

پیشگامان بیداری اسلامی در مصر

نصرالله آقاجانی*

چکیده

دوران معاصر شاهد حیات مجدد اسلام در عرصه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی و تحت عنوان «جریان بیداری اسلامی» در سده اخیر می‌باشد. در دنیای اهل سنت، مصر نخستین جبهه بیداری اسلامی را توسط پیشگامانی همچون سید جمال، عبده، رشید رضا و اخوان المسلمین پدید آورده است. دین و سیاست در اندیشه آنان به ویژه در نگاه سید جمال و اخوانی‌ها درهم تنیده بوده و تفکیک آن دو از یکدیگر ناممکن می‌نماید. در اندیشه پیشگامان بیداری اسلامی، تمدن مادی غرب در کنار چهره استعماری آن، دو روی یک سکه ارزیابی شده و در عین تجویز اخذ فناوری، از پیامدهای مادی این تمدن هشدار داده‌اند. در این میان، عبده نسبت به استاد خود سید جمال و اخوانی‌ها قدری متفاوت به نظر می‌رسد. جریان بیداری اسلامی در عین ریشه داشتن در عمق تاریخ و برخورداری از اصالت، به آفاتی هم مبتلا بوده است که ضرورت حزم و هوشیاری را طلب می‌کند.

کلیدواژه‌ها: مصر، بیداری اسلامی، اسلام، تجدد، غرب، سید جمال‌الدین اسدآبادی، شیخ محمد عبده، رشید رضا، سید قطب.

مقدمه

الف. زمینه‌های سیاسی - اجتماعی

۱. تهاجم گسترده غرب

در دوران معاصر، تهاجم غربی‌ها علیه دنیای اسلام به ویژه از مصر شروع شد که نخست از سوی فرانسه و سپس انگلیس با حضور نظامی ممتد در این کشور به وقوع پیوست. در کنار حضور نظامی، امری که تسهیل‌کننده این اشغال نامشروع بود، ایدئولوژی استعمارگران برای توجیه حضور خود و تغییر افکار عمومی به منظور پذیرش آنها بود. مبلغان مسیحی در کنار مراکز علمی و فرهنگی جدید که از سوی غربیان تأسیس شده بود، حامل ایدئولوژی تغییر بوده‌اند و متأسفانه تا حد زیادی به اهداف خود رسیدند. ورود استعمار و استمرار حضور او معلول استقبال مردم نبود، بلکه حاصل ضعف و شکست آنان در مواجهه با قدرت اشغالگران به دلیل فقدان سرمایه‌های فکری و تکنولوژیکی لازم بود. از این‌رو، مسلمانان نسبت به بیگانگان احساس نفرت و عداوت داشتند و درست به همین دلیل بود که جریان روشن‌فکری غرب‌گرا از نظر اجتماعی نتوانست پروژه غرب‌گرایی را تکمیل کند.

به نظر می‌رسد جریان بیداری اسلامی در مصر بر خلاف نظر برخی نظریه‌پردازان، بیش از آنکه متأثر از اندیشه‌های روشن‌فکرانه و میهن‌پرستانه‌ای باشد که از آن سوی مرزها از روسو، ولتر و میل برخاسته باشد، احساس نفرتی بود که از شعور و وجدان دینی مردم نسبت به حضور استعماری قدرت‌های بزرگ به وجود آمده بود. در این شرایط، اسلام به مظهر یک اراده جمعی برای زیستن و نفرت از بیگانگان تبدیل گشت. از این‌رو، بیگانگان برای مقابله با این حرکت، به سست کردن باورهای دینی مردم یا تغییر آن از طریق مبلغان مسیحی و غرب‌گرایان مسلمان روی آوردند. در مقابل، مسلمانان با

با نگاهی به عوامل و زمینه‌های غرب‌گرایی در دنیای اسلام روشن می‌شود که عوامل ضعف و رکود درونی جوامع اسلامی به همراه تهاجم همه‌جانبه استعمار، اعم از نظامی و فرهنگی، توانست اندیشه‌های ناهمگون و بیگانه‌ای را در جوامع اسلامی پدید آورد و به تدریج رویکردهای غرب‌گرایانه را رقم زند. در مقابل غرب‌گرایی، جبهه بزرگ و گسترده اسلام‌گرایان وجود دارد که با دل‌بستگی به فرهنگ و اندیشه اسلامی درصدد بازگشت به اسلام راستین و بازسازی جامعه مطابق اصول و ارزش‌های اسلامی برآمده‌اند. اینان جوامع اسلامی را در شرایطی می‌دیدند که در دستان هوسباز حکمرانان مستبد، از رشد و پویایی وامانده، بالندگی خویش را در خلاقیت فکری و عملی از دست داده است. به علاوه، این بار، قدرت‌های چپ‌اولگر اروپایی بودند که با فشردن گلوگاه حیاتی جوامع اسلامی و قطع شاه‌رگ‌های آن، تحقیری هویتی و تمدنی بر آن روا داشتند؛ حقیقت تلخی که اگر روزی از چشمان امثال طه‌طاوی، از نخستین روشن‌فکران غرب‌گرای مصری، مخفی مانده بود، نگاه تیزبین سید جمال‌الدین اسدآبادی آن را دنبال کرد و همگان را به دنبال خود به بیداری اسلامی فراخواند. این تحقیق درصدد است اهداف و اندیشه‌های نخستین منادیان جریان بیداری اسلامی را در مصر نشان دهد تا در بازشناسی این جریان، عناصر اصلی و هویت‌بخش آن در معرض توجه اندیشمندان و محققان قرار گیرد. در عین حال، به برخی از لغزش‌ها و آسیب‌های برخی از شخصیت‌های جریان بیداری اسلامی توجه شده و به آفات فراروی این جریان اشاراتی خواهد شد. جنبش بیداری اسلامی در مصر از سده نوزدهم و بیستم از عوامل و زمینه‌های گوناگونی سرچشمه گرفته که مجموعه آنها را می‌توان در دو دسته ذیل تقسیم کرد:

اسلامی به وجود آمد، اسلام اثر رهایی‌بخش خود را آشکار ساخت. مردم با آگاه شدن از تضاد ذاتی اسلام و مفاهیم جدید دنیای غرب که برخاسته از هویت مادی‌گرایانه تمدن غربی بود، سدّ مقاومت و ستیز را سامان دادند. نقش مصلحان بزرگ آن روزگار نظیر سید جمال و عبده، نقشی تأسیسی نبود، بلکه پژواکی بود که از متن دین برخاسته بود و جامعه اسلامی را به بازگشت به خویشتن دعوت می‌کرد. فرهنگ غرب که نمی‌توانست تعارض خود را با اسلام نمایان نکند، هرچه نمادهای خویش را آشکارتر می‌کرد زمینه بیشتری برای احساس بیگانگی مسلمانان آگاه فراهم می‌آورد. از این رو، جنبش اسلامی مسلمانان پیش از هر عاملی مدیون ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی است و به تعبیر عقّاد، نویسنده شهیر مصری، ملت‌های مسلمان در دوران استعمار علی‌رغم به دوش کشیدن بار سنگین استعمار، تنها یک عامل توانست این ندا را در گوش آنها طنین‌انداز کند که اگرچه از دانش و ثروت و سلاح و آزادی و منزلت سیاسی محروم شده است، اما از همه چیز محروم نیست. این عامل، چیزی جز باور دینی نبود. این نیروی نگه‌دارنده که می‌توانست وضعیت موجود را به اراده انسان تغییر دهد، همان رمز و راز عقیده کاملی بود که امت اسلامی به هنگام فقدان هر نیروی دیگر در پرتو آن پناه می‌گرفت.^(۲)

۲. رکود و انحطاط فکری

در دنیای اهل تسنن غلبه اشعری‌گری و مخالفت با تلاش‌های فکری، فلسفی و اجتهادی، زمینه انحطاط خردورزی و رکود علم و معرفت را پدید آورد و این به نوبه خود زمینه‌ساز شیوع انواع صوفی‌گری شد، به گونه‌ای که گفته‌اند: در دولت عثمانی برای هر حرفه و جماعتی یک یا چند حلقه صوفیه وجود داشت که به

بازگشت به اسلام و بازسازی هویت اسلامی خویش از یک سو، به دفاع از سرزمین‌های اسلامی تحت اشغال اجانب برخاستند و از سوی دیگر، تلاش نمودند تا ایمان و کیان اسلامی خویش را در برابر تهاجم بیگانه حفظ نمایند.^(۱)

۲. استبداد و انحطاط اجتماعی

تهاجم نظامی و استعماری غرب علیه جهان اسلام، خود معلول فضای استبدادی حاکم بر جوامع اسلامی بود که به نوبه خود انحطاط و عقب‌ماندگی را پدید آورد. جامعه‌ای که از ساختار سیاسی و فرهنگی استبدادی برخوردار باشد، همواره در برابر تهاجم بیگانه شکننده است. به گونه‌ای که به بیماری از خودبیگانگی، بی‌تفاوتی و رخوت مبتلا گشته روح تعاون و ترقی در آن رخت برمی‌بندد. چنین وضعیتی در امپراتوری عثمانی به وجود آمده بود؛ امری که پیشگامان بیداری اسلامی را واداشت تا حاکمان مستبد را به تنظیم مجدد حکومت و سیاست برای دستیابی به عدالت و پیشرفت دعوت نمایند. بیداری اسلامی دارویی برای درمان این درد بود.

ب. زمینه‌های فکری - فرهنگی

۱. اسلام رهایی‌بخش

اسلام به عنوان دینی که نیروی محرکه بسیار بالایی را در هویت‌بخشی و مقاومت ملی در برابر بیگانگان دارد، جزئی از کیان مردم مصر بوده است و مسلمانان مصر نسبت به اسلام و اعتقادات دینی بی‌تفاوت یا بی‌مهر نبودند، اما این دل‌بستگی نقش فعال و همه‌جانبه‌ای را در ساختار و سازمان اجتماعی آنها ایفا نمی‌کرد. به علاوه، فقر اقتصادی و فرهنگی مانع بزرگی در بهره‌گیری از سرمایه عظیم اسلام بود. زمانی که تلاش مصلحان مسلمان به ثمر نشست و خودآگاهی نسبی جامعه

۴. بازگشت به سلف

البته در میان اهل سنت جریانی تاریخی به نام «بازگشت به سلف صالح» و مسلمانان نخستین قرون اسلامی وجود داشته است که با گذر از مراحل تاریخی توانست ضرورت وجود خود را به شکل جدیدی در بین اصلاح‌طلبان اندیشه دینی اهل سنت حفظ نماید. رویکرد جدید ضمن تأکید بر بازگشت به سلف صالح، به دلیل اصراری که به عقل، علم، اجتهاد و نوآوری دارد، از رویکرد وهابیت متمایز می‌باشد. هرچند تأثیراتی از آنها در بین برخی از افراد این جریان قابل مشاهده است، اما تفاوت‌های اساسی در اهداف و رویکردهای ایشان با وهابیت به خوبی آشکار است. این رویکرد تحت تأثیر سید جمال‌الدین، از عبده و بعد از او رشیدرضا آغاز می‌شود و توسط شخصیت‌های برجسته اخوان‌المسلمین از قبیل حسن البنا و سید قطب به حیات خود ادامه می‌دهد.^(۵) بنابراین، ایده بازگشت به سلف صالح و بازنگری بنیادین در وضعیت مسلمانان، توانست جریان‌ساز رویکرد اصلاحی در جنبش بیداری اسلامی اهل سنت مصر باشد.

پیشگامان بیداری اسلامی

تاریخ نهضت‌های اسلامی معاصر گویای این حقیقت است که نخستین بارقه‌های بیداری مسلمانان از سوی کسانی زده شد که از بستر اندیشه اسلامی برخاستند و با تکیه بر بنیان‌های هویت دینی و تمدن عظیم اسلامی به بازشناسی وضع موجود جامعه خویش روی آوردند. زمان‌شناسی و دردمندی از وضعیت ناگوار مسلمانان، لباس رخوت و سستی را از اندامشان برانداخت و بر مرکب سعی و تلاش در میدان بازسازی روح و فرهنگ امت اسلامی رهسپارشان کرد. پیشگامان بیداری اسلامی

طویف بزرگ‌تری از تصوف منتهی می‌شد.^(۳) در بسیاری از فرقه‌های مربوط به دراویش، روح بی‌مبالاتی و مسئولیت‌گریزی سبب ترویج فساد در دولت و اجتماع می‌شد. در نتیجه، جامعه را به انحطاط اقتصادی و فرهنگی سوق می‌داد.^(۴)

انحطاط فکری و معرفتی، اندیشه دینی جامعه را هم سست و منحط کرد. چه بسیار خرافاتی که به نام فکر دینی عرضه شدند و تعصب و خامی و جمود که جای تعقل و بصیرت نشستند. از این‌رو، یکی از مهم‌ترین اهداف جریان بیداری اسلامی، زدودن کدورت کج‌فکری‌ها از ساحت اندیشه دینی و تجدید حیات اسلام و پاسخ‌گویی به مقتضیات زمانی بوده است.

۳. غرب‌زدگی و بحران هویت

فقدان اندیشه‌های دینی پویا و اصیل در جامعه اسلامی و تضعیف خردورزی و علم‌آموزی دو نوع انحطاط فکری و فرهنگی را به جامعه مصر و دیگر جوامع اسلامی تحمیل کرد: نخست، جمود و تحجر در اندیشه دینی و حیات اسلامی که بدان اشاره شد؛ دوم، انحطاط هویتی از طریق غرب‌زدگی و تقلید از آنچه غربیان گفته‌اند و سروده‌اند. انحطاط نخست همان بریدن از عقل و اندیشه صحیح دینی بود، ولی انحطاط دوم به معنای بریدن از هویت خویش و معلق شدن در فضای غربیان بود. هر دو انحطاط به یک میزان همچون دردی بی‌درمان، مصلحان عصر بیداری اسلامی را واداشت تا جامعه را به حراست از هویت اسلامی خویش دعوت کنند. مهاجم فکری و فرهنگی دنیای غرب علیه اندیشه و هویت دینی مسلمانان و تهمت‌های ناروا علیه اسلام، جریان بیداری اسلامی را تشدید کرد و توانست جبهه مقابله با مفاهیم و رویکردهای غرب‌گرایانه را به وجود آورد.

آرمان خواهانه‌ای نهفته بود که توانست بذر آن را در شرق و غرب بیفشاند. از این رو، همه ما مدیون او هستیم.^(۷)

۱-۱. **سید جمال و عوامل انحطاط:** روح سید جمال مالامال از درد و رنجی بود که از وضعیت اسفناک دنیای اسلام مشاهده می‌کرد. او از این رنج می‌برد که چگونه مسلمانان مورد تاخت و تاز بیگانگان قرار گرفتند، اموالشان را به غارت بردند، سرزمینشان را تصرف و بین خود تقسیم نمودند، خوف و هراس بر دل‌های امرایشان مسلط شده و یأس و پریشانی بر روحشان مستولی گشته است.^(۸)

از نظر او، جوامع اسلامی به آفات و محنت‌هایی گرفتار شده‌اند که مهم‌ترین آنها به شرح زیر می‌باشد:

الف) اختلاف و تفرقه بین مسلمانان: او علت این تفرقه را در گسست عقاید دینی مسلمانان از رفتارشان می‌داند و همین امر باعث شده تا بین جوامع اسلامی، سلاطین و حتی علمای اسلام وحدت و هماهنگی وجود نداشته باشد.^(۹)

ب) فاصله گرفتن مسلمانان از عقاید و اصول صحیح اسلام و مبتلا شدن به خرافات و پیرایه‌هایی که به نام دین، بخصوص از ناحیه خلفای جور و علمای سوء درباری ترویج می‌شد.^(۱۰)

ج) سید جمال در کنار انحطاط نظری و فکری، به انحطاط عملی و اخلاقی جامعه هم توجه می‌کند. از این رو، رسوخ اخلاق رذیله در افراد جامعه را باعث نابودی آن و تسلط بیگانگان می‌شمارد.^(۱۱)

د) عقب‌ماندگی علمی و توقف کاروان تمدن اسلامی: او علت این انحطاط را در انحطاط سیاسی جهان اسلام می‌بیند؛ یعنی همزمان با شروع انحطاط سیاسی، انحطاط علمی هم آغاز گردید.^(۱۲)

۱-۲. **دین و سیاست:** سید جمال حرکت فکری و اجتماعی خود را بر اساس دین و در چارچوب آموزه‌های اسلامی

در مصر، پرورش یافتگان مکتب اسلام بودند که با توجه به شرایط زمان و ظرفیت خویش نهضت بزرگی را شروع کردند. نخستین مصلح بزرگی که جریان بیداری اسلامی مصر مدیون اوست، سید جمال‌الدین اسدآبادی است.

۱. سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۵۴-۱۳۱۴ق)

مرحوم سید جمال‌الدین اسدآبادی را یکی از بنیان‌گذاران جنبش بیداری عرب دانسته‌اند؛ چه اینکه گسترش نهضت ضداستعماری و حس وطن‌دوستی در قرن سیزدهم مصر را مدیون رهبری او و شاگردانش به حساب آورده‌اند.^(۶)

او پس از گذراندن مراحل از عمر خود در ایران، افغانستان، عراق، عثمانی، مصر و هند و آشنایی با فرهنگ و تمدن جدید غرب، در سال ۱۸۷۱ برای بار دوم به قاهره رفت و این دوره از زندگی او که هشت سال به طول انجامید، نقش چشمگیری در پیدایش نهضت ضداستعماری مصر و پیدایش شاگردان و مریدانی داشت که هر کدام پرچمدار نهضت ضداستعماری و بیداری اسلامی بوده‌اند.

هرچند سید جمال‌الدین به دلیل انقلابی بودن و عمل‌گرا بودن فکر و اندیشه‌اش را مثل یک نظریه‌پرداز در دستگاه منسجمی تنظیم نکرد، اما عمق اندیشه و نظریه سیاسی او همانند وسعت جغرافیایی عملش، بلند و چشمگیر است. کرسی تدریس او در حلقه دانشجویی همچون عبده و دیگر شاگردان مصری‌اش مکانت علمی او را در کنار حرکت سیاسی پر نفوذش نشان می‌دهد. ارزش سید جمال در این بود که به اندیشه‌ها و آرمان‌هایش جان بخشید و حیات را در جامعه بی‌روح خویش دمید و به تعبیر مالک‌بن‌نبی، اندیشمند مغربی، اگرچه سید جمال طرح کامل انقلابی را به مسلمانان ارائه نداد، اما ارزش اساسی حرکت او در روحیه

آغاز کرد. یکی از ویژگی‌ها و از جمله اصول روشمند او در دعوت مسلمانان به بیداری اسلامی، استفاده وسیع از آیات قرآن کریم و روایات پیامبر گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در پیام‌ها و مقالات خویش است. بسیاری از مقالات «العروة الوثقی» مصدر به آیات قرآن و مستند به آنها برای احیای تفکر دینی در حوزه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی است؛ آیاتی که بیانگر سنت‌های الهی در جامعه، لزوم افزایش قدرت مسلمانان در مقابل اجانب، ضرورت اعتصام به «حبل الله» و اتحاد مسلمانان و... است.

بدیهی است که سید جمال سیاست را از منظر دین و برای دین می‌خواهد. او به طور صریح و آشکار اعلام می‌دارد که اسلام، حکومت کسی را که صاحب ولایت بر تفهید احکام الهی نباشد به رسمیت نمی‌شناسد و آن را نفی می‌کند.^(۱۳) او می‌گوید: همان‌گونه که اسلام دین دعوت به عالم ملکوت و امور معنوی است، تنظیم‌کننده حیات اجتماعی و تعاملات مدنی هم می‌باشد. اسلام حدود معاملات و حقوق کلی و جزئی افراد را بیان فرموده و شرایط حکومت بر مردم را تعیین نموده است و در حقیقت حکومت مورد نظر اسلام، حکومت شریعت و قانون اسلام است.^(۱۴) در اندیشه سیاسی سید جمال‌الدین، وقتی که حاکم اسلامی در حدود و ثغور شریعت و برای حفظ شئون آن حرکت کند، از سیادت بر دل‌های مسلمانان برخوردار می‌شود و فرقی نمی‌کند از چه ملیتی باشد، خواه ترک یا عرب یا فارس و یا...، اما زمانی که از این چارچوب خارج گردد از هر اجنبی‌ای شنیع‌تر خواهد بود، هرچند وطنی باشد.^(۱۵)

۱-۳. اسلام و تجدد: ادیان الهی و بخصوص اسلام در نظر سید جمال، محکم‌ترین اساس برای تأمین سعادت دنیا و آخرت انسان است و به تعبیر او، «و چون معلوم شد که دین مطلقاً مایه نیک‌بختی‌های انسان است، پس اگر بر

اساس محکم و پایه‌های متقن گذاشته شده بود، البته آن دین منهج اتم سبب سعادت تامه و رفاهیت کامله خواهد گردید و به طریق اولی موجب ترقیات صوریه و معنویه شده، علم مدنیت را در میان پیروان خود خواهد برافروخت. و در میان ادیان، هیچ دینی مانند اسلام بر اساس محکم و متقنی بنا نشده است.»^(۱۶)

از سوی دیگر، سید جمال در مواجهه با تجدد، با نظریه‌ها و مکاتبی که به ستیز با دین و دیانت می‌پرداختند، اهل سازش و مدهانه نبود. از این‌رو، کتاب نیچریه او به هدف مقابله با طبیعت‌گرایی که ملازم با انکار الوهیت بود، نوشته شد. سید جمال در این کتاب بر شخصیت‌های برجسته تمدن جدید غرب نظیر ولتر و روسو می‌تازد که آنها «قبر اپیکور کلبی را نبش کرده عظام بالیه ناتورالیسمی را احیا نمودند و تکالیف را برانداختند و تخم اباحت و اشتراک را کاشتند و آداب و رسوم را خرافات انگاشتند و ادیان را اختراعیات انسان ناقص‌العقل پنداشتند و جهراً به انکار الوهیت و تشنیع انبیا پرداختند.»^(۱۷)

او سه مذهب سوسیالیسم، کمونیسم و نیهلیسم را به علت آنکه هدف هر سه نفی مبادی متافیزیکی و توجه تام به طبیعت و مادی‌گرایی است، به یکسان محکوم می‌کند. در عین حال، توجه دارد که آنها از حیث صوری و نظری متفاوتند، اما برای تحقق هدفی واحد، فتنه‌ها برانگیختند و خون‌ها جاری ساختند.^(۱۸)

سخنان صریح سید جمال در کتاب نیچریه درباره اندیشه‌های الحادی تجدد و دنیای غرب، این کتاب را به تعبیر مرحوم عنایت، مهم‌ترین و نغزترین اثر سید جمال قرار داده است؛ زیرا تا حدی تمامی خصوصیات و ارکان تجددخواهی دینی پیشروان جنبش عرب از قبیل همبستگی دین و سیاست، ضرورت بازگشت به منابع

غرب‌گرایانه در کشورهای اسلامی آن است که غربیان فهمیدند قوی‌ترین پیوند بین مسلمانان، پیوند دینی است و تنها قدرت مسلمانان در تعصب و جانب‌داری اعتقادی است. از این رو، آنها به خاطر مطامعی که به کشورهای اسلامی داشتند این افکار بی‌ارزش را در بین ایشان ترویج کردند تا مسلمانان گروه‌گروه شوند. غربیان که خود به شدیدترین تعصب گرفتارند، تعصب دینی مسلمانان را خشونت معرفی نمودند.^(۲۳)

۲. شیخ محمد عبده (۱۲۶۶-۱۳۲۳ ق)

شیخ محمد عبده از شاگردان برجسته سید جمال‌الدین و از مؤثرترین اندیشمندان مصری در احیای اندیشه دینی و نهضت بیداری اسلامی در دوران معاصر است. لقب او به عنوان «الاستاذ الامام» در بین مصریان نشان‌دهنده عمق این تأثیر می‌باشد. درخشش عبده و حضورش در حوزه مسائل سیاسی و اجتماعی مدیون رهنمودهای سید جمال است؛ از جمله: آشنایی با علوم جدید و فعالیت‌های مطبوعاتی و روزنامه‌نگاری و نیز شرکت در قیام‌های عربی پاشا که سرانجام منجر به تبعید او از مصر شد. عبده به دعوت استادش سید جمال‌الدین به فرانسه رفت و در انتشار «العروة الوثقی» مشارکت جدی به عمل آورد. بعد از تعطیلی این نشریه، درصدد برآمد تا با وساطت برخی از دوستانش نظر مقامات انگلیسی را برای بازگشت خویش به مصر جلب کند. از این رو، مطابق اظهارنظر تذکره‌نویسان در این باره، او به انگلیسی‌ها تضمین داده بود که از فعالیت‌های سیاسی اجتناب خواهد کرد و به فعالیت‌های علمی، تربیتی و اصلاحی خواهد پرداخت. عبده تا پایان عمر، تلاش خود را صرف اصلاح فکری و تربیتی در مصر کرد و از اصطکاک سیاسی با دولت انگلیس پرهیز نمود و همین منشأ اختلاف نظر بین او و

اصیل دینی، خرافه‌زدایی، دعوت به تعقل و خردورزی و پرهیز از شیفتگی به اندیشه‌های مادی‌گرایانه غربی در آن جمع شده است.^(۱۹)

رویکرد سید جمال به تمدن غرب، رویکردی تقلیدی نیست و بر خلاف برخی پندارها، او تمدن غرب را تمدنی جهانی و گریزناپذیر نمی‌داند تا هیچ چاره‌ای از ورود به مدرنیته نبیند، بلکه آن را تمدنی برای غرب و مربوط به همان کشورهایی ارزیابی می‌کند که در آن پدید آمد «... کل ما یسمونه تمدناً و هو فی الحقیقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها علی النظام الطبیعة و سیر الإجماع الإنسانی»؛^(۲۰) ... هر آنچه را که با نام تمدن یاد می‌کنند و در واقع، تمدن همان سرزمین‌هایی است که مطابق نظام طبیعت و حرکت جامعه انسانی در آن به وجود آمده‌اند.

سید جمال با دقت نظر و اصابت رأی متوجه آسیب بزرگی شد که روشن‌فکران غرب‌زده جوامع اسلامی آن را به بار آوردند. این غرب‌زدگان به تعبیر سید جمال، الفاظی از قبیل آزادی‌خواهی، وطن‌پرستی و قومیت‌گرایی را یدک می‌کشند و خودشان را زعمای حریت می‌شمارند و برخی از ایشان فقط در نوع لباس و مسکن و خوراک و امثال آن از غرب تقلید نمودند، و تجربه تاریخی نشان داده است که اینان خود از عوامل نفوذ بیگانگان بودند.^(۲۱) بنابراین، علوم و آثاری که از تجدد برخاسته است و روش بهره‌گیری از آنها، یکسره مورد قبول سید جمال‌الدین نبود، بلکه او از سوء بهره‌گیری این علوم و پیامدهای آن می‌نالید: «والعلوم الجديدة لسوء استعمالها رأینا ما رأینا من آثارها»؛^(۲۲) و علوم جدید به دلیل کاربرد سوئی که داشته‌اند، دیدیم که چه پیامدهایی را به بار آوردند.

از سوی دیگر، سید جمال به فطانت دریافت که غرض اصلی اشاعه افکار و تعصبات قومی و جنسی

سید جمال شد و از ایرادهای شخصیت‌های همچون مصطفی کامل و اصحاب او در امان نماند. (۲۴)

عبده با اینکه شاگرد مکتب سید جمال بود و هر دو به قوت و اقتدار دین، بازسازی فهم شریعت، خرافه‌زدایی از دیانت و به بازگشت عزت و شکوه مسلمانان فکر می‌کردند، اما در شیوه‌ها و رویکردها متفاوت بوده‌اند. (۲۵)

۲-۱. عبده و اندیشه دینی: عبده یکی از اهداف خود را اصلاح دینی و آزادی فکر از قید تقلید معرفی کرده است. (۲۶) حال سؤال این است که او در حوزه اندیشه دینی از چه رویکردی برخوردار بود؟ عبده برای اصلاح اندیشه دینی ویژگی‌هایی را بیان می‌دارد: آزاداندیشی و رهایی فکر از تقلید، دین‌شناسی (آن‌گونه که سلف و پیشینیان امت اسلامی پیش از پیدایش اختلاف، دین را می‌فهمیدند)، بازگشت به سرچشمه‌های نخستین معرفت دینی و فهم و بازشناسی آن برحسب موازین عقل بشری. او مخالفان رویکرد خود را در دو دسته تقسیم می‌کند: یکی، طلاب علوم دینی در مصر و هم‌مشریان آنها، و دوم، جویندگان فنون عصر جدید و وابستگان آنها. (۲۷)

به اعتقاد عنایت - که از قرائن نیز چنین برمی‌آید - عبده در رویکرد اصلاحی خود در حوزه اندیشه دینی علاوه بر متأثر بودن از آراء حکمای اسلامی همچون فارابی، ابن سینا و ابن رشد، از متفکران غربی هم تأثیر پذیرفته است. او به هربرت اسپنسر و لئوی تولستوی ارادت داشت و کتاب تربیت اسپنسر را به عربی ترجمه کرد و از آموزه‌های آن در نوسازی نظام آموزشی بهره جست. همچنین از رویکرد اصلاح دینی تولستوی و تقدم تربیت اخلاقی در اصلاح اجتماعی و پرهیز از خشونت و زور الهام گرفت؛ چه اینکه در نامه خود به تولستوی چنین اظهار داشت: تو افق تازه‌ای در برابر ذهن ما گشودی و

حجاب تقلید را زدودی. (۲۸)

در فضای اندیشه‌های دینی اهل سنت، بخصوص در عرصه فقه، کلام و تفسیر، عبده با مسئله و معضل جمود فکر دینی و گرایش به تقلید از آراء پیشینیان مواجه بود. انسداد اجتهاد و فقدان تأملات نظری، زمینه طرح افکار جدید عبده را فراهم کرد. از این‌رو، مهم‌ترین دغدغه او احیای عقل و اعتبار استقلالی آن در معرفت دینی است. اصلاح اندیشه دینی به عنوان مهم‌ترین و نخستین گام بیداری اسلامی از نظر عبده با محوریت جایگاه عقل آغاز می‌شود. محمد عماره، اندیشمند معاصر مصری، سه نکته کلیدی را در اهمیت و نقش عقل از دیدگاه عبده اینچنین بیان می‌دارد:

۱. در حوزه تفسیر قرآن که نخستین و اساسی‌ترین کتاب دین است، باید اقوال مختلف مفسران گذشته را کنار گذاشت؛ زیرا بیان این اقوال تفسیر نیست. شأن عقل، شأن فهم و تفسیر قرآن است که باید با حفظ شرایط خاصی مثل علم به لغت، آشنایی با اسلوب قرآن، آشنایی با احوال و اطوار بشر، علم به سیره پیامبر و...، و به قصد هدایت از این کتاب الهی، به تفسیر آن همت گماشت، در حالی که مفسران خودشان را به الفاظ و اعراب و تمرین و امور فنی قرآن مشغول داشته‌اند. (۲۹)

۲. عقل مهم‌ترین قوه از قوای انسانی است و کتاب تکوین برای مطالعه عقل است و هیچ صفحه‌ای از آن، برای ورود و تأمل عقل نظری ممنوع و محظور نیست. تنها چیزی که قلمرو عقل را تعیین می‌کند فطرت است نه نصوص مأثوره. (۳۰)

۳. عبده بین نصوص قرآن و سایر نصوص مأثوره این‌گونه تمایز قایل می‌شود: در روایات به دلیل عدم اطلاع ما از وضعیت راوی (مگر در حد تقلید از گفته‌های دیگران)، باید این روایات را بر قرآن عرضه کنیم؛ اگر

ضعف بصیرت دینی مردم و شهوت علمی‌شان باعث انحطاط حیات و معرفت دینی شد.

موضوع مهم دیگری که عبده در اندیشه دینی‌اش مطرح ساخت و بعدها افرادی همچون علی عبدالرازق به صورت صریح به آن پرداختند، مسئله دین و سیاست است.

۲-۲. دین و سیاست از نظر عبده: عبده معتقد است در اسلام برخلاف مسیحیت قرون وسطا که کلیسا مسلط بر افکار، عقاید و روابط حاکم بر جامعه بود سلطه دینی وجود ندارد. از نظر او، تنها چیزی که در اسلام هست سلطه موعظه حسنه و دعوت به خیر و برحذر داشتن از شر است و این چیزی نیست که مخصوص افراد خاصی به عنوان سلاطین دینی باشد، بلکه خداوند برای ضعیف‌ترین و پایین‌ترین افراد جامعه هم این سلطه را نسبت به بالاترین فرد جامعه قایل است، همان‌گونه که اقویا از چنین حقی برخوردارند. عبده بین سلطه دینی و سلطه مدنی تفکیک قایل است. سلطه دینی از نظر او، حجیت و شرعیت هر گفتار و رفتاری است که از حاکم اسلامی سر زند، به گونه‌ای که سلطان، مقرر دین و واضع احکام باشد و در واقع ایمان ابزاری در دست اوست تا دل‌ها را به خضوع و عقل‌ها را به قبول وادارد. البته این نوع از سلطه که او به «سلطه دینی» یاد می‌کند در اسلام وجود ندارد، بلکه اسلام همگان را موعظه حسنه می‌نماید و با دعوت به خیر و انزجار از شر، هدایت خود را بسط می‌دهد. اما سلطه مدنی، قدرت و حکومتی است که امت به حاکم می‌دهد و حاکم هر چند باید مجتهد باشد تا بتواند احکام موردنیاز حکومت را از کتاب و سنت استنباط نماید، اما او از لحاظ فهم کتاب و سنت مثل سایر طلاب و مجتهدان است و مزیتی ندارد. (۳۴)

عبده مثل سایر عالمان اسلامی از اهل سنت، اسلام را

موافق کتاب بود اخذ نماییم و اگر مخالف آن بود راهی برای تصدیقش نداریم. اما روایاتی که نه موافق قرآن است و نه مخالف آن، باید بر عقل عرضه نماییم که در این حوزه، عقل میدان مفتوحی دارد. نسبت به نصوص قرآنی، عبده معتقد است که در اینجا جای اشتباه و جدال نیست؛ زیرا قرآن درصدد بیان علمی قواعد و قوانین جهان نیست تا با نظریه‌های علمی چالش داشته باشد؛ چه اینکه هدف قرآن بیان اجمالی آثار قدرت الهی در هستی است تا مردم عبرت و هدایت لازم را بگیرند، بنابراین، باید در این چارچوب از آیات قرآن الهام گرفت و در این صورت، مخالفتی بین نصوص قرآنی و دانش بشری ایجاد نخواهد شد. (۳۱)

با توجه به تجلیی که عبده از منزلت و نقش عقل دارد، محمد عمارة رویکرد او را «سلفیت عقلانی» می‌نامد که متمایز از «سلفیت نصوصی» است. در سلفیت نصوصی، جایگاه روایات مأثوره برتر از عقل است در حالی که عبده این نظر را قبول ندارد و برای عقل مکانت برتری قایل می‌شود. (۳۲)

عبده برای جمود اندیشه دینی مسلمانان عوامل زیادی را برمی‌شمرد که مهم‌ترین آنها عوامل سیاسی است. خلفای عباسی به شدت مورد انتقاد او قرار می‌گیرند که چگونه اسلام و امت اسلامی را تباه کرده‌اند. در اینجاست که او نفرت خود را از سیاست اعلام می‌دارد: «اعوذ بالله من السياسة و من لفظ السياسة و من کل حرف یلفظ من کلمة السياسة و من کل خیال یخطر ببالی من السياسة و من کل ارض تذکر فیها السياسة و من کل شخص یتکلم او یتعلم او یجن او یعقل فی السياسة و من ساس و یسوس و سائس و مسوس». مقصود او از این سیاست، سیاست حاکمان ظالم است. (۳۳) آنها هرچه خواستند به نام اسلام در جامعه ترویج کردند و سادگی و

دینی می‌داند که دارای حدود شرعی و حقوقی است و حکمت تشریح احکام وقتی به کمال خود می‌رسد که قدرتی برای اقامه حدود الهی، تنفیذ حکم قاضی و حفظ نظام اجتماعی وجود داشته باشد. این قدرت را نمی‌توان به صورت مشترک به دست جمع زیادی سپرد، بلکه چاره‌ای جز سلطان یا خلیفه واحد نیست، اما در هر صورت، امت صاحب حق سیطره است و هرگاه در سلطان شرایط لازم را نبیند او را خلع می‌کند. پس حاکم از جمیع جهات حاکم مدنی است، نه سلطان الهی، آن‌گونه که در مسیحیت قرون وسطا به نام تئوکراسی یا حکومت مذهبی مطرح بوده است.^(۳۵) بنابراین، عبده بر ضرورت حاکم اسلامی که شریعت را اجرا نماید اصرار می‌ورزد، ولی مطابق مذهب اهل سنت، انتخاب حاکم را بعد از پیامبر اسلام، در حوزه فعل مکلفان و به انتخاب آنها لازم می‌شمارد. البته در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا حکومت دینی یا به تعبیر عبده، سلطه دینی یک معنا دارد و آن هم معنایی است که در مسیحیت وجود داشت که در آن سلطان دینی خود منشأ همه قوانین بوده و بر مردم حق اطاعت مطلق داشت، یا اینکه معنای دیگری هم برای حکومت دینی متصور است؟ بدون تردید، در اسلام سلطه دینی کلیسایی که قاهر بر جسم و روح و فکر انسان‌ها باشد و ارزشی برای علم و اندیشه قایل نباشد، وجود ندارد. اسلام دین علم و حکمت است و قدرت و سلطنت اسلام، سلطنت علم و قانون است. از این حیث، با مفروض دانستن همه شرایطی که برای حاکمان اسلامی در کتاب و سنت وجود دارد، حکومت دینی به معنای حقیقی کلمه (حکومت دین) وجود دارد و این غیر از تئوکراسی مسیحیت و کلیساست. این معنا از نگاه عبده مغفول ماند و شاید رویکرد اهل سنت به خلافت مانع او از این نگاه بوده باشد.

عبده متأثر از فضای ذهنی خود، تفکیک سلطه دینی از سلطه سیاسی را لازم شمرد، بر این اساس، او فتوحات اسلامی در تاریخ اسلام را عملی سیاسی می‌داند که به اقتضای حکومت و سیاست صورت گرفته است نه جنگ دینی. حتی جنگ بین امویان و هاشمیان را جنگ برای خلافت و تغییر شکل حکومت ارزیابی می‌کند که به سیاست مربوط است نه دین.^(۳۶) این اظهار نظر از دقت و حقیقت برخوردار نیست. بخصوص نسبت به بنی هاشم (اهل بیت علیهم‌السلام)، نمی‌توان رفتار آنها را به دو نوع رفتار سیاسی و رفتار دینی تفکیک کرد. چنین سخنان مغالطه‌آمیزی که بی‌گمان از اندیشه اهل سنت نسبت به خلافت بعد از رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام نشأت می‌گیرد، زمینه‌ای بسیار مستعد برای پیدایش نظریه علی عبدالرازق در نفی حکومت و سیاست از اسلام پدید آورد. با نفی یک نوع از سلطه دینی از اسلام (سلطه بر عقل و اندیشه و آزادی انتخاب) نمی‌توان نفی مطلق سلطه دینی را نتیجه گرفت و این، نوعی از مغالطه است.

سرانجام تحت تأثیر این اندیشه عبده است که در ماده پنجم برنامه حزب وطنی مصر تصریح شده است: «حزب وطنی، حزبی سیاسی است و نه دینی؛ لذا از رجالی با عقاید مختلف دینی و مذهبی و از نصارا و یهود و هر کس که در سرزمین مصر زراعت می‌کند، و به مصری سخن می‌گوید، به وجود آمده است.» و از اینجاست که موضع او نسبت به حکومت و قدرت شکلی قومی و مدنی به خود می‌گیرد.^(۳۷)

۲-۳. عبده و اصلاح اجتماعی: اندیشه‌های اصلاحی عبده به تناسب تحولات سیاسی - اجتماعی مصر، فراز و فرودهایی داشته است. او همزمان با آشنایی و همکاری با سید جمال‌الدین و سپس همکاری با نهضت عربی پاشا، عملاً خود را در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و

فهم عوامل پیشرفت اروپاییان و عقب ماندگی مسلمانان مفید دانستند. آموزش‌های این متفکران باور عبده را به ارتباط بین اصلاح فکر دینی و اصلاح نظام سیاسی و اجتماعی بیشتر کرد، به گونه‌ای که عبده اصلاح فکر دینی را عامل اساسی و مقدم بر هر نوع اصلاح اجتماعی ارزیابی نمود. همچنین تحت تأثیر این آموزش‌ها بود که عبده در صدد آشتی دادن و آمیختن اندیشه‌های نو با مبانی تفکر اسلامی برآمد.^(۴۲)

عبده به بعد استعماری غرب کاملاً توجه داشت؛ چه اینکه فعالیت ضد استعماری او در نهضت عربی پاشا و همکاری با سید جمال علیه استعمار انگلیس و مقالات و نوشته‌های او گویای این حقیقت است.^(۴۳) عمده افکار و اندیشه‌های عبده بعد از مرحله بازگشت به مصر صرف تعلیم و تربیت جامعه مصر شده است و درباره تمدن غربی سخنان مبسوط و مدوئی در حوزه‌های مختلف آن ندارد. او هر چند در برابر غرب استعماری، در دو عرصه سیاسی و اندیشه‌ای به طور جدی می‌ایستاد و سخنان مبسوط و صریحی از خود بر جای گذاشت، اما در نقد و ارزیابی تمدن غربی ورود لازم و بایسته‌ای نداشته است. به نظر می‌رسد تلقی او از تمدن غربی مشابه تلقی سید جمال و سایر اسلام‌گرایان نهضت بیداری اسلامی باشد؛ یعنی با حذف جنبه استعماری آن، و حذف ضدیت با اسلام و ارزش‌های دینی، این تمدن، تمدنی پیشرفته و قابل الگوبرداری است: «و اردنا لبلادنا اصلاحاً و تقدماً کتقدم الاوروبیین فی طریق الحرية»؛^(۴۴) و ما خواستار اصلاح و پیشرفتی برای جوامع خود هستیم که غرب در راه آزادی به دست آورد. بنابراین، از نظر او، مسلمانان باید به دفع موانع رشد و پیشرفت و با تجدیدنظر در باورهای خود به اصلاح و احیای اندیشه‌های دینی پردازند تا در مسیر ترقی و توسعه‌ای که غربیان طی کرده‌اند، قرار گیرند.

فرهنگی قرار داد، اما در هر حال، مشی عملی غالب و باور او بر این بوده است که برای بیداری مشرق زمین رویکرد انقلابی پاسخگو نیست، بلکه باید رویکردی اصلاحی در پیش گرفت.^(۳۸)

عبده به شدت پایبند به رویکرد اصلاحی خود از طریق آموزش و تعلیم و تربیت بود. او حتی در تفسیر قرآن، این رویکرد عمل‌گرایانه را دنبال می‌کرد و به صورت استطرادی به شرح اوضاع مسلمانان و نقد آنها بر اساس الهامات قرآنی می‌پرداخت.^(۳۹) همچنین او معتقد بود: مادامی که مردم با مجلس شورا، جمهوریت، آزادی، انتخابات و امثال آن آشنا نشوند، وادار کردن آنها به این امور موجب مفسده است؛ بنابراین، مهم‌ترین سنگ‌بنای ترقی و پیشرفت، تربیت و تعلیم همگانی است.^(۴۰)

از جمله اندیشه‌های اصلاحی عبده، توجه به وضعیت زنان مسلمان مصر و بازسازی نگرش‌ها درباره حقوق زنان بود. او در رویکرد اصلاحی خود فصل جدیدی را در لزوم تعلیم و تربیت زنان و مشارکت‌های اجتماعی آنان همچون مردان، و نیز در حوزه طلاق و تعدد زوجات گشود. به نظر محمد عماره، افکار عبده در کتاب *تحریر المرأة* قاسم/امین ظهور پیدا کرد (قاسم/امین در این کتاب بر آزادی بی‌حجابی و تساوی حقوق زن و مرد تأکید می‌کند)، بلکه این کتاب به مشارکت عبده تألیف شد و فصل‌هایی از آن نوشته خود عبده است، اما برای حفظ اسلوب واحد، تحریر آن را قاسم/امین انجام داد.^(۴۱)

۲-۴. عبده و غرب: همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، عبده از برخی متفکران اروپایی مثل هربرت اسپنسر و لئوی تولستوی تأثیر پذیرفت. او کتاب *تربیت اسپنسر* را ترجمه کرد و از افکار او در نوسازی نظام آموزشی مصر بهره جست. همچنین سید جمال و عبده اندیشه‌های فرانسوا پیرگیوم گیزو را در کتاب *تاریخ تمدن اروپا* برای

این اظهارنظرها نشان می‌دهد که غرب در نظر عبده و امثال او تمدنی مترقی است که باید به شیوه صحیح جامعه را با حفظ اسلام و دیانت به آن سمت هدایت کرد. این رویکرد، از برخی آسیب‌های فکری و اجتماعی مصون نیست که باید در جای خود بحث کرد.

۳. محمد رشیدرضا (۱۲۸۲-۱۳۵۴ق)

سید محمد رشیدرضا از مریدان و شاگردان صاحب نام عبده است که از افکار و اندیشه‌های او و سید جمال‌الدین بهره‌های فراوان برد. او در محلی به نام «قلمون» در نزدیکی طرابلس متولد شد و مراحل مختلف تحصیلی را در قلمون و سپس مدرسه رشديه و مدرسه وطنیه طرابلس گذراند. رشیدرضا از طریق مجله «العروة الوثقی» با اندیشه‌های سید جمال آشنا شده بود؛ از این رو، برای درک افکار استادش عبده به مصر مهاجرت کرد (۱۳۱۵ق). او موافقت عبده را برای انتشار مجله‌ای به نام «المنار» به هدف ترویج اندیشه‌های اصلاحی جلب کرد و اولین شماره آن در شوال ۱۳۱۵ ق منتشر شد. در مقدمه مجله «المنار»، رشیدرضا هدف خود را ادامه حرکت و روش «عروة الوثقی» در تعلیم عمومی و مبارزه با خرافات و افکاری که به عنوان بدعت وارد دین شده بود اعلام کرد. (۴۵)

بین رشیدرضا و استادش عبده و نیز سید جمال تفاوت‌هایی وجود دارد، بخصوص تفاوت‌های او با سید جمال از حیث تعصب سلفی‌گرایی و ضدیت رشیدرضا با شیعه بسیار زیاد است. از این رو، به تعبیر عنایت، او از روح کلی آموزش‌های عبده و سید جمال فاصله گرفت. (۴۶) رشیدرضا در رساله خود بنام «السنه و الشیعه» چنان از شیوه تحقیق و انصاف خارج می‌شود و با فحاشی و توهین به برخی از علمای شیعه نظیر مرحوم علامه سید محسن‌امین عاملی می‌تازد و اکاذیبی را به

شیعه نسبت می‌دهد، که به تعبیر مرحوم علامه امینی شایستگی نقد و پاسخ را از دست می‌دهد؛ ولی با این وصف، علامه امینی در کتاب گران سنگ الغدیر به این اشتباهات و توهّمات پاسخ داده است. (۴۷)

۳-۱. رشیدرضا و جنبش بیداری اسلامی: مقالات «المنار» در بیش از سه دهه از فعالیت خود تأثیر عظیمی در افکار و اندیشه‌های خوانندگان خویش داشت. رشیدرضا در خلال این مقالات هدف «نهضت بیداری امت اسلامی» و بازگشت به سیادت گذشته را دنبال می‌کرد. (۴۸) او طرفدار پان‌اسلامیسم و وحدت اسلامی مسلمانان تحت خلافت واحد بود و ناسیونالیسم را محکوم می‌کرد. رشیدرضا خلافت را بهترین وسیله برای احراز وحدت اسلامی می‌شمرد. از این رو، برخلاف ناسیونالیست‌های عرب، خلافت عثمانی را تأیید می‌کرد و معتقد بود که اعراب به دلیل آشنایی با زبان اسلام و تعالیم آن، روح اسلام را زنده کرده‌اند و ترک‌ها هم قدرت سیاسی و صلاحیت رهبری جهان اسلام را دارند. (۴۹) در این شرایط (پیش از انقلاب ترکان جوان)، او به دنبال استقلال جهان عرب از دولت عثمانی نبود، اما در عین حال، دولت عثمانی را به ملاحظه عنصر عربی و اهمیت آن در حفظ عظمت و عزت دولت متذکر می‌شد. (۵۰)

در اینجا توجه به دو مطلب از اهمیت برخوردار است: مطلب اول آن است که حمایت رشیدرضا از دولت عثمانی دوام نیافت؛ زیرا با انقلاب ترکان جوان، او متوجه شد که «جمعیت اتحاد و ترقی» که بانی انقلاب و حکومت جدید عثمانی بودند، درصدد ترکی نمودن کامل حکومت عثمانی و طرد عناصر عربی از حکومت می‌باشند. از سوی دیگر، با انتساب این جمعیت به حرکت ماسونیه، تلاششان بر این است که رجال حکومت را از اعضای ماسونی قرار دهند و این خود مقدمه‌ای برای

دین و دنیای مسلمانان است. (۵۴)

رشید رضا افکار خود را درباره حکومت اسلامی و تجدید خلافت اسلامی به شکل مبسوطی در رساله «الخلافة أو الأمامة العظمی» بیان نمود که دست‌کم در سه حوزه قابل تفکیک است:

۱. آنچه که مربوط به ماهیت خلافت اسلامی و مبانی آن می‌شود؛

۲. فاصله گرفتن مسلمانان در طول تاریخ بعد از خلفای راشدین، از الگوی مطلوب خلافت اسلامی (از منظر رشید رضا) و آسیب‌های آن؛

۳. خلافت اسلامی در دوران معاصر. (۵۵)

رشید رضا با تأسی به نظریه برخی از علمای اهل سنت که از آنها به «محققان از علما» تعبیر می‌کند، غیر از حکومت آرمانی کسانی که همه شرایط خلیفه را دارند و توسط شورای حلّ و عقد انتخاب و بیعت می‌شوند، از دو نوع حکومت دیگر یاد می‌کند: «امامة الضرورة» و «امامة التغلب بالقوة».

فرض نخست اشاره به مواردی دارد که فردی جامع همه شرایط خلافت وجود نداشته باشد. در این صورت، از باب ضرورت، کسی که جامع اکثر شرایط است انتخاب می‌شود. اما در فرض دوم، کسی به زور و قدرت عصبیت، حکومت را در دست می‌گیرد. در این صورت، هرچند ضرورت اقتضا دارد که این حکومت هم جایز باشد، ولی ضرورت آن از باب اکل المیته است که به اضطرار باید به آن تن داد، برخلاف فرض اول که به اختیار اهل حلّ و عقد حکومت فرد به وجود می‌آید. در حکومت تغلب و استبداد باید در حد امکان زمینه زوال آن را فراهم کرد، برخلاف فرض نخست. (۵۶) رشید رضا وظیفه مقابله با چنین حکومتی را بر عهده اهل حلّ و عقد می‌داند، ولی آن را مشروط می‌کند به اینکه مصلحت قیام علیه

جدایی دین از سیاست و حذف خلافت اسلامی خواهد بود. همچنین رشید رضا بر نفوذ یهود در دولت جدید عثمانی اشاره دارد که به دنبال دست‌یابی به حکومت اسرائیل در سرزمین فلسطین است. از این‌رو، برخی گفته‌اند: رشید رضا نخستین فردی است که به نقشه یهود و صیهونیسم برای دست‌یابی به فلسطین از طریق خلافت عثمانی، پی برد. (۵۱) مطلب دوم به دیدگاه رشید رضا از خلافت اسلامی مربوط می‌شود. او در سال ۱۹۲۲-۱۹۲۳ اندکی پیش از الغای خلافت در عثمانی، رساله‌ای را به نام «الخلافة و الأمامة العظمی» منتشر کرد. این رساله در شرایطی نوشته شد که فساد و ناتوانی حکومت عثمانی، به عنوان خلیفه مسلمانان، بسیاری از اهل سنت را بر فرجام خلافت نگران کرده بود. از سویی دیگر، موج میهن‌پرستی و وطن‌خواهی سراسر امپراتوری عثمانی را فراگرفته بود. از این‌رو، اندیشه رشید رضا مبنی بر احیای خلافت اسلامی واحد سخت به نظر می‌رسید. (۵۲)

۲-۳. رشید رضا و خلافت اسلامی: رشید رضا اسلام را دین هدایت معنوی و سیاست اجتماعی و مدنی می‌داند. هدایت معنوی و روحی آن بر اساس نصوص وحیانی و روایات و سیره نبوی انجام گرفته است، اما سیاست اجتماعی و مدنی آن بر اساس اصول و قواعد خاصی تنظیم شده است و امت اسلامی باید بر حسب اقتضانات زمان و مکان به اجتهاد در آنها بپردازند. او یکی از قواعد سیاست اجتماعی اسلام را حق حاکمیت امت بر خود می‌داند که طبق اصل «شورا» انجام می‌شود و چنین حکومتی، نوعی از جمهوریت می‌باشد که در آن خلیفه پیامبر امتیازی بر ضعیف‌ترین افراد رعیت ندارد، بلکه صرفاً حکم شرع و نظر امت را تنفیذ می‌کند. (۵۳) واژه حکومت اسلامی را رشید رضا همان خلافت یا امامت عظمی و ریاست مؤمنان می‌داند که دربردارنده مصالح

حکومت استبدادی بر مفسده آن رجحان داشته باشد.^(۵۷) او معاویه را بنیانگذار سنت سیئه حکومت تغلب در اسلام می‌داند که برای فرزند فاسق خود یزید، با زور و رشوه از مردم بیعت گرفت،^(۵۸) همان‌گونه که همه حکومت‌های بنی‌امیه غیر از عمر بن عبدالعزیز و نیز همه حکام بنی‌عباس را حکومت استبدادی و از نوع تغلب معرفی می‌نماید.^(۵۹)

رشید رضا خروج خلافت اسلامی از قاعده اصلی خود (که به نظر او همان شورا و انتخاب اهل حل و عقد است) و تبدیل شدن آن به حکومت استبداد و تغلب را اساس همه مفاسدی می‌داند که در تاریخ جوامع اسلامی اتفاق افتاد، و علت آن را پراکندگی مسلمانان در کشورهای اسلامی معرفی می‌کند و در عین حال، از نظر او بسیاری از علما هم با خضوع در برابر حاکمان مستبد زمینه استبداد و ظلم ایشان را فراهم آوردند.^(۶۰)

تشکیل حکومت اسلامی از نظر او نیازمند دو پیش‌شرط اساسی است: اول، پیدایش علمای اهل حل و عقد که ویژگی‌های شایسته خود را به دست آورند تا به نیابت از امت، خلیفه را تعیین کنند؛ دوم، وحدت کشورهای اسلامی و تعصب نداشتن بر مذاهب یا ملیت‌ها و زبان‌های مختلف. او از میان سه گروه، یعنی روشن‌فکران غربزده که خواهان جدایی حکومت و سیاست از دین هستند، و گروه فقهای متحجر از اهل سنت که عاجز از قوانین نظامی، اقتصادی و سیاسی متناسب با روز هستند، فقط گروه سوم را مناسب جایگاه اهل حل و عقد می‌داند که جامع بین استقلال در فهم فقه دین (اجتهاد مطلق) و شناخت حقیقت تمدن غرب باشند. او «حزب اصلاح اسلامی معتدل» یا حزب الأستاذ الأمام (محمد عبده) را شایسته این مسئولیت معرفی می‌نماید.^(۶۱)

افکار و ایده‌های حکومتی رشید رضا بار دیگر ضرورت احیای حکومت اسلامی را زنده کرد، در حالی که شرایط جدید دولت عثمانی بعد از انقلاب ترکان مقتضی اسقاط خلافت اسلامی بود. مقالات او در «المنار» و نظریه حکومت اسلامی او که یادآور اندیشه حکومتی سید جمال بود (با همه اختلاف مذهبی او با سید جمال و بخصوص تعصباتی از جنس وهابیت)، توانست رویکرد بیداری اسلامی با تأکید بر تأسیس حکومت اسلامی را به نسل بعدی که با نهضت اخوان المسلمین شروع شد، انتقال دهد.

۳-۳. رشید رضا و غرب: رشید رضا همانند اسلاف خود همچون عبده و سید جمال، غرب استعماری را به خوبی می‌شناخت و نگرانی خود را از فرصت‌طلبی غرب در تهاجم به دنیای اسلام بارها اعلام کرده بود. او در نامه خود به شکیب ارسلان می‌نویسد: «نگران اعراب هستم نه از جانب بلشویک‌ها، نه از ترک‌ها، بلکه از بریتانیا. می‌ترسم که بریتانیا پیش از آنکه عرب‌ها فرصت رفع ضعف مفرطشان را داشته باشند، آنان را با یورش خردکننده از هم بپاشد.»^(۶۲)

علوم پیشرفته غرب مورد تحسین او و قابل اقتباس امت اسلامی معرفی می‌شود. او بر خلاف علمای الازهر که در مقابل علوم غربی موضعی خصمانه گرفتند و صرفاً به علوم شرعی اکتفا نمودند، موضعی ایجابی و گاه افراطی داشت. او این علوم را اساس تمدن پیشرفته تلقی می‌کند که چاره‌ای از اقتباس آن نیست، بلکه در گامی فراتر، تلاش می‌کند بین علوم جدید و اسلام توفیق ایجاد نماید. مثلاً، آراء داروین در موضوع تکامل طبیعی را هماهنگ با نظریه اسلام نشان می‌دهد.^(۶۳) این اعتماد افراطی به دانش غربی و تطبیق آن با نصوص دینی در رویکرد عبده هم وجود داشت. اما در عین حال، تمدن

مبارزه با دین و سنت‌های اجتماعی و ترویج اندیشه‌ی مادی غربی و رهایی از قیود اخلاقی معرفی می‌کند. (۶۷)

در چنین شرایطی، اندیشه‌ی مقابله با موج الحاد و دین‌ستیزی در ذهن حسن البنا که دانشجویی در دارالعلوم بود، شکل می‌گیرد و با استادان خود و از جمله رشید رضا مطرح می‌نماید و به تعبیر او، در حدّ تسلّی خاطر از آنها بهره‌مند می‌شود. نخستین گام در این زمینه انتشار مجله‌ی اسلامی «الفتح» بود که به همت جمعی از دانشوران دارالعلوم اداره می‌شد؛ جوانانی که با هم عهد بسته بودند در مبارزه با اندیشه‌های ضددینی و ترویج آموزه‌های اسلام کوتاه نیایند. وجود پادگان نظامیان انگلیس در شهر اسماعیلیه نمادی از سلطه‌گری و حاکمیت استعمار در ذهن حسن البنا بود. مشاهده‌ی رعیت‌های ذلیل در شرکت کانال سوئز، روح او را آزرده می‌کرد. از این رو، اولین حلقه‌ی اخوان المسلمین در سال ۱۹۲۸ توسط جمعی از دوستان بنا در شهر اسماعیلیه به وجود آمد. (۶۸)

۴.۲. رویکرد اصلاحی اخوان المسلمین از نظر حسن البنا: اصول اساسی سازمان اخوان به صورت خلاصه از سوی بنا چنین اعلام شد: «جنبشی است سلفی، شیوه‌ای است بنیادگرا، حقیقتی است صوفیانه، نهادی است سیاسی، گروهی است پهلوانی، انجمنی است فرهنگی و علمی، شرکتی است اقتصادی و اندیشه‌ای است اجتماعی.» (۶۹)

این جملات اشاره به ابعاد گسترده‌ی این نهضت در راستای شمول و وسعت مکتب اسلام دارد. در یکی از مجلات اخوان، به نام «النذیر» چنین آمده است: «ما بدین وسیله گام دیگری در راه اسلامی‌مان و نقشه‌ی محمدی‌مان و قرآنمان برمی‌داریم و ما مقصر نیستیم که سیاست قسمتی از دین است و اسلام شامل حاکم و محکوم می‌شود و در تعالیم اسلام این نیست که آنچه مال قیصر است به قیصر بدهید و مال خدا را به خدا واگذارید، بلکه در تعالیم

غرب را تمدنی مادی می‌داند و نصیحت یکی از اروپاییان را به خود خاطر نشان می‌سازد که از مدنیت مادی اروپا پیروی نکنید، بلکه بر آداب و فضایل دینی خود محافظت نمایید. (۶۴)

به نظر می‌رسد که رشید رضا بین علم غربی و تمدن غرب به عنوان یک مجموعه‌ی کامل و تاریخی تفکیک قایل است. او از علوم غربی که زمینه‌ی پیشرفت را فراهم آورد استقبال می‌کند، اما از تمدن و مادیت فرهنگ غرب برحذر می‌دارد و در مقابل، تنها اسلام را باعث حیات مشرق زمین و مایه‌ی نجات مغرب زمین می‌داند. او می‌گوید: مدنیت فقط با فضیلت باقی می‌ماند و فضیلت تنها به وسیله‌ی دین محقق می‌شود و در بین ادیان، تنها اسلام است که با علم و مدنیت هماهنگ است. (۶۵)

۴. اخوان المسلمین

۴-۱. زمینه‌ی پیدایش: نهضت فکری‌ای که سید جمال در مصر آغاز کرده بود، استمرار و توسعه آن توسط شاگردانش امواجی از پویایی و تحرک را در حوزه‌ی اندیشه و عمل اجتماعی فراهم آورد که یکی از مهم‌ترین آن پیدایش نهضت اخوان المسلمین در سال ۱۹۲۸ میلادی در مصر بود.

حسن البنا (۱۹۰۶-۱۹۴۹ م) بنیانگذار اخوان المسلمین مصر می‌نویسد: «در پی جنگ گذشته و در دورانی که در قاهره بودم موج لابیالگری به نام آزادی عقل در نظریات و افکار برخی از مردم شدت یافت و سپس در رفتار و اخلاق آنها به عنوان آزادی شخصی متجلی گردید. این یک موج الحادی و بی‌بند و باری بسیار قوی بود که هیچ چیز در برابر آن مقاومت نداشت و اوضاع و احوال و حوادث روزگار باعث تقویت آن می‌شد.» (۶۶) او همچنین دانشگاه مصر را جایی برای

اسلام، قیصر و مال قیصر هر دواز آن خداوند قهار است.»^(۷۰) در رویکرد اصلاحی اخوان دو جهت‌گیری کلی وجود دارد: نخست، آزادی از استعمار و به دست آوردن استقلال سیاسی و دوم، بازسازی اساسی امت که در این مرحله دو راه پیش روی ما گشوده است: یکی، اسلام و مدنیت اسلامی است و دیگری، راه غرب که باید راه اسلام را برگزید.^(۷۱)

دعوت اخوان المسلمین به اسلام، همانند اسلام فراگیر و گسترده است. اخوانی‌ها معتقد بودند که اسلام برای تنظیم همه شئون حیات دنیوی و اخروی انسان‌هاست. دلیل اخوان بر این مدعا بسیار واضح و ساده است: آنها مراجعه به آموزه‌های قرآن و سنت رسول خدا و نیز سیره سلف صالح را بهترین دلیل بر جامعیت و شمولیت اسلام نسبت به همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌دانند.^(۷۲)

رویکرد اصلاحی اخوان برای رسیدن به مقصد فوق و تحقق جامعه اسلامی، بر گام‌هایی بنیادی تأسیس شده است. در نخستین مرحله، بر بازسازی شخصیت اسلامی افراد اصرار می‌ورزیدند. افراد باید به گونه‌ای تربیت شوند که با معرفت به مبدأ و معاد، اراده‌ای شایسته و مستحکم و بدون هیچ نوع مکر و خدعه‌ای در راه تحقق اسلام گام بردارند و آماده هر نوع فداکاری در این راه باشند.^(۷۳) از این‌رو، مهم‌ترین اقدام اخوان تبلیغ و تربیت مردم بوده است. در کنار رویکرد فردگرایانه مزبور، اخوان رویکردی اجتماعی هم به خود می‌گیرد. قوانین جامعه که بیانگر هنجارهای اجتماعی است، باید برخاسته از شریعت و قرآن کریم باشد. پدیده‌ها و رفتارهای اجتماعی که به وسیله حکومت و قانون به نظم درمی‌آید، باید هماهنگ با آداب و شریعت اسلامی باشد و حکومت و آحاد مردم در این زمینه و در مبارزه با اباحه‌گری مسئولیت خطیری دارند.^(۷۴)

تکلیف‌گرایی در رویکرد اخوان المسلمین، آن‌گونه که مورد توجه حسن البناء قرار گرفته است، حایز اهمیت است. هدف بزرگ و راه دشواری که او برگزیده بود یأس و ناامیدی برای برخی ایجاد کرد که چنین آرمانی قابل تحقق نیست. او ضمن بهره‌گیری از شواهد تاریخی (که نهضت‌ها از نقطه‌ای محدود و ضعیف شروع کردند و به اوج رسیدند) و استشهاد به نظر برخی اندیشمندان اجتماعی (که حقایق امروز رؤیاهای دیروز است و رؤیاهای امروز حقایق فردا)، چنین تأکید می‌دارد که هر فرد باید در دو مرحله، نخست به تکلیف خود عمل کند، آن‌گاه به ثواب اخروی بیندیشد و در مرحله سوم فواید و نتایج آن را مدنظر قرار دهد.^(۷۵)

حسن البناء، به حزب‌گرایی اعتقادی نداشت و معتقد بود تمام احزاب باید منحل شوند و همه امت در صف واحدی قرار گیرند.^(۷۶) شاید علت اساسی نظر وی به عملکرد احزاب و ماهیت آنها در آن زمان برگردد. احزاب کمونیستی در ضدیت با اسلام فعالیت داشتند و احزاب ملی هم دغدغه چندانی نسبت به اسلام نشان نمی‌دادند و اصولاً ملیت و قومیت نزد آنها مهم‌تر از اسلام بود. اما از سوی دیگر، بر تقویت همگرایی اسلامی تأکید می‌ورزید. او وحدت ملی، عربی و اسلامی را مقدمه‌ای برای عملی شدن خلافت اسلامی می‌دید.^(۷۷)

همچنین اخوان، دعوت خود را در سه مرحله تنظیم نمود: مرحله نخست، تربیت فرد یا افراد مسلمان است که در اندیشه و عاطفه و رفتارشان مسلمان زندگی کند. مرحله دوم، پیدایش خانواده مسلمان می‌باشد و در گام سوم است که ملت یا امت اسلامی پدید می‌آید و برای پیدایش آن باید پیام اسلام را به همه شهرها و اجتماعات رساند. حکومت اسلامی چهارمین مقصدی است که بنیاد در اندیشه خود ترسیم کرد. از این‌رو، تصریح می‌کند

دین از سیاست و جامعه عامل اصلی پیشرفت غرب بوده است؛ زیرا دین و کلیسایی که غربی‌ها از آن جدا شده‌اند غیر از اسلام و رجال دین است. (۸۱)

غرب از نظر بنّاء با همه پیشرفت علمی‌اش، در حال فروپاشی است. هیچ‌یک از اصول سیاسی، اقتصادی و اجتماعی‌اش درمان دردی از بشریت نکرده است، بلکه خود منشأ این دردها بوده است. همه معاهدات و میثاق‌های ایشان متزلزل و فروریختنی است. سازمان‌های بین‌المللی آنها شبیحی می‌باشند که هیچ روحی ندارند. اگر به امید امنیت و آرامش دستی به سوی دیگران دراز کند، با دست دیگر بر سرشان می‌کوبد و دنیا را با چنین سیاستی به پیش می‌برد. انسانیت اینچنین در گرداب غرب گرفتار و معذب شده است. (۸۲)

سید قطب، از رهبران بسیار مؤثر جریان اخوان بعد از حسن البّنّاء، در ارزیابی فرهنگ و تمدن آمریکا، ابعاد مادی این تمدن را بسیار پیشرفته و معجزه‌آسا معرفی می‌کند، اما می‌گوید: بهای تمدن انسانی تنها در ابزار و تولیدات مادی نیست. از نظر او، ارزش تمدن بیشتر در اموری است که انسان را در درک حقایق هستی رهنمون باشد و تصور آدمی را به ارزش‌های حیات عمق بخشد، به طوری که از عالم اشیا و حیوانیت فاصله گیرد، در حالی که تمام ارزش‌های آمریکا در کار و تولید خلاصه شده و توازن انسان در برابر ابزارها از بین رفته است، به گونه‌ای که نزدیک است خود نیز در جرگه ابزارها درآید. اینچنین حالتی او را تبدیل به حیوانی افسارگسیخته کرده است. (۸۳)

سید قطب در مذمت اخلاق و فرهنگ آمریکاییان بسیار سخن گفت. اما در پاسخ به این سؤال که آیا می‌توان از فرهنگ و تمدن آمریکا بهره گرفت یا نه، او بین حوزه علم و اخلاق و ارزش‌ها به این صورت تفکیک قایل می‌شود که از علوم و تحقیقات علمی گسترده‌ای که در این

حکومت‌هایی که بر پایه‌های اسلام بنیان نشده باشند مشروعیت ندارند. (۷۸) بنّاء با توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی جامعه خود و تعارض شدید حکومت و غفلت ملّت، نقطه آغاز را بیداری افراد و گروه‌ها قرار داده است تا زمینه اصلاح ساختاری و کلان فراهم آید.

تلاش برای احیای وطن اسلامی و وحدت سرزمین‌هایی که محل زندگی مسلمانان بوده، ولی دست استعمار بینشان جدایی انداخت، پنجمین گامی است که از نظر بنّاء باید آن را تعقیب کرد. از نظر او، بعد از برافراشتن پرچم اسلام در سرزمین‌های اسلامی و حتی بازگشت سرزمین‌هایی که مستعمره سرزمین اسلامی بودند باید دعوت جهانی اسلام را شروع کرد. (۷۹)

۳-۴. اخوان المسلمین و غرب: ستیزه‌جویی اخوان المسلمین با غرب تنها به قصد رهایی از سیطره سیاسی، اقتصادی و نظامی غرب انجام نگرفته بود - که ملّی‌گرایان همچنین رویکردی داشتند - بلکه مهم‌ترین خطر غرب از دیدگاه آنها استیلای استعمار بر فرهنگ و تمدن اسلامی بود. تمدن مادیرگرای غرب منشأ اصلی انحطاط انسانیت و معنویت است و هر کجا که این تمدن وارد شود این انحطاط را به همراه دارد و حتی انسان غربی هم از آن در امان نبوده است. (۸۰)

از نظر حسن البّنّاء، غرب پیشرفته در علم و فناوری، علی‌رغم تهیة اسباب ثروت و ترقی مردم و افزایش قدرت دولت‌ها، نتوانسته است امنیت و آرامش شهروندان خود را فراهم کند. مادی‌گرایی، تمدن غرب را به انحطاط فرو برده است و در دوران معاصر، غرب با چنین رویکردی به سوی ما آمده است. بنّاء یکی از خطرات این تمدن برای جهان اسلام را سکولاریسم می‌داند. او تلاش می‌کند خواص جامعه اسلامی را از این فریب که غربی‌ها درست کرده‌اند، برحذر بدارد که جدایی

مهم‌ترین جرقه‌های آن را نخبگان و مصلحان مسلمان برافروختند. اسلام در ذات خود توانایی این جنبش را داشت. از این‌رو، ظرفیت لازم برای حرکت در درون پیکره جوامع اسلامی فراهم بود و اندیشمندان و جریان‌های اسلامی به خوبی از آن در بیداری و بازسازی جامعه اسلامی استفاده کردند. بیداری اسلام دارای ماهیت و ویژگی‌هایی است که بر هر رویکرد اسلام‌خواهی یا تجددگرایی و یا جمع آن دو قابل انطباق نیست. مهم‌ترین اهداف آن حل دو مسئله‌ای است که گریبانگیر دنیای اسلام و از جمله مصر شده بود: یکی، مسئله انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان؛ و دیگری، مسئله استعمار غرب.

یکی از ویژگی‌های بیداری اسلامی این است که دردهای تاریخی و مزمن خود را نه از ذات و هویت اندیشه اسلامی، بلکه عارضی و حاصل استبداد حاکمان، فاصله گرفتن از آموزه‌های اصیل اسلامی و تهاجم استعماری بیگانگان می‌داند. از این‌رو، راه علاج آن را بازگشت به میراث اسلامی و مرجعیت آن در امروز و فردای جامعه اسلامی معرفی می‌کند. ادبیات پیشگامان بیداری اسلامی به ویژه سید جمال در گذشته و اخوان المسلمین در دهه‌های اخیر نشان می‌دهد که سبب انحطاط را در واگذاری ارزش‌ها و اصول برجسته اسلامی، و دل‌بستن به خرافات، جمود و تحجر، و راه اعتلا را در بازگشت به اصول و امور رها شده دینی می‌دانسته‌اند نه تفسیر مجدد آنها بر اساس روش‌ها و مفاهیم غربی.

نقادی فرهنگ و تمدن غربی یکی دیگر از ویژگی‌های بارز جریان بیداری اسلامی است که سید قطب نماینده اعلامی آن در مصر می‌باشد. در کنار دو ویژگی مهم مزبور، وحدت و همگرایی اسلامی در جغرافیای بزرگ جهان اسلام، ویژگی دیگری است که مرزهای جغرافیایی و ناسیونالیستی را نزد آنها بی‌رنگ کرده است.

کشور انجام شده است می‌توان استفاده کرد، اما در حوزه ارزش‌های انسانی و رفتاری نمی‌توان از آنها الگو گرفت.^(۸۴) او در فرازی دیگر، همه غریبان را از یک جنس و برخاسته از یک سرچشمه می‌داند که همان تمدن مادی است؛ تمدنی که جز صدای ابزارها، هیچ فریادی را نمی‌شنود و جز به سودجویی فکر نمی‌کند. تمدن غرب، تمدن فریب است که نامش را دموکراسی گذاشته‌اند.^(۸۵)

سید قطب علت غلبه استعمار غرب بر مسلمانان را نه آهن و آتش، بلکه غرب‌زدگانی می‌داند که غرب را تقدیس می‌کنند و همچون موربانه‌ای در مجاری علمی و فرهنگی جوامع اسلامی نفوذ کرده‌اند. استعمار به وسیله قلم‌های ایشان که همواره از مجد و عظمت فرانسه و انگلیس و آمریکا و... سخن گفته‌اند بر ما تفوق یافته‌اند.^(۸۶)

سید قطب در نگاه نافذ خود از اصطلاح جدیدی به نام «اسلام آمریکایی» یاد می‌کند، موضوعی که یادآور اندیشه نافذ امام خمینی علیه السلام می‌باشد. اسلام آمریکایی از نظر سید قطب، اسلامی است که تنها ابزاری برای مقابله با کمونیست‌ها است. از این‌رو، اسلامی که تنها به زکات، تأمین اجتماعی و موضوعات دیگری بپردازد که جاذبیتی بیش از کمونیسم دارد مورد حمایت آنهاست. همچنین وقتی که دموکراسی و سایر مفاهیم غربی از منظری اسلامی مورد تأیید قرار می‌گیرند، رضایت‌مندی خود را نشان می‌دهند؛ اما اسلام حکومتی به شدت مورد مخالفت آنها است. اسلامی که بتواند رویارویی خود را با دو جبهه استعمار و کمونیسم اعلام نماید، مطابق میل و نظر آنها نیست، بلکه به شدت آن را محکوم می‌کند.^(۸۷)

نتیجه‌گیری

بیداری اسلامی بر روی خرابه‌های استبداد و انحطاط داخلی و در کشاکش تجدد با دنیای اسلام پدید آمد و

مبارزه با آن، بازشناسی تمدن مادی غرب و پرهیز از آثار سوء آن از مسائل اصلی آن محسوب می‌شود. اما آفاتی هم کم و بیش در مراحل مختلف حیات آن و به ویژه در زمان کنونی وجود داشته و آن را تهدید می‌کند و دنیای اسلام باید به شدت از آن پرهیز نماید:

الف. اندیشه بازگشت به سلف صالح باید چنان وضوح معنایی و مبنایی یابد که در چارچوب تعالیم اسلام، یعنی کتاب خدا و سنت و سیره رسول گرامی صلی الله علیه و آله و اهل بیت او قرار گیرد و البته اصحاب بزرگ پیامبر مطابق دو مکتب شیعه و سنی جایگاه خود را طبق موازین کتاب و سنت، خواهند داشت و نباید بهانه‌ای به دست فرصت‌طلبان و تفرقه‌جویان داد. می‌توان ایده فوق را به حقیقت آن، یعنی بازگشت به اسلام ناب بازگرداند که در این صورت، زبان همه مذاهب اسلامی یکی خواهد شد. بازنمایی لوازم بازگشت به اسلام ناب در عرصه توجه به عقل، علم، اجتهاد و نیازهای معاصر، مجالی برای جمود و تحجر و بازگشت به عقب‌ماندگی باقی نخواهد گذاشت.

ب. یکی از آفات تاریخی اندیشه اسلامی، جمود و تحجر و پس از آن تکفیر دیگر فرق و مذاهب اسلامی است. اصل تکفیر در جایگاه کلامی و فقهی خود، ابزاری اسلامی در حراست از مرزهای دینی است، اما وقتی که جمود و تحجر مبنای آن قرار گیرد، خود را به ابزاری برای تخریب اندیشه دینی، ویرانی وحدت امت اسلامی و تنگ کردن مجال ظهور اندیشه‌های نوین دینی تبدیل خواهد کرد. متأسفانه تاریخ مذاهب اسلامی از این آفت خالی نبوده است. امروزه یکی از مصادیق روشن و خطرناک جمود و تحجر، در جریان وهابیت نمودار می‌شود که به سختی سایر مذاهب حتی از اهل سنت را به رسمیت می‌شناسد. بیداری اسلامی مطابق همان اهداف و ویژگی‌های تاریخی خود باید این دام خطرناک را از

در نهضت بیداری اسلامی که سید جمال آغازگر آن در مصر بود، سیاست از منظر دین و برای دین دنبال می‌شود. در این رویکرد، نگاه به دین نگاهی حداکثری است که در آن امور معنوی و حیات اجتماعی - هر دو - مورد تنظیم و هدایت دین قرار می‌گیرد. در رویکرد عبده هم همین نگاه وجود دارد، گو اینکه او نام حکومت و سلطه دینی را فقط به معنای سلطه قرون وسطایی مسیحیت می‌گیرد و از اسلام نفی می‌کند، و از این جهت، مقدمه رویکرد سکولاری عبدالرزاق را فراهم می‌کند، اما این نفی ملازم با نفی سیاسی بودن اسلام در نظر او نیست. رشید رضا هم به صورتی صریح از حکومت و خلافت شرعی سخن گفت، اما وقتی که نوبت به اخوان المسلمین رسید، آنها به صورت سازمان‌دهی شده و همه‌جانبه به دنبال اسلام رفتند. اخوان بازگشت به اسلام را در همه ابعادش، اعم از قانون، سیاست، تربیت و اقتصاد، نسخه اصلی درمان دردهای جوامع اسلامی بیان کرد و با همین رویکرد مسئله فلسطین را دنبال می‌نمود.

برخلاف بسیاری از روشن‌فکرانی که با رویکرد تجدد، بازگشت به اسلام را به هدف قرائت‌های نوین اسلام مطابق روش‌ها و مفاهیم برگرفته از غرب مطرح می‌کنند، اخوان المسلمین بازگشت به تعالیم اسلام را آن‌گونه که کتاب خدا و سنت پیامبر بیان کرده است، دنبال می‌نمود. تأکید بر اجرای حدود و شریعت اسلام بخشی از رویکرد اسلام‌خواهی آنها است و «نظام اسلامی» تعبیر سرریسته‌ای بود که به عنوان هدف این جریان بر زبان مؤسس اخوان یعنی حسن البنا جاری شد.

بیداری اسلامی در مصر و در دنیای اسلام، با اهداف و ویژگی‌هایی که بیان شد، هویتی کاملاً اسلامی اما مسائلی نوین و معاصر دارد. رفع مشکل عقب‌ماندگی از کاروان علم و پیشرفت، برپایی نظام اسلامی، استعمارشناسی و

ه. از آفات مهم جریان بیداری اسلامی، ابتلای آن به جریان تجدد در میراث اسلامی است. ورشکستگی جریان غرب‌گرایی سبب شده است که برای برون‌رفت از چالش‌های خود، با نقاب اسلام‌گرایی، اما با ماهیتی خطرناک‌تر از گذشته به میدان آید. در نگاه آنان، میراث اسلامی یکسر کهنه، غیر عقلانی، معطوف به گذشته و اسطوره‌ای است. از این‌رو، برای قرائت عصری از اسلام به دنبال همان روش‌ها و مکاتب غربی رفته‌اند که ناتوانی خود را در عصر مدرنیته نشان داده است. بیداری اسلامی باید آشکارا مسیر خود را از این جریان منحرف جدا سازد. متأسفانه خوش‌بینی مفرط به علوم غربی و از آن بدتر تطبیق آنها بر آموزه‌های قرآن که در واقع سرچشمه‌های تجدد در اندیشه دینی را نشان می‌دهد، تا حدی از همان آغاز در بین برخی از پیشگامان بیداری اسلامی از قبیل عبده وجود داشته است که در بحث «عبده و غرب» گذشت. در هر صورت، انقلاب اسلامی ایران به عنوان مهم‌ترین جنبش بیداری اسلامی و الهام‌بخش آن در دوران معاصر، با تمسک به آموزه‌های قرآن، سنت پیامبر و اهل بیت او و نیز روشنگری‌های رهبری آن، از این آفات برحذر بوده و در تاریخ خود آینه‌ای از عبرت‌ها را مقابل دیدگان جریان بیداری اسلامی در دنیای اسلام به نمایش گذاشته است.

پیش پای خود بردارد تا به تحریفی بنیادی در ماهیت خود مبتلا نگردد. جریان وهابیت به بهانه دفاع از توحید، بدترین ستیز را با توحید و منادیان توحید از طریق قتل‌عام مسلمانان و ایجاد آشوب و فتنه و ناامنی بین ایشان به نمایش گذاشته است، و این در حالی است که یک قدم عملی در راه مبارزه با اسرائیل و سران استکبار جهانی برداشته است.

ج. یکی از آفات بنیادی در برابر جریان بیداری اسلامی که در اندیشه پیشگامان آن هم از قبیل سید قطب، توجه شایسته‌ای به آن شده است، اسلام آمریکایی است. بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی ره بارها خطر آن را به دنیای اسلام گوشزد کرده بود. اسلام آمریکایی، از اسلام سخن می‌گوید، اما آن‌گونه که با منابع آشکار و پنهان غرب در ستیز نباشد. آنها خود کرسی تدریس اسلام را در مجامع آکادمیک خود برپا می‌نمایند، اما در عین حال، جبهه گسترده مبارزه با اسلام و بیداری اسلامی را پشتیبانی می‌کنند. بازشناسی شاخص‌های اسلام آمریکایی یک فریضه انقلابی و اسلامی برای جنبش بیداری اسلامی است. گروه‌های سیاسی، نخبگان حاکم و غیر حاکم در جوامع اسلامی بیشتر هدف این آفت هستند. د. غفلت از اندیشه برپایی «نظام اسلامی» به بهانه

تعامل دموکراتیک با نظام‌های موجود در جوامع اسلامی یا نظام بین‌الملل، سبب انحراف بیداری اسلامی از ماهیت حقیقی آن می‌شود. بسیاری از شخصیت‌ها، احزاب و گروه‌های ذی‌نفوذ دنیای اسلام ممکن است با اندک پیروزی به دست آمده در عرصه سیاسی و اجتماعی و یا حکومتی، رسالت اصلی خود را فراموش کنند. غفلت از نظام اسلامی موجب فراموشی روح اسلام و اساس آن خواهد بود و نتیجه‌ای جز یک گام به جلو و گامی به عقب نخواهد داشت.

- ۳۵- همان.
- ۳۶- همان، الجزء الاول، ص ۱۰۸-۱۰۹.
- ۳۷- همان، ص ۱۰۹-۱۱۰.
- ۳۸- همان، ص ۴۷-۴۸.
- ۳۹- احمد امین، *زعماء الاصلاح فی العصر الحديث*، ص ۳۰۸.
- ۴۰- *الاعمال الكاملة للامام الشيخ عبده*، الجزء الاول، ص ۴۸-۴۹.
- ۴۱- همان، ص ۲۶۱-۲۶۲.
- ۴۲- حمید عنایت، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، ص ۱۲۹-۱۳۰.
- ۴۳- ر.ک: *الاعمال الكاملة*، الجزء الاول، ص ۵۳۹-۵۴۸ و ص ۷۱۵.
- ۴۴- همان، ص ۸۸.
- ۴۵- انیس الابيض، *رشید رضا (تاریخ و سیره)*، ص ۲۰، ۳۰-۳۱.
- ۴۶- حمید عنایت، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، ص ۱۵۹.
- ۴۷- عبدالحسین الامینی، *الغدیر*، الجزء الثالث، ص ۳۷۰-۳۹۷.
- ۴۸- انیس الابيض، *رشید رضا*، ص ۴۴.
- ۴۹- حجت الله درویش پور، *بررسی پدیده ناسیونالیسم در جهان عرب*، ص ۷۹.
- ۵۰- انیس الابيض، *رشید رضا*، ص ۴۷.
- ۵۱- همان، ص ۴۸-۴۹.
- ۵۲- حمید عنایت، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، ص ۱۵۸-۱۵۹.
- ۵۳- محمد رشیدرضا، *الخلافة او الامامة العظمی*، *در: الدولة و الخلافة فی الخطاب العلمی*، دراسة و تقديم وجیه کوثرانی، ص ۵۰.
- ۵۴- همان، ص ۵۳.
- ۵۵- همان، ص ۵۴-۵۷.
- ۵۶- همان، ص ۷۲-۷۴.
- ۵۷- همان، ص ۷۷.
- ۵۸- همان، ص ۷۸.
- ۵۹- همان، ص ۸۰.
- ۶۰- همان، ص ۸۰-۸۱.
- ۶۱- همان، ص ۹۱-۹۵.
- ۶۲- هاشم شرابی، *روشن فکran عرب و غرب*، ص ۱۱۴.
- ۶۳- علی المحافظه، *الاتجاهات الفكرية عندالعرب فی عصر النهضة*، ص ۲۳۶ و ۲۴۲.
- ۶۴- محمد رشیدرضا، *تفسیر المنار*، الجزء التاسع، ص ۲۲.
- ۶۵- همان، ص ۲۲-۲۳.
- ۶۶- حسن البنا، *خاطرات زندگی حسن البنا*، ترجمه ایرج کرمانی، ص ۶۵.
- ۶۷- همان.
- ۶۸- همان، ص ۹۸.
- ۶۹- اسحاق موسی الحسینی، *اخوان المسلمین بزرگ ترین جنبش اسلامی معاصر*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، ص ۳۷.
- ۷۰- حسن البنا، *خاطرات زندگی حسن البنا*، ص ۲۱۵.
- ۷۱- *مجموعه رسائل الامام الشهيد حسن البنا*، ص ۷۰.

پی نوشتها

- ۱- علی اصغر حلبی، *تاریخ نهضت های دینی سیاسی معاصر*، ص ۳۱.
- ۲- عباس محمود عقاد، *اسلام در قرن بیستم*، ص ۸۸-۸۹.
- ۳- علی المحافظه، *الاتجاهات الفكرية عندالعرب فی عصر النهضة*، ص ۱۷.
- ۴- همان، ص ۲۰.
- ۵- سیدمحمد کثیری، *السلفیه*، ص ۴۲-۴۴.
- ۶- حمید عنایت، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، ص ۷۹.
- ۷- جمعی از نویسندگان مجله حوزه، *سیدجمال، جمال حوزه ها*، ص ۳۵-۳۶.
- ۸- سید جمال الدین اسدآبادی، *العروة الوثقی*، *تقدیم سیدهادی خسروشاهی*، ص ۱۲۹-۱۳۰.
- ۹- همان، ص ۳۱-۳۳ و ۱۳۱.
- ۱۰- سیداحمد موثقی، *علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمین*، ص ۴۷-۵۰.
- ۱۱- همان، ص ۵۴.
- ۱۲- همان، ص ۶۵.
- ۱۳- سید جمال الدین اسدآبادی، *العروة الوثقی*، ص ۲۶.
- ۱۴- همان، ص ۱۰-۱۲.
- ۱۵- همان، ص ۱۱.
- ۱۶- سید جمال الدین اسدآبادی، *نیچریه یا مادیگری*، ص ۷۴.
- ۱۷- همان، ص ۵۷.
- ۱۸- همان، ص ۶۰.
- ۱۹- حمید عنایت، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، ص ۹۷.
- ۲۰- سید جمال الدین اسدآبادی، *العروة الوثقی*، ص ۱۸.
- ۲۱- همان، ص ۱۸-۱۹.
- ۲۲- همان.
- ۲۳- همان، ص ۴۶.
- ۲۴- جمعی از نویسندگان مجله حوزه، *سیدجمال، جمال حوزه ها*، ص ۳۸-۳۹.
- ۲۵- همان، ص ۴۰.
- ۲۶- *الاعمال الكاملة للامام شیخ محمد عبده*، *تحقیق و تقدیم محمد عمارة*، ص ۱۸۳.
- ۲۷- همان، جزء الثاني، ص ۳۱۰.
- ۲۸- حمید عنایت، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، ص ۱۲۹.
- ۲۹- *الاعمال الكاملة للامام الشيخ محمد عبده*، الجزء الاول، ص ۱۸۴-۱۸۵ و نیز، الجزء الرابع، ص ۷-۱۴.
- ۳۰- همان.
- ۳۱- همان، ص ۱۸۶ و نیز، الجزء الثالث، ص ۲۹۷.
- ۳۲- همان، ص ۱۸۷.
- ۳۳- همان، الجزء الثالث، ص ۳۳۳-۳۳۷.
- ۳۴- همان، الجزء الثالث، ص ۳۰۴-۳۰۹.

- زوار، ۱۳۸۲.
- *خاطرات زندگی حسن البنا*، ترجمه ایرج کرمانی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۶.
- درویش پور، حجت‌الله، *بررسی پدیده ناسیونالیسم در جهان عرب*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
- رشیدرضا، سیدمحمد، *تفسیر المنار*، مصر، مطبعة محمدعلی صبیح و اولاده بالأزهر، ط. الرابعة، ۱۳۴۷ق.
- ____، *الخلافة أو الأمامة العظمی*، در: *مجموعه الدولة والخلافة فی الخطاب العربی*، دراسة و تقديم وجیه کوثرانی، بیروت، دارالطبیعة للطباعة و النشر، بی تا.
- شرابی، هشام، *روشن فکران عرب و غرب*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چ دوم، ۱۳۶۹.
- عبدالفتاح خالدی، صلاح، *آمریکا از دیدگاه سید قطب*، ترجمه مصطفی اربابی، تهران، احسان، ۱۳۷۰.
- عماره، محمد، *الصحوۃ الاسلامیة و التحدی الحضاری*، قاهره، دارالشروق، ط. الثانية، ۱۴۱۸ق.
- عنایت، حمید، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران، چاپخانه سپهر، چ سوم، ۱۳۶۳.
- محمود عقاد، عباس، *اسلام در قرن بیستم*، ترجمه حمیدرضا آذیر، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹.
- موثقی، سیداحمد، *علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمین (در اندیشه سیاسی و آرای اصلاحی سید جمال‌الدین)*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ دوم، ۱۳۷۸.
- موسی الحسینی، اسحاق، *اخوان المسلمین بزرگ‌ترین جنبش اسلامی معاصر*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۵.
- ۷۲- همان، ص ۲۳.
- ۷۳- همان، ص ۵۴.
- ۷۴- همان، ص ۵۸.
- ۷۵- همان، ص ۶۳-۶۴.
- ۷۶- همان، ص ۸۸.
- ۷۷- همان.
- ۷۸- همان، ص ۱۰۱.
- ۷۹- همان، ص ۱۰۲.
- ۸۰- محمد عماره، *الصحوۃ الاسلامیة و التحدی الحضاری*، ص ۵۰-۴۹.
- ۸۱- همان، ص ۵۲-۵۳.
- ۸۲- *مجموعه رسائل الامام الشهد حسن البنا*، ص ۷۲.
- ۸۳- صالح عبدالفتاح خالدی، *آمریکا از دیدگاه سید قطب*، ص ۱۲۰-۱۲۲.
- ۸۴- همان، ص ۱۵۳.
- ۸۵- همان، ص ۱۵۶.
- ۸۶- همان، ص ۵۰-۵۱.
- ۸۷- همان، ص ۱۶۳-۱۶۵.
- منابع**
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین، *العروة الوثقی*، تقدیم سیدهادی خسروشاهی، ایتالیا، روما، بی تا.
- ____، *نیچریه یا مادگری*، قم، انتشارات اسلامی، بی تا.
- الابيض، انیس، *رشید رضا (تاریخ و سیره)*، طرابلس، جروس برس، ۱۴۱۴ق.
- *الاعمال الكاملة للامام شیخ محمد عبده*، تحقیق و تقدیم محمد عماره، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۴ق.
- الامینی، عبدالحسین، *الغدیر*، قم، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، ط. الرابعة، ۱۴۲۷ق.
- البنا، حسن، *مجموعه رسائل الامام الشهد حسن البنا*، اسکندریه، دارالدعوة، ۱۴۱۱ق.
- الکثیری، سیدمحمد، *السلفیة*، بیروت، الغدیر، ۱۴۱۸ق.
- المحافظة، علی، *الاتجاهات الفکرية عند العرب فی عصر النهضة*، بیروت، الاهلیة للنشر والتوزیع، ۱۹۸۷م.
- امین، احمد، *زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث*، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.
- جمعی از نویسندگان مجله حوزه، *سید جمال، جمال حوزه‌ها*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- حلبی، علی اصغر، *تاریخ نهضت‌های دینی سیاسی معاصر*، تهران،