

رابطه دین و سیاست و جایگاه حکومت در اسلام پس از سقوط خلافت عثمانی در میان کشورهای مسلمان و متفکران اسلامی به یکی از عمده‌ترین دلمشغولیهای متفکران مسلمان تبدیل شده است. پاسخگویی اندیشمندان مسلمان به چالش اندیشه‌های تازه فلسفی، اجتماعی و سیاسی از طریق متون اسلامی عرصه‌ای برای ظهور افکار و اندیشه‌های تازه باز گشوده است. با توجه به جذابیت اندیشه‌های سیاسی غربی در مورد مقولاتی همانند دموکراسی، افکار عمومی برابری و حاکمیت مردم، اندیشمندان مسلمان کوشیده‌اند تا با تکیه بر بحث رابطه بین دین و سیاست پاسخهایی درخور به اندیشه‌های تازه بدهند. یکی از کسانی که در این زمینه گام برداشته قاضی عسماوی است که در نوشته‌های او گروه‌های رادیکال اسلامی به خاطر بهره‌برداری از دین جهت اهداف سیاسی خودشان در مصر، مورد حمله قرار می‌گیرند... در این نوشتار، مساله رابطه دین و سیاست از دیدگاه موافقان و مخالفان آن به اختصار بحث شده و ضمن تکیه بر بحث‌های محوری قاضی سعید عسماوی و معرفی نظریه‌های او در این ارتباط، واکنش مخالفان و موافقان او مورد بررسی قرار گرفته است.

* دکتر حمید احمدی، استاد یار علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران می‌باشد.

فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال هفتم، شماره ۳ (پائیز ۱۳۷۹)، صص ۱۱۸-۹۱.

رابطهٔ دین و سیاست و جایگاه حکومت در اسلام در سالهای پس از سقوط خلافت عثمانی و انحلال خلافت از سوی دولت جمهوری ترکیه در ۱۹۲۴، به یکی از عمده‌ترین دلمشغولی‌ها و نگرانی‌های متفکران مسلمان تبدیل شده است. این موضوع از یک سو و چالش اندیشه‌های تازهٔ فلسفی، اجتماعی و سیاسی برآمده از غرب نسبت به اصول فکر دینی و در نتیجه ضرورت پاسخگویی اندیشمندان مسلمان به این چالشها از طریق باز تفسیر متون و سنت‌های اسلامی از سوی دیگر، مهمترین عرصه را برای ظهور افکار و اندیشه‌های جدید در محافل اسلام‌گرای معاصر خاورمیانه و دنیای اسلام فراهم آورده است. تغییر و تحولات ناشی از چالش‌های سیاسی، نظامی و تمدنی غرب همراه با جذابیت اندیشه‌های سیاسی مقولاتی چون دموکراسی، افکار عمومی، برابری زن و مرد و حاکمیت مردم باعث ظهور دو حوزهٔ تفکر سیاسی در محافل اسلامی در خاورمیانه شد. یکسو خیل متفکرانی قرار داشتند که بر جدایی ناپذیری دین و سیاست و لزوم وجود حکومت در اسلام به عنوان یک اصل شرعی تأکید می‌کردند، و از سوی دیگر معدود متفکرانی که با توجه به دشواریهای موجود پس از انحلال خلافت و پیراکنندگی مسلمانان، چه در درون مرزهای ملی و چه در چهارچوب کشورهای گوناگون مسلمان، و همچنین با توجه به میراث غیر قابل دفاع نظامهای حکومتی دینی در دوران بنی‌امیه، عباسیان و عثمانی‌ها، به تدریج اندیشهٔ جدایی دین از سیاست و رویکرد به حکومت مدرن غیردینی را مطرح ساختند.

محمد رشید رضا و علی عبدالرزاق به ترتیب نمایندهٔ این دو نوع نگرش در رابطه با جایگاه سیاست و حکومت در اندیشه و متون اسلامی بودند. گرچه اندیشه‌های رشید رضا در نزد مسلمانان، اندیشهٔ متعارف و کلاسیک سیاسی قلمداد می‌شده، اما بحث‌هایی که علی عبدالرزاق در کتاب الاسلام و اصول الحکم (۱۹۲۵) مطرح ساخت برای بسیاری از اندیشمندان مسلمان، غیرمتعارف و جنجال برانگیز می‌نمود. در حالی که رشید رضا بر شرعی بودن اساس حکومت در اسلام، به ویژه در سنت پیامبر (ص) و اجماع مسلمین تأکید می‌کرد و خلافت را تنها شکل حکومت شرعی برای مسلمانان می‌دانست،^۱ علی عبدالرزاق در کتاب خود بر این نکته تأکید می‌کرد که قرآن، سنت پیامبر (ص) و اجماع

هیچ یک دال بر شرعی بودن نظام خلافت به عنوان یک سیستم حکومتی واجب برای مسلمانان نیست. به نظر او بحث خلافت در قرآن به مفهوم نظام حکومتی نیامده، بلکه به جانشینی غیرسیاسی و پیروی معنوی از احکام الهی و اخلاق اسلامی اشاره می‌کند. او اقدام پیامبر اسلام (ص) در بنای حکومت در مدینه را نه ناشی از وحی الهی، بلکه ناشی تدبیر خود پیامبر اسلام به منظور اداره زندگی مسلمانان و ضرورت دفاع از آن در برابر کافران می‌داند.^۲ به نظر عبدالرازق نظام خلافت چیزی جز ضربه خوردن به حیثیت دین اسلام و اعمال فشار بر مردم نبوده است. علی عبدالرازق حکومت دینی خلافت را پوششی برای تداوم سلطنت می‌داند و در این رابطه حتی با نظر ابن خلدون که میان سلطنت و خلافت فرق می‌گذاشت، مخالفت می‌ورزید.^۳

نظرات عبدالرازق در باب خلافت و عدم وجوب شرعی و قرآنی آن طوفان اعتراضی برانگیخت که سمیر الزین نویسنده معاصر لبنانی آن را «بزرگترین نبرد فکری قرن حاضر» توصیف کرده است.^۴ علمای الازهر علی عبدالرازق را به محاکمه کشیدند. علمای اعلام مصر ضمن برشمردن هفت خطای اساسی علی عبدالرازق در حکم خود، ضمن اعلام ارتداد «وی را از زمره علمای اخراج کرده و ضمن قطع رابطه کلی با او تمامی مشاغل وی را از او گرفتند».^۵ گرچه عبدالرازق در دادگاه به همه اتهامات هفت گانه «شورای علمای اعلام» پاسخ گفت،^۶ اما این دفاعیات و دلایل، علما را از صدور حکم سنگین درباره او بازداشت.

گرچه علی عبدالرازق تا پایان زندگی خود (سپتامبر ۱۹۶۶) در انزوا زیست و کتاب او نیز ممنوع‌الانتشار شد، اما اندیشه‌های او بحث و جدل بر سر تادریست یا درست بودن استدلال‌های او را به دنبال داشت. گرچه بافت اصلی علمای الازهر و اسلام‌گرایان سیاسی با نظرات او همچنان مخالفت می‌ورزند، اما در جهان عرب از سالهای دهه ۱۹۷۰ به بعد، رفته رفته کسانی به دفاع از مواضع و استدلال‌های او برخاستند. محمد عماره نویسنده مصر بر آن است که اندیشه‌های عبدالرازق «بسط و توسعه اندیشه‌های محمد عبده بوده»^۷ چرا که عبده مصلح بزرگ اسلامی نیز پیش از عبدالرازق جنبه‌های مشروعیت الهی خلیفه را بی اساس دانسته و بر حق اعمال کنترل مردم بر خلیفه تأکید می‌کرده است. به نظر عبده:

امت از حق کنترل [بر خلیفه] برخوردار است. و می‌تواند هر گاه به که نفع او باشد،

خلیفه را خلیفه کند، چرا که خلیفه از هر نظر، یک حاکم مدنی است.^۸

برخی از نویسندگان عرب معاصر نیز همچون کمال عبدالطیف (در کتاب التاویل والمفارقة)، عزیز العظمه (در کتاب سکولاریسم از دیدگاه‌های مختلف) و عبدالله العروی (در کتاب عرب و تفکر تاریخی)، به نوعی استدلال‌های عبدالرازق را مورد تأیید قرار دادند.^۹ گسترش موج اسلام‌گرایی از دهه ۱۹۷۰ به بعد، و به ویژه گسترش فعالیت‌های مسلحانه گروه‌های اسلام‌گرای رادیکال در دوران سادات و مبارک، بار دیگر بحث پیرامون رابطه دین و سیاست و جایگاه حکومت در اسلام را زنده کرد.

در این زمینه سمینارها و کنفرانس‌های متعددی برپا شد که در آن نویسندگان عرب و محققان غیرعرب مسئله حکومت در اسلام را مورد بحث و بررسی قرار دادند. یکی از عمده‌ترین این کنفرانس‌ها در سال‌های آخر دهه ۱۹۸۰ در لبنان برگزار شد که در آن ماهیت رابطه دین و سیاست، مسئله حکومت در اسلام، پدیده دولت اسلامی و تاریخ تحقق آن به بحث و نقد گذاشته شد.^{۱۰} دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ نیز شاهد بحث اسلام‌گرایان معتدل و روشنفکران سکولار مصری بر سرمفاهیم مهم و جنجالی نظیر حاکمیت الله و چگونگی تحقق آن در روی زمین توسط انسان‌های معمولی و گروه‌های اسلام‌گرا شد.^{۱۱} اوج گرفتارن رویارویی‌ها میان گروه‌های رادیکال اسلامی با نیروهای نظامی در مصر و سایر کشورهای عرب در اواخر دهه ۱۹۸۰، بار دیگر همچون سال‌های دهه ۱۹۶۰ میلادی بحث بر سر افراط‌گرایی مذهبی (التطرفیه) و برداشتهای تند و قهر آمیز از اسلام را که در نوشته‌های سید قطب، عبدالسلام فرج، جهان العتیبی و سایر رهبران اسلام‌گرای رادیکال منعکس شده است، برانگیخت.

یکی از ویژگی‌های بارز این بحث‌ها، ظهور متفکران مسلمانی بود که نه به تفسیر و توصیف اندیشه‌های دیگران، بلکه همچون علی عبدالرازق با جسارت تمام مسئله حکومت و سیاست در اسلام، و نسبی بودن قرائت‌های انسانی از متون دینی را به بحث گذاشتند. در این میان دوتن از آنان همچون علی عبدالرازق باعث بروز بحث و جنجال مجدد بر سر جایگاه

سیاست و حکومت در اسلام و تفسیر غیرمعارف از قرائت متون دینی شدند. این دو متفکر که در فاصله اندکی از هم صفحات مطبوعات مصر و جهان عرب را پیرامون بحث و جنجال ناشی از اندیشه های خود پر کردند، قاضی محمد سعید عشاوی و دکتر نصر حامد را بوزید بودند. آنچه خشم محافل سنتی دینی و گروه های رادیکال اسلامی را درباره العشاوی برانگیخت، کتاب مهم او *الاسلام السياسي* (۱۹۸۸) بود که نوعی ادعا نامه در مورد گروه های خشونت گرای اسلامی و برداشتهای سطحی آنان از آیات قرآنی و نصوص مقدس تلقی می شد.

آنچه باعث خشم علمای سنتی الازهر نسبت به ابوزید شد، قرائت هرمنوتیک او از متون دینی و آرای او در تحلیل و فهم نص قرآنی از یک سو، و قرائت غیرمعارف از آثار بنیانگذاران فقه سنتی اهل سنت و به ویژه قرائت های دمکراتیک از اندیشه های امام شافعی و جایگاه میانه روی در آن بود. گرچه پیرامون اندیشه های حامد ابوزید، آثار چندی به زبان فارسی در سالهای اخیر انتشار یافته و خوانندگان ایرانی با اندیشه های او کم و بیش آشنا هستند،^{۱۲} اما تاکنون پیرامون آراء و افکار قاضی سعید عشاوی مطلبی به زبان فارسی انتشار نیافته است.^{۱۳} از این روی، نگارنده در این نوشتار برآن است تا جایگاه قاضی عشاوی در گفتمان سیاسی اسلامی معاصر و خلاصه نظرات او از کتاب مهم *الاسلام السياسي* را به خوانندگان و علاقمندان بحث های مربوط به اندیشه های معاصر خاورمیانه معرفی کند.^{۱۴} بدیهی است که این نوشتار به منظور افزایش میزان آگاهی خوانندگان و صاحب نظران نسبت به تازه ترین بحث ها درباره دین و سیاست به طور عام و بحث های محافل روشنفکری مصر به طور خاص به تحریر درآمده است، و ذکر جزئیات عقاید قاضی عشاوی و موافقان یا مخالفان او به معنای تایید یا رد آنها نیست.

قاضی عشاوی و جنجال اسلام سیاسی افراطی در مصر

روشنکفران مصری نگرانی عمیق و فزاینده خود را از رشد اسلام مبارز در مصر ابراز می دارند.^{۱۵} قدرت روبه رشد جنبشهای اسلامی افراط گرا در سالهای سه دهه اخیر به روشنی قابل تشخیص است. عادل حمود، روشنفکری مصری که در سال ۱۹۸۷ کتابی

پیرامون رشد افراط‌گرایی دینی پس از ۱۹۶۷ نوشت،^{۱۶} قیام در آکادمی فنی نظامی در آوریل ۱۹۷۴ به رهبری یک فلسطینی‌الاصل به نام دکتر صالح سرّیه یکی از شاگردان سید قطب و رهبر حزب التحریر الاسلامی^{۱۷} را که بعد محاکمه و اعدام شد، نقطه عطفی در افراط‌گرایی مذهبی در مصر می‌داند. این پدیده در اکتبر ۱۹۸۱ به ترور سادات توسط خالد احمد شوقی اسلامبولی عضو سازمان جهاد منجر شد. او نیز محاکمه و به دار آویخته شد. روزنامه‌های مصری تخمین می‌زنند که حدود ۴۵ گروه مبارز در مصر کنونی وجود دارد. یک روشنفکر دیگر مصری به نام دکتر فرج فوده، که در دهه ۱۹۹۰ توسط افراطیون اسلام‌گرا به قتل رسید، طی مصاحبه‌ای گفت که تعداد این گروه‌ها به حدود ۵۵ می‌رسد، و تازه اینها گروه‌هایی هستند که نیروهای امنیتی آنها را کشف کرده‌اند. فرض بر آن است که تعداد واقعی آن بسیار بیشتر از این باشد اما چون کشف نشده‌اند، از آنها اطلاع کمتری در دست است.

دکتر سعد الدین ابراهیم استاد دانشگاه آمریکایی قاهره در مقاله‌ای در فصلنامه جهان سوم در آوریل ۱۹۸۸ نوشت که پدیده رستاخیز اسلامی رفته رفته جامعه مصر را دربر گرفته و به گرایش مسلط در این کشور تبدیل می‌شود. این جریان با گرایشهای فکری دمکراتیک، لیبرال، سوسیالیست و حتی ناسیونالیست رقابت می‌کند. رستاخیز اسلامی پدیده‌ای منحصر به مصر نیست بلکه در سراسر جهان اسلام از مراکش تا اندونزی دیده می‌شود. قبل از این، شاهد حضور آن در اسرائیل در انتخابات شوراهای شهرداری در بخش عربی بیت المقدس در ۲۸ فوریه ۱۹۸۹، در انتخابات عمومی اردن در ۶ نوامبر ۱۹۸۹ و در انتخابات شهرداری در الجزایر در ژوئن ۱۹۹۰ بوده‌ایم. با این همه، مصر در این رابطه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، چون برای رژیمهای همسایه الگوی خوبی برای تقلید بوده است و نفوذ یک دولت تحت کنترل افراط‌گرایان در مصر می‌تواند از مرزهای آن کشور فراتر رود و نقشه سیاسی خاورمیانه را دچار تغییر و تحول کند. در این راستا است که باید به اهمیت اسلام سیاسی (الاسلام السیاسی)^{۱۸} و بسیاری از دیگر آثار محمد سعید العشماوی قاضی القضاة دیوان عالی استیناف و دادگاه عالی امنیت مصر توجه کرد. این کتاب یک اثر کلی است که هم نگرانی روشنفکران از گرایشهای افراطی و هم بحث و استدلالهایی را که در

برابر آنها مطرح می‌گردند منعکس می‌کند. واکنش‌های شدیدی که این کتاب از زمان چاپ اولش در دسامبر ۱۹۸۷ برانگیخت، براهمیت آن دلالت دارد. متفکران اسلامی همچون فهیمی هویدی، دکتر عبدالرشید صفر، احمد بهجت، دکتر سلیم العوی و دکتر عبدالعظیم المعطینی که خواستار تطبیق یافتن قوانین مصر با قوانین شریعت هستند، سخت با کتاب عشاوی به مخالفت برخاستند. حتی جادالحق علی جادالحق شیخ الازهر نیز در این منازعه شرکت کرد. او نامه‌ای در روزنامه‌الاهرام خطاب به فهیمی هویدی منتشر کرد و در آن ضمن حمایت از او، کتاب عشاوی را سخت مورد حمله قرار داد.^{۲۰} اما روشنفکران و روزنامه‌نگاران طرفدار جریان لیبرال نظیر عبدالعظیم رمضان، رئیس دانشکده تاریخ معاصر در دانشگاه عین الشمس، دکتر فرج فوده، علی الداعی (روزنامه‌نگار)، دکتر صفوت حسن لطفی، دکتر فؤاد ذکریا، دکتر سعدالدین ابراهیم^{۲۱} و حتی نجیب محفوظ (چند ماه پیش از دریافت جایزه نوبل)، از عشاوی حمایت کردند. با این همه عشاوی به عنوان قاضی القضاات دیوان عالی انتظار نداشت که کتابش ستایش و ردیه‌های گسترده‌ای از این دست برانگیزد. عصامه سراپا، در مقاله‌ای در نشریه میدل ایست تایمز، عنوان «کتابی که به ترور قانون اساسی متهم است» را برای نوشته خود به کار برد. وقتی کتاب برای نخستین بار در دسامبر ۱۹۸۷ منتشر شد، توجه چندانی را به خود جلب نکرد، اما به دنبال سلسله مقالات فهیمی هویدی در فوریه ۱۹۸۸ علاقه بیشتری را برانگیخت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

قاضی سعید عشاوی کیست و چه می‌گوید؟

ابتدا باید پرسید قاضی محمد سعید العشاوی کیست. او گذشته از این که قاضی القضاات دیوان عالی استیناف و دادگاه عالی امنیت مصر است، مقام شناخت شده‌ای در شرع اسلامی دارد و کتابهای بسیاری در رابطه با موضوعات مجادله‌انگیز در مصر و جهان عرب نوشته است. از جمله آثار وی می‌توان به این کتابها اشاره کرد: جوهر الاسلام، ۱۹۸۴، اصول الشریعه الاسلامیه، ۱۹۷۹، الربا والفائده فی الاسلام، ۱۹۸۸، الشریعه الاسلامیه و القانون الاسلامی، ۱۹۸۸، معالم الاسلام، ۱۹۸۹، الخلیفه الاسلامیه، ۱۹۹۰.

اما اسلام سیاسی مهمترین کتاب اوست، آن هم نه به خاطر موضوعات مورد بررسی آن، بلکه بیشتر به خاطر شیوه صریحی که موضوعات را بررسی کرده است. او گروههای افراطی را به عنوان بهره برداری از دین در جهت اهداف سیاسی در مصر، با تعبیراتی تند مورد حمله قرار می دهد و در مقدمه کتاب می نویسد:

این گونه اقدامات، به نام دین فرصت طلبی را به شکل اقدام شرافتمندانه نشان می دهد. این اقدامات به بهره برداران فرصت می دهد تا با استفاده از آیات قرآنی برای کارهای خود مشروعیت بتراشند، به نام دین هرزگی را به نمود، و خون ریزی را بدون هرگونه دلیل حسنه، به جهاد شجاعانه تبدیل کنند.^{۲۲}

عشماوی موضوعات مورد مجادله با افراط گرایان مذهبی را یک به یک بر طبق نظر آنها طبقه بندی کرد و فصلی از کتاب خود را به هر یک از آنها اختصاص می دهد. برخی از این موضوعات عبارت است از: حاکمیت الله؛ حکومت اسلامی (الحکومة الاسلامیة)؛ جهاد در اسلام (الجهاد فی الاسلام)؛ بنیادگرایی اسلامی (الاصولیة الاسلامیة)؛ ناسیونالیسم اسلامی (القومیة الاسلامیة)؛ و حقیقت شعار اسلام: دین و دولت (حقیقة الشعار الاسلام: الدین والدولة). اینها موضوعات پراهمیتی است که همیشه چه در گذشته چه در حال حاضر، سخت اختلاف برانگیز بوده است.

عشماوی با قدرت تمام با کسانی که شعار «اسلام هم دین و هم دولت» را مطرح می کنند به مجادله بر می خیزد و ادعا می کند که اسلام به این شکل تنها در دوران پیامبر، خلیفه ثانی و دوران علی بن ابی طالب (ع) و عمر بن عبدالعزیز (که با وجود وابستگی دودمانی اش به بنی امیه بسیاری از جریانهای اسلامی آنرا نادیده می گیرند) وجود داشته است. عمر بن عبدالعزیز بیش از دو سال دوام نیاورد. بنابراین، معلوم می شود که رژیم دین و دولت اسلامی به شکل اصیل خود بیش از دو یا سه دهه به طول نینجامیده است. به نظر می رسد که زندگی گاه به گاه به جریان قبلی اش باز می گشته و سیاست مذهب را

درب‌بر گرفته است. تاریخ مذهبی اسلامی اسیر تمایلات فرقه‌ای و سیاسی شد و خونریزی آنرا فراگرفت. همچنان که خلافت اسلامی به باتلاق سیاسی فرو می‌رفت، تاریخ اسلامی به تاریخچهٔ گروه‌های قبیله‌ای و کشمکش‌های فرقه‌ای، و کشمکش میان نژادهای ایرانی و عرب تبدیل می‌شد. جوهر مذهبی و عمل سیاسی درهم آمیخت و مادامی که احساسات مذهبی و اختلاف عقیده وجود داشت، به عنوان یک مادهٔ سوخت، هر مشاجره را به کشمکش تبدیل می‌کرد.^{۲۴} عشاوی در فصل «حاکمیت‌الله»، یهودیت و اسلام را به شیوه‌ای با هم مقایسه کرده که مخالفت گستردهٔ متفکران اسلامی را که معقدند اسلام هم‌دین و هم‌دولت و هم یک نظام قانونمند است برانگیخته است. او اظهار می‌دارد که دین اسلام مانند یهودیت دین قانونگذاری (تشریح) نیست بلکه دین نوع دوستی، رحمت و معنویت است. او تلاش می‌کند با استفاده از آمارهای ساده این مسئله را ثابت کند. به نظر او در قرآن کریم شش هزار آیه وجود دارد که از میان آنها هفتصد آیه به امور قانونگذاری عمومی اختصاص یافته است. از این میان نیز تنها دویست آیه به حقوق شخصی، ارث، احکام و تعهدات میان انسانها مربوط می‌شود و یا به مجازات تصریح دارد. بنابراین، کمتر از چهار درصد این آیات را می‌توان قوانین موضوعه در نظر گرفت. حتی از این دویست آیه بسیاری در اثر سایر آیات قرآنی نسخ شده و تنها هشتاد آیه یعنی یک و نیم درصد آیات به قوانین موضوعه مربوط می‌شود. بدین ترتیب او نتیجه می‌گیرد که تفاوت میان جوهر رسالت حضرت موسی و رسالت حضرت محمد (ص) به اندازهٔ کافی مورد توجه قرار نگرفته است: رسالت حضرت موسی یک قانون اساسی بود و در حالی که رسالت حضرت محمد (ص) شفقت و رحمت.^{۲۵}

عشاوی ضمن تأکید بر این موضوع به این نکته اشاره می‌کند تنها یک آیه در سراسر قرآن کریم به حقوق مدنی مربوط می‌شود: «خداوند تجارت را مجاز می‌داند و ربا را حرام می‌کند»^{۲۶} (واحل الله البیع و حرم الربوا - سورهٔ ۲ آیه ۲۷۵) بدون اینکه تجارت و ربا را تعریف کند. در مورد مسئله مربوط به رویهٔ قضایی نیز تنها یک آیه وجود دارد: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هنگامی که برای مدت معین از کسی قرض گرفتید، آنرا مکتوب کنید (یا ایها الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتوبوه - بقره، ۲۸۱). به همین ترتیب در

موارد حقوق شخصی نظیر ازدواج، طلاق و ارث نیز آیات معدودی وجود دارد. از آنجا که آیات مربوط به قانونگذاری این همه اندک است و آنهایی هم که وجود دارد ماهیت عمومی و کلی دارد، تنها راه ممکن برای امت اسلامی این است که تلاش کنند بر طبق اوضاع و احوال و در چهارچوب روح قرآن به طرح قانون حکومتی بپردازند. نویسنده کتاب از این فراتر رفته و می گوید اصطلاح «حکم» در قرآن کریم به معنی «قضاوت» یا «حل اختلافات میان مردم» یا «برقراری عدل از طریق خرد» می باشد و معنی این اصطلاح «حکومت کردن» به مفهوم مدرن آن چنان که کلمه «اماره» در قرآن کریم اشاره دارد نیست. بدین ترتیب، خلیفه ثانی و همه خلفای پس از او امیرالمؤمنین^{۲۸} خوانده می شدند و نه حاکم المومنین.

او اظهار می کند که برخی از متفکران با گرایش سیاسی از این مفهوم مخدوش شده به منظور تفسیر برخی از آیات قرآن کریم نظیر این آیه استفاده می کنند: «ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون» (هر کس برخلاف آنچه خدا فرستاده است حکم کند، از کافران است) و «ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون» (هر کس برخلاف آنچه خدا فرو فرستاده است حکم کند از فاسق ها است). (سوره ۵ آیات ۴۴ تا ۴۷) یا این آیه: «فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموا فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت و سلموا تسلیماً» (نه چنین است قسم به خدای تو که اینان به حقیقت اهل ایمان نمی شوند مگر آنکه در خصومت و نزاعشان تنها تو را حاکم کنند و آنگاه به هر حکمی که کنی هیچ گونه اعتراض در دل نداشته و کاملاً از دل و جان تسلیم فرمان تو باشند - سوره ۴، آیه ۶۵). یا این آیه: «انا انزلنا الیک بالحق لتحکم بین الناس بما اریک الله و لاتکن للکائناتین خصیماً» (ای پیغمبر ما به سوی تو قرآن را به حق فرستادیم تا بر اساس آنچه خداوند به وحی خود بر تو پدید آورد میان مردم حکم کنی و نباید به نفع خیانتکاران [با مؤمنان و بی تقصیران] به خصومت برخیزی - سوره ۴ آیه ۱۰۵). به عقیده عشاوی، افراط گرایان مذهبی این آیات را به گونه ای توضیح می دهند که مفهومی این می شود آنهایی که در صحنه سیاسی یا حقوقی بر طبق حکم الله عمل نمی کنند، بر اساس قرآن کافر، استعمارگر و زناکار هستند. به گفته عشاوی دو آیه نخست تنها به حضرت محمد (ص) خطاب دارد و به هیچ حاکم دیگری پس از

مرگ پیامبر اکرم (ص) مربوط نیست، چرا که در غیر این صورت به این مفهوم خواهد بود که باید از هر حاکم مسلمان دیگری که ممکن است از نظر مذهبی نیز شایسته این مقام نباشد، اطاعت کامل کرد.^{۲۹} این حکم مورد نظر قرآن کریم نیست چون دو آیه مذکور تنها درباره حضرت محمد (ص) مورد پیدا می کند که از نظر همه مسلمانان معصوم است و بنابراین بر همه واجب است هر چه امر می کند، به عنوان امر خداوند تبارک و تعالی، بپذیرند. آیه سوم تنها به یهودیان یا مردم اهل کتاب مربوط است تا آنها را به پیروی و اطاعت از احکام مذهب خود و اصول آن تشویق کند. آیه فوق در مورد مسلمانان کاربردی ندارد. او نتیجه گیری خود را بر اساس نظر مفسران و راویان احادیث پیامبر نظیر طبری (فوت ۹۲۳)، زمخشری (وفات ۱۱۴۴)، ابن عباس (وفات ۶۷۸) و قرطبی (وفات ۱۲۷۳) استوار می سازد.^{۳۰}

عشماوی در راستای تفسیر خود دو اصطلاح مربوط به تفسیرهای قرآنی را توضیح می دهد: یکی اصطلاح اسباب التنزیل (دلیل فرستاده شدن آیات) و دیگری الابرأء بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب. جریانهای افراطی تر مکاتب شرعی اسلامی، تعبیر تند و تیز این دو اصطلاح را گرفته اند، یعنی [می گویند] معنی قرآن کریم را باید تحت اللفظی همان گونه که در کلمات آیات می آید گرفت نه با توجه به این مسئله که آیه برای چه کسی و چه چیزی نازل شده است. بدین ترتیب، (بنابه نظر عشماوی) این گرایشها تا آنجا پیش رفته که به افراط گرایان اجازه داده آیات را از محتوای خود دور کنند و آنها در جریان مبارزات سیاسی با مخالفان اسلامی و غیر اسلامی شان به شعارهای الهی مقدسی تبدیل کنند که نتوان با آنها مخالفت کرد. بدین گونه، آنها می توانند مسلمانان و غیر مسلمانان را به بی ایمانی متهم کنند و مجازاتی که در حد مرگ است برای آنان در نظر بگیرند؛ کسی که دیدگاه آنها را نمی پذیرد بی ایمان است و همین ریشه افراط گرایی آنها است. بر هر مسلمان واجب است قرآن کریم را بدان گونه که افراط گرایان می فهمند بپذیرد و به شیوه اسلاف خود در چهارده قرن پیش زندگی کند. این گرایشهای افراطی با شعار «لا حکم الا لله» زاینده شد.^{۳۱}

این نکته به مشاجره میان حضرت علی بن ابی طالب (ع) و خوارج مربوط می شود که با

پذیرش حکم دآوری میان علی (ع) و معاویه از سوی علی (ع) مخالفت کردند. در آن زمان علی (ع) در مبارزه با معاویه از اقتدار برتری برخوردار بود و همین مسئله یعنی مخالفت خوارج در نهایت به خلیفه شدن معاویه بنیانگذار سلسله بنی امیه منجر شد. این خوارج بودند که برای نخستین بار در تاریخ اسلام با استفاده از شعار «لا حکم الا لله» به علی (ع) حمله کردند و اظهار داشتند که خلیفه می بایست به جنگ ادامه می داد چون خواست و اراده خداوند چنین بود. علی (ع) پاسخ داد این حرف درستی است که از آن برداشتی باطل می شود (کلمة حق یراد بها الباطل) چون پس از مرگ پیامبر، نه خدا حکم می کند نه پیامبر، بلکه انسانی دارای گوشت و خون آنهم به هر اندازه که مهم باشد. معاویه با استفاده از این شعار مدعی بر خورداری از مشروعیت الهی شد و خود را خلیفه خداوند در روی زمین نامید. معاویه گفت «زمین متعلق به الله است و من خلیفه الله هستم. هر چه می گیرم از آن من است و هر چه برای افراد می گذارم از روی رحمت است.»^{۳۲} خلیفه اول چنین ادعایی نکرد. او خود را خلیفه پیامبر خداوند خواند. این بدان معنا است که بر اساس دیدگاه اسلامی تنها یک انسان حق دارد به نام خداوند تعالی حکومت کند و او محمد (ص) پیامبر اسلام است. هر فرد دیگری که به مقام خلافت برسد جانشین و وارث حکومت حضرت محمد (ص) است، نه حکومت الله. در عصر بنی عباس، ابوجعفر منصور گفت «ما بر شما حاکم شده ایم تا از شما حفاظت کنیم. ما بر اساس حق الهی بر شما حکومت خواهیم کرد؛ او (خداوند) ما را منصوب کرده و حکومت را به ما داده است. من خلیفه خداوند در روی زمین هستم تا از اموال او حفاظت کنم.»^{۳۳}

به عقیده عشاوی خطر شعار «حکومت الله» که سازمانهای تندروی (اسلامی) به تشریح آن می پردازند و احساس می کنند برای تأسیس آن مجوز الهی دارند در همین جا است و اهمیت آن است که آنها فانی هستند و قضاوتشان در عین درستی، می تواند خطا هم باشد. هر گونه مشروعیت دادن به آنها به استبداد و نابودی پیوندهای اجتماعی و فرهنگی در مصر منجر می شود. با این همه پدیده افراط گرایی به مصر منحصر نمی شود. امروزه این امر به یک پدیده فرامرزی تبدیل شده است. علل این پدیده در فقدان اعتمادی است که انسانها نسبت به نهادهای بین المللی، مذهبی و سیاسی خود احساس می کنند. مبارزات لاینحل فرهنگی،

طبقاتی، عقیدتی و روانی از جمله علل ظهور این جریان در جهان اسلام و مصر به طور
اخص است.^{۳۴} گرایش افراطی متمایل به استفاده از خشونت و تروریسم در مصر بیش از هر
کشور اسلامی دیگری متمرکز شده است. این گرایش از سوی کشورهای خاصی
حمایت می‌شود. (به استثناء یکی دو کشور) گرایش سیاسی-مذهبی هیچ راهی برای بهبود
این اوضاع پیشنهاد نکرده است. تنها کار آنها قتل مخالفان، خصومت نسبت به جامعه و شورش
در برابر رژیم موجود است. این جریان، اسلام واقعی را [تحریف کرده] و آنرا به جنگ با
جامعه ملی و بین‌المللی می‌کشاند. واکنشهای جامعه جهانی به عواملی مربوط می‌شود که
گرایشهای سیاسی-مذهبی هیچ کنترلی بر آن ندارد. اگر این گرایش در برابر جامعه
بین‌المللی اعلام جنگ کند، مسئولیت عکس‌العمل نسبت به اسلام را چه کسی به
عهده خواهد گرفت؟ چنانچه در نتیجه این فعالیت‌ها جهان علیه اسلام اعلان جنگ کند، تنها
این جریان است که باید مقصر شناخته شود.^{۳۵}

نکته دیگر مربوط به نظرات عشاوی آن است که تمام تمدن غرب شیطانی نیست. این
تمدن دارای ارزشهای بزرگ و ارجمند نیز می‌باشد؛ سازمان، علم بهداشت، اعتماد، دقت،
نوزایی، طراحی، همکاری و خدمات عمومی. این ارزشها دربرگیرنده مفاهیم معنوی نیز بوده و
لزوماً مادی نیستند. از این مسئله می‌توان نتیجه گرفت که هیچ فرد یا گروه واحدی حق
قیسم بودن بر مردم یا جامعه یا جامعه ملی یا بین‌المللی را ندارد. این قییم مآبی به نام
دین می‌تواند به دیکتاتوری یا فاشیسم منجر شود.^{۳۶}

شعار مهمی که در تفکر اسلامی حکفرما شده، شعار جهاد است. این شعار برای بسیاری
از مسلمانان در سراسر جهان بار روانی فراوان دارد. عشاوی ریشه‌های تاریخی و فقهی
مفهوم فوق را در تفکر اسلامی بررسی می‌کند. او همانند بسیاری از روشنفکران لیبرال دیگر
جهاد را به مفهوم معنوی آن تعبیر می‌کند تا عمل نظامی یا جنگ علیه مسلمانان غیرمؤمن یا
غیرمسلمانان. کلمه جهاد از فعل جهد به معنی «تلاش کردن» یا مبارزه برای یا علیه شخصی یا
چیزی است. در دروه نخست نبوت پیامبر اسلام در مدینه (۲۲-۶۱۰)، از این اصطلاح
استفاده معنوی می‌شد و به مفهوم «خودداری» یا مبارزه مسلمانان برای کنترل نفس بود.

اومی بایست از جانب خداوند تبارک و تعالی، دین و حقیقت به تلاش جسمی دست بزند. مسلمانان در جریان مبارزه با کافران مکه ناچار بودند در برابر فشار کافران به منظور وادار ساختن مسلمانان به دست کشیدن از دین جدید خود مقاومت کنند و در عین حال به اندازه کافی قوی باشند تا شرارت آنها را دفع کنند.^{۳۷} عشاوی آیات بسیاری را از قرآن در این رابطه ذکر می کند که از میان آنها می تواند به سه آیه به این شرح اشاره کرد: و ان جاهدک علی ان نشرک بی ما لیس لک به علم فلا تطعهما و صاحبهما فی الدنیا معروفاً (و اگر تو را وادارند چیزی را که بدان علم نداری شریک من گردانی، از آنان فرمان مبر و با آن در دنیا به نیکی همنشینی کن - سوره لقمان، آیه ۱۵)؛ و الذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین (و کسانی را که در راه حق ما کوشیده ان به راههای خاص خویش رهنمون می شویم. و بی گمان خدا با نیکوکاران است. سوره روم) فلا تطع الکفرین و جاهدهم به جاداً کبیراً (پس از کافران اطاعت مکن و با آنان به سختی جهاد کن - سوره فرقان آیه ۲۵) پس از عزیمت حضرت محمد (ص) و پیروانش به مدینه (۳۰ - ۶۲۲). معنی اصطلاح جهاد گسترش یافت و همراه با اندیشه مبارزه و حمایت معنوی، یک بعد مادی نیز پیدا می کرد. مثالهای این نوع از جهاد عبارتند از: انما المؤمنون الذین آمنوا بالله و رسوله ثم لم یرتابوا و جاهدوا باموالهم... (همانا مؤمنان کسانی هستند که به خداوند و پیامبر او ایمان آورده اند. سپس شک و شبهه نیاورده اند و با مال خود جهاد کرده اند - سوره حجرات، آیه ۱۵)؛ انفروا خفاً و ثقلاً و جاهدوا باموالکم و انفسکم فی سبیل الله (چه سبکبار، چه سنگین، روانه شوید و به مال و جانستان در راه خدا جهاد کنید - سوره توبه، آیه ۴۱). طی این دوره حضرت محمد (ص) و پیروانشان از آزار و فشار مردم مکه در رنج بودند و ناچار شدند تا مهاجرت کنند و برای ایستادگی در برابر مردم مکه دست و بسیج حمایت مادی از خود بزنند. تحول بعدی در معنی جهاد پس از آن صورت گرفت که مومنان اولیه نبرد خود علیه مردم مکه را در بدر (۶۲۴) به راه انداختند. پیامبر اسلام دید که معنی مادی مفهوم، بر محتوی معنوی آن پیشی گرفته است و به همین خاطر پس از غزوه بدر اعلام کرد «ما از جهاد اصغر به سوی جهاد اکبر باز گشتیم» این بدان مفهوم بود که نبرد بدر تنها یک جهاد اصغر بود. جهاد،

شمشیر نیست که آنرا به حرکت درآوری، یا جنگ نیست که به راه اندازی، بلکه تلاش علیه تمایلات شیطانی بشر نظیر: شهوت، زخم زبان، درنده خویی، بی نزاکتی و استبداد است. جهاد واقعی پس از پیروزی بدر این است. عشاوی آیات بسیاری را در این رابطه نظیر آیات زیر ذکر می کند: فاصبروا صبراً جمیلاً (پس از صبری نیکو پیشه کن - سوره حاقه، آیه ۶۹)؛ و قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر (و بگو این حق و از سوی پروردگارتان است، هر کس که خواهد ایمان می آورد و هر کس خواهد کفر ورزد - سوره کهف، آیه ۲۹)؛ و توأصوا بالصبر (و همدیگر را به شکیبایی سفارش کرده اند - سوره عصر، آیه ۳)؛ اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علی نصرهم تقدیر. الذین اخرجوا من دیارهم بغیر حق الا ان یقولوا ربنا الله (به کسانی که [از مومنان] که [مشرکان] با آنها کارزار کرده اند، رخصت جهاد داده شده است، چرا که ستم دیده اند و خداوند بر یاری دادن آنان تواناست. همان کسانی که به ناحق از خانه و کاشانه شان رانده شده اند و جزء این نبوده که گفتند خداوند پروردگار ما است - سوره حج، آیات ۴۰ - ۳۹)؛ و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم و لاتعدوا (و با کسانی که با شما آغاز کارزار می کنند در راه خدا کارزار کنید، و لی ستمکار (و آغازگر) نباشید - سوره بقره، آیه ۱۹۰).

بنابراین جهاد هر نوع جنگی نیست که بتوان تحت هر شرایطی به آن دست زد، بلکه تنها از آن علیه کسانی که با مسلمانان اعلام جنگ داده اند، می توان استفاده کرد. به عبارت دیگر، جنگ را باید در حالت تدافعی به راه انداخت.^{۴۸} آیاتی هست که پس از دومین نبرد در الخندق (۶۲۶) علیه اهل کتاب به یهودیان و مسیحیان - بر پیامبر نازل شد. مردم مکه مدینه را محاصره کردند و مهاجران مسلمان ناچار در آنجا پناه گرفتند. مردم مکه تقریباً شهر را فتح کردند. مسلمانان در آن زمان ادعا کردند که قبیله یهودی بنی قریظه که در مدینه سکونت داشتند به پیامبر خیانت کردند. آیه اصلی مربوط به این ماجرا چنین می گوید: فقاتلوا الذین لایؤمنون بالله و لایالیوم الاخره و لایحرمون ما حرم الله و رسوله و لایدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیه (با اهل کتابی که به خداوند و روز بازپسین ایمان ندارند و حرام داشته خدا و پیامبرش را حرام نمی گیرند و به دین

حق نمی‌ورزند، کارزار کنید تا به دست خویش جزیه بدهند-سوره توبه، آیه ۲۹). عشاوی توضیح می‌دهد که این آیه به همه مردم اهل کتاب، یعنی یهودیان و مسیحیان اشاره نمی‌کند، بلکه تنها کسانی را مدنظر دارد که به خداوند و به روز قیامت ایمانی ندارند و به ایمان راستین نیز معتقد نیستند. به عبارتی: آیه به کسانی از یهودیان و هم مسیحیان، اشاره دارد که مذهب خود را انکار کردند. علاوه بر این، به محض اینکه جزیه، مالیات مقرر شده بر آنها به منظور اثبات حسن نیت‌شان، پرداخته شود، جنگ علیه آنان در همان لحظه خاتمه می‌یابد.^{۳۹}

عشاوی برای کامل کردن تصویر، میان این آیه و آیه‌ای که علیه مرتدین در میان اهالی ملکه به هنگام فتح شهر توسط پیامبر در ۶۳۰ نازل شد، مقایسه می‌کند: واقتلوههم حیث ثقتموهم و اخر جوهم من حیث اخر جوکم و الفتنه اشد من القتل و لا تقتلوههم عند المسجد الحرام حتی یقاتلوهکم فیه فان قاتلوهکم کذلک جزاء الکافرین. فان انتهوا فان الله غفور رحیم. و قاتلوههم حتی لاتکون فتنه ویکون لدین لله فان انتهوا عدوان الاعلی الظالمین الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرمات قصاص فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم واتقوا الله و اعلموا ان الله مع المتقین (وهرجا که بر آنان دست یافتید بکشیدشان و آنان را از همانجا که شمارا رانده‌اند [مکه] برانید، و فتنه شرک بدتر از قتل است، و در مسجد الحرام با آنان [آغاز] کارزار نکنید، مگر آنکه آنان در آنجا با شما کارزار کنند، و چون کارزار کردند بکشیدشان که سزای کافران چنین است. و اگر دست برداشتند خداوند آمرزگار و مهربان است. و با آنان چندان نبرد کنید که فتنه شرک باقی نمانده و دین فقط دین الهی باشد. و چون دست برداشتند ستم نباید کرد مگر بر ستمگران. ماه حرام در برابر ماه حرام است. و حرمت [شکنی]ها را باید مقابله به مثل کرد، پس هرکس که ستم بر شما کرد، به همانگونه که بر شما ستم می‌کند، بر او ستم روا دارید و از خداوند پروا کنید و بدانید که او با پرهیزکاران است-بقره، آیات ۹۴-۱۹۰). بدین ترتیب، براساس نقل این آیات قرآنی می‌بینیم که جنگ علیه کفار مکه تا زمانی که مسلمان شوند یک جنگ تمام عیار است، در حالی که جنگ علیه اهل کتاب تنها به کسانی اشاره دارد که به مذهب خود بی‌ایمان شدند، و آنها را تا

زمانی که مالیات (جزیه) نپردازند، ادامه دارد. از اینجا است که می‌توان به مفهوم و معنی اولیه جهاد از دیدگاه عشاوی و سایر روشنفکران لیبرال پی برد. جهاد یک مبارزه مداوم علیه تمایلات نفسی و توان مقاومت در برابر مشقات زندگی است. پس لزوماً یک جنگ تمام‌عیار علیه کفار نیست و امروزه کفاری از نوع بت‌پرستان آن زمان وجود ندارد. اگر هم جنگی در بگیرد، یک جنگ تدافعی است و نه یک جنگ تهاجمی.^{۴۷}

عشاوی با طرفداران تحقّق ناسیونالیسم اسلامی (القومية الإسلامية) وارد یک بحث و جدل لفظی می‌شود. این بدان مفهوم است که کشورها یا ملیت‌های مسلمان مورد قبول نیستند؛ تمام ملیت‌ها و دولت‌ها باید در یک دولت واحد اسلامی ادغام شوند که در آن شهروندی‌های گوناگون و اختلاف‌برانگیز، و فردگرایی مبنی بر جامعه خاص لغو خواهد شد. او توضیح می‌دهد که مذهب اسلام یک ایمان همه‌جاگیر و جهانی است که از مفهوم ملیت‌ها فراتر می‌رود و برای ایجاد یک رژیم خاص یا حزب و تیره تلاش نمی‌کند. قرآن در این رابطه می‌فرماید: یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عندالله اتقکم ان الله علیهم خبیر (هان‌ای مردم همانا ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را به هیأت اقدام و قبایلی درآوردیم تا با یکدیگر انس و آشنایی یابید، بی‌گمان گرامی‌ترین در نزد خدا پرهیزگارترین شماست، که خداوند دانای آگاه است - سوره حجرات آیه ۴۹) پیامبر خود گفته است که: «عرب بر غیرعرب برتری ندارد مگر به تقوی و پرهیزگاری». نه در این آیه قرآنی و نه در حدیث فوق‌اساسی برای ناسیونالیسم یا قبیله‌گرایی وجود ندارد. اسلام دینی است که در درهای آن به روی همه باز است.^{۴۸}

این مفهوم القومية الإسلامية (ناسیونالیسم اسلامی) که اولین بار در سالهای دهه ۱۹۴۰ تبلیغ شد، یک مفهوم اشتباه است و دلیل آن هم آن است که اسلام مذهب است و نه همانند یهودیت یک ملیت. یهودیت یک مذهب بسته است در حالی که اسلام از همان آغاز یک مذهب باز بوده است. اسلام در عصر اولین خلفای راشدین این گونه بود، اما بنی‌امیه که آن را قالب برتری قبیله‌ای عرب قرار دادند، به روح جاهلیت بازگشته و عکس‌العمل‌هایی را برانگیختند که نتیجه آن در دوره عباسی ظهور کرد و آن تشکیل دو

موجودیت ملی جداگانه، یک عربی و دیگر ایرانی، در درون اسلام بود. قبیله‌گرایی و تبدیل مذهب به یک اندیشه سیاسی ملی از همان زمان نتایج مصیبت باری به ارمغان آورده است. تحول این دیدگاه‌های سیاسی در درون اسلام به شکافی ملی منجر شد که در تعصب افراطی ریشه داشت. بدین ترتیب دو جریان مذهبی یعنی سنی و شیعه از درون اسلام سربر آوردند. این وضع تا قرن دوازدهم یعنی زمانی که ملیت‌های گوناگون نظیر ایرانیان، بیزانسی‌ها، ترک‌ها، مغول‌ها، تاتارها، و کردها بر اسلام مسلط شدند ادامه یافت تا اینکه عثمانی‌ها از قرن پانزدهم تا آغاز قرن بیستم کنترل اسلام را به دست گرفتند. در سال ۱۹۱۹، اعراب علیه حکومت عثمانی قیام کردند و استقلال خود را به دست گرفتند. از زمان تأسیس اتحادیه عرب مصر به رهبری جهان عرب رسید.

در جنگ جهانی دوم دو گرایش متضاد سربر آوردند. یک اسلامی به رهبری عربستان سعودی که علیه جریان مخالف جنگ به راه انداخت و آن را به سکولار بودن، طرفداری از کمونیست و کافر منکر نقش راستین اسلام متهم کرد. عربستان سعودی به منظور تقویت و رشد جریان مذهبی، در سال ۱۹۶۶ کنفرانس همبستگی اسلامی را برپا کرد. جمال عبدالناصر که در این زمان در اوج محبوبیت خود بود از پیوستن به این کنفرانس خودداری کرد، اما پس از شکست ژوئن ۱۹۶۷، که بر محبوبیت او لطمه وارد آمد، با پیوستن به کنفرانس توافق کرد. گرایش اسلامی در دوران سادات تقویت شده و سادات در امتداد اتحاد خود با غرب و لیبرالی کردن سیاست اقتصادی مصر، رهبران اخوان المسلمین را از زندانهای ناصر آزا کرد. بسیاری از مصری‌ها که تحت نفوذ جریان مذهبی در عربستان بودند، از این کشور به مصر بازگشتند. آنها توانستند با کمک پول‌های فراوان و تبلیغات عربستان سعودی به تبلیغ ناسیونالیسم اسلامی دست بزنند.

در ضمن، انقلاب اسلامی در ایران به وقوع پیوست و بدین ترتیب بر طبق نظر عشاوی امروزه سه ناسیونالیسم فعال ظهور کرده اند: ناسیونالیسم اسلامی عربی به رهبری عربستان سعودی؛ ناسیونالیسم اسلامی ایرانی؛ و ناسیونالیسم اسلامی آفریقایی. گرایش اخیر در ایالات متحده آمریکا با پیدایش مسلمانان سیاه ظهور کرد. نوع اخیر که

شفاف‌ترین ناسیونالیسم اسلامی بود و در یک کشور غیرمسلمان تشکیل می‌شد، شناخت عمیقی از اسلام ندارد بلکه تنها از سمبول‌های خارجی آن مطلع است و در تضاد آشکار با ناسیونالیسم آمریکایی و تمدن غربی قرار گرفته است. این امکان هم وجود دارد که در آینده نزدیک در صحنه آمریکا، خشونت بیشتری ظاهر شود. دو ناسیونالیسم اول تلاش دارند این نوع ناسیونالیسم سوم را در کنار خود داشته باشند.^{۴۳} بدین ترتیب، اسلام کنونی به هیأت مبارزه‌ای سیاسی درآمده است که به عقیده عشاوی ارتباطی با اسلام واقعی ندارد و علت آن هم ناآگاهی [یا ناکافی بودن آگاهی‌های] رهبران ناسیونالیست مذهبی در امور مذهب است.

منتقدان و حامیان عشاوی

کتاب عشاوی، انتقاد شدید و حتی ناسزاگویی شخصی محمد هویدی را برانگیخت. هویدی این ادعا را که پیام محمد (ص) همانند پیام موسی جنبه قانونگذاری نداشت و اسلام دین دولت نیست، به طور کامل رد کرد. هویدی ضمن تمرکز بر اعتقاد به «حاکمیت الله» اظهار داشت که این شعار اولین بار در پایان دهه ۱۹۵۰ از سید قطب و طرفدارانش شنیده شد، اما اخوان المسلمین تحت رهبری حسن الهضیبی آن را رد کرد. هضیبی فصلی در کتاب خود دعای لاقضاء (دعوت کنندگان نه قضاوت کنندگان) در این مورد نوشت و آن را میان زندانیان اخوان المسلمین پخش کرد. هویدی مدعی است که قاضی عشاوی چیز جدیدی را فاش نکرده است. اندیشه‌های او قبلاً در کتاب شیخ علی عبدالرازق، یعنی اسلام و اصول الحکم (اسلام و اساس حکومت).^{۴۴} که در ۱۹۲۵ منتشر شد، منعکس شده است. دکتر عبدالعظیم رمضان در یک سلسله مقالات در هفته‌نامه اکتبر چاپ قاهره و در نشریه الازمنه، در چند جا به مقابله با هویدی برخاست و هویدی ناچار شد تا برخی از حملات خود علیه عشاوی را پس بگیرد.

در اینجا امکان خلاصه کردن دهها مقاله‌ای که له یا علیه عشاوی و نظریات او نوشته شده است نیست، اما به منظور کامل کردن تصویر این بحث و جدال، نظرات چهارتن از مشارکت‌کنندگان در این مباحثات قابل توجه است: این افراد عبارتند از دکتر فواد زکریا،

جاء الحق رئیس دانشگاه الازهر، نجیب محفوظ، و دکتر سعد الدین ابراهیم: دکتر فواد زکریا در این رابطه چنین می گوید:

تمامی کسانی که بحث های روشنفکرانه مربوط به افراط گرایی اسلامی را دنبال می کنند می توانند به آسانی تشخیص دهند که افراد موسوم به لیبرال یا سکولار هرگز خواستار انتقام یا شرارت نبوده اند. اکثریت عظیم آنها، از جمله خود من، همیشه از گفتگوی خردمندانه حمایت کرده و سرکوب رژیمهای گوناگون را محکوم کرده ام. با این همه، این سعه صدر نباید آنها را از محکوم کردن فعالیت های بزدلانه و هشدار دادن به جامعه نسبت به خطرات این فعالیت ها باز دارد. من معتقد نیستم که روشنفکران مصر باید رفتار جوانهایی را که گاه به گاه به آشوب ها و به ناآرامی های ناگهانی دست می زنند تحمل کنند، و یا به منظور نشان دادن و اثبات تحلیل عینی خود از پدیده ها، در قبال این جوانان بی طرف باقی بمانند. برعکس، تجربه چند سال گذشته ثابت کرده است که آنهایی که خارج از حصار «رستاخیز اسلام» به بررسی آن می پردازند، بهتر از کسانی که به اجرا یا حمایت از آن دست زده اند قادر به تحلیل آن بوده اند. از نظر من، علت واقعی این پدیده های افراطی، استفاده سیاسی از اسلام است. افراط گرایان جوان بخشی از یک بوروکراسی عظیم هستند که از اوایل دهه ۱۹۷۰ به رشد گسترش فرد ادامه داده است. هدف آن بهره برداری از اسلام به منظور دست یافتن به اهداف سیاسی است. همانند هر بخش کوچک یک بوروکراسی عظیم، افراط گرایان هدف خود را به خوبی می شناسانند و با بی رحمی تمام به سوی اجرای آن مأموریت گام بر می دارند. از آنجا که به این جوانان آموخته شده است که احکام دین آنها را به رهبری جامعه مقید می کند و چون از مشاوران خود شنیده اند که جامعه به راه راست نخواهد آمد، مگر خود را تحت فرمان آنها قرار دهد، به خود اجازه می دهند تا بر طبق قوانین و روشهای خود قانون را به دست بگیرند. این به ویژه زمانی به یک بهانه ساده و آسان تبدیل می شود که به حدیث پیامبر متوسل می شوند که می گوید: «هر کسی که شاهد انجام یک عمل ممنوعه باشد، خود باید به تصحیح آن اقدام کند». فهم آنها از این حدیث آن است که هر کس باید شریعت را به شیوه ای که خود درست می داند درک کند. تصور کنید اگر هر فردی در

جامعه حق قانون گذاری، قضاوت و پلیس بودن را همزمان به خود بدهد، آن جامعه چگونه به کمال می‌رسد. ۴۵

جاده الحق شیخ الازهر در نامه ای خطاب به فهمی هویدی، ضمن حمایت از او چنین گفت:

برادرم، من هم همانند تو می‌پرسم: چه کسی این مرد (اشاره به عشماوی) را در مقامی قرار داده است که بر اسلام و مسلمانان حکم براند؟ برای چه کسانی کار می‌کنند؟ چه کسی به اینها این همه در برخی مطبوعات فضا می‌دهد تا شرارت خود را میان مصریان بالاخص و مسلمانان به طور عام تبلیغ کنند؟ باید بدانیم چه کسانی در پشت سر این توطئه که روزنامه‌ها و نشریات خاصی در مصر به آن دست زده‌اند و آثاری که گاه به گاه برای منحرف کردن [مسلمانان] از راه مستقیم الله منتشر می‌شود، قرار داد... آنها در این توطئه با تلاش تمام خواستار اصلاح در اسلام، یعنی حقیقی‌ترین راه زندگی می‌شوند. باید در همه مردم آگاه و روشن بین آشکار شود که ما علیه میکرب‌ها و بیماری‌های واگیر دار می‌جنگیم و به حاملان این بیماری‌های واگیر (ایدیمیک) روشنفکری و گسترش دهندگان دروغ اجازه نخواهیم داد تا مردم را گمراه کنند و توجه آنها را از مشکلات جدی زندگی منحرف سازند... همه کسانی که دم از آزادی می‌زنند اما فهم درستی از آن ندارند و از آن بدرستی استفاده نمی‌کنند. ما باید با آنهایی که با تمام قوا تلاش می‌کنند با چنین دیدگاه‌های فاسدی از هر گوشه و کنار و هر منطقه از اسلام سخن بگویند مبارزه کرده و تکلیف خود را با آنها روشن کنیم؛ از یک جرقه، آتشی بزرگ برافروخته می‌شود. ۴۶

به دنبال انعکاس بحث‌های مربوط به نظرات عشماوی، نجیب محفوظ نویسنده معروف مصر و برنده جایزه ادبی نوبل نیز به ماجرا کشانده شد. وی در رابطه با این مسائل نوشت:

در این کشور مبارزه‌ای پیرامون دین و دولت در حال شکل‌گیری است. در یک طرف مبارزان (مسلمانی-م) وجود دارند که درگیر خشونت شده‌اند و در نتیجه دستگیری و محاکمات آنها شروع شده است. یک طرف روشنفکری نیز در این جریان هست که در آن احساساتی که به ندرت می‌تواند در تفکر عینی و آرام نقش داشته باشد حاکم است. بدین ترتیب ما از کتاب اسلام سیاسی قاضی محمد سعید العشماوی به گرمی و با خوشبینی استقبال کردیم. این کتاب نمونه خوبی از یک ندای متین و عمیق است که به حیاتی‌ترین موضوعاتی که بسیاری از جوانان و افراد مسن را به خود مشغول داشته است می‌پردازد؛ و آن عبارت است از حکومت‌الله، حکومت اسلامی و جهاد. پس از آن وی کتابی به همان میزان پراهمیت پیرامون ربا در اسلام منتشر کرد. او موضوع مورد نظر خود را به شیوه‌ای صریح و علمی مورد بررسی قرار می‌دهد و به عنوان نقطه آغاز از یک بحث بسیار تخصصی عمیق در دین و قانون شروع می‌کند؛ هدف او از این کار آرزوی عمیق برای درگیر شدن با موضوع به شیوه‌ای خردمندانه و علمی است تا از این طریق به یک دیدگاه روشن دینی برسد و به یک هدف ملی بسیار شرافتمندانه دست یابد. او همدیاف بهترین متفکران کنونی ما قرار می‌گیرد که از طریق یک گفتگوی سازنده خواستار درآمدن از تاریکی و رفتن به سوی نور هستند. من اطمینان دارم که هم ما، چه مردم و چه حکومت، به یک گفتگو و تفکر انتقادی نیازمند هستیم تا به راه صحیحی که ما را به قضاوت، درک سلیم و پختگی رهنمون می‌سازد دست یابیم. شاید من از شناکردن در عمق آب و وارد شدن به این بحث که بصیرت لازم را برای آن ندارم هراس داشته باشیم... اما مطمئن هستم افرادی که این گفتگو را دنبال می‌کنند نماینده مؤمنان و وفاداران به امت ما هستند و هدف شان شناخت حقیقت است، آنها کسانی هستند که از بحث و جنجال‌های پیرامون این قضیه خسته شده‌اند، از خشونت صدمه دیده‌اند و از ضد خشونت نیز نفرت دارند. آنها به سخنان کسی گوش می‌دهند که گنجینه خرد را برای آنها بگشاید و از این طریق نور حقیقت و صداقت برایشان جلوه گر شود.^{۴۷}

دکتر سعد الدین ابراهیم جامعه شناس مصری و استاد دانشگاه نیز که در این گفتگو

برسر کتاب قاضی سعید عشمای وارد شد، چنین نوشت:

میان فهمی هویدی اندیشمند اسلامی و قاضی سعید العشماوی بحث و جدلی در روزنامه الاهرام در گرفته است. این یک بحث و جدال بی ثمر است، چون من دوره های بحث های گذشته به ویژه بحث های سالهای دهه ۱۹۲۰ مربوط به کتاب الاسلام و اصول الحکم شیخ علی عبدالرازق را که مدعی بود اسلام هیچگونه رژیم خاصی را به مسلمانان برای اداره حکومت و دولت خود تحمیل نمی کند خوانده ام. من نه در بحث و جدلهای دهه ۱۹۲۰، نه بحث و جدلهای دهه ۱۹۴۰ و نه در دهه ۱۹۸۰ (در رابطه با بحث بین هویدی و عشماوی) شرکت کننده ای را ندیده ام که «روشنایی را ببیند» و با نظر طرف مقابل متقاعد شود. حفظ مواضع و سنگرهای مستحکم، یکی از ویژگیهای این بحث و جدال است. هریک از طرفین در دفاع از نقطه نظر خود زندگی اش را به خطر می اندازد و به امید اینکه طرف مقابل خود را نقص عضو کرده و یا او را بکشد تیر و گلوله به سوی او پرتاب می کند و نه به این منظور که یک راه هموار و صحیح را به او نشان دهد. بدین ترتیب می توان این بحث و جدال را «یک جنگ مبتنی بر قلع و قمع روشنفکرانه» عنوان کرد... اسلام به عنوان یک مذهب، فرهنگ و شیوه زندگی یک عمر تقریباً ۱۴۰۰ ساله داشته است. حتی با این وجود، مبلغان اسلام و تحقق شریعت در این کشور هرگز نتوانستند بحش عظیمی از عموم را به خود جلب کنند. طرفداران سایر اندیشه ها با آنها به رقابت پرداخته اند. «جایگزین اسلامی» از قرن گذشته در عرصه های عربی و اسلامی وجود داشته است، اما کسانی که طرفدار و هواخواه آن بوده اند از یک دوره به دوره دیگر دچار فراز و نشیب بوده اند. جایگزین اسلامی در سه دوره با بحث و اقبال مواجه بوده است، نخست در پایان قرن نوزدهم، دوم در سالهای دهه ۱۹۴۰ و سوم در سالهای دهه ۱۹۷۰ و دهه ۱۹۸۰. به نظر می رسد که شهرت و محبوبیت جایگزین اسلامی ناشی از عوامل زیر باشد:

- ۱- چندگانه بودن چالش های و بحرانهای داخلی و خارجی که رژیم در رویارویی با آنها موفق نبوده است.
- ۲- شکست جریانها و نیروهای مخالف برای طرح جایگزین های معتبر و شفاف برای این چالش ها و بحرانها.
- ۳- تمایل طرفداران جایگزین اسلامی در رویارویی واقع گرایانه با این بحرانها

جایگزینی اسلامی مورد نظر اخوان المسلمین تا انقلاب ژوئیه به رهبری ناصر که یک آلترناتیو تهاجمی ناسیونالیستی عربی ارائه داد، به بقاء ادامه داد. به نظر می‌رسد که این آلترناتیو در مقایسه با دوره سلطنتی از اعتبار بیشتری برخوردار بود. اما شکست انقلاب در اواسط دهه ۱۹۶۰ و فاجعه ۱۹۶۷ به کاهش اعتبار محبوبیت آن منجر شد درست به همان شیوه‌ای که آلترناتیو حزب «وفد» که طی انقلاب ۱۹۱۹ ظهور کرد، اعتبار خود را در دهه ۱۹۴۰ از دست داد. بخش قابل توجهی از جمعیت در دهه‌های بعد از شکست ۱۹۶۷ جذب جایگزین اسلامی شدند. این سومین دوره بخت و اقبال در جریان این قرن بود. تداوم رشد و نمو آن به تداوم مشکلات و بحرانهای جامعه مصر و فقدان جایگزین‌های موثرتر و معتبرتر وابستگی دارد. به نظر می‌رسد که جایگزین اسلامی معاصر اعتبار بیشتری از دو دوره قبلی دارد. امروزه سرنوشت جایگزین اسلامی به توانایی طرفداران این جایگزین، غلبه بر «ناآگاهی» اعضای آن و نیز به این بستگی دارد که رضایت آنها به قبول پلورالیسم دموکراتیک و سیاسی یک تمایل اساسی است یا صرفاً یک تاکتیک موقتی.^{۴۸}

قاضی عسماوی هشدار می‌دهد که اسلام با یک خط همسان با فاجعه مواجه است و مصر در یک خطر وخیم به سر می‌برد. او همچنین نسبت به گرایش‌های متمایل به سیاسی کردن دین هشدار می‌دهد. مصر باید زنگ خطر را به صدا درآورد و ضمن توضیح پیرامون این خطر به هرگونه تلاش ممکن برای تبدیل اسلام به یک مذهب انسانی، معنوی، جهانی و فرهنگی عاری از افراط‌گرایی و رقابت‌نژادی یا قبیله‌ای همانند عصر جاهلیت، دست بزنند.^{۴۹}

به نظر می‌رسد که هم کتاب اسلام سیاسی و هم عکس‌العمل برخاسته نسبت به آن بیانگر اوضاع جامعه مصر و نیز الگویی از بحث و جدال موجود در این جامعه است. گرایش‌های اسلامی گوناگونی که در مصر از اجرای شریعت حمایت می‌کنند، چه در جناح آرام اخوان المسلمین باشند که در اواخر دهه ۱۹۸۰، ۴۵ نماینده در پارلمان مصر داشت، چه در نهاد مذهبی و یا در جناح پرسر و صدای گروه‌های گوناگون مذهبی مبارزه‌جو، هدفشان کسب

قدرت است. این گروهها از اشتباهات گذشته درس می گیرند، و به نتایج فعالیت ها و تلاشهای تبلیغاتی خودپی می برند، و از آزادی های نسبی که برای آنها فراهم شده بهره برداری می کنند. در عین حال، اوضاع وخیم اقتصادی پشتوانه مساعدی برای فعالیت های آنها می باشد. البته، تحقیقات اساسی بیشتری لازم است تا بتوان به بررسی وسعت این پدیده، دست زد و به طور دقیق ارزیابی کرد که نتیجه این بحث ها در جهان اسلام به طور عام و جامعه مصریه طور خاص به کجا می رود. □



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پاورقی‌ها:

- ۱- در مورد اندیشه‌های رشید رضا، نگاه کنید به:
دکتر حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲.
صص ۱۵۱-۱۲۸.
 - ۲- حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳، صص ۱۹۵-۱۸۳.
 3. Leonard Binder, *Ali Abd al-Raziq and Islamic Liberalism: The Rejected Alternative*, Chicago: UCP, 1988, pp. 132-135.
 - ۴- سمیر الزین، «فی ذکری غیاب علی عبدالرازق: العلمانیة فی معرکتها الاکبر»، السفیر (سپتامبر ۱۹۹۸).
 - ۵- همان.
 6. Binder, *op. cit.*, pp. 144-146.
 - ۷- محمد عماره، الاسلام و اصول الحکم لعلی عبدالرازق (بیروت: ۱۹۷۲)، ص ۳۴.
 - ۸- همان، ص ۳۲.
 - ۹- الزین، پیشین.
 - ۱۰- برای اطلاع از بحث‌های این کنفرانس، نگاه کنید به:
ولید نویهض، «هل فی الاسلام نظریة سیاسه و فکر الدوله؟» در کتاب الاسلام و السیاسه فی صدر الدعوه بیروت:
مرکز الدراسات الاستراتیجیه و البحوث، ۱۹۹۳، صص ۲۳-۱۲.
 - ۱۱- برای اطلاع از این بحث‌ها، نگاه کنید به:
هرایرد کمجیان، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب، ترجمه دکتر حمید احمدی، چاپ سوم، تهران: کیهان، ۱۳۷۷،
صص ۳۲۶-۳۲۰.
 - ۱۲- به ویژه نگاه کنید به: مرتضی کریم‌نیا، آراء و اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید، تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات
اسلامی، ۱۳۷۶؛ محمد تقی کرمی، «تاریخ‌مندی مفهوم پوشیده و مبهم»، فصلنامه نقد و نظر شماره ۴ (پائیز ۱۳۷۶)؛
محمد نوری، «ابوزید و تفکر او»، روزنامه خرداد (۱۷ بهمن ۱۳۷۷).
 - ۱۳- آیت‌الله معرفت در کتاب ولایت فقیه، اندکی به اندیشه‌های او اشاره کرده است.
 - ۱۴- آنچه در پی می‌آید، اندیشه‌های عسماوی و بازتاب آن، برگرفته از دواتر زیر است:
- William E. Shepard, "Muhammad Sa'id Al-Ashmawi and the Application of Shari'a in Egypt," *International Journal of Middle East Studies*, 28 (1998): 31-58.
- David Sagiv, "Judge Ashmavi and the Militant Islam in Egypt," *Middle Eastern Studies*, Vol. 28, no. 3 "July 1992": 531-547;
- ۱۵- کتابهای بسیاری در مورد این موضوع نوشته شده است. در اینجا تنها به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: توفیق الحکیم،

الاحاديث الاربعة (قاهره، ١٩٨٣)؛ حسين احمد امين، الاسلام في العالم المتغير (قاهره، ١٩٨٨)؛ حسين احمد امين، دليل المسلم الحزين (قاهره، ١٩٨٧)؛ دكتور فرج فوده، قبل السقوط (قاهره، ١٩٨٥)؛ دكتور فرج فوده، الحقيقة الغائبة (قاهره، ١٩٨٨)؛ دكتور فرج فوده، الازهاب (قاهره، ١٩٨٨)؛ دكتور حسين فوزي النجار، الدولة والحكم في الاسلام (قاهره، ١٩٨٨)؛ انيس منصور، الدين والديناميت (قاهره، ١٩٨٨)؛ نبيل عبد الفتاح، المصحف والسياف (قاهره، ١٩٨٤)؛ عادل حموده، قتابل و مصاحف (قاهره، ١٩٨٥).

١٦- عادل حموده، الهجرة الى العنق (قاهره، ١٩٨٧).

١٧- در رابطه با اين حزب، نگاه كنيد به

Israel Altman, *Islamic Opposition Groups in Sadat,s Regime* (Shiloach Institute, Tel Aviv University, 1978, pp. 19-30.

18. Saad Eddin Ibrahim, "Egypt,s Islamic Activism in the 1985," *Third World Quarterly* , April 1988.

١٩- قاضى محمد سعيد عشاوى، الاسلام السياسى (قاهره، ١٩٨٧).

٢٠- رساله من شيخ الازهر، الازهرام (٢٦ فوريه ١٩٨٨).

٢١- به دليل اهميت انديش هاى او، عباراتى از مقاله او را نقل مى كنيم.

٢٢- الاسلام السياسى، صص ٧٠، ٧١، ٧٩، ٢١، ٧٩، ٧١، ١٠٩، ١٣٧، ١٢٧، ١٥٣، ١٣٩.

٢٣- همان، صص ١٦٣-١٥٥.

٢٤- همان، صص ١٥.

٢٥- همان، صص ٢٦-٣٤.

٢٦- ترجمه آيات قرآن بر اساس ترجمه الهى قمشه اى صورت گرفته است.

٢٧- الاسلام السياسى، صص ٣٦.

٢٨- همان، صص ٣٨.

٢٩- همان، صص ٢-٤١.

٣٠- همان، صص ٤٢.

٣١- همان، صص ٤٤-٤٣.

٣٢- همان، صص ٣٣.

٣٣- همان، صص ٣٤.

٣٤- همان، صص ٥٨.

٣٥- همان، صص ٦٨.

٣٦- همان، صص ٦٩-٦٨.

۳۷- همان، ص ۹۵.

۳۸- همان، صص ۹۹-۹۶.

۳۹- همان، ص ۹۹.

۴۰- همان، صص ۱۰۰-۹۹.

۴۱- همان، ص ۱۴۱.

۴۲- همان، صص ۸-۱۴۱.

۴۳- همان، ص ۱۴۸. در این رابطه نگاه کنید به:

Fouad Ajami, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*,
Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

۴۴- شیخ علی عبدالرازق در کتاب خود گفته بود که اسلام مسلمانان را متعهد نکرده است که در زندگی اجتماعی و سیاسی خود بر اساس رژیم خاصی رفتار کنند. در نتیجه وی منکر این ادعا شد که خلافت یک نهاد اساسی اسلامی است. به گفته وی، قرآن و حدیث به اصول کلی می پردازند. در آن زمان، کتاب وی بحث و جنجال بسیار تلخی را برانگیخت. مخالفان او گفتند که قرآن و حدیث در بردارنده اصول مفصل پیرامون نحوه سازماندهی حیات اجتماعی و سیاسی مسلمانان است.

۴۵- الاهرام، (مارس ۱۹۸۸).

۴۶- الاهرام، (۱۶ فوریه ۱۹۸۸)

۴۷- الاهرام، (۲۵ فوریه ۱۹۸۸)

۴۸- الجمهوریه (سوم دسامبر ۱۹۸۸). همچنین نگاه کنید به:

Nemat Guenva, *The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt*, Introduction by Dr. Saad Eddin
Ibrahim, Cairo, 1988, pp. 7-18.

۴۹- الاسلام السياسي، ص ۱۵۲.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی