان است که از طفولیت هوش غریبی داشته و از عجایب بوده، بطوری که اکثر مطالب را یک دفعه مطالعه یا استماع می کرده برای حفظ او کافی بوده، در عالم سیاست و غیرت اسلامیت و محبت بشریت از بزرگان عالم است. این شخص بزرگوار در نطق و قوهٔ بیان و اقامهٔ برهان چنان است که يك مجلس ملاقات او و استماع بیانات او، برای انقلاب عقاید و امور يك مملکت کافی است. خداوند به او يك قیافهٔ جذابی داده که ممکن نیست شخص بیغرضی او را ملاقات کرده مجذوبش نگردد. به اعتقاد من مدح امثال من در حق او قدح است. اشتها را و به قدری است که کتابها در شرح حال او، برای ترجمهٔ حال او، نوشته شود. اگر در چنین عصری که حکما و بزرگان عالم محل توجه شده و از حد معمولی اعصار زیادترند، ده نفر شمرده شود، اول یادوم ایشان این بزرگوار است. اما سبب اشتها او به «افغانی» این است که مدتی در افغانستان مانده... آقا سید جمال الدین برای اینکه در بلاد عثمانی و ممالک اسلامی که اکثر مذهب اهل سنت دارند، به اسم تشیع، منفور نشده، در

«اتحاد اسلامی» که «وجهه همت او» بود و در «نجات دادن ممالك اسلام» بتواند کار کند، از عمامه سفید استفاده می کنند، و در ممالك شيعه از عمامه سیاه که نشانه سیادت ایشان است. این بزرگوار را در مصر و در اروپا دیدم و ارادت داشتم. در بیست و نهم شهر ذیقعدہ سنه ۱۳۰۳ قمری (شهریور ۱۲۶۵ شمسی)، تلگرافی از بوشهر از حاجی احمد معروف به کبابه‌ای، به من به اصفهان رسید که «جناب آقا سید جمال‌الدین وارد بوشهر شده عازم نجد است». من این نعمت را غنیمت شمرده جواباً تلگراف کردم: «حضرت آقا از ایران عبور فرماید، علمای اصفهان شایق ملاقات هستند»... چند روز در شیراز توقف کرده با علما و سایرین ملاقات فرموده بود. مکتوبی از میرزای آسوده رسید بدین مضمون: «این بزرگوار... سبب انقراض جور و عدوان است»... از اول گیرودار (در حضرت عبدالعظیم) تا آخر، يك کلمه تضرع و التماس نکرده، پس از اینکه... پاهایش را زیر شکم اسب می بندند، می گوید: «یا عدل و یا حکیم!» و به فراشان می گوید: «البته به شاه خواهید گفت که سید را روانه کردیم». می گویند: «بلی، عرضی هم دارید بگویید». می گوید: «پیغامی از من به او برسانید، بگویید من و تو، هر دو، کارهای گذشته اجدادمان را تجدید کردیم. به انتقام دچار خواهی شد»... به خانه وزیر دفتر رفتم، دیدم جمعی در آنجا هم خبر این فتح بزرگ (تبعید سید جمال‌الدین) را که شاه و امین‌السلطان و کامران میرزا کرده‌اند به یکدیگر می گویند. گویا قفقاز را برگردانده یا هرات را گرفته‌اند، که يك سید فاضل عالم و حیدغریبی را دعوت کرده بعد به این فضااحت بیرون کرده‌اند... من هم به معین نظام گفتم: «شما نوکرو خیرخواه آقای نایب‌السلطنه کامران میرزا (سومین پسر ناصرالدین‌شاه) هستید، او را ملتفت کنید بر اینکه حالا که پدر دارد، وزیر جنگ و حاکم طهران است. اگر فکر آینده خود را نکند فردا چشمش را درمی آرند، یا اینکه اگر رحم کردند در گوشه امیریه همیشه در قفس خواهد ماند». معین نظام گفت: «برای آینده چه فکر بکنند؟». گفتم: «الآن حضرت آقا سید جمال‌الدین را بیاورد، روی مردم راه‌او بکند، و شاه بشود». معین نظام گفت: «اگر این حرفها را به خود آقای نایب‌السلطنه بگویی او را گرم

کرده به سرکار می‌آوری»^۱...

در کتاب «خاطرات و اسناد ظهیرالدوله» نیز، در ضمن گفتگوهای میرزا رضای کرمانی با کامران میرزا نایب السلطنه، چنین آمده است که میرزارضا به کامران میرزا می‌گوید: «اگر قصد سلطنت دارید، اسباب کار، سید جمال‌الدین است، که روی مردم را می‌تواند به سوی شما کند»^۲.

ملاحظه می‌شود که در بیان این مطلب نزد کامران میرزا، نفوذ روحانی و دینی و اجتماعی سید جمال‌الدین در جامعه ایران، ملاک گرفته شده است. و این می‌رساند که سید از هر جهت از خود ایرانیان بوده است که نایب السلطنه‌ای - به تصدیق مردمان وارد به اوضاع - می‌توانسته است به صرف جلب خاطرا و بازگردانیدن او از تبعید و رفع بی‌احترامی از او و اتکاء به شخصیت او و قبول پیشنهادهای اصلاحی او، سلطنت را به دست آورد. این چگونگی نفوذ و محبوبیت، در مورد غالبی ناشناخته و غیرایرانی و مجهول - المذهب یا غیر شیعه چگونه تواند بود؟

نیز میرزا محمد ناظم الاسلام کرمانی (زاده ۱۲۴۲ هجری خورشیدی - درگذشته ۱۲۹۷ هجری خورشیدی، ۱۳۳۷ هجری قمری)، که حدود ۲۵ سال از عمر خویش را معاصر سید بوده و با برخی از دوستان و معاشران سید نزدیک بوده است و در جریانهای زمان بوده و سید جمال‌الدین را نیک می‌شناخته است چنین می‌نویسد:

«نخستین فروزنده آسمان شرف و جلال، و اولین مربی عالم تربیت و کمال، حامل لوای آزادی و حریت، و هواخواه استقلال حقوق بشریت، پیشرو آزادی طلبیان مملکت عجم، و سرسلسله تربیت یافتگان طوایف و امم، العالم الربانی، و البحر الصمدانی، السید محمد جمال‌الدین بن السید صفدر، المعروف به «افغانی»، از اول اشخاص مشهور این قرن است (قرن ۱۴

۱. «خاطرات حاج سیاح»، چاپ تهران، ابن سینا (۱۳۴۶ ش)، صفحات ۲۸۶-۲۸۷، ۲۹۰.

۲. «خاطرات و اسناد ظهیرالدوله»، چاپ جیبی، ص ۳۳۹-۳۴۰.

اسلامی (قرن ۲۰ میلادی)، که عالم تمدن را به انوار ساطعه علم و فضیلت منور فرموده و سلسله هواخواهان ترقی مقام انسانیت را به پیش قدمی سرافراز و مفتخر نمود. این شخص عجیب و غریب، وحید زمان، نادره دوران را جمعی کثیر، از مردم اسدآباد همدان ایران دانند. طایفه و فامیلش را نشان دهند. و جمی غفیر، از سادات عالی درجات اسدآباد کابل شمارند... اما آنچه بنده نگارنده از جناب آقای طباطبائی [حجة الاسلام سید محمد طباطبائی، از عالمان مجاهد و معروف مشروطیت] و حاج سیاح محلاتی و غیره، در باره سید استعلام و استفسار نموده از این قرار است: سید جمال الدین ایرانی و از قریه اسدآباد همدان است. قصبه اسدآباد افشار، در هفت فرسخی همدان و پنج فرسخی کنگاور است... جمعیت اسدآباد تقریباً هشتصد خانوار و عمده نفوس آن تقریباً چهار هزار نفر می باشد. خانواده سید جمال الدین، از خانواده های صحیح و از سادات عالی درجات حسینی، و اتصال شجره این سلسله نجیبه به خامس آل عبا حضرت امام حسین «ع» ثابت و معلوم است. سید صفدر پسرش سید جمال الدین را در پنج سالگی به مکتب گذارده... در هشت سالگی از خواندن و نوشتن فارغ گردید... در سن ده سالگی سید جمال الدین از پدرش قهر کرده به شهر همدان رفت و در مدرسه همدان مشغول تحصیل بود. مدتی هم در اصفهان و مشهد مشغول تحصیل بود... خانه مسکونی سید امروز در اسدآباد معلوم است. طایفه و فامیلش را همه کس می شناسند.

«جناب آقای طباطبائی فرمود که: پسر عموی سید جمال الدین، آقا سید هادی، در مدرسه چاله حصار تهران تحصیل می نمود و سید از اهل اسدآباد است. طایفه صاحب اختیاری می گویند: سید کمال، برادرزاده سید جمال الدین، الیوم در اسدآباد است. باری بودن سید جمال الدین از اهل اسدآباد به تواتر

۱. مقصود از این «جمی غفیر»، برخی از مردم دیگر کشورهای اسلامی و کشورهای بیگانه است، که سید در میان آنان، خود را به ملاحظات معلوم، خفی و افتائی می نمایانده است، چنانکه کسی را هم که ناظم الاسلام، از جمله صاحبان این عقیده ذکر می کند، جرجی زیدان مصری است.

ثابت و مسموع گردید. لکن سبب اینکه سید خود را به افغان نسبت داد و جدی در این امر داشت معلوم نبود، تا اینکه در این ایام یکی از موثقین گفت: از خود سید جمال الدین سبب را پرسیدم، جناب آخوند ملا آقای طالقانی، معروف به «شیخ الرئیس» نقل کرد از جناب آقا سید اسدالله خرقانی، که الیوم در نجف در اداره آقای خراسانی [آخوند ملا محمد کاظم خراسانی معروف] واز بزرگان است شنیدم که گفت: از سید جمال سبب را پرسیدم، جواب داد: «چون افغان درجایی کنسول ندارد، من خود را به افغان نسبت دادم، که از دست کنسولهای ایرانی آسوده باشم و درهر شهری که می‌روم گرفتار کنسول نباشم.»^۱

در واقع، اسناد و مدارك بسیاری درباره ایرانی بودن و تشیع سید هست، به طوری که برای آدمی که مقداری از آنها را دیده باشد نیازی به بحث نمی‌ماند، و تشیع و ایرانی بودن سید جمال الدین اسدآبادی، به مثابه تشیع و ایرانی بودن سید محمد کاظم یزدی (مرجع اسبق شیعه و صاحب کتاب فقهی «العروة الوثقی») شناخته خواهد شد، یعنی بدیهی و بی‌گفتگو. از این-رو من این چند صفحه را هم برای جوانترها یادداشت کردم، که ممکن است در این باره چیزی نخوانده باشند. باید یفزایم که از جمله کتابهایی که در سالهای اخیر درباره سید جمال الدین منتشر شده است کتاب «اسناد و مدارك درباره سید جمال الدین اسدآبادی» است، تألیف صفات الله جمالی اسدآبادی همدانی، نوۀ خواهری سید^۲. در این کتاب، در همان چندین صفحه نخست، موضوع فیصله می‌یابد:

سلسله انساب سید.

خانه پدری سید واقع در کوی میدان اسدآباد همدان.
قبر اجداد و نیاکان سید، واقع در حوالی شرقی امامزاده احمد، در

۱. «تاریخ بیداری ایرانیان»، جلد اول (مقدمه)، ص ۷۰ و ۷۸-۸۰.
۲. فرزندان مرحوم میرزا الطاف الله اسدآبادی، خواهرزاده سید جمال الدین. این میرزا الطاف الله نیز کتابی درباره سید، یعنی دای خود، نوشته به نام «شرح حال و آثار سید جمال الدین اسدآبادی» که به مقدمه‌ای از دانشمند فقید حسین کاظمزاده ایرانشهر، به چاپ رسیده است. در این کتاب نیز، درباره موضوع مورد بحث، مطالب و استنادات بسیار هست.

محلّه سیدان اسدآباد همدان.

وجود جماعت بسیاری از منسوبان سید در مسقط الرأس و زادگاه او، و عدهٔ خیلی از معاصران سید که هنوز زنده‌اند.

خط دستی سید، در پشت صفحهٔ اول کتاب «تفسیر صافی»، در سال ۱۳۰۴ هجری قمری. سید این تفسیر شیعی را به وسیلهٔ حاج سید هادی، عموزادهٔ خود، برای پدر خویش سید صفدر ارسال می‌دارد.

سه شماره از روزنامهٔ «العروة الوثقی» که سید از پاریس برای سه نفر از منسوبان خود به اسدآباد همدان ارسال داشته است و...

با مراجعه به این کتاب و امثال آن، تشیع او به صورت بدیهی درمی‌آید، چنانکه سیادت و ایرانی بودن او نیز.

در پایان یاد می‌کنم که بحث دربارهٔ مذهب سید جمال‌الدین، از باب اشاره به واقعیت است در شرح حال یکی از بزرگترین رجال اسلام و مصلحان شرق و تاریخ، نه چیز دیگر.

نکتهٔ مهم دیگر این است که موضوعی که دربارهٔ سید جمال‌الدین اسدآبادی باید - صرف نظر از هر مسألهٔ دیگر - مورد توجه جدی و راستین قرار گیرد، طرز تفکر اوست، و بینش سیاسی - دینی او، و جهان بینی اسلامی و برداشت اجتماعی او از دین اسلام، و به تعبیر دیگر: فلسفهٔ سیاسی مبتنی بر مبانی اسلامی او، و تنبّه و توجه او - به عنوان یک عالم دینی - به اجتماعات اسلام، و اوضاع و احوال مسلمین، و چگونگی حکومت‌های اسلامی، و حیل‌ها و تزویرها و تشبّه‌های استعمار - چه استعمار خارجی و چه استعمار داخلی - و احساس تکلیف کردن نسبت به این مسائل، و وجههٔ همت قرار دادن آنها و... این موضوع در واقع، امر مهمی است که محققان تاریخ و جامعه‌شناسان آشنا به مذهب و آگاه از اصول و مبادی اسلام، باید آن را مورد تحقیق و بررسی قرار دهند، و نتیجهٔ پژوهش خود را در اختیار عموم بگذارند. و برای رهایی بخشیدن شرق و اسلام از چنگال استعمار باید به هدف والای او پیوسته بیندیشند، یعنی اتحاد ممالک و اقوام اسلامی، و بازگشت به تربیتهای راستین قرآنی. در این باره باید کتاب «العروة الوثقی»

را بارها خواند و بلکه در حوزه‌های مربوط درسی کرد، و فلسفه سیاسی-اسلامی سید را از آن درآورد و دسته‌بندی کرد، و در يك دستگاه فلسفی در دسترس قرار داد، وجهات عملی آن را روشن ساخت. دستگاهی که هم از يك عمق و ابتناء فلسفی برخوردار باشد و هم ساده و موجز و همه‌کس فهم. متفکران اسلامی، اگر بخواهند برپایه خود اسلام و ارزشهای تربیتی آن، و بر اساس الهام گرفتن از تعالیم قرآن و مایه‌های سازنده جهان بینی توحیدی اسلام و تأکید بر روی شناخت و نفی ترس و زبونی، به مسلمانان تربیت و شخصیت روحی بدهند، یکی از غنی‌ترین منابع، در این مقصود، «عروة الوثقی» است.

پیوست ۳

درباره آراء علی عبدالرازق مصری

در صفحات ۱۸۳ تا ۱۹۰ این کتاب، نظر استاد علی عبدالرازق، درباره خلافت و حکومت اسلامی ذکر شد. البته این نظر و انتقاد مربوط است به مذاهب اهل سنت. و همین بود که عالمان و فقیهان جامع‌الزهر را علیه او برانگیخت. باید پذیریم که کسانی چون علی عبدالرازق، در صد دایجاد طرح تازه‌ای در باره حکومت اسلامی بوده‌اند، طرحی که به صلاح حال مسلمانان باشد و به پیش افتادن آنان بینجامد و سنتهای پی‌ریزی شده به دست قدرتمندان را درهم شکند و به وضع اسفبار ملتها و کشورهای اسلامی پایان دهد. بنابراین، اینگونه متفکران در راه خدمت گام زده‌اند و می‌خواسته‌اند کاری کنند که سرگذشت دین از سیاست جدا شود، تا هم سیاسیون از دین بهره برداری نکنند، و هم مردم بتوانند به صورتی جدی درباره خودفکری کنند و با جداشدن دین از سیاست، در باب تکالیف سیاسی نیز به تسویه حسابی جدی پردازند. پس درباره حسن نیت آنان سخنی نداریم. و تأیید می‌کنیم که آنچه را درباره خلافت‌های اسلامی گفته‌اند درست گفته‌اند، یعنی اینکه این خلافت‌ها از اسلام و مسلمانی دور شدند و موازین قرآنی را کنار گذاشتند، اگر چه به

اسم اسلام و قرآن خلافت کرده باشند. خلفایی که به کعبه - خانه خدا و قبله اسلام - حمله بردند، مدینه را غارت و قتل غام کنند، درحرم پیامبر مرتکب کبایر شوند^۲، امام حسن مجتبی را مسموم کنند، یزید را خلیفه مسلمین سازند، سرحسین را برسر نیزه برآورند^۳، نوامیس پیامبر را شهر به شهر و بیابان به بیابان بگردانند، ائمه طاهرین راهمواره زندانی کنند و شهید سازند، از نشر علوم و معارف راستین اسلام جلو گیرند، علما و احرار و آزادگان را همواره در زندانها و شکنجه گاهها افکنند، پیوسته به گناه و فسق و ستم و میگساری و زن بازی به سر آورند، اگر کسی نامی از علی بن ابیطالب برد زبان او را از قفا درآورند^۴... آیا درباره این خلفا نظر امثال عبدالرازق غلط است؟ همینطور شك و تردید درباره «اجماع» نیز قطعی است، تاجایی که از روزگاران قدیم، متکلمان بزرگ اهل سنت، از قبیل قاضی ابوبکر باقلانی (در «التمهید») و قاضی عبدالجبار همدانی (در «المغنی فی ابواب التوحید والعدل») و... بدان تصریح کرده اند. بدینگونه بدبینی علی عبدالرازق نسبت به نظام خلافت - اگرچه برادران ازهری ما آن را تحمل نکردند - نایبنا نیست. لیکن در چند مسئله، نظر وی درست نیست و لازم است در اینجا مطرح شود.

مسأله نخست

وی دین اسلام را دینی صرفاً اخلاقی و عبادی و غیر سیاسی معرفی می کند، و به تعبیر معروف، در اسلام دین را از سیاست جدا می داند. این نظریه، غلط محض است و حاکی است از نوعی بی اطلاعی از اصول اساسی اسلام و عدم دقت در چگونگی احوال و رفتار پیامبر اکرم و غفلت از برخی آیات قرآن کریم. نتیجه چنین اشتباه اندیشی، نفی فلسفه سیاسی در اسلام است و متزوی کردن اسلام و محبوس کردن آن در محدوده عبادات و اخلاقیات.

۲۹۱ و ۴۳. فرق نمی کند که این کارها را از پیش خود و از روی بی اعتقادی یا تهاون به دین کرده باشند، یا تحت تأثیرودسیسه و القاء عوامل بیگانه و دشمنان اسلام، همچون یهود و نصاری (مسیحیان)، و یا هر دو.

و این برخلاف حقیقت تعالیم اسلام است.

پیامبر اکرم، نخست در مکه، کار را به ملایمت شروع کرد. مانند هر مصلح خردمندی در آغاز کار اصلاحی خویش. و آیهائی که در آن ایام بر مردم می خواند بیشتر مربوط به خداشناسی بود و اخلاق. اما در همانجا نیز می بینیم پس از گذشتن سه سال از بعثت، که با آیه «وانذر عشیرتک الاقرین»^۱ مأمور آشکار کردن اسلام شد، حکومت اسلامی را نیز مطرح کرد، زیرا به روایت سنی و شیعه، در همان روز معروف که چهل تن از نزدیکان خویش را گرد آورد و نبوت خود را اعلام کرد، گفت، هر کس از همین امروز دین مرا بپذیرد و قبول کند که مرا همواره یاری دهد و وزیر و همکار من باشد، جانشین من خواهد بود. سه بار این سخنان و شروط را تکرار فرمود و هر سه بار علی بن ابیطالب پذیرفت. چون علی بن ابیطالب این شروط را پذیرفت، پیامبر اکرم آشکارا او را «وزیر» و «وصی» خویش معرفی کرد.^۲ آنگاه پس از هجرت که دین اسلام استقرار یافت، پیامبر حکومت الهی اسلام را پی افکند، و خود همچون یک رهبر کامل به همه مسائل اجتماعی جامعه رسیدگی می کرد. و حتی کار گزارانی برای جمع آوری وجوه بیت المال می فرستاد تا اموال حکومت اسلامی را به مرکز (مدینه) بیاورند. این مسائل جزء بدیهیات تاریخ اسلام است.

مسأله دوم

استاد علی عبدالرازق چنین پنداشته است که در قرآن کریم و سنت نبوی، درباره چگونگی حکومت اسلامی و شکل آن، یا شخصی که می تواند حاکم مسلمانان باشد، یا بیان ملاک در شخص حاکم اسلامی، تعالیمی وجود ندارد. این پندار نیز صحیح نیست. آیاتی چند در قرآن کریم در این باره آمده است و احادیث صحیح و متواتر نبوی. احادیث متعدد در بیان این آیات و تعیین

۱. «قرآن کریم»، سوره ۲۶ «شعراء»، آیه ۲۱۴. ۲. حدیث این واقعه در کتب اسلام، به نام «حدیث بدء الدعوة» حدیث آغاز دعوت معروف است، و بجز مآخذ و کتب عالمان شیعه، در میان تألیفات معتبر بزرگان اهل سنت، از قبیل طبری و ابن اثیر و ابوالفدا و سیوطی و... مدارک بسیار دارد. «التقدیر»، چاپ بیروت، ج ۲، ص ۲۷۸-۲۸۹ دیده شود.

مصدق نیز رسیده است.

در این پیوست، جای شرح این موضوع و ذکر آن آیات و تفسیر و توضیح آنها نیست. اهل سنت به این آیات از روزگاران قدیم، به دلیل پیشامدهایی که شده است توجه دقیق نکرده اند. اما شیعه در پی این آیات نیز- مانند دیگر آیات کتاب آسمانی- رفته است و به احادیث و سنی که مربوط به امامت و حکومت بوده و نظر و دستور پیامبر را در این باره بیان می کرده عمل کرده است.^۱ و از اینجا است که فلسفه سیاسی اسلامی و چگونگی امامت و رهبری و حکومت در اسلام، در مذهب شیعه به صورتی روشن به چشم می خورد. محققان و متفکران شیعی نشان داده اند که در آیه‌های چند از قرآن کریم و احادیث نبوی، درباره شخص حاکم و امام و تعیین موازین و معیارهای حاکم و حکومت اسلامی دستورهای داده شده است. همین محققان ثابت کرده اند که تفسیر این آیات و استناد و صحت این احادیث، درباره امامت و حکومت، منحصر به مآخذ شیعه نیست، بلکه در بسیاری از مآخذ عمده اهل سنت نیز وجود دارد.^۲ پس قرآن در این باره ساکت نیست. و حکومت دینی نیز امری دینی و جزء دین است. و گفته ابن خلدون و بسیاری دیگر از دانشمندان مختلف که در اسلام «سلطه دینی و سلطه سیاسی آمیخته باهم است- یا باید آمیخته باهم باشد» درست است و نوع حکومت در اسلام که حکومت خدایی به وسیله امام معصوم است- نیز تعیین شده است، آن هم از طریق تعیین مصداق و «نص»، که بهترین نوع تعیین است در نظام دینی، زیرا که مبتنی است بر گفتار و کردار و تعیین خود پیامبر از جانب خدا و به امر و وحی و نبوت.

درست است که قدرت طلبان و خودکامان، در طول سده‌های اسلامی،

۱. در این باره، از جمله، رجوع شود به «الغدير»، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۸۹؛ ج ۲، ص ۲۹۹-۳۲۵؛ ج ۶، ص ۱۵۵-۱۶۷، نیز «حسابات تاريخ واداسان غدير»، ص ۶۳-۷۵، و «خلافت و ولايت در قرآن و سنت»، و «امامة علي بين العقل والقرآن». ۲. در این باره، از جمله می توان رجوع کرد به: «اغارد» مفید؛ «شافی» سید مرتضی؛ «تلخیص الشافی» شیخ طوسی؛ «تجريد الاعتقاد» خواجه نصیر طوسی (باب پنجم)؛ «عقاید الامامیه» شیخ صدوق؛ «تهج الکرامه» علامه حلی؛ «احقاق الحق» قاضی شهید؛ «المراجعات» شرف الدین؛ «الغدير» علامه امینی؛ «خلافت و ولايت در قرآن و سنت» و...

محققان و روشنفکران مسلمان را از بحث درباره فلسفه سیاسی اسلام و بسط آن و نوشتن درباره آن بازداشتند. مبادا ملل اسلامی بیدار بشوند و کار به زیان آنان بینجامد. یا باعث شدند که فلسفه سیاسی اسلام را، به نام بحث کلامی در باب خلافت، به نفع آنان شکل دهند، اما متفکران از خود گذشته شیعی هیچ گاه از اظهار نظر در این باره تن نزدند و از درگیری با قدرتهای مسلط نهراسیدند و از اهمیت مسأله حکومت، در مورد همه چیز اجتماع، غفلت نکردند و همواره حکومت امام عادل معصوم - و در ظرف نبودن امام، حکومت مسانخ آن - را پیشنهاد می کردند و زیر بار هیچ نظام دیگری نمی رفتند و از آیات قرآن و سنت پیامبر، همواره دلایل صحیح و الزام آوری برای این اصل اسلامی ارائه می دادند.

پس شیعه نیز نظامهای خلافت را قبول ندارد، نظامهایی که جزنامی از اسلام نداشتند و برای اسلام باعث زیانهای غیر قابل جبران شدند، از جمله اینکه بزرگان و عزیزان اسلام فدا و نابود شوند، فرهنگ فکری و اجتماعی و سیاسی مسلمین رشد نکند، دیگر ملل عالم در روی آوردن به اسلام رغبت نشان ندهند، وظلم و تفاوت و تربیت منحط از جوامع اسلامی بیرون رانده نشود. اما شیعه فلسفه سیاسی را در اسلام نفی نکرد و قرآن و سنت را در این باب ساکت نینگاشت، و آیات سیاسی قرآن را نادیده نگرفت و حتی ایمان را بدون داشتن اعتقاد سیاسی، کامل ندانست و چاره درد را در بازگشت به خواسته ها و گفته ها و وصایای پیامبر دید. و اکنون نیز چنین می بیند و می اندیشد، یعنی حکومتی که خدا و پیامبر آن را تعیین کرده اند، و اعتبار تاریخی و تجربه احوال مردان اسلام نیز جز آن به چیزی اطمینان پیدانی کند: حکومت معصوم یا مسانخ آن.

مسأله سوم

عبدالرازق آیات بسیاری از «قرآن کریم» را می آورد تا اثبات کند که پیامبر اکرم هیچگونه سیطره و سلطه ای بر مسلمانان - یعنی افراد امت - ندارد. خیلی مایه شگفتی است که ادیب و عالمی مصری، معنی این آیات را

درک نکنند و نفهمند. آیاتی که وی آورده است (ص ۱۸۸ همین کتاب)، در مقام بیان اصل اعتقاد توحیدی و اسلامی است. مثلاً آیه «فذكر انما انت مذكر» (تذکارده و به یادها آر که تو تذکار دهنده‌ای)، مربوط به اصل «ایمان» است. یعنی پیامبر اکرم، خدا را به یادها می‌آورد و این اصل فطری (خداشناسی، توجه به خدا) را تذکار می‌دهد، نه اینکه اصل این علم و ایمان را او در نفوس بیافریند و ایجاد کند. این است معنای عدم سلطه و سیطره بر نفوس، نه نفی حکومت دینی پیامبر. دیگر اینکه استادناهم برده، در این مقام، آیات مکی و مدنی را خاطر کرده است. در صورتی که در فهم مقاصد این آیات زمان و مکان نزول نقش اصولی دارد. پیامبر در آغاز مردمان را تنها دعوت به ایمانی ساده می‌کرد، تا آنکه اندک افراد و گروههایی گرد آورد و به نام اسلام تشکیل جامعه و امت دهد. نظامات و احکام اسلامی را بعدها بیان کرد. بویژه از سالهای استقرار در مدینه. زیرا معنی نداشت هنگامی که هنوز کسی را نداشت و جماعتی پایدار دور او را نگرفته بودند، دم از نظام عالی اسلامی و مقررات اجتماعی قرآنی زند. اما در دوران استقرار اسلام و کشاکشها و فتوحات و بلند شدن فریاد توحید بر فراز آبادی و هامون، پیامبر اکرم، به شکل يك حاکم خدایی در رأس اجتماع مسلمانان فرمان می‌راند.

مسأله چهارم

مسأله چهارمی که استاد عبدالرازق از آن غفلت کرده است، آیاتی است صریح در اینکه پیامبر صاحب اولویت است بر همه نفوس. چون پیامبر نماینده خداست. خداوند نسبت به نفوس خلق اولویت دارد، همینطور پیامبر خدا و وصی پیامبر. از آیات آشکار این مقوله، آیه ۶ سورة ۳۳ (احزاب) است: «النبي أولى بالمؤمنين من انفسهم» (پیامبر از خود مردم مؤمن به آنان اولی و سزاوارتر است به تصرف). این اولویت و مولویت، از جمله، همان نمایندگی خداست در دین و دنیای مردم و همان تشکیلات حکومتی قرآنی، که پیامبر و امام نماینده‌آند.

مسأله پنجم

چنین دستگیر می‌شود که استاد علی عبدالرازق، مانند بسیاری از فاضلان و مؤلفان عصرهای متأخر اهل سنت، در مصر و دیگر سرزمینها، از کتب و منابع شیعه آگاه نبوده و مآخذ عظیم این فرهنگ وسیع را نخوانده‌است. این واقعیت، به‌رحال، مایهٔ تأسف عمیق است. چرا نباید کتابهای ما را بخوانند و از حقایق پیوسته به‌وحی - از طریق آل محمد «ص» - آگاه شوند؟ چرا باید به‌آراء امثال اشعری و باقلانی بسنده‌کنند و ازمیانی امام جعفر صادق، علیه‌السلام، چیزی در دست نداشته باشند؟ ابن‌زیان‌آور نیست که انسان در اسلام زندگی‌کند و از حقایق و تعالیم الهی - که از راه علی و اولاد علی، از پیامبر اکرم رسیده‌است - آگاه نباشد؟ در این پنجاه سال اخیر که برخی از متون شیعه را در فقه و کلام و حدیث خوانده‌اند، چنان شیفتهٔ این حقایق شده‌اند که همواره این معارف را بر معارف همهٔ فرق اسلامی ترجیح داده‌اند. این، خاصیت خواندن و اطلاع است. در این مقوله، از جمله رجوع شود به:

«المراجعات»، تألیف علامه سید عبدالحسین شرف‌الدین عاملی.

«مع رجال الفكر فی القاهرة»، تألیف سیدمرتضی الرضوی الکشمیری. فتاویٰ شیخ محمود شلتوت.

مقدمهٔ «شرایع» محقق حلی، چاپ قاهره.

مقدمهٔ «وسائل الشیعه» شیخ حر عاملی، چاپ قاهره.

مقالهٔ استاد محمد عبدالغنی حسن مصری، در «الغدیر»، ج ۱.

مقالهٔ شیخ محمد سعید دحدوح حلبی، در «الغدیر»، ج ۲ و ۸.

مقالهٔ استاد عادل غضبان مصری، در «الغدیر»، ج ۳.

مقالهٔ دکتر محمد غلاب مصری، در «الغدیر»، ج ۴.

مقالهٔ دکتر عبدالرحمان کیالی حلبی، در «الغدیر»، ج ۴.

مقالهٔ استاد عبدالفتاح عبدالقصد مصری، در «الغدیر»، ج ۶ و ...

هنگامی که مؤلفی، در «چهارسطر» از اصول شیعه دربارهٔ امامت یاد کند (الاسلام و اصول الحکم، ص ۸۸)، چگونه می‌تواند ارزش علمی آن را

تعیین کند؟ آیا استاد عبدالرازق، مبانی متناقض کتابهای عقایدی خودشان را نادیده گرفته است: یکجا استدلال به اجماع، یکجانبی اجماع، یکجا استدلال به نص، یکجا نفی نص^۱، یکجا تمسک به «بیعت عن الرضا والاختیار» یکجا تمسک به «بیعت القهریه»، یکجانبی نص از نظر سندی، یکجا قبول سند و تواتر آن و القاء شبهه لغوی در دلالت، یکجا قبول دلالت و ادعای انصراف داشتن به مورد، یکجا تصدیق عدم دخالت مورد، و... و... و...

آیا این مبانی ارزش علمی دارد، اما مبانی مستند و هماهنگ شیعه ندارد؟

کاش استاد علی عبدالرازق و همانندان او، دست کم این چند کتاب را می خواندند و سپس درباره مبانی شیعه در امامت لب می گشودند:

- ۱- «الشافی» از: سید مرتضی علم الهدی
- ۲- «الانصاح» از: شیخ مفید
- ۳- «تلخیص الشافی» از: شیخ طوسی
- ۴- «آراء اهل المدينة الفاضله» از: ابونصر فارابی
- ۵- «تجريد الاعتقاد»، (باب پنجم) از: خواجه نصیرالدین طوسی
- ۶- «منهاج الکرامه» از: علامه حلی
- ۷- «الصراط المستقیم» از: بیاضی عاملی
- ۸- «احتقاق الحق» از: قاضی نورالله شوشتری
- ۹- «عقبات الانوار» از: میرحامد حسین هندی.
- ۱۰- «اصل الشیعه و اصولها» از شیخ محمدحسین کاشف الغطا
- ۱۱- «المراجعات» از: سید عبدالحسین شرف الدین عاملی
- ۱۲- «الغدير» از: علامه امینی

مسأله ششم

این نظر عبدالرازق نیز درست نیست که اعمال پیامبر را در تصدی امور

۱. «الغدير»، ج ۷. ۲. رجوع شود به کتاب «منهاج الکرامه» علامه حلی و کتابهایی که در پایان این مسأله یاد می شود.

مسلمین و قضاوت و تعیین والی و اجرای حدود و... کاری غیر سیاسی و غیر اداری و غیر از حکومت در میان امت می‌داند، زیرا این اعمال پیامبر، همان در دست گرفتن سیاست امت و حکومت اسلامی است، که سپس به نص خود پیامبر به علی بن ابیطالب «ع» سپرده شده است. و این همان اولویت شرعی اجتماعی دینیّه یعنی «الریاسة على الدنيا والدين» است. و این به عین، رهبری سیاسی است علاوه بر رهبری اخلاقی و تربیتی. و می‌دانیم این رهبریه‌ها در صورت راستین و ثمر بخش خود از یکدیگر جدا نتوانند بود.

كتابينامه

عربي

ابوحاكم، دكتور احمد مصطفى: لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب. بيروت، دار الثقافة، بدون تاريخ.

اسد آبادي، سيد جمال الدين؛ و عبده، محمد: عروة الوثقى. چاپ قاهره، ١٩٥٧.

امين، احمد: زعماء الاصلاح في العصر الحديث. قاهره، مكتبة العربي، ١٩٤٨. اميني، عبد الحسين: الفدير. (چاپ سوم)، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧ هـ.ق.

باشميل، محمد احمد: القومية في نظر الاسلام. بيروت، ١٩٦٥. الباقوري، احمد حسن: عروبة ودين. دار الهلال، بدون تاريخ. بخيت، شيخ محمد: حقيقة الاسلام واصول الحكم. قاهره، مطبعة السلفية، ١٩٢٦. بدوي، عبدالرحمن: الى طه حسين في عيد ميلاده السبعين. قاهره، ١٩٦٢. اليزاز، عبدالرحمن: هذه قوميتنا. قاهره، دار القلم، ١٩٦٤. البطريق، يونس احمد: الدعوة القومية في المجتمع العربي. بيروت، ١٩٦٨. بهاء الدين، احمد: ايام لها تاريخ. قاهره، روز اليوسف، ١٩٥٤. تهانوي، محمد اعلى بن على: كشاف اصطلاحات الفنون. چاپ كلكته، ١٨٦٢. الجبرتي: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والاخبار. ج ٢، بيروت. الحصري، ابو خلدون ساطع: آراء واحاديث في القومية العربية. بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٩.

-: البلاد العربية والدولة العثمانية. بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٥.

-: العروبة اولاً. بيروت، ١٩٦١.

-: ماهي القومية. بيروت، ١٩٥٩.

-: يوم الميسلون. بيروت، ١٩٤٨.

خلف الله، محمد: الكواكب، حياته وآدائه، قاهره، مكتبة العرب، ١٩٥٦.

دائرة المعارف اسلامي. ليدن، ١٩٣٢.

دروزه، محمد عزه: نشأة الحركة العربية. (بيروت، ١٩٤٩). چاپ دوم، منشورات
مكتبة العصرية، ١٩٧١.

الدهان، سامی: عبدالرحمن كواكبي. قاهره، دارالمعارف مصر، ١٩٥٥.
الرافعي، عبدالرحمن: تاريخ الحركة القومية. قاهره، مكتبة النهضة المصرية،
١٩٥٥.

-: مصطفى كامل، باعث الحركة الوطنية. قاهره، مطبعة الشرق، ١٩٣٩.
رافق، عبدالكريم: بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني الى حملة نابليون. چاپ
دوم، دمشق، ١٩٦٨.

رصا، محمد رشيد: تاريخ الاستاذ الامام. قاهره، مطبعة المنار، ١٩٣١.
زرکلی، خير الدين: الاعلام. بيروت، ١٣٨٩.
زيدان، جرجی: بناء النهضة العربية. قاهره، دارالهلال، ١٩٥٦.
-: تاريخ آداب اللغة العربية، ج ٤، قاهره، دارالهلال، بدون تاريخ.
شميل، شبلي: مجموعه. ج ٢، قاهره، ١٩٥٨.
صدقي الدجاني، احمد: الحركة السنوسية. دارلبنان للطباعة والنشر، ١٩٦٧.
صنوع، جيمز: حسن الاشارة في مسامرات ابونظاره، قاهره، ١٩١٥.
الطويل، توفيق: الفكر الديني الاسلامي في العالم العربي، بيروت، در «الفكر-
العربي»، منشورات العيد المئوي، ١٩٦٧.

طه حسين: الفتنة الكبرى. ج ١، قاهره، ١٩٥٩.
-: في الادب الجاهلي.

-: مستقبل الثقافة في مصر. قاهره، مطبعة المعارف، ١٩٤٧.

-: هذا مذهبي. قاهره، ١٩٥٥.

طه حسين كما يعرفه كتاب عصره. قاهره، بدون تاريخ.
طهطاوي: تخليص الابريز من تلخيص باديز. قاهره، دار الطباعة الاميرية،

١٨٤٨.

العاملی، السيد محسن الامين: كشف الاقياب في اتباع محمد بن عبد الوهاب.
چاپ سوم، مكتبة الاسلامية الكبرى العامة، بدون تاريخ.
عبدالرازق، علي: الاجماع في الشريعة الاسلامية، قاهره، دار الفكر العربي،

۱۹۴۷.

-: الاسلام و اصول الحكم، قاهره، مطبعة السلفية، ۱۳۴۴ هـ / ۱۹۲۵ م.

عبد الوهاب، محمد بن: كتاب التوحيد. مكتبة القاهرة، بدون تاريخ.

-: مختصر سيرة الرسول. قاهره، مطبعة الصنعتي محمدية، ۱۳۷۵.

عبد، ابراهيم: ابونظاره، امام الصحافة الفكاهية المصورة وزعيم المسرح في مصر.

قاهره، ۱۹۵۳.

عبد، محمد: رسالة التوحيد. قاهره، چاپ محمد رشيد رضا، ۱۳۶۱.

-: نهج البلاغه (شرح)، حقه محمد محيى الدين عبد الحميد، قاهره، مطبعة.

الاستقامة، بدون تاريخ.

العدوى، ابراهيم احمد: قادة التحرير العربى. قاهره، دار القومية للطباعة.

الغزالي، محمد: حقيقة القومية العربية، قاهره، دار العروبة، بدون تاريخ.

فارس، نبيه امين؛ وتوفيق حسين، محمد: هذا العالم العربى. بيروت، دار العلم

للملايين، ۱۹۵۳.

الفقى، حسن: التاريخ الثقافى للتعليم فى مصر، چاپ دوم، قاهره، ۱۹۷۱.

فوده، عبد الرحيم: الاسلام والقومية العربية، قاهره، دار احياء الكتب العربية،

۱۹۶۱.

كواكبى، عبد الرحمن، ام القرى. قاهره، بدون تاريخ.

-: طبائع الاستبداد و مصادع الاستعباد، مصر، مطبعة المعارف، ۱۹۰۴.

الكيايلى، سامى: الادب العربى المعاصر فى سؤديه. دار المعارف بمصر، ۱۹۵۹.

-: محاضرات فى نشوء الفكرة القومية، بيروت، ۱۹۵۶.

مرصفى، شيخ حسين: رسالة الكلم الثمان، قاهره، ۱۲۹۸ هـ / ۱۸۸۰-۱۸۸۱ م.

موسى، سليمان: الحركة العربية: بيروت، دار النهار للنشر، ۱۹۷۰.

نايينى، حاج ميرزا احسين (ميرزاى نايينى): تنبيه الامة و تنزيه المله. باتوضيحات

سيد محمود طالقانى، تهران، ۱۳۷۴ ق.

التجار، حسين فوزى: السياسة والاستراتيجية فى الشرق الاوسط. قاهره، مكتبة.

النهضة المصرية، ۱۹۵۳.

نديم، عبد الفتاح، سلفات النديم فى منتخبات السيد عبد الله نديم. قاهره، ۱۹۰۱.

آدمیت، فریدون: اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی. تهران، طهوری، ۱۳۴۶.

-: اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، خوارزمی، ۱۳۴۹.

-: اندیشه ترقی و حکومت در عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱.
احمدخان، [سید]: ترجمه تفسیر قرآن، بخش دوم، تهران، چاپ آفتاب، ۱۳۳۲.

اسدآبادی، سید جمال‌الدین: نیچریه یا ناتورالیسم (حقیقت مذهب نیچری). تبریز، بنگاه مطبوعاتی دین و دانش، ۱۳۲۷.

امین‌الدوله. میرزا علی‌خان: خاطرات سیاسی امین‌الدوله. به کوشش حافظ فرمانفرمایان، تهران، کتابهای ایران، ۱۳۴۱.

اولیری، دلیسی: انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی. ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.

تقی‌زاده: سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی. انتشارات سروش، تبریز، ۱۳۴۸ ش.

جمالی اسدآبادی، صفات الله: اسناد و مدارک در باره سید جمال‌الدین اسدآبادی. قم، چاپخانه علمیه، ۱۳۴۹.

زعتر، اکرم: سرگذشت فلسطین. ترجمه اکبرهاشمی رفسنجانی، قم، ۱۳۸۳.
شهیدی، سید جعفر؛ و حکیمی، محمد رضا: یادنامه علامه امینی. تهران، شرکت انتشار، ۱۳۵۲.

طباطبائی، سید محمد حسین: «ابطال اجتماعی در اسلام». ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، تهران، انتشارات بعثت، ۱۳۴۸.

طه حسین، علی‌علیه السلام و دو فرزند بزرگوارش. ترجمه احمد آرام، تهران، علی اکبر علمی، ۱۳۳۲.

عنایت، حمید: اسلام و سوسیالیسم در مصر. تهران، انتشارات موج، ۱۳۵۰.
-: اندیشه‌ها و نهادهای سیاسی در ایران و اسلام. (جزوه) تهران، انتشارات

دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.

-: دین و جامعه. تهران، انتشارات موج، ۱۳۵۲.

فقیهی، علی اصغر: وها بیان. تهران، کتابفروشی صبا، ۱۳۵۲.

کرمانی، ناظم الاسلام: تاریخ بیداری ایرانیان. با مقدمه محمد هاشمی،

تهران، ابن سینا، ۱۳۳۳.

کسروی، احمد: تاریخ مشروطه ایران. چاپ ششم، تهران، امیرکبیر،

۱۳۴۴.

-: زندگی من. تهران، بدون تاریخ.

کلینی، محمد بن یعقوب: الکافی. تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸.

کواکبی، عبدالرحمن: طبایع الاستبداد، ترجمه عبدالحسین قاجار، تهران،

۱۳۲۵ ه. ق.

محیط طباطبائی، محمد: نقش سید جمال الدین اسدآبادی در بیداری مشرق-

زمین. تهران، ۱۳۵۰.

ملک زاده، مهدی: تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۱، تهران، کتابخانه

سقراط، ۱۳۲۸.

-: زندگانی ملک المتکلمین. تهران، ۱۳۲۵.

مهدوی، اصغر؛ و افشار، ایرج: مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید

جمال الدین مشهود به افغانی. تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۲.

مهدی، محسن: فلسفه تاریخ ابن خلدون. ترجمه مجید مسعودی، تهران،

بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.

وائقی، صدر: سید جمال الدین حسینی پایه گذار نهضت های اسلامی. تهران،

شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۸.

- Abdel Malek, Anouar: *la pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Edition du Seuil, 1970.
- Adams, C. C.: *Islam and Modernism in Egypt*, London, Oxford University Press, 1933.
- al Afghani, Jamal ad-Din: *La réfutation des matérialistes*, Paris, traduit par A. M. Goichon, 1942.
- Ahmad, Jamal Muhammad: *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, London, Oxford University Press, 1960.
- Antonious, George: *The Arab Awakening*, London, Hamish Hamilton, 1955.
- Azouri, N: *Le Réveil de la nation arabe*, Paris, Librairie Plon, 1905.
- Bear, Gabriel: *Population and Society in the Arab East*, Routledge and Kegan Paul, 1964.
- Berque, Jacques: *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Editions du Seuil, 1960.
- Brockleman, Carl: *History of the Islamic Peoples*, London, Routledge & Kegan Paul, 1964.
- Fisher, Sydney N.: *The Middle East*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- Fyzee, A. A. A.: *A Modern Approach to Islam*, Asia Publishing House, 1963.
- Gabbay, Rony.E.: *A Political Study of Arab - Jewish Conflict*, Geneva, Librairie E. Droz, 1959.
- Ghorbal, Shafik: *The Beginning of the Egyptian Question and the Rise of Mehmet Ali*, London, Routledge, 1928.
- Goitein, D. S.: *Jews and Arabs*, New York, 1955.
- Halpern, Ben: *The Idea of the Jewish State*, Harvard

- University Press, 1961.
- Hartman, Martin: *The Arabic Press of Egypt*, London, Luzac, 1899.
- Hartmann, Richard: *Islam und Nationalismus*, Berlin, Akademie Verlag, 1948.
- Heyworth-Dunne, J.: *An Introduction to the History of Education in Egypt*, London, Luzac, 1938.
- Hitti, Philip K.: *History of the Arabs*, London, Macmillan, 1956.
- Hourani, A. H.: *Syria and Lebanon*, Oxford University Press, 1954.
- : *Arabic Thought in the Liberal age, (1798–1939)*. London, Oxford University Press, 1962.
- Husaini, Ishak Musa: *The Moslem Brethren*, Beirut, Khayyat, 1956.
- Isawi, Charles: *Egypt: An Economic and Social Analysis*, London, 1947.
- : *The Economic History of the Middle East*, Chicago, 1968.
- Jung, Eugène: *la révolte arabe*, Paris, Librairie Colbert, 1924.
- Kamel Pacha, Mustafa: *Egyptien et Anglais*, Paris, Perrain et Cie, 1906.
- Kampffmeyer, G.: *In Whither Islam?* (edited by H. A. R. Gibb), Victor Gollancz, London, 1932.
- Karpat, Kemal H.: *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, New York, Praeger, 1968.
- Keddie, Nikkie: *Sayyid Jamal Ad – Din «Al Afghani»*, Los Angeles, University of California Press, 1971.
- Kedourie, Elie: *Nationalism*, Hutchinson of London, 1960.
- Kerr, Malcom: *Islamic Reform*, University of California

- Press, 1966.
- Khadduri, Majid: *War and Peace in the Law of Islam*, Johns Hopkins.
- Khalil, Muhammad: *The Arab States and the Arab League*, Beirut, Khayyat, 1962. vol II.
- Landu, Jacob: *Parliamentary and Political Parties in Egypt* (thesis), University of London, 1946.
- Lewis, Bernard: *The Arabs in History*, London, Arrow Books, 1958.
- : *The Middle East and the West*. London, Weidenfeld and Nicolson, 1964.
- Lloyd, Lord: *Egypt Since Cromer*, London, Macmillan, 1933.
- Mitchel, Richard: *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, 1969.
- Monroe, Elizabeth: *Britain's Moment in the Middle East*, University Paperbacks, 1963.
- Naguib, Mohammad: *Egypt's Destiny*, London, Victor Gollancz, 1955.
- Nuseibeh, Hazem: *Ideas of Arab Nationalism*, New York, 1956.
- Pakdaman, Homa: *Djamal - ed - Din Assad Abadi dit Afghani*, Paris, Maisonneuve, 1969.
- Saab, Hassan: *The Arab Federalists of the Ottoman Empire*, Amsterdam, Djambatan, 1960.
- Sabry, M.: *L'Empire égyptien sous Mohmed Ali*, Paris, Librairie Orientale, 1930.
- Sammarco, Angelo: *Hisloire de L'Egypte moderne*, l'Institut français d'archéologie orientale, vol III. Caire. 1937.
- Sayegh, Fayez: *Arab Unity*. New York, Devin Adair, 1958.

- Tapiero, Norberi: *Les idées réformistes d'Al Kawakibi*, Paris, Les éditions arabes, 1956.
- Thompson, Jack H., Reischaur, Robert D.: *Modernization of the Arab World*, Van Nos Reinhold. 1966.
- Wended, Charles: *The Evolution of the Egyptian National Image*, University of California Press, 1972.
- Zayid, Mahmud Y.: *Egypt's Struggle for Independence*. Beirut, Khayyats, 1965.
- Zein, N. Zein: *The Emergence of Arab Nationalism*, Beirut, Khayyat, 1966.
- Ziadeh, Nikolai: *Syria and Lebanon*. London. Ernest Benn, 1957.

نشریات ادواری

عربی:

التودد (پاریس)

المقتطف (بیروت - قاهره)

المنار (قاهره)

المنصف (پاریس)

مجلة الأهرار (قاهره)

فرنگی:

Bulletin of the School of Oriental Studies (London)

L' Indépendance arabe (Paris)

Middle Eastern Studies (London)

Middle East Journal (Washington)

Orient (Paris)

Revue du Monde Musulman (Paris)

Die Welt des Islams

فارسی:

راهنمای کتاب

نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد

فهرست راهنما

۲۲۳

- ابن سعد: ۷۴
 ابن سعود، عبدالعزيز: ۱۸۱، ۲۳۰
 ابن سعید، عبدالحمید: ۱۸۰
 ابن سینا: ۴۹، ۱۱۸، ۱۳۵، ۱۷۸
 ابن طفیل: ۱۰۷
 ابن طولون: ۶۳
 ابن عبدالوهاب: ۸، ۶
 ابن عربی: ۱۴۷
 ابن عقیل: ۵۶
 ابن مالک: ۵۶
 ابن میمون، موسی: ۲۳۹
 ابوالعباس احمد ← ابن طولون
 ابوبکر، خلیفه: ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۱۴۴
 ابوحاکم، مصطفی: ۷
 ابوزید، محمد: ۱۲۵
 ابونظاره، [شیخ] ← صنوع،
 یعقوب بن رفائیل
 اپیکور: ۸۸، ۹۲، ۹۳
 اخفش: ۶۸
 ادیب‌نصور: ۲۱۵
 ادیسون: ۱۸۰

آ

- آتاتورك، کمال: ۲۴۰
 آخوندزاده، میرزا فتحعلی: ۲۵۱
 آدامز، س. س.: ۵۶، ۱۱۴
 ۱۲۹، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۸۲
 آدمیت، فریدون: ۲۵۱
 آرام، احمد: ۷۲، ۱۷۸
 آنطونیوس، جرج: ۹، ۱۲، ۱۷۹
 ۲۳۳، ۲۳۴

الف

- ابراهیم [پاشا]: ۱۷، ۲۰۱
 ابراهیم، پیامبر: ۱۱۸
 ابن باجه: ۱۰۷، ۱۸۷
 ابن بطوطه: ۱۶۵
 ابن تیمیه: ۱۴۰
 ابن جماعه: ۳۲، ۱۵۸، ۱۷۱،
 ۱۹۰
 ابن حنبل: ۱۳۹، ۲۲۳
 ابن خلدون: ۵، ۴۹، ۵۶، ۱۱۰
 ۱۶۵، ۱۸۴، ۱۸۷
 ابن رشد: ۱۰۷، ۱۳۵، ۱۷۸

افغانی ← اسدآبادی، سیدجمال-
الدین

افلاطون: ۱۱۱، ۱۳۳

افندی، محمد علی: ۱۹۶، ۱۹۷

اقبال لاهوری، محمد: ۹۷

اقلیدس: ۱۱۱

امرؤ القیس: ۵۷

امین، احمد: ۶۱، ۷۹، ۱۱۴

۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۷

۱۲۸، ۱۶۰

امین، قاسم: ۱۲۷، ۱۶۳، ۲۰۵

امین الدوله: ۷۹

امین فارس، نبیه: ۲۶۰، ۲۶۱

امینی [علامه]، عبدالحسین احمد:

۸۴، ۱۵۹

انصاری، شیخ مرتضی: ۸۰

انطون، فرج: ۴۶

انورالسادات، محمد: ۲۳۴

انور عبدالمک: ۴۶، ۴۷، ۷۹

۲۲۰

اوئن، رابرت: ۱۸۱

اولیری، دلیسی: ۱۷۸

اهوانی، عبدالعزیز: ۲۶۰

ایچی، [قاضی] عضد: ۱۳۴

ب

البارودی، محمود سامی: ۱۲۱

باشمیل، محمد احمد: ۴

الباقوری، احمد حسن: ۳

بلاوی، شیخ علی: ۱۲۸

بخیت، شیخ محمد: ۱۹۰

اردبیلی، شیخ صفی الدین: ۱۶۰

ارسطو: ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۳۳

۲۱۲

ازهری: ۶۸

اسپنسر، هربرت: ۴۷، ۴۹، ۱۲۴

۱۲۹

اسحق ادیب: ۸۳، ۱۱۳، ۱۱۸

اسدآبادی، سیدجمال الدین: ۱

۴۰، ۷۷، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۸

۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۸

۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۳۹

۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۴

۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸

۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۷۶

۱۷۹، ۱۸۰، ۱۹۲، ۱۹۹

۲۱۰، ۲۳۴، ۲۴۲، ۲۵۱

۲۵۵

اسعدآبادی، لطف الله: ۷۹

اسمعیل، [خدیو]: ۱۴، ۳۰، ۳۹

۴۰، ۴۳، ۴۴، ۸۴، ۱۲۰

۱۳۸

اسمعیل، [شاه]: ۱۶۰

اشعری، ابو الحسن: ۳۲، ۱۳۳

اصفهان، ابوالفرج: ۵۹

اصفهان، حبیب: ۱

اصفهان، میرزا عبدالغفار: ۱۱۳

اعتماد السلطنه، محمد حسن خان:

۱۱۳

اعظم خان ← محمد اعظم

افشار، ایرج: ۷۸، ۸۳، ۸۴

۱۰۹

ت

تاہی یرو، نریر: ۱۶۰، ۱۶۲،

۱۷۵

تحسین افندی: ۸۲

تلماک: ۳۰

توفیق، خدیو: ۴۴، ۸۴، ۱۱۹،

۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳،

۱۲۴، ۱۹۷،

توفیق حسین، محمد: ۲۶۱

تولستوی، لئون: ۱۲۹

تونسی، خیرالدین [پاشا]: ۱۶۵

تونسی، عمر معجوب: ۸

تھانوی، محمد اعلیٰ: ۱۴۵

ث

ثعلب: ۶۸

ج

جاحظ: ۶۸

جالینوس: ۱۱۱

جزاوی، ابوالفضل: ۲۱۱

جلوہ، میرزا ابوالحسن: ۱۱۳

جمالی اسد آبادی، صفات اللہ: ۸۴

جمعی، ابن سلام: ۵۹

الجنیدی، انور: ۷۹

جودت، احمد: ۱۶۵

جوہری: ۶۸

جیمز صنوع، صنوع، یعقوب بن

رفائیل

بدوی، عبدالرحمن: ۷۰

بر، گابریل: ۲۴۶

برک، ژاک: ۴۷، ۲۶۰

برکش، نیازی: ۷۹

بروکلماں: ۲۱۴

برینگ، کلنل: ۱۹۸

البزاز، عبدالرحمن: ۴، ۲۵۲،

۲۵۴

بستانی، بطرس: ۱۹، ۱۱۹، ۲۰۹

بستانی، سلیم: ۱۶۵

البطریق، یونس احمد: ۹

بطلمیوس: ۲۹، ۱۱۱

بقراط: ۱۱۱

بلاذری: ۷۴

بلقیس (ملکہ سبا): ۱۶۷

بلنت، ویلفرید: ۱۱۲، ۱۴۹،

۱۵۰

بوپ، ا: ۲۲۸

بوختر: ۴۷

بہاء الدین، احمد: ۱۹۴

بیرونی: ۱۷۸

بیسمارک: ۱۰۱، ۱۷۶

بیضاوی، قاضی: ۱۳۴، ۱۸۴

پ

پاستور: ۲۰۶

پاشا، شریف: ۱۲۱

پاکدامن، ہما: ۷۸

پطر [کبیر]: ۱۷۶

ح

حثیم، سیلوایا: ۱۵۳، ۲۵۲، ۲۵۳

۲۵۴

حتی، فیلیپ: ۲۳۹

حجتی کرمانی، محمدجواد: ۱۱۰

حرب، طلعت: ۶۱

حسن (ع)، امام: ۱۴۴

حسنعلی خان، میرزا: ۱۱۳

حسین (ع)، امام: ۱۴۴، ۱۸۶

حسین، شریف: ۱۸۱، ۱۸۶

۲۳۳

الحسینی، اسحق موسی: ۲۴۱

حسینی، سید جمال الدین ← اسد

آبادی، سید جمال الدین

الحصری، ابوخلدون ساطع: ۲۲۹

۲۴۳، ۲۵۴، ۲۶۱

حلیم، خدیو: ۸۴

الحکیم، توفیق: ۶۲، ۲۶۰

حکیمی، محمدرضا: ۱۸۳، ۲۶۳

حمیدالله ← حیدرآبادی، محمد

حمیدالله

حورانی، آلبرت: ۱۹، ۲۷، ۲۸

۳۷، ۳۸، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۶۰

۷۹، ۹۸، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰

۱۵۴، ۱۶۳، ۲۲۰، ۲۵۹

حیدرآبادی، محمدحمیدالله: ۱۰۸

۱۰۹

خ

خدوری، مجید: ۲۲۴، ۲۵۱

خراسانی، آخوند ملا محمد کاظم: ۲

خروشچف: ۲۶۱

خسروپاشا: ۱۲۰

خسروشاهی، سیدهادی: ۹۶

۱۰۷

خضوری، الی: ۱۰۸، ۲۲۸

۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۸

۲۵۷

خطیب، محب الدین: ۱۸۰

خلف الله، محمد: ۱۶۰، ۱۷۶

خلیل، محمد: ۲۴۸

خلیل، [نحوی]: ۶۸

د

داروین: ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۸۸

۹۳

دبلین نیر: ۴۳

دروزه، محمدعزه: ۵

درویش، [شیخ]: ۱۱۵، ۱۱۶

۱۴۷

دکارت: ۵۷، ۵۸

دمشقیه، رسلان: ۱۹

دموکریت ← ذیمقراطیس

دورکهایم: ۵۶

دوست محمد: ۸۰

دوشتودارت، لوتروپ: ۱۷۴

دولونکل، فرانسوا: ۱۹۸

دووو، کارا: ۱۷۴، ۱۷۵

الدهان، سامی: ۱۶۰، ۱۶۲

۱۶۳

دیوجانس: ۸۸

زغلول، سعد: ۶۰، ۷۹، ۸۲،

۱۱۸، ۱۲۷، ۲۱۱

زکی، احمدکمال: ۵۹

زمخشری: ۱۸۵

الزهرای، طاهر: ۱۶۲

زهیری، کامل: ۷۰

زیاده، نیکولا: ۲۴۴

زیدان، جرجی: ۱۸، ۲۵، ۷۹،

۱۶۲

زین، نورالدین زین: ۱۶۴، ۲۲۶

س

ساسی، سیلوستر دو: ۲۸

سامارکو، آنژلو: ۱۹۴

ساموئل، هربرت: ۲۳۸

سائتی لانا: ۵۶، ۱۸۳

سریزی: ۲۳

سعدین ابی وقاص: ۱۴۳

سلیم النقاش: ۸۳

سلیمان [پاشا]: ۱۶۵

سلیم سوم: ۱۱، ۱۲

سنوسی ادیسی، محمد بن علی: ۸

سیبویه: ۶۸

سید احمدخان [سر]: ۸۵، ۸۶،

۸۷، ۹۳، ۹۴، ۱۷۶

سیدرومی ← اسدآبادی، سیدجمال-

الدین

سیدفراقی ← کواکبی، عبدالرحمن

سیف بن عمر: ۷۴، ۷۵

سیوطی: ۵۹، ۱۰۷

ذ

ذیمقراطیس: ۸۸

ر

رازی: ۱۶۵، ۱۷۸

راسل، برتراند: ۵۴

راسین: ۲۷

الرافعی، عبدالرحمن: ۲۴، ۱۹۸،

۲۰۰، ۲۰۵، ۲۰۷

رافق، عبدالکریم: ۱۶

رشیدرضا، محمد: ۸، ۹۷، ۱۱۴،

۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۰،

۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۵۰،

۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶-۱۵۹،

۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۰۴،

۲۰۵

رضوانی، محمد اسماعیل: ۱۶۴

رضی، شریف: ۱۴۲

رفاعة بك ← الطهطاوی

رفقی [پاشا]: ۱۲۰

رنان، ارنست: ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۴،

۱۱۲، ۲۵۵

روسو: ۲۷، ۲۸، ۳۲، ۳۹، ۹۲،

۹۳

روسه: ۲۳

ریاض [پاشا]: ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۳

ز

زبیر بن عوام: ۱۴۳

زرکلی، خیرالدین: ۴۵

زعتر، اکرم: ۲۳۸

ش

شتبات، فریتز: ۱۹۷، ۱۹۹،
 ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷
 شحاده، میخائیل: ۱۹
 شریینی، عبدالرحمن: ۱۲۸
 شمیل، شبلی: ۴۵، ۵۶، ۶۰، ۶۹،
 ۸۳، ۱۱۹
 شهابی، علی اکبر: ۸
 شیخ الاسلام - قهمی افندی، شیخ-
 الاسلام
 شیرعلی: ۸۰، ۸۱
 شیلار: ۱۶۹

۱۱۰

طبری: ۷۴
 طرقة بن عبد: ۵۷
 طلحه: ۱۴۳
 طوسی: ۱۶۵
 الطویل، توفیق: ۱۶۲
 الطویل، [شیخ] حسن: ۱۱۷،
 ۱۷۹
 الطهطاوی، رفاعة رافع: ۲۷،
 ۳۸، ۵۵، ۶۰، ۶۴، ۶۹،
 ۱۱۳، ۱۶۵، ۱۹۳، ۲۰۹،
 ۲۱۲، ۲۴۲

ع

عازوری، نجیب: ۲۲۸ - ۲۳۴،
 ۲۴۲
 العاملی، السید محسن الامین: ۷
 عباس، خدیو: ۲۴، ۳۰، ۱۱۵،
 ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷،
 ۱۲۸
 عباس دوم، (خدیو مصر): ۱۶۲
 عبدالحمید، [سلطان]: ۱۱، ۴۲،
 ۵۳، ۱۱۲، ۱۵۵، ۱۶۱،
 ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۹۱، ۲۰۷،
 ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۳،
 ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۱
 عبدالحمید، محیی الدین: ۱۴۲
 عبدالرازق، [شیخ] مصطفی: -
 ۱۳۰، ۱۴۲
 عبدالرازق، علی: ۶۰، ۷۲، ۱۲۵،
 ۱۳۶، ۱۵۱، ۱۸۲ - ۱۹۱

ص

صایه نجی، لوئی: ۸۲
 صایخ، فائز: ۲۲۷
 صدقی، عبدالرحمن: ۵۷
 صدقی الدجانی، احمد: ۸
 صدقی پاشا، اسمعیل: ۶۱، ۲۱۱
 صدیقی، غلامحسین: ۱۶۴
 صروف، یعقوب: ۴۵، ۲۰۴
 صعب، حسن: ۲۲۶
 صفید، سیده: ۱۶۰
 صنوع، یعقوب بن رفائیل: ۴۰،
 ۴۳، ۸۳، ۱۱۸

ط

طالوف: ۱، ۴۶
 طه حسین: ۵۶، ۷۶، ۲۱۰، ۲۱۱،
 ۲۵۹
 طباطبائی [استاد]، سید محمد حسین:

عمار: ۱۴۴
 عمر، خلیفه: ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۵،
 ۱۴۳
 عمرو بن کلثوم: ۵۷
 عنتره بن شداد: ۵۷
 عنحوری، سلیم: ۸۳
 عوف، عبدالرحمن: ۱۴۳
 عیساوی، چارلز: ۱۳، ۱۴، ۱۷،
 ۶۱، ۲۴۷، ۲۶۰
 عیسی [پسامبر]: ۱۸، ۱۸۵

غ

غانم، شکری: ۲۳۳
 غربان، شفیق: ۲۶
 الغزالی، امام محمد: ۳، ۱۳۳،
 ۱۵۸، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۹۰

ف

فارابی: ۱۳۵، ۱۷۸
 فارادی: ۱۸۰
 فارس، احمد: ۱۶۵
 فاروق: ۱۹۳
 فاطمه، (ع): ۱۸۶
 فخر داعی گیلانی، سید محمد تقی:
 ۸۶
 فرانکلین، بنیامین: ۱۸۰، ۲۰۶
 فرعون: ۱۶۸
 فروغی، محمد حسین: ۱۱۳
 فضل بن ربیع: ۵۰
 الفقی، حسن: ۶۹
 فقیهی، علی اصغر: ۸

۲۰۱

عبدالله بن سبا: ۷۴
 عبدالله بن عباس: ۱۸۶
 عبدالله بن عمر: ۷۳، ۷۴
 عبدالمجید: ۱۱، ۴۲
 عبدالملك بن مروان: ۱۸۶
 عبدالناصر، جمال: ۶۹، ۲۳۴،
 ۲۴۱، ۲۴۸، ۲۵۹، ۲۶۱
 عبده، ابراهیم: ۴۲، ۴۳
 عبده، محمد: ۸، ۴۴، ۵۶
 ۷۲، ۷۷، ۸۲، ۹۷، ۹۸، ۹۹
 ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۴
 ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹
 ۱۶۰، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۹۱
 ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۰۹
 ۲۱۰، ۲۱۲
 عثمان، خلیفه: ۷۱، ۱۴۳، ۱۴۴
 العدوی، ابراهیم احمد: ۵
 عراقی پاشا، احمد: ۴۴، ۸۳،
 ۹۸، ۱۲۰-۱۲۳، ۱۲۴
 ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۰۳
 ۲۰۷
 العطار، حسن: ۲۷
 عفیفه، سیده: ۱۶۰
 العقاد، عباس محمود: ۶۲
 عقیل: ۱۴۴
 علوی، فضل پاشا: ۱۵۵
 علی بن ابیطالب (ع): ۸، ۵۱،
 ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵
 ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴
 علی یوسف، [شیخ]: ۲۰۱

- فنون: ۳۰
فونرباخ، لودویک: ۲۰۳
فوده، عبدالرحیم: ۳
فورد، هنری: ۱۸۰
فوزی الشجار، حسین: ۲۴۴، ۲۴۳
فوکو: ۵۶
فهمی، حسن: ۱۶۵
فهمی، محمد: ۱۹۷
فهمی افندی، شیخ الاسلام: ۸۱
۸۲
فیاض، جرجس: ۱۹
فیخته، یوهان: ۲۰۳، ۲۵۵
۲۵۷
الفیری، ویکتور: ۱۶۳، ۱۷۴
فیشر، سیدنی: ۲۴۲
فیصل: ۲۵۵، ۱۸۶
فیضی، آ.: ۹۳
- ق
- قاجار، عبدالحسین: ۱۶۴، ۱۶۶
قاضی، میرزامحمد علی: ۱۱۳
قباد: ۹۱
قدامه: ۶۸
قدزی [پاشا]: ۲۲۳
قذافی: ۲۴۸
قمشه ای، حکیم: ۱۱۳
- ك
- کائناتی: ۷۱
کارپات، کمال: ۲۵۲
کارنگی: ۱۸۰
- کامل [پاشا]، مصطفی: ۱۵۹
۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۷، ۲۱۰
۲۱۲، ۲۳۰، ۲۳۴
کامپف مایر، ج.: ۱۸۰، ۱۸۲
کاوور: ۲۰۶
کدی، نیکی: ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۲
۹۸
کر، مالکوم: ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۵۸
کردعلی، محمد: ۱۶۲
کرمانی، ناظم الاسلام: ۷۹
کرومر، [لرد]: ۲۵، ۴۶، ۵۰
۵۱، ۵۲، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۷
۱۵۵، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۱۹
کسانی: ۶۸
کسروی، احمد: ۴۶، ۷۹
کلو: ۲۳
کلهون، سمعان: ۱۹
کمال، نامق: ۱۰۴، ۱۶۵، ۱۹۴
۲۵۱
کندی، یعقوب: ۱۰۴، ۱۰۶
کندیاک: ۲۷
کواکبی، عبدالرحمن: ۷۲، ۱۵۸
۱۶۰، ۱۸۲، ۲۲۰، ۲۲۸
۲۲۹
کوشوت: ۲۰۶
الکیالی، سامی: ۲۵۵
کینچنر: ۴۸

گ

گاریبالدی: ۱۷۶، ۲۰۶
گاليله: ۵۱

متنبی: ۱۶۵
 محروس: ۱۱۸
 محمد(ص)، [پیامبر]: ۵۱، ۲۹
 ۱۹۱، ۱۸۸، ۱۱۸، ۹۳
 محمد احمد، جمال: ۱۱۴
 محمد اعظم: ۸۱، ۸۰
 محمد بن علی: ۱۹۶
 محمد سعید پاشا، [خدایو]: ۳۰
 ۳۹
 محمد علی [خدایو مصر]: ۱۲، ۷
 ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۲۲، ۲۳
 ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰
 ۳۱، ۳۶، ۳۸، ۶۴، ۸۴
 ۱۱۵، ۱۳۸، ۱۹۷، ۲۰۱
 ۲۰۲
 محمود دوم، (سلطان عثمانی):
 ۱۲، ۱۱
 محیط طباطبائی، سید محمد: ۷۹
 ۸۰، ۸۴، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۵۵
 ۱۶۰
 مدحت پاشا: ۱۱۳
 مدنی، مبعوث: ۱۶۵
 مراغه‌ای، زین العابدین: ۱
 مرصفی، شیخ سید حسین: ۵۶
 ۱۹۵، ۲۰۲
 مزدک: ۹۱، ۹۳
 مسعودی، مجید: ۱۱۰
 مسیح، پیامبر: ۸۷
 مصطفی، محمد: ۵۶
 معاویه: ۴، ۷۳، ۶۴، ۷۵
 معتصم، خلیفه: ۵

گبای، رونی: ۲۳۹
 گلبن، محمد: ۸۴
 گندتسیر، ایرنی: ۴۰
 گو'شون: ۱۰۸
 گوردون: ۴۸
 گوی تین، د. س.: ۴۱
 گیزو، فرانسوا پیر کیوم: ۱۲۹
 ۱۳۰
 کیلانی، رشید عالی: ۲۵۵

ل

لابروئیر: ۱۵۳، ۱۵۲
 لامیر آدام، ژولیت: ۱۹۹
 لطفی السید، احمد: ۲۰۹، ۲۲۰
 لندو، ژاکوب: ۲۰۰، ۲۰۱
 ۲۰۵
 لوئیس، برنارد: ۴، ۲۲، ۲۳
 لوتر: ۹۶
 لوید، لرد: ۲۵
 لینان: ۲۳
 لینکلن، آبراهام: ۱۸۰

م

مارشان: ۲۱۴
 مارگولیوت، د. س.: ۶، ۵۹
 مازندرانی، [ملا] عبدالله: ۲
 مانرو، الیزابت: ۲۳۷
 ماوردی: ۳۲، ۱۵۸، ۱۷۱
 ۱۹۰
 مأمون: ۵
 مبرد: ۶۸

نایینی، میرزا محمد حسین: ۲،
۱۷۴

نجم، محمد یوسف: ۲۱۱

نجیب، محمد: ۱۹۳

ندیم، عبدالفتاح: ۱۹۴

ندیم، عبدالله: ۱۹۳، ۱۹۴،

۱۹۷، ۱۹۸

نمر، فارس: ۴۵

نواوی، شیخ حسونه: ۱۲۶

نوباریان، نوبارپاشا: ۴۳

نوفل، سلیم: ۱۹

نوفل، نوفل: ۱۹

نولدکه: ۵۹

و

واثقی، صدر: ۸۴

واشنگتن، جرج: ۲۰۶

واتری، پل: ۶۵

وایزمن، چیم: ۲۳۸

وحیدبی، محمد: ۲۳۵

ولتر: ۲۷، ۳۹، ۹۲، ۹۳

وندل: ۲۱۴، ۲۱۵

ویلسون (وزیر انگلیسی کابینه

مصر): ۴۳

ویلهم دوم: ۴۷

ه

هادی، خلیفه: ۱۰۷

هارتمان، ریچارد: ۴، ۱۹۴

هارتمان، مارتین: ۴۰

هارون الرشید: ۴۲

معری، ابوالعلاء: ۵۶، ۱۶۵

مغربی، عبدالقادر: ۹۷

مقدادین اسود: ۱۴۳

مکماهون، شریف: ۲۴۲

ملك المتكلمين: ۷۹

ملك زاده، مهدی: ۴۶، ۷۹

ملككم خان، میرزا: ۱۱۳

الموسوی، ابوالحسن محمد الرضی-

بن الحسن: ۱۴۲

موسی [پیامبر]: ۱۱۸، ۱۶۸

موسی، سلامه: ۴۶، ۲۱۰

موسی، سلیمان: ۵

موتسکیو: ۲۷، ۲۸، ۳۲،

۱۶۳، ۱۶۹، ۱۷۴

مولیجی، ابراهیم: ۱۱۸

مهدوی، اصغر: ۷۸، ۸۳، ۸۴،

۱۰۹

مهدی، امام (ع): ۱۵۹

مهدی، محسن: ۱۱۰

مهدی سودانی، محمد احمد: ۴۸،

۱۰۲، ۱۰۳، ۲۱۴

میچل، ریچارد: ۲۴۱

میشل، ب.: ۱۳۰، ۱۴۲

میل: ۳۹

ن

ناپلئون: ۱۲، ۲۲، ۲۳، ۲۴،

۲۶، ۶۳، ۹۲، ۱۷۶

ناپلئون سوم: ۴۲، ۹۲

ناصرالدین شاه: ۴۲، ۱۱۲

نالینو: ۵۶، ۱۸۲

ی

یازجی، نصیف: ۱۹، ۲۰۹	ہاشمی، اکبر: ۲۳۸
یحییٰ، [امام]: ۲۳۰	ہر تسلی، تئودور: ۲۳۵
یزید: ۱۸۶	ہردر، یوہان: ۱۹۴، ۲۵۵
یکن، عدلی: ۲۱۱	ہرمزان: ۷۴
یونگ، اوژن: ۲۲۸، ۲۲۹	ہکسلی: ۴۷
۲۳۲، ۲۳۳	ہکل: ۴۷
	ہیکل، محمد حسنین: ۶۲، ۲۱۰
	ہیورٹ دان: ۲۳

۱-۷۶۰۶۸-۸



بها: ۷۰۰ ریال

شابک ۹۶۴-۰۰۰۰۲۸۰۰-۱
ISBN 964-00-0280-1