



اسلام و ملی گرایی غیر مذهبی در قرن بیستم

پدیدآورنده (ها) : عرض، عمر؛ مهدوی، محمدجواد

علوم قرآن و حدیث :: نشریه مشکوة :: زمستان ۱۳۷۵ - شماره ۵۳ (ISC)

صفحات : از ۸۵ تا ۱۱۵

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/52966>

تاریخ دائلود : ۱۴۰۵/۰۱/۱۷

کاربر گرامی، فایل دائلود شده فقط برای استفاده شخصی است، از نشر آن خودداری فرمایید.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه **قوانین و مقررات** استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



- نظرات و دیدگاههای مختلف در زمینه ایران، اسلام و منطقه: ایران در قرن بیستم
- اسلام گرایی در سوریه و امنیت ملی اسرائیل
- ملی گرایی و سیاست در ترکیه اسلام سیاسی کمالیسم و مساله کرد
- پوپیش اسلام گرایی در ترکیه و امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران
- حکومت مردمی و دموکراسی در نظام مذهبی و غیر مذهبی، در اسلام و در نظام جمهوری اسلامی ایران
- بررسی مقایسه ای بین دو موضوع: اسلام و ملی گرایی در کتب درسی افغانستان (سیاسی)
- گفتمان هویت ملی اسلام گرایی در عصر پهلوی دوم و جمهوری اسلامی (بررسی اندیشه شهید مرتضی مطهری و آیت الله سیدعلی خامنه‌ای)
- همایش ملی هنر و تمدن شیعی ۳ آبان تا ۲ آذر ۱۳۹۰ - تهران؛ بررسی شمایل‌نگاری مذهبی در اسلام و ظهور و رشد آن در ایران تحت تاثیر اعتقادات شیعی
- معرفی و نقد کتاب: ملی گرایی ها و سیاست در ترکیه: اسلام سیاسی، کمالیسم و مسأله کردها
- اسلام و فرهنگ قرن بیستم(۹)/ نقش برجسته دانشمندان اسلام در پی ریزی علوم جدید

اسلام و ملی‌گرایی غیرمذهبی در قرن سیم*

مؤلف: عمر عوض

مترجم: محمدجواد مهدوی

در آغاز قرن حاضر، دو حرکت پدید آمدند که بر جهان اسلامی معاصر تأثیری شگرف داشته‌اند. این دو حرکت عبارتند از:

۱) ملی‌گرایی غیرمذهبی، که کوششی بود برای کسب استقلال از قدرتهای استعماری اروپایی و پدیدآوردن نهادهایی اجتماعی متناسب با عصر جدید؛

۲) حرکت اسلامی، که در نخستین هدف با ملی‌گرایی غیرمذهبی اشتراک نظر داشت اما دربارهٔ چگونگی اصلاح جامعه دیدگاهی دیگر داشت.

در نوشتار حاضر، تحوّل این حرکتها را بررسی و دربارهٔ تأثیر آنها بر جامعه اسلامی بحث خواهیم کرد. از این‌رو، نکات زیر را مورد توجّه قرار خواهیم داد:

- پیشینهٔ تاریخی جهان اسلام در آغاز قرن حاضر؛

- تاریخچهٔ مختصر نخستین اصلاحات اسلامی و تأثیر آنها بر جامعهٔ اسلامی؛

- رشد سکولاریسم و ملی‌گرایی در جهان اسلام؛

- گسترش حرکت اسلامی و اهداف آن؛

- کسب استقلال و به قدرت رسیدن ملی‌گرایان؛

- واکنش اسلام‌گرایان به برتری ملی‌گرایان غیرمذهبی.

* مشخصات مقالهٔ اصلی چنین است:

Omer Awass, "Secular Nationalism and Islam in the 20th Century Muslim World" in *Hamdard Islamicus*, Vol. XIX, Winter 1996, No. 4, pp. 91-116.

در این جا توضیح این نکته ضرور به نظر می‌رسد که در مقاله حاضر به بررسی حرکت‌های مختلف در سراسر جهان اسلام نخواهیم پرداخت، بلکه فقط منطقه‌ای مهم، یعنی جهان عرب و بویژه مصر، را مورد توجه قرار خواهیم داد. افزون بر این، تحقیق حاضر عمدتاً عقاید و آثار رهبران و متفکران این دو حرکت را درباره عوامل سیاسی و اجتماعی - اقتصادی مؤثر بر آنها مد نظر قرار خواهد داد. بنابراین، اطلاعاتی کتابشناختی و تاریخی درباره این متفکران ارائه خواهیم کرد تا اوضاع و احوال مؤثر بر افکار و اعمال آنان آشکارتر شود. گرچه این بررسی بیشتر بر یک منطقه جهان اسلام متمرکز است، می‌توان این تقسیمات فکری را به چنین حرکت‌های سیاسی در دیگر نقاط جهان اسلام نیز تعمیم داد.

پیشینه تاریخی جهان اسلام در آغاز قرن حاضر

در اواخر قرن نوزدهم، امپراتوری عثمانی، که قدرتی جهانی بود و نزدیک به پنج سده بر بیشتر قسمت‌های جهان عرب مسلمان حکم رانده بود، فروپاشید و قدرتهای استعماری اروپایی با امکانات پیشرفته تکنولوژیکی و نظامی خود جایگزین آن شدند و بر نهادهای اقتصادی و سیاسی جامعه اسلامی تسلط یافتند. عناصری در جامعه اسلامی که از پیشرفتهای تکنولوژیکی و علمی اروپاییان شگفت‌زده شده بودند، در برابر عقب‌ماندگی خود واکنش نشان دادند و برای مدرن‌سازی جامعه خویش طرح‌های توسعه را به مرحله اجرا گذارند. این مدرن‌سازی را حاکمان عثمانی در قالب اصلاحات نظامی و اداری در اوایل قرن نوزدهم آغاز کرده بودند. در ادامه این اقدامات، دگرگونی‌های دیگری با عنوان تنظیمات در قالب اصلاحات ارضی، ضوابط قانونی، و دادگاهها انجام گرفت که هدف از آنها اصلاح امور مدنی، بازرگانی و جزایی بود.^۱ این تنظیمات مانع فروپاشی گریزناپذیر امپراتوری عثمانی نشد، و قدرتهای توسعه‌طلب اروپایی بتدریج بر سرزمینهایی که در اواخر قرن نوزدهم به امپراتوری عثمانی تعلق داشت تسلط یافتند. تا پایان جنگ جهانی اول، کشورهای اروپایی عملاً بیشتر جهان اسلام را به استعمار خود درآورده بودند: بریتانیا در مصر، فلسطین، ماورای اردن Trans - Jordan ، عراق، خلیج فارس، شبه جزیره هند و آسیای جنوب شرقی؛ فرانسه در شمال و غرب آفریقا، لبنان و سوریه؛ و هلند در اندونزی.^۲

سلطه بیگانگان موجب بیداری مسلمانان شد و افراد بسیاری احساس کردند که جامعه

اسلامی برای متوقف ساختن رکود خود باید تکاپویی نشان دهد و به پیشرفت تکنولوژیکی و علمی دست یابد تا مانند کشورهای اروپایی مدرن شود. این امر باعث شد که سه گروه فکری متمایز در جامعه اسلامی پدید آید:

۱ - غیرمذهبیان (سکولاریستها): این گروه مدعی بودند که جامعه اسلامی برای پیشرفت خود باید از هر جهت از غرب تقلید کند: از جهات علمی، سیاسی، حقوقی، نهادهای اقتصادی و حتی رسوم اجتماعی. این گروه اقلیتی نخبه‌گرا و معمولاً تحصیل‌کرده غرب بودند.

۲ - سنت‌گرایان: این گروه از روحانیان سنتی و مردم عادی تشکیل شده بود که هر چیز غربی را رد می‌کردند، زیرا گمان می‌کردند که شیوه زندگی‌شان را به خطر خواهد افکند. اکثریت جامعه اسلامی در این گروه قرار می‌گرفت.

۳ - اصلاح‌طلبان مسلمان: به اعتقاد این گروه، اگر اسلام درست تفسیر شود راحل بیماریهای جامعه اسلامی خواهد بود. اینان عقیده داشتند که انحطاط جهان اسلام ناشی از آن است که مسلمانان به نام اسلام، به افکاری کهنه و فقط به احکام فقهی چنگ‌زده و از ارزشهای حقیقی اسلام غافل مانده‌اند. آنان همچنین با وام‌گیری گزینشی از دستاوردهای فنی و علمی غرب به منظور پیشرفت جامعه اسلامی موافق بودند.

در اواخر قرن نوزدهم، امپراتوری عثمانی، که قدرتی جهانی بود و نزدیک به پنج سده بر بیشتر قسمت‌های جهان عرب مسلمان حکم رانده بود، فروپاشید و قدرتهای استعماری اروپایی با امکانات پیشرفته تکنولوژیکی و نظامی خود جایگزین آن شدند و بر نهادهای اقتصادی و سیاسی جامعه اسلامی تسلط یافتند.

در ادامه این نوشتار، دربارهٔ سومین گروه فکری و تأثیر آن بر گذشته، حال و آیندهٔ جامعه اسلامی بحث خواهیم کرد. افزون بر این، دو حرکت سیاسی متفاوت را که مستقیماً در نتیجهٔ فعالیتهای این اصلاح‌طلبان پدید آمده و بر جامعه اسلامی امروز تأثیر نهاده است مورد بررسی قرار خواهیم داد.

شرح حال مختصر نخستین اصلاح طلبان مسلمان و تأثیر آنان بر جامعه اسلامی

اصلاح طلبان مسلمان بین طبقه غربی شده لیبرال و اکثریت سنت گرای جامعه اسلامی قرار داشتند. اینان با بازنگری تفکر اسلامی، به کاهش فاصله بین دو گروه مخالف کمک کردند، اما در نتیجه مورد انتقاد هر دو گروه قرار گرفتند. پیش از بیان برخی از دستاوردهای عام آنان، لازم است درباره اندیشه‌های چند تن از این اصلاح طلبان سخن بگوییم.

در آغاز از جمال‌الدین اسدآبادی (۱۸۹۷-۱۸۳۸ م) یاد می‌کنیم که در ایران زاده شد و در همان جا و سپس در هند تحت سلطه بریتانیا به تحصیل پرداخت. او معلم و از فعالان سیاسی بود که جهان اسلام را از مصر تا هند درنوردید تا مسلمانان را به اصلاح روش زندگی و بازیابی شکوه گذشته خود فراخواند. پیامی ضد استعماری را تبلیغ می‌کرد و دعوتگر وحدت بین ملت‌های مسلمان بود. به سبب فعالیت‌های سیاسی‌اش در تشویق جنبش تنباکو به سال ۱۸۹۱ از ایران تبعید شد و بعدها سلطان عبدالحمید عثمانی او را به استانبول دعوت کرد. در استانبول نیز پس از آن که یکی از پیروان وی ناصرالدین شاه را به قتل رسانید، در خانه تحت نظر قرار گرفت.^۳

بیشترین تلاش سیدجمال برای آن بود که اسلام را به صورت تمدنی بنمایاند. او همچون گیزو^۴، متفکر اروپایی، تمدن را پیشرفت اجتماعی و صنعتی مردم می‌دانست. انسانها با اندیشه‌ها، عقاید و گرایش‌های اخلاقی و فکری خود جهان را شکل می‌دهند. جامعه به وضعیت اخلاقی فرد وابسته است؛ این وضعیت اخلاقی از دو قسمت تشکیل شده است:

۱) عقل، و خواست انسان برای حاکمیت عقل بر اعمال خود؛

۲) اتحاد، یعنی پذیرش افکار و اصول اخلاقی ساخته عقل از سوی جامعه.^۵

این تعریف از تمدن، توصیف امت اسلامی در صدر اسلام بود. این تمدن از دست‌رفته بود و راه‌دستیابی مجدد به آن استفاده از علوم غرب، اما مهمتر از همه، اتحاد دوباره امت اسلامی بود.^۶ سید جمال اعتقاد داشت که اتحاد واقعی امت اسلامی تنها در صورتی میسر است که مسلمانان به اسلام حقیقی بازگردند و آن را در زندگی خود به کار بندند. اسلام حقیقی مورد نظر سید جمال بر سه معیار مبتنی بود:

۱) اعتقاد به یگانگی و تعالی خداوند و نپذیرفتن فلسفه‌های مادی: هدف دین آن است که از

طریق تعالیم اخلاقی خود جامعه‌ای سالم پدید آورد. مفهوم معاد، این تعالیم اخلاقی را تقویت

می‌کند. بنابراین، اگر موضوع تعالی خداوند یا اصول اعتقادی به هر صورتی مورد حمله قرار گیرد، در واقع رفاه و سعادت جامعه مورد هجوم قرار گرفته است، زیرا بنیان جامعه بر این حقایق استوار شده است.^۷

۲) عقلانیت اسلام: اسلام دینی است مبتنی بر عقل که در آن آموزه‌های غیرعقلی وجود ندارد. علت زوال تمدن اسلامی این بود که مسلمانان از رسوم منسوخ قبلی که در جامعه اسلامی رواج داشت تقلید می‌کردند، در حالی که این رسوم باید مورد تفسیر مجدد قرار می‌گرفت تا با عصر جدید تناسب پیدا کند.^۸

۳) مفهوم جهاد در اسلام: از جمله تعالیم اسلام حقیقی این بود که انسانها باید برای تحقق بخشیدن به خواسته خداوند همواره جهاد و کوشش کنند. مسلمانان با این تلاش مستمر می‌توانند همبستگی و رفاه جامعه را تأمین کنند و بدین ترتیب، در این جهان و آن جهان به سعادت دست یابند.^۹

اصلاح طلبان مسلمان بین طبقه غربی شده لیبرال و اکثریت سنت‌گرای جامعه اسلامی قرار داشتند. اینان با بازنگری تفکر اسلامی، به کاهش فاصله بین دو گروه مخالف کمک کردند.

سید جمال‌الدین اسدآبادی سه گروه را مسؤول عقب‌ماندگی جهان اسلام می‌دانست: حاکمان خودکامه به سبب استبداد و خودکامگی آنان؛ تشکیلات مذهبی به سبب تفسیر ارتجاعی‌شان از اسلام؛ و سرانجام، اروپاییان که می‌خواستند با از بین بردن اسلام، بر جهان اسلام و منابع آن حاکمیت یابند.

مسلمانان با از بین بردن این موانع و روی آوردن به اسلام حقیقی، می‌توانند به استقلال برسند و خطر اروپا را دفع کنند.

گرچه سید جمال بر این باور بود که توسعه‌طلبی اروپاییان ساختار زندگی مسلمانان را تهدید می‌کند، اما یکی از راههای احیای این ساختار را استفاده از تجارب اروپاییان می‌دانست. مسلمانان برای پیشرفت خود باید از دانش، فن و نهادهای سیاسی اروپا بهره می‌بردند.^{۱۰}

پیام سیدجمال برای ایجاد دگرگونی و همبستگی اسلامی، بذر جنبشهای استقلال‌طلبانه را در سرزمینهای اسلامی پاشید و آنان را بیدار کرد. مشهورترین شاگرد سیدجمال، یعنی [شیخ] محمد

عبده (۱۹۰۵-۱۸۴۹ م) انتقال این پیام اصلاح‌طلبانه را بر دوش گرفت. اگر سید جمال عنصر سیاسی این حرکت بود، عبده عنصر فکری و اجتماعی آن به شمار می‌رفت. عبده در آغاز کار، برای انتشار روزنامه اصلاح‌طلب و ضد استعماری سید جمال در پاریس به او یاری کرده بود. این هر دو تن به سبب شرکت در قیامی در مصر به پاریس تبعید شده بودند. سپس به سال ۱۸۸۸، عبده به مصر بازگشت و توجه خود را به جای فعالیت سیاسی، عمدتاً به اصلاحات فکری و اجتماعی معطوف داشت. او در طی این سالها به تبلیغ این نظر پرداخت که باید اسلام و نهادهای تاریخی آن را تفسیری مجدد کرد و این که اسلام، برخلاف اعتقاد رایج، هیچ منافاتی با عقل و علم جدید ندارد.

عبده اصلاح‌طلبی بود که کوشید بین اسلام و عصر جدید آشتی برقرار کند و با ارائه تفسیرهایی جدید از اسلام متناسب با بافت جدید جهان، فاصله بین سکولاریستها و سنت‌گرایان را در جامعه اسلامی از میان بردارد. به اعتقاد او اسلام نگرشی بود در میانه گرایشهای مادی سکولاریستها و تفسیرهای صوفیانه زندگی از سوی برخی سنت‌گرایان. اسلام با عقل و علم جدید کاملاً سازگار است و اگر درست تفسیر شود، راه حل تمام مشکلات عصر جدید خواهد بود.^{۱۱}

عبده نظرات خود مبنی بر لزوم تفسیر مجدد آموزه‌های اسلامی را با جداسازی اصول اساسی اسلام از اجزای غیر اصلی آن تثبیت کرد. اصول اساسی عبارت بودند از: توحید، نبوت، معاد و اصول اخلاقی عمومی. اجزای غیراصولی تفسیرهای کهنه از احکام و تقلید از رسمهای قدیم را دربرمی‌گرفت. به اعتقاد او مسلمانان می‌توانند اجزای اصلی و غیراصولی را به کمک عقل جدا کنند و احکام جدید و متناسب جامعه اسلامی جدید استنباط کنند.^{۱۲}

به نظر عبده، جامعه می‌توانست از سه منبع این احکام را به دست آورد:^{۱۳}

- ۱) قرآن و حدیث: این دو سرچشمه‌های الهی ارزشهای فردی و اجتماعی را در خود دارد و باید بی‌هیچ چون و چرایی از آنها تبعیت کرد.
- ۲) اجتهاد (عقل): اگر نص قرآن و احادیث معتبر، بسیار کلی یا درباره موضوع خاصی ساکت باشد، باید برای استنباط احکام هماهنگ با قرآن و حدیث، از عقل بهره جست.
- ۳) اجماع: افراد مختلف هر کدام درباره یک حکم استدلال خاص و دیدگاه ویژه خود را دارند، اما کل جامعه باید تصمیم بگیرد که کدام یک از این استدلالها و دیدگاهها در حال حاضر

برای آن مناسبتر است.

عبده معتقد بود که ثبات جامعه بستگی به آن دارد که افراد جامعه حقوق خود را بشناسند و وظایف خود را انجام دهند. جامعه آرمانی آن است که احکام الهی را پیاده کند و این حقوق و وظایف را به وسیله عقل تحقق بخشد. این جامعه آرمانی در صدر اسلام تحقق یافت و در آن تمدن بی نظیری شکل گرفت. در این جامعه رشد فردی و موفقیت اجتماعی و سیاسی شتاب فراوانی داشت.^{۱۴} به گمان عبده، زوال این تمدن دو علت داشت:^{۱۵}

۱ - نفوذ عناصر خارجی تصوف که موجب شد مسلمانان بیش از حد به زهد و عبادت فردی توجه کنند و وظایف خود را در برابر جامعه به دست فراموشی بسپارند.

۲ - تأکید بیش از اندازه عالمان و کسانی که پاسداری از روش زندگی اسلامی را برعهده داشتند، بر مسائل فرعی اسلام. این گروه خواستار پایبندی متعبدانه به احکام منسوخ اجتماعی بودند که نتیجه آن تقلید کورکورانه بود.

عبده اصلاح طلبی بود که کوشید بین اسلام و عصر جدید آشتی برقرار کند و با ارائه تفسیرهایی جدید از اسلام متناسب با یافت جدید جهان، فاصله بین سکولاریستها و سنتگرایان را در جامعه اسلامی از میان بردارد.

برای نجات این تمدن پویا، عبده طرفدار آن بود که فقه اسلامی بر اساس دو اصل اصلاح شود:^{۱۶}

۱ - مصلحت: استنباط احکام از اصول عام قرآن براساس عقل و سودمندی آن برای جامعه در برهه‌ای خاص. این احکام در صورتی که مشکلات جدیدی پدید آید تغییر خواهد یافت.

۲ - تعلیق: یعنی مقایسه و تحلیل احکام مذاهب فکری مختلف در اسلام برای دستیابی به مذهبی فقهی که با شرایط و اوضاع کنونی سازگارتر باشد.

عبده معتقد بود این اصلاحات را باید عالمان دانشمند و فرهیخته که با علوم اسلامی آشنایی کامل دارند انجام دهند. در سال ۱۸۹۹ که وی مفتی الازهر شد، برای رسیدن به چنین تحولی، گامهایی برداشت. او کمیته‌ای تشکیل داد که برای اصلاح در این دانشگاه پیشنهادهایی ارائه دهد. افزون بر این، درسهای جدیدی در موضوعات اخلاق و تاریخ در برنامه درسی دانشگاه گنجانید

تا علمای آینده را برای انجام اصلاحات آماده سازد. با الهام از تلاشهای او بود که بسیاری از مصلحان کوشیدند تا دگرگونیهای لازم را در افکار و نهادهای جامعه اسلامی پدید آورند. از این شرح مختصر می‌توان دستاوردهای زیر را که مصلحان مسلمان بدان نایل آمدند، برشمرد:

۱) آنها با ایجاد روحیه مباحثات به تمدن درخشان اسلامی در گذشته و در عین حال، تأکید بر ماهیت پویا، ترقیخواه و عقلانی اسلام چشم‌اندازی به گذشته و آینده گشودند.^{۱۷}

۲) آنان در برقراری ارتباط و سازگار ساختن اسلام با عصر جدید، پایبندی خود را به اصول اسلامی حفظ می‌کردند. این مصلحان هرگز اعتبار قرآن و سنت را مورد تردید قرار ندادند، بلکه به نقد رسوم کهنه و تفسیرهای عالمان سنتی پرداختند. به باور آنان اگر تفسیرهای گذشته از اجماع جامعه‌های اسلامی حاصل آمده بود، چرا نتوان تفسیرهایی نو و اصلاح شده ارائه کرد که با وضعیت جدید متناسب باشد.^{۱۸}

۳) پیام ضد استعماری و اسلام‌خواهانه آنان الهام‌بخش جنبشهای استقلال‌طلبانه در سراسر جهان اسلام شده و راه این جنبشها را هموار کرد.

چنان که پس از این خواهیم دید، این تلاشهای درخور توجه بر دیدگاهها و نگرشهای نیروهای بعد از خود که امروزه جهان اسلام را شکل می‌دهند تأثیر نهاد. در این جا به جنبشهایی که زاییده تلاشهای این اصلاح‌طلبان بود اشاره می‌کنیم.

رشد ملی‌گرایی - سکولاریسم در جهان اسلام

پیش از این گفتیم که یکی از دستاوردهای مهم مصلحان مسلمان همچون سیدجمال، الهام‌بخشی به ملت‌های مسلمان برای قیام علیه سلطه اروپاییان بود. پس از جنگ جهانی اول، که امپراتوری عثمانی درهم شکست و کشورهای اسلامی جدیدی به وجود آمدند، مبارزه با استعمار اروپا به جای آن که شکل جنبش همبستگی اسلامی را به خود بگیرد به صورت ملی‌گرایی درآمد. این جنبش ملی‌گرایانه بر عوامل ملی، تاریخی و زبانی، در برابر وحدت دینی، تأکید کرد. علاوه بر این، جنبش از برنامه اصلاح اسلامی که سید جمال و عبهده پایه‌گذاران آن بودند منحرف شد و به نگرشهای غیرمذهبی‌تر برای اصلاح جامعه روی آورد.

من بحث خود را به بررسی اندیشه‌های تنی چند از شاگردان مصری سیدجمال و عبهده که

چنین تفکری را در پیش گرفتند، محدود می‌کنم. سپس در این باره سخن خواهم گفت که چگونه جنبش ملی‌گرا و غیرمذهبی مصری آنها جای خود را به جنبش گسترده‌تر ملی‌گرایی عربی داد. لطفی سید (۱۹۶۳-۱۸۷۲) تحصیلات مقدماتی خود را در مکتب‌خانه به پایان برد. سپس به دبیرستانی جدید در قاهره رفت و پس از آن به مدرسه حقوق رفت. در اوان تحصیل در این مدرسه با محمد عبده آشنا و شاگرد او شد. پس از پایان تحصیلات، چند سالی به خدمت دولتی پرداخت و در آنجا با اندیشه اروپاییان آشنایی پیدا کرد. پس از خدمت دولتی، حزب مردم را تشکیل داد و سردبیر نشریه دوره‌ای *الجزیره* شد. این نشریه بر قشر تحصیلکرده مصر تأثیر فراوانی داشت. پس از تعطیلی *الجزیره* به سال ۱۹۱۵ به تدریس فلسفه در دانشگاه مصر (دانشگاه قاهره کنونی) پرداخت و سپس به ریاست آنجا رسید.

برخلاف دو استاد لطفی، یعنی سید جمال و عبده، دین در اندیشه او جای چندانی نداشت. از دیدگاه لطفی، اسلام فقط یکی از اجزای تشکیل‌دهنده جامعه بود. او بیشتر به حیات و پیشرفت جامعه به صورت کلی نظر داشت. مهمترین ایده‌ای که او از مطالعه در اندیشه غرب فرا گرفته بود، آزادی بود. به گمان او آزادی نه تنها برای فعالیت سیاسی، بلکه برای زندگی نیز ضرورت داشت. بنابراین، حکومت طبیعی آن بود که کمترین نظارت را داشته باشد: فقط امنیت و عدالت برپا دارد و جامعه را در برابر حملات دشمنان حفظ کند.^{۱۹}

محور اندیشه‌های لطفی را کشور مصر تشکیل می‌داد، آن هم نه از دیدگاه زبان و دین - یعنی عربی و اسلام - بلکه از جهت سرزمین جغرافیایی و تاریخی مصر. او بر این باور بود که مصریان برای شناخت خود باید گذشته فرعون و عربی خود را مورد مطالعه قرار دهند. افزون بر این، عقیده داشت که اندیشه امت اسلامی امروزه هیچ جایگاهی ندارد و فکر همبستگی اسلامی ساخته دست استعمارگران اروپایی است برای آن که مبارزه ملی‌گرایان مصری را فروبشانند.^{۲۰} یکی دیگر از این گونه ملی‌گرایان مصری سعد زغلول (۱۹۲۷-۱۸۵۷) بود. او در دانشگاه الازهر تحصیل کرد و در آنجا با سید جمال آشنا و یکی از مریدان او شد. در سال ۱۸۹۲ قاضی دادگاه استیناف شد و چهارده سال این مقام را حفظ کرد. در این دوره، او اصلاح قوانین و نهادهای جامعه مصر را برعهده گرفت تا آنها را با عصر جدید متناسب سازد. در سال ۱۹۰۶ که انگلیسیان طرحی ریختند که مصرها خود در دولت نمایندگانی داشته باشند، زغلول، با وجود مخالفت پادشاه مصر، به وزارت آموزش و پرورش منصوب شد. او چهار سال در این مقام باقی

جنبش ملی‌گرایانه بر عوامل ملی، تاریخی و زبانی، در برابر وحدت دینی، تأکید کرد. علاوه بر این، جنبش از برنامه اصلاح اسلامی که سید جمال و عبده پایه‌گذاران آن بودند منحرف شد.

در سال ۱۹۱۰ به وزارت دادگستری رسید. در سال ۱۹۱۳ از این منصب استعفا کرد و نامزد نمایندگی مجلس قانونگذاری تازه تأسیس شد و به نمایندگی آنجا انتخاب گردید. این مجلس با آغاز جنگ جهانی اول منحل شد، اما پس از جنگ، زغلول و دیگر فعالان سیاسی مصر در سال ۱۹۱۸ هیأتی (وفد) مصری تشکیل دادند تا در کنفرانس صلح پاریس حضور یابد و دربارهٔ استقلال مصر گفتگو کند. اما بعد از آن که نمایندهٔ عالی انگلستان در مصر به این هیأت اجازهٔ شرکت در کنفرانس صلح را نداد، سعد زغلول دستگیر و به مالت تبعید شد. پس از آن که در مصر شورشهایی روی داد و نمایندهٔ جدیدی در آنجا منصوب شد، سعد زغلول و دیگران اجازه یافتند که به پاریس بروند و مسائل خود را مطرح کنند. در آغاز، گفتگوها به شکست منجر شد اما سرانجام به استقلال محدود مصر در سال ۱۹۲۲ انجامید و بریتانیا در عوض امتیازهای زیر را حفظ کرد: تأمین ارتباطات انگلستان، دفاع از مصر در برابر هرگونه تعرض، حمایت منافع خارجیها و اقلیتها و امور مربوط به سودان.

در سال ۱۹۲۳، حزب وفد در انتخابات مجلس پیروز شد و خواستار اصلاحاتی در قانون اساسی شد و سعد زغلول به نخست‌وزیری رسید. پس از مدتی او به علت اختلافات داخلی بین مصر و انگلستان مجبور به استعفا شد.

زندگی زغلول را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: قاضی اصلاح‌طلب پیش از جنگ جهانی اول، و مبارز و رهبر سیاسی پس از جنگ جهانی اول. او پیش از جنگ، کوشید اصلاحاتی قضایی و آموزشی صورت دهد و مدرسه‌ای تأسیس کرد که در آن به قضایانی که درس فقه خوانده بودند آموزشهایی جدید می‌دادند. پس از آن، زغلول در مقام رهبری سیاسی بیشتر به استقلال مصر از انگلستان و محدود ساختن قدرت پادشاه پرداخت تا به اصلاحات داخلی. در این مرحله بود که وی از اندیشهٔ عبده برای انجام اصلاحات فاصله گرفت و به استقلال سیاسی و وحدت مصر براساس احساسات ملی‌گرایانه، به جای اصول مذهبی، گرایش یافت.^{۲۱}

در پایان به دو شاگرد دیگر عبده که از نگرش غیرمذهبی طرفداری کردند و برخی از نهادهای مهم اسلام را مورد حمله قرار دادند، می‌پردازیم. نخستین آنان قاسم امین (۱۹۰۸-۱۸۶۵) است که جایگاه زن در اسلام را مورد انتقاد قرار داد و دومی علی عبدالرزاق (۱۹۶۶-۱۸۸۸).

در سال ۱۸۹۹ قاسم امین کتاب کوچکی با عنوان *تحریر المرأة* (آزادی زن) منتشر ساخت. او در این کتاب علت انحطاط جامعه اسلامی را از بین رفتن فضایل اجتماعی بر اثر جهل دانست. به زعم او این جهل از خانواده آغاز می‌شد، که در آن زنان نه از تحصیلاتی برخوردار می‌شدند و نه آزادی ایفای نقش مثبتی در جامعه داشتند. مسبب این وضعیت اسلام نبود، بلکه رسمها و عاداتی بود که مردم در طول زمان کسب کرده بودند. او معتقد بود که ریشه این مشکل در جامعه اسلامی، وضعیت تحقیرآمیز زنان است، و راه حل این مشکل تحصیل آنان نه تنها در زمینه تدبیر منزل، بلکه در عرصه‌هایی است که بتواند آنها را در کسب درآمد یاری کند. به ادعای امین این تنها راهی بود که حقوق زنان از تعرض مردان در امان می‌ماند. علاوه بر این، او تفکر چند همسری و خانه‌نشینی زن را مورد انتقاد قرار داد، زیرا به گمان وی این دو امر زیان اجتماعی داشتند و مانع می‌شدند که زنان موجوداتی کامل باشند.^{۲۲}

این کتاب جنجالی برانگیخت و انتقادهای شدید تشکیلات مذهبی را علیه امین در پی آورد. امین سپس در سال ۱۹۰۰، کتاب دیگری به نام *المرأة الجديدة* منتشر ساخت. در این کتاب، برخلاف کتاب پیشین نه به قرآن و سنت، بلکه به تفکر و دانش غربی توجه نشان داده شده بود. امین در این اثر معیارهای جدیدی را در ارزیابی زنان مدنظر قرار داد، که عبارت بودند از آزادی، پیشرفت، و تمدن. به نظر او آزادی زنان به اندازه آزادیهای دیگری همچون آزادی مطبوعات و آزادی بیان دارای اهمیت بود - و نقض این آزادی، دیگر انواع آزادی را نیز نقض می‌کرد. او مدعی بود که پیشرفت زنان در نهایت به آزادی آنان خواهد انجامید و چهار مرحله برای رسیدن به آن وجود دارد: «وضعیت طبیعی که در آن زن آزاد بود؛ دوره تشکیل خانواده که در آن زن تحت سلطه درآمد؛ دوران تشکیل جامعه مدنی که برخی از حقوق زن به رسمیت شناخته شد، اما استبداد مرد مانع تحقق آنها می‌شد؛ و سرانجام دوره تمدن واقعی که زن در آن حقوق واقعی‌اش را به دست خواهد آورد و موقعیتی برابر مردان خواهد یافت».

آشکار است که در اثر دوم، حمله امین به وضعیت اجتماعی اسلام چیزی بیش از انتقاد در

راستای انتقادهای سیدجمال و عبده بود، و حمله‌ای بود به کل تفکری که این پیشگامان مطرح کرده بودند. افزون بر این، امین ادعا کرده بود که الگوی کامل تمدن بر علم مبتنی است و از آنجا که تمدن اسلامی قبل از پیشرفت علمی جدید بوده است، نمی‌تواند الگوی کاملی برای پیروی باشد؛ این تمدن از دیگر تمدنهای پیشین نه برتر است و نه بدتر.

امین در کتاب دوم خود برای یافتن الگوی موردنظر خود به گذشته نظر نداشت بلکه به آینده‌ای می‌نگریست که علم باید راه آن را هموار می‌کرد. اروپاییان بودند که این دانش را پیش بردند و اگر مسلمانان می‌خواهند بدان دست یابند باید واقعیتهای بیشتری را فراگیرند. مسلمانان باید اصول اخلاقی و نگرشی را فراگیرند که اروپاییان را در دستیابی به این پیشرفت یاری داد. ظاهراً امین راه معلمان خود را در اصلاح و دفاع از اسلام ادامه نداد، بلکه به حمله‌ای صریح به موضوعی حساس در نظام جامعه اسلامی پرداخت.^{۲۳} ما برای هر چه روشنتر شدن این جریان فکری، درباره یکی دیگر از شاگردان عبده نیز بحث می‌کنیم. وی علی عبدالرزاق است که به نهاد مهم دیگری در اسلام تاخت.

در سال ۱۹۲۵، عبدالرزاق کتابی درباره حکومت اسلامی منتشر ساخت. محتوای اصلی این اثر حمله به ساختار تاریخی خلافت و بویژه اساس قدرت سیاسی در اسلام بود. او در کتاب خود ادعا کرده بود که در قرآن هرگز به تصریح یا به تلویح به نهاد خلافت اشاره نشده و پیامبر ﷺ نیز هرگز قصد برپایی حکومت اسلامی نداشته است، زیرا وظیفه او فقط هدایت معنوی بوده است. مضاف بر این، عبدالرزاق مدعی شده بود که اصحاب پیامبر پس از فوت آن حضرت نهاد خلافت را بر بنیاد صحیحی قرار ندادند و دلیل این امر آن است که پیامبر پیش از وفات خود خلیفه‌ای تعیین نکرد. بنابراین، ایده آل آن است که هرگز خلیفه یا قدرت سیاسی اسلامی وجود نداشته باشد.^{۲۴}

به علت حساسیت اوضاع جامعه اسلامی در زمان انتشار این کتاب - آخرین نظام خلافت در ترکیه به سال ۱۹۲۴ بر افتاده بود - علمای اسلامی الازهر عبدالرزاق را به شدت محکوم کردند و حتی برخی او را آخرین حربه دشمنان اسلام برای تقسیم و تضعیف جامعه اسلامی دانستند. برخی از شاگردان سیدجمال و عبده تا آن حد از نگرش اصلاح طلبانه اسلامی خود دور شده بودند که افکار ملی‌گرایانه و غیرمذهبی را تبلیغ می‌کردند. با تمام موفقیتی که سیدجمال و عبده به دست آوردند، عدم موفقیت شاگردانشان در ادامه راه آنان را می‌توان ناشی از این دانست که

آن دو تن نتوانسته بودند «تشکیلاتی پدید آورند که افکارشان را به صورت سازمان‌یافته گسترش دهد و به مرحله اجرا درآورد».^{۲۵} عبده هرگز نگرش مشخصی نسبت به اسلام ارائه نکرد. بلکه نوعی نگرش جدید نسبت به آن بنیان نهاد که شاگردان بعدی او از آن برای تبلیغ افکار خود درباره نقش اسلام در جامعه بهره جستند.

گسترش حرکت اسلامی و اهداف آن

در برابر چنین زمینه سکولاریستی بود که احیاطلبی اسلامی واکنش نشان داد و هدف خود را مشخص کرد. حملات متفکران لیبرال و غیرمذهبی به عقاید و نهادهای اسلامی موجب شد که احیاطلبان اسلامی همچون مصلحان مسلمان پیشین عکس‌العمل نشان دهند. یکی از این احیاطلبان رشیدرضا (۱۹۳۵-۱۸۶۵) بود. او که شاگرد عبده شمرده می‌شد در طرابلس سوریه (اکنون در لبنان) زاده شد و در یک مدرسه دولتی عثمانی به تحصیل پرداخت و در آنجا با آموزش جدید و دروس اسلامی سنتی آشنا شد. او با عبده و سیدجمال از طریق خواندن نشریه آنها یعنی *عروة الوثقی* آشنایی یافت. این نشریه تأثیر عمیقی بر زندگی او برجای گذاشت. در سال ۱۸۹۴، سوریه را به مقصد قاهره ترک کرد و در آن جا نشریه‌ای به نام *المنار* منتشر ساخت و در آن به ترویج دیدگاه‌های اصلاح‌طلبانه عبده پرداخت. *المنار* از موضوعات معنوی گرفته تا مسائل سیاسی را مورد بحث قرار می‌داد. وی انتشار این نشریه را تا هنگام وفات خود به سال ۱۹۳۵ ادامه داد.

با تمام موفقیتی که سیدجمال و عبده به دست آوردند، عدم موفقیت شاگردانشان در ادامه راه آنان را می‌توان ناشی از این دانست که آن دو تن نتوانسته بودند «تشکیلاتی پدید آورند که افکارشان را به صورت سازمان‌یافته گسترش دهد و به مرحله اجرا درآورد».

رشیدرضا همچون استاد خود عبده معتقد بود که انحطاط جامعه اسلامی از عدم توجه به ارزشهای واقعی اسلامی ناشی می‌شود. افزون بر این، به گمان او اسلام به دو جهت کلید ورود به تمدن جدید را در دست داشت: نخست آن که پیام اسلام، جهاد (تلاش) در تمام زمینه‌های زندگی بود، که خود یکی از مؤلفه‌های اصلی تمدن جدید به شمار می‌رود. ویژگی دوم که از

لوازم اصلی تمدن است جامعه‌ای به هم پیوسته است که اسلام توسط ایمان، فقه، تاریخ، زبان و حاکمیت سیاسی (خلافت) آن را به وجود آورده است.^{۲۶}

رشیدرضا گرچه در آغاز همچون عبده راه اصلاح‌گری در پیش گرفت، بعداً در برابر دیدگاه‌های غیرمذهبی دیگر شاگردان عبده روش محافظه‌کارانه‌تری اتخاذ کرد. این محافظه‌کاری موجب انعطاف‌ناپذیری افکار او نشد، بلکه به تفسیرهای ریشه‌ای‌تر مسلمانان صدر اسلام (سلف) پایبندی نشان می‌داد. از این‌رو، حرکت او جنبش سلفیته نام گرفت. او می‌کوشید نظام فقهی جدیدی پی‌ریزی کند که تمام موضوعات مربوط به هم را در مذاهب فقهی قدیمتر در یک مذهب، که به موضوعات جدید توجه دارد، جمع آورد. بدین‌منظور، به بررسی فقه این مذاهب پرداخت تا ببیند کدام بخش آنها از منابع اسلامی ناب (قرآن و سنت رسول خدا ﷺ) و کدام بخش از اجماع علمای متقدم به دست آمده است. رشیدرضا معتقد بود این بخش دوم را باید براساس اجماع علمای جدید دوباره تفسیر کرد. این احکام جدید را پس از تدوین باید به موقع اجرا گذاشت. رشیدرضا نهاد خلافت را در این مرحله به عنوان حاکمیتی دنیوی - که این احکام را به اجرا درمی‌آورد - موجه می‌دانست. از نظر او فقه اسلامی زیربنای جامعه اسلامی است. جامعه اسلامی برای حفظ بقای خود به معنای واقعی باید این احکام را تحقق بخشد. بنابراین، خلیفه پیروی از فقه و در نتیجه، تأمین رفاه جامعه اسلامی را تضمین می‌کند.

از آنجا که خلیفه جایگاهی اساسی در جامعه اسلامی دارد، رشیدرضا حمله عبدالرزاق را به این نهاد برابر با حمله به اسلام، روش زندگی اسلامی، و همبستگی جامعه اسلامی دانست. علاوه بر این، پس از فروپاشی این نهاد در ترکیه، وی در کنفرانس مکه به سال ۱۹۲۶ شرکت کرد. هدف از تشکیل این کنفرانس بحث در احیای این نهاد بود.

همچنان که می‌بینیم، رشیدرضا یکی از معدود شاگردان سید جمال و عبده بود که شیوهٔ مصلحانهٔ آنها را در پیش گرفت و کوشید اسلام را به منزلهٔ نظام زندگی تبلیغ و در صحنهٔ عمل پیاده کند. او راه معلمان خود را در تجدید حیات اسلام ادامه داد، اما این جنبش به دست یکی از طرفدارانش یعنی حسن البنا قدرت واقعی یافت.

حسن البنا در اکتبر سال ۱۹۰۶ در یکی از شهرهای کوچک مصر به نام محمدیه زاده شد. تحصیلات ابتدایی را نزد پدرش، که از شاگردان عبده بود، فراگرفت. به سال ۱۹۲۳، در شانزده سالگی، وارد مدرسه عالی دارالعلوم در قاهره شد و در آنجا برای معلمی آموزش دید. در سال

۱۹۲۷، در سنّ بیست و یک سالگی از دارالعلوم فارغ‌التحصیل شد و در مدرسه‌ای ابتدایی در شهر اسماعیلیه به تدریس عربی پرداخت.^{۲۷}

رشید رضا یکی از معدود شاگردان سید جمال و عبده بود که شیوه مصلحانۀ آنها را در پیش گرفت و کوشید اسلام را به منزله نظام زندگی تبلیغ و در صحنۀ عمل پیاده کند.

در دوره‌ای که او در دهه ۱۹۲۰ در قاهره درس می‌خواند، فضای این شهر سرشار از هیجانهای فکری و سیاسی بود. ویژگی بارز این دوره عبارت بود از: مبارزه گروههای سیاسی برای به دست گرفتن قدرت در مصر، حملات فکری به سنتهای اسلامی، و حرکت‌های غیرمذهبی و اجتماعی که می‌کوشیدند مصر را از گذشته اسلامی‌اش دور کنند. چنین گرایش‌هایی، نگرانی‌ها را که جوانی مذهبی و روستایی بود، برانگیخت. بنابراین، به سازمانی اسلامی پیوست که برای کاستن فاصله جامعه اسلامی از دین خود به تبلیغ دیدگاه‌های اسلام می‌پرداخت. این سازمان فعالیت خود را به مساجد محلی محدود نکرده بود، بلکه در اماکن عمومی همچون بازارها و قهوه‌خانه‌ها نیز به تبلیغ می‌پرداخت.^{۲۸}

در سال ۱۹۲۸، مدت کوتاهی پس از آغاز کار معلّمی، حسن البنا به همراه شش تن از کارگزارانی که از وضع زندگی خود و اوضاع کشورشان ناراضی بودند جمعیت «اخوان المسلمین» را بنیان نهادند. هدف این جمعیت، که البنا رهبری آن را به عهده داشت، بازسازی جامعه مصر در چارچوبی اسلامی بود.

در طول جنگ جهانی دوم، افزایش فعالیت سیاسی این جمعیت که از بحران سیاسی و اقتصادی آن دوره ناشی می‌شد، به این جمعیت کمک کرد تا مشروعیتی به دست آورد و از نظر شهرت با احزابی همچون وفد رقابت کند.^{۲۹} پس از جنگ جهانی دوم، هرج و مرج سیاسی که از سیاست سرکوبگرانه دولت مایه می‌گرفت، تنش‌هایی را بین این جمعیت و دولت برانگیخت. انحلال دولت حزب وفد که مدت کوتاهی پس از جنگ انجام گرفت و ایجاد دولت اقلیت از سوی پادشاه، سرخوردگی بیشتری در بسیاری از عناصر سیاسی مصر در پی آورد. جنگ سال ۱۹۴۸ برای فلسطین که در آن عده زیادی از اعضای اخوان المسلمین داوطلبانه جنگیدند، کمک کرد که ناآرامی داخلی فروکش کند. اخبار گفتگوهای آتش بس بین مصر و اسرائیل تظاهرات گسترده‌ای

برانگیخت و موجب شورشهای دانشجویان دانشگاه قاهره شد. در یکی از این شورشها، یک مقام پلیس بر اثر انفجار بمب کشته شد. «اخوان المسلمین» مسؤول این حادثه شناخته شد (گرچه هر کس دیگری هم می‌توانست این کار را انجام داده باشد) و در ششم دسامبر ۱۹۴۸ دولت این جمعیت را به اتهام تلاش برای ایجاد انقلاب منحل اعلام کرد.^{۳۰}

چندی پس از انحلال و مصادره داراییهای این جمعیت، یکی از اعضای جوان آن که از این کار ناخشنود بود، نخست‌وزیر مصر، نقراشی پاشا، را در بیست‌وهشتم دسامبر ۱۹۴۸ ترور کرد. این امر خشم طرفداران نخست‌وزیر را برانگیخت و آنان در مراسم تشییع جنازه او شعار «مرگ بر حسن البنا» سردادند.^{۳۱}

حسن البنا همچون مصلحان اسلامی پیشین احساس می‌کرد که جامعه اسلامی باید اصلاح شود. اما برخلاف اسلاف خود که می‌کوشیدند از طریق روشنگری فکری تحوّل بیافرینند، او می‌کوشید از طریق اخلاق عملی به این هدف دست یابد.

البنا کوشید برای دستیابی به توافقی با دولت و فرونشاندن بلوا در مصر با دولت روابطی برقرار سازد. چون دولت از همکاری روی گرداند، وی جزوهای در دفاع از جمعیت مزبور منتشر ساخت و در آن، هر ادعایی مبنی بر این که اخوان المسلمین قصد براندازی حکومت را دارد رد کرد و این اتهامها را ساختگی دانست. علاوه بر این، او رهبری ترور نخست‌وزیر را انکار کرد. وی گفت که رهبری جمعیت نمی‌توانسته این ترور را طرح‌ریزی کرده باشد، زیرا آنها حتی پس از انحلال تحت نظارت دولت بودند. او همچنین افزود که جمعیت پس از انحلال نمی‌توانسته اعضای خود را زیر نظر داشته باشد و مسؤول فقط همان کسی است که ترور را انجام داده است.^{۳۲}

این جزوه آخرین مکتوب البنا بود. او در روز جمعه دوازدهم فوریه ۱۹۴۹ پس از ترک پایگاه خود مورد اصابت گلوله قرار گرفت و در بیمارستان درگذشت. بعدها مدارک و شواهد نشان داد که دولت خود این ترور را طراحی کرده بوده و پلیس سیاسی آن را انجام داده است.^{۳۳} حسن البنا همچون مصلحان اسلامی پیشین احساس می‌کرد که جامعه اسلامی باید اصلاح شود. اما برخلاف اسلاف خود که می‌کوشیدند از طریق روشنگری فکری تحوّل بیافرینند، او

می‌کوشید از طریق اخلاق عملی به این هدف دست یابد. او عقاید این اصلاح‌طلبان را اقتباس کرد و کوشید آنها را در سازمانی جامعه عمل بپوشاند.

جمعیت اخوان المسلمین سازمانی توده‌ای بود که می‌کوشید با دادن آموزشهای معنوی، سیاسی، اجتماعی و ورزشی روش زندگی کاملی برای پیروان خود ترسیم کند. این جمعیت در سال ۱۹۳۲ پانزده شاخه، در سال ۱۹۴۰ پانصد شاخه و در سال ۱۹۴۹ دو هزار شاخه و حدود نیم میلیون عضو فعال و نیم میلیون هوادار در سراسر کشور داشت.^{۳۴}

سؤال مهم این است که البنا از طریق این سازمان چه هدفی را تعقیب می‌کرد؟ پیش از پاسخ به این سؤال باید دیدگاههای البنا و پیروان وی را در جامعه مصر و به طور کلی در جهان اسلام توضیح داد. البنا احساس می‌کرد که جامعه اسلامی، و بویژه مصر، دچار رخوت است. این امر دو علت داشت: امپریالیسم خارجی، به همراه شکست داخلی. امپریالیسم خارجی غرب با فرهنگ جدید مادی خود جامعه اسلامی را به فساد کشانده بود. این نگرش مادی به زندگی، غرب را به سلطه‌گری بر دیگران و محروم کردن آنان از منابع انسانی و طبیعی‌شان سوق می‌داد. این سلطه، ارزشها و مطلوبیتهایی مادی را با خود همراه آورد که افکار و نهادهای مسلمانان را با نگرش غیردینی خود کاملاً تغییر داد. نتیجه مستقیم این دگرگونی آن بود که نوعی امپریالیسم داخلی یا امپریالیسم فرهنگی بر مصر سایه افکند و فکر و روح رهبران و قانونگذاران آن را تسخیر کرد. ناتوانی در پاسخگویی به این محرک احساس شکست‌خوردگی را در آنان برانگیخت. در نتیجه، ارزشها و قوانینی را که از اربابان امپریالیست غربی‌شان وام گرفته بودند با تمام وجود پذیرفتند و آنها را نهادینه کردند. این ارزشها و قوانین با عقاید بومی و ارزشهای مورد قبول مردم بیگانه بود. جدایی و قطع ارتباط رهبران از مردم معضلی پدید آورد: در جامعه مصر دوگانگی روی داد که مانع وحدت آن می‌شد.

راه حل این مشکل چه بود؟ از نظر البنا و همفکرانش پاسخ روشن بود - بازگشت به اسلام. اسلام وحدت ملی، مباحثات به فرهنگ خودی و عزت را به ملت مصر و دیگر ملل مسلمان بازمی‌گرداند. فقط روش اسلامی زندگی بود که می‌توانست این مهم را به انجام رساند، زیرا هم کامل است و هم بر پایه‌ای معنوی و عملی استوار. راه تحکیم این شیوه زندگی اسلامی عبارت بود از بیدار ساختن افراد جامعه اسلامی. بیداری فرد باعث می‌شود که وی این بیداری را به درون خانواده، جامعه و ملت خود سرایت دهد.

هدف نهایی این بیدارسازی عبارت بود از برقراری نظمی اسلامی در زندگی از طریق اجرای دستورهای خداوند که در شریعت بیان شده است. شریعت که جوهره و اساس شیوه اسلامی است مسلمانان را در تمام جنبه‌های زندگی همچون جنبه‌های معنوی، شخصی و اجتماعی، اقتصادی و سیاسی راهنمایی خواهد کرد. نتیجه طبیعی اعتقاد به لزوم اجرای شریعت به عنوان فرمان الهی، این بود که اسلام باید بر دولت کشور مسلمان نشین حاکم باشد. شکل حکومت ممکن است بسته به زمان، مکان یا نگرشها متفاوت باشد، اما لازم است که تعالیم شریعت در دولت اسلامی مدنظر قرار گیرد.

چگونه می‌توان به این آرمان دست یافت؟ البنا و جمعیت او می‌دانستند که این هدفی است دور و برای رسیدن به آن باید مسیر را مرحله به مرحله طی کرد. به اعتقاد جمعیت از دو راه می‌شد به این هدف رسید: از طریق مجموعه‌ای از اصلاحات دولتی، و از راه حمایت توده‌های مسلمان که خواستار شیوه‌ای اسلامی بودند. بنابراین، جمعیت از برنامه اصلاحی طرفداری می‌کرد و در عین حال، از طریق فعالیتهای مختلفی که ارتباط آن را با اسلام ثابت می‌کرد فضای اسلامی مناسبی برای اعضای خود فراهم می‌آورد.

جمعیت اخوان المسلمین سازمانی توده‌ای بود که می‌کوشید با دادن آموزشهای معنوی، سیاسی، اجتماعی و ورزشی روش زندگی کاملی برای پیروان خود ترسیم کند.

از جهت سیاسی، جمعیت خواستار آن بود که برای سازگار کردن قوانین مصر با اسلام اصلاحاتی در این قوانین صورت گیرد. جمعیت از نظر اقتصادی دو اصل را در نظر داشت: یکی آن که استقلال اقتصادی به استقلال سیاسی خواهد انجامید و دیگری تأمین امنیت اقتصادی توده‌های مصری به منظور از بین بردن جنگ طبقاتی. جمعیت برای رسیدن به این هدف صنایع و مشاغلی را در چارچوب احکام اسلامی راه‌اندازی کرد که هم جمعیت را در جهت تأمین نیازهای مالی خود یاری می‌داد و هم به توسعه اقتصاد ملی و کاهش سلطه بیگانگان کمک می‌کرد (مثلاً در زمینه نیروی کار، جمعیت از طریق اتحادیه‌های کارگری خود از تلاشهای کارگران برای کسب دستمزد عادلانه حمایت می‌نمود). افزون بر این، جمعیت از طریق صنایع وابسته به خود مشکل بیکاری را تخفیف می‌داد.^{۲۵}

در زمینه آموزش، که بیشترین تلاش جمعیت بر آن متمرکز بود، بر دو موضوع بیشتر تکیه می‌شد: اصلاح نظام مدارس موجود و ایجاد امکانات تحصیلی حمایتگر به منظور جایگزینی نظام موجود. به نظر جمعیت، نظام غیرمذهبی مدارس نوعی دوگانگی در نگرش مصریان نسبت به ملیت، مذهب و میراث گذشته خود پدید آورده بود. بنابراین، یکی از اهداف اصلی جمعیت ایجاد نظامی تحصیلی بود که بتواند این مشکل را از میان بردارد.

یکی از نخستین طرحهایی که جمعیت اجرای آن را بر عهده گرفت تأسیس مدارس بود برای پسران و دختران. از آنجا که جمعیت گسترش پیدا کرده و اعضای آن افزایش یافته بودند، امکانات تحصیلی نیز رشد کرده بود. نوع آموزشهایی که در این مؤسسات داده می‌شد بنا به نیازها تغییر می‌کرد. در مناطق روستایی، مدارس ابتدایی و راهنمایی بیشتر بر ارزشهای مذهبی و اخلاقی و آموزش سواد تأکید می‌ورزیدند. مدارس شبانه به کشاورزان و کارگران بزرگسال خواندن و نوشتن می‌آموختند. دانشجویان جمعیت در مزارع به کشاورزان آموزش کشاورزی می‌دادند. دانشجویان اقتصاد به کارگران شهری آموزشهایی درباره اتحادیه‌های کارگری و طبقة کارگر می‌دادند. زنان مسلمان درباره وظایف والدین در اسلام آموزش می‌دیدند. مهمتر از همه این که، جمعیت به دانش آموزانی که می‌خواستند در امتحانات ورودی ادارات دولتی شرکت کنند خدمات آموزشی ارائه می‌کرد.^{۳۶}

در حوزه بهداشت عمومی و خدمات اجتماعی، جمعیت از طریق واحدهای سیار خود اطلاعات و مراقبتهای بهداشتی در اختیار مناطق روستایی قرار می‌داد. این واحدها به پاکسازی معابر و روستاها نیز می‌پرداختند. درمانگاهها و بیمارستانهای جمعیت هزاران بیمار را درمان می‌کردند و مصریان را به استفاده از امکانات پزشکی ترغیب می‌نمودند. علاوه بر همه اینها، جمعیت خدمات رفاهی در اختیار محرومان قرار می‌داد. بیشتر این خدمات به شکل غذا و پوشاک برای یتیمان، سالخوردگان و افراد بی‌سرپناه بود.^{۳۷}

این تنها بخشی کوچک از خدماتی بود که جمعیت ارائه می‌کرد. تمام این خدمات به دست اعضای جمعیت انجام می‌گرفت که افرادی وابسته به قشرهای مختلف بودند از قبیل پزشک، حقوقدان، استاد، دانشجو، کارگر، مهندس، حسابدار، معمار، کارمند، معلم، روزنامه‌نگار و غیره. در اصل، جمعیت نمونه کوچکی بود از جامعه‌ای بزرگتر که آرمانهای اسلامی را به نمایش می‌گذاشت. این امر با آن تصویر فراگیر که الینا تمام زندگی خود را وقف آن کرده بود، سازگار به

نظر می‌رسید. اما این تصویر بر اثر انحلال جمعیت و مرگ زودهنگام البنا با مانعی موقتی روبرو شد.

اینک نگاهی می‌افکنیم به حرکت‌های استقلال‌طلبانه ملی‌گرایی که همزمان با حرکت اسلامی در حال شکل‌گیری بودند و سپس دربارهٔ شکل‌گیری دوبارهٔ جمعیت و نقش آن در جنبش استقلال مصر بحث خواهیم کرد.

کسب استقلال و به قدرت رسیدن ملی‌گرایان

در اواخر قرن نوزدهم، حرکت غیرمذهبی دیگری در خارج مصر در حال شکل‌گیری بود که بعدها بر صحنهٔ سیاسی آن تأثیر نهاد. این حرکت که همان ملی‌گرایی عربی بود، در سوریه آغاز شد و توفیق یافت که در میان دیگر ملت‌های عرب نیز گسترش یابد. هدف این نوشته بررسی جزئیات این حرکت نیست، زیرا از حوزهٔ بررسی ما خارج است، اما مطالبی را دربارهٔ زمینهٔ گسترش این حرکت و تأثیر آن در مصر بیان خواهیم کرد.

ملی‌گرایی عربی در نتیجه بیداری اعراب بر اثر ستمکاری ترکان در اواخر سدهٔ نوزدهم شکل گرفت. استبداد فزایندهٔ سلطان عبدالحمید در اواخر دورهٔ حکومت خود، درخواست‌های اعراب را به منظور اجرای اصلاحاتی در داخل امپراتوری عثمانی سرعت بخشید. این اصلاح‌طلبی درخواست خودمختاری ایالت‌های عربی امپراتوری را نیز در برمی‌گرفت. در سال ۱۹۰۸، پس از سرنگونی سلطان عبدالحمید یک مجلس پارلمانی با عنوان «کمیتهٔ اتحاد و پیشرفت» برای ادارهٔ امپراتوری تشکیل شد.

چندی پس از تشکیل این کمیته، بین آن و گروه‌های قومی مختلف در امپراتوری اختلاف خط مشی بروز کرد. گروه‌های قومی امپراتوری امید داشتند که دولت خودمختاری بیشتری به آنها بدهد اما خط مشی کمیته بر تمرکزگرایی مبتنی بود. این کمیته که از ملی‌گرایان ترک تشکیل یافته بود، دریافت که تنها گروهی که با این خط مشی مخالفت نمی‌کنند ترکان هستند. بنابراین، آنان برای رسیدن به هدف خود بر ملی‌گرایی ترکی و سیاست‌های ترکی‌سازی تکیه کردند.^{۳۸}

سیاست‌های یاد شده، همچون تحمیل زبان ترکی بر عناصر غیرترک درون امپراتوری، خشم اعراب را برانگیخت و درخواست آنان را برای اصلاح شدت بخشید. کنگرهٔ اعراب که در سال ۱۹۱۳ در پاریس تشکیل شد درخواست کرد که اعراب نیز به تناسب جمعیت خود در

«کمیته‌های» ادارهٔ ایالت‌های عربی نمایندگانی داشته باشند، و زبان عربی در ایالت‌های عربی جایگاهی برابر با زبان ترکی بیابد.^{۳۹}

پس از آن که این دو گروه به سازش نرسیدند و با آغاز جنگ جهانی اول، ملی‌گرایان عرب با حمایت انگلیس فریاد استقلال‌خواهی سر دادند. هدف این درخواست تأسیس دولت متحد عربی بود که رهبری واحد بر آن حکومت کند. این دولت تمام سرزمین‌های شبه‌جزیرهٔ عربستان، سوریه و عراق را در برمی‌گرفت. باید خاطر نشان کرد که این ملی‌گرایان عرب، مصر و کشورهای شمال آفریقا را عرب نمی‌دانستند. پیوستن این کشورها به محافل عربی نتیجهٔ تحولات بعدی بود که در سطور بعد از آنها بحث خواهیم کرد.

پس از پایان جنگ و فروپاشی امپراتوری عثمانی، بیشتر ایالت‌های عربی تحت نظام قیمومت اروپا درآمدند: سوریه و لبنان را فرانسه، و عراق و فلسطین و اردن را بریتانیا تحت قیمومت خود گرفتند. این نظام باعث تداوم بیشتر احساسات ملی‌گرایی در کشورهای سوریه و عراق شد. اما پرسشی که در اینجا باید بدان پاسخ گفت این است که مصر چگونه در حلقهٔ اعراب جای گرفت؟

چنان که پیشتر گفتیم نخستین ملی‌گرایان عرب کشورهای شمال آفریقا را از جمع اعراب خارج دانستند و تنها اعراب آسیایی را جزو ملت عربی به شمار آوردند. این وضع همچنان ادامه داشت تا آن که یکی از ملی‌گرایان سوری به نام ساطع الحُسری تعریف مجددی از ملت عربی به دست داد. بنا به تعریف او ملت عرب تمام افرادی را در برمی‌گرفت که زبان مادری‌شان عربی بود، بدون توجه به این که از کدام کشور یا مذهب باشند.^{۴۰} این از جهت نظری نقطهٔ آغازی بود برای پیوستن مصر به جمع ملت عربی.

باید یادآوری کرد زمانی که حُسری این آرا را تبلیغ می‌کرد، هنوز ملی‌گرایی مصری در مصر قدرتمند بود و افکار او در بین توده‌های مصری بسرعت پذیرفته نشد. او برخی از ملی‌گرایان مصری لیبرال و دمکرات مانند لطفی سید و طه حسین را مورد انتقاد قرار می‌داد و معتقد بود که آنان ایده‌آلهای اروپایی را بی‌هیچ قید و شرطی می‌پذیرند. شاید در اثر تلاشهای آموزشی همگانی او در مقام سرپرست مؤسسهٔ مطالعات عربی در جمعیت نوپای عربی بود که آراء و عقاید او مورد پذیرش گروههایی از جامعهٔ مصر قرار گرفت.^{۴۱}

ملی‌گرایی عربی تا زمان کودتای «افسران آزاد» در سال ۱۹۵۲ به طور رسمی وارد

سیاستهای مصر نشد. این «افسران آزاد» عضو ارتش مصر بودند که حکومت سلطنتی مصر را برانداختند و حکومتی نظامی تشکیل دادند. اینان مدتی بعد نظراتی در حمایت از ناسیونالیسم عربی ابراز داشتند. چندان روشن نیست که ملی‌گرایی عربی چگونه در بین این بخش از جامعه مصر مقبولیت یافت، اما پس از کودتا، مصر به سخنگوی این حرکت ملی‌گرایی تبدیل شد.

واکنش اسلام‌گرایان در برابر به قدرت رسیدن ملی‌گرایان غیرمذهبی

بحث ما دربارهٔ اخوان‌المسلمین تا انحلال آن و ترور رهبرش حسن البنا ادامه یافت. پس از آن که دادگاه در سال ۱۹۵۱ جمعیت را از تمام اتهامات دولت تبرئه کرد، این جمعیت دوباره شکل قانونی یافت و بازسازی شد. در این هنگام، موضوع مهم، انتخاب رهبری جدید بود که جانشین البنا شود. پس از گفتگوهای فراوان، حسن هُضیبی، در اکتبر سال ۱۹۵۱ به رهبری جمعیت برگزیده شد. وی قبل از آن شغل قضاوت داشت.

ملی‌گرایی عربی در نتیجه بیداری اعراب بر اثر ستمکاری ترکان در اواخر سدهٔ نوزدهم شکل گرفت.

در ژوئیهٔ ۱۹۵۲ در پی شورشها و تظاهراتی، کودتایی انقلابی به دست گروهی از افراد ارتش به نام «افسران آزاد» انجام گرفت که حکومت پادشاهی را برانداخت. پیش از انقلاب، «افسران آزاد» با جمعیت اخوان‌المسلمین برای کسب حمایت آن در جهت سرنگون کردن حکومت استبدادی به توافق رسیدند. در این انقلاب سه روزه، جمعیت در انگیزش حمایت مردمی از کودتا و حفظ نظم و محافظت از جامعهٔ مصر در صورت بروز آشوب، نقش بسیار مهمی ایفا کرد.

حمایت و جانبداری اولیه از انقلاب «افسران آزاد» بسرعت از بین رفت و روابط دو گروه به سردی گرایید. پس از آن که حکومت نظامی استقرار یافت، جمعیت دریافت که این حکومت با اصلاحات موردنظر او میانه‌ای ندارد. علاوه بر این، سیاستهای مستبدانهٔ حکومت، همچون منع فعالیت احزاب سیاسی و سانسور رسانه‌های همگانی بر وخامت اوضاع افزود.

اختلافات داخلی در جمعیت پیرامون نقش رهبری هُضیبی باعث اختلال در ساختار اجرایی و ارتباطی رهبری و اعضای جمعیت شد. بر اثر وخامت اوضاع سیاسی و نومیدی از آن، اعضای

ارتش سِری جمعیت تصمیم به ترور نخست وزیر، جمال عبدالناصر، گرفتند. پس از شکست این نقشه، دولت به شدت به سرکوب جمعیت پرداخت.

تمام پایگاههای جمعیت تعطیل و داراییهای آنها مصادره شد. هزاران تن از اعضای آن دستگیر و زندانی شدند. شش تن از آنها اعدام و چند نفر از سران جمعیت به حبس ابد محکوم شدند. یکی از کسانی که به زندان محکوم شد سید قطب، متفکر و نویسنده بزرگ جمعیت، بود. سید قطب در سال ۱۹۰۶ در استان اسیوط مصر به دنیا آمد. او در مدرسه دارالعلوم آموزش معلمی دید و پس از فراغت از تحصیل بازرسی وزارت آموزش و پرورش شد اما برای آن که خود را وقف نویسندگی کند از این شغل استعفا کرد. سید قطب در آغاز جذب غرب شد و دو سال در ایالات متحد به تحصیل در زمینه مدیریت آموزشی پرداخت. تجربه او در آمریکا از تعصب ضدعربی، حمایت بی قیدوشرط از اسرائیل و انحطاط اخلاقی این کشور تأثیر نامطلوب ماندگاری بر او نهاد. پس از بازگشت به مصر، به جمعیت پیوست و درباره مسائل اسلامی به نوشتن پرداخت. آثار قطب درباره ایدئولوژی اسلامی به منزله جانشینی عملی برای مکاتب دیگری همچون کمونیسم، سوسیالیسم، سرمایه‌داری و سکولاریسم او را به قله رهبری جمعیت رسانید. او در دوره زندان پس از متلاشی شدن جمعیت به بازنگری افکار خود پرداخت و دیدگاهی بنیادگرایانه یافت. چندی پس از آزادی از زندان در سال ۱۹۶۴، جنجال‌برانگیزترین کتاب خود یعنی، *معالم فی الطریق* (چراغی بر فراز راه) را نوشت که به دستگیری و اعدامش به سال ۱۹۶۶ انجامید.^{۴۲}

او در این کتاب نوشت اسلام فرمان الهی است که در پی اجرای قوانین خداوند بر روی زمین و ریشه‌کنی ایدئولوژیهای دیگر است. اسلام تنها بخشی از فرهنگ بشر نیست، بلکه معیاری است که باید همه جنبه‌های زندگی را با آن سنجید.^{۴۳} او بیان کرده که از آغاز تاریخ بشر، پیامبران الهی پیام اسلام (تسلیم در برابر خواست خداوند) را به بشر تبلیغ می‌کردند. این پیام در طول تاریخ همواره استمرار یافته است که: «انسان باید بداند که پروردگار و مالک او فقط خدای یگانه است، باید فقط در برابر او سر تسلیم فرود آورد و خدایی انسان باید پرچیده شود».^{۴۴}

بشر در طول تاریخ خود، جز در مواردی اندک، ماهیت حقیقی این پیام را در نیافته و خدایی و قدرت خداوند بر جهان را به موجوداتی دیگر نسبت داده است. اسلام یک هدف داشته است: رها ساختن انسان از عبادت موجودات یا شرایط دیگر و تسلیم شدن او فقط در برابر قدرت

خداوند.

قطب معتقد بود که خداوند قدرتی است که جهان را از طریق قانون خود اداره می‌کند. بشر نیز بخشی است از نظام کیهانی و از این رو، طبیعی است که او هم باید از قانون کیهان شمول خداوند (در ابعاد اجباری و غیراجباری آن) تبعیت کند، تا بین انسانها و محیط آنها هماهنگی کامل پدید آید. این ایده در پیام اسلام وجود دارد و بنابراین بشر باید از آن پیروی کند تا به این آشتی و هماهنگی دست یابد.^{۴۵}

اما جاهلیت، که همان بی‌خبری از هدایت الهی است، در پی تحمیل قدرتی بشری بر دیگران است، از این رو، با نظام جهانشمول الهی که فقط خدا را حاکم می‌شمارد در تضاد است. بنا به نظر سید قطب جاهلیت تنها یک دوره تاریخی نیست، بلکه وضعی است که هر گاه روی دهد، چه در گذشته و یا آینده، جامعه را از راه اسلامی زندگی منحرف می‌سازد. علاوه بر این، جاهلیت لزوماً زیربنایی نظری نداشته، اما همواره در درون جامعه زنده بوده است - جامعه‌ای که ارزشها، رهبری، رسوم و سنتهای خود را داشته است. حفاظت از خود در ماهیت آن نهفته بوده و به هر قیمتی که می‌شده از وجود خود دفاع می‌کرده است.^{۴۶}

جاهلیت خود را در نظامهای مختلفی نشان می‌دهد (مانند سرمایه‌داری، کمونیسم، ملی‌گرایی و غیره)، اما ویژگی ذاتی همه آنها یکسان است: آنها از هدایت الهی به دورند. در همه نظامهای جاهلی، که فاقد این جنبه‌اند، جهل، ضعف و امیال انسانی به چشم می‌خورد. این نظامها تنها بخشی از مشکلات بشری را حل می‌کنند و در نتیجه، به بخش دیگری از جامعه انسانی زیان وارد می‌سازند.^{۴۷}

برای مبارزه با «جاهلیت» باید حرکت اسلامی فعالی براساس اصول نظری اسلام شکل گیرد. این اصول عبارتند از: اعتقاد به توحید و حاکمیت خداوند. این حرکت لزوماً باید خود را از جامعه جاهلی جدا کند و از آن مستقل و متمایز شود. جز این راهی برای به‌پا ساختن نظامی اسلامی وجود ندارد. به اعتقاد سید قطب اسلام نظریه‌ای انتزاعی و غیرعملی نیست، بلکه در پی ایجاد حرکتی پویاست که با جاهلیت به صورت ریشه‌ای مبارزه کند.^{۴۸}

برای رها ساختن انسان از اسارت نظامهای جاهلی، باید با این عامل مبارزه کرد و اسلام را بر زندگی بشر حاکم ساخت. به اعتقاد قطب این جهاد تنها به سرزمینهای مسلمان‌نشین محدود نیست، بلکه باید در سراسر جهان علیه نظامهای جاهلی انجام گیرد. هدف اسلام آزادسازی تمام

انسانهاست و بنابراین، درست نیست که بگویم جهاد جنگی است دفاعی، چنان که برخی از علمای شکست خورده و ذلت پذیر مسلمان ادعا کرده‌اند. حاکمیت خدا و آزادسازی انسان باید در سراسر جهان تحقق یابد، نه فقط در بخشی از آن.^{۴۹}

سید قطب نظم جهانی نوینی را پیش‌بینی می‌کرد. ویژگی‌های اصلی این نظم چه بود؟ قطب می‌گفت جوهرهٔ این نظم نوین در شعار اسلامی «لا اله الا الله و محمد رسول الله» تبلور یافته است. تمام عقاید، عبادات، اعمال، احکام و تعالیم اخلاقی اسلام بر این اصل بنا شده‌اند. هر جامعهٔ اسلامی که این شعار را به مرحلهٔ عمل نرسانده باشد، اسلامی نیست.

در عین حال، قطب بیان می‌کرد که هدف جهاد علیه نظامهای جاهلی تحمیل عقیدهٔ اسلامی بر دیگران نیست، زیرا اسلام بر حق آزادی فکر تأکید ورزیده است، اما می‌خواهد نظامهای جاهلی را براندازد که آزادی انسانها را محدود کرده و مانع تبلیغ پیام آزادیبخش اسلام شده‌اند. پس از رفع موانع «جاهلیت» مردم آزاد خواهند بود اسلام را انتخاب کنند یا نکنند، اما این آزادی به معنای آن نیست که آنها در (امور سیاسی) بر اساس نظامهای جاهلی پیشین حکومت کنند. قوانین الهی باید همچنان یگانه حاکم بر زمین و امور انسانی باقی بماند.^{۵۰}

روشن است که سید قطب نظم جهانی نوینی را پیش‌بینی می‌کرد. ویژگی‌های اصلی این نظم چه بود؟ قطب می‌گفت جوهرهٔ این نظم نوین در شعار اسلامی «لا اله الا الله و محمد رسول الله» تبلور یافته است. تمام عقاید، عبادات، اعمال، احکام و تعالیم اخلاقی اسلام بر این اصل بنا شده‌اند. هر جامعهٔ اسلامی که این شعار را به مرحلهٔ عمل نرسانده باشد، اسلامی نیست.^{۵۱}

معنای این سخن قطب چیست؟ مفهوم آن این است که تمام امور (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، حکومتی و غیره) جامعهٔ اسلامی بر اعتقاد به توحید مبتنی است. این اعتقاد در سیرهٔ پیامبر اسلام ﷺ شکل عملی یافت. بدون پذیرش کامل این اصل و مقتضیات آن، نه فرد می‌تواند خود را مسلمان بنامد و نه جامعه خود را جامعهٔ اسلامی بشمارد. برای ساختن جامعهٔ اسلامی واقعی، این شعار باید دل‌های مسلمانان را تهذیب کند. اگر این اعتقاد کاملاً در دل فرد مؤمن جای گیرد، تمام دستورات خدا و پیامبرش را خواهد پذیرفت. در نتیجه، حکم خداوند بر

تمام امور زندگی مسلمانان حاکم خواهد شد و این امور با زندگی پیامبر اسلام ﷺ، که اسوهٔ حسنه است، هماهنگ خواهد شد. پیامبر ﷺ امت صدر اسلام را به همین شیوه پدید آورد و تنها از همین طریق می‌توان بار دیگر چنان امتی ساخت.^{۵۲}

این شعار با اجرای شریعت اسلامی، که تبلور پیام حاکمیت خداوند است، تحقق خواهد یافت. شریعت قانونی است جهانی که وجود انسانی را با دیگر قسمت‌های جهان هماهنگ می‌سازد. به باور قطب انسان نمی‌تواند نظم جهان و قوانین حاکم بر آن را بشناسد و از این رو، نمی‌تواند قانون درستی پدید آورد که بر زندگی‌اش حاکم باشد. تنها وجودی که برای قانونگذاری شایسته است پروردگار جهانیان است که علیم و قادر کل است و می‌تواند چنین کاری انجام دهد. از این رو، بشر باید از حکم خداوند بدان صورت که در شریعت بیان شده پیروی کند تا بین خود و محیطش آشتی برقرار سازد. افزون بر این، او معتقد بود که هیچ فرد یا گروهی نمی‌تواند مسلمان واقعی باشد مگر آن که خود را تسلیم شریعت نماید، که نتیجهٔ طبیعی شعار اسلامی «لا اله الا الله و محمد رسول الله» نیز چیزی جز این نیست.^{۵۳}

از این رو، سید قطب چنین نتیجه‌گیری می‌کرد که تنها یک جا را می‌توان دارالسلام نامید و آن جایی است که شریعت اسلامی بر آن حاکم باشد. تمام مکان‌های دیگر دارالحرب‌اند که دولت اسلامی می‌تواند یکی از این دوشیوه را در برابر آنان در پیش گیرد: صلح براساس پیمانی دو جانبه، یا جنگ. به اعتقاد او نمی‌توان همهٔ سرزمین‌های مسلمان‌نشین را دارالسلام نامید. او می‌گفت اسلام آمده است تا بشر را از قید زمین و خون برهاند و بین آنها پیوند برتر ایمانی برقرار سازد. به اعتقاد قطب، مسلمان هیچ وطنی ندارد جز آنجا که شریعت بر آن حاکم است و هیچ ملیتی ندارد جز ایمانی که او را بخشی از امت می‌سازد.^{۵۴}

قطب در تأیید نظرات خود، بخشی از رسالت پیامبر ﷺ را همین تعریف مجدد روابط اجتماعی می‌داند و این همان چیزی است که مسلمانان صدر اسلام در زندگی خود به کار بردند و استوار ساختند. بنابراین، قطب به این نتیجه‌گیری رسید که سرزمین اسلامی واقعی آن است که شریعت را قانون خود قرار دهد. اگر شریعت در این سرزمین اجرا نشده باشد، خود به خود به دارالحرب تبدیل می‌شود، هر چند در آن مسلمانان چشم به جهان گشوده باشند، در آن منافع مادی داشته باشند یا خویشاوندان آنها در آن به سر برند.^{۵۵}

بدین ترتیب کاملاً آشکار می‌گردد که چرا حکومت مصر افکار قطب را خطری برای خود

تلقی می‌کرد. خط‌مشی آنها که بر ملی‌گرایی و سوسیالیسم مبتنی بود کاملاً با آنچه قطب اسلام واقعی می‌دانست در تضاد قرار می‌گرفت. در نظر قطب، حکومت مصر نیز مانند تمام حکومت‌های دیگر نظامی جاهلی بود که رهبری جاهلی بر آن حکومت داشت؛ بنابراین، هیچ مسلمان مصری واقعی به آن علاقه‌ای نداشت. افزون بر این، نه تنها لازم نبود که مسلمانان سوگند وفاداری به آن یاد کنند، بلکه بر آنان واجب بود که در برابر آن مقاومت و نبرد کنند و حکومتی اسلامی براساس شریعت برپا سازند.

سید قطب چنین نتیجه‌گیری می‌کرد که تنها یک جا را می‌توان دارالسلام نامید و آن جایی است که شریعت اسلامی بر آن حاکم باشد. تمام مکانهای دیگر دارالحرب‌اند.

اسلام در جوامع اسلامی عمیقاً ریشه دارد و بنابراین، برای مشروعیت یافتن حکومت‌های جهان اسلام توجه به آن حیاتی است. تفسیر قطب از اسلام با ایدئولوژی‌ها یا شرایط دیگری که در جامعه اسلامی برقرار بود سازگاری نداشت. این حکومتها در مشروعیت بخشیدن به ایدئولوژی‌های غیرمذهبی خود که زائیده تجربه استعماری‌شان در قرن بیستم بود، با مشکل روبرو بودند. بنابراین، کسب ثبات برای آنان بسیار دشوار بود.

محکوم کردن سید قطب به زندان و سپس اعدام از سوی حکومت مصر احتمالاً به هیچ وجه تعجب او را برنینگیخت، زیرا او معتقد بود که اسلام و جاهلیت نمی‌توانند همزیستی کنند و نظام جاهلی برای حفظ خود و از بین بردن اسلام به هر کاری دست خواهد زد. به اعتقاد او، تاریخ بشر این واقعیت را اثبات کرده بود. قطب راه مبارزه با جاهلیت و برپا سازی نظام اسلامی را بسیار طولانی و مستلزم مشکلات فراوانی می‌دانست، او می‌گفت در نظر اسلام لذتها و محنت‌های زندگی این جهانی معیار نهایی پیروزی یا شکست نیست. یگانه معیار ایمان به خداست و فقط این معیار است که پیروزی حقیقی را تضمین می‌کند. فداکاری و حتی شهادت برای رسیدن به این هدف ضروری است، اما مؤمن هرگز نباید نومید شود حتی آن هنگام که به پیروزی مادی دست نیافته است، زیرا برای مؤمن پاداش اخروی است که اهمیت دارد.

عملکرد قطب شاهدهی زنده بود بر تعالیم او. او در طول محاکمه خود هرگز سعی نکرد اتهام خیانت به کشور را که به او نسبت می‌دادند انکار کند یا از خود در برابر آن دفاع کند، با آن که

بخوبی می‌دانست که مجازات چنین اتهامی اعدام است. او می‌خواست شهادتش نمونه‌ای از فداکاری کامل باشد که مصلحان مسلمان در راه رسیدن به اهداف خود باید انجام می‌دادند. قطب الهام‌بخش جوانانی بوده، هست و خواهد بود که در سراسر جهان اسلام، همچون او، در صدند نظامی اسلامی پدید آورند. آثار او در بین جوانان مصری که از وضعیت موجود در مصر ناراضی‌اند و خواستار تغییر آند طرفداران بسیاری دارد. به علاوه، سازمانهای نظامی اسلامی همچون سازمان جهاد که انور سادات را به قتل رسانید، ایدئولوژی خود را مستقیماً از افکار او می‌گیرند.

خاتمه

این دو نیرو، یعنی ملی‌گرایی غیرمذهبی و احیاءگرایی اسلامی، همچنان در سراسر جهان اسلام مورد بحث قرار دارند. این موضوع از مراکش گرفته تا مالزی جنجال و گفتگو برانگیخته است. در اواخر دهه پنجاه و اوایل دهه شصت که کشورهای مسلمان بتدریج استقلال خود را از قدرتهای استعماری به دست می‌آوردند، ایدئولوژیهای ملی‌گرای غیرمذهبی افکار گروههای حاکم را تحت سیطره خود گرفت. اما این گروهها پس از کسب استقلال در اجرای تغییرات لازم برای حل مشکلات ملت‌های خود ناتوان ماندند و از این‌رو، توده‌ها برای یافتن راه‌حل فوج فوج به اسلام روی آوردند. این تحوّل نخستین بار در انقلاب ایران تحقق یافت که در آن کشوری سراپا

این دو نیرو، یعنی ملی‌گرایی غیرمذهبی و احیاءگرایی اسلامی، همچنان در سراسر جهان اسلام مورد بحث قرار دارند. این موضوع از مراکش گرفته تا مالزی جنجال و گفتگو برانگیخته است.

غربی و غیرمذهبی شده به میراث اسلامی خویش بازگشت. در مصر، که رئیس جمهوری در نتیجه این تضاد کشته شد، مبارزه با گروههای اسلامی که خواستار تغییر نظام هستند ادامه دارد. آخرین نمونه این تنش در الجزایر جریان دارد، که به سمت نظامی دموکراتیک و چندحزبی به شکل غربی پیش می‌رود. در این کشور جبهه نجات اسلامی (FIS) تشکیل یافت و نزدیک بود در انتخابات برنده شود که دولت حکومت نظامی اعلام کرد و انتخابات را باطل ساخت.

مسلمانان با مسأله حفظ هویت اسلامی یا هماهنگ شدن با واقعیت جدید دست و پنجه نرم می‌کنند. این مهمترین موضوعی بوده است که جهان اسلام در قرن بیستم با آن دست به گریبان بوده و در قرن بیست و یکم نیز همچنان درباره آن بحث خواهد کرد.

در خلال این مبارزه طولانی در جهان اسلام، شکل و شدت آن از منطقه‌ای به منطقه دیگر و از دوره‌ای به دوره دیگر تغییر کرده، اما یک عامل ثابت باقی مانده و آن این است که کدام ایدئولوژی ابزاری مناسب برای زندگی جدید است. سکولاریستها و ملی‌گرایان مدعی‌اند که جامعه اسلامی برای ادامه بقا باید دیدگاههای جدید (غربی) را بپذیرد. از سوی دیگر، احیاطلبان مسلمان خواهان آنند که نگرش خاص جهان اسلام حفظ شود. گرچه روشها و افکار گروههای اسلامی یکسان نیست، تمام آنها در یک موضع اشتراک دارند: بازگشت به شیوه اسلامی زندگی و اجرای شریعت. در هر کجای جهان اسلام، مسلمانان با مسأله حفظ هویت اسلامی یا هماهنگ شدن با واقعیت جدید دست و پنجه نرم می‌کنند. این مهمترین موضوعی بوده است که جهان اسلام در قرن بیستم با آن دست به گریبان بوده و در قرن بیست و یکم نیز همچنان درباره آن بحث خواهد کرد.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

یادداشتها و منابع

- 1 - Esposito, J. L., *Islam and Politics*, Syracuse University Press, Syracuse, 1991, p.44.
- 2 - Esposito, J. L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford University Press, New York, 1992, P. 51.
- 3 - Ibid., p. 56.
- 4 - فرانسوا گیزو (۱۸۷۴-۱۷۸۷): مورخ و دولتمرد فرانسوی و عضو آکادمی فرانسه، از آثار اوست: تاریخ تمدن فرانسه و تاریخ انقلاب انگلستان - م.
- 5 - Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age; 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 115.
- 6 - Ibid.
- 7 - Ibid., p. 124.

- 8 - Ibid., p. 127.
- 9 - Ibid., p. 128.
- 10 - Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, P. 57.
- 11 - Hourani, *op. cit.*, pp. 143-44.
- 12 - Ibid., p. 145.
- 13 - Ibid., pp. 146-47.
- 14 - Ibid., pp. 148-49.
- 15 - Ibid., pp. 149-50.
- ۱۶ - رضا، محمد رشید، تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبده، قاهره، ۱۹۳۱، ج ۱، ص ۶۴۸.
نیز نک:
- Hourani, *op. cit.*, pp. 151-52.
- 17 - Esposito, J. L., *Islam and Politics*, Syracuse, 1991, p. 57.
- 18 - Lichtenstadter, Ilse, *Islam and the Modern Age*, New York, 1950, p. 181.
- 19 - Hourani, *op. cit.*, p. 174.
- 20 - Ibid., p. 178.
- 21 - Ibid., p. 214.
- ۲۲ - امین، قاسم، تحریر المرأة، قاهره، ۱۸۹۹، ص ۴۷، نیز نک:
Hourani, *op. cit.*, p. 167.
- ۲۳ - امین، همان، ص ۹۸-۱۹۶. *کامیونر علوم اسلامی*
- ۲۴ - عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم، قاهره، ۱۹۲۵، نیز نک:
Hourani, *op. cit.*, pp. 183-88.
- 25 - Esposito, J. L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, P. 61.
- 26 - Hourani, *op. cit.*, p. 226.
- 27 - Mitchell, Richard, P., *The Society of Muslim Brothers*, Oxford University Press, London, 1969, pp. 3-6.
- 28 - Ibid., p. 4-8.
- 29 - Mortimer, Edward, *Faith and Power: The Politics of Islam*, Random House, New York, 1982, p. 255.
- 30 - Mitchell, *op. cit.*, p. 55-66.
- 31 - Ibid., p. 67.
- 32 - Ibid., pp. 69-79.
- 33 - Ibid., p. 71.
- 34 - Ibid., p. 328.

- 35 - Ibid., pp. 260-280.
- 36 - Ibid., pp. 287-88.
- 37 - Ibid., pp. 289-291.
- 38 - Zeine, Zeine N., *The Emergence of Arab Nationalism: With a Background Study of Arab - Turkish Relations in the Near East*, Caravan Books, Delmar, NY, 1973, p.75.
- 39 - Tibi, Bassam, *Arab Nationalism*, St. Martins Press, New York, 1971, p. 112.
- 40 - Hourani, *op. cit.*, p. 312-13.
- 41 - Ibid., p. 316.
- 42 - Esposito, J. L. *Voices of Resurgent Islam*, O.U.P.NY, 1983, pp. 68-78.
- 43 - Ibid., pp. 78-79.
- 44 - Qutb, Syed, *Milestones** Kazi Publications, Lahore, Pakistan (date of publication not given), p. 46.
- 45 - Ibid., pp. 46.
- 46 - Esposito, J. L., *Voices of Resurgent Islam*, P. 86.
- 47 - Qutb, *op. cit.*, p. 47-48.
- 48 - Ibid., p. 63.
- 49 - Ibid., p. 48.
- 50 - Ibid., p. 77.
- 51 - Ibid., pp. 78-79.
- 52 - Ibid., p. 89.
- 53 - Ibid., p. 118.
- 54 - Ibid., pp. 123-24.
- 55 - Ibid., pp. 151-156.

