

آنچه که در پیش رو دارید، قسمت دوم و پایانی مقاله ای است که در مورد تأثیر مذهب بر جریانهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه مصر در نیم قرن اخیر با نگاهی منتقدانه و قلمی محققانه به رشته تحریر در آمده است. آنچه بیش از هر چیز دیگری این مقاله را جذاب و بااهمیت جلوه می دهد، شباهتهای بسیار زیاد و مسائل ملموسی است که بین جامعه مصر و ایران، مشاهده می شود. هرچند نظام حاکم بر مصر یک نظام کاملاً دینی و اسلامی نیست؛ ولی مسلماً پایه های مذهب و کتاب و سنت در جامعه مصر بسیار محکمتر از آن چیزی است که در ساختار حکومت آن نمود پیدا کرده است. همچنین کشور مصر، به علت داشتن وضعیت جغرافیایی خاص خود که به نوعی می توان گفت در مرکز ثقل اروپا، آسیا و آفریقا واقع شده است، در مسایل اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و آموزشی گوی سبقت را از بیشتر کشورهای عربی - اسلامی همردیف خود ربوده و در میان دیگر ممالک مسلمان، کشوری شاخص و پیشرو به حساب می آید. این ویژگیها سبب شده است که وضعیت اجتماعی این سرزمین با وضعیت اجتماعی کشور ما بسیار شباهت داشته باشد. از قبیل: تفکر جامعه اسلامی، اسلام ناب، حکومت قوانین الهی و قرار گرفتن قرآن به عنوان قانون اساسی، رویارویی اسلام و تمدن جدید، نحله های روشنفکری و جریانهای سکولار و بسیاری مسایل و موضوعات مختلف دیگر به گونه ای دیگر اذهان متفکران و اندیشمندان جامعه اسلامی را به خود مشغول کرده، در آن سرزمین نیز مطرح بوده و هست.

به خوبی می توان در این مقاله به تفاوت های عملی و مرزهای تفکرات شیعه و سنی مخصوصاً در مسایل حکومتی و سیاسی پی برد. در این نوشتار اهمیت وجود ولایت فقیه در سیستم حکومتی شیعه، به عنوان ضمانت اجرای تمامی احکام فقهی و دینی، به وضوح معلوم میشود؛ چیزی که نقطه کور در فقه حکومتی اهل سنت است، همچنین می توان به برخورد های افراطی و تفریطی در مواجهه با جریانهای غیردینی و مسایل روز جهانی مانند کمونیسم، سکولاریزم و... پی برد، آن چیزی که در جامعه امروز ما، به دین وجود سایه ولایت تا حدودی حل شده است.

اما آنچه بیش از همه، مرا به ترجمه این اثر راغب نمود، نگاه تاریخی و تحلیل گونه ای است که نویسنده آن به دانشگاه الأزهر - که به عنوان مرکز تجمع علوم جدید و مدرن با علوم قدیم و مذهبی به شمار می رود - داشته است. مسیر تاریخی، تأثیر عناصر سیاسی و اجتماعی، تلاش متولیان مذهبی، عقاید و جهتگیری های اعضای درون این مجموعه و عوامل دیگری که خواسته یا ناخواسته دست به دست هم دادند تا این دانشگاه به شکل کنونی خود جزء یکی از دانشگاه های معروف باشد. چنانکه می دانیم، این روزها در آستانه بیستمین سالگرد تأسیس دانشگاه امام صادق(ع) هستیم. دانشگاهی که می توان گفت به نوعی ملهم از دانشگاه الأزهر مصر در جمع بین دروس حوزوی و جدید می باشد. در این دو دهه، هر کس از زاویه دید خود، اهداف و برنامه های این دانشگاه را تبیین کرده و عملکرد آن را مورد نقد و بررسی قرار داده است. از جمله کسانی که به نقد و انتقاد از این مجموعه پرداخته اند، دانش آموزان خود دانشگاه می باشند که به طور مستقیم با سیستم آن آشنا بوده و به طور ملموس نتایج این برنامه ها را مشاهده کرده اند، و به طور مسلم، این امر یکی از دغدغه های مترجم نیز بوده است. این سؤال همیشه در ذهن من و دیگر دانشجویان وجود داشته که فاصله ای که اکنون میان اهداف و آرمانهای عالی دانشگاه و عملکرد و نتایج عینی آن مشاهده می شود، از کجا نشأت می گرفته و چه باید کرد تا بتوان هر چه بیشتر به جایگاه اصلی و آرمانی دانشگاه نزدیک شد؟ به نظر می رسد پس از گذشت دو دهه از تأسیس این دانشگاه، به آنچه در طول بیست سال گذشته در آن اتفاق افتاده، باید نگاهی نو و جدی داشت و اقدامات اساسی و بنیادینی در جهت تقویت نقاط قوت و برطرف ساختن نقاط ضعف آن در پیش گرفت. دانشگاه امام صادق(ع) اگر چه توانسته در طول سالهای کوتاهی که از تأسیس آن می گذرد، همواره خود را به عنوان مرکزی نمونه و برتر نسبت به دیگر مراکز آموزش عالی مطرح سازد ولی مسلماً با اهداف و آرمانهایی که مدنظر بانیان آن و یا بهتر بگوییم بانیان انقلاب بوده و انتظاراتی که در جامعه از وجود آن می رفته، بسیار فاصله دارد. به امید آن که این مقاله بتواند گامی هر چند کوتاه، ولی مؤثر در جهت تحقق این اهداف و پاسخگویی به این انتظارات باشد.



دین و سیاست

در

مصر

انگلیسی به عربی

۱۰۴

قسمت دوم

ملیکه زگال *

ترجمه: عباس کاظمی نجف آبادی **

دانشگاه الأزهر مصر

مقالات

اجرای شریعت: اولین فرصت سیاسی برای علمای حاشیه

در قضیه اجرای شریعت اسلامی، علمای حاشیه ای با سرباز زدن از تبلیغ رسمی بر ضد جماعه، یکی از اولین پایه های نارضایتی خود را بنیان نهادند. در اواسط دهه هفتاد، خیر قانون مترقی امور خانواده - که اصول شریعت اسلامی را به زیر سؤال برده و مورد حمایت جیهانه سادات، همسر رئیس جمهور بود - خشم تعدادی از علما را برانگیخت و موجب شد که آنان با عصیانیت در خیابانها و مطبوعات به مخالفت با آن برخیزند. با ناکامی آنان و علی رغم تلاشهای فراوان الازهر برای مجبور ساختن حکومت به اجرای قوانین شریعت، پارلمان در سال ۱۹۷۹ "قانون جیهانه" را تصویب کرد و این در حالی بود که تنها مدت کوتاهی از مرگ عبدالحلیم محمود می گذشت. این مسأله در کنار صلح با اسرائیل که شیخ الازهر با صدور فتوایی از آن حمایت کرد، سهم بسزایی در دور نگاه داشتن علمای حاشیه ای از مدیریت الازهر داشت. اصلاح قانون اساسی در سال ۱۹۸۰ که طبق آن، شریعت، یگانه منبع قانونگذاری در مصر معرفی شده بود برای آنها یک حرکت ظاهری و سطحی بیش نبود. علما دریافتند که حکومت به آنها قسول هایی می دهد که هرگز در صدد تحقق آنها بر نخواهد آمد. هنگامی که در سال ۱۹۸۴ "اخوان المسلمین" وارد پارلمان شدند، علمای حاشیه، چه در درون و چه در بیرون قوه مقننه، از خواسته های آنان مبنی بر اجرای شریعت حمایت کردند.

علما دریافتند که حکومت به آنها قولهایی می دهد که هرگز در صدد تحقق آنها بر نخواهد آمد.

برای مثال شیخ عطیه سقر یکی از اعضای ازهری پارلمان و عضو مجلس ملی قانونگذار (Nationed poverty) خطاب به مجلس مصر که در حال تصویب قسمتی از قوانین شریعت بود، گفت: "ما بیشتر و بیشتر می خواهیم، چرا که یک مؤمن، هر چه قوی تر باشد، بهتر است و خداوند او را بیشتر دوست می دارد تا مؤمنی که کاهل و ضعیف باشد... در طول صد سال گذشته و پیشتر از آن، همواره خواستار بازگشت به شریعت اسلام بوده ایم و گفته ایم که "قرآن قانون اساسی ما است." ما لباسهایی می پوشیدیم که از الیاف طبیعی تهیه شده و بدندان را محافظت می کردند چرا که کسی که بدن ما را با قدرت خویش آفریده است، همو هم با حکمت خود آن را پوشانیده، [اما پس از مدتی] از پوشیدن لباسهایی که خداوند برایمان آفریده بود، سر باز زدیم و چیزهایی پوشیدیم که الیاف آن از مواد شیمیایی ساخته شده و برای ما حساسیت ایجاد کردند!"

آزادی ای که سادات در اواسط دهه هفتاد، بوجود آورد

و شرکت "اخوان المسلمین" در امور سیاسی، این فرصت را برای علمای حاشیه ای فراهم آورد تا در منازعات عمومی که بر سر اجرای قوانین اسلامی در جامعه مصر پدید آمده بود داخل شوند و ادبیاتی را که معمولاً به وسیله آن می شد با "اخوان المسلمین" به گفتگو پرداخت در اختیار اختصاصی و انحصاری خود بگیرند.

علما و خشونت سیاسی

نامیدی علمای حاشیه ای در خصوص اراده رژیم در اجرای قوانین اسلامی با ظهور دوره ای طولانی و پیوسته از خشونت های سیاسی است که از سال ۱۹۸۴ آغاز شده بود همزمان گشت و باعث شد آنان هر چه بیشتر از حکومت فاصله بگیرند. آنان با اعلام مخالفت و نارضایتی خود از سرکوب مبارزان مسلمان توسط حکومت سعی کردند با بازیافت جایگاه پیشین خود بعنوان دلالتان سیاسی و به وسیله میانجیگری میان مبارزان تندرو اسلامگرا و دولت، برای ارتقاء صلح و آرامش اجتماعی، موقعیت خود را در نیمه دوم دهه هشتاد بهبود بخشند. با فرارسیدن ژوئیه ۱۹۷۷ همزمان با بروز درگیری های خشونت آمیز میان هر دو گروه، علما بر آن شدند که بار دیگر به مداخله در امور سیاسی پرداخته و ادامه اعتراضات خود را از سر بگیرند. طلبه های دینی الازهر به گروه های سیاسی مختلفی منشعب شده بودند. همه این تجزیه سیاسی به آسانی رخ داد چرا که از آغاز دهه هشتاد، مبارک از علما برای مقابله با خشونت استفاده کرده بود و به آنان فرصت مناسبی داده بود تا خود را نشان دهند. این مشارکت نه تنها اشکال مختلفی پیدا کرد بلکه همه قسمت های مرکزی و حاشیه ای الازهر را نیز فرا گرفت. برای روشن تر شدن مطلب نمونه هایی از رفتار جدید علما را که منجر به ایجاد شکاف عمیق در میان اعضای الازهر شد در ادامه می آید.

در ژوئیه ۱۹۸۹، گروهی از علما به رهبری شیخ شعراوی تصمیم گرفتند با خشونت طلبی "جماعت اسلامی" مبارزه کنند. برخی از علمای حاشیه ای مانند شیخ عزالی نیز به او پیوستند. در آوریل ۱۹۹۳ تجربه مشابهی به وسیله تعداد زیادی از علمایی که خودشان در غالب "کمیته میانجی گری" تشکل یافته بودند، تکرار شد. آنان بیانیه ای را در رسانه های گروهی منتشر ساختند که در آن نه تنها اعمال خشونت آمیز "جماعه" را رد کرده بودند بلکه سرکوب آنان از سوی رژیم نیز محکوم شده بود. آنان از دولت خواستند به وضع زندانیان اسلامگرا رسیدگی کند و با اعضای گروه های تندرو اسلامی، وارد گفتگو شود و خودشان را نیز به عنوان «گروه سوم» یا «الطائفة الثالثة» و واسطه های گفتگو میان اسلامگرایان افراطی و رژیم معرفی کردند! اندکی پس از انتشار این بیانیه، دولت به این کمیته پایان بخشید.

الازهر و حاشیه

۱۰۵

و عبدالحمید موسی وزیر کشور را که از این طرح علما حمایت کرده و در آن مشارکت جسته بود، از کار برکنار

کرد. از ۱۹۸۹ به بعد، شیخ الازهر شخصاً از دیدگاههای بیان شده توسط مفتی حکومتی که در واقع انعکاس خواسته ها و مواضع حکومت بود، تا اندازه ای فاصله گرفت. او با فتوای مفتی که سود بازار بورس را شرعی دانسته بود مخالفت کرد. او به کارمندان دانشکده تحقیقات اسلامی اجازه داد سیاست سانسور را علیه افکار سکولاریزم بکار بندند و خود فتوایی محتاطانه در مورد مقام و منزلت زن منتشر ساخت. شیخ الازهر از سویی دست به جنگ با سکولاریزم زده و از سوی دیگر در مقابل دارالفتوا ایستاده بود و با فتوای خود به مبارزه با فتوای مفتی مصر که در

واقع از سوی هیئت دولت صادر می شدند، برخاسته بود. بالاخره، این کشمکش با مرگ شیخ جادالحق در ماه مارس ۱۹۹۶ و انتصاب مفتی سابق، شیخ محمد سعید تنطاوی بعنوان شیخ الازهر، پایان یافت. شیخ جادالحق از اواخر دهه هشتاد تا هنگام مرگ خود همواره کوشید تا با متحد و مرتبط نمودن خود با گروهی از الازهر، حاشیه ای های، مرکز مؤسسه خود را از حکومت جدا نگه دارد در همین زمینه، بیشترین فتاوایی که توسط او صادر شد پیرامون موضوع رابطه مصر با اسرائیل بود. در پایان سال ۱۹۹۴، منازعات بر سر چندین رشته عملیات انتحاری از سوی فلسطینیان بر ضد اسرائیل مفتی و شیخ الازهر را رو در روی یکدیگر قرار داد. شیخ الازهر در فتوایی آنان را "شهداء" خواند و بنابراین به استفاده از خشونت مشروعیت بخشید. مفتی با صدور بیانیه ای اعلام کرد که شیخ الازهر باید خود را آماده کند تا در آینده نزدیک، اسرائیل را به رسمیت بشناسد و از فتوای خود مبنی بر معرفی کشته شدگان عملیات انتحاری به عنوان شهدا برگردد. در این جنگ فتوا، شیخ الازهر بطور تلویحی مخالفت با قدرت سیاسی را که از علما نشأت می گرفت، جایز دانست.

این رفتار جدید، نتیجه توافق ضمنی ای بود که میان رهبران الازهر و حکومت صورت گرفته بود. بعد از سال ۱۹۹۲ سطح درگیری های خشونت آمیز میان گروه های اسلامی تندرو و نیروهای امنیتی افزایش پیدا کرد. شیخ الازهر همکاری را خود با حکومت از طریق محکوم کردن اسلامگرایان خشونت طلب حفظ نمود و در عوض از آزادی بیشتری در سخنرانی ها برخوردار شد؛ به هر حال بحث هایی که درباره اسرائیل در گرفت، به حکومت مبارک ثابت کرد که قطب اصلی الازهر بیشتر از آنچه که تصور می شد از حکومت فاصله گرفته است. بالاخره با انتصاب شیخ تنطاوی به عنوان

مسئول الازهر در سال ۱۹۹۶، بین مرکزیت الازهر و رژیم، آشتی برقرار شد.

شیخ جاد الحق - شیخ الازهر - از سوی دست به جنگ با سکولاریزم زد و از سوی دیگر در مقابل دارالفتوا ایستاد و با فتوای خود به مبارزه با فتوای مفتی مصر که در واقع از سوی هیئت دولت صادر می شدند، برخاست.

افزایش بر خورد های خشونت آمیز بین اسلام گرایان تندرو و حکومت، به افزایش نفوذ و قدرت الازهر در دستگاه دولت و تنوع و تحکیم آن در عرصه سیاسی کمک کرد. اگر شرایط و وقایع سیاسی در نیمه دوم دهه هشتاد بر اساس فتاوی مفتی مصر مرتب گردد، نشان دهنده سیاستهای رژیم خواهد بود نسبت به فتوای شیخ الازهر؛ به حلقه "ندوه العلماء" که در اوایل سالهای ۱۹۹۰ برای مقابله با روشنفکران سکولار بوجود آمد؛ به جبهه علما؛ و به سخنرانیهای شیخ عمر عبدالرحمن^۵، که خط دهنده فعالیت های خشونت آمیز "جماعت اسلامی" بود. اسلام سیاسی و بریکولج های آن از طرق مختلفی وارد جهان علما شدند، چنانکه موارد ندوه العلماء، جبهه علما، و عمر عبدالرحمن نشان خواهد داد.

ندوه العلماء و جبهه علما: جنگ علیه سکولاریزم

در ژوئن ۱۹۹۲، روزنامه اسلامی "النور" بیانیه ای را چاپ کرد که از سوی دوازده تن از اساتید دانشکده "دعوه الازهر" و دوازده تن از اساتید دانشگاه قاهره که همگی در مجمعی بنام "مجمع علما" یا "ندوه العلماء" گرد آمده بودند، تهیه شده بود. آنها از مبارک خواسته بودند حزب سیاسی "فرج فودا" بنام "حزب المستقبل"، را از صحنه اجتماع [تردد کند. فودا یک نویسنده سیاسی سکولار بود که مدام بر علیه اسلامگرایان فعالیت داشت و برای جدایی دین از سیاست در مصر تلاش می کرد. به فاصله چند روز پس از انتشار بیانیه ندوه، دو مبارز مسلمان که گفته می شد وابسته به گروه های تندرو هستند، فودا را ترور کردند. متفکران سکولار، جمعیت ندوه العلماء را متهم کردند که با انتشار این بیانیه، مبارزان افراطی را به ترور این نویسنده تشویق کرده و در نتیجه آنان همدست اسلامگرایان تندرو و خشونت طلب به حساب می آیند. شیخ عبدالجعفر عزیز، یکی از اساتید دانشکده دعوه و رهبر گروه ندوه، در جزوه ای به این اتهامات پاسخ داد. شیخ در این جزوه هرگونه دخالت ندوه العلماء را در این قضیه رد کرد و تکفیر فرد مرتد را شرعی دانست و برای اثبات این مطلب به نوشته "ابن کثیر" (۱۳۷۳-۱۳۰۰ میلادی) استناد کرد. استشهاد او به همان متنی بود که عبدالسلام فرج، مهندس الکترونیک و یکی از رهبران گروه جهاد، ده سال پیش از آن، در توجیه ترور سادات در "الفریضه الغائبه" آورده بود:

"خداوند هر آنچه را که خارج از قانون و شریعت او باشد رد می کند. او حکم و داور همه خوبی ها و

خبرهاست و اوست که همه بدی ها و شرها را ممنوع کرده است. او به همه اجتهادها و استنباط های شخصی، هوا و هوس ها و خودسری ها پایان داده و نیز به هر آنچه که ناشی از خوی انسانی باشد. خوی انسان هایی که حیات خود را بر مبنای شریعت قرار نداده اند بلکه مانند مردم دوران جاهلیت هستند و بر پایه هوای نفس خود، جاهلانه، حکم می کنند یا بهتر بگوئیم به شیوه تاتارها بر اساس سیاست پادشاهی (السیاسه الملکيه). این تعبیر به امیر آنها، چنگیز خان اشاره دارد زیرا او برای آنها قانون یاسا را آورد که در آن قوانین اقتباس شده از یهودیان، مسیحیان، مسلمانان و سایرین همراه با قوانین بسیار دیگری که مستقیماً از آراء و نظرات و هوا و هوس خودش صادر شده یکجا جمع شده اند. « عبدالعزیز جعفر » از آوردن ادامه مطلب که البته عبدالسلام فرج برای توجیه و شرعی جلوه دادن تکفیر سادات بیان کرده بود، خودداری نمود:

"این ناشی از کم تقوایی و سست ایمانی است که ادعا شود چنین مجموعه قانونی می تواند پایه و اساس حکومتی قرار بگیرد که بر اساس قرآن و سنت پیامبر شکل گرفته است. مبارزه با کافر و ملحد برای حاکم واجب است تا او بر اساس احکام و فرایض خدا و پیامبرش به حکومت پردازد و ترک آن هر چند بسیار اندک باشد، جایز نیست. ایدئولوژی ندوه با افکاری که عبدالسلام فرج بیان می کرد، نقاط مشترک فراوانی داشت بدون اینکه هر دوی آنها در مسیر خود از نوعی تندروی همسان برخوردار باشند. رهبر ندوه، جزوه ای به همان شکل الفریضه الغائبه منتشر ساخت. این جزوه مطالب مختلفی مانند استشهادات و ارجاعات قرآنی، نقل قولهایی از ابن کثیر و ابن تیمیه و مقالات مختلفی که بین فودا و مخالفانش رد و بدل شده و در روزنامه ها به چاپ رسیده بود را شامل می شد. ندوه با استفاده از عقاید و افکار ابن کثیر در صدد بود که فودا را فردی مرتد و بی ایمان نشان دهد که اگر توبه نمی کرد باید پس از یک محاکمه، اعدام می شد. علمای ندوه این سؤال و شبهه

را ایجاد نمی کردند که آیا حاکم مرتد است یا نه، اما می گفتند: روشنفکران سکولاری که انحراف آنها از معیارهای اسلامی کاملاً مشخص و آشکار است، مرتد هستند. گروه ندوه اندکی پس از رسوایی تحریک برای ترور فودا از انظار عمومی ناپدید شد.

آنچه از ظاهر ندوه و عملکرد آن به ذهن خطور می کند در این حقیقت خلاصه می شود که این گروه در محکوم کردن فودا،

تنها نبود. پیش از این، در دهه هشتاد، مجله الازهر مطالبی را در محکومیت نوشته های او به چاپ رسانده بود. حتی اگر هم مجله الازهر بطور علنی، نوشته های فودا را محکوم نکرده باشد، شیخ الازهر به این مجله که بطور رسمی زیر نظر او اداره می شد اجازه داده بود

بیانیه هایی را که در اعتراض به فودا صادر می شد، به چاپ برساند. اگر چه عمر ندوه بسیار کوتاه بود اما چند نفر از اعضای آن بعد از مدتی به شکل یک گروه جدید بنام جبهه علما ظهور پیدا کردند. جبهه علما برای اولین بار در سال ۱۹۴۶ از میان محافظه کاران ازهری متولد شد که با

سکولاریزم و متفکران سکولار مانند طه حسین و احمد خلیف الله مبارزه می کردند.^{۱۰} آنها با "انحوان المسلمین" وجوه مشترکی داشتند و به فعالیت خود در مقابله با نوشته های سکولارها تا سالهای ۱۹۶۰ ادامه دادند، از این زمان به بعد، مداخله آشکار در این امور را متوقف کرده و مجبور به تسلیم در برابر حکومت ناصر شدند. این جبهه دوباره در سال ۱۹۹۲ در میان جنجال هایی که بر سر مرگ فودا بوجود آمد ظهور کرد. شیخ جاد الحق برای احیاء مجدد جبهه خودش دست به کار شد. او این کار را با درخواست از بعضی از علما برای باز آفرینی گروه بعنوان یک گروه دفاع از اسلام در برابر سکولاریزم شروع کرد. آنها به این جبهه یک ساختار دموکراتیک دادند بطوری که رهبران آن از طریق انتخاباتی که در میان اعضا برگزار می شد، انتخاب می شدند. محمدالسعدی فرهود، رئیس سابق دانشگاه الازهر بعنوان اولین رئیس جبهه انتخاب شد. او کار خود را با مبارزه با کنفرانس بین المللی سازمان ملل متحد با عنوان: "جمعیت و توسعه" که در سپتامبر ۱۹۹۴ در قاهره برگزار شد، آغاز کرد. جبهه مخالفت های "انحوان المسلمین" با کنفرانس را که هر دو گروه آنرا ضد اسلامی تعبیر می کردند، منعکس می کرد.

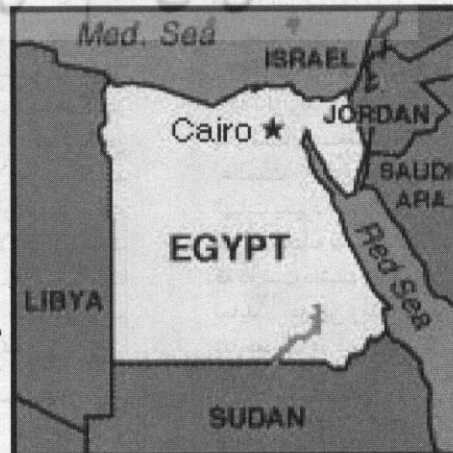
بخصوص در زمینه روابط جنسی و حقوق سقط جنین، این بار نیز جبهه در محکوم کردن برگزاری اجلاس تنها نبود. خود جادالحق و اعضای آکادمی تحقیقات اسلامی نیز این کنفرانس را که تصور می شد مقام دولت مبارک را در میان سایر کشورهای در حال توسعه بسیار ارتقاء بخشد، محکوم کردند.^{۱۱}

در سال ۱۹۹۵، جبهه پس از انتخابات جدید که براساس آن

علمای ندوه می گفتند:
روشنفکران سکولاری که
انحراف آنها از معیار های
اسلامی کاملاً مشخص و
آشکار است، مرتد هستند

الذکر بسم الله الرحمن الرحیم

۱۰۷



محمد عبد المنعم البری، یکی از اعضای سابق گروه ندوه العلماء، به رهبری آن انتخاب شد، خط مشی بسیار تندتری را سرلوحه کار خود قرار داد. اسماعیل یحیی یکی از اساتید دانشگاه الهیات، بعنوان دبیر کل جبهه انتخاب شد. به این طریق جبهه با حدود پنج هزار نفر عضو بطور گسترده ای در میان مردم، نمود پیدا کرد و بیانیه های خود را از طریق فاکس به دیگر بنگاه های خبری عرب می فرستاد. این گروه، همچنین مبارزات خود علیه سکولاریزم را با شرکت فعال در انتقاد و تکفیری که مستقیماً متوجه ناصر حمید ابوزید بود ادامه می داد. ناصر حمید ابوزید یکی از اساتید دانشگاه قاهره بود که آماج حملات تمامی گروه های اسلامی در مصر قرار گرفت^{۱۱}. بار دیگر علمای حاشیه ای با روشنفکران و مبارزان اسلامگرای غیر ازهری علیه آنچه آنان از آن به عنوان رفتار خلاف اسلام تعبیر می کردند، متحد شدند. پس از آنکه شیخ جادالحق در سال ۱۹۹۶ درگذشت، جبهه مستقیماً با شیخ جدید الازهر یعنی شیخ تنطاوی که براساس ادعای آنها با رژیم همکاری بسیار نزدیکی داشت به مخالفت پرداخت. علمای جبهه بحث های خود را بر روی موافقت تنطاوی در برقراری روابط رسمی با اسرائیل متمرکز ساختند^{۱۲}. آنها همچنین موقعیت وزیر اوقاف را به زیر سؤال بردند^{۱۳} زیرا او در آوریل ۱۹۹۶ تصمیم گرفت کنترل منظم و سختی از سوی حکومت بر سخنرانان اعمال شود. وزیر اوقاف قصد داشت سخنرانی افراد غیر ازهری را در مسجد ممنوع کند تا بدین وسیله به نفوذ اسلامگرایان در میان مردم که از طریق سخنرانی در مساجد بدست آمده بود، پایان بخشد. علمای حاشیه با انتقاد از این قانون، مخالفت خود را با انحصار ازهری در تفسیر دین اعلام داشته و کنترل حکومت بر فضای دینی را به شدت محکوم کردند. آنها همچنین قانون ۱۹۶۱ را زیر سؤال برده و اعلام کردند که برنامه نوگرایی و مدرنیزه کردن الازهر به شکست انجامیده است. براساس گفته های آنان، الازهر می بایست مستقل از حکومت، تنها به نشر و گسترش علوم دینی و مذهبی می پرداخت^{۱۴}.

علوم دینی و مذهبی تا زمانی که علمای حاشیه اقدام به زیر سؤال بردن مشروعیت حکومت مبارک نکرده بودند، هرگز در صدد رد کردن و مانع شدن آنها برنیامدند. با این وجود پس از آنکه یکی از روحانیون الازهر به اسم عمر عبدالرحمن آشکارا حکومت مصر را مورد حمله قرار داد، موقعیت رسمی خود را نیز در الازهر از دست داد. امروزه این گروه از علما بخاطر ارتباط آشکار با اسلام سیاسی خوشنود طلب، هم از طرف حکومت و هم از طرف مؤسسه الازهر مطرود واقع شده اند.

عمر عبدالرحمن، یک ازهری در میان حاشیه ای های بنیادگرا

شیخ عمر عبدالرحمان، از همان ابتدا خط سیر روشنفکرانه داشت و، مسیر سنتی ای را که بطور معمول توسط ازهری های جوان طی می شد، دنبال نکرد^{۱۵} او در سال ۱۹۳۸ در شهری از شهرهای دلتای شمال مصر به دنیا آمد. این کودک نابینا به کمک خانواده خود توانست از زادگاهی فقیر و روستایی خود را تحت نظر یک شیخ و تحت آموزش "کتاب" قرار دهد و در سنین جوانی قرآن را از بر کند. هنگامی که زمان رفتن او به دانشگاه فرا رسید، بیست و دو سال بیشتر نداشت و ورود او به دانشگاه دقیقاً یک سال قبل از اصلاحات ناصر در سال ۱۹۶۱ در الازهر بود. در سال ۱۹۶۵، شیخ عبدالرحمن از



جمال عبد الناصر

دانشکده الهیات در قاهره (کلیه الاصول الدین) فارغ التحصیل شد و به امام جماعت مسجدی در فیوم انتخاب شد. او از قدرت و مهارت خود در سخنرانی برای انتقاد از سیاست های ناصر استفاده و اعمال او را با فرعون مقایسه می کرد. افکار و عقاید او در این زمان

تا اندازه ای از افکار "اخوان المسلمین" و مخصوصاً نوشته های سید قطب تأثیر پذیرفته بود. با وجود این، او هرگز بطور رسمی به حرکت آنها نپیوست. شکست ۱۹۶۷ تأثیر عمیقی بر او گذاشت و موجب شد بیش از

پیش از حکومت فاصله بگیرد. در سال ۱۹۷۰، عمر عبدالرحمن از منبری که همیشه بر آن سخنرانی می کرد، شرکت مسلمانان در مراسم تشییع جنازه رئیس جمهور فقید، ناصر را حرام دانست. بخاطر صدور این فتوا ورود او به دانشگاه الازهر ممنوع شد و در اکتبر سال ۱۹۷۰ به زندان افتاد. او در ژوئن ۱۹۷۱ از زندان آزاد شد و تقریباً یک سال بعد توانست درجه "عالمیت" خود را از دانشکده

الهیات بگیرد. شیخ برای کسب این عنوان مجبور شد بطور مخفیانه از ترخود در برابر سه تن از اساتید الازهر که دوست داشتند به این طلبه اخراجی کمک کنند، دفاع نماید^{۱۷}. در این زمان، شیخ عبدالرحمن برای خود شخصیت دوگانه ای درست کرده بود: از یک طرف عالمی بود که می توانست با اجازه ای که بخاطر کسب درجه مذهبی عالمیت بدست آورده بود، متون دینی را تفسیر کند و از طرف دیگر قبلاً اثبات کرده بود که یکی از

عمر عبدالرحمن، شرکت

مسلمانان در مراسم تشییع

جنازه رئیس جمهور فقید،

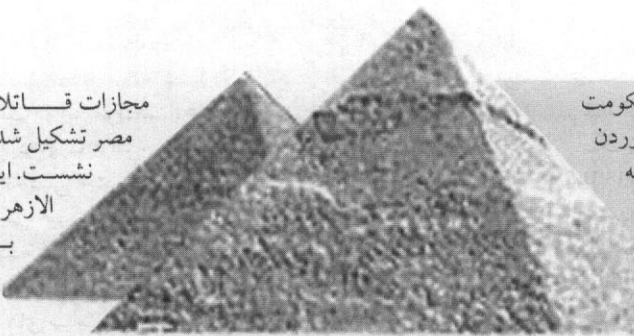
ناصر را حرام دانست. بخاطر

صدور این فتوا ورود او به

دانشگاه الازهر ممنوع شد.

مخالفان سیاسی سرسخت حکومت است. او بعد از بدست آوردن مدرک دکترای پیوستن دوباره به الازهر، از سال ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۷ به منظور تدریس در دانشکده زنان در ریاض، برای چهار سال به عربستان

مجازات قاتلان رئیس جمهور مصر تشکیل شد، در کنار متهمان نشست. این مسأله برای الازهر کاملاً غیرعادی بود که در میان علما یش فردی پیدا شود که به توطئه علیه حکومت متهم



است.

بخاطر عدم وجود مدرکی دال بر صدور فتوای قتل سادات از سوی شیخ و شاید بدین منظور که با بازگرداندن او به بدنه علما، شاهد عکس العمل آرامتری از جانب آنان باشند، رژیم با صدور حکمی که از طرف دادگاه نظامی صادر شد، شیخ را تبرئه کرد. عمر عبدالرحمن سرانجام در جریان دادرسی بعنوان عالمی که اجازه تفسیر قرآن و سنت و اجتهاد داشت (عالم) محاکمه شد و نه بعنوان یک رهبر سیاسی (امیر). او هرگز مطلبی نوشت که در آن ترور سادات را تأیید کرده باشد و عجیب اینکه این کار مهم توسط فرج صورت پذیرفت. عمر عبدالرحمان معمولاً عقاید و فتاوی خود را بطور شفاهی بیان می کرد که این مطلب را از لحاظ سیاسی در برابر دشمنانش محفوظ نگاه داشت. پس از آن، شیخ در سال ۱۹۸۴ آزاد شد، اما در آن زمان عملکرد او در هر گروه تندرو مورد سؤال قرار گرفته بود. آیا او می توانست نقش رهبری سیاسی و فکری - مذهبی را بازی کند؟ اگر چه جواب این سؤال برای ناظران دور، هنوز مشخص نشده بود^{۱۹} اما برای مبارزان گروههای جهاد و جماعت اسلامی زمانی که این دو گروه در سال ۱۹۸۴ بر سر مقام و عملکرد شیخ عبدالرحمان رو در روی یکدیگر قرار گرفتند، این گونه نبود. در کانون این جنجال ها مسئله امارت الضریر [وجود رهبر سیاسی نابینا] مطرح بود. بحث بر سر این بود که آیا

یک روحانی نابینا که

توانایی جنگیدن هم

ندارد می تواند در

میان گروهی از

مبارزان نظامی اسلامگرا

رهبری سیاسی را برعهده

بگیرد؟ گروه جهاد که در قاهره

پایه ریزی شده بود براین اعتقاد

بود که منصب امیر (رهبری

سیاسی) یک منصب نظامی است

و بنابراین به هیچ وجه

نمی توانست قبول کند شخصی

که دارای نقص عضو است در

چنین جایگاهی قرار بگیرد.

عمر عبدالرحمان که

سعودی مسافرت کرد. هنگامی که او در اسبوط بود با افرادی ارتباط داشت که پس از مدتی به خشونت طلب ترین افراد اسلامگرا در مصر تبدیل شدند. این گروه ها که در سالهای ۱۹۷۰ جماعه الاسلامیه نامیده شدند، پس از آن به عنوان تشکل های مشهور دانشجویی در دانشگاههای نوین و مدرن شروع به فعالیت کردند. این گروه با نام جماعه الاسلامیه (گروه اسلامی) در همان زمان فعالیتهای خود را بر اعمال و تحقق یک سری اصول اخلاقی معنوی و اجتماعی، متمرکز کردند برای مثال کارهایی همچون جداسازی زنان و مردان، ممنوعیت تئاتر و موسیقی و بطور کلی مجموعه ای کامل از قوانینی که آن را به عنوان قوانین اسلامی می شناختند^{۲۰}

در سال ۱۹۷۹، هنگامی که عمر عبدالرحمن در ریاض بود، عبدالسلام فرج که یک مهندس الکترونیک بود گروه جهاد را در قاهره تشکیل داد. اعضای جوان جماعت اسلامی با سازمان جدید ادغام شدند. از آن به بعد جماعت اسلامی به حمایت و تقویت درگیری های مستقیم و مسلحانه با حکومت پرداخت، فعالیت های سیاسی خود را در خارج از محیط دانشگاه گسترش داد و همزمان با گروه جهاد، خود را برای طرح ریزی قتل سادات آماده کرد. یک سال بعد، یعنی در سال ۱۹۸۰ شیخ عمر عبدالرحمن به مصر بازگشت. روحانی و معلم ازهری به درخواست مبارزان، رهبری معنوی جوانان

مسلمان گروه جهاد و جماعت

اسلامی را برعهده گرفت.

شیخ فارغ التحصیل الازهر که

اکنون بیش از چهل سال از

عمرش می گذشت، از آن به

بعد با جوانان اسلامگرا در

اسبوط و قاهره ارتباط مستمر

داشت. او همان گونه که بعداً

در اولین محاکمه اش در مصر

در اوایل دهه هشتاد گفت، پس

از اندکی شک و دو دلی،

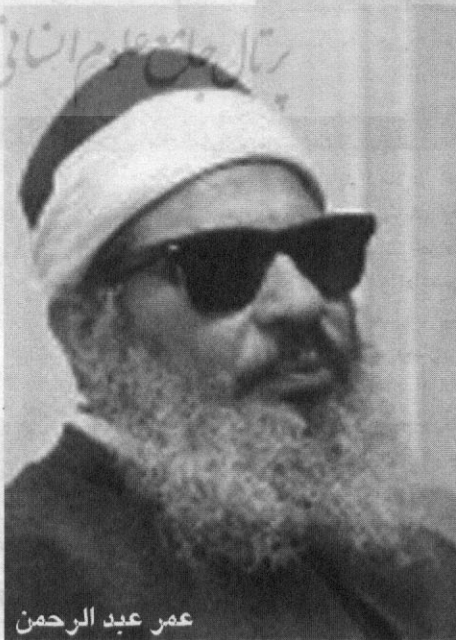
فعالتهای گروه را از لحاظ

شرعی مورد تأیید و تصویب

قرار داد. البته او پس از ترور

سادات دستگیر شد و در طول

مدت محاکمه ای که برای



عمر عبد الرحمن

۱۰۹

شخصی نابینا بود نمی توانست در این موقعیت، عملکرد موفقیت آمیزی داشته باشد. چرا که او نباید طرح های نظامی را به نتیجه می رساند و این کار به کسی احتیاج داشت که در مسائل نظامی و مهارت های تکنیکی خبره باشد. بنابراین، این روحانی از طرف گروه جهاد به کار سابق خود که همان تفسیر متون دینی بود ارجاع داده شد. در حالی که فضای خالی برای فعالیت و استراتژی های سیاسی برای مردانی که از تخصص های مدرن و جدید برخوردار بودند، نگاه داشته شد. جماعت اسلامی که اساس آن در السیوط پی ریزی شده بود و در زمینه استراتژی های سیاسی خود بسیار نامشخص عمل می کرد، عمر عبدالرحمن را به عنوان رهبر معنوی خود انتخاب کرد.

مباحثی که در مورد خصوصیات و ویژگی های رهبر مطرح بود تنها به یک سری مشاجرات فنی و تخصصی محدود نمی شد بلکه زمینه های اختلاف میان دو گروه اسلامگرا را آشکار می کند و شخصیت سیاسی شیخ عمر عبدالرحمان را که از سال ۱۹۸۴ به بعد همواره با جماعت اسلامی در ارتباط بود برای ما روشن تر می سازد. در سال ۱۹۸۴، این دو گروه به خاطر اختلافات سیاسی از یکدیگر جدا شده هر یک استراتژی خاصی را دنبال کردند. گروه جهاد که هیچ گونه مجال سیاسی به شیخ عمر عبدالرحمان نداده بود، تا اگوست ۱۹۹۳ درگیری های مسلحانه شرکت نکرد. این گروه ترجیح داد استراتژی خود را بطور مخفیانه برای عقب نشینی رژیم و تصاحب قدرت دنبال کند. آنها در این مسیر برای تجدید نیروهای خود سعی کردند نفرات بعدی را از میان ارتشیان مصر انتخاب کنند و تجهیزات و امکانات حکومتی را در دست گیرند. بعد از یک دوره درگیری هایی خونین میان جماعت اسلامی و نیروهای امنیتی، شیخ عبدالرحمان در سال ۱۹۸۹ دستگیر شد اما اندکی پس از آن دوباره آزاد شد. او برای برگزاری مناسک حج در ژوئیه ۱۹۹۰ به مکه سفر کرد و این فرصت را بدست آورد که به سودان برود. در ژوئن ۱۹۹۰ او از سودان به ایالات متحده رفت و فعالیت های خود را بصورت سخنرانی دنبال کرد. او در سخنرانی های خود به انتقاد از حکومت مصر و علمای آن که در برابر حکومت تسلیم شده بودند ادامه داد و سخنان خود را بر سیاست آمریکا در قبال

رژیم مبارک

مركز کرد. انفجار مركز تجارت جهانی در ۲۶ فوریه ۱۹۹۳، شخصیت شیخ را بیش از پیش مطرح ساخت. او از طرف

دولت ایالات متحده متهم شد که با همکاری نه نفر دیگر رهبری گروه اسلامگرای "جنگ تروریسم شهری بر ضد ایالات متحده" (war of urban terrorism against the united states) را بر عهده داشته است. او سرانجام بخاطر نقشی که در ترورها و طرح های بمب گذاری در ایالات متحده و مصر داشت به اتهام توطئه و خرابکاری، پس از یک محاکمه که تقریباً نه ماه به طول انجامید محکوم شناخته شد و در هفدهم ژوئیه ۱۹۹۶ در زندان، جهان را بدرود گفت.^{۲۱}

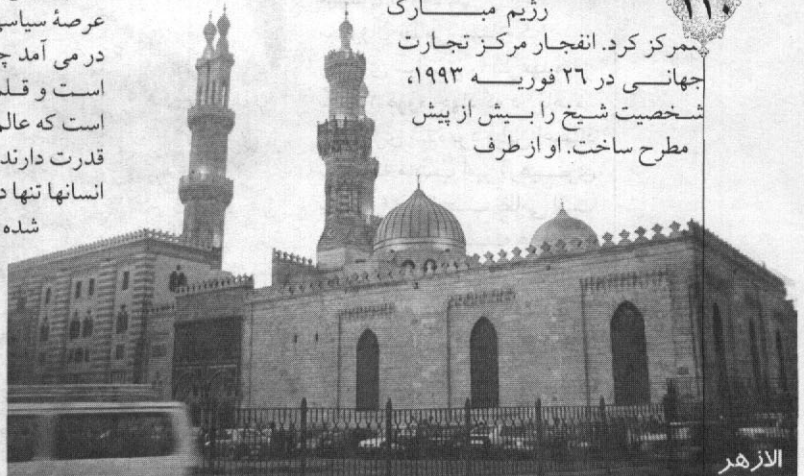
با وجود مبهم بودن افکار شیخ عبدالرحمان، گرایش او بر دو محور عمده متمرکز شده است: انتقاد از حکومت مصر و

تبلیغ ایده ایجاد حکومت اسلامی. در

حلول و حوش این گونه عناوین، گروهی از موضوعات دیگر که مثلاً چه کسی باید واضع قوانین اسلامی در مسائل سیاسی باشد و مانند آن مطرح می شود (یا مثلاً سؤالاتی در مورد بانک اسلامی که در زمینه اقتصادی مطرح می شود یا در مورد جایگاه و مقام زن یا وضعیت اقلیت های مسیحی که در سرزمین های اسلامی زندگی می کنند). این عناوین همچنین شامل

مسائل بین المللی بخصوص صلح اعراب و اسرائیل، رابطه دولت مصر با ایالات متحده و همچنین اقلیت های مسلمان که در مناطق غیراسلامی زندگی می کنند نیز می شود. تمامی این مسائل از تصورات شیخ از تشکیل حکومت اسلامی که مظهر اجرای قوانین الهی بر روی زمین است نشأت می گیرد. آنچه در مورد این حکومت اسلامی توضیح داده شده این است که نه تنها تمامی ویژگی های یک مدینه فاضله را در خود جمع کرده بلکه از وجود هرگونه حضور انسانی آزاد و مختار که بتواند آنرا به انحراف بکشاند مصون مانده است.

بنابراین شاید منطق شناخت افکار اسلامی - افراطی شیخ عبدالرحمان، آرزوی او در جهت خلاصی از استبداد حکومتی بوده که او آنرا فاسد می دانست و همچنین خواسته های او برای تشکیل حکومت جهانی که براساس قانون الهی پایه ریزی شده باشد. برای عمر عبدالرحمان عرصه سیاسی باید کاملاً در خدمت قوانین و دستورات الهی در می آمد چرا که خداوند، اولین مالک و فرمانروای جهان است و قلمرو الهی برخلاف نوع بشری خود نظامی کلی است که عالم انسانی را اداره می کند. کسانی که بر روی زمین قدرت دارند باید دقیقاً قوانین الهی را اجرا نمایند. بنابراین انسانها تنها در صورتی مجاز به فرمانبرداری از قوانین وضع شده توسط دیگر افراد انسانی هستند که این قوانین براساس دستورات الهی صادر شده باشد. اگر قانونگذار از قوانین اسلامی اطاعت نکند، ملحد است و مردم وظیفه دارند در برابر او خروج نمایند. اینها ملاک های شیخ برای دفاع از هرگونه

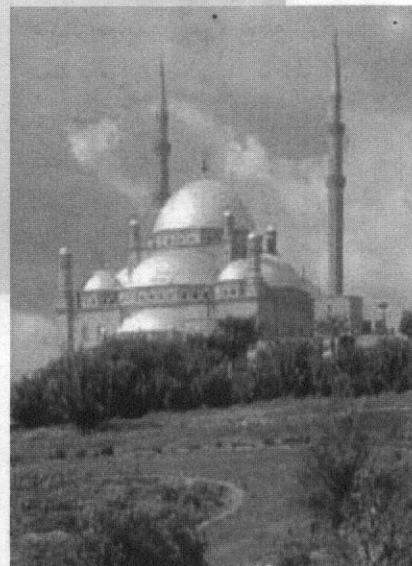


رفتار سیاسی در جامعه اسلامی بود. قانونگذار باید قوانینی را که در قرآن و سنت ثبت گردیده پذیرد و از آنها اطلاع کند و این همان چیزی است که علما بعنوان مفسران و مراجع مذهبی، مانند عمر عبدالرحمان، آن را بیان می کنند و بر آن اجماع دارند.^{۲۲} تحقق و اجرای این گونه شریعت، ماهیت نفسانی حکومت و سیاست را به حداقل ممکن می رساند و مضمون "آزادی انسان از انسان" است و آزادی انسان را از هر چه که به عنوان فساد و نقص برای حکومت بشری مطرح است، عینیت می بخشد. عمر عبدالرحمن با چنین برداشتی در سخنرانی دفاعیه خود در طی محاکمه اش در مصر گفت: "این سؤالی است در مورد آزادی انسان، سؤالی است در مورد تعالی انسان."^{۲۳} وجود انسانها به تنهایی نمی تواند منبعی برای قدرت سیاسی باشد و همچنین نمی تواند به آن مشروعیت ببخشد. اما به شکلی متناقض نمایانه، چنین به نظر می رسد که همین افراد بشری در جهانی که بوسیله قانون الهی که باید دارای ماهیتی آزادانه باشد اداره می شود، اهمیت پیدا می کنند.

عمر عبدالرحمن می گوید: "اسلام هیچ گونه رابطه ای با حکومت های دموکراتیک که در آنها حکومت مردم بر مردم متصور است ندارد چرا که در این صورت فرمانروایی (حاکمیت) از آن مردم خواهد بود نه از آن خدا."^{۲۴} بنابراین می توان سؤال کرد: اگر قوانین حاکم بر جامعه باید آن چیزی باشد که بوسیله متون مذهبی تحمیل می شود مردم چه نقشی در این حکومت خواهند داشت؟ سیاستهایی که بوسیله بشر بوجود آمده اند چگونه خواهند بود؟ از دیدگاه شیخ، انسان همانند بازیگری به نظر می رسد که باید دوباره قوانین خداوند را بر روی زمین جاری و محقق کند. بنابراین اندیشه سیاسی عمر عبدالرحمن، بیانی منفی از سیاست به نظر می آید. او بر این اندیشه که هر کدام از مسلمانان به تنهایی باید قانون خدا را بر روی زمین به منظور برگرداندن جامعه به اسلام اجرا کنند تأکید می ورزد بی آنکه تعریف دقیق و مشخصی از محتوا و

میزان این قوانین الهی ارائه بدهد. چنین به نظر می رسد که دیگر هیچ نیازی نباشد شیخ حکومت اسلامی را تشریح کند. مباحث او در مورد اهمیت فعالیت های سیاسی و شرح نظریه خروج (طغیان) در دو چیز تبلور می یابد: جهاد و اجتهاد.

عمر عبدالرحمن با آن تعریف محافظه کارانه ای از جهاد که آن را به عنوان یک امر باطنی و فردی معرفی می کند مخالف بود و بر معنی سیاسی آن



به عنوان "جنگ" تأکید داشت: "جهاد فی سبیل الله، که البته این وظیفه ای است که بر فرد فرد مسلمانان واجب است."^{۲۵} در یک سخنرانی که او درباره جهاد ایراد کرد، گفته: "آنها می گویند کسی که به هنگام ظهر برای رفتن به مسجد، محل کار خود رها کند، جهاد کرده است، کسی که به سخنرانیهای مذهبی گوش فرا دهد، جهاد کرده است! این دیگر چه

برنامه ای است؟ این تحریف موضوع جهاد است. نماز خواندن، سخنرانی گوش دادن جهاد باشد؟ چرا ما از مسائل مختلف با اسامی خودشان نام نمی بریم؟ چرا این کار را نمی کنیم؟ یک اسم، اسمی برای خودش است و جهاد، جهاد است."^{۲۶} همچنین در کنفرانس "همبستگی با بوسنی" گفت:^{۲۷} "از وقتی که ما جهاد در راه خدا را رها کردیم، چه بر سر ما آمده است؟... ما می بینیم که دشمنانمان در تمامی سرزمینهای اسلامی ما را محاصره کرده اند. در

در زمینه سیاسی، کنترل الازهر و علمای آن بوسیله کسانی که در راس قدرت سیاسی بودند بدین معنی بود که مذهب در سطح گسترده تری از قبل تحت سلطه و نفوذ حکومت قرار گرفته است.

فیلیپین، ۰۰۰ در کشمیر، در هند، در افغانستان، در فلسطین، در یوگسلاوی، در سودان، ۰۰۰ آنان می خواهند اسلام را ریشه کن بکنند، آنها دو دشمن مهم و عمده هستند: یکی دشمنی که پیشاپیش تمامی تلاشها برای براندازی اسلام قرار دارد و آن آمریکا و متحدانش می باشند." سپس عبدالرحمان دشمن دوم را این گونه معرفی کرد: "دشمن دیگر، حکام کشورهای اسلامی هستند... آنها هرگز در فکر خدمت به اسلام و مسلمین نیستند و نمی خواهند پول و اسلحه در دسترس مسلمانان قرار بگیرد، رئیس جمهور مصر می گوید: "ما نباید به قضیه بوسنی به عنوان مشکل مسلمانان نگاه کنیم بلکه این یک مشکل داخلی در میان گروه ها و جناح های یک کشور است" پس ببینید که او به این قضیه از چه زاویه نادرستی نگاه می کند؟ نگاهی که تا آنجا که ممکن است از اسلام و تعالیم آن دور است." شیخ در همان سخنرانی اضافه می کند:

"این تیتوی جنایتکار (Tito)، این تیتو... و نهر و جمال [ناصر] - این مثلث جنایتکار می خواستند مسلمانان را به کلی نابود کنند." برای عمر عبدالرحمن جهاد بمعنی مبارزه با سوسیالیسم، سکولاریسم و ملی گرایی است، سه علمی که ناصر آنها را در دهه های پنجاه و شصت بلند کرد و فکر می کرد این ها باید جانشین "امت اسلامی" بشوند. اجتهاد برای عمر عبدالرحمن، معنی بسیار خردمندانه تر و روشنگرانه تری داشت و عبارت بود از: تلاش برای فهم و تفسیر متون مذهبی به شکل بسیار تخصصی، تلاش برای پاسخگویی به سؤالاتی که جواب آنها به طور واضح و مشخص در قرآن و سنت نیامده است. در این خصوص، او افکار اسلامی متداول را رد نمی کرد. چنانچه عمر عبدالرحمن تصویر کرده است مجتهد

عمر عبدالرحمن

همان "عالم" است، اما لزوماً یک ازهری نیست و نماد نخبگان روشنفکر در جامعه اسلامی به حساب می آید.

آنچه از توضیحات عمر عبدالرحمان در مورد مجاهد و مجتهد می توان فهمید، فاصله ای است که در عمل ۲۸ بین کسانی که بطور فیزیکی برای تحقق قوانین خداوند بر روی زمین می جنگند و کسانی که با تفسیر [منابع دینی و بدست آوردن] قوانین آنها را تشویق

می کنند، بوجود می آید. با چنین برداشتی است که عمر عبدالرحمان کلید فهم روابط خود با مبارزان نظامی گروه های اسلامگرا را به ما می دهد. در حقیقت، اگر عمر عبدالرحمان در مورد جهاد بصورت یک جنگ نظامی صحبت می کند، این وظیفه و مسئولیت بردوش دیگران است که آن را اجرا کنند. بدین طریق عمر عبدالرحمان که یک طلبه دوس دینی و از فارغ التحصیلان دانشگاه الازهر است، هنوز بی میلی خود را نسبت به شرکت مستقیم در فعالیتهای سیاسی نشان می دهد و با رفتار خود به تقسیم بندی عملی بین روشنفکران مسلمان و مبارزان مسلمان عینیت می بخشد. تقسیم کاری که امروزه قسمتی از علمای الازهر به آن مبتلا هستند.

پس از شرایط انحصار [دینی] که تحت نظر ناصر که مجری اصلاحات ۱۹۶۱ بود، مرزهای محدودیت و افتراق بین علوم مذهبی و علوم جدید تا اندازه ای باز شد، مردان مذهبی مصر توانستند به خوبی از فضای باز جدید که سادات بوجود آورد استفاده کنند. بعد از سالهای ۱۹۷۰ بود که آنان به تصویری که از خودشان بعنوان عوامل منفعل و بی تفاوت داشتند و براساس آن در برابر بخشهای مدرن

جامعه و مخصوصاً حکومت تسلیم شده بودند، پایان دادند. این تغییرات عمیق بنیادی تنها، نتیجه افزایش رقابتهای مذهبی و سیاسی در میان

اعضای گروه های اسلامی افراطی و طلبه های مذهبی الازهر نبود. بلکه به نوعی، پیامد تغییرات گسترده ای نیز به حساب می آمد که در خود مؤسسات ازهری با اجرای اصلاحات ۱۹۶۱ آغاز شده بود. رژیم ناصری، اصلاحات در مؤسسات مذهبی را یک تکامل (تطویر) قلمداد می کرد (البته اگر اندیشه مدرنیزاسیون یا تجدد را کنار بگذاریم). بزرگان و نخبگان سیاسی که تصمیم به ایجاد تغییر در فضای مذهبی و مرتبط ساختن آن با جهان سکولار داشتند احتمالاً از پیچیدگی های این طرح آگاه بودند اما [طمع ناشی از] فکر کردن به این مطلب که آنها در نهایت خواهند توانست قدرت سیاسی مذهب را بدست بگیرند، مانع از



شیخ عمر عبد الرحمن

این شد که بتوانند این مسأله را پیش بینی نمایند که اصلاحات مؤسسات مذهبی و تغییر و تحول در دنیای علما ممکن است به ظهور مجدد آنان در صحنه سیاسی، بیش از آنچه که در سی سال قبل از آن مطرح بوده اند، بیانجامد. و بدین صورت دیگر هیچ دلیلی وجود ندارد که بپذیریم نوگرایی الزاماً با سکولاریزم همراه خواهد بود. اصلاحاتی که بر مؤسسات و مراکز مذهبی اعمال شد بجای تضعیف آن، با تغییر در حسد و مرزهای میان سکولاریزم و فضای مذهبی، هم در زمینه های سیاسی و هم در زمینه های فرهنگی، فضای تازه ای را برای ظهور علما فراهم آورد.

در زمینه سیاسی، کنترل الازهر و علمای آن بوسیله کسانی که در رأس قدرت سیاسی بودند بدین معنی بود که مذهب در سطحی گسترده تری از قبل تحت سلطه و نفوذ حکومت قرار می گرفت بطوری که به الازهر فضای بیشتری برای مانور داده نمی شد و آن را در بخش وسیعی از حوزه های فعالیتش از عملکرد مؤثر محروم می کرد. با انجام اصلاحات در سالهای ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، حکومت قلمرو مذهبی را محدود کرد و کنترل آن را بدست گرفت. اگرچه سیاست و دین در قانون اساسی از همدیگر جدا بودند، اما اولی بر دومی سایه افکند. در همین زمان ناصر، گویی در صدد جبران تصرف محیط دینی بوسیله حکومت برآمده باشد، فضای مذهبی را در زمینه های آموزشی گسترش داد. بهر حال مرزهای جدایی آموزشهای سکولار و مذهبی بهم خورد، چرا که دروس نوین با سیستم آموزشی ازهری آشنا شده بودند.

اهمیت و ضرورت این علوم مدرن، فرهنگ بریکولج را برای علما قابل قبول ساخت.

بنابراین، نوسازی و مدرنیزاسیون، سکولاریزم را تولید نکرد. فضای آزاد سیاسی در دهه هفتاد، این فرصت را به علما داد که به بیان اعتراضات و نگرانی های خود بپردازند، چرا که حجم خشونت های سیاسی افزایش یافته بود و در نتیجه علما به قدرتمندترین دلان سیاسی تبدیل شده بودند که به محکوم کردن اسلامگرایان افراطی برای

بدست آوردن قدرت بیشتر می پرداختند. امروزه هم، تعدادی از علما کنترل و نظارت حکومت بر فضای مذهبی را با چالش مواجه ساخته اند. اینان، عوامل سیاسی حیاتی و بسیار مهمی هستند که مهمترین هدفشان گسترش حجم

آنچه از توضیحات عمر عبدالرحمان در مورد مجاهد و مجتهد می توان فهمید، فاصله ای است که در عمل بین کسانی که بطور فیزیکی برای تحقق قوانین خداوند بر روی زمین می جنگند و کسانی که با تفسیر [منابع دینی و بدست آوردن] قوانین آنها را تشویق می کنند، بوجود می آید.

انوار الازهری

دخالت در حکومت است که به موازات افزایش استقلال خود در برابر آن، از طرق مختلف در پی افزایش این نفوذ هستند. از طرف دیگر همین که فضای سیاسی آزاد شد، سیاست نوسازی که پیش از آن نخبگان سیاسی بر فضای مذهبی تحمیل کرده بودند، بطور غیرمنتظره ای برای حکومت نتیجه معکوس داد. اصلاحات در راستای تجدد و مدرنیزاسیون، بجای اینکه مراکز مذهبی را تحت کنترل در آورد بهترین فرصت را برای الازهر ایجاد کرد تا حیات سیاسی خود را باز یابد و در عمل معلوم سازد که سکولاریزم فرایندی است که به محدود کردن خود می انجامد.

یادداشت ها :

یادداشت نویسنده : من این مقاله را در طی بازدیدي که از مرکز مطالعات بین المللی دانشگاه پرینگتن داشتم ، نوشتم . من لازم می دانم از رحیم ابراهیم ، کارل براون ، آلیس گلدبرگ ، هیدی کللال ، آرنج کشاورزیان ، الیزابت سملین و سه تن از اساتیدی که نام آنها را در اختیار ندارم به خاطر نظرات مفیدی که در به انجام رسیدن زودتر این نوشتار و ترجمه آن ارائه دادند ، تشکر کنم .

یادداشت مترجم : الحمد لله که توفیق یافتم ترجمه این اثر با ارزش را به پایان برسانم . در اینجا بر خود لازم می دانم که از تلاش های صمیمانه دوست عزیزم آقای محمود سیفی که در تهیه و ترجمه این متن نقش اساسی داشتند و همچنین دکتر کریمی و حسین کاظمی تشکر کنم .

پی نوشتها

* عضو تحقیقاتی مرکز بین المللی تحقیقات علمی (CNRS) در فرانسه Malika Zeghal

** دانشجوی دوره کارشناسی ارشد رشته حقوق و معارف اسلامی دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

۱- نقل قول از محمد الطویل، الاخوان فی البارلمان (قاهره: المكتبة المصرية الحديث، ۱۹۹۲)، ۱۱۵.

۲- شیخ شعراوی، شیخ محمد الغزالی و شیخ عبدالحمید کشیک که سه نفر از سخنرانان معروف ازهری بودند. و سید رزق الطویل بعنوان رهبر تشکیلات اسلامی دعوه الحق، در این کمیته عضویت داشتند: روز الیوسف، ۱۹ آوریل ۱۹۹۳. نصف دیگر اعضای کمیته را افراد فارغ التحصیل از دانشگاههای مدرن، مخصوصاً اساتید دانشگاهها تشکیل می دادند.

۳- گاهشماری و قیامی که به نامهای مشرق-مغرب (۱۹۹۵) و مصر از زمان عرب (۱۹۹۵) به چاپ رسیده جزئیات بیشتری در این زمینه به شما می اهدد.

4 - zeghal, Gardiens de l' Islam, 328-37

۵- همان منبع ۳۳۴-۵۸

۶- الفریضه الغائبه: این فریضه غایب، جهاد بود.

۷- نقل قول از Gilles kepel, 'L'Egypte d'aujourd'hui: mouvement is lamiste et tradition savante' (in Annles ESC, no, 4) 1984

۸- عبدالغفار عزیز، من قتل فرج فودا؟ (قاهره، دار الاعلام الدولی، ۱۹۹۲) و ۱۱۲.

۹- مقایسه کنید با مجله الازهر (فوریه-مارس ۱۹۸۶) و ۸۵۴

۱۰- النور، ۱۸ دسامبر ۱۹۹۶

۱۱- الوفد، ۱۷ آگوست ۱۹۹۴ و الاهرام، آگوست ۱۹۹۴

۱۲- العربی، ۵ می ۱۹۹۶

۱۳- روز الیوسف، ۲۳ مارس ۱۹۹۸

۱۴- اللواء الاسلامی، ۲۷ ژوئن ۱۹۹۶

۱۵- برای مثال: عبدالغفار عزیز، "من ینجد الازهر من محتته؟" الوفد، ۲۶، رس ۱۹۸۷. همچنین در سال ۱۹۸۷، بعضی علما تصمیم گرفتند که با ایجاد یک مرکز مطالعات مذهبی در الازهر، علوم مذهبی را مستقل از حکومت، منتشر کنند. دولت به سرعت جلوی این حرکت را گرفت: رجوع کنید به النور، ۱۶ دسامبر ۱۹۸۷.

۱۶- برای آگاهی بیشتر از زندگی عمر عبدالرحمن به: عمر عبدالرحمن، کلمة الحق (قاهره، دار لااعتصام، ۱۹۸۷) مراجعه کنید.

۱۷- موضوع پایان نامه او عبارتی بود از "دشمنان قرآن که در سورة توبه به تصویر کشیده شده اند.

۱۸- نگاه کنید به Gilles kepel, the Prophet and Pharaoh. Muslim Extremism in Egypt (Berkeley: University of Californi a Press, 1993)

۱۹- مناره که پایه و اساس افکار سیاسی و مذهبی ناشناخته عمر عبدالرحمن را تشکیل می دهند دارای ماهیتهای مختلفی هستند که باید ویژگیهای مهم خود او را نیز بدانها اضافه کرد. دفاع عبدالرحمان در محاکمه اش در مصر این مطلب را ثابت می کند که قتل سادات با پشتوانه نظری محکمی صورت گرفته است (در "کلمة" بچاپ رسیده است). مصاحبه هایی که او با رسانه های گروهی در مصر و بعداً در ایالات متحده انجام داده است بشمار و گاهی اوقات متناقض بود.

20 - Wall Street Journal 1995,1

۲۱- نگاه کنید به نیویورک تایمز، ۱۸ ژانویه ۱۹۹۶ و ۱. این مقاله گزارشی است که در آن شیخ به یک سخنرانی صد دقیقه ای پرداخته و ایالات متحده را بعنوان دشمن اسلام به سختی مورد انتقاد قرار داده و خود را بعنوان قربانی یک محاکمه غیر قانونی معرفی کرده است.

۲۲- عمر عبدالرحمان، کلمة، ۴۱-۴۰.

۲۳- همان، منبع، ۷۶، ۲۴- همان، منبع، ۴۷.

۲۵- همان، منبع، ۱۱۰ و ۱۵۹.

۲۶- "تشکیک در مورد جهاد"، عمر عبدالرحمان، نوار صوتی، شماره ۴۰.

۲۷- "اهمیت جهاد در حل مشکلات و مبارزه با دشمنان"، کنفرانس همبستگی با بوسنی و هرزه گوین، ۱۶، ژانویه ۱۹۹۳، نوار ویدئویی .

۲۸- کریس اکسل (Chris Eccel) نظریه "تقسیم کار" بین "عالم و مجاهد در مصر: راست دینی در مقابل خرده فرهنگها یا تقسیم مسئولیتها؟" (Orthodoxy Uersus Subculture, or Division of labor?) جهان اسلام، ۸۵ (ژولای ۱۹۸۸) ۱۸۹-۲۰۸

