

اسلام سیاسی و منتقدان آن:
اندیشه های قاضی عسماوی پیرامون
رادیکالیسم سیاسی

اسلام سیاسی و منتقدان آن: اندیشه های قاضی عشماوی پیرامون رادیکالیسم سیاسی

رابطه دین و سیاست و جایگاه حکومت در اسلام پس از سقوط خلافت عثمانی در میان کشورهای مسلمان و متفکران اسلامی به یکی از عمده ترین دلمشغولی های متفکران مسلمان تبدیل شده است. پاسخگویی اندیشمندان مسلمان به چالش اندیشه های تازه فلسفی، اجتماعی و سیاسی از طریق متون اسلامی عرصه ای برای ظهور افکار و اندیشه های تازه باز گشوده است. با توجه به جذابیت اندیشه های سیاسی غربی در مورد مقولاتی همانند دموکراسی، افکار عمومی برابری و حاکمیت مردم، اندیشمندان مسلمان کوشیده اند تا با تکیه بر بحث رابطه بین دین و سیاست پاسخهایی در خور به اندیشه های تازه بدهند. یکی از کسانی که در این زمینه گام برداشته قاضی عشماوی است که در نوشته های او گروههای رادیکال اسلامی به خاطر بهره برداری از دین جهت اهداف سیاسی خودشان در مصر، مورد حمله قرار می گیرند، در این نوشتار، مسأله رابطه دین و سیاست از دیدگاه موافقان و مخالفان آن به اختصار شده و ضمن تکیه بر بحث های محوری قاضی سعید عشماوی و معرفی نظریه های او در این ارتباط، واکنش مخالفان و موافقان او مورد بررسی قرار گرفته است.

مقدمه

رابطه دین و سیاست و جایگاه حکومت در اسلام پس از سقوط خلافت عثمانی در میان کشورهای مسلمان و متفکران اسلامی به یکی از عمده ترین دل مشغولی های متفکران مسلمان تبدیل شده است. پاسخ گویی اندیشمندان مسلمان به چالش اندیشه های تازه فلسفی، اجتماعی و سیاسی از طریق متون اسلامی عرصه ای برای ظهور افکار و اندیشه های تازه باز گشوده است. با توجه به جذابیت اندیشه های سیاسی غربی در مورد مقولاتی همانند دموکراسی، افکار عمومی، برابری و حاکمیت مردم، اندیشمندان مسلمان کوشیده اند تا با تکیه بر بحث رابطه بین دین و سیاست پاسخی در خور به اندیشه های تازه بدهند، یکی از کسانی که در این زمینه گام برداشته قاضی عشماوی است که در نوشته های او گروه های رادیکال اسلامی به دلیل بهره برداری از دین جهت اهداف سیاسی خودشان در مصر، مورد انتقاد قرار می گیرند. در این فصل، مسأله رابطه دین و سیاست از دیدگاه موافقان و مخالفان آن به اختصار بحث شده و ضمن تکیه بر بحث های محوری قاضی سعید عشماوی و معرفی نظریه های او در این ارتباط، واکنش مخالفان و موافقان او مورد بررسی قرار گرفته است.

1- پیشینه کشمکش فکری میان اندیشمندان اسلامی

رابطه دین و سیاست و جایگاه حکومت در اسلام در سال های پس از سقوط خلافت عثمانی و انحلال خلافت از سوی دولت جمهوری ترکیه در 1924، به یکی از عمده ترین دل مشغولی ها و نگرانی های متفکران مسلمان تبدیل شده است. این موضوع از يك سو و چالش اندیشه های تازه فلسفی، اجتماعی و سیاسی برآمده از غرب نسبت به اصول فکر دینی و در نتیجه ضرورت پاسخ گویی اندیشمندان مسلمان به این چالش ها از طریق باز تفسیر متون و سنت های اسلامی از سوی دیگر، مهم ترین عرصه را برای ظهور افکار و اندیشه های جدید در محافل

اسلام گرای معاصر خاورمیانه و دنیای اسلام فراهم آورده است. تغییر و تحولات ناشی از چالش های سیاسی، نظامی و تمدنی غرب هم راه با جذابیت اندیشه های سیاسی مقولاتی چون دموکراسی، افکار عمومی، برابری زن و مرد و حاکمیت مردم باعث ظهور دو حوزه تفکر سیاسی در محافل اسلامی در خاورمیانه شد. یک سو خیل متفکرانی قرار داشتند که بر جدایی ناپذیری دین و سیاست و لزوم وجود حکومت در اسلام به عنوان یک اصل شرعی تأکید می کردند، و از سوی دیگر معدود متفکرانی که با توجه به دشواری های موجود پس از انحلال خلافت و پراکندگی مسلمانان، چه در درون مرزهای ملی و چه در چهارچوب کشورهای گوناگون مسلمان، و هم چنین با توجه به میراث غیر قابل دفاع نظام های حکومتی دینی در دوران بنی امیه، عباسیان و عثمانی ها، به تدریج اندیشه جدایی دین از سیاست و روی کرد به حکومت مدرن غیر دینی را مطرح ساختند.

محمد رشید ضا و علی عبدالرازق به ترتیب نماینده این دو نوع نگرش در رابطه با جایگاه سیاست و حکومت در اندیشه و متون اسلامی بودند. اگر چه اندیشه های رشید رضا در نزد مسلمانان، اندیشه ای متعارف و کلاسیک قلم داد می شد، اما بحث هایی که علی عبدالرازق در کتاب الاسلاماصول الحکم (1925) مطرح ساخت برای بسیاری از اندیشمندان مسلمان، غیر متعارف و جنجال برانگیز می نمود. در حالی که رشید رضا بر شرعی بودن اساس حکومت در اسلام، به ویژه در سنت پیامبر (ص) و اجماع مسلمین تأکید می کرد و خلافت را تنها شکل حکومت شرعی برای مسلمانان می دانست¹، علی عبدالرازق در کتاب خود بر این نکته تأکید می کرد 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 غیر سیاسی و پیروی معنوی از احکام الهی و اخلاق اسلامی اشاره می کند. 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 می دانست². 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 می دانست و در این رابطه حتی با نظر ابن خلدون که میان سلطنت و خلافت فرقی می گذاشت، مخالفت می ورزید. ³

نظرات عبدالرازق در باب خلافت و عدم وجوب شرعی و قرآنی آن طوفان اعتراضی برانگیخت که سمیر الزبن، نویسنده معاصر لبنانی آن را «بزرگ ترین نبرد فکری قرن حاضر» توصیف کرده است. علمای الازهر علی عبدالرازق را به محاکمه کشیدند. علمای اعلام مصر ضمن برشمردن هفت خطای اساسی علی عبدالرازق در حکم خود، ضمن اعلام ارتداد⁴ وی را از زمره علما اخراج کرده و ضمن قطع رابطه کلی با او، تمامی مشاغل وی را از او گرفتند⁵. اگر چه عبدالرازق در دادگاه به همه اتهامات هفت گانه «شورای علمای اعلام» پاسخ گفت⁶، این دفاعیات و دلایل، علما را از صدور حکم سنگین درباره او بازداشت.

اگر چه علی عبدالرازق تا پایان زندگی خود (سپتامبر 1966) در انزوا زیست و کتاب او نیز ممنوع الانتشار شد، اما اندیشه های او بحث و جدل بر سرنادرست یا درست بودن استدلال های او را به دنبال داشت. اگر چه بافت اصلی علمای الازهر و اسلام گرایان سیاسی با نظرات او هم چنان مخالفت می ورزند، اما در جهان عرب از سال های دهه 1970 به بعد، رفته رفته کسانی به دفاع از مواضع و استدلال های او برخاستند. محمد عماره، نویسنده مصری بر آن است که اندیشه های عبدالرازق «بسط و توسعه اندیشه های محمد عبده بوده»⁷ چرا که عبده مصلح

بزرگ اسلامی نیز پیش از عبدالرازق جنبه های مشروعیت الهی خلیفه را بی اساس دانسته و بر حق اعمال کنترل مردم بر خلیفه تأکید می کرده است. به نظر عبده، «امت از حق کنترل [بر خلیفه] برخوردار است، و می تواند هر گاه که به نفع او باشد، خلیفه را خلع کند، چرا که خلیفه از هر نظر، يك حاکم مدنی است». 8

برخی از نویسندگان عرب معاصر نیز هم چون کمال عبداللطیف (در کتاب التأویل و المفارقة)، عزیز العظمه (در کتاب سکولاریسم از دیدگاه های مختلف) و عبدالله العروی (در کتاب عرب و تفکر تاریخی)، به نوعی استدلال های عبدالرازق را مورد تأیید قرار دادند. 9. گسترش موج اسلام گرایی از دهه 1970 به بعد، و به ویژه گسترش فعالیت های مسلحانه گروه های اسلام گرای 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 کنفرانس های متعددی بر پا شد که در آن نویسندگان عرب و محققان غیر عرب مسأله حکومت در اسلام را مورد بحث و بررسی قرار دادند. یکی از عمده ترین این کنفرانس ها در سال های آخر دهه 1980 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. 10 دهه های 1980 و 1990 نیز شاهد بحث اسلام گرایان معتدل و روشن فکران سکولار مصری بر سر مفاهیم مهم و جنجالی نظیر حاکمیت الله و چگونگی تحقق آن در روی زمین توسط انسان های معمول و گروه های اسلام گرا شد. 11. اوج گرفتن رویارویی میان گروه های رادیکال اسلامی با نیروهای نظامی در مصر و سایر کشورهای عرب در اواخر دهه 1980، بار دیگر هم چون سال های دهه 1960 میلادی بحث بر سر افراط گرایی مذهبی (التطرفیه) و برداشت های تند و قهر آمیز از اسلام را که در نوشته های سید قطب، عبدالسلام فرج، جهان العتیبی و سایر رهبران اسلام گرای رادیکال منعکس شده است، برانگیخت.

یکی از ویژگی های بارز این بحث ها، ظهور متفکران مسلمانی بود که نه به تفسیر و توصیف اندیشه های دیگران، بلکه هم چون علی عبدالرازق مسئله حکومت و سیاست در اسلام، و نسبی بودن قرائت های انسانی از متون دینی را به بحث گذاشتند. در این میان دو تن از آنان هم چون علی عبدالرازق باعث بروز بحث و جنجال مجدد بر سر جایگاه سیاست و حکومت در اسلام و تفسیر غیر متعارف 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 عشماوی و دکتر نصر حامد ابوزید بودند. آن چه خشم محافل سنتی و گروه های رادیکال اسلامی را درباره العشماوی برانگیخت، کتاب مهم او الاسلام السياسي (1988) بود که نوعی ادعا نامه در مورد گروه های خشونت گرای اسلامی و برداشت های سطحی آنان از آیات قرآنی و نصوص مقدس تلقی می شد.

آن چه 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 يك سو، و قرائت غیر متعارف از آثار بنیان گذاران فقه سنتی اهل سنت و به ویژه قرائت های دموکراتیک از اندیشه های شافعی و جایگاه میانه روی در آن بود. اگر چه پیرامون اندیشه های حامد ابوزید، آثار چندینی به زبان فارسی در سال های اخیر انتشار یافته و خوانندگان ایرانی با اندیشه های او کم و بیش آشنا هستند 12، اما تاکنون پیرامون آراء و افکار قاضی سعید عشماوی مطلبی به زبان فارسی انتشار نیافته است. 13

2- قاضی عشماوی و جنجال بر سر گروه های اسلام گرای افراطی در مصر
روشن فکران مصری نگرانی عمیق و فزاینده خود را از رشد اسلام مبارز در مصر ابراز می دارند

14 سقدرت رو به رشد جنبش های اسلامی افراطی در سال های پس از دهه 1970 به روشنی قابل تشخیص است. عادل حمود، روشن فکری مصری که در سال 1987 کتابی پیرامون رشد افراط گرایی دینی پس از 1967 نوشت، 15، قیام در آکادمی فنی نظامی در آوریل 1974 به رهبری یک فلسطینی الاصل به نام دکتر صالح سریه یکی از شاگردان سید قطب و رهبر حزب التحریر الاسلامی 16 را که بعد محاکمه و اعدام شد، نطقه عطفی در افراط گرایی مذهبی در مصر می داند. این پدیده در اکتبر 1981 به ترور سادات توسط خالد احمد شوقی اسلامبولی عضو سازمان جهاد منجر شد. او نیز محاکمه و به دار آویخته شد. روزنامه های مصری تخمین می زنند

که حدود 45 گروه مبارز در مصر سال های دهه 1980 وجود داشته است. یک روشن فکر دیگر مصری به نام دکتر فرج فوده، که در دهه 1990 توسط گروه های رادیکال به قتل رسید، طی مصاحبه ای گفت که تعداد این گروه ها به حدود 55 میرسد، و تازه این ها گروه هایی هستند که نیروهای امنیتی آن ها را کشف کرده اند. فرض بر آن است که تعداد واقعی آن بسیار بیش تر از این باشد اما چون کشف نشده اند، از آن ها اطلاع کم تری در دست است. دکتر سعد الدین ابراهیم، استاد دانشگاه آمریکایی قاهره، در مقاله ای در فصل نامه جهان سوم در آوریل 1988 نوشت که پدیده رستاخیز اسلامی رفته رفته جامعه مصر را در بر گرفته و به گرایش مسلط در این کشور تبدیل می شود. این جریان با گرایش های فکری دموکراتیک، لیبرال، سوسیالیست و حتی ناسیونالیست رقابت می کند. رستاخیز اسلامی پدیده ای منحصر به مصر نیست، بلکه در سراسر جهان اسلام از مراکش تا اندونزی دیده می شود. قبل از این، شاهد حضور آن در اسرائیل در انتخابات شوراهای شهرداری در بخش عربی بیت المقدس در 28 فوریه 1989، در انتخابات عمومی اردن در 6 نوامبر 1989 و در انتخابات شهرداری در الجزایر در ژوئن 1990 بوده ایم. با این همه، مصر در این رابطه از اهمیت ویژه ای برخوردار است، چون برای رژیم های همسایه الگویی خوبی برای تقلید بوده است و نفوذ یک دولت تحت کنترل افراط گرایان در مصر می تواند از مرزهای آن کشور فراتر رود و نقشه سیاسی خاورمیانه را دچار تغییر و تحول کند. 17 در این راستا است که باید به اهمیت کتاب اسلام سیاسی (الاسلام السياسي) 18 و بسیاری از دیگر آثار محمد سعید العشماوی، قاضی القضاة دیوان عدالت استیناف و دادگاه عالی امنیت مصر، توجه کرد.

این کتاب یک اثر کلی است که هم نگرانی روشن فکران از گرایش های افراطی و هم بحث و استدلال هایی را که در برابر آن ها مطرح می کردند، منعکس می کند. واکنش های شدیدی که این کتاب از زمان چاپ اولش در دسامبر 1987 برانگیخت، بر اهمیت آن دلالت دارد. متفکران اسلامی هم چون فهمی هویدی، دکتر عبدالرشید صغر، احمد بهجت، دکتر سلیم العوی و دکتر عبدالعظیم المعطینی که خواستار تطبیق یافتن قوانین مصر با قوانین شریعت هستند، سخت با کتاب عشماوی به مخالفت برخاستند. حتی جاد الحق علی جاد الحق شیخ الازهر نیز در این منازعه شرکت کرد. او نامه ای در روزنامه الاهرام خطاب به فهمی هویدی منتشر کرد و در آن ضمن حمایت از او، کتب عشماوی را سخت مورد حمله قرار داد. 19 اما روشن فکران و روزنامه نگاران طرف دار جریان لیبرال نظیر عبدالعظیم رمضان، رئیس دانشکده تاریخ معاصر در دانشگاه عین الشمس، دکتر فرج فوده، علی الداعی (روزنامه نگار)، دکتر صفوت حسن لطفی، دکتر فؤاد ذکریا، دکتر سعدالدین ابراهیم 20 و حتی نجیب محفوظ (چند ما پیش از دریافت جایزه نوبل)، از عشماوی حمایت کردند. با این همه، عشماوی به عنوان قاضی القضاة دیوان عالی انتظار نداشت که کتاب ستایش و ردیه های گسترده ای از این دست برانگیزد. عصامه سرايا، در مقاله

ای 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 1987 منتشر شد، توجه چندانی را به خود جلب نکرد، اما به دنبال سلسله مقالات فهمی هویدی در فوریه 1988 علاقه بیش تری را برانگیخت.

3. حاکمیت الله، جهاد و ناسیونالیسم اسلامی

قاضی محمد سعید العشماوی گذشته از این که قاضی القضاة دیوان عالی استیناف و دادگاه عالی امنیت مصر بود، مقام شناخته شده ای در شرع اسلامی دارد و کتاب های بسیاری در رابطه با موضوعات مجادله انگیز در مصر و جهان عرب نوشته است. از جمله آثار وی می توان به این کتاب ها اشاره کرد: جوهر الاسلام، 1984؛ اصول الشریعه الاسلامیه، 1979؛ الربا و الفائده فی الاسلام، 1988؛ الشریعه الاسلامیه و القانون الاسلامی، 1988؛ معالم الاسلام، 1989؛ الخلیفه الاسلامیه، 1990. اما اسلام سیاسی، آن هم نه به دلیل موضوعات مورد بررسی آن، بلکه بیش تر به دلیل شیوه صریحی که موضوعات را بررسی کرده است، مهم ترین کتاب اوست. او گروه های 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 گنه اقدامات، به نام دین فرصت طلبی را اقدام شرافت مندانه 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 نماد و خون ریزی را بدون هرگونه دلیل حسنه، به جهاد شجاعانه تبدیل کنند. 21

عشماوی موضوعات مورد مجادله با افراط گرایان را یک به یک بر طبق نظر آن ها طبقه بندی کرد و فصلی از کتاب خود را به هر یک از آن ها اختصاص داد. برخی از این موضوعات عبارتند از: حاکمیت الله، حکومت اسلامی (الحکومة الاسلامیه)؛ جهاد در اسلام (الجهاد فی الاسلام)؛ بنیاد گرایان اسلامی (الاصولیه الاسلامیه)؛ ناسیونالیسم اسلامی (القومیة الاسلامیه)؛ و حقیقت شعار اسلام: دین و دولت (حقیقة الشعار الاسلام: الدین و الدولة). این ها موضوعات پر اهمیتی هستند که همیشه چه در گذشته چه در حال حاضر، سخت اختلاف بر انگیز بوده است. 22

عشماوی با قدرت تمام 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 دوم و دوران علی بن ابی طالب (ع) و عمر بن عبدالعزیز (که با وجود وابستگی دودمانی اش به بنی امیه بسیاری از جریان های اسلامی آن را 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 خو 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 در بر گرفته است. تاریخ مذهبی اسلامی اسیر تمایلات فرقه ای و سیاسی شد و خون ریزی آن را فرا گرفت. هم چنان که خلافت اسلامی به باتلاق سیاسی فرو می رفت، تاریخ اسلامی به تاریخچه گروه های قبیله ای و کشمکش های فرقه ای و کشمکش میان نژادهای ایرانی و عربی تبدیل می شد. جوهر مذهبی و عمل سیاسی در هم آمیخت و مادامی که احساسات مذهبی و اختلاف عقیده وجود داشت، به عنوان یک ماده سوخت، هر مشاجره را به کشمکش تبدیل می کرد. 23

عشماوی در فصل «حاکمیت الله»، یهودیتو اسلام را به شیوه ای با هم مقایسه کرده که

مخالفت گسترده متفکران اسلامی را که معتقدند اسلام هم دین و هم دولت و هم يك نظام قانونمند است، برانگیخته است. او اظهار می دارد که دین اسلام مانند یهودیت دین قانو گذاري (تشریح) نیست بلکه دین دوستی، رحمت و معنویت است. او تلاش می کند با استفاده از آمارهای ساده این مسأله را ثابت کند. به نظر او در قرآن کریم شش هزار آیه وجود دارد که از میان آن ها، هفت صد آیه به امور قانو گذاري عمومی اختصاص یافته است. از این میان نیز تنها دویست آیه به حقوق شخصی، ارث، احکام و تعهدات میان انسان ها مربوط می شود و یا به مجازات تصریح دارد. بنابراین، کم تر از چهار درصد این آیات را می توان قوانین موضوعه در نظر گرفت. حتی از این دویست آیه بسیای در اثر سایر آیات قرآنی نسخ شده و تنها هشتاد آیه یعنی يك و نیم درصد آیات به قوانین موضوعه مربوط می شود. بدین ترتیب، او نتیجه می گیرد که تفاوت میان جوهر رسالت حضرت موسی و رسالت حضرت محمد (ص) به اندازه کافی مورد توجه قرار نگرفته است: رسالت حضرت موسی يك قانو اساسی بود و در حالی که رسالت حضرت محمد (ص)، شفقت و رحمت. 24

عشماوی ضمن تأکید بر این موضوع به این نکته اشاره می کند که تنها يك آیه در سراسر قرآن کریم به حقوق مدنی مربوط می شود: «خداوند تجارت را مجاز می داند و ربا را حرام می کند» 25 (و احل الله البیع و حرم الربوا - سوره بقره آیه 275). در مورد رویه قضایی نیز تنها يك آیه وجود دارد: ای کسانی که ایمان آورده اید، هنگامی که برای مدت معین از کسی قرض گرفتید، آن را مکتوب کنید (یا ایها الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتوبه - بقره، 281). به همین ترتیب، در موارد حقوق شخصی نظیر ازدواج، طلاق و ارث نیز آیات معدودی وجود دارد. از آن جا که آیات مربوط به قانو گذاري این همه اندک است و آن هایی 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 چهار چوب روح قرآن به طرح قانو حکومتی بپردازند 26. عشماوی از این فراتر رفته و می گوید اصطلاح «حکم» در قرآن کریم به معنی «قضاوت» یا «حل اختلاف میان مردم» یا «برقراری عدل از طریق خرد» است 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 27 خوانده می شدند و نه حاکم المؤمنین.

به گفته عشماوی، 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: «و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون» (هر کس برخلاف آن چه خدا فرستاده است حکم کند، کافر است) «و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الفاسقون» (هر کس برخلاف آن چه خدا فرو فرستاده است حکم کند فاسق است). سوره 5 آیات 44 تا 47 یا این آیه: «فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموا فیا شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت و سلموا تسلیماً» (نه چنین است قسم به خدای تو که اینان به حقیقت اهل ایمان نمی شوند مگر آن که در خصومت و نزاعشان تنها تو را حاکم کنند و آن گاه به هر حکمی که کنی هیچ گونه اعتراض دردل نداشته و کاملاً ازدل و جان تسلیم فرمان تو باشند - سوره 4، آیه 65). یا این آیه: «انا انزلنا الیک بالحق لتحکم بین الناس بما اریک الله و لا تکن اللخائنین خصیماً» (ای پیغمبر ما به سوی تو قرآن را به حق فرستادیم تا براساس آن چه خداوند به وحی خود بر تو پدید آورد میان مردم حکم کنی و نباید به نفع خیانت کاران [با مؤمنان و بی تقصیران] به خصومت برخیزی - سوره 4، آیه 105).

به عقیده عشماوی، افراط گرایان این آیات را به گونه ای توضیح می دهند که مفهومش این می شود آن هایی که در صحنه سیاسی یا حقوقی بر طبق حکم الله عمل نمی کنند، بر اساس

قرآن کافر، استثمارگر و زناکار هستید. به گفته عشماوی 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 28. 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 آن ها 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 923)، زمخشری (فوت 1144)، ابن عباس (فوت 678) و قرطبی (فوت 1273) استوار می سازد. 29

عشماوی در راستای تفسیر خود دو اصطلاح مربوط به تفسیر های قرآنی را توضیح می دهد: یکی اصطلاح اسباب التنزیل (دلیل فرستاده شدن آیات) و دیگری الابرء بعموم اللفظ، لا به خصوص السبب. جریان های افراطی تر مکاتب شرعی اسلامی، تعبیر تند و تیز این دو اصطلاح را گرفته اند، و می گویند معنی قرآن کریم را باید تحت اللفظی همان گونه که در کلمات آیات می آید گرفته نه با توجه به این مسئله که آیه برای چه کسی و چه چیزی نازل شده است. بدین ترتیب، به نظر عشماوی، این گرایش ها تا آن جا پیش رفته که به افراط گرایان اجازه داده است آیات را از محتوای خود دور کنند و آن ها در جریان مبارزات سیاسی با مخالفان اسلامی و غیر اسلامی شان به شعارهای الهی مقدسی تبدیل کنند که نتوان با آن ها مخالفت کرد. بدین گونه آن ها 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 آن ها را نمی پذیرد، بی ایمان است و همین ریشه افراط گرایی آن ها است. بر هر مسلمان واجب است قرآن کریم را بدان گونه که افراط گرایان می فهمند، بپذیرد به شیوه اسلاف خود در چهارده قرن پیش زندگی کند. این گرایش افراطی با شعار «لا حکم الا لله» زاییده شد. 30

به نوشته عشماوی این نکته به مشاجره میان حضرت علی بن ابی طالب (ع) و خوارج مربوط می شود که با پذیرش حکم داوری میان علی (ع) و معاویه از سوی علی (ع) مخالفت کردند. 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 (کلمه حق ایراد بها الباطل) چون پس از مرگ پیامبر، نه خدا حکم می کند نه پیامبر، بلکه انسانی دارای گوشت و خون آن هم به هر اندازه که مهم باشد. معاویه با استفاده از این شعار مدعی برخورداری 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». 31 خلیفه اول چنین ادعایی نکرد. او خود را خلیفه پیامبر خداوند خواند. این بدان معنا است که بر اساس دیدگاه اسلامی تنها يك 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 هباسب، 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» 32 به عقیده عشماوی، خطر شعار «حکومت الله» که سازمان های تند رو به تشریح آن می پردازند و احساس می کنند برای تأسیس آن مجوز الهی دارند، در همین جا است.

با این همه، به نظر عشماوی پدیده افراط گرایی به مصر، منحصر نمی شود. امروزه این امر به يك پدیده فرامرزی تبدیل شده است. علل این پدیده در فقدان اعتمادی است که انسان ها 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 33. گرایش افراطی متمایل به استفاده از خشونت و تروریسم، تروریسم مصر بیش از هر کشور اسلامی دیگری متمرکز شده است. این گرایش از سوی کشورهای خاصی حمایت می شود (به استثناء یکی دو کشور) گرایش سیاسی - مذهبی هیچ راهی برای بهبود این اوضاع پیش نهاد نکرده است. تنها کار آن ها قتل مخالفان، خصومت نسبت به جامعه و شورش در برابر رژیم موجود است. این جریان، اسلام واقعی را [تحریف کرده] و آن را به جنگ با جامعه ملی و بین المللی می کشاند. واکنش های جامعه جهانی به عواملی مربوط می شود که گرایش های سیاسی - مذهبی هیچ کنترلی بر آن ندارد. اگر این گرایش در برابر به عهده خواهد گرفت ؟ چنان چه در نتیجه این فعالیت ها جهان علیه اسلام اعلان جنگ کند، تنها این جریان است که باید مقصر شناخته شود. 34

نکته دیگر مربوط به نظرات عشماوی آن است که تمام تمدن غرب شیطانی نیست. این تمدن دارای ارزش های بزرگ و ارجمند نیز می باشد: سازمان، علم بهداشت، اعتماد، دقت، نوزایی، طراحی، هم کاری و خدمات عمومی. این ارزش ها دربرگیرنده مفاهیم معنوی نیز بوده و لزوماً مادی نیستند. از این مسأله می توان نتیجه گرفت که هیچ فرد یا گروه واحدی حق قیم بودن بر مردم یا جامعه یا جامعه ملی یا بین المللی را ندارد. این قیم مآبی به نام دین می تواند به دیکتاتوری یا فاشیسم منجر شود. 35

شعار مهمی که در تفکر اسلامی حکم فرما شده، شعار جهاد است. این شعار برای بسیاری از مسلمانان در سراسر جهان بار روانی فراوان دارد. عشماوی ریشه های تاریخی و فقهی مفهوم فوق را در تفکر اسلامی بررسی می کند. او همانند بسیاری از روشن فکران لیبرال دیگر جهاد را به مفهوم معنوی آن تعبیر می کند تا عمل نظامی یا جنگ علیه مسلمانان غیر مؤمن یا غیر مسلمانان. کلمه جهاد از فعل جهد به معنی «تلاش کردن» یا مبارزه علیه شخصی یا چیزی است. در دوره نخست نبوت پیامبر اسلام در مدینه (622-610)، از این اصطلاح استفاده معنوی می شد و به مفهوم «خودداری» یا مبارزه مسلمانان برای کنترل نفس بود. او می بایست از جانت خداوند تبارک و تعالی، در راه 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 آن ها را دفع کنند. 36

عشماوی آیات بسیاری را از قرآن در این رابطه ذکر می کند که از میان آن ها می توان به سه آیه به این شرح اشاره کرد: «و ان جاهداك علي ان تترك بي ماليس به علم فلا تطعهما و صاحبهما في الدنيا معروفاً» (و اگر تو را وادارند چیزی را که بدان علم نداری شریک من گردانی، از آنان فرمان مبر و با آنان در دنیا به نیکی هم نشینی کن - سوره لقمان، آیه 15) ؛ «و الذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین» (و کسانی را که در راه حق ما کوشیده

اند، به راه های خاص خویش رهنمون می شویم. وبی گمان خدا با نیکوکاران است. سوره روم) ؛ «فلا تطع الکفرین و جاهدهم به جهاداً کبیراً» (پس از کافران اطاعت مکن و با آنان به سختی جهاد کن - سوره فرقان، آیه 25). پس از عزیمت حضرت محمد (ص) و پیروانش به مدینه (630-622)، معنی اصطلاح جهاد گسترش یافت و هم راه با اندیشه مبارزه و حمایت معنوی، یک بعد مادی نیز پیدا می کرد.

مثال های 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 15) ؛ «انفروا خفاً و ثقلاً و جاهدوا باموالکم و انفسکم فی سبیل الله» (چه سبک بار، چه سنگین، روانه شوید و به مال و جانتان در راه خدا جهاد کنید - سوره توبه، آیه 41). طی این دوره حضرت محمد (ص) و پیروان شان از آزار و فشار مردم مکه در رنج بودند و ناچار شدند تا مهاجرت کنند و برای ایستادگی در برابر مردم مکه دست به بسیج حمایت مادی از خود بزنند. تحول بعدی در معنی جهاد پس از آن صورت گرفت که مؤمنان اولیه نبرد خود علیه مردم مکه را در غزوه بدر (624) به راه انداختند. پیامبر اسلام دید که معنی مادی مفهوم، بر محتوای معنوی آن پیشی گرفته است و بدین دلیل، پس از غزوه بدر اعلام کرد که «ما از جهاد اصغر به سوی جهاد اکبر بازگشتیم». این بدان مفهوم بود که نبرد بدر تنها یک جهاد اصغر بود. جهاد، شمشیر نیست که آن را 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.

عشماوی آیات بسیاری را نظیر آیات زیر در این باره ذکر می کند:

«فاصبروا صبراً جمیلاً» (پس صبری نیکو پیشه کن - سوره حاقه، آیه 69) ؛ «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 29) ؛ «و تواصوا بالصبر» (و هم دیگر را به شکیبایی سفارش کرده اند - سوره عصر، آیه 3) ؛ «اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علی نصرهم تقدیر. الذین اخرجوا من دیارهم بغیر حق الا ان یقولوا ربنا الله» (به کسانی [از مؤمنان] که [مشرکان] با آن ها 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 نبوه که گفتند خداوند پروردگار ما است - سوره حج، آیات 39-40) ؛ «و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم و لا تعتدوا» (و با کسانی که با شما آغاز کارزار می کنند در راه خدا کارزار کنید، ولی ستم کار و آغاز گر نباشید - سوره بقره، آیه 190).

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 37. آیاتی هست که پس از دومین نبرد در غزوه خندق (626) علیه اهل کتاب به یهودیان و مسیحیان - بر پیامبر نازل شد. مردم مکه، مدینه را محاصره کردند و مهاجران مسلمان ناچار در آن جا 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 لا یؤمنون بالله و لا بالیوم الاخر و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله و لایدینون دین الحق من الذین اوتول 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 نمی ورزند، کارزار کنید تا به دست خویش جزیه

بدهند - سوره توبه، آیه 29) عشماوی توضیح می دهد که این آیه به همه مردم اهل کتاب، یعنی یهودیان و مسیحیان اشاره نمی کند، 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 این که جزیه، مالیات مقرر شده بر آن ها به منظور اثبات حسن نیت شان، پرداخته شود، جنگ علیه آنان در همان لحظه خاتمه می یابد. 38

عشماوی برای کامل کردن تصویر، میان این آیه و آیه ای که علیه مرتدین در میان اهالی مکه به هنگام فتح شهر توسط پیامبر در 630 نازل شده، مقایسه می کند: «و اقتلوهم حیث ثقتموهم و اخرجوهم من حیث اخرجوكم و الفتنة اشد من القتل و لا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتی یقاتلوكم فیه فان قاتلوكم كذلك جزاء الكافرين. فان انتهوا فان الله غفور رحیم. وقاتلوهم حتی لا تكون فتنة و یكون لدین لله فان انتهوا عدوان الا علی الظالمین الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرمات قصاص فمن اعتدی

علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم و اتقوا الله و اعلموا ان الله مع المتقین» (و هر جا که بر آنان دست یافتید بکشیدشان و آنان را از همان جا که شما را رانده اند [مکه] برانید، و فتنه شرك بدتر از قتل است، و در مسجد الحرام با آنان [آغاز] کارزار نکنید، مگر آن که آنان در آن جا 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 شرك باقی نمانده و دین فقط دین الهی باشد. و چون دست برداشتند ستم نباید کرد مگر بر ستم گران. ماه حرام در برابر ماه حرام است. و حرمت [شکنی] ها را باید مقابله به مثل کرد، پس هر کس که ستم بر شما کرد، به همان گونه که بر شما ستم می کند، بر او ستم روا دارید و از خداوند پروا کنید و بدانید که او با پرهیزکاران است - بقره، آیات 194-190). به گفته عشماوی، بر اساس نقل این آیات قرآنی جنگ علیه کفارمکه تا زمانی که مسلمان شوند يك جنگ تمام عیار است، در حالی که جنگ علیه اهل کتاب تنها به کسانی اشاره دارد که به مذهب خود بی ایمان شدند، و آن هم تا زمانی که مالیات (جزیه) نپردازند، ادامه دارد 39. از این جا است که می توان به مفهوم و معنی اولیه جهاد از دیدگاه عشماوی پی برد. جهاد يك مبارزه مداوم علیه تمایلات نفسانی و توان مقاومت در برابر مشقات زندگی است. پس لزوماً يك جنگ تمام عیار علیه کفار نیست و امروزه کفاری از نوع بت پرستان آن زمان وجود ندارد. اگر هم جنگی در بگیرد، يك جنگ تدافعی است و نه يك جنگ تهاجمی. 40

عشماوی با طرف داران تحقق ناسیونالیسم اسلامی (القومية الاسلامية) وارد يك بحث و جدل لفظی می شود. این بدان مفهوم است که کشورها یا ملیت های مسلمان مورد قبول نیستند؛ تمام ملیت ها و دولت ها باید در يك دولت واحد اسلامی ادغام شوند که در آن شهروندی های گوناگون و اختلاف برانگیز و فرد گرایی مبنی بر جامعه خاص لغو خواهد شد. او توضیح می دهد که مذهب اسلام يك ایمان همه جاگیر و جهانی است که از مفهوم ملیت ها فراتر می رود و برای ایجاد يك رژیم خاص یا حزب و تیره تلاش نمی کند. قرآن در این رابطه می فرماید: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر او انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عبدالله اتقکم ان الله علیم خبیر» (هان ای مردم همانا ما شما را از يك مرد و زن آفریدیم و شما را به هیأت اقوام و قبائلی در آوردیم تا با يك دیگر انس و آشنایی یابید، بی گمان گرامی ترین شما در نزد خدا پرهیزکارترین شماست، که خداوند دانای آگاه است - سوره حجرات، آیه 49). پیامبر خود گفته است که: «عرب بر غیر عرب برتری ندارد مگر به تقوی و پرهیزگاری». نه در این آیه قرآنی و نه

در حدیث فوق اساسی برای ناسیونالیسم یا قبیله گرایی وجود ندارد. اسلام دینی است که درهای آن به روی همه باز است. 41

این مفهوم القیومه الاسلامیه (ناسیونالیسم اسلامی) که اولین بار در سال های دهه 1940 تبلیغ شد، یک مفهوم اشتباه است و دلیل آن هم آن است که اسلام یک 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 بنی امیه که آن را ابزار برتری عرب بر غیر عرب قرار دادند، به روح جاهلیت باز گشته و عکس العمل هایی را برانگیختند که نتیجه آن در دوره عباسی ظهور کرد و آن تشکیل دو موجودیت ملی جداگانه، یکی عربی و دیگر ایرانی، که در درون اسلام بود. قبیله گرایی و تبدیل مذهب به یک اندیشه سیاسی ملی از همان زمان نتایج مصیبت باری به ارمغان آورده است. تحول این دیدگاه های 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 سر برآوردند. این وضع تا قرن دوازدهم یعنی زمانی که ملیت های گوناگون نظیر ایرانیان، بیزانتهی (رومی) ها، ترک ها، مغول ها و تاتارها بر اسلام مسلط شدند، ادامه یافت تا این که عثمانی ها از قرن پانزدهم تا آغاز قرن بیستم کنترل اسلام را به دست گرفتند. در سال 1919، 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 سر برآوردند. یک اسلامی به رهبری عربستان سعودی که علیه جریان مخالف جنگ به راه انداخت و آن را به سکولار بودن، طرف داری از کمونیست ها و کافران منکر نقش راستین اسلام متهم کرد. عربستان سعودی به منظور تقویت و رشد جریان مذهبی، در سال 1966 کنفرانس هم بستگی اسلامی را برپا کرد. جمال عبدالناصر که در این زمان در اوج محبوبیت بود از پیوستن به این کنفرانس خودداری کرد، اما پس از شکست ژوئن 1967، 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 زندان های ناصر آزاد کرد. بسیاری از مصری ها که تحت نفوذ جریان مذهبی در عربستان بودند، از این کشور به مصر بازگشتند. آن ها توانستند با کمک پول های 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 عشماوی 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 شفاف ترین ناسیونالیسم اسلامی بود و در یک کشور غیر مسلمان تشکیل می شد، شناخت عمیقی از اسلام ندارد بلکه تنها از سمبول های 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 بیش تری ظاهر شود. دو ناسیونالیسم اولی تلاش دارند این نوع ناسیونالیسم سوم را در کنار خود داشته باشند. 42. بدین ترتیب، اسلام کنونی به هیأت مبارزه ای سیاسی درآمده است که به عقیده عشماوی ارتباطی با اسلام واقعی ندارد و علت آن هم ناآگاهی [یا ناکافی بودن آگاهی های] ناسیونالیست های مذهبی در امور مذهب است.

4- صف آرای موافقان و مخالفان

کتاب عشماوی انتقاد شدید و حتی ناسزاگویی شخصی فهمی هویدی نویسنده اسلام گرا را برانگیخت. هویدی این ادعا را که پیام محمد (ص) همانند پیام موسی جنبه قانون گذاری 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 1950 از سید قطب و طرف دارانش شنیده شد، اما اخوان المسلمین تحت رهبری حسن الهضیبی آن را رد کرد. هضیبی فصلی در کتاب خود، دعاه لاقضاه (دعوت کنندگان نه قضاوت کنندگان) در این مورد نوشت و آن را میان زندانیان اخوان المسلمین پخش کرد. هویدی مدعی است که قاضی عشماوی چیز جدیدی را فاش

نکرده است. اندیشه های او قبلآدر کتاب شیخ علی عبدالرازق، یعنی اسلام و اصول الحکم (اسلام و اساس حکومت) 43 که در 1925 منتشر شد. منعکس شده است. دکتر عبدالعظیم رمضان در يك سلسله مقالات در هفته نامه اکبر چاپ قاهره و در نشریه الازمنه، در چند جا به مقابله با هویدی برخاست و هویدی ناچار شد تا برخی از حملات خود علیه عشماوی را پس بگیرد.

در این جا امکان خلاصه کردن ده ها مقاله ای که له یا علیه عشماوی و نظریات او نوشته شده است نیست، اما به منظور کامل کردن تصویر این بحث و جدال، نظرات چهار تن از مشارکت کنندگان در این مباحثات قابل توجه است؛ این افراد عبارتند از: دکتر فؤاد زکریا، جاد الحق رئیس دانشگاه الازهر، نجیب محفوظ و دکتر سعدالدین ابراهیم.

دکتر فؤاد زکریا در این رابطه چنین می گوید: تمامی کسانی که بحث های روشن فکرانه 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 آن ها، از جمله خود من، همیشه از گفت و گوی خردمندانه حمایت کرده و سرکوب رژیم های گوناگون را محکوم کرده ام. با این همه، این سعه صدر نباید آن ها را از محکوم کردن فعالیت های بزدلانه و هشدار دادن به جامعه نسبت به خطرات این فعالیت ها باز دارد. من معتقد نیستم که روشن فکران مصر باید رفتار جوان هایی 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. بر عکس، تجربه چند سال گذشته ثابت کرده است که آن هایی 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 يك بوروکراسی عظیم هستند که از اوایل دهه 1970 به رشد و گسترش خود ادامه داده است. هدف آن بهره برداری از اسلام به منظور دست یافتن به اهداف سیاسی است. همانند هر بخش کوچک يك بوروکراسی عظیم، افراط گرایان هدف خود را به خوبی می شناسانند و با بی رحمی تمام به سویی اجرای آن مأموریت گام بر می دارند. از آن جا که به این جوانان آموخته شده است که احکام دین آن ها 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 آن ها قرار دهد، به خود اجازه می دهند تا بر طبق قوانین و روش های خود قانون را به دست بگیرند. این به ویژه زمانی به يك بهانه ساده و آسان تبدیل می شود که به حدیث پیامبر متوسل می شوند که می گوید: «هر کسی که شاهد انجام يك عمل ممنوعه باشد، خود باید به تصحیح آن اقدام کند». فهم آن ها 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 هم زمان به خود بدهد، آن جامعه چگونه به کمال می رسد. 44
 جاد الحق، شیخ و رئیس دانشگاه الازهر، در نامه ای خطاب به فهمی هویدی، ضمن حمایت از او چنین گفت:

برادرم، من هم همانند تو می پرسم: چه کسی این مرد (اشاره به عشماوی) را در مقامی قرار داده است که بر اسلام و مسلمانان حکم براند؟ برای چه کسانی کار می کند؟ چه کسی به این ها 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 روزنامه ها و نشریات خاصی در مصر به آن دست زده اند و آثاری که گاه به گاه برای منحرف کردن [مسلمانان] از راه مستقیم الله منتشر می شود، قرار داد آن ها در این توطئه با تلاش تمام خواستار اصلاح در اسلام، یعنی حقیقتی ترین راه زندگی می شوند. باید بر همه مردم آگاه و روشن بین آشکار شود که ما علیه میکروب ها و بیماری های واگیر دار می جنگیم و به حاملان این بیماری های واگیردار (اپیدمیک) روشن فکری و گسترش دهندگان دروغ اجازه نخواهیم داد تا مردم را گمراه کنند و توجه آن ها را از مکشلات جدی زندگی منحرف سازند همه کسانی که دم از آزادی می زنند اما فهم درستی از آن ندارند و از آن به درستی استفاده نمی کنند. ما باید با آن هایی که با تمام قوا تلاش می کنند با چنین دیدگاه های فاسدی از هر گوشه و کنار و هر منطقه از اسلام سخن بگویند مبارزه کرده و تکلیف خود را با آن ها روشن کنیم؛ از يك جرقه، آتشی بزرگ برافروخته می شود. 45

به دنبال انعکاس بحث های 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 مبارزه ای پیرامون دین و دولت در حال شکل گیری است. در يك طرف مبارزان وجود دارند که درگیر خشونت شده اند و در نتیجه، دست گیری و محاکمات آن ها شروع شده است. يك طرف روشن فکری نیز در این جریان هست که در آن احساساتی که به ندرت می تواند در تفکر عینی و آرام نقش داشته باشد، حاکم است. بدین ترتیب، ما از کتاب اسلام سیاسی قاطی محمد سعید العشماوی، به گرمی و با خوش بینی استقبال کردیم. این کتاب نمونه خوبی از يك ندای متین و عمیق است که به حیاتی ترین موضوعاتی که بسیاری از جوانان و افراد مسن را به خود مشغول داشته است می پردازد؛ و آن عبارت است از حکومت الله، حکومت اسلامی و جهاد. پس از آن وی کتابی به همان میزان پر اهمیت پیرامون ربا در اسلام منتشر کرد. او موضوع مورد نظر خود را به شیوه ای صریح و علمی مورد بررسی قرار می دهد و به عنوان نقطه آغاز از يك بحث بسیار تخصصی عمیق در دین و قانون شروع می کند. هدف او از این کار آرزوی عمیق برای درگیر شدن با موضوع به شیوه ای خردمندانه و علمی است تا از این طریق به دیدگاه روشن بینی برسد و به يك هدف ملی بسیار شرافت مندانه دست یابد. او هم ردیف بهترین متفکران کنونی ما قرار می گیرد که از طریق يك گفت و گوی سازنده خواستار در آمدن از تاریکی و رفتن به سوی نور هستند. من اطمینان دارم که هم ما، چه مردم و چه حکومت، به يك گفت و گو و تفکر انتقادی نیازمند هستیم تا به راه صحیحی که ما را به قضاوت، درک سلیم و پختگی رهنمون می سازد دست یابیم. شاید من از شنا کردن در عمق آب و وارد شدن به این بحث که بصیرت لازم را برای آن ندارم هراس داشته باشیم اما مطمئن هستیم افرادی که این گفت و گو را دنبال می کنند، نماینده مؤمنان و وفاداران به امت ما هستند و هدف شان شناخت حقیقت است، آن ها کسانی هستند که از بحث و جنجال های پیرامون این قضیه

خسته شده اند، از خشونت صدمه دیده اند و از ضد خشونت نیز نفرت دارند. آن ها به سخنان کسی گوش می دهند که گنجینه خرد را برای آن ها بگشاید و از این طریق نور حقیقت و صداقت برایشان جلوه گر شود. 46

دکتر سعد الدین ابراهیم، جامعه شناس مصری و استاد دانشگاه نیز که در این گفت و گو بر سر کتاب قاضی سعید العشماوی وارد شد، چنین نوشت: میان فهمی هویدی اندیشمند اسلامی و قاضی سعید العشماوی بحث و جدلی در روزنامه الاهرام درگرفته است. این يك بحث و جدال بی ثمر است، چون من دوره های بحث های گذشته به ویژه بحث های سال های دهه 1920 مربوط به کتاب الاسلام و اصول الحکم شیخ علی عبدالرازق را که مدعی بود اسلام هیچ گونه رژیم خاصی را به مسلمانان برای اداره حکومت و دولت خود تحمیل نمی کند، خوانده ام. من نه در بحث و جدال های دهه 1920، نه بحث و جدال های دهه 1940 و نه در دهه 1980 (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 ویژگی های این بحث و جدال است. هر يك از طرفین در دفاع از نقطه نظر خود زندگی اش را به خطر می اندازد و به امید این که 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 يك راه هموار و صحیح را به او نشان دهد. بدین ترتیب، می توان این بحث و جدال را «يك جنگ مبتنی بر قلع و قمع روشن فکرانه» عنوان کرد اسلام به عنوان يك مذهب، فرهنگ و شیوه زندگی يك عمر تقریباً 1400 ساله داشته است. حتی با این وجود، مبلغان اسلام و تحقق شریعت در این کشور هرگز نتوانستند بخش عظیمی از عموم را به خود جلب کنند. طرف داران سایر اندیشه ها با آن ها به رقابت پرداختند. «جایگزین اسلامی» از قرن گذشته در عرصه های عربی و اسلامی وجود داشته است، اما کسانی که طرف دار و هواخواه آن بوده اند، از يك 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 سال های دهه 1940 و سوم در سال های دهه 1970 و دهه 1980. به نظر می رسد که شهرت و محبوبیت جایگزین اسلامی ناشی از عوامل زیر باشد:

چندگانه بودن چالش بودن چالش ها و بحران های داخلی و خارجی که رژیم در رویارویی با آنها موفق نبوده است.

شکست جریان ها و نیروهای مخالف برای طرح جایگزین معتبر و شفاف برای این چالش ها. بحران ها.

3. تمایل طرف داران جایگزین اسلامی در رویارویی واقع گرایانه با این بحران ها. جایگزین اسلامی مورد نظر اخوان المسلمین تا انقلاب ژوئیه به رهبری ناصر که يك آلترناتیو تهاجمی ناسیونالیستی عربی ارائه داد، به بقاء ادامه داد. به نظر می رسد که این آلترناتیو در مقایسه با دوره سلطنتی از اعتبار بیش تری برخوردار بود. اما شکست انقلاب در اواسط دهه 1960 و فاجعه 1967 به کاهش اعتبار محبوبیت آن منجر شد درست به همان شیوه ای که آلترناتیو حزب «وفد» که طی انقلاب 1919 ظهور کرد، اعتبار خود را در دهه 1940 از دست داد. بخش قابل توجهی از جمعیت در دهه های بعد از شکست 1967 جذب جایگزین اسلامی شدند. این سومین دوره بخت و اقبال در جریان این قرن بود. تداوم رشد و نمو آن به تداوم مشکلات و بحران های جامعه مصر و فقدان جایگزین های مؤثر تر و معتبر تر وابستگی دارد. به نظر می رسد که جایگزین اسلامی معاصر اعتبار بیش تری از دو دوره قبلی دارد. امروزه سرنوشت جایگزین اسلامی به توانایی طرف داران این جایگزین، غلبه بر «ناآگاهی» اعضای آن و

نیز به این بستگی دارد که رضایت آن ها به قبول پلورالیسم دموکراتیک و سیاسی يك تمايل اساسي يا صرفاً يك تاکتیک موقتي. 47

قاضی عشماوی هشدار می دهد که اسلام با خطري هم سان با فاجعه روبرو است و مصر در يك خطر وخيم به سر مي برد. او هم چنین نسبت به گرایش های متمایل به سیاسی کردن دین هشدار می دهد. مصر باید زنگ خطر را به صدا در آورد و ضمن توضیح پیرامون این خطر به هر گونه تلاش ممکن برای تبدیل اسلام به يك مذهب انساني، معنوي، جهاني و فرهنگی عاري از افراط گرایی و رقابت نژادي يا قبيله اي همانند عصر جاهليت، دست بزنند.

به نظر می رسد که هم کتاب اسلام سیاسی و هم عکس العمل برخاسته نسبت به آن بیانگر اوضاع جامعه مصر و نیز الگویی از بحث و جدال موجود در این جامعه است. گرایش های اسلامي گوناگوني که در مصر از اجراي شريعت حمايت مي کنند، چه در جناح آرام اخوان المسلمین باشند که در اواخر دهه 1980، 45 نماینده در پارلمان مصر داشت و این تعداد در 2005، به 88 نفر رسید، چه در نهاد مذهبي و يا در جناح پر سر و صدای گروه های گوناگون مذهبي مبارزه جو، هدف شان کسب قدرت است. این گروه ها از اشتباهات گذشته درس می گیرند، به نتایج فعالیت ها و تلاش های تبلیغاتي خود پی مي برند و از آزادي های نسبي که برای آن ها فراهم شده بهره برداري مي کنند. در عین حال، اوضاع وخيم اقتصادي پشتوانه مساعدی برای فعالیت های آنها می باشد. البته، تحقیقات اساسي بیش تري 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 مصر به طور خاص به کجا می رود.

1. Leonard Binder, Ali Abd al-raziq and Islamic Liberalism: The Rejected Alternative, (Chicago: ucp, 1988), pp. 128.2-151. 132-135.4
(1998). 5. Binder. op. cit., pp. 144-1467. 6. (1972): 34.8. 32.9. 10. :
« : (1993): 12.11-23. 320.12-326. : 1376 :
(1376) 4 « » (1377 17) (1384) « » (1382) 32 « » (1381) 28
(1381). 13. 14. : (1983) (1988) (1987) (1985)
(198) (1988) (1988) (1988) (1984) (1985). 15. (1987). 16.
Israel Altman, Islamic Opposition Geoupain Sadat's Regime (shiloach Institute, Tel: Aviv University, 1978, pp. 19-30. 17. saad Eddin Ibrahim, "Islamic Activism in Egypt. Third World Quarterly (April 1985) 18. (1987) 19. « » (1988) 20.
21. 7 21-70 93-109 127-137 139.22-153 155.23-163 15.24. 36-
34.25 26. 36.27 38.28 2. 41.29 42.30 43.31-44 33.32 34.33
58.34 68.35 68.36-69 95.37 96.38-99 99.39 99.40-100 141.41 8-
141.42 148. : Fouad Ajami, op. cit. 43.
44. (1988) 45. (1988) 46. (1988) 25) 47. (1988) Nemat:
Guenva, The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt, Introduction by Dr. Saad Ebrahim, (Cairo: American University, 1988), pp. 7-18. 48. 152.