

اسلام‌گرایی و فرآیند جهانی دموکراتیزاسیون

سید عبدالامیر نبوی *

دیباچه

فروپاشی بلوک شرق که به معنای پایان جنگ سرد و دگرگونی ساختار نظام بین‌الملل بود، پیامدهای شگرف و گوناگونی به دنبال داشت. در واقع، «به دشواری می‌توان کشوری را در جهان سراغ گرفت که از پایان گرفتن جنگ سرد تاثیر نپذیرفته باشد.»^۱ از جمله این پیامدها می‌توان به تشدید و نه ایجاد موج سوم دموکراتیزاسیون در سطح جهان اشاره کرد. به عبارت دیگر، پایان عمر بلوک شرق که تا اندازه‌ای تحت تأثیر سومین موج دموکراتیزاسیون بود، به نوبه خود، تشدید این موج را موجب شد. در پرتو وضعیت جدید، شمار کشورهای دموکراتیک افزایش چشمگیری پیدا کرد، به گونه‌ای که ۱۲۰ کشور از ۱۹۲ کشور جهان (۶۲/۵ درصد) در سال ۲۰۰۰ برخوردار از نظامهای سیاسی دموکراتیک بوده‌اند. (جدول ۱) نکته اینجاست که این موج عظیم بر هر دو حوزه دولت و جامعه اثر گذاشت و ارزشهای دموکراتیک، در اندک زمانی، مقبولیتی بیش از پیش یافت. این مقبولیت سبب شده است که شهروندان، به ویژه در خاورمیانه، به تدریج تلقی دیگری نسبت به حکومت و مناسبات قدرت پیدا کنند.

* دکتر سید عبدالامیر نبوی، استادیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی است. (nabavisa@yhoo.com)
فصلنامه مطالعات بین‌المللی (ISJ)، سال سوم، شماره ۳، زمستان ۱۳۸۵، صص ۱۷۸-۱۴۵

در نتیجه، به قول نور تون و کاظمی، «رهایی از کنترل‌های تنگ نظرانه و سخت گیرانه دولت مهم‌ترین پیامی است که از فریادهای گوشخراش مردم فهمیده می‌شود.»^۲

به نظر هانتینگتون، پنج عامل در ایجاد موج سوم گذار موثر بوده است: ۱. مقبولیت جهانی ارزشهای دموکراتیک و زوال مشروعیت رژیمهای اقتدارگرا به همراه ناکارآمدی اجرایی این رژیمها؛ ۲. پیامدهای رشد شتابان اقتصادی دهه ۱۹۶۰ که موجب بالا رفتن سطح آموزش، گسترش شهرنشینی و رشد طبقه متوسط شد؛ ۳. تغییراتی در نگرش کلیسای کاتولیک که آشکارا در تقابل با رژیمهای اقتدارگرا بود؛ ۴. دگرگونی‌هایی در سیاستهای بازیگران قدرتمند بین‌المللی (آمریکا، اروپا و شوروی) از اواخر دهه ۱۹۶۰؛ ۵. پدیده تسلسل یا مشاهده آثار گذارهای نخستین به دموکراسی که موجب جذب سایر کشورها شد.^۳

در عین حال، وی در تحلیل خود نکته هوشمندانه‌ای را یادآور می‌شود: علل و عوامل موثر بر دموکراتیزاسیون در همه جا یکسان نیست، «زنجیره‌ای به هم پیوسته از علت و معلولها وجود دارد و عوامل بین‌المللی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی همزمان دست‌اندر کارند، غالباً مخالف و ناسازگار با یکدیگر، تا در ایجاد دموکراسی تسهیلاتی فراهم آورند و یا اینکه اقتدارگرایی را حفظ کنند.»^۴ پس، نمی‌توان دموکراتیزاسیون را به عنوان تنها عامل مؤثر برگزین مردم کشورهای گوناگون به آزادسازی سیاسی در سالهای اخیر فرض کرد، یا اینکه آثار این موج را در وضعیت داخلی تمامی کشورها مشابه پنداشت. در واقع، همچنانکه هانتینگتون خاطر نشان کرده است، مقاومت جدی در برابر هر یک از امواج دموکراتیزاسیون وجود داشته است و می‌دانیم که امروزه شمار قابل توجهی از کشورها حداکثر به تغییراتی ظاهری و روبنایی تن در داده‌اند. به تعبیر دیگر، ماهیت قدرت و نوع مناسبات سیاسی و اقتصادی در این کشورها چندان دست نخورده است. اوتوای از این کشورها با عنوان «شبه اقتدارگرا» (Semi-Authoritarian) نام می‌برد و مثال آن را مصر، آذربایجان، سنگال، ونزوئلا و کروواسی می‌داند. در این کشورها، به نظر وی، نظامهای دورگه‌ای حاکم است که اجازه رقابت محدود برای کسب قدرت، فعالیت نسبتاً مستقلانه مطبوعات، احزاب

سیاسی و سازمانهای جامعه مدنی و نیز انجام بحثهای سیاسی انتقادی را می‌دهد، اما هسته اصلی قدرت همچنان در انحصار افراد معدودی است که در ارتباط با اقدامات خود پاسخگو نیستند.^۵ شاید به همین دلیل است که کرانی و نوبل تأکید می‌کنند که دو فرآیند «آزادسازی» و «دموکراتیزاسیون» در خاورمیانه عربی «مترادف نیستند».^۶ بروکر نیز با این تلقی که «موج جهانی دموکراتیزاسیون در اوایل دهه ۱۹۹۰ شدت و حدت خود را از دست داد و برخی از مهم‌ترین رژیمهای غیردموکراتیک را به حال خود رها کرد»، مطالعه رژیمهای «مدرن» غیردموکراتیک را همچنان مهم می‌داند، چرا که «امکان تجدید حیات حکومتهای غیردموکراتیک در مقیاس منطقه‌ای و یا حتی جهانی، در قرن بیست و یکم، منتفی نشده است». ^۷ به نظر می‌رسد نکته یاد شده را - دست کم برای خاورمیانه - در سالهای اخیر هم می‌توان به کار برد؛ یعنی دوره‌ای که به تعبیر برخی از نویسندگان و محققان، موج چهارم دموکراتیزاسیون، جهان را دربر گرفته است.

درباره آینده دموکراسی در خاورمیانه و ارزیابی موانع موجود در این مسیر دو دیدگاه کلی وجود دارد. عده‌ای با نگاه خوش بینانه به این روند نگاه می‌کنند، مانند سعدالدین ابراهیم که دهه‌های آینده جهان عرب را متعلق به حقوق بشر و دموکراسی سازی می‌داند.^۸ از نظر وی، جهان عرب در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ اساساً شاهد مبارزه‌ای سه جانبه میان رژیمهای اقتدارگرا، اسلامگرایان و نهادهای جامعه مدنی برای کسب و حفظ قدرت بوده است. نورتون نیز که می‌کوشد ارزیابی واقع‌بینانه‌تری از نقش جامعه مدنی در منطقه ارایه دهد، در کل حرکت آن را مثبت و رو به جلو می‌بیند.^۹ در نقطه مقابل، کسانی چون هادسون، هشام شرابی و مصطفی کامل السید قرار دارند. شرابی پیشاپیش با پیش کشیدن واژه پدرسالاری جدید و تحلیل فرهنگ سیاسی ملازم با آن، موضع خود را روشن کرده بود.^{۱۰} هادسون هم که ابتدا با برشمردن هشت جریان عمده‌ای که می‌تواند تغییر و تحول سیاسی در خاورمیانه را تسهیل و به سوی دموکراتیزاسیون هدایت کند،^{۱۱} اندکی بعد به جرگه منتقدان نورتون و ابراهیم پیوست و شانس ایجاد دموکراسی در منطقه را کم دانست.^{۱۲} از دید مصطفی

کامل السید، به رغم خوش بینی کسانی چون ابراهیم، جامعه مدنی و نهادهای آن راه درازی برای تثبیت خود و محدود کردن قدرت دولت در پیش دارند.^{۱۴} واقعیت آن است که در دوده خیر، اغلب کشورهای خاورمیانه درجات مختلفی از سیاستهای مبتنی بر جلب مشارکت عمومی را آزموده‌اند. به غیر از ایران و ترکیه که انتخابات دوره‌ای، منظم و نسبتاً رقابتی داشته‌اند، بسیاری از کشورهای عربی هم در این سالها فضای مناسبتری را برای فعالیتها و مشارکت سیاسی مردم آماده کرده‌اند؛ به عنوان نمونه، بین سالهای ۱۹۹۳-۱۹۸۳ در ۱۰ کشور عربی دست کم یک انتخابات پارلمانی برگزار شده است و در برخی از کشورها، زنان حق کاندیداتوری به دست آورده‌اند. پس آشکار است که خاورمیانه، تحت فشار افکار عمومی، پیشرفت بسیاری کرده و حکومتها به عقب‌نشینی واداشته شده‌اند و این روند نیز احتمالاً تداوم خواهد داشت. با این حال، در مورد اهمیت یا سرعت این روند نباید اغراق کرد و پنداشت که مشارکت سیاسی واقعی در منطقه تحقق یافته است یا به زودی تحقق خواهد یافت؛ چرا که اثر چشمگیری بر عملکرد حاکمان و یا فرآیند سیاستگذاری به چشم نمی‌خورد، حتی برخی دولتها در جهت هدایت مطالبات عمومی برای مشارکت سیاسی، به یک کثرت‌گرایی دستکاری شده یا کنترل شده (Anipulated or Contorlled Pluralism) روی آورده‌اند.^{۱۵}

به هر صورت به نظر می‌رسد، به رغم تمامی موانعی که بر سر راه روند دموکراتیزاسیون در منطقه وجود دارد، این موضوع، به دلایل گوناگونی از جمله تقویت طبقه متوسط شهرنشین و کم‌رنگ شدن عواملی که حمایت از رژیمهای غیر دموکراتیک را مشروع می‌ساخت. همچون رقابتهای دوره جنگ سرد- همچنان به صورت یک مسأله باقی خواهد ماند.^{۱۶}

از سوی دیگر، می‌دانیم هر گاه از گذار به دموکراسی در خاورمیانه و شمال آفریقا و علل یا موانع آن سخنی به میان می‌آید، این بحث اغلب با موضوع دین اسلام و یا نقش گروههای اسلام‌گرا گره می‌خورد. چنین امری، نه دور از انتظار است و نه غیر منطقی، چرا که گروههای اسلام‌گرا از دیرباز یکی از مهم‌ترین بازیگران مهم و اثرگذار در صحنه داخلی کشورهای این منطقه بوده‌اند و با توجه به ورود برخی از این گروهها به فاز بین‌المللی، می‌توان چنین

جریانی را یک بازیگر مهم جهانی هم دانست. امروزه هم کمتر پژوهشگری درباره مسایل منطقه قلم می‌زند، بی آنکه متعرض نقش دین اسلام یا گروه‌های کوچک و بزرگ اسلام‌گرا نشود. برنارد لوئیس سالها پیش به درستی در این باره گفته بود:

اگر اصولا قرار باشد درباره هر آنچه در جهان اسلام در حال رخ دادن است و هر آنچه رخ داد، چیزی بفهمیم، باید دو نکته اساسی را دریابیم: یکی جهان شمولی دین [اسلام] به عنوان عاملی در زندگی مردم مسلمان و دیگری مرکزیت آن دین.^{۱۷}

با توجه به همین واقعیت است که بسیاری از تحلیلگران مسائل منطقه، طی دو دهه اخیر، در زمینه رابطه اسلام و دموکراسی و ارزیابی میزان سازگاری آن دو قلم زده اند. البته در همین جا می‌توان این حدس اولیه را پیش کشید که فعالان اسلام‌گرا، همچون دیگر فعالان سیاسی حکومتی و غیر حکومتی منطقه، از شرایط جدید اثر پذیرفته اند، چرا که هیچ فعالیتی در خلاف صورت نمی‌گیرد و می‌دانیم «فشار برای اصلاحات سیاسی در سراسر خاورمیانه احساس می‌شود»^{۱۸} به تعبیر دیگر، مقبولیت تدریجی ارزشهای دموکراتیک در میان توده‌ها موجب دگرگونی زمینه‌های فعالیت سیاسی و اجتماعی در خاورمیانه شده و جریان اسلام‌گرایی هم، خواه نا خواه، از این دگرگونی محیطی متأثر شده است. بنابراین، ضمن پذیرش این حدس اولیه که منطقی هم می‌نماید، می‌توان پرسید که جریان اسلام‌گرایی از پیدایش رقیب و بدیلی قوی در ربع قرن گذشته - که «ارزشهای دموکراتیک» نام دارد - چه اثری پذیرفته است؟

فرضیه این نوشته آن است که جریان اسلام‌گرایی از دگرگونی محیطی - ناشی از جریان جهانی دموکراتیزاسیون و مقبولیت یافتن ارزشهای دموکراتیک در منطقه - اثر گرفته است؛ حداقل‌گرایان سیاسی (اسلام‌گرایان میانه رو) به دلیل سازگاری نسبی با شرایط جدید از اقبال عمومی بیشتری برخوردار شده اند، و حداکثرگرایان (رادیکالها) به دو گروه تقسیم شده‌اند: بسیاری از آنان روشهای خشونت‌آمیز را کنار گذاشته‌اند و مانند حداقل‌گرایان سیاسی عمل می‌کنند و اقلیتی که بر تداوم روشهای مبارزاتی پیشین

تاکید دارد، به حاشیه رانده شده است. برای بررسی فرضیه و فراهم آوردن شواهدی در این زمینه، تجربه اسلام‌گرایان مصر مورد توجه قرار گرفته است. نخستین دلیل این انتخاب به پیشینه فعالیت‌های منظم و منسجم تحت نام اسلام در این کشور برمی‌گردد که بیش از اغلب گروه‌های اسلام‌گرای منطقه است. در واقع، مصر را می‌توان یکی از نخستین مراکزی دانست که نسبت به مسائل و بحران‌های فکری جهان اسلام واکنش نشان داده است. از سوی دیگر، اغلب گروه‌های اسلام‌گرا - چه میانه‌رو و چه رادیکال - متأثر از تجربه اسلام‌گرایان مصری بوده‌اند. هم‌نگرش و نوع فعالیت‌های اخوان‌المسلمین در بسیاری از کشورهای خاور میانه الگو و سرمشق بوده است و هم دیدگاه و اقدامات گروه‌های تندرویی چون تنظیم الجهاد و جماعه الاسلامیه نظر همدلانه عده‌ای از فعالان اسلام‌گرا را جلب کرده است. اگر دو دلیل نخست معطوف به پیشینه و اهمیت فعالیت‌های اسلام‌گرایانه در مصر است، سومین دلیل به تنوع درونی جریان اسلام‌گرایی در این کشور باز می‌گردد. به عبارت دیگر، گونه‌گونی و اختلاف برداشتها در میان اسلام‌گرایان مصری، بیش از دیگر همگنان خود در کشورهای منطقه، جلب نظر می‌کند و بیانگر رقابت تفسیرهای گوناگون از دین اسلام و ظرفیت بالقوه برای واکنش به بحرانها و دگرگونی‌های محیطی است. با این حال، پیش از پرداختن به این تجربه و نشان دادن میزان اثر‌پذیری جریان اسلام‌گرایی در مصر، لازم است روشن شود که تشدید روند جهانی دموکراتیزاسیون چه ارزشهایی را برای جوامع خاورمیانه ای برجسته کرده است؟

ارزشهای دموکراتیک

چنانکه در نوشته ای دیگر بحث کرده ایم، بررسی محتوای بدیل جدید (ارزشهای دموکراتیک) اگر چه ابتدا ساده می‌نماید، چندان هم آسان نیست، چرا که نیازمند بررسی دقیق و همه جانبه پدیده دموکراتیزاسیون، محتوا و آثار آن است. در آن نوشته، بر اساس جمع‌بندی دیدگاه‌های موجود، گفته شد که حقوق بشر، مشارکت سیاسی، دولت کوچک/

جامعه مدنی قوی و دولت پاسخگو و شفاف - به نظر می رسد - ارزشهای چهارگانه ای هستند که در دو دهه اخیر به تدریج اهمیت یافته اند و تبدیل به آرمان و هدف بسیاری از گروههای سیاسی و اجتماعی در خاورمیانه شده اند.^{۱۹} جذابیت برخی از این عناوین چنان است که کمتر دولت یا گروهی خود را مخالف حقوق بشر و یا مشارکت سیاسی می داند و یا حاضر می شود که با ویژگی غیر دموکراتیک بودن شناخته شود. در پرتو چنین وضعیتی است که امروزه سازمانهای غیر حکومتی بسیاری فعال شده اند تا اقدامات و فعالیتهای دولتها و گروههای سیاسی و اجتماعی را به دقت بسنجند. از اوایل دهه ۱۹۸۰ میلادی نیز چنین سازمانهایی در خاورمیانه به سرعت رشد کرده اند که مهم ترین آنها، سازمان عربی حقوق بشر - در قاهره - است که در سال ۱۹۸۳ تأسیس شد. مباحثی چون حقوق شهروندی و یا حقوق زنان معمولاً ذیل همین عنوان طرح می گردد و اتفاقاً گروههای فراوانی هم برای افزایش آگاهی شهروندان یا زنان از حقوق خود، فعال شده اند.^{۲۰} رشد چنین سازمانهایی، بی تردید، گامی مهم در مسیر تقویت جامعه مدنی و کوچک شدن دولت است، زیرا این امر در صورت تداوم و تعمیق « در برگیرنده گسترش مشارکت سیاسی است... تا به شهروندان میزانی از کنترل واقعی و معنی دار را بر خط مشی عمومی ببخشد.» (دموکراتیزاسیون)^{۲۱} در همین جا باید بر اهمیت رشد سازمانهای غیر حکومتی - به جای افزایش تعداد احزاب سیاسی - تأکید کرد، چرا که سیاست تکثرگرایی حزبی در خاورمیانه اغلب از بالا هدایت شده است و احزاب، نماینده طبقات اجتماعی و نیروهای سیاسی موجود به شمار نمی روند. بررسی بیشتر نشان می دهد که موج جهانی دموکراتیزاسیون دو تلقی کلی دیگر را نیز به همراه آورده است که اهمیت آنها کمتر از عناوین چهارگانه یاد شده نیست، هر چند کمتر بدانها اشاره شده است.

۱. پیوند لیبرالیزم اقتصادی و سیاسی: در خلال فرآیند دموکراتیزاسیون، به ویژه اثرگذاری آن در شوروی و اروپای خاوری، پیوند لیبرالیزم اقتصادی و سیاسی بیش از پیش آشکار شد^{۲۲} و همین امر فشار زیادی را بر حکومتهای منطقه وارد کرده است. می دانیم

اغلب حکومت‌های منطقه در این سالها با در پیش گرفتن سیاست‌های خصوصی سازی - در چارچوب توصیه‌های بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول - کوشیده‌اند به نوعی لیبرالیزم اقتصادی دست یابند و یا حتی به آزادسازیهای کنترل شده سیاسی رضایت داده‌اند، اما زیر بار دگرگونی « واقعی » مناسبات موجود نرفته‌اند و مایل نبوده‌اند که به طور عمقی دموکراسی را مستقر سازند.^{۲۳} حال، تجربه جهانی نشان می‌داد که اگرچه نوسازی سیاسی و رشد اقتصادی مترادف نیستند،^{۲۴} نوسازی واقعی و جدی در عرصه اقتصاد تا حدود زیادی با نوسازی سیاسی به معنای استقرار دموکراسی در ارتباط است. جالب اینجاست که اسلام‌گرایان منطقه هر چند می‌کوشند از آزادسازیهای سیاسی و فشارهای خارجی بیشترین بهره را ببرند، از جمله منتقدان چنین پیوندی هستند و به خصوص بر کاستیهای اقتصاد لیبرالیستی انگشت می‌گذارند.

۲. پایان مدلهای فرجام‌گرایانه تاریخ: دومین تلقی آن است که هیچ سرنوشت از پیش مشخص شده و محتومی در مقابل نیست، « بلکه فرآیند گفت‌وگو و توافق است که همواره جریان دارد و باعث تداوم حیات دموکراتیک می‌شود.»^{۲۵} در واقع، به تعبیر گیدنز، یکی از ویژگیهای عصر مدرنیته جهانی شده آن است که مدلهای فرجام‌گرایانه تاریخ کنار می‌روند و نسبت بدانها نوعی سرخوردگی و افسون زدایی صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، تحت تأثیر اندیشه ورزی مدرنیته در مورد خودش، دوره پایان فراروایتها و سیاستهای رهایی بخش رسیده و «سیاست زندگی» جایگزین آنها شده است.^{۲۶} اهمیت این مسأله (پایان مدلهای فرجام‌گرایانه تاریخ) در آن است که به یاد آوریم گفتمانهای سیاسی حاکم در خاورمیانه مدرن، در موعودگرایی و غایت‌گرایی غوطه‌ور بوده است.^{۲۷} حال، به دنبال «رنج‌آورترین شکست آرمانشهر کمونیستی»^{۲۸} و افسون‌زدایی از چنین مدلهایی، کار ویژه بسیاری از فعالان سیاسی منطقه، چه حاکم و چه غیر حاکم، که خود را در هیأت یک پیشتاز یا راهبر جامعه می‌دیدند، عملاً کم‌رنگ شده است. از این‌رو است که امروزه کمتر کسی در خاورمیانه از سیاستهای رستگاری بخش (Redemptive Politics) سخن می‌گوید. با چنین

مقدماتی، اکنون می‌توان به بررسی جریان اسلام‌گرایی در کشور مصر و میزان اثر پذیری آن از موج دموکراتیزاسیون پرداخت.

دگرگونی‌های اسلام‌گرایی در مصر

استدلال بخش پیشین آن بود که در پرتو تحولاتی چند، چه داخلی و چه منطقه‌ای یا بین‌المللی، دست کم بعضی از ارزشهای دموکراتیک برای شهروندان منطقه خاورمیانه جذابیت و اهمیت پیدا کرده است. برخی پژوهشهای پیمایشی که در مورد نگاه شهروندان مصری صورت گرفته، بیانگر آن است که نگاه آنان به مسایلی مانند زنان (کار زنان و لزوم رعایت حقوق زنان در محیطهای کاری) و یا اعتماد به نهادهای اجتماعی مهم (دولت، مسجد، مطبوعات و تلویزیون) به تدریج دگرگون شده است.^{۲۹} همچنین نوع نگاه نسل جدید در مصر به گونه قابل توجهی متفاوت از نگاه نسلهای قبلی است. بخشی از این تفاوت به طور طبیعی ناشی از تغییر نسل است، و بخشی از آن هم به افزایش دسترسی به وسایل ارتباط جمعی و آشنایی بیشتر با جهان خارج برمی‌گردد.^{۳۰} به هر صورت، این دگرگونیها فشار زیادی را هم بر حکومتها و هم بر جریانات اسلامگرا، در هر وضعیتی که باشند، وارد کرده و هزینه اقدامات خشن و سرکوبگرایانه را بالا برده است. شاید یادآوری این نکته جالب باشد که کشتار جهانگردان در الاقصر در سال ۱۹۹۷ چنان خشم افکار عمومی را برانگیخت که جامعه‌الاسلامیه پس از دو هفته به ناچار اعلام کرد که عاملان حمله با رهبران گروه هماهنگی نداشته‌اند و این رویداد در چارچوب سیاستهای این گروه نبوده است.^{۳۱} در جریان این رویداد، ۵۸ جهانگرد از ملیتهای گوناگون و ۴ مصری کشته شدند که پر تلفات‌ترین حادثه از این نوع محسوب می‌شد. در وضعیت جدید، چنان که آشکار است، ادامه «بازیهای قدیمی امکان‌پذیر نیست»،^{۳۲} چرا که قواعد و چارچوبهای جدیدی خود را بر رفتارهای سیاسی تحمیل می‌کنند.

حال، توجه این بخش معطوف به آن نخواهد بود که جنبشهای اسلامگرای مصری تا

چه اندازه به دموکراسی گرایش و اعتقاد دارند، این رویکرد چقدر صادقانه و پایدار است و یا اساساً رابطه دولت-جامعه در آن کشور «دموکراتیک» ارزیابی می‌شود یا خیر. پاسخ به چنین پرسشهایی هر چه باشد، «مهم این است که آنان [اسلام‌گرایان] می‌پندارند استفاده از چنین سخنانی به آنان کمک خواهد کرد.»^{۳۳} پس بحث بر سر آن است که جریان اسلامگرایی در مصر از دگرگونی محیطی اثر پذیرفته و به ویژه - در مقایسه با ابتدای دهه ۱۹۸۰ میلادی - جای «متن» و «حاشیه» عوض شده است؛ حداقل‌گرایان سیاسی به دلیل سازگاری نسبی با وضعیت جدید، از توجه عمومی بیشتری برخوردارند و حداکثر‌گرایان هم به دو گروه تقسیم شده‌اند: بسیاری از آنان روشهای تند و خشن را کنار گذاشته‌اند و مانند حداقل‌گرایان سیاسی عمل می‌کنند و اقلیتی که بر استمرار روشهای مبارزاتی پیشین تأکید دارد، تضعیف شده است. برای نشان دادن تحولات درونی جنبشهای اسلامگرایی مصر، ناچار از آن هستیم که مطالب را زیر دو عنوان کلی «جریان حداقل‌گرای سیاسی (میان‌رو)» و «جریان حداکثر‌گرا (رادیکال)» بیاوریم. در خلال نکاتی که زیر این دو عنوان خواهد آمد، به ویژه بر انشعابات که از سه گروه اصلی اخوان المسلمین، الجهاد و الجماعة الاسلامیه صورت گرفته است، تأکید خواهیم کرد.

۱. جریان حداقل‌گرای سیاسی (میان‌رو)

اخوان المسلمین از دیرباز مشهورترین گروه اسلام‌گرای میان‌رو - یا به تعبیر این پژوهش، حداقل‌گرای سیاسی - در جهان عرب محسوب شده است. جالب اینجاست که اصول بنیادین گروه از نخستین روزهای فعالیت آن در سال ۱۹۲۸ تا کنون بدون تغییر باقی مانده است^{۳۴} و شعار ثابت آن در تمام این دوره‌ها «الاسلام هوالحل» بوده است. دوری از خشونت و انجام فعالیتهای مسالمت‌آمیز سیاسی و اجتماعی از جمله ویژگیهای بارز اخوان به شمار می‌آید، به ویژه رهبران گروه در خلال سالهای ۱۹۷۰ تا کنون به طور ثابت بر پایبندی خود به شیوه تبلیغ و دعوت تأکید کرده‌اند و آن را میراث حسن‌البناء دانسته‌اند. در خلال این سالها

نیز هیچ‌گونه فعالیت خشونت آمیزی از سوی اخوان - چه علیه دولت و چه علیه گروه‌های سیاسی رقیب - صورت نگرفته و به ویژه آستانه تحمل دولت همواره رعایت شده است. واقعیت هم آن است که اگر چند نمونه اندک، مانند تلاش برای ترور ناصر (۱۹۵۴) و ظهور سید قطب کنار گذاشته شود، میانه‌روی را می‌توان مهم‌ترین ویژگی اخوان‌المسلمین در نظر گرفت. بنابراین، در نخستین ارزیابی، به نظر می‌رسد که این گروه در مسیر ثابتی حرکت کرده است. با این حال، بررسی بیشتر سه نکته را آشکار می‌سازد:

۱. زبان اخوان‌المسلمین طی دو دهه مورد بررسی به تدریج دگرگون شده و مفاهیمی چون حقوق بشر، مشارکت سیاسی و جامعه مدنی جای خود را در گفتار آنان باز کرده است؛

۲. رهبران گروه در این مدت چند بار به طور جدی کوشیده‌اند که با جلب موافقت دولت، به صورت یک حزب سیاسی رسمی درآیند؛

۳. انشعاب برخی از اعضای اخوان و تشکیل حزب الوسط در سال ۱۹۹۶ تحول مهمی بود که بررسی مرامنامه حزب جدید، اهمیت آن را بیشتر آشکار می‌سازد.

این نکات که درباره هر یک توضیح مختصری خواهد آمد، بیانگر آن است که اخوان نیز از روند کلی مصر و منطقه اثر پذیرفته و به یک گروه مسالمت جوی دموکراتیک نزدیکتر شده است. بار دیگر تأکید می‌کنیم که در این مرحله، اعتقاد یا بی‌اعتقادی اخوان به دموکراسی «شرط» نیست، بلکه این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که آنان ضمن حفظ شعار «الاسلام هوالحل» حاضرند قواعد بازی را رعایت کنند و درباره چگونگی اجرای اعتقادات خود گفت‌وگو و حتی سازش کنند.^{۳۵}

۱. تغییر زبان: اخوانیها در طول ۳۰ سال گذشته به طور مستمر به کارگیری عنصر خشونت را رد و نقد کرده‌اند؛ چه توسط دولت و چه توسط گروه‌های سیاسی مخالف، اعم از اسلام‌گرا یا غیر از آن. مسأله رد خشونت در نظر و عمل رهبران اخوان از چنان اهمیتی برخوردار بود که آنان همواره کوشیده‌اند خود را پاسدار اندیشه‌های حسن‌البناء معرفی کنند

و میان این اندیشه و آموزه‌های سید قطب خط تمایزی بگذارند. به قول عمر تلمسانی که در سال ۱۹۸۲ نوشت: «سید قطب ... بیشتر نماینده خود بود تا نماینده اخوان المسلمین.»^{۳۶} با این حال، همین مسأله در دهه ۸۰ با زبانی ویژه و از ابتدای دهه ۹۰ به بعد با زبانی دیگر بیان شد. در حالی که زبان اخوانیها در دهه ۸۰ به خصوص در سالهای نخستین آن، بیشتر اسلامی و فتوا گونه بود، از ابتدای دهه ۹۰ بیشتر بر ارزشهای دموکراتیک و مفاهیم غیراسلامی تأکید می‌شد، به عنوان مثال، تلمسانی در مصاحبه‌ای در سال ۱۹۸۲ گفته بود:

اسلام هر گونه سوء قصد و کشت و کشتار را محکوم می‌کند و ما تا موقعی که مسلمان هستیم به این اصول پایبند هستیم.^{۳۷}

همین نکته (تمایل به مسالمت و رد هر گونه خشونت) بعدها از سوی مصطفی مشهور چنین بیان شد:

اخوان المسلمین مسایل خود را از طریق موعظه به گوش مردم می‌رساند و معتقد است آزادی و امنیت حق طبیعی هر انسان است. به نظر ما گفت‌وگو و برخورد آرا بهترین روشی است که مردم می‌توانند نظرات درست را از نادرست بشناسند. اخوان المسلمین به دموکراسی پایبند است؛ یعنی به آزادی بیان و ایجاد زمینه‌هایی برای ترقی و پیشرفت دیگران.^{۳۸}

در حالی که سیاستهای سرکوبگرانه حکومت مصر شامل اخوان هم شده است^{۳۹} و دولتمردان این کشور به صراحت منکر وجود تمایز میان اسلام تندرو و میانه‌رو گردیده‌اند،^{۴۰} تغییر زبان اخوانیها ادامه داشته است. حتی در همین دوره است که عصام العریان- که امروزه سخنگوی اخوان المسلمین به شمار می‌آید- این ادعا را که «اخوان المسلمین ضد دموکراسی است»، یک دروغ بزرگ می‌نامد و می‌گوید: «ما در مصر نخستین کسانی هستیم که خواستار دموکراسی بوده و تا زمان مرگ برای آن جان فشانی می‌کنیم.»^{۴۱} گرایش به استفاده از مفاهیم جدید تا بدانجا پیش می‌رود که مأمون الهضیبی درباره جامعه مدنی اظهار نظر می‌کند که «ما جامعه‌ای به جز جامعه مدنی نداریم.»^{۴۲} در انتخابات پارلمانی

۱۹۹۵ هم اخوان ۱۵ قاعده را به عنوان اصول مبارزات انتخاباتی خود مطرح کرد و تمامی احزاب سیاسی را به تأیید این قواعد فراخواند. در اغلب این اصول و قواعد اشاره‌ای به مذهب نشده بود و در عوض واژگان و مفاهیم مدرن مورد تأکید قرار گرفته بودند.^{۴۳} از همه جالب تر شاید اظهار نظرهای رهبران اخوان پس از اعلام نتایج انتخابات پارلمانی ۲۰۰۵ باشد. با مشخص شدن کامیابی بسیاری از نامزدهای اخوان طی سه مرحله انتخابات، محمد مهدی عاکف در مصاحبه‌ای با الشرق الاوسط گفت:

ما با حزب دموکرات ملی [حزب حاکم] در هیچ چیز ضدیت نداریم و تنها منافع کشور را در نظر می‌گیریم. اخوان المسلمین با منافع ملی از سوی هر کسی که مطرح شود، همراه خواهد شد؛ خواه آن طرف حزب دموکرات ملی باشد یا حتی حزب کمونیست و تأکید می‌کنیم که دیدگاههای مختلف در احزاب مختلف تنها در منافع ملی قابل جمع خواهد بود... ما خواستار دموکراسی کامل و جابه‌جایی قدرت از طریق روشهای مسالمت آمیز هستیم و هر کسی که در این سخن شک روا دارد، در نزد ما ارزشی نخواهد داشت.^{۴۴}

همچنین در خلال این سالها، تلاشهای جالب توجهی در جهت تبیین نسبت اسلام و دموکراسی از سوی برخی نویسندگان متمایل به اخوان صورت گرفته است. آنچه که از ابتدا بر ذهن رهبران و فعالان این گروه حاکمیت داشت، «ایده نظام فراگیر» بود؛ یعنی دقیقاً همان چیزی که حداکثرگرایان بدان اعتقاد داشتند.^{۴۵} این ایده موجب می‌شد که اخوانیها چندان سازگاری یا همسویی میان اسلام و دموکراسی نبینند. تغییر معنی‌دار در این زمینه آن بوده است که طی سالهای بعد تلاشهایی در جهت تبیین نسبت اسلام و دموکراسی و کشف نقاط تلاقی این دو صورت گرفته است، از جمله گفته می‌شود که نظام شوربا دموکراسی تشابهات و تلاقیهای بسیاری دارد. بسیاری از اخوانیها امروزه ضمن تأکید بر تفاوت این دو مفهوم یادآور می‌شوند که بسیاری از نقاط مثبت موجود در دموکراسی را می‌توان در آموزه‌های اسلامی یافت؛ مانند برابری شهروندان در حقوق و وظایف و امکان انجام مسوولیتهایی که لازمه شهروندی است.^{۴۶} همچنین در گزارشی داخلی در سال ۱۹۹۴

رسماً از تکثر سیاسی و حزبی سخن گفته شد.^{۴۷} البته برداشت این عده از اسلام‌گرایان از موضوع حقوق شهروندان، به طور طبیعی، با برداشت اندیشمندان مدرنی چون چارلز تیلی و مانند او تفاوت دارد.^{۴۸} وگرایش به مفهوم دموکراسی یا برابری در نهایت مشروط خواهد بود، با این حال نفس وجود چنین تغییری در زبان از تلاش برای روزآمد شدن خبر می‌دهد؛ «گاه این روز آمدی به منزله صیقل زدن بر برخی مفاهیم بود و گاه به منزله باز تعریف مفاهیم به کمک رهیافتها و روشهای تازه».^{۴۹}

۲. تلاش برای تأسیس حزب سیاسی: اگر چه حضور جدی اخوان المسلمین در عرصه سیاست در تمامی مدت فعالیت آن وجود داشته است، هر چه به سالهای اخیر نزدیک‌تر می‌شویم، تلاش برای تبدیل شدن به یک حزب سیاسی افزایش می‌یابد. از این‌رو رهبران گروه از سویی لزوم وجود یک نظام حزبی آزاد و رقابتی را گوشزد می‌کنند و از سوی دیگر می‌کوشند دولت را به پذیرش «رسمی» اخوان راضی نمایند. در این باره، اخوانیها پس از کامیابیهای پارلمانی ۱۹۸۴ و ۱۹۸۷ چند بار از دولت درخواست کردند که به عنوان یک حزب رسمی شناخته شوند، ولی موفقیتی به دست نیاوردند. سیاست گفت‌وگو با مقامات در سالهای بعد هم دنبال شد، چنانکه مصطفی مشهور در ژانویه ۱۹۹۶ اعلام کرد: «گفت‌وگو در این مرحله ضروری است. این بهتر از همراه شدن با سایر گروههای مبارز است.» او ضمن رد فعالیت مخفیانه اخوانیها، تداوم سیاست میانه‌روی را برنامه این گروه دانست.^{۵۰} عصام العریان هم در این زمینه گفته است: «ما مدتهاست برای کنار آمدن با دولت تلاش می‌کنیم».^{۵۱}

به رغم عدم موفقیت رهبران گروه در جلب نظر دولت، رفتار سیاسی آنان همواره مانند احزاب رسمی و قانونی بوده و نشان از پذیرش قواعد بازی داشته است. یکی از مهم‌ترین نشانه‌های این امر در انتخابات پارلمانی سال ۱۹۹۰ تجلی پیدا کرد. به دنبال فشارهای آشکار و پنهان دولت در این سال، اخوان به جمع احزاب تحریم‌کننده انتخابات پیوست و خواستار برگزاری انتخابات آزاد و منصفانه و نظارت قضایی بر روند آن شد.^{۵۲} جالب‌تر آنکه اندکی بعد اعلام شد تحریم انتخابات به معنای کنار گذاشتن کلی فرآیند انتخابات نبوده است، بلکه

تنها اعتراضی علیه تلاش دولت برای کاهش حضور اخوان در پارلمان به شمار می‌آید.^{۵۳} البته عاکف، رهبر فعلی اخوان، به تازگی تلاش برای اخذ مجوز از کمیسیون احزاب را رد کرده است، زیرا این کمیسیون را فاقد مشروعیت می‌داند،^{۵۴} هرچند نمی‌توان این اظهار نظر را به معنی تغییری در مواضع گروه دانست.

هدف اخوانیها از ورود به عرصه رقابت و تلاش برای تبدیل شدن به یک بازیگر رسمی، از زبان مصطفی مشهور، دو چیز بوده است: ۱. «شرکت در انتخابات، توده‌ها را آگاه می‌سازد که اسلام تنها برای عبادت نیست، بلکه دین جامعی است که رفتارهای اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد»؛ ۲. «انتقال آرام قدرت سیاسی از طریق برگزاری انتخابات در چارچوب یک نظام پارلمانی مبتنی بر قانون اساسی».^{۵۵} در نتیجه، اخوانیها کوشش برای تبدیل شدن به یک حزب سیاسی را به معنای رها کردن اصول بنیادین خود، کنار گذاشتن شعار «الاسلام هوالحل» و همکاری با حکومت نمی‌دانند (پاسخ به انتقادات گروههای حداکثرگرا) و در عین حال لزومی به رویارویی خشونت‌آمیز نمی‌بینند (پاسخ به نگرانی و مواضع برخی کشورهای غربی).^{۵۶} به قول مصطفی مشهور، «ما از همه دارندگان قدرت می‌خواهیم دست دوستی ما را که به سویشان دراز شده است بفشارند و به اراده مردم که خواستار حضور ما در عرصه حیات سیاسی جامعه هستند، گردن نهند».^{۵۷} ۳. انشعاب از اخوان به رغم تغییراتی که در زبان اخوان صورت گرفت، برخی از اعضای نسلهای جدید آن، این تغییرات را کافی و مفید نمی‌دانستند و احساس می‌کردند که بینش و چارچوب فکری گروه همچنان دست نخورده و ساده انگارانه باقی مانده است. این نکته، به همراه دلایلی دیگر، موجب انشعاب در سال ۱۹۹۶ و تشکیل حزب الوسط شد، از جمله آنکه ماضی، رهبر انشعابیون، به همراه عده ای دیگر ساختار و فرآیند تصمیم‌گیری درون اخوان را غیردموکراتیک می‌دانستند^{۵۸} و تفسیر دیگری از شریعت را پیشنهاد می‌کردند.

این انشعاب چنان مهم بود و جلب توجه می‌کرد که استاچر از آن به عنوان «یک پدیده نادر» یاد کرد^{۵۹} و شیمون شامیر مقایسه حزب الوسط را با احزاب دموکرات مسیحی

در اروپای باختری قیاسی مبالغه‌آمیز، اما در اساس معتبر خوانند.^{۶۰} حال، پرسش آن است که چه چیزی در این انشعاب جلب توجه می‌کرد؟ آشکارترین نکته اینکه رهبران حزب پیش از هر چیز، مرامنامه‌ای تدوین کردند و آن را به همراه اسامی هیأت مؤسس در سال ۱۹۹۷ به کمیسیون احزاب سیاسی تحویل دادند. به عبارت دیگر، از همان آغاز تلاش شد که حرکت به صورت قانونی و مسالمت آمیز باشد. دوم، پس از رد درخواست تاسیس حزب، هیأت مؤسس به گونه دیگری تنظیم شد که در آن نام ۱۹ زن و ۳ مسیحی به چشم می‌خورد. همین امر، توجه عملی به نقش سیاسی زنان و اقلیتهای مذهبی را نشان می‌داد.^{۶۱} از سوی دیگر، پس از رد دومین درخواست توسط کمیسیون احزاب سیاسی (۱۹۹۸) و دادگاه احزاب سیاسی (۱۹۹۹)، برخی از رهبران حزب به همراه شماری از روشنفکران سکولار در سال ۲۰۰۰ گرد هم آمدند و یک انجمن فرهنگی را تشکیل دادند. سیر این اقدامات در تاریخ فعالیتهای اسلامگرایانه در مصر، حتی جریان میانه‌روی آن، بی سابقه است و نمونه مشابهی ندارد.

آخرین موضوعی که در این انشعاب جلب توجه می‌کرد و راهنمای عمل رهبران آن به شمار می‌آمد، مرامنامه حزب بوده است. در مرامنامه دوم که در سال ۱۹۹۸ تقدیم کمیسیون احزاب سیاسی شد، رسماً ملت به عنوان منشاء اعتبار حاکمیت و دولت به مثابه بازوی اجرایی اراده مردم معرفی شد.^{۶۲} در این مرامنامه مفاهیمی چون بردباری، سازش، انتقال صلح‌آمیز قدرت و انتخابات عادلانه بارها مورد استفاده قرار گرفته است. همچنین در تلاش برای تغییر نوع نگاه به شریعت، به عنوان مبنایی‌ترین اصل در نظر اسلام‌گرایان، ابوالعلاء ماضی می‌گوید:

ما تعهداتی داریم که نیز به اصلاح اصول مدرنیته دارند. ما باید اجتهاد (تفسیر مستقل) داشته باشیم تا بتوانیم از بیشترین تعداد افراد سود ببریم؛ این امر نیازمند افرادی با کلیه‌گرایشها خواهد بود که قوانینی وضع کنند که بتوانند با این فرمول مطابقت داشته باشد. این امر پارلمان را کلرآمدتر و انعطاف‌پذیرتر خواهد کرد.^{۶۳}

ماضی یکی از ویژگیهای برجسته حزب‌الوسط را آن می‌داند که از پیوستن هر

شهروندی که مایل به پذیرش مرامنامه گروه و نیز مفهوم «سلام به عنوان تمدن» باشد، استقبال می‌کند، در حالی که عضویت در گروههایی چون اخوان بستگی به دین فرد- آن هم براساس تفسیر خاصی از دین- دارد.^{۶۴} از سوی دیگر، عضویت زنان هم نشان دهنده جهان بینی میانه‌روتر و معتدل‌تر حزب الوسط نسبت به اخوان است. هر چند در مرامنامه حزب تلقی سنتی از نقش زنان در خانواده حاکمیت دارد، نامزدی آنان برای مسئولیتهای دولتی و حرفه‌ای- هم به عنوان حق و هم به عنوان وظیفه- استقبال شده است، به قول ماضی: «زنان حق دارند کلیه مسئولیتهای را اشغال کنند، گفتیم کلیه مقامها، زن باید علاوه بر ایفای نقش خود در خانواده و تربیت فرزندان در سایر فعالیتهای مشارکت داشته باشد.»^{۶۵} به هر صورت، شاخصهای سه گانه یاد شده در این راستا بود که نشان دهد در میان اسلام‌گرایان، جریان حداقل‌گرای سیاسی نیز به نوبه خود از روند دموکراتیزاسیون اثر پذیرفته است و حتی اگر انشعاب سال ۱۹۹۶ را هم نادیده بگیریم، مواردی چون تغییر زبان اخوان یا تلاش مداوم برای ارتقا به وضعیت یک حزب سیاسی رسمی، قابل انکار نیست. اتفاقاً به نظر می‌رسد که همین امر بر قوت و قدرت جریان میانه‌روی اسلامی افزوده است که پس از بحث درباره جریان حداکثرگرا (رادیکال) بدان خواهیم پرداخت.

۲. جریان حداکثرگرا (رادیکال)

آیا جریان حداکثرگرا از روند دموکراتیزاسیون اثر پذیرفته است؟ اگر یک واقعیت ساده ملاک قرار گیرد، پاسخگویی به این پرسش ساده خواهد بود: در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ میلادی، اغلب حداکثرگرایان مصری یا عضو جماعه‌الاسلامیه بودند و یا عضو تنظیم الجهاد، اما از نیمه دوم دهه ۱۹۹۰ میلادی وضعیت به گونه‌ای دیگر بود؛ اقلیتی تندرو- چه عضو جماعه و الجهاد و چه عضو گروههای کوچک و تازه تاسیس- که خواهان استمرار شیوه‌های پیشین بود و اکثریتی که به بازنگری در اهداف و شیوه‌های پیشین روی آورده بود، از این‌رو دیگر زیر عنوان حداکثرگرا جای نمی‌گرفت. به عبارت دیگر، تجزیه در میان حداکثرگرایان

مهم‌ترین مشخصه این جریان در پایان دهه ۱۹۹۰ میلادی به شمار می‌آید، هر چند این تجزیه بدان معنا نیست که این عده از اسلام‌گرایی دست کشیده‌اند. اکنون لازم است نشان دهیم که تجزیه در جریان حداکثرگرا، در کنار دیگر عوامل، اثر پذیرفته از مسأله دموکراتیزاسیون هم بوده است.

در آغاز دهه ۸۰ میلادی و حتی پیش از آن، بسیاری از گروه‌های حداکثرگرا، به رغم تفاوت‌هایی چند، در نوع نگاه به دین اسلام و نیز روش مبارزه اشتراک نظر داشتند. ویژگی‌های مشترک این گروه‌ها عبارت بود از اینکه: ۱. اغلب آنها از ایدئولوژی و فعالیت‌های سازمان یافته اخوان المسلمین اثر پذیرفته بودند، هر چند عملکرد رهبران آن را آمیخته به خطا و محافظه کاری می‌دانستند؛ ۲. از اندیشه‌های سید قطب، به ویژه در کتاب معالم فی الطریق، سیراب شده بودند؛ ۳. سال‌های سخت و شکنجه آنان را برای مقابله، راسخ و مصمم کرده بود و به تعبیر کپل، «شکنجه‌هایی که آنها متحمل شدند، اندیشه تکفیر را در میان جوانترین زندانیان بارور کرده بود.»^{۶۶} این ویژگی‌های مشترک حتی باعث ادغام موقتی مهم‌ترین این گروه‌ها؛ یعنی الجماعه الاسلامیه و الجهاد، در سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۳ شد.^{۶۷} در همین زمان است که ترور سادات (۶ اکتبر ۱۹۸۱) صورت می‌گیرد. با این حال، دوره هماهنگی و اتحاد میان دو گروه چندان به درازا نکشید و اختلاف نظر میان رهبران و اعضا در سال‌های زندان بالا گرفت، ولی مشابهت در بینش و روش دو گروه - پس از جدایی در سال ۱۹۸۳ - همچنان باقی ماند. این فعالان که گفتیم از اندیشه‌های سید قطب اثر پذیرفته بودند، در پی احیای اصل جهاد و توسل به خشونت برای تحقق اهدافشان بودند (در گام نخست، ایجاد حکومت اسلامی در مصر) و البته هم‌زمان فعالیت‌هایی علیه اقلیت قبطی و یا حامیان خارجی حکومت مصر انجام می‌دادند.

لزوم مبارزه از نظر ایمن الظواهری، رهبر الجهاد، چنان روشن بود که وی هر گونه شیوه فعالیت مسالمت‌آمیز را رد می‌کرد و در این زمینه تا پای تکفیر تمامی رهبران اخوان - به جز سید قطب - پیش رفت. از نظر وی، مشکل آنجاست که «اخوان در مورد اصل تسلیم در

قبال حاکمیت خدا سازش کرده و از اصول جاهلی دموکراسی تبعیت نموده و جهاد را ترک نموده است... اخوان در شمار کفار قرار گرفته است، زیرا پذیرش دموکراسی به معنای پذیرش حق قانونگذاری برای غیر خداوند است.^{۶۸} در چنین اعتقاداتی ایمن الظواهری تنها نبود، چنانکه طلعت فوآد قاسم، یکی از مشهورترین و برجسته‌ترین رهبران جماعه الاسلامیه- در مورد احتمال گفت‌وگو با دولت- خاطر نشان کرده بود: «هیچ گفت‌وگویی صورت نخواهد گرفت تا اینکه یک طرف بر دیگری پیروز شود و یا رژیم اسلامی مستقر گردد.»^{۶۹} او همچنین ضمن تأیید اثرپذیری اعضای جماعه از آثار و آرای سید قطب، بلافاصله یادآور می‌شود که «اخوان المسلمین در حال حاضر اندیشه‌های سید قطب را کنار گذاشته‌اند.» اگر چه وی به شدت ایمن الظواهری اخوانیها را طرد نمی‌کند، وجود آنها را تنها تا زمان پیروزی لازم می‌داند:

اختلافات ما با اخوان مانع همکاری ما بود. به نظر ما تا زمانی که دولت اسلامی تشکیل نشده است چندگانگی و تنوع سودمند است.^{۷۰}

پس طبیعی به نظر می‌رسد که سالهای فعالیت این حداکثرگرایان، چه در داخل مصر و چه در خارج از آن، همواره آمیخته با خشونت بوده باشد و بی‌دلیل هم نیست که در روی جلد نخستین شماره المرابطون (فوریه ۱۹۹۰)، ارگان جماعه الاسلامیه، تصویری از یک تفنگ به همراه یک تیتیر به چشم می‌خورد: «ترور، وسیله‌ای برای مقابله با دشمنان خدا.»^{۷۱} حال، آنچه که در مسیر فعالیت‌های حداکثرگرایانه نظر پژوهشگران را به خود جلب می‌کند، سه رویداد تقریباً همزمان است: تشکیل حزب الاصلاح، تأسیس حزب الشریعه و از این دو مهمتر اعلامیه‌های برخی از رهبران الجهاد و جماعه الاسلامیه. مجموع این حوادث بیانگر همان تجزیه‌ای است که در ابتدا ذکر گردید؛ تحول از یک گروه ستیزه جو به یک گروه سیاسی با ایدئولوژی اسلام‌گرایانه.^{۷۲}

تأسیس حزب الاصلاح - که ابتدا نام حزب سوسیال اسلامی برای آن انتخاب شده بود- به سال ۱۹۹۹ مربوط می‌شود. بنیانگذاران آن همگی از رهبران و فعالان سرشناس گروه‌های

رادیکال بودند که اینک می‌خواستند به فعالیت سیاسی قانونی و رسمی بپردازند؛ مانند: صلاح هاشم (از بنیانگذاران جماعه الاسلامیه در دهه ۱۹۷۰)، جمال السلطان (از اعضای گروه التوقف و التبیین)، کامل سعید حبیب (از رهبران قدیمی الجهاد)، ابوالفضل عبدالمحسن ابراهیم (از اعضای سابق التکفیر و الهجره) و منیر سعید (از اعضای حزب الله مصر). در میان افراد خواهان تشکیل این حزب، نام دو قبضی به چشم می‌خورد؛ نکته‌ای که شگفت آور می‌نمود. ^{۷۳} در همین زمان جمال السلطان اظهار عقیده کرد که احزاب سیاسی اسلامی باید جایگزین آن گروههایی شوند که در پی دگرگونی سیاسی با بهره‌گیری از فعالیتهای مخفیانه و خشونت آمیز هستند. ^{۷۴} در همین سال، حدود ۷۰ نفر از اعضای سابق الجهاد مصر نیز اعلام کردند که می‌خواهند حزبی به نام الشریعه تأسیس کنند. به تعبیر یکی از اعضای مؤسس، «ما درگیری خشونت آمیز دولت با گروههای اسلام‌گرا را تجربه و نتایج منفی آن را مشاهده کرده ایم. ما از این تجربه تلخ آموخته‌ایم که باید اولویتهای خود را تغییر دهیم... استفاده از خشونت سیاسی برای ابراز خواسته‌های سیاسی- اجتماعی کج راه‌های است که باید همان ابتدا از گام نهادن در آن خودداری کرد.» ^{۷۵} اگرچه کمیسیون احزاب سیاسی بلافاصله با تأسیس هر دو حزب مخالفت کرد، نفس چنین رویدادی اهمیت دارد و نباید نادیده گرفته شود.

نقطه عطف در فعالیتهای حداکثرگرایانه، مجموعه بیانیه‌های جمعی از رهبران زندانی الجهاد و جماعه‌الاسلامیه بود که نخستین آن در سال ۱۹۹۷- اندکی پیش از کشتار مشهور الاقصر - منتشر شد. در تمامی این بیانیه‌ها، که مورد حمایت شیخ عمر عبدالرحمن هم قرار گرفت، خواسته شده بود که حملات خشونت آمیز کنار گذاشته شود. محتوای این بیانیه‌ها از همان ابتدا شائبه ساختگی بودن را پدید آورد، اما به تدریج روشن شد که موضع رسمی و جدید رهبران زندانی است. تداوم حملات خشونت آمیز با هدایت اقلیتی چون مصطفی حمزه و رفاعی احمد طه موجب شد که بسیاری از اعضای قدیمی رویاروی برخی از اعضای فعال و برجسته قرار گیرند. «رهبران تاریخی» (Historical Leaders) که اغلب

هنوز زندانی بودند. بر آتش بس و پرهیز از خشونت تأکید داشتند، ولی برخی از حداکثر گرایان خواستار استمرار حملات نظامی بودند. با توجه به افزایش مخالفت افکار عمومی با فعالیتهای خشونت طلبانه، به ویژه پس از کشتار الاقصر، به تدریج وزنه کسانی که خواستار آتش بس بودند سنگینی کرد و حملات نظامی جماعه الاسلامیه کاهش چشمگیری یافت.^{۷۶} بالاخره در ۲۵ مارس ۱۹۹۹ نیز بیانیه‌ای از سوی جماعه الاسلامیه منتشر گردید و در آن صریحاً توقف عملیات نظامی- در پاسخ به درخواست رهبران زندانی گروه - اعلام شد. نکته مهم در این رویداد، تعابیر و واژگانی است که رهبران زندانی جماعه الاسلامیه به کار می‌گرفتند؛ دوری از خشونت، حرام بودن افراط‌گرایی در دین، استفاده از ابزارهای مسالمت‌آمیز برای مقابله با خطراتی که اسلام را تهدید می‌کند... حتی پیش از صدور این بیانیه‌ها، عبود الزمر در مصاحبه‌ای به سال ۱۹۹۳ گفته بود که خشونت اسلامی چیزی بیش از واکنش در مقابل خشونت اقتدار حاکم نیست، «بنیاد گرایان تنها آن افرادی را ترور می‌کنند که به طور فیزیکی به تصفیه آنها پرداخته باشند.»^{۷۷} جالب اینکه در این تبیین، هیچ‌گونه اشاره‌ای به مباحث و مفاهیم اسلامی نشده و مسأله خشونت تنها به خشونت دولتی ربط داده شده است.

تغییر دیدگاه رهبران زندانی، بعداً در قالب چهار جلد کتاب، زیر عنوان کلی تصحیح المفاهیم (۲۰۰۲)، بسط یافت و توضیح داده شد. در نخستین کتاب، توسط اسامه ابراهیم حافظ و عاصم عبدالمجید محمد، استدلال شده بود که اعمال خشونت علیه مسلمانان و غیر مسلمانان با شریعت اسلامی منافات دارد و همچنین مبارزه با نیروهای نظامی به نفع دشمنان اسلام (اسرائیل، ایالات متحده و روشنفکران سکولار) است. دومین کتاب به قلم حمدی عبدالرحمن، ناجح ابراهیم و علی الشریف مستقیماً به خطاهای اندیشه‌ای گروه اختصاص یافته و نشانگر بازنگری در تفسیر آنان از مفاهیم دین، به خصوص مفهوم جهاد، بود. ناجح ابراهیم و علی الشریف نویسندگان جلد سوم و علی الشریف و اسامه ابراهیم حافظ نویسندگان جلد چهارم بودند. در جلد سوم علیه چگونگی استفاده از ابزار تکفیر سخن گفته شده بود و محتوای جلد چهارم نیز حاوی تبیینی از برداشتهای اشتباه گروه از دین و دلایل

بروز این اشتباهات بوده است.^{۷۸} نکات یاد شده در مصاحبه‌های مهم این رهبران با صراحت بیشتری تکرار گردید؛ به عنوان نمونه، کرم زهدی در مصاحبه‌اش با الشرق الاوسط تاکید کرد که «پانزده سال بازنگری و تبادل فکری بین رهبران این گروه در داخل و خارج از زندان» موجب موضع‌گیری آنان علیه خشونت شده است:

واقعیت نشان می‌دهد که ما این طرح را تنها برای تصحیح خطاهای گذشته پیشنهاد کرده بودیم. ما زمانی این مساله را مطرح کردیم که حتی اگر تا آخر عمر هم در زندان باقی می‌ماندیم، از این موضع ثابت مبنی بر حذف خشونت‌گرایی عدول نمی‌کردیم، چون ما در برابر این طرح جز از خدا پاداشی نمی‌خواهیم و می‌خواهیم مشعلی برای نسل‌های آینده باشیم که نگذارد آنها در گرداب این خشونت بیفتند. می‌خواهیم نظریات شرعی و خلاصه تجارب عملی خودمان را تقدیم آنها کنیم تا خطاهای گذشتگان را تکرار نکنند.^{۷۹}

سالهای طولانی زندان و عدم دستیابی به اهداف اعلام شده، بی‌تردید، در گرایش جدید رهبران زندانی اثر داشته است،^{۸۰} اما باید به یاد آوریم که این تنها رهبران زندانی نبودند که چنین گرایشی را از خود بروز می‌دادند، بلکه شمار قابل توجهی از فعالان غیرزندان هم از گروه‌های الجهاد و جماعه الاسلامیه بریده و به فعالیت‌های مسالمت‌آمیز روی آورده بودند یا زبان آنها تغییر کرده بود. حتی در سندی که در سال ۱۹۹۲ از جماعه الاسلامیه به دست آمد، دلایل سه‌گانه افزایش خشونت علیه دولت چنین آمده بود: ۱. تصرف مساجدی که توسط جماعه کنترل می‌شد؛ ۲. اعدام شماری از رهبران گروه؛ و ۳. شکنجه اعضای زندانی جماعه. در سندی مربوط به سال ۱۹۹۱ هم گفته شده بود که دست زدن به خشونت، واکنشی است علیه حبس اسلام‌گرایان، شکنجه آنان و شکنجه همسران و مادرانشان.^{۸۱} در این نوع استدلال که نوعی واکنش دفاعی، تبیین‌عام‌پسند و یادآور اصل «چشم در برابر چشم» است، هیچ‌گونه اشاره‌ای به مفاهیم اسلامی و یا مسأله تشکیل حکومت اسلامی در مصر نشده است.^{۸۲} حال، پرسش دقیقا اینجاست که چرا دیگر سخنی از آن اهداف و آرمانهای اصلی به میان نمی‌آید؟ آیا فقط عدم دستیابی به اهداف و آرمانهای اعلام شده، سالهای طولانی

زندگانی و قدرت سرکوبگری دولت مصر موجب این دگرگونی گفتاری و رفتاری شده است؟ به نظر می‌رسد که در کنار اثرگذاری عوامل یاد شده که قابل انکار هم نیست، تغییرات یاد شده متناسب با تحولات جامعه مصر (محیط اجتماعی) است؛ دوری از خشونت و تلاش برای ورود به عرصه‌های آزاد و رقابت‌آمیز. در واقع، تحت تأثیر چنین گرایشهایی است که حمله علیه جهانگردان و یا بمب‌گذاری در مراکز عمومی توسط همه طبقات اجتماعی و نیروهای سیاسی موجود محکوم می‌گردد، حتی اخوان المسلمین در رد کشتار الاقصر (۱۹۹۷)، عاملان حمله را کسانی می‌داند که «نه دین دارند و نه وجدان»^{۸۲} البته استدلال فوق به معنای توقف حملات افراط‌گرایانه تحت نام اسلام در مصر نیست، بلکه بدان معناست که هر چند گروه‌های تندروی چون الطائفة المنصورة و توحید و الجهاد امروزه در داخل مصر مشغول به فعالیتند و همچنان به اقداماتی مانند بمب‌گذاری در مراکز تفریحی و جهانگردی دست می‌زنند، از قدرت اثرگذاری چندانی برخوردار نیستند و - چنانکه شواهد نشان می‌دهد - حتی در جذب نیرو مشکل دارند. پس دگرگونیهای رخ داده در گروه‌های حداکثرگرا و کاهش روزافزون کسانی که به تداوم روشهای پیشین‌گرایش دارند، از سویی واکنش به تغییرات محیطی و تلاش برای بقاست و از سوی دیگر، موجب سنگین شدن وزن حداقل‌گرایان سیاسی، چه به لحاظ کمی و چه به لحاظ کیفی، می‌شود. ویژگی حداقل‌گرایان سیاسی در این است که با شرایط جدید سازگارترند، اگرچه پیشتر نشان داده شد که این جریان هم دگرگونی‌هایی را در این مسیر تجربه کرده است.

دستاورد

تلاش نوشتار پیش روی آن بود که نشان دهد فرآیند جهانی دموکراتیزاسیون و مقبولیت بیشتر ارزشهایی چون حقوق بشر، مشارکت سیاسی و نفی خشونت سبب شده است که اسلام‌گرایان مصری هم از تغییر محیط فعالیت خود اثر بپذیرند. حال، دو پرسش در این زمینه باقی می‌ماند: نخست آنکه با توجه به تغییرات محیطی در این دوره تلقی

جامعه از اقدامات حداکثرگرایانه و حداقلگرایانه چه بوده است؟ بر خورد جامعه مصر، به روشنی، از اقبال به فعالیتهای گروههایی چون اخوان یا حزب الوسط و حتی استقبال از آتشبس رهبران جماعه الاسلامیه و رد فعالیتهای خشونت آمیز بازماندگان حداکثرگرایی اسلامی حکایت می کند. امروزه به تعبیر ژیل کپل، آرزوی جوامع مدنی در کشورهای اسلامی « تحقق ساختار دموکراتیک» است:

امروز جوامع مدنی کشورهای مسلمان چه آرزویی دارند؟ تحقق ساختار دموکراتیک. برای اینکه ما در عصر تلویزیون ماهواره‌ای و اینترنت زندگی می کنیم و به دلیل ارتقای کلی سطح معلومات، اکثریت خواهان ورود به عرصه سیاسی هستند. ما این را به خوبی از طریق موفقیت چشمگیر برنامه تلویزیونی ماهواره‌ای که از قطر پخش می شود شاهد هستیم.^{۸۴}

از این رو در مصر، این تنها فعالیتهای خشونت آمیز تحت نام اسلام نیست که فروکش می کند، بلکه فعالیتهای تروریستی برخی از گروههای چپ‌گرای ناصری نیز متوقف می شود. موج محکومیت فعالیتهای تروریستی گروههای حداکثرگرا و ناتوانی این گروهها در جذب اعضای جدید، همزمان با اقبال بیشتر به گروههای میانه‌روی چون اخوان بوده است. در واقع، « در میان مردم این باور پدید آمده است که اخوان تنها نیروی معارض و مخالف حقیقی است که در مصر وجود دارد.»^{۸۵} به یاد آوریم که به جز تجزیه در جماعه الاسلامیه، الجهاد هم به دلیل فشار فراوان نیروهای امنیتی و نیز عدم حمایت عمومی ناچار شد که فعالیتهای خود را به خارج از مصر منتقل کند. گروههایی چون حزب الله مصر، التوقف و التبیین، توحید و الجهاد و الطائفة المنصورة نیز به صورت سازمانهایی خرد، بسته، غیر مؤثر و محلی باقی مانده‌اند و عملاً وزن چندانی ندارند. در مقابل، عضویت در اخوان و سازمانهای وابسته بدان، به ویژه سندیکاها، زیر نظر آن، به طور معمول، افزایش داشته است^{۸۶} و در زمانهایی که فضای نسبتاً باز سیاسی حاکم بوده، اخوان در جلب آرای عمومی موفق عمل کرده است (انتخابات پارلمانی ۱۹۸۴، ۱۹۸۷ و ۲۰۰۵). میزان بالای آرای نمایندگان وابسته به اخوان

در انتخابات پارلمانی ۲۰۰۵ (جدول ۲) موید این برداشت است که در صورت تحقق فضای باز سیاسی در مصر، گروههایی چون اخوان و حزب الوسط می‌توانند آرای بیشتری را جذب کنند و به نیروی سیاسی جدی‌تری تبدیل شوند.

پرسش دوم و بسیار مهم، مربوط به نقش دولت مصر می‌شود: دولت در برابر این تغییرات (افزایش وزن اجتماعی و سیاسی حداقل‌گرایان سیاسی و کم‌رنگ شدن نقش حداکثر‌گرایان) چه رویکردی دارد؟ دولت مصر، به طور کلی، در سرکوب حداکثر‌گرایان تردیدی به خود راه نداده و تسهیل در راه فعالیتهای حداقل‌گرایان نیز در جهت تضعیف رادیکالها بوده است. در سالهای ابتدایی حکومت مبارک، به ویژه، فضای نسبتاً مساعدی برای تبلیغات و فعالیتهای اسلام‌گرایان میانه رو پدید آمد که کامپاناز آن با عنوان «شکیبایی و سازگاری احتیاط آمیز» نام می‌برد،^{۸۷} اما این نرمش دایمی نبوده است. به دیگر سخن، دولت مصر، دولتی دموکراتیک نیست و نرمش آن نیز اصولاً تا زمانی ادامه دارد که به نقش «موازنه‌گر» (Balancer) آن خدشه‌ای وارد نشود.^{۸۸} ایفای چنین نقشی در تداوم بقای نخبگان حاکم مؤثر است و چنانچه یک گروه سیاسی - اعم از اسلام‌گرا یا غیر از آن - که در جامعه هم ریشه دوانده باشد، قدرت بسیار پیدا کند، به معنای برهم خوردن مناسبات سیاسی موجود و دگرگونی ساختار سیاسی ناموزون حاکم خواهد بود.^{۸۹}

بنابراین، اگر در سالهای دهه های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ - و حاکمیت نظام دو قطبی - رادیکالیزم اسلامی خطر اساسی برای نخبگان سیاسی محسوب می‌شد، از اوایل دهه ۱۹۹۰ میلادی - و تحت تأثیر موج جهانی دموکراتیزاسیون - قدرت‌گیری احزاب و گروههای میانه‌رو، به ویژه اسلام‌گرا، می‌تواند تهدیدی برای حکومت مصر باشد و موجب وقوع تغییراتی در آرایش نیروهای سیاسی و اجتماعی و نیز سیاست‌گذاریهای داخلی و خارجی شود. البته در این میان نباید یک نکته را از یاد برد: این تحول مهم (دگرگونیهای جریان اسلام‌گرایی در مصر و قدرت‌نمایی اخیر حداقل‌گرایان سیاسی) اگرچه زنگهای خطر را برای نخبگان حاکم به صدا درآورده است، به معنای فروپاشی قریب الوقوع رژیم این کشور و یا اساساً دگرگون

شدن نوع مناسبات قدرت نیست. در واقع، به نظر می رسد که اگر شرایط داخلی و خارجی مصر نیز مساعدت کند، اسلام‌گرایانی چون اخوان حزب الوسط خواستار تکرار تجربه ترکیه (قدرت‌گیری حزب عدالت و توسعه) هستند. □

جدول ۱. دموکراتیزاسیون در دنیای نوین

سال	کشورهای دموکراتیک	تعداد کشورها	درصد کشورهای دموکراتیک
۱۹۲۲	۲۹	۶۴	۲/۴۵
۱۹۲۴	۱۲	۶۱	۷/۱۹
۱۹۶۴	۳۶	۱۱۱	۴/۳۲
۱۹۷۳	۳۰	۱۲۲	۶/۲۴
۱۹۷۴	۴۱	۱۵۰	۳/۲۷
۱۹۸۷	۷۱	۱۶۴	۳/۴۳
۱۹۹۰	۷۶	۱۶۵	۱/۴۶
۱۹۹۱	۹۱	۱۸۳	۷/۴۹
۱۹۹۲	۹۹	۱۸۶	۲/۵۳
۱۹۹۳	۱۰۸	۱۹۰	۸/۵۶
۱۹۹۴	۱۱۴	۱۹۱	۷/۵۹
۱۹۹۵	۱۱۷	۱۹۱	۳/۶۱
۱۹۹۶	۱۱۸	۱۹۱	۸/۶۱
۱۹۹۷	۱۱۷	۱۹۱	۳/۶۱
۱۹۹۸	۱۱۷	۱۹۱	۳/۶۱

منبع: ساموئل هانتینگتون، موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم، ترجمه احمد شهسا، تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۳، ص ۴۰؛ و:

Larry Diamond, "Can the whole World Become Democratic? Democracy, Development and International Politics," Center for the Study of Democracy, April 17, 2003, p. 3, at: repositories.cdlib.org/cgi

جدول ۲. میزان آرای اخوان المسلمین در پارلمان مصر

سال انتخابات	شمار کرسیهای متعلق به اخوان
۱۹۸۴	۸ ^(۱)
۱۹۸۷	۳۶ ^(۲)
۱۹۹۰	- ^(۳)
۱۹۹۵	۱ ^(۴)
۲۰۰۰	۱۵ ^(۵)
۲۰۰۵	۸۸ ^(۶)

* شمار نمایندگان پارلمان مصر ۴۵۴ نفر است که ۴۴۴ نفر بر اساس انتخابات عمومی برگزیده و ۱۰ نفر از سوی رئیس جمهوری منصوب می شوند.

۱. اخوان در این انتخابات با حزب الوفد ائتلاف کرد. این ائتلاف موفق به کسب ۵۴ کرسی شد که ۸ کرسی از آن اخوانیها بود.
۲. اخوان در این دوره با احزاب عمل (کلر) و احرار (لیبرال) ائتلاف کرد. این دوره از پارلمان عمری بیش از ۳ سال نیافت.
۳. به دنبال فشارهای آشکار و پنهان دولت، اخوان مانند سایر احزاب به تحریم انتخابات دست زد.
۴. با توجه به دستگیری گسترده اعضای اخوان، از جمله نامزدهای انتخاباتی آن، تنها ۱ نفر از میان ۱۵۰ نامزد اخوان توانست به پارلمان راه یابد.
۵. در انتخابات این دوره، ۱۷ عضو اخوان توانستند رای لازم را برای ورود به پارلمان کسب کنند، اما با حذف ۲ نفر از آنان، شمار نمایندگان اخوانی به ۱۵ نفر کاهش یافت.
۶. در جریان انتخابات، اخوانیها ۴۷ کرسی در مرحله نخست، ۲۹ کرسی در مرحله دوم و ۱۲ کرسی در مرحله سوم به دست آوردند. اخوانیها به درستی می گویند که به دلیل سرکوب گسترده هواداران گروه، آرای آنها در مرحله سوم کاهش چشمگیری داشته است.

پی‌نوشتها:

۱. تیموتی گارتن اش، «ده سال بعد: دیداری دوباره از جوامع اروپای مرکزی» در: ۱۰ سال بعد، گردآوری و ترجمه هرمز همایون پور، تهران: نشر و پژوهش فرزبان روز، ۱۳۷۹، ص ۱۲.
۲. فرهاد کاظمی و اگوستوس ریچارد نورتون، «چالشهای سیاسی دولتهای خاورمیانه در قرن بیست و یکم» در چهره جدید/امنیت در خاورمیانه، ویراسته لی نور جی. مارتین، ترجمه قدیر نصری، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶.
۳. ساموئل هانتینگتون، موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم، ترجمه احمد شهسا، تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۳، صص ۱۸-۱۹.
۴. همان، ص ۴۶.
5. Marina Ottaway, *Democracy Challenged, The Rise of Semi-Authoritarianism*, Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 2003.
6. Bahgat Korany and Paul Noble, "Introduction: Arab Liberalization and Democratization- The Dialectics of the General and the Specific" in *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, Vol. 2, Edited by Bahgat Korany, Rex Brynen and Paul Noble, Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1998, p. 1.
۷. پل بروکر، رژیمهای غیردموکراتیک: نظریه‌ها، سیاست و حکومت، ترجمه علیرضا سمیعی اصفهانی، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۳، ص ۲۳.
8. Saad Eddin Ibrahim, "The Future of Human Rights in the Arab World" in *The Next Arab Decade, Alternative Futures*, Edited by Hisham Sharabi, Boulder: Westview Press, 1988, pp.39-43.
9. Saad Eddin Ibrahim, "The Troubled Triangle: Populism, Islam and Civil Society in the Arab World" in *Islam in a Changing World, Europe and the Middle East*, Edited by Anders Jerichow and Jorgen Baek Simonsen, Surrey: Curzon, 1997, p. 21.
10. Augustus Richard Norton, "The Future of Civil Society in the Middle East," *The Middle East Journal*, Vol. 47, No. 2, Spring 1993, pp. 205-216.
۱۱. هشام شرابی، پدربسالاری جدید، نظریه‌ای درباره تغییرات تحریف شده در جامعه عرب، ترجمه سید احمد موثقی، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۰.
12. Michael Hudson, "State, Society and Legitimacy: An Essay on Arab Political Prospects in the 1990s" in *The Next Arab Decade: Alternative Future, op.cit.*, pp. 29-33.
13. Michael Hudson, "The Political Culture Approach to Arab Democratization: The Case for Bringing It Back In, Carefully" in *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, Vol.1, Edited by Rex Brynen, Bahgat Korany and Paul Noble, Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1995, pp. 71-74.
۱۴. جهت بسط و تفصیل این مطلب، رک:
Mustapha Kamel Al- Sayyid, "The Concept of Civil Society and the Arab World" in *Political Liberalization and Democratization in the Arab World, op.cit.*, Vol. 1, pp. 131-147.
15. William Zartman, "Opposition as Support of the State" in *Beyond Coercion; The Durability of the Arab State*, Edited by Adeed Dawisha and William Zartman, London: Croom Helm, 1988, pp. 63-68; Cited in Hamid

Ahmadi, "Democratization and Prospects of Democracy in the Middle East," Ottawa: Carleton University, 1992, p. 4.

16. Deborah J. Gerner and Philip A. Schordt, «Middle Eastern Politics» in *Understanding the Contemporary Middle East*, Edited by Deborah J. Gerner, London: Lynne Rienner Publishers, 2000.

۱۷. فرهنگ رجایی، «چالش بنیادگرایی دینی و پاسخ غرب»، «مجله سیاست خارجی»، سال ۷، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۳، ص ۷۷۸؛ به نقل از:

Bernard Lewis, "The Return of Islam," *Commentary*, Vol. 61, No.1, January 1976, P.40.

18. Augustus Richard Norton, "The Challenge of Inclusion in the Middle East," *Current History*, Vol. 94, No. 588, January 1995, p. 6.

۱۹. سید عبدالامیر نبوی، «دموکراتیزاسیون، اصل پاسختگویی و مساله هویت»، موسسه مطالعات ملی (در نوبت چاپ).
۲۰. برای اطلاع از وضعیت زنان در خاورمیانه و تلاشها برای ارتقای آگاهیهای زنان، رک:

Haleh Esfandiari (ed.), *Middle Eastern Women on the Move: Openings for and the Constraints on Women's Political Participation in the Middle East*, Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2003.

21. Rex Brynen, Bahgat Korany and Paul Noble, op.cit., p. 1.

22. Adrian Leftwich, «On the Primacy of Politics in Development» in *Democracy and Development, Theory and Practice*, Edited by Adrian Leftwich, Cambridge: Polity Press, 1996, p. 14

در این زمینه، همچنین، رک: عطا هودشتیان، «وضع تازه جهان پس از فروپاشی نظام شوروی»، «ماهنامه اطلاعات سیاسی/اقتصادی»، شماره ۱۳۴-۱۳۳، مهر و آبان ۱۳۷۷، ص ۵۵-۵۰.

23. See: Augustus Richard Norton, «The Future of Civil Society in the Middle East», op.cit.

۲۴. منبع جالب زیر نشان می دهد که رابطه علی و مستقیمی میان ماهیت رژیم سیاسی و رشد اقتصادی وجود ندارد: ویلی برگستروم (ویراستار)، *دولت و رشد*، ترجمه علی حیاتی، تهران: انتشارات سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۷۸.

۲۵. فرهاد کاظمی و اگوستوس ریچارد نورتون، پیشین، ص ۱۷۸.

۲۶. کیت نش، *جامعه شناسی سیاسی معاصر: جهانی شدن، سیاست، قدرت*، ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۰، ص ۹۱-۹۲؛ به نقل از:

Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990, pp. 38-39, and 51; _____, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press, 1991, pp. 210-214.

در این زمینه، منبع زیر نکات بسیار مهم و مشابهی دارد: عطا هودشتیان، *مدرنیته، جهانی شدن و ایران*، تهران: چاپخش، ۱۳۸۱، به ویژه بخش دوم.

۲۷. اصل این تعبیر از هادسون است. وی می گوید که گفتمان سیاسی در جهان عرب مدرن در ایدئولوژی غوطهور بوده است، رک:

Michael Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy*, New Haven: Yale University Press, 1971.

۲۸. مانوئل کاستلز، *عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ*، ج ۲، ترجمه احد علیقلیان و افشین خاکباز، ویراسته علی پایا، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۷۶.

29. Taghi Azadarmaki and Mansoor Moaddel, «The World Views of Islamic Publics: The

Cases of Egypt, Iran and Jordan," at: www.did.ir/document.

۳۰. برای آگاهی بیشتر از این موضوع، رک:

Douglas Boyd, *Broadcasting in the Arab World: A Survey of the Electronic Media in the Middle East*, Ames: Iowa State University Press, 1993.

www.Arabicnews.com/12/12/1997.

۳۱. پس از اعلام موضع جماعه الاسلامیه نسبت به این حادثه، رفاعی احمد طه - از رهبران گروه که در آن زمان احتمالا در افغانستان بود - بلافاصله بیانیه ای منتشر کرد و مسئولیت عملیات را به عهده گرفت. رک:

Khaled Dawoud, "A Forced Cease-fire" *Al-Ahram Weekly*, No. 389, 16-22 July 1998, at: weekly.org/1998.

۳۲. فرهنگ رجایی، *اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب*، تهران: مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵.

۳۳. گودرون کرامر، «مردمسالاری در جوامع اسلامی»، قسمت اول، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ص ۲، در: www.bashgah.net

34. Dīaa Rashwan, "Islamism in Transition," *Al-Ahram Weekly*, No.420, 11-17 March 1999, P.3, at: weekly.org/1999.

۳۵. محمد احمد، «رشد بنیادگرایی اسلامی در مصر»، *ماهنامه اطلاعات سیاسی/اقتصادی*، شماره ۱۸، فروردین ۱۳۶۷، ص ص ۱۸-۲۳.

۳۶. ژیل کیل، *پیامبر و فرعون: جنبشهای نوین اسلامی در مصر*، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۶۶، ص ص ۶۶-۶۷.

۳۷. بهمن آقایی و خسرو صفوی، *آخوان المسلمین*، تهران: انتشارات رسام، ۱۳۶۵، ص ۲۴۳.

۳۸. «آخوان المسلمین آن چنان که هست؛ گفت و گوی رهبران اخوان المسلمین مصر با العالم»، ترجمه عباس سید می، *روزنامه کیهان*، شماره ۱۶۲۱۶، ۲۰ اردیبهشت ۱۳۷۷، ص ۱۲.

۳۹. به عنوان جدیدترین نمونه، می توان دستگیری گسترده اعضای اخوان را در جریان انتخابات پارلمانی ۲۰۰۵ و پس از آن یادآور شد.

۴۰. حسنی مبارک طی مصاحبه ای مهم در سپتامبر ۱۹۹۵ در برابر این پرسش که چرا گفت و گو با اسلام گرایان میانه رو را آغاز نمی کند، با عصبانیت گفت: «میانه روها کیستند؟ هیچ کس نتوانسته آنها را به من معرفی کند». رک: فواز جرجیس، *آمریکا و اسلام سیاسی، رویارویی فرهنگها یا تضاد منافع*، ترجمه سید محمد کمال سروریان، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۵؛ به نقل از:

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

41. Denis J. Sullivan and Sana Abed-Kotob, *Islam in Contemporary Egypt: Civil Society VS. the State*, London: Lynne Rienner Publishers, 1992, p. 48.

42. » Interview: Mammon Hodeiby, » *Civil Society: Democratization in the Arab World*, Vol. 7, Issue 82, October 1998, p. 1, at: www.ibnkhalidun.org/vewsletter/1998/ict

۴۳. محمد ملازاده، «توسعه دموکراسی در جهان سوم»، بخش دوم، *روزنامه عصر آزادگان*، شماره ۲۶، ۱۷ آبان ۱۳۷۸، ص ۷.

۴۴. *روزنامه ایران*، شماره ۳۳۵۱، ۶ دی ۱۳۸۴.

۴۵. رضوان السید، *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدید*، ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (انتشارات باز)، ۱۳۸۳، ص ۸۸.

۴۶. همان، ص ص ۹۶-۹۵ و ۹۹.

۴۷. همان، ص ۹۵.

۴۸. فرهاد کاظمی و اگوستوس ریچارد نورتون، پیشین، ص ۱۷۱-۱۷۰.
۴۹. فرهنگ رجایی، اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب، پیشین، ص ۱۰۵.
۵۰. ژوئل کامپانا، «دولت، جامعه مدنی و اسلام‌گرایی در خاورمیانه: بررسی تجربه مصر»، ترجمه حمید احمدی، ماهنامه اطلاعات سیاسی/اقتصادی، شماره ۱۲۴-۱۲۵، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۷، ص ۵۷-۵۶.
۵۱. محمود صادق، «اخوان المسلمین مصر، از زندان تا پارلمان»، ترجمه ا. زارع زاده، هفته نامه ترجمان سیاسی، سال ۶ شماره ۱، ۲۳ آذر ۱۳۷۹، ص ۲۴.
۵۲. ژوئل کامپانا، پیشین، ص ۵۰.
۵۳. «استراتژی و اهداف اخوان المسلمین مصر»، ترجمه ف. م. هاشمی، روزنامه سلام، شماره ۱۹۷۷، ۱۰ فروردین ۱۳۷۷، ص ۶.
۵۴. روزنامه ایران، پیشین.
۵۵. «استراتژی دوگانه مصر در برخورد با اسلام‌گرایان»، ترجمه ا. هدایتی، هفته نامه ترجمان سیاسی، سال ۶ شماره ۱۹، ۱۹ بهمن ۱۳۷۹، ص ۲۳؛ و:
- Denis J. Sullivan and Sana Abed- Kotob, *op.cit.*, p. 63.
۵۶. جهت آگاهی بیشتر از این موضوع، رک:
Denis J. Sullivan and Sana Abed- Kotob, *op.cit.*, p. 57.
۵۷. «استراتژی دوگانه مصر در برخورد با اسلام‌گرایان»، پیشین، ص ۲۳.
58. Joshua A. Stacher, "Post- Islamist Rumbling in Egypt: The Emergence of the Wasat Party," *Middle East Journal*, Vol. 56, No. 3, Summer 2002, pp. 415-432, p. 426; International Crisis Group (ICG), «Islamism in North Africa II: Egypt's Opportunity», Cairo and Brussels, 20 April 2004, p. 16.
- در واقع، بررسی قانون اساسی اخوان المسلمین مصر (مصوب مجمع عمومی جنبش در ۱۹۴۵ که در سال ۱۹۴۸ تعدیل شد) و قانون عمومی آن (تدوین شده در ۱۹۸۲ که در زمان رهبری مصطفی مشهور تصویب گردید) نشان می‌دهد که ساختار رهبری اخوان و شاخه‌های بین‌المللی آن دارای اشکالاتی جدی است. جهت آگاهی بیشتر، رک: «نسله‌های نو، رهبران کهنه؛ نبرد نوگرایی در درون اخوان المسلمین»، ترجمه عبدالهادی طرفی، روزنامه شرق، شماره ۱۲۹، شنبه ۱۱ بهمن ۱۳۸۲، ص ۴-۳؛ در:
- www.sharghnewspaper.com
59. Joshua A. Stacher, *op.cit.*, p. 416.
۶۰. تیموتی دی. سیسک، اسلام و دموکراسی: دین، سیاست و قدرت در خاورمیانه، ترجمه شعبانعلی بهرام پور و حسن محدثی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۶۸.
61. Joshua A. Stacher, *op.cit.*, pp. 422- 424.
62. *Ibid.*, p. 424.
63. *Ibid.*, p. 426.
64. *Ibid.*, p. 428.
65. *Ibid.*, p. 430.
- جهت آگاهی بیشتر از سایر دیدگاه‌های ماضی، رک:
"Interview: Abu el- Ela Madi," *Civil Society: Democratization in the Arab World*, Vol.7, Issue 82, October 1998, pp.1-3, at: www.ibnkhaldun.org/vewsletter/1998/oct.
۶۶. ژیل کپل، پیشین، ص ۶۴.
۶۷. ذکر این نکته شاید مفید باشد که مصطفی کامل السید تاریخ ادغام و جدایی دو سازمان را ۱۹۸۱ و ۱۹۸۴ می‌داند، رک:
- Mustapha Kamel Al- Sayyid, «The Other Face of the Islamist Movement, « Working Papers, Carnegie Endowment for International Peace, No. 33, January 2003, pp. 12-13.

۶۸. محمد صلاح، «تألفه‌های جنبش‌های رادیکال اسلامی»، ترجمه سید محمود بجنوردی، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، قسمت اول، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۸۰، ص ص ۱۴۰-۱۳۸.

۶۹. حمید احمدی، «اسلام‌گرایان و مسأله خشونت در مصر»، *فصلنامه گفتگو*، شماره ۱۸، زمستان ۱۳۷۶، ص ۱۴۶.

۷۰. همان، ص ۱۴۵.

۷۱. همان، ص ۱۵۳.

72. Diao Rashwan, *op.cit.*, pp. 6-7.

73. Amira Howeid, "A Farewell to Mislitancy?" *Al- Ahrum Weekly*, No. 431, 27 May- 2 June 1999, at: weekly.org/1999.

74. members.tripod.com/islahparty/book1.htm. p. 18.

75. Jailan Halawi, "Former Militant Seek Legal Party," *Al- Ahrum Weekly*, No. 443, 19-25 August 1999, at: weekly.org/1999.

76. Diao Rashwan, *op.cit.*, pp. 6.

۷۷. برای آگاهی بیشتر، رک:

Ahmad S. Moussalli, «Discourses on Human Rights and Pluralistic Democracy» in *Islam in a Changing World, Europe and the Middle East, op.cit.*, pp. 79-81.

۸۷. جهت آگاهی بیشتر از محتوای این کتابها، رک:

Mustapha Kamel Al- Sayyid, "The Other Face of the Islamist Movement," *op.cit.*, pp. 16-18.

براساس توضیح وی، هر مجلد اگر چه توسط دو یا سه نفر از رهبران نوشته شده، سایر رهبران زندانی هم آن را خوانده و تأیید کرده‌اند.

۷۹. *روزنامه شرق*، شماره ۳۰، ۹ مهر ۱۳۸۲. گفتنی است که که کرم زهدی مصاحبه دیگری نیز با *شرق الاوسط* داشت که در دو قسمت (۱۵ و ۱۶ جولای ۲۰۰۳) چاپ شد. وی در این مصاحبه صریحاً سادات و نیروهای امنیتی کشته شده در درگیریها را «شهید» عنوان کرد، رک:

International Crisis Group (ICG), *op.cit.*, p. 8.

لازم به ذکر است که زهدی، پس از ۲۲ سال حبس، در سپتامبر ۲۰۰۲ از زندان آزاد شد.

۸۰. برای بررسی نقش عدم دستیابی به اهداف، رک: سید عبدالامیر نبوی، «رادیکالیسم اسلامی و ناکامی در ایجاد حکومت آرمانی»، *فصلنامه مطالعات بین‌المللی (IS)*، شماره ۷، زمستان ۱۳۸۴، ص ص ۱۹۰-۱۶۳.

81. Mohammad H. Hafez and Quintan Wiktorowicz, « Violence as Contention in the Egyptian Islamic Movement» in *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Edited by Quintan Wiktorowicz, Bloomington: Indiana University Press, 2004, p. 79.

۸۲. در این زمینه، خواهران برومند بحثی جالب را ارائه داده‌اند، رک:

Ladan and Roya Boroumand, "Terror, Islam and Democracy," *Journal of Democracy*, Vol. 13, No. 2, April 2002, pp. 5-20.

83. Fawaz A. Gerges, "The End of the Islamist Insurgency in Egypt? Costs and Prospects," *The Middle East Journal*, Vol. 54, No. 4, Autumn 2000, p. 595.

۴۸. ژیل کپل، «فراز و فرود اسلام سیاسی در مصاحبه با ژیل کپل (گفتگو)»، *فصلنامه گفتگو*، شماره ۹۲، پاییز ۹۷۳۱، ص ۳۵۱.

۵۸. ایفیزا لوین، «الاخوان المسلمون: اول حر که اجتماعیه مصریه»، فی:

www.qantara.de/webcom/show_article.php?wc_c=492andwc_id=4

با سپاس از محقق ارجمند جناب آقای امیر جواهری که اصل و برگردان این مطلب را در اختیار نگارنده قرار داد.

۸۶. سید عبدالامیر نبوی، «اسلام سیاسی در مصر: گذار به حداقل‌گرایی سیاسی»، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، شماره

۱۴، بهار ۱۳۸۴، صص ۷۳ و ۸۲.

۷۸. ژوئل کامپانا، پیشین، ص ۴۸.

88. Daniel Brumberg, "Democratization in the Arab World? The Trap of Liberalized Autocracy," *Journal of Democracy*, Vol. 13, No. 4, October 2002, p. 62.

۹۸. دولت مصر، در واقع، یک دولت اقتدارگرای بوروکراتیک مبتنی بر اتحاد دولت، ارتش و بخشهای خاصی از بورژوازی است که پیوندهای مستقیمی با منافع و مؤسسات اقتصادی خارجی ایجاد کرده‌اند، رک:

Ninett S. Fahmy, *The Politics of Egypt: State- Society Relationship*, London: Routledge Curzon, 2002, p. 242.