

تحولات آرای اخوانی‌ها، از حسن‌البنّا تا راشد‌الغنوشی

محسن عبادی*

سارا شریعتی مزینانی**

چکیده

هدف از نگارش این مقاله نشان‌دادن این نکته است که بر خلاف آنچه معمولاً در ایران اندیشیده می‌شود، تفکر اخوانی یک تفکر یک‌دست و یک‌پارچه نیست و در بین متفکران شاخص اخوانی تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای وجود دارد. در این مقاله ما چهار اندیشمند را از دو نسل متفاوت اخوان برگزیده‌ایم و با بررسی دیدگاه‌های آن‌ها سعی کرده‌ایم نشان دهیم که آن اندیشه‌ای که تفکر اخوانی را به یک کلیت یک‌دست فرو می‌کاهد، اندیشه‌ای ساده‌نگار و نادرست است. به این منظور به بررسی دیدگاه‌های حسن‌البنّا و سیدقطب از نسل سستی اخوان و یوسف‌القرضاوی و راشد‌الغنوشی از نسل جدید متفکران اخوانی پرداخته‌ایم. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که اندیشه اخوانی نسل پس از البنّا و سیدقطب، تغییرات قابل توجهی کرده است و برخی از متفکران شاخص اخوانی در اندیشه‌های نسل اول و از جمله خود البنّا تجدیدنظرهای اساسی کرده‌اند. ضمن آن‌که در هر دوره خاص نیز تفاوت‌های نسبتاً قابل توجهی بین دیدگاه‌های اخوانی‌ها وجود داشته و دارد.

کلیدواژه‌ها: اخوان‌المسلمین، حکومت اسلامی، غرب و علوم غربی، حقوق زنان.

۱. مقدمه

بدون شک جنبش اخوان‌المسلمین قدیمی‌ترین و مهم‌ترین جنبش اسلام‌گرا در طول قرن بیستم بود که با سرگذشتی مشحون از اتفاقات بسیار پا به قرن بیست و یکم نهاد و در این

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) mohsenebady@gmail.com

** استادیار گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران salarsara@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۱۸

قرن نیز همچنان به نقش‌آفرینی‌اش ادامه داد. این جنبش که زمانی طولانی، بزرگ‌ترین اپوزیسیون سیاسی در برخی از کشورهای عربی به شمار می‌آمد، پس از بهار عربی به بزرگ‌ترین قدرت سیاسی در برخی از همان کشورها - از جمله در مصر و تونس - تبدیل شد. هرچند که در نهایت، تجربه حکومت‌داری اخوان‌مادر (اخوان مصر) چندان موفق از کار درنیامد و با اوج‌گیری اعتراضات مردمی و کودتای ارتش، دولت اخوانی مصر سقوط کرد.

برخلاف سایر جریان‌های اسلامی، اخوان‌المسلمین جریانی در ابعاد بین‌المللی است که در تمام کشورهای مسلمان‌نشین و بسیاری از کشورهای غیرمسلمان‌نشین ریشه‌دوانده است و از این حیث هیچ جریان دیگری با آن قابل‌مقایسه نیست. این جنبش، که در ۱۹۲۸ با فعالیت حسن‌البنّا در مصر آغاز شد، به مصر محدود نماند و در تمام کشورهای اسلامی ریشه دواند. از آن زمان به بعد، در هرکدام از این کشورها - از جمله ایران - شاخه‌ای از اخوان‌المسلمین، هر چند گاه با نامی متفاوت، ظاهر شد.

در ایران، با اهمال بسیار زیاد، از اخوان‌المسلمین و تفکر اخوانی به‌مثابه یک سازمان و اندیشه یک‌دست سخن می‌رود و تفاوت‌های درونی بسیار آن در نظر گرفته نمی‌شود. ردکردن همین دیدگاه ساده‌انگارانه، انگیزه نوشتن این مقاله شده است. درواقع قصد ما این است که با نشان‌دادن تفاوت‌های فکری اخوانی‌ها، پندار همگون‌سازی را که اخوان را به یک کلیت کاذب فرو می‌کاهد، بزداایم.

برای دست‌یافتن به تصویر دقیقی از شباهت‌ها و تفاوت‌های درونی اندیشه اخوانی می‌توان هم به مطالعه «درزمان و طولی» آرای اندیشمندان اخوانی و هم به بررسی «هم‌زمان و عرضی» آن‌ها پرداخت. در این مقاله ما با انتخاب چهار نفر از دو نسل اندیشه اخوانی کوشیده‌ایم هر دو نوع بررسی، درزمان و هم‌زمان، را تلفیق کنیم.

اخوانی‌هایی که ما به بررسی دیدگاه‌هایشان می‌پردازیم عبارت‌اند از: «حسن‌البنّا» و «سیدقطب» از نسل سنتی اخوان، که اکنون در قید حیات نیستند و «یوسف‌القرضاوی» و «راشد‌الغنوشی» از نسل جدید و در قید حیات اندیشه اخوانی^۱. توضیح این نکته ضروری است که در این مقاله به جای واژه «اخوان‌المسلمین»، که عمدتاً تداعی‌گر اخوان مصر است، بیش‌تر از اصطلاح «اندیشه اخوانی» استفاده کرده‌ایم. علت این انتخاب از این نکته ناشی می‌شود که در این مقاله به سبب اجتناب از محدودکردن بحث به اخوانی‌های مصر، دیدگاه‌های راشد‌الغنوشی (از اخوانی‌های مشهور تونس و رهبر حزب «النهضة») نیز بررسی شده است. الغنوشی عضو سازمان «اخوان‌المسلمین» مصر نیست، بلکه از اخوانی‌های

پرشور و هواداران راه حسن‌البناء است. اساساً در تمام کشورهایی که اخوان ریشه دوانده است، ما با «اخوانی»‌هایی روبه‌رو هستیم که در مقام رهبری یا عضویت عادی در سازمان‌های دارای تفکر اخوانی به فعالیت‌های وسیع مشغول‌اند و عضو اخوان‌المسلمین مصر نیز نیستند. در واقع سابقه این تقسیم کار جغرافیایی در فعالیت‌های اخوانی‌ها به زمان خود حسن‌البناء برمی‌گردد. گسترش فعالیت‌های اخوان‌المسلمین به ورای مرزهای مصر از خواسته‌های مهم حسن‌البناء بود که بخشی از آن نیز در دوره حیات خود او محقق شد. همچنین باید در نظر داشت که سازمان‌های اخوانی کشورهای مختلف، عمدتاً در یک تشکیلات بین‌المللی، تحت عنوان «تنظیمات عالمی» مشارکت دارند که رهبری آن برعهده اخوان‌المسلمین مصر است.

هدف ما از بررسی آرای این چهار نفر این است که با ادبیات و اسلوب فکری چند نفر از مهم‌ترین اندیشمندان و فعالان حرکت و اندیشه اخوان، آشنایی حاصل شود تا شباهت‌ها و تفاوت‌های آرای آن‌ها برای خواننده ایرانی روشن گردد.

در هنگام بررسی مقدماتی اندیشه‌های این چهار نفر، مشخص شد که یک سری مسائل در کانون بحث و توجه همه آن‌ها قرار دارد، از جمله حکومت اسلامی، حقوق و وظایف زنان، و نسبت اسلام با غرب و دانش غربی. بنابراین، همین موارد نقطه تمرکز مطالعه هم‌زمان و در زمان بر روی آرای این چهار اندیشمند شد.

ابتدا از بررسی اندیشه‌های حسن‌البناء آغاز می‌کنیم و در ادامه به ترتیب به سیدقطب، یوسف‌القرضاوی و راشد‌الغنوشی می‌پردازیم.

۲. حسن‌البناء (۱۹۰۶-۱۹۴۹)

اخوان‌المسلمین چه به عنوان یک سازمان و چه به عنوان یک مکتب، هستی خود را مدیون حسن‌البناء و تلاش‌های گسترده او در راه توسعه آن است. می‌توان گفت بسیاری از آرای صاحب‌نظران اخوانی درباره مسائل اجتماعی-سیاسی در سالیان گذشته، به‌نوعی گفت‌وگو با شیخ حسن‌البناء بوده است. بنابراین، پرداختن به دیدگاه‌های ال‌بناء، آغازگاه مناسبی برای این نوشتار خواهد بود.

حسن‌البناء تعاریف محدود از اسلام که دایره شمول آن را پایین می‌آورد، نمی‌پسندد و خود در بیانی مشهور، اسلام را این‌گونه تعریف می‌کند:

ما بر این باوریم که احکام و آموزه‌های اسلام، فراگیر است و همه امور دنیوی و اخروی مردم را سامان می‌دهد و آنان که می‌پندارند این آموزه‌ها فقط شامل جنبه‌های عبادی یا روحی است اشتباه می‌کنند. اسلام اعتقاد است و عبادت، میهن است و نژاد، دین است و دولت، روحانیت است و عمل، و قرآن است و شمشیر (۱۳۸۸: ۲۰۰).

او معتقد است که حکومت، «قلب» همه اصلاحات اجتماعی است؛ زیرا اگر حکومت تباہ و فاسد باشد تمام کارها تباہ می‌شود و به فساد می‌گراید و اگر صالح باشد تمام کارها به درستی می‌گراید. از نظر او سیاسی بودن، ذاتی اسلام است و نمی‌توان اسلامی بدون سیاست متصور شد و مسلمانی مسلمان کامل نیست مگر آن‌که «سیاسی» و در شئون امت خود دورنگر باشد و بدان اهتمام ورزد:

بر هر جمعیت اسلامی فرض است که اهتمام به شئون سیاسی را در رأس برنامه خود بگذارد و گرنه خودش احتیاج دارد که معنی اسلام را بفهمد (رزق، ۱۳۸۴: ۸۲).

ذکر این نکته ضروری است که آنچه‌البنّا دربارهٔ ویژگی‌های یک حکومت مطلوب مدنظر دارد با آنچه در فلسفهٔ سیاسی غرب دربارهٔ حکومت مطرح است متفاوت است. چرا که بر اساس فلسفهٔ سیاسی مدرن غربی، وظیفهٔ دولت، پاسداری از آزادی‌های فردی و تأمین امنیت شهروندان است، اما البنّا وظیفهٔ دولت را ارشاد مردم و دعوت آن‌ها به عمل به احکام اسلامی می‌داند. در واقع کارکرد اساسی حکومت در اندیشهٔ البنّا، وجهی هنجاری، دینی، و ارشادی دارد:

ما درصدد برپایی حکومت اسلامی هستیم، حکومتی که مردم را به مسجد دعوت و آن‌ها را هدایت و ارشاد می‌کند (خسروی، ۱۳۸۴).

به نظر می‌رسد خواستهٔ حسن‌البنّا از حکومت اسلامی، نوعی کنترل و نظارت فراگیر بر جامعه در تلاش برای منطبق‌کردنش با معیارهای یک جامعهٔ آرمانی اسلامی بوده است. او در رسالهٔ *نحو النور* (به سوی نور) که در آن رئوس برنامه‌های اصلاحی خود را بیان می‌دارد از لحاظ اصلاحات اجتماعی، این موارد را پیشنهاد می‌کند: تجدید نظر در برنامه‌های آموزشی دختران و پسران و ضرورت جداکردن بسیاری از برنامه‌های آموزشی آن‌ها از یک‌دیگر، پاک‌سازی آوازه‌خوانی‌ها و گزینش آن‌ها و سخت‌گیری در مورد آن، کنترل مراکز تئاتر و فیلم‌های سینمایی در تهیه و پخش نمایش و فیلم‌های مبتذل، توقیف نمایش‌های تحریک‌آمیز و کتب شبهه‌آفرین و فاسد و روزنامه‌هایی که موجب اشاعهٔ جرم و برانگیختن شهوت و فحشا می‌شوند، تعیین ساعات باز و بسته‌شدن قهوه‌خانه‌های عمومی، و... (۱۳۸۸).

در زمینه آزادی فعالیت‌های سیاسی، حسن‌البناء دیدگاه نسبتاً سخت‌گیرانه‌ای دارد. از مشهورترین موارد در این زمینه موضع‌گیری او نسبت به احزاب مصر است. او از فاروق، پادشاه مصر، خواست که تمام احزاب موجود در مصر را منحل کند؛ چرا که حزب‌گرایی باعث تباه‌شدن اخلاق و از هم گسیختن روابط و برجای نهادن آثار سوء در زندگی عمومی و خصوصی مردم شده است. بنابراین، باید احزاب موجود در مصر را منحل کرد تا همه در چهارچوب یک حزب واحد ملی اسلامی عمل کنند. ال‌بناء به ائتلاف احزاب هم رضایت نمی‌دهد؛ چرا که از نظر او هر ائتلافی شکننده است و راه حل صرفاً در انحلال احزاب است (۱۳۸۸).

ال‌بناء می‌گوید که نظام پارلمانی بر اساس مسئولیت حاکم و احترام به اراده امت برپاست، و در این نظام چیزی که مانع از وحدت امت و هم‌صدایی‌اش باشد وجود ندارد و گروه‌گرایی و اختلاف، شرطی اساسی در این نظام نیست. از نظر او هر چند برخی می‌گویند که یکی از ارکان نظام پارلمانی، تحزب است؛ ولیکن، این یک عرف بوده است و نه مبنایی ضروری برای این نظام. بنابراین، امکان اخذ نظام پارلمانی بدون وجود سیستم حزبی و بدون اخلال در قواعد اصلی این نظام وجود دارد (۱۴۰۴).

از ویژگی‌های تفکر ال‌بناء، دیدگاه نه‌چندان مثبت او نسبت به تمدن غرب است. او معتقد است که مسلمانان باید جنبه‌های مثبت تمدن غرب را فراگیرند؛ با وجود این، مهم‌ترین ظواهر تمدن غرب را این‌گونه بیان می‌کند: الحاد و شک درباره خدا، بی‌پندوباری و غوطه‌ورشدن در لذت‌ها، ترجیح منافع فردی بر منافع جمعی، رباخواری و مشروع و پایه هر معامله‌ای دانستن آن، و... (۱۳۸۸).

دیدگاه حسن‌البناء درباره زنان تا حدودی مردسالارانه است. این را از همان ابتدا که نام این سازمان را «اخوان»المسلمین نامید، می‌توان دریافت. خود او در خاطراتش می‌گوید که این نام، ناخودآگاه بر زبانش جاری شد (۱۳۷۱: ۱۰۰). او در رساله زن مسلمان می‌گوید که باید به زنان امور ضروری مانند خواندن، نوشتن، حساب‌کردن، دین، تاریخ، تدبیر امور منزل، امور بهداشتی، تربیتی، و بچه‌داری را آموخت و همچنین معتقد است که زنان سلف صاحب بخش عظیمی از علم و فضیلت و فقه بوده‌اند، ولی از نظر او، به جز این زمینه‌ها، زن به سایر علوم از جمله آموزش زبان‌های گوناگون، تحقیقات فنی و حقوق و قوانین نیازی ندارد و اگر اطلاعاتی در حد عموم داشته باشد کافی است. استدلال او این است که باید به زن علوم را آموزش داد تا با وظایفی که خدا برای او قرار داده است (خانه‌داری و بچه‌داری) مطابق باشد.

اسلام برای زن مسئولیت اساسی و متناسب با طبیعت او قرار داده است و آن رسیدگی به امور منزل و فرزندان است (۱۳۸۸: ۳۴۱).

البنا ایده‌ها و نظام‌های فکری بیگانه را یکسره رد نمی‌کرد، بلکه معتقد بود این نظام‌های فکری، باید عربی شوند یا با تغییری که در بطن تمدن اسلامی می‌پذیرند، جذب اسلام شوند. در صورت تحقق این امر، از نظر او این فرایندها، خطری برای وحدت سیاسی - اجتماعی جامعه تلقی نمی‌شوند (مصلی، ۱۳۹۱: ۲۵۷). با این حال، بر این باور نیز بود که قرآن توانسته است تمامی علوم جهان را در یک آیه بگنجانند (موسی‌الحسینی، ۱۳۸۷). البنا نسبت به فلسفه و منطق هم دیدگاه چندان مثبتی نداشت. او در نقدش از تصوف و از آمیخته‌شدن آن با فلسفه و منطق ایراد می‌گیرد:

اندیشه صوفی‌گری در مرز علم سلوک و تربیت متوقف نگردید که اگر در همان حد متوقف می‌شد، هم برای خودش خوب بود و هم برای مردم. لیکن، پس از عصور اولیه از آن حد گذشت و به تجزیه و تحلیل ذوق و علایق پرداخت و آن را با علوم فلسفه و منطق و میراث امت‌های قبلی و افکار آن‌ها ممزوج ساخت و دین را با غیردین آمیخت و روزه‌های وسیعی برای هر زندیق و ملحد و فاسدالرأی و عقیده‌گشود تا به نام تصوف و دعوت به زهد و قناعت از این در وارد شوند (۱۳۷۱: ۲۷).

او بر اساس همین دیدگاه منفی‌اش نسبت به فلسفه، در همایش ششم اخوان در ۱۹۴۱ م / ۱۳۸۸ ش گفت که اسلام از خشکاندیشی خشکاندیشان و وانهادگی اباحیان و پیچیدگی متفلسفان به دور است.

۳. سیدقطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶)

سیدقطب در طول زندگی خود دوره‌های فکری متفاوتی را پشت سر گذارد و از یک نویسنده لیبرال به یک اسلام‌گرای رادیکال تحول پیدا کرد. مهم‌ترین و حادثه‌سازترین کتاب او *المعالم فی الطریق (نشانه‌های راه)* است که تأثیر بسیاری در جریان‌های رادیکال اسلامی قرن بیستم گذاشت. این تأثیر تا آن‌جا بود که بسیاری از منشعبین و مخالفین تندرو اخوان‌المسلمین، بر مبنای همین کتاب، آن‌ها را متهم به محافظه‌کاری و انحراف از ایده‌های سیدقطب نمودند. سیدقطب را در منتهی‌الیه رادیکال طیف اسلام‌گرایان قرار داده و *نشانه‌های راه* او را مانیفست بنیادگرایی اسلامی نامیده‌اند. بسام طیبی *نشانه‌های راه* را بر حسب گسترش و تأثیر، با «مانیفست کمونیست» مارکس در دوران اوایل جنبش کارگری

قابل مقایسه می‌داند و همچنین *الاسلام ومشكلات الحضارة* سیدقطب را پیشگام تئوری «برخورد تمدن‌ها» می‌داند (1998).

زمانی که سیدقطب حرفه ادبی پیشینش را ترک و زندگی جدیدش را به عنوان یک انقلابی مسلمان آغاز کرد، عامل هدایت اسلام زمان خودش در مسیر سیاست‌ورزی مسلحانه علیه دشمن اصلی (غرب) شد (Dabashi, 2008).

حال به گونه‌ای دقیق‌تر، به برخی از دیدگاه‌های سیدقطب می‌پردازیم. او در *نشانه‌های راه* چنین می‌نویسد:

ما امروز در جاهلیتی همانند جاهلیت قبل از اسلام و بلکه وحشتناک‌تر از آن، گرفتار شده‌ایم. هر چه در پیرامون ماست همه جاهلیت است ... ایده‌ها و عقاید مردم، عادات و تقالید آن‌ها، منابع فرهنگی آن‌ها، هنرها و ادبیات آن‌ها، شریعت‌ها و قوانین آن‌ها، و حتی سهم عمده‌ای از آنچه که ما فرهنگ اسلامی و منابع اسلامی و فلسفه اسلامی و طرز فکر اسلامی می‌نامیم، همه ساخته همین جاهلیت هستند! (۱۳۹۰: ۱۸).

اسلام تنها دو نوع جامعه را به رسمیت می‌شناسد. جامعه اسلامی و جامعه جاهلی ... «جامعه اسلامی» جامعه‌ای است که عقیده، عبادت، قانون، نظام، اخلاق، و رفتار آن مطابق با اسلام باشد... اما «جامعه جاهلی» جامعه‌ای است که منطبق با اسلام نباشد و عقیده و بینش‌ها و ارزش‌ها و موازین و نظام و شریع و اخلاق و رفتار اسلامی بر آن حکم نراند (همان: ۱۳۹).

سیدقطب حوزه کاربرد «جاهلیت» را بسیار وسیع در نظر گرفته بود، به گونه‌ای که در آثار او مفاهیم اولوهیت، عبودیت، ربوبیت، حاکمیت، عالمیت (universality)، و سایر برساخت‌هایش مشمول بحثش از مفهوم جاهلیت قرار گرفتند (Khatab, 2006).

او در *عدالت اجتماعی در اسلام*، درباره ضرورت حکومت قواعد شرع اسلام چنین می‌گوید:

اساس و بنیان این دین، هرگز در عزلت و کناره‌گیری از جامعه برپا نخواهد شد و مردم و اجتماعاتی که این دین را بر نظام اجتماعی و قانونی و مالی خود حاکم قرار ندهند مسلمان نیستند. جامعه‌ای که احکام و شریع اسلامی از قوانین و نظامات آن دور باشد، جامعه اسلامی نیست و از اسلام جز عبادات و ظواهر چیزی ندارد (۱۳۷۹: ۲۶).

همچنین در *اسلام و صلح جهانی* می‌گوید که اطاعت مردم از حاکم، منوط به اقامه شریعت و قانون خداوند است و اگر از آن‌ها نافرمانی کرد، وجوب اطاعت از حاکم برای مردم زایل می‌گردد. او تعلق خاطر زیادی به این حدیث داشت: «و من لم یحکم بما أنزل الله

فأولئك هم الكافرون» و معتقد بود که اسلام به گونه‌ای صریح، حرام بودن اطاعت مسلمانان از کسانی که بر اساس آنچه خداوند نازل فرموده حکم نمی‌نمایند و وجوب جهاد علیه آن‌ها را بیان نموده است (المنمنم، ۱۹۹۹: ۱۳۹).

سیدقطب مشروعیت نظام‌های چندحزبی را به کلی نفی نمی‌کند و آن را مشروط می‌کند به این‌که گروه‌هایی که در یک حکومت اسلامی به فعالیت می‌پردازند دارای ایدئولوژی اسلامی باشند. به نظر او اقلیت‌های مذهبی نیز می‌توانند دینشان را حفظ کنند و کسی متعرض آن‌ها نخواهد شد، اما آن‌ها حق تشکیل دادن حزب سیاسی ندارند. ... سیدقطب به تمام شوراهای مستقیم یا مشورتی، اتحادیه‌ها، فدراسیون‌ها و دیگر ابزار اراده عمومی نظر مساعد دارد، ولی فقط در چهارچوب ایدئولوژی اسلامی آن‌ها را می‌پذیرد (مصلی، ۱۳۹۱). افکار سیدقطب بیش‌تر واکنشی است به دیدگاه‌های رایج جهانی. او اندیشه‌هایش را بر اساس مخالف‌خوانی با دیدگاه‌های رایج غرب سرمایه‌دار و شرق کمونیست ارائه کرده است. سیدقطب برای حاکمیت هفت ویژگی ذکر کرده است که عبارت‌اند از: ربانیت، ثبات، شمول، توازن، مثبت‌گرایی، واقع‌گرایی، و توحید. او این ویژگی‌ها را در تقابل با مکاتب فلسفی غربی ارائه کرده است. برای مثال «ربانیت» را در تقابل با «اومانیسزم»، «ثبات» را در تقابل با نظریات «تکامل‌گرایانه»، «توازن» را در تضاد با «تک‌بعدی‌نگری» مکاتب غربی، و «واقع‌نگری» را در مخالفت با خصلت خیال‌پردازانه فلاسفه و ادیبان غربی مطرح کرده است (مرادی، ۱۳۸۴).

در مسئله جنسیت سیدقطب بین زن و مرد از لحاظ عقل و استعداد، تفاوت‌هایی قائل است:

[اسلام] برای زن مساوات کامل با مرد را از نظر جنس ضمانت نموده و جز در بعضی جهات و حالاتی، که به استعداد و عقل و متفرعات آن مربوط بوده نه به اختلاف اساسی انسانی دو جنس، هرگز تفاوتی قائل نشده است. بنابراین، هرچا استعداد و عقل و متفرعات آن مساوی شد، آن دو هم مساوی هستند و هرچا اختلاف داشت، تفاوت بین آن دو فقط از آن نظر خواهد بود... وجه این تفضیل و برتری [مرد بر زن] همان استعداد و مهارت و اعتدال مزاجی است که از مختصات تکفل و کاراندیشی است (۱۳۷۹: ۹۳-۹۴).

در زمینه علوم انسانی رایج غربی، دیدگاه سیدقطب، مبتنی بر طرد و رد آن است، اما درباره علوم تجربی و طبیعی مانند شیمی و فیزیک و زیست‌شناسی و ستاره‌شناسی و پزشکی و... معتقد است که فراگرفتن آن‌ها اشکالی ندارد، اگرچه اولویت این است که این علوم از فرد مسلمان فراگرفته شود، ولی می‌توان از غیرمسلمان نیز آن‌ها را فرا گرفت، چرا

که از نظر سیدقطب این‌ها اموری هستند که با تکوین دیدگاه فرد مسلمان از حیات و جهان هستی و غایت وجودی انسان ارتباطی ندارند و به اخلاق و ارزش‌ها و معیارهایی که بر جامعه او حکم می‌رانند، وابسته نیستند... اما آن علوم که در یک کلام می‌توان آن‌ها را علوم انسانی غربی نامید، از آن‌جا که با شروط بالا هم‌خوانی ندارند، از نظر او مذموم‌اند. بیان خود او در این زمینه بسیار گویاست:

کلیه دستاوردهای قدیم و جدید 'فلسفه' و 'تفسیر تاریخ انسانی' و 'روانشناسی' - البته تفسیرهای کلی آن و نه ملاحظات و مشاهدات بالینی - تمامی مباحث 'اخلاق' و پژوهش 'ادیان تطبیقی' و 'تفسیرها و سیستم‌های اجتماعی' - البته نتایج عام به‌دست آمده و رهنمودهای کلی ناشی از آن‌ها و نه مشاهدات و آمارها و معلومات به اثبات رسیده آن‌ها - جملگی در قلمرو اندیشه جاهلی (غیر اسلامی) قرار می‌گیرند (۱۳۹۰: ۱۶۶).

سیدقطب اصطلاحاتی مانند «سوسیالیسم اسلامی» یا «دموکراسی اسلامی» را، «فریب‌کاری‌های رندانه و نوازش‌دادن‌های شهوات» می‌داند. از نظر او بیان این اصطلاحات به طور ضمنی مبتنی بر این معنی است که اسلام در زندگی و اوضاع و بینش‌های مردم فقط تعدیلات مختصری ایجاد می‌کند یا با نظام‌ها و اوضاع ساخته و پرداخته آنان شباهت دارد. حال آن‌که از نظر قطب، انتقال از جاهلیت به اسلام، یک انتقال فراگیر و دامنه‌دار و کاملاً دگرگون‌کننده است (همان).

۴. یوسف‌القرضاوی (۱۹۲۶ -)

یوسف‌القرضاوی از طرفداران قدیمی حسن‌البناء و از اعضای نهضت اخوان‌المسلمین بوده که هرچند اکنون آوازه شهرتش از مرزهای اخوان‌المسلمین گذشته است، اما هنوز هم خود را از لحاظ فکری از جرگه اخوانی‌ها می‌داند و در بسیاری از مسائل به عنوان مفتی و تئوریسین اصلی اخوان مطرح است.

قرضاوی نیز همچون حسن‌البناء معتقد است که اسلام ذاتاً سیاسی است و نمی‌توان از اسلام غیرسیاسی سخن گفت. او در *اخوان‌المسلمین؛ هفتاد سال دعوت و تربیت و جهاد*، که درباره نهضت اخوان‌المسلمین است، می‌گوید:

اسلام همان‌گونه که خداوند آن را فرستاده و پیامبرش آن را ابلاغ فرموده است، باید سیاسی هم باشد؛ زیرا تعالیم و شریعت آن شریعتی کامل و فراگیر و فقه و مقررات آن همه ابعاد زندگی از طهارت تا بنیان‌گذاری حکومت و رهبری را شامل می‌شود (۱۳۸۱: ۲۶۴).

قرضاوی از جمله متفکرانی است که معتقد است ایجاد حکومت اسلامی باید از دل یک جامعه اسلامی بچوشد نه این‌که بدون خواست مردم بر آن‌ها تحمیل شود. در واقع حکومت اسلامی تنها در صورتی قابلیت پیاده‌شدن دارد که مردم خود آن را بطلبند و آزادانه حاضر باشند به الزامات و قواعد آن تن بدهند. از این لحاظ، تفکر قرضاوی نسبت به بسیاری از طرفداران اندیشهٔ ایجاد حکومت اسلامی، مصالحه‌جویانه‌تر است و به خواست و نظر مردم تا حدودی اهمیت می‌دهد:

آماده‌سازی مردم و فراهم‌نمودن فضای لازم برای آن‌که حکومت اسلامی از خواست و اراده و انتخاب مردم سرچشمه بگیرد، ضرورت دارد. نه این‌که حکومت اسلامی به صورت تصمیم‌گیری از بالا بر ایشان تحمیل شود. سال‌هاست که از چنین راهکاری به عنوان 'اندیشهٔ تدریجی' و گام‌به‌گام در اجرای شریعت تعبیر می‌شود (همان: ۱۹۰).

او در ارتباط با آزادی تشکیل احزاب گوناگون در حکومت اسلامی موضع سهل‌گیرانه‌ای اختیار کرده است و حق تشکیل حزب را حق روایی می‌داند. در این زمینه دیدگاه قرضاوی نسبت به البنا، که پیش‌تر ذکر کردیم، آزاداندیشانه‌تر است. او معتقد است:

زمان دیدگاه اجتهادی امام‌البنّا در مورد ضرورت انحلال همهٔ احزاب سیاسی و به‌وجودآوردن جبهه و ائتلافی واحد که بار مسئولیت آزادسازی و اصلاحات را بردوش گیرد و از پراکندگی، که تنها دشمنان از آن سود می‌برند، دوری کند در واقع به سر آمده است... احزاب هم چیزی جز مذاهب و راهبردهایی در عرصهٔ سیاست نیستند و در واقع مذاهب هم احزابی در میدان فقه به شمار می‌روند... من فکر می‌کنم اگر امام‌البنّا خودکامگی و سرکوب‌گری حزب واحدی را علیه نیروهای مردمی و مخالفین خود می‌دید، خود رأی و اجتهادش را قبل از همه - همچون ما - تغییر می‌داد (همان: ۱۹۸-۲۰۰).

البته اجازهٔ تأسیس حزب از نظر قرضاوی منوط به تحقق شرایطی است و امری کاملاً آزادانه و دلبخواهی نیست. دامنهٔ فعالیت احزاب مشخص و محدود است:

به احزابی که مردم را به الحاد و بی‌بندوباری و بی‌دینی و رویارویی با ادیان آسمانی به طور عام و اسلام به‌صورت خاص و توهین و استهزا به مقدسات و مبانی عقیده و شریعت و قرآن و سنت دعوت کنند، اجازه فعالیت داده نمی‌شود (۱۳۷۹: ۱۹۶).

با این حال قرضاوی برخلاف برخی از مجتهدین اسلامی که دموکراسی را مصداق شرک و فرمانبری از غیر خدا می‌دانند، دموکراسی را شیوهٔ مفیدی برای ادارهٔ امور می‌داند که با تعدیلاتی در آن می‌توان آن را برای جامعهٔ اسلامی به کار برد.

لازم است که از دموکراسی روش‌ها و راهکارها و ضمانت‌هایی را که با ارزش‌ها و تعالیم ما سازگاری دارند بهره‌برداری نماییم و برای خود حق بررسی و تحقیق و تعدیل آن‌ها را محفوظ بداریم و از بهره‌برداری از فلسفه آن، که ممکن است ناروایی را روا و روایی را ناروا و فرایضی را کنار بگذارد، پرهیز کنیم (همان: ۱۷۵).

منشأ این دیدگاه‌گزینش‌گرانه قرض‌وای در این است که اساساً او مدرنیته را یک کل نمی‌داند و معتقد است که می‌توان بخش‌هایی از آن را برگرفت و بخش‌هایی را که با جهان‌بینی اسلامی سازگار نیست رها کرد (۱۳۷۱).

در حکومت اسلامی مورد نظر قرض‌وای حقوق سیاسی زنان گستره وسیع‌تری دارد. خصوصاً، در مقایسه با بسیاری از فقها که معتقدند زن حق شرکت‌کردن در فعالیت‌های عمومی و سیاسی یا کاندیدای مجلس شدن ندارد. او این حقوق را برای زنان مجاز می‌داند، ولی با یادآوری این نکته که این حقوق شامل رهبری حکومت اسلامی نمی‌شود:

هیچ دلیلی برای ممنوع‌بودن ولایت و سرپرستی و ریاست زنان بر مردان در خارج از چهارچوب خانواده وجود ندارد، تنها موردی که به زنان حق ریاست داده نشده، مقام امامت عظمی^۱ یا رهبری عمومی زنان بر مردان است (۱۳۷۹: ۲۸۰).

درباره حقوق سیاسی اقلیت‌های غیرمسلمان نیز وضع مانند زنان است. قرض‌وای در این مورد هم نسبت به فقهای سخت‌گیر و انعطاف‌ناپذیر گشاده‌نظرتر است، ولی حقوق آن‌ها هم تمام و کمال نخواهد بود، ضمن این‌که اکثریت مجلس باید در دست «مردان مسلمان» باشد:

هم‌چنان که در مورد کاندیداشدن زنان و رأی‌دادن آن‌ها به زنان و مردان مسلمان گفتیم که چنین کاری چنانچه اکثریت را هم‌چنان مردان در اختیار داشته باشند، مانعی ندارد، در مورد اقلیت‌های دینی هم که در جامعه اسلامی زندگی می‌کنند، [این امر] صادق است... (همان: ۳۳۳).

درباره ارتداد نیز قرض‌وای بر این باور است که اگر این عمل، یک انتخاب شخصی باشد و در ذات و حقیقتش خطری متوجه مردم و جامعه نباشد، فرد مرتد هر عقیده‌ای که داشته باشد به حال خود رها می‌شود، اما اگر آن فردی که از اسلام برمی‌گردد، شروع به تبلیغ علیه اسلام در میان مسلمانان کند و آن‌ها را از عقایدشان باز دارد، با او برخورد می‌شود. چون چنین فردی در این حالت، ساختار معنوی امت اسلام را به نابودی می‌کشاند و باعث اختلاف و تفرقه‌افکنی می‌شود (۱۳۸۴). اهمیت این دیدگاه قرض‌وای در این است که در

زمان‌البنّا و سیدقطب اساساً واجب‌القتل بودن مرتد امری پذیرفته‌شده و پیش فرضی اساسی بوده که در تاریخ افکار و ایده‌های اسلامی صدها سال سابقه داشته است. قرض‌آوری پس از سقوط نظام حسنی مبارک نیز، در راستای تأکید بر میانه‌روی مورد نظر خویش، به اخوانی‌ها و سلفی‌ها توصیه کرد که هیچ‌کدام در مقابل یک‌دیگر، انعطاف‌ناپذیر نباشند تا ناچار نشوند بر روی هم اسلحه بکشند. او خطاب به اسلام‌گرایان گفت که فرزندان یک امت واحد، دشمنان یک‌دیگر نیستند، بلکه همه با هم‌دیگر برادرند. حتی اگر در دین و عقیده با هم اختلاف نظر داشته باشند و این بینش را برخاسته از آیات قرآن دانست (۱۴۳۳).

۵. راشد‌الغنوشی (۱۹۴۱ -)

راشد‌الغنوشی، متفکر تونسی و رهبر حزب‌النهضة، نیز از طرفداران حسن‌البنّا و جریان اخوان‌المسلمین است. او نیز از جمله اسلام‌گرایانی است که معتقد است آزادی و حقوق بشر و حقوق زن در اسلام تضمین شده است و برداشت‌های تندروانه و انعطاف‌ناپذیر از اسلام را نمی‌پذیرد. او برخلاف حسن‌البنّا معتقد است که در حکومت اسلامی باید به احزاب اجازه تشکل و عضوگیری داد. استدلال او این است که احزاب پاسخی به فریضه امر به معروف و نهی از منکر هستند. بنابراین، نباید از تشکیل آن‌ها جلوگیری کرد:

به دلیل این کارکردهای گسترده تشکیلاتی و تربیتی - اجتماعی احزاب در جامعه اسلامی، ایجاد آن‌ها به اجازه از سوی حکمرانان نیاز ندارد؛ زیرا پاسخی به فرمان خدا در مورد ادای رسالت امر به معروف و نهی از منکر است و این در حالی است که هرچه از این قبیل باشد به اجازه کسی نیاز ندارد. به ویژه آن‌که، روی سخن بخش عمده‌ای از امر به معروف و نهی از منکر با حکمرانان است، پس چگونه می‌توان برای اندرز دادن و تقدردن آنان از ایشان اجازه خواست؟ (۱۳۸۱: ۴۲۰).

غنوشی در ۱۹۸۴ و پیش از تشکیل «النهضة»، زمانی که در قالب «جنبش‌گرایش اسلامی» فعالیت می‌کرد، به همراه یاران خود متنی را با عنوان «فرصت منحصر به فرد در برابر تونس» منتشر کرد که در آن، اعضای این جنبش بی‌پروا به تأیید دموکراسی پرداختند و اعلام کردند که متعهد می‌شوند هر حکومت برخاسته از انتخابات مشروع را به رسمیت بشناسند، حتی اگر این حکومت کمونیستی باشد (بورجا، ۱۳۹۲: ۴۵).

فرانسوا بورجا درباره اهمیت منحصر به فرد این متن چنین نوشته است:

این نخستین بار است - تا آنجا که ما اطلاع داریم - که مبارزان اسلام سیاسی در جهان عرب، موضعی روشن در قبال دموکراسی اتخاذ می‌کنند و خواستار آن می‌شوند و به‌رغم اختلاف‌های ایدئولوژیک، از حق اظهار نظر و تشکل برای تمام احزاب موجود دفاع می‌کنند، حتی اگر این احزاب، بیش‌ترین تضاد را با آنان داشته باشند (همان: ۴۶).

غنوشی خود در ارتباط با ضرورت تلاش برای تحقق دموکراسی چنین می‌گوید:

باید بر این عقیده باشیم که ملت - بعد از خداوند - بالاترین سلطه را در جامعه دارد و کسی حق ندارد که کفیل و وصی آن باشد؛ زیرا ملت کودک یا ناقص عقل نیست، بلکه خلیفه خدا روی زمین است. باید تأکید کنیم که جهاد برای آزادی همان جهاد برای اسلام است و تمام تجمع‌های سیاسی حق دارند که برای بازگرداندن آزادی مورد تجاوز قرار گرفته و زنده به گور شده در جهان عرب گرد هم بیایند (۱۳۹۲: ۱۸۱).

غنوشی نظام‌های کنونی دموکراسی موجود در غرب را نیز مثبت ارزیابی می‌کند و در این زمینه تفاوت دیدگاه او با حسن‌البننا و سیدقطب آشکار است که دموکراسی غربی و کمونیسم روسی را هم‌زمان رد می‌کردند. غنوشی جهان جدید را پذیرفته است و سعی می‌کند مسلمانان را متوجه این نکته کند که باید در این جهان، زیست نه این‌که به فکر تخریب آن بود.

در غیاب نظام اسلامی یا دموکراسی اسلامی، نظام دموکراسی غربی به همان وضعی که در غرب هست، بهترین یا کم‌زیان‌ترین نظام است و این برای مسلمانان خواسته‌ای مشروع خواهد بود که همراه با دیگر هم‌وطنان آزاده خود برای به‌دست آوردن آن مبارزه کنند. چه، دست‌یافتن به چیزی هر چند ناقص و سپس تکامل‌بخشیدن به آن بهتر از آن است که به‌کلی از دست برود (۱۳۸۱: ۴۵۴).

او در نوشته‌های خود تأکید می‌کند که برای مسلمانان، اولویت با تشکیل حکومت دموکراتیک است نه تشکیل حکومت اسلامی:

این‌گونه نیست که گزینه‌های مطرح در برابر گروه‌های اسلامی یکی حکومت اسلامی و دیگری حکومت غیراسلامی باشد، بلکه گزینه‌های فراروی آن‌ها یکی دیکتاتوری و دیگری دموکراسی است. یعنی، باید میان آن‌که مسلمانان به عنوان معتقدان به یک دین سرکوب شوند و از میان بروند، یا وضعیتی که بخشی از حقوق و آزادی‌ها را برایشان تضمین می‌کند، یکی را برگزینند (همان: ۴۸۹).

غنوشی برخلاف سیدقطب که علوم انسانی غربی را یکسره رد می‌کند، بر این علوم خط بطلان نمی‌کشد، بلکه مسلمانان را به فراگیری این علوم و پذیرش بحث و تبادل نظر با صاحبان آرا و اندیشه‌های گوناگون تشویق می‌کند:

از حرکت‌های اسلامی این مطلوب است که بیش‌ترین اهمیت را به تلاش‌های فکری بدهند. چرا که، از دیدگاه اسلام، دانش پیشاپیش کنش است. این مهم از رهگذر اهتمام به علوم انسانی و فلسفه، علوم اجتماعی و ادبیات و هنر و تبلیغ، در کنار دانش‌های تجربی و فناوری‌های نوین امکان‌پذیر می‌شود تا در نتیجه بتوانند تنوع و غنایی را که حقایق دینی سرشار از آن است تبلور بخشند ... (همان: ۴۴۱).

همچنین او در تفاوتی آشکار با بسیاری از دیگر شخصیت‌ها و گروه‌های اسلام‌گرا در عالم اسلام، از پرداختن مسلمانان به هنرهای مدرن استقبال می‌کند:

داشتن شهامت و شجاعت برای ورود به جهان مدرن و جوانب مختلف آن مانند بازیگری و سینما ضروری است. ما باید برای آزادکردن این جنبه‌ها، به جای گریز به سمت آن برویم... ما باید فرهنگ امروز را در قالب اسلام بریزیم و ذوب کنیم. آن وقت، مردم اسلام را در تمام زمینه‌ها - اقتصاد، هنر، تئاتر، و غیره - می‌بینند و اسلام پاسخ‌گوی نیازهای جهان خواهد بود (۱۳۹۲: ۱۸۶-۱۸۷).

غنوشی در زمینه حقوق زن، معتقد است که اسلام زن را از حضور و مشارکت در سیاست منع نکرده است و حتی از این ایده طرفداری می‌کند که زن می‌تواند علاوه بر کاندیدشدن برای نمایندگی مجلس، منصب قضاوت و نیز ولایت عامه (امامت یا ریاست حکومت) را نیز از آن خود کند. از این جنبه، مشاهده می‌شود که دیدگاه غنوشی از قرضای نیز پیش‌تر رفته است که حقوق سیاسی زن را شامل ولایت عامه نمی‌داند. غنوشی در این ارتباط می‌نویسد:

در اسلام هیچ دلیلی وجود ندارد که بتواند قاطعانه زن را از ولایت عامه و شئون آن اعم از قضاوت و امارت محروم کند (۱۳۸۱: ۱۶۰).

او در زمینه حقوق گروه‌های غیراسلامی و حتی ملحد، نسبت به تشکیل حزب و تلاش در راه دفاع از منافع خود نیز وسعت نظر بیش‌تری دارد و اگرچه معتقد است که آن‌ها از حقوق شهروندی کامل برخوردار نخواهند بود، اما به نظر او آن‌ها می‌توانند به صورت سازمان‌یافته در جهت پیشبرد دیدگاه‌ها و منافع خود عمل کنند. او می‌گوید که گروه‌های غیراسلامی این حق را دارند که در یک حکومت اسلامی، مسلمانان را به آیین و اندیشه خویش فرا بخوانند.

آیا غیرمسلمانان حق دارند مسلمانان را به آیین و اندیشه خود بخوانند؟ برخی بدان استناد که این امر مسلمانان را در دینشان با فتنه رویاری می‌کند و در معرض ارتداد قرار می‌دهد این کار را ممنوع می‌دانند. چنان‌که این دیدگاه اغلب اندیشمندان اسلامی است، اما برخی دیگر هیچ مانعی برای آن نمی‌بینند. پیش‌تر از جمله طرفداران این نظریه از علامه مودودی و شهید فاروقی یاد کردیم و ما نیز همین دیدگاه را برمی‌گزینیم، مشروط بر آن‌که همه به آداب عمومی گفت‌وگو پایبند باشند (همان: ۴۰۸).

غنوشی درباره مسئله ارتداد و برگشتن مسلمانان از دین خود نیز معتقد است که این مسئله، یک مسئله سیاسی است و نه عقیدتی. بنابراین، بر آن تعزیر جاری می‌گردد نه حد. او پس از طرح مسئله به این صورت که آیا ارتداد یک جرم سیاسی و به معنای خروج از حکومت است که در نتیجه، برخورد با آن به امام واگذار می‌شود تا او را تعزیر کند؟ یا آن‌که جرمی عقیدتی است که حد آن را خدا تعیین کرده و امام چاره‌ای جز اجرای حد ندارد؛ دو پاسخ می‌دهد. دیدگاه اول دیدگاه عمده فقهاست که بر قتل مرتد و این که قتل او نوعی حد است اتفاق نظر دارند. اما غنوشی این دیدگاه را نمی‌پسندد. او طرفدار دیدگاه دوم است:

ارتداد جرمی است که با مسئله آزادی عقیده، که اسلام آن را به رسمیت شناخته است، ارتباطی ندارد و تنها مسئله‌ای سیاسی است و هدف از تعیین کیفر برای آن، پاسداری از مسلمانان و حفاظت از تشکیلات حکومت اسلامی در برابر تجاوز دشمنان است و آنچه هم در این باره از جانب پیامبر اکرم انجام پذیرفته به اعتبار ولایت سیاسی آن حضرت صورت گرفته است و بدین ترتیب، کیفر مرتد نه یک حد، بلکه نوعی تعزیر است. چنان‌که، ارتداد هم جرمی سیاسی است که با جرم قیام مسلحانه بر ضد نظام حکومت و تلاش برای ایجاد تزلزل در آن در دیگر نظام‌ها برابری می‌کند و مناسب با گستردگی و مقدار خطری که برای جامعه اسلامی دارد، می‌توان سیاست‌هایی در برخورد با آن در پیش گرفت (همان: ۲۲).

از نظر غنوشی وقتی مردم از احکام شرع خوششان نیاید این احکام بر آن‌ها جاری نمی‌شود، بلکه احکام در صورتی که مردم خواهانش باشند اجرا می‌شود. او بر این باور است که حتی اگر مردم با پاره‌ای احکام مانند حجاب موافق بودند و با پاره‌ای احکام دیگر مانند قصاص مخالف بودند، نمی‌توان آن‌ها را به تمام احکام اجبار کرد، بلکه فقط می‌توان با آن‌ها گفت‌وگو کرد، چراکه دین اسلام بر اساس آزادی شروع می‌شود و مردم به خواست خودشان به بهشت می‌روند و کسی را با زنجیر به بهشت نمی‌برند (۱۳۹۰).

بعد از موفقیت بزرگ «النهضة» در انتخاباتی که پس از سقوط زین‌العابدین بن علی برگزار شد و کسب ۴۰ درصد آرا توسط این حزب، غنوشی در گردهمایی‌ای که در واشنگتن امریکا برگزار شد باز هم بر لزوم التزام همگان به دموکراسی تأکید کرد، حل مناقشه فلسطین - اسرائیل را مربوط به دو طرف درگیر دانست، و دلبستگی اصلی خود را مسائل تونس اعلام کرد (۱۴۳۳).

در پایان، برای جمع‌بندی خلاصه‌ای از شباهت‌ها و تفاوت‌های آرای سیاسی - اجتماعی این چهار اندیشمند اخوانی، نمودار ذیل ارائه می‌گردد.

راشد‌الغنوشی	یوسف‌القرضاوی	سیدقطب	حسن‌البنّا	
مخالف	موافق	موافق	موافق	ضرورت تشکیل حکومت اسلامی
موافق	موافق مشروط (شامل گروه‌هایی که به الحاد فرا نخوانند)	موافق مشروط (شامل مسلمانان)	مخالف	وجود سیستم سیاسی چندحزبی
موافق (شامل امامت عظمی)	موافق (غیر از امامت عظمی)	مخالف	مخالف	رویکرد نسبت به حقوق سیاسی زنان
مثبت	بینابین	خصمانه	بدبینانه	رویکرد نسبت به غرب و علوم غربی

۶. نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در بررسی آثار متفکران شاخص اخوانی مشاهده می‌شود، اخوان‌المسلمین نهضتی یک‌دست و یک‌پارچه نیست، بلکه می‌توان گفت تفکر اخوانی از لحاظ فکری و دیدگاه‌های سیاسی - اجتماعی - دینی، به مثابه یک طیف است که در آن هم دیدگاه‌های رادیکال و مخالف با عصر مدرن یافت می‌شود و هم دیدگاه‌هایی که به نوعی در پی آشتی و مصالحه با جهان مدرن و دستاوردهایش هستند. سیدقطب را می‌توان در منتهی‌الیه رادیکال اخوانی‌ها قرار داد و راشد‌الغنوشی را در بخش میانه‌رو و متعادل طیف اخوانی‌ها.

به طور کلی اندیشه اخوانی، در گذر زمان از آرای حسن‌البنّا و به‌خصوص سیدقطب بیش از پیش فاصله گرفت و به اندیشه‌هایی از سنخ اندیشه قرضاوی و غنوشی نزدیک شد. برای مثال، در زمینه زنان این تفاوت دیدگاه‌ها محسوس است. اخوان‌المسلمین نسبت به مسئله زنان، در مقاطع بسیاری از تاریخ فعالیت گذشته‌اش موضع‌گیری

محافظه‌کارانه داشته و همین امر انتقاداتی را همواره متوجه آن‌ها کرده است. در این خصوص موضع‌گیری آن‌ها نسبت به حقوق زنان در زمان روی کار آمدن انور سادات، موردی است که می‌توان به آن اشاره کرد. در آن زمان اخوانی‌ها با متن دوم ماده قانون اساسی که به شرح ذیل بود مخالفت می‌کردند:

دولت مسئول خواهد بود که توازن بین وظایف زنان در خانواده با فعالیت‌های ایشان در جامعه را حفظ نماید و نیز مساوات آن‌ها را با مردان در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، و اقتصادی زندگی بدون لطمه‌زدن به شریعت اسلامی حفظ کند (آقایی و خسروی، ۱۳۶۵: ۱۳۳).

اما در گذر زمان، اخوانی‌ها سعی کردند که از این‌گونه دیدگاه‌های تبعیض‌آمیز نسبت به زنان نسبتاً فاصله بگیرند تا آن‌جا که در اندیشه غنوشی، همان‌گونه که مشاهده کردیم، زنان حتی حق رهبری سیاسی در حکومت اسلامی را نیز دارند.

در زمینه حقوق سیاسی شهروندان و تشکیل احزاب و گروه‌های سیاسی و... نیز مشاهده کردیم که از زمان حسن‌البنّا تا کنون تغییرات مهمی در دیدگاه‌ها صورت گرفته است و اکنون اخوانی‌ها بر حق تشکیل حزب و لزوم فعالیت سازمان‌یافته توسط شهروندان حکومت اسلامی تأکید می‌کنند. حضور حزب «عدالت و آزادی» به عنوان شاخه سیاسی اخوان‌المسلمین در انتخابات ریاست جمهوری پس از سقوط مبارک، خود نمونه‌گویی از این قضیه است. به هر حال، تفاوت دیدگاه‌های حسن‌البنّا و به‌خصوص سیدقطب با آنچه اکنون قرضاوی و غنوشی در زمینه تحزب و گروه‌بندی‌های سیاسی مطرح می‌کنند، آشکار است.

نکته اساسی در این میان این است که گفتمان حاکم بر اندیشه اخوانی در سالیان پیش، گفتمان بنایی یا قطبی بود و اکنون گفتمان حاکم، گفتمان امثال غنوشی است. البته، ذکر این نکته به این معنا نیست که در هر کدام از این دو دوره تفاوت‌های درونی در میان اخوانی‌ها وجود نداشته و ندارد، بلکه سخن صرفاً بر سر جوّ فکری غالب در هر دوره است و گرنه، تفاوت‌های هم‌زمان و عرضی نیز در درون اخوانی‌ها همواره وجود داشته و اخوان اساساً هیچ‌گاه اندیشه‌ای یک‌دست و یک‌پارچه نبوده است. برای مثال در دوره حسن‌البنّا، برخی از مخالفان داخلی او در اخوان با رهبری و نقطه نظراتش مخالف بودند و او را محکوم به دیکتاتوری می‌کردند. برخی نیز همان زمان در مخالفت با رویکردهای بنّا از اخوان انشعاب کردند (میشل، ۱۳۹۰: ۲۱۷/۱).

درواقع در طی سال‌های محنت (۱۹۵۴ تا ۱۹۷۱) که اخوان‌المسلمین با فشار و سرکوب‌های زیادی از طرف حکومت مصر مواجه بودند، هر دو نوع ایده‌میان‌ه‌رو و رادیکال اسلام‌گرایی در میانشان ظهور کرد. ایده‌های سیدقطب منشأ جناح رادیکال اسلام‌گرایی شد که تا کنون نیز ادامه دارد. در همان زمان هضیبی و پیروانش نیز یک تفسیر میان‌ه‌روانه را ترویج کردند که به‌وسیلهٔ اکثر اخوانی‌ها پذیرفته شد و امروز هم مبنای ایدئولوژیک آن‌هاست (Zollner, 2009). ذکر این نکته مهم است که اولین واکنش مهم نسبت به نشانه‌های راه سیدقطب از میان خود اخوان‌المسلمین و از سوی حسن‌الهییبی — مرشد عام دوم اخوان — صورت گرفت. او در دعاة لا قضاة (دعوت‌کنندگان نه قضاوت‌کنندگان) مستقیماً به دیدگاه‌های ابوالاعلی مودودی و از خلال آن و غیرمستقیم به دیدگاه‌های سیدقطب تاخت. هضیبی با عقیدهٔ سید قطب مخالف بود که می‌گفت جامعه‌ای که قانونش بر اساس شرع الهی وضع نشده است اسلامی نیست؛ حال هرچند افرادش خود را مسلمان بدانند یا بیش از حد روزه بگیرند و به حج بروند (کپل، ۱۳۷۵).

عمر التلمسانی — مرشد عام سوم اخوان‌المسلمین — هم در ۱۹۸۲ و این بار برخلاف هضیبی به طور صریح اعلام کرد: «سیدقطب تنها نمایندهٔ خود بود نه اخوان‌المسلمین». او دربارهٔ رادیکالیسم اوج گرفته در مصر گفت: «اغتشاش و آشوب به‌وسیلهٔ کسانی صورت می‌گیرد که [صرفاً] در جست‌وجوی قدرت برای خودشان هستند» و «اجبار و خشونت، هدر دادن توان و منابع مصر است» که «کسی از آن‌ها سودی نمی‌برد جز دشمنان کشور [یعنی اسرائیل]» (Halverson, 2010).

اکنون نیز، که اکثریت اخوان به آشتی نسبی با جهان مدرن و پذیرش دموکراسی و... گرایش پیدا کرده‌اند، محافظه‌کاران و نسل قدیمی آن‌ها، که همچنان دیدگاه‌های سنتی دارند، با رویکرد غالب کنونی هم‌خوانی ندارند. برای مثال، اگرچه به طور کلی تفکر اخوانی اکنون تا حدی سعی می‌کند حقوق سیاسی زنان را به رسمیت بشناسد و چهره‌ای نوگرا در این زمینه از خود ارائه دهد (با توجه به دیدگاه قرضآوری و به‌خصوص غنوشی که به آن‌ها اشاره کردیم)، اما هستند کسانی که همچنان مانند بسیاری از اعضای نسل‌های اولیهٔ اخوان می‌اندیشند و چندان روی خوشی به حقوق سیاسی زنان نشان نمی‌دهند. در دیدگاه‌های برخی از آن‌ها می‌توان هنوز رد پای آرای کسانی چون عبدالقادر عوده — از مشهورترین رهبران اخوانی که در زمان جمال عبدالناصر اعدام شد — را مشاهده کرد. عوده بر پیشگامی مرد بر زن در رهبری سیاسی تأکید می‌کرد و معتقد بود که اگر هم به زنان حق رأی داده

شود، فایده چندانی نخواهد داشت. مضاف بر این که او قبول نداشت که اسلام چنین حقی را برای زن مقرر داشته باشد (میشل، ۱۳۹۰: ۲/۲۱۷).

برای مثال، می توان دیدگاه‌های عوده را با آرای محمد غزالی - از مشهورترین متفکران اخوان مصر - مقایسه کرد. غزالی به‌رغم میانه‌روانه بودن کلی دیدگاه‌هایش، با واگذاری پست‌های حساس به زنان مخالف است:

من طرفدار واگذاری مناصب مهم به زنان نیستم، چون زنان کامل اندک‌اند و چه بسا به صورت تصادفی استعداد و لیاقت آن‌ها کشف شود... داستان، داستان زن یا مرد بودن نیست، بلکه داستان لیاقت و استعداد است... آشکارا می‌گویم که خارج ساختن زن از خانه برای کارهای زراعی، صناعی، و تجاری و... به هیچ عنوان شایسته او نیست و موجب تقویت او نمی‌شود، بلکه اسلام در حد محدود و مقبول، ورود زن در دستگاه اداری را متناسب با شأن و توانایی او قبول دارد. بهترین حالت برای زن به عهده‌گرفتن تربیت خانه و خانواده است، این امر نه صرفاً از شرع، بلکه منتج از طبیعت انسان است (بحرانی، ۱۳۸۴: ۵۸۳).

ذکر این نکته بسیار مهم است که در چند ماه اولیه پس از سقوط حکومت حسنی مبارک، بر روی سایت رسمی اخوان المسلمین همچنان پیش‌نویس خط مشی حزب، مصوب ۲۰۰۷، به چشم می‌خورد که زنان و غیرمسلمانان را دارای حق ریاست جمهوری نمی‌داند (استیان و لیتس، ۱۳۹۲). اما پس از آن اخوان باز هم سعی کرد در دیدگاه‌هایش تجدیدنظر کند و جناح میانه‌رو آن در غلبه دیدگاه‌هایش بر جریان کلی اخوان المسلمین، بیش از پیش موفق شد و این خود دلیل دیگری است بر وجود تفاوت‌های فکری آشکار در اردوگاه اخوانی‌ها.

در پایان باز هم باید تکرار کرد که اندیشه اخوانی یک طیف است که در یک قطب آن دیدگاه‌های مخالف عناصر جهان مدرن قرار دارد و در قطب دیگرش دیدگاه‌های نسبتاً میانه‌روانه که سعی بر پذیرش دستاوردهای سیاسی، فرهنگی، و اجتماعی جهان مدرن دارد. همچنین باید در نظر داشت که حامیان تفکر اخوانی در هر کشوری که به فعالیت مشغول باشند، اگرچه دارای یک سری اندیشه‌های بنیادی مشترک هستند که به پاره‌ای از اهداف و آموزه‌های اساسی حسن‌البناء یا مفروضات و مشترکات دیگر برمی‌گردد، اما تا حدودی تحت تأثیر فضای سیاسی و فکری غالب در آن کشور دست به یکسری تعدیل‌ها و بازنگری‌ها در اندیشه‌ها و تاکتیک‌های عملی خود می‌زنند و بنابراین، در هر کشوری به‌رغم اشتراکات کلی، تا حدودی با نسخه‌ای بومی و ملی از اخوان روبه‌رو هستیم. دیدگاه

راشد‌الغنوشی، رهبر حزب النهضه تونس، که ما در این مقاله تا حدودی به بیان آن پرداختیم بیان‌گر همین نکته است. بنابراین، یکپارچه‌انگاشتن تفکر اخوانی، ساده‌انگاری و تقلیل تفاوت‌های درونی آن است و برای دست‌یافتن به تصویری کامل‌تر و دقیق‌تر از آن، باید از چنین ساده‌انگاری‌ای پرهیز نمود.

پی‌نوشت

۱. قرضای از جمله کسانی است که در زمانی که ال‌بنّا در قید حیات بود و به عنوان رهبر اخوان فعالیت می‌کرد، در کنار او و از جمله پیروان او بود، اما این واقعیت نافی این مدعای ما نیست که قرضای از لحاظ فکری، متعلق به نسل بعد از حسن‌البنّا است که در برخی از دیدگاه‌های بحث‌برانگیز او تجدیدنظر کرده است. در واقع نشان‌دادن این نکته، بخشی از هدف این مقاله است.
۲. در زمینه همین سوسیالیسم با پسوند اسلامی، مصطفی السباعی - رهبر وقت اخوان‌المسلمین سوریه - تزی ارائه کرد با عنوان «سوسیالیسم اسلامی» و به بیان این نکته پرداخت که اسلام علاوه بر این که از امتیازات سوسیالیسم برخوردار است؛ در عین حال، از آن کامل‌تر است و نقص‌های آن را نیز ندارد (بحرانی، ۱۳۸۴).

منابع

- استپان، آلفرد و خوان لیتس (۱۳۹۲). «رژیم‌های جدید: دوگانه دموکراتیک - اقتدارگرا»، مجله اندیشه پویا، س ۲، ش ۷.
- آقایی، بهمن و خسرو صفوی (۱۳۶۵). *اخوان المسلمین: تاریخ پیدایش تحولات و فعالیت‌های جنبش*، تهران: رسام.
- بحرانی، مرتضی (۱۳۸۴ الف). «محمد غزالی»، اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، ج ۲، علی‌اکبر علیخانی و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ، و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- بحرانی، مرتضی (۱۳۸۴ ب). «مصطفی سباعی»، اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، ج ۲، علی‌اکبر علیخانی و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ، و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- البنّا، حسن (۱۳۷۱). *خاطرات زندگی حسن‌البنّا*، ترجمه ایرج کرمانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- البنّا، حسن (۱۳۸۸). *پیام بیداری*، ترجمه مصطفی اربابی، تهران: احسان.
- البنّا، حسن (۱۴۰۴ ق). *مجموعه الرسائل الامام الشهيد حسن‌البنّا*، قاهره: المكتبة التوفيقية.

- بورجا، فرانسوا (۱۳۹۲). *اسلام سیاسی، نگاهی به تاریخ و اندیشه حركه النهضة تونس*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- حسینی، اسحق موسی (۱۳۸۷). *اخوان المسلمین: بزرگ‌ترین جنبش اسلامی معاصر*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تهران: اطلاعات.
- خسروی، غلامرضا (۱۳۸۴). «حسن‌البناء، اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، ج ۲، علی‌اکبر علیخانی و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ، و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- رزق، جابر (۱۳۸۴). *دین و دولت در اندیشه شهید حسن‌البناء*، ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی، تهران: اطلاعات.
- غنوشی، راشد (۱۳۸۱). *آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی*، ترجمه حسین صابری، تهران: علمی و فرهنگی.
- غنوشی، راشد (۱۳۹۲). *راه حل دموکراتیک برای جنبش‌های اسلامی*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- غنوشی، راشد (۱۳۹۰). *مصاحبه سایت رسمی جماعت دعوت و اصلاح ایران*، <http://www.islahweb.org/content/2011/11/4579>، بازیابی در ۱۳۹۱/۰۵/۱۰.
- غنوشی، راشد (۱۴۳۳). *اذا لم تعد السلطه الى الشعب قان السعودیه ستقوم باتقلاب*، سایت رسمی جماعت دعوت و اصلاح ایران، <http://www.islahweb.org/ar/content/2012/1/4963>، بازیابی در ۱۳۹۲/۱۰/۰۵.
- قرضای، یوسف (۱۳۷۱). *ورشکستگی لیبرالیسم و سوسیالیسم و جنایاتشان بر امت اسلام*، ترجمه محمدتقی رهبر، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- قرضای، یوسف (۱۳۷۹). *فقه سیاسی*، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران: احسان.
- قرضای، یوسف (۱۳۸۱). *اخوان المسلمین، هفتاد سال دعوت، تربیت و جهاد*، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران: احسان.
- قرضای، یوسف (۱۳۸۴). *مصاحبه با رادیو بی‌بی‌سی عربی*، سایت رسمی جماعت دعوت و اصلاح ایران، <http://www.islahweb.org/content/2005/9/12>، بازیابی در ۱۳۹۱/۰۵/۱۰.
- قرضای، یوسف (۱۴۳۳). *نرید أن نبدأ من جدید وأن تتعلم الأمة الأولویات*، سایت رسمی جماعت دعوت و اصلاح ایران، <http://www.islahweb.org/ar/content/2012/4/5477>، بازیابی در ۱۳۹۲/۰۹/۰۶.
- قطب، سید (۱۳۷۹). *عدالت اجتماعی در اسلام*، ترجمه محمدعلی گرامی و سیدهادی خسروشاهی، تهران: کلبه شروق.
- قطب، سید (۱۳۹۰). *نشانه‌های راه*، ترجمه محمود محمودی، تهران: احسان.
- کپل، ژیل (۱۳۷۵). *پیامبر و فرعون*، ترجمه حمید احمدی، تهران: کیهان.
- مرادی، مجید (۱۳۸۴). «سید قطب»، *اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی*، ج ۲، علی‌اکبر علیخانی و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ، و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.

مصلی، احمد (۱۳۹۱). «گفتمان‌های بنیادگرایی جدید در باب جامعه مدنی، کثرت‌گرایی و مردم‌سالاری»، از کتاب *جامعه مدنی و دموکراسی در خاورمیانه*، گزیده و ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: فرهنگ جاوید. میشل، ریچارد (۱۳۹۰). *تاریخ جمعیت اخوان‌المسلمین از آغاز تا امروز*، ج ۱، ترجمه سیده‌هادی خسروشاهی، تهران: اطلاعات.

میشل، ریچارد (۱۳۹۰). *تاریخ جمعیت اخوان‌المسلمین از آغاز تا امروز*، ج ۲، ترجمه سیده‌هادی خسروشاهی، تهران: اطلاعات.

النمنم، حلمی (۱۹۹۹). *سیّد قطب و ثورة یولیو، قاهره: مدیریت للنشر و المعلومات.*

یکن، فتحی و رامز طنبور (۱۳۸۷). *جهانی‌شدن و آینده جهان اسلام*، ترجمه مولود مصطفایی، تهران: احسان.

Dabashi, hamid (2008). *Islamic liberation theology resisting the empire*, London: Routledge.

Halverson, Jeffrey (2010). *Theology and creed in sunni Islam*, Basingstoke, Palgrave MacMillan.

Khatib, sayed (2006). *The political thought of sayyid qutb*, London: Rutledge.

Tibi, bassam (1998). *The challenge of fundamentalism*, Berkeley: California, university of California press.

Zollner, Barbara H. E (2009). *The Muslim brotherhood, hasanal-hudaybi and ideology*, London: Rutledge.