

سیر تحول ایدئولوژیک اخوان المسلمین مصر و چالش‌های پیش‌رو

معصومه رادگودرزی*

چکیده

مقاله حاضر به بررسی مهم‌ترین تحولات ایدئولوژیک حزب اخوان المسلمین مصر در طول حیات سیاسی هفتادساله آن می‌پردازد. این تحول و انتقال ایدئولوژیک تحت تأثیر و در تعامل با محیط داخلی، منطقه‌ای و فضای بین‌المللی قرار داشته است. محقق برای درک چرایی و عمق تحولات ایدئولوژیک بالا، به بررسی نقاط عطف تاریخی و فکری که موجب این تحولات بوده‌اند، پرداخته و چنین دریافته است که اخوان المسلمین پس از بنیادگذاری حزب توسط البناء و ترسیم خطوط اصلی ایدئولوژیک دینی و سیاسی آن، دو تحول اساسی ایدئولوژیک را تاکنون تجربه کرده است: (۱) ظهور سید قطب در دهه پنجاه میلادی و فراگیر شدن اندیشه رادیکالیسم اسلامی؛ (۲) شکل‌گیری جریان اسلام‌گرای میانه‌رو و نوتفسیری دینی در

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه گیلان (fr.raad1@gmail.com).

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۵/۲۲

فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل، دوره نخست، شماره هفتم، بهار ۱۳۹۲، صص ۱۸۱-۱۴۷.

دهه نود میلادی و تسلط عقیدتی آنان بر ساختار ایدئولوژیک حزب در دهه اول قرن بیست و یک که به اصلاحاتی در مرامنامه حزبی و پذیرش ایده تکثرگرایی سیاسی و ارزش‌های دموکراتیک به عنوان حقوق انسانی پذیرفته شده در اسلام منجر شد. همچنین محقق با توجه به ماهیت عقیدتی - سیاسی مرامنامه حزب، به شناسایی و بررسی چالش‌هایی پرداخته است که حزب اخوان به عنوان حزبی اسلامی در مسند قدرت با آن مواجه خواهد شد؛ چالش‌هایی که نوع پاسخ‌گویی به آنها هم می‌تواند در تحول اسلام سیاسی مؤثر باشد و هم نقطه عطف اساسی دیگری در تاریخ ایدئولوژیک حزب به شمار آید.

واژه‌های کلیدی: *اخوان المسلمین، مصر، اسلام سیاسی، شریعت، رادیکالیسم اسلامی، میانه روی اسلامی، حسن البناء، سید قطب، یوسف القرضاوی.*

مقدمه

حزب اخوان المسلمین مصر به عنوان قدیمی‌ترین حزب سیاسی در جهان اسلام با بیش از هفتاد شعبه در سراسر جهان که ارتباط ایدئولوژیک خود را با حزب مادر حفظ کرده‌اند، یکی از مؤثرترین نمایندگان جریان اسلام سیاسی در قرن حاضر است که در حیات طولانی خود فراز و فرودهای ایدئولوژیک و سیاسی بسیاری را تجربه کرده است. فراز و فرودهایی که هریک در ذات خود بیانگر مرحله‌ای از شکل‌گیری، تکامل و تطور پدیده اسلام سیاسی نیز هستند. به همین دلیل، مطالعه پدیده اسلام سیاسی و اخوان المسلمین، وابستگی متقابل به یکدیگر دارند. به دنبال وقوع مجموعه انقلاب‌هایی که با نام بهار عربی یا بیداری اسلامی شناخته می‌شوند، برای اولین بار حزب اخوان توانست از طریق روندی دموکراتیک به قدرت برسد. این امر، حزب و ایدئولوژی آن را در کانون توجه اندیشمندان و تحلیل‌گران مسائل اسلام و خاورمیانه قرار داد.

در بحث درباره سیر تحول ایدئولوژیک اخوان المسلمین و دلایل آن که هدف اصلی مقاله حاضر است، ارزیابی رابطه میان اسلام و سیاست در ساختار ایدئولوژیک حزب، ضروری است. در این مسیر سؤالات اساسی زیر توسط محقق مد نظر قرار گرفته است. رهبران اخوان از زمان تشکیل حزب تاکنون، چه تعاریفی از اسلام و عملکرد سیاسی - اجتماعی آن ارائه کرده‌اند و چگونه رابطه‌ای را میان اسلام و سیاست تصویرسازی کرده‌اند؟ در مواجهه با پرسش‌های نوین چالش‌برانگیز در ارتباط با شریعت اسلام و توانایی آن برای انطباق با شرایط عصر نوین، چه تلاش‌های فکری در درون هسته اندیشمندان اخوان المسلمین صورت گرفته است و نتایج آن چگونه در تنظیم اهداف و شیوه‌های حزب مؤثر واقع شده

است؟ با توجه به سؤالات فوق و همچنین با توجه به موفقیت اخوان المسلمین در تشکیل دولت، حزب در اداره جامعه احتمالاً با چه چالش‌های سیاسی، اجتماعی و حقوقی در سطح داخلی، ملی و بین‌المللی مواجه خواهد شد که می‌تواند مرام‌نامه حزبی و باورهای ایدئولوژیک آن را تحت الشعاع قرار دهد؟ هدف از سؤالات بالا آن بوده است که روند کلی تحول ایدئولوژیک حزب و تأثیر آن بر ظهور، تطور و تحول اسلام سیاسی شناسایی و ارزیابی شود. برای انجام این مهم، بررسی پدیده اسلام سیاسی، ویژگی‌ها و دسته‌بندی‌های آن برای درک تأثیر متقابل ایدئولوژی اخوان و جریان کلی اسلام سیاسی بر یکدیگر حائز اهمیت است.

۱. اسلام سیاسی، گرایش‌ها و ویژگی‌های آن

اسلام سیاسی چیست و چگونه در دنیای معاصر عمل می‌کند؟ این پدیده توسط اندیشمندان چگونه شناسایی شده است؟ اسلام سیاسی چه چالش‌هایی برای جهان اطراف خود می‌آفریند و با چه چالش‌هایی روبه‌رو است؟ اینها سؤالاتی اساسی هستند که در مطالعه پدیده اسلام سیاسی باید پرسیده شوند. واقعه یازده سپتامبر موضوع اسلام سیاسی را از سطح اکادمیک فراتر برد و به عنوان یک چالش فراروی دولت‌ها قرار داد. هم‌زمان مناقشه فقهی - سیاسی در داخل خود جهان اسلام نیز درباره ارائه تفسیری مورد وثوق و کارآمد از اسلام سیاسی و رابطه این تعریف با نیازمندی‌ها و واقعیات جاری شدت یافت. این مناقشه تاکنون باعث رشد، گسترش، تطور و تنوع نگرش به موضوع اسلام سیاسی در میان اندیشمندان مسلمان شده است و حیات سیاسی کشورهای اسلامی را تحت‌الشعاع قرار داده و در آینده نیز مسلماً تحت تأثیر قرار خواهد داد.

نکته کلیدی در رابطه با اسلام سیاسی این است که اندیشمندان اسلامی چه درک و انتخابی از تعریف ارائه‌شده از دین در ارتباط با حجم وسیعی از موضوعات عملی در جهان اطراف خود دارند (Fuller, 2002: XI). این تنوع درک و تنوع انتخاب از تعاریف، موجب شکل‌گیری گرایش‌های متنوع سیاسی فقهی در میان مسلمانان شده است. نگرش مسلمانان به موضوع مشارکت و استقرار الگوهای دموکراتیک، طیف گسترده‌ای را در بر می‌گیرد. سکولارها به دنبال مدلی از دموکراسی هستند که

جدایی نهاد دین از نهاد سیاست در آن تضمین شده باشد. اسلام‌گرایان محافظه‌کار و سلفیون معتقدند که اسلام مدل حکومتی خاص خود را دارد که از اساس ناهمخوان با ارزش‌های دموکراتیک است. از دگر سو، اسلام‌گرایان میانه‌رو معتقدند که مفاهیم حکومتی سیاسی اسلام همانند شورا، اجماع و اجتهاد در ذات خود ظرفیت آن را دارند که اگر تفسیر نوینی از آنها ارائه شود، همخوانی میان ارزش‌های اسلامی و دموکراتیک را باعث شوند. (Esposito, 2000: 5) این تنوع تعریف از رابطه میان اسلام و سیاست، تعریف پدیده‌ای به نام اسلام سیاسی را دشوار ساخته است. در نتیجه بسیاری از نویسندگان از ارائه تعریف دقیق واژه اسلام سیاسی خودداری می‌کنند و آن را به عهده درک خوانندگان آثار خود می‌گذارند. در میان آن گروه از اندیشمندانی نیز که به ارائه تعریف پرداخته‌اند، تنوع و تفاوت تعریف وجود دارد؛ به ویژه وقتی اسلام با پیشنهادهایی نظیر اسلام رادیکال، اسلام انقلابی و اسلام بنیادگرا همراه شود. این تنوع پیشنهادهای نشانگر دیدگاه‌های مختلفی است که ساختار اسلام سیاسی را شکل می‌دهد و ارائه تعریف جامع از آن را مشکل می‌سازد. گراهام فولر دو واژه اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی را معادل فرض می‌کند و تعریفی که از این واژه ارائه می‌دهد، وسیع‌تر از تعاریفی است که دیگر اندیشمندان در ارتباط با واژه اسلام سیاسی ارائه داده‌اند. در نگاه فولر، یک اسلام‌گرا فردی است که معتقد است اسلام به عنوان مجموعه‌ای از باورها، دستورات ارزشمندی در ارتباط با اینکه چگونه سیاست و اجتماع در جهان اسلام باید اداره شوند و چه کسی اداره جامعه و اجرای دستورات اسلام در این زمینه را به عهده داشته باشد، ارائه داده است (Fuller, 2002: XI). به خاطر نقصی که در ارائه یک تعریف کامل از اسلام سیاسی وجود دارد، بیشتر نویسندگان ترجیح می‌دهند واژه‌های اسلام‌گرایی و اسلام‌گرا را به کار ببرند (Karame: 1996: 199-213)؛ در نتیجه تلاش‌های فکری محققان بیشتر به درک اهداف حرکت‌های اسلامی و دلایل بیداری اسلامی معطوف شده تا اجماع بر روی تعریف دقیقی از واژه اسلام سیاسی.

اولاف /تویک در تلاش برای شناسایی خصوصیات اصلی جریان اسلام سیاسی فارغ از دسته‌بندی‌های درونی آن، سه ویژگی مشترک برای انواع جنبش‌های اسلامی فارغ از اهداف و شیوه‌های عمل آنها شناسایی کرده است:

۱. همه آنها حرکت خود را حرکتی اسلامی می‌دانند؛
۲. همه آنها خواهان ایجاد دولتی اسلامی هستند که مطابق با شرایع دینی حکومت کند؛

۳. این حرکت‌ها ساختار جنبش خود را به‌گونه‌ای ایجاد کرده و تحول می‌بخشند که به همین اهداف نائل شوند (Utvik, 1993: 201).

یکی از ویژگی‌های اساسی مشخص‌کننده جنبش‌های اسلامی و اسلام‌گرایان آن است که مسئله اجتهاد و تفسیر مجدد از اسلام و سنت اسلامی و همچنین نیاز به تفسیر مجدد متون مذهبی و به کار بستن آن در عصر معاصر در میان آنان پذیرفته و تأیید شده است. با این نگرش، می‌توان ادعا کرد که اسلام‌گرایی می‌تواند یک پروژه مدرن‌سازی درونی برای خروج از بن‌بست سیاسی اجتماعی موجود در جهان اسلام است، اما این تلاش برای نو کردن و مدرن‌سازی به معنای پذیرش مطلق سنت مدرنیته حاکم بر جهان غرب نیست. همان‌گونه که خان (۲۰۰۱) نشان می‌دهد، اسلام‌گرایان، منتقد اساسی سه موضوع به‌هم‌پیوسته هستند: غرب، مدرنیسم و دولت‌های حاکم. بر اساس اعتقاد اسلام‌گرایان، پذیرش این امر که اسلام یک مجموعه کامل به‌هم‌پیوسته است، به معنای آن نیست که نسخه تدوین‌شده و منسجمی از این مجموعه پیچیده در اختیار مسلمانان قرار دارد. بر این اساس، آنها در تلاش برای ساختارسازی مجدد از درک مسلمانان از شریعت بر اساس تفسیر مجدد از متون مذهبی - اجتهاد - و ارائه برنامه علمی هستند که بتواند عناصر کلیدی حکومتی در اسلام را به حوزه عمل سیاسی وارد کند. خان معتقد است حرکتی عمومی در جهت استفاده از ابزارهای دموکراتیک در میان کسانی شکل گرفته است که آنها را نسل دوم اسلام‌گرایان می‌نامد (Khan: 2001). او از حزب رفاه ترکیه یا سید محمد خاتمی رئیس‌جمهور سابق ایران به عنوان نمونه نسل دوم اسلام‌گرایان نام می‌برد.

مسئله اعتقاد به ارزش‌های دموکراتیک در میان نسل دوم اسلام‌گرایان این سؤال را پیش‌رو قرار می‌دهد که آیا این موضوع باید به عنوان تحولی ایدئولوژیک ارزیابی شود یا نتیجه درسی است که اسلام‌گرایان در طول دهه‌های قبل در جریان تلاش خود برای براندازی حکومت‌های غیراسلامی و سکولار به دست آوردند و به

این نتیجه رسیدند که استفاده از ارزش‌های دموکراتیک به معنای پذیرش تکثرگرایی سیاسی، رفتارندم و رأی مردم، مجلس و قانون آنها را به شکل مناسب‌تری به اهداف مورد نظر نزدیک می‌کند.

بعد از پشت‌سرگذاشتن دوران طلایی اسلام سیاسی در دهه ۷۰ و ۸۰ میلادی که اوج آن وقوع انقلاب اسلامی در ایران بود، این سؤال اساسی مطرح شد که آیا پدیده اسلام سیاسی به دوران افول خود وارد شده است یا ظرفیت ادامه و ایجاد تغییرات بنیادی را در کشورهای مسلمان دارد. مسئله اساسی که این سؤال را دامن زد، روی آوردن جریان‌های اسلامی از تلاش سیاسی به گونه‌ای حرکت محافظه‌کارانه اخلاق‌گرایی بود. این تغییر شیوه و روش بود که *اولیور روی* را بر آن داشت که در کتاب *شکست اسلام سیاسی* در سال ۱۹۹۴ ادعا کند اسلام سیاسی به حرکتی روبه‌زوال تبدیل شده است و دیگر به عنوان نیروی سیاسی - اجتماعی قوی در جهان اسلام شناخته نمی‌شود. (Roy, 1994) کیپل نیز با طرح ادعاهای مشابهی مدعی شد که نهضت‌های اسلامی فاز اول، توسعه خود را در فاصله سال‌های ۱۹۶۶ تا ۱۹۸۹ طی کردند و به دنبال آن دچار سیر نزولی در دهه ۹۰ و دهه اول قرن ۲۱ شده‌اند. او در تحلیل خود از جریان ظهور اسلام سیاسی معتقد است اسلام‌گرایان در این دوره با استفاده از اهرم رأی عمومی یا با فشار سیاسی توانستند به قدرت برسند (Kepel, 2002). اگر این تحلیل مبنای ارزیابی جریان صعود و افول جریان اسلام‌گرایی قرار گیرد، مانع درک سایر شیوه‌هایی خواهد شد که اسلام‌گرایان در طول این دو دهه برای ظهور از آن بهره برده‌اند.

سامی زبیده در تلاش برای مشخص کردن ریشه‌های ایدئولوژیک جریان‌های اسلامی، سه گروه عمده از جریان‌های اسلامی را بر اساس دکتترین، شیوه و ایدئولوژی طبقه‌بندی می‌کند: محافظه‌کار، تندرو یا رادیکال و اسلام سیاسی. زبیده بیان می‌دارد که جریان محافظه‌کار اسلامی، خواهان کنترل اخلاقی و اجتماعی شهروندان خود است. او بهترین نمونه از جریان‌های گروه دوم را گروه‌های اسلامی مصری نظیر جهاد اسلامی می‌داند که بر مبنای اندیشه‌های سید قطب شکل گرفته است. این گروه خواهان ساقط کردن حاکمان دیکتاتور کشورهای اسلامی هستند. گروه سوم یعنی اسلام سیاسی از دو گروه دیگر به واسطه تلاش آنان برای اصلاح

جامعه و نهاد سیاست مبتنی بر دستورالعملی ملی‌گرایانه قابل تشخیص و تمایز است (Zubaida, 2000: 60-78). در مقاله پیش‌رو، محقق تلاش می‌کند نشان دهد اخوان المسلمین در مسیر تحولات ایدئولوژیک خود چه سهمی در شکل‌دادن و عمق‌بخشیدن به عمده‌ترین جریان‌های اسلام سیاسی داشته‌اند و هریک از این جریان‌ها، چه تأثیراتی از ایدئولوژی حزب پذیرفته‌اند.

۱-۱. حسن‌البناء و پایه‌گذاری بنیادهای ایدئولوژیک اخوان المسلمین

اخوان المسلمین در دهه دوم قرن بیستم در شرایطی شکل گرفت که ناسیونالیسم، لیبرالیسم و سوسیالیسم به عنوان ایدئولوژی‌های غالب روز در رقابت برای یافتن جایگاه مناسب در میان مصریان بودند. پدر ایدئولوژیک اسلام سیاسی در مصر، جمال‌الدین اسدآبادی است که در این کشور به خاطر نقشش در ایجاد و گسترش هویت پان‌اسلامیسم شناخته شده است. همچنان که آلبرت حورانی به درستی اشاره می‌کند، برای جمال‌الدین اسدآبادی اسلام تنها یک دین نبود، بلکه تمدن به شمار می‌رفت (Hourani, 1970: 114).

با این نگرش به اسلام، قصد افغانی آن بود که یک هویت مدرن سیاسی اسلامی برای جامعه مسلمانان بسازد که آنها را قادر به رقابت با تمدن غربی سازد. این درک از دین نتیجه تمام مطالعات، مباحثه‌ها و مسافرت‌های سید جمال به اروپا، شمال آفریقا و شبه قاره هند و مطالعه وضعیت جوامع اسلامی و جوامع غربی و ریشه‌یابی آن بود. نگرش افغانی به دین اسلام به عنوان منبع هویت سیاسی، الهام‌بخش اخوان از ابتدا تاکنون بوده است. اندیشه‌های افغانی، از طریق شاگردان برجسته او، رشید رضا و محمد عبده به حسن‌البناء بنیان‌گذار اخوان المسلمین منتقل شد. هدف حسن‌البناء از پایه‌گذاری حزب اخوان المسلمین، احیای اسلام به معنای تئولوژیک آن - آنچه پیش از او توسط جریان وهابیت دنبال می‌شد - نبود، بلکه او اصلاحی سیاسی را در جهان اسلام مد نظر داشت.

البناء که در خانواده‌ای مذهبی به دنیا آمد، آموزش‌های دینی را از پدرش که تحصیل‌کرده الازهر بود و معلمان مدارس دینی در کودکی فرا گرفت. دوران جوانی او مصادف با زمانی شد که جنبش ناسیونالیسم مصری، فعال شد. او با علاقه به این

جنبش، پیوسته و در تظاهرات و اعتصابات آنها شرکت می‌کرد. او بعداً در این مورد گفته بود که علی‌رغم دل‌بستگی عمیق به صوفیه و نیایش‌های دینی، از ابتدا باور داشتم که خدمت به وطن، فریضه‌ای واجب و غیرقابل‌انکار و هم نوعی جهاد است (Harris, 1964: 114). این گفته، دل‌بستگی هم‌زمان‌البناء را هم به وطن و هم به دین به نمایش می‌گذارد و اینکه چگونه این دو مفهوم جدایی‌ناپذیرند. برای او دفاع از مصر، دفاع از اسلام بود. گفتنی است که مصریان در این زمان یا دل‌بستگی به جریان ناسیونالیسم عربی داشتند یا تنها اسلام‌گرای صرف بودند و جریان بینابینی وجود نداشت. البناء جزء اولین کسانی در مصر بود که تلاش کرد میان این دو مفهوم ارتباط برقرار سازد. دهه ۲۰ میلادی زمانی که البناء در کالج دارالعلمای قاهره که کالجی با گرایش‌های سکولار بود، درس می‌خواند، متوجه شد که تاج‌اندازه ایده مصر سکولار مدرن در میان دانشجویان، پذیرفته شده است. ایده‌ای که برای البناء نفی تمام میراث دینی مصر و تمدن اسلامی ایجادشده در سایه آن محسوب می‌شد؛ بنابراین تصمیم گرفت در این مسیر، حزب اخوان‌المسلمین را در جهت خدمت به سرزمین اجدادی و همچنین مذهب و ملت ایجاد کند (Mitchell, 1993: 8).

بنیاد نهادن اخوان درحقیقت پاسخی به جریان‌های غالب سیاسی در اوایل قرن بیست در مصر بود. بسیاری دیگر از اندیشمندان و فعالان مصری همانند البناء، احساس می‌کردند جریان غربی‌سازی تمام‌عیار به بن‌بست رسیده است و باید حرکتی در جهت بازگشت به خویش صورت گیرد. برای اعضای اخوان، این به معنای بازگشت به اسلام و حفاظت از مسلمانان در برابر تلاش غرب برای تخریب مذهب و مرعوب‌سازی مسلمانان در برابر مدرنیزاسیون غربی بود (Gershoni & Jankowski, 1995: 38-48). تأکید البناء بر این بود که اسلام سیستمی منسجم و سازمانی اجتماعی است که همه جنبه‌های زندگی انسان را شامل می‌شود (Al-Banna, 1978: 36). این سیستم قادر است تمام جنبه‌های زندگی بشر را پوشش دهد و به خاطر این شمول، غیرممکن است که بتواند در آن، سیاست را از مذهب جدا کرد (Al-Banna, 1978: 36)؛ پس با توجه به این واقعیت، تمام قانون‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های انجام‌شده در کشور باید مبتنی بر تعالیم دین باشند. بخش بزرگی از تأکید او در قانون‌گذاری متوجه مسائلی است که در شریعت

اسلامی با عنوان امریه معروف و نهی از منکر شناخته می‌شود. البناء معتقد بود که این اصل، بنیادین‌ترین بخش مذهب را تشکیل می‌دهد و بی‌توجهی به آن، موجب تخریب کل مذهب می‌شود. توجه به این اصل و حفاظت از ارزش‌های اخلاقی، محور اصلی فعالیت‌های البناء بود که در نامه‌ای که او در سال ۱۹۳۶ به پادشاه مصر نوشت و درخواست‌های خود را برای تشکیل دولتی اسلامی در آن بیان کرد، کاملاً هویدا است (Al-Banna, 1978: 103-131).

او ریشه بسیاری از مشکلات اخلاقی و سیاسی - اقتصادی جهان اسلام را در تسلط فکری، فرهنگی و سیاسی غرب بر جامعه مسلمانان معرفی می‌کند و با مذمت اخلاق فردگرایانه و منفعت‌طلبانه مسلط بر جامعه غربی، شیوع و تسلط این اخلاق را از دلایل اصلی انحطاط مسلمانان در دوران معاصر می‌داند. برای البناء مفهوم جهاد وقتی ضرورت پیدا می‌کند که سرزمین‌های مسلمانان توسط غیرمسلمانان به تصرف درآمده باشند و این جهاد نه تنها به صورت جمعی، بلکه به صورت فردی نیز بر مسلمانان لازم و واجب است. او در توصیف گفته پیامبر مبنی بر ضرورت جهاد اکبر و جهاد اصغر، جهاد اکبر را جهاد ذهنی و فکری برای ارتقای شخصیت و منش فرد مسلمان و جهاد اصغر را جنگ با غاصبان سرزمین اسلامی می‌داند (Al-Banna, 1978: 155). با توجه به آنچه گفته شد، به وضوح قابل درک است که برنامه اصلی البناء، پایه‌گذاری اصلاحی عمیق در جامعه اسلامی به صورت کلی و جامعه مصر به صورت ویژه بود که شامل اصلاح فردی، مذهبی، اجتماعی و سیاسی می‌شد.

اگرچه از ابتدا، هدف بنیان‌گذاران اخوان تأسیس کشوری اسلامی بود، ولی در فعالیت‌های آنان درخواستی برای اجرای گروه خاصی از قوانین شریعت وجود نداشت. در حقیقت موضع اخوان هرگز موضعی تئولوژیک نبوده است، بلکه آنها تلاش می‌کردند تا راه‌حل مناسبی برای مشکلات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه مصر ارائه کنند. از نظر آنها، در مقایسه با ایدئولوژی رایج عصر که شامل لیبرالیسم، سوسیالیسم و ناسیونالیسم بود، اسلام راه‌حل نهایی به شمار می‌آمد. این باور بعدها در شعار اخوان المسلمین هویدا شد: «الاسلام هو الحل، اسلام راه‌حل ما است». آنها تلاش خود را بر این امر متمرکز کردند که اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی و نظام هویتی و نه تنها مجموعه‌ای صرف از قوانین شرعی معرفی کنند، آن‌گونه که

توسط سلفی‌ها و وهابی‌ها تبلیغ می‌شد. در این زمان، مصر تحت اداره قدرت استعماری انگلستان بود. اخوان تلاش می‌کردند تا با اتحاد با احزاب دیگر همانند پان‌عرب‌ها، ناسیونالیست‌ها و پان‌اسلامیت‌ها با استعمار به مبارزه برخیزند. البناء در این مسیر، مفاهیم مدرن سیاست همانند تکثرگرایی، قانون اساسی و نقش قانون در اداره جامعه و آزادی‌های فردی و مدنی را پذیرفت (Moussalli, 2009: 24).

اصلاحی که اخوان به دنبال آن بودند، اصلاحی سیاسی بر مبنای باورهای دینی و هویت عربی مصر بود که ذاتی مداراگرایانه با سایر ادیان و باورها در درون خود داشت. در این مسیر، تلاش عمده رهبران اولیه اخوان بر ایجاد و گسترش هویت اسلامی - سیاسی و اجرای قوانین دینی بدون تأکید بر دسته‌ای خاص از مقررات شرعی برای ایجاد کشوری اسلامی بود. درحقیقت اخوان بحث‌های سیاسی و اجتماعی خود را بر بنیاد اسلام پایه‌ریزی کردند، ولی هدف نهایی آنها سیاسی بود.

در سال ۱۹۳۷ اخوان شروع به گسترش در خارج از مرزهای مصر کردند، ولی پیام ایدئولوژیکی و درحال‌گسترششان در تمام کشورهای دیگر، مشابه باقی ماند. اخوان در سراسر جهان عرب، مروج هویتی اسلامی - سیاسی مبتنی بر اجرای شریعت و ایجاد کشوری اسلامی شدند (Helfont, 2009A: 12). درحقیقت در این زمان اخوان‌المسلمین تبدیل به سازمانی بین‌المللی در سراسر خاورمیانه شد که تمام شاخه‌های آن، تاکنون رابطه‌ای غیررسمی با اخوان‌المسلمین مصر به عنوان مرکز سازمان داشته‌اند. در دهه‌های ۳۰ و ۴۰ میلادی، حسن البناء حزب اخوان‌المسلمین را تحت کنترل کامل خود اداره کرد. این کنترل کامل در سایه انعطاف ذهنی هم‌زمان او به هویت ملی و هویت دینی به دست آمد و حفظ شد. در آن زمان، جمعیت اخوان از نظام سیاسی حاکم بر مصر، هواداری و حمایت می‌کردند. البناء در همین سال‌ها برای انتخابات مجلس مصر نامزدی خود را اعلام کرد، ولی بعداً از رقابت‌ها کناره گرفت و در ازای آن با دولت توافق کرد تا بعضی از قوانین شرعی را در کشور به اجرا بگذارد (Mitchell, 1993: 16).

در سال‌های جنگ جهانی دوم که دولت انگلستان برای مقابله با آلمان حضور پررنگ‌تری در مصر به هم رساند، اخوان همراه با احزاب ناسیونالیست، خواستار مقابله با دولت انگلستان شدند، امری که ملک فاروق خواهان آن نبود؛ بنابراین به

سرکوب احزاب مخالف دست زد. پاسخ اخوان، تشکیل گروهی سرّی و روی آوردن به مفهوم جهاد برای حفاظت از کشور اسلامی و مقابله با سرکوب دولت بود. پایان جنگ نقطه پایان فعالیت‌های مسلحانه اخوان بود و آنها دوباره به فعالیت سیاسی و اجتماعی روی آوردند، امری که پایه‌های حزب را بر مبنای آن ایجاد کرده و قوام بخشیده بودند، اما بحران فلسطین و عدم تحرک لازم دولت مصر، خشم اخوان را باعث شد و درگیری‌هایی میان دولت و اخوان پیش آمد که منجر به غیرقانونی شدن فعالیت حزب و دستگیری رهبران آن غیر از حسن البناء شد. البته در سال‌هایی که گروهی از اخوان، حرکت‌های خشونت‌آمیز را در پیش گرفتند، البناء همواره مخالفت خود را با استفاده از ابزارهای خشن برای پیشبرد سیاست‌های حزب، اعلام می‌کرد. البناء در سال ۱۹۴۹ ترور شد و فصل اول فعالیت‌های حزب به پایان رسید.

۲-۱. سید قطب، ایجاد جنبش رادیکالیسم اسلامی و انشعاب ایدئولوژیک در اخوان

حسن الهضیبی جانشین البناء، یک قاضی عالی‌رتبه بود که همانند البناء بر اسلام به عنوان هویتی سیاسی برای مصریان، تأکید می‌کرد. مخالفت اخوان با سیاست‌های ناسیونالیستی و عرب‌گرایی ناصر و عدم توجه او به اجرای مقررات دینی در کشور، باعث مقابله‌ای شد که به سرکوب شدید اخوان و اعدام رهبران آن انجامید. این امر افزون بر مسئله فلسطین و شکست اعراب از اسرائیل، نقطه عطفی در تاریخ تحول ایدئولوژیک حزب با ظهور سید قطب و تجدید نظر اساسی او در ایدئولوژی حزب و ارائه تعریفی جدید از مسئله سیاست و حکومت در اسلام به شمار می‌آید. سید قطب از مؤثرترین تئوریسین‌های سیاسی اخوان المسلمین است که اندیشه‌های او در شکل‌گیری جریان رادیکالیسم اسلامی و ظهور گروه‌های شبه‌نظامی در سراسر جهان اسلام در چند دهه گذشته نقش بنیادینی ایفا کرده است. او همانند البناء در سال ۱۹۰۶ به دنیا آمد و به خانواده‌ای روستایی تعلق داشت. همانند البناء در مدارس جدید درس خواند و پیشه معلمی را انتخاب کرد و هر دو به دست دولت حاکم بر مصر به قتل رسیدند. البناء در سال ۱۹۴۹ ترور شد و سید قطب در سال ۱۹۶۶ در زمان ناصر در زندان اعدام شد.

با وجود این مشابهت‌ها، زندگی سیاسی و فکری سید قطب در مسیر متفاوتی با البناء به پیش رفت. در طول سال‌هایی که البناء، اخوان را بنیاد نهاد، توسعه داد و ساختار ایدئولوژیک آن را پی‌ریزی کرد، قطب عضوی ساده در حزب ناسیونالیست وفد بود. در این سال‌ها علاقه واقعی او نه سیاست، بلکه ادبیات و روزنامه‌نگاری بود. با توجه به جهت‌گیری‌ها و شیوه عمل حزب وفد، قطب به تدریج از حزب فاصله گرفت تا اینکه در سال ۱۹۴۵ به طور رسمی از آن جدا شد. قطب در دهه چهل زندگی خود به اسلام به مفهوم سیاسی آن علاقه‌مند شد و در سال ۱۹۵۱، دو سال بعد از ترور البناء به عضویت اخوان المسلمین درآمد. زمانی که حزب اخوان المسلمین در سال ۱۹۵۴ بعد از اعتراض حزب به سیاست‌های ناسیونالیستی افراطی ناصر، به شدت سرکوب شد، قطب نیز همراه هزاران نفر دیگر دستگیر و پس از محاکمه به ۲۵ سال زندان با کار اجباری محکوم شد. تمام آثار سیاسی او در زندان به نگارش درآمدند؛ جایی که او و همفکرانش به شدت توسط ناسیونالیست‌های افراطی شکنجه شدند و تأثیر این تجربه دردناک در آثار رادیکال این دوره بسیار مشهود است. این در حالی بود که البناء آثار خود را در شرایط سیاسی آرام و امن‌تری به نگارش درآورد.

از دیدگاه سید قطب، اسلام تنها یک تئوری نیست، بلکه یک برنامه است.

«اسلام دینی برای واقعیت‌ها است؛ یعنی برای زندگی و دینی برای جنبش و یک دین برای عمل» (قطب، ۲۰۰۷: ۱۰۲). او توضیح می‌دهد که ایمان واقعیتی مثبت است که باید در هر جنبه از حیات ظهور یابد (قطب، ۱۹۸۲: ۳۹۶۶)؛ بنابراین، «هر عملی که بر پایه ایمان شکل نگرفته، در پیشگاه خداوند ارزش و اعتباری ندارد» (قطب، ۱۹۸۲: ۳۹۶۶). او مهم‌ترین منصفه ظهور و بروز عمل دینی را در میان مسلمانان در جهاد علیه غیرمسلمانان می‌داد و معتقد است جنگ دوره‌ای موقت و گذرا در زندگی مسلمان نیست، بلکه امری نهادینه شده است؛ زیرا حقیقت و دروغ نمی‌توانند با یکدیگر همزیستی داشته باشند؛ بنابراین وظیفه یک مسلمان تا روزی که زنده است، ادامه می‌یابد (قطب، ۱۹۸۲: ۱۴۴۲). او اسلام را به عنوان یک نظام هدفمند تصور می‌کند که همه جنبه‌های زندگی را کنترل می‌کند و قادر به پاسخ‌گویی به همه نیازهای بشر است. همچنین «شریعت تنها محدود به قوانین دینی

نیست، بلکه شامل هر آن چیزی است که خداوند برای سازمان‌دادن به زندگی بشر مشخص ساخته است: حکومت، اخلاق، رفتار و دانش» (قطب، ۱۹۷۵: ۲۶۶)؛ بنابراین دین فراتر از آن معنای ظاهری است که مسلمانان در ذهن دارند؛ دین یک نظام و برنامه برای کل زندگی است (قطب، ۱۹۷۵: ۹۸-۹۹)؛ نظامی جامع و کامل که توسط خداوند خلق شده است و در مقابل نظام‌های ناقص ساخته دست بشر قرار دارد. او هر گونه تلاش برای ارتباط دین اسلام با دیگر ادیان و مکاتب را رد می‌کند و واژه‌هایی همچون سوسیالیسم اسلامی یا دموکراسی اسلامی را بی‌معنا می‌داند (قطب، ۱۹۷۵: ۹۴-۹۳)؛ زیرا اسلام هیچ‌گونه ارتباطی با مکاتب یا سیستم‌های فکری دیگر ندارد و هر گونه مشابهت تنها یک اتفاق است (قطب، ۱۹۷۵: ۱۰۱-۱۰۰). قطب با ارائه دلایل فقهی خواهان آن شد که اسلام از مفاهیم غیراسلامی، پاک و پالوده شود. یکی از این مفاهیم غیراسلامی، مدرنیته است که از مباحث اصلی در بحث‌های توسعه سیاسی محسوب می‌شود. به نظر قطب، متون اسلامی سنتی، توانایی پاسخ‌گویی به نیازهای مسلمانان در همه اعصار را دارند؛ بنابراین نیازی به استفاده از مفاهیم جدید و تمدن مدرن برای تضمین پیشرفت سیاسی و اجتماعی جامعه مسلمانان نیست.

سید قطب تحت تأثیر اندیشه‌های ابو‌علا مودودی، اندیشمند پاکستانی، مسئله جاهلیت را به عنوان یکی از مباحث کلیدی در بررسی زندگی مسلمانان مطرح می‌کند. به عقیده قطب جاهلیت در برابر اسلام قرار دارد و این عصر به دوره قبل از اسلام در شبه‌جزیره عربستان محدود نمی‌شود. عصر جاهلیت محدودیت زمانی ندارد و می‌تواند در هر دوره‌ای و در هر جامعه‌ای مرتباً تکرار شود؛ یعنی جوامعی که از برنامه اسلام برای تنظیم زندگی فردی، اجتماعی و سیاسی منحرف شده‌اند. عصر جاهلیت می‌تواند عصری در گذشته، حال یا آینده باشد (قطب، ۱۹۷۳: ۲۲۴). او جوامع را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: جامعه جاهلی و جامعه اسلامی و بین این دو جامعه نه نقطه مشترکی وجود ندارد، نه جامعه می‌تواند خارج از این دو حالت تصور شود. او وجود جامعه نیمه‌اسلامی و نیمه‌جاهلی را رد می‌کند و معتقد است از آنجایی که تنها یک حقیقت بر اساس دین وجود دارد، هر جامعه‌ای که مبتنی بر حقیقت دین نیست، جاهلی است و حقیقت و درستی نمی‌تواند با

تادرستی و اشتباه ادغام شود؛ بنابراین در جهان دو نوع دولت نیز بیشتر وجود ندارد: دولت الهی و دولت جاهلی. همچنین دو نوع قانون وجود دارد: قانون الهی یا قانون بشری (قطب، ۱۹۷۳: ۲۰۱). او وجود جامعه جاهلی را محدود به جوامع غیراسلامی نمی‌کند و بسیاری از جوامع اسلامی را در طول تاریخ، مصداق جامعه جاهلی می‌داند. او توضیح می‌دهد که جامعه اسلامی راستین بر مبنای قوانین شریعت اداره می‌شود، در حالی که جامعه جاهلی بر مبنای قوانین ساخت بشر اداره می‌شود؛ قوانینی که او آن را مبتنی بر دانش محدود بشر، نیازهای طبقاتی و منافع نژادی یا فردی می‌داند. نتیجه این نظام‌ها، ایجاد نوعی سیستم حکومتی است که گروهی توسط گروه دیگر استثمار می‌شوند (قطب، ۱۹۷۳: ۱۰-۹). تنها اسلام این قابلیت را دارد که با تسلیم کردن انسان به شریعت الهی، او را از قید فرمان‌برداری انسان‌های دیگر برهاند (قطب، ۱۹۷۳: ۸۳)؛ بنابراین، جوامع مسلمان که حاکمیت خود را در اختیار رهبران دنیوی قرار داده‌اند، دارای نظام سیاسی جاهلی هستند. با استثنائاتی قلیل، این عقیده در مغایرت کامل با اعتقاد غالب فرق اسلامی در طول تاریخ، مبنی بر پذیرش حاکمیت رهبران دنیوی قرار دارد که تقید خود را به توحید و پذیرش حاکمیت اصول دینی در جامعه نشان داده بودند. قطب آشکارا اعلام کرد که راه تغییر سرنوشت مسلمانان و بازگشت به اسلام اصیل، آغاز جنگی مقدس است. این شیوه در تضاد مطلق با شیوه البناء قرار داشت که خواهان تغییرات بنیادین در سرنوشت سیاسی و اجتماعی کشورهای اسلامی از راه آموزش و به صورت طولانی‌مدت بود.

موضوع دیگری که اندیشه سید قطب را نسبت به سایر اصلاح‌گرایان مسلمان معاصرش متمایز ساخت، مخالفت او با مفهوم ناسیونالیسم است. البته ریشه این مخالفت را تنها نباید در نگرش دینی او و تفسیری که از متون دینی داشت، جست‌وجو کرد، بلکه شرایط سیاسی عصر جمال عبد الناصر در مصر که ناسیونالیسم عربی را به یک ایدئولوژی پرشور تبدیل کرده بود، در این میان تأثیرگذار بود. قطب معتقد بود که همه اشکال تعصب قومی، نژادی و وطن‌پرستانه تنها در یک جامعه جاهلی می‌توانند وجود داشته باشند و این تعصبات در اندیشه اسلامی پذیرفته شده نیست. او با ارائه تصویری منفی از جامعه عربی قبل از اسلام

که مبتنی بر شرافت‌ها و تعصب‌های قومی و خانوادگی بود، تأکید کرد که اولین و مهم‌ترین موفقیت اسلام این بود که ارزش انسانی فرد را جایگزین این تعصب‌ها ساخت (قطب، ۱۹۸۲: ۵۱۲-۵۱۱). او تعصب برسرزمین پدری یا نژاد را نوعی بت‌پرستی می‌داند که می‌تواند اتحاد و انسجام جامعه اسلامی را نابود سازد. به اعتقاد قطب، یک کشور مسلمان کشوری است که شریعت در آن اجرا شود. تنها عنصر هویت‌ساز فرد مسلمان، دین او است و نه ملیت او. همچنین سرزمینی که مسلمان باید خود را متعلق به آن بداند و از آن دفاع کند، دارالاسلام است (قطب، ۱۹۷۳: ۱۹۷). قطب برخلاف البناء و دیگر رهبران فکری بلندپایه اخوان که وطن‌دوستی یا ناسیونالیسم را به عنوان یک عنصر هویت‌بخش ملی، قابل قبول می‌دانستند، به‌طورکلی با این مفهوم مخالف بود و در مقابله با وفاداری‌های ملی و طایف‌ای، تنها وفاداری به اسلام و خداوند را خواهان بود؛ بنابراین، بنیاد مشروعیت رژیم‌های کشورهای اسلامی را که بر بنیاد غلبه یا انتخاب و تأیید مردم بنا شده بود، رد می‌کرد و آن را برخلاف شرایع اسلام می‌دانست. قطب مفهوم حاکمیت سیاسی دولت را نیز زیر سؤال برد و حاکمیت را تنها از آن خداوند می‌دانست؛ بنابراین، او هر گونه تفویض حاکمیت به رژیم‌های مادی، همانند رژیم ناسیونالیست عبدالناصر را نوعی شرک به حساب می‌آورد (Sivan, 1990: 25).

قطب نگران این بود که چگونه می‌توان به اسلام اصیل و به تبع آن به جامعه اسلامی خالص بازگشت. بازگشتی که خروج از جاهلیت را برای مسلمانان تضمین کند. از نقطه نظر او رسیدن به این آرمان راهی سخت بود که مستلزم فداکاری‌های بسیار است. روند ایجاد این نظام حکومتی از دیدگاه او شبیه ایجاد کشور اسلامی در صدر اسلام است. در ابتدا باید گروهی از مردان جوان، خود را از شر جاهلیت برهانند و روح خود را تنها و تنها تسلیم خداوند کنند و زمانی که این گروه از نظر درونی به استقرار و قوت رسیدند، باید دعوت از سایر انسان‌ها را آغاز کنند؛ دعوتی که پیام اصلی آن تسلیم تنها در برابر خداوند و نه انسان‌های دیگر خواهد بود (قطب، ۱۹۷۳: ۲۴-۲۳). قطب اعتقاد داشت این دعوت از جانب مردم استقبال خواهد شد و این حاکمان کشورها هستند که به‌سادگی تسلیم آن نخواهند شد. پاسخ این حاکمان جهاد است که از سوی قطب به عنوان ابزاری برای حفاظت از

اسلام و ایمان مؤمنان و تضمین حاکمیت خداوند بر زمین انگاشته می‌شد (قطب، ۱۹۷۳: ۸۳). نقطه تفاوت اساسی قطب با سایر اندیشمندان مسلمان، تعریف او از جهاد است. جهاد برای او تنها جنگی دفاعی نیست، بلکه در یک معنای وسیع‌تر دفاع از نوع بشر در برابر هر چیزی است که آزادی او را به خطر می‌اندازد (قطب، ۱۹۷۳: ۸۸-۸۹). میراث علمی و سیاسی قطب و تفاسیر متعددی که از آن به عمل آمد، موجب ایجاد تعارض‌هایی شدید در بین جریان‌های اسلامی و هم در بین اعضای حزب اخوان المسلمین شد. اخوان به‌زودی پی بردند که افکار غیرمصالحه‌آمیز قطب با راهی که البناء برای ایجاد تحول در جامعه اسلامی ترسیم کرده بود، تفاوت و تعارض اساسی دارد؛ مخصوصاً قراردادن مسلمانان در گروه انسان‌های جاهل که جنگ با آنها برای پذیرش اسلام ضروری است، نقطه محوری بحث قرار گرفت و به‌شدت از آن انتقاد شد.

کتاب *معالم قطب*، مانیفست گروه‌های شبه‌نظامی و تندرو اسلامی به شمار می‌رود که محصول این دوران است. اندیشه‌های او مهم‌ترین تأثیر را در شکل‌گیری، ظهور و شیوه فعالیت‌های گروه‌های بنیادگرای اسلامی چون تکفیر و هجرت، جهاد اسلامی، جماعت اسلامی و القاعده در ۵۰ سال گذشته داشته است. آثار و افکار سید قطب و حسن البناء می‌توانند به عنوان برجسته‌ترین دستاوردهای فکری دو دوره متفاوت در توسعه و تحول اندیشه سیاسی در اخوان المسلمین و در سطحی وسیع‌تر اندیشه سیاسی اسلامی دیده شود؛ دو دیدگاهی که دو شیوه متفاوت برای حل معضلات مصر و جهان اسلام ارائه داده‌اند. دیدگاه‌های هر دو نفر از حزب اخوان و مرزهای مصر فراتر رفت و دو جریان متفاوت در مسیر تحول اسلام سیاسی آفرید که تأثیرات آن تاکنون به قوت خود باقی مانده است.

البته اندیشه‌های قطب توسط بخش بزرگی از اعضای اخوان مورد پذیرش قرار نگرفت و آنان همچنان به اندیشه‌های البناء وفادار ماندند؛ برای مثال حسن الهضیبی به عنوان رهبر جنبش اخوان بعد از ترور حسن البناء، بخش بزرگی از اندیشه‌های قطب به‌ویژه اطلاق واژه جاهلی به مردم عصر را نکوهش کرد (Kepel, 2002: 61-64). همچنین *عمر التلمیسانی* - رهبر وقت اخوان المسلمین در سال ۱۹۸۲ - اظهار داشت که سید قطب در آثار خود اندیشه‌های خود را بیان کرده است و نه دیدگاه

اخوان المسلمین را (Kepel, 2003: 63). جریان متعادل اخوان که اکثریت اعضا را شامل می‌شد، همچنان بر این امر تأکید داشتند که اسلام باید از طریق آموزش و توسعه فکری در جامعه اجرا شود، نه با زور و اجبار؛ بنابراین تبلیغ دینی باید دستورالعمل اصلی اخوان باقی بماند. آن گروه از اخوان که نظریات قطب را پذیرفتند، موضع رادیکال‌تری نسبت به مدرنیته و انجام فعالیت‌های سیاسی در ساختار اصول و قوانین پذیرفته‌شده کشور را از خود نشان دادند. به‌رروی، اندیشه‌های قطب اولین و مهم‌ترین انشعاب را در تاریخ حزب در دهه‌های هفتاد و هشتاد میلادی ایجاد کرد. اعضای انشعابی اخوان که تحت تأثیر اندیشه‌های قطب قرار داشتند، اکثراً به عربستان مهاجرت و در آنجا اندیشه‌های قطب را تبلیغ کردند و به صورت کامل از اخوان المسلمین مصر جدا شدند و گروه‌هایی همانند «تکفیر و هجرت» و «جهاد اسلامی» را تشکیل دادند. بیشتر گروه‌های رادیکال اسلامی که در سطوح ملی و بین‌المللی دست به حرکت‌های مسلحانه زدند، خود را وام‌دار اندیشه‌های سید قطب می‌دانند، اگرچه بسیاری از منتقدان اندیشه‌های قطب معتقدند نوعی درک نادرست از اندیشه‌های او باعث ایجاد این رویکرد شده است. این گروه‌ها با رد تفاسیر سایر مسلمانان از دین و وظیفه دینی و سیاسی مسلمانان، آنها را جاهل و حتی خائن نامیدند و هدف حملات خشونت‌بار خویش قرار دادند. جریان اصلی اخوان المسلمین مصر با وفاداری به اصل تبلیغ اندیشه‌های اسلامی از راه آموزش و تلاش برای مدرن‌سازی کشور، به فعالیت سیاسی و اجتماعی خود ادامه داد و مناقشه ایدئولوژیکی که میان قطب و الهضیبی شکل گرفته بود، همچنان به شیوه‌های مختلف بین اعضای اخوان و طرف‌داران قطب در دهه‌های بعد ادامه یافت.

۳-۱. احیای اسلام سیاسی و ظهور اسلام‌گرایان معتدل

بر اساس باور بسیاری از اندیشمندان، جریان احیای اسلام سیاسی در جهان عرب هم‌زمان با اعدام سید قطب توسط دولت جمال عبدالناصر در سال ۱۹۶۶ و شکست اعراب از اسرائیل در سال ۱۹۶۷ آغاز شد (Esposito, 2000: 50). این شکست، نقطه پایانی بر پان‌عربیسم به عنوان یک ایدئولوژی هویت‌بخش و احیاکننده بود که

نزدیک به پنج دهه از ظهور تا افول مورد توجه روشنفکران و توده‌های عرب قرار داشت. ظهور پدیده اسلام سیاسی در این زمان، مشروعیت حکومت‌های کشورهای عربی را زیر سؤال برد. البته ریشه‌های ایدئولوژیک احیای اسلام سیاسی به زمان ایجاد اخوان المسلمین توسط البناء باز می‌گردد؛ زیرا بنیان‌گذاران اخوان، اسلام را به عنوان یک سیستم کامل تصویرسازی کردند که جایگزین مناسبی برای غرب‌گرایی، سکولاریسم و ماتریالیسم به حساب می‌آمد که در آن زمان جوامع اسلامی را تهدید می‌کرد؛ به‌ویژه تأکیدی که بر توانایی اسلام به ایجاد تمدن درخشان در قرون اولیه اسلامی توسط اخوان صورت گرفت.

عمر التلمسانی رهبر اخوان در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ میلادی به عنوان منتقد قطب و اندیشه‌های او، بر وفاداری اخوان المسلمین به اصول فکری البناء و همچنین بر ماهیت سیاسی حرکت اخوان تأکید کرد. در این دوران اخوان به تبلیغ اندیشه‌های سیاسی خود مبتنی بر توجه به اصول بنیادین اسلام و احترام به ارزش‌های ناسیونالیستی، دموکراتیک و حقوق بشر بود، ادامه دادند. بهترین شاهد برای زدوده شدن اندیشه‌های سید قطب از ایدئولوژی سیاسی حاکم بر اخوان، ظهور چهره‌های اسلام‌گرای متعادل و اصلاح‌طلبی چون احمد ابوالمجد، یوسف القرضاوی، طارق البشیری و محمد اماره در میان رهبران طراز اول اخوان و تأثیرات جنبش فکری آنان بر بدنه اصلی حزب و اعضا است.

اوایل دهه ۹۰ میلادی با دورانی مصادف شد که رهبران نام‌برده با نفی برداشت طرف‌داران قطب و وهابیون از اسلام و رسالت سیاسی آن، در مجموعه مقاله‌ها و سخنرانی‌هایی به محکوم کردن چهره زمختی که این جریان‌ها در جهان ارائه داده بودند، پرداختند و تأکید کردند که وفاداری به اصول اسلام، می‌تواند با پذیرش مدرنیته سازگاری و همخوانی داشته باشد

(Polka, 2003: 41)؛ به همین دلیل افراد بالا که از رهبران طراز اول اخوان المسلمین بودند، تلاش گسترده علمی را برای تطابق اصول شناخته شده اسلام و علوم غربی با ارائه تفسیری نوین از هر دو آغاز کردند؛ برای مثال در دهه ۱۹۹۰ که مطالعه جامعه مدنی در میان تنورسین‌ها متداول شده بود، طارق البشیری در مناقشه‌ای علمی با اندیشمندان لیبرال مصر ادعا کرد که به جای مطالعه جامعه

مدنی بر مبنای اصول سکولاریسم، این مطالعه می‌تواند بر مبنای اصول اسلام صورت پذیرد و حقوق انسانی و اجتماعی افراد با تفسیری جدید از دین مشخص و معین شود (Zubaida, 1992: 28). این اندیشمندان گفتمانی نوین را شکل دادند که بر مبنای آن، با رد حاکمیت یک نوع تفسیر خاص از اصول اسلام، تفسیری نوین از اصول قدیم را نه تنها امکان‌پذیر، بلکه ضروری اعلام کردند و بدون رد مطلق تفسیرهای سنتی، آن را تنها یک تفسیر در میان طیف وسیعی از تفاسیر دین قرار دادند و به این ترتیب بر تکثیرگرایی تفسیری و امکان و ضرورت اجتهاد نوین برای مطابقت با شرایط روز و حل معضلات بر مبنای واقعیت‌های زمان، در عین وفاداری به اصول تأکید ورزیدند (Helfont, 2009 B). آنان بدین ترتیب به دنبال یافتن راه‌حلی برای رفع بن‌بست‌های سیاسی و ایدئولوژیک مسلمانان در عصر نوین برآمدند. می‌توان به درستی این جریان فکری شکل‌گرفته را با توجه به ساختار سنتی و محافظه‌کار حاکم بر رهبران بلندپایه حزب اخوان در آن زمان، یک جریان مدرن و میانه‌رو سیاسی - اسلامی نامید که در تلاش برای ساختارسازی و فریم‌بندی چهارچوب تئوریک فقهی سیاسی خود برآمده‌اند؛ چهارچوبی که در آن تمدن، هویت و ارزش‌های اسلامی بنیادی بحث‌های سیاسی هستند. باور عمیق این افراد به ارزش‌های دینی و اصول بنیادین آن، باعث شد تا آنها همت خود را برای درک ارزش‌های مدرن از دریچه نگاه اسلام متمرکز و از چسبیدن به یک نوع درک و تفسیر خاص از دین به بهانه حفظ میراث دینی اجتناب ورزند. فقهای میانه‌رو در جهان اسلام برای فائق آمدن بر مشکلات فکری و عقیدتی جامعه اسلامی، به موضوع احیای اجتهاد و بحث درباره ضرورت بازنگری در تفاسیر سنتی توجه خاص مبذول کرده‌اند. یوسف القرضاوی از فقهای به‌نام امروز جهان اسلام و از رهبران فکری و معنوی اخوان المسلمین، این امر را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«نوآوری به معنای احیای اجتهاد به وسیله علمای عالی‌رتبه است. ما خواهان احیای اجتهاد هستیم. ما نباید بر اساس ذهن و فکر پدرانمان فکر کنیم؛ چون مشکلات نیازها و زمان ما با زمان آنها متفاوت است. ما نباید اجازه دهیم مردمانی که قرن‌ها قبل در گذشته‌اند، به جای ما فکر کنند. رهبران فقهی ما در زمان حیات خود، افکار و عقاید خود را تغییر داده‌اند... ما نیز

باید گفتمان خود را برای مطابقت با زمان و عصر خود، محیط و نیازهای خود تغییر دهیم» (Helfont, 2009 B: 43).

القرضاوی در یک سخنرانی درباره شیوه فقهی و سیاسی میانه‌روی و اعتدال چنین توضیح می‌دهد:

«میانه‌روی و اعتدال به این معنا نیست که ما از حقوق، مسئولیت دینی و هویت فرهنگی خود چشم‌پوشی کنیم. این درک غلطی از میانه‌روی است. میانه‌روی به معنای جدا کردن مسیر و شیوه عمل از جریان بنیادگرا و رادیکال تندرو و از آنانی است که شیوه غفلت و سهل‌انگاری را پیش گرفته‌اند؛ زیرا هر دو این جریان‌ها برای ملت ایجاد خطر می‌کنند. ما خواهان گونه‌ای از میانه‌روی و تعادل هستیم که بر اصول تأکید و ایستادگی می‌کند و در عین حال متغیرهای مختلف را نیز در نظر می‌گیرد و ملاحظه می‌کند» (Helfont, 2009 B: 43).

از گفته‌های فوق برمی‌آید که این چهره تأثیرگذار در ایجاد مکتب فقهی - تفسیری میانه‌رو، در تلاش است تا تعریفی از دین ارائه دهد که هم به زمان خود مرتبط باشد و هم نگاه واقع‌بینانه‌ای به آینده داشته باشد.

اندیشمندان مسلمان سیاسی میانه‌رو، تکثرگرایی و ارزش‌های دموکراتیک را به عنوان حقوق انسانی که در مذهب بر آنها تأکید شده است، فرض و تأیید می‌کنند. آنها برای تفسیر مجدد واژه‌هایی همچون شورا، اجماع، اختلاف، اقلیت‌ها و امر به معروف و نهی از منکر و غیره تلاش می‌کنند تا درکی به‌روزتر و قابل انطباق‌تر با شرایط زمان را فراهم آورند. این تلاش‌ها منجر به این شده است که این گروه از اندیشمندان، درک تاریخی سنتی از شریعت را ناکارآمد در پاسخ‌گویی به مسائل اساسی همچون حقوق بشر، تکثرگرایی و دموکراسی بدانند. این اندیشمندان با فاصله گرفتن از تعاریف سنتی سلفیون و وهابیون، تلاش علمی و سیاسی خود را در این زمینه، به‌گونه‌ای ضرورت و الزام دینی برای خود فرض کرده‌اند (Moussalli, 2009: 24). واژه‌های شورا و اجماع که کلمات کلیدی در دکترین مشروعیت سیاسی دولت هستند، پایه‌ای برای بحث بر موضوع حقوق بشر و آزادی‌های دموکراتیک در

جامعه شده‌اند.

این تلاش ایدئولوژیک رهبران میانه‌رو اخوان که از تحصیلات دانشگاهی بالایی برخوردار بوده‌اند و عموماً به طبقه متوسط و شهری تعلق داشتند، البته از سوی نیروهای محافظه‌کار و مسن‌تر چندان مورد پذیرش و استقبال قرار نگرفت. این امر باعث شد تا ورود این اندیشه‌ها به مرام‌نامه حزب و به تبع آن به ساختار سیاسی با تأخیر و چالش درونی همراه شود که موجب اعتراض اعضای تحصیل‌کرده‌تر و جوان‌تر حزب قرار گرفت و اولین انشقاق سیاسی را در تاریخ حزب ایجاد کرد. انشقاقی که موجب شد تا ساختار ایدئولوژیک و رهبری حزب زیر سؤال رود.

۲. ظهور حزب الوسط: دلایل و پیامدها

حزب اخوان المسلمین از ابتدای تشکیل، با هدف تعقیب اهداف سیاسی، دینی و اجتماعی شکل گرفت و به مرور زمان در ساختار داخلی آن و به‌ویژه در دهه‌های اخیر، این بحث مطرح شد که حزب تاچه‌اندازه باید بر مشارکت سیاسی تأکید ورزد. درخواست برای کناره‌گیری کامل از فعالیت سیاسی، تنها از سوی منتقدان حزب در برهه‌ای مطرح شده بود و مشارکت سیاسی، هیچ‌گاه از دستورالعمل حزب، خارج نشد. آنچه مرتباً در دو دهه اخیر بر آن تأکید می‌شد، نه اصرار بر افزایش مشارکت سیاسی، بلکه برنامه‌ریزی برای هدایت جامعه به سوی اجرای بیشتر اصول اسلام بوده است که از سوی نیروهای سنتی محافظه‌کار بر آن تأکید می‌شد، اما این شیوه تفکر و عمل موجب تنش‌های داخلی نیز در حزب بوده است.

در دهه ۹۰ میلادی، انشعابی در اخوان صورت گرفت که از دل آن حزبی جدید به نام حزب الوسط ایجاد شد. برای این انشعاب حزبی، دلایلی چند هم از سوی بنیادگذاران حزب جدید و هم اندیشمندان ارائه شده است. دهه ۸۰ و ۹۰ میلادی مصادف با یکی از دشوارترین دوران‌ها برای دموکراسی و فعالیت سیاسی در مصر بود. رژیم مبارک بعد از ترور سادات، سرکوب گسترده‌ای را بر تمام جریان‌های سیاسی در مصر و به‌خصوص احزاب اسلامی اعمال کرد. اخوان المسلمین اجازه فعالیت سیاسی رسمی نداشت و اعضای آن قادر به مشارکت

سیاسی نبودند. رهبران حزب نیز در اعتراض به روند جاری در کشور، علاقه‌ای به مشارکت سیاسی رسمی نشان نمی‌دادند. از دیگر سو در آن زمان رهبران اخوان موافق عضوگیری از غیرمسلمانان و ارتقای زنان به رده‌های بالا در ساختار حزبی خویش نبودند؛ امری که توسط رهبران و اعضای میانه‌رو مورد پذیرش قرار گرفته بود و بر اجرای آن در جهت کارآمد کردن ایدئولوژی و جایگاه حزب در عرصه داخلی و بین‌المللی متناسب با نیازهای زمان تأکید می‌شد. این امور، باعث اعتراض گروهی از اعضای جوان‌تر حزب شد که هم به سیاست بایکوت کامل دولت از سوی حزب اعتراض داشتند و هم خواستار تجدید نظر در موضع حزب در ارتباط با مسئله حقوق اقلیت‌ها و زنان بودند. اعضای حزب جدید معتقد بودند به جای تأکید بر اینکه دولت فاسد است و باید آن را ساقط کرد، می‌توان از طریق مشارکت سیاسی رسمی و فعالیت حزبی نیز دگرگونی تدریجی را در ساختار سیاسی کشور ایجاد کرد.

اصول اولیه مورد تأکید اعضای انشعابی اخوان که حزب الوسط را تأسیس کردند، دموکراسی، شریعت (قوانین اسلامی)، حقوق زنان و رابطه میان مسلمانان و غیرمسلمانان بود. آنان که آشکارا از رهبران میانه‌رو اخوان همچون یوسف القرضاوی به عنوان رهبران معنوی و ایدئولوژیک خود نام می‌بردند، در اساسنامه حزب به صراحت از اهدای حق شهروندی مساوی به همه مصری‌ها، فارغ از مذهب، جنسیت، نژاد و شأن و جایگاه اجتماعی - اقتصادی آنان حمایت کردند؛ درحالی‌که بر اساس تفسیرهای سنتی از دین، زنان و مسیحیان نمی‌توانستند حقوقی برابر با مردان مسلمان داشته باشند. یکی از مهم‌ترین انتقادات اعضای انشعابی الحزب الوسط از رهبران بلندپایه اخوان المسلمین آن بود که نیروهای قدیمی در اخوان، بسیار غیرمنعطف در انطباق با درک و پذیرش شرایط جدید عمل می‌کنند (Takayuki, 2007: 151)؛ بنابراین با تأکید بر نقش بنیادی اندیشه‌های حسن البنا در ایدئولوژی حزب الوسط، اعضای این حزب تأکید می‌کردند که خواهان توسعه و تداوم اندیشه‌های بنیان‌گذار اخوان، در مسیری درست هستند. از نظر رهبران حزب الوسط، در پیگیری اندیشه‌های البنا، به‌ویژه در بخش سیاسی آن ضعیف عمل شده است و همچنین نیاز است در ارتباط با موضوع ایجاد احزاب سیاسی که البنا آن را

نوعی شقاق در جامعه مسلمانان تصور می‌کرد، با توجه به شرایط زمان، تحولی صورت گیرد و همچنین در جایگاه مسیحیان در جامعه اسلامی به عنوان شهروندان دون پایه‌تر تجدید نظر شود (Takayuki, 2007: 151). به‌طور کلی تأکید رهبران حزب الوسط بر آن بود که تأسیس این حزب، به معنای تلاش برای تفکیک دعوت و فعالیت سیاسی از فعالیت‌ها و دعوت مذهبی در ایدئولوژی اخوان المسلمین بوده است و این حزب، بر بخش سیاسی دعوت متمرکز خواهد شد.

ابوالعلاء الماضی یکی از اهداف اساسی حزب خود را پاسخ به یکی از سؤالات اساسی که بیشتر از پنجاه سال است کشورهای منطقه خاورمیانه با آن درگیرند و هنوز پاسخ مناسبی برای آن ارائه نداده‌اند، می‌داند. او در رابطه با این پرسش که بهترین ابزارهای تلفیق شریعت، مخصوصاً قوانین شرعی با زندگی عمومی چیست، بیان می‌کند که حزب الوسط پاسخ سؤال را در درکی مدرن از شریعت جست‌وجو می‌کند و معتقد است برای مسائلی همچون حکومت و شریعت تنها یک الگو و راهنمای کلی ارائه کرده است؛ درحالی‌که تصمیم‌گیری در ارتباط با جزئیات امر، باید متناسب با دانش انسان و تجارب فرهنگ اسلامی باشد (Hamzawy, 2006).

به دنبال تشکیل الحزب الوسط و همچنین تجربه اخوان المسلمین در اردن و مراکش که حزب سیاسی مستقلی را برای پیگیری اهداف سیاسی، جدا از بدنه اجتماعی و مذهبی حزب تشکیل دادند و در رقابت‌های پارلمانی شرکت کردند، در سال ۲۰۰۷ اخوان المسلمین مصر نیز تغییراتی در مرام‌نامه رسمی حزبی خود اعمال کردند که بر اساس آن ایجاد یک حزب سیاسی مستقل پذیرفته شد. تا آن زمان، حزب برنامه‌ای برای عضوگیری از غیراعضای اخوان المسلمین و به‌ویژه اقلیت‌های دینی نظیر مسیحیان نداشت. اصلاحاتی که در این سال در متن مرام‌نامه و دستورالعمل رسمی اخوان المسلمین به عمل آمد، پاسخی به نیازها و درخواست‌های احزاب و همچنین انتقادهای منتقدان از شیوه عمل رهبران اخوان ارزیابی شده است (Hamzawy & Brown, 2002: 2). تأسیس حزب آزادی و عدالت هم‌زمان با وقوع انقلاب و سقوط دولت مبارک به عنوان شاخه سیاسی حزب اخوان المسلمین از جانب بعضی از اندیشمندان، به معنای درک این واقعیت از سوی این رهبران برای هماهنگی و تلفیق با چهارچوب‌های دموکراتیک شناخته‌شده در دنیای سیاست

ارزیابی شده است (Elshobaki, 2011: 15). قابل ذکر است که بر اساس یکی از دستورالعمل‌های رسمی حزب آزادی و عدالت، باید ۳۰ درصد اعضای خود را از میان غیرمسلمانان عضوگیری کند تا بدین طریق نماینده تمام طبقات و گروه‌های اجتماعی محسوب شود. در این دستورالعمل حزبی، همچنین پیشنهاد ایجاد یک شورای جدید، شامل علمای بلندمرتبه در سطح کشور برای نظارت بر امر قانون‌گذاری و پاسخ‌گویی به سؤالات پیش‌رو در جامعه ارائه شده است تا چالش اساسی پل زدن میان زبان فقهی اسلام و زبان سیاسی آن را به عهده بگیرد. امید می‌رفت این شورا قادر باشد تا مشخص کند در جامعه اسلامی چه قوانینی از شریعت، توسط چه کسانی و به چه نحوی باید اجرا شود. درخواست تشکیل این شورا از دیگر سو، پاسخ به دل‌مشغولی‌های دینی بخش دیگری از اعضای حزب بود که نگران بودند در روند فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی اخوان از مرام‌نامه دینی اولیه پایه‌گذاران خود فاصله بگیرند و دیگر اسلام در مرکز دستورالعمل سیاسی حزب قرار نداشته باشد. در سال‌های اخیر مخصوصاً بعد از اصلاح مرام‌نامه در سال ۲۰۰۷، اخوان بیشتر بر نقش اسلام به عنوان یک مرجع (Reference) در زندگی مسلمانان تأکید می‌کند و نه بر اجرای شریعت (Elshobaki, 2011: 15-16).

۲-۱. ظهور اخوان به عنوان حزب حاکم و چالش‌های پیش‌رو

پیروزی اخوان‌المسلمین در انتخابات پارلمانی و ریاست‌جمهوری مصر، فصل جدیدی را در تاریخ حزب گشود که فرصت‌ها و چالش‌های خاص خود را با توجه به ایدئولوژی حزب ایجاد خواهد کرد. بعضی از چالش‌های پیش‌روی اخوان، ریشه در ماهیت دینی سیاسی حزب و ایدئولوژی آن دارد و بعضی به شرایط خاص حاکم بر مصر برمی‌گردد. گروه سوم نیز نشئت‌گرفته از سطح فراملی است. اخوان‌المسلمین با سقوط حسنی مبارک و بعد از چندین دهه تلاش برای به دست آوردن حق فعالیت آزادانه سیاسی، به عنوان بزرگ‌ترین حزب سیاسی ظهور کرد، ولی درست در این هنگام، فضای باز سیاسی در کشور، اجازه ظهور و رقابت احزاب سیاسی دیگر را هم ایجاد کرد و بسیاری از آنان توسط جوانانی پایه‌گذاری شدند که بنیاد انقلاب مصر بر تلاش آنها شکل گرفته بود. حزب اخوان‌المسلمین

تنها با این احزاب سیاسی تازه‌تأسیس به عنوان رقبای سیاسی روبه‌رو نیست. از دیگر سو، چالش درونی در میان حزب به دو صورت ظهور کرده است. مسئله اول، انشعاب تعدادی از اعضای جوان حزب از شهرهای بزرگ بود که معتقد بودند، سیستم رهبری اخوان غیرمنعطف و دارای ساختاری از بالا به پایین است و این امر، سبب ناخشنودی آنها نسبت به امکان ورود نظریات جدید به حزب می‌شود. مسئله دوم اعتراض تعدادی از اعضا و هواداران به شدت مذهبی و محافظه‌کار حزب است که معتقدند حزب بیش از حد لیبرال شده است. این گروه از منتقدان بیشتر از میان وعظ نواحی روستایی و دور از مرکز مصر بوده‌اند. این امر به معنای مواجهه اصلاح‌گرایان و تندروهای مذهبی در درون حزب و با حزب است.

حزب با دو شاخه مجزای سیاسی و اجتماعی به صورت سنتی، حمایت حدود ۲۰ میلیون نفر از جمعیت کشور مصر را در اختیار داشته است. در زمان حکومت مبارک به خاطر سرکوب شدید سیاسی، حزب انسجام و هماهنگی بیشتری در درون خود داشت، ولی با ایجاد فضای باز سیاسی بعد از سقوط مبارک، تنوع دیدگاه‌ها و شیوه‌ها در درون رهبران و اعضای عالی‌رتبه حزب آشکار شده است و انسجام سابق را ضعیف خواهد نمود. حضور حزب اخوان و دیگر احزاب سیاسی در فضای سیاسی مصر به عنوان جریان‌های سیاسی غالب، اولین پرسشی را که پیش‌رو آورد، رابطه میان مذهب و حکومت و ساختار سیاسی در کشوری است که اکثریت آن مسلمانند، ولی ده میلیون قبطی مسیحی در آن زندگی می‌کنند و دهه‌های طولانی حکومت‌های سکولار بر آن تسلط داشته‌اند. البته از زمان سقوط مبارک، حزب نشانه‌های کمی مبتنی بر تلاش برای ایجاد کشوری با ساختار و نظم کاملاً اسلامی و مبتنی بر تفسیری سخت‌گیرانه از شریعت از خود بروز داده و تأکید رهبران آن، بر احترام به خواست مردم بوده است. درکل تلاش بر این بوده است که اخوان‌المسلمین به عنوان یک حزب میانه‌روی اسلامی معرفی شود. در مصر هیچ حزبی، تقاضای جدایی دین از نهاد دولت را ندارد، آنچه موضوع مناقشه است، شرایط و شیوه‌های تعامل میان دولت و نهاد دین است.

یکی از مسائلی که اخوان در سطح وسیعی با آن روبه‌رو بوده و بعد از این نیز خواهد بود، مسئله قوانین اسلامی است. همه جنبش‌های اسلامی، خواهان اجرای

شریعت اسلامی هستند، اما مسئله اساسی این است که شریعت اسلامی، یک بدنه مدون و مشخص و قطعی نیست که در کتاب‌های شرعی تبیین منسجمی از آن شده باشد، بلکه برعکس، مجموعه پیچیده و غیرمنسجمی از قوانین و تفاسیر است که در طول نسل‌ها جریان پیدا کرده و مکاتب فقهی مختلفی را تشکیل داده است. تلاش برای ایجاد و اجرای یک سیستم حقوقی که یا کاملاً از شریعت اخذ شده باشد یا بنیاد آن بر شریعت پایه‌گذاری شده باشد، امری بسیار مناقشه‌برانگیز - هم در حوزه دینی و هم در حوزه سیاسی - خواهد بود. افزون بر اینکه بسیاری از تاریخ‌دانان و اندیشمندان علم حقوق در کشورهای اسلامی معتقدند این سیستم حقوقی تاکنون هرگز تدوین نشده است. این تقاضای احزاب اسلامی که قوانین کشور باید متناسب با قوانین شرعی باشد، موجب دل‌نگرانی احزاب و سازمان‌های غیراسلامی شده است. در خاورمیانه، موضوع اهمیت نقش شریعت در قوانین مصوب در کشور بیشتر از آنکه موضوعی دینی باشد، موضوعی فرهنگی است؛ بنابراین حتی احزاب غیراسلامی و سکولار کمتر جرئت این را پیدا می‌کنند که خواهان حذف شریعت به عنوان یک منبع قانون‌گذاری شوند. در عوض آنچه احزاب غیراسلامی و سکولار نسبت به آن هشدار می‌دهند این است که چه تفسیری از شریعت، منبع قانون‌گذاری خواهد شد؟ آنچه این احزاب به آن تمایل نشان می‌دهند، اجتهاد نوین شرعی متناسب با واقعیت‌ها و نیازهای مدرن است، اما چه کسانی قادرند این تفسیر نوین را ارائه دهند و آیا نظریات آنها توسط سایر رهبران دینی و نیروهای مذهبی پذیرفته خواهد شد. همچنین این مسئله که چه کسی حق دارد قانون‌گذاری کند و این قانون‌گذاری باید تحت نظارت چه کسی صورت پذیرد، مناقشه میان احزاب اسلامی و غیراسلامی را شدت بخشیده است.

یکی دیگر از مهم‌ترین چالش‌های پیش‌رو، نشان‌دادن این واقعیت در عرصه عمل است که آیا باور اخوان به دموکراسی، تنها محدود به پذیرش اصول خاصی از آن همانند تکرر احزاب، انتخابات و قانون‌گذاری بوده یا اینکه دیگر ارزش‌های سیاسی و فرهنگی دموکراسی را هم باور خواهند داشت؟ آیا با مفهوم دموکراسی به عنوان یک «تولید غربی» برخورد خواهد شد یا یک میراث ارزشمند بشری که می‌تواند سرمایه هر فرهنگ یا ملتی خاص برای توسعه و پیشرفت باشد. بحث‌های

صفحات پیش عیان ساخت که تاریخچه اخوان نشان داده است رهبران ایدئولوژیک اخوان از انعطافی سیاسی و عقلانی برخوردارند که برعکس جریان‌های افراطی اسلامی همچون وهابیت، سلفیه یا القاعده مشارکت آزادانه‌تر اعضا و طرفداران خود در فرآیندهای سیاسی را امکان‌پذیر ساخته است. آنان در عین حال که می‌توانند مسلمان متشرع، مبلغ مذهبی و حتی یک صوفی باشند، از سوی دیگر می‌توانند یک فعال سیاسی، یک نماینده پارلمان یا عضو یک سندیکای حقوقی باشند. به بیان دیگر رهبران اخوان قادر به درک این واقعیت هستند که تلاش برای ایجاد جامعه‌ای از انسان‌های خوب و مذهبی، آن‌گونه که حسن‌البناء آرزوی آن را داشت و تلاش در این مسیر را از مهم‌ترین دلایل ایجاد اخوان و هدف عمده آنان خواند، الزاماً در عمل نمی‌تواند جامعه‌ای توسعه‌یافته و مدرن را ایجاد کند؛ بنابراین درک جهان اطراف و توانایی انطباق با نیازها و واقعیت‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی باید بخش متمم تبلیغ دینی قرار گیرد. تجربه نشان داده است که انتقال به یک سیستم سیاسی دموکراتیک، معمولاً به مدرن‌سازی منجر می‌شود، ولی مدرن‌سازی الزاماً به معنای سکولارشدن نیست. از دیگر سو، میزان مذهبی بودن یک جامعه، نقشی را که مذهب در روند انتقال به یک جامعه مدرن بازی می‌کند، افزایش می‌بخشد. اما نقش قوی مذهب، الزاماً به معنای مانع ظهور نظم دموکراتیک نیست (Mikail, 2012: 3).

چالش دیگر پیش روی اخوان این است که اخوان به عنوان یک اپوزیسیون در تمام سال‌های حیات خود عمل کرده و هرگز در عرصه قدرت نبوده است. وفادار ماندن به ارزش‌های ایدئولوژیک و باورها و ارزش‌های دینی مادام که احزاب در مقام اپوزیسیون هستند، امکان‌پذیرتر و آسان‌تر است؛ اما اداره کشور، درگیر شدن با مسائل بین‌المللی و اقتضانات داخلی تا چه اندازه اجازه تداوم پاک‌دامنی مذهبی و ایدئولوژیک را در عرصه عمل امکان‌پذیر می‌سازد.

این یک واقعیت است که انتقال موفقیت‌آمیز جامعه مصر از نظامی اقتدارگرا به نظامی دموکراتیک و مدرن که در آن اخوان‌المسلمین نیز نقشی ایفا کرده باشند، می‌تواند شانس احزاب اسلام‌گرا را برای تلفیق موفقیت‌آمیز ارزش‌های دینی با ارزش‌های دموکراتیک افزایش دهد و از دل‌نگرانی‌هایی عمده در این زمینه، هم از

سوی موافقان احزاب اسلام‌گرا و هم مخالفان آنها بکاهد. احزاب اسلامی که سال‌های طولانی از حضور پررنگ در عرصه سیاسی کشورهای عربی محروم بوده‌اند، اکنون به عنوان بازیگران اصلی در سیاست جهان عرب در حال ظهورند. پیروزی اسلام‌گرایان در تونس و مصر در انتخابات نشان می‌دهد که آینده سیاسی جهان عرب، به وسیله تصمیم‌گیرندگانی که دستورالعمل سیاسی آنان بر مبنای باورهای دینی شکل یافته است، ترسیم خواهد شد. هم‌زمان نقشی که مذهب باید در این نظم جدید سیاسی ایفا کند و تأثیری که بر تدوین و اجرای قانون در این کشورها داشته باشد، موضوع یک مناقشه داغ در سطح منطقه و بین‌المللی هم در میان مخالفان سیاسی و هم اندیشمندان است. در این تردیدی نیست که نقشی که مذهب در آینده سیاسی جهان عرب بازی خواهد کرد، از سوی مردم منطقه ترسیم خواهد شد، همان‌گونه که احزاب مذهبی در سراسر جهان نمی‌توانند از فعالیت سیاسی کنار گذاشته شوند، به همان نسبت نیز، پیروزی آنان در عرصه رقابت‌های سیاسی معمولاً دو چالش اساسی را در پی داشته است. چالش اول مخالفت سکولارها با دستورالعمل سیاسی و اجتماعی احزاب مذهبی است که به نام حفاظت از ارزش‌های سکولار و دموکراتیک با هر گونه دستورالعمل مذهبی - سیاسی مخالفت می‌کنند. این مخالفت هم در مصر و هم در تونس، کاملاً ابراز شده است و در سطوحی به درگیری هم کشیده شده است. چالش دوم آن است که چه ترکیبی و تعریفی از آمیزش مذهب و سیاست توسط این احزاب ارائه خواهد شد و دستور کار اجرایی قرار خواهد گرفت؛ برای مثال در منطقه خاورمیانه، مدل مطلوب احزاب اسلام‌گرا به سبک حاکم بر ایران شباهت و تمایل بیشتری خواهد داشت یا ترکیه؟ در جوامع سنتی نظیر جهان عرب، تقریباً مرز میان مذهب، قومیت، سنت و فرهنگ معین و مشخص نیست. به همین دلیل هر کدام از این عناصر می‌توانند تأثیر و تأثر متقابل بر هم داشته باشند و بر تعریفی که از دین و ارزش‌های فردی، اجتماعی و سیاسی در جامعه‌ای دینی تأثیر بگذارد و متناسب با این تعریف مدل متفاوتی از اسلام سیاسی را به نمایش گذارد، همان‌گونه که تاکنون در جهان اسلام اتفاق افتاده است. در انتخابات پارلمان مصر، احزاب میانه‌رو و چندین حزب سلفی مصر، تقریباً معادل دوسوم کرسی‌های پارلمان را به دست آوردند؛ احزابی که همه به نام

احزاب اسلامی، ولی با دستورالعمل‌های کاملاً متفاوت و حتی متناقض به رقابت پرداختند. درک این احزاب و نقش اجتماعی، فردی و سیاسی دین نشان‌دهنده راه دشواری است که اندیشمندان در تعریف اسلام سیاسی و احزاب اسلام‌گرا با آن مواجهند و ابهامی که این تفاوت دیدگاه‌ها بر آینده اسلام سیاسی در خاورمیانه ایجاد کرده است.

این واقعیت که مسلمانان، اکثریت جمعیت جهان عرب را تشکیل می‌دهند، به معنای آن نیست که همه اقشار مردم در این کشورها، به صورت اتوماتیک، حاکمیت اسلام سیاسی را خواهند پذیرفت و ارزش‌های سکولار را نفی خواهند کرد (Mikail, 2012: 2). همچنین این واقعیت که بخش بزرگی از پیروزی احزاب اسلام‌گرا مدیون محرومیت آنان از فعالیت سیاسی قانونی در سال‌های قبل و ظاهر شدن آنها به عنوان متفقدترین جریان سیاسی علیه دولت‌های وقت بوده، وجه خاصی به آنان در نگاه مردم بخشیده است و این امر یکی از دلایل اصلی پیروزی‌های چشمگیر سیاسی آنان، بلافاصله پس از سقوط حکومت‌های دیکتاتوری بوده است.

نتیجه‌گیری

تحقیق حاضر روشن‌کننده این مسئله بود که ایجاد اولیه حزب اخوان المسلمین، در واقع تلاشی برای پررنگ کردن نقش سیاسی و اجتماعی اسلام در برابر سایر ایدئولوژی‌های رایج در زمان مانند ناسیونالیسم عربی، ماتریالیسم و مارکسیسم بود. رهبران اولیه اخوان، تلاش عقیدتی خود را بر مبنای اسلامی‌سازی درازمدت و آرام جامعه از طریق گسترش آموزش دینی و اخلاقی بنیاد نهادند، اما سه دسته از عوامل بر روند فعالیت حزب و درنهایت تحول ایدئولوژیک آن در مقاطع مختلف تاریخی تأثیرگذار بوده‌اند:

۱. تقاضاهای درون‌حزبی برای تغییر مواضع و شیوه فعالیت؛
 ۲. واقعیت‌ها و فشارهای سیاسی در سطح ملی؛
 ۳. الزامات فضای بین‌المللی به‌ویژه در ارتباط با موضوع تکثرگرایی سیاسی و ترویج ارزش‌های دموکراتیک.
- سه دسته عوامل بالا هر یک به‌تنهایی یا به صورت ترکیبی، بنیادها و شیوه و

روند تحول یا انتقال ایدئولوژیک حزب را تحت تأثیر قرار دادند. در این روند، شکل‌گیری دو جریان اصلی از پدیده اسلام سیاسی، یعنی رادیکالیسم اسلامی تحت تأثیر آراء سید قطب و جریان اعتدال‌گرا یا میانه‌رو اسلامی مبتنی بر جریان نو تفسیری دینی، ابتدا از درون تحول ایدئولوژیک اخوان نمودار شد و سپس در سایر کشورهای اسلامی توسط جریان‌های اسلام‌گرا مورد توجه قرار گرفت و گسترش یافت. تغییر تفسیر از نقش سیاسی دین در جامعه و مبانی مشروعیت حکومت‌ها از نظر اسلام از عمده‌ترین دلایل ایجاد این تحول ایدئولوژیک بوده‌اند که هر یک به ضرورت تجربه سیاسی یا الزامات عقیدتی - اندیشه‌ای مجال ظهور یافتند. شایان توجه است که درک عمیق‌تر ابعاد گوناگون هر کدام از این جریان‌ها، نیازمند مذاقه و تأمل بیشتری است. *

کتابنامه

- قطب، سید (۱۹۷۳). *المعالم فی طریق، بیروت و قاهره: دارالشروق*.
- _____ (۱۹۷۵). *العدالت الاجتماعیه، بیروت و قاهره: دارالشروق*.
- _____ (۱۹۸۲). *فی ظلال القرآن الکریم، بیروت و قاهره: دارالشروق*.
- _____ (۲۰۰۷). *خصائص التصور الاسلامی و مقوماته، بیروت و قاهره: دارالشروق*.
- Al-Banna, Hassan, (1978), *Five Tracts of Hasan Al-Banna: A Selection from the Majmu at Rasail al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna*, translated and annotated by Charles Wendell, Berkeley: University of California Press.
- Boukhars, Anouar (2011), “The Arab Revolutions for Dignity”, *American Foreign Policy interests*, Vol. 33, 61–68.
- Cengiz, Gunay (2012), “Egypt: The Marriage of Islamism and the System”, *Policy Brief*, N. 32- May 2012: 1-7.
- Echagüe, Ana (2012), “The Role of External Actors in the Arab Transitions”, *Policy brief*, N. 122 - April 2012: 1-6.
- Ehrenfeld, Rachel (2011), “The Muslim Brotherhood Evolution: An Overview American”, *Foreign Policy Interests*, N. 33: 69–85, 2011.
- Elshobaki, Amr (2011), “Building Democracy or Confronting the Islamists? The Case of the Muslim Brotherhood in Egypt”, *In Egyptian Democracy and the Muslim Brotherhood*, European Union Institute for Security Studies, Report No. 10, November. Retrieved from www.iss.europa.eu.
- Esposito, John L. (2000). “Political Islam and the West”, *Joint Force Quarterly*, No. 24: 49-55.
- Fuller, Graham (2002), “The Future of Political Islam”, *Foreign Affairs*, No. 81: 48-60.
- Gauvain1, Richard (2011), “Be Careful What You Wish For: Spotlight on Egypt’s Muslim Brotherhood and Salafi Organizations after the Uprising”, *Political theology*, Vol. 12, NO.2, 173-179.
- Gershoni, Israel & Jankowski, James (1995), *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945*,

- Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamzawy, Amr (2006), *Interview with Abu al-Ila Madi*, Founding Member of Egypt's Wasat (Center) Party. Arab Forum Bulletin, Volume 4, Issue 3. Retrieved from www.CarnegieEndowment.org.
- Harris, Christina Phelps (1964), *Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of the Muslim Brotherhood*, New York: Hyperion Press.
- Helfont, Samuel (2009 A), "The Sunni Divide: Understanding Politics And Terrorism In The Arab Middle East", *Foreign Policy Research Institute*, Retrieved from www.fpri.org/pubs/Helfont.SunniDivide.pdf
- _____ (2009 B), *Yusuf al-Qaradawi Islam and Modernity*, Tel Aviv: Moshe Dayan Center.
- Hirschkind, Charles (1997), "What Is Political Islam?" *Middle East Report*, No. 295, Oct/Dec: 12-14.
- Hourani, Albert (1970), *Arab Thought in a Liberal Age*, New York: Oxford University Press.
- Karamé, Kari (1996), "Social and Economic Reasons for the Recruiting to Political Islam", *Internasjonal Politikk*, No. 54: 199-213.
- Kepel, Gilles (2002), *Jihad: The Trail of Political Islam*, London: I.B. Tauris.
- Khan, Muqtader (2001), "The Political Philosophy of Islamic Resurgence", *Journal of Cultural Dynamics*, No. 13: 211 - 229.
- Mikail, Barah (2012), "Religion and Politics in Arab Transition", *Policy Brief*, No.116. Retrieved from <http://www.fride.org/publication/991/religion-and-politics-in-arab-transitions>.
- Mitchell, Richard (1993), *The Society of Muslim Brothers*, Oxford: Oxford University Press.
- Moussalli, Ahmad (2009), "Wahhabism, Salafism and Islamism: Who Is The Enemy?", *Conflict Forum*, Retrieved from www.conflictsforum.org/2009.
- Nettler, Ronald (1994), "A Modern Islamic Confession of Faith and Conception of Religion: Sayyid Qutb's Introduction to the Tafsir, Fi Zilal al-Quran", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 21, No. 1: 102-114.
- Polka, Sagi (2003), "The Centrist Stream in Egypt and its Role in the Public Discourse Surrounding the Shaping of the Country's Cultural Identity", *Middle Eastern Studies*, Vol. 39, No. 39-64.
- Roy, Oliver (1994), *The Failure of Political Islam*, London: I.B. Tauris.

- Sivan, Emmanuel (1990), *Radical Islam Medieval Theology, and Modern Politics*, New Haven: Yale University Press.
- Takayuki, Yokota (2007), "Democratization and Islamic Politics: A Study on the Wasat Party in Egypt", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, No. 1-2: 148-164.
- Wickham, Carrie Rosefsky (2011), "The Muslim Brotherhood and Democratic Transition in Egypt", *Middle East Law and Governance*, Vol. 3, 204-223.
- Zubaida, Sami (1992), "Islam, the State and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypt", *Middle East Report*, Vol. 22, No. 179, Nov/ Dec: 2-10.
- _____ (2000), "Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey", *Political Quarterly*, 71: 60-78.