

بخش اول

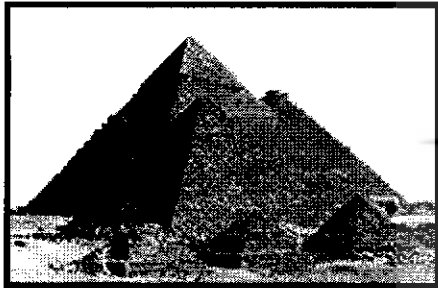
دین و سیاست در مصر: علمای الازهر، اسلام افراطی و دولت^۱ (۹۴-۱۹۵۲)

توضیح: مقاله حاضر در دو قسمت ارائه خواهد شد که قسمت اول آن در این شماره پیش روی شماست و قسمت دوم در شماره آینده تقدیم خوانندگان عزیز خواهد شد.

نویسنده: ملیکه زنگال^۲
ترجمه: عباس کاظمی نجفآبادی^۳

مقدمه

ناصر می‌خواهد تمامی قدرت را در دست بگیرد و مهمترین مانع در تحقق این هدف را علما می‌داند. او می‌خواهد گزینه‌های سوسیالیستی را حاکم بسازد در حالیکه سیستم قضایی و آموزشی در دست علماست. بدین منظور اصلاحات ۱۹۶۱ را در الازهر آغاز می‌کند. این اصلاحات به اسم هویت اسلامی انجام شده و توسط نخبگان حکومت طرح‌ریزی می‌گردد و اساس آنرا قرار گرفتن دروس



اصلاحات ۱۹۶۱ ناصری به اسم هویت اسلامی و توسط نخبگان حکومتی طرح‌ریزی گردید. و اساس آن قرار گرفتن دروس غیرمذهبی و سکولار در کنار علوم مذهبی، با هدف کم‌رنگ کردن نقش و قدرت دین در جامعه بود.

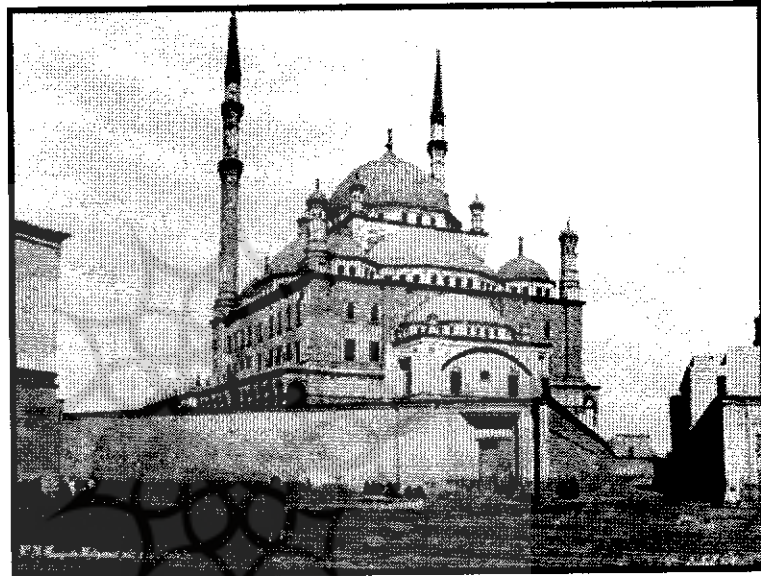
غیرمذهبی و سکولار در کنار علوم مذهبی، با هدف کم‌رنگ کردن نقش و قدرت دین در جامعه، تشکیل می‌دهد و علی‌رغم مخالفت‌های فراوان اجرا می‌گردد. اصلاحات، الازهر را میان علوم مدرن و مذهبی سر در گم می‌نماید، مرزهای میان

دین و مذهب بهم می‌خورد، علما و خطباء را حقوق بگیر دولت می‌کند، اما آثار دیگری هم دارد، الازهر را گسترش می‌دهد و انحصار مذهبی بدست الازهر که تحت کنترل حکومت است می‌افتد. در این حال جمال می‌میرد و سادات جای او را می‌گیرد. او می‌خواهد از دست چپ‌گرایان ناصری رهایی یابد از اینرو فضای سیاسی را باز می‌گذارد و این فرصت را برای علما بوجود می‌آورد که پس از دوره‌های خاموشی دوباره در انتظار عمومی ظاهر شوند. اما این آزادی، ظهور جنبش‌های اسلامگرا را نیز بدنبال دارد که با الازهر به رقابت می‌پردازد و مسابقه‌ای ایجاد می‌شود که شرکت‌کنندگان آن حکومت، اسلام‌گرایان و الازهر هستند. اسلام‌گرایان می‌خواهند حکومت اسلامی برپا کنند اما علما به اجرای شریعت در چارچوبه همین حکومت رضایت می‌دهند.

علما از ارائه یک قانون اساسی اسلامی ناتوان هستند و به کمک دانش‌آموختگان دیگر مراکز مدرن دانشگاهی، قوانین شریعت را غالب‌های جدید می‌ریزند. سادات که احساس می‌کند علما از حد خود فراتر رفته‌اند درصدد کنترل دوباره الازهر

برمی آید یک بار در سال ۷۴ و بار دیگر در سال ۷۷ و مرتبه دوم موفق می‌شود. اینجاست که علمای حاشیه‌ای الازهر بوجود می‌آیند که نقش کلیدی‌ای را در سالهای بعد ایفا می‌کنند. این علما حاشیه‌ای مبارزات خود را بر روی سکولاریزم متمرکز می‌کنند اما حرکت‌های آنها دوام چندانی ندارد. از میان آنها عمر عبدالرحمان بوجود می‌آید که فرمان قتل سادات را صادر می‌کند و همیشه در آرزوی تحقق جامعه اسلامی است. او به اجتهاد و جهاد نکیه فراوان می‌نماید،

دموکراسی غربی را قبول ندارد معتقد است تا آنجا که قدرت دارد باید جهاد کند بالاخره در زندان ایالات متحده به جرم بمب‌گذاری در مرکز تجارت جهانی این دنیا را ترک می‌کند. آنچه که می‌ماند اصلاحات ناصری است که نه تنها سکولاریزم را برخلاف تمام تصورات نخبگان سیاسی با خود به همراه نمی‌آورد بلکه به ظهور مجدد علما در صحنه سیاسی می‌انجامد.



من مقاله: پس از دهه ۱۹۸۰، آثار بسیاری درباره ظهور جنبش‌های اسلام‌گرا در خاورمیانه انتشار یافته‌اند. این نوشته‌ها، دلایل متفاوتی برای ظهور انواع جدید دشمنان رژیم‌های سیاسی منطقه ارائه کرده‌اند. مبارزان سیاسی در حوالی دهه هفتاد با پر کردن خلائی که بوسیله مخالفان چپ‌گرای حکومت بر جای مانده بود، به عنوان بازیگران سیاسی جدیدی وارد صحنه شدند. ورود آنها هم برای نخبگان حکومت که بیشتر نوسازی اصلاحات سیاسی و اجتماعی را آغاز کرده بودند و هم برای دانشمندان سیاسی که تحقیقاتشان را بر فرضیه‌های مدرنیزاسیون استوار ساخته بودند، ناخوشایند و غیر منتظره بود. گروه اول فکر می‌کردند سیاست‌های اصلاحی آنها درباره مراکز مذهبی، تسلط آنها را بر فضای دینی تقویت خواهد کرد و گروه دوم انتظار داشتند غیر مذهبی کردن (سکولاریزم) با نوسازی (مدرنیسم) جامعه همراه باشد. شگفتی و هیجانی که از این پدیده سیاسی جدید حاصل آمد ناظران را واداشت تا تنها بر اسلام‌گرایان تمرکز کنند و نقش علما - متخصصان قوانین اسلامی - را که کاملاً مطیع حکومت تلقی می‌شدند، نادیده بگیرند.

این مقاله قصد دارد این توصیفات را با روشن کردن ارتباط بین تغییر ساختاری‌ای که نخبگان حاکم بر الازهر (نهاد دینی مصر) بوجود آوردند و تحول رفتار سیاسی مردمی که به این مؤسسه متعلقند (علما)، کامل کند. بخش اول این مقاله نشان می‌دهد که نوسازی الازهر در سال ۱۹۶۱ عواقب ناخوشایندی در پی داشته است. هدف اعلام شده اصلاح، پیوند دادن علما به قسمتی از جامعه بود که در حال نوسازی تلقی می‌شد. در عوض مهمترین و فراگیرترین نتیجه اصلاح، ظهور رفتار سیاسی جدیدی در میان علما بود. من استدلال خواهم کرد اگر ملی کردن مؤسسه [الازهر] از سوی اکثر علما با مخالفت و انزاجار روبرو شد و می‌شود، شکلی که به خود گرفت و سؤالاتی که در آنزمان برانگیخت عواقب و آثار درازمدت و غیر منتظره‌ای در پی داشت که هویت سیاسی و اجتماعی علما را تغییر داد. هسته اصلی سخن من این است: علما مجبور به همراهی با تغییراتی شگفت‌انگیز شدند اما از طرف دیگر رژیم ناصری هم بواسطه اصلاحاتی که خود انجام داد، مجبور به هماهنگ نمودن خود با وضعیت فکری علما و گسترش اصلاحاتی که اساساً دو پهلو بود، گشت. بنابراین،

[علما] بطور ناخواسته و یا ناتوان از ایجاد هر گونه تغییرات مستقیم و یا حتی سازگاری و همراهی با این تغییرات، در نهایت، بوسیله تحولاتی که ناگزیر ابتدا در دولت و نخبگان و سپس در مؤسسات دولتی و دیگر گروههای اجتماعی صورت گرفت، در هم شکسته و مضمحل شدند.

Piscatori)

دربارۀ اسلام معاصر

نوشته‌اند: «اکنون در نزد عامۀ مسلمین، سیاست، جزء برجسته‌ای از مرجعیت و قدرت است. دیگر علما انحصار مرجع مقدس را دارا نیستند - اگرچه روزی آنرا در دست داشتند - بلکه شیوخ صوفی، مهندسين، استادان تربیتی، متخصصان پزشکی، رهبران نظامی و شبه نظامی و دیگران برای اظهار نظر درباره اسلام با هم در رقابتند. در این فرآیند، زمین بازی مسطح و همدست شده ولسی همچنان خطرناک است.»^۳ در واقع در مصر، همچنان که این مقاله نشان خواهد داد، تجزیه افزاینده سیاسی گروههای علما مانند قدرت رو به افزایش آنها، رابطه نزدیکی با ظهور خشونت در عرصه سیاسی دارد.

دو مفهوم محوری که مطالعات پیشین علما برآن استوار بود یکی نوسازی (modernization) - فرآیندی که مؤسسات «سنتی» را تضعیف می‌کند - و دیگری غیردینی کردن (secularization) است - که در اینجا به عنوان تصرف کارکردهایی که به طور سنتی توسط مؤسسات مذهبی انجام می‌شد، بوسیله حکومت، تعریف می‌شود.^۷

رفتار علما به عنوان یک عکس العمل به این تهاجمات بیرونی تحلیل شده است و نه ایفای نقش در تغییر اجتماعی. اخوان المسلمین از زمان تأسیسشان در سال ۱۹۲۸ به طور مداوم، علمای الازهر را به دلیل ضعف سیاسی و عقیدتی مورد انتقاد قرار می‌دادند، هر چند تعلقات خاطر فردی‌ای بین برخی علما و اخوان المسلمین وجود داشته است.^۸ برای بیشتر از دو دهه مخالفان اسلامگرا، مانند نتایج بیشتر مطالعات سیاسی در مصر، به الازهر به عنوان مؤسسه‌ای که بیش از حد تسلیم دولت است و از ایفای یک نقش مستقل سیاسی - مذهبی

رفتار تحصیل کردگان مذهبی الازهر نباید تنها به عنوان پاسخی به سیاست ناصر در قبال مؤسسه مذهبی نگریسته شود و نمی‌تواند تنها تحت عنوان تسلیم و تسلط توجیه شود رژیم ناصری با آفریدن یک انحصار مذهبی تحت کنترل دولت، علما را تحت سلطه خود در آورد و آنان را در طول دهه شصت کاملاً مجبور به تسلیم نمود، ولی در همان زمان ابزارهایی برای ظهور سیاسی آنان در دهه هفتاد فراهم آورد. بنابراین رژیم دهه ۱۹۶۰ نقش مهمی در شکل دهی دوباره کارکردهای الازهر در فضای عمومی، برای نیمه دوم قرن بیستم ایفا کرد.

من این تحولات سیاسی را با تغییرات آموزشی‌ای که دولت بر ازهريها تحمیل نمود، مرتبط خواهم ساخت. معرفی موضوعات جدید در برنامه درسی الازهر در سال ۱۹۶۱ محیط معرفتی علما را با مجبور ساختن آنان به رفع تضاد و دوگانگی بین دانش جدید و علوم دینی تغییر داد. در حقیقت نوسازی الازهر با نهاد مذهبی آن به مبارزه برخاست؛ هویتی که بعدها علما تلاش بسیاری برای بدست آوردن مجدد آن از طریق مشارکت در صحنه سیاست انجام دادند. فرآیند نوسازی، هرچند تأثیر منفی بر نشاط سیاسی علما نداشت ولیکن بیش از حد هویت سیاسی آنان را متحول ساخت زیرا این فرآیند مسامحتاً و ناخواسته فضای گفت و گو و بحث سیاسی را برای آنان بوجود آورد، همچنان که پایه‌ای نیز برای گسترش مؤسسه آموزشی آنان بنا نهاد. در واقع همچنان که قسمت دوم این مقاله نشان خواهد داد، در فضای سیاسی دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ الازهر به عنوان یک نهاد سعی کرد در منازعات عمومی‌ای که با ظهور اسلام افراطی رشد یافت، ایفای نقش کند، از آنجا که محیط مذهبی رقابتی تر شد و اسلام‌گرایان مشروعیت الازهر را مورد تردید قرار دادند، الازهر دوباره به عنوان بازیگری سیاسی وارد صحنه شد و شروع به دخالت در فضای عمومی کرد. شکست الازهر در رساندن صدای خود به گوش دیگران در دهه هفتاد، موجب پدید آمدن تنوع سیاسی رو به گسترش در بدنه علما گردید. «علمای حاشیه‌ای» پدید آمدند و از جهت‌گیریها و نظرات رسمی الازهر از طریق انجام عمل «دعوه» (تبلیغ دین مخصوصاً از طریق سخنرانی) فاصله گرفتند و انواع گوناگون اسلام‌گرایی را به الازهر معرفی کردند. افزون بر این ظهور خشونت در مصر در نیمه دوم دهه ۱۹۸۰ اکثر علما را مجبور نمود که با شروع مجدد فعالیتهای خود، نقش دلان سیاسی را بازی کنند. بنابراین الازهر طبع انعطاف‌پذیر و انحصاری‌ای را که ناصر بدو عطا کرده بود از دست داد و پیکر متکثر و متنوعی شد که خود اکنون در رقابت با دیگر مراکز مذهبی قرار داشت. تفکر اعضای الازهر در تفسیر مذهبی، امروزه حتی از سوی اکثر علمای رسمی الازهر که پلورالیزم را در تفکر دینی به رسمیت شناسخته‌اند، به

زیر سؤال رفته است. همچنان که دیل ایکل من (Dale Eckelman) و جیمیز پیکاتسوری (James

ابهامات و عواقب اصلاحات ۱۹۶۱ الازهر

رژیم ناصری در سال ۱۹۶۱، تمامی تلاش خود را برای فشار بر مؤسسات مذهبی به منظور مجبور ساختن آنان به نوسازی و اصلاح بکار گرفت^{۱۱} و برای اینکه بتواند اصلاح الازهر و کنترل پیکرهٔ علما بوسیلهٔ حکومت را مشروع جلوه دهد، علما را بعنوان طبقات اجتماعی سستی‌ای معرفی کرد که می‌بایست از طریق اجرای اصلاحات عمیق و انقلابی، متحول شده، بتوانند جامعهٔ مدرن را همراهی نمایند. حکومت اینگونه استدلال می‌کرد که علمای الازهر در ایجاد هر گونه اصلاحات خودجوش در مراکز مذهبی و حتی پذیرفتن آنچه که بعنوان اصلاحات موقت،

بوسیلهٔ دولت یا بعضی از اصلاح طلبان الازهر از قرن نوزدهم شروع شده بود، ناتوان بوده‌اند. محققان نیز با بررسی عملکرد علما در قبال اصلاحات به ظاهر به این نتیجه رسیدند که علما از دادن پاسخ ایدئولوژیک به این تهاجمات ناتوان بوده‌اند و این موجب شده است که به ارائه اسلامی سستی و محافظه کار اقدام کنند که برحفاظت از تراث (میراث اسلامی) و مشروعیت بخشیدن به قدرتهای سیاسی موجود، متمرکز بود. در پایان دههٔ شصت این موضوع بخوبی آشکار بود که علما با امتناع از همراهی با جریان نوگرایی، نتوانسته‌اند نقش فعال ایدئولوژیک خود را ایفا کنند. «علما نتوانسته بودند با مقاومت در برابر این فرآیند نوسازی، همواره پیشرفت آنرا در مصر با کندی مواجه سازند. اما برای همین کار، هم علما و هم اسلام بهای سنگینی پرداخته بودند: شیوخ مذهبی کاملاً از دیگر بخشهای در حال پیشرفت جامعه جدا و بیگانه شده بودند و دیدگاههای سستی آنها معمولاً، بطور کامل نادیده گرفته می‌شد.»^{۱۲} آنچه را که کرسلیوس در سال ۱۹۷۲ «تسلیم علما در برابر حکومت»^{۱۳} نامید - در طی دورانی که آنها آموختند چگونه جزء تشکیلات دولتی قرار بگیرند - بواقع یک تسلیم ظاهری و موقت بود. اگر علما از دادن پاسخ ایدئولوژیک به «انقلاب ناصر» ناتوان بودند، تنها بدین خاطر نبود که آنها وسایل و ابزار تولید و واکنش در زمینه ایدئولوژیک نداشتند بلکه بیشتر بدین خاطر بود که محدودیتها و قید و بندهای سیاسی که در آن زمان آنان را در بر گرفته بود، بی‌نهایت عرصه را تنگ نموده بود. علما با محروم شدن از قدرت سیاسی و اقتصادی، هیچ چاره‌ای جز تسلیم در برابر خواسته‌های رژیم ناصری و صدور فتاوا در مشروعیت بخشیدن به سیاستهای حکومت و انزوای بیشتر، علی‌رغم شور و نشاط فراوانی که در آن زمان برای شرکت در عرصه‌های سیاسی

ناتوان می‌باشد، نگاه کرده‌اند. گزارشات آکادمیک از وضعیت سیاسی و فکری علمای قرن بیستم نیز بیشتر به شکست علمای همراهی با مدرنیست متمرکز شده است. علمای فارغ‌التحصیل الازهر، نه به عنوان مردان عمل به حساب می‌آمدند و نه جزء نوآوران فکری تلقی می‌گشتند و بلکه از نظر مورخان و دانشمندان اجتماعی، نقش بازیگران سستی‌ای را بازی می‌کردند که از همراهی با اجتماعی، بخصوص سکولاریزم که در مصر سر برآورده بود، ناتوان بودند. چهرهٔ آنان بعنوان کسانی مطرح بود که بطور مضموم و بی‌تردید از فضای در حال نوسازی جامعه - از دوران «محمد علی» - انزوای فکری و سیاسی اختیار کرده بودند و با اکراه فراوان ولی بطور کامل، مجبور به پذیرفتن تغییرات ذیلانه‌ای که حکومت «اسماعیل» بر آنان

تحمیل کرده بود شده بودند. تضعیف و تنزل‌شان آنها به عنوان «دلالان سیاسی» با از دست دادن تدریجی قدرت سیاسی و اقتصادی‌شان در طول سالهای قرن نوزدهم کاملاً مرتبط است:

همچنان که بوسیلهٔ دانیل کرسلیوس (Daniel

Crecelius) توضیح داده شده است.^{۱۴} همین الگو برای توصیف علما در مصر مستقل، بکار می‌رود: تصور می‌شود حکومت ناصر با ملی کردن اوقاف در سال ۱۹۵۲ ضربهٔ آخر را به علما وارد کرده باشد. کرسلیوس در سال ۱۹۷۲ تضعیف سیاسی علما را در ادامهٔ همین روند اینگونه تفسیر می‌کند: «[علما] بطور ناخواسته و یا ناتوان از ایجاد هر گونه تغییرات مستقیم و یا حتی سازگاری و همراهی با این تغییرات، در نهایت، بوسیلهٔ تحولاتی که ناگزیر ابتدا در دولت و نخبگان و سپس در مؤسسات دولتی و دیگر گروههای اجتماعی صورت گرفت در هم شکسته و مضمحل شدند. در واقع اصلاحات سال ۱۹۶۱ مراکز مذهبی، آخرین حمله به علما نبود چرا که نتوانست از عملکرد مذهبی آنان جلوگیری کند. در عوض، نوسازی و مدرنیته‌ای که ناصر در الازهر بوجود آورد راهی بود که بوسیلهٔ آن رئیس جمهور کنترل نزدیکی بر این مؤسسهٔ مذهبی داشته باشد و بدون آنکه بخواهد مذهب را از صحنهٔ عمومی حذف بکند، آن را از آن خود بنماید. خود کرسلیوس بعداً با تأکید بر پیوندهای محکم میان حکومت ناصر و مذهب، توصیف خود از اصلاحات ۱۹۶۱ را، جرح و تعدیل کرد.^{۱۵} اما در درازمدت، نوسازی الازهر به ظهور مجدد علما در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی کمک شایانی نمود. این اصلاحات نوسازی (modernizing reform) در فهم رابطهٔ امروزی موجود بین دین و سیاست در مصر اهمیت کلیدی دارد.

وجود داشت، نداشتند. آنگونه که از مقالات نوشته شده بوسیله بعضی از علما در مجله الازهر مشخص می‌شود، مخالفت ایدئولوژیک با اصلاحات که از دهه پنجاه تاکنون همچنان باقی بود^{۱۱}، با تسلیم سیاسی بزرگان مذهبی در سالهای ۱۹۶۰ اختلاف و تضاد فاحشی داشت.

حکومت ناصری در ژوئیه ۱۹۶۱ و درست قبل از اینکه «قوانین سوسیالیستی» را تصویب کند، الازهر را با قوانین مبهم و دوگانه‌ای دستخوش تغییر نمود: اولاً، ایسن اصلاحات، محتوای علوم را جدید و مدرنیزه کرد و علوم نوین را در مؤسسات و دانشگاههای الازهر گسترش داد. موضوعات جدید مانند علوم طبیعی، ریاضیات و جغرافی در کنار موضوعات مذهبی در برنامه درسی «معااهده» - مؤسساتی که جایگزین نظام سنتی مدارس مذهبی یعنی «کتاب»^{۱۲}

می‌شد - معرفی می‌گشتند. در سطح دانشگاهها، متواد درسی جدید در پی اصلاحات، ابتدا در قاهره و بعد از آن در مراکز استانهای بزرگ در کنار دیگر مواد درسی (مانند شریعت یا قوانین اسلامی^{۱۳}، اصول الدین یا مبانی اعتقادات مذهبی و لفة عربیة یا همان زبان فصیح عربی) گنجانده شدند که علاوه بر علوم طبیعی، ریاضیات و جغرافی شامل دانشکده‌های مدرن (مانند پزشکی، داروسازی و مهندسی) نیز می‌گشت. ثانیاً، قانون ۱۹۶۱، مدیریت الازهر را از نو سازمان‌دهی کرد و اداره آن را بطور کامل در اختیار سردمداران مصر قرار داد. عمق و دامنه اصلاحات ناصری در سال ۱۹۶۱ طبیعتاً، بسیار بیشتر و وسیعتر از اعمال نظارت و کنترل نزدیک بر مؤسسات مذهبی بود. با معرفی علوم جدید و ایجاد نظام اداری کنترل شده و وابسته به حکومت، ناصر توانست بدون اینکه بخواهد علما را کاملاً نابود گرداند، آنان را وادار به تمکین سازد. این رژیم انقلابی، بمنظور خنثی نمودن نفوذ گروههای اخوان المسلمین و برخورداری از توازن با رژیم مسلمان سعودی در سطح جهان اسلام، نیاز به مشروعیت دینی‌ای داشت که تنها از طریق متخصصان مذهبی می‌توانست آنرا بدست آورد و الازهر با وجود علمای مذهبی‌اش می‌توانست به بهترین وجه این نیاز سیاسی را برآورده سازد البته در صورتی که این مؤسسه کاملاً اصلاح می‌شد.

ایجاد انحصار مذهبی

ناصر در ابتدا تسلط پایان بخش خود بر اصلاحات قرن نوزده را با از بین بردن استقلال اقتصادی علما و کنار زدن آنها از نظام قضایی کشور اعمال کرد. سپس به شکل متناقضنمایی، با انجام تغییراتی مبهم و نامشخص، الازهر را تحت کنترل خود در آورد. ناصر باید بمنظور از بین بردن نفوذ سیاسی

گروهها و مؤسسات مذهبی مستقل، تعیین مشروعیت مذهبی را در گروهی از متخصصان دینی، که او توانسته بود آنها را با وارد کردن در سیستم جدید اداره کشور تحت کنترل خود در آورد، منحصر می‌کرد. بنابراین او باید پیکره‌ای از رجال دینی می‌ساخت که بعنوان کارمندان حکومتی با دریافت حقوقی ثابت، انحصار مذهبی را تحت نظارت دولت در سراسر کشور در دست می‌گرفتند و در خصوص علوم دینی دارای نفوذ و قدرت اجرایی بودند. رژیم پیش از آنکه بخواهد به اصلاحات

مورد نظر خود دست بزند و حتی پیش از آنکه بعنوان یک اصلاح طلب وارد صحنه شود سر و صدای گسترده و فوق‌العاده‌ای را ضد علما و رفتارهایی که از آنان سر می‌زد آغاز کرد. در سالهای ۱۹۵۰، حکومت ناصر، هنگامیکه خواست

علما توانسته بودند با مقاومت در برابر این فرآیند نوسازی، همواره پیشرفت آنرا در مصر با کندی مواجه سازند.

سیستم قضاوت دینی و سیستم اوقاف را براندازد، چندین هجده تبلیغاتی گسترده برای رویارویی با علما تدارک دید و به انکار موقعیت اجتماعی آنان بعنوان دست اندازکاران امور دینی پرداخت. برای مثال، در تابستان ۱۹۵۵، درست پیش از اصلاح دادگاههای مذهبی، مطبوعات دولتی اعلام کردند که دو نفر از قضات دینی بنامهای شیخ الفیل و شیخ السیف، با مراجعان زن خود دارای رابطه نامشروع می‌باشند. این هجده‌ها همچنان در سالهای ۱۹۶۰ ادامه پیدا کرد.

نویسندگان اینگونه مطالب نقش علما را بعنوان اعضای بدنه متخصص و حرفه‌ای جامعه، انکار می‌کردند. این همان چیزی است که در سخنان ناصر انعکاس یافته است: «شیخ به چیزی جز بوغلمون و غذایی که شکمش را پر کند نمی‌اندیشد. او چیزی جز آلت دستنی در دست ارتجاع، فتوادلیسم و سرمایه‌داری نیست.»^{۱۴} ناصر در ادامه سخنان با به زیر سؤال بردن نقش اجتماعی رجال دینی می‌گوید: «از همان ابتدا، اسلام به چیزی جز کار دعوت نکرده است، خود پیامبر همانند هر فرد دیگری کار می‌کرد [تبلیغ] اسلام، هرگز یک حرفه نیست.» با این وجود، اصلاحات ۱۹۶۱ بطور متناقض نمایی به علما «شغلی» داد که از سویی کارکرد آن اعطاء مشروعیت مذهبی به تصمیمات رژیم و اعمال سیاستهای آن و از سوی دیگر منفعت آن، ماهیانه‌های دولتی و بدست آوردن شأن وموقعیت کارمندان حکومتی بود. الازهر تحت کنترل مستقیم رئیس جمهور قرار داشت و او بود که شیوخ الازهر را منصوب می‌کرد. آکادمی تحقیقات اسلامی (مجمع البحوث الاسلامیة) شاخه جدیدی برای بزرگان مدرسین یا هیأت کبارالعلماء به شمار می‌رفت؛ دانشکده‌های مدرن به دیگر مراکز علمی - مذهبی اضافه شده بود و معلم، استاد، امام (امام جماعت) و

خطیبی که از الازهر فارغ‌التحصیل می‌شدند، کارمندان دولتی‌ای بودند که در مقابل دریافت ماهیانه خود به ارائه خدمات مذهبی می‌پرداختند. قانون سال ۱۹۶۱ به مؤسسات مذهبی ساختار و شکل جدیدی بخشید بطوریکه همه آنها را تحت اختیار و در حوزه الازهر قرار داد. در یک نظام اداری گسترده‌تر، مدارج اجرایی و دولتی متنوع شد و زمینه گسترده‌ای از موقعیتهای شغلی در پیش روی علما قرار گرفت. این شرایط در الازهر مانند آنچه که در دانشگاه‌های نوین و مدرن وجود داشت با سلسله مراتب اداره می‌شد. این مقامات و شرایط جدید

اداری، در همان زمان اصلاحات و بطورکامل از طرف شیوخ پذیرفته شد و مخصوصاً به عنوان [بازگشت به] هویت اسلامی مورد موافقت قرار گرفت و تقویت گردید. همانگونه که یکی از شیوخ این مطلب را در قالب اهداف اصلاحاتی که در گذشته مطرح بوده اظهار می‌دارد: «آنها گفتند که باید یک دانشگاه مدرن از الازهر ایجاد کنیم... اگر شما همه فارغ‌التحصیلان دانشگاهها مصر را در نظر گرفته باشید باید به این نتیجه برسید که بیش از نصف آنها کپت (copt) هستند... و همگی آنها باید از وضعیت معیشتی بسیار خوبی برخوردار باشند... الازهر به همه مسلمانان تعلق داشت و برای من این بسیار مایه آرامش خاطر بود. این یک طرح بسیار مفید بود. در دانشگاه الازهر دیگر هیچ کپتی وجود نداشت.»^{۱۸} بنابراین از ابتدا، آنچه بعنوان اصلاحات توسط ناصر معرفی شد، چیزی مبهم و نامشخص بود. قانون جدید علما را بسیار آشکارتر از گذشته به حکومت وابسته کرده بود اما در این تغییر و تحولات ابتکار عمل بدست علما افتاد و فضای سیاسی برای فعالیت آنها مهیا شد؛ کسانی که در طول دوره ناصری فقط می‌بایست به مشروعیت بخشیدن به حکومت ناصر بعنوان تنها فعالیت سیاسی، رضایت می‌دادند. رژیم اگرچه عموماً شیوخ را مورد انتقاد قرار می‌داد، همچنین سعی می‌کرد اصلاحات ایجاد شده در الازهر را با مطرح کردن [بازگشت به] هویت اسلامی، در چشم آنان مشروع جلوه دهد.

دین و علوم جدید: کدام هویت برای الازهر؟

تضاد و ابهام در برنامه اصلاحات ناصر، در الازهر بیش از هر جا در زمینه آموزشی خود را نشان می‌دهد. حکومت ناصری در سال ۱۹۵۵ از پیشنهاد طه یاسین برای از بین بردن الازهر حمایت نکرد. اراده وزیر سابق آموزش و پرورش براین بود که سیستم کتاب و شعبه‌های کم تعدادی که در آن زمان از الازهر وجود داشت را تقویت کند و دانشگاه الازهر را به یک دانشکده الهیات که می‌بایست در چارچوب یک دانشگاه مدرن

به کار خود ادامه می‌داد، تبدیل نماید. برای طه یاسین، الازهر باید به یک دانشگاه با سیستم پیشرفته آموزشی تبدیل می‌شد اما این تغییر فقط با اجرای یک برنامه ویژه طولانی مدت اصلاحات دانشکده‌ها و برنامه‌های

تخصصی امکانپذیر بود. برنامه آموزشی اصلی و فرعی الازهر می‌بایست به تدریج از بین می‌رفت، همانطوریکه خود سیستم مدیریت آن نیز بساید کم‌کم کنار گذاشته می‌شد.

مطمناً، مهمترین علت مخالفت شدید علما^{۱۹} با این طرح این نبود که حکومت می‌خواست

سلیقه خود را در ایجاد نوع دیگری از اصلاحات تحمیل کند، بلکه بیشتر بدین خاطر بود که رژیم ناصر پیشتر الازهر را بعنوان سمبل استقلال ملی معرفی کرده بود. منبر مسجد قدیمی بعنوان یک تزیین سیاسی، مشروعیت مذهبی را به حکومت ناصر داده بود و هنوز هم با حمایت‌های خود از آن پشتیبانی می‌کرد. بنابراین الازهر باید بعنوان یک مؤسسه ملی باقی می‌ماند. پس بجای تغییر و تبدیل علوم مذهبی به علوم جدید، راه‌حلی که پذیرفته شد این بود که مؤسسات مذهبی‌ای که به امر آموزش اشتغال داشتند را با اضافه کردن مواد آموزشی جدیدی که دربردارنده علوم نوین بود، در سطوح مختلف ابتدایی، دبیرستان و آموزش عالی، توسعه دهند.

از مجاوران تا دانشجویان جدید الازهر

در آستانه اصلاحات سال ۱۹۶۱، دانشجویان دانشگاه الازهر به آموختن علوم مذهبی محدود می‌شدند و اکثریت آنها از روستاها و مناطق کوچک و کم جمعیت می‌آمدند. از زمانیکه مؤسسات مدرن برای تحصیل بوجود آمدند، خانواده‌های تازه به دوران رسیده و ثروتمند الازهر، در دانشگاه‌های مدرن مشغول به تحصیل شدند. بنابراین، علوم دینی فقط برای مجاورین باقی مانده بود که از ادامه تحصیل در مدارس نوین محروم بودند. کسانی که عملاً در اطراف مسجد الازهر یا رواق‌های آن در مرکز قدیمی قاهره زندگی می‌کردند، بچه‌هایی که از نعمت وجود کتاب برخوردار بودند، می‌توانستند در همان روستاهای خود قرآن را حفظ کنند، آنها در حدود دوازده سالگی پس از گذراندن یک امتحان شفاهی در یکی از مؤسسات الازهر در قاهره، ناتاً یا دیگر شهرهای ایالات مهم مصر مشغول به تحصیل می‌شدند. جریان مدرنیزه کردن برنامه آموزشی بخاطر پائین بودن موقعیت دانشجویان الازهر در جامعه اجرا شده بود زیرا، برنامه آموزشی دینی الازهر آنها را از دسترسی به بازارکاری مشابه آنچه که دانشجویان تحصیل کرده در دانشگاه‌های نوین برخوردار بودند، محروم می‌کرد. دانشجویان الازهر از شأن اجتماعی

رژیم ناصری برای مجبور کردن علما به نوسازی و اصلاح، آنان را به عنوان طبقات اجتماعی سنتی‌ای معرفی کرد که می‌بایست با ایجاد اصلاحات عمیق، خود را با جامعه هماهنگ سازد.

پائین خود، رنجیده بودند و قانون ۱۹۶۱ چنین بیان کرد که اصلاحات به نزدیک کردن هر چه بیشتر موقعیت و شأن دانش جویان الازهر به موقعیت دانشجویان دیگر مراکز تحصیلی مدرن کمک می کند^{۱۱}. این روش دیگری بود که حکومت با اتخاذ آن می خواست اصلاحات خود را در نظر علما مشروع جلوه دهد. برای تحقق کامل این هدف، از سال ۱۹۶۱ به بعد، مراکز مذهبی ای که از سال ۱۹۳۰ بوجود آمده بودند از دست کتاب گرفته شدند چرا که پس از آن میل چندانی به استفاده از کتاب بعنوان تنها طریق راهیابی به الازهر وجود نداشت. این مؤسسات، علوم دینی و جدید را در سطح دبستان و دبیرستان به محصلان خود می آموختند و آنها را برای ورود به دانشگاههای مذهبی یا مدرن در الازهر آماده می ساختند. رژیم، مدارس ابتدایی و دبیرستانی الازهر را یکتواخت کرد و همه آنها تحت مدیریت و کنترل مؤسساتی که یکی از پنج مؤسسه و شعبه الازهر به شمار می رفت متمرکز نمود.

قرار دادن موضوعات جدید در سیستم آموزشی علما، راهی بود برای مجبور کردن آنها به مواجهه با مدرنیزاسیون و نجدد. اکنون بجای اینکه کتاب تحت نظارت و کنترل چشمان تیزبین شیخ الازهر به سر برسد و با ترس و وحشت منتظر ضربات عصای او باشند، دانشجویان جوان الازهر باید آمیزه ای از تعلیمات مذهبی و علوم جدید را در کلاسهای جدید

آن دسته از علمایی که آن زمان از اصلاحات حمایت می کردند، پس از آن بر روی دو مفهوم متمرکز شدند؛ دین (مذهب) و دنیا (زندگی).

مؤسسات ابتدایی و دبیرستان الازهر می آموختند. آنها باید راههای سنتی آموختن مطالب یعنی نشستن بر روی زمین بصورت حلقه ای - که دانش آموزان دور تا دور می نشستند - و گوش دادن به قرآن - که استاد از حفظ می خواند - و تکرار کردن بعد او را فراموش می کردند؛ یک فضای مادی جدید به دانش آموزان و دانشجویان الازهر ارائه شده بود. آنها اکنون می بایست با نشستن بر روی نیمکتها و نوشتن بر روی تابلوها در حالیکه در جلوی آنها تخته سیاه قرار داشت، به مطالعه و تحصیل می پرداختند. تحولات فیزیکی ای که همراه با تغییرات

مواد درسی و آموزشی در کلاسها ایجاد شده بود، معنایی فراتر از یک تغییر ساده از چهار زانو نشستن به نشستن بر روی صندلی داشت. اینگونه تصور می شد که این تغییرات با خود عقلانی کردن علمی را نیز به همراه داشته است. از آن به بعد دیگر تنها راه فراگیری مطالب، تکرار و حفظ آنها نبود.

گذشته از همه اینها، اصلاحات این اجازه را به دانش آموزانی که در مدارس جدید تحصیل کرده بودند می داد که بتوانند در الازهر حضور یابند. آنها می توانستند پس از به پایان بردن دوران تحصیلات متوسطه در دبیرستان با وارد شدن به یکی از سه دانشکده علوم دینی یا با تحصیل دروس تخصصی در رشته های پزشکی، مهندسی، مدیریت دولتی، داروسازی و دیگر رشته های جدید درسی^{۱۲}، به تحصیلات خود در الازهر ادامه دهند. بنابراین می توان گفت پس از سال ۱۹۶۱ یعنی از زمانیکه اصلاحات موجب بوجود آمدن دانشکده های مدرن بجای سیستم آموزش مذهبی گردید، مواد درسی جدید بطور شگفت انگیزی به دو شاخه جداگانه منشعب شد. مواد درسی سکولار (غیردینی) و مواد درسی مذهبی (دینی). هدف عمده و آشکار این تغییرات، تصویر کردن چهره جدیدی برای علما بود که می بایست آنها را به جامعه مدرن ملحق می ساخت و به تقسیم بندی ای که ظاهراً آنها را برای مدت زیادی معدب ساخته بود، پایان می بخشید. آنها باید در حالیکه به تبلیغ دین و شرکت در انجام فریضه «دعوة» می پرداختند، قادر بودند کارهای تخصصی خود را نیز انجام دهند. آن دسته از علمایی که آن زمان از اصلاحات حمایت می کردند، پس از آن بروی وحدت دو مفهوم متمرکز شدند: دین (مذهب) و دنیا (زندگی). نامه ای که برای قانون اصلاحات سال ۱۹۶۱ نوشته شده^{۱۳}، درخواست اتحاد این دو مفهوم را نشان می دهد:

«فارغ التحصیلان الازهر هنوز هم رجال دینی هستند و هیچ گونه رابطه مفیدی با علوم دنیوی ندارند، در حالیکه اساساً اسلام، علوم مذهبی (دین) را از علوم مادی (دنیا) جدا نمی کند، چرا که اسلام مکتبی اجتماعی است... هر مسلمان باید در یک زمان واحد، هم مرد دین و هم مرد دنیا باشد.»

اصلاح الازهر بدین طریق را می توان به مفهوم نزدیک کردن هر چه بیشتر آن به نوع نوین و جدید آموزش و کشاندن علما بسوی زندگی مدرن، بدون اینکه وجود آنها را زیر سؤال ببرد، دانست و این مسئله برای حکومت بسیار حیاتی بود. قانون ۱۹۶۱ برای آن دسته از اهالی الازهر که اتحاد با حکومت سوسیالیست را پذیرفته بودند، بمنزله ایجاد فرصتی بود تا علما با پیوستن به مجموعه های تخصصی جدید جریان دعوة را آسانتر سازند. براساس آنچه این دسته از علما اعتقاد داشتند، اصلاحات همچنین موجب شد که دانشجویان الازهر دارای یک شخصیت دوگانه گردند، یک طلبه دینی که از یک طرف از عقاید مذهبی آگاه است و از طرف دیگر می تواند با تجربه

کردن یک تخصص حرفه‌ای، با مردم و جامعه پیوند بخورد. در طول سالهای دهه شصت، رژیم از دانشجویان الازهر چهره جدیدی ارائه کرد که بعنوان مظهر دعوه در داخل و خارج مصر معرفی و تبلیغ گردید. شیخ حمید یکی از فارغ‌التحصیلان رشته حسابداری از دانشکده تجارت الازهر، نظر خود را در مورد وحدت دین و دنیا، اینگونه برای من بیان می‌کند:

منه تنها از نظر معنوی و

اخلاقی، بلکه از نظر علمی و دینی هم من نباید یک حسابدار ساده و معمولی باشم، برعکس... من باید در مورد دین و تمام چیزهایی که بدان مربوط می‌شود صحبت کنم، پس از انتشار خبر ورود من به الازهر من باید کاملاً با آنچه که قبلاً بودم متفاوت نشان می‌دادم. ما باید واقعاً تحصیل

کرده‌های الازهر می‌شدیم. ازهری، ازهری، این چه معنایی می‌دهد، این یعنی اینکه یک سری آدمهایی پیدا شده‌اند که می‌خواهند مردم را به طرف خدا دعوت کنند. پس شخصیت و رفتار ما، باید با آنچه که قبلاً داشته‌ایم کاملاً متفاوت باشد [چرا که ما وارد الازهر شده‌ایم].^{۳۳}

حتی اگر اکثریت علمای ازهری با اصلاحات الازهر مخالفت می‌کردند، در نهایت آنها با برداشتی که از جدید و مدرنیزه ساختن الازهر بعنوان مظهر توازن و تعادل میان دنیا و دین وجود داشت، موافقت می‌نمودند.

ناصر با اعمال سیستم آموزشی جدید یعنی تغییر و تبدیلی مهم و غیرواضح بر الازهر و با پدید آوردن نوعی تقابل و دوگانگی بین علوم نوین در الازهر، مراکز مذهبی را با معضلی مواجه ساخت که هنوز هم علما با آن دست به گریبان هستند. الازهر باید میان از دست دادن هویت مذهبی خود، در حالیکه سعی در گسترش و نگهداری موقعیت مذهبی اختصاصی‌اش دارد، و کوچک شدن بیش از پیش آن دست و پا می‌زد.

تغییر ساختار الازهر: سیاست توسعه

شیخ عبدالحمید محمود: افزایش دهنده

بودجه الازهر

شیخ عبدالحمید محمود، که شیخ الازهر بین سالهای ۱۹۷۳ و ۱۹۷۸ بود، در گسترش الازهر نقشی کلیدی ایفاء کرد. او با گسترش نقش مراکز مذهبی در عرصه عمومی، چهره جدیدی به این مراکز بخشید و موفق شد دروازه مؤسسات دبستانی و دبیرستانی الازهر را به روی تعداد زیادی از دانش‌آموزان باز کند.^{۳۴} (مراجعه به جدول شماره یک). این تنها

یک قسمت از آن چیزی است که او بعنوان یک استراتژی جامع و مؤثر برای بازگرداندن جامعه بسوی اسلام انجام داد. شیخ همچنین فعالیتهای خود را بر روی سازش میان هویت مصری و اسلامی الازهر و تبدیل آن به مرکزی که مسئولیت جهان اسلام را برعهده داشته باشد معطوف ساخت. او در نامه‌ای که در سال ۱۹۷۶ برای رهبران حکومت‌های عرب فرستاد^{۳۵} از آنها

خواست با پرداخت کمکهای مالی در توسعه الازهر مشارکت بجویند. استدلال او این بود که ایس مرکز همانند سدی

فرآیند نوسازی، هرچند تأثیر منفی بر نشاط سیاسی علما نداشت و لیکن بیش از حد، هویت سیاسی آنان را متحول ساخت زیرا این فرآیند مسامحتاً و ناخواسته فضای گفت و گو و بحث سیاسی را برای آنان بوجود آورد

در برابر گرایشات انحرافی مانند سوسیالیسم که در آن زمان بعنوان یک خطر جدی برای کشورهای اسلامی مطرح شده بود، ایستادگی خواهد کرد. بطور رسمی کشورهای عربی با پرداخت سه میلیون دلار و مشارکت در توسعه الازهر به دعوت شیخ پاسخ گفتند که دو سوم این مبلغ را کشورهای کویت و عربستان سعودی تقبل نمودند^{۳۶} اما مقدار پولی که طبیعتاً باید بوسیله الازهر دریافت شده باشد، مطمئناً بیشتر از مقداری است که آمار رسمی نشان می‌دهد. این استراتژی تنها بخاطر حمایت از دولتی که با پیامدهای ناشی از سیستم آموزشی مردمی مواجه بود، اتخاذ نشد بلکه به خود مجموعه الازهر نیز کمک شایانی نمود تا تغییرات لازم را صورت بدهد. پس از آن دیگر الازهر ستاره درخشانی نبود که تنها جوانان روستایی را به شهر قاهره جذب می‌کرد (همانطوری که جاکوئش بری Jacques Berque در پایان سالهای ۱۹۶۰ تشریح کرده بود.^{۳۷}) در سالهای ۱۹۸۰، مؤسسات و دانشکده‌های الازهر در طول رودخانه نیل گسترش پیدا کردند و دیگر ثبت نامهای الازهر، منحصر به افراد روستایی و حاشیه نشین نمی‌شد.

آمار مراکز مذهبی در طی دهه شصت وجود تعداد بسیاری اندکی از دانش‌آموزان *مبغور* به تحصیل در این مراکز را نشان می‌دادند. از دهه هفتاد به بعد، تعداد دانش‌آموزانی که در این مراکز به امر تحصیل اشتغال داشتند با سرعت قابل توجهی افزایش پیدا کرد.^{۳۸} همچنین تعدادی از دانش‌آموزانی که نتوانسته بودند در دبیرستانهای مدرن ثبت نام کنند در دبیرستانهای الازهر قبول شده بودند و این شانس را داشتند بدون اینکه لازم باشد در کنار دانش‌آموزان دیگر در

دبیرستانهای نوین فرار بگیرند، بتوانند در دانشگاهها به تحصیلات خود ادامه دهند. کسانی که نتوانسته بودند در مدارس و دانشگاههای جدید درس بخوانند اکنون از طریق مؤسسات و دانشکدههای الأزهر می‌توانستند به تخصصهای روز دست یابند. (مراجعه به جدول "گسترش مدارس الأزهر" در آخر مقاله).

تنگنای اصلاحات: از تطویر (تکامل) تا تدمیر (تخریب)

ترکیب معلوم مذهبی و دانشگاهی که از قبل تصور می‌شد قدمی در راه تکامل الأزهر باشد، اکنون به نظر می‌رسد که از طرف اکثریت علما یک شکست تلقی می‌شود. نوگرایی در الأزهر بجای اینکه بتواند موجب گسترش تأثیرات سازنده و متقابل علوم دینی و مادی گردد، به سختی نتوانست در ایجاد ارتباط میان آن دو موفق باشد که این مطلب شکست و ناکامی در ترکیب آنها را نشان می‌داد. الأزهر با ارائه ترکیبی از علوم مذهبی و نوین به دانشجویان - که طبق نظر اکثر اساتید الأزهر امری غیر ممکن و نشدنی قلمداد می‌شود - آنها را بطور کامل به علمایی تبدیل کرده بود که از طریق خودآموزی تحصیل می‌کردند و چیزی جز قرآنی که حفظ کرده بودند، نمی‌دانستند.

شیخ حمید برای من ادامه تطویر (تکامل) الأزهر را اینگونه تشریح کرد: «الأزهر بوسیله طراحان در این وضعیت قرار گرفت. تطویر الأزهر در حقیقت تدمیر (نابودکردن) آن بود. هنگامیکه شیخ عبدالحمید محمود تصمیم گرفت با ایجاد تعداد قابل توجهی از مؤسسات الأزهر و باز کردن آنها بر روی بخش

عظیمی از مردم، اقتدار و عظمت سابق الأزهر را به آن باز گرداند، این فکر بسیار خوبی بود اما اجرای آن در عمل، زیاد هم مفید و مؤثر نبود ... یک دانشجوی الأزهر می‌بایست علوم دینی را همراه با علوم جدید در کنار هم می‌خواند و این بسیار مشکل بود. چگونه می‌توان از فردی که در آموختن علوم جدید ناموفق بوده و از راه یافتن به مراکز مدرن باز مانده است انتظار داشت که در آموختن دوباره همان علوم موفقیت بدست آورد، در حالیکه اینبار، علوم مذهبی هم به آن اضافه شده است؟»^{۱۹} این ارزیابی تا حد زیادی شبیه به انعکاس انتقاداتی است که طرحهای اصلاحات در سالهای ۱۹۵۰ از طرف مجموعه محافظه‌کاران الأزهر مانند «جبهه علما»، با آن مواجه بود:

«آنان فریاد می‌زنند که ... یک عالم الأزهر باید یک دکتر یا مهندس یا چیزی شبیه آن باشد ... اما هیچ دکتر ماهری وجود ندارد که بتواند در همان زمان یک عالم و متخصص علوم اسلامی باشد و هیچ عالم اسلامی وجود ندارد که بتواند

خود را با اصول مهندسی وفق دهد در حالیکه دارای دیدگاهی کلی ناشی از مطالعات اسلامی باشد.»^{۲۰}

ارائه چنین ترکیبی از علوم مذهبی و مدرن به دانشجویان ازهری، به شکل‌گیری شرایطی در الأزهر منجر شد که با آنچه در دانشگاههای نوین وجود داشت و تا حدی می‌توانست توضیح دهنده این مطالب باشد که چرا گرایش‌های اسلامی در میان علمای آنان بروز کرده است، مشابه بود. برای علمای دینی، بررسی و تجزیه و تحلیل زمینه‌های اجتماعی و علمی خشونت‌طلبان مسلمان در مصر و همچنین در دیگر مناطق سنی نشین جهان با آنچه در میان جوانان و روشنفکران مسلمان تازه فارغ‌التحصیل شده از دانشگاههای مدرن که در قالب گروههای خاص مذهبی ظهور کرده بودند، متفاوت و مخالف بود. فضای روشنفکری اخیر که از یک سری منابع مذهبی تقریباً جامع که در طول مدت زمان طولانی بوسیله محققانی که بطور تخصصی بر روی این موضوع کار می‌کردند

نشأت گرفته بود، فضایی یکنواخت و همگن به شمار می‌رفت. محیط‌شناسی اصلاحات پر بود از «تناقضات و بین بستها». اکثر افراد تشکیل دهنده این محیط کسانی بودند که در مؤسسات نوین علمی تحصیل کرده و اکنون دانش خود را با علوم مذهبی که بدون هیچگونه ارتباط و وابستگی به مراکز رسمی اسلامی بدست آورده بودند، ترکیب می‌کردند. گذشته از این، آنگونه که آلبر روی (Olivier Roy) بیان می‌کند «مراجع و منابع این روشنفکران جدید اسلامی بسیار متفاوت و پراکنده است و آنها هرگز قادر نخواهند بود که کل [اسلام] را درک کنند.»^{۲۱} این اختلافات در تحصیل علوم دینی بین طلاب و شبه نظامیان اسلامگرا آنها را در دو فضای مبهم و کاملاً متفاوت از یکدیگر قرار داد. پس در اینجا «روی» از نظریه بریکولاج (bricolage) برای تشریح عملکرد تشکیلات باز و پراکنده روشنفکران و مخالفان اسلامگرا در مقابل جهان بسته علما که تنها بر اساس مبانی انتزاعی و ذهنی شکل گرفته بود، استفاده نمود. نظریه بریکولاج نوعی از روشنفکری را تعریف می‌کرد که در شرایطی که مواد اصلی بکار رفته برای ساختار این روشنفکری نامهگون و نامتناسب باشد، وجود می‌آید. پس از آن بریکولاج به این مطلب اشاره می‌کند که سرهم کردن مجموعه‌ای با استفاده از انواع علوم مختلف، همان مرد همه کاره‌ای است که در هیچ کاری تخصص ندارد. در اینجا اختلاف میان دو عالم معرفتی همانند افزایش منطقی اختلافات در دو نوع آرمان اجتماعی، متفاوت عمل می‌کردند. عالمی که

.....
علما با محروم شدن از قدرت سیاسی و اقتصادی، هیچ چاره‌ای جز تسلیم در برابر خواسته‌های رژیم ناصری و صدور فتاوا در مشروعیت بخشیدن به سیاستهای حکومت نداشتند.

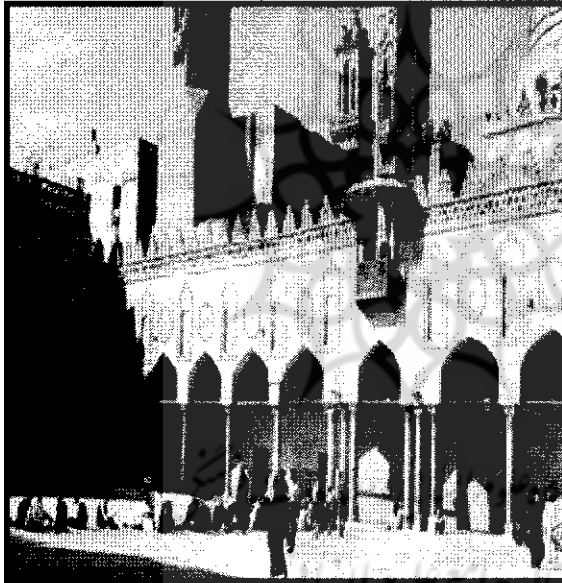
به یک مؤسسه می‌پیوندد کسی است که هیچ سؤال سیاسی در مورد حکومت موجود ندارد و از منطقه‌ای روستایی آمده است در مقابل یک جوان، یک شبه نظامی مسلمان شهرنشین که به تازگی از دانشگاههای مدرن فارغ‌التحصیل شده است. شرایط سالهای ۱۹۷۰ به طور طبیعی نمایانگر چنین تضادهایی بود. حتی اگر علما سعی می‌کردند عملکردشان را به عنوان نصیحت و تذکر به حکومت^{۳۳} دوباره از سر بگیرند، از طریق حداکثر فشار سیاسی ممکن که از طرف حکومت برآنان وارد می‌شد، از این کار آنها ممانعت شده دوباره تحت کنترل رژیم در می‌آمدند. واضح است الازهر از عقاید اعضای گروههای خشونت طلب اسلامی که اعضای آن را فارغ‌التحصیلان مؤسسات غیر ازهری تشکیل می‌دادند و همواره بخاطر اعتقاد به غیراسلامی بودن حکومت برای براندازی آن تلاش می‌کردند، فاصله زیادی داشت.

درحقیقت، مدرنیزه کردن علوم در الازهر عبارت بود از نابود کردن حدود و مرزهایی که نه تنها توسط افکارعمومی بلکه بوسیله دانشمندان علوم اجتماعی بین اسلامگرایان و علما ترسیم شده بود. آشنایی با دانش روز این فرصت را برای علمای جوانتر فراهم آورده تا با ترکیب علوم دینی و غیر دینی وارد دنیای بریکولج شوند. با تغییر زمینه‌های تحصیلی طلاب جوان، آنان به روشنفکرانی تبدیل شدند که از منابع و ادبیاتی همانند دیگر همفکران مذهبی خود که در دانشگاههای جدید تحصیل کرده بودند، برخوردار گشتند. این پدیده موجب ظهور گرایشات اسلامگرایانه در میان علمای الازهر گردید که به ورود گسترده آنان به عرصه سیاسی و اجتماعی در دهه هشتاد منجر شد.

ظهور علما در عرصه سیاسی: دهه هفتاد

تغییرات بوجود آمده در سطح آموزشی، تنها دلیل تغییر و تحولات سیاسی در الازهر نمی‌باشد. کاهش فشارهای سیاسی در زمان انورسادات که در زمان ناصر بر الازهر اعمال می‌شد نیز نقش مهمی در این سیر تغییرات ایفا کرد. هر دو حکومت ناصر و سادات از مذهب به عنوان وسیله‌ای درجهت رسیدن به اهداف سیاسی خود که در رأس آن تأمین مشروعیت برای حکومت‌هایشان بود استفاده کردند، با این تفاسیر که روش‌های آنها متفاوت بود. ناصر در ابتدا توانست مراکز مذهبی را به سختی کنترل کند و سیطره دولت را بر تمامی الازهر نهادینه سازد. پس از آن او قادر شد با استفاده از تفسیری که علمای ازهری از اسلام داشتند، گزینه‌های سوسیالیستی حکومت را مشروعیت بخشد: یک بار، هنگامیکه گروه اخوان المسلمین با حمایت رسمی الازهر سرکوب و روانه زندان شدند و بار دیگر، موقعی که ناصر در سال ۱۹۶۱ به طور جدی کنترل خود را بر تمامی الازهر اعمال کرد، او توانست بدون هیچگونه ترسی از دخالت و مزاحمت علما با قیاطعیت بر ایدئولوژی سوسیالیزم عربی تکیه کند. رابطه سادات با الازهر را نباید در

شرایط سیاسی کاملاً متفاوتی بررسی کرد. او خود را در شرایط و موقعیتی قرار داد که به مشروعیت مذهبی، بسیار بیشتر احتیاج داشت: او از سوسیالیزم عربی دوری گزید و برای خلاص شدن از دست جناح چپ‌گرای ناصری در عرصه سیاسی به فضای باز روی آورد. بنابراین فضای نسبتاً گسترده و آزادی برای اظهار نظر علما و چند صدایی بوجود آمد که موجب شد آنها بدین فکر بیفتند که از چهار چوبه انعطاف ناپذیری که بخاطر قرار گرفتن در زمره مؤسسات دولتی برآن اعمال شده بود، خود را خارج کنند. علما که اینک بخاطر انحصار مذهبی‌ای که در زمان ناصر برای آنها بوجود آمده بود توانسته بودند خوب خود را آماده و مجهز سازند، از آزادی سیاسی‌ای که سادات بوجود آورد بهره فراوانی بردند. عمده‌کار آنان بصورت تشکیل مجامع اسلامی یا شرکت در آن بود.



فرا رسیدن سال ۱۹۶۷، علما تلاش کردند که ذهنیت عمومی را نسبت به مذهب ارتقاء بخشند. ظهور دوباره آنان در فضای جامعه همزمان بود با ظهور اسلام سیاسی که آن نیز یکی از محصولات آزادی سیاسی‌ای به شمار می‌رفت که سادات در دهه هفتاد آغاز کرده بود.

توبه

یکی از پیامدهای جنگ ۱۹۶۷ این بود که اندیشه توبه در میان علمای الازهر گسترش پیدا کرد. شکست در جنگ، این فرصت را برای آنان بوجود آورد تا بطور کلی نظریه رجعت به مذهب و احیای حافظه مذهبی جمعی را مطرح سازند. از این زمان به بعد علما توانستند بخش‌های خود را که کلاً همه آنها به نوعی به سوسیالیزم عربی باز می‌گشت به بحث در مورد برتری و عظمت اسلام تغییر دهند. در حقیقت، شکست باید

انوار اسلامیه

سال دوم
شماره

همانند پیروزی نوعی رحمت تفسیر می‌شد که از طرف خداوند فرستاده شده بود. در پایمان سال ۱۹۶۷، شیخ «عبداللطیف شبکی» نوشت: خداوند به دشمنان ما پیروزی عطا کرد اما نه بدین خاطر که او آنها را دوست می‌داشت بلکه

گسترده‌ای توسط گروه‌های تندروی اسلامگرا - که البته فارغ التحصیلان الأزهر نبودند - [برضد مخالفانشان] استفاده می‌شد. شیخ عبدالحمید محمود نوشت: «کمونیسم کفر است و هر کس از آن حمایت کند ایمان ندارد.»^{۳۱} [با صدور چنین فتوایی] گروه‌های تندروی اسلامگرا این جرأت را به خود

ظهور علمای حاشیه‌ای در سالهای ۱۹۸۰ در عرصه عمومی دو علت داشت؛ اول، اصلاحات الأزهر که توسط ناصر صورت گرفت؛ دوم، آزادی‌ای که «سادات» در فضای سیاسی کشور در سالهای ۱۹۷۰ بوجود آورد.

گروه‌های تندروی اسلامگرا این جرأت را به خود دادند که حاکم را از جامعه مؤمنان جدا دانسته^{۳۲} و حکم به تکفیر او بدهند و فتوای قتل او را صادر کنند. با این وجود، عبدالحمید محمود از اینکه از چنین حربه‌ای ضد کمونیست‌های مصر استفاده کند تا بتواند پاسخگوی نیازهای حکومت باشد، هیچ واهمه‌ای به خود راه نمی‌داد.

دهه ۱۹۷۰، حتی برای علمایی که در سالهای شصت با شور و اشتیاق فراوان از ایدئولوژی ناصری حمایت می‌کردند، این فرصت را فراهم آورد که محور بحثها و گفتگوهای خود را از لفاظیه ملی‌گرایی عربی و سوسیالیسم در آورده و آن را در سطح جامعه در مسیر ایجاد یک «اصلاح درونی» که از آن بعنوان «بازگشت و رجعت» تعبیر می‌کردند، تغییر دهند. شیخ الباهی که مسئولیت اصلاحات در دانشگاه الأزهر را بر عهده داشت در سال ۱۹۷۹ نوشت: انقلاب ژوئیه ۱۹۵۲ یک خلاء دینی (فراق دینی) بوجود آورده بود و همانطور که استعمار در پی براندازی دین بود، دین را نابود کرد. در رژیم ناصری، ناسیونالیسم عربی جانشین اسلام شد در حالیکه «تاریخ اعراب در واقع تاریخ اسلام در نزد عربهاست.»^{۳۳}

جنبش‌های اسلامگرا، چالشی جدید در برابر الأزهر دولتی

دهه هفتاد، همچنین عرصه سیاسی جدیدی برای علما به‌مراه داشت. نهضت‌های جدید اسلامی که نشأت گرفته از اسلام افراطی بود، در طول این دوره از آزادسازیهای سیاسی و اقتصادی، در عرصه‌های سیاسی ظهور پیدا کردند. اعضای این گروه‌ها که تحصیل کرده‌های دانشگاه‌های مدرن بوده و تفسیرهای جدیدی از قرآن و سنت داشتند، اصطلاحات اسلامی را با اندیشه‌های سیاسی خود ترکیب کرده و رئیس

بدین علت که آنها را در کفر خودشان هرچه بیشتر فرو ببرد. پیروزی آنها در واقع، بیدار شدن ما بود و توبیخی که خداوند برای تحقیر ما مقدر فرموده ... اکنون ما قادریم بفهمیم چه چیزی را پشت‌سر خود جا گذاشته‌ایم و بیاد آوریم چه چیزی را فراموش کرده‌ایم؟^{۳۴} چنین تصویری از شکست که نوعی تنبیه از طرف خداوند و فرصتی دوباره برای پشیمانی تلقی می‌شد، چیزی نبود که یافتن آن در سخنان همان زمان ناصر، کار مشکلی باشد. در ۲۳ ژوئیه ۱۹۶۷ رئیس‌جمهور مصر بحرانهایی که حکومت را تضعیف می‌کنند را درسی از طرف خداوند برای ملت دانست که برای «تطهیر» آنان نازل شده است.^{۳۵}

مبارزه با چپ گرایی

سادات استفاده از علمای رسمی را در مسیری که ناصر قبلاً از آن استفاده کرده بود، طریقی می‌دانست که می‌توانست بوسیله آن از دست مخالفان چپ‌گرای خود خلاص شود. الأزهر درست همانگونه که از طریق صدای علمای حکومتی خود توانسته بود در سالهای ۱۹۶۰ بین اسلام و ملیت‌گرایی رسماً آشتی ایجاد نماید، اکنون ده سال پس از آن وقایع به مواضع سیاسی و اقتصادی جدید رژیم سادات مشروعیت می‌بخشید. شیخ الأزهر «محمد فهام» بعد از تظاهراتهای دانشجویی سال ۱۹۷۲، جوانان چپگرا را افراد بی‌اعتقادی معرفی کرد که مقید به هیچ چیز نیستند و بطور ضمنی اعلام نمود که آنان به سری ارتداد پیش می‌روند.^{۳۶} در سال ۱۹۷۵ سادات از فتوای جدید شیخ عبدالحمید محمود که بر ضد کمونیستها صادر شده بود برای آغاز مبارزه ضد چپ خود در رسانه‌ها استفاده نمود. در این فتاوا از مکسائیزم تکفیر استفاده شده بود، اتهام بی‌دینی که در همان زمان در سطح بسیار

الاسلام

سازمان
ک

مؤسسه مطالعات
مؤسسه علوم انسانی و مطالعات

حکومت مصر را بدین دلیل که او را فاقد خصوصیات یک مسلمان واقعی می‌دانستند با حکمرانان پیش از اسلام مساوی قرار دادند (یعنی حکمرانانی که در دوران جاهلیت، عصر جاهل و نادانی حکومت می‌کردند). اعضای این گروه‌های تندروی اسلامی علما را به بی‌توجهی نسبت به بدعت‌های سیاسی متهم می‌کردند و آنها را بخاطر ناتوانی در ارائه تفسیری از اسلام که غیر از تفسیری دولتی برای پاسخگویی به نیاز صاحبان قدرت

**اصلاحات الأزهر عبارتند از:
گسترش علوم نوین و جدید در
کنار دروس مذهبی، و تغییر
مدیریت الأزهر که اداره آن به
سردمداران رژیم واگذار شد.**

باشد، محکوم و سرزنش می‌نمودند. مبارزان اسلامگرا که در وهله اول بوسیله سیاست‌های سادات تشویق می‌شدند با از بین بردن انحصار مذهبی الأزهر مؤسسات دینی را برای شرکت در مناظرات عمومی که بواسطه نوع جدید رفتار سیاسی جامعه رایج شده بود و حرکت بسوی میسآدین سیاسی، تحت فشار قرار می‌دادند. عبدالحمیم محمود [برای مقابله با این موج جدید] روش تازه‌ای را برای حرکت الأزهر انتخاب کرد. او تلاش نمود با این مفسران جدید دین کنار بیاید و سعی کرد بعنوان مخاطب این مبارزان اسلامگرا قرار بگیرد، نقشی که دولت نظامی از اجرای آن ناتوان بود. الأزهر می‌بایست قبیل از آنکه مبارزان اسلامگرا در انتظار عمومی ظاهر می‌شوند، تمام تلاش خود را در جهت بازگرداندن جامعه مصر به اسلام (در سال ۱۹۶۷) به کار می‌گرفت. اما بالاخره پدایش اسلامگرایان تندرو، حکومت و الأزهر را در بازی‌ای روبروی هم قرار داد که سه رقابت کننده اصلی آن با شرایطی کاملاً در هم تنیده رو در روی یکدیگر قرار گرفتند.

شیخ عبدالحمیم محمود مثال گویایی از چگونگی استفاده علمای الأزهر از موقعیتهای اداری در جهت کسب اقتدار سیاسی به شمار می‌رود. او در سال ۱۹۶۹ چندین کمیته در دانشکده تحقیقات اسلامی به منظور استنباط و استخراج قانون شریعت تشکیل داد. او همواره دعوت به اجرای احکام اسلامی می‌کرد و با تلاش برای کشاندن اعضای پارلمان به بحث در این مورد، از آنها بعنوان مهمترین عوامل برای ایجاد تغییرات استفاده می‌نمود. اراده استوار شیخ عبدالحمیم به او کمک نمود تا بتواند چندین متن در مورد «حدوده» یا مجازاتهای اسلامی و طرحی برای یک قانون اساسی اسلامی تهیه کند.^{۳۹} نظرات

رسمی الأزهر، در مدعیاتی که بوسیله فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌های مدرن به عنوان احکام اسلامی مطرح می‌شد و منازعاتی را در پارلمان بر می‌انگیخت، نقش مهمی داشت. علما به احیای نقش سنتی خود در قالب ناصحان حکمرانان (advisers of the sovereign) نسه بعنوان تلاشی برای بدست آوردن قدرت بواسطه مشارکت در رقابتهای دموکراتیک می‌نگریستند و نه آن را کوششی برای اصلاح تدریجی افراد در نظر می‌گرفتند، بلکه برداشت آنان از این قدرت، در تلاش برای هدایت جامعه در قالب احکام الهی - بواسطه اجرای مستقیم و کامل قوانین الهی بر روی زمین که بوسیله خود علما [استنباط و بطور ساده] دوباره نوشته شده بود - خلاصه می‌شد. شیخ عبدالحمیم محمود در نامه‌ای که به رئیس مجلس در سال ۱۹۷۶ ارسال کرد، درباره اجرای شریعت بعنوان دغدغه‌ای که باید بسرعت مورد توجه قرار بگیرد چنین می‌گوید: «اسلام موضوعی نیست که دستخوش مباحثی به اسم دموکراسی شود و یا بواسطه آن تعیین و مشخص گردد... تا وقتی نصوص شریعت (که از وحی گرفته شده) وجود دارد، هیچ بشری اجازه اجتهاد ندارد.» این اولین باری بود که شیخ الأزهر به خود جرأت می‌داد مستقیماً از رئیس مجلس بخواهد که قوانین اسلامی در جامعه به اجرا در آید.

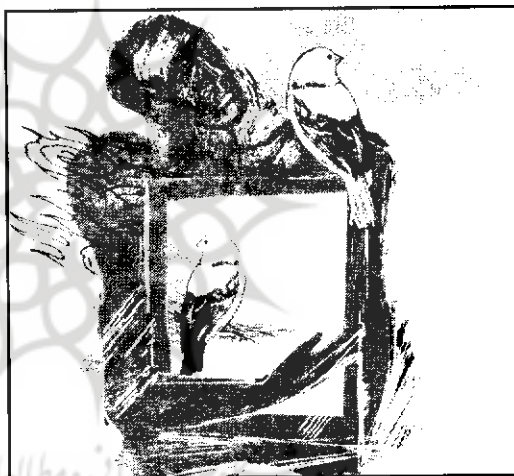
امروزه این ادعا با موانع متعددی روبروست. این نشان می‌دهد که علما بیش از این نمی‌توانند ادعا کنند که تنها متخصصان فقه اسلامی به شمار می‌روند. این وظیفه تا حد زیادی بر عهده فضلا و محققانی است که با از دانشگاه‌های مدرن فارغ‌التحصیل شده‌اند و با در آن مشغول به تدریس می‌باشند. پیش‌نویس قانون اساسی اسلامی‌ای که بوسیله شیخ عبدالحمیم محمود منتشر شد، مثالی است از مشکلاتی که علما با آن روبرو بودند: حقوق‌دانان جدید به آنها کمک نمودند تا این قانون را طراحی کنند که در «حدوده» بسیار دقیق و در بحث سازمانهای سیاسی مبهم و دو پهلو بود. بدین ترتیب دیگر علما یگانه متخصصان قوانین اسلامی نبودند و مجبور بودند در آنچه که سابقاً قلمرو کاملاً اختصاصی خودشان به حساب می‌آمد به متخصصان جدید بپیوندند. آنها مجبور بودند از نوع ساختار روشنفکری بریکولج استفاده کنند چرا که مهارتهای دینی خود را با دانشی که از «حقوق مدرن و جدید» آموخته یا اخذ کرده بودند، ترکیب نمودند.

الأزهر در مقابل حکومت می‌ایستد

در دهه هفتاد علما از دولت خواستند سیستم حقوقی مصر عوض شود اما حکومت آمادگی پذیرش تمامی خواسته‌های آنان در این زمینه را نداشت؛ مضاف براینکه این درخواست فراتر از حدود اختیار و آزادی‌ای بود که سادات برای مشارکت علما در فعالیتهای سیاسی در نظر گرفته بود. در ژوئیه ۱۹۷۴ رئیس جمهور مصر دستوری صادر کرد که اقتدار شیخ الأزهر

را با چالش مواجه ساخت و همه قدرت او را به وزیر اوقاف تفویض نمود. [قضیه از این قرار بود که] در ماه آوریل، یک گروه از نظامیان دانشکده افسری سعی کردند قدرت را بدست گیرند و رژیم هم پس از ضربه‌ای که در اقدام برای کودتا بر آن وارد شد، تلاش نمود الازهر را بطور کامل تحت کنترل خود در آورد. شیخ عبدالحلیم محمود در اعتراض به فرمان صادر شده، در ژوئیه ۱۹۷۴ استعفای خود را تسلیم کرد و با به ریشخند گرفتن سرنوشت، درخواست کرد قانون سال ۱۹۶۱ به اجرا در آید. [براساس این قانون] شیخ الازهر باید دارای مقام وزارت می‌بود و فقط با رئیس جمهور ارتباط می‌داشت. او نمی‌توانست بپذیرد که تحت کنترل وزارت اوقاف که هیچ نقشی در اداره الازهر نداشت، قرار بگیرد.

این اولین بحران، با عقب نشینی سادات از اجرای فرمان خود فروکش کرد و شیخ عبدالحلیم محمود در رأس الازهر



باقی ماند، اما بحران عظیم دیگری سه سال بعد بوجود آمد که تقریباً همه شیوخ الازهر را در برابر حکومت به تسلیم واداشت. در ژوئیه ۱۹۷۷ گروه «تکفیر و هجرت» شیخ ذهبی، وزیر سابق اوقاف را دزدیده و او را اعدام نمود. شرایط سیاسی خاصی در اطراف این حادثه شکل گرفت: به این علت که شیخ ذهبی در برابر حکومت تسلیم شده بود، قربانی اختلافات میان مبارزان مسلمان و حکومت شد. این واقعه افکار عمومی را به علما معطوف ساخت و آنها را بعنوان سخنگویان مذهبی - حکومت‌ای مطرح کرد که با مبارزان مخالف بودند. مبارزان جوانی که بدون هیچگونه تحصیلات مذهبی یا موقعیت رسمی دینی، تنها براساس تفاسیری که از متون مذهبی داشتند عمل می‌کردند مجلات الازهر^{۴۴} حتی قبل از اینکه جماعت تکفیر و هجرت بخاطر اعمال خشونت‌آمیز خود مشهور شود با مبانی این گروه مخالفت کرده بودند. مجله ازهری از گروه تکفیر و هجرت بعنوان خوارچ نام برده بود یعنی کسانی که هدفی جز تفریق (اختلاف) و فتنه (آشوب) ندارند. این مجله بیش از

آنکه واقعاً بخواهد با این افکار مخالفت کند از آن بعنوان وسیله‌ای در راه پیشبرد خواسته‌های خود در تحقق و اجرای شریعت استفاده کرد. هنگامیکه شکرى مصطفی رهبر جماعت اسلامی، کوچکترین تعریفی از امت اسلامی که مرزهای آن از مصر فراتر می‌رفت ارائه می‌کرد، الازهر در تعریفی که ارائه می‌دهد تحقق امت بزرگ و فراگیر اسلامی را در گرو تسلیم در برابر قوانین دین می‌داند:

«این عاقبت طلبها (اعضای جماعت تکفیر و هجرت) نمی‌بینند که همه امت در جهت بازگشت به کتاب خدا و سنت پیامبرش دست به مجاهدت زده‌اند و با چیزی جز حکومت الله راضی نخواهند شد. اینان نمی‌بینند که این امت قانون خارجی بازمانده از دوران سیاه استعمار را به ارث برده‌اند... مسئولان و قانونگذاران سعی می‌کنند زمینه را برای تحقق احکام و فرامین شریعت آماده سازند.»

تغییرات مذهبی تنها زمانی تحقق می‌پذیرد که هیچگونه خشونت وجود نداشته باشد و هیچ جمعیت یا قانونگذاری به تعلق داشتن به دوران جاهلیت متهم نگردد. جامعه مسلمانان، بیشتر از آنکه برای کوچک کردن دیگران از حرفه تکفیر استفاده می‌کند باید تا آنجا که ممکن است در اختیار علما قرار گیرد.

بعد از حادثه ترور شیخ ذهبی، شیخ الازهر در مبارزه‌ای که از طرف مطبوعات دولتی علیه «جماعت» آغاز شد، شرکت جست و از حربه «استفاده از مکانیزم تکفیر ضد دیگر مسلمانان» انتقاد کرد. علمای حکومتی همانگونه که در زمان ناصر عمل می‌کردند، اینبار نیز به حمایت از حکومت برخاستند اما در روشی که اینبار برای ورود به فضای عمومی انتخاب کرده بودند، تغییراتی روی داد. آنان در این قضیه بیشتر از موارد مشابه در سالهای ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ مواضع خود را بیان کردند. هنگامیکه باید از ناصر در مقابل «اخوان المسلمین» حمایت می‌کردند، جملات آنها بی‌اندازه کوتاه بود. تنها در چند جمله خلاصه می‌شد. گویی آنها با بی‌میلی از «اخوان المسلمین» انتقاد می‌کردند. از سالهای هفتاد به بعد، فتاوی علمای حکومتی در مورد اسلام افراطی بسیار گسترش یافت و به تدریج به آن چیزی که قبلاً در زمان ناصر وجود داشت تبدیل گشت. با وجود این، شرکت در مشاجرات سیاسی هنوز هم با محدودیتی مواجه بود که از طرف حکومت نظامی وقت بخاطر محاکمه شکرى مصطفی اعمال می‌شد. بدلیل به خطر افتادن حیات رژیم سیاسی، الازهر از آزادی کامل برای مانورهای سیاسی برخوردار نبود. در این زمان دادگاه نظامی از الازهر تقاضای حمایت کرد. از طرف دیگر شهرت و اعتبار شیخ عبدالحلیم محمود بعنوان یک روحانی شجاع که بدون هیچ ترس و واهمه‌ای سه سال قبل در برابر حکومت سادات ایستاده بود، وکلای مدافع «جماعت» را ترغیب نمود تا از او برای همراهی تقاضای کمک نمایند. دادگاه نظامی که عادتاً

می‌بایست از دیدن شیخ الازهر در زمره موکلان نگران می‌شد، این درخواست را رد کرد. دادگاه با پرهیز از هرگونه تعاملی با شیخ عبدالحلیم محمود و خودداری از درگیر شدن با مرکزیت الازهر که در امام بزرگ خود (شیخ عبدالحلیم) تجسم می‌یافت، بعضی علمای دانشگاه الازهر و دو وزیر اوقاف سابق مصر را دعوت کرد و آنها نیز خواستار دسترسی مستقیم به افکار اعضای تکفیر و هجرت شدند. دادگاه در حکمی که صادر کرد به شدت علما را مورد انتقاد قرارداد و از اینکه آنها در راه اجرای عدالت کارشکنی می‌کنند، اظهار تأسف نمود.^{۱۱} در این شرایط، شیخ عبدالحلیم محمود که از شرکت در این مشاجرات کناره جسته بود با انتشار بیانیهای که البته موفقی نشد آن را در مطبوعات مصر چاپ کند،

به این حکم دادگاه واکنش نشان داد. در این بیانیه او درخواست کرده بود که برای «رویارویی اندیشه^{۱۲}»، با اعضای گروه تکفیر و هجرت مناظره‌ای داشته باشد شیخ همچنین در این بیانیه حکومت را به

داشتن تصویری غلط از تلاشهای علما و دادگاه نظامی را به جاهل بودن نسبت به احکام اسلام، متهم کرده بود. ظهور مبارزان اسلامگرایی که در دانشگاههای مدرن تحصیل کرده بودند و ورود آنها به فضای بحثهای عقیدتی، علما را نیز به فعالیتهای سیاسی کشاند. تا کنون هرگز الازهر در مرکز مناظرات سیاسی قرار نگرفته بود. در حقیقت هم حکومت مصر و هم گروههای اسلامی، تلاش می‌کردند آنچه را علمای الازهر همواره دوست داشتند بعنوان قلمرو اختصاصی خود ببینند، تصاحب کنند. عکس العمل عبدالحلیم محمود این بود که ادعا کرد او تنها کسی است که می‌تواند از لحاظ دینی تعیین کننده مشروعیت مسائلی باشد که در عرصه سیاسی روی می‌دهد، اما دولت نظامی به سرعت شیخ را ساکت کرد. پس از آنکه بخاطر ظهور اسلام تندرو و سکوت حکومت، پای الازهر به صحنه سیاسی باز شد و به دخالت در امور آن پرداخت، اکنون دوباره می‌بایست بعنوان یک مرکز دولتی تابع حکومت بوده و به دخالت خود در امور سیاسی پایان می‌بخشید.

علما، خشونت سیاسی و اعمال فشار

پس از ترور انور سادات، رئیس جمهور مصر بوسیله اعضای گروه جهاد، صحنه سیاسی تا سال ۱۹۸۶ شاهد فعالیت خشونت‌آمیز مهم و قابل توجهی نبود. البته این مسأله بدین معنی نبود که تهدیدات اسلامگرایان افراطی از بین رفته بود بلکه حکومت چندین مرتبه حرکت‌های آنها را به شدت سرکوب و اعضای این گروه‌ها را به زندان انداخته بود.

اعضای گروههای اسلامگرایی تندرو، هنوز هم بر بی‌ارزش شمردن الازهر و علمای آن اصرار داشتند. در ماه مارس ۱۹۸۲ حسنی مبارک فردی را که بعنوان عالمی آرام و سربسته زیر شناخته شده بود در رأس الازهر قرار داد. او عالم جادالحق، مفتی و وزیر اسبق اوقاف بود که تا قبل از آن به خوبی توانسته بود خواسته‌های حکومت را پاسخ گوید. چندین شیخ بر صفحه تلویزیون ظاهر شدند تا عقاید جماعت را تکذیب کنند [و آنرا انحرافی جلوه دهند] و از طریق رسانه‌های گروه‌های تلاش شد تا نزد افکار عمومی، اختلاف و مشاجرات از فضای مبارزات عملی و خشونت طلبانه بسوی فضای بحث و گفتگو هدایت شود. دولت تلاش جدیدی را برای بازنگری در مطبوعات اسلامی به منظور خنثی و تعدیل نمودن حرکات

آنها، آغاز کرد: به کمک تعداد زیادی از علمای الازهر «اللواء الاسلامی»، تفسیر و قرآنت دولتی و محافظه‌کارانه‌تری

فرآیند نوسازی، هرچند تأثیر منفی بر نشاط سیاسی علما داشت و لیکن بیش از حد، هویت سیاسی آنان را متحول ساخت زیرا این فرآیند مسامحتاً و ناخواسته فضای گفت و گو و بحث سیاسی را برای آنان بوجود آورد.

از اسلام را ترویج می‌کرد. حکومت بالاخره در سال ۱۹۸۳ جشن هزاره الازهر را - که در واقع تاریخ اصلی برگزاری آن باید سال ۱۹۷۹ می‌بود - بعد از حوادث مختلفی که چندین بار انجام آنرا به تعویق انداخته بسود، بصورت باشکوهی برگزار کرد. علاوه بر آن، تعدادی از علمایی که تحت نظر وزارت کشور بودند با اعضای زندانی شده گروه «جماعت» ملاقات کرده و سعی نمودند که افکار و عقاید مذهبی آنها را «اصلاح» نمایند. رژیم نیز خود، الازهر را وادار فضای عمومی جامعه نمود تا از آن بعنوان پوششی برای محافظت از جامعه در برابر خشونت اسلام نظامی استفاده کند. الازهر نیز از این شرایط استفاده کرد: از یک طرف الازهر موافقت کرد اسلام افراطی خشونت طلب را زیر سؤال ببرد و از طرف دیگر ابزار بیشتری برای فشار بر دولت مبارک بدست آورد و مراکز مذهبی، رژیم مبارک را را وادار به قبول افزایش اسلامیت جامعه کردند. دولت به الازهر برای تأمین مشروعیت در مقابل اسلام تندرو احتیاج داشت و بنابراین مجبور بود که چنین توافقاتی را بپذیرد با این وجود، همانطور که یکی از شیوخ الازهر بیان می‌کند، این اقدام این حقیقت را بدنبال داشت که:

«شیخ، شیخ الازهر و مفتی یا هر شیخی که عنوان دولتی و رسمی داشته باشد باید ضد جماعت یا ضد این جوانان سخن بگوید... فکر کرده‌اید که این جوانان چگونه به آنها نگاه می‌کنند. مانند مردوران حکومت. این جوانان فکر می‌کنند آنها بیان کننده افکار رژیم هستند. سخنانشان را تنها با شک و دو



**نوگرایی در الأزهر به جای اینکه
بتواند موجب گسترش تأثیرات
سازنده و متقابل علوم دینی و
مادی گردد؛ به سختی توانست
در ایجاد ارتباط میان آندو موفق
باشد، که این مطلب شکست و
ناکامی در ترکیب آنها را نشان
می‌داد.**

محتوا و اعتبار ازهری خود را از دست نداد، افکار عمومی هیچگاه چنین برداشتی نداشتند که آنها دنباله رو علمای رسمی هستند که در رأس مدیریت الأزهر قرار گرفته‌اند.

بنابراین در اواسط دهه هشتاد، این حاشیه خود را از مرکزیت مؤسسات الأزهر جدا کرد، چرا که شیخ الأزهر و رئیس دانشگاه الأزهر که هر دو توسط رئیس دولت انتخاب می‌شدند در رأس این نظام قرار داشتند و بهمین دلیل انتظار می‌رفت خواسته‌های صاحبان قدرت را دنبال کنند و بطور رسمی با سیاستهای آنها موافقت نمایند. در اطراف آنها نیز اکثریت ازهریها جمع شده بودند که به همان مجموعه تعلق داشتند که یا مستقیماً برای شیخ الأزهر کار می‌کردند یا دارای پستهای مهمی در دانشگاه الأزهر بودند. با وجود این، تحت چنین شرایط آرام و مطمئن باز هم ممکن بود مشاجرات و نزاعها بین شیخ الأزهر و حکومت بالا بگیرد. همانگونه که مثال شیخ جادالحق نشان خواهد داد.

حاشیه، از لحاظ سیاسی دارای تنوع بسیار بیشتری بود. علمای حاشیه‌ای معمولاً به جمعتهای اسلامی که کار خاص آنها دعوة [تبلیغ] بود، تعلق داشتند (مانند جمعیت شریعت و دعوة‌الحق) آنها بطور کلی با اخوان‌المسلمین شباهتهایی داشتند و از ایدئولوژی آنها متأثر بودند اما در سرتاسر این مؤسسه مذهبی پراکنده شده و از لحاظ طبقات اجتماعی، متفاوت و ناهمگون بودند. بعضی از آنها که از بقیه مشهورتر بودند از طریق مطبوعات حرفهای خود را می‌زدند و بعضی دیگر در میان مردم شناخته شده بودند مانند شیخ عبدالحمید کسبک و شیخ محمود الغزالی. آنها در میان علما و دانشجویان، شنوندگان خاص خود را داشتند و اصولاً عقایدی که در ضمن تدریس بیان می‌کردند با آنچه که در سخنرانیها مطرح می‌ساختند متفاوت بود. ارائه تبیینی کلی براساس آمار دشوار می‌نماید ولی همانگونه که ادامه مطلب این مقاله نشان خواهد داد به نظر می‌رسد به مناسبتهای مختلف در اواسط دهه هشتاد و در دهه نود، این گروه از علما به شکل عوامل سیاسی قدرتمندی ظاهر شدند. مؤید این ادعا، دخالت آنها در منازعات عمومی و همچنین روابطی است که با اسلامگرایان تحصیل کرده جدید داشته‌اند و حتی علقه‌ها و همدردیهایی که گهگاه نسبت به اسلامگرایان تندرو نشان می‌دادند. آنها به ظاهر با گروههای سیاسی هیچ ارتباطی نداشتند اما مجموعه‌های کوچک، غیر رسمی و انعطاف‌پذیری درست کرده بودند که بوسیله بیانیها عمومی‌ای که منتشر می‌ساختند، قابل تشخیص بودند. آن دسته از علمایی که به این فشر تعلق داشتند و با مرکز الأزهر بطور علنی مخالفت می‌کردند، از طسرف مدیریت الأزهر بعنوان تدریس در دانشکده‌های ایالتی مؤسسه یا سفر به خارج برای تحقیق و بررسی محیطهای دانشگاهی، از مرکز الأزهر دور نگهداشته می‌شدند. لذا با اینکه این گروهها حتی

دلی می‌پذیرند... (پس باید حکومت) آزادی بیشتری بدهد.^{۱۳}

وقتی حکومت مبارک بطور مشخص الأزهر را در مبارزه ضد اسلامگرایی با خود همراه ساخت بعضی از علما از شرکت در این کار خطیر سرباز زدند. هنگامیکه الأزهر بطور رسمی از رژیم در مبارزات خود بر ضد اسلام سیاسی خشونت طلب حمایت می‌کرد - و این حمایت نه تنها از طریق کمک شیوخ حکومتی بلکه از طریق استفاده از دیگر شیوخ مشهور همانند غزالی و شعرای ادامه داشت - علمای دیگر، آشکارا و بطور مشخص و علنی از گرایشات سیاسی الأزهر عقب نشستند. در تضاد با جهت‌گیری سیاسی شیخ سابق الأزهر، عبدالحلیم محمود، مرکز الأزهر تسلیم خواسته‌های حکومت شده بود و اینبار مخالفت از سوی شیوخ صورت می‌گرفت که قبلاً کمتر در مجامع رسمی مطرح بودند، و به تدریج زمینه محبوبیت خود را در خارج از محدوده تحت کنترل حکومت، از طریق دعوة، تا پیش از سالهای ۱۹۷۰ می‌گستراندند. در میان آنها، شیوخ همچون کسبک، محلاوی و صلاح ابو اسماعیل بودند که در طرح «قوافل» یا «قافله‌ها» - که از گروههایی تشکیل می‌شد که به شهرهای مختلف فرستاده می‌شدند تا با جوانان مسلمانان به گفتگو بپردازند - شرکت نجستند. آنها از حاشیه الأزهر بودند: در مؤسسات الأزهر تحصیل کرده بودند و جایگاه مهمی بعنوان مقامات حکومتی نداشتند اما در تبلیغ و خطابه استاد بودند. مقام و منزلت آنها بیشتر در خارج از نظام اداری الأزهر، در مساجد خصوصی، کلاسهای درس (در خود الأزهر یا دانشگاههای دیگر)، و در جمعتهای اسلامی و بواسطه شغلی که داشتند شکل گرفته و گسترش یافته بود. با اینکه تعالیم آنها، هرگز

فکر اسلامگرایان



شماره
۱۳

گهگاه در هیأت فرقه‌های جدید مذهبی ظهور می‌کردند، عمر کوتاهی داشتند.

علمای حاشیه‌ای در سالهای ۱۹۸۰ در عرصه عمومی ظهور کردند که این پدیده معلول دو علت بود: اصلاحات الازهر که توسط ناصر صورت گرفت. قانون ۱۹۶۱ بمنظور تحول در محتوای مباحث سیاسی و انحصار تفاسیری که از دین وجود داشت، این اجازه را به مؤسسات الازهر داد تا گسترش بیابند. لذا پایه‌های حضور قدرتمندانه و مستحکم علما در جامعه مصر بنا نهاده شد. نوسازی علوم در الازهر این فرصت را برای علما فراهم کرد تا ادبیات اسلامگرایان را تصاحب کنند، کسانی که خود بطور خاصی، علوم دینی و جدید را تلفیق کرده بودند. از اینرو، جریان تجدد و اصلاح طلبی ازهریها را قادر ساخت تا در منازعات و کشمکشهایی که برای تسلط بر منابع و نمادهای اسلامی صورت می‌پذیرفت، شرکت جویند. عامل دوم عبارت بود از آزادی‌ای که سادات در فضای سیاسی کشور

در دهه هفتاد بوجود آورد. و با این کار جوی را ایجاد کرد که رقابت میان مؤسسات و گروههای مختلف مذهبی را افزایش داد. اگر بخواهیم این شرایط را به یک مکان تجاری تشبیه کنیم می‌توان گفت ناصر اجناس مذهبی را از لیست کالاهایی که می‌باید در فروشگاه بر آنها نظارت قانونی صورت می‌گرفت خارج کرده در نتیجه الازهر موقعیت انحصاری خود را از دست داد. برای یک موسسه دینی، تنها راه باقی ماندن در یک محیط رقابتی تنوع بخشیدن به محصولات دینی بمنظور کنترل اوضاع [و تأمین سلاخی مشتریان] بود که در صورت تحقق چنین امری، رقابت در بازار به رقابتی سودمند تبدیل می‌شد. بدین علت شیوخ الازهر هرگز بطور جدی در صدد برنیا آمدند که علمای حاشیه را از میان بردارند چرا که آنان به تنوع اندیشه‌هایی که در چارچوبه الازهر تولید می‌شد، کمک می‌کردند.

جدول شماره ۱ - گسترش مدارس الازهر

سال	تعداد مؤسسات	تعداد دانش‌آموزان
۱۹۶۳-۱۹۶۲	۲۱۲	۶۴۳۹۰
۱۹۷۳-۱۹۷۲	۱۲۶۵	۸۹۷۴۴
۱۹۸۳-۱۹۸۲	۱۲۷۳	۳۰۲۰۴۴
۱۹۸۷-۸۸	۲۰۵۳	۵۱۷۹۶۸
۱۹۹۳-۱۹۹۲	۳۱۶۱	۹۶۶۶۲۹

پی‌نوشتها:

^۱ Religion And Politics In Egypt: The Ulema Of Al-Azhar; Radical Islam, And The State.

^۲ Int.J. Middle East Stud. 31 (1999), 371 - 399. Printed in the United States of America

^۳ عضو تحقیقاتی مرکز بین‌المللی تحقیقات علمی (CNRS) در فرانسه Malika Zeghal

۴ برای مثال می‌توانید به منابع زیر رجوع کنید:

Martin kramer, political Islam (Beverly Hills: sage 1980); A. Dessouki and D. Hillal, ed., Islamic Resurgence in the Arab world (New York: praeger 1982); Hamid Enayat, Modern Islamic political thought (Austin: university of Texas press, 1982); said Amir Arjomaned, ed., From Nationalism to Revolutionary Islam (Albany: state univerty of New York press, 1981); R. Dekmejian, Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab world (syracuse, N.Y.: syracuse university press, 1985); Gilles kept, muslim Extremism: in Egypt: The prophet and the pharaoh (Berkeley and los Angeles: University of california Dress, 1985); Emmanuel sivan, Radical Islam: Medieval Theology and Modern politics (New Haven and london: Yale University press, 1985); John L. Esposito, Islam and politics, 2nd ed. (new York: Syracuse university press, 1987); Giues kepel and rann Richard, Intellectuels et Militants de l, Islam contemporain (paris: Editions duseuil, 1990); Martin E. Marty and R.scott Appleby, ed, ed., Fundamentalisms obserevd (chicago and london: university of Chicago press, 1991).

۵ در خلال دو سال که در قاهره به تحقیق میدانی مشغول بودم (۱۹۹۳-۱۹۹۲) با سی و پنج نفر از علمای الازهر که از طیف وسیعی از موقعیتهای اجتماعی و حرفه‌ای انتخاب شده بودند، مصاحبه‌هایی در مورد زندگیشان و حوادثی که در دوران حیات آنان روی داده بود، انجام دادم. عالم ازهری کسی است که دارای درجه دکترا در حقوق اسلامی می‌باشد و از دانشگاه الازهر فارغ‌التحصیل شده و درجه عالیت یا دکترا گرفته است. من اینگونه برداشت کردم که هر فردی در

مدارس ابتدایی یا دبیرستانها (یا مؤسسات) الازهر تحصیل کرده باشد. ازهری نامیده می‌شود. عنوان عالم همچنین به کسانی که در موضوعات دینی از سطح بالایی از دانش برخوردار هستند اطلاق می‌گردد. ازهریهایی که من با آنها مصاحبه کردم همگی یا به نظام اداری الازهر تعلق داشتند یا معلمان بودند که در دبستانها و دبیرستانهای الازهر تدریس می‌کردند، یا اعضای دانشکده‌ها بودند یا وعاظ فارغ‌التحصیل الازهر و یا دانشجویان دانشگاه الازهر. آنها همچنین ممکن بود که در الازهر تحصیل کرده و در یکی از دانشگاههای مدرن یا دیگر بخشهای اجتماع که به الازهر مربوط نمی‌شد فعالیت کنند. مصاحبه من براساس حرفه این مردان مذهبی از چند جهت متمرکز بود: جغرافیا، نژاد و خانواده، مذهب، تخصص و سیاست. به منبع زیر مراجعه کنید:

Malika zeghal, Gardiens de l'Islam: les oulemas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine (paris: presses de sciences po. 1996)

⁶Dale Eickelman and James Piscatori, muslim politics (princeton, N.J.: princeton University press, 1996), 131.

همچنین می‌توانید منبع زیر را مشاهده کنید.

John Voll, Islam: (continuity and change in the Modern world 2nd ed. (syracuse, N.Y.: syracuse University Press, 1994), 376

که در این کتاب، نویسنده جریان اسلام‌گرایی را بعنوان تعادل و هنجارسازی در جهت ایدئولوژی‌ای که اسلام‌گرایی براساس آن شکل گرفته، تفسیر می‌کند این ایدئولوژی امروزه خط فکری الازهر را تشکیل می‌دهد.

⁷Jose Casanova, Public Religions in the Modern world (chicago: University of Chicago Press, 1994), 13.

⁸Richard P. Mitchell, the society of the Muslim Brothers (Oxford: Oxford University Press, 1969), 211.

⁹Daniel crecelius, «Non Ideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization,» in scholars, saints and sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley: University of California Press, 1972); and «Al – Azhar in the Revolution,» Middle East Journal 20 (winter 1966): 31 – 49.

¹⁰Daniel crecelius, «The Course of Secularization in Modern Egypt,» in Islam and Development: Religion and Socio - Political change, ed. John Esposito (Syracuse: Syracuse University Press, 1980).

۱۱ شیخ البهی که نماینده حکومت در خلال بحثهای ۱۹۶۱ پارلمان بود - که البته این بحثها دوام چندانی هم نداشت - گفت: «انقلاب الازهر را صلاح کرد، چرا که شیوخ آن نمی‌خواستند الازهر را اصلاح کنند.» رجوع کنید مجدداً صلاح، الدور السياسي للازهر (۱۹۸۱-۱۹۵۲) (قاهره: مرکز البحوث والدراسات السياسية، ۱۹۹۲) ۱۲۷.

¹²Creelius, «Non Ideological responses,» 208.

۱۳ همان منبع

۱۴ نگاه کنید به 91-126 و Zeghal, Gardiens de l'Islam

¹⁵kottab

۱۶ در سال ۱۹۶۱، دانشکده شریعت به دانشکده شریعت و قانون (قانون اسلامی و قانون مدرن) تغییر نام پیدا کرد.

¹⁷Creelius, «Al – Azhar in the Revolution,» 42.

۱۸ مصاحبه با شیخ ظهیر، کارمند بازنشسته الازهر، قاهره، ۲۱ می ۱۹۹۲

۱۹ نگاه کنید به مقالات طه حسین در الجمهوریة در ۲۱ اکتبر ۱۹۵۵ و ۶ نوامبر ۱۹۵۵ و مجلات الازهر در نوامبر ۱۹۵۵. بعد از آنکه طه حسین پیشنهاد یکسان‌سازی سیستم آموزشی مصر را از طریق آنچه او «فاز دوم» نامید تسلیم کرد، چند تن از علما در مجله الازهر واکنش

المجلة الإسلامية



نشان دادند. گروه «جبهه علما» که در سالهای ۱۹۴۰ بوجود آمد، با پروژه طه حسین که یکی از شیوخ آنرا بعنوان «نقشه اسلام مدرن آمریکایی یا فرانسوی» نامید، به مخالفت پرداخت. جبهه ادعا می‌کرد که علوم دینی و زبان عربی باید در تمامی سطوح مختلف آموزش در مصر وجود داشته باشد.

²⁰ Zeghl, Gardiens de l' Islam, 125 - 26

۲۱ آنها می‌توانستند پس از گذراندن يك سال مطالعات مقدماتی موضوعات مذهبی در الازهر، وارد الازهر شوند.

۲۲ نگاه کنید به: الهيئة العالم لشنون المطابع الاميرية، القانون، رقم ۱۰۳، لسنة ۱۹۹۱، (قاهره ۱۹۸۶) ۳۳-۳۴

²³ Zegol, Gardiens de l' Islam, 172

۲۴ آمار ارائه شده برای سالهای ۱۹۶۲-۶۳ و ۱۹۷۲-۷۳ از (الازهر، تاریخچه و تطوره) گرفته شده است. آمار سالهای ۱۹۸۳-۸۴، ۱۹۸۷-۸۸ و ۱۹۹۲-۹۳ بوسیله سازمان مدیریت مؤسسات الازهر به من داده شد.

۲۵ رنوف شبلی، شیخ الاسلام عبدالعلیم محمود، (کویت، دارالقلم، ۱۹۸۲)، ۹۲ - ۳۹۱.

۲۶ علی عبدالعظیم، مشیخة الازهر منذ انشاءها حتى الان (قاهره: الیة العلماء لشنون الاميرية، ۱۹۷۸): ۴۲۲.

²⁷ Jacques Berque, L'Egypte, Impericalisme et Revoution (paris: Ganimard, 1967)

۲۸ رجوع کنید به جدول شماره (۱)

۲۹ مصاحبه با شیخ حمید، حسابدار فارغ التحصیل از دانشکده تجارت الازهر، در ۴ می ۱۹۹۲، قاهره

۳۰ شیخ عبداللطیف سبکی و مجلات الازهر (نوامبر ۱۹۹۵): ۹۵-۳۹۴

³¹ Ivier Roy, «Les Nouveaux Intellectuels islamistes: Essai d'approche philosophique,» in Intellectuels et Militants de l' Islam Contemporain, ed. Gilles kepel and Yann Richard (Paris: Seuil, 1991), 266: ... disparate et fragmente, jamais ressaisi comme un tout.

³² nasiha (advice) toward the state

۳۳ مجله الازهر (دسامبر ۱۹۶۷)، ۵۶۶.

۳۴ سخنرانی ۲۳ ژوئیه ۱۹۶۷ بمناسبت سالگرد انقلاب ۱۹۵۲.

۳۵ مجله الازهر (دسامبر ۱۹۷۲)

۳۶ شیخ عبدالعلیم محمود، فتوا عن شئونیه (قاهره: دارالمعارف، ۱۹۹۰)، ۹.

³⁷ Gilles kepel, le Prophete et le Pharam (paris: la Decouverte, 1984).

۳۸ محمود البهی، مشکلات المجتمع الاسلامیة المعاصرة و الفراق من الاسلام (قاهره، مکتبه وصبه ۱۹۷۹)

۳۹ متن این طرح در مجله الازهر در سال ۱۹۷۸ به چاپ رسید.

۴۰ مصطفی الطیر، «المعصية لا تکفر صاحبها» (نافرمانی و گناه صاحب آن را مرتد و کافر نمی‌کند) مجله الازهر (فوریه ۱۹۷۷) و ۲۰-۲۲۲.

⁴¹ Zeghal, Gardiens de l' Islam, 481- 88

۴۲ علی عبدالعزیز، مشیخة الازهر، ۳۹۶.

۴۳ مصاحبه با شیخ پنجاه ساله طرفدار ناصر که اکنون در صف مخالفان چپگراها قرار دارد. ۱۲ ژوئن ۱۹۹۲.