

گفتمان‌های بنیادگرایی جدید در مورد جامعه مدنی، کثرت‌گرایی و مردم‌سالاری (۲)

احمد مصلی

ترجمه محمدتقی دل‌فروز

چکیده: برخلاف دیدگاه‌های برخی از بنیادگرایان مسلمان در جهان عرب که در بخش اول این مقاله به آرای آنها در مورد جامعه مدنی و کثرت‌گرایی اشاره شد، گرایش میانه‌رو در میان اندیشمندان اهل سنت تعارضی میان مبانی اسلام و حکومت اسلامی و جامعه مدنی، کثرت‌گرایی و مردم‌سالاری نمی‌بیند. در این مقاله، اندیشه‌های حسن البنا، نیهانی، منیرشفیق، حوّا، العوّاد، حسن الترابی و راشد الغنوشی در این چهارچوب مورد بحث و بررسی قرار گرفته و بنیان‌های فقهی و شرعی اندیشه آنها در چهارچوب فکری تسنن و استدلال‌های مذهبی و سیاسی آنان برای توضیح اندیشه آنها در چهارچوب فکری تسنن و استدلال‌های مذهبی و سیاسی آنان برای توضیح اندیشه‌شان بیان شده است. لازم به توضیح نیست که این اندیشه‌ها قابل تعمق و نقد است و طرح آنها به معنای تأیید آرای مربوطه نیست.

گرایش بنیادگرایی میانه‌رو

گفتمان حسن البنا

بنیادگرایی میانه‌رو در مورد جامعه مدنی به وسیله عقاید سیاسی بنیانگذار و اولین رهبر اخوان المسلمین مصر یعنی حسن البنا، که در سال ۱۹۴۹ ترور شد، به ظهور رسید. حسن البنا برخلاف متفکرانی چون سید قطب و ابوالعلا مودودی آموزه حاکمیت خدا را به نظریات افراطی ذهنی منطقی تبدیل نکرد. گفتمان وی برای این که طرحی برای واقعیت‌های مصر در زمان خود

او و برای دیگر پیروانش در آینده ارایه دهد به نحو مطلوبی عملگراست. او مشکلی در جهت پالایش و اصلاح دستگاه‌های حکومتی به منظور القای ایدئولوژی‌اش به آنها نمی‌بیند. اگر چه او حکومت را به عنوان اصل ضروری سازمان دهنده حکومت می‌پذیرد (اقدامی که به نظر می‌رسد با گفتمان‌های سیاسی دیگر جنبش‌های اسلامی ناسازگار است)، با وجود این، او تفاسیر کثرت‌گرای این آموزه (حاکمیت) را مجاز می‌داند چرا که هیچ فردی نمی‌تواند یک حکم تفسیری نهایی در این زمینه ارایه دهد. اصرار او بر این که آموزه‌های سیاسی و اجتماعی باید بر پایه‌ای درست قرار گرفته باشند او را از ابراز این عقیده‌اش باز نداشت که حقوق اسلامی به رغم توانایی تناسب با مقتضیات زمان، عملاً مانع از ایجاد روش‌های جمعی و فردی قانونگذاری اسلامی متناسب با مقتضیات زمان شده است. بنابراین از نظر حسن البنا فرایندهای قانونگذاری باید انعکاسی از عقاید و منافع جامعه باشند.^(۱)

حسن البنا چنین نتیجه‌گیری می‌کند که شریعت اسلامی امکان انطباق فردی و جمعی نصوص خود را [با شرایط جدید] فراهم می‌سازد. اسلام بیش از مسایل عبادی به مسایل عملی زندگی می‌پردازد. اسلام هم مذهب است و هم جامعه، هم مسجد است و هم دولت، هم دنیا است و هم آخرت. مسلمانان باید مذهب و جهان را با هم هماهنگ کنند. برای رسیدن به این هدف باید بدون در خطر انداختن و نفی عقاید اساسی مذهب، اجازه مناظرات و اختلافات اساسی و روش شناختی وجود داشته باشد. عملی که موجب تهدید و نفی عقاید اساسی مذهب شود، جاهلیت یا شرک تلقی می‌شود.^(۲)

به نظر حسن البنا در حالی که شریعت باید به عنوان یک قانون اجتماعی تلقی شود، اجرای صحیح آن مستلزم هیچ روش ویژه‌ای نیست و در عوض از اصول زیر تبعیت می‌کند: شریعت باید آزادی شخصی و اقتدار مردم را بر حکومت حفظ و محدوده اقتدارات اجرایی، تقنینی و قضایی را ترسیم کند. اشکال حکومت قانون (غربی) به دو شرط قابل قبول است: ریشه داشتن قانون اساسی در حقوق اسلامی و دیگری عینیت. بنابراین حسن البنا تجربه حکومت پارلمانی مصر قبل از ناصر را به عنوان رد حیات حزبی مصریان تقبیح می‌کرد و نه به معنی نفی زندگی مبتنی بر قانون اساسی و سیاست چند حزبی. حیات حکومت مبتنی بر قانون اساسی صرفاً شکست خورده است و باید مجدداً به شکل جدیدی برپا شود.^(۳)

حسن البنا حکومت مبتنی بر قانون اساسی را با این استدلال که همان شورا در شکل مدرن آن است و تناقضی با روح یا متن قرآن ندارد می‌پذیرد. به نظر او شورا پایه اساسی حکومت و

اعمال قدرت جامعه است که باید از آن برای تغییر حکومت و نظارت بر اعمال سیاسی آن استفاده کرد.

منبع نهایی مشروعیت شورا امت است چون اعمال قدرت مستلزم تصویب و تأیید مداوم امت می‌باشد. حاکمیت چیزی بیشتر از یک قرارداد بین حکومت شونده و حکومت کننده نیست. هواخواهی لفظی صرف از این مسایل بدون آگاهی جامعه از آنها به یک تجدید حیات اسلامی منجر نخواهد شد.^(۴)

حسن البنا با پذیرش طبیعی بودن اختلافات سیاسی و تفاسیر کثرت گرا، پایه‌ای برای کثرت گرایی مذهبی و به تبع آن سیاسی ایجاد می‌کند. اگر چه توحید از نظر سیاسی به معنای وحدت تفسیر شده است ولی دولت‌های کثرت‌گرا را تا جایی که شالوده‌های اسلام را حفظ می‌کنند نفی نمی‌کند. بنابراین حسن البنا سیاست و نظام حزبی مبتنی بر تفاوت‌های نظام یافته مانند مارکسیسم را نفی می‌کند، اما تفاوت‌های تفسیری ایدئولوژیک و تنوع در خط مشی‌ها و برنامه‌ها را می‌پذیرد. برای مثال و به عنوان یک مورد افراطی، حسن البنا نمی‌تواند حزبی را تأیید کند که الحاد را تبلیغ می‌کند. سطوح اختلاف، حتی اختلافات بر سر آموزه‌ها جایز شمرده شده است. در یک دولت اسلامی همه احزاب باید به یکتایی خداوند اعتقاد داشته باشند یا حداقل با آن مخالفت نکنند. او در محکومیت احزاب مصر، در حقیقت به فساد گسترده‌شان حمله می‌برد و نه نوع نگرششان به مذهب. نوع همکاری برخی احزاب مشخص با انگلیسی‌ها روند وحدت جامعه را - آن هم درست در زمانی که جامعه در مبارزه با استعمار به آن نیاز داشت - کند کرده بود.^(۵) این یک عمل سیاسی است و نه اقدامی که لزوماً به طور خاص مفهومی اسلامی داشته باشد. در حقیقت همه مردم در سرزمین تحت اشغال خارجی در پی وحدت سیاسی هستند و به دفاع از میهن علیه متجاوزان برمی‌خیزند.

از نظر حسن البنا ممنوع کردن احزاب کافر تا جایی که اکثریت و اقلیت، مذهب را به عنوان حقیقت پذیرفته بودند، تجاوز به آزادی بیان و اجتماعات محسوب نمی‌شود. چنین احزابی خارج از چهارچوب اجماع جامعه قرار می‌گیرند و بنابراین وحدت جامعه را تهدید می‌کنند. اگر مردم اسلام را به عنوان اساس اصول سازمان دهنده جامعه و حکومت پذیرفته‌اند، حرکت بر خلاف اسلام به معنای آزادی نیست بلکه هرج و مرج است. بنابراین حسن البنا کثرت گرایی را بویژه در اسلام یا در مذاهب و اندیشه‌ها به طور کلی نفی نمی‌کند. حسن البنا معتقد بود که اسلام ایده‌ها و نظام‌های فکری بیگانه را رد نمی‌کند بلکه اینها یا عربی می‌شوند و یا با تغییری که در

درون تمدن اسلامی در آنها ایجاد می‌شود، جذب اسلام می‌گردند و این فرایندها خطری برای وحدت سیاسی - اجتماعی جامعه تلقی نمی‌شود.^(۶)

در این میان دولت تنها نقش محدودی را به عنوان بازوی جامعه در اجرای توافق اجتماعی، به نظم درآوردن برخوردهای اجتماعی و سازوکارهای قضایی که بر آرای پذیرفته شده نظام اجتماعی، تربیتی و قانونی ناظر است ایفا می‌کند. مذهبی بودن صرف جامعه بدون تعهد فعال به اصول اجتماعی و سیاسی راه به جایی نخواهد برد. بنابراین از نظر البنا مشروعیت دولت از وفاداری به عقاید جامعه و تلاش در جهت تحقق اراده اجتماعی ناشی می‌شود.^(۷)

رابطه بین بخش‌های چندگانه جامعه مانند اهل کتاب (به ویژه مسیحیان و یهودیان) بر پایه منافع اجتماعی و نیکی بشری استوار است و نه بر پایه وفاداری به عقاید یکسان. مذاهب از نظر منشأ یکی هستند و حول اصول عقیدتی مشترک یعنی اعمال نیک و وحدت دور می‌زنند. کتاب‌های مقدس وحی الهی هستند و مؤمنان یک امتند. بنابراین بخش‌های مختلف جامعه باید برخوردهایشان را به خارج از مسایل الهی جهت دهند. برخوردها باید از طریق بحث‌های مثبتی که به تعدیل دشمنی، نزاع‌ها، فرقه‌گرایی و تفرقه می‌انجامد، حل شوند. بهره‌برداری از اسلام برای اهداف سیاسی، غیر اسلامی است و باید از آن اجتناب کرد.^(۸)

به علاوه، همه افراد و جوامع باید برای بهره‌وری کامل و مساوی از حقوق و وظایف در حوزه‌های مذهبی، مدنی، سیاسی، اجتماعی، فردی و اقتصادی آزاد باشند. افکار عمومی باید از لحاظ سیاسی و اجتماعی به منظور امر به معروف و نهی از منکر در زندگی عمومی مشارکت داشته باشد. این اصل مشارکت فعال در زندگی اجتماعی و سیاسی منشأ کثرت‌گرایی جامعه مدنی است خواه به شکل برپایی احزاب سیاسی تجلی کند و خواه به صورت تشکیل سازمان‌های اجتماعی داوطلبانه. حسن‌الینا دوبار به همراه حزیش یعنی اخوان المسلمین برای شرکت در انتخابات اقدام کرد. بعضی از اعضای پایه‌گذار اخوان المسلمین به طور همزمان عضو حزب‌های سیاسی دیگر نیز بودند؛ این رویه هم اکنون نیز در میان اخوان المسلمین رایج است. از سال ۱۹۸۴ شاخه‌هایی از اخوان المسلمین در مصر و جاهای دیگر در انتخابات مشارکت و از هنگام تأسیس همواره در ایجاد نهادهای مدنی دخالت داشته‌اند. در اردن اخوان المسلمین از دهه ۱۹۵۰ به عنوان یک حزب سیاسی عمل کرده‌اند و بعضی از اعضایشان به حکومت و پارلمان راه یافته‌اند.^(۹)

تقی الدین نبهانی

تقی الدین نبهانی یکی دیگر از متفکرین بنیادگرا است که اندیشه‌هایش به حسن البنا شباهت دارد. وی بنیانگذار حزب التحریر در اردن و فلسطین است. او در کتابش تحت عنوان تشکیل حزب سیاست‌های چند حزبی را به عنوان یکی از جلوه‌های امر به معروف و نهی از منکر می‌پذیرد. وی می‌گوید که جنبش‌های سیاسی که در حوزه عمومی عمل کرده‌اند به خاطر نداشتن آگاهی صحیح از نقشی که احزاب در احیای جامعه بازی می‌کنند بسیاری از فرصت‌ها را از دست داده‌اند. تشکیل حزب مناسب باید براساس اصول اعتقادی واضحی باشد که مردم را به لحاظ فلسفی به هم پیوند می‌دهد. اگر این حزب باقی بماند و ایدئولوژی‌اش مورد قبول واقع شود از یک حزب ناقص به یک حزب مبتنی بر آموزه‌های خاص تبدیل خواهد شد که می‌تواند برای یک تجدید حیات سالم فعالیت کند. بنابراین از نظر نبهانی حمایت مردمی عاملی ضروری در شکل‌گیری کنش‌گران در جامعه مدنی [احزاب، انجمن‌ها، و ...] محسوب می‌شود. (۱۰)

نبهانی یک برنامه سه مرحله‌ای را برای توسعه حزب در نظر می‌گیرد: اول، انتشار تعلیمات حزبی؛ دوم، تأثیر و تأثر متقابل با جامعه به منظور انتشار ایدئولوژی حزب و جذب کردن آن در آگاهی عمومی؛ و سوم، کنترل حکومت از طریق کسب موافقت جامعه. به هر حال از آنجا که نقش حزب ایدئولوژیک است و کارکرد حکومت اجرایی است باید همواره بین حزب و حکومت تفکیک قایل شد. حکومت نمی‌تواند خودش را از جامعه جدا کند و حزب به عنوان نیرویی اجتماعی که بر اعمال حکومتی نظارت دارد، عمل می‌کند. به عبارت دیگر نهادهای مدنی جامعه مافوق حکومت هستند و حکومت باید تسلیم تقاضاها و منافع عمومی باشد. با این حال، این وضعیت نباید با هیچ‌کدام از اصول اسلامی در تضاد قرار گیرد. (۱۱)

از آنجا که نبهانی به اقتدار به عنوان چیزی که به مردم تعلق دارد می‌نگرد. از نظر وی اهمیت بیشتر باید به جامعه و نهادهایش تعلق داشته باشد. اگر حکومت نقش خود را در برآوردن اراده مردم و حفاظت از منافعی که ایفا نکرد آنها حق سلب مشروعیت از حکومت را دارند. هم حاکمان و هم مجلس شورا باید وظایف و مسؤلیت‌شان را از طریق انتخابات آزاد بدست آورند. تنها مجلس شورا حق قانونگذاری دارد و وظیفه محافظت از حقوق طبیعی مردم مانند حق تعلیم و تربیت، تشکیل انجمن و حق تشکیل احزاب را بر عهده دارد. (۱۲)

البته نظر نبهانی تحقق نیافته است و به نظر می‌رسد که حزب مدتهاست دچار رکود شده

است. حزب التحریر در کرانه غربی رود اردن از دهه ۱۹۵۰ تا سال ۱۹۷۶ یعنی زمانی که دولت اردن احساس کرد که فعالیت‌های حزب ممکن است رژیم را مورد تهدید قرار دهد، فعالیت داشت. نهانی پس از این که مورد تعقیب و آزار و اذیت قرار گرفت، ابتدا به دمشق و سپس به بیروت رفت و تقاضای حزب او برای دریافت مجوز قانونی فعالیت هیچگاه به تصویب نرسید. اگرچه حزب همیشه استفاده از خشونت را محکوم می‌کند ولی حکومت اردن مرتباً آن را به تلاش قهرآمیز برای براندازی حکومت متهم کرده است. (۱۳)

منیر شفیق

منیر شفیق متفکر بنیادگرایی که به حزب التحریر پیوست، عقیده حزب را در مورد رابطه بین حکومت و جامعه به روشنی بیان می‌کند. او عقیده دارد که جوامع مسلمان با این مسایل روبرو هستند: اول، موضوع عدالت اجتماعی و شأن انسانی است که معنایی فراتر از ایده‌های حقوق بشر و حاکمیت قانون دارد؛ دوم، ایده شورا است، این ایده ضمن اینکه مردم سالاری را در برمی‌گیرد فراتر از آن نیز می‌رود؛ مسأله دیگری که جوامع مسلمان با آن مواجهند به رابطه بین حاکم و مردم مربوط می‌شود. در این حیطه توضیحی برای بی‌عدالتی اجتماعی، استثمار طبقاتی، استبداد سیاسی، نقض حقوق انسان‌ها به نفع حاکم و اطرافیانش و زیرپا گذاشتن افکار عمومی و مشارکت سیاسی وجود ندارد. در عوض، تجدید حیات مستلزم اجرای عدالت اجتماعی، ترقی شأن انسانی، حفظ حقوق اساسی و حاکمیت قانون و بسط مفاهیم شورا و مشارکت سیاسی عمومی است. اینها باید از طریق نهادها و قوانین اجرا شود. (۱۴)

سعید حوّا

در سوریه اخوان المسلمین تا سال ۱۹۶۳ در حکومت و انتخابات مشارکت می‌کردند. بر طبق نظر سعید حوّا که یکی از ایدئولوگ‌های اخوان المسلمین در سوریه است، جنبش اصول سیاسی زیر را پذیرفته است: اول، همه شهروندان بدون استثنا مساوی هستند؛ دوم، از شهروندان باید در مقابل استبداد، برده‌سازی، حکومت نظامی و رویه‌های شبه انتظامی محافظت کرد؛ سوم، شأن انسان‌ها باید بدون در نظر گرفتن نژاد و عقیده از طریق منع شکنجه‌های فیزیکی و روانی حفظ شود؛ چهارم، شورا باید براساس انتخاب مردم باشد؛ پنجم، به عنوان مهمترین اصل، شهروندان باید بدون آنکه به باورهای جامعه بی‌احترامی کنند در تشکیل احزاب سیاسی آزاد باشند (چنین اتهاماتی باید در دادگاه‌ها حل و فصل شود و نه بوسیله

حکومت) و احزاب باید حق بیان عقاید و انتشار بدون سانسور روزنامه‌هایشان را داشته باشند؛ ششم، آزادی انجمن‌ها، خواه در شکل اتحادیه‌ها، سازمان‌های حقوق مدنی یا نهادهای اقلیت‌ها و نهادهای نژادی، مذهبی و شخصی، باید حفظ شود؛ و سرانجام براساس اصل هفتم نظام تک حزبی مناسب نیست (وضعیتی که هنوز در سطح گسترده‌ای ویژگی مشترک حکومت‌های عرب است). (۱۵)

حوا تأکید می‌کند که اگرچه اقلیت‌ها در سوریه باید همان حقوقی را که اکثریت دارند داشته باشند ولی اقتدار نهایی نباید در تضاد با اسلام باشد. اقلیت‌ها حق دارند در هیأت وزیران سمت‌هایی را تصدی کنند و یا به عضویت پارلمان درآیند ولی تعدادشان باید متناسب با جمعیت‌شان باشد. اقلیت‌ها همچنین در اداره امور داخلی و تأسیس نهادهای آموزشی و دادگاه‌های مذهبی آزاد هستند. (۱۶)

محمد العوا

محمد العوا از اعضای برجسته مصری اخوان المسلمین و یک حقوق‌دان است. وی مستقیماً عقاید حسن‌البننا را در مورد جامعه مدنی بیان می‌کند و اخیراً در مقاله‌ای در مقابل این اتهام که اسلام اجازه نمی‌دهد جامعه مدنی شکوفا شود، موضع گرفته است. او ابتدا مفهوم جامعه مدنی را به عنوان آزادی نهادهایی که به رشد و توسعه زندگی سیاسی، اجتماعی و حرفه‌ای رهنمون می‌شوند تعریف می‌کند. جامعه مدنی در مورد نوع دقیق نهادهایی که مدنی تلقی می‌شوند صراحت ندارد زیرا چنین نهادهایی در زمان‌های و مکان‌های مختلف تفاوت دارند. در این معنی، العوا اعتقاد دارد که هر جامعه‌ای چنین نهادهایی دارد اگرچه ممکن است حضورشان برای یک مشاهده‌گر بیرونی آشکار نباشد. در حالی که غرب نهادهایی چون اتحادیه‌ها، باشگاه‌ها، فدراسیون‌ها و احزاب را به عنوان نهادهای جامعه مدنی می‌شناسد، جوامع مسلمان به نهادهای مدنی چون مساجد، کلیساها، موقوفات مذهبی، محافل آموزشی، سازمان‌های اصناف و صنایع و محله‌ها نظر داشته‌اند. همه این نهادهای غربی و اسلامی ابزار کنش اجتماعی هستند پس می‌توان از طریق ابزار فرهنگی صحیح به جامعه مدنی نایل آمد و نیازی به تقلید از غرب نیست. (۱۷)

العوا دولت‌های اسلامی عرب را ماهیتاً استبدادی می‌داند و وجود آنها را عاملی تلقی می‌کند که اسلام را از توسعه جامعه مدنی بازداشته است. او از طریق یک روایت تاریخی ثابت

می‌کند که استبداد از زمان تأسیس اولین دولت اسلامی رد شده است ولی وجود واقعیتی تحت عنوان استبداد را نفی نمی‌کند. اما در عمل استبداد هرگز قادر نبوده است که مشروعیت آزادی تفکر را از ریشه برکند، چه براساس فقه و چه تحولات حرفه‌ای و یا فرهنگی و این امر حتی در مواقعی که دولت موضع ایدئولوژیکی برخلاف ایدئولوژی جامعه را پذیرفته نیز صادق است. به هر حال، امروزه اسلام را کماکان استبدادی می‌دانند به ویژه هنگامی که حکومت‌های مشخصی به عنوان نماینده مفهوم اسلامی دولت توصیف شده‌اند. به نظر العوا این نوع طرز تلقی نسبت به حکومت اسلامی اشتباه است چرا که این حکومت‌ها آرایه‌کننده خط مشی‌های اسلامی نیستند بلکه سمت‌گیری‌های اروپایی‌ها همچون ملی‌گرایی را منعکس می‌کنند. دولت ملی، آزادی‌های سیاسی و فرایند مردم سالارانه کردن سازمان‌های اجتماعی را منعکس می‌کند. این حکومت‌ها (حکومت‌های ملی‌گرا) قبضه کردن قدرت را برای هدف‌های ملی‌گرایانه توجیه می‌کنند و بدون هیچ‌گونه نمایندگی از جانب مردمشان از طریق احکام نظامی حکومت می‌کنند.^(۱۸)

بنابراین تجدید ساختار دولت مستلزم تجدید ساختار جامعه است و از این طریق نهادهای جامعه مدنی آزادانه توسعه پیدا می‌کنند. چیزی که امروزه دیده می‌شود این است که دولت‌ها مانع تشکیل نهادهای مدنی واقعی به وسیله جامعه براساس منافع اجتماعی می‌شوند. در واقع دولت نهادهای سیاسی خودش از قبیل احزاب سیاسی و اتحادیه‌های حرفه‌ای را به مردم تحمیل می‌کند و احزاب سیاسی واقعی را که نماینده جامعه هستند (احزابی چون اخوان المسلمین و دیگر انجمن‌های داوطلبانه) مجبور می‌کند به شکل زیرزمینی فعالیت کنند. برای حل این مسأله و احیای جامعه، نیروهای اجتماعی باید در تشکیل احزاب و تعقیب منافعشان آزاد باشند.^(۱۹)

العوا کثرت‌گرایی را این چنین تعریف می‌کند: پذیرش اختلافات سیاسی، اقتصادی، مذهبی، زبانی و دیگر اختلافات به عنوان محصول طبیعی سرشت بشر و به عنوان حقی که نمی‌تواند نفی شود. قرآن نه تنها کثرت‌گرایی را مجاز می‌داند بلکه هر ابزاری را که برای کسب هویت یا تعلق لازم باشد (حتی اگر اختلافات اساسی داشته باشند) جایز می‌شمرد.^(۲۰) وی پیرامون اصول اساسی سیاست در اسلام که در متون اسلامی مطرح شده است شش اندیشه را ذکر می‌کند. اول، عدم صراحت اسلام در قرآن و سنت در مورد یک نظام اجتماعی و سیاسی خاص - اسلام تنها مفاهیم عامی را که باید حفظ شوند عرضه می‌کند؛ دوم، انتخاب حاکم به وسیله مردم از طریق شورا (اصطلاحی معادل انتخابات مستقیم و آزاد)؛ سوم، ماهیت ضروری آزادی سیاسی به عنوان نتیجه آزادی پرستش که منشأ همه آزادی‌هاست؛ چهارم، تساوی همه

مردم در حقوق و وظایف؛ پنجم، امر به معروف و نهی از منکر یک وظیفه مذهبی است که باید به وسیله جامعه اجرا شود؛ ششم، حاکمان در مقابل مردم پاسخگو هستند.^(۲۱) بنابراین القوا مشروعیت کثرت‌گرایی و جامعه مدنی در اسلام را مادام که برای منافع مردم کار کنند و مخالف اسلام نباشند تأیید می‌کند. به علاوه مردم برای ایجاد بسیاری از نهادها به ویژه احزاب سیاسی که وجودشان برای سعادت جامعه و جلوگیری از استبداد لازم است، آزاد هستند. همان طور که مطرح شد، در یک نظام اسلامی مردم برای تشکیل سازمان‌ها و احزاب آزاد هستند به شرطی که قیود و قوانین اسلامی را نقض نکنند.^(۲۲)

حسن الترابی

حسن الترابی دارای دکترای حقوق اساسی از فرانسه و یکی از رهبران و متفکرین با نفوذ بنیادگرا در جنبش‌های اسلامی معاصر محسوب می‌شود. وی قبلاً رهبر اخوان المسلمین بود و اکنون جبهة القومية الاسلامية را در سودان رهبری می‌کند (و گمان می‌رود که به عنوان واسطه قدرت در پشت سر رژیم عمرالبشیر عمل کرده است). وی بحث خود را در مورد جامعه مدنی و دولت فواتر از چهارچوب انواع نهادهایی که می‌توانند براساس یک قانون اساسی اسلام و در یک دولت اسلامی فعالیت کنند بسط می‌دهد. او نیز همانند حسن البنا محدودیت‌هایی را که اسلام برای دولت قایل می‌شود شبیه به محدودیت‌هایی می‌داند که لیبرالیسم و مارکسیسم برای دولت به عنوان نهادی که نهایتاً از میان خواهد رفت، قایل هستند. نقش دولت به وضع قواعدی جهت اداره امور جامعه محدود می‌شود. پس دولت باید به جامعه که نهاد مهمی در اسلام است اجازه دهد تا آزادانه منافعش را تعقیب کند. او نیز مانند حسن البنا معتقد است که شریعت و فقها نقش دولت را محدود می‌کنند و دست جامعه را برای اداره امور باز می‌گذارند. به عنوان دلیلی برای این امر، می‌توان از فرمان امر به معروف و نهی از منکر نام برد که به جامعه واگذار شده و نه به دولت. حسن الترابی بر همین اساس مردم سالاری را با شورا و اجماع توصیف می‌کند.^(۲۳)

از نظر حسن الترابی امر به معروف و نهی از منکر منشأ کثرت‌گرایی است زیرا وظیفه‌ای است که جامعه باید آن را به انجام رساند. از آنجا که جامعه حق اعمال شورا و اجماع را دارد و این امر مستلزم اجتهاد است، کثرت‌گرایی برای غربال بهترین آرا برای جامعه ضروری می‌شود. چالش‌هایی که امروزه مسلمین با آن مواجهند مستلزم درک جدیدی از مذهب از طریق توجه بیشتر به اهداف نهایی و توجه کمتر به فقه تاریخی است. فواتر از کسر و اضافات صرفی که خاص فقه است یک چنین تغییری مستلزم توسعه رادیکال اصول سازمان دهنده این علم

است. (۲۴) از آنجا که این اصول خاص، جوابگوی نیازهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جدیدی که به وجود می‌آیند نیست، باید اصول جدید مناسب با نوگرایی جانشین آنها شوند. اگر چه این فرایند به قرآن و سنت بسط پیدا نمی‌کند، با وجود این، آنها بر طبق اصول مرسوم و سازمان دهنده جدیدی که نتیجه یک اجماع جدید است باید بازتفسیر شوند. یک چنین اجماعی باید از شورای نوینی از مردم که نماینده اراده الهی است، نشأت گرفته باشد. (۲۵)

از نظر حسن الترابی اجماع و دموکراسی به محض این که از فرایند توسعه تاریخی شان جدا شوند هدفی یکسان پیدا می‌کنند. اگر چه حاکمیت نهایی در اسلام به خداوند تعلق دارد ولی حاکمیت عملی و سیاسی متعلق به مردم است، به ویژه وقتی که از روی اسلوب و روش درست اعمال شود. بنابراین یک شورای اسلامی آزادی جامعه برای انتخاب منافع، حاکمان و مؤسسات نمایندگی اش را نفی نمی‌کند. بار دیگر باید تأکید کرد که اینها نباید با هیچکدام از اصول اساسی اسلام تناقض داشته باشد. (۲۶)

صرف نظر از روشی که جامعه اسلامی از آن پیروی می‌کند، اقتدار نهایی باید از سوی جامعه حفظ شود. پیمانی با رهبر سیاسی منعقد می‌شود و او امور سیاسی و اجتماعی را اداره خواهد کرد و قدرتی که برای سعادت جامعه لازم است، به او منتقل خواهد شد. حسن الترابی ساختار جامعه‌ای را پیشنهاد می‌کند که از یک قرارداد متقابل برآمده باشد، جامعه‌ای که حاکمان در آن هرگز به آزادی که قرآن به مردم تفویض کرده تجاوز نکنند. در حقیقت اسلام اساساً با فرد سخن می‌گوید و نه با دولت، فردی که آزادی‌اش نمی‌تواند نقض شود. از آنجایی که این آزادی باید در یک قانون اساسی تبلور یابد، راه‌گریزی که هر رهبر سیاسی در اداره جامعه دارد می‌تواند از طریق تأسیس شوراهای نمایندگی تعدیل شود. (۲۷)

به نظر حسن الترابی برای احیا لازم است جامعه در بازساختاردهی نهاد سیاسی خود آزاد باشد. اصلاحات بدون تدوین مجدد فلسفه اسلام، به انقلاب فرهنگی سریع و جامعی که جوامع اسلامی به آن احتیاج دارند منجر نخواهد شد. صرف مذهب و علوم و فقه سنتی اگر به شکل جدید احیا نشوند، ناکافی هستند. انقلاب باید براساس مذهب باشد تا به جای منافع و هوس‌های زودگذر به عنوان تنظیم‌کننده رفتار عمل کند و هدفش ایجاد عدالت باشد. هرگونه احیایی باید به وسیله وفاق اجتماعی تأیید شده باشد. وقتی یک جامعه اصول اجتماعی و منافع وحدت یافته داشته باشد، به آزادی گسترده‌ای دست خواهد یافت که بدون آن اصول به دست نمی‌آید. در نهایت آزادی فردی در جامعه اعمال می‌شود و پنج مفهوم اجتماعی مذهب، برادری،

وفاداری، برابری و شأن و مقام فردی تجسم می‌یابد. (۲۸)

به علاوه از نظر حسن الترابی تبعیت اجتماعی از شریعت چیزهایی را که اسلامی نیست منع نمی‌کند اما جامعه باید اهداف عمومی اسلام را مورد توجه قرار دهد. به عنوان مثال، تشویق اسلام به عدالت، تفسیر فردی مردم از این مفهوم را نفی نمی‌کند. تا جایی که مفهومی به طور مستقیم مخالف متن قرآن نباشد، فرد و اجتماع هر دو می‌توانند آن را باز تفسیر و به مفاهیم قدیمی اضافه کنند و حتی تفاسیر جدیدی را بپذیرند. (۲۹) حسن الترابی در کتابش مطرح می‌کند که به عنوان مثال، عقیده حقیقی اسلام در مورد زنان این است که آنها به طور کامل مستقل هستند. قرآن می‌گوید زنی که ایمانش با واسطه باشد و به طور مستقل به دست نیامده باشد آن ایمانی حقیقی نیست مگر آنکه مبتنی بر یک اعتقاد شخصی و واقعی باشد. اگر وضعیت حقیقی زن در اسلام این چنین است همه اعمالش نیز خواه سیاسی، اجتماعی و یا مذهبی باید مستقل باشد. بنابراین زن می‌تواند در حیات عمومی مشارکت داشته باشند. جدایی زن از جامعه نتیجه اسلام نیست بلکه ناشی از تفسیرهای نادرست از نصوص است. برای احیای حقوق واقعی زنان، لازم است بخشی از مذهب که مردان از آن برای در انزوا قرار دادن زنان استفاده کردند باز تفسیر شود و زمینه اجتماعی مناسب برای آنکه زنان بتوانند آزادی و استقلال خود را اعمال کنند فراهم شود. (۳۰)

آزادی همه بخش‌های جامعه و نیز آزادی افراد باید متضمن کار مجدد جوهره و ساختارهای پیچیده فکری، سیاسی، اجتماعی و مذهبی است. مردم به طور انفرادی و جمعی حق و حتی وظیفه دارند تا آن چیزهایی که موجبات یک زندگی مثبت را فراهم نمی‌آورند مورد اصلاح و تغییر قرار دهند. حسن الترابی در ادامه می‌گوید که امروزه مسلمانان در جهانی بسیار متفاوت با جهانی که قوانین فقه اسلامی در آن وضع شده بود زندگی می‌کنند. ابعاد جدید وجود انسانی، زندگی اجتماعی و تجربیات بشری همراه با رشد شگفت‌انگیز دانش، اکنون تطابق سیاسی و اجتماعی رادیکالی را در جوامع مسلمان طلب می‌کند. (۳۱)

اما حسن الترابی از این هم فراتر می‌رود، تکامل تاریخی فقه که مبتنی بر منطق ارسطویی است باید به نفع فرآیندی رد شود که وابسته به اندیشه آزاد و رها از محدودیت‌هایی است که فقهای پیشین بر آن تحمیل کرده‌اند. نقش دولت در این فرآیند، اداره شورا برای تشخیص و تدوین عقاید مردم است. دولت باید در حد ممکن سعی کند گروه جدیدی از علما را که تفاسیر فقهی‌شان از انتخاب مردم (منبع تفسیر) سرچشمه گرفته، ایجاد کند. نهادهای مدنی منبع صحیح

اجتهاد برای سیاست و جامعه و افکار فلسفی و مذهبی هستند و هیچ نهاد رسمی نمی‌تواند این حق را از مردم بگیرد.^(۳۲)

بنابراین به عقیده حسن‌الترابی آزادی در سطوح فکری، اجتماعی، سیاسی و مذهبی یک حق بنیادی و اصل اساسی در زندگی مردم است. مهم‌تر از همه، حسن‌الترابی هر حقی برای دولت به منظور تحمیل نظراتش بر مردم را (حتی اگر عقاید قانونی شناخته شده‌ای باشند) نفی می‌کند. بنابراین جامعه باید آموزش را بدون دخالت دولت اداره کند و اگر چنین مداخله‌ای صورت می‌گیرد باید متکی به شورا باشد. از آنجا که امر به معروف و نهی از منکر مشروعیت قرآنی قدرت اجتماعی است، خطاب آن به مردم است و نه به دولت. نهایتاً دولت باید همیشه تسلیم افکار عمومی تسلیم شود،^(۳۳) اما لزوماً نباید افکار عمومی یکپارچه باشد زیرا پافشاری بر داشتن افکاری عمومی واحد و یکپارچه مانع از پیشرفت زندگی می‌شود و به عدم سازگاری با مقتضیات متحول می‌انجامد. افکار عمومی خواه از طریق رسانه‌ها و یا از طریق نظر سنجی یک شکل سازمان نیافته شورا است که حکومت باید به آن توجه کند زیرا افکار عمومی نشان دهنده گرایش‌های مردم است. همچنین اجماع فقها بر یک موضوع خاص باید مورد توجه حکومت قرار گیرد. اما مردم نمی‌توانند تابع هر نهاد خاصی باشند، خواه این نهاد یک حزب سیاسی باشد و یا یک فرقه مذهبی. به علاوه، حسن‌الترابی عقیده دارد که توسعه مردم‌سالارانه در اسلام باید نه تنها رابطه بین دولت و فرد را شامل شود بلکه باید همه نهادهای جامعه از قبیل خانواده را در برگیرد. هر نهاد و بخشی باید در جهت مردم‌سالاری بیشتر در زندگی عمومی و خصوصی دست به فعالیت بزند.^(۳۴)

به عقیده حسن‌الترابی، آزادی سیاسی بخش مهمی از سرشت بشری و اصول عقیدتی و ماهیت انسانی است. زیرا آنچه انسان را از حیوان متمایز می‌کند آزادی است و این شامل آزادی انتخاب عقیده‌اش نیز می‌شود، انسان به پرستش خداوند متقاعد می‌شود و نه مجبور. استبداد از جمله استبداد سیاسی هرگز نمی‌تواند توجیه شود. شریعت انسان‌ها را به انتخاب عقیده‌شان فرا می‌خواند. حقیقت این است که امروزه حاکمان ابزار لازم سرکوب را در اختیار دارند بنابراین فرد هرگز نباید با دولت یکی انگاشته شود. او باید همیشه آزاد باقی بماند و نمی‌تواند آزادی‌اش را به نهادها یا جامعه بدهد. از آنجا که هر گونه نهادینه کردن آزادی در نهایت به نابودی آن منجر می‌شود، فرد باید قاعداً مقید به اسلام بماند.^(۳۵)

به نظر حسن‌الترابی، جامعه مسلمان دو ویژگی دارد که آن را از جوامع دیگر متمایز

می‌کند: اقتدار قانونگذاری و قدرت اخذ مالیات به عنوان حقی که به جامعه تعلق دارد و نه دولت برای جامعه حفظ می‌شود. در غرب این ویژگی‌ها به دولت واگذار شده است. در یک جامعه اسلامی این ویژگی‌ها از نظر اجتماعی توسعه یافته و تعریف شده هستند. مکاتب فقهی که تحت تأثیر تحولات اجتماعی متحول شده‌اند، تأثیر شگرفی بر دولت داشتند و دولت همیشه تسلیم این نهاد بود. امروزه این نهاد معادل سیاسی‌اش را در احزاب سیاسی یافته است و معادل شرعی‌اش را در مکاتب حقوقی سیاسی. نه تنها احزاب سیاسی می‌توانند ابزاری برای همکاری بین افراد باشند بلکه آنها قدمی در جهت آزادی و وحدت کل جامعه هستند. ساختاری مرکب از نظام‌های وحدت آفرین برای مسلمانان آزاد، شورا را هدایت می‌کند. (۳۶)

حسن الترابی نسبت به سوء استفاده از آزادی احزاب سیاسی و دیگر نهادهای جامعه مدنی در جهت تفرقه در درون جامعه به همان ترتیب که شکاف تاریخی در اسلام به صورت اختلافات شیعه و سنی روی داد، هشدار می‌دهد. اگرچه کثرت‌گرایی مجاز شمرده شده است ولی باید در چهارچوب وفاق در مورد مجموعه‌ای از اصول صورت گیرد که به رشد جامعه می‌انجامد و نه هلاک آن. این توازن باید بین آزادی و وحدت برقرار شود. (۳۷)

از نظر حسن الترابی مسجد یکی دیگر از نهادهای مدنی مهم است. مسجد نه تنها مکانی برای عبادت، بلکه محلی برای معاشرت است. مسجد جایی است که مردم آگاه می‌شوند و پیوندهای ایدئولوژیکی در آنجا شکل می‌گیرد که به وحدت مردم در جهت‌گیری‌ها و فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی می‌انجامد. مسجد شکلی از همبستگی سازمانی یکپارچه و محلی برای ارتباط و رهبری است. و به بیان ساده‌تر همان ویژگی‌های فدراسیون‌ها و اتحادیه‌های امروزی را دارد. رهبر به وسیله مردم انتخاب شده است؛ و برابری برای همه اعضا بدون توجه به رنگ، ریشه، ثروت یا زبان وجود دارد. و در نهایت هر کس باید پیرو مجموعه‌ای از قواعد باشد. (۳۸)

در عمل حسن الترابی یک فرد عملگرا است. در یکی از جلسات استماع در کنگره آمریکا او چنان صحبت می‌کرد که گویی لیبرال دموکراتی تحت پوشش یک اصلاحگر مسلمان است. او همیشه حکومت‌ها را به آزادی انجمن‌ها و نظام‌های چند حزبی دعوت کرده است. جبهه سیاسی او بخش‌های چندگانه جامعه سودان از قبیل جنبش‌های صوفی و سیاسی الختمیه و الأنصار را در برمی‌گیرد. او معتقد است که نظام سودان قادر به برقراری یک نظام حزبی پایدار نبوده است و احتیاج به اصلاحات دارد. اگر چه احزاب عمده به طور سنتی بر ترکیبی از صوفی‌ها و

وابستگی‌های دودمانی قرار دارند ولی یک نظام حزبی درست نباید مبتنی بر افراد باشد بلکه باید براساس برنامه‌های حمایت یا مخالفت و نظارت بر سیاست‌های حکومتی بنا شود. حسن الترابی حزبی را در امتداد خطوط مدنی شامل اتحادیه‌ها و فدراسیون‌های حرفه‌ای مانند کانون وکلا سازمان داده است. علاوه بر این، او یکی از نیروهایی بود که از گنجاندن اصول پنجاهم و سی‌وسوم در قانون اساسی سال ۱۹۸۵ حمایت کرد. طبق اصل پنجاهم، نظام حزبی باید مبتنی بر آزادی باشد و اصل سی‌وسوم بر عدم تحقق حقوق فردی و آزادی به جز از طریق وضع قانون از سوی شورای منتخب برای حفظ نظم و قانون، بهداشت عمومی یا رشد اقتصاد ملی تصریح دارد. به پیروی از این خط فکری، او حل موضوع اقلیت‌ها از طریق اعطای خودمختاری و آزادی به آنها را ممکن می‌داند و این همان روشی است که حضرت محمد(ص) در اولین دولت اسلامی در مورد یهودیان اتخاذ کرده بودند. (۳۹)

اما در عمل به نظر می‌رسد که وضع فعلی حکومت سودان در تضاد با نظریه حسن الترابی است، اوضاع نامساعد سیاسی که گریبانگیر مردم سودان شده و درگیری‌های منطقه‌ای و بین‌المللی در این کشور به وضوح آشکار است. مع‌هذا می‌توان برای ارزیابی عملکرد حکومت سودان از نظریه‌ای که توسط خود الترابی مطرح شده، استفاده کرد.

راشد الغنوشی

راشد الغنوشی رهبر النهضة تونس نیز از نظر فکری شبیه به حسن الترابی است. الغنوشی ضرورت احترام به آزادی‌های عمومی و خصوصی و حقوق بشر را به عنوان اصولی که در قرآن مقرر شده و به وسیله مقاوله‌نامه‌های بین‌المللی به تصویب رسیده، مسلم فرض می‌کند. این موضوع اساساً آزادی بیان، انجمن‌ها و مشارکت سیاسی را در برمی‌گیرد و کاربرد خشونت و سرکوب آزادی عقیده را محکوم می‌کند. در مجموع به نظر او این موضوعات ممکن است برنامه‌ای برای همزیستی مسالمت آمیز و گفتگو بین حکومت‌کننده و حکومت شونده و یا بین دولت و جامعه ایجاد کنند. (۴۰)

وی پذیرش هرگونه نظم سیاسی را به وجود نظامی مشروط می‌کند، که رقابت آزاد احزاب سیاسی و بخش‌های جامعه را درباره موضوعات سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک تأمین کند. مردم و احزاب از طریق مشارکت در نهادهای اجتماعی و انتخابات برای انواع شوراهای نمایندگی قادر خواهند بود به طور مستقیم به اداره امور دولت یاری رسانند. اگر این امر تحقق

پذیرد، جنبش اسلامی آماده است تا نظامی را که از آن پس از حمایت عمومی و در نتیجه مشروعیت سیاسی برخوردار است به رسمیت بشناسد. الغنوشی اقتدار مردم را به عنوان برترین اقتدار (البته بعد از اعتراف به حاکمیت خدا) تلقی می‌کند تا حقوق مردم را برای تشکیل نهادهای مدنی و احزاب (و حتی یک حزب کمونیست) مورد پذیرش قرار دهد. در حقیقت به نظر او، یک جامعه حتی حق ملحد بودن را دارد. راشد الغنوشی و حسن الترابی با پذیرش انواع اجتماعات هر گونه اعمال محدودیت بر آزادی جامعه در سازمان دادن به خود را به طریقی که خود ضروری می‌پندارد از سر راه برمی‌دارند.^(۴۱)

علاقه به ایجاد ارتباط بین مردم‌سالاری و مذهب، تأکید بر عدم تناقض ذاتی بین این دو مفهوم، و عدم وجود فاصله بین مفاهیم شهروندی و مذهب موضوعاتی است که راشد الغنوشی را به حسن الترابی پیوند می‌دهد. در حالی که مسأله اصلی در مذهب متقاعد شدن است، حق شهروندی بدون تبعیض مذهبی کسب می‌شود. شهروندان ممکن است به این نتیجه برسند که منافعشان از طریق تشکیل احزاب و دیگر اجتماعات غیر مذهبی بهتر تأمین می‌شود و یا ممکن است تغییر کامل نظام سیاسی را انتخاب کنند. این مسایل، نقض مذهب نیست چرا که مذهب کثرت‌گرایی را تأیید می‌کند. نصوص مقدس منبعی برای رجوع به حقیقت و جذب آن هستند. از طرف دیگر، تفاسیر بشری از متون مذهبی، روش‌های گوناگون فهم تغییرات در موضوعات پیچیده فکری، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را ارائه می‌کند. به نظر الغنوشی این امر امکان آن را فراهم می‌سازد که توسعه نظام‌مند به انحاء مختلف شکل گیرد.^(۴۲)

محمد الهاشم الحمیدی

شاید نظرات گرایش بنیادگرایی که به جامعه مدنی کثرت‌گرا مشروعیت می‌بخشد، به بهترین شکل در متن میثاقی بیان شده باشد که توسط محمد الهاشم الحمیدی منتشر شد و در میان سایر بنیادگرایان توزیع شده است. او می‌گوید هنگامی که جنبش‌های اسلامی قدرت را به دست گیرند موفقیت آنها منوط به تأسیس یک نظام عادلانه و مردم‌سالارانه در جهان عرب خواهد بود. نجات جامعه از باتلاق استبدادی که در آن فرو رفته است مستلزم کاهش محدودیت‌ها و اجرای برنامه‌هایی برای عدالت، شورا و حقوق بشر خواهد بود. این برنامه باید حق زندگی، برابری، عدالت، محاکمه عادلانه، حقوق اقلیت‌ها، و مشارکت سیاسی و نیز آزادی اندیشه، اعتقاد، بیان، مذهب و زنان را در برگیرد. وی اصول اساسی حاکم بر شکل‌گیری احزاب و اجتماعات را به این شکل پیشنهاد می‌کند:

- ۱ - آزادی تشکیل احزاب و اجتماعات سیاسی برای همه شهروندان بدون استثنا باید به وسیله قانون اساسی تضمین شود.
- ۲ - احزاب نباید به مجوز و اخذ پروانه از حکومت نیازی داشته باشند.
- ۳ - مردم سالاری باید حیات داخلی احزاب حاکم باشد. دعوت به حکومت دیکتاتوری و توتالیتر، یا هر نوع شعار یا تبلیغات سیاسی ممنوع است.
- ۴ - شهروندان غیر مذهبی از جمله کمونیست‌ها، حق تشکیل احزاب، تبلیغ ایدئولوژی و رقابت برای کسب قدرت را دارند.
- ۵ - بودجه احزاب باید از سوی اعضا تأمین شود.

۶ - تبلیغات سیاسی در مورد وابستگی‌های قبیله‌ای، فرقه‌ای و وابستگی‌های خارجی ممنوع است. (۴۳)

به همین نحو، جبهه نجات اسلامی الجزایر در برنامه سیاسی خود وفاداری‌اش را به شورا برای اجتناب از استبداد و ریشه کن کردن هر نوع انحصار (سیاسی، اقتصادی و یا اجتماعی) اعلام کرده است. جبهه نجات اسلامی علاوه بر کثرت‌گرایی سیاسی، استفاده از انتخابات و دیگر فرایندهای مردم سالارانه را در سیاست‌ها و زندگی اجتماعی پیشنهاد می‌کند. (۴۴)

نتیجه‌گیری

جنبش‌های بنیادگرای رادیکال نماینده اکثریت مسلمانان و یا جنبش‌های اسلامی مسلمان نیستند و تنها چند گروه پراکنده را در برمی‌گیرند، اما عدم مصالحه‌ای که در سیاست‌های استبدادی بسیاری از دولت‌های عرب به کار گرفته شده است به هیچ وجه به نسبت اعمال گروه‌های رادیکال، مردم سالارانه‌تر نیست (البته به جز در شعار و تبلیغات). اگر کسی اندیشه‌های سید قطب بنیانگذار رادیکالیسم در جهان عرب را مطالعه کند خواهد فهمید که چرا این گروه‌ها رادیکال و سازش ناپذیر شده‌اند. سید قطب تحت حکومت جمال عبدالناصر از یکی از لیبرال‌ترین نویسندگان مصری به رادیکال‌ترین متفکر تبدیل شد. زندانی کردن او و شکنجه‌های وحشیانه‌ای که به وی داده شد در ایجاد یک مذهب سیاسی تندرو و طرفدار خشونت و جدایی مؤثر بوده است. شاید این تلافی روانی او نتیجه خشونت رژیم بوده است. عبودالزمر که اکنون یک دوره زندان چهل ساله را در یکی از زندان‌های مصر می‌گذراند، عقاید گروه‌های رادیکال را در

مورد موضوعات جاری خیلی واضح بیان کرده است. او می‌گوید خشونت اسلامی چیزی بیشتر از واکنش در مقابل خشونت اقتدار حاکم نیست و فشار مداومی که برای سرکوب بنیادگرایان بر آنها اعمال می‌شود (همانند به دارآویختن) خیلی سؤال برانگیز است. در پایان او می‌افزاید که بنیادگرایان تنها آن افرادی را ترور می‌کنند که به طور فیزیکی به تصفیه آنها پرداخته باشند. (۴۵)

گرایش میانه‌رو، هر گونه خشونت را به فقدان نهادهای مردم‌سالارانه و یک جامعه مدنی کثرت‌گرا نسبت می‌دهد. اعضای فعال این گرایش بر کثرت‌گرایی و مردم‌سالاری در متن جامعه مدنی به عنوان ابزاری برای نجات جامعه و فرد تأکید می‌کنند. علی‌رغم رژیم‌های دیکتاتوری و امپراتوری‌هایی که بر جهان اسلام حکومت کرده‌اند جامعه مدنی در اندیشه گرایش میانه‌رو بنیادگرایی غایب نبوده است و از همه مهم‌تر این که میانه‌روها هیچ گونه تضادی میان اسلام و فلسفه‌ها و نهادهای هذبی و مانعی در راه ادغام آنها نمی‌بینند. در حقیقت، میانه‌روها با پافشاری بر این مطلب که اگر این نظام‌ها و نهادها بنیانی استوار داشته باشند، حقیقتاً اسلامی هستند، نه تنها بین شکاف فرهنگی شرق و غرب پل می‌زنند بلکه اندیشه‌های اسلامی انحصارگرایانه را نفی می‌کنند و برخورد شرق و غرب را به عوامل سیاسی و تاریخی همچون استعمارگری و امپریالیسم نسبت می‌دهند. از آنجا که شرق و غرب ریشه‌های مذهبی و فلسفی مشترکی دارند، فضای وسیعی برای همزیستی مسالمت‌آمیز مذاهب و فرهنگ‌های چندگانه وجود دارد.

یکی از این ریشه‌های مشترک که در امتداد خطوط لیبرال دموکراسی مورد نظر جان لاک است در قانون اسلام ریشه دارد (بر خلاف دموکراسی مردم‌گرای کنترل شده روسو که مناسب مفاهیم رادیکال شورا و اجماع است). میانه‌روها همانند رادیکال‌ها تحت هیچ شرایطی روند جذب جامعه به وسیله دولت را مجاز نمی‌دانند. آنها با اصرار بر این مسأله که فرد از جامعه مستقل و جامعه نیز به نوبه خود مستقل از دولت است، به این نتیجه می‌رسند که هم فرد و هم جامعه باید ابزارهایی برای حفاظت از خود در مقابل توتالیتریزم و استبداد (despotism) (دو شکلی که کم و بیش در جهان عرب وجود دارد) داشته باشند.

البته متفکرین بنیادگرای میانه‌رو، لیبرال دموکرات غربی به معنی دقیق آن نیستند ولی در حقیقت در زمینه‌ای چون خاورمیانه که از حکومت‌های تمام‌خواه ملی‌گرا و پادشاهی استبدادی سنتی به ستوه آمده است، به اندازه کافی لیبرال و دموکرات هستند. میانه‌روها مانند لاک اعتقاد دارند که حکومت از قدرت اجرایی برخوردار است که مردم داوطلبانه به آن اعطا کرده‌اند و او به نمایندگی از آنها آن را اعمال می‌کند (که این یکی از خصوصیات جامعه مدنی

است). آنها تقسیم قدرت در سه نهاد اجرایی، قانونگذاری و قضایی را مسلم فرض می‌کنند. مالیات از حقوق ویژه مردم است و مقامات نمی‌توانند آن را تحمیل کنند. میان‌روها حقوق اساسی بشر همچون حق اجتماعات، آزادی بیان و عقیده به عنوان دو حق مذهبی و طبیعی را می‌پذیرند.

جالب است تأکید شود که کثرت‌گرایی در متن جامعه مدنی جایگزین تمایل‌گرایی رادیکالی می‌شود که خواهان ایجاد عدالت اجتماعی در یک جامعه مذهبی است. در اینجا اسلام فقط وقتی مردم آن را انتخاب کرده باشند مرجع قانونی است، در صورتی که بنیادگرایان رادیکال بر عملی بودن و قانونی بودن اسلام حتی در جامعه جاهلی پافشاری می‌کنند و بنابراین استقرار آن را منوط به رضایت و تصویب مردم نمی‌دانند.

با وجودی که بنیادگرایان نشان داده‌اند که در مقابل گفتگو و همکاری با رژیم‌های عرب و غرب مقاومت می‌کنند، بنیادگرایان میانه رو برای گفتگو و مصالحه و از همه مهمتر برای حقوق عمومی، آزادی، کثرت‌گرایی و جامعه مدنی با سعه صدر عمل می‌کنند. اگر این سعه صدر و روحیه گفتگو و مصالحه، پایه‌هایی سیاسی و فرهنگی برای گفتگو نیست پس چیست؟ آیا بنیادگرایان میانه‌رو (که علی‌رغم این که بخش‌های اساسی اجتماع را تشکیل می‌دهند حق اکثریت‌شان برای تشکیل احزاب سیاسی نادیده گرفته شده) مسؤول استبداد و فقدان نهادهای مردم سالارانه در جهان عرب هستند؟

در پرتو این سؤالات، توصیفی که راشد‌الغنوشی از جهان ما ارایه می‌کند آگاهی بخش است، او می‌گوید:

دنيا به واسطه ترقی علم به یک دهکده کوچک که می‌تواند هیچ جنگی را تحمل نکند، تغییر شکل داده است. این موضوع ضرورت تفکر دوباره در مورد آینده این دهکده را مطرح می‌کند، زیرا کل دهکده سرنوشتی مشترک دارد. اما این به شرطی است که ساکنان این دهکده به اندازه کافی برای داشتن یک سرنوشت مشترک جدی باشند. این مسأله مستلزم پایان بخشیدن به تقسیم‌بندی فرهنگی - جغرافیایی انتزاعی جهان به شرق و غرب و نیز پایان بخشیدن به این تفکر است که یکی از دوطرف (غرب) عقلایی و مردم سالارانه و دیگری (شرق) خودسر و مستبد است. این تقسیم بندی چیزی جز دستورالعملی برای جنگ نیست. هر تحلیل عینی شاهدهی بر این حقیقت است که ارزش‌های مثبت و منفی و نیروهای خیر در هر دو وجود دارد. هم اینجا و هم آنجا نیروهای خیر ما را به وارد شدن در یک گفتگو و تلاش برای یافتن راه‌های

مراوده دعوت می‌کند. (۴۶)

یادداشت‌ها

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Ahmad S. Moussalli, "Modern Islamic Fundamentalist Discourse on Civil Society, Pluralism and Democracy", in A.R.Norton, ed., *Civil Society in the Middle East*, (Leiden: E. J. Brill, 1995): 70-119.

- 1 - Hasan al-Banna, *Din wa-siyasah'* (Beirut: Al-Mu' assasah al-Islamiyyah, 4th ed, 1984) (hereafter cited as *Majmu a't resa'il*), pp. 161-165.

در مورد زندگینامه حسن البنا، ر.ک:

Memoirs of Hasan al-Banna Shaheed, translated by M.N. Shaikh (Karachi: International Islamic Publisbers, 1981); and Rif'at al-sa'id, *Hasan al-Banna, Mu'assis harakat al-ikhwan al-muslimin*, (Beirut: Dar al-Tal'ah, 1981).

در مورد عقاید حسن البنا در مورد حکومت مشروطه ر.ک:

Ahmad Moussalli, "Hasan al-Banna's Islamist Discourse on Constitutional Rule and Islamic state," *Journal of Islamic Studies* 4, 2 (1993): 161-171.

- 2 - Banna, *Majmu'at Rasa'il*, p. 165, Banna, *Majmu'at rasa'il al-Imam al-shahid Hasan al-Banna* (Beirut: Dar al-Qalam, n.d.) (herafter cited as *Rasa'il al-Imam*), pp. 304 and 343-47; and Banna, *Din wa-Siyasah*, pp. 57-59.

- 3 - Banna, *Rasa'il al-imam al-shahid Hasan al-Banna*, (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1984) (hereafter cited as *Rasa'il al-Imam*), p. 48; Banna, *Majmu'ah*, pp. 14, 169, 309, 331-332 and 335-357; Banna, *Kalimat Khalidah* (Beirut: n.p., 1972), p. 45; and Banna, *Rasa'il al-imam*, pp. 56-60.

- 4 - Banna, *Majmu'at rasa'il*, pp. 160-161 and 317-318; and Banna, *Al-Imam Yatahadath ila-shabab al-alam al-islami*, (Beirut: Daral-Qalam, 1974), p. 99; and Banna, *Majmu'ah*, pp. 99 and 332-337.

همچنین رجوع کنید به آیه‌ای از قرآن که حسن البنا برای تأیید عقایدش از آن استفاده کرده است (سوره مائده، آیه ۴۸).

- 5 - Al Banna, *Majmu'at rasa'il*, pp. 95-96, 165-167, 317, 320-323, 325 and 328-330; al-Banna, *Minbar al-Jum'ah* (Alexandria: Dar al-Da'wah, 1978); pp. 78-79 and 136; al- Banna, *Al- Da' wah*, 7, 1979, p.9.

در مورد مرکزیت این خواسته یعنی دولت اسلامی در اندیشه بنیادگرایی، ر.ک:

Bruce Lawrence, *Defenders of God: The Revolt Against the Modern Age* (San Francisco: Harper and Row, 1989), pp. 187-226.

- 6 - Al-Banna, *Majmu'at rasa'il*, pp. 96-97, 161-163 and 167-169 and al-Banna, *Rasa'il al-imam*, p. 53.

برای یک مرور تاریخی بر فتنه و آزادی بیان، ر.ک:

Mushammad H. Kamali, "Freedom of Expression in Islam: An Analysis of *Fitnah*," *American Journal of Islamic Social Sciences* 10 (Summer 1993): 178-198.

- 7 - Al-Banna, *Nazarat fi islah al-nafs wa al-mujtama* (Cairo: Maktabat al-I'tisam, 1969), p. 194; al-Banna, *Minbar al-jum'ah*, pp. 24-25, 63, 72 and 347; al-Banna, *Majmu'at rasa'il*, pp. 317; al-Banna, *Majmu'ah*, pp. 63,72,101,104 and 317; al-Banna, *Rasa'il al-Imam*, pp. 53-55; and al-Banna, *Al-Imam al-shahid yatahadath*, pp. 15-17.
- 8 - Al-Banna, *Al-Salam fi al-islam*, (Beirut: Manshurat al-Asr al-Hadith, 1971), pp. 27-29.

۹ - در مورد پذیرش کثرت گرایی، ر.ک:

Abd al-Khabir Mahmud'Ata, "Al-Harakah al-islamiyyah wa qadiyat al-ta'addudiyah," *Al-Majallat al-arabiyyah fi al-ulum al-siyasiyyah*, 5 and 6 (April 1992), pp. 115-116;

در مورد اعلام حسن النیة در خصوص پذیرش حقوق مساوی و کثرت گرایی، ر.ک:

Al-Islam aw al-salam, p. 37 and *passim*.

در مورد درگیری فعال حسن النیة و سازمانش در جامعه مدنی و همکاری شان با دیگر بخش های مدنی، ر.ک:

Ishaq Musa al-Husseini, *Moslem Brethren*, (Beirut: Khayat's College Book, 1956); Richard Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, (London: Oxford University Press, 1964); and Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, (New York: Russell and Russell, 1986).

همچنین ر.ک:

The Views of Umar al-Tilmisani in Rif'at Sayyid Ahmad, *Al-Nabiy al-musallah, Al-Rafidun*, pp. 199-200.

- 10 - Taqiy al-Din al-Nabahani, *Al-Takatul al-hizbi*, (Jerusalem: n.p. 2nd ed, 1953), pp. 23-25.
- 11 - Al-Nabahani, *Al-Takatul al hizbi*, pp. 24-57.
- 12 - Al-Nabahani, *Nizam al-hukm*, (Jerusalem: Matba'at al-Thiryayn, 1952), pp. 56-59.
- 13 - Iyad Barghouty, "Al-Islam bayna al-Sultah wa al-mu'aradah," *Qadayah fikriyyah: Al-Islam al-siyasi, al-usus al-fikriyyah wa al-ahdaf al-amaliyyah*, pp. 237-238.

در مورد آخرین وضعیت احزاب اسلامی در اردن، ر.ک:

"Itijabat al-harakah al-islamiyyah: fi al-Urdun", *Al-Safir*, (20 August, 1993), p.13; and Tanzimatal-harakat al-islamiyyah: harakat al-ikhwan al-muslimin fi al-Urdun: Al-Nash'ah wa al-tatawwur," *Al-Hayat*, Tayyarat section, (14 August, 1993), p. 3.

در مورد اهمیت عدالت به عنوان یک آموزه در اندیشه سیاسی اسلام، ر.ک:

Charles E. Butterworth, *Political Islam, The Annals of the American Political and Social Science*, 524 (November 1992), pp. 26-37.

14 - Munir Shafiq, "Awlawiyyat, amam al-ijtihad wa al-tajdid", *Al ijtihad wa tajdid fi al-fikr al-islami al-mu'asir*, (Malta: Center for the Studies of the Muslim World, 1991), pp. 64-65.

15 - Said Hawwa, *Al-Madkhal ila da'wat al-ikhwan al-muslimin bi-munasabat khamsin, aman ala ta' sisiha*, (Amman: Dar al-Arqam, 2nd ed, 1979), pp. 13-18.

در مورد مشارکت اخوان المسلمین در انتخابات سوریه، ر.ک:

al-Habib al-Janhani, "Al-sahwab al-islamiyyah fi bilad al-sham: Mithal Suriyya", *Al-Harakat al-islamiyyah al-mu'asirah fi al-watan al-arabi*, (Beirut: Center for the Studies of Arab Unity, 2nd ed., 1989), pp. 105-120.

16 - Hawwa, *Al-Madkhal*, p.282.

17 - Muhammad S. al-Awwa, *Al-Hayat*, (3 August 1993), p. 19.

همچنین ر.ک:

Awwa, "Al-Ta' addudiyah min manzur islami," *Minbar al-hiwar* 6, 20 (Winter 1991): 134-136; and footnote 6, above.

18 - Awwa, *Al-Hayat*, p. 19.

19 - *Ibid*.

در مورد جنبش اسلامی در مصر، ر.ک:

Muhammad A. Khalafallah's article in *Al-Harakah al-islamiyyah fi al-watan al-arabi*, p. 37 and *passim*.

همچنین رجوع کنید به:

Rislan Sharaf al-Din, "al-Din wa al-ahzab al-siyasiyyah al-diniyyah," *Al-Din fi al mujtama' al-arabi*, (Beirut: Center for the Studies of Arab Unity, 1990), p. 180 and *Passim*.

20 - Awwa, "Al-Ta'addudiyah al-siyaiyyab min manzur islami," pp. 129-132 and *Passim*.

21 - Awwa, "Al-Ta'adduiyyah, pp. 133-134.

برای آگاهی مختصر از پذیرش تاریخی کثرت‌گرایی به وسیله علمایی چون ابن تیمیه و تفاسیر اقتدارگرایانه از قرآن همچون *تفسیر الجلالیان*، ر.ک: pp.136-152.

در مورد یک منبع مستقل برای عقاید علمایی که انتخاب مردم را به عنوان ابزار مشروعیت حکومت پذیرفته‌اند، ر.ک: *Abubakr al-Jassas, dirash fikratibi: Bab al-ijtihad*, edited and introduced by Zubayr Kibi (Beirut: Dar al-Muntakhab 1993), pp. 29-41.

در مورد کسانی که آن را رد کردند، ر.ک: pp.75-89.

در مورد رابطه بین سیاست‌های فعلی و توسعه مذهب و اجتهاد، ر.ک:

Ismail, *Susiulujia*, pp.138-139.

22 - Awwa, *fi al-nizam al-siyasi*, p. 77; and Awwa, "Al-Ta'adduiyyah al-siyasiyyah min manzur islami": 136-137 and 152-153.

23 - Hasan al-Turabi, "Islam, Democracy, the State and the West: Summary of a Lecture and Roundtable Discussion with Hasan al-Turabi," prepared by Louis Cantouri and Arthur Lowrie, *Middle East Policy* 1, 3 (1992): 52-54.

24 - Hasan al-Turabi, *Tajdid, usul al-fiqh*, (Jedah: Al-Dar al-Su'udiyah li al-Nashr wa al-Tawzi; 1984), pp. 10-16; and Turabi, *Qadayah al-hurriyyah wa al-wahdah, al-shura wa al-Dimuqratiyyah, al-din wa al-fann*, (Jiddah: Al-Dar al-Su'udiyah li al-Nashr wa al-Tawzi; 1987), pp. 17-18.

25 - Turabi, *Tajdid al-fikr al-islami* (Jiddah: Al-Dar al-Su'udiyah li al-Nashr wa al-Tawzi, 2nd ed., 1987), pp. 20, 37 and 132-133; Turabi, "Awlawiyyat al-tayyar al-islami" *Minbar al-Sharq*, 1 (March 1992), pp. 21-26, 69-72, 81-82, 136-138, 167-169 and 198-199.

26 - Turabi, *Qadayah*, pp. 25-27 and 31-33, Turabi, *Tajdid al-fikr*, pp. 68-80, and Turabi "Awlawiyyat", p.16.

در مورد تفاوت‌های بین شور و دموکراسی، ر.ک:

Salih Hasan Sami, *Azmat al-hurriyyah al-siyasiyyah fi al-watan al-arabi* (Cairo: Al-Zahra' li al-Plam al-Arabi, 1988), pp. 49-91.

27 - Turabi, *Qadayah*, pp. 51-57; and Turabi, *Tajdid al-fikr*, pp. 45,66-68, 75, 93-97 and 162-163.

۲۸ - در مورد تعریف حسن‌الترابی از مذهب و نیاز به انقلاب در آن، ر.ک:

Tajdid al-fikr, pp. 200-203 and 106-119.

در مورد قیود عمومی و اسلامی که ارزش‌های جامعه را ایجاد می‌کنند، نقش علم در جامعه و اهمیت وحدت جامعه، ر.ک:

- Turabi, *Al-Iman wa atharuhu fi hayat al-insan*, (Jedah: Al-Dar al- Su'udiyah li al-Nashr wa al-Tawzi, 1984), pp. 181-261; pp. 112-121; pp. 269-301; pp. 325-329.
- 29 - Turabi, *Usul al-fiqh*, pp. 27-29.
- 30 - Turabi, *Al-Itijah al-islami yuqadim al-mar'ah bayna ta'alim al-din wa taqalid al-mujtama*, (Jedah: Al-Dar al-Su'udiyah li al-Nashr wa al-Tawzi; 1984), pp. 13 and 42-44.
- در مورد شرایط و نوازم اصلی استقلال زنان به صفحات ۴۹-۴۵ رجوع کنید.
- 31 - Turabi, *Tajdid al-fikr al-islami*, pp. 108-108, 164-165, 133-139 and 160-163.
- 32 - Turabi, *Usul al-fiqh*, pp. 18-25 and 32-35.
- 33 - Turabi, *Usul al-fiqh*, pp. 36-37 and 42-45; Turabi, *Tajdid al-fikr al-islami*, pp. 26-31, 36-49, 54-63, 76-77, 148-149 and 143-172.
- 34 - Turabi, *Tajdid al-fikr al-islami*, pp. 68-71;
- برای آگاهی از بحثی در خصوص شکل‌های شورا، ر.ک:
- Turabi, *Qadayah*, pp. 72-77 and 80-81.
- 35 - Turabi, *Qadayah*, pp. 10-19 and 22-28.
- 36 - Turabi, *Qadayah*, pp. 20-21 and 29-30.
- 37 - Turabi, *Qadayah*, pp. 34-37 and 44-47.
- 38 - Turabi, *Al-Salat'imad al-din* (Beirut: Dar al-Qalam, 1971), pp. 124-133, 138-147 and 156-158.
- ۳۹ - در مورد زندگی سیاسی حسن الترابی، ر.ک:
- Al-Hayat, Tayyarat section (14 August 1993), p.1.
- در مورد جلسه استماع، ر.ک:
- House Foreign Affairs African Subcommittee, Witness: The implication for U.S. Policy of Islamic Fundamentalism in Africa*, May 1992.
- در مورد عقیده حسن الترابی در خصوص موضوعات جاری نظام حزبی سودان، ر.ک: صفحه ۵۴.
- Turabi, "Islam, Democracy, the State," in Louis cantouri, ed., p. 54.
- در مورد وضعیت اقلیت‌ها، ر.ک: ص ۵۳.
- بحثی در مورد جبهه القومية الاسلامیة، ر.ک:
- Idris Salim al-Hasan, "Al-Din wa al-idiulujia", *Al-Din fi ol mujtama*; pp. 249-266.
- در مورد مباحث مبتنی بر قانون، ر.ک:
- Ahmad Shawqi Mahmud, *Al-Tajribah al-dimugratiyyah fi al-Sudan* (Cairo: Alam

al-Kutub, 1989), pp. 33-37, and Sami, *Azmat al-huriryyah*, pp. 242-247.

- 40 - Ghannushi, *Bayrut al-masa*, (15 may 1993), p. 15; and Ghannushi, "Mustaqbal al-tayyar al-islami, *Minbar al-sharq*, 1 (March 1992), pp. 3-32.

برای یک بحث عمومی از راشد الغنوشی و حرکت نجات اسلامی، ر.ک:

Abd al-Khabir Mahmud 'Ata "Qudiyat al-ta'addudiyah," pp. 116-117.

- 41 - Ghannushi, and Turabi, *Al-Harakah al-islamiyyah wa al-tahdith* (n.d: n.p., 1981), pp. 34-35. Muhammad, Abd al-Baqi al-Hirmasl, "Al-Islam al-ihitijaj fi Tunis," *Al-Harakat al-islamiyyah al-mu'asirah*, pp. 273 and 179-286.

- 42 - Ghannushi, "Hiwar" *Qira'at siyasiyyah* 1, 4 (Fall 1994): 14-15 and 35-37; and Ghannushi, "Al-Islam wa al-Gharb", *Al-Ghadir*, 10 and 11 (1990), pp. 36-37.

در مورد پذیرش مردم سالاری از سوی راشد الغنوشی و دیگر بنیادگرایان، ر.ک:

John Esposito and James Piscatori, "Democratization and Islam", *Middle East Journal* 45, 3 (Summer 1991): 426-434 and 437-438.

در مورد زندگی سیاسی راشد الغنوشی، ر.ک:

Ghannushi, "Hiwar", p. 5; and Abd-alQadir al-Zugul, "Al-Istratijia al-Jadidah li harakat al-itijab al-islami," in *al-Din fi al-mujtama*, pp. 346-348.

در مورد شق‌های روند لیبرالیزه کردن در جهان عرب، ر.ک:

Gudrun Kramer, "Liberalization and Democracy in the Arab World," *Middle East Report*, 174 (January-February 1992), pp. 22-25.

- 43 - Muhammad al-Hashimi al-Hamidi, "Awlawiyyat muhimah fi daftar al-harakat al-islamiyyah: Nahwa mithaq islami li al-adl wa al-shura wa huquq al - insan," *Al-mustaqbal al-islami*, 2 (November 1991), pp. 19-21.

نقل قول از صفحات ۱۵-۱۴ است.

۴۴ - ر.ک:

The Political Program of the Islamic Salvation Front [Al-Barnamaj al-siyasi li jabhat al-inqadal-islamiyyah], *Minbar al-Sharq*, 1 (March 1992).

در مورد جنبه نجات اسلامی الجزایر و مردم سالاری، ر.ک:

Esposito and Piscatori, "Democratization", pp. 437-438.

در مورد امکان‌های ایجاد جامعه مدنی در اسلام، ر.ک:

Baht an mujtama madani manshud, *Mustaqbal al-alam al-islami* 1, 4, (Fall 1991), 225-237.

- 45 - *Al-Safir*, (25 September 1993), p. 10; and *al-Diyar*, (25 September 1993), p. 14.

- 46 - Rashid al-Ghannushi, "Al-Islam wa al - gharb," *Al-Ghadir*, p. 37.

راهنمای راهبرد

فصلنامه راهبرد، ضمن فراخوانی اندیشمندان و پژوهشگران به همکاری، از علاقه‌مندان می‌خواهد در ارائه مقالات خویش حتماً موارد زیر را رعایت نمایند:

- ۱ - حجم هر نوشتار بیش از ۳۰ صفحه دستنویس یا ۲۵ صفحه ماشین شده نباشد.
- ۲ - نوشتار بر روی یک طرف صفحه، خوانا و توأم به فاصله مناسب میان سطور باشد.
- ۳ - درج نام، نام خانوادگی، نشانی کامل پستی و شماره تلفن نویسنده در پایان هر مقاله ضروری است.
- ۴ - متون اصلی مقاله‌های ترجمه شده، همچنین فهرست کامل منابع و مآخذ مقالات تألیفی با مشخصات دقیق کتابشناسی پیوست باشد.
- ۵ - فشرده‌بی از نوشتار اصلی (چکیده) بر روی صفحه‌ی جداگانه، پیوست مقالات باشد.
- ۶ - در صورت ضرورت، معادل لاتین واژگان علمی، و اسامی خاص در داخل پرانتز آورده شود.
- ۷ - در یادداشت‌های انتهایی مقاله، منابعی که در متن با شماره‌های ترتیبی به آنها ارجاع داده شده است، با الگوی زیر ذکر شود (در مقالات ترجمه شده نیز از همین الگو استفاده می‌گردد):

الف: اولین ارجاع به یک منبع:

۱) کتاب: نام کوچک، نام خانوادگی نویسنده، عنوان کتاب، مترجم (محل نشر: ناشر، تاریخ نشر)، صفحه.

۲) مقاله: نام کوچک، نام خانوادگی نویسنده، «عنوان مقاله»، مترجم، نام نشریه دوره، شماره، (تاریخ نشر)، صفحه

ب: در ارجاعات بعدی به تناسب از پیشین و همان (*Ibid., Loc.cit., Op.cit*) استفاده شود.

۸ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شوند.

۹ - «راهبرد» در گزینش و ویرایش مقالات آزاد است، گزینش و ویرایش با مشورت نویسندگان محترم انجام می شود.

۱۰ - از آنجا که باور داریم مطمئن ترین راه برای دستیابی به حقایق و واقعیات امور، نگرستن به مسایل از زاویه دیدگاهها و علایق گوناگون است، بنابراین می کوشیم تا امکان طرح نظرات و مواضع گوناگون را فراهم آوریم. با این باور هر نوشتاری که به چاپ می رسد، لزوماً مورد تأیید «راهبرد» نمی باشد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی