

برنامه اصلاحی حوزه علمیه قم و الازهر و کارآمدی آن‌ها در تحولات سیاسی ایران و مصر

سیاست متعالیه

- سال سوم
- شماره دهم
- پاییز ۹۴

برنامه اصلاحی
حوزه علمیه قم و
الازهر و کارآمدی
آن‌ها در تحولات
سیاسی ایران و مصر
(۹۵ تا ۱۲۰)

محمدعلی میرعلی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۹/۱۵

چکیده

مراکز علوم دینی شیعی و اهل سنت همواره در طول تاریخ، مبدأ تحولات بنیادین در جوامع اطراف خود بوده‌اند. حوزه علمیه قم و الازهر، دو نهاد علمی معتبر شیعه و اهل سنت به شمار می‌روند که در دوره معاصر، بیشترین تأثیرات و ایفای نقش را در مسائل سیاسی اجتماعی دو کشور ایران و مصر و حتی مناطق شیعی و اهل سنت داشته‌اند. هدف این نوشتار، بررسی تطبیقی پروژه‌های اصلاحاتی است که در حوزه علمیه قم و الازهر اعمال شد و همچنین واکاوی آثار و پی‌آمدهای سیاسی اجتماعی آن‌ها در دو کشور یادشده است. در این نوشته، از منابع اسنادی با روش تحلیلی - توصیفی بهره‌گیری خواهد شد. بر اساس نتایج به دست آمده، اصلاحاتی که در حوزه علمیه قم انجام گرفت، در مقایسه با اصلاحات اعمال شده در الازهر، در تحول سیاسی اجتماعی جامعه هدف خود، نقش و کارآمدی بیشتری داشته است.

واژه‌های کلیدی:

برنامه اصلاحی، حوزه علمیه قم، الازهر، تحولات سیاسی، ایران، مصر.

* دانشیار جامعه المصطفی (ص) العالمیه و عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه.

از آنجا که حوزه علمیه قم و الازهر، بیشترین نقش را در تحولات سیاسی اجتماعی بر عهده داشته‌اند، از این رو بیم‌ها و امیدها، همچنین طرح‌ها و تحولات، معطوف به این دو نهاد علمی بوده است. در شیعه اگرچه حوزه علمیه نجف در مقایسه با حوزه علمیه قم از قدمت بیشتری برخوردار و تأثیرات زیادی در تحولات زمانه خود از جمله مشروطه داشته است؛ اما به دلیل تحدید قلمرو تحقیق و انتقال یافتن مرکزیت حوزه‌های علمیه شیعه به قم در دوره معاصر و در نتیجه، اهتمام اصلاح‌گران به این حوزه؛ واکاوی این موضوع به الازهر و حوزه علمیه قم اختصاص یافت. این دو حوزه علمی اگر چه به لحاظ سابقه تاریخی، تطورات، نظام آموزشی و مالی با یکدیگر تفاوت بسیار دارند، اما از جهت برنامه اصلاحی که در دوره معاصر پیش‌رو گرفتند، وجوه تشابهی دارند. تنها حدود نیم سده از حوزه علمیه قم می‌گذرد و کاملاً جوان و نوپا به شمار می‌رود و برنامه اصلاحی آن در اواخر دهه ۱۳۲۰ش توسط عده‌ای از مدرسین و فضایی جوان حوزه وقت مطرح شد. در حالی که پیشینه الازهر به دوره فاطمیان مصر باز می‌گردد و در طول تاریخ خود، تطوراتی را پشت سر گذاشته و اصلاحات زیادی را به خود دیده است. اصلاحات اولیه آن در دوره معاصر از زمان محمدعلی پاشا در اواخر سده نوزدهم میلادی آغاز شد.

برنامه اصلاحی این دو مرکز که عمدتاً در واکنش به فضای سیاسی - اجتماعی در برابر گفتمان غرب ایجاد شد، قابل بررسی و تطبیق است. دستاوردهای برنامه اصلاحی این دو مرکز علمی نیز در برابر نظام استبدادی و سلطه و رهیافت آن‌ها برای برون‌رفت از این وضعیت و نیز میزان تأثیرگذاری آن دو در جهان اسلام کاملاً متفاوت بود. این نوشتار به دنبال بررسی این سؤال است که ماهیت اصلاح در حوزه علمیه قم و الازهر چه بوده است؟ پیشگامان اصلاح در این دو مرکز علمی چه کسانی بودند؟ دستاوردهای برنامه اصلاحی این دو مرکز علمی چه بوده و چه تفاوتی با یکدیگر داشته‌اند؟ در پاسخ به این سؤال، ابتدا به تاریخچه اجمالی این دو مرکز اشاره و برنامه اصلاحی هر یک واکاوی و در پایان، نتایج و میزان تأثیرات هر یک، در تحولات دو کشور ایران و مصر با یکدیگر مقایسه و ارزیابی خواهد شد.

گرچه نتایج تحقیق نشان می‌دهد حوزه علمیه قم در تحول سیاسی اجتماعی جامعه هدف خود، در مقایسه با الازهر توفیق بیشتری داشته است، اما باید توجه داشت که این امر بدین معنا نیست که به دلیل موفقیت مزبور، دیگر نیازی به طرح تحول در حوزه نیست، بلکه نشان‌گر آن است که حوزه علمیه قم دارای ظرفیت و پتانسیل لازم جهت تغییر و دگرگونی بر اساس نیازهای مقتضی می‌باشد. بر اساس فرمایش بزرگان حوزه (سبحانی، ۱۳۸۸:

ش ۷۲) به ویژه رهبر معظم انقلاب حضرت آیت الله خامنه‌ای، حوزه‌های علمیه شیعه برای آنکه پاسخ‌گوی نیازهای روز جهان اسلام، بلکه جهان بشریت باشد، لازم است در بخش‌های مختلف؛ اعم از علمی، روشی و... متحول شود. (رضوی، ۱۳۸۹: ش ۳)

سیاست متعالیه

- سال سوم
- شماره دهم
- پاییز ۹۴

برنامه اصلاحی
حوزه علمیه قم و
الازهر و کارآمدی
آن‌ها در تحولات
سیاسی ایران و مصر
(۹۵ تا ۱۲۰)

۱. تاریخچه اصلاح حوزه علمیه قم

حوزه علمیه قم در سال ۱۳۰۱ با مهاجرت آیت الله حائری یزدی از اراک به قم تأسیس شد که نقطه عطفی در حوزه‌های علمیه شیعه به شمار می‌رود. (آقائی، ۱۳۹۱: ش ۴۸) مهم‌ترین دغدغه این مرجع بزرگ از همان ابتدا مربوط به چگونگی اداره این مرکز بود که طی آن، این نهال نوپا در فضای سیاسی خفقان‌آمیز آن زمان تقویت و صیانت شد. به همین دلیل، ایشان به مسائل سیاسی - اجتماعی کمتر توجه داشت. پس از رحلت آیت‌الله حائری در سال ۱۳۱۵ و زعامت مراجع ثلاث، مرجعیت آیت‌الله سید محمد حسین بروجردی توسط عده‌ای از فضلا مطرح شد. (روحانی، ۱۳۵۹: ۹۹-۹۸)^(۱) راهبرد ایشان نیز در اداره حوزه در آغاز، «تثبیت و توسعه» حوزه علمیه قم بود. بنابراین، ایشان از طرف‌داران عدم دخالت در امور سیاسی بود و نه تنها مبارزان سیاسی را حمایت نمی‌کرد، بلکه گاهی نسبت به عملکرد آنان اعتراض نیز داشت. به طور مثال نشست‌ها در سال ۱۳۲۸ در قم برگزار کرد و مداخله علما در امور سیاسی را ممنوع اعلام نمود. به اعتقاد برخی، ایشان درباره مسائل مهمی که در فاصله سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۳۲ رخ داد، سکوت کامل اختیار کرد. (کمبریج، ۱۳۷۱: ۲۹۵) در اثر این سیاست، استقبال از حوزه‌های علمیه قم رشد فزاینده داشت و اهتمام طلاب به تحصیل به سبب حل پاره‌ای از مشکلات آن‌ها در این دوره بیشتر شد و شاگردانی تربیت شدند که بعدها مبدأ تحولات بنیادین گردیدند. فضای سیاسی حاکم بر ایران در دوره زعامت مرحوم حائری و مراجع ثلاث با دوره مرحوم بروجردی کاملاً متفاوت بود. دهه ۱۳۲۰ با اشغال ایران و رفتن شاه، فضای سیاسی ایران تا حد زیادی متحول شده بود. از ویژگی‌های مهم این دوره، پراکندگی قدرت میان دربار، مجلس و... و نیز آزادی سیاسی بود. بروز چنین فضای مناسبی از یک سو و از طرف دیگر، افزایش استقبال ورود به حوزه، به ویژه دانشجویان و همچنین وجود نواقص و کاستی‌هایی در متون درسی، نبود نظم لازم، مشکلات معیشتی و نیز گسترش تفکرات کمونیستی و نگرش‌های الحادی در ایران، سبب شد تا عده‌ای از مدرسین و فضلاء حوزه در سال ۱۳۲۸ ش، طرح اصلاحی حوزه را مطرح و بررسی نمایند. طرح مزبور دارای مواد و فصولی بود که عمدتاً مربوط به ایجاد نظم و سازمان‌دهی حوزه می‌شد.

در معرفی افرادی که در تدوین طرح اصلاحی حضور داشتند، اطلاع دقیق و جامعی ارائه نشده و منابع در این زمینه، یک‌دست نیست؛ زیرا عمدتاً منابع شفاهی بوده و روایان به دلیل کثرت افراد حاضر در این جلسات، احیاناً یا انگیزه‌ای برای ثبت اسامی همه افراد وجود نداشته و یا قادر به انجام چنین کاری نبوده‌اند. با این حال، برخی منابع به طور پراکنده به برخی از اعضا اشاره کرده‌اند. به هر حال، این نامه به امضای ۲۰۰ نفر از فضلاء حوزه آن زمان، که برخی از اساتید معتبر بودند، رسیده بود. (مصباح یزدی، نقل از جوادزاده، ۱۳۸۵: ۳۸)

آنچه مسلم است، افراد شاخص و فعال در این طرح، عالمانی چون امام خمینی و شیخ مرتضی حائری بوده‌اند. (سلطانی طباطبائی، ۱۳۷۰: ش ۴۴-۴۳، ۴۴-۴۶) در مجموع، افرادی که در برنامه‌ریزی طرح اصلاحی حوزه نقش داشتند، عده‌ای از فضلاء و مدرسین جوان حوزه بودند که بعدها پس از فوت آیت‌الله بروجردی جهت پی‌گیری و ادامه امر اصلاحات حوزه، تشکل «جامعه مدرسین» را تأسیس کردند که در شکل‌گیری نهضت امام خمینی و پیروزی انقلاب اسلامی نقش زیادی ایفا کرد.

اصلاح‌گرایان در تعقیب اهدافی از جمله رفع نارسایی‌های موجود در حوزه بودند. از نظر فضلاء و مدرسین جوان آن دوره، حوزه دارای مشکلاتی از قبیل: عدم وجود امتحان در برنامه حوزه، نبود شرایط مشخص برای استفاده از لباس روحانیت، عدم انجام اصلاحات در کتاب‌های درسی و کم‌رنگ بودن علوم؛ همچون عقاید، تفسیر قرآن و حدیث‌شناسی، کمبود مبلغین ورزیده و آگاه و مسلط به زبان خارجی برای تبلیغ در داخل و خارج کشور، وجود مشکلات مادی، به ویژه مسکن برای طلاب که مانع فعالیت‌های علمی بود. (قدسی، ۱۳۸۰: ۱۳۹-۱۳۸) درباره مفاد توافقی طرح اصلاحی مزبور اتفاق نظر وجود ندارد و هر یک از اعضا با اندکی تفاوت از مفاد طرح اصلاحی گزارش داده‌اند. به طور مثال، آقای مکارم مفاد این طرح را سه مسئله از جمله تشکیل پرونده برای طلاب، طرح مباحث اخلاقی قوی، تأسیس کمیته تهذیب و تزکیه معرفی کرده‌اند. (قدسی، همان: ۱۳۹) برخی دیگر به مواردی اشاره دارند که یا جنبه تکمیلی داشته و یا صرفاً اختلاف در تعابیر است. شناسایی و کنترل طلاب به منظور جلوگیری از عوامل نفوذی در حوزه، مبارزه با طاغوت، اصلاح و برنامه‌ریزی درسی از جمله مواردی است که در گزارش آقای آذری قمی انعکاس یافته است. (آذری‌قمی، مندرج در کرباسچی، ۱۳۸۰: ۲۰۹-۲۰۸) آقای احمدی میانجی مواردی چون تحقیقات محلی، برگزاری امتحان، داشتن پرونده طلاب، بررسی عدم سوء سابقه را در مفاد این طرح بیان کرده‌اند. (احمدی میانجی، همان: ۲۲۹-۲۲۸) آقای مصباح یزدی در بیانی کاملاً متفاوت، محور مذاکرات فضلاء جوان را بررسی نارسایی‌های حوزه و تلاش برای رفع آن‌ها دانسته است. ایشان اظهار کرده‌اند که به طور کلی، سه مشکل اساسی در حوزه، توسط مدرسین احصاء

شد؛ «یکی نظام آموزشی حوزه بود، یکی هم مربوط به مسائل اخلاقی و تربیتی بود، یکی هم مربوط به تبلیغ». (مصباح یزدی، نقل از جوادزاده، همان، ۳۸) در مجموع، اصلاح‌گرایان به دنبال چند هدف عمده در این طرح بودند که در چند محور اساسی همچون اصلاح ساختار حوزه، اصلاح نظام و محتوای آموزشی، و نیز اصلاح نگرش حوزه در مسائل اجتماعی توضیح داده خواهد شد.

۲. پروژه‌های اصلاحی حوزه علمیه قم

اصلاح‌گران طی اهدافی که دنبال می‌کردند، موفق شدند برنامه‌های ذیل را در حوزه علمیه قم به اجرا در آورند که در نهایت، دستاورد بسیار خوبی در حوزه سیاسی اجتماعی به همراه داشت که در اینجا به اهم این برنامه‌ها اشاره خواهد شد.

۱-۲. اصلاح ساختار حوزه

همواره یکی از دغدغه‌های عمده جامعه مدرسین، اصلاح ساختار حوزه بوده است. تغییر شرایط سیاسی - اجتماعی، فضای باز سیاسی، استقبال بسیار خوب از حوزه علمیه قم نسبت به دهه‌های قبل، تأسیس دانشگاه‌ها و مراکز علمی جدید، شکل‌گیری احزاب سیاسی لائیک، توهین به اسلام، پیشوایان و بزرگان دین، سیاست‌های دین‌ستیزی در دهه‌های گذشته، همگی در شکل‌گیری این دغدغه مهم دخیل بودند. افزایش چشمگیر پذیرش طلاب راغب به تحصیل بدون رشد امکانات موجود؛ موجب بروز مشکلاتی شد که مدرسین جوان در اواخر دهه بیست، خواهان اصلاح آن‌ها بودند. در آن زمان، هنوز حوزه به شکل سنتی اداره می‌شد و دارای تشکیلات و سازمان‌دهی خاص نبود. عمدتاً مرجعیت، زعامت حوزه را بر عهده داشت و اطرافیان بدون ضوابط خاص به رتق و فتق امور می‌پرداختند. در چنین شرایطی، مدرسین جوان حوزه علمیه در پایان دهه سی، خواهان تجدید نظر در مسائلی چون شیوه‌گزینش طلاب، اصلاح نظام مالی، تأسیس ساختمان‌های جدید، برنامه حضور و غیاب به منظور کنترل طلاب، برقراری نظم و انضباط از مهم‌ترین محورهایی بود که عمدتاً به ساختار حوزه باز می‌گشت، شدند. (خسروشاهی، ۱۳۷۹: ۸۱) نواقص و کاستی‌های حوزه عمدتاً به فقدان ساختار و تشکیلات سازمان‌دهی شده، باز می‌گشت؛ نه به فرد و یا افراد خاص. شهید مطهری در این باره می‌فرماید برخلاف زعم عده‌ای با تأمل دقیق می‌توان دریافت که سهم تشکیلات و ساختار در صلاح و فساد یک جامعه بیش از سهم افراد صالح و رهبری آن است. (مطهری، نرم‌افزار: ج ۲۴، ۲۸۶-۲۸۵) چگونگی توزیع و تأمین منابع مالی حوزه از جمله مواردی بود که مورد تأکید برنامه اصلاحی مدرسین بود. اصلاح‌گران حوزه در ابتدا خواهان توزیع شهریه زیر نظر مرجع و با مشورت کمیته‌ای

مشترک بودند تا افراد مستحق از افراد غیر مستحق شناسایی و همچنین از محذورات دیگری خودداری شود. (محسنی ملایری، مندرج در کرباسچی، ۱۳۸۰: ۲۰۶-۲۰۵) اگرچه در ابتدا طرح اصلاحی مدرسین، محدود به ساز و کار پرداخت شهریه طلاب بود، اما در دهه چهل، برخی از اصلاح‌گران، منابع مالی حوزه را نیز دارای نقاط قوت و ضعف دانسته، خواهان بهسازی آن شدند.

شهید مطهری ضمن برشمردن نکات مثبت و قوت نظام مالی حوزه، نقاط ضعف آن را نیز برشمرده است. ایشان نظام مالی فعلی حوزه را در عین داشتن محاسن زیاد، دارای معایبی دانسته‌اند و می‌افزایند روند فعلی موجب عوام‌زدگی روحانیت و حتی مرجعیت شده است. مرجعیت به سبب تأمین شهریه و معیشت طلاب مجبورند تابع افکار عوام باشند. سپس ایشان به نقل از برنامه اصلاحی آموزشی مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی اشاره می‌کنند که قصد داشتند علوم جدید و نیز زبان انگلیسی را به طلاب جهت ارتباط و تبلیغ در مجامع دانشگاهی و خارج از کشور آموزش دهند که با اعتراض عده‌ای از مردم مواجه شدند و گفتند که ما راضی به هزینه کردن سهم امام در آموزش این علوم نیستیم و مرحوم حائری مجبور به تعطیلی این علوم شدند. ایشان این وضعیت را موجب منحصر شدن تعریف علوم حوزوی به فقه دانسته است. شهید مطهری، بسیاری از مشکلاتی که گریبان حوزه را گرفته، ناشی از نظام مالی حوزه دانسته و آن را عامل همه مشکلات معرفی کرده و متقابلاً تنها راه رفع نابسامانی حوزه را در اصلاح نظام مالی و سازمان‌دهی روحانیت معرفی کرده است. (همان: ۵۰۱) به اعتقاد ایشان تا زمانی که نظام مالی حوزه مرتفع نشود، این مشکل لاینحل خواهد ماند. به همین دلیل به اصلاح‌گران حوزه توصیه می‌کند که برای داشتن فکر مستقل باید قبل از مرتفع شدن این نقیصه به فکر معیشت شخصی و آزاد باشند. (همان: ۵۰۷) شهید مطهری معتقد است تنها در صورت اصلاح نظام مالی حوزه می‌توان امید به برنامه اصلاحی آن داشت؛ در غیر این صورت سایر برنامه‌ها نیز بی‌فایده خواهد بود.

۲-۲. اصلاح نظام آموزشی

نظام آموزشی حوزه در ابتدا فاقد سازمان‌دهی، انسجام و برنامه‌ریزی آموزشی بود و به شکل سنتی اداره می‌شد. نظام آموزشی خاصی برای آموزش، ارتقا و ادامه تحصیل طلاب پس از ورود به حوزه علمیه وجود نداشت. در آن مقطع حتی امتحان جهت سنجش توان علمی، ارتقا و سطح‌بندی طلاب برگزار نمی‌شد. دروس منحصر در فقه و اصول بود و به تعبیر شهید مطهری، حوزه‌های علمیه به صورت «دانشکده فقه» در آمده بود. البته ایشان ریشه اساسی این امر را در سبک نظام مالی حوزه می‌دانستند. (همان: ۵۰۱) از این‌رو، یکی از مفاد برنامه‌های اصلاحی مدرسین سامان‌دهی این بخش بود. آنان معتقد بودند سبک و متون

آموزشی فعلی حوزه، پاسخ‌گوی شبهات و نیازهای جدید نیست. در گزارش‌های برخی از اعضای هیأت مصلحین به این نکته اشاره شده است. یکی از دغدغه‌های اساسی مدرسین درباره نظام آموزشی حوزه بود که پاسخ‌گوی مسائل و نیازهای جدید نبود. بنابراین، یکی از مفاد طرح اصلاحی جامعه مدرسین «اصلاح برنامه‌های درسی حوزه» بوده است. (آذری قمی، مصباح یزدی، احمدی میانجی؛ به نقل از جوادزاده، ۱۳۸۵: ۳۸) در این برنامه مقرر شد که طلاب، اهتمام بیشتری به تحصیل بدهند و تدریس علوم منحصر به فقه و اصول و نحو نباشد، بلکه علمی چون: تفسیر و سیره پیامبران نیز به آن‌ها اضافه شود. (حرم‌پناهی، همان: ۲۰۹) با فوت آیت‌الله بروجردی، این برنامه به لحاظ اهمیت توسط مدرسین پی‌گیری و اجرا شد. در سال ۱۳۴۰ این برنامه به طور محدود با کمک آیت‌الله گلپایگانی در مدرسه علوی و سپس در سال ۱۳۴۲ در مدرسه تازه تأسیس منتظریه (حقانی) با حمایت مالی آیت‌الله میلانی اجرا شد. این مدرسه به تدریج یکی از کانون‌های انقلابی و مبارزه با رژیم پهلوی شد. (صالح، ۱۳۷۸: ۳۵) بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود با ارائه برنامه آموزشی جدید تحولی در مدارس که این برنامه‌های آموزشی به اجرا در آمده بود، ایجاد می‌شود و زمینه را برای حضور طلاب و روحانیون برای حضور در عرصه فعالیت‌های سیاسی اجتماعی را فراهم می‌نماید.

۳-۲. اصلاح و بازسازی برخی از مفاهیم اسلامی

به دلیل تغییر شرایط سیاسی - اجتماعی که پس از جنگ جهانی اول در دهه ۱۳۲۰ در جوامع اسلامی به ویژه خاورمیانه به وجود آمد و همچنین بسط و گسترش تفکر مبارزاتی کمونیست‌ها، برخی از فضلا و مدرسین جوان حوزه دریافتند که باید رویکردی جدید درباره برخی از آموزه‌های شیعی شکل گیرد تا تحولی بنیادین در نگرش روحانیت و جامعه صورت پذیرد. آنان دریافتند که تلقی حاضر از آموزه‌های دینی جز خمود و ایستایی چیزی در بر نخواهد داشت. بنابراین به فکر تغییر در نگرش خود و جامعه نسبت به برخی از آموزه‌های سیاسی - اجتماعی و دینی همچون رابطه دین و سیاست، تقیه و... افتادند. در این بخش، مهم‌ترین آموزه‌هایی که توسط مدرسین و فضلاء جوان در این دوره مورد بازشناسی قرار گرفت، تبیین می‌گردد.

۳-۲-۱. رابطه دین و سیاست

بحث درباره رابطه دین و سیاست از دیرباز مورد توجه جدی متفکران مکاتب مختلف بوده است. این اندیشه، سده‌های متمادی در محافل آکادمیک غرب مطرح بود. در دو سده اخیر پس از رویارویی اسلام و غرب و آشنایی مسلمانان با غرب، این مبحث یعنی جدایی دین از سیاست به محافل جهان اسلام کشانده شد و چنان در میان مسلمانان عمق یافت که

خصوصاً در دوران اخیر شئون مختلف حیات اجتماعی، سیاسی و دینی آنان را تحت تأثیر خود قرار داد. (شجاعی‌زند، ۱۳۷۵، ش ۱۱، ۳۵-۱) از دیدگاه حضرت امام، تفکر سکولاریستی اگر چه به دست رضاخان آغاز و اجرا شد، اما در پس پرده این ماجرای حساب شده، استعمارگران و بیگانگان به ویژه انگلیسی‌ها حضور داشتند. (خمینی، [بی‌تا]: ۲۰۹) آنان در این باره چنان تبلیغ کردند که طیف وسیعی از علما آن را باور کرده بودند. (خمینی، همان: ۳۳۲) این دیدگاه به قدری در جامعه ترویج شد و مقبول عام و خاص مردم افتاد که حضرت امام(ره)، چند دهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی از این وضعیت رنج برده، و بیان می‌دارند وجود این اندیشه در میان روحانیت، مشکلاتی در آغاز مبارزات به وجود آورد و آن را با دشواری‌های فراوانی مواجه ساخت. (خمینی، صفحه، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ۲۷۹-۲۷۸) از این رو، علمای فعال سیاسی در دهه‌های بیست در درجه اول در صدد تبیین صحیح این موضوع، یعنی آمیختگی دین و سیاست در اسلام برآمدند. به طور مثال، آیت الله طالقانی با مقدمه و حاشیه بر کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله مرحوم نایینی و با نوشتن مقالاتی که بعدها در کتابی تحت عنوان «حکومت در اسلام» منتشر شد، سعی در اثبات، تبیین و ترویج وجود رابطه میان دین و سیاست داشت.

مهم‌ترین تلاش‌ها در این زمینه مربوط به امام خمینی(ره) بود که از اوایل دهه ۱۳۲۰ آغاز شد و بعدها نیز ادامه یافت. ایشان دیدگاه‌های خود مربوط به حکومت اسلامی را در کتاب‌های کشف الاسرار، ولایت فقیه، کتاب البیع، تحریرالوسیله و نیز سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و بیانیه‌های خود اعلام می‌کرد. امام(ره)، قلمرو دین را حداکثری و گسترده می‌دانست که شامل احکام و مسائل فردی و اجتماعی بود و بیان‌گر رابطه انسان با خود، خدا و مردم می‌شد. به اعتقاد ایشان استعمارگران به دنبال وارونه و ناقص جلوه دادن اسلام بودند. (خمینی، ۱۳۸۵: ۱۰) امام با نگرش عمیق؛ دین اسلام را دین جامع معرفی کرده، معتقدند اغلب منابع و متون اسلامی که شامل آیات و روایات می‌شود، مربوط به مسائل سیاسی و اجتماعی و درصد کمتری به حوزه مسائل اخلاقی و عبادی می‌شود. در حالی که این نسبت در متون فقهی ما بالعکس است و فقها درصد ناچیزی را به حوزه مسائل سیاسی و اجتماعی اختصاص داده‌اند و این بخش، مورد تغافل قرار گرفته است. (خمینی، ۱۳۸۵: ۱۱) بدین ترتیب، ملاحظه می‌گردد که جامعه مدرسین و در رأس آن‌ها امام خمینی در روشن‌گری افکار عمومی و حوزه‌های علمیه، نقش مهمی را ایفا کردند.

۲-۳-۲. تقیه

یکی دیگر از مفاهیمی که در آموزه‌های شیعه مورد تأکید قرار گرفته، اما کج‌فهمی از آن در حوزه‌های علمیه و به تبع آن در جامعه وجود داشت و مدرسین جوان سعی در

اصلاح آن داشتند، مفهوم تقیه بود. تقیه به معنای مخفی نگاه داشتن اعتقاد و دیدگاه خود از مخالفان با هدف حفظ جان و مال و... است. ریشه تقیه را باید در آیات الهی و روایات جستجو کرد. پیشوایان شیعه، تقیه را به مثابه سپر و حصار مؤمن معرفی (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۲۲۱)^(۱) و آن را روش مشترک تمامی ائمه (ع) دانسته‌اند. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۶، ۲۱۰) متأسفانه امروزه این کلمه به تدریج از مفهوم اصلی خود به کلی تهی گشته و مفهوم ضد مبارزه به خود گرفته است. (مطهری، نرم‌افزار: ج ۱، ۵۷۸) این انحراف و سوء برداشت از مفهوم تقیه، متأسفانه در میان گروهی از علمای دوره پهلوی نیز وجود داشت.

امام خمینی (ره) به خوبی به این انحراف پی برد و تلاش کرد تا این سدّ مستحکم انحرافی را بشکند و مبارزه را جای‌گزین آن سازد. ایشان در دهه چهل، تقیه را در برابر دستگاه ستم‌شاهی حرام اعلام کردند و فرمودند: «اصول اسلام در معرض خطر است. قرآن و مذهب در مخاطره است. با این احتمال، تقیه حرام است؛ و اظهار حقایق، واجب [و لو بَلَّغَ مَا بَلَّغَ]». (خمینی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۱۷۸) این فتوای حضرت امام، منشأ تحول در نگرش مردم و روحانیون و سبب مبارزه پیگیر علیه حاکم جائر وقت گردید.

امام خمینی (ره)، انتقاد اصلی را متوجه فقها و حوزه‌های علمیه کرده و می‌گوید: «تکالیفی که برای فقهای اسلام است، بر دیگران نیست... فقهای اسلام باید در موردی که برای دیگران تقیه است، تقیه نکنند...». (خمینی، ۱۳۸۵: ج ۱۴۷) به این ترتیب، حضرت امام، حدود و ثغور تقیه را مشخص ساختند و ضمن آنکه معتقد بودند که تقیه در اصول اسلام جایز نیست، آن را منحصر در فروع دین دانستند، ایشان تقیه در شرایط موجود در عصر پهلوی را جایز ندانستند و بدین ترتیب، سرفصل جدیدی را در مبارزات مردم مسلمان ایران به وجود آوردند.

۳-۳-۲. اجتهاد

اجتهاد در لغت به معنای جُهد به ضم جیم به معنای توانایی است و به فتح جیم به معنای مشقت و رنج است (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۳، ۱۳۵) و به معنای مبالغه در جهد نیز آمده است. (طریحی، ۱۴۱۶: ق ۳۲) در اصطلاح به معنای به کار بردن منتهای کوشش در استنباط حکم شرعی از روی ادله معتبره شرعی است. (خمینی، ۱۳۸۳: ج ۳، ۱۳۷)

هر چند اصل اجتهاد در مکتب شیعه و اهل سنت وجود دارد، اما اختلاف آرای میان فقهای دو مکتب درباره نوع اجتهاد مقبول و مردود را نباید نادیده گرفت. اجتهاد در نظر شیعه بر دو دسته است: مشروع و ممنوع. اجتهادی که از نظر شیعه ممنوع است، به معنای تقنین و تحریم قانون است، یعنی مجتهد، حکمی را که از کتاب و سنت نیست، با فکر و رأی خودش وضع کند که در اصطلاح «اجتهاد رأی» گفته می‌شود. این نوع اجتهاد از نظر

شیعه ممنوع است، اما از نظر اهل سنت جایز است. (مطهری، نرم‌افزار: ج ۲۰، ۱۶۴) گرچه عنصر اجتهاد مورد قبول فقهای شیعه هست، اما با این حال، اجتهاد مصطلح و رایج در شیعه دچار آفت‌هایی بود که باید اصلاح می‌شد. استاد مطهری به منظور بهتر شدن اجتهاد شیعه، پیشنهادهایی را مطرح می‌کند که بهترین آن را از مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی مؤسس حوزه علمیه قم نقل می‌کند و آن اینکه، فقه نیز باید همانند سایر علوم تخصصی شود و مقلدین در هر بخش از متخصصین مربوطه تقلید نمایند. (مطهری، نرم‌افزار: ج ۲۰، ۱۸۲) ایشان به نوعی به تقسیم کار در فقه معتقد بود تا سبب رشد و تکامل فقه در عرصه‌های مختلف شود.

شهید مطهری، پیشنهاد دیگری در زمینه پیشرفت و ترقی فقه مطرح می‌کنند و آن هم‌فکری بین دانشمندان طراز اول هر رشته پیرامون مسائل و موضوعات مطرح در آن رشته تخصصی است که در این صورت صحت و سقم آن‌ها به دست آمده و نتایج خوبی به همراه خواهد داشت. (همان: ۱۸۵) حضرت امام نیز زمان و مکان را به عنوان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهاد پویا احیاء کردند. (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۸۹) ایشان بر این باور بودند که باید مدیریت فردی و اجتماعی افراد و جامعه در دست مجتهد واقعی باشد. مجتهد واقعی از نظر ایشان کسی بود که علاوه بر داشتن صفات و ویژگی‌هایی چون تقوی، دانش و... به برنامه‌ها و استراتژی استکبار و سیاست‌های حاکم بر این جهان دو قطبی به خوبی آگاهی داشته باشد. (خمینی، ۱۳۷۸: ج ۲۱، ۲۸۹) به هر ترتیب، وجود این نوع نگرش به اجتهاد و فقه در دهه‌های بیست تا پنجاه توانست فقه را که تا آن زمان در حوزه مسائل فردی محصور بود، خارج نماید و آن را به ساحت مسائل سیاسی - اجتماعی وارد نموده، مدیریت جامعه را به دست آن بسپارد.

۴-۲. دستاورد

طرح اصلاحاتی حوزه، دستاوردهای خوبی به همراه داشت. این طرح موجب تحول حوزه علمیه قم و سایر مراکز علوم دینی شد؛ به طوری که تمامی سطوح روحانیت از مرجعیت تا طلاب جوان را به رهبری امام خمینی فرا گرفت و نهاد روحانیت را در مقابل استعمار و استبداد قرار داد تا اینکه انقلاب اسلامی ایران رقم خورد. انقلاب‌های بزرگ جهان همواره ریشه در رخدادها و تحولات و دگرگونی‌های عظیم جامعه دارند. این تحولات ممکن است اقتصادی، سیاسی، نظامی و... باشد. اما تحولاتی که منجر به انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ شد، عمدتاً فرهنگی بود که ریشه در اصلاحات و طرح تحول اصلاح‌گران جوان آن دوره که در رأس آن حضرت امام (ره) قرار داشت، خلاصه می‌شد.

این تحول با موفقیت به پیروزی رسید و حکومت فقها و قوانین فقهی الهی را بر ایران حاکم نمود.

۳. تاریخچه اصلاح الازهر

دانشگاه الازهر، یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین دانشگاه‌های جهان اسلام است که تاکنون عالمان دینی زیادی را از این سامان در خود پرورش داده است. این دانشگاه در سال ۳۵۹ق (۹۷۰م) توسط یکی از سرداران فاطمی به عنوان مسجد جامع سلسله فاطمیان که خود را منسوب به حضرت فاطمه (س) می‌دانستند و یکی از شاخه‌های فرقه اسماعیلیه به شمار می‌رفتند، بنا گردید. در دوره فاطمیان، این مرکز محلی برای اقامه مناسک مذهبی و محل مناسبی برای مناصب دینی دولت فاطمی از جمله حاسبه، قضاوت و امر به معروف و نهی از منکر به شمار می‌آمد. همچنین برنامه‌های مذهبی رسمی همچون مراسمات تولد پیامبر (ص)، شب اول و نیمه رجب، اول و نیمه شعبان و نیز مراسمات عاشورا در این مکان برگزار می‌شد. (سويدان، ۱۹۸۶م: العدد ۴۴، ۱۴۲)

مهم‌ترین موضوعاتی که در دوره فاطمیان در الازهر تدریس می‌شد، فقه شیعه بود و تا زمانی که این فقه محوریت داشت، دانشگاه، بانشاط و انقلابی بود. (داج، ۱۳۶۷: ۱۳۶-۱۳۵) اما با اشغال مصر توسط سلطان صلاح‌الدین ایوبی، اوضاع عوض شد و فاطمیان و شیعیان، قتل عام و از بین رفتند. سلطان ایوبی تغییر برنامه آموزشی الازهر را در صدر برنامه‌های خود قرار داد و از آنجا که خود اشعری مسلک و شافعی مذهب بود، تلاش کرد با دعوت از فقهای شافعی مذهب بصره، الازهر را کاملاً شافعی نماید. (وردانی، ۱۳۸۲ش: ۸۴-۷۳) همچنین صلاح‌الدین، عموم مردم مصر و سرزمین‌های شام، حجاز، یمن و مغرب را وادار به پذیرش عقیده اشعری کرد و مخالفان کردن زده می‌شدند. (الحسینی العییدی و المقریزی، ۱۴۱۸ق: ج ۴، ۱۶۶) فقه شافعی و مسلک اشعری روز به روز در اغلب مناطق اسلامی روندی رو به رشد و گسترش داشت.

تلاش ایوبیان در جهت تضعیف الازهر که نزدیک به ۸۰ سال طول کشید، سبب افت شدید علمی الازهر گردید. اما بالعکس در عصر مملوکیان تحولات زیادی در الازهر صورت گرفت که باعث بالا رفتن منزلت دوباره آن شد. برپایی مجدد نماز جمعه، ترمیم و گسترش آن، تعیین عده‌ای از علما برای تدریس فقه شافعی و سپس فقه دیگر مذاهب از جمله فعالیت‌های الازهر در دوره ممالیک است. در این دوره، مملوکیان نقش واسطه‌ای برای علمای الازهر میان خود و مردم قائل بودند. درخشش الازهر در دوران ممالیک پس از سقوط بغداد و انتقال خلافت و فرهنگ به مصر بود. در این دوره علاوه بر آنکه الازهر

سیاست متعالیه

- سال سوم
 - شماره دهم
 - پاییز ۹۴
- برنامه اصلاحی
حوزه علمیه قم و
الازهر و کارآمدی
آن‌ها در تحولات
سیاسی ایران و مصر
(۹۵ تا ۱۲۰)

نگهبان زبان عربی و علوم از زوال بود، (موسوعه المورد: ج ۱، ۶۷ نقل از: کدیور، ۱۳۷۳، ص ۱۲۲) علمای آن نیز نقش زیادی در مسائل جاری مصر از جمله تنویر افکار عمومی و موضع گیری در برابر اشغال مصر توسط فرانسوی ها داشتند. «شورای شریعت» از زمان انقلاب بر ضدّ تهاجم فرانسه و حتی انقلاب بر ستم های والیان عثمانی، رهبری و هدایت ملت را بر عهده داشتند. (عماره، ۱۳۹۱: ۵۹) مشایخ و استادان الازهر، پرچم دار مبارزه با فرانسوی ها بودند، به همین دلیل الازهر بارها مورد تجاوز، غارت و بمباران فرانسوی ها قرار گرفت. (داج، ۱۳۶۷: ۱۱۴-۱۱۳) ناپلئون هم از جایگاه و موقعیت الازهر در جامعه مصر با خبر بود، بنابراین، در آغاز در صدد بود از آن ها به عنوان حلقه واسطه برای جلب افکار عمومی مردم مصر استفاده نماید. در این راستا دیوانی از علمای الازهر جهت حل و فصل قضایا نیز تشکیل داد. (الفقی، بی تا: ۴۴) اما به نظر می رسد ناپلئون در رسیدن به اهداف خود توفیق نیافت و مبارزات الازهر بر هر چیزی غلبه یافت؛ بنابراین، شاید بتوان این دوره را عصر اوج اقتدار سیاسی الازهر به شمار آورد.

محمدعلی پاشا در سال ۱۸۰۵ در حرکتی مزورانه، با دادن وعده و وعیدهای دروغین به مردم توانست توجه علما و مردم را به خود جلب نماید و به عنوان حاکم مصر انتخاب شود. (نجاتی، ۱۳۶۶: ۷) در این دوره که محمدعلی، دست نشانده ناپلئون به قدرت و نفوذ سیاسی علمای الازهر پی برده بود، درصدد حذف آن ها از صحنه سیاسی - اجتماعی این کشور برآمد؛ بنابراین با تلاش فراوان و برنامه های اصلاحی، الازهر را وارد مرحله جدید ساخت. در این دوره، محمدعلی با اصلاح ساختار الازهر و وابستگی شدید مالی آن به دولت، برای از بین بردن استقلال علما تلاش کرد.

پس از این دوره که الازهر گرفتار علوم نقلی محض که منحصر به فقه شافعی و کلام اشعری می شد و علمای آن به دلایلی نسبت به مسائل سیاسی اجتماعی مصر بی اعتنا و دم فرو بسته بودند، سیدجمال وارد مصر شد و تلاش کرد الازهر را اصلاح محتوایی کند. بنابراین، در گام نخست کوشش نمود علوم عقلی را وارد الازهر نماید. اندیشه اصلاحی سیدجمال با تلاش عبده و شاگردان وی ادامه یافت. متأسفانه این کوشش ها گرچه در ابتدا تا حد زیادی تأثیر داشت، اما به دلایلی از جمله اقدام جدید جمال عبدالناصر نافرجام ماند. وی با تصویب این قانون که شیخ الازهر باید از سوی رئیس جمهور انتخاب شود، استقلال الازهر را برای همیشه از بین برد و این مرکز علمی وابستگی کامل به نظام سیاسی پیدا کرد و عملاً تابع و توجیه گر سیاست های دولت شد و تلاش سیدجمال و هواداران وی ناکام ماند.

سیاست متعالیه

- سال سوم
 - شماره دهم
 - پاییز ۹۴
- برنامه اصلاحی
حوزه علمیه قم و
الزهر و کارآمدی
آن‌ها در تحولات
سیاسی ایران و مصر
(۹۵ تا ۱۲۰)

بالاخره ورود فقه اهل سنت همراه با تصوف و الهیات اشعری به این دانشگاه، دانش‌آموختگان آن را به تدریج دچار رکود، ظاهرگرایی، جمود و تاجر کرد؛ به طوری که پس از آن، الازهر پویایی و تأثیرگذاری لازم در مسائل سیاسی اجتماعی را نداشت. تصمیم‌گیری‌ها منحصر به اراده حاکم سیاسی بود و الازهر حتی در تصمیم‌سازی‌ها نیز کوچک‌ترین نقشی نداشت و به انزوا کشیده شد. به دلیل وضعیت ایجاد شده، علمای الازهر تمایل به کوچک‌ترین دخالتی در مسائل اجتماعی نداشتند و کارکرد احتمالی آن‌ها در سایه و حاشیه تحرکات و تصمیمات حکومتی بود. به طوری که بنا به نظر برخی از نویسندگان در نیمه دوم سده نوزدهم و اوایل قرن بیستم، فضای فرهنگی معنوی در الازهر شدیداً محافظه‌کار بود. (فضل‌الرحمن، ۱۳۸۴: ش ۶۱) در این دوره علما و مشایخ الازهر عمدتاً نسبت به حوادث و رخدادها جاری مصر و سایر بلاد اسلامی بی‌تفاوت و بی‌اطلاع بودند. در مسائل و مشکلات جاری مصر کمترین دخالتی نمی‌کردند. این در حالی بود که از مدت‌ها قبل پس از روی کار آمدن محمدعلی پاشا به پیشنهاد و کمک علمای الازهر، تغییرات ساختاری در الازهر توسط محمدعلی آغاز شده بود. به منظور روشن شدن برنامه اصلاحی محمدعلی پاشا در الازهر که پیامدهای زیادی بر جای گذاشت، مناسب است ابتدا ماهیت برنامه اصلاحی وی مورد بررسی قرار گیرد.

۴. پروژه‌های اصلاحی الازهر

۴-۱. اصلاح ساختاری و مالی

پس از حمله ناپلئون به مصر در اوایل سده نوزدهم میلادی، محمدعلی پاشا دست‌نشانده فرانسوی‌ها با ترفندهای مزورانه؛ از جمله معرفی خود به عنوان مدافع حقوق مردم، و وعده لغو مالیات، ضبط اراضی مالکان بزرگ، از بین‌بردن نظام کهنه اداری مملوک‌ها و سامان‌دهی زندگی کشاورزان توانست مملوک‌ها را از میان بردارد و خود با حمایت علما و مردم بر سر کار آید. وی پس از کسب قدرت در خلال سال‌های ۱۸۰۹-۱۸۱۴ (۱۲۲۰-۱۲۶۴ ق) اقدام به یک سلسله اصلاحات کرد. از جمله این اقدامات، واگذاری امور «وقف» به دولت بود که از این پس حکومت، متولی مساجد و مؤسسات موقوفه اعلام گردید. گرچه این امر نارضایتی عده‌ای از شیوخ و روحانیون را به همراه داشت، اما محمدعلی، همه این مخالفت‌ها را وحشیانه سرکوب کرد. (نجاتی، ۱۳۶۶: ۷-۹) پس از محمدعلی پاشا، وابستگی شدید مالی الازهر به نظام سیاسی به قدری بود که هر کس درباره اصلاح سخنی داشت، نمی‌توانست آن را بدون برنامه مالی و اعتبار پولی از سوی حاکم ارائه نماید. (المراغی، ۱۹۲۸: العدد ۱، ۶۱) از این پس الازهر، استقلال دیرین خود را از دست داد و امنیت مالی و آزادی

فکری علما، تحت الشعاع مسائل مالی قرار گرفت و به عنوان بازوی مذهبی دولت عمل می‌کرد و نسبت به اظهار نظر درباره مسائل سیاسی غالباً بی‌اعتنا بود. بدین ترتیب، ال‌زهر حدود نیم قرن در حالت انزوا و رکود قرار گرفت و از جریان‌های فرهنگی جدید دور شد. (سویدان، ۱۹۸۶: العدد ۴۴، ۱۴۱) بی‌اطلاعی و بی‌اعتنایی علمای ال‌زهر نسبت به مسائل جاری جهان اسلام به حدی رسید که موجب شد تا ماهنامه الفتح در اواخر دهه ۱۹۲۰ برخی از مقالات خود را به اصلاح برنامه‌های آموزشی ال‌زهر اختصاص دهد. (مجله الفتح، ۱۳۴۵ و ۱۳۴۷: شماره‌های ۱۹، ۲۲، ۲۸، ۳۵، ۱۰۸، ۱۰۹) همچنین برخی از علمای ال‌زهر همانند مراغی و محمد احمد الظواهری خواستار اصلاح ال‌زهر شوند. (محمد الجوادی، ۲۰۰۹م) سیاست‌زدگی ال‌زهر در این دوران به حدی رسیده بود که برخی از مجلات آن زمان، راه‌حل اصلاح ال‌زهر را علاوه بر برنامه آموزشی در خروج ال‌زهر از مسائل صرف سیاسی جستجو می‌کردند. (بی‌نا، مجله العصور، ۱۹۲۸: العدد ۱۳، ۸۹-۸۸) گرچه پس از محمدعلی پاشا سیدجمال و شاگردش عبده، فعالیت‌های روشنگری در مصر و ال‌زهر به راه انداختند و علوم جدید را وارد آن کردند و این تغییرات سبب شد تا ال‌زهر پس از جنگ جهانی اول تا حدی مواضع ضد اشغال‌گری علیه بریتانیا اتخاذ نماید. اما از آنجا که مبانی فقهی ال‌زهر مبتنی بر اطاعت از حاکمان سیاسی بود و اقدامات محمدعلی تا حد زیادی تأثیرات خاص خود را گذاشته بود، از این رو، فعالیت‌های اصلاحی سیدجمال و عبده چندان به بار ننشست و انزوای کامل سیاسی ال‌زهر در سال‌های دهه ۴۰ و اوایل دهه ۵۰ به غایت رسید. در این دوره علمای ال‌زهر، نقش سیاسی چندان‌ی در امور سیاسی مصر نداشتند و مطالبات آن‌ها محدود به حوزه اقتصادی مثل حقوق کارکنان و اساتید، برقراری مساوات میان فارغ‌التحصیلان ال‌زهر و سایر مراکز علمی بود. بدین ترتیب، در این دوره ال‌زهر به یک نهاد صرفاً مذهبی تبدیل شد که نقش سیاسی آن حداکثر منحصر به بسیج مردم در راستای منافع نظام سیاسی وقت می‌شد.

۲-۴. اصلاح محتوایی

پروژه اصلاح محتوایی توسط دو تن از شخصیت‌های مهم جهان اسلام، سید جمال و عبده در ال‌زهر تحقق یافت که در اینجا به گوشه‌ای از اقدامات این دو مصلح بزرگ در ال‌زهر اشاره می‌گردد.

۱-۲-۴. سید جمال

پس از اصلاحات ساختاری ال‌زهر توسط محمدعلی پاشا، افرادی همچون اسماعیل، اصلاحات مترقی را در ال‌زهر آغاز کردند، اما آنچه بیش از اقدامات رسمی سبب رستاخیز

سیاست متعالیه

- سال سوم
 - شماره دهم
 - پاییز ۹۴
- برنامه اصلاحی
حوزه علمیه قم و
الزهر و کارآمدی
آن‌ها در تحولات
سیاسی ایران و مصر
(۹۵ تا ۱۲۰)

الزهر در سده نوزدهم میلادی شد، تلاش‌های شخصی سیدجمال بود که در سال‌های ۱۲۸۸-۱۲۹۷ق (۱۸۷۱-۱۸۷۹م) در قاهره اقامت داشت. گرچه روحیه پرخاش‌گر او مشایخ و طلبه‌های محافظه‌کار را بیمناک می‌کرد، ولی طلبه‌های بسیاری نیز برای شنیدن سخنرانی‌ها و پرسش از او دسته دسته به خانه‌اش می‌شتافتند. طلبه‌هایی که بر اثر نوگرایی‌های اسماعیل، با تفکر اروپایی رو به رو و دچار تردید شده بودند، چون سخن و استدلال جمال‌الدین بر اساس عقل و وحی بود، مجذوب او می‌شدند. جمال‌الدین، طلبه‌ها را تشویق می‌کرد به جای پیروی و تقلید کورکورانه از پیشینیان، به فکر و عقل خود متکی باشند و حیات و تحرک تازه‌ای به دین و مفهوم نوینی به زندگی ببخشند. جمال‌الدین، روح تازه‌ای در کالبد علمای الزهر دمید، و خون تازه‌ای در رگ‌های ایشان به گردش در آورد. ازهریان، این رستاخیز دینی را مشتاقانه پذیرفتند و هنوز هم رهنمودهای آن را به کار می‌بندند و در پی این نور هدایت، طی طریق می‌کنند. (داج، ۱۳۶۷: ۱۲۴-۱۲۲)

سید جمال، نظام آموزشی قدیم را همواره به چالش می‌کشید و از نظام آموزشی جدید که در عرصه اجتماع انتفاع‌بخش باشد، دفاع و اظهار می‌کرد علمای سنتی که از نظام آموزشی قدیم دفاع به عمل می‌آوردند و راه را بر آموزش علوم جدید سد می‌کردند، کسانی بودند که در واقع به دین ضربه می‌زدند. وی ضمن رد تقسیم علوم به اسلامی و غربی معتقد بود: «آن‌ها که منع از علوم و معارف می‌کنند، به زعم خود، صیانت دیانت اسلامی را می‌نمایند، آن‌ها فی‌الواقع دشمن اسلامی هستند، نزدیک‌ترین دین‌ها به علوم و معارف دیانت اسلامی است و هیچ منافاتی در میانه علوم و معارف و اساس‌های دیانت اسلامی نیست.» (اسدآبادی، ۱۳۱۲: ش ۹۵) بنابراین، سیدجمال از نقش علمای الزهر در دفاع از اسلام غافل نبود؛ از این رو، بیشترین تدریس‌ها و فعالیت‌های خود را به طلاب و اساتید الزهر اختصاص داد. زمانی که سید وارد مصر شد، فعالیت‌های علمی و تدریس او برای طلاب الزهر و جلسات علمی او با علمای الزهر نظیر عبده، شیخ عبدالکریم سلمان، شیخ سعد زغلول، شیخ ابراهیم هلباوی و دیگران در حوزه آثار فلسفی، منطق و تصوف و هیئت بود. (امین، ۱۳۷۶: ۴۹)

سیدجمال از متون درسی و شیوه تدریس در حوزه‌های دینی مصر انتقاد می‌کرد و خواهان اصلاح روش‌های آموزشی الزهر بود. وی اعتقاد داشت: «باید تحصیل این علوم با توجه به فایده و هدف باشد»؛ بنابراین اعتقاد داشت باید علومی که بدون غرض و فایده است، از نظام آموزشی الزهر حذف گردد و متون مفید و جدید جایگزین آن گردد. به طور مثال وی همچون دیگر فلاسفه اسلامی از جمله فارابی علم فقه را از جمله حکمت عملی می‌دانست که باید در جامعه، قابلیت کاربردی داشته باشد و دارنده آن مثمر ثمر برای

جامعه قرار گیرد. وی بر این باور بود که «علم فقه مسلمانان حاوی است مر جمیع حقوق منزلیه و حقوق بلدیة و حقوق دولیة را، پس می‌باید شخصی که متوغل در علم فقه شود، لائق آن باشد که صدر اعظم ملکی شود یا سفیر کبیر دولتی گردد و حال آنکه فقهای خود را می‌بینیم بعد از تعلیم این علم از اداره خانه خود عاجز هستند.» (اسدآبادی، ۱۳۱۲: ش ۹۴) از این سخن سیدجمال بر می‌آید که وی فلسفه علوم اسلامی و به ویژه الازهر را منحصر به تئوری‌پردازی صرف نمی‌داند، بلکه معتقد است باید الازهر بتواند در عمل نیز مسائل و نظریه‌های فقهی را در خارج تحقق بخشد. به عبارت دیگر، فقه را فلسفه عملی حکومت می‌دانست. انتقاد سید جمال از الازهر این بود که چرا فقها نمی‌توانند فقه را در عرصه سیاسی و اجتماعی به کار بندند و کاربرد صحیحی از آن داشته باشند. بنابراین، سیدجمال به دنبال نظام آموزشی بود که بتواند تحول سیاسی اجتماعی به همراه داشته باشد و منجر به پایان اشغال و نظام استبدادی و سلطنتی گردد. وی به فلسفه نیز اهتمام خاص داشت و آن را وسیله تحول انسان به حیات مقدسه عقلیه می‌دانست و غایت آن را کمال انسانی در عقل، نفس و معیشت معرفی می‌کرد. (اسدآبادی، ۱۳۱۲: ش ۱۳۵)

گرچه سیدجمال موفق به اقدام عملی و مشخص در راستای اصلاح برنامه آموزشی الازهر نشد، اما وی توانست ضمن مطرح کردن تفکر فلسفی و عقلی و فقه پویا در این مرکز و تربیت اندیشمندان بزرگی چون عبده، این اندیشه را از طریق آن‌ها دست کم در تشکلهای دیگر عملی سازد. باید گفت آرزوی سیدجمال در دهه‌های بعد پس از جنگ جهانی اول با تلاش پیگیر عبده توسط حسن البنا با تأسیس جمعیت اخوان المسلمین و نه در الازهر تحقق یافت.

۲-۲-۴. عبده

عبده شاگرد سیدجمال، پیشگام اصلاحات در برنامه آموزشی الازهر بود. وی مدتی در کسوت استادی و ریاست دانشگاه «الازهر» و دوره‌ای به عنوان شخصیت تراز اول و بارز علمی سیاسی و مصلح نامدار جامعه مصری توانست برنامه‌های سنتی «الازهر»، این نهاد آموزش عالی و در عین حال واپس‌گرای مصر را با علوم و فنون جدید پیوند دهد.^(۳) نخستین مقاله او به نام «رساله الواردین» که در سال ۱۲۹۱ق (۱۸۷۴م) به چاپ رسید، شیوخ الازهر را سخت برآشت؛ زیرا وی در آن مقاله، بعضی جنبه‌های نظام سنتی الازهر را به باد انتقاد گرفته بود. رویدادهای دیگری نیز موجب تیرگی روابط او با استادانش شد؛ به طوری که تنها بر اثر وساطت رئیس دانشگاه، آن‌ها وی را در امتحان قبول کردند و با اینکه شایسته رتبه اول بود، او را با رتبه دوم پذیرفتند. برنامه اصلاح‌طلبی سیدجمال و عبده در روش متفاوت بود. روش اصلاحی سیدجمال بیشتر صبغه انقلابی داشت و عبده بیشتر روش

مسالمت‌آمیز را در پیشبرد اهداف خود ترجیح می‌داد. شاید دلیل آن این باشد که برنامه اصلاحی سیدجمال در آغاز نه خوشایند شیوخ الازهر بود و نه مورد تأیید نظام سلطنتی و اشغال‌گران انگلیسی؛ از این‌رو محمد عبده کوشش می‌کرد تا اصلاحات خود را بیشتر از راه‌های مسالمت‌آمیز پیش ببرد تا انقلابی، اما با این همه چون مصر به اشغال انگلیسی‌ها درآمده بود، وی را از کشورش تبعید کردند. (داج، ۱۳۶۷: ۱۳۵-۱۳۴)

عبده پس از مبارزات سیاسی و جدایی از سید جمال در دوره تبعید در بیروت، تمامی وقت خود را صرف تبلیغ نظریاتش درباره اصلاح فکر دینی کرد. تا این که ریاض پاشا دوباره نخست‌وزیر شد و گروهی از دوستان عبده نزد خدیو برای گرفتن اجازه بازگشت او شفاعت کردند. چون لرد کرومر فرماندار انگلیسی، به او نظری مساعد داشت، خدیو چاره‌ای جز موافقت نداشت. اگرچه وی تمایل به تدریس در دارالعلوم را داشت، اما به دلیل بدبینی خدیو، اجازه تدریس به او نداد و وی را به عنوان قاضی دادگاه و سپس به مستشار دادگاه استیناف گمارد. (عنایت، ۱۳۸۵: ۱۲۴) عبده تلاش کرد برنامه‌های اصلاحی خود را به کمک خدیو‌هایی که اندکی رگه‌های ملی‌گرایانه و ضد اشغال و استعماری در آن‌ها بود، پیاده‌سازی کند. بنابراین، عبده پس از روی کار آمدن خدیو جدید که روش بهتری در برابر انگلیسی‌ها داشت، فرصت را مغتنم شمرده و خود را به وی نزدیک کرد تا برنامه‌های اصلاح‌طلبانه خود را بهتر تحقق بخشد. عبده، کتابی با عنوان «رسالة التوحید» نوشت که مشهورترین کتاب درباره مفهوم تجدید اسلامی در سده چهاردهم هجری به شمار می‌رفت. عبده، این کتاب را در کلاس‌های درس خود در الازهر برای مخاطبین می‌خواند و مخالفت مشایخ و علمای الازهر را برانگیخت. (الشمیس، الجدید، ابریل ۱۹۸۲، العدد ۲۴۶: ۱۶) وی اصلاح سه مرکز دانشگاه الازهر، اوقاف و دادگاه‌های شرعی را ضروری می‌دانست و تلاش کرد خدیو را در این مسئله با خود هم رأی نماید. از نظر عبده، اصلاح الازهر، که پرنفوذترین مرکز فعالیت‌های فکری مصر و جهان سنی به شمار می‌رفت، از اهمیت بیشتری برخوردار بود. (عنایت، ۱۳۸۵: ۱۲۴) در سال ۱۸۹۶م با تلاش عبده، کمیته‌ای از علما به منظور اصلاح الازهر تشکیل شد. این کمیته، مواد درسی جدید همچون اخلاق، حساب، جبر، هندسه، تاریخ اسلامی، انشاء، عروض و قافیه و... به دروس قدیم ضمیمه کرد. (مراغی، ۱۹۳۶م: ۵۹۱) عبده، طرح‌هایی را برای توسعه الازهر پیشنهاد داد که شامل تنظیم برنامه درسی ثابت، برگزاری آزمون‌های درسی سالانه، جایگزینی منابع اصلی به جای منابع درجه دوم، غنی‌سازی برنامه درسی و اضافه کردن مباحث جدید و بالاخره تأسیس کتابخانه جدید می‌شد. نفوذ و تأثیر افکار جسورانه وی در بین مسلمانان از مراکش تا اندونزی مشهود بود و به سبب رهبری متهورانه او بود که الازهر از خواب گران بیدار و آماده رویارویی با

سیاست متعالیه

- سال سوم
 - شماره دهم
 - پاییز ۹۴
- برنامه اصلاحی
حوزه علمیه قم و
الازهر و کارآمدی
آن‌ها در تحولات
سیاسی ایران و مصر
(۹۵ تا ۱۲۰)

مسائل زندگانی عصر جدید شد. (داج، ۱۳۶۷: ۱۳۶-۱۳۵) نکته‌ای که در اینجا دارای اهمیت می‌باشد، آن است که عبده به تنهایی و یا به حمایت علمای الازهر، برنامه اصلاحی خود را به پیش نبرد، بلکه این امر به کمک خدیو مصر صورت گرفت. این امر، نشان‌گر آن است که علمای الازهر با اصلاحات، ارتباط خوبی نداشتند.

به هر تقدیر، برنامه اصلاحاتی عبده گرچه با فراز و فرودها و نواقص و کاستی‌هایی همراه بود و همچنین مخالفت‌هایی را در داخل و خارج مصر برانگیخت و علما به آسانی تسلیم آن نشدند، اما این برنامه در دهه‌های بعد مورد قبول برخی علمای الازهر قرار گرفت. اما در عین حال، موفقیت این برنامه در الازهر جای تأمل و بررسی بیشتری دارد که دلایل آن مورد تعمق واقع خواهد شد. قبل از بررسی دلایل ناکارآمدی الازهر به عنوان یک سازمان و نهاد مستقل در تصمیم‌گیری‌های سیاسی اجتماعی و عدم توفیق آن در بسیج اجتماعی توده مردم مصر در برابر نظام استبداد و استعمار، لازم است عملکرد سیاسی آن مرکز آموزشی بزرگ و نقش آن در تحولات سیاسی اجتماعی مصر پس از پروژه اصلاحات مورد بررسی قرار گیرد.

۳-۴. دستاورد

اصلاحاتی که از دوره ایوبیان در الازهر ایجاد شد، به لحاظ سیاسی اجتماعی، الازهر را خنثی و بی‌اعتنا در برابر حوادث و رخدادهای سیاسی - اجتماعی کرد، اما با این حال، همچنان دست کم در برابر مسائل خارجی واکنش و حساسیت نشان می‌داد. پس از دوره محمدعلی و اصلاحات انجام شده توسط وی، الازهر در برابر مسائل و رخدادهای خارجی نیز احساس مسئولیت نمی‌کرد و تنها در حاشیه سیاست‌های نظام سیاسی اظهار نظر می‌نمود و به عبارتی توجیه‌گر اقدامات سیاسی نظام استبدادی حاکم محسوب می‌شد. این وضعیت به جایی رسید که هنگامی که نیروهای محمدعلی پاشا به سودان حمله کردند و آن منطقه را به اشغال خود در آوردند، به دنبال حاکمیت ترک‌های مصری، علمای فارغ‌التحصیل الازهر، به عنوان کارمندان دولت و تحت حمایت حکام مصری، دین رسمی و اسلام کلاسیک سنی را ترویج می‌کردند و بدین ترتیب، زمینه‌ساز فرهنگی اشغال این کشور شدند که مهدی سودانی از آن‌ها با تعبیر «علمای سوء» یاد کرده است. (موتقی، ۱۳۸۶: ۲۴۷ و ۲۴۲)

پس از محمدعلی پاشا، الازهر حامی و توجیه‌گر سیاست‌های متعارض رژیم‌های حاکم سیاسی مصر با گرایش‌ها و نگرش‌های مختلف و متضاد اعم از سلطنتی ملک فاروق، ناصر یسم شرق‌گرا و لیبرالیسم غرب‌گرای انور سادات، همه آن‌ها را مورد تأیید قرار می‌داد و با آن‌ها همکاری لازم را داشت، اما بالعکس با اخوان سر ناسازگاری داشته است؛ (ر.ک به: میرعلی، ۱۳۹۳) امری که مطلوب محمدعلی بود و سیدجمال، همواره از آن اعلام برائت و تنفر

سیاست متعالیه

- سال سوم
 - شماره دهم
 - پاییز ۹۴
- برنامه اصلاحی
حوزه علمیه قم و
الازهر و کارآمدی
آن‌ها در تحولات
سیاسی ایران و مصر
(۹۵ تا ۱۲۰)

می‌کرد. به طور مثال، موضع الازهر در برابر اسرائیل ثابت نبوده، بلکه تابع سیاست دولت‌های مختلف حاکم بر مصر بوده است. الازهر در سال‌های ۱۹۴۸-۱۹۷۹ در دوره جمال عبدالناصر، صلح با اسرائیل را حرام می‌دانست و به جهاد علیه نیروهای اشغال‌گر اسرائیلی از سرزمین‌های فلسطینی اعتقاد داشت. هیأت بزرگان علمای الازهر در این خصوص چنین فتوا داد: «هر حاکمی که با اسرائیل، قرارداد صلح امضا کند، کافر است.» (توکلی، ۱۳۷۳: ۱۶۴) اما پس از روی کار آمدن انور سادات و چرخش در سیاست‌های وی در صلح با اسرائیل و امضای توافق‌نامه کمپ دیوید، موضع الازهر نیز کاملاً متفاوت شد و بر آن اقدام حیرت‌انگیز صحه گذاشت. شیخ جاد الحق علی جاد الحق به عنوان مفتی مصر در سال ۱۹۷۹م بیانیه‌ای صادر کرد و صلح کمپ دیوید را بنا به دلایلی مشروعیت داد. شیخ عبدالرحمن بیصار نیز آن را با صلح حدیبیه مقایسه و تشبیه کرده است. (همان: ۵۱) از سوی دیگر، جاد الحق به درخواست دادگاه، ردیه‌ای بر کتاب «الفریضه الغائبه» عبدالسلام فرج به نگارش در آورد و در آن، تصویری از اسلام بی‌روح و خمود و منفعل به نمایش گذاشت و افکار آن را متأثر از خوارچ دانست. (همان: ۱۶۳-۱۶۲) به هر حال، مواضع حمایتی الازهر از نظام سیاسی جائر موجب تحکیم و تقویت پایه‌های مذهبی لرزان الازهر شد. این امر، زمینه ناامیدی جوانان پرشور انقلابی و توده‌های مردم از الازهر را فراهم کرد؛ بنابراین، گروهی از جوانان انقلابی تصمیم به تألیف کتبی درباره مبارزه با حاکم جائر گرفتند که تخصص کافی در این زمینه نداشتند. شیخ کوشک در این باره می‌نویسد: «نتیجه اهمال و سهل‌انگاری علمای الازهر این بود که عده‌ای از متفکران تازه به دوران رسیده با خواندن چند صفحه از کتاب‌های ابن تیمیه به اجتهاد و استنباط بپردازند.» (همان: ۵۶) مواضع توجیه‌گرانه الازهر در قبال دولت مبارک نیز ادامه پیدا کرد. همچنین در تحولات چند سال اخیر، نه تنها الازهر، رهبری جنبش مردمی علیه دیکتاتوری مبارک را بر عهده نداشت، بلکه حمایت و پشتیبانی از آن به عمل نیاورد. تنها در روزهای آخر مبارزه که علائم و نشانه‌های زیادی مبنی بر پیروزی انقلابیون ظاهر شد، برخی علمای الازهر به طور انفرادی، حمایت خود را از این جنبش انقلابی مردمی اعلام داشتند. پس از کودتای نظامیان علیه مرسی، الازهر به جای پشتیبانی از اسلام‌گرایان از کودتاچیان حمایت کرد و بیانیه ارتش و نقشه راه آن را مورد تأیید قرار داد. (السیوفی، سایت شفقنا) به هر حال الازهر پس از دوره اصلاحات، استقلال چندانی در مواضع سیاسی اجتماعی خود نداشت و به عنوان تابعی وابسته نسبت به سیاست‌های دولت حاکم عمل می‌کرد. البته با این وجود، هنوز در الازهر، علمایی پیدا می‌شدند که تلاش می‌کردند استقلال رأی خود را از دست ندهند و تابع تصمیمات دولتی نشوند، اما این ویژگی بدنه اصلی الازهر نبود.

۴-۴. چرایی ناکارآمدی پروژه اصلاحات الازهر

شواهد نشان می‌دهد اصلاحات ساختاری محمدعلی پاشا در مقایسه با اصلاحات محتوایی سیدجمال و عبه در عمل از موفقیت بیشتری برخوردار شد. البته ریشه این امر را نباید تنها در قدرت اقتصادی یا نظامی و یا حتی برتری برنامه اصلاحی محمدعلی پاشا جستجو کرد، گرچه تأثیر این امور نیز واقعیتی انکارناپذیر است؛ اما به نظر می‌رسد دسته‌ای از عوامل دیگر نقش مؤثرتری در این مهم ایفا می‌کنند که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌گردد.

۴-۴-۱. وجوب اطاعت از حاکم جائز

سیدجمال آرزو داشت تا فقهای الازهر، رهبری سیاسی اجتماعی جامعه مصر را به دست گیرند و جامعه را در مسیر هدایت به پیش ببرند، اما متأسفانه این آرزوی سیدجمال در الازهر محقق نشد. همان‌گونه که اشاره شد به نظر می‌رسد مهم‌ترین عامل عدم توفیق برنامه اصلاحی سیدجمال و عبه در الازهر را باید در مبانی فقهی علمای الازهر درباره چگونگی تعامل با حاکم جائز بررسی کرد؛ نه در ماهیت برنامه پیشنهادی اصلاحی که از سوی این دو شخصیت گران‌سنگ ارائه شد. نظریه غالب در فقهای اهل سنت همانا اطاعت از حاکم جائز است. آنان عزل حاکم جائز و مخالفت با او، حتی در قالب تظاهرات مسالمت‌آمیز را حرام می‌دانند. (میرعلی، ۱۳۹۱) از این رو الازهر در خدمت سیاست‌های نظام سیاسی برآمد و از سیاست‌های متضاد و متناقض آن به صرف استناد به این نظریه حمایت نمود. این مهم را می‌توان در رفتار الازهر در دوره حکومت‌های دیکتاتوری جمال عبدالناصر، انور سادات، مبارک و دهه اخیر در مواضع این نهاد علمی در برابر مرسی و دولت نظامی مشاهده نمود.

۴-۴-۲. انسداد باب اجتهاد

در این دوره، باب اجتهاد مسدود و از علوم عقلی همچون فلسفه خبری نبود. سیدجمال، یکی از عوامل بی‌خبری علمای الازهر را، همین انسداد باب اجتهاد در اهل سنت می‌دانست. وی از تقلید بیزار بود و اندیشه انسداد باب اجتهاد که در میان علمای اهل سنت شهرت دارد را باطل می‌دانست؛ از این رو علما را به اجتهاد فرا می‌خواند. (امین، ۱۹۶۵: ۱۱۳) وی معتقد بود بدون فرآوری و تبیین مسائل و حوادث جدید در چارچوب ضوابط و قواعد دینی، امکان پیشرفت وجود ندارد. سکوت، انزوا و انفعال سیاسی و ... همگی ناشی از انسداد باب اجتهاد است؛ زیرا حوادث و رویدادهای جدید جهانی فقط در سایه فقه پویا، نیرومند و پاسخ‌گو و فقیهان آشنا به زمان قابل استفاده است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵: ۱۱۶-۱۱۵) بنابراین، سیدجمال

وقتی در کشورهای سنی مذهب، به ویژه زمانی که علیه حکام جائر سخن می‌گفت، اغلب توده‌های مردم را خطاب قرار می‌داد، نه علما و نخبگان آن کشور را، و سعی می‌کرد احساسات و عواطف مردم را تحریک نماید. او اغلب با استفاده از پیشینه تاریخی و اسطوره‌های آن‌ها سعی می‌کرد آنان را از خواب غفلت بیدار نماید و به مبارزه با استبداد تهییج نماید؛ زیرا می‌دانست که منابع دینی و متون فقهی آن‌ها در این باره غنی نیست. به طور مثال وی در سال ۱۸۷۸ در خطابه‌ای، مردم مصر را مورد خطاب قرار داد و آن‌ها را به دلیل خمودگی و بی‌حرکی در برابر ظلم استبداد مذمت کرد و از آن‌ها خواست تا از خواب غفلت بیدار شوند و شعله انقلاب برافروزند. (حلی، ۱۳۵۰: ۱۵)

۳-۴-۴. دستگاه کلامی اشعری‌گری

در الزهر عمدتاً رویکرد کلامی اشعری حاکم بود و سیدجمال و عبده، تلاش‌های زیادی در جهت تغییر آن انجام دادند. الهیات اشعری پس از رویکرد معتزلی مأمون در دوره عباسی در سراسر مدارس تحت امر خلفای عباسی تدریس می‌شد و به دلایلی به تدریج طرفداران زیادی پیدا کرد. یکی از معتقدان به مسلک اشعری، صلاح‌الدین ایوبی بود، به همین دلیل، مروج کلام اشعری در دانشگاه الزهر شد که این بار تحت اشراف وی بود و بالاخره الهیات اشعری جزء مواد درسی الزهر قرار گرفت. در همان حال که الهیات در ردیف علوم الزهر در آمد، تصوف نیز رفته رفته اهمیت پیدا کرد. این طریقت ابتدا به صورت ترک دنیا و زهدپیشگی تجلی کرد و سپس به عرفان، فنا فی‌الله و اتصال عرفانی با ذات خداوند منتهی گردید. ابوحامد غزالی در سال ۴۵۰ق (۱۰۵۸م) در طوس متولد شد و زندگی وی هم‌زمان بود با دوره‌ای که خلفای عباسی از سوی زیر نفوذ و قدرت سلاجقه ترک بودند و از طرف دیگر از جانب صلیبیون مورد تهدید قرار می‌گرفتند. غزالی چنان اعتبار و حرمتی برای عرفان و تصوف نزد الهیون اهل سنت کسب کرد، که مذهب صوفیه نیز در برنامه درسی الزهر و دیگر مراکز آموزشی مشابه گنجانیده شد. وی ضمناً با معرفی نمونه عالی رفتار معنوی و اخلاقی توانست جان تازه‌ای در کالبد تفکر بی‌روح سده پنجم هجری (یازده میلادی) بدمد. غزالی با دانشی جامع و با زندگانی به شیوه اولیای جامع و با قدرت روحی عارفانه، علم کلام را به اوج کمال رسانید. گرچه مکاتب جدید دیگر توسط علما تأسیس شد و کتب درسی بسیاری توسط نویسندگان دیگر تالیف گردید، ولی دروس علم کلام به ویژه از اصولی که اشعری و غزالی مدون کرده بودند، اقتباس شده است. (داج، ۱۳۶۷: ۴۹) از مشخصات کلام اشعری؛ جبرگرایی، تقدیرگرایی، خمود، ظاهرگرایی، تکیه بر نقل تنها به جای عقل، و صبر در برابر آنچه بر سر جامعه انسانی توسط مستبکران و مستبدان زمان می‌آید. گرچه همان‌گونه که اشاره شد سیدجمال و عبده در پروژه اصلاحاتی

خود، تلاش‌های زیادی در جهت تغییر این رویکرد غالب انجام دادند، اما تلاش آن‌ها در سطح باقی ماند و نتوانست ریشه‌های درماندگی فکری را درمان کند. (عنایت، ۱۳۸۵: ۱۲۵) آنان تنها موفق شدند جریان عقلی و فلسفی را تا حدی وارد الازهر نمایند، اما در برچیدن بساط اشاعره ناکام ماندند و کلام اشعری به همراه فقه شافعی که از دیرباز توسط صلاح‌الدین ایوبی وارد الازهر شده بود؛ همچنان پابرجا ماند.

به دلیل انسداد باب اجتهاد و فقدان رویکرد عقلی و پذیرش کلام اشعری، علمای کهنه‌اندیش الازهر به هیچ وجه توان درک و پذیرش افکار جدید و متری را نداشتند. تفکر اشعری‌گری و فقه شافعی که از قبل وارد الازهر شده بود، زمینه لازم برای اصلاحات و برون‌رفت از وضعیت فعلی را فراهم نمی‌ساخت. اطاعت از حاکم جائز و اهمیت علوم نقلی در مقایسه با علوم عقلی که در تفکر اشعری منزلت والایی داشت، نمی‌توانست عرصه را برای تفکر انقلابی و اصلاحی و در نتیجه، علوم جدید فراهم سازد. در مجموع، باید اذعان کرد که در عمل، اصلاحات مورد نظر سیدجمال، نه تنها لباس تحقق نپوشید، بلکه الازهر در تفکر اشعری‌گری و فقهی خود مصمم‌تر گردید. البته در این میان نباید نقش سیاست محمدعلی پاشا در وابسته‌سازی الازهر به دولت و همچنین نقش جمال عبدالناصر در انتخاب رئیس الازهر توسط دولت را در اضمحلال استقلال الازهر نادیده گرفت.

نتیجه‌گیری

حوزه علمیه قم و دانشگاه الازهر، دو نهاد علمی معتبر شیعی و اهل سنت در جهان اسلام هستند که بنا به اهدافی که اصلاح‌گران این دو مرکز داشتند، در آن‌ها اصلاحاتی صورت گرفت. پس از اجرای پروژه اصلاحات انتظار می‌رفت تغییرات بنیادین دست کم در محیط پیرامونی آن‌ها؛ یعنی دو کشور ایران و مصر از جمله آثار و پیامدهای آن باشد، اما در مصر نه تنها این انتظار تحقق نیافت، بلکه بالعکس الازهر تابع سیاست‌های دولت شد و از آن زمان به عنوان متغیر مستقل در تحولات سیاسی اجتماعی مصر اثرگذار نبود. دلیل این امر را باید در ماهیت و اهداف متفاوت پروژه اصلاحات و نیز ذات اندیشه و تفکر فقهی اهل سنت جستجو کرد که به مهم‌ترین محورهای آن اشاره خواهد شد:

۱. اندیشه اصلاح در الازهر، ابتدا از سوی کسانی مطرح شد که در خارج تحصیل کرده بودند. ابتدا محمدعلی پاشا برنامه اصلاحی را اعمال و سپس سیدجمال، اولین کسی بود که برنامه اصلاحی الازهر را ارائه کرد که از خارج الازهر وارد شده بود؛ گرچه این برنامه توسط عبده ادامه یافت، اما فراگیر نشد و مقبولیت همگانی پیدا نکرد. در حالی که اندیشه اصلاحی در حوزه علمیه قم توسط مدرسین آن مرکز و در درون آن سرچشمه گرفت.

۲. به لحاظ مالی، الازهر از زمان محمدعلی پاشا استقلال خود را از دست داد و وابستگی شدید مالی به دولت پیدا کرد. در زمان جمال عبدالناصر، این وابستگی یک گام به جلوتر رفت و رؤسای آن نیز که تا آن زمان، توسط علما تعیین می‌شد، از این پس توسط رژیم منصوب می‌گردید که این امر، موجبات وابستگی همه جانبه الازهر به نظام سیاسی را فراهم نمود. اما حوزه‌های علمی شیعی، استقلال مالی خود را از دولت حفظ نمود.

۳. مشهور فقهای اهل سنت، اطاعت از حاکم جائز و همکاری با وی را به استثنای برخی موارد خاص واجب دانسته‌اند. بالعکس در فقه سیاسی شیعه، حرمت چنین عملی محرز بوده و این مسئله از مشهورات فقه شیعه به شمار می‌رود. دستگاه کلامی اشعری که بر الازهر حاکم بود، نقش مهمی در ایستایی الازهر داشت. بدیهی است این دو امر، نقش مؤثری در وابستگی نهاد علمی الازهر به دولت ایفا کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. امام خمینی (ره) از جمله علمایی بود که در سال ۱۳۲۳ پس از وفات مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، مرحوم بروجردی را به اقامت در شهر قم تشویق کرد. ایشان به این دلیل از بروجردی حمایت به عمل آورد که مرحوم بروجردی دارای سابقه مبارزاتی علیه رضاخان بوده است.
۲. «التَّيْبَةُ تُرْمَسُ الْمُؤْمِنِ وَ التَّيْبَةُ حِزُّ الْمُؤْمِنِ».
۳. عبده می‌گوید: در آن زمان تلاش کردم شیخ الازهر محمد انبائی را به اصلاح [آموزشی] الازهر اقناع کنم، ولی وی سر برتافت. مثلاً به وی پیشنهاد تدریس مقدمه ابن‌خلدون دادم و از فواید آن گفتم، اما پاسخ منفی داد و گفت چنین چیزی رسم نیست. (فضل الرحمن، ۱۳۸۴: ش ۶۱)

منابع

۱. ابن‌عبدالقادر، أمحدین علی؛ العبیدی، أبو‌العباس الحسینی؛ المقریزی، تقی‌الدین (۱۴۱۸ ق)، *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*، بیروت، دار الکتب العلمیه، الأولى.
۲. اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۱۲ ش)، *مقالات جمالیه*، نگارش: میرزا لطف‌الله‌خان و استنساخ.
۳. امین، احمد (۱۳۷۶)، *پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید*، ترجمه: حسن یوسفی اشکوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۴. توکلی، یعقوب (۱۳۷۳)، *اسلام‌گرانی در مصر*، تهران، نشر حدیث، چاپ اول.
۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۷۵)، *سید جمال حوزه‌ها*، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۶. جوادزاده، علیرضا (۱۳۸۵)، زیر نظر سید محسن صالح، جامعه مدرسین از آغاز تاکنون، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱، چاپ اول.
۷. الجوادی، محمد (۲۰۰۹م)، *الشیخ الطواهری و الاصلاح الازهری*، القاہرہ، مکتبہ الشروق الدولیہ، الطبعة الاولى.
۸. حر عاملی (۱۴۰۹)، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البیت (ع).
۹. حلبی، علی اصغر (۱۳۵۰)، *زندگی و سفرهای سید جمال‌الدین اسدآبادی*، تهران، انتشارات زوار.
۱۰. خدوری، مجید (۱۳۷۴)، *گرایش‌های سیاسی در جهان عرب*، ترجمه عبدالرحمن عالم، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چاپ سوم.
۱۱. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. _____ (۱۳۸۲)، *تهذیب‌الاصول*، اسماعیلیان.
۱۳. _____ (۱۳۸۵)، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ یازدهم.
۱۴. _____ (بی‌تا)، *کشف‌الاسرار*، (بی‌جا)، انتشارات محمد.
۱۵. داج، بایارد (۱۳۶۷)، *دانشگاه‌الازهر؛ تاریخ هزار ساله تعلیمات اسلامی*، ترجمه: آذر میدخت مشایخ فریدنی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. روحانی، سیدحمید (۱۳۵۹)، *بررسی و تحلیل از نهضت امام خمینی*، انتشارات راه امام، چاپ ششم.
۱۷. صالح، سیدمحسن (۱۳۷۸)، *یاران صادق آفتاب؛ درنگی در پیشینه و تلاش‌های جامعه مدرسین حوزه علمیه قم*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۸. عماره، محمد (۱۳۹۱)، *بیداری اسلامی؛ انقلاب مصر*، ترجمه: مهدی عوض‌پور، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.
۱۹. عنایت، حمید (۱۳۸۵)، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ ششم.
۲۰. فخرالدین طریحی (۱۴۱۶ق)، *مجمع‌البحرین*، کتابفروشی مرتضوی.
۲۱. الفقی، محمد کامل (بی‌تا)، *الأزهر وأثره فی النهضة الأدبیة الحدیثة*، القاہرہ، المطبعة المنیریة بالأزهر الشریف.
۲۲. قدسی، احمد (۱۳۸۰)، *بیش از نیم‌قرن خدمت به مکتب اهل بیت (ع)؛ زندگی‌نامه حضرت آیت‌الله مکارم شیرازی*، قم، انتشارات نسل جوان.
۲۳. کدیور، جمیله؛ (۱۳۷۳)، *مصر از زاویه‌ای دیگر*، تهران، اطلاعات.
۲۴. کرباسچی، غلامرضا (۱۳۸۰)، *تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی [تاریخ حوزه علمیه قم]*، ج اول، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی با همکاری بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی.
۲۵. کرمانی، حجتی (۱۳۷۶)، *بعثت*، تهران، سروش، چاپ دوم.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، دار الکتب الإسلامیة تهران.

۲۷. کمبریج (۱۳۷۱)، سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه: عباس مخبر، تهران، طرح نو، چاپ اول.
۲۸. مراغی، محمد مصطفی (۱۹۳۶)، *تطور التعليم فی الازهر، المقتطف*.
۲۹. موثقی، سیداحمد (۱۳۸۶)، *جنبش اسلامی معاصر، ویراسته ابراهیم برزگر، تهران، سمت، چاپ نهم*.
۳۰. وردانی، صالح (۱۳۸۲ش)، *شیعه در مصر از امام علی (ع) تا امام خمینی (ره)*، ترجمه: عبدالحسین بیبش، تهران، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی.
۳۱. میرعلی، محمدعلی (بهار ۱۳۹۳)، «الازهر و نقش آن در تحولات سیاسی اجتماعی مصر»، *فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام*، ش ۱۰، ص ۹۹-۱۲۲.
۳۲. «نظریه اطاعت از حاکم جائز در فقه سیاسی اهل سنت»، *فصلنامه حکومت اسلامی*، ش ۶۵، ۱۳۹۱، ص ۱۲۵-۱۵۰.
۳۳. خسروشاهی، سید هادی (۱۳۸۹)، «انتفاضه مصر و تفاوت آن با انقلاب‌های مخملی»، *ماهنامه معارف*، ش ۸۳، ص ۴۱-۴۴.
۳۴. آقائی، عبدالرضا (پائیز ۱۳۹۱)، «علل و چگونگی تأسیس حوزه علمیه قم»، *رشد آموزش تاریخ*، شماره ۴۸، ص ۱۴-۱۹.
۳۵. [بی‌نا] (سپتامبر ۱۹۲۸)، «الاتقلاب الفکری حول الازهر و اصلاحه»، *مجله العصور، العدد ۱۳*.
۳۶. رضوی، مرتضی (پائیز ۱۳۸۹)، «درباره تحول در حوزه علمیه به مناسبت مطالبات مقام معظم رهبری در مسافرت به قم»، *سمات*، ش ۳، ص ۴۸-۵۶.
۳۷. سبحانی تبریزی، جعفر (زمستان ۱۳۸۸)، «حوزه علمیه قم و نیازهای آینده»، *کلام اسلامی*، ش ۷۲، ص ۱۲۵-۱۳۱.
۳۸. سلطانی طباطبائی، سیدمحمد، «مصاحبه با آیه الله سیدمحمدباقر سلطانی طباطبائی»، *مجله حوزه*، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۰، ش ۴۳-۴۴، مندرج در پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه.
۳۹. سویدان، احمد محمد (۱۹۸۶م)، «تاریخ الجامع الازهر»، *مجله الفكر العربی، العدد ۴۴*، ص ۱۳۱-۱۴۶.
۴۰. شجاعی زند، علیرضا (پائیز ۱۳۷۵)، «دین و دولت»، *مجله راهبرد*، شماره ۱۱، ص ۱-۴۰.
۴۱. الشمیمس، عبدالمنعم (اپریل ۱۹۸۲)، «ترجمة فکریة الاستاذ الامام محمد عبده»، *مجله الجدید، العدد ۲۴۶*.
۴۲. فضل‌الرحمن، (۱۹ مرداد ۱۳۸۴)، «اصلاح در سنتی‌ترین دانشگاه‌های جهان»، ترجمه مجید مرادی، *خردنامه همشهری* (ضمیمه هفتگی اندیشه)، شماره ۶۱.
۴۳. *مجله الفتح*، شماره‌های ۱۹، ۱۴ ربیع‌الثانی ۱۳۴۵؛ ۲۲، ۶ جمادی‌الاولی ۱۳۴۵؛ ۲۸، ۱۸ جمادی‌الثانی ۱۳۴۵؛ ۳۵، ۸ شعبان ۱۳۴۵؛ ۱۰۸، ۲۳ صفر ۱۳۴۷؛ ۱۰۹، ۱ ربیع‌الاول ۱۳۴۷.
۴۴. المراغی (سپتامبر ۱۹۲۸م)، «اصلاح الازهر»، *مجله العصور، العدد ۱۳*.

۴۵. السیوف، احمد، (تحلیلگر مسائل سیاسی ال‌اھرام مصر)، عزل مرسی کودتای نظامی، سایت شفقتنا
shafaqna.com/
۴۶. مطہری، مرتضی، مجموعہ آثار، نرم‌افزار نور.

فصلنامہ

علمی

پژوہشی

مستقیماً