

چکیده

تغییر رویه و شیوه فعالیت جنبشهای اسلام‌گرای خاورمیانه در یک دهه اخیر نظر اغلب تحلیلگران مسایل منطقه را به خود جلب کرده است. پرسش اصلی این نوشته آن است که آیا در پیش گرفتن شیوه‌های مسالمت‌آمیز توسط این جنبشها، به معنای سکولار شدن آنهاست؟ در پاسخ به این پرسش، با تمرکز بر عملکرد اسلام‌گرایان میانه‌رو در مصر؛ یعنی اخوان المسلمین و حزب الوسط، گفته شده است که مناسب‌تر آن است چنین گروه‌هایی زیر دو عنوان حداقل‌گرایی سیاسی (حداکثرگرا در اعتقاد، واقع‌گرا در رفتار) و حداقل‌گرایی معرفتی (فائل به انتظار حداقل از دین) - و نه سکولار - جای داده شوند؛ زیرا آنها همچنان اولویت را به شریعت - و نه دموکراسی - می‌دهند. در واقع، چنین دیدگاههایی صرفاً با روایت خاصی از دموکراسی؛ یعنی دموکراسی مشروط و حداقل، سازگارند.

کلید واژه‌ها: جنبشهای اسلام‌گرا، حداقل‌گرایی سیاسی، سکولاریسم، دموکراسی، اخوان المسلمین، حزب الوسط

* پژوهشگر ارشد مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه
فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال دوازدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۸۴، صص ۸۶ - ۵۷

بررسی علل و عوامل مؤثر بر شکل‌گیری، تداوم، گسترش و چگونگی فعالیتهای جنبشهای اسلام‌گرا، اگر نگوییم مهم‌ترین، دست‌کم یکی از مهم‌ترین موضوعات و دغدغه‌های ذهنی پژوهشگران مسایل خاورمیانه در دو دهه اخیر بوده است. اگر تا گذشته‌ای نه چندان دور، بسیاری از مردم جهان و حتی برخی از محققان برداشت مبهمی از منطقه خاورمیانه و نقش دین اسلام در زندگی مردم آن داشتند، فعالیتهای جنبشهای اسلام‌گرا موجب شده است که این برداشت دگرگون شود، به‌ویژه پیروزی انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ (۱۹۷۹) و آثار آن بر سایر جوامع مسلمان منطقه، یک‌باره توجه سیاستمداران و سیاست‌گذاران را از یک‌سو و پژوهشگران و ناظران را از سوی دیگر، به‌خود جلب کرد. ظرف مدت کوتاهی، کتابها و مقالات متعددی برای بررسی پدیده‌ای که با عناوینی چون اسلام‌گرایی، اسلام سیاسی، بنیادگرایی اسلامی، رادیکالیسم اسلامی و رستاخیز اسلامی نام برده می‌شود، به رشته تحریر درآمد. اهمیت مسئله در آن بود که تا این زمان اسلام صرفاً حافظ وضعیت موجود و منبعی برای مشروعیت بخشی به حکومتها فرض می‌شد، اما اینک به‌عنوان ابزاری در جهت زیر سؤال بردن مشروعیت حکومتها و نیرویی برای دگرگونی و بازسازی دولت و جامعه درآمده بود. پس هر یک از محققان می‌کوشید که با مدد گرفتن از چارچوبهای تئوریک موجود و شاید اندکی جرح و تعدیل در آنها، ابعادی از این حرکت پر تلاطم را شناسایی و معرفی کند.

در یک دهه اخیر، مسئله‌ای دیگر نظر کارشناسان و پژوهشگران را به‌خود جلب کرده است: چرا این جریان و یا دست‌کم بخشی از آن، به تدریج دچار رکود و یا تغییر رویه شده است؟ در توضیح باید گفت که جریان اسلام‌گرایی در ابتدای دهه ۸۰ میلادی، ادعاهای بزرگ و مهمی داشت که در صورت تحقق چهره سیاسی و اقتصادی منطقه را کاملاً دگرگون می‌کرد و تبعات آن بی‌تردید نظام بین‌الملل را هم تحت‌تأثیر قرار می‌داد. براساس این ادعاها، نظامهای موجود سیاسی باید کنار می‌رفتند - ولو به زور - و

حکومت‌های به‌راستی اسلامی جانشین آنها می‌شدند؛ حکومت‌هایی که باید بر پایه «شریعت» حکم می‌راندند و الگوی حاکم بر روابط با کشورهای غربی را یکسره دگرگون می‌کردند. شریعت که از این پس مبنای مشروعیت و کنترل رفتار و گفتار حکومت و حاکم بود، ضمناً تمامی وظایف، تکالیف و حقوق اتباع را مشخص می‌کرد. از این‌رو، برنامه زندگی فردی و اجتماعی هر انسان - از بدو تولد تا زمان مرگ - مشخص و روشن بود. همین برنامه کامل و همه‌جانبه نشانه کامل بودن دین اسلام و توجه آن به هر دو بعد حیات آدمی - هم در زندگی فردی و هم در زندگی اجتماعی و به‌عبارت دیگر، هم عرصه خصوصی و هم سپهر عمومی - به‌شمار می‌رفت. از سوی دیگر، طبق این تفکر، دنیا به دو بخش کاملاً متضاد تقسیم می‌شد: «دارالاسلام» یا سرزمین‌هایی که قوانین الهی در آن حاکمیت دارد و از مؤمنان تشکیل می‌شود، و «دارالحراب» که غیرمؤمنان در آنجا سکونت دارند و از قوانین دیگری به غیر از شریعت اسلامی تبعیت می‌کنند. روشن است که در این تفکر، سازش میان دو جهان امکان‌پذیر نیست و از آن بالاتر، روشنائی (دارالاسلام) وظیفه دارد که به مبارزه تاریکی (دارالحراب) برود و آن را زیر سیطره خود بگیرد.

با گذشت زمان، جوش و خروش این موج بزرگ فروکش کرد و یکی از عوامل تهدیدکننده وضعیت حاکم بر منطقه به‌رغم آثار بسیار مهمی که بر جای گذاشت و نمی‌توان از آن پیامدها چشم‌پوشی کرد، دچار دگرگونی شد. این دگرگونی را می‌توان به سادگی در ادعاها و عملکرد فعلی بسیاری از اسلام‌گرایان منطقه مشاهده کرد. اگر در دو دهه پیش، آنان به‌دنبال واژگونی نظام ناعادلانه بین‌المللی و برقراری حکومت اسلامی بر پایه شریعت بوده‌اند، امروزه تلاش می‌کنند از طریق رقابت مسالمت‌آمیز سیاسی و با بهره‌گیری ابزارهای آن (اقناع، ترغیب، چانه‌زنی و مصالحه) پیش بروند و در این مسیر حتی از نهادهای سیاسی بین‌المللی یاری بخواهند. اگر تا دو دهه پیش، آنان از سازش‌ناپذیری دو دنیای «اسلامی» و «جاهلی» سخن می‌گفتند، امروزه تحت عناوینی چون ضرورت، مصلحت یا اجتهاد به‌دنبال یافتن راه‌هایی برای ارتباط بیشتر و مؤثرتر با

دولتها و نهادهای غیراسلامی هستند. اگر تا چندی پیش واژگان مورد علاقه اسلام‌گرایان خشونت‌آمیز و مشابه با واژگان سازمانهای تروریستی می‌نمود، امروزه کلماتی مسالمت‌آمیز و مردم‌پسند به کار برده می‌شود. ژیل کیل، یکی از پژوهشگران بنام جنبشهای اسلام‌گرا، در این زمینه می‌نویسد:

«نهضتها و احزاب اسلامی در آغاز قرن ۲۱ تلاش می‌کنند خود را به‌عنوان نهضتهای دموکراتیک بازسازی کنند... آنان اکنون به‌جای ارایه حقوق مورد قبول خود به‌عنوان جایگزین حقوق جهانی بشر، از حقوق بین‌المللی انسانی و ارزشهای قبلاً بی‌اعتبار و باطل غرب کافر مانند آزادی بیان و آزادی زنان حمایت می‌کنند.»^۱

دیگر پژوهشگران نیز متذکر شده‌اند که چنین تحولی روبه‌عمل‌گرایی سیاسی دارد،^۲ و حتی اولیویه روآ به‌طور رسمی از «شکست اسلام سیاسی» سخن گفته است.^۳ اگرچه می‌توان با نتیجه‌گیری روآ (شکست اسلام سیاسی) هم‌داستان نبود،^۴ ولی نمی‌توان منکر آن شد که آرمان‌گرایی ناب اولیه جای خود را به واقع‌گرایی و مصلحت‌سنجی سپرده است. برای این مسئله مصداقهای فراوانی را می‌توان مثال زد: النهضه در تونس^۵ و جنبش حزب‌الله لبنان^۶ بارزترین مواردی هستند که به‌رغم تفاوت در بینش و همچنین زمان نضج‌گیری و گسترش، مسیر مشابهی را پیموده‌اند. حتی اخوان‌المسلمین سوریه که پیشینه رادیکالیستی آن قابل انکار نیست، در ۱۴ می ۲۰۰۱ بیانیه‌ای صادر کرد و طی آن، از مفاهیم و موضوعاتی چون تکثر حزبی مستند به قانون اساسی، حاکمیت قانون و آزادی فعالیت سیاسی سخن گفت. در این بیانیه گفته شده بود که این گروه خواستار همکاری با دیگر احزاب برای ایجاد دولتی دموکراتیک در سوریه است که اصل تفکیک قوا و جابه‌جایی مسالمت‌آمیز قدرت از طریق انتخابات بر آن حاکم باشد.^۷

در این میان، کشور مصر و گروه اخوان‌المسلمین جایگاه خاصی دارند. مصر از دیرباز یکی از مهم‌ترین مراکز فکری و فرهنگی جهان عرب به‌شمار می‌رفته و خاستگاه

ایدئولوژی‌ها و حرکت‌های مهمی در خاورمیانه عربی بوده است. کافی است اشاره کنیم که هیچ تشکل منظم و منسجم اسلام‌گرا را در این منطقه نمی‌توان یافت که به‌لحاظ زمانی مقدم بر اخوان‌المسلمین بوده باشد، اما گروه‌های بسیاری را می‌توان مثال زد که از تفکرات و فعالیتهای این گروه تأثیر پذیرفته باشد.^۸ حال، مسئله این است که بخش مهمی از جریان اسلام‌گرای مصر نیز روندی مشابه را تجربه کرده است و می‌کوشد در چارچوب سیستم سیاسی حاکم فعالیت کند و به زبان امروزی سخن بگوید. در این باره، اگر اخوان‌المسلمین را هم کنار بگذاریم، نمی‌توان تحول شگرف در اندیشه‌ها و عملکرد «جماعه‌الاسلامیه» را نادیده گرفت. ضمن اینکه در سالهای اخیر، گروه‌هایی چون الوسط - انشعابی از اخوان‌المسلمین - و الشریعه - انشعابی از الجهاد - پا گرفته‌اند که از آنها حتی با عنوان جریان پسا اسلام‌گرا نام برده شده است.^۹

در همین جا باید نکته‌ای را برای رفع ابهام و دقیق‌تر کردن بحث فوق یادآور شد. تأکید مقاله حاضر بر روند دگرگونی در جنبش‌های اسلام‌گرای منطقه به معنای نادیده گرفتن اقدامات خشونت‌آمیز بعضی از گروه‌های اسلام‌گرا نیست. به هر حال، در سالهای گذشته گروه‌هایی از اسلام‌گرایان منطقه کوشیده‌اند که با اقداماتی خشن تحقق اهداف خود را پی‌گیری کنند. جالب آنکه این خشونت در افغانستان، با هدف حاکمیت شریعت اسلامی حالت «سازمان‌یافته» هم پیدا کرد. پس وجود اسلام‌گرایان رادیکال و اقدامات آنان در خلال این سالها، نه انکار می‌شود و نه نادیده گرفته می‌شود، منتها واقعیت آن است که در اوایل دهه ۸۰ میلادی، رادیکالیسم اسلامی در «متن» حضور داشت و گرایش‌های حداقل‌گرا و میان‌رو در «حاشیه»، ولی تا پایان دهه ۹۰ میلادی به تدریج جای این دو عوض شد. به عبارت دیگر، در ابتدای دهه ۸۰ میلادی رادیکالیسم اسلامی توانست به‌عنوان گرایش مسلط ظاهر شود و بسیاری از اسلام‌گرایان به این نتیجه رسیده بودند که برای پی‌گیری اهداف مقدس خود چاره‌ای جز مبارزه خشونت‌آمیز ندارند، به‌ویژه پیروزی انقلاب اسلامی ایران موجب تقویت اراده اینان شد.^{۱۰} در حاشیه این گرایش مسلط، گروه کوچکی

از متفکران و فعالان اسلامی بهره‌گیری از شیوه‌های مسالمت‌آمیز را توصیه می‌کردند و البته توسط رقیبان رادیکال خود به محافظه‌کاری یا وابستگی متهم می‌شدند. در پایان دهه ۹۰ میلادی، چنان که گفته شد، وزن اجتماعی این دو گرایش به تدریج تغییر کرد: گرایش‌های حداقل‌گرا در «متن» جای گرفته و گرایش‌های تندرو و حداکثرگرا به «حاشیه» رانده شد. این دگرگونی باز هم در دنیای شیعه مذهب (ایران و لبنان) مشاهده می‌شد و هم در دنیای اهل سنت (مصر، اردن، ترکیه و تونس).

حال، مسئله این است که آیا دگرگونی پدید آمده در جنبش‌های اسلام‌گرا - به‌ویژه گسترش جریان میانه‌روی اسلامی - به معنای «سکولار» شدن آنهاست؟ به عبارت دیگر، آیا ویژگی‌ها، خط‌مشی‌ها و شعارهای امروزی آنها در چارچوب مفهوم سکولاریسم می‌گنجد یا خیر؟ برای پاسخگویی به این پرسش، قدیمی‌ترین گروه اسلام‌گرای خاورمیانه؛ یعنی اخوان المسلمین مصر را که امروزه مصداقی از میانه‌روی اسلامی دانسته می‌شود و نیز تجربه حزب الوسط مصری - که انشعابی از این گروه است - مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به جایگاه خاص کشور مصر و گروه اخوان در خاورمیانه، به نظر می‌رسد که تمرکز مطالعاتی بر این گروه نتایج جالبی دربر داشته باشد و احتمالاً برای توضیح وضعیت سایر گروه‌های اسلام‌گرای اهل سنت در منطقه مفید باشد. هدف مقاله حاضر آن است که نشان دهد اگرچه دگرگونی جنبش‌های اسلام‌گرا، به‌ویژه تقویت جریان میانه‌روی اسلامی در مصر، غیرقابل انکار است و به‌نوبه خود باز شدن فضای نسبی سیاسی و اجتماعی مصر و تقویت جامعه مدنی را در پی آورده است، اما نمی‌تواند به‌عنوان سکولار شدن آنها تفسیر شود. در عوض، می‌توان از این جریانها با عنوان «حداقل‌گرایان سیاسی» و «حداقل‌گرایان معرفتی» نام برد. برای این هدف، ابتدا دو تعبیر یادشده مورد بحث قرار می‌گیرد و سپس مروری تفصیلی بر فعالیتهای سیاسی و اجتماعی اخوان المسلمین و نیز تأسیس حزب الوسط انجام می‌شود.

حداقل‌گرایی سیاسی

تاریخچه فعالیت‌های گروه‌هایی چون اخوان المسلمین مصر، چنان‌که بدان اشاره خواهیم کرد، بیانگر آن است که آنها اگرچه نسبت به وضعیت سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی موجود در داخل یا خارج از کشور معترض و منتقدند و خواهان بازسازی آنها براساس مبانی دینی هستند، محدودیت‌های خود را نیز در نظر می‌گیرند و به‌جای اقدامات تند، خشونت‌آمیز و وظیفه‌گرایانه، به انتقاد و اقدامات تدریجی روی می‌آورند. به عبارت دیگر، چنین گروه‌هایی به پذیرش توأم با اکراه وضعیت موجود رضایت می‌دهند و در عوض می‌کوشند با اقداماتی مسالمت‌آمیز، به تأثیرگذاری بپردازند و فضا را به تدریج دگرگون کنند. چنین مسئله‌ای موجب شده است تا اصل جهاد کنار برود و «دعوت» جایگزین آن گردد؛ یعنی جلب‌نظر مردم به شیوه‌ای اقناع‌کننده و مسالمت‌آمیز. شاید عنوان کتاب بسیار مشهور حسن‌الهضیبی، دومین مرشد عام اخوان المسلمین مصر، یعنی دعاء لا قضاة (دعوت‌کنندگان، نه قاضیان) در این زمینه به اندازه کافی گویا و بیانگر رویکرد اخوان المسلمین مصر باشد. این کتاب، در نقطه مقابل آرا و افکار تندروانه سیدقطب و عبدالسلام فرج قرار دارد که از لزوم کناره‌گیری از جامعه جاهلی و احیای اصل جهاد سخن گفته‌اند.

گرایش به مفاهیمی چون نوگرایی و دموکراسی از دیگر ویژگی‌های این عده است، اگرچه در همین جا باید یادآور شد که این گرایش، مشروط و تا حدود زیادی یک بعدی است. به‌قول یکی از فعالان مذهبی مصر، «از آن جایی که ۸۰ درصد مردم در مصر مسلمان هستند، مصر باید یک حکومت اسلامی داشته باشد.»^{۱۱} در این سخن، دموکراسی به معنای اراده اکثریت در نظر گرفته شده است، اما مشخص نیست اول اینکه، آیا همه مسلمانان مصری خواهان چنین دولتی هستند یا خیر؟ دوم اینکه، حقوق اقلیت چه می‌شود، و سوم محدوده این دموکراسی (اراده اکثریت) تا کجا خواهد بود؟

چنانچه بخواهیم ویژگیهای حداقل‌گرایان سیاسی را بهتر درک کنیم، می‌توان آنها را بدین صورت فهرست کرد:

۱. ساختارهای موجود قدرت را می‌پذیرند، اگرچه نسبت بدان منتقدند و قصد اثرگذاری و تغییر تدریجی آن را دارند؛

۲. رویکرد مشابیهی نسبت به ساختار نظام بین‌الملل دارند و آن را توأم با اکراه می‌پذیرند؛

۳. مفاهیم مدرن را به‌صورت مشروط و براساس تفسیر خود قبول می‌کنند؛

۴. مرزبندیهای رایج و موجود میان خود و دیگری (سیاسی، نژادی و عقیدتی) را در عمل رعایت می‌کنند؛

۵. عمل‌گرایی اینان بیشتر از نص‌گرایی آنان است؛

۶. روش فعالیت خود را مسالمت‌آمیز و براساس اصل «دعوت» قرار داده‌اند؛

۷. تلاش می‌کنند که ابتدا به تحول در جامعه (اسلامی کردن جامعه) بپردازند؛

۸. رقیب خود را دولت و حامیان آن - در صورت عدم کسب قدرت سیاسی - و حداقل‌گرایی معرفتی می‌دانند.

آنان، در نهایت هم، به‌قول بسام تبیبی، «از زبان مدرنیته بهره می‌گیرند تا به بدیهای آن اعتراض کنند و برنامه‌شان اقتباس ابزارهای مدرنیته برای ضربه زدن به مدرنیته... است.»^{۱۲}

حال، سؤال این است که آیا می‌توان از این تغییر و تحول با عنوان سکولار شدن جریانهای اسلام‌گرا نام برد؟ پاسخ این پرسش منفی است و عموم صاحب‌نظران نیز چنین اعتقادی ندارند؛ چرا که نکته بارز در جریان حداقل‌گرایی سیاسی، تغییر روش فعالیت از خشونت‌آمیز به مسالمت‌آمیز است، نه دگرگونی چارچوبهای اعتقادی و تحلیلی. بنابراین، اینان همچنان به «الاسلام هو الحل» اعتقاد دارند و شریعت‌خواه هستند، فقط شیوه دیگری را برای اثرگذاری برگزیده‌اند که البته در جای خود مهم و قابل توجه است؛ به‌عنوان نمونه،

شیخ یوسف القرضاوی مجموعه کتابهایی را از سال ۱۹۷۴ با عنوان *الحل الاسلامیة؛ فریضة و ضرورة منتشر کرده است*^{۱۳} که عنوان آن کاملاً گویاست، در حالی که وی و هوادارانش، بهرغم موضع انتقادی، هیچ‌گاه به فعالیتهای خشونت‌آمیز روی نیاورده‌اند. عنوان «سکولار» اغلب برای گروه دیگری؛ یعنی «حداقل‌گرایان معرفتی» در کشورهای اسلامی به‌کار می‌رود که توضیحی هر چند به اختصار درباره آن لازم است.

حداقل‌گرایی معرفتی

در نقطه مقابل هواداران انتظار حداکثر از دین، چه رادیکال و چه میانه‌رو، حداقل‌گرایی معرفتی قرار دارد؛ یعنی جریانی که انتظار حداقل از دین بر آن حاکم است. هواداران این جریان با اصل خاتمیت یا کامل بودن دین اسلام مشکلی ندارند، ولی کامل بودن آن را مترادف با پاسخگویی آن به تمامی سؤالات بشری، دخالت در تمامی ابعاد حیات انسان و حاکمیت سیاسی همه‌جانبه نمی‌دانند. از این‌رو، اغلب بر مفهوم «اجتهاد» و نوآوری تأکید می‌کنند؛ به‌عنوان مثال، مرامنامه حزب‌الوسط سرشار از مفاهیمی چون دموکراسی، حقوق بشر، انتخابات آزاد و اصل اجتهاد است.^{۱۴} از دید بنیان‌گذار این حزب، به شریعت باید به‌عنوان ابزاری نگاه شود که می‌تواند برای تسهیل مدرنیته مفید باشد:

«شریعت، خیلی ساده، مجموعه‌ای از اصول راهنماست که باید در

معرض اجتهاد گذاشته شود؛ یعنی در معرض تفسیر آزاد قرار گیرد تا

با دنیایی که در حال دگرگونی است، منطبق گردد.»^{۱۵}

گرایش این عده به سازگار کردن ابعاد دین با جنبه‌هایی از مدرنیته و باور آنان به نقش کلیدی خرد، موجب شده است که مظفری از چنین جریانی با تعبیر «معتزلیان جدید» نام ببرد.^{۱۶} حال، سؤال این است که آیا می‌توان از جریان حداقل‌گرایی معرفتی به‌عنوان نوعی «سکولاریسم» در کشورهای اسلامی نام برد یا خیر؟ چنانچه حکم کلی ارنست گلنر را ملاک قرار دهیم که گفته است: «در جهان اسلام هرگز عرفی‌گرایی رخ

نداده است»^{۱۷} و یا مانند دانیل پاییز شریعت را از اساس در تضاد با ارزشهای مدرن فرض کنیم،^{۱۸} جواب به یقین منفی خواهد بود. بنابراین، دیدگاهها و تلاشهای عملی و فکری کسانی چون فعالان حزب الوسط در مصر، هر چه که باشد، حرکتی سکولار نیست. در مقابل، اگر همچون مهرزاد بروجردی به معنای لغوی «سکولاریسم» (سکولار؛ یعنی به عصر حاضر تعلق داشتن) تأکید شود،^{۱۹} نتیجه این خواهد بود که «اسلام همانند یهودیت و مسیحیت، بالقوه استعداد زیادی برای عرفی شدن دارد... جهت گیری هزاره گرای اسلام، به طور عام، و مذهب شیعه، به طور خاص، که به نوع بشر انتقال از دوران شرارت و رذالت به عصر عدل و پرهیزگاری را بشارت می دهد، قابلیت عرفی شدن را در آن پدید آورده است.»^{۲۰} پس با این دید، تلاشهای فکری و عملی چنین افراد و جریانهایی مسیر عرفی شدن دین اسلام را هموار خواهد کرد.

به نظر می رسد که هر دو نظر نقل شده تا اندازه ای درست است و می توان آنها را به گونه ای با هم جمع کرد. به عبارت دیگر، چنانچه سکولاریسم به دو گونه سکولاریسم ذهنی (معرفتی) و سکولاریسم عینی (فرایند سکولاریزاسیون) تقسیم شود، تقابل یادشده کم رنگ می شود و به کنار می رود؛ چرا که سکولاریسم ذهنی تاکنون در جهان اسلام حاکمیت پیدا نکرده و این تجربه تاکنون، به قول جامعه شناسانی چون گلنر، اختصاص به دنیای غرب داشته است، اما گونه ای از سکولاریزاسیون؛ یعنی روند تفکیک نهادهای قدسی از نهادهای عرفی کم و بیش در کشورهای اسلامی قابل مشاهده است. جریان حداقل گرایی اسلامی هم جریانی است که به فرایند سکولاریزاسیون گرایش دارد و آن را می پذیرد و حتی طبیعی و مطلوب می داند، اما به سکولاریسم ذهنی روی خوش نشان نمی دهد و همچنان - این بار با استناد به مفهوم اجتهاد - به دنبال اثبات جایگاهی برتر برای «دین» است.

پس اگر اینان در مقایسه با حداقل گرایان سیاسی، یک گام به سکولاریسم نزدیک ترند، به لحاظ معرفتی هنوز سکولار نشده اند. صدری برای این پدیده (حداقل گرایی

معرفتی) اهمیت بسیاری قابل است و آن را «دفاع مقدس از سکولاریسم» می‌نامد،^{۲۱} اما به نظر می‌رسد که حداقل‌گرایان معرفتی چون گذشته به دنبال «دفاع از امر مقدس» هستند. به یاد آوریم که حزب الوسط در مصر، می‌خواهد با استناد به اصل اجتهاد همچنان مقام داور را برای شریعت حفظ کند و مصطفی مشهور هم می‌گفت: «تنها بحث ما درباره دموکراسی این است که دموکراسی حاکمیت را در هر چیزی و هر امری به مردم می‌دهد. البته ما مخالف این نیستیم، بلکه معتقدیم که این حاکمیت باید در چارچوب تعریف شده شریعت باشد.»^{۲۲} در حالی که به قول بسام تبیی، اصولاً مشکل اسلام سیاسی در همین جاست که اولویت نهایی را نه به تجربه دموکراسی که به اجرای شریعت می‌دهد.^{۲۳} از این‌روست که نویسنده‌ای اینان را «روشنفکران نیمه‌سکولار» می‌خواند.^{۲۴} به نظر می‌رسد زمانی می‌توان حداقل‌گرایان اسلامی، چه سیاسی و چه معرفتی، را سکولار خواند که تعیین کارکرد اجتماعی دین را به حوزه عمومی بسپارند و بپذیرند که انسان باید «حق» و «توانایی» تغییر همه قوانین و نهادها را داشته باشد، هر چند به چنین کاری اقدام نکند. پس در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که حداقل‌گرایان معرفتی موافق فرایند سکولاریزاسیون و حداقل‌گرایان سیاسی ناچار از پذیرش آنند، اما نکته اساسی آنکه، هر دو همچنان منتقد سکولاریسم ذهنی (معرفتی) باقی می‌مانند. نکته بعدی نیز آن است که چنین دیدگاه‌هایی صرفاً با تفسیر خاصی از دموکراسی؛ یعنی دموکراسی حداقل‌سازگار است.

اخوان المسلمین: اسلام‌گرایی میانه‌رو

جامعه مصر در حالی نخستین سال دهه ۱۹۸۰ را پشت سر گذاشت که گویی همه عوامل و شرایط برای بروز بحرانی پر دامنه آماده بود: بالا گرفتن نارضایتی عمومی از عملکرد اقتصادی دولت، افزایش سرکوب و فشار نیروهای امنیتی، کاهش محبوبیت سادات و نیز شدت گرفتن فعالیتهای اسلام‌گرایان. این در حالی بود که نیروهای سیاسی

و اجتماعی تمامی کشورهای خاورمیانه عربی؛ از جمله مصر، در تبوتاب اثرپذیری از سه پدیده مهم منطقه‌ای، با فاصله زمانی اندک، بودند: صلح مصر و اسرائیل، امواج برآمده از انقلاب ایران و التهاب ناشی از تهاجم نیروهای شوروی به افغانستان. اعضا و هواداران اسلام‌گرایی میانه‌رو در مصر طی دهه ۱۹۷۰ و ابتدای دهه ۱۹۸۰ میلادی، در واقع بقایای اخوان المسلمین بودند که کیل از آنان با عنوان «اخوان المسلمین نوین» یاد می‌کند.^{۲۵} چنان‌که گفته شد، اینان به‌رغم مخالفت با دیدگاهها و عملکردهای نخبگان سیاسی حاکم، مبارزه خشونت‌آمیز را نفی می‌کردند و فعالیتهای مسالمت‌آمیز سیاسی - فرهنگی و نیز سازمان‌دهی گروههای خیریه و رفاهی را در پیش گرفته بودند. چنین رویکردی از دوره حسن‌الهیسیبی، دومین مرشد عام، و به‌طور مشخص‌تر از زمان عمر تلمسانی قوت گرفت. این پاسداران قدیمی میراث اخوان، اگرچه در برخورد با سیاستهای دولت لحن انتقادی داشتند و همچنان می‌خواستند جامعه مصر را تحت‌تأثیر افکار خود قرار دهند، اما با دوری از آموزه‌های سیدقطب، اقدامات تبلیغی - فرهنگی را کارسازتر می‌دانستند.

شیوه برخورد دولت با اخوان المسلمین در طول زمان یکسان نبود و سادات با توجه به مسایل و مشکلات داخلی و خارجی مصر سیاستهای گوناگونی را در این باره در پیش می‌گرفت؛ گاه از در مسالمت با آنان در می‌آمد و گاه به محدود کردن اخوان فرمان می‌داد. او در دوره ۷۷-۱۹۷۰ با مامشات در برابر فعالیتهای اسلام‌گرایانه گروههایی چون اخوان و یا جماعات الاسلامیه در دانشگاهها توانست گرایشهای چپ و ناصریستی را به‌تدریج تحت کنترل درآورد.^{۲۶} سادات در این دوره اجازه فعالیت غیررسمی را به اخوان داد و چند بار هم با عمر تلمسانی دیدار کرد.^{۲۷} البته در مقاطعی، فعالیتهای اسلام‌گرایانه در مصر محدود شد، اما در کل برخورد با اخوان به‌شدت برخورد با اسلام‌گرایان رادیکال نبود، به‌ویژه اینکه در این سالها عبدالعزیز کامل و احمدکمال ابوالمجدد، دو نفر از اعضای سابق رهبری اخوان، به ریاست وزارتخانه‌های اوقاف و تبلیغات رسیدند^{۲۸} و اجازه انتشار مجدد ماهنامه الدعوه در سال ۱۹۷۶ داده شد. این نشریه که ارگان رسمی اخوان المسلمین نوین به‌شمار می‌آمد،

حاوی موضع‌گیریهای رهبران آن در قبال مسایل گوناگون کشور بود.

برای کاهش بیشتر مشکلات و تکمیل سیاستی چند بعدی، سادات در کنار این مباحثات با اخوان و سرکوب تندروها، روابط دولت با الازهر را هم بهبود بخشید و تلاش کرد حمایت بیشتر این نهاد مذهبی بسیار مهم در جامعه مصر را کسب کند.^{۲۹} از هم‌سویی نسبی در این ایام می‌توان با عنوان «اتحاد تاکتیکی» - برای کنار گذاشتن دشمنان مشترک (چپ‌گرایان و ناصریستی‌ها) - نام برد و البته به‌نظر می‌رسد که اخوان چاره‌ای جز گام نهادن در این راه نداشت. در عین حال باید محیط عملیاتی اخوان را نیز بهتر شناخت و یک متغیر مهم دیگر؛ یعنی بروز رفتارهای اسلام‌گرایانه دولت در زمان سادات را وارد تحلیل کرد.

واقعیت آن است که سادات، حتی پیش از کسب قدرت، به‌عنوان فردی اسلام‌گرا شهرت داشت و پس از کسب قدرت، در تبلیغات رسمی از او به‌عنوان «رییس جمهور مؤمن» یاد می‌شد. سادات بر نام خود (محمد) تأکید می‌کرد و سخنانش را با آیاتی از قرآن به پایان می‌برد.^{۳۰} از زمان به‌قدرت رسیدن وی، شریعت به‌عنوان منبع اصلی قانون‌گذاری مصر معرفی گردید^{۳۱} و به‌دستور او، رادیو و تلویزیون ملزم به پخش اذان در پنج نوبت شد.^{۳۲} نتایج یک بررسی هم‌نشان می‌دهد که میانگین برنامه‌های مذهبی ایستگاههای رادیویی از ۱۵/۲۵ درصد در دوره ۱۹۶۹-۷۰ به ۲۰/۱۲ درصد در دوره ۸۱-۱۹۸۰ رسید و اندکی پیش از ترور سادات، به یک‌پنجم مجموع ساعات پخش برنامه بالغ شد. جالب آنکه در این آمار، برنامه‌های مذهبی دیگری که در قالب سریال، سرود و میزگرد تهیه و پخش شده لحاظ نگردیده است. در کنار آن، برنامه‌های مذهبی تلویزیون مصر هم از حدود ۵۲۷ ساعت و ۴۷ دقیقه (۸/۹۷ درصد مجموع برنامه‌ها) در سال ۱۹۷۳ به ۷۵۲ ساعت و ۱۹ دقیقه (۹/۴۵ درصد مجموع برنامه‌ها) در دوره ۸۱-۱۹۸۰ رسید.^{۳۳} پس چه اخوان و چه سایر گروههای اسلام‌گرا در برابر خود دولتی غیرمذهبی یا ضدمذهبی را نمی‌دیدند که بتوانند به‌سادگی مشروعیت و عملکرد آن را زیر سؤال ببرند. تنها کاری که از دست آنها

برمی‌آمد، آن بود که رفتارهای دولت را ظاهرسازی، غیرواقعی، حيله‌گرانه یا کمتر اسلامی نشان دهند. اثبات چنین امری تا سال ۱۹۷۷ مشکل بود، به‌ویژه برای اخوان که قصد رویارویی مستقیم و آشکار با دولت را هم نداشت. در نهایت، دیدار سادات از اسرائیل و پیرو آن، آغاز مذاکرات صلح که دو سال طول کشید (۹-۱۹۷۷)، بهانه مناسب را به‌دست تمامی گروه‌های اسلام‌گرا داد.

از سال ۱۹۷۷ که مذاکرات صلح با اسرائیل آغاز شد و سادات نیز تا این زمان توانسته بود رقیبان را به حاشیه براند، دیگر نیازی به تداوم این همراهی احساس نمی‌شد، به‌ویژه اینکه همراهان سابق مذاکرات صلح را مورد انتقاد قرار دادند، حتی الدعوه در طول سال ۱۹۷۸ مذاکره با اسرائیل و مشروعیت مذهبی رژیم را با هم زیر سؤال برد.^{۲۴} محدودیت‌آفرینی از آوریل ۱۹۷۹ و با سخنرانی سادات در اسویط آغاز شد. او در این سخنرانی، تلمسانی را دروغگو خواند و نسبت به فعالیت جماعات اسلامی در دانشگاهها انتقاد کرد. در نتیجه الدعوه توقیف شد و فعالیت جماعات اسلامی به‌شدت محدود گردید، منتها یک ماه بعد فشارها کاهش یافت و انتشار مجله هم از سر گرفته شد.^{۲۵} پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود، آن است که چرا فشار دولت علیه اسلام‌گرایانی چون اخوان و جماعات اسلامی - که دانشگاهها را عملاً به سنگر مبارزه با دولت تبدیل کرده بودند - طولانی و مستمر نشد؟ آیا سادات احساس می‌کرد که اقدامات کافی به عمل آمده و یا تشویق می‌شد تا نسبت به اسلام‌گرایان سخت‌گیری نکند و به‌ویژه به جناح میانه‌روی طرفدار مجله الدعوه که با برخی از آنها تماس خوبی داشت، کاری نداشته باشد؟^{۲۶} پاسخ آن است که سادات بازی پیچیده‌ای را در این زمینه آغاز کرد، از سویی با محدود کردن کوتاه‌مدت فعالیت‌های اسلام‌گرایان و فشارهای پنهان بر رهبران نشان داد که آنان از حریم مورد نظر وی برای فعالیت تجاوز کرده‌اند و او توان مقابله را دارد. اتفاقاً پیام سادات به‌سرعت درک شد؛ چرا که بلافاصله لحن سرمقاله‌های الدعوه، به قلم تلمسانی، تغییر کرد و ملایم شد. از سوی دیگر، سادات از بحران افغانستان به‌خوبی بهره‌برداری کرد و

مسیر جدیدی را پیش روی اسلام‌گرایان ترسیم نمود و کوشید با صدور اسلام‌گرایی، خود را تاندازه‌ای از بار انتقادات آن در داخل خلاص کند. چنین اقدامی در ضمن می‌توانست وجهه او را که بر اثر دیدار از اسرائیل و نیز پذیرش شاه ایران نزد اسلام‌گرایان مخدوش شده بود، بازسازی نماید. اخوان نیز گویا منتظر چنین فرصتی بود تا در رقابت با گروه‌های رادیکال ثابت کند که به شعار «الجهاد سبیلنا» پایبند است، از این رو به سرعت به ارسال نیرو و کمک‌های مردمی برای یاری مردم افغانستان دست زد و آن را شکلی از «جهاد» دانست. البته این مسئله بعدها از سوی عبدالمنعم ابوالفتوح تکذیب شد. وی معتقد است که درگیر شدن اخوان در مسئله افغانستان از سال ۱۹۸۴ آغاز شد؛ چرا که سادات اساساً مخالف دخالت اسلام‌گرایان مصری در این مسئله بود.^{۳۷}

سیاست سادات (فشار محدود به‌علاوه ایجاد دغدغه جدید برای اسلام‌گرایان) اگرچه در کاهش فعالیت‌های انتقادی اسلام‌گرایان میانه‌رو موفقیت‌آمیز بود، اما صحنه سیاسی مصر تنش‌زاتر و رقیبان رادیکال مضم‌تر از آنی بودند که وی تصور می‌کرد. وقوع حوادث دیگری چون غائله منیا در آوریل ۱۹۸۰ و به‌ویژه زاویه‌الحمرا (قاهره) در ژوئن ۱۹۸۱، موجب شد تا نیروهای ارتش و پلیس دست به سرکوب تمامی گروه‌های اسلام‌گرا بزنند و بسیاری از فعالان آنها از جمله رهبران اخوان را دستگیر کنند. در جریان این برخورد، ۱۵۳۶ مخالف و منتقد از جمله شیخ کوشک دستگیر شدند. این نحوه برخورد - موسوم به «پاییز خشم» - نشان داد که صبر سادات به پایان رسیده است و از این پس با همه اسلام‌گرایان به یک شکل برخورد می‌شود. ترور سادات در ۶ اکتبر ۱۹۸۱ توسط بخشی از اسلام‌گرایان شوک مهمی به دولت مصر وارد کرد، به‌ویژه اینکه نشان داد اسلام‌گرایی رادیکال با استفاده از ضعف جریان میانه‌رو، فعالیت خود را گسترش داده و به درون مهم‌ترین نهاد سیاسی مصر (ارتش) هم نفوذ کرده است. از این رو، حسنی مبارک، جانشین سادات، سیاست «چماق و هویج» را در پیش گرفت و هم‌زمان با سرکوبی اسلام‌گرایان رادیکال، رهبران اخوان را از زندان آزاد کرد و حدود یک دهه در برابر فعالیت

غیررسمی آنان مانعی ایجاد نکرد. در مقابل، اینان نیز بلافاصله توسل به هرگونه خشونت را نفی کردند و حتی تلمسانی در مصاحبه‌ای با المجله (۱۶ ژانویه ۱۹۸۲) گفت:

«اسلام هرگونه سوءقصد و کشت و کشتار را محکوم می‌کند و تا موقعی که مسلمان هستیم به این اصول پایبند هستیم. البته بیشتر این گروهها ما را تکفیر می‌کنند - مانند گروه التکفیر و الهجره و گروه الجهاد - و مدعی‌اند که اخوان المسلمین جهاد را ترک کرده‌اند و جرم آنها با جرم دولت یکی است. متأسفانه دولت این گروهها را به حال خود واگذاشته تا اسلحه بخرند و دست به خرابکاری بزنند، ولی ما را که فقط چند مقاله نوشته‌ایم مورد تعقیب قرار داد.»^{۳۸}

بعدها نیز مصطفی مشهور، مرشد عام بعدی، گفت:

«ما خواهان کودتا برای به‌دست گرفتن قدرت نیستیم؛ چرا که روش ما صلح‌آمیز است. در واقع ما از طریق تبلیغ و دعوت تلاش می‌کنیم که افکار عمومی جامعه را به‌سوی ایدئولوژی خود جلب کنیم... ما انقلابیونی خشن و خون‌ریز نیستیم. ما به قانون پایبندیم و از طریق سازمانهای قانونی؛ همانند سندیکاها، اتحادیه‌های دانشجویی و شوراهای محلی عمل می‌کنیم.»^{۳۹}

به‌دنبال روی کار آمدن مبارک، فشارهای دولت برای فعالیتهای سیاسی کاهش چشمگیری یافت و به غیر از سرکوب نیروهای رادیکال، سایر گروهها؛ از جمله اخوان توانستند با آزادی بیشتری فعالیت کنند. حتی تعداد احزاب سیاسی قانونی از ۵ حزب در سال ۱۹۸۱ به ۱۴ حزب در سال ۱۹۹۵ افزایش یافت.^{۴۰} اخوان با استفاده از این وضعیت، فعالیت خود را در دو بعد متمرکز کرد: نخست، در انتخابات پارلمانی سال ۱۹۸۴ با حزب وفد ائتلاف کرد. این ائتلاف موفق به کسب ۵۴ کرسی در مجلس خلق (۱۵/۱ درصد کل آرا) شد که سهم اخوان ۸ کرسی بود.^{۴۱} چهار سال بعد (۱۹۸۷)، اخوان المسلمین

پیروزی بزرگ‌تری کسب کرد و در ائتلاف با احزاب عمل (کار) و الاحرار (لیبرال) ۳۶ کرسی مجلس را به تنهایی به‌دست آورد و ائتلاف موفق به کسب ۱۷/۱ درصد آرا شد.^{۴۲} (جدول ۱) نمایندگان وابسته به اخوان در مجلس، همچنان که تلمسانی خاطر نشان کرده بود، با انتقاد از سیاستهای دولت، آن را برای اجرای قانون شریعت تحت فشار قرار دادند و حتی سیاستهای سرکوب‌گرانه زمان سادات را به‌یاد انتقاد گرفتند.^{۴۳} جالب اینجاست زمانی که اخوان در اکتبر ۱۹۹۰ تصمیم به تحریم انتخابات گرفت، رفتار خود را همچون یک سازمان سیاسی قانونی تنظیم کرد و در این زمینه با دیگر احزاب هم‌سو شد. رهبران احزاب و سازمانهای تحریم‌کننده انتخابات در کنفرانس مطبوعاتی مشترکی گفتند که «از شرکت در راه‌اندازی یک نمایش دموکراتیک جعلی خودداری خواهند کرد.»^{۴۴} به هر صورت، شرکت در انتخابات پارلمانی مرحله مهمی از حیات اخوان المسلمین مصر به‌شمار می‌آید؛ چرا که بهترین نشانه میانه‌روی رهبران گروه است و از مصلحت‌سنجی آنان و پذیرش عملی چارچوبها و قواعد موجود سیاسی (حداقل‌گرایی سیاسی) حکایت می‌کند.

بعد دوم، توجه اخوان به نهادهای مدنی و انجمنهای صنفی بود (جدول ۲). این گروه که تا سال ۱۹۸۴ فقط در انجمن صنفی پزشکان نفوذ داشت، تا سال ۱۹۹۰ توانست تمامی سندیکاها و حرفه‌ای، به‌جز انجمن روزنامه‌نگاران، را در اختیار بگیرد و در ضمن انجمنهای خیریه وابسته به خود را گسترش دهد. مهم‌ترین پیروزی در این عرصه در سپتامبر ۱۹۹۲ به‌دست آمد. در این سال انتخابات کانون وکلا صورت گرفت و هواداران اخوان زیر عنوان التیار الاسلامی که به‌عنوان یکی از جناحهای اخوان شناخته شده است، ۱۴ کرسی از ۲۵ کرسی شورای مرکزی را به‌دست آوردند.^{۴۵} با این پیروزی، گویی زنگهای خطر برای دولت به‌صدا درآمد؛ چرا که این انجمن صنفی در مشروعیت‌بخشی به اقدامات دولت، به‌ویژه استمرار حالت فوق‌العاده، نقش مهمی داشت. در این میان، زلزله قاهره (۱۹۹۲) رخ داد که در نتیجه اخوان به سرعت امکانات خود را بسیج کرد و به یاری زلزله‌زدگان شتافت تا ناتوانی نهادهای دولتی در کمک به زلزله‌زدگان بیش از پیش نمایان

شود. مشکل از آنجا ناشی می‌شد که کمک‌رسانی دولت ۳۶ ساعت پس از وقوع زلزله آغاز گردید. مسئله اینجاست که اخوان هم‌زمان پلاکاردهای مشهور «اسلام هوالحل» را نیز برافراشت تا حضور مقتدرانه خود را به رخ بکشد. دولت در جهت مقابله، اطلاعیه‌ای صادر کرد مبنی بر اینکه، «براساس قانون حالت فوق‌العاده، جمع‌آوری وجوه نقد یا توزیع کالا، جز از طریق وزارت رفاه اجتماعی یا هلال احمر ممنوع است.»^{۴۶} چنین مسئله‌ای یک‌بار دیگر در سال ۱۹۹۴ و در جریان سیل در مصر علیا پیش آمد.

کامیابیهای اخوان در هر دو عرصه، در نهایت حساسیت دولت را برانگیخت. این گروه توانسته بود با استفاده از فضای نسبتاً مناسب اواخر دهه ۸۰، کنترل و هدایت جریان اسلام‌گرایی را در دست بگیرد.^{۴۷} حتی در جریان شرکت فعال مصر در گفتگوهای صلح مادرید (۱۹۹۱)، این اخوان بود که توانست مهم‌ترین و منسجم‌ترین گروه‌های راهپیماییهای اعتراض‌آمیز را سازمان دهد. از این‌رو، توان دولت مبارک برای محدودسازی اخوان از ابتدای دهه ۹۰ بسیج شد. با توجه به تحریم انتخابات سال ۱۹۹۰، حضور نمایندگان اخوان در مجلس منتهی شده بود، پس برخورد دولت در حوزه دیگر؛ یعنی نهادهای مدنی و انجمنهای صنفی متمرکز گردید. در نخستین گام، انجمن صنفی مهندسان در سال ۱۹۹۳ تحت کفالت یک دادگاه درآمد؛ چرا که گفته می‌شد اعضای اخوان از آن سوءاستفاده مالی کرده‌اند. همچنین به‌دنبال برگزاری تظاهراتی در می ۱۹۹۴ در اعتراض به مرگ مشکوک یک وکیل در بازداشتگاههای دولت، بسیاری از اعضای شورای مرکزی کانون وکلا که بیشترشان عضو اخوان بودند، دستگیر شدند. سپس در ژانویه ۱۹۹۵ کانون وکلا به همان دلیل سوءاستفاده مالی، زیر نظر یک دادگاه دیگر قرار گرفت و فعالیتهای آن تا سال ۲۰۰۱ به حالت تعلیق درآمد.

طی یک مصاحبه مهم در سپتامبر ۱۹۹۵، مبارک در برابر این پرسش که چرا گفت‌وگو با اسلام‌گرایان میانه‌رو را آغاز نمی‌کند، با عصبانیت گفت: «میانه‌روها کیستند؟ هیچ‌کس نتوانسته آنها را به من معرفی کند.»^{۴۸} در همین سال (۱۹۹۵)، بیشترین

مانع تراشیه‌ها بر سر شرکت اخوان در انتخابات پارلمانی صورت گرفت. براساس قانون جدید، قرار شده بود که شرکت در انتخابات از قالب حزبی به صورت نمایندگی مستقل درآید. پس کاندیداهای اخوان دیگر نیازی به رایزنی یا ائتلاف با سایر احزاب نداشتند، اما رهبران گروه کوشیدند حساسیت‌های دولت نسبت به سازمان خود را کاهش دهند، چنان‌که مصطفی مشهور طی مصاحبه‌ای گفت:

«ما همانند دیگر احزاب سیاسی در پی کسب قدرت و حفظ آن نیستیم، ما تنها می‌خواهیم که حکومت بر طبق شریعت و احکام و مقررات اسلامی عمل کند. از این‌رو، ما آماده‌ایم تا پیروان و سربازان کسی باشیم که شریعت را اجرا می‌کند.»^{۴۹}

با این حال، در جریان انتخابات، اغلب نامزدهای اخوان دستگیر شدند و تجمعات آنان به هم خورد. سپس ۸۲ عضو اخوان در دادگاهی نظامی محاکمه شدند که ۵۲ نفر از آنان به ۳ تا ۵ سال زندان و ممنوعیت از شرکت در فعالیتهای سیاسی و اجتماعی تا دو برابر این مدت، محکوم گردیدند. نتیجه چنین برخوردی آن بود که فقط یک نماینده از میان ۱۵۰ نامزد اخوان، توانست به مجلس خلق راه یابد.^{۵۰} گفتنی است که این محاکمه نخستین محاکمه اعضای اخوان در یک دادگاه نظامی از زمان سادات تاکنون بود. ویژگی این سرکوب در آن است که این‌بار، رهبران جدید و تازه‌نفس گروه مورد حمله و محدودیت قرار گرفتند و بدنه قدیمی سازمان چندان دست نخورد. این نکته به‌خوبی از محرومیت‌های این عده برای فعالیتهای سیاسی و اجتماعی مشخص می‌شود. مرگ حامد ابونصر، مرشد عام، در ژانویه ۱۹۹۶ موجب علنی شدن اختلافات درون کادر رهبری اخوان شد که به اهمیت آن اشاره خواهیم کرد. به هر صورت با توجه به محدودیت‌آفرینی‌های دولت، رهبران اخوان در انتخابات سال ۲۰۰۰ نهایت احتیاط را به خرج دادند تا مانع از حساسیت‌آفرینی شوند. آنان حتی در بیانیه‌ها و مصاحبه‌های خود از رویارویی با دولت و یا انتقاد از آن خودداری کردند. با این حال، در این زمان ۵۵ عضو اخوان در بازداشت و ۲۰

نفر نیز منتظر صدور حکم دادگاه نظامی بودند.^{۵۱} محکومان دادگاه نظامی سال ۱۹۹۵ هم اگرچه در سالهای ۱۹۹۸ و ۲۰۰۰ آزاد شده بودند، به دلیل محرومیت از فعالیتهای سیاسی و اجتماعی نمی توانستند وارد عرصه رقابت انتخاباتی شوند. در زمان انتخابات نیز حدود هزار نفر دیگر از اعضا و هواداران اخوان دستگیر شدند. اخوان که ۹۰ نفر کاندیدا برای مجلس معرفی کرده بود، توانست در پایان سه مرحله انتخابات ۱۷ کرسی از مجموع ۴۴۴ کرسی انتخاباتی مجلس را به دست آورد^(۱) که با عنایت به محدودیتهای و موانع یاد شده، یک پیروزی محسوب می شد. این میزان رأی موجب شد تا نمایندگان وابسته به اخوان، دومین جناح قدرتمند مجلس - پس از حزب دموکراتیک ملی با ۳۳۸ کرسی - باشند. نمایندگان اخوان پس از حضور در مجلس تا مدتی رویه احتیاط آمیزی را پیشه کردند تا ثابت کنند که حضورشان موجب تقویت دموکراسی می شود،^{۵۲} اما تداوم موضع گیریهای خصمانه دولت موجب شد تا آنان نیز مقابله به مثل کنند و به طرح سؤال از نخست وزیر و وزیران مختلف پردازند و عملکردشان را مغایر با ارزشهای اسلامی بدانند.^{۵۳} در این میان، نباید از ذکر این نکته غافل شد که اسلامی کردن فضای سیاسی و اجتماعی از سوی دولت، همچون دوره سادات، به صورت کنترل شده ادامه یافت. از سویی «گفتمان مقامات مصری روزبه روز اسلامی تر» شده است،^{۵۴} و از سوی دیگر، دولت تا سال ۱۹۹۵، ۱۰ هزار مسجد و بیش از ۶۰ هزار نهاد آموزشی یا ۲/۵ میلیون دانش آموز را تحت پوشش داشته است. تعداد امامهایی که برای وزارت اوقاف کار می کنند، از ۶ هزار در سال ۱۹۸۲ به ۲۲ هزار در سال ۱۹۹۶ رسیده است.^{۵۵}

آنچه تاکنون آمد، فرازونشیبهای حیات اخوان به عنوان مهم ترین نماینده جریان اسلام گرای میانه رو در دو دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ میلادی بود؛ دوره ای که با محدودیت و سختی آغاز شد، با فضای نسبتاً باز در دوره مبارک ادامه یافت و از نیمه دوم دهه ۱۹۹۰،

۱. تعداد نمایندگان خلق، ۴۵۴ نفر است که ۴۴۴ نفر براساس انتخابات عمومی برگزیده و ۱۰ نفر نیز از سوی رییس جمهور منصوب می شوند.

بار دیگر با محدودیت روبه‌رو گردید، اما خطاست که ضعف و قوت اخوان در این دو دهه را به معنای ضعف و قوت تمامی جریان میانه‌رو (حداقل‌گرا) بدانیم. در واقع، نکته اساسی در مورد اخوان آن است که درون این گروه، همچون سایر سازمانها و گروههای سیاسی، طیفی از دیدگاهها و نگرشهای گاه متضاد به چشم می‌خورد و نمی‌توان آن را یک گروه کاملاً همگن و یکدست تلقی کرد. براساس تقسیم‌بندی دکمجان، اخوانی‌ها، به‌ویژه در کادر رهبری آن، به دو جناح محافظه‌کار (سنت‌گرا - عمل‌گرا) و نوگرا (مدرنیست - خردگرا) تقسیم می‌شوند^{۵۴} و با مرگ حامد ابونصر در سال ۱۹۹۶ و جانشینی مصطفی مشهور ۷۶ ساله که با حمایت مامون الهضیبی صورت گرفت، اختلاف میان کادر رهبری علنی و گسترده شد. این اختلاف از یک‌سو میان رهبران قدیمی و کهن‌سال گروه و نیروهای جوان‌تر و تازه‌نفس بود، و از سوی دیگر ناشی از دو نگاه بود: یکی، خواستار تداوم دیدگاهها و عملکردهای گذشته بود، و دیگری به‌ارایه تفسیری مدرن از اسلام می‌اندیشید و خواهان انعطاف و عمل‌گرایی بیشتر در رابطه با دنیای خارج بود.^{۵۷} همین‌گرایش نوگرا بود که پس از رهبری مصطفی مشهور، به‌تدریج از بدنه اخوان جدا شد و خود را در قالب گروهی جدید به‌نام حزب‌الوسط نشان داد.

انشعاب از اخوان المسلمین

حزب‌الوسط توسط ابوالعلا ماضی بنیان گذاشته شد، او ابتدا عضو جماعه‌الاسلامیه بود و سپس به عضویت اخوان‌المسلمین درآمد و به‌تدریج یکی از چهره‌های برجسته آن شد. پس از اعلام وی مبنی بر تشکیل حزب‌الوسط در سال ۱۹۹۶، از اخوان اخراج شد و بلافاصله توسط پلیس به اتهام «تلاش برای احیای فعالیت‌های گروه غیرقانونی اخوان‌المسلمین» دستگیر و دو ماه زندانی شد. ماضی از حمایت تعدادی دیگر از اعضای نسل میانی اخوان همچون محمد عبداللطیف، صلاح عبدالکریم و عصام السلطان برخوردار بود.^{۵۸} این عده ضمن پشتیبانی از اصلاحات دموکراتیک، حقوق بشر، حقوق زنان و مشارکت

مسیحیان در فعالیتهای حزبی، معتقد بودند که نوعی انحصار قدرت و تصمیم‌گیری درون اخوان، مشابه با ساختار حکومت، وجود دارد که اجازه نمی‌دهد این گروه به‌گونه‌ای دموکراتیک عمل کند.^{۵۹} ابوالعلا ماضی در مصاحبه‌ای دو دلیل برای جدایی خود از اخوان ذکر کرده است: اندیشه‌های حاکم بر اخوان، و ساختار و فرایند تصمیم‌گیری در گروه، در نتیجه «ما کوشیدیم در هر دو زمینه اصلاحاتی انجام دهیم. بنابراین تصمیم گرفتیم جدا شویم و یک حزب مستقل را تشکیل دهیم.»^{۶۰} در مقابل، اخوان نیز اعضای خود را تحت فشار قرار داد که از همکاری با حزب جدیدالتأسیس و یا عضویت در آن خودداری کنند. از سوی دیگر، چنان‌که پیشتر اشاره شد، نگاه این دو به اصل مهم «شریعت» متفاوت بود. ماضی شریعت را مجموعه‌ای از اصول راهنما می‌داند که باید «در معرض تفسیر قرار داده شود تا با دنیایی که در حال دگرگونی است، منطبق گردد» (اصل اجتهاد)،^{۶۱} در حالی که به‌قول نبیل عبدالفتاح:

«اخوان المسلمین مفاهیمی چون دارالحرپ و دارالاسلام را حفظ کرده است. این دو واژه ساده‌انگارهای آنها را درباره دنیای غرب و دنیای اسلام نشان می‌دهد و همچنین حاکی از دیدگاه دوگانه خودی/ غیرخودی آنان است. این شیوه اندیشیدن درباره دنیا بسیار ساده و محافظه‌کارانه است.»^{۶۲}

به هر صورت، درخواست ماضی در سال ۱۹۹۷ تقسیم کمیسیون احزاب سیاسی شد. به‌رغم علنی شدن اختلافات اخوان و سران حزب‌الوسط، کمیسیون هنوز نگران آن بود که تشکیل حزب‌الوسط تلاشی از سوی سران اخوان برای رسیدن به یک وضعیت قانونی باشد؛ چرا که ۶۲ نفر از ۷۴ عضو مؤسس حزب، از اعضای سابق اخوان بودند، بنابراین رویه احتیاط‌آمیزی در پیش گرفت و اعلام کرد که اعضای سابق اخوان نباید حزبی متعلق به خود داشته باشند. با استعفای ۶۰ عضو، تعداد اعضای مؤسس حزب کاهش پیدا کرد و در نتیجه کمیسیون درخواست ماضی را با استناد به قانون ۴۰/۱۹۷۷ مربوط به احزاب

سیاسی رد کرد. براساس این قانون، هر حزبی باید دست کم ۵۰ عضو مؤسس داشته باشد. دادگاه احزاب سیاسی هم در ۹ می ۱۹۹۸ شکایت ماضی را بررسی و رد کرد.^{۶۳}

درخواست مجدد ماضی کمتر از ۴۸ ساعت بعد برای کمیسیون احزاب سیاسی ارسال شد که نشان می‌داد این حزب، ۹۳ عضو مؤسس (۳۹ کارگر و ۵۴ متخصص) دارد که از این عده، ۱۹ نفر زن، ۳ نفر مسیحی (۲ قبطی و ۱ پروتستان)، ۱۰ نفر دانشجو و ۲۴ نفر عضو سابق اخوان هستند. برای این حزب نام «الوسط المصری» انتخاب شده و مرامنامه آن را صلاح عبدالکریم، عضو سابق اخوان، نوشته بود.^{۶۴} این درخواست هم در ۲۱ سپتامبر ۱۹۹۸ توسط کمیسیون و در ۵ ژوئن ۱۹۹۹ از سوی دادگاه رد شد. به‌رغم تمایل ماضی برای ارایه درخواستی جدید، به‌دلیل عدم همراهی و همکاری محمدسلیم العوا و رفیق حبیب، امکان تشکیل حزب جایگزین پدید نیامد.^{۶۵} در اقدامی جایگزین، تعدادی از روشنفکران اسلام‌گرا و سکولار تجمعی را تحت عنوان «جامعه فرهنگ و گفتگوی مصر» در سال ۲۰۰۰ بنیان گذاشتند که ریاست آن با محمدسلیم العوا و دبیر کلی آن با عصام السلطان است و اندیشمندان سکولاری چون وحید عبدالمجید در آن عضویت دارند. چنین مؤسسه‌ای براساس قوانین مصر نیازمند کسب مجوز رسمی نیستند، مگر آنکه ظرف ۶۰ روز مخالفت رسمی دولت با آن اعلام شود. برای آنکه تشکیل چنین گروهی حساسیت نخبگان حاکم را در پی نیاورد، مسئولان انجمن از همان ابتدا تأکید کردند که فعالیت خود را معطوف به مسایل فرهنگی خواهند کرد.^{۶۶} تمامی این اقدامات، به تعبیر ماضی، تلاش برای تغییر چهره اسلام‌گرایی و معرفی آن به‌عنوان یک نیروی اپوزیسیون و نه یک نهضت مقاومت است.^{۶۷}

نتیجه‌گیری

هدف نوشته حاضر با تمرکز بر اخوان‌المسلمین مصر و اشاره به حزب‌الوسط آن بود که نشان دهد جریان میانه‌روی اسلامی را نمی‌توان گرایشی سکولار تلقی کرد. در

واقع، این جریان به‌رغم آنکه فعالیت در چارچوب سیستم سیاسی موجود را پذیرفته است و روش‌های تند و خشونت‌آمیز را آشکارا محکوم می‌کند، اما همچنان به‌دنبال حاکمیت شریعت است و حتی دموکراسی را در چارچوب شریعت می‌خواهد. از این‌روست که می‌بینیم اخوان به‌رغم فعالیتهای مسالمت‌آمیز سیاسی و اجتماعی، به‌لحاظ اعتقادی همچنان حداکثرگراست. بی‌دلیل نیست که برخی نگرانند که در پی حاکمیت حتی اسلام‌گرایان میانه‌رو، پرونده دموکراسی - با استناد به تعبیر دینی - بسته شود و یا راه برای قدرت‌گیری اسلام‌گرایان رادیکال هموار گردد. حزب‌الوسط نیز اگرچه یک گام فراتر گذاشته و بر اصل اجتهاد - برای مواجهه مثبت با دنیای جدید - متمرکز شده است، در نهایت می‌خواهد توانایی دین را برای تطبیق با دگرگونیهای جدید نشان دهد. چنین امری البته در دنیای اسلام، تجربه‌ای مهم است و موجب باز شدن فضای بحث و طرح موضوعاتی جدید شده است، به‌ویژه تقویت جامعه مدنی را در پی داشته و با مخالفت جدی اسلام‌گرایان رادیکال نیز روبه‌رو گشته است. اسلام‌گرایان رادیکال تاکنون بارها میانه‌روها را به ترک جهاد و هم‌دستی با حکومت متهم کرده‌اند، به‌قول ایمن‌الظواهری: «اخوان در شمار کفار قرار گرفته است؛ زیرا پذیرش دموکراسی به معنای پذیرش حق قانون‌گذاری برای غیر خداوند است»، در حالی‌که حاکمیت و قانون‌گذاری قدرتی است در انحصار خداوند و انسان چنین حقی ندارد که بخواهد دست به قانون‌گذاری بزند. جالب اینجاست که الظواهری هیچ‌گونه فرقی میان رهبران اخوان نمی‌گذارد و همه را به یک شیوه نقد و طرد می‌کند؛ چرا که آنان؛ چه حسن‌البننا و چه رهبران بعدی اخوان، به‌جای دعوت جوانان به میدانهای جهاد، آنها را همیشه به پای صندوقهای رأی کشانده‌اند:

«همه آنها در تخلفهای شرعی اخوان که از حسن‌البننا شروع شد از قبیل مدح حکام و حمایت از آنها و پذیرش قانون بشری (قانون اساسی) و واجب شمردن پایبندی به قانون و پیروی از اصول دموکراتیک و شرکت در انتخابات نقش داشتند. حسن‌البننا شخصاً دو بار به این کار اقدام کرد

و کج‌روی سیاسی او ورود به درگیریهای حزبی و پرهیز از خشونت بود و به آنها که ادعا می‌کنند اخوان کنونی از خط و راه حسن‌البناء دور شده است، می‌گوییم که چنین چیزی نیست.»^{۶۸}

روشن است که میانه‌روهایی چون اخوان و یا حزب‌الوسط هم از سوی حکومت و هم از سوی رادیکالها تحت فشارند، اما به‌نظر می‌رسد که هنوز تا سکولار شدن این جریان‌ها فاصله‌ای وجود دارد و فعلاً می‌توان از تعبیری چون حداقل‌گرایی سیاسی و حداقل‌گرایی معرفتی برای شناسایی آنها استفاده کرد. به‌عبارت دیگر، زمانی می‌توان از جریان میانه‌روی اسلامی با عنوان سکولار نام برد که «اولویت به دموکراسی» - و نه دموکراسی مشروط یا حداقل - داده شود. اولویت قایل شدن برای دموکراسی به معنای آن است که گروه‌هایی چون اخوان یا حزب‌الوسط روشهای دموکراتیک را با تمامی استلزامات آن بپذیرند و حاکمیت این گروه‌ها مترادف با محدود شدن آزادیهای سیاسی و یا پایان رقابتهای دموکراتیک نباشد. قبول این نکته (پذیرش دموکراسی با تمامی استلزامات آن) همچنین بدین معنی است که رویارویی جدی این گروه‌ها با نظامهای سیاسی حاکم در منطقه تازه آغاز خواهد شد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

جدول ۱- سهم احزاب از آرای مخالف دولت در انتخابات (۱۹۸۷ و ۱۹۸۴)

درصد آرا		نام حزب
۱۹۸۷	۱۹۸۴	
۳۶/۲	*۵۶	وفد
۵۶/۵	۲۶/۲	عمل (کار)
**_	۲/۴	الاحرار (لیبرال)
۷/۳	۱۵/۴	دموکراتیک ملی مترقی
۱۰۰	۱۰۰	جمع

* حزب وفد در انتخابات ۱۹۸۴ با اخوان المسلمین ائتلاف کرد.

** حزب الاحرار (لیبرال) در انتخابات ۱۹۸۷ با حزب کار و نیز اخوان المسلمین ائتلاف کرد. درصد مربوط به حزب کار در این انتخابات، در واقع، مربوط به این بلوک حزبی است.

● در انتخابات ۱۹۸۴ از کل ۵/۱۴۶/۵۶۵ رأی، ۱/۳۹۰/۳۰۶ رأی مربوط به مخالفان دولت بود. در انتخابات ۱۹۸۷ هم از کل ۶/۸۱۱/۸۷۷ رأی، ۲/۰۶۰/۱۱۹ رأی مربوط به مخالفان بود.

منبع:

Fauzi Najjar. "Elections and Democracy in Egypt." *American - Arab Affairs*, No. 29, 1989, pp. 96 - 113. cited in Carrie Rosefsky Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press, 2002, p. 91.

جدول ۲- افزایش اعضای تعدادی از سندیکاهای حرفه‌ای (۱۹۹۰-۱۹۷۸)*

اعضای کمتر از ۲۵ سال در سال ۱۹۹۰ (درصد)	تخمین تعداد اعضای فعال در سال ۱۹۹۰	۱۹۹۰	۱۹۷۸	
۵۰-۶۵	۴۵۰,۰۰۰-۶۰۰,۰۰۰	۹۰/۰۰۰	۳۴/۱۷۰	پزشکی
۶۰	۱۲۰/۰۰۰	۱۸۶/۰۰۰	۹۵/۰۳۹	مهندسی
۶۰-۷۵	۱۷۰/۰۰۰-۲۰۰/۰۰۰	۳۰۷/۵۰۰	۱۰۸/۸۳۱	بازرگانی

* اطلاعات این جدول از تلفیق دو جدول به دست آمده است.

منبع:

Carrie Rosefsky Wickham, op. cit., pp. 182-183.

پاورقیها:

1. Gills Kepel, "Islamism Reconsidered," *Harvard International Review*, Vol. 22, No.2, Summer 2000, p. 24.

2. Joshua A. Stacher, "Post-Islamist Rumblings in Egypt: The Emergence of the Wasat Party," *Middle East Journal*, Vol. 56, No. 3, Summer 2002, p. 416.

۳. نام کتاب مشهور روآ، ر ک:

Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, Cambridg: Harvard University Press, 1994.

وی در جای دیگر نیز در این باره توضیحاتی می‌دهد: اولیویه روآ، «بنیادگرایی اسلامی؛ گوناگونی و تحول» (گفتگو)، ماهنامه کیان، شماره ۲۵، خرداد و تیر ۱۳۷۴، صص ۴۷-۴۳؛ و همچنین: اولیویه روآ، «مناطق خاکستری فردا» (گفتگو)، روزنامه صبح امروز، ۲۴ بهمن ۱۳۷۷، ص ۶.

۴. برای مشاهده کاستیهای دیدگاه روآ، ر ک: آلن روسیون، «افول اسلام‌گرایی یا شکست ذهنیت شرق‌شناسی نو»، فصلنامه گفتگو، شماره ۲۹، پاییز ۱۳۷۹، صص ۱۸۵-۱۶۳؛ رضوان السید، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (انتشارات باز)، ۱۳۸۳، صص ۱۰۸-۱.

۵. برای آگاهی از دیدگاههای جدید راشدالغنوشی، مهم‌ترین رهبر اسلام‌گرای تونس، ر ک: راشدالغنوشی، «حکومت اسلامی از دیدگاه راشدالغنوشی» (گفتگو)، ماهنامه کیان، شماره ۱۷، بهمن و اسفند ۱۳۷۲، صص ۶-۳.

۶. برای آگاهی از تغییر رویه جنبش حزب‌الله لبنان، ر ک: مسعود اسداللهی، «حزب‌الله لبنان: از رادیکالیسم تا واقع‌گرایی»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، شماره ۳۵، پاییز ۱۳۸۲، صص ۱۴۶-۱۰۱.

۷. به‌نقل از: رضوان السید، همان، صص ۱۰۸-۱۰۷.

۸. از جمله گروه‌های متأثر از آرای اخوان‌المسلمین مصر، جمعیت فدائیان اسلام در ایران - به رهبری سیدمجتبی نواب صفوی - بوده است. بسیاری از نویسندگان متذکر این مسئله شده‌اند، اما خسروشاهی چنین نظری را رد می‌کند، ر ک: سیدهادی خسروشاهی، «اخوان‌المسلمین و جنبش اسلامی ایران» (گفتگو)، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۸۱، صص ۳۴۰-۳۲۹.

۹. این عنوان، نامی است که کسانی چون کیل و استاچر به گروه‌های نوظهور اسلام‌گرا داده‌اند. البته چنین تحلیلی مورد نقد نیز قرار گرفته است. ر ک: آلن روسیون، همان.

۱۰. برای آگاهی بیشتر از آثار انقلاب ایران بر اسلام‌گرایان تندرو در مصر، ر ک: شاهرخ اخوی، «بازتاب انقلاب ایران بر مصر» در انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن، ویراسته جان آل. اسپوزیتو، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (انتشارات باز)، ۱۳۸۲، صص ۱۷۰-۱۵۳؛ و نیز:

Rudi Matthee, "Egyptian Opposition on the Iranian Revolution" in *Shi'ism*, edited by Nikki Keddie and Juan Cole, New York: Yale University Press, 1986.

11. Mark Juergensmeyer, "The Worldwide Rise of Religious Nationalism," *Journal of International Affairs*, Vol. 50, No. 1, Summer 1996, p. 11.

12. Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism, Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley: University of California Press, 1998, p. 68.

۱۳. برای آگاهی از محتوای کتاب، ر ک: رضوان السید، همان، صص ۹۳، ۷۳، ۵۲، ۴۱-۴۰.

۱۴. جالب اینجاست که رهبران حزب‌الوسط طی گفتگویی با اربک رولو، اسلام را مجموعه‌ای از ارزشها و نه دگمها،

معرفی می‌کنند و اینکه خواستار یلورالیزم و آزادی انتخابات - هم برای زنان و هم برای قبیله‌ها - هستند.

Eric Rouleau, "Eric Rouleau Discusses Political Islamic Movements at UCLA Conference on Fundamentalism," *Washington Report on Middle East Affairs*, April 2000, p. 2. 426.

15. Joshua A. Stacher, op. cit., p. 426.

۱۶. مهدی مظفری، «آیا تمدنی افول کرده می‌تواند بازسازی شود؟ تمدن اسلامی یا اسلام متمدن؟» ترجمه احمدرضا مظفری، فصلنامه نگاه نو، شماره ۳۹، زمستان ۱۳۷۷، صص ۶۹-۶۸. البته مظفری این تعبیر را برای متفکران ایرانی - به‌ویژه کسانی چون مهدی بازرگان و عبدالکریم سروش - به‌کار برده است.

۱۷. مهرزاد بروجرودی، «آیا می‌توان اسلام را عرفی کرد؟» ترجمه علی صدیق‌زاده، ماهنامه کیان، شماره ۴۹، مهر و آذر ۱۳۷۸، ص ۴۰؛ به نقل از:

Ernest Gellner, "Islam and Marxism: Some Comparisons," *International Affairs*, Vol. 67, No. 1, January 1991, p. 2.

18. Daniel Pipes, "Islam and Islamism: Faith and Ideology," *The National Interest*, Issue 59, Spring 2000, p. 89.

لاهوری عدی نیز اساساً میان آرمانشهر اسلام‌گرایی و مدرنیسم، به‌طور عام، و دموکراسی، به‌طور خاص، تقابل و تنافر می‌بیند. برای آگاهی بیشتر، ر ک: لاهوری عدی، «دشواریهای مشروعیت انتخابی»، ترجمه محمدتقی دلفروز، روزنامه ایران، شماره ۱۴۲۷، ۲۲ دی ۱۳۷۸، ص ۱۰.

۱۹. مهرزاد بروجرودی، همان، ص ۴۱.

۲۰. پیشین، ص ۴۲.

21. Mahmoud Sadri, "Sacral Defence of Secularism," *Politics, Culture and Society*, Vol. 15, No. 2, Winter 2001.

۲۲. برآورد استراتژیک مصر (سرزمینی، سیاسی، نظامی)، ج ۱، گردآوری مختار حسینی و دیگران، تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۸۳.

23. Bassam Tibi, op. cit., pp. 111-154.

۲۴. مصطفی ملکیان، «حوزه و دنیای جدید؛ قداست، عقلانیت، علمانیت» (گفتگو)، هفته‌نامه راه نو، شماره ۱۳، ۲۷ تیر ۱۳۷۷، ص ۲۳.

۲۵. ژیل کیل، پیامبر و فرعون (جنبش‌های نوین اسلامی در مصر)، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۶۶، ص ۱۲۴.

۲۶. پیشین، ص ۱۶۰.

۲۷. محمد صلاح، «ناگفته‌های جنبش‌های رادیکال اسلامی»، قسمت اول، ترجمه سیدمحمود بجنوردی، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۸۰، ص ۱۱۶.

۲۸. پیشین، ص ۱۲۲.

۲۹. هرابرد کمجیان، اسلام در انقلاب، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۷، صص ۱۵۸-۱۵۹.

30. Nazih N. M. Ayubi, "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 12, No. 4, December 1980, p. 488.

۳۱. این مطلب، مندرج در اصل دوم قانون اساسی مصر، طی همه‌پرسی مارس ۱۹۸۰ به تصویب رسید. ر ک: هرایرد دکمچیان، همان، ص ۱۶۰.
۳۲. محمد صلاح، همان، ص ۱۱۶.
۳۳. پیشین، صص ۱۲۴-۱۲۳.
۳۴. ژیل کیل، همان، ص ۱۳۲.
۳۵. پیشین، ص ۱۷۸.
۳۶. پیشین، ص ۱۸۵.
۳۷. محمد صلاح، همان، صص ۱۳۲ و ۱۳۶.
۳۸. بهمن آقایی و خسرو صفوی، اخوان المسلمین، تهران: انتشارات رسام، ۱۳۶۵، ص ۲۴۳.
۳۹. برآورد استراتژیک مصر، همان، ص ۱۷۴.
۴۰. پیشین، صص ۱۶۶-۱۶۵؛ به نقل از:

Al-Ahram Weekly, No. 242, October 12-18, 1995.

41. *Al-Ahram Weekly*, No. 247, November 16-22, 1995; and Carrie Rosefky Wickham, *Mobilizing Islam; Religion, Activism and Political Change in Egypt*, New York: Columbia University Press, 2002, p. 90.

42. Carrie Rosefky Wickhem, op. cit.

۴۳. تلمسانی گفته بود: «برادراتی که به مجلس راه می‌یابند در جای اخوان المسلمین سخن خواهند گفت؛ اجرای قانون شریعت را تشویق خواهند کرد و بدون ترس از بازداشت یا شکنجه، دولت را در رابطه با این موضوع تحت فشار قرار خواهند داد.» ر ک: ژوئل کامپانا، «دولت، جامعه مدنی و اسلام‌گرایی در خاورمیانه: بررسی تجربه مصر»، ترجمه حمید احمدی، ماهنامه اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۱۲۶-۱۲۵، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۷، ص ۴۹.

۴۴. پیشین، ص ۵۰.

۴۵. ژوئل کامپانا، همان، ص ۵۱؛ و

Carrie Rosefsky Wickham, op. cit., p. 178.

۴۶. برآورد استراتژیک مصر، همان، ص ۱۸۱.

۴۷. البته وزارت کشور مصر از آوریل ۱۹۸۹ اخوان المسلمین را تحت فشار قرار داد، اما اندکی بعد با برکناری زکی بدر، وزیر کشور، در ژانویه ۱۹۹۰ این وضعیت پایان پذیرفت. ر ک: ژوئل کامپانا، همان، صص ۴۹-۵۰.

۴۸. فواز جرجیس، آمریکا و اسلام‌سیاسی، رویارویی فرهنگها یا تضاد منافع، ترجمه سیدمحمد کمال سروریان، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۵؛ به نقل از:

Mohammed Saleh, "Mubarak: The Brother's Practice Terrorist Activities," *Al-Hayat*, September 27, 1995.

۴۹. برآورد استراتژیک مصر، همان، ص ۱۷۴.

50. *Al-Ahram Weekly*, No. 508, November 16-22, 2000.

51. *Al-Ahram Weekly*, No. 497, August 31- September 6, 2000.

52. *Al-Ahram Weekly*, No. 532, May 3-9, 2001.

۵۳. در تهیه اطلاعات این بخش، از نوشته زیر نیز استفاده شده است:

Mustapha Kamel Al-Sayyid, "The Other Face of the Islamist Movement," Working

Papers, Carnegie Endowment for International Peace, No. 33, January 2003.

۵۴. فواز جرجیس، همان، ص ۲۷۵.
۵۵. آصف بیات، «مقایسه جنبشهای اسلامی در مصر و ایران»، فصلنامه گفتگو، شماره ۲۹، پاییز ۱۳۷۹، ص ۱۰۷.
۵۶. برای آگاهی بیشتر از تقسیم‌بندی یاد شده، ر ک: هرایر دکمچیان، همان، صص ۳۲۷-۳۲۳.
57. Carrie Rosefsky Wickham, op. cit., p. 218.
58. Ibid., p. 219.
59. Joshua A. Stacher, op. cit., p. 419.
60. International Crisis Group (ICG), "Islamism in North Africa II: Egypt's Opportunity," Cario and Brussles, April 20, 2004, p. 16.
61. Joshua A. Stacher, op. cit., p. 426.
62. Ibid., p. 428.
63. Ibid., p. 422.
64. Ibid., pp. 423-424; International Crisis Group (ICG), op. cit., p. 17.
65. *Al-Ahram Weekly*, No. 433, June 10-16, 1999.
66. *Al-Ahram Weekly*, No. 478, April 20-26, 2000.

۶۷. محمد صلاح، همان، صص ۱۴۰-۱۳۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی