

تأثير ناسيوناليسم و استعمار بر اسلامگرايي'

کمال سليمانی

برگردان: بهرؤژ اسعدی



تمدن اسلامی ما... کودکی است که نرمی و ظرافتش را از مادر آریایی، و صلابتش را از پدر سامی اش به ارث برده است، بدون فتح ایران، تمدن اسلامی،
تمدنی یک سویه می بود.
محمد اقبال، تاملات پراکنده

تشیع محل تلاقی روح آریایی و سامی است
علی شریعتی، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی

"من نژادپرست نیستم، ولی از اعراب متنفرم"
یک استاد دانشگاه تهران (نقل قول از علم صالح، ۲۰۱۳)

مقدمه

در این مقاله، قصد دارم تاثیر ناسیونالیسم و استعمار را بر اندیشه اسلامی مدرن نشان دهم. مقصود من از اندیشه اسلامی مدرن راه و شیوه‌هایی است که از طریق

۱- مطلب حاضر برگردان مقاله زیر است:

"Islam moderno y nacionalismo y poscolonialidad" in *Miradas múltiples*, *Desentrañar la "política"*. (ed). Saurabh Dube and Ishita Banerjee, Ciudad de Mexico: El Colegio de México. 2021.

آن مسلمانان اسلام را بازتفسیر و مفهوم پردازی میکنند. من به گرایشهای عمومی تخیل و بازبینی مجدد مسلمانان از اسلام میپردازم که از اواخر قرن ۱۹ رواج پیدا کرده است. استدلال من این است که اندیشه اسلامی مدرن دارای چندین ویژگی اساسی است که گواه بر تاثیر مواجه جهان اسلام با استعمار غرب است. برای انجام این کار، بدون محدود کردن بحث به شخصیت یا مکان خاصی، نمونه‌های کثیری را مورد بررسی قرار داده و موارد متفاوتی را بررسی می‌کنم تا نشان دهم که چگونه مسلمانان مدرن عموماً گفتمان استعماری را در رابطه با دین، ملت و دولت درونی کرده‌اند. اندیشه سیاسی اسلامی مدرن به طرز بسیار چشمگیر و افراطی کنترل قدرت دولت را مد نظر قرار داده است، این در حالی است که دولت مدرن اساساً ناسیونالیستی است و از طرق آرایش دوباره تخیل ملی اجتماعات به خود مشروعیت می‌بخشد. گرایش به کنترل و به‌دست آوردن کنترل دولت نشان می‌دهد که چگونه اسلام‌گرایان به "امر سیاسی" می‌نگرند. از طرفی دیگر این امر نمایانگر این واقعیت نیز است که علیرغم خصومت ظاهری با ابعاد مدرنیته، در اصل اسلامگرایی به دلیل بستر و بافتش، پاسخ‌هایش به مدرنیته و مرکزیت دولت ملت در آن، مدرن است.

این مقاله به بررسی تاثیر ناسیونالیسم بر اندیشه مدرن اسلامی اختصاص داشته و استدلال می‌کند که اندیشه مدرن اسلامی دستکم دارای چند ویژگی بنیادین است که آن را از اسلام پیشامدرن متمایز می‌سازد. مسلمانان مدرن، گفتمان استعماری راجع به دین خود را درونی کرده و از این‌رو اندیشه اسلامی آنان عمیقاً تحت تأثیر نظریه‌های نژادی استعماری و ناسیونالیسم مدرن قرار دارد. اندیشه اسلامی مدرن به طرز مفرط با اندیشه کنترل قدرت دولت مدرن - که خود ماهیتاً پدیده‌ای است ناسیونالیستی - درآمیخته است.

با اینکه این پژوهش بین اسلام و اسلامگرایی تمایز قائل می‌شود، اما برخلاف بسام طیبی^۲، با ادعای "اسلامگرایی اسلام نیست" موافق نیستم.^۳ بی تردید اسلام فراتر و گسترده‌تر از اسلامگرایی است، با وجود این، اسلامگرایی یکی از گونه‌های اسلام است. همچنین موضع طیبی آنجا غیرقابل توجیه می‌شود که ادعا می‌کند "دینی شدن سیاست [یا اسلامگرایی] به معنای ترویج نظامی سیاسی است که در آن حاکمیت به جای منشا مردمی و همگانی آن، از اراده خدا منبعث می‌شود."^۴ این ادعای وی نیز که

2- Bassam Tibi

3- Bassam Tibi, *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press, 2012: 3.

4- Ibid.

میگوید "این خود اسلام نیست که چنین کاری انجام میدهد"^۵ اشتباه است، زیرا تفسیر وی نیز از اسلام میتواند تنها یکی از تفاسیر ممکن از اسلام باشد. نه هیچ منبع قرآنی برای مفهوم مدرن حاکمیت عمومی وجود دارد و نه همه تفاسیر اسلامگرایانه آشکارا با حاکمیت مردم سر مخالفت دارند. برای نمونه، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به‌طور نظری از سیستمی التقاطی دفاع میکند که توأمان از اراده خدا و حاکمیت مردمی نشأت می‌گیرد، آنجا که اعلام می‌دارد انقلاب ایران "تلاش میکند از نظامهای استبدادی فاصله گرفته و سرنوشت مردم را با توجه به قرآن به دستان خود مردم بسپارد" (بنگرید به مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تاکیدات از نویسنده است).^۶

اسلامگرایی شکلی جدید از احیاگرایی اسلامی است و مانند ناسیونالیسم ازلی‌گرا برای برساخت گذشته‌ای مطلوب که هم در خدمت اکنون باشد و هم آن را به‌چالش بکشد، تلاش می‌کند. من از این جهت با بابی سید^۷ موافقم که "اسلامگرایی گفتمانی است که در نظر دارد اسلام را در مرکز نظم سیاسی قرار دهد."^۸ اما همزمان با این ادعای وی مخالفم که معتقد است "احیای اسلامی فعلی و اضطراب ناشی از آن را می‌توان بیانگر تجدید قدرت و بازگشت سرکوب شدگان دانست."^۹ چنین ارزیابی‌ای نه تنها نوعی همدلی و بیان احساسی است، بلکه روایت تاریخی مسلمانان را از خود-قربانی-پنداری آنان نیز بازتاب می‌دهد. شکی در این نیست که جهان اسلام یکی از قربانیان استعمار غربی است. با وجود این، امپراطوری‌ها و دولت‌های اسلامی خود نیز در استعمار دیگران سهیم بوده و حتی مرتکب نسل‌کشی نیز شده‌اند.^{۱۰} شاید نیاز

5- Ibid.

6- <https://archive.fo/wip/gE8O8>

7- Baby Sayyid

8- Bobby Sayyid . *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. New York: Zed Books. 1997: 7.

9- Ibid.

۱۰- بنگرید به:

Akçam, Taner. *The Young Turks' crime against humanity: The Armenian genocide and ethnic cleansing in the Ottoman Empire*. Vol. 17. Princeton. Princeton University Press, 2013. Owen Robert Miller, "Sasun 1894:

Mountains, Missionaries and Massacres at the End of the Ottoman Empire," PhD dissertation, Columbia

University, 2015. Üngör, Ugur Ümit. *The making of modern Turkey: nation»*

باشد به سید یادآوری کنیم که اولین نسل‌کشی قرن ۲۰ (نسل‌کشی ارمنیها) توسط خود مسلمانان صورت گرفت. نسل‌کشی ارمنیها یکی از اعمال ظالمانه‌ای است که توسط مسلمانان علیه دیگر اجتماعات غیرمسلمان نیز، مانند قتل‌عام گسترده ایزدیها، انجام شده و چنین اعمالی در اواخر عثمانی کم نیستند.^{۱۱} لازم به یادآوری نیست که برخی از اعمال و سیاستهای سیاستمداران مسلمان ترک مانند آتاترک حتی بر آدولف هیتلر نیز تاثیر گذاشتند.^{۱۲}

من نیز مانند سید از به‌کارگیری واژه بنیادگرایی^{۱۳} خودداری می‌کنم، نه تنها به این دلیل که این مفهوم فاقد دقت لازم است، بلکه بیشتر به این خاطر که استفاده از چنین مفهومی این نتیجه را به دنبال خواهد داشت که ما ادعای اسلام‌گرایان را مبنی بر بازگشت به 'معنای اصلی' و تفسیر 'درست بنیادها' جدی گرفته‌ایم. علاوه بر این، چنین کاربردی می‌تواند ما را به این اشتباه دچار سازد که می‌گوید "اسلام‌گرایی اسلام نیست."^{۱۴} که این با اتخاذ چنین دیدگاهی از طرفی دیگر دچار تفسیری بنیادگرایانه، ذات‌گرایانه و ارزشمدارانه از مفهوم 'اسلام راستین' میشود. همانگونه که قبل ذکر شد، من مدعی نیستم که اسلام چیزی بیش از اسلام‌گرایی مدرن است و هیچ تفاوتی بین آنها وجود ندارد. اما اسلام‌گرایی یکی از جدی‌ترین تفسیرهای موجود از اسلام است گرچه شاید هیچ تفسیری از اسلام وجود نداشته که حداقل به عنوان موضوعی پژوهشی این دین را در کلیت خود بازتابی کند. یعنی تفاسیر دینی نمی‌توانند با خود دین به عنوان یک کلیت یکسان انگاشته شوند.

با وجود این تصور اسلام به عنوان امری قابل تفکیک از تفاسیر و باورهای مسلمانان نیز از آن یک دین نابسترنمند و غیرتاریخی می‌سازد. این همان خطایی است که اسلام‌گرایان هنگام ادعای اینهمانی "پیام الهی" و درک آنها از آن مرتکب می‌شوند. در اینجا من قصد ندارم ادعا کنم که 'اسلام راستین' یا 'اصلی' ممکن است وجود داشته و یا نداشته باشد. من تنها برخی از ویژگیهای اندیشه اسلامی مدرن و احیاگران را از طریق

and state in Eastern Anatolia, 1913-1950. Oxford. Oxford University Press, 2012.

11- Birgül Açıkyıldız, *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*. London: I. B. Tauris, 2014. Also, Ussama Makdisi. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. Berkeley, Calif: University of California Press, 2000.

12- Stefan Ihrig *Atatürk in the Nazi Imagination*. Boston: Harvard University Press. 2014

13- fundamentalism

14- Tibi, 2012: 3.

ذکر نمونه‌های متفاوت مورد بحث قرار می‌دهم برای اینکه نشان دهم که چگونه استعمار غربی بر احیاءگری اسلامی مدرن تأثیر گذاشته است.

بقیه مقاله را بدین گونه پیش خواهیم برد: در بخش دوم به اختصار تلاش مسلمانان را برای تاریخ‌زدایی از اسلام و اشتیاق آنان برای سازگاری اسلام با نیازهای معاصر تحت تأثیر استعماری غربی مورد بحث قرار خواهیم داد. در بخش سوم، با ذکر مثال‌هایی از آثار دو اندیشمند مسلمان مدرن، محمد عماره و علی شریعتی، تلاش خواهیم کرد نشان دهم که دیدگاه‌های "نژادگرایانه" و نژادی در اندیشه اسلامی مدرن تا چه حدی برجسته است. در بخش چهارم، تأثیر ناسیونالیسم بر اندیشه اسلامی مدرن را مورد بررسی قرار خواهیم داد. در این بخش، اشاره‌هایی جسته گریخته به سیاست‌های حکومت‌های اسلامی در ایران و ترکیه خواهیم کرد، تا روشن گردد که برخلاف ادعای دولت‌های اسلام‌گرا این منافع ملی و روابط داخلی قدرت است که خطوط کلی سیاست‌های آنان را مشخص میکند.

اندیشه اسلامی و تأثیر استعماری

فیصل دیوجی^{۱۵}، دانشمند اسلام شناس، با الهام از بینش ویلفرد کانتول اسمیت^{۱۶} مبنی بر اینکه "گویی اسلام را میشود... تنها با نگاه از بیرون دید"^{۱۷} دو ملاحظه مهم ارائه می‌دهد که هر دو بیانگر ماهیت پسااستعماری اسلام مدرن هستند: تأکید بر استفاده از 'روح اسلام' و 'اسلام به‌مثابه یک اسم خاص که از اواخر قرن ۱۹ به طور فزاینده‌ای رایج می‌شود. دیوجی به‌طرز قابل توجهی اهمیت زیادی به کتاب اندیشمند شبه قاره هند، سید امیر علی^{۱۸}، با عنوان روح اسلام^{۱۹} می‌دهد که در سال ۱۸۹۱ نوشته شد. دیوجی این کتاب را تقریباً منادی آغاز دوران جدیدی در خودشناسی جمعی مسلمانان و بازتفسیرشان از اسلام می‌داند.^{۲۰} این رویکرد بدیع افرادی نظیر علی باعث شد که اسلام به طور فزاینده‌ای به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی مفهوم‌سازی شود و راه را برای روشنفکران مسلمان غیر روحانی به عنوان ایدئولوگ‌های اسلامی باز کند.

15- Faisal Devji

16- Wilfred Cantwell Smith

17- Devji, Faisal. *Muslim Zion: Pakistan as a political idea*. London: Hurst Publishers, 2013: 204.

18- Syed Ameer Ali

19- *The Spirit of Islam*

20- See devji, 2013, chapter, 6.

علی در کتابش مفهوم روح را به کرات و در بسترهای مختلف برای مرکززدایی از سنت بسترمند تاریخی مسلمانان تکرار می‌کند. چنین استفاده‌ای از این مفهوم بیانگر تاثیر نوعی هگلیسم و گرایش مفرط به کلی‌گرایی را نشان می‌دهد. به همین ترتیب، ماهیت پسااستعماری اندیشه مدرن اسلامی و تاثیر استعمار بر تحول آن را نیز به نمایش می‌گذارد. جمله زیر از علی هم معنای روح را نشان می‌دهد و هم اصرار مسلمانان مدرن را به تاریخ‌زدایی از اسلام برای انطباق آن با 'روح عصر/روح زمانه'^{۲۱} به تصویر می‌کشد که می‌گوید "مسلمانان امروزی به حرف و معانی لفظی قرآن و اسلام چسبیده‌اند و از روح آن غافل مانده‌اند."^{۲۲} چنین تلاشی برای بسترمندایی از اسلام یا انفصال آن از منابع شرعی تلاش جدید در تاریخ اسلام بود. از این پس، مسلمانان در پی یافتن ابعاد جهانی پیام خدا، توضیح فلسفه وجودی^{۲۳} آن و جایگزینی هرگونه متنی بودند که می‌توانست جهانی بودن اسلام را به پرسش بگیرد. این خود به تنهایی نشانگر حضور دیگری غیرمسلمان و تلاشهای مسلمانان برای معرفی اسلام به دیگری غربی است. بدین ترتیب، اسلام باید پیوسته در سایه حضور دیگری غربی مورد بازنگری قرار می‌گرفت.

شاید بدون گذشته زدایی یا منسوخ کردن گذشته و معرفت‌شناسی متن محور و سنتی متناسب با آن (آنچه علی از آن با عنوان 'ترجمه تحت‌اللفظی' نام می‌برد)، اسلام نمی‌توانست در قامت دینی متناسب با "روح زمانه" تصور شود. محمد اقبال^{۲۴}، متفکر دیگر شبه قاره هند، از رسالت عظیم سازگار کردن اسلام با مدرنیته سخن می‌گوید آنگاه که اظهار می‌دارد: که «وظیفه فراروی مسلمان مدرن بسیار سترگ است. زیرا که او ناگزیر از بازاندیشی کل نظام اسلام بدون گسست کامل از گذشته است.»^{۲۵} چه بسا بدون جدا کردن اسلام از بخش عمده ای از گذشته اش و اعطای روحی منعطف و سازگار با روح زمانه، عرضه آن به عنوان دینی سازگار و جهانشمول غیر ممکن به نظر می‌رسید. از این رو نسل‌های قبلی مسلمانان باید به خاطر 'همه' دریافت‌های نادرست از اسلام سرزنش می‌شدند. رویکرد گمراه‌کننده روش‌شناسی مسلمانان پیشین، به اسلام و ناتوانی آنان از تمایز بین روح اسلام از هر آنچه به عنوان

21- the spirit of the age

22- Syed Ameer Ali. *The spirit of Islam; a history of the evolution and ideals of Islam with a life of the Prophet*. London: Methuen, 1967: 182.

23- raison d'être

24- Mohammad Iqbal

25- Iqbal, 2009, 190.

معنای لفظی یا بستمندی ویژه از آن یاد می‌شد را باید به عنوان علت العلل رکود جهان اسلام کنار گذاشت. به عبارت دیگر، مسلمانان به‌طور تاریخی "امر زمانمند را امر ازلی و فرازمانی، و امر جهانشمول را با امر خاص و محلی خلط می‌کرده‌اند."^{۲۶} روح، که خود پدیده‌ای غیر قابل تعریف است به معیار تعیین‌کننده درباره آنچه اسلامی است و آنچه اسلامی نیست تبدیل می‌شود. با این حال، محمد اقبال در تلاش‌هایش برای تاریخ‌زدایی از اسلام پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و ادعا می‌کند که "روح اسلام آنچنان وسیع است که عملاً نامحدود است. به استثنای ایده‌های الحادی به تنهایی، همه ایده‌های قابل دستیابی مردم پیرامون را اخذ کرده و در جهت اهداف خاص خود آنها را توسعه داده است."^{۲۷}

تبدیل 'اسلام' به یک دال کاملاً تهی به مسلمانان مدرنیست کمک کرده است که آن را موقعیت‌مند تعریف کنند و نسل‌های قبلی را به "تحت‌اللفظی بودن، متن‌محوری و خلط امر موقت با امر دائمی" متهم کنند. سست کردن رابطه مسلمانان با گذشته و سنت متنی آن، راه را برای فهم اسلام بیشتر شبیه یک ایدئولوژی هموار کرد که امور جهانشمول و امور خاص آن شناخت ناپذیرند. اسلام به‌طرز روزافزونی به عنوان یک جعبه‌ابزار ایدئولوژیک عمل می‌کند و مسلمانان آن را به مثابه سوم شخص مفرد می‌فهمند و بدان ارجاع می‌دهند و با وجود عدم توافق جهانی در مورد تعهدات سیاسی اسلامی، از آنها با تعصب و خشونت دفاع می‌کنند. شاید عباراتی مانند "اسلام می‌گوید"، "اسلام چنان می‌کند"، "اسلام باید"، "اسلام نباید"، "ما چنین امری را در اسلام داریم یا نداریم"، در دوران ماقبل مدرن هیچگاه در رابطه با اسلام مورد استفاده قرار نگرفته‌اند. فهم مسلمانان از دینشان به عنوان یک جعبه‌ابزار سیاسی-ایدئولوژیک بیشتر از هر زمان دیگری اسلام را به یک ایدئولوژی تابع و منقاد دولتها و گروه‌های سیاسی تبدیل کرده است. اصرار به تبدیل اسلام به یک ایدئولوژی سیاسی سازگار با "روح زمانه" خیلی‌ها را قانع کرده که بدون تاسیس یک دولت اسلامی آنها قادر نخواهند بود یک زندگی کاملاً دینی داشته باشند.^{۲۸}

این اسلام مدرن به‌شدت سیاسی شده افرادی مانند آیت‌الله خمینی و مصطفی کمال آتاترک -در دو قطب یک پیوستار- را برانگیخت که به یک نتیجه‌گیری مشابه درباره تقدس دولت و تاسیس آن به‌عنوان یکی از مهمترین تعهدات و وظایف مسلمانان برسند. سال ۱۹۲۴ کمال آتاترک اعلام کرد که "دولت در معنای واقعی اسلامی تنها

26- Ali. *The spirit of Islam*:184.

27- Muhammad Iqbal. *Stray Reflections*. 1961.

28- Sayyed Qutb. *Milestones*. 1st ed. Karachi: International Islamic Publishers, 1981.

نهادی است که [تاسیس آن] واجب است.^{۲۹} این مشخصه پسااستعماری و دشوار اندیشه مدرن اسلامی و انقطاع آن از ریشه‌های متنی آن به بهترین نحو توسط این گفته خمینی توصیف شده که می‌گوید دولت "حکم اولیه قانون اسلامی است که بر جمیع احکام ثانویه ... بر نماز، روزه و حج تقدم دارد ... ممنوعیت همه امور در چارچوب اقتدار دولت است ... اگر چنان به نظر برسند که خلاف منافع ملت اسلامی هستند."^{۳۰}

باید به این نکته اشاره کرد که احیاگرایی مدرن اسلامی، علیرغم اشکال متنوع آن، برخوردی ضد و نقیضی نسبت به بخشهای عمده‌ای از میراث اسلامی و مفهوم سازی‌های معاصر از اسلام داشته و آنها را به عنوان میراثی فاسد سرزنش کرده است. نقد مسلمانان معاصر به دلیل 'فاصله' با 'پیام اصلی'^{۳۱} یا 'روح' اسلام، هسته مرکزی ادعای احیاگرایی اسلامی را تشکیل می‌دهد. با این وجود، چنین ادعاهایی این واقعیت را ثابت می‌کنند که همه بازتفسیرهای اسلام بسترمند هستند و در زمینه و زمانه ما، تحت تاثیر مواجهه با مدرنیته استعماری قرار دارند.^{۳۲}

اندیشه اسلامی مدرن و ویژگی اتنیکی-نژادی آن

یافتن شمار کثیری از دیدگاه‌های قوم محورانه و ادعاهای برتری اتنیکی در مطالعات کلاسیک اسلامی کار دشواری نیست. منابع کلاسیک، از احادیث منسوب به پیامبر اسلام تا فقه، مملو از ادعاهای برتری گروه‌های اتنیکی بر دیگر مسلمانان است.^{۳۳}

29- Akyol, Taha. 2012. Atatürk'ün İhtilal Hukuku/the Revolutionary justice system of Atatürk. Istanbul: Doğan Kitap: 86. Also, Kamal Soleimani. Islam and Competing Nationalisms in the Middle East. New York: Palgav. 2016: 258

30- <https://archive.fo/wip/Cm2hZ>

31- Cf. Sayyid Qutb, *Milestones*, 1st ed. (Karachi: International Islamic Publishers, 1981). Also, *The Islamic Concept and Its Characteristics* (Indianapolis IN, USA: American Trust Publications, 1991).

۳۲- برای اطلاعات بیشتر در این باره بنگرید به:

Barlow, T.E. 1997a. *Formations of Colonial Modernity in East Asia*, 1st edn, Durham, NC: Duke University Press. Chakrabarty D. 2000/2007. *Provincializing Europe: Post-colonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chen , K.-H. 2001 America in East Asia , *New Left Review* , no. 12 , pp. 73 – 87.

۳۳- برای مثال بنگرید به:

Ahmad Amin. *Duha al-Islam/the Sunrise of Islam* , 3 vols, vol. 1. Al-Qahirah:»

با این حال، در دوران مدرن، دانشمندان مسلمان اغلب اسلام "واقعی" شان را به پیشینه‌های نژادی و اتنیکی "ویژه و برتر" خویش نسبت می‌دهند. یکی از ویژگی‌های بارز چنین اتنیکی-نژادی‌سازی مدرن دانش دینی اسلامی، تأثیر عظیم شبه علم استعماری نژادی است.

به نظر میرسد که مسلمانان خاورمیانه (یعنی حوزه مطالعه من) افسانه تقسیم‌بندی نژادی "آریایی-سامی" را بیشتر از هر جای دیگر دنیا جدی گرفته‌اند. به قول کولین رنفرو^{۳۴} این "افسانه مدرن"^{۳۵} ریشه در ادعایی دارد که از سوی ویلیام جونز^{۳۶} (۱۷۴۶ - ۱۷۹۴) مطرح شد. جونز بر این باور است که لاتین، یونانی و سانسکریت - و "شاید بتوان فارسی را نیز بدان افزود" - از یک خانواده زبانی هستند.^{۳۷} در اروپای قرن هجدهم، این روایت جدید درباره آبا و اجداد مشترک مردمان اروپایی و روش‌های مقایسه زبان، که در نهایت باعث زایش علم لغت‌شناسی^{۳۸} شد، با احساسات تحریک شده ناسیونالیستی همبستر شد، و جایگزین این روایت کلیسا شد که زبان عبری اولین زبان انسان است.^{۳۹} "کشف هند و اروپایی" باعث شور و شوقی شد که بسی فراتر از... فلسفه مقایسه ای بود. همه علوم انسانی، از تاریخ گرفته تا اساطیر، و به زودی شامل "علوم نژادی"، تحت تأثیر کشف زبانی قرار گرفتند که نه تنها هندواروپایی بلکه آریایی بود.^{۴۰} فردریش شلگل^{۴۱} در سال ۱۸۱۹ "معنای آریایی" را از ترجمه آریا به یک مقوله نژادی مدرن تبدیل کرد، که بلافاصله تصور معاصران او را تسخیر کرد.^{۴۲}

Jam'iya al-Ri'aya al-Mutakamilah, 2003: 93-100.

34- Colin Renfrew

35- Stefan Arvidsson, *Aryan idols: Indo-European mythology as ideology and science*. Chicago: University of Chicago Press, 2006, 5.

36- William Jones

37- Maurice Oledner, *The languages of paradise: race, religion, and philology in the nineteenth century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, 8.

38- philology

۳۹- برای اطلاعات بیشتر بنگرید به Oledner, ۱۹۹۲.

40- Oledner, 1992, 7

41- Friedrich Schlegel

42- Reza Zia-Ebrahimi, *The emergence of Iranian nationalism: Race and the politics of dislocation*. New York: Columbia University Press, 2016, 150.

این باور در تقسیم بندی نژادی "آریایی-سامی" به حدی رایج است که حتی صادق جلال العظم^{۴۳}، فیلسوف چپ عرب، آن را همچون واقعیتی طبیعی پنداشته و تکرار کرده است. به عنوان مثال، العظم در تلاش برای توضیح داستان شیطان در قرآن، ادعا می‌کند که درک ما از شخصیت تراژیک شیطان برای همیشه ناقص باقی خواهد ماند زیرا "تراژدی"، به معنای قطعی و مطلق آن، نمی‌تواند در چارچوب هر سه دین سامی وجود داشته باشد.^{۴۴} یا تحصیلات آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران تا مقطع پیش دانشگاهی بیشتر به عنوان یک سیستم شستشوی مغزی آریایی‌گری عمل می‌کند.^{۴۵} تحصیلات دانشگاهی ایران نیز به همین گونه "آریایی بودن" ایرانیان را به عنوان امری مسلم پذیرفته است. در ایران به ندرت یک آکادمیسین فارس پیدا میشود که این ادعا را که "زبان [فارسی] و نژاد آریایی نقاط اشتراک ما هستند" به پرسش بکشد.^{۴۶}

در این پژوهش فرصت پرداختن تفصیلی تأثیر نظریه‌های استعماری بر اسلامگرایی را ندارم. به همین دلیل تنها کار دو شخصیت اسلامگرا مورد بررسی قرار خواهم داد: علی شریعتی که خود را یک "آریایی"/ایرانی میدانند، و محمد عماره^{۴۷}، نویسنده اسلامگرای برجسته مصری. باید به این نکته نیز اشاره کنم که آثار این نویسندگان علی رغم شهرتشان، دارای تناقضاتی جدی میباشد. بدتر از آن، شریعتی اغلب ادعاهای خود را با نقل قولهای غیر قابل ردیابی مستند می‌کند.

شریعتی یک ناسیونالیست ازلی‌گراست که معتقد است حکومت امپراتوریهای سلسله‌ای پیشامدرن در فلات ایران را میتوان به عنوان یک ملت در معنای مدرن در نظر گرفت که دارای یک هویت واحد و تکینه بوده‌اند. او "ایرانیّت" و ایران مدرن را اساساً به عنوان تداوم ملتی می‌فهمد که "ویژگی ملی متمایز" آن برای هزاران سال وجود داشته است. بنابراین، وی تصور می‌کند که بسیاری از وقایع رخ داده در قرن ۸

43- Sadiq Jalal al-'Azam

44- Sadiq Jalal al-'Azam, *Naqd al-Fikr al-Dini*. Beirut: Dar al-Tali'a, 1970, 111.

45- Haggay Ram, The immemorial Iranian nation? School textbooks and historical memory in post-revolutionary Iran. *Nation and Nationalism*, 6 (1) (2000), 67-90. Kamal Soleimani & D. Osmanzadeh, "Textualising the ethno-religious sovereign, history, ethnicity and nationalism in the Perso-Islamic textbooks," *Nations and Nationalism*. 2021, 1(18). <https://doi.org/10.1111/nana>.

46- quoted in Alam Saleh, *Ethnic identity and the state in Iran*. New York: Palgrave. 2013: 129.

47- Muhammad Imarah

و ۹ میلادی نشانگر "واکنش های ملی گرایانه ایرانی" در برابر "انکار ملت های عرب" از "هویت ایرانی" بوده اند.^{۴۸} بدینگونه، او در کمال بی ملاحظگی آن رخدادها را ماقبل مدرن را با جنبشهای ضد استعماری ناسیونالیستی مدرن مقایسه می کند.^{۴۹} شریعتی فرض را بر این قرار می دهد که 'فرهنگ ملی ایرانی'، به شکلی متحد و تکینه، برای هزاران سال وجود داشته است. وی "احیای زرتشتیگری ساسانیان (۲۲۴ تا ۶۵۱) را یک جنبش ناسیونالیستی ایرانی" برای "احیای روح و فرهنگ ملی ما" معرفی می کند.^{۵۰}

از دیدگاه شریعتی، سلسله های مسلمان عرب نماینده امپریالیسم عرب و عربگرایی بودند.^{۵۱} وی ادعا می کند که اسلام ضد همه اشکال نژادپرستی است اما ضد ملیت نیست. شریعتی با ارجاع به آیه معروف قرآن (۴۹:۱۳) ما شما را ... ملت ها و قبیله ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، ادعا می کند که اسلام وجود ملتها را "یک واقعیت طبیعی" می داند.^{۵۲} البته من باید این نکته را یادآوری کنم که تفسیرهای کلاسیک قرآنی نشان می دهند که مفهوم ملت در معنای مدرنش، برای مسلمانان ماقبل مدرن مفهومی بدون معنی و غیر قابل درک بود.

عماره با شریعتی هم نظر است که اسلام وجود ملتها و ملیت های متفاوت را می پذیرد، اما با این حال وی ذاتا اسلام را یک دین عربی می داند. برای وی واژه العروبه (عربیسیم) به معنای نژادپرستی نیست، زیرا که معتقد است نه تنها اسلام اول برای ملت عرب نازل شده و یک دین عربی است 'العروبه نیز بخشی لایتجزا از اسلام است. پس عربها به عنوان 'ملتی' مسلمان - به دلیل نقش پیشاهنگشان در پذیرش اسلام - بر سایر ملتهای دیگر برتری دارند.^{۵۳} عماره برای اعتباربخشی به ادعایش ابراز میکند که "محمد عرب بودند و پیامش - که به دلیل برتری الهیش به تمامی قابل ترجمه به زبانهای دیگر نیست - نیز عربی بود." پس "ویژگیهای عربی اسلام غیر قابل انکار هستند."^{۵۴} او می افزاید که "اسلام... همه انسانیت را مورد خطاب قرار میدهد" اما "به فضیلت عربیت پیامبر، پیام عربی وی و بافت عربی وحی، عربها نقش

48- Shariati, 2015: 209.

49- Ibid.

50- Ibid.: 220-229.

51- Ibid.: 205-206.

52- Ibid.: 205.

53- Imarah. *Al-Islam wa al-'Uruba*: 11.

54- Ibid.

رهبری و پیشاهنگی در گسترش آن بازی کرده‌اند. "پس، "بدون شک اسلام، حتی در چهارچوب دین (فی إطار الدین) نیز عربها را متمایز ساخته و بر سایر ملت‌های دیگر برتری داده است."^{۵۵}

برای اثبات ویژگی عربی اسلام، عماره ادعا میکند که اسلام می‌تواند به سه معنا باشد: الف) الدین (دین، که از طریق وحی نمادپردازی شده است)، ب) الحضارة (تمدن، که تجسم خرد و تجربه مسلمانان در سراسر جهان است)، و پ) التاريخ (تاریخ، که تا زمان توقف رشد تمدن آنها ادامه یافت و خلاقیت خود را [با] ظهور ممالک ترک بین سال‌های ۸۴۷-۸۶۱ میلادی از دست داد).^{۵۶} از دیدگاه عماره اسلام اصیل^{۵۷} در اواسط قرن ۹ میلادی به دلیل از دست رفتن حاکمیت انحصاری عربها بر جهان مسلمانان پایان یافت. بعد از آن گروه‌های ائتیمی دیگر برای بدست آوردن قدرت به پا خاستند و باعث انحطاط و فساد در اسلام شدند.^{۵۸} عماره ادعا می‌کند که اسلام متمدن نتوانست در غیاب حاکمیت عربها به حیاتش ادامه دهد. به همین دلیل است که همه فقها، متکلمان و نظریه پردازان سیاسی مسلمان، رهبری اعراب را شرط لازم اسلامی ماندن دولت دانسته‌اند.^{۵۹} این اثبات می‌کند که اسلام به عنوان تمدن نیز مخالف عجمی شدن (*Ajamization*) (غیرعربی شدن) دولت بوده است.^{۶۰}

عماره در این ادعا که اسلام ذاتاً یک دین عربی است، تنها نیست. محمد عبده،^{۶۱} احیاگر متشخص اسلامی مصری، در اثر خود تحت عنوان الاسلام والنصرانية^{۶۲} (۱۹۰۲) مدعی است که "اسلام [در اصل] دین اعراب بود." ولی تصمیم معتصم بالله یکی از خلفای عباسی،^{۶۳} "برای ایجاد یک ارتش خارجی (اجنبی) متشکل از ترکها، دیلمیان و مردمان [غیر عرب] دیگر... سلام را دچار از خود بیگانگی یا به عبارتی اسلام را اجنبی ساخت... آن را به [یک دین] غیرعربی (عجمی) تبدیل کرد.^{۶۴} اظهارات مشابهی توسط

55- Ibid.:12

56- Ibid.: 5-6.

57- authentic

58- Ibid.: 28.

59- Ibid.: 24.

60- Ibid.: 25.

61- Muhammad 'Abduh

62- *al-Islam wa al-Nasraniyya*

63- *al-Mu'tasim*

64- Muhammad 'Abduh, *Al-Islam Wa Al-Nasraniyya / Islam and Christianity* (Cairo: al-Manar, 1323/1905), 123.

شخصیتهای احیاگر برجسته دیگری مانند عبدالرحمان الکوکیبی^{۶۵} (۱۸۵۵-۱۹۰۲) و رشید رضا^{۶۶} (۱۸۶۵-۱۹۳۵) نیز بیان شده است.^{۶۷}

عبده معتقد بود که در قرن ۹ میلادی از دست رفتن قدرت انحصاری عربها بر دولت باعث انحطاط اسلام شد. احیاگران مدرن عرب در بسیاری از موارد بر این باور بوده‌اند که مسلمانان غیر عرب عامل "انحطاط" اسلام بوده‌اند. آنان عموماً نقش غیر عربها را در اسلام نقشی منفی می‌دانند. لحن قومگرا و نژادگرایانه احیاگران عرب، در تلاش برای گره زدن "درک ناخالص"^{۶۸} مسلمانان غیر عرب اسلام به ویژگی قومی آنها آشکار است.^{۶۹} همچنین عبده هیچ ابایی ندارد که بگوید "از آنجایی که ترکها دیر به اسلام روی آوردند، در دستیابی به روح اسلام ناتوان ماندند."^{۷۰} او می‌نویسد که حاکمیت ترکهای عثمانی "خلوص زبان عربی را آلوده کردند، که این نیز به نوبه خود باعث ایجاد اختلاف و فرقه‌گرایی در میان مسلمانان شد."^{۷۱}

در همین رابطه، عماره بدون ارجاع به عبده دیدگاه او درباره "انحطاط" تمدن اسلامی را تکرار میکند. به زعم عماره ظهور قدرت غیر عربها تنها به قیمت از میان رفتن خلوص اسلام تمام نشد، بلکه همزمان باعث "از بین رفتن اسلام، به‌عنوان یک تمدن، و ویژگی عقلانیت و العروبه آن نیز شد،" که به زعم او این عناصر در واقع موتور متحرک شکوفایی و پیشرفت "تمدن اسلامی-عربی" بودند.^{۷۲} ولی اندیشمند اسلام‌گرای فارس، شریعتی، خوانش اتنیکی-نژادی کاملاً متفاوتی از تاریخ اسلام ارائه

65- Abd al-Rahman al-Kawakibi

66- Rashid Riḍa

۶۷- مقایسه کنید با:

Mahmoud Haddad, " Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate " *Journal of the American Oriental Society* 117, no. 2 (Apr. - Jun., 1997). Also, 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Umm Al-Qura* (Cairo: al-Azhar, 1931).

68- impure

۶۹- نگاه کنید به:

Muhammad Imarah. *Abd al-Rahaman al-Kawakibi: The Martyr of Islam and Freedom*. Cairo: Dar Al Shuruq, 1988.

70- Hamid 'Enayat, *Seyri Dar Andishay-E Siyasi-Ye Arab/ A Glimpse at Arabic Political Thought* (Tehran: Sherkat-e Sohami-ye Kitabha-ye Jibi, 2536), 149.

71- Ibid.

72- Imarah. *Al-Islam wa al-'Uruba*: 6.

میدهد، که بر اساس آن " پس از نفوذ [اسلام] در روح ایران و آگاهی و اندیشه انقلابی ایرانی، اسلام نیز دگرگون شد و بیشتر خصوصیات سامی [قبلی] خود را از دست داد.^{۷۳} به زعم شریعتی، شیعه‌گری - که همه امامانش (رهبران معصومش) عرب بودند - یک محصول آریایی است و به‌همین دلیل "یک مسلمان ایرانی (که شیعه است) نه ایرانی باستانی است و نه سامی است. بلکه او محصول یک جریان تازه است، محصول زایش پدیده‌ای تاریخی است که پیش از این هیچ وقت وجود نداشته است.^{۷۴} شریعتی این واقعیت را که تا قرن ۱۶ سنی‌گری مذهب غالب در جغرافیای فلات ایران بود، و بسیاری از ساکنان ایران امروز هم سنی هستند را کاملاً فراموش می‌کند. بنابراین، او می‌خواهد ما باور کنیم که اسلام، "این ایمان تند جوان پرشور و نیرومند و در عین حال لطیف و متعالی و زیبا و عمیق که در عمق وجدان کهن و پر حادثه این نژاد شایسته‌ای [آریایی] خانه کرده است، ... و با خون و ذات و روحش عجین شده است.^{۷۵}"

برخلاف عماره که زبان را پایه ملیت می‌داند، "ایرانیت/آریایی‌بودن" برای شریعتی یک مقوله کاملاً نژادی است. از این رو عماره، برخلاف شریعتی، به برابری عرب‌زبان‌ها با عرب‌نژادان "واقعی" معتقد است.^{۷۶} تقسیم‌بندی عرب-ایرانی شریعتی بشدت نژادی است و اظهاراتش بشدت مسئله‌مند هستند. مهم نیست خوانش ما چقدر همدلانه باشد، زیرا شریعتی از آزمون نژادپرستی قبول نمی‌شود. برای مثال، او می‌نویسد که "همت [عربها] از گردن شترشان بلندتر نیست و صعودشان از کوهان شترشان بلندتر نیست. چنان با شتر خویشاوند و همجنساند که آن را هم مانند انسان، مانند خودشان، نفر می‌گویند، نه رأس، که رأس اصطلاحی خاص حیوانات است و شتر در نظر عرب یک عرب است نه یک حیوان."^{۷۷} سپس با نوعی از استفهام انکاری می‌پرسد "ارزش بصیرتهای رفیع، ایمان مطلق و حقیقت اسلام برای یک فرد قریشی [عرب] چیست ... که - غیر از خوردن مارمولک و نوشیدن شیر شتر - نیاز دیگری ندارد."^{۷۸}

شریعتی مدعی است که عربها توانایی ذهنی لازم برای فهم اسلام را

73- Shariati. *Bazshenasi hoviyaat-e*: 387.

74- Ibid.

75- Ibid.: 388.

76- Imarah. *Al-Islam wa al-Uruba*: 20-21.

77- Shariati. *Bazshenasi hoviyaat-e*: 392.

78- Ibid.

نداشتند و درست به همین دلیل بود که "عرب قرآن را سحر خواند و ایرانی بود که با معانی و بیان و بدیع و ذوق سخن شناسی و دل معنی یابش آن را کلام وحی یافت و اعجازش را نشان داد."^{۷۹} بنابراین، شریعتی ادعا می‌کند اعراب فاقد قوه ذهنی لازم برای درک تعالی دینی همچون اسلام بود چرا که "اسلام معجزه اش کتاب است و زیبایی سخنش، و عرب اصلا خط نداشت و یک صفحه کتاب نداشت."^{۸۰} وی با لحنی طعنه آمیز پاسخ می‌دهد "و عرب اینها را چه می‌فهمد؟ او دنیایش دنیای شمشیر است و غارت و برده و شتر و بتهای خمیری و خرمائی و سنگی."^{۸۱}

از دیدگاه شریعتی، اسلام و ایران یکدیگر را بازآفرینی کردند، و "بزرگترین اثری که اسلام بر روح آریایی ایران گذاشت فرود آوردن او از آسمان بود. هند را که اسلام در آن خانه نکرده است بنگرید: روحش و اندیشه اش هنوز در آسمان است."^{۸۲} او همچنین معتقد است اسلام همچون یک دین به "ایران" نیاز داشت حتی اگر اعراب از قوه مدرکه لازم برای عجز کردن آن با روحشان برخوردار بودند. "آیا می‌توان گفت که اگر عرب اسلام را می‌فهمید و بدان از دل ایمان می‌آورد و اسلام در روحش عجزین می‌شد و نه تنها اعتقاد بلکه ذوق و دریافت و بینش اسلام گونه می‌داشت، ایران را ... به خویش نمی‌خواند و به دعوتش نمی‌پرداخت؟ بی‌شک چرا!؟"^{۸۳} اسلام در عربستان ظهور کرد، اما "هر جا سخن از اسلام شناسی، فرهنگ غنی آن، و تمدن درخشان اسلامی است، در بیرون عربستان است."^{۸۴} سپس این چالش را مطرح می‌کند "تمدن و فرهنگ اسلام در تاریخ کجا است؟ خراسان و ری و اصفهان و ماوراءالنهر و نیشابور... نه مدینه و ریاض و مکه و حضرموت و نجد و تهامه..... کدام فقیه و ادیب و حکیم و عالم و طبیب و مورخ و شاعر و هنرمند اسلامی، عرب است؟ همه [آنها] ایرانی‌اند."^{۸۵} اسلام با عرب آغاز شد "اما او ایران را شناخت و در دامن ایران حیات و نیرو گرفت و آشنایی و شایستگی و دلبستگی و اخلاص و همسرستی یافت."^{۸۶}

البته باید تاکید کرد که شریعتی مطالب زیادی درباره تفاوت ذاتی بین "نژادهای

79- Ibid.: 395.

80- Ibid.: 394.

81- Ibid.

82- Ibid.: 401.

83- Ibid.: 395.

84- Ibid.

85- Ibid.: 394-395 است نویسنده از تاکیدات از نویسنده است

86- Ibid.: 395.

سامی و آریایی" دارد که ما در پایین تنها به بخش کمی از آن اشاره میکنیم:
 نژاد سامی یک نژاد تند و زود خشم و حساس و تیزی است.^{۸۷} ناصر را با گاندی مقایسه کنید.^{۸۸} سامی درخت را می بیند نه جنگل را و آریایی جنگل را و نیز درخت را،^{۸۹} یک سامی هیچ‌گاه نمی‌تواند همه ابعاد یک مسئله را ببیند. یک آریایی (هندی) در برابر یک سامی هرگز تأمین ندارد، هر لحظه احساس می‌کند که از خشم ممکن است همچون یک گربه وحشی بر سر و صورتش حمله برد و چنگال بکشد.^{۹۰} سامی تک بعدی است، ولی آریایی چند بعدی است.^{۹۱} سامی پرونگراست، و آریایی درونگرا.^{۹۲} اگر یک سامی را به زندان بیاندازی، وی زود خودش را می‌کشد.^{۹۳}

با این وجود هر دوی شریعتی و عماره با هم متفق القولند که ناسیونالیسم با اسلام سازگار است، زیرا کنشگر دینی ملت را به‌مثابه پدیده‌ای بدیهی می‌انگارد. ولی مسئله دقیقاً همین است که کنشگر دینی در چهارچوب پارادایم ناسیونالیسم عمل می‌کند. به همین دلیل مسلمانان تمایل دارند که بیان دینی‌شان را با زبان ناسیونالیسم همخوان سازند همانگونه که مشاهده کردیم، هم شریعتی و هم عماره خوانشی نژادی و ناسیونالیستی از تاریخ اسلام دارند. بدینگونه، اسلامگرایان نیز مانند کنشگران دینی مدرن ادیان دیگر تمایل دارند که ملت را به‌مثابه پدیده‌ای بدیهی فهم کنند؛ از آنجایی که کنشگر دینی در چهارچوب پارادایم ناسیونالیسم عمل می‌کند، تمایل دارد آگاهی دینی‌اش را با آگاهی ناسیونالیستی متحد و همخوان کند.^{۹۴} نگرش اسلام‌گرایان به ملیت متفاوت از دیگر مردمان مدرن به مسئله ملیت نیست. هویت ملی نحوه خاصی از به ارجاع یا از تصور ملت است که به بیان بیلینگ^{۹۵} "داشتن هویت ملی به‌معنای داشتن راهی برای سخن گفتن و تعبیر از ملیت است."^{۹۶} بنابراین، بدان دلیل که پارادایم ناسیونالیسم بستری است که در آن بازاندیشی دینی صورت می‌گیرد،

87- Ibid.: 364.

88- Ibid.: 375.

89- Ibid.: 376.

90- Ibid.: 375.

91- Ibid.: 379.

92- Ibid.: 379.

93- Ibid.: 382.

۹۴- بنگرید به:

Michael Billig, *Banal Nationalism*. (London ; Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1995).

95- Billig

96- Billig, 1995: 8

این پارادایم بر بازتفسیرهای دینی تأثیر می‌گذارد. به همین نحو، پیشینه‌های اتنیکی و ناسیونالیستی/بسترهای فرهنگی نحوه فهم مسلمانان مدرن از دینشان را شکل می‌دهد.

اسلامگرایی، دولت-ملت و ناسیونالیسم روزانه^{۹۷}

از بسیاری جهات، تفسیر دینی اجتماعات مسلمان با مرزهای ملی "متصور" شان^{۹۸} انطباق دارد. هم مسلمانان سنتی و هم اسلام‌گرایان، دولت-ملتهای خود را به عنوان امری مسلم پذیرفته و مرزهای دینی و تاریخی‌شان را در راستای همپوشانی با مرزهای ملی شان بازترسیم می‌کنند. همچنین، وسواس ذهنی اسلامگرایان به قدرت دولتی از درونی شدن مرزهای ملی حکایت دارد و تأثیر فراگیر ناسیونالیسم را بر اندیشه سیاسی مدرن مسلمانان به نمایش می‌گذارد. به طور مشخص، زمانی که اسلامگرایان به قدرت می‌رسند این مسئله روشنتر می‌شود، زیرا آنان ناچارند شعارهای خود را با توجه به مسئولیتهای ناسیونالیستی شان تنظیم و تعدیل کنند. اگرچه زمانی که اسلامگرایان در مسند قدرت اند، قوانین و مقررات محافظه‌کارانه وضع می‌کنند، اما با وجود این سیاست‌هایشان ناسیونالیستی باقی می‌ماند و هیچ‌گاه ماهیت دولت مدرن را به پرسش نمی‌کشند. آنان حتی حاضر نیستند بر اساس پرهیزکاری و پایبندی به اصول دینی هیچ حقی به غیرشهروندان^{۹۹} اعطا کنند. این حقیقت دارد که در دولت اسلامی شهروندان مسلمان 'برابرتند'. با این حال، مانند هر دولت دیگری، سیاستهای اسلامگرایانه نیز با نوعی منفعت عامه و بقای آنها در قدرت در مرزهای تعیین شده سیاسی شکل داده می‌شود. پس سیاستهای آنان مانند همه دولت-ملتهای دیگر پردرگیرانه و محلی است و در درون مرزهای مشخصی محدود می‌شود.

اعمال اسلامگرایان در درون مرزهای دولت-ملت و اهداف استراتژیک آنها برای کنترل قدرت دولت آنان را وادار می‌کند در سطوح مختلفی با ناسیونالیسم سر و کار داشته باشند. دولت مدرن صرف نظر از وسعت یا شیوه تعریف مرزهای آن، اساساً دولت متعلق به یک ملت است، و حق حاکمیت و سایر حقوق تنها از آن کسانی است که در داخل آن مرزهای سرزمینی محدود و معین زندگی می‌کنند. حق حاکمیت، که در چارچوب حقوقی مدون به شهروندان یک کشور اعطا می‌شود، منحصرأ حق

97- Everydayness of Nationalism

98- imagined

99- non-citizens

شهروندان قانونی "یک اجتماع سیاسی تصور شده - و محدود" است.^{۱۰۰} بنابراین، مقامات یک کشور اسلامگرا مانند ایران می‌توانند حتی ورود مسلمان افغان را به پارکهای کلانشهری مانند اصفهان با بی‌تفاوتی ممنوع کنند.^{۱۰۱}

تلاشهای اسلامگرایان برای عمل از مجرای دولت-ملت فی نفسه زمینه‌های آمیزش دین و سیاست را فراهم می‌سازد، که خود توسط "منافع ملی" کشورشان شکل داده می‌شود. تأثیر چنین الزامات پارادایمی بر تفکر دینی را نباید ساده گرفت. اسلامگرایان نیز مانند همه شهروندان دیگر محصول ناسیونالیسم روزانه ملتشان هستند. آنان به وسیله تربیت ناسیونالیستی رشد و پرورش یافته‌اند. آنان نیز همانند شهروندان سکولار قادر به بازاندیشی دولت-ملت - به مثابه 'مونه آرمانی'^{۱۰۲} سیستم حاکمیت مدرن- نیستند.^{۱۰۳}

اگر استدلال من درست باشد، آنگاه اسلامگرایان نه می‌توانند در جهانی متفاوت زندگی کنند و نه قادر به تصور یا طرفداری از شیوه‌ای از زندگی هستند که بیرون از مرزهای دولت-ملت مدرن قرار داشته باشد. چنین واقعیتی حاکی از آن است که فرد اسلامگرا به عنوان یک شهروند باید 'مرز خارجی دولت' را به 'مرز داخلی' [خودش] تبدیل کند.^{۱۰۴} این امر به دلیل واقعیت محض زندگی در تحت یک دولت-ملت معین ضرورت یافته است، به نظر نمی‌رسد که مفهوم مرزهای ملی برای اسلامگراها معضل باشد. به همین دلیل است که مسلمانان فارس شیعه در ایران با افتخار در قانون اساسی این شرط را برای رئیس‌جمهورشان قائل شده‌اند که رئیس‌جمهور ایران باید لزوماً یک شهروند مذکر شیعه متولد ایران (ایرانی الاصل) باشد.^{۱۰۵}

همانطور که نشان دادیم، شخصیت‌های بزرگ مسلمان مانند "عماره" و "شریعتی" ناسیونالیسم را حداقل توسط اسلام قابل قبول می‌دانند. همچنین، دیگران مانند محمد اقبال فیلسوف و ابوعلا مودودی اسلامگرا - که "دیگری‌شان" غیرمسلمان

100- Anderson, 2006: 5.

101- سرویس بی بی سی فارسی، <https://archive.fo/wip/ZYOcl>.

102- ideal type

۱۰۳- بنگرید به: Billig, 1996.

104- Etienne Balibar and Immanuel Maurice Wallerstein, *Race, Nation, Class : Ambiguous Identities* (London England; New York: Verso, 1991), 95.

۱۰۵- بنگرید به ماده ۱۱۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران:
http://www.roshd.ir/Portals/0/KarAfarini/PDFs/rules/ghanoone_asasy.pdf. Last visited: 10/01/2016.

بودند- در بحث در مورد اسلام و ناسیونالیسم آرای ارائه داده‌اند که از ناسیونالیسم مصون نیستند. اقبال در یکی از این نوشته‌هایش خاطرنشان می‌کند که "احساس وطن دوستی که ایده ملی آن را برمی‌انگیزد، نوعی خدایی کردن شی مادی است، که کاملاً با اصل اسلام مخالف است."^{۱۰۶} ناگفته نماند که در همان مجموعه یادداشت‌های خود، اقبال می‌نویسد که "ایده ملیت مطمئناً یک عامل سالم در رشد جوامع" است.^{۱۰۷} غالباً دیدگاه‌های متناقض اقبال به عنوان یک تقارن عمیق با ملی‌گرایی تلقی می‌شود.^{۱۰۸}

در واقع باید حتی به ظاهر ضد ناسیونالیست‌ترین دیدگاه‌های اقبال را نیز -که پاسخی است به غلامحسین احمد مدنی- واکنشی احساسی دانست به از دست رفتن هویت اسلامی مسلمانان هندوستان در دموکراسی مبتنی بر اکثریت هندو. چرا که اقبال معتقد بود "مسلمانان با ملیت هندی باورهای اسلامی خود را کنار گذاشته و در ملیت هندی ذوب و آسمیله خواهند شد."^{۱۰۹} بنابراین اقبال به یک استدلال غیر سکولار متوسل شده و ادعا می‌کند که "اسلام با هیچ شیوه زندگی دیگری انطباق ندارد." بر این اساس مدعی می‌شود که اگر مسلمانان در داخل هندوستان بمانند "در نتیجه باورهای اسلامی آنها به نوعی اندیشه اخلاقی و بی‌توجه به نظام اجتماعی خواهد یافت."^{۱۱۰} ضمن اینکه ادعای اقبال مبنی بر ماهیت غیر سکولار اسلام مرزهای بین اسلامگرایی و نوسازی دینی مخدوش می‌کند، اما در خارج از شبه قاره هند به این اصل غیر سکولار بودن اسلام پایبند نمی‌ماند. به عنوان مثال، اقبال با قلمداد کردن تحولات ترکیه دهه ۱۹۲۰ را بعنوان "قدمی مهم در بکارگیری اجتهاد در اسلام مدرن" می‌افزاید که متفکران حزب ناسیونالیست ترک "با ایده قدیمی اتحاد دین و دولت مخالفند و بر جدایی این دو نهاد اصرار می‌ورزند. البته شکی نیست که ساختار اسلام به عنوان یک سیستم سیاسی مذهبی، چنین امری را مجاز

106- Iqbal, 1961: 35.

107- Ibid.:86

۱۰۸- برای نمونه:

Majeed, Javed. *Muhammad Iqbal: Islam, Aesthetics and Postcolonialism*. New Delhi: Routledge, 2009: 70-71; and Rehman, Mohammad A. 2018. "Nation as a Neo-Idol: Muslim Political Theology and the Critique of Secular Nationalism in Modern South Asia" *Religions*, 9 (11), 1-20.

109- Iqbal. "Islam and Nationalism" (1937). <http://www.koranselskab.dk/profiler/iqbal/nationalism.htm>. Last accessed, 05/29/2021.

110- Ibid.

می شمارد...^{۱۱۱}

تا آنجا که به ابوالعلا مودودی،^{۱۱۲} شخصیت اسلام‌گرای پاکستانی برمی‌گردد، نظرات وی نسبت به ناسیونالیسم - که بیشتر در کتاب او با عنوان مسئله قومیت (ناسیونالیسم)^{۱۱۳} بیان شده اند - عمیقاً متناقض و متزلزلند. نخست، مودودی ادعا می‌کند که ناسیونالیسم قدمتی هزاران ساله دارد، در حالیکه قادر به تمایز بین ناسیونالیسم با راسیسم، امپریالیسم، روابط قبیلگی و خویشاوندی و یا حتی با روابط اقتصادی کاپیتالیستی نیست.^{۱۱۴} دوم، بدون بیان چستی ناسیونالیسم اسلامی و چگونگی تحقق آن، مودودی مدعی است "که ناسیونالیسم اسلامی برخلاف دیگر اشکال ناسیونالیسم (مانند آنچه که اسلام در اوان ظهور با آن روبرو بود و آن را از میان برداشت) ناسیونالیسمی است منطقی."^{۱۱۵} سوم، به نظر می‌رسد مودودی با آنچه که "با خودبزرگ بینی ملتها" مینامد مسئله دارد تا واقعیت وجودی ملتهای مختلف، چرا که او قادر به تمایز بین ناسیونالیسم با راسیسم و اندیشه‌های قومیت-محور نیست.^{۱۱۶} به زعم او، ناسیونالیسم حصاربست عظیم که انسانها برای دستیابی به منافع محدود آن را به دور خود می‌کشند و به همین دلیل است که گویا دولتهای اروپایی، آمریکا و ژاپن سعی در نابودی آن دارند.^{۱۱۷} چهارم، مودودی مدعی است که وجود نژادها و ملیتهای مختلف در درون "ملیت اسلام" ناممکن است؛ "همچنانکه وجود پادشاهی‌های گوناگون در درون یک پادشاهی متحد غیرممکن است."^{۱۱۸} شاید او با این بیان بخواهد این نکته را برجسته سازد که مسلمانان نمی‌توانند همزمان هم بر ملیت، نژاد و هویت اتنیکی و هم بر هویت دینی خویش تاکید داشته باشند. اما هیچکدام از دیدگاههای مذکور، مانع این ادعای مودودی نمی‌شود که اسلام با پیوندهای خونی و خانوادگی و یا مرگ در راه خاک و میهن هیچ مشکلی ندارد؛ برعکس، مودودی مدعی است که اسلام برای پاسداری از میهن و پیوندهای خونی و خانوادگی اولیوی ویژه قائل است.^{۱۱۹} پنجم، در حالیکه مودودی پیوندهای خونی و روابط سرزمینی را به عنوان عوامل همبستگی

111- Iqbal, 2009:180, emphasis added.

112- Abu A'la Maududi

113- *Masala-e-Qaumiyat*

114- Ibid.

115- Ibid., 23.

116- Ibid., 13.

117- Ibid., 10.

118- Ibid., 42-3.

119- Ibid., 13.

مسلمانان نمی‌پذیرد اما در عین حال اذعان می‌دارد که اسلام مرگ را در راه این امور مادی شهادت قلمداد می‌کند. ششم، مودودی آیه ۱۳ سوره ۴۹ را دال بر اعتقاد اسلام به وجود ملل مختلف جهت شناخت متقابل آنها می‌پندارد.^{۱۲۰} بنابراین، واضح است که دیدگاه‌های مودودی نه تنها عمیقاً متضادند، بلکه او نیز مانند عمده اسلامگرایان جنبه‌های مختلف حاکمیت ناسیونالیستی مدرن را بدیهی تصور می‌کند. به همین منوال، مودودی مانند دیگر اسلامگرایان نه تنها قادر به ارائه ی نظامی جایگزین برای سیستم‌های ناسیونالیستی موجود نیست بلکه بسیاری از بدیهی‌انگاری‌های او نیز اساساً ناسیونالیستی هستند.

همانطور که نشان داده شد، اسلامگرایان به مرزهای دولت ملت راضی اند. به‌طور کلی، علاوه بر برخی اظهارات رتوریک مربوط به نقش استعماری غرب در تحمیل مرزهای جغرافیایی کنونی، ادبیات اسلامی چشمگیری وجود ندارد که نشان دهد درونی کردن مرزهای دولت-ملت مشکلی برای روابط 'برادری' جهان اسلام ایجاد کرده باشد. همچنان که نشان داده شد، چهره‌های برجسته اسلامی مانند عماره و شریعتی، ناسیونالیسم را حداقل با اسلام سازگار یافتند. برخی متفکران مسلمان، مانند محمد اقبال - که غیرمسلمانان برایش دیگری بودند - جملاتی چند ابراز کرده‌اند که "احساسات وطن پرستی"^{۱۲۱} که ایده ملی آن را برمی‌انگیزاند، نوعی خداوندانگاری^{۱۲۲} عناصر مادی است، که از دید وی با جوهر اسلام کاملاً در تضاد قرار دارد (۳۵). "البته اقبال در همان مجموعه از نوشته‌هایش اظهارات خود را نقض کرده و خاطرنشان می‌سازد که "به‌طور یقین ایده ملیت عاملی تندرست در رشد اجتماعات است" (۸۶). ستایش صریح مرزهای اتنیکی-ملی موجود در جهان اسلام و بیانات ناسیونالیستی مکرر مسلمانان از این واقعیت حکایت دارد که اسلام مدرن بسیار تحت تأثیر ناسیونالیسم است. بنابراین، یک مسلمان، چه سنتی باشد چه اسلامگرا، زمانی که مرزهای دولت-ملتش را درونی می‌کند، خودش را یک ضد دین تصور نمی‌کند. چنین افرادی خودشان را بخشی از جامعه مومنان تصور نمی‌کنند که توسط مرزهای اتنیکی ملی از هم جدا افتاده باشند.^{۱۲۳}

120- Ibid., 13.

121- patriotism

122- deification

۱۲۳- برای بحثی جذاب درباره سازگاری مرزهای دینی و ملی، نگاه کنید به:

Philip W. Barker, *Religious Nationalism in Modern Europe: If God Be for Us*, Routledge Studies in Nationalism and Ethnicity (London; New York: Routledge, 2009).

در چند دهه اخیر اسلامگرایان این فرصت را داشته‌اند که در چندین کشور قدرت دولت را در دست گیرند. این فرصت شانس پیشنهاد نظام بدیلی به جای دولت-ملت را به آنها داده است. با این حال، این اسلام‌گرایان نه تنها هیچ سیستم جایگزینی ارائه ندادند، بلکه آشکارا ثابت کرده‌اند که حتی کمتر از گروه‌های سکولار -مانند کردها در غرب کردستان (روژاوا)- دولت-ملت را مسئله‌مند می‌بینند. اسلامگرایان به‌هنگام دستیابی به قدرت دولتی سعی دارند قوانین ملتهای خود را مذهبی‌تر سازند، با این حال نتوانسته‌اند بر فرهنگهای نژادپرستانه فرادست خود غلبه یابند و یا حتی آن را به چالش بکشند. اگر نمونه‌های جمهوری اسلامی ایران یا دولت اسلامگرای ترکیه را به عنوان مثال بیاوریم، متوجه می‌شویم که آنها نه تنها به عنوان یک کشور پارسی یا ترکی عمل می‌کنند، بلکه سیاستهایشان نیز در برابر اتنیک-ملتهای مغلوب خود خشنتر و ظالمانه‌تر از اسلاف سکولارشان است.

سیاستهای جمهوری اسلامی ایران ذاتا پارسگرایانه است و سیستم آموزش و پرورش این کشور آیین آموزشی پارسی-آریایی شیعی را تلقین می‌کند.^{۱۲۴} آیت‌الله خمینی در سال ۱۹۷۹ و تنها چند ماه پس از بازگشتش به ایران از طریق فتوای جهاد ضد کردهای مسلمان، عدم تساهل و خشونت را در برابر غیر فارسیها به نمایش گذاشت. او به همان آیه‌هایی استناد کرد که پیامبر اسلام، در سال ۶۳۱ میلادی برای تشویق یارانش برای حمله به مشرکان مکه مورد استفاده قرار داد: "اشداء علی الکفار رحماء بینهم: بر کافران سختگیر و شدید اما نسبت به یکدیگر مهربانند."^{۱۲۵} در سال ۲۰۲۰، دولت ترکیه نیز، زمانی که ارتش ترکیه به کردهای مسلمان در روژاوا کردستان در آن سوی مرزهای خود حمله کرد، فرمان خواندن همین آیه را در ۹۰۰۰۰ مسجد ترکیه صادر کرد.^{۱۲۶} همچنین بنگرید به نمونه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که با زبانی استعماری، مزورانه و متناقض ناسیونالیسم فارس را قانونی می‌کند و به آن مشروعیت می‌بخشد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل ۱۹ برتری هر "زبان، نژاد، و رنگی" را رد می‌کند، و این در حالی است که قبلا در اصل ۱۵، زبان فارسی را به عنوان زبان رسمی و زبان عمومی همه ایرانیان اعلام کرده است.^{۱۲۷}

زمانی که اسلامگرایان قدرت را در دست دارند سیاستهای محافظه‌کارانه را بازتولید می‌کنند، شعارهای جهانی‌شان ناپدید می‌شود و مواضع سیاسیشان بسیار ناسیونالیستی اتخاذ می‌کنند. سیاست خارجی دولتهای اسلامگرا نیز، مانند سایر دولت-ملتهای دیگر،

۱۲۴- نگاه کنید به: Soleimani and Osmanzadeh, 2021.

125- The Qur'an, 48: 29.

126- <https://archive.fo/wip/sb6f3>.

را "منافع ملی" تعیین می‌کند. برای نمونه، علیرغم جنایتهای شرم‌آور دولت چین علیه مسلمانان و فرستادن حدود یک میلیون مسلمان به اردوگاه کار اجباری، جمهوری اسلامی ایران و ترکیه نزدیکترین دوستان و شرکای سیاسی و اقتصادی چین هستند. اردوغان سال ۲۰۰۹ سیاستهای چین در قبال مسلمانان را نسل‌کشی خواند، اما در سال ۲۰۲۰ اردوغان پس از چرخشی سیاسی به سوی شرق اعلام کرد که "مسلمانان در چین با خوشبختی زندگی می‌کنند."^{۱۲۷} رنج مسلمانان چینی، طرفداران مذهبی اردوغان را نیز نمی‌آزارد. دولت جمهوری اسلامی ایران از عوامل اصلی ویرانگری در سوریه و مرگ بیش از ۶۰۰۰۰۰ شهروند مسلمان در آن کشور است. دولت اسلامی ایران نیز در قبال جنایات دولت چین کاملاً ساکت مانده است.^{۱۲۸} همچنین ایران نه به قتل عام مسلمان روهینگیا^{۱۲۹} رأی داد و نه در رای‌گیری مجمع عمومی سازمان ملل متحد در قطعنامه علیه سیاست مسلمانان میانمار شرکت کرد، زیرا مراقب بود به روابط متقابل دو کشور آسیبی نرسد.^{۱۳۰} نکته اساسی این است که درک مسلمانان از اسلام به همان اندازه تحت تأثیر ناسیونالیسم مدرن و میل آنها برای کنترل دولت است. هدف من در اینجا نشان دادن این واقعیت است که اسلامگرایان نیز دولت-ملت را به عنوان "نمونه آرمانی" نظام حکومتی مدرن درونی کرده‌اند. با این حال، شاید این سوال پیش بیاید که آیا دولت اسلامی عراق و شام (داعش) از این استدلال کلی استثنا محسوب میشود؟ یا اینکه آیا داعش یک ناهنجاری است و از نفوذ ناسیونالیسم مصون؟

127- <https://archive.fo/wip/0h8bc>.

۱۲۸- در سال ۲۰۰۹ ابراهیم نبوی، هنرمند مشهور ایرانی، نقاب از چهره سیاستهای دولت ایران در رابطه با امور مسلمانان در سراسر جهان برداشت. نبوی در یادداشتی درباره سکوت رژیم ایران در برابر سرکوبهای اقلیت مسلمان چین، نوشت که:

دفاع از مسلمانان در آلمان، ایتالیا [و در بخشهای دیگر اروپای غربی] یک وظیفه دینی است. چون این مسلمانان از ترس جان و مالشان از ایران، عراق، ترکیه، و سوریه گریخته‌اند و فرار کرده‌اند... مسلمانان چین بخشی از امور داخلی چین هستند. زیرا، برای هزار سال، مسلمانان چین کشور خود را ترک نکرده‌اند و آنان در کمال خونسردی در کشور خودشان قتل عام شده‌اند. همچنین ما نباید با قتل عام مسلمانان در چین مخالفت کنیم، چون ما نمیخواهیم در امور داخلی روسیه دخالت کنیم. این مسلمانان حتی در روسیه هم زندگی نمی‌کنند؛ آنان در کشور دیگری زندگی می‌کنند... ما بدون قید و شرط از همه مسلمانانی که بعد از مهاجرتشان به کشورهای اروپای غربی مانند آلمان هتک حرمت شده‌اند، دفاع می‌کنیم.

<http://www.roozonline.com/persian/tanssatire/tans-satire-article/archive/2016/july/12/article/-bc1127ea53.html>. Last visited: 10/01/2016.

129- <https://archive.fo/wip/PmMf5>

130- <https://archive.fo/wip/ucOXR>

عوامل بسیاری وجود دارند که نشان می‌دهند داعش استثنایی بر ادعای کلی من درباره اسلامگرایی نیست. دلیل آن هم این است که ۱) داعش اساساً یک واکنش سنی-عربی (خط فاصل اینجا مهم است) به اوضاع دو دهه‌ی گذشته در عراق و سوریه است. مهمترین شاهد این ادعا این است که افسران قبلی بعث پایه‌های اصلی ساختار نظامی داعش را تشکیل می‌دهند. ۲) رتوریک ظاهراً جهانشمول داعش نیز چیزی جز یک ابزار یارگیری نیروهای مسلمان در سراسر جهان نیست؛ پس چنین شعارهایی در داعش بیش از آنکه یک ضرورت ایدئولوژیک باشند، نوعی تاکتیک هستند. قبل از پشتیبانی هوایی آمریکا از کردها در سال ۲۰۱۴ داعش از انجام عملیات در بیرون از عراق و سوریه خودداری می‌کرد. ۳) با وجود اینکه گروه‌های زیادی بیرون از عراق و سوریه ادعا کردند که بخشی از داعش هستند اما در اکثر موارد هیچ نشانه‌ای از وجود رابطه ارگانیک با داعش نداشتند؛ در واقع، این گروه‌ها بیشتر از اعمال داعش الهام می‌گرفتند. ۴) زبان عربی رسانه رسمی داعش است و جایگاهی محوری در خود-ادراکی این گروه دارد که بیانگر ویژگی اتنیکی شان است. ۵) آنان هیچ فرد غیر-عرب را شایسته رسیدن به مقام خیالی خلیفه نمی‌دانند. انتخاب ابوبکر البغدادی بر این باور استوار بود که وی بغدادی-عباسی است؛ به این معنا که ریشه‌های اتنیکی وی به عشیره قریش برمی‌گردد. ۶) خصومت داعش با کردها از طریق عبارتهای اتنیکی-ناسیونالیستی بیان می‌شد. نگاهی سریع و اجمالی به اظهارات داعش و نظرات در شبکه‌های اجتماعی، دیدگاه ناسیونالیستی و حتی نژادپرستانه آنان را به کردها نشان می‌دهد. برخی از فرماندهان داعش در بیاناتشان از ابراز این ادعا که سوریه یک کشور عربی است و کردها هیچ جایی در آن ندارند، ابایی نداشتند.

نتیجه

به‌عنوان نتیجه‌گیری باید عنوان کرد که تاثیر پیش‌زمینه‌های اتنیکی-نژادی و بسترهای فرهنگی بر فهم مدرن مسلمانان از اسلام مشخص است. مرزهای تفسیر مسلمانان مدرن با مرزهای اتنیکی یا به بیان بندیکت اندرسون، مرزهای 'متصور' ملی سازگار هستند. آنان مرزهای دینی خود را با توجه به پیش‌زمینه‌های اتنیکی شان بازتفسیر کرده‌اند. آثار متفکران مسلمان مدرن شواهد کافی درباره درک اتنیکی و ناسیونالیستی و همچنین دیگری آنان را در اختیار ما قرار می‌دهد و به ما در مسئله‌مند کردن رویکردهای دوگانه انگارانه سنتی به دیدگاه‌های دینی اسلامگرایان و انکار احساسات ناسیونالیستی شان کمک می‌کند.

احیاگری دینی مدرن مسلمانان ماهیتی طردگرایانه دارد. مسلمان بودن برای اعطای حق شهروندی در هیچ کشور اسلامی کافی نیست و این مسئله‌ای است که حتی برای اسلامگرایان نیز غیرطبیعی به نظر نمی‌رسد. در تصور سیاسی اسلامگرایان (که زاده دنیای واقعی ناسیونالیسم است) امت اسلامی (جامعه ایمان-بنیاد) دارای جایگاه شایان توجهی نیست. با آنکه دولت متصور آنان می‌تواند نوعی دولت دینی باشد اما حتی چنین دولتی نیز باید در چارچوب مرزهای ملی محدود و خاصی عمل کند. معیار رهبران دولتهای اسلامگرا برای دستیابی به رفاه مردم به جای رضایت خدا باید به نوعی با منفعت عامه داخلی و منافع ملی کشور آنها در سطح بین‌المللی همخوان باشد.

هم کسب قدرت دولت هدف غایی اسلامگرایان است و هم دولت را عامل اصلی تغییر می‌دانند. بنابراین، باور به وجود و عاملیت دولت مشخصه احیاگرایی اسلامی مدرن محسوب می‌شود. در حالی که شاید آنها دولت خود را یک دولت اسلامی (Islamic) (پسوند 'ic' در Islamic هم مدرن و هم ایدئولوژیک می‌سازد) بنامند، اما این [نامگذاری] ماهیت دولت آنان را تغییر نمی‌دهد و دولتهای آنان همچنان مدرن می‌ماند؛ دولت مدرنی که ویژگی آن اساساً ناسیونالیستی است، زیرا هیچ حقی برای افراد دیگر به جز شهروندانش، صرف نظر از ایمان یا درجه تقوایشان، قائل نمی‌شود. نکته شایان توجه این است که اسلامگرایان مدرن معتقدند که تجربه "اسلام راستین و واقعی" در غیاب یک دولت اسلامی امکانپذیر نیست. به همین دلیل نه تنها دولت را وسیله‌ای برای انتشار اسلام "راستین" مدنظر خود تلقی می‌کنند، بلکه بر این عقیده اند که دولت نظامی است که شانس رهبری و هدایت "زندگی اسلامی" را در معنای کلی کلمه نیز به آنان می‌دهد. با این حال، در اکثر موارد، اسلامگرایان تنها در چارچوب محدود مرزهای جغرافیایی و ملیشان به احیا و انتشار اسلام "واقعی" شان تمایل دارند. چنین تأکیدی بر مرزهای دولتهای اسلامی "متصور" شان سویه‌لیکردن اسلام و تأثیر استعمار غربی را بر اندیشه دینی اسلامی مدرن به تصویر می‌کشد. چنین تأکیدی بر مرزهای قومی-ملی دولت اسلامی "متصور" آنها نشان می‌دهد که چگونه سیاستهای اسلام‌گرایانه آشکار می‌شود و چگونه اندیشه دینی اسلامی مدرن تحت تأثیر مواجهه مسلمانان با استعمار و ملی شدن روزافزون اندیشه مذهبی امروزی قرار گرفته است.

منابع

- ' Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Umm Al-Qura*. Cairo: al-Azhar, 1931.
- 'Abduh, Muhammad. *Al-Islam Wa Al-Nasraniyya/ Islam and Christianity* Cairo: al-Manar, 1323/1905.
- Enayat, Hamid. *Seyri Dar Andishay-E Siyasi-Ye Arab*, Tehran: Sherkat-e Sohami-ye Kitabha-ye Jibi, 1356.
- Açıkyıldız, Birgül. *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*. London: I. B.
- Tauris, 2014.
- Makdisi, Ussama. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century*
- *Ottoman Lebanon*. Berkeley, Calif: University of California Press, 2000.
- Akçam, Taner. *The Young Turks' crime against humanity: The Armenian genocide and ethnic cleansing in the*
- *Ottoman Empire*. Vol. 17. Princeton. Princeton University Press, 2013.
- Akyol, Taha. *Atatürk'ün İhtilal Hukuku/The Revolutionary justice system of Atatürk* . İstanbul: Doğan
- Kitap, 2012.
- Ali, Syed Ameer. *The spirit of Islam; a history of the evolution and ideals of Islam with a life of the Prophet*.
- London: Methuen,1967.
- Amin, Ahmad. *Duha al-Islam/the Sunrise of Islam* , 3 vols, vol. 1. Al-Qahirah: Jam'iyah al-Ri'ayah al-
- Mutakamilah, 2003.
- Balibar, Etienne and Immanuel Maurice Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London
- and New York: Verso, 1991.
- Barker, W Philip. *Religious Nationalism in Modern Europe: If God Be for Us*. London and New York:
- Routledge, 2009.
- Barlow, T. E. full name needed?. *Formations of Colonial Modernity in East Asia*, 1st edn, Durham, NC:
- Duke University Press, 1997.

- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- Billig, Michael. *Banal Nationalism*. London; Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1995.
- Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Delhi and New York: Oxford University Press, 1995.
- Chen, K.-H. "America in East Asia", *New Left Review*, no. 12 (2001), pp. 73 – 87.
- Cleveland, William L. *A History of the Modern Middle East* 2nd ed. Boulder, Colo.: Westview Press, 2000.
- Devji, Faisal. *Muslim Zion: Pakistan as a Political Idea*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Ewing, Katherine Pratt. *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam*. Durham and London: Duke University Press, 2006.
- Green, Garrett. *Theology, Hermeneutics, and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Haddad, Mahmoud. "Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate," *Journal of the American Oriental Society* 117(2), 1997.
- Ihrig, Stefan. *Atatürk in the Nazi Imagination*. Boston: Harvard University Press, 2014.
- 'Imarah, Muhammad. Abd al-Rahaman al-Kawakibi: *The Martyr of Islam and Freedom*. Cairo: Dar Al Shuruq, 1988.
- 'Imarah, Muhammad. *Al-Islam wa al-'Uruba*. Cairo: Dar Al Shuruq, 1988.
- Iqbal, Muhammad. *Armaghan-e Hijaz* 1938. <http://www.allamaiqbal.com/>.
- Iqbal, Muhammad. *Rumuz-e Bekhudi* Translated by Iqbal Academy Pakistan. Iqbal Academy, 1918.
- Iqbal, Muhammad. *Stray Reflections*. 1961. <http://www.allamaiqbal.com/poet/prose/english/stray.pdf>. Last visited, 04/15/2021.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Moscow: Dodo Press, 2009.
- Miller, R. Owen. "Sasun 1894: Mountains, Missionaries and Massacres at the End of the Ottoman Empire," Ph.D. dissertation, Columbia University, 2015.
- Moftizadeh, Ahmad. *Dar Barayeh Kordestan*. Tehran: Nur, 1979.
- Qutb, Sayyed. *Milestones*. 1st ed. Karachi: International Islamic Publishers, 1981.
- Qutb, Sayyid. *The Islamic Concept and Its Characteristics*. Indianapolis IN, USA:

American Trust

- Publications, 1991.
- Ram, H. The immemorial Iranian nation? School textbooks and historical memory in post-revolutionary Iran. *Nation and Nationalism*, 6 (1) (2000), 67–90.
- Rippin, Andrew, and Jan Knappert. *Textual Sources for the Study of Islam*. Textual Sources for the Study of Religion. Manchester Greater Manchester: Manchester University Press, 1986.
- Saleh, Alam. *Ethnic identity and the state in Iran*. New York: Palgrave, 2013.
- Sayyid, Bobby. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. New York: Zed Books,
- Year?.
- Shariati, Ali. *Bazshenasi hoviyat-e Irani-Islami*. Bonyad Farhangi Dr. Ali Shariati. 2015
- www.shariatihome.com.
- Soleimani, Kamal. *Islam and Competing Nationalisms in the Middle East, 1876-1926*. New York: Palgrave, 2016.
- Soleimani K, Osmanzadeh D. “Textualising the ethno-religious sovereign, history, ethnicity and nationalism in the Perso-Islamic textbooks,” *Nations and Nationalism*. 2021, 1 (18). <https://doi.org/10.1111/nana>.
- Taves, Ann. *Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009.
- The Constitution of the Islamic Republic of Iran,
- http://www.roshd.ir/Portals/0/KarAfarini/PDFs/rules/ghanoone_asasy.pdf.
- Tibi, Bassam. *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press, 2012.
- Üngör, Uğur Ümit. *The making of modern Turkey: nation and state in Eastern Anatolia, 1913-1950*. Oxford.
- Oxford University Press, 2012. Stefan Arvidsson, *Aryan idols: Indo-European mythology as ideology and science*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Maurice Olender, *The languages of paradise: race, religion, and philology in the nineteenth century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- Reza Zia-Ebrahimi, *The emergence of Iranian nationalism: Race and the politics of dislocation*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Sadiq Jalal al- ‘Azm, *Naqd al-Fikr al-Dini*. Beirut: Dar al-Tali’a, 1970, 111.
- Haggay Ram, The immemorial Iranian nation? School textbooks and historical

memory in post-revolutionary Iran. *Nation and Nationalism*, 6 (1) (2000), 67–90.

- Majeed, Javed. *Muhammad Iqbal: Islam, Aesthetics and Postcolonialism*. New Delhi: Routledge, 2009: 70-71; and Rehman, Mohammad A. 2018. "Nation as a Neo-Idol: Muslim Political Theology and the Critique of Secular Nationalism in Modern South Asia" *Religions*, 9 (11), 1-20.
- Iqbal. "Islam and Nationalism" (1937). <http://www.koranselskab.dk/profiler/iqbal/nationalism.htm>. Last accessed,
- Saiyid Abu A'la Maududi. *Nasiyonalism-e Islam*. 2017, 3. <http://www.qalamlib.com/>, last visited. 05/29/2021