

# گرایش‌ها و گزارش‌های اندیشگی در مصر معاصر

نقد و بررسی کتاب

سیدحسن اسلامی

دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب

◀ فلسفه المشروع الحضاری بین الاحیاء الاسلامی و التحديث الغربی؛ احمد محمد جاد عبد الرازق؛ ج ۲، ویرجینیا، امریکا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۹۹۵.

سلفی ۳. جریان غربگرایانه و لیبرال. نویسنده که دانش آموخته فلسفه است، کوشیده است در این کتاب مهم‌ترین نمایندگان این جریان‌ها و آثارشان را معرفی، طبقه‌بندی و تحلیل کند و زمینه‌های شکل‌گیری آنها را بازگوید و در پی آن قوت و ضعفشان را برسد.

## ۱. درآمد

در پی حمله ناپلئون به مصر و چیرگی بر آن، متفکران آن کشور و دیگر مناطق شمال آفریقا بیش از دو قرن است که به بازاندیشی میراث خود و نحوه مواجهه با غرب پرداخته‌اند و هریک برای برون‌شدن از وضع موجود و جبران پس‌افتادگی‌ها، به فراخور دانش و بینش خود نسخه‌ای پیچیده‌اند که گاه وضع موجود را حادث‌رو این بیماری را وخیم‌تر کرده است. کتاب حاضر، فلسفه برنامه تمدنی اسلام از احیاءگرای اسلامی تا نوگرایی غربی) که در اصل رساله دکتری نویسنده در رشته فلسفه اسلامی در دانشگاه قاهره بوده، گزارشی است مفصل از این نسخه‌پیچان و نسخه‌هایی که در این مدت تجویز کرده‌اند.

این کتاب دو جلدی (۱۱۳۰ صفحه‌ای) با پیشگفتاری از دکتر محمد عماره، نویسنده پرکار و پرفرازو فرود آغاز می‌شود که در آن از بحران فکری و گره ناگشوده جهان اسلام و ضرورت بیداری اسلامی سخن می‌رود. اصل کتاب افزون بر مقدمه، در سه بخش و جمعاً هشت فصل سامان یافته است. این کتاب را به مناسبت درس گرایش‌های معاصر در جهان اسلام که سالیانی است به عهده داشته‌ام، مطالعه کردم و آن را برای گزارش مناسب دیدم و در مواردی مطالبی تکمیلی از منابع دیگر آوردم. برای کسانی که با این فضا آشنا هستند، این کتاب تحلیل و یا رهیافت تازه‌ای ندارد؛ اما اهمیت این کتاب در اطلاعات ریز و جزئی و

چکیده: نخستین نظریه پردازان مدرن در جهان اسلام عمدتاً مصری یا در مصر بودند و حاصل تأملاتشان همواره برای دیگر نقاط جهان اسلام، شایسته توجه بوده است. کتاب فلسفه المشروع الحضاری بین الاحیاء الاسلامی و التحديث الغربی نوشته احمد محمد جاد عبد الرازق گزارشی از اندیشه‌ها و نگرش‌های مصر معاصر و ریشه‌یابی آن‌هاست. نویسنده کتاب، جریان‌ات موجود را به سه جریان عمده نوسازی دینی، احیاءگانه یا سلفی، و غربگرایانه و لیبرال تقسیم می‌کند. وی در کتاب مذکور، مهم‌ترین نمایندگان این جریان‌ات و آثارشان را معرفی، طبقه‌بندی، و تحلیل نموده و با بیان زمینه‌های شکل‌گیری آن‌ها، نقاط قوت و ضعفشان را مورد بررسی قرار می‌دهد. نویسنده نوشتار حاضر با هدف معرفی کتاب فلسفه برنامه تمدنی اسلام از احیاءگرای اسلامی تا نوگرایی غربی، تلخیصی از محتوا و مهم‌ترین مطالب مندرج در کتاب را ارائه می‌نماید.

کلیدواژه: کتاب فلسفه المشروع الحضاری بین الاحیاء الاسلامی و التحديث الغربی، کتاب فلسفه برنامه تمدنی اسلام از احیاءگرای اسلامی تا نوگرایی غربی، اندیشه‌های مصر معاصر، نگرش‌های مصر معاصر، جریان‌های تأثیرگذار در مصر معاصر، معرفی کتاب.

## اشاره

نخستین نظریه‌پردازان مدرن در جهان اسلام عمدتاً مصری یا در مصر بودند و حاصل تأملاتشان همواره برای دیگر نقاط جهان اسلام شایسته توجه و تأمل بوده است. چراغی که سیدجمال در این خطه برافروخت، همچنان روشن است و هرچند گاه وزش بادهای سموم آن را می‌پژمراند؛ اما خاموشش نمی‌کند و همچنان کورسویی از این شعله برجای می‌ماند. کتاب حاضر گزارشی است از اندیشه‌ها و نگرش‌های مصر معاصر و ریشه‌یابی آنها. نویسنده جریان‌ات موجود را به سه جریان عمده تقسیم می‌کند: ۱. جریان نوسازی دینی؛ ۲. جریان احیاءگانه یا

معاصر بود. وی همزمان متکلم سیاسی و الهیاتی بود و می‌توان رساله رد بر نیچریه او را نخستین رد بر مادی‌گرایی در جهان اسلام به شمار آورد.

## ۲-۲. محمد عبده

در پی معرفی تفصیلی آرای سید جمال، نویسنده سراغ محمد عبده می‌رود و به نقل از رشید رضا، می‌نویسد: اگر سید جز او شاگردی نداشت، کافی بود. هر چند پس از سید، به تدریج از سیاست دور شد و به فرهنگ و کار فرهنگی روی آورد. از این منظر می‌توان گفت که او سه مرحله را از سرگذراند: نخست مرحله سیاسی متأثر از سید جمال، دوم مرحله فرهنگی و تأکید بر اولویت کار فرهنگی و سوم مرحله مرور و بازاندیشی مسائل دینی در پرتو مطالعه متون و نصوص فرانسوی به زبان اصلی. وی با آنکه فرهنگ اروپایی را می‌پذیرفت، تفاوتی که با سر سید احمد خان داشت، در این بود که متکلمی حاذق بود.

عبده در آغاز فعالانه در عرصه سیاست وارد و پس از شکست قیام عربی پاشا، به سوریه تبعید شد و این تبعید، نقطه پایانی بر فعالیت سیاسی او به شمار می‌رود. در پی بازگشت به مصر و رسیدن به ریاست الازهر، یکسره از سیاست برید و خود را وقف کار نظری کرد. وی در آغاز تحت تأثیر درویش خضر، از صوفیان شاذلی قرار گرفت و همواره از تصوف دفاع می‌کرد. آن‌گاه تحت تأثیر سید جمال به عرصه سیاست روی آورد و در اواخر عمر از نوعی سلفی‌گری و نوشته‌های فقهای حنبلی اثر پذیرفت. با این همه وی همواره از تصوف دفاع می‌کرد و دردمندان از کشته شدن پانصد صوفی در یک روز در قاهره سخن می‌گفت.<sup>۱</sup> همچنین بر این باور بود که اگر از نعمتی برخوردار است، از برکت تصوف است.<sup>۲</sup>

عبده متأثر از سید جمال و در پی خواندن آثار فلسفی چون حکمه الاشراق، اشارات، حکمه العین و عقائد دوانی از فرهنگ متن محور الازهر دور شد. رشید رضا تحولات عبده را این‌گونه بر می‌شمارد: وی در دانشجویی سه مرحله را پشت سر گذاشت. نخست به سبک معهود الازهر دانش آموخت و با متون رایج کلنجار رفت. در پی آن خداوند سید جمال را بر او عرضه داشت و بدین ترتیب او را از «زمین عبارات رکیک و اسالیب ضعیف و احتمالات بعید به آسمان عرفان حقیقت» برکشید. در مرحله سوم عبده زبان فرانسوی آموخت و آثار مهم را به آن زبان خواند تا جایی که روزی نبود که از فرانسه مطلبی نخواند.

مهم‌ترین هدف اصلاحی عبده، آزادسازی عقل از بند تقلید و جمود و فهم دین به سبک سلف بود. او شیوه‌هایی را پیشنهاد می‌کرد، از جمله پاکسازی اسلام از عادات فاسد، بازنگری در اندیشه اسلامی در پرتو داده‌های علمی جدید و اصلاح آموزش عالی و آموزش معارف

۱. الاعمال الکامله للامام محمد عبده، ج ۳، ص ۵۳۰.

۲. همان، ص ۵۳۱.

در عین حال مهمی است که برای علاقه‌مندان این مباحث تازگی دارد و آموزنده است. نویسنده که خود مصری است، از منابع آن خطه برای معرفی اشخاص و انظار به خوبی استفاده کرده و اطلاعاتی را در کتاب گنجانده است که به سختی در منابع دیگر دست‌یافتنی است.

نویسنده در مقدمه از سرشت فلسفه اسلامی، چارچوب زمانی و مکانی این پژوهش و شیوه بحث آن و راه‌های بازسازی فلسفه اسلامی سخن می‌گوید. وی بر این باور است که فلسفه معاصر اسلامی برای بازسازی

## نخستین نظریه پردازان مدرن در

## جهان اسلام عمدتاً مصری یا در

## مصر بودند و حاصل تأملاتشان

## همواره برای دیگر نقاط جهان اسلام

## شایسته توجه و تأمل بوده است.

اسلام، بر چند پایه استوار است. از سویی مبتنی بر تفکر سید جمال، محمد عبده و محمد رشید رضا است و از سویی دارای گرایش اشعری، معتزلی و و ابن رشدی است. از سوی سوم نیز مبتنی بر

لیبرالیسم غربی و آرای کسانی مانند شبلی شمیم، فرح انطون و طه حسین است. با تأکید بر این که اصولاً مسئله محوری در اندیشه اسلامی معاصر، واقعیت غرب و نحوه تعامل با آن است، وی سه جریان فکری معاصر مصر را شناسایی می‌کند و ساختار کتاب را بر اساس این طبقه‌بندی پیش می‌برد. این سه جریان به تعبیر او عبارتند از: احیاگرایی، نوگرایی و لیبرالیسم انسان‌گرایانه.

بخش نخست کتاب در سه فصل مسائلی را پیش می‌کشد که ارتباط مستقیمی با جریانات فکری ندارد. فصل نخست به مسئله تعلیم در مصر و تحولات آن اختصاص دارد. دومین فصل بحث شرق‌شناسی را پیش می‌کشد و سومین فصل به نقش روزنامه و ترجمه در شکل‌گیری اندیشه معاصر می‌پردازد. از این بخش یکسره می‌گذریم تا بحث‌های مرتبط‌تری را پی بگیریم.

## ۲. جریان نوسازی دینی

بخش دوم این کتاب در سه فصل جریان نوسازی دینی، احیاگری دینی و جریان لیبرالی را بازکاوی می‌کند. نویسنده در فصل نخست، جریان نوسازی دینی (تیسار التجدید الدینی) را محور کار خود قرار می‌دهد و طبق معمول سراغ سید جمال می‌رود و او را پدر همه اندیشه‌های نوگرایانه در مصر می‌شمارد. او به نقل از محمود قاسم، او را فیلسوف شرق، مرد اصلاحات دینی، سیاسی و اجتماعی در جهان اسلام معرفی می‌کند و بر این باور است که در این مباحث چاره‌ای جز ارجاع به سید نیست.

## ۲-۱. سید جمال

از نظر سید جمال، تنها از طریق اسلام و خرافه‌زدایی و عقل‌گرایی می‌توان مجد از دست داده را به دست آورد. سید بر دو نکته تأکید داشت: دمیدن روح تازه در شرق و زندگی بخشی به آن و دیگری مقاومت در برابر امپریالیسم غرب. وی در واقع پیشاهنگ مکتب عقل‌گرایی در مصر

و اگر نرسد، ناشی از کم‌کاری او است.<sup>۴</sup>

عبده از بسیاری از پیروان امروزی او گشاده‌ذهن‌تر و عقل‌گراتر بود. وی بر دو ایده مرکزی تأکید داشت: یکی بازگشت به اسلام سلف<sup>۵</sup> صالح و دیگری ارج نهادن به علم و عقلانیت. برخی از شاگردانش جانب ایده نخست را گرفتند و گروهی فکردوم را برجسته کردند. در نتیجه عبده هم‌زمان نیای جریان سلفی و جریان عقلگرا و لیبرال مصر به شمار می‌رود. افکار او به پیدایش جریان سلفی و جریان لیبرال در مصر انجامید. بدین ترتیب هم سلفیان معاصر، خود را شاگردان و ادامه‌دهندگان راه عبده می‌دانند و هم لیبرال‌های مصری، هم طه حسین و قاسم امین رادیکال سنت ستیز، شاگردان عبده بودند و هم محمد رشید رضای مدافع خلافت منقرض شده. به نحوی می‌توان گفت که عبده مانند هگل بود که هم راست‌های هگلی خود را منسوب به او کردند و هم چپ‌های هگلی چون مارکس.

### ۳-۲. رشید رضا

محمد رشید رضا، اهل سوریه، شاگرد محبوب، سخنگو و مروج اندیشه‌های استادش عبده بود و لحن خطابی و جدلی او مانع از آن شد که نظریه‌ای منسجم ارائه کند. مجله المنار تریبون او بود و در آن اندیشه‌های خود را ترویج می‌کرد. همچنین ماحصل تأملات تفسیری او را در تفسیر المنار می‌توان دید. رشید رضا همواره از محمد عبده به عنوان استاذنا الامام یاد می‌کرد. محمد عبده نیز از این جوان کوشا و پرشور شادمان بود و او را عطیه خداوند به او می‌دانست تا کارهای زمین مانده او را تمام کند، ناگفته‌هایش را بگوید و گفته‌هایش را بازگو کند و اجمال او را تفصیل دهد.

وی نیز خواستار بازگشت به اصول اسلام، پرهیز از تقلید و جمود تحریر عقل، اخذ علوم از غرب، تأویل آیات علمی قرآن، مخالفت با سکولاریزم، ملی‌گرایی لیبرالیسم و خرافات بود. وی همچنین مدافع خلافت بود.

وی اسلام را دین عقل و علم می‌دانست و در مواردی که ظاهر آیات با صریح دانسته‌های تجربی مغایر بود، مانند مسئله فرورفتن خورشید در چشمه، تأویل را مجاز می‌شمرد.

در حقیقت، سلفی‌گری معاصر برخاسته از تفکرات رشید رضا است. حسن‌البناء شاگرد او بود و مدتی نیز المنار را به همان سبک منتشر کرد.

نکته اصلی آن است که سید جمال، محمد عبده و رشید رضا هر سه یک

دینی. بدین ترتیب، دو ویژگی در تفکر اصلاحی عبده قابل توجه است: نخست دعوت به عقل و اقتدار آن در فهم دین و دیگری گشوده‌بودن بر اندیشه‌های جدید و به کارگیری تأویل در تفسیر قرآن تا آنکه با این داده‌ها سازگار افتد. وی در برابر کسانی مانند ارنست رنان که اسلام را نقیض علم می‌دانستند، بر همسویی این دو تأکید داشت و می‌گفت: «مسلمانان هنگامی عالمان دین خود بودند، عالمان و پیشوایان عالم نیز بودند؛ اما چون در دین خود دچار جهل شدند، از صفحه وجود متواری گذشتند و خوراکی خورندگان شدند».

وی تأویل را در آیات قرآن به ویژه آنجا که با مسائل علمی تعارض داشت، بسیار به کار می‌گرفت. اندیشه‌های فرهنگی و اجتماعی او سرچشمه هر نوع نواندیشی دینی در مصر به شمار می‌رود و همه جریان‌های اسلامی از آن بهره‌ورند.

همچنین وی بخشی از کار خود را صرف اصلاح ال‌زهر نمود و در برابر دخالت دولت مقاومت کرد. امتحانات را رایج ساخت و تدریس اخلاق، تاریخ و علوم دیگر را الزامی کرد؛ اما بعدها اصلاحات او متوقف شد و با مرگش ال‌زهر کاملاً تسلیم حکومت شد.

عبده برای سازگاری قرآن با علوم جدید، به جز درباره توحید، نبوت و معاد، تأویل را به گونه گسترده‌ای به کار گرفت. برای مثال «طیراً ابابیل» را به میکروب‌ها که موجوداتی ریز و نامرئی هستند، تفسیر کرد و گفت می‌توان طیر را به این معنا گرفت. وی گرایش اعتزالی دارد و سخت متأثر از ابن تیمیّه و ارزش‌های اخلاقی است که از غزالی فرا گرفته است. همچنین متأثر از افکار غربی است. برخی او را دارای افکار تازه می‌دانند و برخی در او فکر جدیدی نمی‌یابند. در برابر موافقان، برخی سخت او را مورد انتقاد قرار دادند و او را سست‌ایمان، وطن‌فروش و همدست استعمار انگلیس به دلیل دوستی شخصی با لرد کرومر نماینده انگلیس در مصر، دانستند و حتی در دینداری او تردید کردند.

عبده بخشی از کار خود را به نقد آرای متششرقان و غربی‌ها ضد اسلام اختصاص داد، مانند پاسخی که به هانوتو داد. هانوتو اسلام را ضد علم و عامل بدبختی معرفی کرده بود. عبده در رساله‌ای بر ضد هانوتو (الرد علی هانوتو) گفت که اسلام با علم و عقل سازگار است و این مسیحیت است که با علم سازگار نیست.<sup>۳</sup> در پاسخ به نقد تفکر قضا و قدری که هانوتو به مسلمانان نسبت داده بود، عبده نوشت که این عقیده ربطی به دین اسلام ندارد و در ملل دیگر نیز یافت می‌شود. وانگهی برخی آیات قرآن صریحاً مؤید اختیار است و پیامبر و صحابه بر اساس اختیار عمل می‌کردند، نه جبر. هانوتو نوشته بود اسلام رابطه بین انسان و خدا را می‌گسلد. عبده پاسخ داد که در اسلام خدا انسان را مستقیماً مخاطب می‌سازد و انسان می‌تواند به هر مقامی جز دو مقام الوهیت و نبوت برسد

۳. این نوشته در مجموعه آثار عبده با الاعمال الکامله، ج ۳، ص ۲۰۲ به بعد آمده است.

۴. الاعمال الکامله، ج ۳، ص ۲۱۸.

۵. گفتنی است معنا و کاربرد اصطلاح «سلف» و «سلفی» در یکی دو سده اخیر در جهان عرب بسیار تغییر کرده است و سیری از واژه‌ای مقدس به نامقدس پیموده است. در آغاز این تعبیر بسیار نوگرایانه و مدرن به شمار می‌رفت؛ اما امروزه واژه و برجستگی است، بیانگر جریان‌های تکفیری و عقل‌ستیز و خردگریز.

اخلاق و رهایی از فضایل انسانی هستند. [...] از جنبه روانی دچار یأس کشنده و درماندگی مرگبار و بزدلی رسوایی هستند که دستان را از بخشش و ایستادگی در صفوف مجاهدان باز می‌دارد و آنان را به صفوف بازیگران و سرگرمی خواهان بدل می‌کند (ج ۱، ص ۴۱۹).

تفسیر اخوان المسلمین آن است که بر اثر تسلط سکولاریزم در مصر، قوانین عرفی یا وضعی بر همه ابعاد زندگی مسلط شد و دیگر نشانی از اسلام نماند. در پی انقلاب کمال آتاتورک در ترکیه و تسلط سکولارها و تحقیر اسلام و تشکیل المجمع الفکری در مصر که در آن سخنرانی‌هایی بر ضد ادیان می‌شد و فعالیت‌های گسترده روزنامه‌های الاهرام، المقتطف، المقطم و مانند آنها که همه اندیشه‌های الحادی یا سکولار ترویج می‌کردند و در پس آنها نخست مسیحیان بودند و سپس مسلمانان بدان‌ها پیوستند، زمینه کار سید قطب فراهم شد تا از جاهلیت جدید این‌گونه سخن بگوید:

جهان امروز یکسره در جاهلیت می‌زید. جاهلیتی که این تسهیلات مادی گسترده و این ابداعات مادی سرآمد چیزی از آن نمی‌کاهد. این جاهلیت بر اساس دست‌اندازی به سیطره خداوند در زمین و بر خاص‌ترین خصوصیت الهی، یعنی حاکمیت استوار است. این جاهلیت حاکمیت را به بشر مستند می‌کند و برخی را خدایان برخی دیگر می‌سازد، نه به صورت ساده و ابتدایی که «جاهلیت اولی» آن را رواج می‌داد، بلکه به شکل حق وضع تصورات، ارزش‌ها، ضوابط، شرایع و قوانین و سازمان‌های مستقل از شیوه الهی برای زندگی و در اموری که خداوند بدان اجازت نداده است (ج ۱، ص ۴۲۱).

بدین ترتیب از دیدگاه مدافعان احیاءگرایی نخستین عامل این جریان، دور ساختن اسلام از ابعاد زندگی بود. از نظر جماعه المسلمین یا التفکیر و الهجره، علت بیداری اسلامی، در غیاب شریعت الهی نهفته است. گروه‌های جهادی که از خشونت استفاده می‌کنند، علت پیدایی اسلام‌گرایی را رواج سکولاریزم و ناتوانی آن در حل مشکلات می‌دانند.

دومین عامل شکل‌گیری اندیشه احیاءگری، رواج و گسترش فرهنگ غربی در جامعه مصری بود. در واقع، فرهنگ غربی در سه شکل و از سه روزه در مصر پدیدار شد و گسترش یافت و اسلام را به حاشیه راند: ۱. تأسیس مدارس جدید به شیوه پیشنهادی دانلوپ مستشار انگلیسی در وزارت معارف و همچنین تأسیس مدارس تیشیری بیگانه؛ ۲. نشریاتی مانند الاهرام و المقتطف که مروج تمدن جدید و مخالف ارزش‌های اسلامی بودند؛ ۳. اصحاب روزنامه «الجریده» که مدافع حزب الامه و دارای گرایش لیبرال اسلامی بودند. سران این حزب از طبقه بورژوازی بودند و با انگلیس مناسبات خوبی داشتند.

پروژه فکری را دنبال می‌کردند و با وجود تفاوت‌های روشی و گاه فکری در برخی مسائل، در مجموع نوعی تفکر بازسازانه داشتند و نباید آنها را با جریان احیاءگرانه‌ای که عمدتاً نگرش خردستیزانه دارد، یکی گرفت.

نویسنده در جمع‌بندی نهایی خود نسبت این سه تن را این‌گونه بیان می‌کند: «اگر سید جمال الهام بخش مکتب نوگرایانه سلفی و محمد عبده مغز متفکر آن باشد، رشید رضا سخنگوی آن به شمار می‌رود.» (ج ۱، ص ۳۹۵).

### ۳. احیاءگری اسلامی

نویسنده فصل دوم را وقف جریان احیاءگری اسلامی (تیار الاحیاء الاسلامی) در مصر می‌کند و مباحثی چون ۱. عوامل پیدایی این جریان؛ ۲. مفهوم بنیادگرایی؛ ۳. ویژگی‌های احیاءگری اسلامی؛ ۴. مهم‌ترین جریان‌ات احیاءگرانه مصر معاصر را طرح می‌کند.

#### ۱-۳. سه تحلیل از پیدایش احیاءگری

یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها در باب جریان احیاءگرایی اسلامی آن است که چگونه این جریان در دل مصر و آن هم پس از تجربه گسترده داشتن فرهنگ سکولار و غربی شدن شکل گرفت و در پی آن همه تلاش برای چیره ساختن تفکر غربی از سوی کسانی چون اسماعیل مظهر، باز شاهد رشد حیرت‌انگیز جریان احیاءگری هستیم.

نویسنده در این باره سه تحلیل و تفسیر را به دست می‌دهد که هر یک هواخواهانی دارد. این سه تفسیر عبارتند از: ۱. تفسیر اسلامی؛ ۲. تفسیر مارکسیستی - لیبرالی؛ ۳. تفسیر مفسران غربی.

نخستین تفسیر از سوی مدافعان جریان احیاءگرایی اسلامی ارائه شده است. از نظرگاه آنان نخستین عامل پیدایی این جریان، تهاجم وسیع فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و علمی غرب و سلطه سکولاریزم در جهان عرب و به حاشیه راندن اسلام از همه ساحت‌های عمومی و ادامه اشغال فلسطین بود. بدین ترتیب، جنبش احیاءگری واکنشی به این مسائل بود.

حسن البنا در نامه «دعوتنا»، این‌گونه عوامل پیدایش جنبش الاخوان المسلمون را برمی‌شمارد:

درد این ملت‌های شرقی چند جانبه و گسترده است تا جایی که همه مظاهر زندگی آن‌ها را درنوردیده است. این ملت‌ها از جنبه سیاسی، استعمارزده‌اند. [...] از جنبه اقتصادی مبتلا به ربا در بین همه طبقات و چیرگی شرکت‌های اجنبی بر منابعشان هستند. از جنبه فکری آلوده به الحادی هستند که عقایدشان را ویران می‌کنند و ارزش‌های والای اخلاقی را در فرزندانشان نابود می‌سازد. از جنبه اجتماعی دچار اباحت‌گری در عادات و



به دست داده شده است. از این منظر دو عامل در این مسئله نقش داشته‌اند: ۱. واکنش در برابر مجموعه بحران‌هایی که جهان اسلام از سر گذرانده است. ۲. طبیعت سیاسی خود اسلام به مثابه دین و دولت.

کشورهای اسلامی بحران‌های گوناگونی از سر گذراندند و به دلیل ناکامی در حل آنها، به طور طبیعی اسلام‌گرایی پدیدار شده است. عامل دوم ناظر به ماهیت خود این دین است که دین و دولت را با هم دارد و حضرت محمد (ص) هم پیامبر بود و هم سیاستمدار. بدین ترتیب، رادیکالیسم اسلامی واکنش بحران موجود در جامعه بوده است و همواره در طول تاریخ شاهد این نوع رادیکالیسم بوده‌ایم؛ مانند حرکت ابن حنبل یا ابن حزم به مثابه عکس‌العملی در برابر شکست امویان اسپانیا، حرکت ابن تیمیه در مقام واکنشی به شکست مسلمانان و هجوم مغول‌ها، و حرکت محمد ابن عبد الوهاب در جایگاه عکس‌العملی در برابر ناکامی دولت عثمانی.

### ۲-۳. مفهوم بنیادگرایی

در اینجا نویسنده از روزه گارودی یاری می‌گیرد تا کمی مفهوم بنیادگرایی و رادیکالیسم (الاصولیه) را توضیح دهد. از نظر گارودی، اصولاً انواع بنیادگرایی‌هایی که در سراسر جهان دیده می‌شود، زاییده و برآمده بنیادگرایی غربی است و واکنشی به آن. گارودی بنیادگرایی را مختص

به دین نمی‌داند، بلکه معتقد است در همه عرصه‌ها می‌توان از بنیادگرایی سخن گفت؛ از دین تا علم و سیاست. با این نگاه، وی معتقد است که بنیادگرایی چند ویژگی عمده دارد: ۱. جمود و پرهیز از سازگاری با زمانه و مقتضیات آن؛ ۲. نگاه گذشته‌نگر و تأکید بر بازگشت به گذشته و آن را بهتر از حال دانستن؛ ۳. نداشتن تسامح، بستگی، تحجر دینی، جنگ و ستیز.

در عین حال نویسنده تأکید می‌کند که رادیکالیسم اسلامی با رادیکالیسم پروتستانی متفاوت است و برخلاف آن، از عقلانیت و انعطاف دفاع می‌کند.

### ۳-۳. جریان‌های بنیادگرای مصر

نویسنده پس از تحلیل سرشت بنیادگرایی و علل پیدایش آن در جهان اسلام، ویژگی‌های جریان احیاء اسلامی در مصر را این‌گونه برمی‌شمارد: ۱. مردمی بودن؛ ۲. عرضه اسلام به مثابه نظامی کامل و برای دین و آخرت و ۳. سیطره جنبه سیاسی اسلام بر جوانب دیگر این. از این منظر، مهم‌ترین ویژگی جنبش احیاء اسلامی، نخست

از این منظر، الغای خلافت عثمانی، تسلط فرهنگ غربی، تشکیل دولت‌های سکولار و حمله به اسلام و غربی شدن جامعه، باعث واکنش و مایه جنبش احیاء اسلامی گشت.

همچنین باید به خصلت اسلام، به مثابه دین و دولت توجه داشت که در برابر سکولاریزم قرار می‌گیرد. از این دیدگاه است که حسن البنا می‌گوید: «اسلام عقیده و عبادت است، وطن و ملیت است، دین و دولت است، معنویت و عمل است و کتاب و شمشیر است» (ج ۱، ص ۴۲۸).

سومین عامل رشد جریان احیاء اسلامی یا اسلام‌گرایی در مصر، به ورشکستگی و افلاس ایدئولوژی‌های غربی در حل مشکلات باز می‌گردد. واقعیت آن است که حکومت‌های سکولار یا قومی عرب، نتوانستند معضل اسرائیل را حل کنند و این کشور همچنان تا لبنان و عراق پیش آمده است و این مسئله به رشد اسلام‌گرایی کمک کرده است. البته برخی نیز قدر و قضای الهی را مایه پیدایش این جنبش دانسته‌اند.

در برابر این نگرش اسلام‌گرایانه به پیدایش پدیده احیاء اسلامی، مارکسیست‌ها تفسیر دیگری به دست می‌دهند. از نظر آنان، جریان احیاء اسلامی یا اسلام‌گرایی سه علت دارد: ۱. اوضاع نابسامان اقتصادی در جهان عرب و ناتوانی دولت‌ها در حل آن؛ ۲. ضعف نیروهای اپوزیسیون و معارض غیردینی در این کشورها؛ ۳. انقلاب اسلامی ایران و به دست دادن الگویی برای استفاده از اسلام به مثابه نوعی حکومت مقتدر.

از این منظر، دولت‌های سکولار یا قومی و اشتراکی عرب، نه تنها موفق به حل معضلات اقتصادی مردم نشدند، بلکه کشورهای خود را بیشتر در اختیار امپریالیسم قرار دادند و به گردونه مصرف‌گرایی درافتادند. در چنین فضایی توجه به اسلام امری طبیعی است. بدین ترتیب، در پی فساد اقتصادی و اجتماعی کشورهای اسلامی دارای دولت‌های غربگرا، پیدایش سازمان‌های اسلامی منطقی و طبیعی است.

مسئله آن است که نیروهای چپ و اپوزیسیون غیردینی نیز در این کشورها نتوانستند کاری از پیش ببرند و این خود به پیدایش اسلام‌گرایی کمک کرد. سومین عامل انقلاب اسلامی ایران بود که نشان داد با دین نیز می‌توان حکومت کرد.

خلاصه آنکه از دیدگاه مارکسیستی، علت پیدایش اسلام‌گرایی به تناقضات حل‌ناشده اجتماعی، ساختار نامناسب اقتصادی، ناکارآمدی نیروهای چپ و قومی و شکست دولت‌ها در حل مشکلات اقتصادی باز می‌گردد. از این منظر توجهی به پتانسیل درونی خود اسلام به عنوان نظامی اجتماعی نمی‌شود.

سومین تفسیر پیدایش اسلام‌گرایی، از سوی اسلام‌شناسان غربی

- مهم‌ترین هدف اصلاحی عبده، آزادسازی عقل از بند تقلید و جمود و فهم دین به سبک سلف بود. او شیوه‌هایی را پیشنهاد می‌کرد، از جمله پاکسازی اسلام از عادات فاسد، بازنگری در اندیشه اسلامی در پرتو داده‌های علمی جدید و اصلاح آموزش عالی و آموزش معارف دینی.

دموکراسی در مصر از سوی ملک فاروق و دعوت به اسلامیت از سوی او بود. برخی از مخالفان اخوان، آنان را تحت حمایت بریتانیا در کوشش برای کناره‌نهادن حزب ملی‌گرای وفد می‌دانند.

حسن البنا خود جنبش و حرکت شمول‌گرای خویش را این‌گونه معرفی می‌کند: «دعوتی سلفی، طریقتی سنی، حقیقتی صوفیانه، سازمانی سیاسی، گروهی ورزشی، انجمنی علمی. فرهنگی، شرکت اقتصادی و فکرتی اجتماعی» (ج ۱، ص ۴۷۲).

آنان برای فعالیت خود آزادی عمل داشتند تا آنکه در جنگ جهانی دوم دولت مصر با آنان بد شد و برخی از اموال آنان را مصادره کرد. همچنین نشریات وابسته به آنان، یعنی «التعارف» و «الشعاع» را توقیف نمود. پس از جنگ، آنان با الحاد و حزب کمونیست و لیبرال‌ها در افتادند. همچنین دست به اقدامات مسلحانه زدند و نقراشی، نخست وزیر مصر را کشتند. اندکی بعد نیز خود البنا ترور شد و دولت، این گروه را تروریست و قانون شکن خواند.

از نظر اخوان حکومت اسلامی بر سه عنصر استوار بود: مسئولیت حاکم، وحدت امت و احترام به اراده امت. همچنین مرز شهروندی از نظر آنان عقیده بود، نه سرزمین.

اگر بخواهیم به دقت، ویژگی‌های فکری حسن البنا را برشماریم، به فهرست زیر دست خواهیم یافت:

۱. شمول‌گرایی: اسلام نظامی است شامل که همه ابعاد زندگی را در بر می‌گیرد؛

۲. عملگرایی و تلاش برای ترویج این اندیشه در میان عموم مردم؛

۳. سلفی‌گری معتدل و قبول عقل در حد اعتدال، نه نفی آن و نه اعتبار مطلق قائل شدن برای آن؛

۴. تلاش برای تشکیل دولت اسلامی؛

۵. توجه به مسئله عدالت اجتماعی و اقتصادی و بیمه و تقسیم ثروت میان مردم.

درباره حسن البنا سه نظر وجود دارد: نظر پیروانش، مخالفانش و دیگران. میدان حسن البنا او را تا حد قدیس بالا می‌برند و او را مجدّد هفت سده اخیر معرفی می‌کنند. شخصی نابغه با قدرت سازماندهی بالا که: «عطری آسمانی بود هدیه به مردم زمین». سعید حوی درباره او می‌گوید: «نقطه آغازین در اعتماد مطلق به اسلام، به اعتماد به شخص پیامبر باز می‌گردد و نقطه اعتماد مطلق به دعوت اخوان، به اعتماد به شخص حسن البنا باز می‌گردد. ما این اعتماد را از کسانی که در اعتماد چون کوه هستند گرفتیم، از جمله شیخ حامد که حسن البنا را نه تنها مجدد یک قرن، بلکه مجدد هفت قرن گذشته می‌شمرد» (ج ۱، ص ۴۹۷). صالح عشاوی نیز همین دیدگاه را درباره او دارد.

شمول‌گرایی و باور به آن است که اسلام همه چیز دارد؛ مانند سیاست اسلامی، اقتصاد اسلامی، دوم گسترش آن در کشورهای اسلامی است و سوم تلاش برای ایجاد دولت اسلامی است.

در پی برشمردن و بسط این ویژگی‌ها، نویسنده جریان‌های بنیادگرای اسلامی مصری را بازشناسی و معرفی می‌کند و تفاوت‌های ظریف میان آنها را باز می‌گوید. از نظری، مهم‌ترین جریان‌های احیاء اسلامی در مصر، اخوان المسلمین، التکفیر و الهجره و الجهاد هستند. در حالی که اخوان المسلمین بر تربیت اخلاقی تأکید دارند، سازمان التکفیر و الهجره، خواستار گسست کامل از جامعه جاهلی کافر و سپس بازگشت به آن و جنگ و جهاد مسلحانه با آن است تا قدرت را کسب کند. سازمان الجهاد نیز خواستار جنگ مسلحانه فوری برای اقامه دولت اسلامی است.

در این میان، مهم‌ترین جریان احیاءگرای مصر، الاخوان المسلمون هستند که در سال ۱۹۲۸ در اسماعیلیه مصر که پایگاه انگلیس بود

و مظهر اقتدار استعمار به شمار

می‌رفت، تأسیس شد. این تشکل

چند مرحله را پشت سر گذاشت:

مرحله پیدایش در اسماعیلیه تا

سال ۱۹۳۲، مرحله انتقال مرکزی

آن به قاهره در ۱۹۳۲-۱۹۳۹، مرحله

جنگ جهانی دوم ۱۹۳۹-۱۹۴۵ و

مرحله بعد از جنگ تا کشته شدن حسن البنا سال ۱۹۴۵-۱۹۴۹.

حسن البنا نخست دعوت خود را در قامت کاری تربیتی آغاز کرد و در پی ترویج فرهنگ دینی در میان مردم برآمد. البنا و هوادارانش فعالیت اقتصادی می‌کردند و جنبش گردآوری صدقات و زکات را زنده کردند؛ ولی اندک‌اندک به سازماندهی دقیق روی آوردند و در سال ۱۹۳۸ فعالیت سیاسی خود را رسماً آغاز و با احزاب موجود از جمله حزب وفد مخالفت کردند و خواستار دولت اسلامی و خلافت شدند. این اقدام مصادف بود با انحلال دولت از سوی ملک فاروق و حاکمیت استبدادی وی و خود را خلیفه دانستن؛ از این رو، حرکت اخوان به نوعی، ارتجاعی قلمداد شد و حتی به اجنبی‌پرستی و دست‌نشانندی استعمار انگلیس متهم گشت.

اخوان خود را عین اسلام می‌دانستند و بر آن بودند که هر مسلمانی باید آنان را مظهر اسلام بداند و هر نقضی از هر کسی در این باره، در واقع بیانگر نقص او در فهم اسلام اصیل است. در نتیجه، آنان هر کس را که مخالف آنان بود، ضد اسلام می‌دانستند. در سال ۱۹۳۸ اخوان المسلمین جنگ تمام عیاری علیه احزاب اعلام کردند و گفتند که هر کس با ما نباشد، ضد ماست. از نظر برخی، این حرکت همسوبا لغو

عده از بسیاری از پیروان امروزی

او گشاده‌ذهن‌تر و عقل‌گراتر بود.

وی بر دو ایده مرکزی تأکید داشت:

یکی بازگشت به اسلام سلف

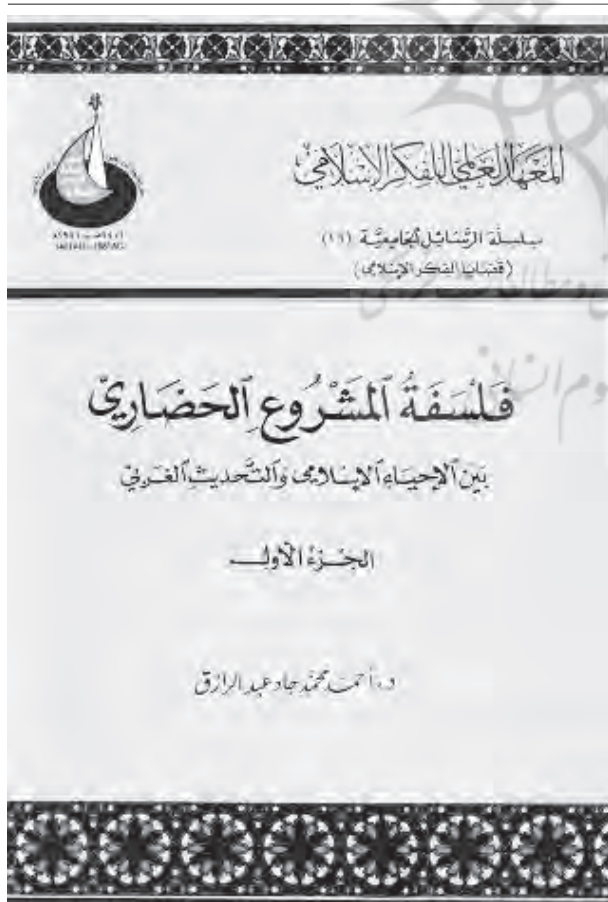
صالح و دیگری ارج‌نهادن به علم و

عقلانیت.

بنیاد اندیشه قطب به شمار می‌رود. در واقع مفاهیم محوری اندیشه سید قطب عبارتند از: حاکمیت الهی، گروه پیشتاز اسلامی، دعوت، هجرت و سپس جهاد و کسب قدرت. البته سید قطب روشن نمی‌کند که چه تضمینی است این نخبگان خوب پس از حاکمیت منحرف نشوند و چگونه می‌توان این انحراف را ثابت کرد. گویی با نظریه ابن خلدون آشنا نیست که اساساً قدرت فاسدکننده است.

حسن البنا هرچند به حاکمیت الهی قائل بود، هرگز مصر را دار الحرب و جامعه را جاهلی نخواند، بلکه می‌کوشید از طریق تربیت و مبارزه قانونی و پارلمانی، جامعه اسلامی را پدید آورد و حتی با نوگرایی موافقت داشت و با رقیبانی مانند حزب الوفد ائتلاف حزبی تشکیل داد؛ ولی سید قطب این شیوه را انکار می‌کند. افکار سید قطب از سوی افراد متعددی به ویژه از سوی حسن الهضیبی، رهبر اخوان المسلمین، محمد عماره و حسن حنفی نقد شد. تفکرات سید قطب پدیدآورنده جریان جماعه التکفیر و الهجره به رهبری شکری مصطفی است که سخنان سید قطب را تکرار می‌کند.

این جریان‌ات احیایی با هم تفاوت‌هایی دارند؛ برای مثال، اخوان المسلمین اهل فعالیت سیاسی از طریق مرسوم و مقبول هستند و از فعالیت حزبی دوری نمی‌کنند، تن به ائتلاف با حزب وفد می‌دهند؛



دیدگاه دوم از آن مخالفانش و به خصوص مارکسیست‌ها است که او را مترجع و دست‌نشانده معرفی می‌کنند. همچنین هواداران جمال عبد الناصر، این جریان را «اخوان الشیاطین» می‌نامیدند.

از دیدگاه سوم یا بی‌طرف و کسانی چون معاصرانش، مانند منصور فهمی، او فردی دیندار و دلسوز بود که قدرت سازماندهی خوبی نیز داشت.

گفتنی است که مدتی بخش نظامی اخوان به گونه‌ای خودسر عمل می‌کرد و بعدها مرشد جدید، آنان را منحل یا کنترل کرد و کتاب دعاه لا قضاة را نوشت. مجید خدوری در جمع‌بندی خود بر آن است که جماعت اخوان نتوانست بین اسلام و دموکراسی سازگاری ایجاد کند.

سید قطب از اعضای اخوان المسلمین و سخت متأثر از آرای مودودی بود. وی مدتی را در زندان گذراند و دست‌آخربا عده‌ای از یارانش به دستور جمال عبد الناصر، در سال ۱۹۶۶ اعدام شد. وی از این ایده شروع می‌کند که حاکمیت برانسان، از آن مُشْرِع و قانونگذار، یعنی خدا است و تنها او حاکم است. ایده حاکمیت را مودودی که زیر فشار هندوها بود، وارد ادبیات اسلامی کرد و این مفهوم، نزد متفکران مسلمان هندی در فاصله بین سال‌های ۱۹۳۰-۱۹۴۰ به عنوان عکس‌العملی در برابر اقتدار هندوها متداول شد و سید قطب آن را گرفت و پرورش داد. حال اگر حاکمیت تنها از آن خداوند باشد، جامعه‌ای که در آن این حاکمیت نباشد، حال هر نامی داشته باشد، جاهلی خواهد بود؛ زیرا که صرف به جای آوردن شعائر دینی برای مؤمن بودن کفایت نمی‌کند. در نتیجه جوامع مسلمان فعلی همه جاهلی هستند و در واقع سرزمینشان «دار الحرب» به شمار می‌رود. در چنین فضایی باید نخبگانی که فقط از قرآن الهام گرفته‌اند، شکل گیرند، سپس مردم را به توحید دعوت کنند و در صورت ناکامی دست به اقدام مسلحانه بزنند و با زور حاکمیت الهی را مسجل کنند. از این منظر، جهاد صرفاً اقدامی دفاعی نیست، بلکه فریضه‌ای هجومی است. از آنجا که جوامع، جاهلی هستند، باید دست به «مقاطعه» یا بایکوت آنان زد و هیچ‌یک از احکام و ساختارهای آن را نپذیرفت. از نظراو، اسلام و جاهلیت، دو پدیده مجزا هستند: «هذه قاعده و تلك قاعدة و هما لا يلتقيان، لان احدهما الجاهلية و الاخرى الاسلام» (ج ۱، ص ۵۰۶). این جاهلیت هر نامی داشته باشد، حتی دموکراسی مطرود است. یگانگی تشریح و حاکمیت خدا از نظر سید قطب، گوهر دعوت همه انبیا است. از نظر سید قطب، گروه نخبه باید دست به هجرت بزند و حتی در مساجد جوامع جاهلی نماز نخواند. بعدها مفهوم حاکمیت و جاهلیت در نوشته‌های شکری مصطفی و عبد السلام فرج، قاتل انور السادات، فراوان به کار برده می‌شود.

ایمان به الوهیت، مستلزم تن دادن به حاکمیت انحصاری خداوند است. بدین ترتیب، حاکمیت خدا و در نتیجه مسئله جوامع جاهلی،



در حالی که تکفیر و جهاد، هر دو جامعه موجود را جاهلی دانسته و خواستار برچیدن آن از طریق جنگ مسلحانه هستند.

سازمان تکفیر و الهجره با جماعه الجهاد، در مسئله هجرت اختلاف دارند. اصحاب تکفیر می‌گویند باید از جامعه ظالم مدتی دور شد تا دوره استضعاف به سرآید و پس از کسب قدرت و تمکن، به آن هجوم آورد و با آن جنگید؛ ولی جماعه الجهاد این را قبول ندارد و می‌گوید به مجرد رسیدن به این نتیجه که جامعه جاهلی است، باید آن را برانداخت و منتظر کسب قدرت نماند.

البته همان گونه که احمد الموصلی در تحلیل خود نشان داده است، نباید نقش دولت ناصری مصر را در تشدید خشونت از سوی سید قطب و پیروانش نادیده گرفت. در واقع، سید قطب شخصیتی ادبی داشت و با فرهنگ زمانه خود نیک آشنا بود. در مجلات لیبرال نقد ادبی می‌نوشت و حتی در زمانی از زندگی خود از اندیشه‌های سکولار دفاع می‌کرد و خواستار برهنگی و معاشرت آزاد بود؛ اما به تدریج و بر اثر رفتار خشونت‌بار دولت ناصری به خصوص در زندان، به این نتیجه رسید که باید با دولت حاکم در افتاد و کتاب معالم فی الطریق را که مانیفست او و دیگر اسلام‌گرایان مصری به شمار می‌رفت، نوشت و از اسلام اعتدالی به سوی اسلام رادیکال پیش رفت. ویلیام شپارد در مقاله تحلیلی خود «تحول فکری سید قطب از ادبیی سکولار به مسلمانی رادیکال»، مراحل تحول فکری او را طی چهار مرحله به تفصیل آورده است.<sup>۷</sup>

#### ۴. جریان لیبرال

از نظر نویسنده این کتاب، جریان‌های لیبرال مصری، صورت‌ها و نام‌های گوناگون داشته است. جریان‌هایی مانند ناسیونالیسم، داروینیسم، سوسیالیسم، کمونیسم و سکولاریزم؛ اما آنچه همه این جریان‌ها را به هم پیوند می‌دهد، حضور مسلط مرجعیت نهایی فکری غرب در آنها است. حال می‌توان عوامل مؤثر در گسترش و رشد لیبرالیسم در مصر را به شرح زیر بازگفت:

۱. مسیحیان شام و لبنان که اقلیتی دینی بودند و خلافت عثمانی دشمن آنان بود، در پی وضعی بودند که موقعیت بهتری نصیبشان کند. با این نگاه، نقش نیرومندی از طریق کتاب‌هایی که ترجمه کردند و فعالیت‌های مطبوعاتی خود در ترویج لیبرالیسم، ایفا نمودند. نشریات مسیحی الاهرام، الهلال، المقتطف، الوطن و مانند آنها، عرصه فعالیت آنان به شمار می‌رفت. همچنین آنان مورد حمایت لرد کرومر و دولت‌های اروپایی بودند.

۲. برخی از شاگردان محمد عبده، مانند احمد لطفی السید، طه

حسین، سعد زغلول و قاسم امین تلاش‌های تفسیری و فکری محمد عبده را برای توفیق بین علم و دین و تساهل او را در قبال غرب، نوعی موافقت با لیبرالیسم دانستند و این مسیر را تا نهایت منطقی آن دنبال کردند. هدف واقعی عبده آن بود که سدی برابر سکولاریزم بنا کند؛ ولی دیدگاهش عملاً به پلی برای آن تبدیل شد.

۳. استعمار غربی خود مروج تفکرات لیبرالی و سکولار بود. سوسیالیسم و حتی کمونیسم و همه تفکراتی که مسلمانان را از ریشه خود قطع می‌کرد، به وسیله غرب استعماری ترویج می‌شد.

همچنین سقوط خلافت عثمانی، برخی را در برابر امروا واقع قرار داد که باید آن را پذیرفت. در نتیجه ملیت و قومیت و تأسیس دولت بر اساس زبان و یا نژاد، محور قرار گرفت نه دین.

گفتنی است که لیبرالیسم و حتی سکولاریزم نزد مسلمانان، هرگز به مانند مسیحیان غرب‌گرای قبل از خود نبود و آنان غالباً سکولاریزم را تنها در عرصه سیاست یا زندگی اجتماعی قبول داشتند و در عین حال دین و ارزش‌های آن را می‌پذیرفتند و نمی‌خواستند که دین را کاملاً به حاشیه برانند.

شبلی شمیل، فرح انطون و سلامه موسی نمایندگان مسیحی این تفکر عبارت بودند و اسماعیل مظهر، حسین فوزی، احمد لطفی السید و محمد حسین هیکل نمایندگان مسلمان آن به شمار می‌رفتند.

#### ۱-۴. شبلی شمیل

شبلی شمیل (۱۸۶۰-۱۹۱۷) نخستین مروج تفکر مادی مدرن در جهان عرب بود. وی با داروینیسم در دانشکده سوریه در بیروت که بعدها دانشگاه آمریکایی بیروت نامیده شد، آشنا گشت و آن را مبنایی برای تفکر مادی خود قرار داد و کوشید همه جهان را بر اساس آن تفسیر کند. پس از آشنایی با داروینیسم، آن را چون اصلی اعتقادی و ایمانی پذیرفت و کتاب فلسفه النشو و الارتقاء را در معرفی آن نوشت و در مقدمه آن گفت: «هدفم از پرداختن به این بحث به این شکل، استوار کردن فلسفه مادی بر اساس علمی متینی بود». وی با این نگاه از نظریه تکاملی داروین ایدئولوژیی ضد دین ساخت.<sup>۸</sup>

وی علوم طبیعی را ریشه همه علوم و راه حل همه مشکلات می‌دانست و با این نگرش نوشت: «علوم طبیعی، مادر علوم حقیقی است و سزاوار است که مادر همه علوم انسانی به شمار برود و بر همه چیز مقدم گردد و در تعلیم همه چیز وارد شود». وی همچنین مروج نوعی سوسیالیسم

۸. برای تفصیل بیشتر دیدگاه شمیل و نقدهایی که نوشت و پاسخ‌هایی که عالمان مسلمان به او دادند، رک به: اندیشه‌نامه علامه بلاغی؛ سیدحسن اسلامی؛ قم: کنگره بین‌المللی علامه بلاغی، ۱۳۸۶ و «پیامدهای الهیاتی نظریه تکاملی داروین و پاسخ‌های مفسران معاصر مسلمان»، سیدحسن اسلامی، در آستانه نشر.

۶. موسوعه الحركات الاسلامیه فی الوطن العربی و ایران و ترکیه؛ احمد الموصلی؛ ص ۱۰۶.  
۷. «التطور الفکری لسید قطب من ادیب علمانی الی رادیکالی اسلامی»، ویلیام شپارد، ص ۲۱۹-۲۳۱.



در حالی که جریانات نوسازی و احیاگرانه اسلامی به غرب و تمدن غربی؛ به مثابه دشمن و تهدید نگاه می‌کردند، نخبگان مسیحی که مروج جریان سوم بودند، غرب را نماد تمدن و مهد آزادی می‌دیدند و به استقبال آن می‌رفتند.

### ۳-۴. سلامه موسی

موسی سلامه مصری بود و از کسان بسیاری چون شبلی شملیل، یعقوب صروف و اسپنسر تأثیر گرفت و در پی گسستن هر نوع پیوندی با شرق و یکسر غربی شدن برآمد. سلامه با این نگرش نوشت: «این مذهب من است که در سراسر زندگی خود آشکار و نهان برایش کار خواهم کرد. من کافر به شرق و مؤمن به غرب هستم و در هر آنچه می‌نویسم، می‌کوشم در ذهن خواننده آن، گرایش‌هایی را که اروپا بدان موسوم شده است، بکارم و خوانندگانم را وادار کنم چهره‌هایشان را متوجه غرب کنند و از شرق دل بگسلند». (ج ۲، ص ۵۸۷) از نظر او مردم مصر اساساً غربی هستند و باید این حقیقت را به آنان یادآور شد، حال آنکه اسلام جامعه مصری را هزار سال عقب می‌برد. وی همچنین مقاله‌ای در مجله البلاغ (شماره ۱۸، اکتبر ۱۹۳۳) نوشت به نام «خون فراعنه در رگهای ما جریان دارد».

نویسنده پس از تحلیل سرشت

بنیادگرایی و علل پیدایش آن در

جهان اسلام، ویژگی‌های جریان

احیاگری اسلامی در مصر را

این گونه برمی‌شمارد: ۱. مردمی

بودن؛ ۲. عرضه اسلام به مثابه

نظامی کامل و برای دین و آخرت

و ۳. سیطره جنبه سیاسی اسلام بر

جوانب دیگر این.

با این رویکرد، وی همه فرهنگ مصری را غربی می‌خواست و در پی رابطه سببی با غربیان و حاکمیت همه ارزش‌های غربی در جامعه مصری بود و آن را تنها راه نجات می‌شمرد. از سوی دیگر، مخالف تعالیم دینی بود و آنها را مانع پیشرفت می‌دانست و تنها

راه پیشرفت را گسستن از همه ریشه‌های گذشته معرفی می‌کرد. او همچنین خواستار آزادی زنان و رفع حجاب شد و نوشت: «حجاب زن را از سطح انسان به حد حیوان فروکشید». از نظر او وجود حجاب مانع شناخت درست بیماری فرد شده است، در نتیجه با کسی ازدواج می‌کنیم که چه بسا دارای نقص عقلی است و آن را به نسل‌های آینده منتقل می‌کند و به همین سبب: «اگر بهره عقلی ما پایین‌تر از دیگر ملت‌ها است، عمدتاً به حجاب زنان باز می‌گردد». (ج ۲، ص ۵۹۲)

افزون بر آن، وی با زبان عربی فصیح مخالفت می‌کرد و می‌گفت که ما را به گذشته می‌برد و مانع رشد ما می‌شود. حال آنکه زبان مردم مصر زبان عربی عامیانه است، نه فصیح و باید همان تقویت شود. وی به دو دلیل با عربی فصیح مخالفت می‌کرد: ۱. دشواری آموختن آن؛ ۲. گذشته‌نگرانه بودن آن و ناتوانی‌اش در بیان مقاصد و مقصودها.

موسی خواستار کنار گذاشتن دین بود و آن را مخالف پیشرفت

ابتدایی بود و چند سال قبل از انقلاب بلشویکی در روسیه، برنامه‌ای برای حزب سوسیالیستی پی ریخت که دو بخش داشت: سلبی و ایجابی. در بخش سلبی، خواستار آن شده بود که ۱. همه کتاب‌های به‌دردنخور را در بالنی گذاشته به سوی قطب شمال ببرند و آنجا بریزند؛ ۲. مدارس حقوق تعطیل و کتاب‌های قوانین و اقتصاد سیاسی و کتاب‌های کلامی نابود شود و ۳. محاکم موجود یکسر ملغی شوند و روزنامه‌های تحریف‌گرا از بین بروند. او در بخش ایجابی پیشنهاد کرد که ۱. مرکز بزرگی تأسیس شود و در آن علوم طبیعی مانند زمین‌شناسی، کیهان‌شناسی، مکانیک و ریاضیات تدریس شود؛ ۲. به جای مدرسه نابود شده حقوق، مدرسه‌ای برای آموزش شیمی، طبیعی، مکانیک و ریاضیات ایجاد شود؛ ۳. دانشگاهی برای تعلیم تاریخ طبیعی، جامعه‌شناسی طبیعی و اقتصاد طبیعی ایجاد شود و یافته‌های آن بر انسان اعمال گردد؛ ۴. کمیته‌های قضایی ساده‌ای در هر شهری تأسیس شود؛ ۵. آب و دیگر منابع عمومی به مدیریت عموم درآید؛ ۶. کتاب‌های ساده‌ای برای تعلیم علوم طبیعی، مانند زمین‌شناسی در روستاها و شهرها به نسبت سکنه آنها تألیف شود؛ ۷. روزنامه‌هایی تأسیس شود تا به مردم بیاموزد چگونه تن، پوشاک و خرد خود را تمیز نگه دارند.

### ۲-۴. فرح انطون

فرح انطون (۱۸۷۴-۱۹۲۲) همان مسیر شملیل را دنبال می‌کرد و متأثر از تفکر فرانسوی و کسانی مانند ارنست رنان بود و علم را تنها چاره‌ساز مشکلات می‌دانست. وی مانند فرانسویان به این رشد نگاه می‌کرد و او را فیلسوفی مادی می‌دانست. وی آرای خود را در مجله‌اش، «الجامعه»، منتشر می‌کرد. وی از سکولاریزم دفاع می‌کرد و دین را امری شخصی می‌دانست و همزمان خواستار دو تفکیک بود: تفکیک مسائل گوهری و اصلی دین از امور عرضی آن در همه ادیان. امور گوهری یا جوهریات، اصول و مبادی بود و عرضیات مجموعه قوانین و شرائع خاص و عام به شمار می‌رفتند. تفکیک دوم عبارت بود از جدایی دین که سلطه روحی است از دولت که امری مادی و زمینی است.

این افراد دلایل متعددی برای ترویج سکولاریزم ارائه می‌کردند. از جمله آنکه باور داشتند:

۱. آنان خواستار آزادی تفکر بودند، در حالی که دین مانع تفکر آزاد بود. ۲. آنان خواستار برابری همه شهروندان در همه امور بودند تا بشود جامعه متحد و مقتدر به وجود آورد، حال آنکه دین، در این جا اسلام، مسیحی را فروتر از مسلمان می‌دانست.

انطون همچنین مروج سوسیالیزم شد و نظریه خود را با عنوان «انسانیه الدین» جایگزین اصل دین کرد و شیوه‌ای چون آگوست کنت در پیش گرفت؛ ولی بعدها از ادامه بحث درباره سوسیالیزم خودداری کرد و یکسر به ادبیات روی آورد.

آن را دستاویز تأیید ماتریالیسم قرار داد. سخن اصلی دین آن است که هستی، منشأ باشعوری دارد، نه آنکه انسان از موجودی پست‌تر پدید آمده است یا خیر. افزون بر آن، مظهر برای دین اصالت قائل بود و می‌گفت که انسان از آن بی‌نیاز نمی‌شود و علم نمی‌تواند جای آن را بگیرد. در نقد شمیل می‌گفت که ما به چیزهایی باور داریم که محسوس نیستند و تنها فرض هستند، مانند اثیر یا قانون علیت. از نظر او دین نهایتاً بر دو اصل استوار است: ۱. باور به وجود قدرتی مدبر در هستی. ۲. پیوند انسان با جامعه و هم‌عواصن.

وی مجله‌ای به نام «العصور» منتشر می‌کرد و در آن اندیشه‌های خود را گسترش می‌داد. از جمله تأکید می‌کرد که زبان علم غیر از زبان دین است. از نظر سیاسی نیز وی مدافع انقلاب افسران ترک در ترکیه بود و آن را به دیگران توصیه می‌کرد. در برابر علی عبدالرازق که مدعی بود خلافت اصولاً هیچ ریشه اسلامی ندارد. او معتقد بود که خلافت در اسلام ریشه دارد؛ ولی امروزه دیگر به دلیل انحرافات آن، قابل اجرا نیست. همچنین برخلاف کسانی مانند شمیل، مخالف سوسیالیسم بود و آن را خلاف طبیعت بشر می‌دانست و با گسستن کامل از ریشه‌های سنتی خود و یکسره غربی شدن مخالف بود و آن را خطری جدی می‌دانست و می‌گفت: «فرهنگ سنتی ما آخرین پناهگاه ما است».

مدافعان جریان غرب‌گرایی سه موضع نسبتاً متفاوت داشتند و هر گروه بزرگ مسئله تأکید ویژه داشت: ۱. کسانی چون شمیل، موسی، فوزی، عزمی و لطفی السید یکسره خواستار گسستن از شرق و غربی شدن بودند؛ ۲. طه حسین و اسماعیل مظهر بر لیبرالیسم و آزاد کردن عقل از سلطه گذشته تأکید می‌کردند؛ ۳. وجهه همت کسانی چون علی عبد الرزاق، ترویج سکولاریزم سیاسی و جدایی نهاد دین از نهاد سیاست بود.

#### ۴-۵. علی عبد الرزاق

کاری که سکولارهای مسیحی نتوانستند در مصر انجام دهند، سکولارهای مسلمان انجام دادند و اندیشه‌های آنان را ترویج کردند. در این میان، هیچ کس مانند علی عبد الرزاق (۱۸۸۸-۱۹۶۶) و کتابش الاسلام و اصول الحکم تأثیرگذار نبودند. این شیخ الازهری و قاضی شرع در فضایی که مناسب بود، کتابی نوشت که پژوهشی بی‌مانند داشت. مورد حمله قرار گرفت، متهم شد، مشاغلش را از دست داد و تیردانشگاهی‌اش را از او گرفتند؛ اما بعدها از او اعاده حیثیت شد و حتی به وزارت اوقاف مصر رسید.

وی که شاگرد محمد عبده بود، نه از منظری غربی یا دین‌ستیزانه، بلکه به نام دین و از خاستگاهی دینی به دفاع از سکولاریزم سیاسی پرداخت و مدعی شد که در قرآن و سنت، هیچ نشانی از خلافت و هیچ جایگاه مقبولی برای آن نیست و شخص پیامبر (ص) تنها ولایت و حاکمیت معنوی بردل‌ها داشته است نه سلطه سیاسی. عبدالرازق

می‌دانست و به داروینیسم به مثابه دین و آرمانی اخلاقی و اجتماعی می‌نگریست، نه یک اندیشه علمی و آن را حربه‌ای بر ضد دین می‌دانست و می‌نوشت: «من به نظریه تکامل ایمان دارم و چه بسا مهم‌ترین انگیزه من برای ایمان آوردن به آن این است که این نظریه تنها یکی از حقایق علمی نیست، بلکه نظریه امید و تواضع نیز به شمار می‌رود». (ج ۲، ص ۵۹۴) با این تحلیل که با نشان دادن خاستگاه ما، چشم‌انداز خوبی برابرمان می‌گشاید.

سلامه را می‌توان پدر سوسیالیسم مصری به شمار آورد. کتاب الاشتراکيه او نخستین کتاب در این زمینه به زبان عربی است. در عین حال معتقد بود که تنها پس از استقلال و رهایی از دست استعمار است که می‌توان به سوسیالیسم رسید. در نهایت، گفتمان نهضت نزد سلامه بر دورکن استوار بود: یکی کناره‌نهادن کامل گذشته و دوم پیروی کامل از غرب. در جمع‌بندی نهایی اندیشه سلامه، در یک جمله می‌توان تفکر او را سطحی، التقاطی، منفعلانه و فاقد خط مشخص و محور معین دانست.

نگرش لیبرالی و گسستن از گذشته و روی آوردن به غرب، نخست از سوی مسیحیان اهل شام در مصر ترویج شد، سپس مسیحیان مصری به ترویج و بسط این نگرش پرداختند و سرانجام عده‌ای از مسلمانان، همچون محمود عزمی، اسماعیل مظهر، طه حسین و منصور فهمی

مدافع این اندیشه شدند. برای نمونه محمود عزمی در سال ۱۹۲۰ خواستار حذف بند «شومی» از قانون اساسی مصر شد که اسلام را دین رسمی ملت مصر اعلام می‌کرد. اسماعیل مظهر نیز در پی او خواستار غربی شدن جامعه شد.

#### ۴-۴. اسماعیل مظهر

مظهر با خواندن کتاب فلسفه النشوء و الارتقاء شبلی شمیل شیفته آن شد و از آن دفاع کرد و خواستار پذیرش روح علمی به جای روح متافیزیکی شد. وی سخت متأثر از قانون مراحل سه‌گانه اگوست کنت بود که طبق آن تفکر انسانی از سه مرحله، ربانی، فلسفی و اثباتی می‌گذرد. وی که شیفته نظریه تکاملی داروین شده بود، کتاب اصل انواع او را در سال ۱۹۱۹ را به عربی ترجمه کرد؛ اما برخلاف نگرش شبلی شمیل، سلامه موسی و فرح انطون، آن را دیدگاهی مادی و مغایر دین نمی‌دانست. به همین سبب، به نقد نظر شمیل پرداخت و گفت که نظریه داروین در قبال منشأ عالم و خدا ساکت است و نمی‌توان

این جریانات احیایی با هم

تفاوت‌هایی دارند؛ برای مثال،

اخوان المسلمین اهل فعالیت

سیاسی از طریق مرسوم و مقبول

هستند و از فعالیت حزبی دوری

نمی‌کنند، تن به ائتلاف با حزب

وفد می‌دهند؛ در حالی که تکفیر

و جهاد، هر دو جامعه موجود را

جاهلی دانسته و خواستار برچیدن

آن از طریق جنگ مسلحانه هستند.

ایده خلیفه شدن او مطرح شد، این نگرانی اوج گرفت و دریافت که به زودی استبدادی تازه در قالب دین خود را تحمیل خواهد کرد. وی که یارای درافتادن مستقیم با پادشاه را نداشت و نمی توانست بگوید او صلاحیت خلافت را ندارد، راه ظریف تری در پیش گرفت و مدعی شد اصولاً در اسلام خلافت وجود ندارد.

در واقع عبد الرازق میان دو مسئله خلط می کند: ۱. دولت به معنای مدرن و تفکیک قوا که نشانی از آن در اسلام نبوده است. ۲. دولت به معنای قدرت اجتماعی و تسلط بر دیگران که از قدیم بوده است و در اسلام نیز حضور داشته است. حال آنکه عبد الرازق دین و دولت را به معنای مدرن خود به کار می گیرد و بر اسلام به کار می بندد. در واقع این کتاب تاب نقدی جدی را نمی آورد، بلکه صرفاً نقدی پلمیک بود که در جایی مناسب خوش درخشید و توانست به مثابه اقدامی سیاسی خوب عمل کند.

این کتاب که به قلم شیخی الازهری نوشته شده بود، نزد سکولارها جدی ترین دفاعیه از سکولاریزم به شمار رفت و به همین دلیل مخالفت های جدی نیز در پی داشت. در پی نشر این کتاب، چهار کتاب در نقد آن منتشر شد:

۱. نقض کتاب الاسلام و اصول الحکم، نوشته شیخ محمد الخضر حسین. این شیخ الازهری کتاب خود را به کتابخانه ملک فؤاد تقدیم کرد. این کتاب به تبع کتاب رازق سه فصل دارد و دارای حالتی جدلی و حدود ۲۵۰ صفحه است.

۲. نقد علمی لکتاب الاسلام و اصول الحکم، نوشته محمد طاهر بن عاشور مفتی تونس که بحثی مختصر در ۳۶ صفحه است.

۳. حقیقه الاسلام و اصول الحکم، نوشته شیخ محمد بخیت مفتی پیشین کشور مصر که جمله به جمله آرای رازق را نقل و نقد کرد و مفصل ترین کتاب به شمار می رود. این کتاب بیش از ۴۵۰ صفحه است.

۴. سهام الیقین فی نحر اعداء الدین، نوشته حامد المنزلاوی که کتابچه ای مختصر و سرشار از فحاشی است و در آن هدفی علمی دنبال نمی شود.<sup>۱۳</sup>

محمد عماره در مقدمه الاسلام و اصول الحکم، در عین انتقاد روشی و محتوایی به این کتاب که آنها را در چهار محور گرد آورده است، از جمله برداشت نادرست از برخی آیات، آن را کاری ارزشمند می داند که موجب گسترش بحث در این زمینه شد و هیچ کتاب دیگری، این میزان بازتاب را در جهان عرب نداشت.<sup>۱۴</sup>

اندیشه خود را بر دو فرض اساسی استوار کرده بود: ۱. خلافت جزء دین اسلام نیست و در آن ریشه ندارد. ۲. تنها با قبول اسلام به مثابه دینی معنوی، نه آرمانی سیاسی، امکان پیشرفت مسلمانان وجود دارد.

درست یک سال بعد از لغو خلافت در ترکیه و در غوغای خلأ قدرت معنوی، عبدالرازق کتاب الاسلام و اصول الحکم<sup>۱۵</sup> را در سال ۱۹۲۵ منتشر کرد و در آن بی پروا به اندیشه خلافت تاخت و از لغو آن حمایت کرد. این کتاب مختصر سه فصل دارد: ۱. خلافت در اسلام؛ ۲. حکومت در اسلام؛ ۳. خلافت و حکومت در تاریخ. وی در این کتاب به یاری آیات و روایاتی کوشید نشان دهد، خلافت هیچ ریشه ای در اسلام ندارد و امروز نیز مطلقاً بدان نیازی نیست. وی با مرور تاریخ خلافت اسلامی آن را امری کاملاً زمینی و برون دینی دانست و کتاب خود را با این پیام صریح پایان داد:

حق آن است که دین اسلام از آن خلافت متعارف میان مسلمانان و هر آن چه از رغبت و رهبت و عزت و قوت گرد آن تنیدند، مبرا است. خلافت، قضاوت و دیگر امور حاکمیت و حکمرانی، مطلقاً جزء ساختارهای دینی نیستند، بلکه تنها برنامه های سیاسی به شمار می روند که ربطی به دین ندارند و اسلام نه آنها را تأیید کرده است، نه انکار، نه بدان فرمان داده است و نه آنها را منع کرده است؛ بلکه همه را به ما وا گذاشته است تا در آنها به حکم عقل و تجارب ملت ها و قواعد سیاست مراجعه کنیم.<sup>۱۶</sup>

علت اهمیت این کتاب نه در محتوا یا سبک استدلال آن، بلکه انگیزه و زمانه نگارش آن بود. جالب آنکه این کتاب مورد مخالفت برخی از ملی گرایان مانند سعد زغلول و حتی دولت انگلستان قرار گرفت.<sup>۱۷</sup> همانگونه که نویسنده این کتاب و حسن حنفی بیان می کنند، این کتاب نه اثری آکادمیک درباره حکومت در اسلام، بلکه بیانیه ای سیاسی بر ضد ملک فؤاد بود که پس از لغو خلافت در ترکیه، سودای خلافت در سر می پرورد و شماری از مشایخ الازهر، از جمله شیخ احمدی رئیس الازهر نیز از این سودا حمایت می کردند.<sup>۱۸</sup>

عبد الرازق که عضو حزب الاحرار الدستوریین و خواهان حکومت مشروطه بود، از قدرت استبدادی ملک فؤاد نگران بود و هنگامی که

۹. این کتاب از ترجمه فرانسوی آن به فارسی ترجمه و با این مشخصات منتشر شده است: اسلام و مبنای قدرت؛ علی عبد الرازق؛ ترجمه امیررضایی، تهران: قاصد، سرا، ۱۳۹۱.

۱۰. الاسلام و اصول الحکم؛ علی عبد الرازق، ص ۱۸۲.

۱۱. «نقد فکرة الخلافة (علی عبد الرازق)»؛ حسن حنفی؛ ص ۴۵.

۱۲. شیخ احمدی رئیس آن زمان الازهر، ملک فؤاد را برای خلافت پیشنهاد کرد و احمد شوقی در انتقاد وی قاصد ای با این مطلع سرود که به مرگ این ایده انجامید و دیگر کسی از اندیشه احیای خلافت و یا پیشنهاد خلیفه دم نرد:

زعموا الخلافة سيرة في النادي | این المباح بالامام ينادي؟

من बात يلتمس الخلافة في الكري | ألم يلق غير خلافة الصياد (وثائق قضايا، طه حسين، ص ۴۱)

۱۳. الاسلام و اصول الحکم؛ فاروق منصور؛ ص ۲۵۵.

۱۴. الاسلام و اصول الحکم؛ علی عبد الرازق؛ ص ۵۱.

## ۴-۵. احمد لطفی السید

احمد لطفی السید (۱۸۷۲-۱۹۶۳) مدافع نوعی ملی‌گرایی غیردینی و براساس منافع مشترک بود. وی مسلمان بود و به اصل و لزوم دین ایمان داشت؛ ولی آن را به حوزه خصوصی محدود می‌کرد و به همین سبب خواستار وحدت همه مصریان زیر لوای ملیت مصری شد. وی در پروژه ملی‌گرایی خود متأثر از دو ایده بود: ۱. سکولاریزم لیبرال انگلیس و فرانسه که پطرس بستانی مورخ آن بود. ۲. اصلاح‌گرایی اسلامی که محمد عبده آن را بسط داده بود.

وی دین را لازم می‌دانست؛ اما آن را منحصر به آموزه‌های اخلاقی می‌دانست و بر این باور بود که دولت باید سکولار باشد و سلباً و ایجاباً، کاری به دین نداشته باشد. وی نگاه همدلانه خود را به غرب این‌گونه منعکس می‌کرد: «ما اینک در همه چیز شاگرد اروپا هستیم».

سلامه را می‌توان پدر سوسیالیزم

مصری به شمار آورد. کتاب

الاشتراکیه او نخستین کتاب در

این زمینه به زبان عربی است. در

عین حال معتقد بود که تنها پس از

استقلال و رهایی از دست استعمار

است که می‌توان به سوسیالیزم

رسید. در نهایت، گفتمان نهضت

نزد سلامه بر دو رکن استوار بود:

یکی کناره‌نهادن کامل گذشته و دوم

پیروی کامل از غرب.

رفاعه رافع طه‌طوای نیز از ملیت دفاع می‌کرد؛ ولی آن را به معنای حب الوطن من الایمان می‌گرفت، نه آنکه آن را نقیض دین بداند.

در برابر ملی‌گرایی مصری سه گروه قرار داشتند: ۱. کسانی که آن را متناقض با شریعت نمی‌دانستند و مروج هر دو بودند، مانند طه‌طوای، عبده، مصطفی کامل و احمد عربی؛ ۲. کسانی که خواستار

ملی‌گرایی مبتنی بر وطن صرف و بدون توجه به اسلام بودند تا همه مصریان را پوشش دهد، مانند طه حسین، لطفی السید و سلامه موسی؛ ۳. گروهی که منکر ملی‌گرایی بودند، مانند سید قطب، شکری مصطفی و محمد عبد السلام فرج.

## ۴-۶. طه حسین

طه حسین (۱۸۹۹-۱۹۷۳) شیخ لیبرال‌های مصر، لطفی السید را به غرب‌گرایی دعوت کرد و در کتاب فی الشعر الجاهلی، نه تنها ملاحظات را موضوع و معقول بعد از اسلام دانست، بلکه مدعی شد داستان ابراهیم و اسماعیل که در قرآن آمده است، واقعیت تاریخی ندارد و قرآن بنا بر مصالحی و برای پیوند با یهود آن را پذیرفته است.<sup>۱۵</sup> وی در سال ۱۹۳۸، کتاب مستقبل الثقافة فی مصر را منتشر کرد و گفت عقلانیت مصری عقلانیتی یونانی است، نه شرقی و یونان نیز خود وامدار مصر بوده است. وی راه برون‌شد از وضع بحرانی مصر را، در مستقبل الثقافة فی مصر (۱۹۳۸، ج ۱، ص ۴۵) این‌گونه بیان کرد: «این راه یکی است و تعدد بردار نیست. راه این است که سیرت اروپاییان را در پیش بگیریم

۱۵. فی الشعر الجاهلی، ص ۲۹.

و طریقت آنان را بپوییم تا حریفان و شریکانشان در تمدن شویم؛ خیر و شر آن تلخ و شیرین آن، خوشایند و بدآیند آن و ستوده و نکوهیده آن و هر کس جز این بیندیشد، فریبکار و فریفته است». (ج ۲، ص ۶۷۳) وی همچنین خواستار جدایی دین از سیاست و تشکیل دولت بر اساس ملیت مصر، نه زبان یا دین شد و گفت این مسئله از قدیم میان مسلمانان رایج بوده است که دین را متمایز از سیاست دانسته‌اند.

از نظر نویسنده کتاب، در زمانی که مصر زیر سلطه استعمار بود، کسانی مانند حسین به جای بحث از استعمار و راه برون‌شد از آن، بحث علم و عقل و فرهنگ و دموکراسی را دنبال می‌کردند و به این ترتیب، عملاً به سود اشغالگران گام برمی‌داشتند. در واقع، طه حسین دو خطای اصلی داشت: نخست آنکه پیوستگی عربی-افریقایی مصر را فراموش می‌کرد و آن را بی‌ارزش می‌شمرد و تنها در پی تمدن مدیترانه‌ای بود. دوم آنکه درباره رابطه فرهنگ مصر و فرهنگ مدیترانه دچار توهم شده، آن را نوعی «استیعاب» و فراگیری و آفرینش می‌پنداشت، حال آن که این رابطه بر اساس تقلید از فرهنگ مدیترانه‌ای بود، نه برخورد خلاقانه.

طه حسین بعدها از این مواضع عدول کرد، مطالعات اسلامی را و جبهه همت خود ساخت و کتاب‌هایی چون آینه اسلام (مرآة الاسلام)، الوعد الحق (وعدہ راست)، الفتنه الکبری (فتنه بزرگ)، علی و بنوه (علی و فرزندان) و علی هامش السیره (در حاشیه سیره) را منتشر کرد.<sup>۱۶</sup>

## ۴-۷. محمد حسین هیکل

محمد حسین هیکل (۱۸۹۹-۱۹۵۶) نیز به فرهنگ و تمدن فرعونی دعوت می‌کرد و معتقد بود که تمدن قبطی به اوج خود رسیده بود و اینک نیز خون آن در رگ‌های مصریان جریان دارد. همچنین وی خواستار سکولاریزم بود؛ ولی بعدها از این مواضع عدول کرد و در سال ۱۹۳۳ به دو نکته رسید: یکی آنکه غرب خود دچار بحران روحی شده و در پی فلسفه هند است. دوم آنکه غرب خود حمایتگر تبشیر مسیحی و خواستار گسست ملت عرب از اسلام و گذشته آنان و وابستگی شان به غرب است. وی نوشت که می‌خواست بذرغوب را در زمین شرق بکارد؛ اما دید که شدنی نیست. بعد از آن کتاب‌های حیاة محمد و فی منزل الوحی را نوشت و از فرهنگ اسلامی دفاع کرد و گفت: «دیدم که تاریخ اسلامی ما، تنها بذری است که می‌زویید و بار می‌دهد. (فی منزل الوحی، ص ۲۳) با این تغییر نگرش، وی جدایی دین از سیاست را نیز ناممکن دانست و گفت که قواعد اسلامی برای سلوک اجتماعی است.

در این میان کسانی چون حسین مونس نیز مدافع فرعون‌گرایی (الفرعونیه)

۱۶. غالب این کتاب‌ها به فارسی ترجمه شده است، از جمله: آینه اسلام (مرحوم دکتر محمد ابراهیم آیتی) و وعدہ راست (مرحوم احمد آرام).

۱۷. برای دیدن گزارشی از این کتاب، رک به: حج در آینه سفرنامه‌ها: فی منزل الوحی؛ سیدحسن اسلامی؛ فصلنامه میقات، شماره ۹، پاییز ۱۳۷۳.



مصری بودن نویسنده و استفاده از منابع دست اول از امتیازات خاص این کتاب است. همچنین وی به دلیل تعلق فلسفی توانسته است این جریانات را از نگاه فلسفی بکاود و حتی تا جایی پیش برود که مدعی شود، محمد عبده فیلسوف بوده است، البته نه به معنای تلاش برای داشتن نظام فلسفی، بلکه به معنای عشق به حکمت و کوشش در جهت تبیین فلسفی امور (ج ۱، ص ۳۹۰). در عین حال، وی در مجموع جریانات ناراست‌کیش را همدلانه گزارش می‌کند، اما با این همه نتوانسته است خود را از بند کلیشه‌های رایج در باب خاستگاه تشیع و اندیشه‌های شیعی رها کند و در نتیجه همان سخنان معروف در باب عبد الله بن سبأ و نقش او در ایجاد تشیع را بازگو می‌نماید.<sup>۱۸</sup> در مجموع این کتاب، سرشار از اطلاعات ریز و پراکنده متعددی است. نویسنده به دقت لابلای منابع کتابی و نشریات را کاویده است و از منابع درجه اول سود برده است. همچنین سازماندهی بحث نسبتاً خوب است؛ اما تکرار و تداخل در آن فراوان دیده می‌شود و به جای تأمل و فکر شخصی، عمدتاً شاهد نقل قول‌های گسترده هستیم. به همین سبب می‌توان آن را به مثابه ماده خامی برای تحلیل‌های جدی‌تر با دقت خواند و از آن بهره برد.

### کتاب‌نامه

- الاسلام و اصول الحکم؛ فاروق منصور؛ هلند در المورد، المجلد السابع، العدد الثانی، الصیف ۱۳۹۸ق.
- التطور الفکری لسید قطب من ادیب علمانی الی رادیکالی اسلامی؛ ولیام شبارد؛ تعریب فاطمه تیمردجین آفاق؛ المغرب؛ آفاق الشهران الثانی و الثالث من عام ۱۹۹۳، العددان ۵۳-۵۴.
- نقد فکرة الخلفه (علی عبدالرازق)؛ حسن حنفی؛ دار الثقافة العربیه فی القرن العشرین؛ حصیله اولیه، اشراف د. عبدالاله بلقرین، مرکز دراسات وحده العربیه، بیروت، ۲۰۱۱.
- الاسلام و اصول الحکم لعلی عبد الرزاق؛ دراسه و وثائق محمد عباده؛ بیروت: المؤسسة العربیه للدراسات و النشر، ۲۰۰۰.
- الاعمال الکامله للامام محمد عبده؛ حقیقها و قدم لها محمد عمّاره؛ بیروت: المؤسسة العربیه للدراسات و النشر، ۱۹۷۲.
- فلسفه المشروع الحضاری بین الاحیاء الاسلامی و التحديث الغربی؛ احمد محمد جاد عبد الرزاق؛ ویرجینیا، آمریکا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۹۹۵، دو جلد (۱۱۳ صفحه)
- فی الشعر الجاهلی؛ طه حسین؛ الطبعه الاولى، القاهرة: مطبعة دار الکتب المصریه، ۱۹۲۶.
- موسوعه الحركات الاسلامیه فی الوطن العربی و ایران و ترکیا؛ احمد الموصلی؛ بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، ۲۰۰۴.
- وثائق قضایا طه حسین؛ ابوبکر عبدالرازق؛ صیدا. بیروت: المكتبة العصریه، ۱۹۹۱.

بودند. هرچند این گرایش عمدتاً صبغه ادبی داشت و نتوانست به صورت یک جنبش تأثیرگذار و دارای چهارچوب معین درآید.

خالد محمد خالد که از لیبرال‌های جدی بود، در سال ۱۹۵۰ کتاب از اینجا بیاباغازیم (من هنا نبداً) را در دفاع از سکولاریزم نوشت و جدایی نهاد دین از نهاد دولت نوشت؛ اما بعدها کتاب دولت در اسلام را منتشر و در آن با صراحت و شهامت آرای قبلی خود را نقد کرد و این سنخ جدایی را ناشدنی شمرد.

### ۴-۸. انسان‌گرایی

در مصر معاصر، به نوشته نویسنده کتاب، افزون بر جریان لیبرالی که بحث آن گذشت، شاهد نوعی جریان انسان‌گرایانه یا وجودی هستیم که کسانی چون عبدالرحمان بدوی و حسن حنفی، مروج و مدافع آن هستند. از این منظر می‌توان گفت که بدوی مروج نوعی وجودگرایی و انسان‌گرایی و تفسیری از آن است که صوفیان را وجودیان عالم اسلام می‌شمارد. همچنین حسن حنفی با تفسیر خاصی که از الهیات اسلامی به دست می‌دهد، مروج گرایش انسان‌گرایی افراطی یا انسان‌گرایی بدون خداست که نام آن را چپ اسلامی (اليسار الاسلامی) می‌گذارد.

از نظر نویسنده، انسان‌گرایی رادیکال در مصر که متأثر از افکار آگوست کنت، نیچه، هگل، فویرباخ، هایدگرو و سارتر است، در برابر مسئله خدا سه موضع متفاوت دارد:

۱. تأکید بر نیاز به خدا؛

۲. اعلام مرگ خدا؛

۳. بشریت بحران‌زده و درمانده.

نظر اول در عین انکار خدا بر آن است که انسان بر اثر از خود بیگانگی و نیازهای روانی به خدا نیازمند است، حال آنکه وی به خودش نیازمند است. موضع دوم آن است که با مرگ خدا نیازی به حضور و نقش او در زندگی نیست. البته این دیدگاه لزوماً به معنای انکار وجود خدا نیست، بلکه از غیاب یا کسوف خدا سخن می‌گوید. دیدگاه سوم بر آن است که خداوند به انسان نیازمند است، نه برعکس.

نویسنده در بخش سوم این کتاب طی دو فصل مسائلی چون: توحید یا رابطه خدا و عالم در فلسفه اسلامی معاصر و خدا و انسان در فلسفه معاصر را طرح می‌کند و دیدگاه کسانی را که در این گزارش از آنها سخن رفت، بررسی می‌کند.

### ۵. فرجامین سخن

نویسنده کتاب پس از گزارش مفصلی از جریان‌های تأثیرگذار در مصر معاصر و بیان جزئیات هریک، در پایان به جمع‌بندی دست می‌زند و طی «خاتمه» خود به مرور یافته‌های خود می‌پردازد و دوباره نکته‌های پراکنده در سراسر کتاب را یکجا باز می‌گوید.

۱۸. در باب این شخصیت و ابهامات آن، رک: چهارگانه جابری؛ عقل عربی از ادعا تا اثبات، سیدحسن اسلامی، آینه پژوهش، شماره ۱۱۰-۱۱۱، خرداد-شهریور ۱۳۸۷ و شماره ۱۱۲، مهر-آبان ۱۳۸۷.