

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه تهران
دانشکده علوم اجتماعی
گروه جامعه‌شناسی

عنوان:

مطالعه‌ی جامعه‌شناختی جماعت دعوت و اصلاح ایران

استاد راهنما:

دکتر سارا شریعتی مزینانی

استاد مشاور:

دکتر حمید رضا جلائی پور

پژوهش و نگارش:

محسن عبادی

رساله جهت دریافت درجه کارشناسی ارشد
در رشته جامعه‌شناسی

تابستان ۱۳۹۱



بسمه تعالی

دانشگاه تهران

دانشکده علوم اجتماعی

گروه مطالعات توسعه

گواهی دفاع از پایان نامه کارشناسی ارشد

هیأت داوران پایان نامه کارشناسی ارشد آقای محسن عبادی، در رشته جامعه شناسی با عنوان "مطالعه

جامعه شناختی جماعت دعوت و اصلاح ایران" را در تاریخ ۱۳۹۱/۰۶/۲۹

نمود.

به عدد	به حروف
۱۹	نوزده

با نمره نهایی ارزیابی

ردیف	مشخصات هیات داوران	نام و نام خانوادگی	مرتبه دانشگاهی	دانشگاه	امضاء
۱	استاد راهنما	دکتر سارا شریعتی مزینانی	استادیار	تهران	
۲	استاد مشاور	دکتر حمید رضا جلائی پور	دانشیار	تهران	
۳	استاد داور	دکتر غلامرضا جمشیدیها	دانشیار	تهران	
۴	مدیرگروه آموزشی	دکتر غلامرضا جمشیدیها	دانشیار	تهران	
۵	معاون تحصیلات تکمیلی	دکتر عبدالحسین کلانتری	استادیار	تهران	



بسمه تعالی

اداره کل تحصیلات تکمیلی

تعهد نامه اصالت اثر

اینجانب محسن عبادی متعهد می‌شوم که مطالب مندرج در این پایان نامه حاصل کار پژوهش اینجانب است و به دستاوردهای پژوهشی دیگران که در این پژوهش از آنجا استفاده شده است، مطابق مقررات ارجاع و در فهرست منابع و مأخذ ذکر گردیده است. این پایان نامه قبلاً برای احراز هیچ مدرک تحصیلی هم‌سطح یا بالاتری ارائه نشده است.

در صورت اثبات تخلف (در هر زمان) مدرک تحصیلی صادر شده توسط دانشگاه از اعتبار ساقط خواهد شد. کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به پردیس / دانشکده علوم اجتماعی / مرکز دانشگاه تهران می‌باشد.

محسن عبادی

امضاء

تقدیم به؛

پدر و مادرم، به پاس بودنشان...

چکیده

هدف این پایان نامه عبارت است از مطالعه ای جامعه شناختی بر روی جماعت دعوت و اصلاح ایران. جماعت دعوت و اصلاح ایران، سازمانی دینی است که در تمام مناطق سنی نشین ایران و برخی مناطق شیعه نشین نیز فعالیت دارد و دامنه فعالیتش ۱۶ استان کشور را در برمی گیرد. این گروه از لحاظ فکری پیرو اندیشه اخوان المسلمین است. با توجه به اینکه در طول تاریخ موجودیت نهضت اخوان در کشورهای اسلامی به طور کلی و کشورهای عربی به طور خاص، بر روی این حرکت در هر کدام از این کشورها مطالعات گوناگونی انجام شده و با توجه به اینکه در این میان، اخوان ایرانی با نوعی تغافل و بی توجهی از جانب پژوهشگران مواجه بوده است، تصمیم به مطالعه ای جامعه شناختی بر روی این سازمان دینی گرفتیم. بر همین اساس با استفاده از روش گراند تئوری و بر اساس تکنیک مصاحبه نیمه ساخت یافته به مصاحبه با ۱۰ نفر از رهبران اصلی این سازمان در چهار استان کردستان، کرمانشاه، آذربایجان غربی و تهران پرداختیم تا بتوانیم مختصات جامعه شناختی این گروه را ترسیم کنیم. نتایج تحقیق نشان داد که جماعت دعوت و اصلاح ایران یک گروه نوگرای دینی است که سعی دارد در زمینه های گوناگون به نوگرایی و نواندیشی روی آورد. مفاهیم حاصل از کدگذاری داده های به دست آمده از مصاحبه ها در سه مقوله «نوگرایی سیاسی»، «نواندیشی نسبت به مسئله زنان» و «استقبال از دستاوردهای دنیای مدرن» خلاصه شد. در نهایت این سه مقوله نیز به یک مفهوم مرکزی تحت عنوان «نوگرایی فراگیر» تقلیل یافت. سپس با توجه به اینکه بین مصاحبه شونده ها از لحاظ پاسخ به برخی پرسشهای مطرح شده تفاوت هایی وجود داشت، محقق به کدگذاری موضوعی داده ها نیز پرداخت تا بتواند تصویر دقیقی تری از شباهت ها و تفاوت های رهبران جماعت دعوت و اصلاح ایران به دست دهد. در نهایت براساس کدگذاری موضوعی داده ها تیپولوژی سه گانه ای از رهبران اصلی جماعت دعوت و اصلاح ایران ارائه شد که عبارت است از «نوگرای سنتی»، «نوگرای میانه رو» و «نوگرای نوگرا».

همچنین براساس یافته های حاصل از مصاحبه ها و سایر اطلاعات به دست آمده مشخص شد که پایگاه اجتماعی اصلی جماعت دعوت و اصلاح ایران طبقه متوسط شهری است.

و در نهایت بررسی های ما نشان داد که تز «شکست اسلام سیاسی» اولیویه روائ در مورد جریانات اسلام گرا، در مورد جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز صدق می کند.

واژگان کلیدی

اخوان المسلمین، جماعت دعوت و اصلاح ایران، گراند تئوری، نوگرایی فراگیر، نوگرای سنتی، نوگرای میانه رو، نوگرای نوگرا، طبقه متوسط شهری، شکست اسلام سیاسی.

سپاس و تشکر فراوان:

از لطف و عنایت تمامی اعضای محترم شورای گروه جامعه شناسی، به سبب تأیید موضوع رساله‌ی حاضر و تصدیق اهمیت آن.

از لطف و بزرگواری ریاست محترم دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، دکتر غلامرضا جمشیدیها، به سبب اینکه مساعدت نمود تا این رساله در موعد مقرر دفاع شود و امکان ادامه تحصیل اینجانب در مقطع تحصیلی بالاتر فراهم گردد.

از لطف و بخشندگی بی‌دریغ استاد راهنمای گرامی‌ام، خانم دکتر سارا شریعتی مزینانی، که در تمام مراحل فراهم شدن این رساله از راهنماییهای راهگشایش بهره مند بودم.

از لطف و عنایت استاد مشاور گرامی‌ام، دکترحمید رضا جلائی پور که با پیشنهادهای سازنده اش موجبات پیشرفت کار را فراهم نمود.

از لطف و عنایت سخنگوی محترم جماعت دعوت و اصلاح ایران، جناب آقای لقمان ستوده، که ضمن اینکه امکان برقراری ارتباط با سایر پاسخگویان را فراهم نمود، در سایر مراحل انجام این رساله نیز از مساعدتهایش بهره مند بودم.

از لطف و عنایت تمام پاسخگویان محترمی که وقت خود را در اختیار این جانب قرار دادند و زحمت انجام مصاحبه را پذیرفتند تا امکان انجام این پژوهش فراهم شود.

از لطف و عنایت تمام دوستان و آشنایانی که با کمک های بی دریغشان در طی انجام پژوهش موجبات پیشرفت این کار را فراهم نمودند.

فهرست تفصیلی مطالب

صفحه

عنوان

فصل اول: کلیات تحقیق

۱-۱ طرح مسئله.....	۲
۲-۱ هدف تحقیق.....	۵
۳-۱ ضرورت تحقیق.....	۶
۴-۱ سؤال اصلی تحقیق.....	۷
۵-۱ سؤالات فرعی تحقیق.....	۷
۵-۱-۱ بعد ذهنی.....	۷
۵-۱-۲ بعد عینی.....	۷
۶-۱ تعریف مفاهیم اساسی پژوهش.....	۸
۶-۱-۱ اسلام گرایی.....	۸
۶-۱-۲ بنیاد گرایی.....	۹
۶-۱-۳ نو بنیاد گرایی (سلفیت).....	۹
۶-۱-۴ لائیسیته.....	۱۱
۶-۱-۵ سکولاریسم.....	۱۱
۷-۱ پیشینه تحقیق.....	۱۲
۷-۱-۱ مارسل لینچ (۲۰۰۶): اسلام تقسیم شده بین سلفی- جهادی و اخوان.....	۱۲
۷-۱-۲ اولیویه روا (۱۳۷۸): شکست اسلام سیاسی.....	۱۳
۷-۱-۳ اولیویه روا: اسلام جهانی شده.....	۱۵
۷-۱-۴ هاوژین بقالی: بررسی سازوکارهای تأثیر گذار دین بر هویت اجتماعی کردها (مطالعه موردی: سلفیسم در کردستان).....	۱۶
۷-۱-۵ عبدالواحد قادری: تحولات فکری اخوان المسلمین (۲۰۰۰-۱۹۶۶).....	۱۶
۷-۱-۶ عبدالله دهقان وردانی: روابط دولت مصر و اخوان المسلمین در دوران مبارک.....	۱۶

فصل دوم: بررسی ادبیات سیاسی-اجتماعی اخوان المسلمین

و چند اندیشمند برجسته اخوانی

۲-۱ مقدمه.....	۱۹
۲-۲ حسن البنا (۱۹۴۹-۱۹۰۶).....	۱۹
۲-۳ اخوان المسلمین.....	۲۳
۲-۴ سید قطب (۱۹۶۶-۱۹۰۶).....	۲۶
۲-۵ یوسف قرضاوی (۱۹۲۶).....	۳۰

۳۳.....	۲-۶ راشد الغنوشی (۱۹۴۱).....
---------	------------------------------

فصل سوم: روش تحقیق

۴۰.....	۳-۱ پرسش اصلی تحقیق.....
۴۰.....	۳-۲ معرفی روش.....
۴۱.....	۳-۳ جامعه آماری.....
۴۱.....	۳-۴ نمونه آماری.....
۴۲.....	۳-۵ واحد نمونه.....
۴۲.....	۳-۶ روش نمونه گیری.....
۴۳.....	۳-۷ ابزار جمع آوری داده ها.....
۴۴.....	۳-۸ منابع یافته ها.....
۴۴.....	۳-۹ واحد تحلیل داده ها.....
۴۴.....	۳-۱۰ روش استخراج داده ها.....
۴۵.....	۳-۱۱ گراند تئوری: کدگذاری نظری داده ها.....
۵۲.....	۳-۱۱-۱ نوگرایی سیاسی:.....
۵۳.....	۳-۱۱-۲ نو اندیشی نسبت به حقوق زنان:.....
۵۳.....	۳-۱۱-۳ استقبال از دستاوردهای دنیای مدرن:.....
۵۳.....	۳-۱۲ کدگذاری گزینشی.....
۵۳.....	۳-۱۳ کدگذاری موضوعی داده ها.....
۵۴.....	۳-۱۳-۱ نوگرایان سنتی.....
۵۸.....	۳-۱۳-۲ نوگرایان میانه رو.....
۶۳.....	۳-۱۳-۳ نو گرایان نوگرا.....
۶۴.....	۳-۱۴ اعتبار و قابلیت پژوهش.....

فصل چهارم: توصیف یافته‌ها

۶۸.....	۴-۱ مقدمه.....
۶۸.....	۴-۲ آشنایی با جماعت دعوت و اصلاح ایران.....
۶۸.....	۴-۲-۱ چند نکته.....
۶۹.....	۴-۲-۲ تاریخچه ورود اندیشه اخوان به ایران.....
۷۰.....	۴-۲-۳ جریان اسلامی در کردستان عراق.....
۷۱.....	۴-۲-۴ حضور اخوانی های کردستان عراق در مناطق کردنشین ایران.....
۷۴.....	۴-۲-۵ جریان اسلامی در کردستان ایران.....
۷۴.....	۴-۲-۵-۱ مکتب قرآن.....
۷۵.....	۴-۲-۵-۲ اخوان المسلمین.....

۷۷.....	۴-۲-۶	مراحل فعالیت اخوان در ایران
۷۸.....	۴-۲-۷	مراتب و مراحل تربیتی در جماعت
۷۹.....	۴-۲-۸	مرام نامه و اساسنامه
۸۱.....	۴-۲-۹	رویکردها و راهکارها
۸۷.....	۴-۳-۳	یافته های زمینه ای
۸۸.....	۴-۳-۱	مقام سازمانی
۸۸.....	۴-۳-۲	محل تولد
۸۸.....	۴-۳-۳	سابقه آشنایی و عضویت در جماعت دعوت و اصلاح
۸۹.....	۴-۳-۴	سن
۹۰.....	۴-۳-۵	مذهب
۹۰.....	۴-۳-۶	وضعیت اشتغال
۹۱.....	۴-۳-۷	میزان تحصیلات
۹۱.....	۴-۳-۸	آشنایی با زبانهای خارجی
۹۲.....	۴-۳-۹	میزان تحصیلات والدین
۹۳.....	۴-۳-۱۰	وضعیت اشتغال والدین
۹۳.....	۴-۳-۱۱	میزان تحصیلات همسر
۹۴.....	۴-۳-۱۲	وضعیت اشتغال همسر
۹۴.....	۴-۳-۱۳	بعد خانوار پدری
۹۵.....	۴-۳-۱۴	میزان درآمد ماهیانه
۹۵.....	۴-۳-۱۵	تعداد فرزند
۹۶.....	۴-۳-۱۶	سن ازدواج
۹۶.....	۴-۳-۱۷	وضعیت استفاده از تکنولوژی و فناوری های مدرن
۹۷.....	۴-۴-۴	دادههای جمعیت شناختی
۹۷.....	۴-۴-۱	تعداد اعضا؟
۹۷.....	۴-۴-۲	نسبت جنسی
۹۸.....	۴-۴-۳	نسبت قومی
۹۸.....	۴-۴-۴	نسبت مذهبی
۹۹.....	۴-۵-۵	توصیف داده ها
۱۰۱.....	۴-۵-۱	توصیف داده های مشترک
۱۱۵.....	۴-۵-۲	توصیف داده های مورد اختلاف
۱۰۱.....	۴-۵-۱-۲	نوگرایی سیاسی
۱۱۱.....	۴-۵-۱-۳	نواندیشی نسبت به حقوق زنان
۱۱۳.....	۴-۵-۱-۴	استقبال از دستاوردهای دنیای مدرن

فصل پنجم: تحلیل یافته‌ها و جمع بندی

۱-۵	تحلیل یافته‌ها.....	۱۳۴
۱-۱-۵	جماعت دعوت و اصلاح ایران، سازمان طبقه متوسط شهری	۱۳۴
۱-۲-۵	جماعت دعوت و اصلاح ایران؛ حرکتی مترقی	۱۳۶
۱-۳-۵	جماعت دعوت و اصلاح ایران و علم	۱۳۶
۱-۴-۵	جماعت دعوت و اصلاح ایران و مسئله زن	۱۳۸
۱-۵-۵	جماعت دعوت و اصلاح ایران و مسئله حقوق اقلیت های قومی و ملی.....	۱۴۱
۱-۶-۵	جماعت دعوت و اصلاح ایران و دموکراسی	۱۴۵
۱-۷-۵	جماعت دعوت و اصلاح ایران و جهانی شدن	۱۴۷
۱-۸-۵	جماعت دعوت و اصلاح ایران و شکست اسلام سیاسی	۱۵۲
۲-۵	جمع بندی	۱۵۷
منابع		۱۶۲

فهرست جداول

عنوان	صفحه
جدول ۴-۱ محل تولد پاسخگویان.....	۸۸
جدول ۴-۲ سابقه آشنایی و عضویت پاسخگویان در جماعت.....	۸۹
جدول ۴-۳ سن پاسخگویان.....	۸۹
جدول ۴-۴ شغل پاسخگویان.....	۹۰
جدول ۴-۵ میزان تحصیلات پاسخگویان.....	۹۱
جدول ۴-۶ آشنایی پاسخگویان به زبان های خارجی.....	۹۲
جدول ۴-۷ میزان تحصیلات والدین پاسخگویان.....	۹۲
جدول ۴-۸ وضعیت اشتغال والدین پاسخگویان.....	۹۳
جدول ۴-۹ میزان تحصیلات همسران پاسخگویان.....	۹۳
جدول ۴-۱۰ وضعیت اشتغال همسران پاسخگویان.....	۹۴
جدول ۴-۱۱ بُعد خانوار پدری پاسخگویان.....	۹۴
جدول ۴-۱۲ میزان درآمد ماهیانه پاسخگویان.....	۹۵
جدول ۴-۱۳ تعداد فرزندان پاسخگویان.....	۹۵
جدول ۴-۱۴ سن ازدواج پاسخگویان.....	۹۶
جدول ۴-۱۵ وضعیت پاسخگویان از لحاظ استفاده از تکنولوژیهای جدید.....	۹۷

فهرست نمودارها

عنوان	صفحه
نمودار ۴-۱ نسبت جنسی در جامعه آماری.....	۹۸
نمودار ۴-۲ نسبت قومی در جامعه آماری.....	۹۸
نمودار ۴-۳ نسبت مذهبی در جامعه آماری.....	۹۹

فصل اول:

کلیات تحقیق

۱-۱ طرح مسئله

بدون شک جنبش اخوان المسلمین بزرگترین و مهمترین جنبش اسلام گرا در طول قرن بیستم بوده است که با سرگذشتی مشحون از اتفاقات بسیار پا به قرن بیست و یکم نهاد و در این قرن نیز همچنان به نقش آفرینی اش ادامه داد. این جنبش که زمانی بزرگترین اپوزیسیون سیاسی در برخی از کشورهای عربی بود، اکنون بزرگترین قدرت سیاسی در همان کشورهاست. این جنبش که از مصر شروع شد به مصر محدود نماند و در تمام کشورهای اسلامی ریشه دواند و در هرکدام از این کشورها شاخه ای از اخوان المسلمین، هر چند گاه با نامی متفاوت ظاهر شد. ایران نیز از این امر مصون نماند و در حدود سال ۱۳۵۵ طرفداران ایرانی اندیشه اخوان المسلمین که در کشورهای عربی با این فکر آشنا شده بودند در ایران آغاز به فعالیت نمودند. با توجه به اینکه از آغاز تا کنون در مورد جنبش اخوان در کشورهای مختلف مطالعات زیادی صورت گرفته است و اخوان ایران در این میان مورد غفلت واقع شده است، قصد من این است که مطالعه ای جامعه شناختی بر روی این شاخه مغفول مانده از اخوان داشته باشم. ابتدا بهتر است به معرفی ای از اخوان المسلمین مصر و سپس اخوان المسلمین ایرانی بپردازیم تا مسئله روشن تر شود:

جنبش اخوان المسلمین در سال ۱۹۲۸ میلادی (۱۳۷۴.ه. ق) در شهر اسماعیلیه ی مصر توسط حسن البنا و شش تن از یارانش پایه گذاری شد و به سرعت در اقصا نقاط مصر نفوذ نمود. اهداف بنیان گذاران این جنبش - به ویژه حسن البنا - از یک سو بر ایجاد تحول در اعتقادات اسلامی مسلمانان از حالتی ایستا به سمت پویایی و حاکمیت تعالیم شریعت بر زندگی اجتماعی و سیاسی و از سوی دیگر بر یگانگی مسلمانان در برابر استعمار غرب، دور می زد.

حسن البنا از آغاز فعالیت های خود ۳ مرحله را برای تحقق هدف های خویش در نظر گرفت:

۱. مرحله تبلیغ، ارتباط، تفهیم و تفاهم

۲. مرحله جذب، انتخاب و سازماندهی حامیان

۳. مرحله عمل

که کلیه فعالیت های اخوان المسلمین در آن دسته بندی می شد (حسینی، ۱۳۷۵).

این جریان اجتماعی - سیاسی نیز همچون سایر جریان ها مراحل تاریخی مختلفی را سپری کرده است که به مهم ترین آن ها قبل از دروه اخیر (که مقارن است با اوج گیری مجدد اخوان و تبدیل شدن به قدرت اول مصر پس از فروپاشی حکومت مبارک) اشاره می کنیم:

۱- مرحله اول (تأسیس)

این دوران، از بنیانگذاری در سال ۱۹۲۸م توسط «حسن البنا» شروع می‌شود. در این مرحله، اخوان المسلمین از لحاظ تئوریک و ساختار سازمانی با رهبری مرشد اول و مؤسس آن شکل گرفت و با ترور حسن البنا در ۱۲ فوریه ۱۹۴۹ به پایان رسید.

۲- مرحله دوم (همکاری)

این مرحله با انتخاب «حسن الهضیبی» به عنوان مرشد دوم و سقوط نظام پادشاهی در مصر شروع می‌شود. در این مرحله، میان رهبران اخوان و افسران آزاد همراهی و وفاق کامل وجود داشت و سازمان نظامی اخوان در تغییر رژیم، کاملاً با گروه افسران آزاد همکاری کرد، ولی در نهایت این دوره با سلطه‌ی عبدالناصر و سرکوب تمامی مخالفان و دگراندیشان، به پایان رسید.

۳- مرحله سوم (تقابل)

افسران آزاد با دستگیری رهبران اخوان المسلمین و اعدام برخی از آنها، همچون «عبدالقادر عوده» و «شیخ محمد فرغلی» و دیگران، در تلاش بودند که پایگاه مردمی اخوان را نابود کنند که با سرکوب و اعدام رهبران اخوان همراه بود. این مرحله با مرگ ناصر در سال ۱۹۷۰ خاتمه یافت. اعدام سید قطب و صالح عشماوی از آخرین اقدامات ناصر قبل از مرگ بود.

۴- مرحله چهارم (آزادی تاکتیکی)

این مرحله با به قدرت رسیدن انور سادات آغاز شد. سادات برای مقابله با قدرت‌طلبی ناصریست‌ها و کمونیست‌ها، اخوانی‌ها را از زندان آزاد کرد. اخوان المسلمین در این مرحله، تحت رهبری شیخ «عمر التلمسانی» مرشد سوم، به ترمیم و ساماندهی تشکیلات و افشاگری اقدامات حکومت ناصر و دوران حاکمیت وی پرداخت.

۵- مرحله پنجم (تقابل و تضاد)

این مرحله با دستگیری مجدد اخوانی‌ها در سال ۱۹۷۹ توسط سادات آغاز شد. اخوان المسلمین انتقادات شدیدی از سیاست‌های سادات و برقراری صلح با اسرائیل کردند و نظام با اقدامات سیاسی و امنیتی، به سرکوب آنها و دیگر مخالفین روند قرارداد کمپ دیوید پرداخت و زندان‌های مصر از نو مملو از مخالفان شد (خسرو شاهی، ۱۳۹۰).

این جریان که داعیه‌ی اسلامی- سیاسی دارد نفوذ و اهمیت خود را تاکنون همچنان حفظ کرده است و حتی می‌توان گفت که اکنون اخوان المسلمین در کشورهایمانند مصر، سوریه، تونس، ترکیه و... در وضعیتی قرار گرفته است که پر قدرت‌ترین دوران تاریخ این جریان می‌باشد.

اخوان المسلمین را نیز می توان بسان دیگر جنبش ها، یک جنبش اجتماعی تلقی کرد، اما با رنگ و بوی اسلام گرایی. اگر از آغاز به این جنبش بنگریم، اخوان المسلمین به عنوان یک سازمان اجتماعی کار خود را آغاز کرد: تبلیغ اندیشه های اسلامی، آموزش بی سوادان، ساخت و ساز بیمارستان و حتی شرکت های تجاری (قهرمان پور، ۱۳۹۰).

از منظر جامعه شناختی، مرزهای جنبش اخوان المسلمین نیز بسان جنبش های اجتماعی از بدو تولد در حال تغییر بوده و ویژگی سیال بودن، فرانهادی بودن، شبکه ای و چندمرکزیت دارد (همان). این جنبش از حمایت طبقه متوسط برخوردار بود و در ایجاد شبکه های اجتماعی بسیار موفق عمل کرد.

رویکرد «الهضیبی» نیز در فرایند بازسازی اخوان در دوره آزادی نسبی ای که سادات در ابتدا به اخوان داد، مبتنی بر نفوذ بر سیاست از طریق ساختارهای اجتماعی و نهادها به عنوان رویکرد جدید اخوان بود. می توان گفت میراث الهضیبی راه را برای موفقیت اخوان به عنوان بزرگترین جنبش اجتماعی مصر هموار کرد (همان).

اخوان المسلمین به عنوان یک گروه اسلامگرا شناخته می شود. اسلام گرایی در فرهنگ واژگان علوم سیاسی و اجتماعی یعنی اعتقاد بر اینکه اسلامی بودن جامعه نتیجه عمل اجتماعی و سیاسی است که باید از حصار مساجد بیرون بیاید. به نظر اسلام گرایان، روابط اجتماعی و اقتصاد، مسائل ثانوی و ضمنی نیستند... اسلام گرایان اسلام را کلی و فراگیر می دانند و در سیاست نیز بدین امر معتقدند. بنابراین کافی نیست که جامعه از مسلمانان تشکیل شده باشد، بلکه اسلام باید اساس و بنیاد آن را تشکیل دهد (روا، ۱۳۷۸).

اسلام گرایان جدایی سیاست را از سایر بخش های زندگی مستقل، غیر قابل تصور می پندارند. نتیجه این که از نظر آنان حاکمیت مطلق صرفاً مربوط به خداوند است و این حاکمیت بر همه امور فرد و جامعه جاری می شود. اسلام یک عقیده ساده نیست بلکه عبارت از یک نظام است، همانطور که حسن البنا می گوید: «اسلام نظامی است کامل که همه جوانب زندگی را در بر میگیرد. بنابراین در این نظام جایی ولو اندک برای سکولاریسم وجود ندارد و جایی مستقل برای بخش های جدا از دین باقی نمی ماند» (همان: ۷۵).

حال در مورد اخوان المسلمین ایران چه می توان گفت؟ مختصات جامعه شناختی اخوان ایرانی چیست؟

اخوان المسلمین ایران که با نام «جماعت دعوت و اصلاح ایران» به فعالیت مشغول است کوشیده است که در ابعاد گوناگون اسلامی، اجتماعی، سیاسی و... به فعالیت پردازد. این گروه شعار خود را «آزادی، عدالت و برادری» قرار داده و آرمانش را «نیل به رضوان الهی و رسیدن به رفاه و سعادت فردی واجتماعی» اعلام کرده است.

مهمترین رهبر فکری جماعت دعوت و اصلاح ایران «ناصر سبحانی» (۱۳۶۸-۱۳۳۰) بود، او جدایی سیاست از دین را نفی می کرد و معتقد به پایه گذاری نظام اسلامی در کشورهای اسلامی بود و معتقد بود که مسلمانان برای رسیدن به آن باید تلاش کنند. سبحانی که در سالهای پس از انقلاب اسلامی به همراه احمد مفتی زاده و چند شخصیت دیگر به سخنگوی سنی های ایران تبدیل شده بود و به مخالفت با سیاست های حکومت مرکزی می پرداخت، در سال ۱۳۶۷ دستگیر و یک سال بعد اعدام شد. اعدام سبحانی موجب شد که اخوانی های ایران که تا آن هنگام مخفیانه فعالیت می کردند به فکر علنی کردن فعالیت هایشان (البته با اطلاع و موافقت حکومت) بیافتند.

از دیگر شخصیت های مرکزی جماعت دعوت و اصلاح ایران چه همزمان با ناصر سبحانی و چه پس از اعدام او، «عبدالرحمن پیرانی» است. پیرانی دانش آموخته حقوق و از اساتید و علمای کرد اهل سنت منطقه روانسر استان کرمانشاه است. وی در هر سه کنگره جماعت که در سالهای ۱۳۸۱ ش و ۱۳۸۵ ش و ۱۳۸۹ ش منعقد شد به اتفاق آرای اعضای کنگره به عنوان دبیر کل جماعت انتخاب شده است. وی هم اکنون عضو هیأت رئیسه اتحادیه جهانی علمای مسلمین است.

اخوان المسلمین ایرانی در بسیاری از شهرها و استانهای بزرگ ایران شعبه دارد و مشغول به فعالیت است. مانند سایر گروهها و سازمانهای اخوانی که در نقاط مختلف جهان اسلام عمل می کنند، اندیشه های حسن البنا و اصول بیستگانه ی اعتقادی او نقش محوری در آرا و اندیشه های تربیتی و سیاسی - اجتماعی این سازمان دارد. همچنین آنها در دوره هایی با حمایت از کاندیداهای مورد نظرشان، توانسته اند افراد مد نظر خود را به مجلس بفرستند.

قصد من این است که پژوهشی بر روی جماعت دعوت و اصلاح ایران داشته باشم تا تصویری جامع و شناختی از نسخه ایرانی اخوان المسلمین به دست دهم. با توجه به اینکه اخوان ایرانی در چارچوب کشور ایران به فعالیت می پردازد لذا بررسی جداگانه ای را علاوه بر مطالعاتی که در مورد اخوان در کشورهای مختلف انجام شده است می طلبد تا نسبت اخوان ایرانی با سایر اخوان ها به خصوص اخوان مصر که به عبارتی اخوان مادر محسوب می شود روشن گردد. همین نکته نیز انگیزه محقق برای تحقیقی جامع و شناختی بر روی این مسئله شده است.

۱-۲ هدف تحقیق

بررسی مختصات جامعه شناختی جماعت دعوت و اصلاح ایران.

۱-۳ ضرورت تحقیق

اخوان المسلمین، قدیمی ترین و بزرگترین جریان مذهبی در کشورهای اسلامی است. همچنین برخلاف سایر جریانهای اسلامی، اخوان المسلمین جریانی در ابعاد بین المللی است که در تمام کشورهای مسلمان نشین و غیر مسلمان نشین ریشه دوانده است و از این حیث هیچ جریان دیگری با آن قابل مقایسه نمی باشد. علاوه بر دو مورد ذکر شده دلیل اصلی برای اهمیت اخوان المسلمین در حال حاضر نسبت به سایر جریانات اسلامی این است که برنده اصلی تحولات برخی از کشورهای عربی که با نام «بهار عربی» شناخته می شود اخوان المسلمین بوده است. در مصر و تونس این قضیه به فعلیت رسیده و اخوان را می توان پیروز اصلی بهار عربی دانست و در کشوری مانند سوریه نیز اخوان سوریه، پتانسیل این را دارد که تحولات سوریه را به نفع خود تمام کند. تاکنون مطالعات بسیاری بر روی اخوان المسلمین انجام گرفته و از منظرهای مختلف جامعه شناختی، سیاسی، تاریخی و... به بررسی این جنبش در کشورهای مختلف پرداخته شده است اما تاکنون کسی به شاخه ایرانی اخوان المسلمین توجه نکرده و به خصوص تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد تا کنون هیچ مطالعه جامعه شناختی ای بر روی این جریان انجام نگرفته است.

علاوه بر این، آنچه که لزوم این تحقیق را توجیه می کند این است که بسیاری از متفکران اجتماعی و جامعه شناسان دین در ایران حتی نسبت به وجود شاخه ایرانی اخوان المسلمین اطلاع ندارند. که البته با توجه به نپرداختن این متفکرین به امور مناطق سنی نشین، این نکته جای تعجب ندارد.

محققان خارجی نیز که به بررسی جنبشهای اسلام گرا در کشورهای اسلامی مختلف پرداخته اند، احتمالاً به دلیل در اقلیت بودن سنی ها در کشور شیعه نشین ایران، یا اساساً خبری از وجود شاخه ایرانی اخوان المسلمین ندارند یا اینکه بررسی آنها را فاقد اهمیت قلمداد کرده اند.

بنابراین به نظر می رسد که همین بی توجهی محققان خارجی علاوه بر اهمال محققان داخلی در مورد مسئله ای چنین پر اهمیت، ضرورت پرداختن به این مسئله را بیش از پیش می کند.

۴-۱ سؤال اصلی تحقیق

مختصات جامعه شناختی اخوان المسلمین ایران چیست؟

۵-۱ سؤالات فرعی تحقیق

۱-۵-۱ بعد ذهنی

- ۱- دیدگاه رهبران جماعت دعوت و اصلاح ایران نسبت به حکومت اسلامی چیست و چه شباهتها و تفاوتهایی از این لحاظ بین آنها وجود دارد؟
- ۲- دیدگاه رهبران جماعت دعوت و اصلاح ایران نسبت به حقوق سیاسی و مدنی زنان چیست و چه شباهتها و تفاوتهایی از این لحاظ بین آنها وجود دارد؟
- ۳- دیدگاه رهبران جماعت دعوت و اصلاح ایران نسبت به علوم انسانی اسلامی چیست و چه شباهتها و تفاوتهایی از این لحاظ بین آنها وجود دارد؟
- ۴- دیدگاه رهبران جماعت دعوت و اصلاح ایران نسبت به استفاده از دستاوردهای دنیای مدرن چیست و چه شباهتها و تفاوتهایی از این لحاظ بین آنها وجود دارد؟
- ۵- دیدگاه رهبران جماعت دعوت و اصلاح ایران نسبت به جهانی شدن و نقش غرب و صهیونیسم در آن چیست و چه شباهتها و تفاوتهایی از این لحاظ بین آنها وجود دارد؟
- ۶- دیدگاه رهبران جماعت دعوت و اصلاح ایران نسبت به حقوق اقلیتهای قومی و ملی ایران چیست و چه شباهتها و تفاوتهایی از این لحاظ بین آنها وجود دارد؟

۲-۵-۱ بعد عینی

- ۱- جماعت دعوت و اصلاح ایران، نماینده کدام طبقه اجتماعی است؟
- ۲- وضعیت عینی زنان جماعت از لحاظ برخورداری از پست های سازمانی چگونه است؟
- ۳- فعالیت عینی و عملی جماعت در دفاع از حقوق اقلیت های قومی و ملی در ایران و خارج از ایران چگونه بوده است؟
- ۴- آیا تز «شکست اسلام سیاسی» اولیویه روآ، در مورد جماعت دعوت و اصلاح ایران صدق می کند یا نه؟

در بررسی هر کدام از سوالات ذکر شده در بالا نکات مهمی در باره اخوان ایران بر ما روشن می شود که تصویری از شباهت ها و تفاوت های اخوان ایرانی نسبت به اخوان مصر و نیز تصویری از گذشته و حال اخوان ایران و نیز دورنمایی از آینده این جریان اسلامی به دست می دهد.

۱-۶ تعریف مفاهیم اساسی پژوهش

۱-۶-۱ اسلام گرایی

بر سر تعریف گروههایی که داعیه اسلامی بودن دارند و برای احیا و یا تطبیق اسلام با نهادهای گوناگون زندگی دعوت، تلاش و نیز مبارزه می کنند تفاوت های قابل ملاحظه ای وجود دارد. محقق در پژوهش خود بر روی تعریف اولیویه روآ از اسلامگرایی و اسلامگرایان تمرکز نموده و آن را معیار شناسایی و تعریف اسلام گرایی قرار داده است. روآ (۱۳۷۸) در این زمینه می گوید: اسلام گرایی بازگشت ساده به عقب نیست، بلکه حرکتی است که در راستای دو جریان موجود استوار شده است. این دو جریان عبارتند از: ۱- بنیاد گرایی سنتی، حرکتی است اعتراض آمیز علیه حکام منحرف و خائن که اصول اسلام، قرآن و حدیث را به فراموشی سپرده اند و مانع تطبیق شریعت با موضوعات اجتماعی شده اند.

۲- جریان دیگر، حرکتی ضد استعماری و ضد امپریالیستی است و امروزه در شکل ضد غربی خلاصه شده است (روآ، ۱۳۷۸: ۵-۴)... آنچه روشن است و می توان آن را ورای موعظه های مساجد و خواندن نوشته های علمای اسلام گرا دریافت، پندار سیاسی اسلام است که بر اساس سنت ها و دستورهای صدر اسلام و دوران چهار خلیفه استوار است... جامعه توحیدی صدر اسلام بخش خصوصی، عمومی، سیاسی، اقتصادی... را در یک کل مطالعه می کرد و مخالف هر نوع ملیت گرایی، قوم پرستی، نژاد پرستی و... بود. این عمومیت و این توحید است که بعدها در پندار سیاسی اسلام در جوانب مذهب، قانون و سیاست آشکار می گشت و شریعت به مثابه قانون در زمینه های فردی و اجتماعی چه برای مسلمانان عادی و چه برای حکمرانان پی ریخته شد. بنابراین از ایجاد یک جنبه خاص و مستقل سیاسی که دارای قوانین وضعی و ارزش های خاص باشد، اجتناب شده است. در نتیجه ساختن دولت مطابق نمونه «یک دولت و یک ملت» با مرزهای خاص صورت نمی پذیرد و اعمال قدرت نه در سطح یک ملت، بلکه در سطح یک امت قابل اجراست و اگر این اعمال قدرت به گونه ای طبیعی بر بخشی از امت صورت پذیرد، موقتی است. در اینجا است که گفته می شود در اسلام جدایی نظام مذهبی و نظام سیاسی وجود ندارد (همان، ۱۳)... شیوه تفکر اسلام گرایی می خواهد به واقعیت جدید در فضای زندگی سیاسی که عبارت از دولت و تقسیم کشورها و مرزهاست پاسخ دهد و آن را تجزیه و تحلیل نماید. همچنین اسلام گرایی به مسائل عقب ماندگی کشورهای مسلمان نسبت به

کشورهای اروپایی یا به مسائل اقتصاد اسلامی و مسائلی از این دست پاسخ می گوید. به نظر اسلام گرایان دین گریزی و ناسیونالیسم ضرورتاً مترادف تجدد و تجدد گرایی نیست (همان، ۲۲)... (اسلامگرایان) معتقدند که اسلامی بودن جامعه نتیجه عمل اجتماعی و سیاسی است که باید از حصار مساجد بیرون بیاید. حرکت های اسلام گرایی مستقیماً وارد سیاست شده و از دهه شصت به این طرف، کسب قدرت سیاسی را هدف خود ساخته اند. به نظر آنان اقتصاد و روابط اجتماعی مسائل ثانوی و ضمنی نیستند و صرفاً بستگی به تقوای فرد ندارد، بلکه مستقیماً کلید معما هستند. اسلام گرایان اسلام را کلی و همه جا گیر می دانند و در سیاست نیز بدین امر معتقدند. بنابراین کافی نیست که جامعه از مسلمانان تشکیل شده باشد، بلکه اسلام باید اساس و بنیاد آن را تشکیل دهد (همان، ۴۲)... از مواردی که مورد اختلاف اسلام گرایان و علمای سنی است، مسئله اجتهاد است. اسلام گرایان مخالف تفسیر و فقه دائمی هستند، به نظر آنها عدم تحرک در این بخش موجب نادیده گرفتن شرایط زمانی و مکانی و واقعیت های مربوط به آن می شود. بنابراین اسلام گرایان حق اجتهاد را واجب و لازم می دانند (روآ، ۱۳۷۸: ۴۳)... خلاصه اینکه اسلام یک عقیده ساده نیست، بکه عبارت از یک نظام است، به طوری که حسن البنا می گوید: «اسلام نظامی است کامل که همه جوانب زندگی را در بر می گیرد. بنابراین در این نظام جایی ولو اندک برای سکولاریسم وجود ندارد و جایی برای بخش های جدا از دین باقی نمی ماند» (روآ، ۱۳۷۸: ۴۸).

۱-۶-۲ بنیاد گرایی

تعاریف زیادی از بنیادگرایی ارائه شده است و رسیدن به یک تعریف واحد مانند سایر مفاهیم دیگر کاری دشوار است. کاستلز برای بنیادگرایی دینی دو خصیصه مهم را بر می شمارد: ۱- تنظیم رفتار و کردار خود و جامعه بر اساس قوانینی برگرفته از خدا، که بر این اساس هویتی ساخته می شود. ۲- تفسیر این قوانین در انحصار مراجعی مشخص و مقتدر است. «بنیادگرایی، بنا به فهم من، به معنای برساختن هویتی برای یکسان سازی رفتار فردی و نهادهای جامعه با هنجارهایی است که برگرفته از خداوند هستند و تفسیر آنان بر عهده ی مرجع مقتداری است که واسطه ی خدا و بشریت است». (کاستلز، ۱۳۸۴: ۳۰). عبدالاهی احمد النعیم بنیادگرایی را اینگونه تعریف می کند: «واژه ی بنیادگرایی اگرچه به لحاظ زبانی معنای واضحی دارد و نیاز به تفسیر ندارد اما به لحاظ اصطلاحی- کاربردی، می توان گفت بنیادگرایی اندیشیدن و رفتار کردن بر اساس اصول اندیشه و رفتار قرون گذشته است که بیشتر اوقات به اعتقادات دینی برمی گردد که سرانجام به صورت عملی سیاسی خود را نشان می دهد و آشکار می گردد» (محمد سعید، ۲۰۰۳: ۴۵).

۱-۶-۳ نو بنیاد گرایی (سلفیت)

اولیویه روآ (۱۳۸۷)، تمایزاتی را بین نو بنیادگرایی با جریانات قبل از آن ایجاد نموده است. او نو بنیاد گرایی را این گونه توضیح می دهد:

«دو عامل برای ما تعیین کننده این نئوبنیادگرایی یا سلفی گری است: تئولوژی آن و ضد غربی بودن فرهنگی آن. نئوبنیادگرایی نماینده نگرشی بسیار محدود و ادبی از پیغام قرآنی است، در سنت حنبلیه (که از همه مذاهب اسلامی بیشتر به ظاهر ادبی پیغام توجه می کند) همه چیز از قرآن و سنت پیامبر و شریعت ناشی می شود. این مذهب به توحید الهی تکیه کرده و هرگونه شرک را نفی می کند و هرگونه اتحاد با دیگر مذاهب را مطرود می داند (با مسیحیت و یهودیت به شدت دشمنی ابراز می کند). در تلاش است تا همه اعمال بشری و رفتار و کردار انسانی را منطبق با قواعد اسلامی بسازد بی آن که مفهوم ایدئولوژیک اسلامی، که مخصوص اسلام گرایان است را مورد توجه قرار دهد. به عبارتی دیگر، به عاریت گرفتن و کلی کردن تمام کردار و رفتار بشری تحت طبقه بندی های «غربی» ناشی از علوم انسانی را نفی می کند... نئوبنیادگرایی نسبت به مسائل اجتماعی بی تفاوت است. به فلسفه و علوم سیاسی تمایلی نشان نمی دهد... نئوبنیادگرایی مفاهیم حقوقی سنتی را بدون تلاش برای مدرنیزه کردن آن مورد استفاده قرار می دهد، و بالاتر این که، وجود حقوق مدرن را به رسمیت نمی شناسد... در حقیقت، نئوبنیادگرایی می خواهد دعوت جدیدی را مطرح سازد. صوفیسم را رد می کند. تفاوت اساسی میان مذاهب مختلف حقوقی اسلام را نیز رد کرده و نمی پذیرد» (روآ، ۱۳۸۷: ۱۴۹-۱۴۸).

در حالی که روآ، بنیادگرایان را همان علمای سنتی می داند که نسبت به فرهنگ غرب بی تفاوت بوده و دخالتی در امور سیاسی مملکت خویش نمی کردند و تنها حساسیت آنان نسبت به شریعت بود و تأکید داشتند که بایستی قوانین حاکم منطبق با شریعت اسلامی باشد. وجه ممیزه ی اسلام گرایان نیز از نظر روآ از سایر حرکت های اسلامی اعتقاد به دخالت در امور سیاسی و تلاش برای برپایی حکومت های اسلامی در داخل کشورهای اسلامی است. روآ با مطرح نمودن مفهوم نوبنیادگرایی، تفاوت های اساسی بین این جریان با جریان هایی مثل اسلام گرایان اخوانی را برجسته نمود و بر آن تأکید کرد. وی خود این نوبنیادگرایی را به دو دسته جهادی و غیر جهادی تقسیم می کند.

البته آنچه که از اصطلاح نو بنیاد گرایی یا سلفیت بیشتر مد نظر ماست تا حدودی متفاوت است. ما سلفی را به دو معنای عام و خاص در نظر می گیریم. سلفیت به معنای عام آن جریانی است که تأکید بر بازگشت به قرآن، سنت پیامبر و سیره سلف صالح دارد. سلفی در این معنای گسترده طیفی از جریانات اسلامی مختلف مانند اخوان المسلمین و وهابیت را نیز شامل می شود. سلفی به معنای خاص به جریانات رادیکال اسلامی گفته می شود که با بسیاری از دستاوردهای جهان قدیم و جدید مانند فلسفه، عرفان، دموکراسی پارلمانی، فعالیت حزبی، سکولاریسم و... مخالفند. سلفی به این معنای خاص گاه ها جریانات میانه رو اسلامی مانند اخوان المسلمین را نیز تکفیر کرده و از دایره اسلام خارج دانسته است.

مفهوم لائیسیته و نیز سکولاریسم از جمله پرمناقشه ترین مفاهیم در عصر جدید بوده اند و مباحث و چالشهای بسیاری در تاریخ ادیان از جمله اسلام برانگیخته اند. تا آنجا که بسیاری از اسلام گرایان و از جمله بسیاری از اخوانی ها لزوم باور به فراگیر بودن اسلام و اعتقاد به این که در اسلام دین از دولت جدا نیست را لازمه مسلمان بودن دانسته اند و حتی برخی از آنان معتقدان به جدایی دین از دولت را مرتد دانسته اند. ما در اینجا به تعریف این دو اصطلاح از شیدان وثیق (۱۳۸۴) که منطق این دو اصطلاح را بیان کرده است می پردازیم:

«لائیسیته، همان گونه که در زادگاهش تعریف و تبیین شده، آن چیزی است که از اتحاد دو مضمون سیاسی، لازم و ملزوم و جدایی ناپذیر تشکیل می شود: ۱- جدایی دولت (که در برگزیده ی سه قوه ی مقننه، اجرایی و قضایی است) و بخش های عمومی جامعه از نهاد دین و کلیسا، و مشخصاً استقلال دولت نسبت به ادیان و ارجاعات مذهبی و ۲- تضمین و تأمین آزادی از سوی دولت لائیک برای همه ی اعتقادات اعم از مذهبی و غیر مذهبی» (وثیق، ۱۳۸۴: ۱۶).

«جدایی دولت و دین به این معناست که شهروندی، یعنی شهروند بودن و از حقوق شهروندی برخوردار شدن، هیچ رابطه ای با مذهب افراد جامعه ندارد. دولت و نهادهای اجتماعی سیاست های خود را بر اساس دین، در پرتو دین و یا در انطباق با اصول دین تبیین نمی کنند. سرانجام، دولت و نهادهای عمومی برای تعیین حقوق و آزادی شهروندان اعتقادات مذهبی آنان را به هیچ رو ملاک کار خود قرار نمی دهند» (همان: ۱۷).

«لائیسیته جدایی دین از سیاست نیست و نمی خواهد دین را به امر فردی بدل کند. در اینجا همواره اشتباه بزرگی رخ می دهد. از آن رو که در لائیسیته دین از «حوزه ی عمومی» (دولت و نهادهای عمومی) به «حوزه ی خصوصی» انتقال می یابد، عده ای چنین نتیجه می گیرند که پس دین تنها یک امر خصوصی یا فردی است و نباید در سیاست دخالت کند. آشفتنگی ذهنی در آنجاست که برخی «حوزه ی خصوصی» را با «امر فردی و شخصی» اشتباه می گیرند و در نتیجه از جدایی دین و سیاست (و نه دین و دولت) سخن می رانند. باید تصریح کنیم که «بخش خصوصی» در غرب و در فرهنگ سیاسی غربی در معنای حقوقی آن دریافت می شود که عبارت است از جامعه ی مدنی در استقلالش نسبت به نهاد دولت. جامعه مدنی در تمامی اجزایش، از جمله فعالیت ادیان، نه تنها با سیاست سروکار دارد بلکه فعالانه نیز در آن دخالت می کند» (همان: ۱۸-۱۷).

۱-۶-۵ سکولاریسم

«سکولاریسم» در وجه سیاسی- اجتماعی که یکی از عرصه های آن به شمار می آید، فرایند تحول تدریجی و هماهنگ دین (و نهاد کلیسا) و دولت و جامعه ی مدنی در جهت الزامات «ایام» ماست، که در نهایت به «سلطه ی دین و کلیسا» بر امور سیاسی و اجتماعی پایان می بخشد» (وثیق، ۱۳۸۴: ۱۶۷).

وثیق در مورد یکی گرفتن سکولاریسم با «جدایی دین از دولت» هشدار می دهد:

"خطای بزرگ دیگر، اختلاط «سکولاریسم» و مقوله ی «جدایی دولت و دین» است. باید تأکید کنیم که «سکولاریسم» با هر گونه مفهوم «جدایی» (از دین) بیگانه است. در «سکولاریسم» دولت و نهادهای عمومی از دین و کلیسا هرگز «جدا» نمی شوند. مفهوم «جدایی» دولت از دین و کلیسا در منظومه ی نظری و عملی «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» محلی از اعراب ندارد. مقوله ی «جدایی»، «گسست» یا «انفکاک» دین و دولت تنها در «منطق-فرایند» «لایسیتی» یافت می شود. در «منطق-فرایند» «سکولاریسم»، «پیوند» دولت و نهادهای عمومی با دین و کلیسا هرگز قطع نمی شود، لیکن در اینجا ما با دولت، نهادهای جامعه ی مدنی و کلیسای سروکار داریم که در هم کاری، هم یاری و هم بستگی با هم، خود نیز متحول، متجدد و «امروزی» می شوند و در این سیر تحول و تقابل مسالمت آمیز و غیر آنتاگونیستی، دین موضع مسلط خود را در جامعه به تدریج از دست می دهد. در مناطقی که روند «سکولاریزاسیون» را طی کرده اند یعنی در کشورهای پروتستان یا چند مذهبی چون دانمارک، آلمان، هلند، انگلستان و... مناسبات دولت و کلیسا (یا کلیساها) هیچ گاه مبتنی بر «جدایی» و «استقلال» کامل آنها نبوده و نیست" (همان: ۱۷۷-۱۷۶).

۱-۷ پیشینه تحقیق

۱-۷-۱ مارسل لینچ (۲۰۰۶): اسلام تقسیم شده بین سلفی-جهادی و اخوان

لینچ در این مقاله می خواهد که با استفاده از مفهوم شناسی اصطلاحاتی مانند حکومت اسلامی، دموکراسی، تکفیر و جهاد به تفاوت های نظری بین اسلام سلفی-جهادی و اسلام اخوانی بپردازد. از نظر لینچ اخوان خط مشی میانه روانه تر را همواره داشته است، اگرچه از حماس در برابر اسرائیل همواره دفاع کرده است. اما اختلاف نظرهای اساسی با القاعده به عنوان نماینده سلفی های جهادی دارد. آنان به لحاظ ایدئولوژی هر دو در نهایت خواستار تشکیل حکومت اسلامی می باشند، اما القاعده معتقد به حکومت مطلق خدا و اجرای سختگیرانه ی اخلاق اسلامی است و هیچ جایی برای قانون مدنی مستقل از شرع نمی گذارد، در صورتیکه اخوان بر وجود نهادهای اجتماعی و مدنی تأکید می کند.

در رابطه با تکفیر، اخوان خشونت را به عنوان یک ابزار رد می کند، مثلاً «حسن الهضیبی» به عنوان مرشد عام اخوان مصر در دهه ۱۹۶۰ بر این نکته تأکید می کرد که کار ما دعوت است نه قضاوت و این را در جواب جهادیهایی می گفت که برداشت خشونت گرایانه ی مبتنی بر تکفیر از اندیشه سید قطب داشتند. در نظر القاعده دایره تکفیر بسیار وسیع است و آنان در این رابطه سختگیرند.

اخوان در رابطه با جهاد نیز مشی میانه روانه دارد اما القاعده معتقد است که اخوان اندیشه های سید قطب را در رابطه با ضرورت جهاد فراموش کرده است.

در مورد دموکراسی نیز القاعده به شدت آن را رد کرده و بر حاکمیت خدا تأکید دارد و معتقد است حاکمیت مردم عین شرک است. در کل مارسل لنینج می خواهد نتیجه بگیرد که اتخاذ نظریه ی «وسطیه» توسط اخوان باعث شده که همیشه نسبت به القاعده رویه ی میانه روانه تری داشته باشند و همین تفاوت و فاصله زیادی را بین آن دو ایجاد نموده است.

۱-۷-۲ اولیویه روآ (۱۳۷۸): شکست اسلام سیاسی

اولیویه روآ در زمینه ی جریانها و گروههای اسلامی تحقیقات فراوانی انجام داده است و کتابهایی در این زمینه تألیف کرده است که از جمله مهمترین آنها، دو کتاب با نام های «شکست اسلام سیاسی» و «اسلام جهانی شده» است که هر دوی این کتابها نیز به فارسی ترجمه شده اند.

روآ، مسئله ای را که در کتاب شکست اسلام سیاسی بدنبال یافتن پاسخی برای آن است، اینگونه مطرح می کند: «آیا اسلام گرایی در این وظیفه، یعنی اندیشیدن و بررسی تجدد و تجددگرایی، با شیوه های روشنفکرانه و فکری و عملی کامیاب بوده است یا نه؟ پاسخ به این پرسش، موضوع اصلی کتاب حاضر است» (روآ، ۱۳۷۸: ۲۳). وی از همان ابتدا به طور صریح به این پرسش خود پاسخ می دهد. «به نظر نویسنده این سطور، اسلام گرایی در به انجام رساندن این وظیفه ناکام بوده است، زیرا در نهایت امر به همان نتیجه ای می رسد که قبلاً تفکر اسلام سنتی بدان رسیده بود و از اینجا این تناقض بزرگ پدید می آید که اسلام گرایی می خواهد با روش روشنفکرانه به شیوه ی تفکر جدید سیاسی درباره دولت و... بیندیشد و آن را تحلیل و توجیه کند و به پرسشها پاسخ گوید، اما چون در نهایت به اندیشه سنتی سیاسی اسلامی باز می گردد و تفکر سیاسی را مستقل ندانسته، بلکه مبتنی بر تقوی می داند، با روشی که در آغاز اختیار کرده بود دچار تناقض می شود و این تضاد و تناقض به نظر من شکست اسلام گرایی است» (روآ، ۱۳۷۸: ۲۳).

روآ، تمایزات بین علمای اسلامی با اسلام گرایان را چنین بر می شمارد: «اسلام گرایی با سلفیه در یک مسیراند. اسلام گرایی عموماً خداشناسی و مذهب شناسی سلفی را به کار می برد. مثلاً قرآن و سنت و شریعت را تبلیغ می نماید و مقابل مذاهب دیگر، فلسفه و تصوف قرار می دهد. اسلام گرایان اجتهاد را نیز ضروری می دانند و مجموعاً در سه نکته با علمای بنیادگرا اختلاف دارند: ۱- انقلاب اسلامی ۲- شریعت ۳- مسأله زنان». (روآ، ۱۳۷۸: ۴۱). اسلام گرایان معتقدند که ایجاد جامعه اسلامی در گرو عمل سیاسی و وارد شدن به حوزه سیاست است و بایستی برای قدرت سیاسی تلاش نمود. اسلام گرایان معتقد به فقه و تفسیر دائمی نیستند بلکه معتقدند بایستی بر اساس شرایط زمانی و مکانی فقه را از نو تفسیر کرد و در این زمینه اجتهاد را فعال نمود. همچنین در مورد زنان، معتقد به حضور آنان در اجتماع می باشند. اما از نظر روآ آنان با شکست مواجهه شدند.

وی تجربه انقلاب ۱۳۵۷ در ایران و تجربه افغانستان را دو نمونه از این شکست می داند، اسلام گرایان در هیچ کدام از این مناطق بعد از به دست آوردن قدرت موفق به عملی نمودن وعده های خود همچون رشد و توسعه اقتصادی و ایجاد رفاه در کشور نشدند. درواقع آنان فرقی با دولتهای پیشین خود نداشتند

وی معتقد است که سایر گروه‌های اسلام گرا نیز که موفق به تشکیل حکومت اسلامی نشدند، حتی اگر به قدرت دست پیدا می کردند، با شکست مواجهه می شدند، چرا که آنان نتوانسته اند واقعیت خاص خود را درک و بیان نمایند، آنان تقوی را مهمتر از هر چیزی می دانند و راه حل هر مسئله سیاسی را در تقوی می یابند و از آنجا که تقوا امری در سطح فرد است و در سطح اجتماع قرار نمی گیرد، آنان را در مسائل سیاسی با ناتوانیهای بیشمار روبرو می کند، به طوریکه روآ معتقد است که حتی زمینه را برای گسترش تفکر جدایی دین از سیاست فراهم می نماید.

از نظر او تفکر سیاسی مبتنی بر تقوای اسلام گرایان در نهایت منجر به از بین رفتن خود دولت می شود. «در نظام اسلامی، چون مسلمانان بدون آنکه مجبور باشند احکام شریعت را انجام می دهند، پس مداخله ی دولت و حکومت زمانی به میان می آید که انحراف و تجاوزی انجام پذیرد. در نهایت با این روند دولت از بین می رود و جامعه همچنان پابرجا خواهد ماند که اساس آن را شریعت یعنی روابط متقابل افراد و رفتار شخصی آنان تشکیل می دهد. از آنجا که اسلام، انسان را فطرتاً گناهکار نمی داند، بنابراین دست یافتن به این جامعه امری است ممکن و شدنی» (همان: ۷۵).

روآ، در زمان نوشتن این کتاب (۱۹۹۴) اعلام میکند که الگوی اسلام گرایان با سه بحران اساسی روبرو است: بحران متون، بحران مفاهیمی که به بن بست منجر می شوند و بالاخره بحران عمل. وی معتقد است که بعد از ناکامی اسلام گرایان در رسیدن به اهداف خود، این گروهها چهره ی خود را تغییر داده و اینبار به شکل گروههای بنیادگرای معاصر ظاهر می شوند. ویژگیهایی که بنیادگرایان معاصر را از اسلام گرایان متمایز می سازد عبارتند از: فعالیت در عرصه سیاست بدون اینکه حاکمان بر سر قدرت را زیر سوال ببرند، عدم اعتقاد به انقلاب اسلامی، فاصله گرفتن و دوری از ارزشهای غربی و تأکید زیاد بر روی تنظیم روابط اجتماعی بر اساس شریعت. روآ در این باره می نویسد:

«بنیادگرایان معاصر با وجود آنکه به سیاست پشت پا زدند، همچنان فعالند منتهی با روندی که دولت و قدرت سیاسی را زیر سوال قرار نمی دهند. افزون بر این بنیادگرایان مطابق با اسلام گرایی از ارزش های غربی فاصله زیادی دارند، چرا که تاثیر تجدد به اسلام گرایی بسیار محسوس بوده است. چیزی که در میان بنیادگرایان اتفاق افتاده است، ترک طرح های تغییر انقلابی عقیدتی جامعه است که جای خود را به شریعت و اسلامی ساختن روابط اجتماعی داده است، بدون آنکه نظام سیاسی - اقتصادی حاکم زیر سوال قرار گیرد. بنیادگرایان معاصر به زنان اجازه ی دخالت در امور سیاسی نمی دهند و حق اجتهاد را که یکی از شعارهای اسلام گرایان بوده است، رد می کنند. بنابراین اسلام گرایی امروزی که عناصر تفکر سیاسی و انقلابی از آن گرفته شده است، فعالیت و توجه خود را بر معنویت و اسلامی ساختن زندگی عادی روزانه و نفوذ شریعت متمرکز ساخته است. به عبارت دیگر بحث در باره ی حکومت جایش را به بحث درباره ی جامعه داده است...» (روآ، ۱۳۷۸: ۸۶).

«تفاوت عمده‌ی دیگری که بنیادگرایان معاصر با اسلام‌گرایان دارند، موضع‌گیری خصمانه‌ی بنیادگرایان در برابر تکنولوژی جدید است. نظر تحسین آمیزی که اسلام‌گرایان نسبت به تجدد دارند، بنیادگرایان معاصر ندارند و به جای آن که با تجدد هماهنگ شوند، آن را نفی می‌کنند» (همان: ۹۶).

۱-۷-۳ اولیویه روآ: اسلام جهانی شده

روآ، بعد از نوشتن کتاب شکست اسلام سیاسی به نگارش کتابی تحت عنوان «اسلام جهانی شده» (۲۰۰۴) می‌پردازد. در واقع می‌توان گفت که این کتاب ادامه همان کتاب شکست اسلام سیاسی است. روآ در کتاب شکست اسلام سیاسی به حاشیه رفتن اسلام‌گرایان و در نتیجه رادیکال شدن جریانهای اسلام‌گرایانه را اعلام نمود، وی در کتاب اسلام جهانی شده به نوبنیادگرایی می‌پردازد که در واقع می‌توان آنان را حاصل این شکست دانست. نوبنیادگرایی که با حذف فرهنگ و سرزمین از برنامه خود، در صدد ارائه قوانینی جهانی می‌باشند و یک پدیده کاملاً جهانی شده‌اند. (لازم به ذکر است که روآ بنیادگرایان اولیه را علمای سنتی می‌داند که قبلاً توضیح داده شد). نوبنیادگرایان از نظر وی گروههای رادیکال اسلامی همچون القاعده می‌باشند که بخصوص در دهه ۹۰ میلادی حضورشان در سطح دنیا ملموس شد.

وی دو نکته مهم را در رابطه با این گروهها متذکر می‌شود؛ نکته اول اینکه این حرکت، حرکتی صرفاً سنتی و مربوط به گذشته نیست، بلکه بن‌لادن از یک سو نوگراست و از سوی دیگر سنت‌گرا، وی از عملیات انتحاری برای پیشبرد اهدافش استفاده می‌کند، در حالیکه عملیات انتحاری به هیچ وجه در سنت اسلامی وجود نداشته و این تاکتیک، مربوط به همه گروههای معترض و مبارز دهه ۸۰ به بعد بوده است. نکته دوم که وی بر آن تأکید دارد، این است که اعضای القاعده از جهان اسلام دور ماندند، این در صورتی است که آنان خود را نمایندگان اسلام در دنیا می‌دانند. اغلب آنان روابط گرمی با خانواده خود نداشته و یا کاملاً قطع رابطه کردند.

نکته قابل توجه دیگری که روآ به آن اشاره می‌کند فرد گرایی نوبنیادگرایان است. آنان به علما و روحانیون اعتماد ندارند و دعوتشان را به صورت فردی انجام می‌دهند، در واقع مخاطبان آنان را فرد تشکیل می‌دهد. «هر کس باید بر مبنای جلب رضایت خدا کار کند بدون اینکه واقعا منتظر نتایج زمینی عمل خویش باشد، باید هر کس از جهت فردی یک مسلمان خوب باشد تا به عنوان الگویی برای تحت تاثیر قرار دادن دیگران مطرح گردد (و این با تمایلات اسلام‌گرایان که می‌خواهند به صورت جعلی یک پروژه اسلامی کردن جامعه را جلو ببرند، متفاوت است). کار کردن بر روی خویش، جست و جوی رستگاری، ارتباط مستقیم با خدا بدون نیاز به یک واسطه، چه واسطه‌ای به نام احزاب یا واسطه‌ای از طبقه عالمان دینی» (همان: ۹۹-۹۸).

از نظر وی شعارهای نوپیدگرایان مدرن عبارتند از: «۱- تأکید بر تصریح اجرای شریعت در قانون اساسی ۲ - به دست آوردن حق اعتراض به همه ی تصمیمات قضایی به نام شریعت» (روآ، ۱۳۸۷: ۶۳).

روآ علل ظهور اسلام گرایان رادیکال را، به سه عامل اصلی تقسیم می کند: ۱- شکست تجربه اسلام گرایان سیاسی، ۲- توجه صرف به بعد اسلامی هویت مسلمانان، ۳- تحرکات سیاسی منطقه.

۱-۷-۴ هاوژین بقالی: بررسی سازوکارهای تأثیر گذار دین بر هویت اجتماعی کردها (مطالعه موردی: سلفیسم در کردستان)

بقالی (۱۳۸۹) در پایان نامه ی کارشناسی ارشدش می نویسد که «سلفیسم و گفتمان غربی اگرچه در عراق هر دو بر علیه حکومت بعث به پا خواستند و بعدها در حین تقسیم قدرت به جنگ با هم پرداختند، اما در کردستان ایران ابتدا گفتمان غربی وارد شده و بخشهایی از آن بر مردم غالب شد، سپس سلفیسم با تأخیری چند ساله و در تقابل و مقابله با گفتمان غربی در میان کردهای ایران رواج پیدا کرد و کردستان ایران محلی برای تقابل بین گفتمان غربی و اسلام رادیکال و یا آنچه اولیویه روآ نوپیدگرایی می نامد؛ شد. این جریان در واقع با اعلام نارضایتی از وضع موجود و پابندی به گذشته و همینطور داشتن جامعه ای آرمانی خصوصیات یک هویت مقاومت را دارد که دارای داغ ننگین تندروی و رادیکال بودن است» (بقالی، ۱۳۸۹).

۱-۷-۵ عبدالواحد قادری: تحولات فکری اخوان المسلمین (۲۰۰۰-۱۹۶۶)

قادری (۱۳۸۹) در پایان نامه کارشناسی ارشدش به بررسی تجدید نظر فکری اخوان المسلمین مصر بعد از ترور حسن البنا پرداخته است و آن را ناشی از عوامل بیرونی سیاسی- اجتماعی دانسته است. او به بررسی این امر پرداخته که تحولات فکری اخوان المسلمین در چه عرصه ها و قالب هایی صورت پذیرفته است و در نهایت نتیجه گرفته است که تحولات صورت گرفته در اندیشه اخوان در دو قالب جبهه گیری منفعلانه و رادیکال صورت گرفته است.

۱-۷-۶ عبدالله دهقان وردانی: روابط دولت مصر و اخوان المسلمین در دوران مبارک

دهقان وردانی (۱۳۹۰) در پایان نامه کارشناسی ارشد به بررسی عوامل تأثیر گذار بر روابط رژیم حسنی مبارک و جنبش اخوان المسلمین (۲۰۱۱-۱۹۸۱) پرداخته است و طی آن سیاست ها و تدابیر رژیم مبارک و اخوان المسلمین در تقابل با یکدیگر، علل این سیاست ها و تأثیرات آن بر روابط این دو بازیگر و همچنین تأثیر عوامل خارجی بر این روابط را مورد بررسی قرار داده است. یافته های او نشان داده است که رژیم مبارک به عنوان یک رژیم اقتدارگرای انتخاباتی با توجه به شناختی که از اخوان المسلمین به عنوان یک جنبش اسلام گرای میانه رو با ایدئولوژی و ساختار سازمانی توانمند به دست می آورد، از سیاست های «سرکوب» و «مدارا» به طور همزمان در قبال اخوان المسلمین استفاده می کند. در مقابل، اخوان المسلمین با

توجه به پایه های ایدئولوژیک و ساختار سازمانی خود و با استفاده از ساختارهای فرصتِ بدست آمده همزمان دو راهبرد اصلی را در برنامه کاری خود قرار داده است: «فعالیت های تبلیغی - مدنی» و «فعالیت های سیاسی».

فصل دوم:

بررسی ادبیات سیاسی-اجتماعی اخوان المسلمین و چند اندیشمند برجسته اخوانی

در این بخش به مروری بر نظریات چهار نفر از دو نسل فکری متفاوت اخوان می پردازیم؛ حسن البنا و سید قطب از نسل سنتی اخوان که اکنون در قید حیات نیستند و یوسف القرضاوی و راشد الغنوشی از نسل جدید و در قید حیات اندیشه اخوانی. (قرضاوی از جمله کسانی است که در زمانی که البنا در قید حیات بود و به عنوان رهبر اخوان فعالیت می کرد، در کنار او و از جمله پیروان او بود، اما این واقعیت نافعی این مدعای ما نیست که قرضاوی از لحاظ فکری متعلق به نسل بعد از حسن البنا است که در برخی از دیدگاههای بحث برانگیز او به تجدید نظر پرداخته است). همچنین به بررسی مختصری از آرا و اقدامات خود سازمان اخوان المسلمین نیز به عنوان یک گروه دارای اندیشه های اسلامی - سیاسی پرداخته ایم. قصد ما از بررسی آرای این چهار نفر و خود تشکیلات اخوان المسلمین این است که تا حدودی با ادبیات و اسلوب فکری چند نفر از مهمترین اندیشمندان و فعالین حرکت و اندیشه اخوان و نیز خود سازمان اخوان آشنایی حاصل گردد و نیز این نکته مشخص گردد که جماعت دعوت و اصلاح ایران، از لحاظ فکری و سیاسی به کدام یک از این اسلوب های فکری کمابیش متمایز نزدیک تر است. در بررسی های ما همانگونه که در ادامه بیان خواهد گردید، مشخص گشت که جماعت دعوت و اصلاح ایران، به نسل جدید اندیشه اخوان، یعنی کسانی چون یوسف القرضاوی و راشد الغنوشی نزدیک تر است و در واقع در بسیاری از موارد به تقلید فکری و سیاسی از آرا و اقدامات آنها می پردازد. همچنین در هنگام مرور اندیشه های این چهار نفر، مشخص گشت که یک سری مسائل در کانون بحث و توجه همه آنها قرار دارد، از جمله: حکومت اسلامی، حقوق و وظایف زنان، غرب و صهیونیسم، علم و دانش غربی و نسبتش با اسلام و... که محقق در مصاحبه های خود با رهبران جماعت دعوت و اصلاح ایران، همین موارد را در مرکز گفتگوهایش با آنها قرار داد. بنابراین یک پیوستگی آشکار بین این بخش با سایر بخشهای این تحقیق وجود دارد.

ما از بررسی اندیشه های حسن البنا آغاز می کنیم و در ادامه به ترتیب به سازمان اخوان المسلمین، سید قطب، یوسف قرضاوی و راشد الغنوشی نیز می پردازیم.

۲-۲ حسن البنا (۱۹۴۹-۱۹۰۶)

حسن البنا معتقد است که اخوان دو هدف عمده دارد: ۱- میهن اسلامی از زیر سلطه ی هر بیگانه یی آزاد شود. ۲- در این میهن آزاد حکومت اسلامی ای برپا شود که به احکام اسلام پایبند باشد و نظام اجتماعی اسلام را عملی و ارزشهای اسلامی را تبلیغ کند.

همچنین علاوه بر این اهداف عمومی از اهداف ویژه یی نیز نام می برد مانند: اصلاح سیستم آموزشی، مبارزه با فقر، نادانی، بیماری و جرم.

سپس او از دو دسته ابزار برای تحقق این اهداف نام می برد: ۱- ابزار عمومی که عبارتند از ایمان عمیق، تکوین و ساماندهی دقیق، تلاش پی گیر ۲- ابزار جانبی که خود به ابزارهای سلبی و ایجابی و نیز ابزارهای نرم و ملایم و خشن و انعطاف ناپذیر تقسیم میشوند (بنّا، ۱۳۸۸: ۱۸۸-۱۸۶).

بنّا تعاریف محدود از اسلام که دایره شمول آن را پایین می آورد نمی پسندد و خود اسلام را این گونه تعریف می کند: «ما بر این باوریم که احکام و آموزه های اسلام، فراگیر است و همه ی امور دنیوی و اخروی مردم را سامان می دهد و آنان که می پندارند این آموزه ها فقط شامل جنبه های عبادی یا روحی است اشتباه می کنند. اسلام اعتقاد است و عبادت، میهن است و نژاد، دین است و دولت، روحانیت است و عمل، و قرآن است و شمشیر» (بنّا، ۱۳۸۸: ۲۰۰).

بنّا می گوید که دلایل او برای فراگیر بودن اسلام از چهار منبع اخذ شده اند: ۱- قرآن ۲- سنت ۳- سیره سلف صالح ۴- متن کتب قدیم و جدید فقه (رزق، ۱۳۸۴).

او در دفاع از سیاسی بودن اسلام میگوید: «مسلمانی مسلمان کامل نیست مگر آنکه «سیاسی» باشد و در شئون امت خود دورنگر باشد و بدان اهتمام ورزد و نسبت بدان غیرت و حمیت نشان دهد» (رزق، ۱۳۸۴: ۸۱). و نیز در جای دیگری میگوید: «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).

او میگوید: «حکومت «قلب» همه اصلاحات اجتماعی است زیرا اگر حکومت؛ تباه و فاسد باشد تمام کارها تباه می شود و به فساد می گراید و اگر صالح باشد تمام کارها به درستی می گراید» (رزق، ۱۳۸۴: ۹۳).

حسن البنا معتقد است که «دین بخشی از نظام اسلام است و اسلام همچنان که امور دنیا را سامان می دهد امور دین را نیز سامان می بخشد» (بنّا، ۱۳۸۸: ۲۴۸).

از نظر او پایه های نظام حکوت اسلامی سه چیز است: «الف- مسئولیت زمامدار، ب- وحدت امت، ج- احترام به خواست و اراده ملت» (بنّا، ۱۳۸۸: ۲۶۵).

فروپاشی خلافت اسلامی عثمانی اثر بسیاری بر البنا بر جای گذاشت. او در فکر احیای خلافت اسلامی بود. از اهداف اخوان از همان آغاز تشکیلش تجدید حیات حکومت اسلامی ای بود که بین ملتهای مختلف مسلمان تقسیم نشده باشد. بنا در این زمینه گفته است: «اخوان المسلمین بر این باورند که رمز وحدت اسلامی و نماد پیوند ملت های اسلامی، خلافت است. یعنی خلافت، نشانه و رمز اسلام است. باید مسلمانان در باره ی آن بیاندیشند و به آن اهتمام ورزند. خلیفه بنیان بسیاری از احکام دین خداست» (بنّا، ۱۳۸۸: ۲۲۹).

آنچه البنا در مورد ویژگیهای یک حکومت مطلوب مدنظر دارد با آنچه در فلسفه سیاسی مدرن غرب در باره حکومت مطرح است متفاوت است. «وظیفه عمده دولت به مفهوم جدید آن در اندیشه غربی پاسداری از حقوق

و آزادیهای فردی و تأمین امنیت است؛ اما او (البنا) عمده ترین هدف و وظیفه دولت را ارشاد و هدایت مردم و دعوت آنها به پذیرش و عمل به احکام و مقررات دینی می داند. در واقع کارکرد اساسی حکومت در اسلام وجهی هنجاری، دینی و ارشادی دارد، مسئله ای که در اندیشه رایج سیاسی در عصر مدرن امری خصوصی تلقی می شود و دولت با آن سرو کاری ندارد. البنا در این باره می گوید: «ما در صدد برپایی حکومت اسلامی هستیم، حکومتی که مردم را به مسجد دعوت و آنها را هدایت و ارشاد می کند» (خسروی، ۱۳۸۴).

بنا بر اساس همین اعتقاد خود به فراگیر بودن اسلام اخوان المسلمین را نیز طوری سازمان داد که به جنبه های مختلف فعالیت های بشری پردازند و منحصر به یک زمینه خاص نشوند. از همین روست که البنا هنگام معرفی و بیان مختصات جماعت اخوان المسلمین آن را این گونه توصیف می کند: ۱- دعوتی است سلفی؛ زیرا مردم را برای بازگشت به سرچشمه ی صاف و ناب کتاب و سنت فرا میخواند. ۲- روش اخوان المسلمین روش اهل سنت است؛ زیرا در هر چیزی روش و سیره ی پاک پیامبر را جست و جو و خود را در حد امکان به آن پایبند می کنند به ویژه در بخش عقاید و عبادت ها. ۳- شیوه ی اخوان المسلمین شیوه ای صوفیانه است؛ زیرا آنان معلمان طهارت نفس، صفای دل و اهل عمل هستند، از خلق روی بر گرفته اند، و برای آفریدگار محبت می ورزند و بنیان رابطه ی آنان را خیر تشکیل می دهد.

۴- اخوان المسلمین گروهی سیاسی است... ۵- اخوان المسلمین گروهی ورزشی است... ۶- اخوان المسلمین انجمنی علمی و فرهنگی است... ۷- اخوان المسلمین شرکتی اقتصادی است... ۸- اخوان المسلمین اندیشه یی اجتماعی است... (بنا، ۱۳۸۸).

بنا حرکت نظامی و مسلحانه را منوط به فرارسیدن زمان مناسب می داند. از نظر او دعوت باید از سه مرحله بگذرد: ۱- مرحله ی تبلیغ و معرفی اندیشه و رساندن آن به طبقات مختلف. ۲- مرحله ی تکوین، گزینش پشتیبانان و سربازان دعوت و تنظیم صفوف دعوت شدگان. ۳- مرحله ی اجرا، عمل و نتیجه گیری (تنفیذ) (بنا، ۱۳۸۸).

در صورت طی این مراحل مختلف اخوان می تواند دست به عمل انقلابی و جهاد بزند. البنا در سخنرانی ای که در همایش پنجم اخوان المسلمین ایراد کرده است این نکته را بیان کرده است: «آن هنگام که شما اخوان المسلمین، سی صد دسته {چهل نفری} داشتید که از لحاظ روحی، عقیدتی، ایمانی، فکری، عملی، فرهنگی، جسمی، تمرینی، و ورزشی به طور کامل مجهز بودند از من بخواهید که فرمان سوار شدن بر امواج دریاها را صادر کنم، به خواست خداوند من این کار را به انجام میرسانم...» (بنا، ۱۳۸۸: ۲۱۱).

بنا پیروان اخوان را با توجه به پختگی و پیشرفت در تربیت و آگاهی و سلوک و خدمت، به مراتب متفاوتی تقسیم نموده بود: عنوان «برادر مجاهد یا صادق» در بالاترین مرتبه قرار داشت و رساله ی «التعالیم» را برای آن عده از پیروان اخوان المسلمین نوشته بود (قضاوی، ۱۳۸۱: ۱۲۳).

به نظر میرسد آنچه مد نظر حسن البنا بوده است، نوعی کنترل و نظارت فراگیر بر جامعه در تلاش برای منطبق کردنش با معیارهای یک جامعه آرمانی اسلامی بوده است. او در رساله به سوی نور (نحو النور) که در آن رئوس برنامه های اصلاحی خود را بیان میدارد از لحاظ اصلاحات اجتماعی، این موارد را پیشنهاد می کند: تجدید نظر در برنامه های آموزشی دختران و پسران و ضرورت جدا کردن بسیاری از برنامه های آموزشی دختران از برنامه های آموزشی پسران، پاکسازی آواز خوانی ها و گزینش آن ها و سختگیری در مورد آن، کنترل مراکز تئاتر و فیلم های سینمایی در تهیه و پخش نمایش و فیلم های مبتذل، توقیف نمایش های تحریک آمیز و کتب شبهه آفرین و فاسد و روزنامه هایی که موجب اشاعه ی جرم و برانگیختن شهوت و فحشا می شوند، تعیین ساعات باز و بسته شدن قهوه خانه های عمومی و... (بنا، ۱۳۸۸).

در زمینه آزادی فعالیت های سیاسی، حسن البنا دیدگاه نسبتاً سخت گیرانه ای دارد. از مشهورترین موارد در این زمینه موضع گیری او نسبت به احزاب مصر است. او از فاروق، پادشاه مصر خواست که تمام احزاب موجود در مصر را منحل کند چرا که حزب گرایی باعث تباه شدن 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 چارچوب یک حزب واحد ملی اسلامی عمل کنند. البنا به ائتلاف احزاب هم رضایت نمی دهد چرا که از نظر او هر ائتلافی شکننده است و راه حل صرفاً در انحلال احزاب است (بنا، ۱۳۸۸).

از ویژگیهای تفکر البنا، دیدگاه نه چندان مثبت او نسبت به تمدن غرب است، هر چند که او معتقد است که مسلمانان باید جنبه های مثبت تمدن غرب را فراگیرند با این وجود خود او مهمترین ظواهر تمدن غرب را این گونه بیان می کند: الحاد و شک در مورد خدا، بی بند و باری و غوطه ور شدن در لذت ها، ترجیح منافع فردی بر منافع جمعی، ربا خواری و مشروع و پایه ی هر معامله یی دانستن آن و... (بنا، ۱۳۸۸).

دیگاه حسن البنا تا حدودی مرد سالارانه است. این را از همان ابتدا که نام این سازمان را «اخوان المسلمین» نامید، می توان دریافت. خود او در خاطراتش میگوید که این نام، ناخودآگاه بر زبانش جاری شد. (بنا، ۱۳۷۱: ۱۰۰). این نام ناخودآگاه بیان شده، بسیار روشنگر است و خود نشانه ای است از ناخودآگاه مرد سالارانه او.

او در رساله «زن مسلمان» میگوید که باید به زنان امور ضروری مانند خواندن، نوشتن، حساب کردن، دین، تاریخ، تدبیر امور منزل، امور بهداشتی، تربیتی، بچه داری را آموخت و همچنین معتقد است که زنان سلف صاحب بخش عظیمی از علم، فضیلت و فقه بوده اند. سپس او میگوید که خارج از این علوم زن به سایر علوم نیاز ندارد. علوم از جمله آموزش زبانهای مختلف، تحقیقات فنی و حقوق و قوانین. در این زمینه اگر اطلاعاتی در حد عموم داشته باشد کافی است (بنا، ۱۳۸۸). استدلال او این است که باید به زن علوم را

آموزش داد که با وظایفی که خدا برای او قرار داده است مطابق باشد یعنی خانه داری و بچه داری: «اسلام برای زن مسئولیت اساسی و متناسب با طبیعت او قرار داده و آن رسیدگی به امور منزل و فرزندان است» (بنا، ۱۳۸۸: ۳۴۱).

دیدگاه البنا نسبت به فلسفه و منطق چندان مثبت نیست. او در نقدش از تصوف، از آمیخته شدن آن با فلسفه و منطق ایراد می گیرد: «اندیشه صوفیگری در مرز علم سلوک و تربیت متوقف نگردید که اگر در همان حد متوقف می شد، هم برای خودش خوب بود و هم برای مردم. لیکن پس از عبور اولیه از آن حد گذشت و به تجزیه و تحلیل ذوق و علایق پرداخت و آنرا با علوم فلسفه و منطق و میراث امتهای قبلی و افکار آنها ممزوج ساخت و دین را با غیردین آمیخت و روزه های وسیعی برای هر زندیق و ملحده و فاسدالرأی و عقیده گشود تا به نام تصوف و دعوت به زهد و قناعت از این در وارد شوند» (بنا، ۱۳۷۱: ۲۷).

اوبر اساس همین دیدگاه منفی اش نسبت به فلسفه، در همایش ششم اخوان در ژانویه ۱۹۴۱ گفت که اسلام از خشک اندیشی خشک اندیشان و وانهادگی اباحیان و پیچیدگی متفلسفان به دوراست (بنا، ۱۳۸۸). در زمینه علوم و دانشهای مختلف نیز بنا خاطر نشان می سازد که قرآن توانسته است تمامی علوم جهان را در یک آیه بگنجاند (موسی الحسینی، ۱۳۸۷).

۲-۳ اخوان المسلمین

سازمان اخوان المسلمین؛ میراثی که حسن البنا از خود بر جای گذاشت، در مقاطعی از تاریخ فعالیتش چنان گسترده شد و در کارش توفیق یافت که موجب حسد و ترس احزاب و گروههای گوناگون و حتی حکومت شد. در سال ۱۹۴۸، روزنامه آخرالساعه (که بعدها ارگان حزب سعد گردید) پس از انحلال جمعیت با لحن نیشداری نوشت: «این نهضت تنها یک حزب نبود، بلکه به کشوری می مانست، چراکه همه گونه تشکیلات لازمه یک کشور را از ارتش گرفته تا مدرسه و کارخانه و مؤسسه بازرگانی و بیمارستان، یک جا در اختیارداشت (آقای و خسروی، ۱۳۶۵: ۱۸).

اخوان المسلمین نسبت به مسئله زنان، در مقاطع بسیاری از تاریخ فعالیت گذشته اش موضع گیری محافظه کارانه داشته است و همین امر انتقاداتی را همواره متوجه آنها کرده است. موضعگیری آنها نسبت به این مسئله در زمان روی کار آمدن سادات و بحث بر سر تنظیم قانون اساسی، یکی از آن موارد است. آنها با متن دوم ماده قانون اساسی که به شرح زیر بود مخالفت کردند: «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 زمینه های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، و اقتصادی زندگی بدون لطمه زدن به شریعت اسلامی حفظ کند» (همان: ۱۳۳).

ریچارد میشل مینویسد که از نظر اخوان وظیفه اصلی و اساسی زن، خانه داری و اداره منزل است. او به بیان این نکته می پردازد که اخوان خود بارها اعتراف کرده اند که «نهضت اسلامی زنان نتوانسته «طبقه روشنفکر

و تحصیلکرده» را به خود جذب نماید و زنان مصری همواره به «سازمان زنان» به عنوان یک حرکت ارتجاعی و بازگشت به «نظام حرمسرا» و نه به عنوان تنها راه راستین برای آزادی زن نگریسته اند. سازمان زنان نتوانسته بود نفوذی چون نفوذ خود سازمان برادران در میان جوانان، بویژه دختران مصری داشته باشد.^{۱۳۹۰(۲): ۳۷} میشل معتقد است که سازمان زنان بیشتر اهمیت تشکیلاتی برای اخوان داشت، زیرا به مثابه «آزمایشگاهی» برای تبیین و ارائه نظریات سازمان در باره زن به کار می رفت (میشل، ۱۳۹۰(۲): ۳۷).

حسن الهضیبی، مرشد عام اخوان پس از حسن البنا نیز در مورد «حقوق زن» معتقد بود که «جایگاه طبیعی زن» خانه اوست، اما اگر بعد از فراغت از فعالیت در داخل خانه، توان و زمان کافی برای پرداختن به فعالیت های اجتماعی داشته باشد، می تواند در چارچوب حدود شرعی و به شرط حفظ کرامت و اخلاق اسلامی خود، به آن بپردازد (میشل، ۱۳۹۰(۲): ۲۰۵).

امروزه ایده «جایگاه طبیعی زن» در تحولات جهانی ای که حوزه های متفاوت از جمله خانواده را نیز در بر گرفته مورد سؤال و تردید جدی واقع شده است.

از زمان البنا علیرغم اینکه اخوان المسلمین بیان کرده است که نژاد مسلمان عقیده اوست و اسلام مرز نمی شناسد، با این حال و حدت عرب همواره برای آنها از اولویت برخوردار بوده است و وحدت عرب را مقدمه رسیدن به وحدت جهانی دانسته اند. این سیاست در مواقع تاریخی حساسی سبب اعتراضاتی به موضعگیریهای اخوان شده است، از جمله در زمانی که کردهای عراقی زیر تهاجم رژیم صدام بودند، اخوان المسلمین به اخوانی های کردستان عراق اجازه جهاد بر ضد صدام را نداد و همین امر باعث انشعاب در اخوان کردستان عراق شد. انشعابیون معتقد بودند که مسئله کرد و ستمی که در عراق بر او رفته است برای اخوان عرب مهم نیست. رهبر این انشعابیون شیخ عثمان عبد العزیز بود که «بزوتنه وه ی ئیسلامی» (جنبش اسلامی) را رهبری می کرد.

این سازمان در سالیان گذشته موضع گیریهای نسبتاً خصمانه ای نسبت به غیر مسلمانان و بویژه یهودیان اخذ کرده است. از اکتبر ۱۹۷۶ ستونی تحت عنوان «اسرائیل امروز و فردا» (اسرائیل الیوم و غدا) در نشریه «الدعوه» ارگان اخوان المسلمین به چاپ رسید که تمامی جنبه های رسوایی اسرائیل را افشا می کرد. در این ستون بویژه یادآوری شده است که تمام یهودیان همانند مناخیم بگین خون اعراب را ریخته و سرزمینهای آنان را غصب کرده اند... تمایل به خیانت و تجاوز در اعماق روح هر یهودی نهفته است و بین بن گوریون و بگین تفاوتی وجود ندارد (کپل، ۱۳۷۵: ۱۳۱).

آنها همچنین نسبت به مارکسیست ها رویکرد خصمانه ای داشتند. «اگر ضرورت می داشت که مدرک و دلیل بیشتری راجع به ویژگی پلید کمونیسم ارائه شود، مجله الدعوه آن را برای خوانندگان خود ارائه می داد و به آنها

یادآوری می‌کرد که مارکسیسم و صهیونیسم یک ریشه مشترک دارند، تفکر مارکسیستی نوعی اجتهاد در یهودیت است و پدربزرگ مارکس یک خاخام بود» (کپل، ۱۳۷۵: ۱۴۴).

البته اخوان معتقد بود که از دستاوردهای مثبت غربی‌ها نباید غافل شد. برنامه‌ها و راهکار فرهنگ و تمدن اسلامی در کتب و منابع اخوان وجود دارد و بر پایه‌ی برخی از اصول قرار گرفته است. یکی از آن موارد عبارت است از: «گزینش امور و مسائلی از تمدن غرب، زیرا همه آنچه را که در غرب وجود دارد برای ما قابل قبول نیست و همه‌ی امور آن را نیز نمی‌توان مردود شمرد، بلکه آنچه با اصول و ارزشها و شریعت ما سازگار است و برایمان سودی در بر دارد می‌پذیریم و آنچه با دین ما در تضاد قرار دارد مردود و غیر قابل قبول می‌شماریم. مهمترین چیزی که می‌توان از آن بهره گرفت، جوانب علمی و تکنولوژی و اداری است که استفاده از آن جوانب به صورتی هرچه بهتر هم فریضه است و هم ضرورت. هرچند کالایی بوده اند متعلق به خود ما که اینک دوباره به ما بازگردانده می‌شوند» (قرضاوی، ۱۳۸۱: ۴۵۵-۴۵۴).

همانگونه که مشاهده می‌شود اخوان المسلمین نسبت به استفاده از تکنولوژی‌ها و سایر دستاوردهای تمدن غرب نگرش باز و پذیرنده‌ای دارد و این موجب تفاوت آشکاری در بین اخوان و برخی گروههای رادیکال اسلامی که به طور کلی با تمدن غربی به مخاصمه می‌پردازند می‌شود.

اخوان المسلمین، در بسیاری از جوانب سیاسی و تشکیلاتی، از سایر احزاب و گروههای سیاسی الهام گرفته است. از لحاظ فکری نیز برخی اندیشه‌های اسلام گرایانه آنها واکنشی به سایر جریانات جهانی مانند سوسیالیسم و سرمایه داری و... است. آنچه اسحق موسی الحسینی در باره تشکیلات مخفی اخوان می‌گوید تأییدی است بر این دیدگاه: «در یک مورد جای شک وجود ندارد، و آن این که، همان گونه که قبلاً اشاره شد، آنها از تمام سازمانها، چه غربی چه شرقی، چه اسلامی و چه غیر اسلامی، برای الگو برداری از تشکیلات خود بهره گرفتند. شیوه‌های تشکیلاتی آنها ترکیبی از سلفیه، صوفیگری، باطنیه، نازیها و شاید هم کمونیستها باشد... البنا با تیزهوشی و مهارتی خاص سازمان خود را در فاصله میان دو سیستم نازی- فاشیسم و کمونیسم گذاردا. از جهتی منتقد بیرحم هر دو سیستم بود. او به نازیها به خاطر اندیشه نژادپرستانه شان می‌تاخت و می‌گفت که طرز تفکرشان تنها می‌تواند نژادهای انسانی را در راه یک توهم به جنگ وادارد. به کمونیستها به خاطر الغای مالکیت خصوصی و ضدیتشان با مذهب حمله می‌برد... از سوی دیگر، البنا این دو مکتب را بررسی کرده و از همه آنها بهره گرفته بود. از مکتب نخستین (فاشیسم) نظم و اطاعت، و یا عملاً نوعی شبه دیکتاتوری را گرفت و با شرایط ویژه‌ی خویش سازگار کرد و از مکتب دوم (کمونیسم) همکاری میان طبقات و برادری انسانها در همه جهان بدون تبعیض میان مردم را پذیرفت. او تشابه برخی اصول پذیرفته شده خود را با اصول برخی از مکاتب فکری و سیاسی غرب، تشابهی صرفاً صوری می‌دانست. نمونه‌هایی از این اصول چنین اند: نخست- مالیات تصاعدی، دوم- مالیات بر ارث غیر منقول، سوم- حمایت از مالکیتهای کوچک و محدود کردن املاک بزرگ، چهارم- توزیع ثروت دولت میان مزارع کوچک، پنجم- بهره برداری از منابع ثروت... واقعیت این است که البنا می‌دانست چگونه بین سوسیالیسم و مذهب ارتباط برقرار سازد. او می‌دانست که چگونه

سوسیالیسم را در پاکت مذهب بسته بندی کند. این مسئله یکی از ویژگیهای مشخصه جنبش و شاید یکی از دلایل عمده موفقیت درخشان آن باشد» (حسینی، ۱۳۸۷: ۱۶۵-۱۶۱).

میشل نیز در این زمینه چنین می نویسد: «برداشت اخوان از غرب و تمدن غربی، اهمیت ویژه ای دارد، چرا که بیشتر ویژگی های جنبش اخوان، چه در پندار و چه در گفتار، واکنشی بود به تهاجم نیروها و ارزش های غربی علیه شرق» (میشل، (۲)، ۱۳۹۰: ۱۳۸).

۲-۴ سید قطب (۱۹۶۶-۱۹۰۶)

سید قطب در طول زندگی خود دوره های فکری متفاوتی را پشت سر گذارد و از یک نویسنده سکولار به یک اسلام گرای رادیکال تحول پیدا کرد. از آنجا که لزومی ندارد در این پژوهش، به دوره های متفاوت فکری سید قطب بپردازیم، بیشترین تأکید را بر مهمترین و حادثه سازترین کتاب او، یعنی «نشانه های راه» (المعالم فی الطريق) گذاشته ایم، ضمن آنکه گریزی به دیگر دیدگاههای او نیز خواهیم زد. کتاب نشانه های راه تأثیر بسیاری بر جریان های رادیکال اسلامی در طول قرن بیستم گذاشت. تا آنجا که بسیاری از منشعین و مخالفین تندرو اخوان المسلمین، بر مبنای همین کتاب اخوان المسلمین را متهم به محافظه کاری و انحراف از ایده های سید قطب نمودند. اکنون ما به گونه ای دقیق تر به برخی از دیدگاههای مطرح شده در این کتاب می پردازیم.

«ما امروز در جاهلیتی همانند جاهلیت قبل از اسلام و بلکه وحشتناکتر از آن، گرفتار شده ایم. هر چه در پیرامون ماست همه جاهلیت است... ایده ها و عقاید مردم، عادات و تقالید آنها، منابع فرهنگی آنها، هنرها و ادبیات آنها، شریعتها و قوانین آنها و حتی سهم عمده ای از آنچه که ما فرهنگ اسلامی و منابع اسلامی و فلسفه اسلامی و طرز فکر اسلامی می نامیم، همه ساخته همین جاهلیت هستند!!» (قطب، ۱۳۹۰: ۱۸).

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

سید قطب را در منتهی الیه رادیکال طیف اسلام گرایان قرار داده اند. کتاب «نشانه های راه» او را بیانیه (مانیفست) بنیادگرایی اسلامی نامیده اند.

او نسبت به نزدیک شدن اسلام و جاهلیت به همدیگر هشدار می دهد. «اولین گامهایی که باید در این راه برداریم آن است که همیشه در قبال جامعه جاهلی و ارزشها و ایده های آن، احساس برتری داشته باشیم و از ارزشها و ایده هایمان کم یا زیاد عدول نورزیم که در میانه راه به همدیگر برسیم. زنهار، اصولاً راه ما و راه جماعت جاهلیت کاملاً

از هم جداست و لذا اگر حتی یک قدم هم با آن همراه بشویم، تمام برنامه را از دست می دهیم و راه را بکلی گم می کنیم» (همان: ۲۰).

اولین واکنش عمده در مقابل کتاب سید قطب در درون خود اخوان المسلمین، از سوی حسن الهضیبی مرشد عام اخوان صورت گرفت که در کتاب «دعوت کنندگان نه قضاوت کنندگان» (دعاة لا قضاة) مستقیماً به دیدگاههای ابولاعلی مودودی و از خلال آن و غیرمستقیم به دیدگاههای سید قطب تاخت. چرا که سید قطب، شهید بود و خرده گرفتن از شهید در آن زمان کار سهلی نبود. «هضیبی با عقیده سید قطب در کتاب معالم فی الطريق مخالف بود که می گفت: «جامعه ای که قانونش بر اساس شرع الهی وضع نشده، اسلامی نیست، حال هرچند افرادش ممکن است خود را مسلمان بدانند و یا بیش از حد روزه بگیرند، و به حج بروند» به نظر هضیبی هر کس چنین حرفی بزند مسلمان نیست» (کیل، ۱۳۷۵).

همچنین در سال ۱۹۸۲ عمر التلمسانی، مرشد سوم اخوان المسلمین، اینبار بر خلاف هضیبی، به طور صریح اظهار داشت که: «سید قطب به تنهایی به عنوان یک مرد مطرح بود، و بیشتر نماینده خود بود تا نماینده اخوان المسلمین» (کیل، ۱۳۷۵: ۶۶).

سید قطب نسبت به شیوه های حکومت داری مدرن غربی نظر مثبتی ندارد. «اگرچه سید قطب مشروعیت نظامهای چند حزبی را به کلی نفی نمی کند، اما به ضرورت وجود یک عنصر پیشتاز (vanguard) مذهبی که مردم را از جاهلیت به اسلام رهنمون کند، اعتقاد دارد. هر گروه یا نظام ایدئولوژیکی که ایدئولوژی اش بر مبنای اسلام نباشد، نباید اجازه عمل پیدا کند. اگرچه اقلیت های مذهبی می توانند دین شان را حفظ کنند، حق تشکیل حزب سیاسی را ندارند. قطب، آزادی هر فرد در بیان عقیده اش را به عوامل فهم ایدئولوژیک اسلام پیوند زده و به این نتیجه میرسد که تمام جوامع موجود در دنیا، جوامع جاهلی اند. در حالی که فقط یک حزب سیاسی (پشتاز یا طلیعه) می تواند ایدئولوژی اسلامی را به درستی تجسم بخشد، یک نظام چند حزبی که بر پایه ایدئولوژی های گوناگون است، عملی نیست. کتاب سید قطب معالم فی الطريق برنامه او برای پیشتازی یا طلیعه ای است که با پیروی از «جوهر حقیقی اسلام» و سازش ناپذیری در برابر دیگر ایدئولوژی ها و جوامع و شیوه های زندگی مشخص می شود... قطب به تمام شوراهای مستقیم یا مشورتی، اتحادیه ها، فدراسیون ها و دیگر ابزار اراده عمومی نظر مساعد دارد، ولی فقط در چارچوب ایدئولوژی اسلامی آنها را می پذیرد. ایدئولوژی های مبتنی بر اصول غیر اسلامی یا عقاید اسلامی ای که با تفسیر او از اسلام همخوانی ندارند، باید نفی شوند. با وجود این، مسلمانان باید از روش های فناوری و سازوکارهای غرب برای اداره شورا و اطلاع از دیدگاههای مردم بهره مند شوند» (مصلی، ۱۳۹۱: ۲۴۸).

یکی از انتقاداتی که همواره بر سید قطب و سایر اسلام گرایان مطرح بوده است این است که آنها هیچ برنامه مدوئی برای جامعه ایده آل اسلامی و مکانیسم عمل در این جامعه ندارند. این بی برنامهگی تا حدودی در نوشته های سید قطب نیز خود را نشان می دهد. سید قطب انتقادهای این چنینی را خدعه جاهلیت و جاهلان می داند و بر این باور است که مسلمانان نباید فریب آن را بخورند. از نظر او تئوری برنامه اسلام در

خلال حرکت متبلور می شود و چارچوب نظام در اثنای ممارست مشخص می شود و تشریعات، هنگام رویاروی شدن حیات اسلامی در میدان واقع با مشکلات واقعی آن، وضع می شود. از این رو دعوتگران اسلام باید عنوان «چرند و مسخره مدرنیته کردن فقه اسلامی» را برای جامعه ای که هنوز شریعت خداوند را نپذیرفته و قوانین دیگر را طرد نکرده، مردود بدانند. توجیه سید آن است که «آن ترها و پژوهشها و فقه متقنی که بر اساس اصول مدرن امروزی» باشد؛ بعدها در خلال ساختن جامعه اسلامی ایجاد خواهد شد و اکنون نباید نگران این مسائل بود که جز طرفداران جاهلیت، کسی این مسائل را پیش نمی کشد» (قطب، ۱۳۹۰).

این گونه کلی سخن گفتن می تواند به سود سید قطب تمام شود. چرا که او ضمن اینکه از حکومت‌های بشری موجود به خاطر اسلامی نبودن مشروعیت زدایی می کند، خود برنامه اسلامی جایگزینی ارئه نمی دهد که دیگران به نقد آن پردازند. بلکه صرفاً یک ایده کلی در باب لزوم بازگشت به اسلام راستین مطرح می شود. «این واقعیت که اسلامگرایان در اعلام جرم خود علیه حکومت بسیار دقیق هستند اما در ارائه برنامه خود بسیار بسیار عام و کلی سخن می گویند به نفع آنهاست. این موضع آنها را قادر می سازد تا به نقد کاستی های دولت، از بی کاری و مسکن گرفته تا فساد و توزیع نامتوازن ثروت پردازند بدون آنکه راه حل های خود را برای این مشکلات ظاهراً حل نشدنی ارائه کنند. آنها از تعابیر و نمادهای اسلامی برای ارائه یک راه حل اسلامی و اجرای شریعت بهره می گیرند اما دقیقاً نمی گویند که اینها در قالب سیاست های عینی به چه معناست» (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۰: ۳۵۹).

سید می نویسد که اسلام نمی تواند در یک «تئوری» محض تجسم پیدا کند آن چنان که کسانی از جهت اعتقادی و با انجام مراسم تعبدی آن را بپذیرند و در عین حال در ترکیب ارگانیک جامعه جاهلی حاکم نیز انضمام بیابند و لذا وجود آنها به این گونه - هرچند هم که تعدادشان انبوه باشد - نخواهد توانست عملاً به اسلام موجودیت بدهد (قطب، ۱۳۹۰).

افکار سید قطب بیشتر واکنشی است به دیدگاههای رایج جهانی. او اندیشه هایش را بر اساس مخالف خوانی با دیدگاههای رایج غرب سرمایه دار و شرق کمونیست ارائه کرده است. «سید قطب حاکمیت را دارای هفت ویژگی می داند: ربانیت، ثبات، شمول، توازن، مثبت گرایی، واقع گرایی و توحید. حقیقت این است که وی بیشتر این ویژگیها را در ضدیت و مخالفت با تمدن غربی ارائه و تقسیم بندی کرده است. به عنوان مثال «ربانیت» در ضدیت با مکتبهای فلسفی انسان باور غربی است. «ثبات» در مقابل نظریات تکامل قرار دارد. «توازن» در ضدیت با مکتبهای فلسفی و نگرش تک بعدی آنهاست. «مثبت گرایی» ضد منفی بافی اتوپیاهای فلاسفه است. «واقع باوری» ضد خیال پردازی فیلسوفان و ادیبان است» (مرادی، ۱۳۸۴: ۲۴۴).

در زمینه حقوق زن نیز دیدگاه قطب به این صورت است: «وقتی شالوده یک جامعه «خانواده» باشد و خانواده هم بر اساس «تخصصی بودن» کارها در بین زن و شوهر، سامان بگیرد و تربیت نسل آینده، مهمترین وظیفه خانواده تلقی شود، چنین جامعه ای براستی متمدن است... اما اگر زیربنای جامعه، روابط جنسی (موسوم به روابط جنسی آزاد) و زاد و ولد (نامشروع) باشد و روابط زن و شوهر بر اساس هوی و هوس و تحریکات جنسی شکل بگیرد و

«تخصصی بودن» وظایف و تکالیف خانوادگی در آنها در آنها منظور نگردد و زن، وظیفه خود را تنها آرایش و دلبری و فتنه انگیزی بدانند و وظیفه اساسی یعنی پرورش نسل آینده را کنار بگذارد و به انتخاب خودش - یا جامعه - ترجیح بدهد که مهماندار هتل، هواپیما یا کشتی بشود و انرژی خود را به جای «انسان سازی» در «تولید مادی» و «ساخت ابزار آلات» صرف بکند و بر این باور باشد که تولید مادی از «انسان سازی» مهمتر و ارزشمند تر است، چنین وضعیت و حالتی در مقیاس انسانی، عقب افتادگی تمدن و در اصطلاح اسلامی آن، «جاهلیت» به حساب می آید! (قطب، ۱۳۹۰: ۱۴۷).

در زمینه علوم انسانی رایج غربی، دیدگاه قطب، مبتنی بر طرد آن است. اما در مورد علوم تجربی و طبیعی مانند شیمی و فیزیک و زیست شناسی و ستاره شناسی و پزشکی و صنعت و زراعت و... معتقد است که فراگرفتن آنها اشکالی ندارد. البته اولویت این است که این علوم از فرد مسلمان فراگرفته شود، در غیر این صورت می تواند از غیر مسلمان نیز آنها را فرا بگیرد، چرا که از نظر او اینها «اموری هستند که مرتبط با تکوین دیدگاه فرد مسلمان از حیات و جهان هستی و انسان و غایت و جودی انسان و حقیقت وظیفه و نوع ارتباطات انسان با وجود پیرامون او و با خالق کل وجود، نمی باشند و با اصول و شرایع و نظامها و اوضاعی نیز که حیات فردی و اجتماعی او را سامان می دهند، ارتباطی ندارند و با اخلاق و آداب و تقالید و عادات و ارزشها و معیارهایی که بر جامعه او حکم می رانند و نمای این جامعه را می سازند، وابسته نیستند...» (همان: ۱۶۵). اما آن علوم می که در یک کلام می توان آنها را علوم انسانی غربی نامید، از آنجا که با شروط بالا همخوانی ندارند، از نظر او مذمومند. 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 - و تمامی مباحث «اخلاق» و پژوهش «ادیان تطبیقی» و «تفسیرها و سیستمهای اجتماعی» - البته نتایج عام بدست 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 می گیرند» (همان: ۱۶۶).

البته خود سید قطب و بسیاری از کسان دیگر که اندیشه هایی همانند او دارند علیرغم این نگاه حذفی به علوم انسانی، خود در زمینه سوژه های علوم انسانی مدرن مانند حکومت، اقتصاد، دموکراسی و... به نوشتن می پردازند.

این پاراگراف از سید قطب نیز به خوبی گویای اسلوب اندیشه اوست: «این حکایت که «فرهنگ یک میراث انسانی است» و میهن و نژاد و دین نمی شناسد، در صورتی صحت دارد که تنها علوم محض و کاربردهای عملی آن مدنظر باشد و از این منطقه به قلمرو تفسیرهای فلسفی متافیزیکی نتایج این علوم و تفسیرهای فلسفی از نفس انسان و نشاط و تاریخ او و به گستره هنر و ادبیات و جمیع تعبیرهای درونی انسان تجاوز نکنند ولیکن در ورای این تجاوز، یکی از دامهای صهیونیسم جهانی قرار دارد که می خواهد همه موانع - موجود در این راستا و پیشتر از آن موانع عقیده و جهان بینی اسلامی - را از میان بردارد تا یهود بتواند در کالبد تمام جهان که بدین سان تخدیر و بیهوش می گردد، نفوذ نماید و در آن به اعمال چالاکیهای شیطانی خود و در پیشاپیش آنها فعالیت ربوی بپردازد که قطعاً نتیجه آن نیز سرازیر شدن تمامی دسترنج بشریت به کام صاحبان مؤسسه های مالی ربوی یهود خواهد بود!» (همان: ۱۶۷).

سید قطب اصطلاحاتی مانند «سوسیالیسم اسلامی» یا «دموکراسی اسلامی» را، «فریب کاریهای رندانه و نوازش دادنهای 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 تعдіلات مختصری ایجاد می‌کند و یا با نظامها و اوضاع ساخته و پرداخته آنان شباهت دارد. حال آنکه از نظر سید انتقال از جاهلیت به اسلام، یک انتقال فراگیر و دامنه دار و کاملاً دگرگون کننده است (قطب، ۱۳۹۰).

انتقادهای او به سوسیالیسم اسلامی در موارد زیر خلاصه می‌شود: ۱- اسلام و سوسیالیسم دو نظام جامع تقسیم ناپذیرند و هیچ ترکیب یا سنتزی میان آنها ممکن نیست. ۲- ایمان به اسلام مبتنی بر تسلیم به اراده و حاکمیت خداوند است و سوسیالیسم یک عقیده دنیوی با منشأ غیر خدایی است. ۳- از لحاظ نظری، در واقع، امر دایر بر انتخاب میان یکی از دو نظام اسلامی و جاهلیت است. ۴- سوسیالیسم مانند کمونیسم و کاپیتالیسم زائده ای از اندیشه جاهلی است و به همان اندازه آلوده. ۵- سوسیالیسم در مصر با ناسیونالیسم همزاد است و ناسیونالیسم نیز خود یکی از اعتقادات جاهلی است. ۶- هرچند به سبب وقفه در رشد فقه اسلامی بعضی از اصول اسلامی نیازمند تفسیر و تعبیر مجدد است، اما وسیله رسیدن به این هدف توسل به فلسفه سیاسی غرب یا اندیشه های مادی نیست^۱ (مرادی، ۱۳۸۴).

۲- ۵ یوسف قرضاوی (۱۹۲۶)

یوسف قرضاوی متفکر مشهور جهان اسلام است که از طرفداران حسن البنا و از اعضای نهضت اخوان المسلمین بوده است که هرچند اکنون آوازه شهرتش از مرزهای اخوان المسلمین گذشته است و به عنوان یکی از متفکرین بزرگ جهان اسلام شناخته می‌شود اما هنوز هم خود را از لحاظ فکری از جرگه اخوانی ها می‌داند و در بسیاری از مسائل به عنوان مفتی و تئورسین اصلی اخوان مطرح است.

او نیز همچون حسن البنا معتقد است که اسلام ذاتاً سیاسی است و نمی‌توان از اسلام غیر سیاسی سخن گفت. او در کتاب مهمی که در مورد نهضت اخوان المسلمین تحت عنوان: «اخوان المسلمین؛ هفتاد سال دعوت و تربیت و جهاد» نوشته است، در این مورد می‌گوید: «اسلام همانگونه که خداوند آن را فرستاده و پیامبرش آن را ابلاغ فرموده اند، باید سیاسی هم باشد، زیرا تعالیم و شریعت آن شریعتی کامل و فراگیر و فقه و مقررات آن همه‌ی ابعاد زندگی از طهارت تا بنیان گذاری حکومت و رهبری را شامل می‌شود» (قرضاوی، ۱۳۸۱: ۲۶۴).

۱. در زمینه همین سوسیالیسم با پسوند اسلامی، مصطفی السباعی رهبر وقت اخوان المسلمین سوریه، تزی ارائه کرد با عنوان «سوسیالیسم اسلامی» و به بیان این نکته پرداخت که اسلام علاوه بر اینکه از امتیازات سوسیالیسم برخوردار است، در عین حال از آن کامل تر است و نقصهای آن را نیز ندارد (بحرانی، ۱۳۸۴).

قرضاوی از جمله متفکرانی است که معتقد است ایجاد حکومت اسلامی باید از دل یک جامعه اسلامی بجوشد نه اینکه بدون خواست مردم یک حکومت اسلامی از بالا بر آنها تحمیل شود. در واقع حکومت اسلامی تنها در صورتی قابلیت پیاده شدن 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 اندیشه ایجاد حکومت اسلامی مصالحه جویانه تر است و به خواست و نظر مردم تا حدودی اهمیت می دهد: «آماده سازی مردم و فراهم نمودن فضای لازم برای آن که حکومت اسلامی از خواست و اراده و انتخاب مردم سرچشمه بگیرد، ضرورت دارد. نه اینکه حکومت اسلامی به صورت تصمیم گیری از بالا بر ایشان تحمیل شود. سال هاست که از چنین راهکاری به عنوان «اندیشه ی تدریجی» و گام به گام در اجرای شریعت تعبیر می شود» (قرضاوی، ۱۳۸۱: ۱۹۰).

البته قرضاوی در این مسئله مورد منحصر به فردی نیست، بلکه اصولاً اخوان المسلمین به عنوان نماینده دیدگاه میانه رو در اسلام از همان زمان حسن البنا چنین عقیده ای را اتخاذ کرده است و چندان به تحمیل حکومت بدون خواست خود مردم نیاندیشیده است. تفاوت بیشتر در محتوای حکومت اسلامی از نظر این متفکرین است، یعنی در مرحله پس از استقرار حکومت اسلامی و طرح مباحثی چون آزادیهای فردی و جمعی، حق تشکیل احزاب، حقوق غیر مسلمانان، حقوق زنان و... دیدگاه قرضاوی در این زمینه نسبت به بسیاری از اسلام گرایان از جمله خود حسن البنا حاکی از یک تغییر مهم است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می کنیم.

او در ارتباط با آزادی تشکیل احزاب گوناگون در حکومت اسلامی موضع سهل گیرانه ای اختیار کرده است و حق تشکیل حزب را حق روایی می داند. در این زمینه دیدگاه قرضاوی نسبت به البنا که پیشتر ذکر کردیم آزاداندیشانه تر است و از میزان سختگیری موجود در اندیشه البنا کاسته است. قرضاوی در زمینه تشکیل احزاب می گوید: «زمان دیدگاه اجتهادی امام بنا در مورد ضرورت انحلال همه ی احزاب سیاسی و بوجود آوردن جبهه و ائتلافی واحد که بار مسئولیت آزاد سازی و اصلاحات را بر دوش گیرد و از پراکندگی که تنها دشمنان از آن سود می برند، دوری کند در واقع به سر آمده است... احزاب هم چیزی جز مذاهب و راهبردهایی در عرصه ی سیاست نیستند و در واقع مذاهب هم احزابی در میدان فقه به شمار می روند... من فکرمیکنم اگر امام بنا خودکامگی و سرکوب گری حزب واحدی را علیه نیروهای مردمی و مخالفین خود می دید، خود رأی و اجتهادش را قبل از همه- همچون ما- تغییر می داد» (قرضاوی، ۱۳۸۱: ۲۰۰-۱۹۸).

او بر خلاف برخی از مجتهدین اسلامی که دموکراسی را مصداق شرک و فرمانبری از غیر خدا می دانند، دموکراسی را شیوه مفیدی برای اداره امور می داند که با تعدیلاتی در آن می توان آن را برای جامعه اسلامی به کار برد. «لازم است که از دموکراسی روشها، راهکارها و ضمانتهایی را که با ارزشها و تعالیم ما سازگاری دارند بهره برداری نماییم و برای خود حق بررسی و تحقیق و تعدیل آنها را محفوظ بداریم و از بهره برداری از فلسفه آن

که ممکن است ناروایی را روا و روایی را ناروا و فرایضی را کنار بگذارد پرهیز کنیم» (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۱۷۵). قرضای مدرنیت را یک کل نمی داند و معتقد است که می توان بخشهایی از آن را برگرفت و بخشهایی را که با جهان بینی اسلامی سازگار نیست اخذ نکرد (قرضاوی، ۱۳۷۱).

البته دایره دموکراسی مورد نظر قرضای نیز کاملاً فراخ نیست و دارای محدودیت ها و موانع خاص خود است. برای مثال او برای انتخاب شوندگان و حتی انتخاب کنندگان در دموکراسی اسلامی مورد نظرش شرایطی را برقرار ساخته است: «از نظر اسلام انتخاب کننده و رأی دهنده همچون شاهد و گواهی دهنده است و باید از شروطی مانند: عدالت و حسن سلوک و رفتار برخوردار باشد... کاندیدای نمایندگی مردم نیز باید دارای صفات آگاهی و امانت داری یا «قوت و امانت» و به تعبیر دیگر از «تخصص و تقوی» برخوردار باشد. در غیر این صورت میدان برای ناآگاهان و ناپرهیزگاران خالی خواهد ماند» (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۶۳).

همچنین اجازه تأسیس حزب از نظر قرضای منوط به تحقق شرایطی است و امری کاملاً آزادانه و دلبخواهی نیست. دامنه فعالیت احزاب مشخص و محدود است: «به احزابی که مردم را به الحاد و بی بندوباری و بی دینی و رویارویی با ادیان آسمانی به طور عام و اسلام بصورت خاص و توهین و استهزا به مقدسات و مبانی عقیده و شریعت و قرآن و سنت دعوت کنند، اجازه فعالیت داده نمی شود» (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۱۹۶).

قرضاوی شرط مجتهد بودن را برای حاکم اسلامی شرطی ضروری می داند که فقط در شرایط ضروری از آن صرفنظر می شود. از این لحاظ او تفاوت چندانی با متفکران قبل از خود ندارد و همانند آنها می اندیشد: «اساساً حاکم و رهبر حکومت اسلامی باید با شریعت آشنایی داشته و برای شناخت احکام آن اهل اجتهاد باشد. خلفای راشدین و رهبران راه آنان در فقه و اجتهاد نیز امام و پیشوا بودند و به همین خاطر است که علمای فقه در مورد شرط مجتهد بودن خلفا و رهبران اتفاق نظر دارند و تنها در شرایط بسیار غیر عادی و ضروری است که از این شرط صرفنظر می شود» (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۵۳).

در حکومت اسلامی مورد نظر قرضای نسبت به حقوق زنان دیدگاه فراخ تری نسبت به بسیاری از فقها که معتقدند زن حق شرکت در فعالیت های عمومی و سیاسی و یا کاندید شدن برای مجلس را ندارد، مشاهده می شود. او این حقوق را برای زنان مجاز می داند ولی با یادآوری این نکته که این حقوق شامل تمام حقوقی که در مورد مردان وجود دارد نمی شود. برای مثال زن نمی تواند رهبر یا رئیس جمهور یک جامعه اسلامی شود: «هیچ دلیلی برای ممنوع بودن ولایت و سرپرستی و ریاست زنان بر مردان در خارج از چارچوب خانواده وجود ندارد، تنها موردی که به زنان حق ریاست داده نشده مقام «امامت عظمی» یا رهبری عمومی زنان بر مردان است» (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۲۸۰).

در زمینه شرط مرد بودن حاکم یا رهبر جامعه اسلامی دیدگاه قرضای مانند دیدگاه اکثر اخوانی ها و به طور کلی سایر اسلامگرایان است. این دیدگاه در بین اخوانی ها عقیده رایجی بوده است. برای مثال عبدالقادر عوده از رهبران اصلی اخوان نیز معتقد است که «مرد بودن» از شروط ضروری برای بر عهده

گرفتن رهبری جامعه اسلامی است. از نظر او حاکم باید مسلمان، مرد، بالغ، عاقل، رشید، سالم، عالم به فقه اسلامی، عادل و متقی باشد و علاوه بر آنها، از «مدیریت» نیز که شرط ضروری هر حکومتی است برخوردار باشد (میشل، (۲): ۱۳۹۰: ۱۸۵).

عوده در زمینه حقوق سیاسی زنان، محافظه کارانه می اندیشید و اصولاً قائل به حقوق سیاسی زنان نبود. او بر پیشگامی مرد بر زن در رهبری سیاسی تأکید میکرد و معتقد بود که: اگر هم به بانوان حق رأی داده شود فایده چندانی نخواهد داشت. مضافاً این که وی قبول نداشت که اسلام چنین حقی را برای زن مقرر داشته باشد (میشل، (۲): ۱۳۹۰: ۲۱۷).

در مورد حقوق اقلیتهای غیر مسلمان نیز وضع مانند زنان است، قرضای در این مورد هم نسبت به فقهای سخت گیر و انعطاف ناپذیر گشوده نظر تر است ولی حقوق آنها هم تمام و کمال نخواهد بود. ضمن اینکه اکثریت مجلس باید در دست «مردان مسلمان» باشد. «همچنانکه در مورد کاندیدا شدن زنان و رأی دادن آنها به زنان و مردان مسلمان گفتیم که این چنین کاری چنانچه اکثریت را همچنان مردان در اختیار داشته باشند، مانعی ندارد، در مورد اقلیتهای دینی هم که در جامعه اسلامی زندگی می کنند، صادق است... به نظر من این نمایندگی که نمایندگی عده ای از مردم در حوزه انتخابیه ی معینی است، به هیچ وجه ریاست و امارت به حساب نمی آید. و آن امارتی نیست که حدیث رسول خدا آن را مذموم می شمارد. زیرا نماینده مجلس نه امیر است و نه وزیر و نه قاضی و نه والی، بلکه نماینده منطقه و حوزه ای است که بر اساس وکالتی که از طرف آنها یافته است تا امرا و مسئولین و وزرا را مورد محاسبه قرار دهد (و در مورد طرحها و لوایحی که دولت به مجلس می دهد، اظهار نظر نماید و رأی بدهد)» (قرضای، ۱۳۷۹: ۳۳۳).

در مورد ارتداد نیز قرضای می گوید که اگر این عمل مربوط به فردی باشد که برای خودش موضعی را انتخاب نماید و در ذات و حقیقتش خطری متوجه مردم و جامعه نباشد چنین فردی با هر عقیده ای که داشته باشد به حال خود رها می شود. اما اگر آن فرد از اسلام برگردد و شروع به تبلیغ بر علیه اسلام در میان مسلمانان کند و آنها را از عقایدشان باز دارد با او برخورد می شود. چون در این حالت، ساختار معنوی این امت را به نابودی می کشاند و باعث اختلاف و تفرقه افکنی می شود (قرضای، ۱۳۸۴).

۲-۶ راشد الغنوشی (۱۹۴۱)

راشد الغنوشی متفکر تونس و رهبر حزب النهضة نیز از طرفداران حسن البنا و جریان اخوان المسلمین است. او نیز از جمله اسلامگرایانی است که معتقد است آزادی و حقوق بشر و حقوق زن در اسلام تضمین شده است و برداشت های تندروانه و انعطاف ناپذیر از اسلام را نمی پذیرد و در کتاب مهم «آزادیهای عمومی در حکومت اسلامی» به بیان دیدگاههای خود پرداخته است. او نیز بر خلاف حسن البنا معتقد است که باید به احزاب اجازه تشکیل و عضو گیری در حکومت اسلامی را داد. استدلال او این است که احزاب پاسخی به

فریضه ی امر به معروف و نهی از منکر هستند و 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 آن که روی سخن بخش عمده ای از امر به معروف و نهی از منکر با حکمرانان است، پس چگونه می توان برای اندرز دادن و نقد کردن آنان از ایشان اجازه خواست؟» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۴۲۰).

او بر خلاف سید قطب که علوم انسانی غربی را رد می کند و معتقد است که مسلمان را نیازی به استفاده از آن نیست، بر این علوم قلم بطلان نمی کشد، بلکه مسلمانان را تشویق به فراگیری این علوم و گشاده بودن بر روی بحث و تبادل نظر با صاحبان آرا و اندیشه های گوناگون می کند: «از حرکت های اسلامی این مطلوب است که بیشترین اهمیت را به تلاش های فکری بدهند چرا که از دیدگاه اسلام، دانش پیشاپیش کنش است. این مهم از رهگذر اهتمام به علوم انسانی و فلسفه، علوم اجتماعی، ادبیات و هنر و تبلیغ، درکنار دانش های تجربی و فن آوریهای نوین امکان پذیر می شود تا در نتیجه بتوانند تنوع و غنایی را که حقایق دینی سرشار از آن است تبلور بخشند و آشکار سازند... بایسته است اصل وحدت نوع بشر و وحدت حقیقت فلسفی، علمی و دینی در میان ما استواری یابد و این مسئله در اذهان رسوخ یابد که اسلام بیش از آن که به جنگ و مبارزه و به بستن فضاها فرا خواند، عرصه باز برخورد صاحبان اندیشه ها و اراده های آزاد و خیر خواه از هر مذهب و هر آیین است» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۴۴۱).

می توان در این زمینه دیدگاه او را با محمد غزالی از مشهورترین متفکران اخوان که او نیز در زمره اسلام گرایان میانه رو و معتقد به دموکراسی و عدالت و آزادی بیان و... است مقایسه کرد. غزالی دید منفی نسبت به مباحث مابعد الطبیعه و بحث های کلامی دارد و ظهور آن را ناشی از بطالت و بیکاری و بیعاری مسلمانان می داند که نه تنها هیچ دردی را از جامعه اسلامی دوا نمی کند بلکه اتفاقاً آثار سوء در تاریخ اسلام بر جای نهاده است: «یکی از موهبت های الهی به بزرگان سلف این بوده است که در مورد مسائل ماوراء الطبیعه به تعمق و کنجکاوی نپرداخته و برای پی بردن به حقیقت و کنه غیبیات تلاش نکرده اند، زیرا نسلی قرار گرفته بر راهکاری صحیح و دارای نگرش راه یافته بودند، نسلی که در عبادت و خشوع و التزام به اخلاق نیک و عدالت مطلق رابطه خود را با خدا و خلق خدا به بهترین وجهی استوار گردانیده بودند... اما چنانچه خود را به فلسفه و الهیات و مناظرات کلامی مشغول می کردند اسلام از جزیره العرب خارج نمی گردید و ممالک دیگر را از نور خود بهره مند نمی ساخت... بیکاری و بی عاری، مجادلات و مباحث کلامی بسیاری را پدید آورد که پیامدهای بسیار بدی در تاریخ و هویت ما به وجود آورد. می توان گفت که آن جنگ و نزاع ها، جهادی بود که در برابر آن دشمن وجود نداشت و یا جنگی کورکورانه بود که آتش آن بوسیله مجادله ها و مناقشه های بیخردانه، خانه های خودی را می سوزانید... نزاع هایی که می توان به تأکید خداوند سوگند یاد کرد که ما نیازی به آن نداشتیم، نزاع هایی که افراط و به بیراهه رفتن عقلی آنها را آفرید و مردم بسیاری را به آن مشغول گردانید و فرصت های بسیاری را برای بدست آوردن منافع دنیوی و اخروی از ایشان گرفت و به عنوان خاطراتی تلخ در کتاب های علم کلام باقی ماند... ما نظریه های کلامی را مردود و مذاهب فقهی را مقبول می

دانیم و سیستمی قانونمند را که لازمه تحول زندگی از حالتی به حالت دیگر است مطلوب می شماریم...» (غزالی، ۱۳۸۳: ۱۶۳-۱۵۵).

غنوشی نسبت به اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز دید مثبتی دارد و اگرچه به آن نقدهایی نیز دارد اما برخلاف برخی دیگر از اسلام گرایان - از جمله فتحی یکن - آن را توطئه جهانی بر علیه جهان اسلام نمی داند. در این زمینه راشد الغنوشی متفکر واقع نگرتری از بسیاری از اسلام گرایان دیگر است و نسبت به جهان مدرن و یا غرب به طور کلی از موضع تخاصم وارد نمی شود، بلکه به دستاوردهای تمدن غرب با دیده احترام می نگرد: «مقایسه میان مبانی حقوق بشر در اسلام و اعلامیه های معاصر حقوق بشر، این حقیقت را روشن ساخت که این دو، صرفنظر از استثناهایی محدود، عرصه گسترده ای برای تقارن و تلاقی دارند و همین امر سبب می شود اعلامیه جهانی حقوق بشر به عنوان نمونه از پذیرش گسترده نزد مسلمانان برخوردار باشد، البته مشروط بر آنکه شناخت دینی خود را تحول بخشند و درست کنند» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۴۵۰).

او علاوه بر اعلامیه ی جهانی حقوق بشر، نظام های کنونی دموکراسی موجود در غرب را نیز مثبت ارزیابی می کند و در این زمینه تفاوت او با حسن البنا آشکار است که دموکراسی غربی و کمونیسم روسی را همزمان رد می کرد. 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 از بیخ و بن بود. «در غیاب نظام اسلامی یا دموکراسی اسلامی، نظام دموکراسی غربی به همان وضعی که در غرب هست بهترین یا کم زیان ترین نظام است و این برای مسلمانان خواسته ای مشروع خواهد بود که همراه با دیگر هموطنان آزاده خود برای بدست آوردن آن مبارزه کنند، چه دست یافتن به چیزی هرچند ناقص و سپس تکامل بخشیدن به آن بهتر از آن است که به کلی از دست برود» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۴۵۴).

غنوشی حتی تلاش مسلمانان و یا احزاب اسلامی را، در شرایط کنونی جوامع اسلامی، در ائتلاف با احزاب سکولار برای تشکیل حکومتی غیر دینی یا سکولار، شرعاً مجاز می داند. از این لحاظ راشد الغنوشی تفاوت بسیاری با نسل اسلامگرایان پیش از خود دارد. او در نوشته های خود تأکید می کند که اولویت با تشکیل حکومت دموکراتیک است نه تشکیل حکومت اسلامی. «در کشورهای اسلامی هم که اکثریت جمعیت آنها مسلمان هستند، کشور در سلطه حکومت نظامهای دیکتاتوری متظاهر به اسلام و یا اساساً دیکتاتوری محضی است که آشکارا با اسلام دشمنی می کنند و گروههای اسلامی به تنهایی نمی توانند بر این نظامها پیروز شوند. آیا در چنین شرایطی شریعت، گروههای اسلامی را از آن باز می دارد که به هدف از میان برداشتن این گونه دیکتاتورپها و پایه گذاری حکومت هایی دموکراتیک و سکولار که دست کم به آزادیهای عمومی احترام می گذارند با احزاب غیر دینی هم پیمان شوند؟ هرگز چنین نیست و هیچ مانع دینی وجود ندارد... این گونه نیست که گزینه های مطرح در برابر گروههای اسلامی یکی حکومت اسلامی و دیگری حکومت غیر اسلامی باشد، بلکه گزینه های فراوی آنها یکی دیکتاتوری و

دیگری دموکراسی است، یعنی باید میان آنکه مسلمانان به عنوان یک دین و یک گروه سرکوب شوند و از میان بروند، و یا وضعیتی که بخشی از حقوق و آزادیها را برایشان تضمین می کند یکی را برگزینند» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۴۸۹).

آنچه مشهود است این است که راشد الغنوشی از در آشتی با دستاوردهای فکری و نهادی غرب بر آمده است. او بر این نکته انگشت می گذارد که اگر ملت تونس، او یا حکومت اسلامی را نخواستند، خود را به زور بر آنها تحمیل نمی کند و نتیجه خواست مردم را می پذیرد. «اگر من از سویی بدان ایمان دارم که می بایست احکام شرع موبه مو اجرا شود و از سویی دیگر به دموکراسی نیز اذعان دارم میان این دو هیچ تناقضی نیست، زیرا من میخواهم برداشت های خود را به ملت عرضه کنم تا آن را بپذیرد یا رد کند. بنابراین اگر آن را رد کرد به صحنه تلاش و مبارزه دیگری عقب نشینی می کنم و از راهها و ابزارهای دیگری چون تربیت، ساختن افراد، تبلیغ، توجیه و تعلیم برای ایجاد باور و برداشت مورد نظر خود بهره می جویم. اگر بازهم پذیرفته نشدم آمادگی آن را دارم که تا بی نهایت به تلاش خود ادامه دهم، زیرا من بدان ایمان دارم که دموکراسی، به رسمیت شناختن همگان است، دموکراسی برابری است، رقابت برای بدست آوردن قدرت است، اشتراک همگان در منابع ثروت و آزاد گذاشتن حق اقدام و تلاش اقتصادی برای همه است و پذیرفتن این حق برای ملت است که از میان طرحهای مختلف، بی آن که هیچ توصیه ای وجود داشته باشد یکی را برگزیند» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۴۴۵).

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 می کند که زن می تواند علاوه بر کاندید شدن برای نمایندگی مجلس، منصب قضاوت و نیز ولایت عامه (امامت یا ریاست حکومت) را نیز از آن خود کند. از این جنبه مشاهده می شود که دیدگاه غنوشی نسبت به قرضای نیز مرقی تر است که حقوق سیاسی زن را شامل ولایت عامه نمی داند. غنوشی در این باره میگوید: «در اسلام هیچ دلیلی وجود ندارد که بتواند قاطعانه زن را از ولایت عامه و شئون آن اعم از قضاوت و امارت محروم کند» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۱۶۰).

در اینجا نیز مقایسه دیدگاه او نسبت به محمد غزالی خالی از لطف نخواهد بود. غزالی با واگذاری پست های حساس به زنان مخالف است: «من طرفدار واگذاری مناصب مهم به زنان نیستم، چون زنان کامل اندک اند 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» (السنه النبویه بین اهل الفقه و اهل الحديث، به نقل از بحرانی، ۱۳۸۴: ۵۸۳)... «آشکارا می گویم که خارج ساختن زن از خانه برای کارهای زراعی، صناعی و تجاری و... به هیچ عنوان شایسته او نیست و موجب تقویت او نمی شود، 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 عهده گرفتن تربیت خانه و خانواده است، این امر نه صرفاً از شرع، بلکه منتج از طبیعت انسان است» (حقوق الانسان...، به نقل از بحرانی، ۱۳۸۴: ۵۸۳).

غنوشی در زمینه حقوق گروههای غیر اسلامی و حتی ملحد، نسبت به تشکیل حزب و تلاش در راه دفاع از منافع خود نیز دید گشاده تری دارد و اگرچه معتقد است که آنها از حقوق شهروندی کامل برخوردار

نخواهند بود، اما با این وجود معتقد است که آنها می توانند به صورت سازمان یافته در جهت پیشبرد دیدگاهها و منافع خود عمل کنند. او می گوید که گروههای غیر اسلامی این حق را دارند که در یک حکومت اسلامی، مسلمانان را به آیین و اندیشه خویش فرا بخوانند. «آیا شهروندان غیر مسلمان حکومت اسلامی که به این حکومت اعلام وفاداری کرده اند حق دارند، چنانکه بنابر نقل ابن عبدالبر، مشهور مذهب مالک است، به رغم مذهب و دیانت خود و هر چند بت پرست هم باشند برای خود حزب تشکیل دهند و یا برای رسیدن به حکومت در انتخابات شرکت کنند؟ از این حقیقت نباید غافل بمانیم که حکومت اسلامی مبتنی بر نگرشی عقیدتی سیاسی است و این اقتضا می کند که همه تشکلهای و گروههای تابع اصول و مبانی و رویکردهای اسلام باشند. کسانی هم که مسلمان نیستند برای برخورداری کامل از همه حقوق شهروندی و از جمله ارتقا یافتن به حق ریاست حکومت یا ریاست مجلس، یا فرماندهی ارتش و یا ریاست دیوان عالی کشور- برای نمونه- راهی جز آن ندارند که اسلام بیاورند. اما اگر راهی جز این برگزیدند کسی مزاحم انتخاب آنها نیست، مشروط بر اینکه حق اسلام به عنوان دین اکثریت جامعه را در مورد سازماندهی و رهبری زندگی عمومی به رسمیت بشناسند و در کار آن خلل و مانعی ایجاد نکنند. آنها پس از این پایبندی حق دارند برای مطالبه حقوقی از قبیل نمایندگی در مجلس که شریعت اسلام برایشان مقرر داشته است و یا برای رفع ستم از جامعه خود به تشکیل حزب اقدام کنند، چنانکه می توانند هم به عضویت احزاب اسلامی درآیند.

آیا غیر مسلمانان حق دارند مسلمانان را به آیین و اندیشه خود بخوانند؟ برخی بدان استناد که این امر مسلمانان را در دینشان با فتنه رویاروی می کند و در معرض ارتداد قرار می دهد این کار را ممنوع می دانند، چنان که این دیدگاه اغلب اندیشمندان اسلامی است. اما برخی دیگر هیچ مانعی برای آن نمی بینند. پیشتر از جمله طرفداران این نظریه از علامه مودودی و شهید فاروقی یاد کردیم و ما نیز همین دیدگاه را برمی گزینیم، مشروط بر آنکه همه به آداب عمومی گفت و گو پایبند باشند، چه، به رسمیت شناختن آیین یک کس برای او ضرورتاً مقتضی آن است که به وی اجازه داده شود از رهگذر آشکار ساختن خوبی های آیین خویش و بدی های آیین های مخالف، به دفاع از آیینی که دارد بپردازد، چنان که این شیوه، جوهره کار هر مبلغ است و می کوشد از طریق بیان خوبی ها و نقاط قوت آنچه دیگران را بدان فرا می خواند و همچنین اشاره به بدی ها و یا نقاط ضعف آنچه دیگران منادی اش هستند مردم را به عقیده و آیین خود متمایل سازد» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۴۰۸).

غنوشی در باره مسئله ارتداد و برگشتن مسلمانان از دین خود نیز معتقد است که این مسئله، یک مسئله ی سیاسی است و نه عقیدتی، بنابراین بر آن تعزیر جاری می گردد 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 می شود تا او را تعزیر کند یا آنکه جرمی عقیدتی است که حد آن را خدا تعیین کرده و امام چاره ای جز اجرای حد ندارد؟ به دو پاسخ به این مسئله اشاره می کند. دیدگاه اول دیدگاه عمده فقهاست که بر قتل مرتد و این که قتل او نوعی حد است اتفاق نظر دارند. غنوشی اما این دیدگاه را نمی پسندد. او طرفدار دیدگاه دوم است که معتقد است «ارتداد جرمی است که با مسئله آزادی عقیده که اسلام آن را به رسمیت شناخته

است ارتباطی ندارد و تنها مسئله ای 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 و بدین ترتیب، کیفر مرتد نه یک حد بلکه نوعی تعزیر است چنان که ارتداد هم جرمی سیاسی است که با جرم قیام مسلحانه بر ضد نظام حکومت و تلاش برای ایجاد تزلزل در آن در دیگر نظام ها برابری می کند و مناسب با گستردگی و مقدار خطری که برای جامعه اسلامی دارد می توان سیاست هایی در برخورد با آن در پیش گرفت» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۲۲).

همانگونه که ملاحظه می شود، بر سر مسئله ی بغرنج ارتداد که در طول تاریخ اسلام بسیار چالش برانگیز بوده است و همواره محل بحث و نزاع و حتی درگیریهای بسیار بوده است، راشد الغنوشی تلاش دارد که موضع گیری ملایم تری داشته باشد تا مردم از خواست و دعوت به حکومت اسلامی وحشت و هراس نداشته باشند و از آن گریزان نشوند.

او می گوید که وقتی مردم از احکام شرع خوششان نیاید این احکام بر آنها جاری نمی شود، بلکه احکام در صورتی که مردم خواهانش باشند اجرا میشود، حتی اگر مردم با پاره ای احکام مانند حجاب موافق بودند و با پاره ای احکام دیگر مانند قصاص مخالف بودند، نمی توان آنها را به تمام احکام اجبار کرد بلکه فقط می توان با آنها گفت و گو کرد چون دین اسلام اصلاً بر اساس آزادی شروع می شود و مردم به خواست خودشان به بهشت می روند و کسی را با زنجیر با بهشت نمی برند (غنوشی، ۱۳۹۰).

همانگونه که در بررسی آثار متفکران شاخص اخوانی مشاهده می شود اخوان المسلمین نهضتی یکدست و یکپارچه نیست، بلکه می توان گفت اخوان المسلمین از لحاظ فکری و دیدگاههای سیاسی- اجتماعی- دینی، به مثابه یک طیف است که در آن هم دیدگاههای رادیکال و ناهمنوا با روح عصر مدرن یافت می شود و هم دیدگاههایی که به نوعی در پی آشتی و مصالحه با جهان مدرن و دستاوردهایش هستند. سید قطب را می توان در منتهی الیه رادیکال اخوانی ها قرار داد و قرضاوی و به خصوص راشد الغنوشی را در بخش میانه رو و متعادل طیف اخوانی ها.

فصل سوم:

روش تحقیق

۳-۱ پرسش اصلی تحقیق

آنچه مد نظر محقق بود، این پرسش کلی بود که مختصات جامعه شناختی جماعت دعوت و اصلاح ایران چیست و این گروه چه تفاوتی با سایر گروهها و جریانهای اسلامی دارد. سپس از این پرسش کلی، پرسش های فرعی تر که می توانست پرسش اصلی را مشخص تر کند، در دو بعد بررسی ابعاد ذهنی و عینی فعالیت اعضای جماعت دعوت و اصلاح، تعیین شد. در بعد بررسی نگرش ذهنی اعضای جماعت، پس از مطالعه بر روی منابع رهبران و متفکران جهانی اخوان مانند حسن البنا، سید قطب، یوسف قرضاوی و راشد الغنوشی، متوجه شدم که یکسری مسائل به عنوان دغدغه ذهنی این اندیشمندان بیش از سایر مسائل مطرح است از آن جمله: مسئله حکومت اسلامی، مسئله زن، مسئله نسبت علم و دین، مسئله استفاده از تکنولوژی غربی، مسئله غرب و صهیونیسم و مواجهه اشان با جهان اسلام و نیز مسئله حفظ اتحاد و یکپارچگی جهان اسلام که گاه خود را به صورت مخالفت با جنبش های ناسیونالیستی اقلیت های ملی در کشورهای اسلامی نشان داده است. به همین دلیل، محقق همین مسائل را با رهبران اصلی جماعت دعوت و اصلاح ایران در میان نهاد تا نگرش آنها را نسبت به این موضوعات بسنجد و تفاوت و شباهتشان را با آن متفکرانی که محقق اندیشه هایشان را بررسی کرده بود و نیز خود سازمان اخوان المسلمین مصر، بررسی کند. در بعد پژوهش در ابعاد عینی قضیه نیز به بررسی نکاتی که در ارتباط با ابعاد ذهنی همان سؤال کلی بود پرداخته شد و این نکات بررسی شد: بررسی نحوه حضور زنان جماعت در مناصب یا پست های سازمانی این تشکل، بررسی فعالیت جماعت در دفاع از حقوق اقلیت های قومی و ملی ایران و نیز بررسی پایگاه اجتماعی جماعت دعوت و اصلاح ایران. همچنین به بررسی این سؤال پرداختیم که آیا تز «شکست اسلام سیاسی» اولیویه روا در مورد جریانات اسلام گرایی، در مورد جماعت دعوت و اصلاح ایران هم صدق می کند یا نه؟

۳-۲ معرفی روش

«تغییرات سریع اجتماعی و در نتیجه ی آن تنوع زیست جهان ها به شکل روزافزونی محققان اجتماعی را با زمینه های اجتماعی و دیدگاه های اجتماعی جدیدی مواجه می کنند. این مسائل به قدری برای آنان نوظهورند که روش شناسی های قیاسی سنتی شان - استخراج سوال ها و فرضیات تحقیق از الگوهای نظری و آزمون آن ها در برابر شواهد تجربی - به واسطه ی گوناگونی موضوعات، دیگر پاسخگو نیست. از این رو، تحقیق اجتماعی به شکل فزاینده ای وادار به استفاده از استراتژی های استقرایی شده است. برای مطالعه زمینه های اجتماعی به جای شروع پژوهش از نظریه ها و آزمون ها، به «مفاهیم حساسیت برانگیز» نیاز است» (فلیک، ۱۳۸۸: ۱۳).

استراوس و کوربین (۱۳۸۷) دلایل روی آوردن پژوهشگر به روش کیفی را، اعتقاد شخصی محقق بر پایه ی تجربیات تحقیقی، طبیعت مسئله مورد تحقیق و کمتر شناخته بودن آن و کسب آگاهی نو درباره ی آن

چیز هایی که قبلا مقداری آگاهی راجع به آنان وجود دارد، همچنین دستیابی به جزئیات ظریف درباره مسئله مورد تحقیق می دانند.

موضوع مورد بررسی ما (مطالعه جامعه شناختی جماعت دعوت و اصلاح ایران) نیز جزء موضوعاتی است که تا آنجا که محقق در بررسی اولیه خود و پرس و جو از افراد مطلع (از جمله اعضای رهبری خود جماعت) متوجه شد تا به حال در مورد آن پژوهشی جامعه شناختی صورت نگرفته است. بنابراین پژوهش حاضر، کاری اکتشافی است. از این رو روش کمی که بیشتر روندی قیاسی بوده و نظریه های پیشین را در رابطه با متغیر های پژوهش می سنجد، نمی تواند جوابگوی سوالات این پژوهش باشد و نظریه های پیشین نمی توانند متغیر های جدید این پژوهش را تحلیل نمایند. در اینجا نیاز به طی نمودن روندی استقرایی در جهت مطرح نمودن نظریه ای جدید است. بنابراین روشی که در این پژوهش به کار گرفته خواهد شد روش کیفی می باشد.

اجزای عمده تشکیل دهنده ی تحقیق کیفی از نظر استراوس و کوربین (۱۳۸۷) سه بخش عمده می باشند: «بخش اول شامل داده هاست که معمولا از طریق مصاحبه و مشاهده جمع آوری می گردند. بخش دوم، شامل روش های تحلیلی، تعبیر و تفسیری است که برای رسیدن به یافته ها یا نظریه ها به کار می رود. بخش سوم شامل گزارش های نوشته شده و شفاهی می باشد» (استراوس و کوربین، ۱۳۸۷: ۲۰-۱۹).

۳-۳ جامعه آماری

تمامی افرادی که در جماعت دعوت و اصلاح ایران عضو هستند.

۳-۴ نمونه آماری

برای تعیین تعداد نمونه آماری، محقق از روش اشباع نظری استفاده نموده، به این صورت که مصاحبه ها ادامه پیدا می کرد تا زمانی که پاسخ ها شبیه به هم می شدند و دیگر محقق به نکته جدیدی در پاسخ ها دست نمی یافت، به این ترتیب محقق با انجام ده مصاحبه، متوجه تکرار در گفته های مصاحبه شونده ها شد، چراکه این افراد همگی متعلق به یک سازمان مشخص می باشند که به لحاظ اعتقادی و رفتاری شباهتهایی بین آنها یافت می شود. بنابراین محقق دیگر پاسخ جدیدی از آنها دریافت نمی نمود. به لحاظ تفاوت جنسی، هر ده نفری که با آنها مصاحبه به عمل آمد، مرد بودند که علت آن هم این بود که در سطح رهبری جماعت دعوت و اصلاح ایران هیچ زنی حضور نداشت و با توجه به اینکه مصاحبه معطوف و محدود به رهبران جماعت بود امکان مصاحبه با هیچ زنی به دست نیامد. به لحاظ پراکندگی قومی، نه نفر از

پاسخگویان کرد بودند و یک نفر شیرازی و از استان فارس. به لحاظ مذهبی تمام مصاحبه شوندگان شافعی مذهب بودند. مصاحبه ها در شش شهر سقز، بوکان، مهاباد، روانسر، کرمانشاه و تهران انجام گرفت. به عبارت دیگر از اعضای اصلی جماعت در چهار استان کردستان، آذربایجان غربی، کرمانشاه و تهران مصاحبه به عمل آمد.

۳- ۵ واحد نمونه

فرد ایرانی عضو جماعت دعوت و اصلاح ایران.

۳- ۶ روش نمونه گیری

«انتخاب نمونه های تصادفی روشی مفید برای تحقیقات کیفی نیست. در مصاحبه کیفی ما بیشتر علاقه مندیم یک مورد به خصوص را با جزئیات آن کاملاً بفهمیم. بنابراین باید برای عمق موضوع زحمت بکشیم» (استرابرگ، ۱۳۸۴: ۱۱۴-۱۱۳). در این پژوهش از نمونه گیری هدفمند استفاده شده است. حریری (۱۳۸۵) به نقل از پاتون (۱۹۹۰) انواع نمونه گیری های هدفمند را چنین تقسیم بندی می کند: «۱- نمونه گیری از مورد افراطی یا حاد ۲- نمونه گیری از موارد شدید یا مزمن ۳- نمونه گیری با حداکثر تنوع ۴- نمونه گیری از موارد همگون ۵- نمونه گیری از موارد نماد واقعی ۶- نمونه گیری طبقه ای هدفمند ۷- نمونه گیری از موارد بحرانی ۸- نمونه گیری گلوله برفی یا زنجیره ای ۹- نمونه گیری بر اساس معیار ۱۰- نمونه گیری نظریه - مدار یا سازه عملیاتی ۱۱- نمونه گیری از موارد تأیید یا عدم تأیید ۱۲- نمونه گیری فرصت جویانه ۱۳- نمونه گیری تصادفی هدفمند ۱۴- نمونه گیری از موارد مهم سیاسی ۱۵- نمونه گیری بر اساس راحتی ۱۶- نمونه گیری هدفمند ترکیبی یا مختلط» (حریری، ۱۳۸۵: ۱۳۶-۱۳۳).

پژوهشگر سعی نموده است با افرادی مصاحبه نماید که در واقع مسئولین اصلی جماعت دعوت و اصلاح در حال حاضر یا در گذشته بوده اند و بنابراین نماد واقعی تشکل جماعت دعوت و اصلاح ایران باشند و در واقع بیشترین تطابق را با آن داشته باشد. درواقع با توجه به نمونه هایی که در بالا ذکر شد می توان گفت از «نمونه گیری از موارد نماد واقعی» استفاده شده است. «نمونه گیری از موارد نماد واقعی یعنی انتخاب مواردی که از نظر پدیده‌ی مورد مطالعه، نماد واقعی محسوب می شوند» (حریری، ۱۳۸۵، ۱۳۴). این موارد که نماد واقعی جماعت دعوت و اصلاح ایران بودند به صورت هدفمند انتخاب شدند. یعنی سعی شد که صرفاً با کسانی مصاحبه به عمل آید که بتوان آنها را معرف جماعت دانست. بنابراین انتخاب اعضا برای مصاحبه کاملاً آگاهانه و از پیش تعیین شده بود.

۳- ۷ ابزار جمع آوری داده ها

ابزار جمع آوری اطلاعات عبارتند از : مصاحبه های نیمه ساختارمند همراه با مشاهده و اسناد کتبی و شفاهی . مصاحبه به چند شکل می تواند انجام گیرد: مصاحبه باز، این مصاحبه بیشتر شبیه یک گفتگو می باشد که از قبل هیچکدام از سوالات و یا موضوعات قابل بحث آماده نبوده و کاملاً بدون پیش بینی، بحث و گفتگو پیش می رود. در این نوع مصاحبه کنترل و مدیریت گفتگو توسط مصاحبه گر سخت است. در مصاحبه سازمان یافته بر عکس مصاحبه باز در آن همه چیز از قبل پیش بینی شده است و سوالات از قبل نوشته شده و پاسخ ها محدود به چند گزینه محدود است. این مصاحبه تا اندازه زیادی کنترل شده و دست پاسخگو را در جواب دادن به سوالات باز نمی گذارد. "مصاحبه های سازمان یافته" هر قدر هم که ساختاری نامنسجم داشته باشند، باز کیفیتی رسمی دارند که سبب می شود انجام آنان در بعضی اوضاع و احوال نامناسب باشد" (گیلهم، ۱۳۸۵: ۱۲). نوع سوم مصاحبه، مصاحبه ی نیمه ساختارمند است که در آن پژوهشگر ساختار سوالات را از قبل بر اساس موضوع پژوهش مشخص می سازد، اما از نوشتن دقیق سوالات خودداری می کند، به این ترتیب دست پژوهشگر برای انجام مصاحبه باز می باشد، مصاحبه شونده نیز محدودیتی برای پاسخ دادن ندارد. این نوع مصاحبه بسیار کاربرد دارد. «در مصاحبه نیمه ساخت یافته» به مصاحبه شوندگان اجازه داده می شود عقاید و افکارشان را با کلمات مخصوص به خود بیان کنند... در مصاحبه نیمه ساخت یافته اجازه می دهند که تغییرات آزاد بیشتری بین مصاحبه کننده و مصاحبه شونده صورت گیرد» (استرابرگ، ۱۳۸۴: ۱۱۰-۱۰۷). در این پژوهش نیز از مصاحبه نیمه ساختارمند استفاده شده است، به این ترتیب که ابتدا بر اساس سوالات مطرح شده در این پژوهش موضوعات قابل طرح در مصاحبه مشخص شده است، بدون آنکه دست مصاحبه گر و مصاحبه شونده بسته شود و نتوانند مباحث جدیدی که در حین بحث پیش می آمد را در مصاحبه بگنجانند، بلکه صرفاً راهنمای مصاحبه قبل از انجام مصاحبه تهیه شده است. هر کدام از مصاحبه ها بین چهل دقیقه الی سه ساعت طول کشیده است. محقق در ضمن مصاحبه به مشاهده نیز پرداخته است، همچنین از منابع مکتوب، مطالب سایت رسمی جماعت دعوت و اصلاح و منابع شنیداری و دیداری دیگر نیز برای تکمیل کار خود استفاده نموده است.

۳- ۸ منابع یافته ها

۱- داده های حاصل از مطالب سایت رسمی جماعت و کتابهایی که اعضای جماعت از متفکران اخوانی ترجمه می کنند.

۲- داده های حاصل از مصاحبه ها با سه گروه: یکی اعضای جوان و رده پایین جماعت، دوم مصاحبه با اعضا و مسئولین اصلی گذشته و حال حاضر این گروه، سوم مصاحبه با اعضای مطلع و مسئول جماعت که جزو مصاحبه شوندگان اصلی نبودند و آنچه امکان پرسیدنش در مصاحبه های اصلی نبود از آنها پرسیده می شد.

۳- داده های حاصل از مشاهدات محقق در میدان تحقیق در حین انجام مصاحبه ها

۳- ۹ واحد تحلیل داده ها

واحد تحلیل داده ها مضمون می باشد.

۳- ۱۰ روش استخراج داده ها

در روش کیفی محقق با عدد سروکار ندارد، بلکه آنچه یافته های تحقیق را شامل می شود عبارتند از مفاهیم و مقوله ها، که این مفاهیم و مقوله ها را از درون گفته های مصاحبه شونده ها، اسناد کتبی و شفاهی و یا مشاهدات خود بدست می آورد. در این پایان نامه محقق با دو دسته از داده ها روبرو بود: ۱- داده های حاصل از انجام مصاحبه با اعضای مسئول و رده بالا که جزو مصاحبه شوندگان اصلی نبودند و نیز افراد رده پایین جماعت که جوان و حدود بیست و پنج سال سن داشتند، مشاهده ی حین مصاحبه و نیز جمع آوری اسنادی که خود جماعت منتشر کرده بود. ۲- داده های حاصل از مصاحبه با اعضای رهبری جماعت دعوت و اصلاح ایران.

داده های دسته اول برای ارائه ی توصیف کلی از میدان تحقیق و آشنایی با آن انجام گرفت و محقق در این مرحله صرفاً داده ها را به صورت متنی تنظیم شده، آورده است. متن های پیاده شده براساس سوالات کلی مربوط به پدیده تنظیم گردید، این سؤالات عبارت بودند از: زمان ورود پدیده به منطقه، چگونگی ورود پدیده به منطقه، پراکندگی جنسیتی، قومی و مذهبی پدیده، دوره های متفاوت فعالیت پدیده در طول تاریخش، پایگاه اجتماعی آن، ساختار کلی پدیده و رویکردهای فکری اش.

اما استخراج داده های دسته دوم به روش کدگذاری و مقوله بندی انجام شده است. برای کدگذاری داده ها به دو شیوه می توان عمل نمود: کدگذاری نظری و کدگذاری موضوعی. که در این پژوهش از هر دو شیوه استفاده شده است. علت استفاده از هر دو شیوه به اطلاعاتی که محقق می خواهد از داده ها بگیرد و همچنین به آنچه داده ها نمایش می دهند، برمی گردد. محقق برای یافتن یک تصویر کلی از جماعت دعوت و اصلاح ایران داده های مشترک میان آنها را با استفاده از روش نظری، کدگذاری کرده تا به یک نظام مقوله ای از اندیشه های سیاسی - اجتماعی اخوان ایرانی دست یابد، این روش کدگذاری در گراند تئوری مورد استفاده قرار می گیرد. بنابراین، در این پایان نامه نیز، شیوه ی گراند تئوری به کار گرفته شده است، اما از آنجا که تمامی داده ها را نتوانسیم با این شیوه کدگذاری نماییم، جهت تکمیل مرحله استخراج داده ها از کدگذاری موضوعی نیز استفاده شده است. با استفاده از کدگذاری داده های مورد اختلاف میان اعضای جماعت با روش کدگذاری موضوعی امکان مقایسه ی بین طیف های متفاوت فکری در سطح رهبری جماعت دعوت و اصلاح فراهم شد. در ادامه توضیحات مربوط به هر دو روش ذکر می گردد.

۳- ۱۱ گراند تئوری: کدگذاری نظری داده ها

همانطور که ذکر شد، این روش کدگذاری معمولاً برای راهبرد روشی گراند تئوری انجام می گیرد. گراند تئوری یا نظریه زمینه ای یکی از روش های تحقیق از نوع کیفی می باشد. این روش برای موضوعات جدیدی که در مورد آنان تئوری وجود ندارد و پژوهشگر نیاز به خلق تئوری جدیدی دارد، مناسب است. «نظریه مبنايي عبارت است از آنچه که به طور استقرائي از مطالعه پديده اي به دست مي آيد و نمايانگر آن پديده است. به عبارت ديگر آن را بايد کشف کرد، کامل نمود، و به طور آزمائشي از طريق گردآوری منظم اطلاعات و تجزيه و تحليل در یک رابطه متقابل با یکدیگر قرار داد. تحقیق را هرگز از یک نظریه شروع نمی کنند و بعد آن را به اثبات برسانند، بلکه تحقیق از یک حوزه ی مطالعاتی شروع می شود و فرصت داده می شود تا آنچه که متناسب و مربوط بدان است خود را نشان دهد» (استروس و کوربین، ۱۳۸۷: ۲۳-۲۲).

کدگذاری این روش در طی سه مرحله انجام می گیرد: کدگذاری باز، محوری و گزینشی. در کدگذاری باز دو مفهوم وجود دارد: مفاهیم و مقوله. «مفاهیم: برجسب های ذهنی جداگانه به وقایع، حوادث و دیگر موارد پدیده. مقوله: طبقه بندی مفاهیم. وقتی که مفاهیم با یکدیگر مقایسه شوند و به نظر برسد که به پدیده های مشابه مربوط اند این مقولات کشف می شوند. بدین ترتیب مفاهیم در نظامی بالاتر دسته بندی می شوند. مقوله، مفهومی است که از سایر مفاهیم انتزاعی تر است» (استروس و کوربین، ۱۳۸۷: ۶۱).

«کد گذاری باز روند خرد کردن، مقایسه کردن، مفهوم پردازی کردن و مقوله بندی کردن داده ها است» (استروس و کوربین، ۱۳۸۷: ۶۱). اولین قدم در کدگذاری، مفهوم پردازی می باشد. «منظور ما از خرد کردن و مفهوم پردازی

کردن این است که مورد مشاهده ای، جمله ای، پاراگرافی را برمی داریم، به اجزایی تقسیم می کنیم و به هر کدام از حوادث، ایده ها، یا رخدادها نامی می دهیم، برجستگی که یا نشانه ی آن پدیده است یا به جای آن می نشیند» (استراوس و کوربین، ۱۳۸۷: ۶۳). بعد از مفهوم پردازی به مقوله پردازی می رسیم در این مرحله مفاهیمی را که ساخته ایم بر اساس تشابه بین آنان به هم ربط داده و از هر دسته یک مقوله می سازیم. هر مقوله یک پدیده را شامل می شود. سپس به مقوله یک اسم مفهومی می دهیم که بایستی این اسم آنقدر انتزاعی باشد که بتواند اسامی مفاهیمی را که در مجموعه خود دارد پوشش دهد و انتزاعی تر از آنان باشد.

در اینجا مرحله اول کار تحلیل به اتمام می رسد و پژوهشگر وارد مرحله دوم کار کدگذاری می شود. «کدگذاری محوری: عبارت است از سلسله رویه هایی که با آنان پس از کدگذاری باز با برقراری پیوند بین مقولات، به شیوه های جدید اطلاعات با یکدیگر ربط می یابند. این کار با استفاده از یک پارادایم (مدل الگویی یا سرمشق) که متضمن شرایط، محتوا و راهبردهای (استراتژی های) کنش/کنش متقابل و پیامدهاست، صورت می گیرد» (استراوس و کوربین، ۱۳۸۷: ۹۷). در واقع این مرحله برقراری مجدد پیوند بین مقوله هایی است که در کدگذاری باز از هم تفکیک کرده بودیم، منتها این برقراری مجدد پیوند مقوله ها در این مرحله بر اساس یک الگو انجام میگیرد. در این الگو ابتدا پدیده ی مورد بررسی مشخص گردیده، سپس مقوله هایی را که به شرایط علی پدید آمدن یا رشد این پدیده مربوط می شوند مشخص می شود. سپس زمینه ی پدیده بدست می آید. «زمینه نشانگر سلسله خصوصیات ویژه ای است که بر پدیده ای دلالت می کند، به عبارتی محل حوادث، یا وقایع مرتبط با پدیده ای در طول یک بعد است... در ضمن عبارت است از سلسله شرایط خاص که در آن راه بردهای کنش/کنش متقابل برای اداره، کنترل و پاسخ به پدیده صورت می گیرد» (استراوس و کوربین، ۱۳۸۷: ۱۰۲). شرایطی را که وسیع تر از شرایط علی پدیده می باشد و شرایط مداخله گر می نامند نیز از میان مقولات بدست آمده تمیز داده می شود. این شرایط عبارتند از: زمان، مکان، فرهنگ، پایگاه اقتصادی، سطح تکنولوژی، شغل، تاریخچه و وقایع زندگی فرد. سپس راهبردهای کنش و کنش متقابلی که در رابطه با پدیده صورت می گیرد، بایستی مورد توجه قرار گیرد و منظور از آن رفتارهدفمندی است که فرد در مقابل پدیده انجام می دهد و همچنین رفتاری که دیگران در برابر این کنش وی انجام می دهند. در نهایت مقولاتی که حاکی از پیامدهای پدیده مورد تحقیق می باشند، مشخص می گردند. در واقع این مرحله یک نوع دسته بندی مقوله های بدست آمده از مرحله کدگذاری باز در زیر مفاهیم الگویی است که ذکر شد. مرحله سوم کد گذاری، کد گذاری انتخابی می باشد که عبارت است از: «روند انتخاب مقوله ی اصلی به طور منظم (سیستماتیک) و ارتباط دادن آن با سایر مقوله ها، اعتبار بخشیدن به روابط، و پر کردن جاهای خالی با مقولاتی که نیاز به اصلاح و گسترش بیشتر دارند» (استراوس و کوربین، ۱۳۸۷: ۱۱۸). محقق در این پژوهش صرفاً بر کدگذاری نظری و گزینشی متمرکز شده است و به کدگذاری محوری نپرداخته است.

در مرحله کدگذاری باز پس از تقطیع نمودن داده ها برای هر کدام از آنان یک کد یا نماد در نظر گرفته شد، سپس با مقایسه نمودن کدها، موارد مشابه را در یک مجموعه آورده و برای آنان یک مفهوم در نظر گرفته شد که حاصل آن چنین بود:

۱- باور به لزوم آزادی

- غرب و شرق به آزادی معتقدند. اما غرب منشأش را انسان می داند ولی دین، خدا را منشأ آزادی می داند. به هر حال در هر دو حالت اگر انسان آزادی اش سلب شود، مانند سلب حق حیات است.

- آزادی ها تا وقتی باعث ضرر و زیان به مردم نشود مشکلی ندارد و اسلام در مقابل فکر همیشه با فکر روبرو شده است.

- حوزه فرهنگی و اجتماعی نیاز به تأمین آزادی دارد تا افکار گوناگون بتوانند با هم ارتباط برقرار کنند. این ارتباط دینی یا ضد دینی باشد. اگر این ارتباط به صورت شکاف متقاطع و درگیری باشد، حوزه فرهنگ دچار بحران می شود. حوزه فرهنگ باید آزاد باشد تا حتی گرایش های منتقدانه نسبت به دین بتوانند بنویسند و منتشر کنند.

۲- باور به ضرورت وجود احزاب گوناگون و فعالیت سازمان یافته

- تحزب اگر به معنای آنچه در علوم سیاسی است، این یک واقعیت است و به آن باور داریم. ضرورت اجتماعی است و نبودنش باعث خسارات غیر قابل جبرانی می شود.

- در حوزه سیاسی یک ضرورت است. بدون احزاب، سامان سیاسی، مطلوب و توسعه یافته نیست.

- حزب نوعی شکوفایی جامعه است. از جنبه فقهی مذاهب باعث شکوفایی فکری جامعه می شوند. احزاب نیز مانند مذاهب فکری هستند و باعث شکوفایی می شوند.

۳- باور به حقوق سیاسی اقلیت های دینی در حکومت اسلامی

۳-۱ اجازه تأسیس حزب توسط اقلیت های دینی

- چون مبنای تشکیل حکومت، هم عقیده بودن نیست بلکه هم وطن بودن است و شما تعهد می دهید که کسانی که با تو تعهد مشترک دارند برای حفظ و ترقی آن سرزمین، و مسئولیت مشترک هم دارند پس باید آزادی کامل داشته باشند برای تشکیل حزب.

- چون در خیلی جاها بین احزاب اشتراک هست، اقامه عدل و رفاه و... هر کسی می تواند متشکل شود مگر اینکه مبنایی برای تندروی و حذف دیگران شود.

- اجازه تأسیس حزب دارند اما در چارچوب همان قانون اساسی و رعایت حقوق اکثریت.

۳-۲ حق اقلیت های دینی برای داشتن وکیل در مجلس

- ایرادی ندارد، چون در آنجا تخصص های مختلف مطرح است و نیاز به کارشناس دارد.

- بله آنها می توانند در مجلس نماینده داشته باشند و هیچ مانعی ندارد.

۳-۳ حق اقلیت های دینی برای تصدی پست وزارت در حکومت اسلامی

- مشکلی ندارد. در دوره عباسی و اموی وزیر هم بوده اند، مشاور هم بوده اند، فرمانده نظامی هم بوده اند.
- بضی فقها می گویند در حاکمیت سیاسی و در بخش تنفیذ یعنی اجراء، آنها حق مدیریت کلان دارند، مانند وزیر.
- ۴- باور به حقوق سیاسی اقلیت های غیر دینی و ملحد در حکومت اسلامی
- ۴-۱ حق اقلیت های غیر دینی برای تشکیل حزب
- آنهايي که عقیده دینی ندارند هم اجازه تشکیل حزب دارند.
- گر در چارچوب رعایت حقوق اکثریت حرکت کنند، مشکلی ندارد.
- ۴-۲ باور به حقوق اقلیت های غیر دینی برای داشتن وکیل در مجلس
- آنها می توانند در مجلس وکیل داشته باشند و از منافع خود دفاع کنند.
- بله این امر پذیرفته شده ای است که آنها بتوانند در مجلس نمایندگانی از خودشان داشته باشند.
- ۴-۳ حق اقلیت های غیر دینی برای تصدی پست وزارت در حکومت اسلامی
- اگر توانایی داشته باشد و تخصص داشته باشد و بتواند خلایی را پر کند، اشکالی ندارد
- بستگی به شخصیت و مدنیت و داشتن عقلانیت این که چطور در جامعه ای دینی تعامل کنند دارد، اما از لحاظ نظری مشکلی ندارم.
- کسی که برانداز نباشد می تواند. خیلی طبیعی است که وزیر حکومت اسلامی، سکولار، مارکسیست یا مسیحی باشد.
- ۵- باور به حق اقلیت های دینی و غیر دینی برای داشتن رسانه های خاص خود و تبلیغ عقیده خود برای مسلمانان
- باید افراد حق ابراز رأی و نظر خود را داشته باشند. اسلام ترسی ندارد از اینکه آرای مخالف وجود داشته باشد و نمی خواهد که همه آرا موافق او باشد. اصل بر این است که هر کس نظر خود را بگوید و در نهایت مردم تصمیم می گیرند.
- این بحث الان بحث تمام شده ای است. الان فضای مجازی نیازی به اجازه حکومت ندارد. با قانون نمی توان فضای مجازی و ماهواره را محدود کرد. اما تا زمانی که فکر خود را به صورت صحیح و بدون تخریب طرف مقابل مطرح کنند، قابل طرح است و مشکلی ندارد.
- همانطوری که ما اجازه تبلیغ داریم، آنها هم باید اجازه داشته باشند.
- ۶- پذیرفتن حق شهروندان جامعه اسلامی برای ارتداد و تفکیک گذاشتن بین مرتد فکری و مرتد سیاسی
- بعضی می گویند مرتدین در تاریخ اسلام مرتد سیاسی بوده اند نه فکری. اگر خانه نشین شوند کسی کاری به کار آنها ندارد. اما با مرتدینی که قیام سیاسی بکنند با آنها برخورد می شود.

- مرتد مادام که دست به اسلحه نبرد و جاسوسی برای بیگانه و تجزیه خاک نکند، حق خودش است که فکر خود را انتخاب کند و این چیزی است بین او خدا. ما خدا نیستیم و حکومت حق دخالت ندارد.
- اگر با پول و حمایت، مسلمانان را نخرند و کار فکری باشد، اگر کسی از لحاظ فکری به این نتیجه رسید که این دین به درد نمی خورد، کنارش بگذارد. باید با آنها مدارا کرد توسط متفکران و... با آنها بحث شود نه اینکه آنها را بکشند.
- ارتداد هم یک حق است. جزو حقوق افراد است. وظیفه حکومت این نیست که با مرتد برخورد کند. ارتداد جزو حقوق شهروندان است. افراد می توانند هر عقیده ای می خواهند أخذ کنند.
- مرتدی که با او برخورد می شود، کسی است که به جنگ با جامعه اسلامی برمی خیزد نه کسی که عقیده اش را تغییر داده است. مادام که اهل توطئه و براندازی نباشد، می تواند عقیده اش را تغییر دهد.
- ۷- تأکید بر جایز بودن ائتلاف با احزاب و گروههای غیر اسلامی، سکولار و مارکسیست در صورت عدم امکان تشکیل حکومت اسلامی
- تشکیل حکومت اسلامی کاری آسان نیست و آنها که مسلمان هستند شاید نگاه تندروانه داشته باشند. ائتلاف و اجتماع با گروههای دیگر برای تشکیل حکومتی فراگیر که مدافع مصالح مردم باشد و حامی جناح خاصی نباشد چیز خوبی است، به عنوان مرحله ای تا اینکه بعداً حکومت اسلامی بتواند ایجاد شود.
- قطعاً. مقوم حکومت، عدالت است. از لحاظ کارکرد، عدالت حرف اول را می زند. پیامبر با یهودیها پیمان همکاری سیاسی و امنیتی بسته است. در کردستان عراق هم هست.
- ائتلاف هیچ مشکلی ندارد و کاملاً در شرایط و اوضاع خودش منطقی و معقول است. چون هیچ حکومت صرفاً اسلامی، لیبرال یا مارکسیست امکان تحقق ندارد و کسی که بخواهد برای این هدف بستر سازی کند، بستر سازی برای استبداد می کند.
- ۸- باور به پایبند بودن به رأی اکثریت حتی اگر اکثریت، اسلامگرایان را نخواهد
- اگر حقوق زندگی مادی اسلامی ها تضمین شد. هر کس رأی آورد باید حق اقلیت ها را برای تلاش برای رأی آوردن در دور بعد به رسمیت بشناسد. نظام دموکراتیک صادقانه، وضعیت مطلوب است برای اسلامی ها، چه اکثریت باشند چه اقلیت.
- اگر مردم آنها (اسلامگرایان) را نخواستند، باید پایبند باشند به رأی مردم.
- رأی اکثریت مهم است. اعلام دین رسمی در قانون اساسی نیاز به تأیید اکثریت دارد و ما نمی توانیم در این مورد نظر بدهیم. این حق اکثریت است. ولی اگر هم اعلام شد نباید از حقوق اقلیت ها جلوگیری کند. قانون اساسی، حوزه عمومی جامعه است و به راحتی و به درخواست عموم، رفراندوم و یا... می تواند تغییر کند.

۹- اعتقاد به لزوم جهاد صرفاً تدافعی (و نه تهاجمی) در عصر حاضر

- من شخصاً معتقد به جهاد اولیه هستم. چون جهاد به معنای ارائه ایده چیزی نیست که صرفاً در قالب نظامی بیان شود و قالب های دیگری هم هست. مخصوصاً در عصر کنونی که فرهنگ دموکراتیک باعث شده است که فرد بتواند با کم ترین اعمال زور مقصود خود را بیان کند. ما اکنون اصلاً به جهاد نظامی نیاز نداریم.

- اکنون که وسایل برای تبلیغ دین زیاد است، فقط جهاد دفاعی داریم که شخصی و جمعی از خود و سرزمین اسلامی و غیر اسلامی دفاع کنیم. اما هجوم به ملتی دیگر اکنون جایی ندارد... فلسطین ملتی است که زمینهایش و مقدساتش غصب شده است. اما عراق و افغانستان فرق می کند. در عراق خود مجاهدین همکاری کردند با آمریکا تا بیاید. در افغانستان هم همانطور قضایا فرق می کند. آمریکا نه اینکه بی تقصیر است اما مقدمات آمدنش را خود اهل خاورمیانه فراهم کردند. نمی توانم قاطعانه بگویم شرایط جهاد در آنجا نیست ولی خیلی متفاوت است با فلسطین.

- در شرایطی که آن اصول انسانی لگدمال شود. مثلاً مسلمانان را بکشند یا خاک اسلامی غصب شود که امروز این را فقط در فلسطین می بینیم. در افغانستان و عراق خاک غصب نشده. بلکه بخشی از مردم این دو کشور آمریکا را آورده اند. آمریکا به زور نیامده. امروز جهاد مسلحانه را به غیر از فلسطین در هیچ جا توجیه نمی کنم. چون در آن دو کشور حاکمیت در دست خودشان است و بخشی از اسلامی ها هم در حکومت مشارکت دارند.

۱۰- باور به ضرورت استفاده از وسایل و امکانات آسایش و آرامش و عدم مغایر دانستن آن با مفهوم

قناعت

- هر وسیله ای که زندگی را تسهیل کند ضرورت دارد. قناعت این است که تلاش بکنی تا آنچه را که مطلوب است بدست بیاوری ولی آنچه را که در نهایت بدست آوردی بپذیری. زندگی متوازن این است که منزل، امکانات، ماشین، امکانات مسافرت، لپ تاب و... داشته باشی، اسلام نگفته فقیرانه زندگی کن.

- هر وسیله ای که برای آرامش و آسایش بشر آمده باشد، ما مکلفیم به استفاده از آن. از بهترین خوراک و امکانات باید استفاده کنیم. قناعت وقتی است که تو نتوانی چیزی را بدست آوری، باید قناعت کنی و مثلاً مال حرام نخوری. قناعت استفاده از کم ترین امکانات نیست، بلکه می توان از حداکثر امکانات استفاده کرد اما به شرطی که ظلم به دیگران نباشد یا جان و مال خودت را به خطر نیاندازی.

- من قائل به امکانات برای زندگی ام. نظم دین داری بستگی به معیشت دارد. قناعت این است که به حد خودت قانع باشی و به سمت حرام نروی. اما اگر بتوانی بیشترش کنی امکانات را خوب است. من قائل به این هستم که انسان دنبال ثروت و قدرت برود.

۱۱- باور به امکان گزینش بین جوانب گوناگون فرهنگ و تمدن غربی

- لزوماً سبک زندگی غرب که همه اش بد نیست. غرب در مقابل بشریت سهم بیشتری ادا کرده است، هم در بعد تجربی و فراهم کردن کالا و هم در فراهم کردن شیوه های زندگی مناسب بشری مانند سیاست. مشارکت ما در ایجاد تمدن بشری کمتر است. حالا که اینطوری است این به معنای این نیست که نباید از محصولاتش استفاده کنیم. می توانیم گزینش کنیم.

- می توانیم در قسمت تکنولوژی گزینش کنیم. سبک زندگی برمی گردد به فلسفه زندگی. در بحث فلسفه هم امروز گفت و گو هست. پس چون گفت و گو هست امکان گزینش هم هست.
- من معتقد به گزینش هستم. تکنولوژی و علم غرب اکثرش مناسب و مفید است. فرهنگ غرب، اقلیت کمترش به درد ما می خورد، اکثریتش مضر است. باید به بلوغ فرهنگی برسیم و هدایت یافته و فرزانه شویم و گزینش کنیم و آنچه به درد ما نمی خورد را رد کنیم.
- ۱۲- نظر مثبت نسبت به استفاده از ماهواره
- مثل میل است. تسهیل کننده زندگی است.
- کاملاً مطلوب است و مثبت. حیف است و گناه دارد که از ماهواره استفاده نکنیم و خود را از آن همه اطلاعات محروم کنیم.
- ماهواره حقی است برای در اختیار گذاشتن اطلاعات. هرچند امکان سوءاستفاده از آن هم هست. بیشترین حریمی که در ماهواره و اینترنت شکسته می شود، حریم اخلاق جنسی است. با محدود کردن قهری ماهواره هیچ کاری نمی توان از پیش برد.
- حتی از قرآن هم می توان بد استفاده کرد. ابزارها بستگی به نوع استفاده کننده اش دارد. اکنون بیشتر بد استفاده می شود از آن. ماهواره به نظر من باید آزاد باشد.
- ۱۳- باورهای مشترک نسبت به حجاب زنان
- ۱۳-۱ تلقی از حد حجاب و رنگ لباس زن
- دست و صورت (می تواند پوشیده نباشد). شرط لباس این است گشاد باشد، نازک نباشد، بدن نما نباشد. چادر لازم نیست. می تواند مانتو یا لباس کردی باشد. رنگ مهم نیست.
- حجاب برای زن هم حیا و عصمت است و هم لباس. اما رنگ لباس اصلاً مهم نیست. همچنین صورت و دست را لازم نیست بپوشاند. می تواند مانتو باشد. لباس کردی باشد. اما باید سرو صورتش را بپوشاند. البته مانتو جوری نباشد که نبودنش بهتر از بودنش باشد.
- در اسلام بحث شده که زن پوششی داشته باشد. نوع و رنگش معلوم نشده است. انتخاب چادر سیاه نمی توان گفت توجیه شرعی دارد. مهم وجود آن حشمت است که لباسی محترمانه باشد.
- ۱۳-۲ نفی حجاب اجباری (به جز پاسخگوی شماره ۲)
- نتیجه اجبار مشخص است. دختری را در ترکیه که وقتی دانشگاه به ترک حجاب مجبورش می کند، دانشگاه را ترک می کند برای حفظ حجابش مقایسه کنید با دختری در دانشگاه ایران که به خاطر حجابش به او تذکر می دهند، حراست می رود ولی گوش نمی دهد. با اجبار نمی شود. الزام قانونی نباید باشد در این مورد.
- بر سر بی حجابی یا بد حجابی، هیچ مجازاتی وجود ندارد. می تواند حجاب نداشته باشد. این موضوعی قانونی نیست. مانند نماز است. یک چیز فردی است. در همان حکومت مطلوب هم اگر زنان حجاب نداشته باشند، هیچ اشکالی ندارد.

- اگر زن‌ها نخواستند در جامعه اسلامی حجاب را رعایت کنند، آزادند و کسی نمی‌تواند جلوی آنها را بگیرد. می‌تواند سروپایش لخت باشد. اما البته هیچ جامعه‌ای قبول نمی‌کند که خیلی لخت باشد. او آزاد است به شرطی که حداقل‌ها را رعایت کند.

۱۴- نگاه مثبت به حقوق سیاسی زنان

۱-۱۴ باور به حق زنان برای وکالت در مجلس

- آنچه مهم است اهلیت و توانایی است نه جنسیت.

- مشکلی ندارد، زن می‌تواند وکیل باشد.

۲-۱۴ باور به حق زنان برای تصدی پست وزارت در حکومت اسلامی

- وزیر و نماینده مجلس می‌توانند بشوند.

- وزارت زن در حکومت اسلامی از نظر من مانعی ندارد.

۱۵- نگاه مثبت به مسئله حقوق اقلیت‌های قومی و ملی

- تفاوت‌ها باید به رسمیت شناخته شود و سعی بر تغییرش نشود و هرگونه مقاومت برای اینکه تغییر صورت نگیرد حق است و اگر کسی مقاومت کند نشانه فهم و درک اوست. بشر به سمتی می‌رود که از هویت خود دفاع کند. اینکه قوم کرد از سال‌ها پیش برای حفظ هویت خود مقاومت کرده را باید چون نشانه مثبتی نگاه کرد نه منفی... در طول تاریخ از شیخ سعید پیران و ماموستا ناصر و قاضی محمد و... شیخ و ملا بودند. یعنی دفاعشان را دفاعی مشروع دانسته‌اند و بحث ضدیت با دین مطرح نبوده است.

- ما اول باید ملیت خود را باور داشته باشیم تا بعد بتوانیم همبستگی ملی ایجاد کنیم. نه اینکه همگی فارس شویم. باید به کرد بودن یا ترک بودن ما اعتراف شود تا بعد همبستگی بتواند ایجاد شود. حرکت‌های ملی در ایران همه در اول جنبش دینی بوده است. عبیدالله نهری، احمد خانی، شیخ سعید پیران، بارزانی، قاضی محمد همه اینها بر سر مسائل دینی، قضیه شروع شد و بعد به مسائل دیگر کشیده شد.

- ما معتقدیم که هیچ ملتی بر ملت دیگر برتری ندارد و اگر هر نوع ظلم و ستمی بر اساس ملیت، رنگ و... باشد نزد ما محکوم است و ما وظیفه داریم برای گرفتن آن حقوق تلاش کنیم.

سپس مفاهیم به دست آمده از کدها بار دیگر در ارتباط با هم قرار گرفت و تشابهات و تفاوت‌ها مشخص شد و مفاهیم متشابه با هم در یک دسته گذاشته شد و تحت عنوان یک مقوله ذکر گردید. این مقولات عبارتند از: نوگرایی سیاسی، نواندیشی نسبت به حقوق زنان، استقبال از دستاوردهای دنیای مدرن.

۳-۱۱-۱ نوگرایی سیاسی:

باور به لزوم آزادی، باور به ضرورت وجود احزاب گوناگون و فعالیت سازمان یافته، باور به حقوق سیاسی اقلیت‌های دینی، باور به حقوق سیاسی اقلیت‌های غیر دینی و ملحد، باور به حق اقلیت‌های دینی و غیر دینی برای داشتن رسانه‌های خاص خود و تبلیغ عقیده خود برای مسلمانان، پذیرفتن حق شهروندان جامعه اسلامی برای اتداد و تفکیک

گذارند بین مرتد فکری و مرتد سیاسی، تأکید بر جایز بودن ائتلاف با احزاب و گروههای غیر اسلامی، سکولار و مارکسیست در صورت عدم امکان تشکیل حکومت اسلامی، پایبند بودن به رأی اکثریت حتی اگر اکثریت، اسلام گرایان را نخواهد، اعتقاد به لزوم جهاد صرفاً تدافعی (و نه تهاجمی) در عصر حاضر، نگاه مثبت به حقوق اقلیت های قومی و ملی.

۳-۱۱-۲ نو اندیشی نسبت به حقوق زنان:

باورهای مشترک نسبت به حجاب زنان، نگاه مثبت به حقوق سیاسی زنان.

۳-۱۱-۳ استقبال از دستاوردهای دنیای مدرن:

باور به ضرورت استفاده از وسایل و امکانات آسایش و آرامش و عدم مغایر دانستن آن با مفهوم قناعت، باور به امکان گزینش بین جوانب گوناگون فرهنگ و تمدن غربی، نظر مثبت نسبت به استفاده از ماهواره.

۳-۱۲ کدگذاری گزینشی

در این مرحله، یکی از مفاهیم به عنوان مفهوم محوری گزینش شده و سایر مفاهیم در ارتباط با آن تفسیر شده اند. مفهوم محوری گزینشی عبارت بود از «نوگرایی فراگیر» که جماعت دعوت و اصلاح و رویکردهای سیاسی- اجتماعی آن بر پایه این مفهوم مرکزی توصیف و تفسیر شده است.

۳-۱۳ کدگذاری موضوعی داده ها

از آنجا که تمامی داده ها در رابطه با یک موضوع از سوی همه اعضای جماعت شبیه به هم نبود و گاه در رابطه با یک موضوع اظهارات متفاوت از هم وجود داشت، محقق تصمیم گرفت آن دسته از داده های متفاوت و مورد اختلاف را به شیوه ی کدگذاری موضوعی کدگذاری کند تا امکان مقایسه ی بین داده ها را فراهم نماید و اختلاف ها را برجسته کند. «رمزگذاری مضمونی شیوه ای برای تعریف داده ها است که در مطالعات تطبیقی به کار می رود و هدف از آن، ایجاد امکان مقایسه میان داده ها است» (حریری، ۱۳۸۵: ۲۵۶). «نحوه ی انجام رمزگذاری مضمونی به این ترتیب است که ابتدا هر یک از موارد تحت مطالعه، به عنوان یک مطالعه موردی منفرد، تحلیل می شوند. به این معنی که بر خلاف شیوه اشتراوس، در اولین گام، تک تک موارد به صورت منفرد مورد تحلیل قرار می گیرند و مقایسه گروهی در مرحله دوم به اجرا در می آید» (حریری، ۱۳۸۵: ۲۵۶). بنابراین مراحل کلی که برای استخراج داده ها صورت گرفت به این شکل بود: ابتدا داده های مربوط به متن مصاحبه های هر کدام از اعضای جماعت را، به طور جداگانه تقطیع نموده و برای پاراگراف های شبیه به هم یک کد در نظر گرفته شده

است، سپس دوباره کدها را با هم مقایسه نموده و کدهای مشابه را زیر عنوان یک مفهوم آورده که حاصل آن ارائه یک طبقه بندی سه وجهی از رهبران اصلی جماعت دعوت و اصلاح به این صورت بود: ۱- «نوگرایان سنتی» که چهار نفر از مصاحبه شوندگان را شامل شدند. به صورتی که پاسخگویان شماره ۱، ۲، ۵، ۹ در این دسته جای گرفتند ۲- «نوگرایان میانه رو» که پنج نفر از مصاحبه شوندگان را شامل شدند به صورتی که پاسخگویان شماره ۴، ۶، ۷، ۸، ۱۰ نیز در این دسته جای گرفتند ۳- «نوگرایان نوگرا» که یک نماینده در بین مصاحبه شوندگان داشت و آن هم پاسخگوی شماره ۳ بود.

۳-۱۳-۱ نوگرایان سنتی

- ۱- باور به لزوم تشکیل حکومت اسلامی
- مبانی فکری ما قرآنی است. ليقوم الناس بالقسط.
- متناسب به قرآن و سنت پیامبر باشد و اعاده‌ی خلافت رانشده که روش پیامبر را به کار برد.
- مهمترین ویژگیهای حکومت اسلامی شامل ۱- شورا... ۲- عدالت ۳- آزادی. بقیه مسائل مثل تعاون و احترام متقابل حاکم و شهروندان هم هست.
- آنچه مایه مشروعیت حکومت اسلامی است عدالت است نسبت به ملتش. دوماً زمینه سازی امنیت، تأمین زندگی و معاش افراد که زمینه ای شود برای رفتن مردم به سمت دین. اما عدالت، مشروعیت اصلی حکومت است.
- ۲- عدم باور یا پذیرش محتاط حق اقلیت های دینی و غیر دینی برای تصدی پست ریاست جمهوری یا رهبری جامعه اسلامی (۳ نفر مخالف و ۱ نفر پذیرش محتاط)
- بعضی فقها می گویند در حاکمیت سیاسی در بخش تنفیذ یعنی اجرا، آنها حق مدیریت کلان دارند. مانند وزیر. بخش تدوین با بخش تنفیذ فرق می کند. در تدوین مصوبات تصویب می شوند... به عنوان رئیس جمهور رأی نمی آورند. رئیس جمهور هم تدوین است و هم تنفیذ. به نظرم چون در راستای مصالح اکثریت نمی توانند تدوین کنند، دیناً و قانوناً و دموکراسیاً نمی توانند رئیس جمهور شوند.
- وکالت ایرادی ندارد. چون در آنجا بحث تخصص های مختلف مطرح است و نیاز به کارشناسی دارد. وزارت هم ایرادی ندارد. تنها ولایت عامه است که در آن حد نمی توانند.
- آنها اجازه تأسیس حزب دارند. در دوره عباسی و اموی وزیر هم بوده اند. مشاور هم بوده اند. فرمانده نظامی هم بوده اند. اما رهبر نمی توانند باشند.
- اگر رئیس جمهور نماینده و مجری دستورات پارلمانی باشد قابل قبول است، اما من شخصاً تمایل ندارم که رئیس حکومت مسلمانان کسی غیر مسلمان باشد.

۳- پذیرش چند همسری

- درست است که زنان خوششان نمی آید. اما این حکم شرعی است. شرط مقبولیت دین این نیست که با تمایلات و سلاقی آنها منطبق باشد. بلکه فقط کافی است که در حد توانایی و استطاعت آنها باشد.

- اکنون در اروپا نیز تعدد همسر وجود دارد که پایمال کردن شخصیت و اخلاق انسان است. چند همسری در اروپا زیاده‌تر از اسلام است. مانند جنده خانه ها یا زنی که در طول یک سال نزد هفتصد نفر خوابیده در واقع ششصد هفتصد همسر داشته است. پس آنهایی که می گویند نباید چند همسری باشد، بیشترین و کثیف ترین چند همسری نزد خودشان است.

- در بحث ایام، بیشتر برای این است که ایام بی سرپرست نمانند. این حالت اصلی است. ولی فقط محدود به این شرایط نیست. اما اگر کسی خواست انجام دهد نیاز به یک سری شرایط دارد که آیا او در توانش هست دو خانواده را مدیریت کند یا نه... در چنین شرایطی ایرادی ندارد اما باید کارشناسی شود دقیقاً اما اصل قضیه را نمی توان منکر شد.

- نه نفی می کنم و نه آن را یک اصل می دانم. نفی نمی کنم چون آیه دارد. ولی تأکید نمی کنم چون آن آیه به صورت الزام نیست، راهکار است.

۴- رابطه زن و مرد در داخل خانه بر اساس مدیریت مرد

- در این که خداوند مرد را قیم قرار داده است شکی نیست. طبیعت مدیریت بیشتر در مردان هست چون اگر مرد نفقه می دهد، باید مدیریت کند. اما نوع مدیریت مهم است. باید مشورت باشد. مدیریت از طریق مشورت و در یک فضای صمیمی و رحمت و مودت.

- در هیچ جایی رأی معاون به اندازه مدیر نیست. در حضور مرد، زن معاون است و در غیاب مرد، مدیر است. در امور آشپزخانه و دکور و داخل منزل و... زن مدیر است.

- مسئولیت بخش بیرون از خانه بر عهده مرد و بخش داخل خانه بر عهده زن است.

- از لحاظ شرعی الگوی قرآن بر اساس مشاوره است. اما در نهایت مرد باید یک اقتداری داشته باشد. مدیریت خارجی منزل دست مرد باشد. امور داخل منزل مانند خرید فلان فرش و فلان چیز دست زن است. قوامیت دست مرد باشد. یعنی باید مطیع و تابع خواست شوهرش باشد. البته این مرد باید مسلمان و با اخلاق و تربیت باشد مثل پیامبر که قاطعیت داشت اما تحکم نداشت بر زنانش.

۵- نگرش محتاطانه نسبت به کار زنان در بیرون از منزل

- مشکل ندارم اما اولویت با کار داخل منزل است، تربیت فرزند. اگر کار بیرون لطمه بزند به وضعیت خانوادگی، جایز نیست.

- زن مناسب خودش شغل داشته باشد که هم برای خانواده خوب است و هم برای جامعه، پزشک، معلم، پرستار. بعضی خدمات مانند رفتگری و کوچه و خیابان گردی مناسب زن نیست و بعضی در شأن زن نیست مانند رقاصی. زن اگر بتواند در خانواده بهتر نقش تربیتی اش را می تواند ایفا کند. اگر حقوقش تأمین باشد و جامعه نیاز نداشته باشد یا اگر دارد و با آمدنش خدشه به خودش و خانواده اش وارد آید مانندش در منزل بهتر است.

- در خانمها عظوفت و احساس قوی تر است و در مردان عقلانیت و مدیریت. البته بر اساس چیزی که خداوند در آنها قرار داده است هر دو کمال است. به خاطر بعد احساسی زن، شغلی که او در تربیت فرزند و شوهر داری دارد، می شود کمال و آن بخشی که مرد مدیریت است، می شود کمالش.

- دانشمندان معتقدند که خانمها با سلولهای طرف چپ مغز فعالیت دارند و مردان با سلولهای طرف راست. سلولهای طرف چپ نوعی ترس و وهم و ترحم بیشتری دارند. این چیزی است که دانشمندان به آن معتقدند. قوام یعنی مدیر. مرد مدیر است چون مدیر توانایی می خواهد. این توانایی ها در مرد بیشتر است. اما در زمینه تربیت کودک، عاطفه و جبر و ترحم می خواهد که از زن بر می آید نه مرد. اینها را نباید دست کاری کرد.

۶- تفاوت نظر در مورد حق زنان برای تصدی پست ریاست جمهوری یا رهبری جامعه اسلامی (موافق، مخالف، پذیرش تفکیکی)

- آنها در زمینه ریاست جمهوری یا رهبری نمی توانند فعالیت کنند.
- رئیس جمهور مصوبات هیئت مجلس را اجرا می کند و فرق نمی کند مرد باشد یا زن.
- من هنوز به این قناعت نرسیده ام که بگویم نمی توانند رهبر شوند. تا الان معتمد ایرادی ندارد.
- وزیر و نماینده مجلس می توانند بشوند. بعضی می گویند رئیس جمهور هم می تواند بشوند. نظر خودم این است که زن امام نمی تواند بشود. یعنی در حکومت اسلامی به وسعت بسیار که امامت کبری است. اما در کشورهای امروزی می توانند رئیس جمهور شوند.

۷- موضع گیری نه چندان مثبت نسبت به فلسفه
- چون مطالعه چندان نکرده ام، موضع گیری نمی کنم چون آگاهی ندارم.
- در مجموع می توان گفت ما می توانیم دین را بدون فلسفه و منطق هم بفهمیم. فلسفه و منطق چیز ضروری و اساسی ای نیست. اما به عنوان یک ابزار که در دوره ای کاربرد داشته، تأثیر مثبت داشته است. این که در طول تاریخ مثبت تر بوده یا نه نمی توانم دقیق بگویم.

- بعضی از فلسفه اسلامی و غربی، خیالبافی هایی است که کاملاً بی فایده است. من هم فلسفه خوانده ام و هم تدریس کرده ام. تا کنون در تاریخ اسلام، فلسفه خیلی مثبت نبوده است. بخش اعظم فلسفه غربی هم خیالبافی است.
- از مهمترین اصول معرفت شناسی، محدودیت عقل است. آنها پا جای پای دین گذاشتند در حالی که ابزارش را نداشتند. نفی وحی و اینها را داشته و گرنه... هم مثبت بوده و هم منفی.

۸- موضع گیری های متفاوت نسبت به کلام (از نسبتاً مخالف تا نسبتاً موافق)
- کلام تا جایی که عبارت است از تبیین و توجیه معتقدات اسلامی و دفع شبهات، کاری علمی است اما عملکرد آن، تحقق تاریخی اش، تاریخ کلام، تاریخ مثبتی نبوده است.
- اگر آمیخته با فلسفه باشد مانند کلام قدیم، مثبت نیست. اما آن بخش که جواب خیالبافی فلاسفه را داده اند مثبت بوده است که البته دیگر امروز نیازی به آن بخش از کلام نداریم و گرنه کلام مانند عقاید اسلامی لازم است.

- از نظر جوابگویی به مسائل اعتقادی با نگاه عقلی، نقش مثبت داشت. اما از این جهت که باعث شد مسائل اعتقادی از روح و فضای خاصی که مربوط به درون و اصلاح قلب بود کنار رفت و بحث های عقلانی بیشتر مطرح شد، از این جهت تأثیرات منفی ایجاد کرد.

- با کلام و سایر مذاهب فکری و فقهی موافقم چون نتیجه تفاوت برداشت های فکری نخبگان است و جریان سازی کرده اند، اما با شکاف و تخطئه دیگران مخالفم.

۹- دیدگاههای متفاوت نسبت به علوم انسانی اسلامی

- علوم تجربی از اسلام در نمی آید. شاید بعضی نظریات باشد ولی با این گستردگی اش نمی شود. در علوم انسانی هم تخصص می خواهد که من ندارم.

- وظیفه دین ساختن علوم نیست. کار او ایجاد بستر سالم برای ساختن علم و تشویق علم و ایجاد جو آزاد برای علم است. از این جهت بله، ولی این که از آموزه های دینی توقع ایجاد علم داشته باشیم خیر.

- شما می توانی جامعه شناسی باشی با گرایشهای دینی. مارکسیست، مبانی فکری و تربیتی اش تأثیر می گذارد بر او. مسلمان هم اینگونه است. من نمی توانم جامعه شناس باشم و برای مطالعه گروههای همجنس باز، خودم این را تجربه کنم. چون معیار و مبانی من فرق می کند به عنوان یک مسلمان و جامعه شناسی یک مسلمان هم باید اینگونه باشد.

- علوم انسانی کنونی پر از خرافات است. وضع علوم تجربی از این لحاظ بهتر است، البته بعضی از شاخه هایش. آنچه اکنون در ایران و کشورهای عربی حاکم است بخش زیادش باید اصلاح شود. علوم انسانی اسلامی می توانیم داشته باشیم. چطور یک کمونیست می تواند اقتصاد بداند اما یک فقیه اسلامی نتواند؟ مانعی دارد؟

۱۰- جهانی شدن را برای جوامع اسلامی بیشتر یک تهدید دانستن

- غرب از جنبه های نظامی، تکنولوژی، اقتصادی و فرهنگی می خواهد تهاجم کند. جهانی شدن پروژه و دستور کار است و تصادفی نیست. غرب و صهیونیسم نقش دارند. در هر پروژه غرب، صهیونیسم برنامه دارد برای فتح جهان سوم و مشرق زمین.

- اسلام خود یک دین جهانی است. قضیه جهانی بحث ما بود. اکنون آنها یا از ما دزدیده اند یا اینکه تازه خودشان هم به این بحث رسیده اند اما با خصوصیات دیگر. ما می گوئیم پیامبر رحمة العالمین است. اما آنها بحث جهانی شدن را با خصوصیات دیگر مطرح می کنند. معتقد به جهانی شدن آنها نیستیم. استضعاف مستضعفان در آن زیاد است. عواقب خطرناکی دارد. اما ما می گوئیم رحمت پیامبر باید عالمگیر شود. آنچه اکنون هست خطرناک است.

- اکنون بیشتر تهدید است، با توجه به اینکه مسلمانان هم افراد آگاهی نیستند... به این (نقش غرب و صهیونیسم در جهانی شدن و پروژه داشتن برای آن) قائل نیستیم. قدرت تمایل به بروز دارد. طبیعی است. پروژه نیست. قدرت سیاسی یا علمی وقتی داشته باشی، دوست داری بروزش دهی. این طبیعی است. اگر ما هم قدرت داشته باشیم این قدرت را به سمت دیگران سرازیر می کنیم.

- در این نباید شک کنیم که پروژه ای هست. فوکویاما و هانتینگتون این را مطرح کردند که تمام تمدنها از بین رفته اند و دیگر چیزی جز تمدن غرب نمانده. پشتوانه فکری و فلسفی برایش درست کردند و در عمل هم اینکار صورت

میگیرد. هم نظریه سازی شده و هم عملی وجود دارد. در هر دو دیدگاه غرب و صهیونیسم حضور دارند. چه صهیونیسم را حاکم بر سیستم‌داران آمریکا بدانیم چه اسرائیل را فرزند آمریکا بدانیم که مصالح یهود را تأمین می‌کند. اما اینگونه نیست که ما هیچ راهی نداشته باشیم و دست روی دست بگذاریم. حتی نباید این باشد که اعتراض کنیم که آنها چرا اینطور می‌کنند. چون هر قدرتی برای خودش طرح و استراتژی و برنامه دارد. سؤال باید این باشد که چرا ما کاری نمی‌کنیم؟

۳-۱۳-۲ نوگریان میانه رو

- ۱- دیدگاههای متفاوت نسبت به لزوم تشکیل حکومت اسلامی (بی باور و باورمند)
 - به حکومت اسلامی فکر نمی‌کنم. چون حکومت حق بشری است که خداوند قرار داده است. آنچه خدا از پیامبران و پيامش به بشر خواست، اقامه عدل و قسط بود. هر حکومتی که افرادش از حقوقی برابر بر خوردار باشند، ایده آل است برای مسلمانان. قید اسلامی بودنش مهم نیست.
 - ما به حکومت اسلامی باور نداریم. حکومت را مردم تعیین می‌کنند و چیزی مدنی است. جامعه باید اسلامی باشد. ما دنبال حکومت اسلامی نیستیم. می‌توان گفت حکومت مسلمانان به جای حکومت اسلامی.
 - حکومتی دموکراتیک که تمام سلايق را پوشش دهد. اگر در این حکومت مردم تشخیص دادند که مبنای تصمیم گیری شریعت باشد، می‌توان در آن وقت آن را هم تنفیذ کرد، در عین حال که حقوق اقلیت مد نظر باشد.
 - حکومتی است مدنی بر پایه اسلام که تمام حقوق شهروندان صرفنظر از تفاوت‌های طبیعی رعایت شود و همانطور که مردم حقوقی دارند، حقوق حاکمان نیز توسط مردم رعایت شود.
 - ویژگیهای یک حکومت مطلوب اسلامی شامل این موارد است ۱- منتخب مردم باشد و بر اساس انتخابات، انتخاب شود. ۲- تفکیک قوا باشد ۳- رئیس حکومت، اولاً انتخابی و دوماً مقطعی باشد ۴- اجازه مبارزه پارلمانی، علاوه بر مبارزه سیاسی به افراد داده شود ۷- آزادی مطبوعات. اگر سازوکارهایی برای کنترل حکومت نباشد، کافی نیست که فرد مسلمان باشد.
- ۲- دیدگاههای متفاوت نسبت به حق اقلیت های دینی و غیر دینی برای تصدی پست ریاست جمهوری یا رهبری جامعه اسلامی (موافق، پذیرش تفکیکی، بی نظر)
 - وقتی گزینه غیر مسلمان فهم، درک و روابط خارجی اش بهتر باشد، مشکلی ندارد یا اگر مصالح اقتضا کند و ظن این نمی‌رود که عقیده خود را بر مسلمانان تحمیل کند یا با دین مبارزه کند و به عقیده مسلمانان احترام بگذارد و در پی اشاعه فکر خود نباشد مشکلی نیست.
 - رئیس جمهور مقامی اداری است و قرار است که منافع آن جامعه را رعایت کند و اگر لیاقتش را داشت که مردم به او رأی دهند حق خودش است که رئیس جمهور شود. رهبر ذاتاً نمی‌تواند بشوند. مثلاً آدم شرابخوار می‌تواند رهبر حکومت اسلامی شود؟

- به عنوان رهبری، اگر شرایط دموکراتیک باشد قطعاً رأی نمی آورند. ولی به عنوان یک حق که آیا این حق را داشته باشند یا نه، من صاحب رأی نیستم در این مورد.

- نظر شخصی ام این که درست نیست کسی که به چیزی اعتقاد ندارد، مجری آن شود. وقتی که یک مسیحی که به قوانین اسلامی اعتقاد ندارد، اگر مجری آن قوانین شود، چیز درستی نیست. اما اگر مردم رأی دادند، مانع نمی شویم.

- به نظرم در صورتی که مردم دین را بخواهند به آنها رأی نمی دهند. اما اگر اکثریت خواستند نشانه کم کاری ماست و اشکالی ندارد.

۳- پذیرش چند همسری (به جز پاسخگوی شماره ۱۰)

- من معتقدم در اصل هر مرد برای یک زن خلق شده است اما در شرایط اضطرار که مثلاً تعداد زن‌ها بالا رفته مثلاً اکنون در بهار عربی خیلی‌ها شوهرانشان مرده و چند تا بچه دارند. این زن‌ها باید چه کار کنند؟

- در دین به شرط رعایت عدالت اشکالی ندارد. عدالت یعنی حقوق هر کدام از زن‌ها از لحاظ مادی، مکان، پوشاک و محبت رعایت شود. مسئله تعدد هم راهکار است برای جامعه در مواقعی که لازم است و واجب نیست.

- حکم قرآن است و مشکلی ندارد.

- اولویت با رعایت حقوق زن اولت است نه گرفتن همسر دیگر. اما اگر کسی هم از لحاظ فقهی و هم پزشکی گرفتن همسر برایش تجویز شد این بهتر است از آن وضعیتی که در کشورهای غرب است و یا در جامعه خودمان که دوست پسر و دختر و روابط پنهانی در حد ۴ و ۵ و ۱۰ نفر هم هست.

- قرآن وقتی می گوید عدالت، منظورش یکی است. چون می گوید نمی توانید عدالت را رعایت کنید. من قاطعانه نمی گویم شرعی نیست، ولی نظر شخصی من این است که مسلمان بهتر است این کار را نکند، بلکه جایز نیست این کار را بکند.

۴- رابطه زن و مرد در داخل خانه بر اساس موازنه (به جز پاسخگوی شماره ۱۰ و ۶)

- از آنجا که مرد، در هر شرایطی مسئول معیشت خانواده است و زن معاف است از این، امتیازی برای مرد هست برای اعمال نظرات بیشتر. اما خانواده ای خوشبخت است که تمام اعضا در فرایند رشد خانواده مشارکت کنند.

- خانواده های ما قبلاً مبتنی بر احترام بود و اکنون مبتنی بر عشق است. در حالی که ثمره عشق و احترام، آرامش است. منزل نه مال مرد است و نه زن. مدیریت باید مشارکتی باشد.

- مهمترین صفت در داخل خانه شریک بودن است. اما نمی شود که پنجاه پنجاه ماند. بالاخره یک نفر باید نظر نهایی را اعمال کند. این نظر نهایی در صورتی است که آن طرف فضلی داشته باشد که در قرآن علت اش را این بیان می کند که مرد پول در می آورد. قدرت اقتصادی دست اوست. اما اگر او نتوانست و زن آن را انجام داد، او بهتر می تواند مدیریت کند.

- قوامون، بحث نفقه و اینهاست. مدیریت براساس وقت است. گاهی مرد سرش شلوغ است و زن مدیر است و گاهی مرد. این به توافق خودشان بستگی دارد.

- این که مرد قوام است یعنی تأمین کننده خانواده، خوراک و زندگی و پوشاک است. اما این که مدیریت این را چه کسی انجام دهد شاید زن بتواند. اصل بر ترازوی و هماهنگی و تقسیم کار است.
- ۵- پذیرفتن حق زنان برای تصدی پست ریاست جمهوری یا رهبری جامعه اسلامی
- اگر قابلیت رهبر بودن داشت، حق اش است.
- اگر زن توانمندی داشت و اکثریت مردم نه از روی غرض ورزی سیاسی یا عقده گشایی، رأی به زن دادند، حق زن است که رئیس جمهور شود.
- زن عاطفی تر است و مرد عقلانی و استدلالی تر. در نتیجه در مواردی که نیاز به قاطعیت دارد شاید عاطفه اش بجنبند. اگر او توان اش را داشت مشکل ندارد.
- هیچ مشکلی ندارد.
- از نظر من رهبریت زن در جامعه اسلامی مانعی ندارد.
- ۶- پذیرش نسبتاً محتاطانه اشتغال زن بیرون از منزل
- کار محوری زن، داخل منزل است. اصل این است که به عنوان مادر یا همسر حضور قوی در منزل داشته باشد. ولی اگر حضور در اجتماع، اقتضا کرد، متناسب با شأن، معلومات و جایگاهش، هیچ مشکلی ندارد.
- در فرهنگ دینی نقش زن مدیریت منزل و پرورش مطمئن نسل است. باید همانطور که اگر زن بیرون رفت و کاری متناسب با تواناییهایش را بر عهده گرفت طبیعی تلقی می شود، بودنش در خانه هم طبیعی تلقی شود. اما زن حق دارد در بیرون متناسب با تواناییهایش شغل داشته باشد.
- اولاً در شغل علاقه فرد در آن مهم است و این جزو آزادیهای اوست ۲- توان جسمی زن. مشاغل سخت در کارخانه های سخت در توان زن نیست. اما اگر خودش خواست هیچ اشکالی ندارد ۳- نیاز جامعه مثلاً جامعه نیاز داشته باشد که زن در مراکز حضور داشته باشد مانند پرستاری، فروشنده، معلمی و... هیچ اشکالی ندارد.
- او بر اساس تواناییهای فیزیولوژیک خود، برای کارهایی مثل نقشه برداری در کوه ساخته نشده است. نه دوربین می تواند حمل کند و نه آن شرایط را تحمل کند. اما بعضی چیزها مانند پرستاری، مدیریت مهد کودک، او بهتر از عهده آنها بر می آید. اما در کل با کار زن مخالف نیستیم. اما بر اساس فیزیولوژیکی و روان زن.
- کار زن مشکلی ندارد اما در اصل مرد نفقه خانواده را باید تأمین کند. این را دین مشخص کرده است.
- ۷- موضع گیری نه چندان مثبت نسبت به فلسفه (به جز پاسخگوی شماره ۴ و ۱۰)
- به نظرم فلسفه توانسته خدمت کند و نمی توان کلاً نادیده اش گرفت و متهم اش کرد و نمی توان کلاً هم قبولش کرد. در مجموع نقش اش بیشتر مثبت بوده است.
- نظری ندارم.
- فلسفه تا همین اواخر نقش مثبتی در تاریخ اسلام نداشته است. اما در دوران جدید نقش مثبتی بازی می کند، در حالی که فلسفه قدیم چیز خشکی بود که ارتباطی به زندگی روزمره نداشت.

- علوم فلسفی بیشتر حاصل تراوشات فکری یک یا دو نفر است و حاصل مشارکت جمعی نیست. این می تواند به انحراف برود. در علوم اسلامی هم به خطا رفته اند. آن قدر که مشکل ایجاد کرده و بشر را گرفتار کرده خدمت نکرده است. این را در بخش علوم اسلامی می گویم. اما در سایر بخش ها مانند فلسفه علم لازم است، اما در علوم اسلامی خدمت نکرده است.

- چون منشأش از فکر غیر دینی بوده است و خواسته تلفیق کند، نقش خیلی خوبی در توده مردم نداشته است. فلاسفه نتوانسته اند خود را خوب تطبیق دهند و افکارشان را جواری بیان کنند که مردم متوجه شوند.

۸- موضع گیری نسبتاً مثبت نسبت به کلام (به جز پاسخگوی شماره ۶ و ۷)

- مانند فلسفه بوده است. مباحث پیچیده ای مطرح کرده اند که عامه مردم متوجه نشده اند. کلام هم موفق نبوده است.

- بخش جداسازی و خدمات بیشتری از فلسفه داشته است. کلام برای شناختن عقیده ی صحیح بوده است که از عقاید خرافی و باطل در امان باشیم.

- نظری ندارم.

- کلام امروز نوعی فکر و اندیشه است و در مجموع به نظرم چیز خوبی است. در مجموع نقش مثبت اش بیشتر از نقش منفی اش بوده است. چون باعث حضور فکر فلسفی در میان مسلمانان شد.

- مانند فلسفه نبوده است. چون مناقشه درش بوده است. تشریک مساعی داشته اند. برای تبیین بعضی مسائل لازم بوده است. پنجاه پنجاه بوده مانند فلسفه نبوده است. بعضی تبیین های خوب و بعضی تبیین های بد که با اصول دین همخوانی نداشته در آن بوده است.

۹- دیدگاه نه چندان خوشبینانه نسبت به علوم انسانی اسلامی

- علوم انسانی اسلامی نیاز نیست. چون تمام علوم، اسلامی اند. چیزی که در خدمت بشر باشد...

- اگر قرار است بحث علم شود بیشتر جنبه اثباتی مد نظر است. اگر بحث علم اثباتی است، نیازی به تفکیک اسلامی و غیر اسلامی نیست. اما در جنبه هنجاری اسلام مثلاً در اقتصاد بعضی قواعد دارد که می تواند هنجارهایش را رعایت کند مانند تحریم ربا.

- در حال حاضر علم و دین دارند به هم نزدیک می شوند و در این مورد بین علوم انسانی و تجربی تفکیکی وجود ندارد. بعضی از مطالبشان با حقیقت دینی برخورد دارد ولی هیچ اشکالی ندارد و این حق آنهاست که آنجوری فکر کنند. اصراری بر هماهنگی نداریم. ما به کاری به کار آنها نداریم و راه خود را می رویم. بحث بر سر تفاوت پیش فرضهاست که مسیر را عوض می کند. از دین می توان علم درآورد اما در حد پیش فرضها.

- در علوم انسانی، در بخش فکر بله، و او نظریه خاصی نسبت به انسان دارد. در بخش تربیت رفتار بله ولی کلیات را گفته است. ممکن است که به چیزهایی توجه کرده باشد. اما مجموعه علوم به خود بشریت واگذار شده است. دین برای هدایت و تربیت آمده است.

- شاید کلیاتی بدست بیاوریم اما جزئیاتش را مشکل است بتوان از اسلام گرفت. نکته هایی در مورد بعضی مسائل مانند تاریخ و علوم اجتماعی می توان گرفت اما تاریخ و علوم اجتماعی ای که اسلام چارچوب اش را گذاشته باشد کم است. اما در اقتصاد چون در فقه اسلامی بحث معاملات زیاد مطرح است این چارچوب شاید وسیع تر باشد.

۱۰- دیدگاههای متفاوت نسبت به جهانی شدن (خصمانه و پذیرنده)

- در دو بخش می توان بررسی کرد. در بخشی که مربوط به کشورهای قدرتمند است پروژه است و دستور کار، ولی در بخش علمی شاید اینطور نباشد و جهانی شدن خدمت به بشریت باشد. اما در وضعیت فعلی در پشت قضایا کسانی هستند که استفاده خود را می برند. هر کس اقتصاد در دستش باشد نقش بیشتری دارد. اقتصاد غرب بخشی اش در دست یهود است و این یهود است که غرب را وادار می کند. پشت این قضیه یهود حاکم است به دلیل قدرت اقتصادی ای که دارد. بسیاری از شبکه های ماهواره ای در غرب در خدمت ضد بشریت است.

- به آن شیوه ای که غرب می خواهد یک تهدید است که ما باید جوری با آن برخورد کنیم که ضررش به ما نرسد. در واقع بیشتر نوعی غربی کردن یا آمریکایی کردن جهان است. آنچه از سیاستهای آنها مشخص می شود این است که جهانی شدن نوعی پروژه و دستور کار است اما به خاطر فعالیتهای تکنولوژیهای امروز، اینکه جهانی شدن به صورت یک پروسه شود حتماً اتفاق می افتد. اینجوری نیست که سیاستهایی که غرب یا آمریکا می خواهند حتماً همانجوری پیش برود. پشت این قضیه جهانی شدن، تأمین منافع غرب یا آمریکا یا صهیونیسم است.

- بر روی جهانی سازی هم کار می شود و آنها پروژه دارند اما کم کم به نفع جهانی شدن کم رنگ می شود، مثلاً شما به بهار عربی و وال استریت نگاه کنید که وال استریت بازتاب آن انقلابهاست. پس تأثیر و تأثر متقابل است. تبلیغ زیاد دشمنی غرب و شرق کار جالبی نیست. اخوان قبلاً اینگونه بود. ما باید همدیگر را تحمل کنیم. دنیای سیاست، بده بستان است. نمی شود که غرب را از زندگیمان حذف کنیم. ایجاد دشمنی صحیح نیست.

- هم غرب و هم شرق در بازنگری افکارشان به میانگین نزدیک می شوند و در نهایت جامعه ای متوازن درست می شود. جهانی شدن این فرصت را فراهم می کند که مرزبندیهای مصنوعی که چیز جدیدی است و اعتباری است از بین برود. کسی نمی تواند ادعای مدیریت آینده جهان را بکند. نقش غرب و صهیونیسم هم هست. آنها نقش داشته اند، مدیریت کرده اند. اما تمام منابع جهانی شدن به آنها نمی رسد. مثلاً نقش الجزیره در انقلاب عربی و ایجاد تحول واضح است. وگرنه تا صدای تونس به لیبی می رسید دو قرن طول می کشید.

- جهانی شدن برای مسلمانان فرصت است و احساس می کنم در آن برنده هم می شوند. جهانی سازی تهدید است. ما بیشتر با جهانی شدن مواجه ایم تا جهانی سازی. در جهانی سازی نقش غرب و صهیونیسم مطرح است. دیدگاههای محمد قطب و قرضاوی در مورد این مسئله اولاً مبتنی بر تقابل شرق و غرب است، ثانیاً تحلیلهايشان مبتنی بر مسائل معرفت شناسی نیست و قوی نیست و بیشتر سر هم بندی چیزهاست.

۱- عدم باور به لزوم تشکیل حکومت اسلامی

- بحث حکومت چه اسلامی باشد و چه غیر اسلامی، تأمین شرایط اولیه عدالت طلبانه است. شهروندان نسبت برابر با یکدیگر و قانون داشته باشند... پس تفکیک بین اسلامی و غیر اسلامی نداریم. پسوند اسلامی در حوزه قدرت و حکومت هیچ تفاوتی ایجاد نمی کند. تفاوت ها در حوزه اخلاق است که نمی تواند منشأ تفاوت بین مسلمان و غیر مسلمان شود.

۲- باور به حق اقلیت های دینی و غیر دینی برای تصدی پست ریاست جمهوری یا رهبری جامعه

اسلامی

- مشکلی نیست. چون وقتی کسی رئیس جمهور شود قرار نیست تمام جامعه عقیده ی خود را به تناسب او عوض کند یا متزلزل شود. این خیلی بعید است که یک رئیس جمهور بتواند در چهار سال چنین تغییر جدی ای در جامعه ایجاد کند. موقعیت های سیاسی موقت هستند و محدودیت های خاص خود را دارند.

۳- پذیرش محتاط چند همسری

- اگر شرایطی بود که افراد از لحاظ تشکیل خانواده دچار مشکل شوند مثلاً تعداد دختران بیشتر از پسران شود، در این حالت راه حلی است برای این قضیه وگرنه مفهوم خانواده در قالب تک همسری بیشتر معنا دارد تا چند همسری... خودم معتقد نیستم که چند همسری گزینه مناسبی باشد.

۴- رابطه زن و مرد در داخل خانه بر اساس موازنه نسبی به نفع مرد

- الگوهای مدیریت خانواده از این بحث می کنند که اگر پدر نقش مدیریت داشته باشد، شاید ثبات خانواده بیشتر باشد. البته این هم یک ایده مطلق نیست، چون توانمندیها متفاوت است. ممکن است در خانواده ای توانایی ها برابر باشد یا مال زن بیشتر باشد. در صورت بروز اختلاف نظر، حرف نهایی باید بر اساس تفاهم دو طرف باشد.

۵- دیدگاه مثبت نسبت به کار زن بیرون از منزل

- مشاغلی که جزو حرفه های سخت بدنی است، کارگری ساختمان و... ممکن است مرد بیشتر انجام دهد و از خانمها چنین انتظاری نباشد. البته به تناسب وجود یا عدم وجود فقر، شرایط فرق می کند... اگر زنی توانایی این را دارد که کار سخت بدنی انجام دهد، نباید مانعش شد.

۶- باور به حق زنان برای تصدی پست ریاست جمهوری یا رهبری جامعه اسلامی

- ایرادی ندارد. حکومت مسئله یک فرد خاص نیست و به صورت جمعی اداره می شود که این جمع بخشی از آن مرد است و بخشی زن. اگر فرهنگ مسلط جامعه بخشی را حذف کند، این اشکالی است در جامعه

۷- موضع گیری مثبت نسبت به فلسفه

- جوامع در حال تغییرند همیشه. زمانی در اروپا فلسفه را خفه کردند و زمانی نه. در جوامع اسلامی هم اینگونه بوده. در دوره هایی که پرسش فلسفی در جوامع اسلامی کمرنگ شده، دچار عقب ماندگی شده اند. امروز هم نقش آنهایی که پرسش فلسفی مطرح می کنند در حرکت آفرینی چشمگیر است.

۸- موضع گیری مثبت نسبت به کلام

- رویکرد دینی مسلمانان نسبت به فلسفه، کلام است. بخشی از مسائل فلسفه در کلام جواب داده شده است. تلاش شده که عقیده دینی متحول شود با پارامترهای فلسفی. به نظرم تلاش مثبتی بوده چون جایگاه فرد مسلمان در دنیای در حال تحول را تبیین می کند.

۹- بی باوری به بحث علوم انسانی اسلامی

- نیازی به این کار نیست. دین برای این نیامده که علم بسازد برای ما. این امور مربوط به خود بشر است دین برای اینها نیامده.

۱۰- دیدگاه غیر خصمانه نسبت به جهانی شدن

- هم فرصت است و هم تهدید. نوعی دستور کار نیست. اگر صهیونیسم آنقدر توان دارد که می تواند دنیا را بچرخاند، ما باید احترام برایش قائل شویم. جهانی شدن جریانی است که بعد از تحولات تکنولوژیکی رخ داده است. جهانی شدن این نیست که آمریکا دارد دموکراسی را با سرباز صادر می کند... جهانی شدن این نیست که غرب می خواهد فرهنگ مسلمانان را از آنها بگیرد. اگر این طور است پس چرا عملاً درست و حسابی ترین رفتار اسلامی در بین مهاجران جوامع غربی وجود دارد و نه در خود کشورهای اسلامی؟

۳- ۱۴ اعتبار و قابلیت پژوهش

برای سنجش صحت و قابلیت اعتماد پژوهش کمی از اعتبار (درونی و بیرونی) و پایایی (روایی) استفاده می شود. اما استفاده از همین معیارها در روش کیفی ممکن نیست. حریری به نقل از لینکلن و گوبا (۱۹۸۵) ملاکهای متفاوتی را برای روش کیفی پیشنهاد می دهد. «این پژوهشگران (لینکلن و گوبا) (۱۹۸۵) با مطرح کردن مفهوم قابلیت اعتماد پژوهش، چهار معیار اعتبار پذیری، انتقال پذیری، قابلیت اطمینان، و تأیید پذیری را به عنوان جایگزین هایی برای معیارهای کلاسیک اعتبار و پایایی ارائه کرده اند» (حریری، ۱۳۸۵: ۶۴). آنان اعتبار پذیری را معادل اعتبار درونی، انتقال پذیری را معادل اعتبار بیرونی، قابلیت اطمینان را جایگزین پایایی و تأیید پذیری را جایگزین عینیت در نظر گرفته اند.

«اعتبار پذیری به واقعی بودن توصیف ها و یافته های پژوهش و اعتبار آنان اشاره دارد و عبارت از درجه اعتماد به واقعی بودن یافته ها برای شرکت کنندگان پژوهش و برای زمینه ای است که این پژوهش در آن انجام شده است» (حریری به نقل از لینکلن و گوبا، ۱۳۸۵: ۶۵). راهبردهایی که برای افزایش اعتبار پذیری پژوهش پیشنهاد شده است

عبارتند از: تماس طولانی با محیط پژوهش، مشاهده مستمر، بررسی از زوایای مختلف، تبادل نظر با همتایان، تحلیل موارد منفی، کفایت مراجع و کنترل از سوی اعضا. برای تحقق اعتبار پذیری پژوهش، محقق با افرادی که در ارتباط بسیار نزدیک و گاهاً از خود اعضای جماعت بوده اند، از همان ابتدا که شروع به مطالعه بر روی منابع اخوان نمود در ارتباط بوده و همواره با آنها به بحث و تبادل نظر پرداخته است و از نظریات آنان استفاده نموده است. همچنین با افراد دیگری که با اعضای جماعت ارتباط شخصی ندارند اما در مورد آنها دارای اطلاعات خوبی بوده اند و در مورد آنها صاحب نظر می باشند به بحث پرداخته است.

دومین معیار اعتبار، انتقال پذیری است که در روش کیفی به جای اعتبار بیرونی آمده است و به درجه تعمیم پذیری یا انتقال نتایج پژوهش کیفی به زمینه ها و محیط های دیگر اشاره دارد. این قابلیت توسط افرادی که می خواهند داده ها و نتایج پژوهش را در شرایط و زمینه های تحقیق خود بسنجند انجام میگیرد و وظیفه پژوهشگر در اینجا توصیف دقیق و کامل زمینه تحقیق خود و پیش فرض ها و شرایط تحقیق و ارایه جزئیات کامل در مورد نکات اساسی آن است. در این ارتباط نیز پژوهش گر در فصل چهارم به ارائه تاریخچه ای از نحوه آشنایی ابتدایی کردهای ایران با اندیشه اخوان و نخستین فعالیتهای اخوان ایران و نیز مرحله بندی فعالیتهای آنان پرداخته و علاوه بر آن به نحوه ورود این اندیشه از سوی کردهای آواره عراقی نیز پرداخته است تا ابعاد پدیده روشن تر شود. همچنین به ارائه توصیفاتی از سازمان و ساختار تشکیلاتی و نیز رویکردهای فکری اساسی جماعت پرداخته است که می تواند راهگشا باشد.

مفهوم پایایی در روش کیفی معنی ندارد. پایایی به معنای درجه تکرار پذیری یافته ها است و این در حالی است که در روش کیفی، یافته ها مرتب در حال تغییر می باشند. بنابراین به جای پایایی حریری به نقل از لینکلی و گوبا (۱۹۸۵) قابلیت اطمینان را پیشنهاد می دهد. در اینجا پژوهشگر بایستی خوانندگان خود را از قابلیت اطمینان پژوهش مطمئن سازد. به این منظور باید مسیرنمای حسابرسی را تهیه نماید. این مسیرنمای حسابرسی به معنای در دسترس قرار دادن داده های خام و نحوه ی گردآوری و ثبت و ضبط آنان، یادداشت های نظری و کوتاه ، یادداشت های مربوط به یافته ها و نتایج سنتز، یادداشت های شخصی و فرایند تحقیق و... می باشد. محقق از آغاز مطالعه بر روی اخوان و جماعت دعوت و اصلاح، یادداشت های بسیاری برداشت و دیدگاههای خود را نیز در مورد آنها جداگانه یادداشت کرد که بسیاری از آنها به دلیل محدودیت زمان و نیز محدودیت حجم پایان نامه و برخی نیز به دلایل عملی دیگر امکان استفاده نیافتند و محقق امیدوار است که بعدها بتواند از آنها به شیوه ای مناسب استفاده کند. همچنین تمام مصاحبه های اصلی، ضبط شده و نزد محقق موجود است. علاوه بر اینها از گفتگوهای غیر رسمی و دوستانه ای نیز که با اعضا و آشنایان با جماعت دعوت و اصلاح صورت گرفته است، یادداشت برداشته شده است و نزد محقق موجود است.

بالاخره تأیید پذیری در این پژوهش جایگزین عینیت در روش کمی می باشد. تأیید پذیری پاسخی است در مقابل این پرسش که آیا داده ها و یافته ها توسط دیگران نیز قابل تأیید است یا نه؟ « برای تأیید پذیری پژوهش کیفی نیز مانند حسابرسی قابلیت اطمینان که پیش تر به آن اشاره شد، به «حسابرسی تأیید پذیری» اقدام می گردد. به این ترتیب، در این حسابرسی مشخص می شود که آیا داده ها و تفسیرات مطرح شده توسط پژوهشگر، از سوی مستندات موجود در مسیر نمای حسابرسی، پشتیبانی می شوند و آیا تا آن حد از ارتباط و انسجام درونی برخوردار هستند که ساخته تخیلات نباشند» (حریری، ۱۳۸۵: ۷۵). این بخش از سنجش اطمینان توسط سایرین باید داوری شود.

فصل چهارم:

توصیف یافته ها

همانطور که در فصل سوم ذکر شد، ابزار جمع آوری داده ها در این پایان نامه، مصاحبه ی نیمه ساخت یافته ی همراه با مشاهده و اسناد کتبی و شفاهی است و داده های حاصل از آن در اینجا به طور مفصل ذکر خواهد شد. در این فصل ابتدا جهت آشنایی با زمینه ی تحقیق، متن تنظیم شده ی حاصل از داده هایی که در بدو ورود به میدان و نیز در حین انجام تحقیق جمع آوری شده بود، آورده خواهد شد. و سپس به بخش اصلی کار پرداخته می شود که به توصیف داده های حاصل از مصاحبه ها اختصاص داده شده است. در این مرحله همانطور که پیشتر ذکر شده است، پس از پیاده نمودن داده ها و کدگذاری آنان یک نظام مقوله ای از دیدگاههای سیاسی- اجتماعی جماعت دعوت و اصلاح به دست آمده و همچنین بر اساس داده های مورد اختلاف، ویژگیهای هر کدام از تیپ های فکری متفاوت موجود در رهبری جماعت ذکر شده است.

۴- ۲ آشنایی با جماعت دعوت و اصلاح ایران

۴-۲- ۱ چند نکته

جماعت دعوت و اصلاح ایران یک حزب رسمی نیست، بنابراین جمهوری اسلامی به صورت شبه رسمی با آنها تعامل می کند. آنها گهگاه با برخی از نهادها و مقام های ذیربط دیدار و گفتگو دارند. عبدالرحمن پیرانی - دبیر کل جماعت - می گوید که جماعت هم با محافظه کاران و هم با اصلاح طلبان مشترکاتی دارد ولی اصلاح طلبان به خاطر آمادگی بیشتر برای گفتگو و دگر پذیری و دفاع از تعدد احزاب به آنها نزدیک ترند. آنها در انتخابات ریاست جمهوری اخیر از میرحسن موسوی حمایت کردند. پیرانی این ادعا را که جماعت بخشی از سازمان جهانی اخوان المسلمین است را انکار می کند اما به این نکته اشاره می کند که آنها متأثر از اصول فکری جنبش اخوان المسلمینند. او بر استقلال جماعت دعوت و اصلاح ایران تأکید می کند و می گوید که ارتباط آنها با جنبش اخوان المسلمین تنها فکری و در چارچوب استفاده از توانایی ها و تجارب آنهاست ولی رابطه تشکیلاتی با اخوان مصر ندارند. از نظر نام گذاری، جماعت دعوت و اصلاح نسبت به اخوان المسلمین مصر هوشمندانه تر عمل کرده است، چون نامگذاری تحت عنوان «جماعت دعوت و اصلاح ایران»، بر خلاف «اخوان المسلمین» (برادران مسلمان) که در آن، سوگیری مردانه مشاهده می شود، نسبت به جنس افراد و اعضا خنثی است. از یک جنبه دیگر نیز البته جماعت نسبت به اخوانِ مادر هوشمندانه تر عمل کرده است و آن اینکه جنبش اخوان در حالی که همواره به این افتخار کرده است که نماینده اسلام میانه رو و معتدل است و به گفتگو و صلح جهانی و ایجاد آرامش برای بشر اهمیت می دهد، در آرم خود در زیر کتاب (قرآن) دو شمشیر قرار داده است که

امکان دارد موجب دلهره و تردید نسبت به ادعاها در مخاطب شود. اما جماعت دعوت و اصلاح به جای شمشیر، قلم گذاشته است که هم نمادی از تلاش جماعت برای همراهی با جهان جدید و علم و معرفت است و هم مخاطب را هراسان نمی کند. (البته جریانات اسلام گرایی عمدتاً جهاد را به عنوان بخشی از اعتقادات اصلی خود همواره مطرح می کنند و در صورت لزوم تحت نام جهاد در راه خدا به جنگ با مخالفین و دشمنان خود نیز می پردازند، اما در اینجا بحث صرفاً بر سر آرم جماعت دعوت و اصلاح و اخوان مصر بود).

۲-۲-۴ تاریخچه ورود اندیشه اخوان به ایران

در باره نحوه ورود اخوان به ایران اطلاعات کافی وجود ندارد و حتی بسیاری از خود اعضای رهبری جماعت نیز به طور دقیق از کم و کیف ورود این تفکر به ایران اطلاع ندارند. ظاهراً تعدادی از کردهای ایرانی همزمان با هم و گاهاً بدون اطلاع از یکدیگر با اندیشه اخوان آشنا شده اند و سپس به تبلیغ و فعالیت در ایران پرداخته اند. ابراهیم مردوخی که از قدیمی ترین اعضاء و در واقع از مؤسسين جماعت است نیز در مرور خاطرات خود می گوید که در اواخر سال ۱۹۷۱ (در کردستان عراق) از طریق کتاب و جزوه و تعدادی از دوستان و همراهانش با اندیشه اخوان آشنا شده است و نیز در سال ۱۹۷۲ با چند شخصیت اخوان آشنا شده و قول فعالیت و همکاری به آنها داده است و تا زمانی که در کردستان عراق بوده است برحسب شرایط فعالیتهای لازم را انجام می داده است (مردوخی، ۱۳۸۵).

اما از کم و کیف دقیق ماجرا کسی خبر ندارد. در هنگامی که محقق مشغول نوشتن این تحقیق بود جماعت درحال تلاش برای جمع آوری و تدوین تاریخ ورود اخوان به شهرهای مختلف به طور مجزا و تفکیک شده بود اما چون کار به مرحله نهایی نرسیده بود و امکان حک و اصلاح فراوان داشت طبیعتاً محقق از آنها چشم پوشید.

به هر حال آنچه که اکنون امکان باز گویش هست اشاره به گوشه هایی از فعالیت و حضور طرفداران تفکر اخوان در کردستان عراق و سپس ایران است. از آنجا که در مورد نحوه ورود این اندیشه به کردستان عراق اطلاعات موثق تری وجود دارد و نیز از آنجا که بخشی از این اندیشه به واسطه اخوانی های عراق به ایران وارد شد، قسمتی از این تاریخچه که محقق از چند منبع گردآوری کرده مربوط به حضور اخوان در کردستان عراق است که در پی می آید.

در سال ۱۹۳۹ محمد محمود الصواف (از مهمترین اندیشمندان اخوانی و از رهبران اخوان المسلمین عراق)، که دانشجویی عراقی بود، برای ادامه تحصیل به مصر اعزام شد. اما به خاطر جنگ دوم جهانی به عراق بازگشت در حالی که با فکر اخوان آشنا شده بود. او تصمیم گرفت که با همکاری چند نفر دیگر، شعبه

ای در عراق ایجاد کند، اما حکومت مانع شد. صواف، در سال ۱۹۴۲ به مصر بازگشت و با حسن البنا آشنا شد. در سال ۱۹۴۶ پس از اتمام تحصیل به عراق بازگشت و شروع به تبلیغ اندیشه ی اخوان کرد. در همان سال همراه با تعدادی جوان دیگر، برای تأسیس جمعیتی به نام «اخوان المسلمین» در خواستی را به وزارت کشور تقدیم کردند، اما درخواست آنها رد شد. صواف در همان سال در دانشکده شریعت بغداد، به تدریس پرداخت و همراه با امجد زهاوی و کمال الدین نائی و... برای تأسیس «جمعية الآداب الاسلامیة» درخواستی را به وزارت کشور تقدیم کردند و وزارت هم موافقت خود را اعلام کرد.

صواف در سال ۱۹۴۹ همراه با امجد زهاوی «جمعية الاخوة الاسلامیة» را تأسیس کرد و همچنین مجله ای را به نام «الاخوة الاسلامیة» منتشر کرد. در همان چارچوب «جمعية المسلمة» را برای بانوان تأسیس کردند. در سال ۱۹۵۴ از طرف حکومت جمعیت منحل شد (سیوه یلی، ۲۰۰۹).

۴-۲-۳ جریان اسلامی در کردستان عراق

در سال ۱۹۴۹ تعدادی از حاجیان شهر موصل در سفر حج با حسن البنا دیدار کردند. البنا برای آنها سخنرانی کرد و آنها با او برای ایجاد شعبه اخوان در موصل قرار گذاشتند. در هنگام برگشتن این حاجیان، چند ملای کرد نیز همراه با آنها به فعالیت پرداختند.

احتمال این هم می‌رود که کار اخوان در سال ۱۹۴۷ در کرکوک آغاز شده باشد و حاجی سلیمان، اولین کسی بوده باشد که با اخوان ارتباط برقرار کرده باشد. پس از آن هم کتابخانه ی «الاخوة الاسلامیة» را بنا نمود. همچنین صواف برای اشاعه ی اندیشه ی اخوان به جاهای مختلفی سر زده است که یکی از آنها، کردستان بوده است. حاجی طه سنجاری، که یکی از آن کردهایی بوده است که در هنگام برگشتن صواف به عراق، جزو اخوانی ها شده است در خاطرات خود به این مورد اشاره کرده است که در سال ۱۹۴۹ به همراه مصطفی پنجوینی و غانم حمودات سفری به منطقه سنجار و اطرافش کرده اند و صواف در آنجا سخنرانی کرده است.

صواف در سال ۱۹۵۴ چند بار به کرکوک و اربیل و سلیمانیه و دهوک و زاخو سر زده است و در همان ایام به رواندوز و بامرنی هم رفته است. در اکثر سفرهایش شیخ امجد زهاوی او را همراهی کرده است. به همین شیوه، صواف در سال ۱۹۵۴ با همراهی زهاوی به حلبچه رفته است و در مسجد پاشا سخنرانی کرده است و همراه شیخ عثمان عبدالعزیز و ملا صالح عبدالکریم (ملا صالح بزرگ) نشست داشته است (سیوه یلی، ۲۰۰۹).

۴-۲-۴ حضور اخوانی های کردستان عراق در مناطق کردنشین ایران

شروع جنگ ایران و عراق، تعدادی از مردم کردستان عراق را به سمت روستاها و شهرهای مرزی ایران فراری داد. صلاح الدین محمد بهالدین یکی از آنها بود که به سمت ایران فرار کرد. در دو سال اول جنگ، تعدادی از اعضای اخوان که آواره شده بودند به ایران آمدند. تعدادی از آنها در شهرها و نیز تعدادی در اردوگاهها مستقر شدند. در آنجا با هدف آغاز به کار مجدد، از نوشروع به ایجاد ارتباط با همدیگر کردند. سرانجام این ارتباطات منجر شد به اینکه در مه ۱۹۸۲ حدود ۲۰-۱۵ نفر در هتل اروند رود در تهران یک گردهمایی انجام دادند و بعد از گفتگو و تبادل آرا به این جمع بندی رسیدند که ۱- حزبی تأسیس شود، به اتفاق آرا نام «کومه له ی ئه نزاری ئیسلامی» (جمعیت انصار اسلام) برای حزب تعیین شد. ۲- هیئتی تشکیل شود تا با ایرانیها ملاقات کند و به آنها اعلام کند که الف- ما فعالیت تشکیلاتی و تربیتی می کنیم و از حکومت ایران می خواهیم که اجازه دهد با آنهایی که از دست بعثی ها فرار می کنند و یا در اردوگاهها هستند ارتباط برقرار کنیم. ب- به ما اجازه دهند پایگاهی در پاوه و میوان ایجاد کنیم ج- ما جمعیتی از اعضای اخوان المسلمین هستیم و اکنون بر علیه بعث فعالیت می کنیم.

خواسته های انصار از حکومت ایران بدین قرار بود: ۱- در اختیار گذاشتن اسلحه ی لازم ۲- حمایت سیاسی و نظامی و خبری ۳- تعیین بودجه مورد نیاز برای مدیریت امور مالی تا آنها بتوانند مستقل بمانند ۴- ایجاد پایگاه در تهران و شهرهای مرزی ۵- ایجاد پایگاههای مشق نظامی و سرپرستی کردنش توسط هیئت نظامی انصار ۶- اجازه داشته باشند هر پناهنده ای را زمانی که با صفوف گروههای مسلح ارتباط برقرار کرد از اردوگاههای پناهندگان خارج کنند. شیخ عبدالرحمن آزادی به عنوان نفر اول و صلاح الدین محمد بهالدین به عنوان جانشین او انتخاب شد. پس از مدتی صلاح الدین محمد نفر اول حزب شد.

هیئت اعزامی با معاون نخست وزیر ایران (جواد خالصی) ملاقات کرد و خواسته های خود را با او در میان گذاشت، او هم قول داد خواسته هایشان را با دولت متبوع خود در میان بگذارد.

این حزب مدت یک سال برقرار بود، اما حکومت ایران هیچ جوابی (مثبت یا منفی) به آنها نداد. این امر، مؤسسين حزب را به این باور رساند که حکومت ایران خواسته های آنها را تأمین نمی کند، در نتیجه بهتر است که حزب منحل شود... با منحل شدن انصار، مؤسسين حزب پراکنده شدند اما آنهایی که در میان آوارگان مانده بودند به فعالیت خود ادامه دادند و توانستند تعداد زیادی از جوانان را به دور خود جمع کنند و این آغازی شد برای افزایش فعالیت جناح صلاح الدین محمد. حسن شمیرانی و علی محمد، اتاقي را در پاوه اجاره کردند. صلاح الدین محمد هم امام جماعت مسجد پاوه شد. سپس برهان محمد و چند نفر دیگر به پاوه رفتند، آنها در دو سطح به فعالیت پرداختند: ۱- ایجاد ارتباط با کسانی که از عراق می آمدند یا در

اردوگاهها مستقر بودند. ۲- در میان مردم پایه به فعالیت پرداختند و دوره های آموزشی برای گروهی از افراد ایجاد کردند که تعدادی از آنها دانش آموز دبیرستان بودند.

در عمل، ایران میدان فعالیت شاخه صلاح الدین محمد شده بود. آنها مخصوصاً در میان آوارگان فعالیت داشتند. آنها در میان سالهای (۱۹۸۳-۱۹۸۴) تعدادی دستگاه و تجهیزات چاپ بدست آوردند و کتاب (ماذا یعنی انتمائی للاسلام) را از عربی به کردی و سپس به فارسی ترجمه کردند. همچنین در سال ۱۹۸۴ فصلنامه ای را به نام (نداء الغریب) به هر سه زبان عربی، کردی و فارسی منتشر کردند. صلاح الدین محمد برای اینکه به شاخه‌ی در حال فعالیت خود رسمیت و مشروعیت بدهد در سال ۱۹۸۵ به امارات رفت و در آنجا با اخوانی های عرب قدیمی دیدار کرد. آنها جواز رسمیت کار او را صادر کردند و او را به عنوان مسئول اصلی اخوان در ایران تعیین کردند. با این اقدام، فعالیتهای این گروه عملاً به بخشی از فعالیت های اخوان المسلمین تبدیل شد که این هم حمایت مالی بزرگی را برای آنها فراهم کرد. چون در آن هنگام اخوان المسلمین، پروژه ای به نام «فتح ایران» را شروع کرد و برای این هدف مقری را در اردن ایجاد کرد و بودجه زیادی را برای آن در نظر گرفت. بخشی از آن پول هم به این گروه رسید و برای فعالیت های خود از آن سود گرفتند. در میان خود کردهای ایران ناصر سبحانی اصلی ترین شخصیت جریان اخوان بود.

قوی ترین تشکیلات در داخل کردستان عراق، شاخه صدیق عبدالعزیز بود. هنگامی که در اوایل دهه ۸۰، چند عضو این شاخه به شهرهای موصل و بغداد رفتند، با گروهی دیگر از اخوان آشنا شدند که تحت نام «جماعة الرابیه» شروع به کار کرده و در شهرهای مرکزی عراق تشکیلاتی ایجاد کرده بودند. بعد از آشنایی و چند بار ملاقات، شاخه صدیق عبدالعزیز و اخوانی های مرکز عراق در سال ۱۹۸۵ ائتلاف کردند. صلاح الدین محمد هم در جواب سؤال اعضای گروهش مبنی بر پیوستن به این ائتلاف، رضایت خود را اعلام کرد. بر اساس این ائتلاف باید کار کردستان به دست اخوانی های کرد و امور مربوط به مرکز عراق هم به دست عربها می افتاد. شیخ عثمان عبدالعزیز مسئول اصلی اخوانی های کرد شد.

بعد از ائتلاف، برنامه افزایش کار و فعالیت ریخته شد. اما بعد از یک سال، در اواخر ۱۹۸۶ به خاطر دستگیری دو تن از اخوانی های عرب، دکتر عسام الراوی دستگیر شد و او هم زیر شکنجه اسامی اکثر فعالین اخوان را لو داد. حکومت عراق از ابتدای سال ۱۹۸۷ شروع به دستگیری کادرهای اخوان در سرتاسر عراق کرد. سرانجام نزدیک ۷۵ نفر دستگیر شدند که تعدادی از آنها کرد بودند، آنهایی نیز که از تهاجم بعث جان سالم به در بردند به سمت ایران فرار کردند، که یکی از آنها صدیق عبدالعزیز بود.

مدت زیادی از حمله و دستگیری کادرهای اخوان سپری نشده بود که در ۱۳/۵/۱۹۸۷، حلبچه شاهد برگزاری تظاهراتی مردمی بود. این تظاهرات بر علیه سیاست جابه جایی اجباری شهروندان کرد از جانب بعثی ها صورت گرفته بود. حکومت به شدت به سرکوب تظاهرات پرداخت که منجر به کوچ تعداد زیادی

از ساکنین آن شهر به ایران شد. شیخ عثمان عبدالعزيز که در سال ۱۹۸۵ مسئول اصلی اخوان در کردستان عراق شده بود سرقافله‌ آنهایی بود که به ایران کوچ کردند.

به خاطر تهاجم بعث و تظاهرات حلبچه، اکثر رهبران کرد اخوان به ایران پناهنده شدند، اما باید در نظر داشت که هنگامی که آنها به ایران رفتند، در آنجا تشکیلاتی دیگر از اخوان وجود داشت که صلاح الدین محمد آنها را رهبری می کرد. تنها آن اعضای از شاخه زیر نظر او در اتحاد سال ۱۹۸۵ شرکت کرده بودند که در کردستان عراق بودند. خود صلاح الدین محمد و آن کادرهایی که در ایران بودند به اتحاد مزبور وارد نشده بودند.

اخوانی های کرد پناهنده در ایران در ۱۹۸۷/۵/۲۴، تحت نام «کومه له ی زانیانی کوچه ری» (جمعیت علماء مهاجر) بیان نامه ای را منتشر کردند. علما در این بیان نامه مسئولیت بدبختی و مصیبت هایی که بر سر مردم عراق و به خصوص کردها آمده بود را متوجه حکومت بعث دانستند و از مردم عراق خواستند که بر علیه بعث بایستند و و صفوفشان را متحد کنند و در راستای مقابله با ستم و زورمرداری و برنامه های کفر جهانی، به جهاد در راه خدا پردازند. برای تحقق این هدف نیز از آنها خواسته شده بود که از علمای مهاجر پیروی کنند که در راستای حقوق ستم کشیده ها اعلام جهاد کرده اند.

در همان اوان، بعد از چند گردهمایی، با شرکت تعداد زیادی از کادرهای آواره اخوان، «بزوتنه وه ی ئیسلامی له کردستان/عراق» (جنبش اسلامی در کردستان / عراق) به رهبری شیخ عثمان عبدالعزيز، اعلام موجودیت کرد و خود را به عنوان جنبشی مسلح معرفی کرد. اما همزمان با اعلام موجودیت «بزوتنه وه»، صلاح الدین محمد خود را به امارات رساند و با رهبران اخوان ملاقات کرد و نامه ای از دکتر نعمان عبدالرزاق سامرایی را برای اخوانی های کرد آورد. نامه پیامی بود برای شیخ عثمان که خطاب به او گفته بود نباید رهبری آن جنبش مسلحانه را بدست بگیرد، نباید به اسم جهاد جوانان را زیر فشار بگذارد و نیز اینکه حرکت مسلحانه پروسه ای پیچیده است و شرایط خاص خود را دارد و به این شیوه و در شرایطی که جنگ ایران و عراق در جریان است، کار درستی نیست. نامه ی دکتر نعمان بشدت شیخ عثمان را عصبانی کرد. هنگامی که نامه را بدستش رسانیدند گفت: بسم الله اول نامه را بردارید تا بقیه نامه را زیر پایم له کنم. این نامه آغازگر پراکندگی بزرگی در آن جریان شد. با رسیدن این نامه، جریان کردهای عراقی اخوانی در ایران به سه دسته تقسیم شدند:

۱- شیخ عثمان و جماعتی از افراد دیگر، در مقابل آن نامه موضعگیری منفی کردند و تحت نام «بزوتنه وه ی ئیسلامی» به کار خود ادامه دادند.

۲- شاخه صلاح الدین محمد، که همگی به مفاد نامه، پایبند ماندند و علاوه بر اینکه با «بزوتنه وه» همکاری نکردند، شروع به دشمنی با آن نیز کردند.

۳- شاخه صدیق عبدالعزیز، که در بین «بزوتنه وه» و شاخه صلاح الدین محمد در تزلزل و نوسان بود. آنها نیز سرانجام پس از رایزنی و ملاقات با سران اخوان در سفر حج، موضع خود را مشخص کردند و کاملاً از «بزوتنه وه» جدا شدند و شروع به فعالیت در میان کردهای ایران کردند. در نزدیک «که نده سووره» نزدیک بانه، ملا احمد شافعی کتابخانه علوم شرعی را بنا کرد، آرام قادر در جوانرود، هسته ای از کردهای ایران ایجاد کرد و آن اعضای جدید نیز شروع به فعالیت کردند. و همچنین تلاش شد تا با مکتب قرآن احمد مفتی زاده نیز ارتباط برقرار شود.

در ۱۹۸۸، دکتر عبدالمجید (ابوذر) که مسئول اخوان در داخل عراق بود و پس از حمله ی بعث به خارج از عراق گریخته بود، به نمایندگی از اخوان به کردستان ایران آمد و با هرکدام از صدیق عبدالعزیز و صلاح الدین محمد دیدار کرد. بعد از چند گردهمایی در ۱۹۸۸/۱۱/۹، توافقنامه ای بین هر دو شاخه امضا شد. پس از این توافق تا خیزش مارس ۱۹۹۱، اخوان در میان پناهجویان به گرمی مشغول به کار شد و به فعالیت های روشنفکری و تربیتی و خدماتی پرداخت (سیوه یلی، ۲۰۰۹).

۴-۲-۵ جریان اسلامی در کردستان ایران

۴-۲-۵-۱ مکتب قرآن

بخشی از دلایل ظهور جریان اسلامی در کلیت خود (نه به عنوان اندیشه اخوان) به فعالیت های احمد مفتی زاده بر می گردد که در سالهای ۱۳۳۸ و ۱۳۳۹ شمسی شروع به فعالیت کرد و در روزنامه ی «کردستان» آن زمان که در تهران منتشر می شد، مقاله و مطالب دینی و اجتماعی و ملی می نوشت و در رادیو کرمانشاه نیز فعالیت داشت.

مفتی زاده در سالهای ۵۱-۵۰ شمسی در سنندج در منزل خودش برای تعدادی از محصلینش دروس فکری و تربیتی ارائه می داد. او در سپیده دم انقلاب ایران بخشی از رهبری جنبش و تحرکات بر علیه دم و دستگاه پادشاهی در کردستان را بر عهده گرفته و در سال ۵۶ با ایجاد مدرسه ی قرآن در شهر مریوان و سنندج فعالیت او بیشتر و پرنفوذ تر شد. تا زمان پیروزی انقلاب، او از این لحاظ فعالیتی چشمگیر و غیر قابل انکار داشت.

پس از پیروزی انقلاب، برای بدست آوردن حقوق غصب شده ی ملت کرد در زمان شاه، از تمام راهها (ایجاد کنفرانس خودمختاری در سنندج، نوشتن نامه و ملاقات با مسئولین انقلاب، سخنرانی در مجلس خبرگان قانون اساسی و حسینیه ارشاد و...) به فعالیت پرداخت.

برای دفاع از حقوق اهل سنت ایران هم «شورای شمس» را ایجاد کرد. به سبب این فعالیتها و فعالیتهای مشابه دیگر توانست جریان اسلامی را برای اولین بار در کردستان ایران گسترش بخشد. این جریان هم به نام «مکتب قرآن» شناخته می شود (مه ردوخی، ۱۳۸۵).

۴-۲-۵-۲ اخوان المسلمین

همزمان با پیروزی انقلاب اسلامی ایران و آغاز گشایش سیاسی، از یک طرف به خاطر مطرح شدن افکار اخوان و به خصوص به دلیل استفاده و استناد جمهوری اسلامی به اندیشه اخوان و از طرف دیگر به دلیل حضور افراد معدودی که در مناطق مختلف ایران مانند کردستان، جنوب و سیستان و... دارای تفکر اخوانی بودند، اندیشه اخوان در ایران مطرح گشت. اخوان المسلمین (مصر) در ابتدای انقلاب ارتباط نزدیکی با حکومت ایران داشت و بعد از یاسر عرفات، این اخوانی ها بودند که به ایران سفر کردند. کتابهای سید قطب هم توسط ایرانی ها به فارسی ترجمه شده بود.

علاوه بر آن، عده ای از کردهای ایرانی قبلاً در عراق، کویت و اردن با اندیشه اخوان آشنا شده بودند و در فکر فعالیت در ایران بودند. اولین جرقه های آشنایی به سالهای ۵۴-۵۵ بر می گردد. اولین کسانی که با اندیشه اخوان آشنا شدند عبارت بودند از ابراهیم مردوخی، احمد بهرامی، عبدالقادر توحیدی، احمد مفتی زاده و چند نفر دیگر. ناصر سبحانی در ایران و بعد از انقلاب با اندیشه اخوان آشنا شد. پس از آنکه آن افرادی که در کشورهای مختلف با اندیشه اخوان آشنا شده بودند به ایران بازگشتند و شروع به تبلیغ اندیشه-ی اخوان کردند و نیز با توجه به فضای باز سیاسی اوایل انقلاب، ناصر سبحانی با آن اندیشه آشنا شد و آن را پذیرفت. عبدالرحمن پیرانی در زمان شاه و در باینگان پاره تا حدودی با شیخ عثمان عبدالعزيز و اخوان آشنا شده بود اما به طور روشن و عمیق تر بعد از انقلاب این آشنایی برای او حاصل گشت. البته آنهایی که با اخوان آشنا شده بودند بلافاصله در برگشتشان به ایران به ایجاد تشکل نپرداختند. آنها پس از گشایش سیاسی اوایل انقلاب، همزمان از چند بخش مختلف، مخصوصاً کردستان به این فکر افتادند که تشکیلاتی ایجاد کنند. بعد از تشکل یافتن اخوانی ها، این ناصر سبحانی بود که در تعمیق فکر اخوان در ایران تأثیر زیادی داشت. او تقریباً به رهبر اصلی اخوانی های ایران تبدیل شد. همچنین کسی به نام عبدالمعظم که اهل ایرانشهر بود تشکیلاتی با نام اخوان در ایرانشهر راه انداخته بود. نه عبدالمعظم و نه کردهای ایران از وجود همدیگر خبر نداشتند. سازمان اخوان المسلمین از عبدالمعظم خواست تا با کردهای ایران متحد و یکی شود. او خودش به این اتحاد نیوست اما افرادش به آن پیوستند. عبدالمعظم بعدها به تندروی گرایید و به این نتیجه رسید که باید با حکومت ایران به جنگ پرداخت. او اکنون در خارج از ایران به سر می برد.

در پايه از طرف برخی از هواداران، اين پيشنهاده مطرح شد که تحت عنوان اخوان المسلمین ايران اعلام موجوديت شود. اما پس از بررسی های بیشتر مشخص گشت که عملاً برخی مشکلات اساسی بر سر راه وجود دارد. از جمله اینکه ملت ايران هنوز تشکل و حزب را امتحان نکرده است و آمادگی چندانى ندارد و اکنون اگر هم اگر تشکلى وجود داشته باشد و فعاليت کند غالباً به گونه اى منفى به آن نگرسته مى شود و انگ حزب گرایی مى خورد.

از آنجا که اخوانی های ايران بنا را بر آن گذاشته بودند که اين اندیشه را فعلاً در جامعه منتشر نکنند آن را فقط با احمد مفتی زاده در میان گذاشتند. مفتی زاده شخصاً اندیشه اخوان را قبول داشت اما نه به ميزانی که خودش هم اخوانی شود. او به اخوانی ها گفته بود که اين اندیشه نیکویی است اما چون خودش مکتب قرآن را راه اندازی کرده بود نمی توانست اخوانی شود، یا شاید به مصلحت نمی دانست و یا اینگونه می اندیشید که اندیشه اخوان برای شرایط ايران مناسب نیست. اما به هر حال ارتباط او با اخوانی های ايران بسیار تنگاتنگ و صمیمانه بود.

اخوانی های ايران با فرستادن افرادی به مناطق مختلف ايران، حدود ۱۰ سال به فعاليت مخفیانه پرداختند. در سال ۶۷ ناصر سبحانی در سنج دستگیر و یک سال بعد اعدام شد. در هنگام دستگیری او یک سری اسناد و مدارک یافت شد و تمام قراردادهای و تصمیمات و گزارشات اخوانی ها به دست حکومت افتاد. مدتی پس از اعدام سبحانی کمیته ای متشکل از ابراهیم مردوخی، عبدالرحمن یعقوبی، احمد بهرامی و... به مسئولیت عبدالرحمن پیرانی تشکیل شد و با دادستان دادگاه ویژه روحانیت (محمد ری شهری) و وزیر اطلاعات وقت (علی فلاحیان) و دادستان کل کشور (مقتدایی) ملاقات کردند. اخوانی ها به این نتیجه رسیده بودند که اعلام موجودیت کنند. آنها با فلاحیان در مورد اخوانی بودن خود سخن گفتند و به بیان این نکته پرداختند که آنها اندیشه اخوانی دارند اما ارتباط تشکیلاتی با اخوان المسلمین مصر ندارند. و همچنین گفتند که آنها در تمام مناطق اهل سنت ايران حضور دارند. حکومت ايران نیز بنا را بر پذیرفتن آنها گذاشت. بنابراین اخوانی ها مرگ ناصر سبحانی را مبدأی برای اعلام موجودیت خود قرار دادند. آنها سپس به اندیشه بر روی این مسئله پرداختند که علنی بودن را چگونه به مرحله اجرا در آورند. از آنجا که افراد به فعاليت مخفیانه عادت کرده بودند، خارج شدن آنها از آن حالتی که به آن خو گرفته بودند حدود ۱۰ سال طول کشید. یک دهه پس از اعلام موجودیت علنی آنها به این فکر افتادند که شکل جماعت را از حالت سنتی انتصابات داخلی تغییر دهند و زمینه را برای انتخابی بودن اعضا فراهم کنند. آنها در سال ۸۱ اولین کنگره را در تهران برگزار کردند. در سال ۸۵ نیز دومین کنگره برگزار شد. کنگره آخر هم در سال ۸۷ برگزار شده است. اکنون همه مسئولین جماعت انتخابی هستند. نامگذاری جماعت هم به سال ۸۱ و هنگام برگزاری کنگره اول برمی گردد. تا پیش از آن آنها تحت عنوان اخوان المسلمین مطرح بودند. اما سپس به این فکر

افتادند که اسم تشکل را عوض کنند تا هم برای حکومت ایران ایجاد حساسیت نکند و هم آنکه نام تشکل با کار آنها متناسب باشد. «اصلاح»، اصطلاحی اخوانی است و تعدادی از تشکل ها در سایر کشورها تحت عنوان جمعیت اصلاح و جماعت اصلاح و... فعالیت می کنند. تا قبل از آن تاریخ آنها تحت عنوان اخوان المسلمین فعالیت می کردند و حکومت هم آنها را به عنوان اخوان المسلمین می شناخت.

۴-۲-۶ مراحل فعالیت اخوان در ایران

تاریخچه فعالیت جماعت در ایران به دو دوره تقسیم می شود: دوره فعالیت مخفیانه و دوره فعالیت علنی. هنگامی که رهبران اهل سنت ایران که در «شورای شمس» گرد آمده بودند با حکومت ایران به نتیجه نرسیدند (چون تأکید حاکمیت صرفاً بر مذهب تشیع بود و رهبران اهل سنت این را نمی پذیرفتند و کم کم دستگیری افرادی از جمله احمد مفتی زاده و عبدالرحمن پیرانی و... شروع شد)، اخوانی ها احساس کردند که در این شرایط کار علنی ممکن نیست و بنابراین به فعالیت مخفیانه روی آوردند. در دوره فعالیت مخفیانه بیشتر فعالیتهای آنها فرهنگی و تربیتی بود و عبارت بود از تشکیل کلاس و گردهمایی و شناسایی افراد و تبلیغ برایشان و... آنها در این دوره صرفاً به کار تبلیغ دینی می پرداختند و بحث تربیت و منهج و... را در کانون توجه خود قرار داده بودند تا بتوانند عقاید اهل سنت را حفظ کنند. اهتمام آنها در این دوره بر چند محور بود: ۱- حفظ مساجد و مدارس دینی ۲- حضور در دانشگاهها برای حفظ جوانان ۳- تشکیل دارالنشر (از جمله انتشارات احسان که ابتدا در پاره فعال بود و سپس به تهران منتقل شد و نیز موارد دیگر) و ترجمه و نشر کتب اهل سنت. آنها در این سه محور اساسی فعالیت کردند.

در مرحله دوم که مربوط به دوره فعالیت علنی جماعت است آنها به این فکر افتادند که به مثابه یک تشکیلات، با در نظر داشتن حفظ استقلالشان روابط خود را با احزاب و تشکیلات داخلی و خارجی اهل سنت توسعه بدهند. در این مرحله آنها در بعد داخلی و خارجی به فعالیت پرداختند و فعالیتهایشان چند برابر شد و تشکل های مختلفی را نیز ایجاد کردند. آنها در دهه سوم فعالیتشان به این فکر افتادند که جماعت باید سازوکار جدیدی داشته باشد. بنابراین به این نتیجه رسیدند که باید زمینه را برای تشکیل کنگره فراهم کرد و انتخابات برگزار کرد و به باز شناسی و آسیب شناسی خود پرداخت و اهداف و استراتژی و رسالت جماعت را تعریف کرد و اهداف کلی جماعت و اهداف استانهای مختلف را مشخص کرد و معاونت های مختلفی تشکیل داد. فعالیتهای جماعت در سالیان قبل، از چنین پیچیدگی ای برخوردار نبود. اکنون آنها چند سالی است که در زمینه NGO ها فعالیت می کنند و در تمام استانها چند مؤسسه دارند. آنها عضو مؤسس اتحادیه NGO های جهان اسلام هستند که چند سال پیش در ترکیه تشکیل شد و در سازمان ملل به ثبت رسیده

است. همچنین جماعت در دوره هایی توانسته است با حمایت از نمایندگان مورد نظر خویش آنها را به مجلس بفرستد.

۴-۲-۷ مراتب و مراحل تربیتی در جماعت

جماعت دعوت و اصلاح ایران به بحث تربیت اهمیت خاصی می دهد و در واقع تأکید بر تربیت را از حسن البنا به ارث برده است. تربیت در جماعت دارای ابعاد مختلفی می باشد از جمله تربیت اعتقادی، تربیت فکری، تربیت نفس (تزکیه) و تربیت بین فردی (اصلاح تعامل).

همچنین تربیت در جماعت دارای مراحل گوناگونی است که در واقع هر کدام به مثابه سکوی پرتابی برای گذار به سطوح بالاتر سازمان می باشد. در گذشته مراحل تربیتی جماعت به این صورت بود. ۱- تعریف ۲- تکوین ۳- تنفیذ. (با مقایسه ای کوتاه بین این مراحل با آنچه ما در قسمت مربوط به حسن البنا آورده ایم مشخص می شود که اینها همان مراحل سه گانه ای است که البنا برای اعضای اخوان المسلمین تدارک دیده بود تا به یک اخوانی درجه یک تبدیل شوند). هر کدام از این مراحل نیز خود به مراحل دیگری تقسیم می شدند. به صورتی که مرحله تعریف خود به دو قسمت تعریف کلی و جزئی تقسیم می شد. مرحله تکوین نیز خود به چهار قسمت نصیر، مجاهد، نقیب و نائب تقسیم می شد. مرحله تنفیذ نیز که همان مرحله اجرا بود، مختص اعضای کاملاً آزمون پس داده و معتمد جماعت بود. در این چند سال اخیر شیوه کار جماعت و تقسیم بندیهای داخلی آن تا حدودی دگرگون گشته است و تغییراتی را از سر گذارنده است. در شیوه تربیتی جدید نیز ما با همان سه مرحله تعریف، تکوین و تنفیذ روبرویم اما تقسیم بندیهای داخلی آن با گذشته تفاوت دارد و زیرشاخه های دیگری را شامل می شود. گذار از هر مرحله اصلی یا فرعی به مرحله بعد، مستلزم گذارندن آزمون های خاص گفتاری، دیداری، شنیداری و... است. فرد در صورتی که از این آزمون ها سربلند بیرون بیاید به مرحله فرعی یا اصلی بعد منتقل می شود. بنابراین فرایند ورود یک فرد عادی به جماعت دعوت و اصلاح تا پذیرفته شدنش به عنوان یک عضو رسمی، چند سال طول می کشد. (برای افراد خاص این بازه زمانی می تواند کاهش یابد و یا اصلاً حذف شود).

مکانیسم های تحقق این اهداف تربیتی شامل موارد مختلفی می شود از جمله:

اسره: که شامل دور هم نشستن و جمع شدن متریان حول مربی و بحث از مسائل دینی و سیاسی و اجتماعی و... است.

لیلة الکتیبه: که برای تربیت روحیه افراد است. به این صورت که افراد بعد از نماز عشاء می خوابند و ۲ ساعت قبل از نماز صبح بیدار می شوند و به نیایش و ذکر و فکر و... می پردازند. حداقل انجام این عمل ماهی یک شب است و حداکثرش بستگی به ظرفیت افراد دارد.

اردو: که بر اساس آن مربیان و متریان به اردوهای مختلف می روند و در حین اردو، کلاسها و جلسات بحث و بررسی و آموزش و... تشکیل می شود.

با پیشرفت فرد در این مراحل تربیتی، کیفیت و عمق و اهمیت کلاسها و آزمونها هم افزایش خواهد یافت تا اینکه فرد به یک عضو کاملاً مورد اعتماد جماعت دعوت و اصلاح تبدیل شود که همانطور که گفتیم این فرایند برای یک فرد عادی احتمالاً چند سال به طول خواهد انجامید.

در تمام این مراحل سه محور اساسی وجود دارد که عبارتند از محور اعتقادی، تزکیه و دعوت. همچنین در تمام مراحل، اعضا هر حلقه تربیتی حداقل یک ساعت در هفته با یکدیگر ملاقات خواهند کرد.

همانطور که مشاهده می شود جماعت دعوت و اصلاح ایران اهداف، ابزار و مراحل تربیتی مختلفی را برای هواداران خود ترتیب دیده است که نسبت به بسیاری دیگر از گروههای دینی فعال در داخل کشور پیچیده تر و ساختاریافته تر می باشد. بنابراین به نظر می رسد که ما با یک سازمان نسبتاً بزرگ بوروکراتیک دینی مواجه ایم و نه یک گروه دینی ساده.

۴-۲-۸ مرام نامه و اساسنامه

در مرام نامه و اساسنامه جماعت، به شعار، آرمان، ارزشهای بنیادین، ارکان جماعت، نحوه عضویت، امور مالی و شرایط انحلال جماعت پرداخته شده است. در اینجا به طور مختصر به آن مواردی که برای کار تحقیقی ما متناسب است می پردازیم.

شعار: آزادی، عدالت و برادری

آرمان: نیل به رضوان الهی و رسیدن به رفاه و سعادت فردی و اجتماعی در پرتو قرآن و سنت.

اعتقادات و باورهای اساسی:

- ۱- اعتقاد به جهان بینی توحیدی بر اساس لا اله الا الله و محمد رسول الله.
- ۲- باور به اسلام به عنوان تنها راه زندگی سعادت‌مندان و التزام به دعوت و تربیت بر اساس آن.
- ۳- اعتقاد به اینکه اسلام ضامن حقوق بشر و آزادی های عمومی است.
- ۴- اعتقاد به تکثر گرایی و تعدد احزاب، بر اساس اصل آزادی اندیشه و بیان در اسلام.
- ۵- اعتقاد به اصل شورا و التزام به تصمیمات جمعی و اجتناب از خود محوری و تک محوری.
- ۶- اعتقاد به وحدت امت اسلامی و وفاداری ملی بر اساس رعایت حقوق اقلیت ها.
- ۷- باور به اعتدال و میانه روی در تفکر و عمل و اجتناب از تند روی و خشونت.
- ۸- باور به ضرورت کار جمعی و گروهی در راستای تحقق امر به معروف و نهی از منکر.

ارزش های بنیادین:

- ۱- بهره مندی افراد و گروهها از حقوق و آزادی های دینی، مذهبی و قومی.
 - ۲- بهره مندی شهروندان از حقوق و آزادی های فردی و اجتماعی.
 - ۳- توسعه ی فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و رفع محرومیت.
 - ۴- حاکمیت قانون در جامعه و اصلاح آن از طریق ساز و کارهای قانونی و مدنی.
 - ۵- تعامل دموکراتیک با سایر احزاب و تشکل ها در راستای خدمت به جامعه.
 - ۶- ارتقای جایگاه مساجد و مدارس علوم دینی و نهادهای فرهنگی و آموزشی.
 - ۷- استحکام نهاد خانواده به عنوان زیربنای نظام اجتماعی اسلام.
 - ۸- نهادینه شدن حقوق زنان و اعتلای فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آنان.
 - ۹- رشد و تعالی فکری، جسمی، اخلاقی و علمی کودکان، نوجوانان و جوانان.
 - ۱۰- ارتقای فرهنگ صیانت از سرمایه های ملی و حفاظت از محیط زیست.
 - ۱۱- تربیت و آموزش اعضا و هواداران و افراد جامعه
 - ۱۲- حل مسالمت آمیز اختلافات میان افراد و گروهها، تشکل ها و احزاب.
- در فصل اول اساسنامه در ماده ۲ اشاره شده است که: «جماعت تشکلی است مدنی، در چارچوب اندیشه ی اسلامی که در زمینه های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی فعالیت می کند». همچنین در ماده ۵ آمده است که: «جماعت به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران التزام دارد».

ارکان جماعت

ارکان جماعت عبارتند از:

- ۱- کنگره
 - ۲- شورای مرکزی
 - ۳- دبیر کل
 - ۴- هیأت اجرایی مرکزی
 - ۵- ستاد اداری
 - ۶- هیأت نظارت و داوری
- کنگره عالی ترین رکن جماعت است که اعضای آن به مدت چهار سال انتخاب می شوند و هر دو سال یک بار تشکیل جلسه می دهند. و وظایف و اختیارات کنگره عبارتند از:
- ۱- اصلاح و تصویب مرام نامه و اساس نامه

۲- بررسی عملکرد شورای مرکزی

۳- انتخاب و عزل اعضای شورای مرکزی

۴- تصویب خط مشی جماعت

۵- انحلال جماعت

شورای مرکزی پس از کنگره، عالی ترین رکن تصمیم گیری جماعت است که اعضای آن در کنگره برای مدت چهار سال انتخاب می شوند.

انتخاب دبیر کل و مسئول اداری در اولین نشست شورای مرکزی با رأی اکثریت نسبی توسط شورای مرکزی صورت می گیرد. همچنین شورای مرکزی حق تأیید یا رد قائم مقام پیشنهادی دبیر کل را دارد. تهیه و تصویب مقررات و آیین نامه ها و ابلاغ آن به بخش های مربوطه، سیاست گذاری در خصوص امور مالی و تصویب بودجه ی پیشنهادی سالیانه، اجرایی کردن مصوبات کنگره و ارایه ی پیش نویس مرام نامه، اساس نامه و راهبردهای جماعت به کنگره جهت تصویب، اتخاذ مواضع فکری و سیاسی جماعت، عزل دبیر کل، قائم مقام و مسئول اداری نیز از دیگر وظایف شورای مرکزی است.

دبیرکل، بالاترین مقام اجرایی جماعت است. ریاست جلسات شورای مرکزی، هیأت اجرایی و ستاد اداری و اعلام مواضع رسمی جماعت با اوست. دبیر کل می تواند با تأیید شورای مرکزی، افرادی را به عنوان سخنگو تعیین کند.

هیأت اجرایی مرکزی نیز، بالاترین رکن اجرایی جماعت جهت اجرای مصوبات شورای مرکزی است.

منابع مالی جماعت عبارت است از:

۱- حق عضویت

۲- کمک های مردمی

۳- سایر موارد قانونی (شایعاتی مبنی بر حمایت مالی از جماعت از طرف کشورهای عرب منطقه وجود دارد که جماعت همواره آنها را رد کرده است و تأکید می کند که از تمام جنبه ها، از جمله جنبه اقتصادی، کاملاً مستقل است و از هیچ کشور عربی یا اسلامی خارجی پول دریافت نمی کند).

۴-۲-۹ رویکردها و راهکارها

جماعت دعوت و اصلاح ایران در زمینه تولید متون مختلف دینی، اجتماعی، سیاسی و... با کمبود اساسی مواجه است. به طوری که می توان با وام گیری از اولیویه روا، اصطلاح «بحران متون» را برای توصیف وضعیت جماعت به کار برد. آنها بیشتر به متون تولید شده توسط متفکران عرب مصری و غیر مصری مانند قرضاوی، غزالی، غنوشی، احمد راشد و... اکتفا می کنند و خود - جز اندکی - چیزی تولید

نمی کنند. بعضی از اعضای جماعت به ترجمه آثار متفکران عرب به فارسی می پردازند. برای مثال آثار قرضاوی به طور وسیع در ایران و به زبان فارسی ترجمه می شود و مورد استناد اعضای جماعت قرار می گیرد. در هنگام مصاحبه و در پرسش از الگوهای فکری اعضای جماعت، قرضاوی از طرف تمام پاسخگویان به عنوان یکی از الگوهای فکری اصلی - یا اصلی ترین الگو - مطرح شد.

محقق در طول تحقیق برای دستیابی به منابع مکتوبی که توسط خود جماعت تولید شده باشد با مشکل اساسی روبرو بود. مطالب مکتوب آنها را بیشتر می توان بر روی سایت اینترنتی آنها یافت که اکثراً مقاله یا شبه مقاله هستند. همچنین آنها مجله ای داخلی را منتشر می کنند که بر روی سایتشان نیز موجود می باشد (تا زمان نوشتن این تحقیق چهارمین شماره از این مجله نیز بر روی سایت قرار گرفته بود). علاوه بر اینها جزوه های تربیتی ای نیز برای اعضا و هواداران خود آماده کرده اند که متناسب با بالارفتن درجه و مقام فرد در سازمان به او ارائه می شود. در طی انجام این تحقیق، تقریباً هربار که با هرکدام از اعضای جماعت به گفتگو نشستیم و از آنها در باره منابع مکتوب جماعت پرسیدیم مرا به جزوه ای تحت عنوان «**رویکردها و راهکارها**» ارجاع دادند. این جزوه که در ۶۷ صفحه نوشته شده است بیانگر رویکردهای اساسی جماعت دعوت و اصلاح ایران در رابطه با مسائلی چون آزادی، عدالت، حقوق بشر و... و نیز راهکارهای آنها برای تأمین و تضمین این ارزشهای اساسی است. در این جزوه اعلام شده که مفاهیم بنیادین جماعت عبارتند از «**توحید در جهان بینی، اخلاق در زندگی فردی و آزادی و عدالت در زندگی اجتماعی**».

در این جزوه جماعت ادعا کرده است که اعضا و هوادارانش، اقشار گوناگون اجتماع شامل اساتید دانشگاه، اندیشمندان، فرهنگیان، دانشجویان، طلاب، بازاریان، کارگران و... را شامل می شود. ادعایی که به واقعیت نزدیک است و محقق خود در طول سالیان پیش که با برخی از اعضای جماعت ارتباط داشته است و نیز در طول تحقیق درستی آن را دریافته است. هر چند که در این شکی نیست که جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز مانند سایر جریانهای اسلامگرایی اصولاً و اساساً، خاستگاهش طبقه متوسط شهری است که در جای خود توضیح داده خواهد شد.

علاوه بر این ها، نکته ای که جلب توجه می کند ترتیب اقشار مختلفی است که جماعت ادعا می کند طرفدار اویند. در ابتدا اساتید دانشگاه و سپس اندیشمندان و سپس فرهنگیان و... آمده است. که به روشنی حکایت از این دارد که نشان دادن این نکته که جماعت از طرف قشر تحصیلکرده و فرهیخته حمایت می شود بسیار برای جماعت مهم است. این امر با توجه به تحصیلکرده بودن و سواد آکادمیک داشتن تقریباً تمام اعضای رهبری جماعت (که بعضی از آنها مدرک دکتری دارند) جای تعجب ندارد. همانگونه که مشاهده می شود، کارگران در آخر فهرست اقشار حامی جماعت آمده اند.

جزوه پس از یک مقدمه به رویکردهای اصلی مدنظر خود می پردازد که به ترتیب عبارتند از معنویت، شورا، حقوق بشر، آزادی، عدالت، نوگرایی، همبستگی و پرهیز از خشونت. همانگونه که مشاهده می شود اولین رویکرد اصلی ای که جماعت در این جزوه مطرح کرده است، معنویت است که نشان از اصلی ترین دغدغه اعضای جماعت دارد که همان بازگشت معنویت و اخلاق دینی به زندگی بشر است. همچنین آنچه علاوه بر این مورد جلب توجه می کند این است که هم در جزوه رویکردها و راهکارها و هم در اساسنامه و مرامنامه جماعت، آزادی (و نیز شورا و حقوق بشر، که همانگونه که در متن جزوه آمده مفاهیمی هستند در جهت جلوگیری از استبداد و بازگرداندن آزادی به مردم) قبل از عدالت آمده است که نشان از اولویت نسبی آزادی بر عدالت نزد نویسندگان جزوه است. در دورانی که اوج فعالیتهای مارکسیستها بود و همه جا صحبت از عدالت و برابری بود، و در واقع تا پیش از فروپاشی کمونیسم روسی، برخی از اندیشمندان اسلام گرا برای اینکه برتری اسلام را در زمینه تضمین و تأمین عدالت برای بشریت بر مارکسیسم نشان دهند و اثبات کنند که اسلام برتر از سوسیالیسم است کتابهای بسیاری در زمینه اقتصاد و عدالت اسلامی به رشته تحریر درآوردند که از جمله آنها می توان به آثار سید قطب، مصطفی السباعی، محمد باقر صدر، مرتضی مطهری و... اشاره کرد. تا آنجا که حتی متفکر مشهور سوری؛ مصطفی السباعی که رهبر اخوان المسلمین سوریه بود، کتابی در زمینه «سوسیالیسم اسلامی» نوشت که در زمان خود با مخالفتهای بسیاری از جانب سایر اسلام گرایان مواجه شد. اکنون که از کمونیسم روسی جز خاطره ای بر جای نمانده است و جهان، تک قطبی و تحت سیطره هژمونی سرمایه داری و لیبرالیسم غربی است که بر آزادی سیاسی، اقتصادی و... تأکید دارد، موضع گیری اسلام گرایان نیز تغییر کرده است و بر آزادی پیش و بیش از عدالت تأکید می کنند. در واقع هر زمان که مکتبی یا تئوری ای توانست طرفداران وسیعی در جهان و به خصوص در جوامع اسلامی پیدا کند، اسلام گرایان به تکاپو می افتند تا نشان دهند که اسلام خویبههای آن مکتب را دارد ضمن اینکه ضعفها و کاستی های آن را نیز ندارد.

از آنجا که این جزوه تقریباً اصلی ترین منبع مکتوب ارائه شده توسط جماعت دعوت و اصلاح است به شیوه ای نسبتاً مفصل به بیان خلاصه ای از آن می پردازم تا معلوم شود که جماعت دعوت و اصلاح چگونه می اندیشد.

معنویت

انسان معاصر از «بحران معنویت» رنج می برد که عبارت است از غرق شدن در اهتمام بیش از حد به نیازهای مادی و فیزیولوژیک. در مقابل این وضعیت نامطلوب «معنویت خواهی» قرار دارد که عبارت است از اهتمام به نیازهای روانی و غیر مادی به منظور دستیابی به کمال انسانیت و در نهایت معنادار کردن زندگی

و برگرداندن آرامش به آن و پر کردن خلأ معنویت در زندگی انسان معاصر. محور معنویت در اسلام «ایمان» است و مهمترین نتایج ایمان عبارت است از:

الف: گسترش افق دید انسان و هدفمند کردن زندگی

ب: همنا شدن با هستی در تسبیح و تقدیس خداوند

ج: انجام عبادات

شورا

در طول تاریخ بشر، یکی از بزرگترین موانع رشد، ترقی، وحدت، همبستگی و رفاه انسان ها و نیز یکی از بارزترین عوامل ستم بر مردم چه در سطح روابط فردی و اجتماعی و چه در سطح نظامهای سیاسی و اقتصادی، استبداد و خودکامگی بوده است.

مبنای اصلی مبارزه با استبداد و خودکامگی فرد محوری در تمام ادیان الهی، توحید بوده است. توحید، همه ابنای بشر را در ارزش ها و مسئولیت های انسانی، همسان قرار داده، آنها را در آخرت نیز دارای سرنوشتی مبتنی بر اعمال اکتسابیشان دانسته است. بر همین اساس برای ریشه کن کردن هرگونه فرد محوری و استبداد در زندگی انسانها، خداوند اصل شورا را به عنوان قاعده ی حاکم بر تنظیم روابط اجتماعی در سطوح خانواده، جامعه و حکومت مقرر فرموده است تا ضمن احترام به کرامت و ارزش انسانی، همه افراد جامعه در تعیین سرنوشت خود و تصمیم گیری در باره ی هرآنچه برای خانواده، جامعه و حکومت سرنوشت ساز است مشارکت کنند.

حقوق بشر

اسلام بزرگترین پرچم دار آزادی است و اساساً مهم ترین فلسفه بعثت انبیا و بویژه پیامبر خاتم، آزاد ساختن انسان از قید و بندها بوده است و بر همین اساس حقوق انسان مورد توجه ویژه ی دین مبین اسلام قرار گرفته است.

ما معتقد به قرائتی از دین هستیم که با بسیاری از مبانی فکری و حقوق بشر مدرن سازگار است و اساساً نقش دین اسلام برای بشریت تنها در فضایی آزاد، آرام و توأم با احترام به کرامت انسان متبلور می شود.

آزادی

آزادی بهترین و گرامی ترین نیاز بشریت است. مراد ما از آزادی، شکوفایی توانمندیهای روح انسانی در راستای ساختن جهانی انسانی تر و زیباتر است، جهانی که در آن شاهد کاهش آلام بشری باشیم و، جهانی

که در آن بشریت از بردگی فکری، سیاسی، اقتصادی و عقلانیت منفعت طلبانه رها باشد و سرانجام جهانی که در آن انسان ها از زندگی در کنار همدیگر احساس آرامش و صمیمیت کنند.

آزادی مدلول های متعددی دارد که مهمترین آنها عبارتند از:

۱- تحقق فردیت: فردیت مورد نظر ما فردیت اخلاقی است نه فردیت خودخواهانه. در حالت اول انسانها به دنبال تحقق تواناییهایشان در جهت بهبود زندگی خود و دیگرانند. اما در فردیت خودخواهانه، هر کس در پی مطامع سودگرایانه خویش است و فرد برای رسیدن به آنها از هر کس و هر چیزی حداکثر بهره را می برد.

۲- انجام فعالیتهای جمعی: انسانها باید آزادی گرد آمدن در قالب فعالیت های مشترک فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را داشته باشند و در راستای بنیاد نهادن شرایط زندگی بهتر عمل کنند.

۳- آزادی بیان و قلم

۴- آزادی عقیده و مذهب

۵- آزادی مشارکت و رقابت سیاسی: تحقق آزادی مستلزم مشارکت فعال و هدفمند شهروندان در عرصه های اجتماعی و سیاسی است و دستیابی به این مهم در پرتو باور به تکثر اندیشه ها و تعدد احزاب و مشارکت آزادانه و رقابت سالم عموم شهروندان میسر است.

عدالت

تا زمانیکه تمامی شهروندان یک جامعه به دلیل محرومیت های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی قادر به مشارکت فعال در آن نباشند، نمی توان به جامعه ی انسانی بالنده ای دست یافت. چنین جامعه ای در معرض استثمار اکثریت توسط اقلیتی صاحب قدرت و ثروت است. عدالت، پیش شرط هرگونه رشد و تعالی انسانی است.

جنبه های عدالت:

۱- اقتصادی: از آنجا که بسیاری از محرومیتها و نابرابریها ریشه در تعلق طبقاتی افراد دارند، توزیع عادلانه امکانات جامعه میان طبقات مختلف اجتماع، تحقق یکی از جنبه های عدالت است.

۲- اجتماعی- فرهنگی: گروههای مختلف اجتماعی، اقوام، نژادها، ادیان و مذاهب از امکان یکسانی برای بارور نمودن و بیان دیدگاههای مورد علاقه شان برخوردار باشند. یعنی هویت های مختلف اجتماعی- فرهنگی بتوانند در عین حفظ ارزش ها و سبک زندگیشان، در حد استحقاق خود، در حیات جامعه حضور فعال و سازنده داشته باشند. به اعتقاد ما شهروندان یک جامعه باید علی رغم تفاوت های زبانی، مذهبی، جنسیتی و نژادی، بتوانند در کمال امنیت در عرصه های گوناگون جامعه حضور یابند.

۳- سیاسی: در جوامع مدرن کنونی نهاد سیاست (دولت، احزاب، پارلمان) یکی از مهمترین عرصه های زندگی جمعی است، به طوریکه از یک طرف این نهاد امکانات متعددی را در اختیار دارد و از طرف دیگر میزان و چگونگی فعالیت نهادهای دیگر را تعیین می کند. لذا باید تمامی شهروندان و هویت های اجتماعی- فرهنگی از امکان مساوی جهت حضور در آن یا انتخاب کسانی که علاقه مند به حضور در آن هستند، برخوردار باشند. در جامعه ای که سیاست میدان یک تازی افراد و هویت های اجتماعی - فرهنگی خاصی است، تحقق عدالت با مشکلات اساسی مواجه خواهد بود.

نوگرایی

بدیهی است که اسلام دارای تعدادی اصول ثابت و تغییر ناپذیر است که با گذر زمان هیچ گاه دچار دگرگونی و تحول نمی شوند و از این رو نوگرایی به معنای عام خود، جز در حد تفسیر روزآمد، شامل این بخش نمی شود. آنچه در این بخش اهمیتی ویژه دارد جنبه های متغیر اسلام است. پس از شکل گیری اسلام در قالب حکومت و تمدن و فرهنگ، شناخت و رفع عوامل فرسایش، همواره از بسترهای دغدغه ساز برای اندیشوران و اصلاحگران مسلمان بوده است. هنگامی که به تاریخ دور و دراز مسلمانان می نگریم با بسیاری از شخصیت ها و جنبش ها مواجه می شویم که کوشیده اند با عوامل فرسایش مبارزه کنند و اجازه ندهند اسلام به سان دیگر ادیان و مکاتب دچار ایستایی و نابودی شود. حوزه ی جغرافیایی و فکری این مجدّدان متفاوت بوده است. گستره ی جغرافیایی نوسازی دینی، شبه قاره هند تا مراکش شمال آفریقا را در بر گرفته است. از حیث تنوع رویکرد فکری نیز، برخی از آنان به زدودن غبار خرافات از سیمای عقیده ی صحیح اسلامی پرداخته اند. برخی دیگر نوسازی جنبه های روانی و درونی امت را، برخی نوسازی جنبه های کلامی را و برخی دیگر تمام جنبه های مطرح در اسلام را در برنامه های خود گنجانده اند: عمر بن عبدالعزیز، اورنگ زیب، سید احمد بن عرفان شهید، امام محمد غزالی، ابن تیمیه، سید جمال و عبده، وهابیت و جنبش اخوان المسلمین که با نگاهی گسترده و فراگیر، قرائتی متفاوت از نوگرایی ارائه کرد. بر اساس این قرائت، نگاهی کاملاً انعطاف پذیر و روادار نسبت به مقوله های مطرح شده در گذشته و حال در سطح جهان اسلام و جهان مدرن ارائه شد. در این نگاه {اخوانی} هرچند فعالیتهای سازمانی معطوف به اجرای عملی اسلام در سطوح سیاسی و اجرایی است، اما قضیه بیش از آنکه ناظر بر مسائل و فروع جزئی و متغیر باشد، مسائل کلان و کلی مورد نظر است و بویژه هویت سازی برای امت اهمیتی درخور و روزافزون دارد. در کوشش های گذشته و حال، فعالیت اصلی اندیشوران و مجدّدان، گرفتار توالی بی حاصل اندیشه ها و فاقد نوآوری های لازم بوده، و مقوله ای به نام نوگرایی در آنها مطرح نبوده است، در حالی که در نگره ی اخوان این مقوله از اولویت ویژه برخوردار است.

همبستگی

همبستگی احساس تعلق آگاهانه ارادی بین افراد، گروهها و جوامع است که ناشی از مصالح مشترک آنها و لازمه‌ی زندگی جمعی بوده، در آن هر یک از افراد و گروهها در یک شبکه‌ی مبادلات متقابل، نیازمند دیگری است. جامعه‌شناسان بر این باورند که انسان‌ها برای دستیابی به اهداف خویش نیازمند یاری دیگران هستند و در عین حال به منظور دستیابی افراد به اهدافشان، لازم است که بخشی از آزادیهای خویش را محدود کنند.

پرهیز/از خشونت

مراد ما از خشونت، اعمال روشهای غیر مسالمت آمیز و غیر قانونی برای تغییر ساختارهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی در جامعه است. ما نیز بر اساس مبانی اعتقادی خود (با الهام از قرآن و سنت و با استناد به سیره‌ی رسول اکرم) پرهیز از خشونت و عدم توسل به آن را در هر حال و شرایطی به عنوان یک اصل غیر قابل اغماض مشی عملی در تعامل با دیگران و ایجاد تغییر و تحولات سیاسی و اجتماعی در جامعه برگزیده ایم و در راه ایجاد بستر و فضای مناسب روانی، اجتماعی و سیاسی برای عدم توسل به خشونت و پرهیز از آن، از هیچ کوششی دریغ نخواهیم کرد و در این راستا، اصلاح بینش و نگرش افراد جامعه در اولویت ما قرار دارد.

همانگونه که مشاهده می شود سعی شده تا جزوه‌ی رویکردها و راهکارها مطابق با ارزشهای عصر مدرن نوشته شود به صورتی که بوی کهنگی از آن به مشام نرسد و نیز سعی شده است که هم در انتخاب واژه‌ها و هم در محتوی، کاملاً خود را نو بنمایاند. در واقع تلاش بر این بوده که جزوه تا جایی که ممکن است به زبانی نوشته شود که زبانی مشترک برای تمام گروهها و مکاتب فکری باشد تا بتواند بیشترین جاذبه و کمترین دافعه را از طرف هواداران دیدگاههای مختلف به خود جلب کند.

۴-۳ یافته های زمینه ای

در این بخش اطلاعات زمینه ای را که از مصاحبه با پاسخگویان به دست آمده ارائه خواهیم کرد. این بخش از اطلاعات به ما کمک خواهد کرد تا تصویر شفاف تری از جماعت دعوت و اصلاح به دست آوریم. همچنین بخشی از اطلاعات حاصل از این بخش در نهایت به ما در تحلیل موقعیت و پایگاه اجتماعی این سازمان یاری خواهد داد.

۴-۳-۱ مقام سازمانی

اعضایی که با آنها مصاحبه به عمل آمد همگی از افراد رده بالا و در واقع از رهبران جماعت دعوت و اصلاح بودند. ۵ نفر از آنها عضو کمیته مرکزی (یکی از پاسخگویان قائم مقام دبیر کل و یکی دیگر از پاسخگویان دبیر کل جماعت)، ۱ نفر مشاور سیاسی دبیر کل و عضو پیشین کمیته مرکزی، ۱ نفر مسئول استان کردستان، ۱ نفر مسئول استان کرمانشاه، ۱ نفر مسئول استان آذربایجان غربی، ۱ نفر مسئول پیشین استان کرمانشاه.

۴-۳-۲ محل تولد

پنج نفر از اعضای که با آنها مصاحبه به عمل آمد متولد شهر بودند و پنج نفر دیگر متولد روستا. اما هر ۱۰ نفر هم اکنون ساکن شهر هستند. در جدول زیر محل تولد هر پاسخگو به تفکیک شهری یا روستایی بودن آمده است.

جدول ۴-۱ محل تولد پاسخگویان

پاسخگو	محل تولد	
	شهر	روستا
۱	*	-
۲	-	*
۳	*	-
۴	*	-
۵	*	-
۶	-	*
۷	-	*
۸	*	-
۹	-	*
۱۰	-	*

۴-۳-۳ سابقه آشنایی و عضویت در جماعت دعوت و اصلاح

سابقه آشنایی و عضویت رسمی اکثر پاسخگویان به دهه ۶۰ برمی گردد. البته سابقه آشنایی و عضویت پاسخگوی شماره ۱۰ به اوایل انقلاب باز می گردد.

جدول ۴-۲ سابقه آشنایی و عضویت پاسخگویان در جماعت

پاسخگو	سال آشنایی	سال عضویت
۱	۱۳۶۶	۱۳۷۳
۲	۱۳۶۶	۱۳۷۷
۳	۱۳۶۵	۱۳۶۷
۴	۱۳۶۵	۱۳۷۲
۵	۱۳۶۸	۱۳۷۷
۶	۱۳۶۴	۱۳۶۸
۷	۱۳۷۰	۱۳۸۰
۸	۱۳۶۰	۱۳۶۵
۹	۱۳۶۷	۱۳۶۷
۱۰	اوایل انقلاب	اوایل انقلاب

۴-۳-۴ سن

سن پاسخگویان بین ۳۸ تا ۵۷ سال بود. وضعیت سنی پاسخگویان در جدول زیر آمده است.

جدول ۴-۳ سن پاسخگویان

پاسخگو	سن
۱	۵۳ سال
۲	۴۲ سال
۳	۴۷ سال
۴	۴۵ سال
۵	۳۶ سال
۶	۴۴ سال
۷	۳۸ سال
۸	۴۶ سال
۹	۴۳ سال
۱۰	۵۷ سال

۴-۳-۵ مذهب

هر ۱۰ پاسخگویی که با آنها مصاحبه به عمل آمد شافعی مذهب بودند. البته در کمیته مرکزی جماعت که از ۱۱ نفر تشکیل شده است ۳ نفر حنفی مذهب هستند.

۴-۳-۶ وضعیت اشتغال

بر اساس آنچه از گفتگو با پاسخگویان به دست آمد و وضعیت اشتغال آنها به این صورت بود: یک نفر از آنها معلم، دو نفر دبیر، دو نفر استاد دانشگاه، یک نفر معاون آموزشی، یک نفر کار فرهنگی، یک نفر دفتر ازدواج و آخوند مسجد و یک نفر شغل آزاد (کار در شرکت خصوصی). در جدول زیر شغل هر پاسخگو به تفکیک آمده است.

جدول ۴-۴ شغل پاسخگویان

پاسخگو	شغل
۱	کار فرهنگی
۲	آخوند مسجد، دفتر ازدواج و طلاق
۳	کار در شرکت خصوصی
۴	معلم، دبیر دبیرستان
۵	دبیر آموزش و پرورش
۶	عضو هیئت علمی دانشگاه
۷	معلم آموزش و پرورش
۸	عضو هیئت علمی دانشگاه
۹	معاون آموزشی مهد عالی
۱۰	آزاد (ساختمان سازی)

۴-۳-۷ میزان تحصیلات

از لحاظ میزان تحصیلات، اعضای رهبری جماعت دعوت و اصلاح ایران از وضعیت مطلوبی برخوردارند. نگاهی به وضعیت تحصیلی آنها مطلب را روشن خواهد کرد. یک نفر از آنها لیسانس، پنج نفر فوق لیسانس، دو نفر دانشجوی دکتری و دو نفر دکترا بودند. در جدول زیر میزان تحصیلات هر پاسخگو آمده است.

جدول ۴-۵ میزان تحصیلات پاسخگویان

پاسخگو	میزان تحصیلات
۱	لیسانس ادبیات
۲	کارشناسی ارشد فقه شافعی
۳	دانشجوی دکتری علوم سیاسی
۴	کارشناسی ارشد برنامه ریزی آموزشی
۵	کارشناسی ارشد الهیات
۶	کارشناسی ارشد اقتصاد
۷	دکترای تاریخ و تمدن
۸	دکترای بهداشت محیط
۹	کارشناسی ارشد فقه و حقوق
۱۰	دانشجوی دکتری حقوق

۴-۳-۸ آشنایی با زبانهای خارجی

همه پاسخگویان به نحوی با زبان عربی آشنایی دارند و می توانند به عربی بخوانند و بنویسند. البته ۶ نفر از آنها در مکالمه به زبان عربی چندان مسلط نیستند و در حد مقدماتی می توانند به عربی سخن بگویند. پاسخگوی شماره ۶، ۸، ۹ و ۱۰ از لحاظ تکلم به عربی مشکلی ندارند. ضمن اینکه پاسخگویان شماره ۳، ۶ و ۸ به زبان انگلیسی نیز آشنا بودند.

جدول ۴-۶ آشنایی پاسخگویان به زبان های خارجی

پاسخگو	زبان خارجی
۱	عربی، ترکی
۲	عربی
۳	عربی، انگلیسی
۴	عربی
۵	عربی
۶	عربی، انگلیسی
۷	عربی
۸	عربی، انگلیسی
۹	عربی
۱۰	عربی

۴-۳-۹ میزان تحصیلات والدین

در جدول زیر وضعیت تحصیلات والدین پاسخگویان را آورده ایم.

جدول ۴-۷ میزان تحصیلات والدین پاسخگویان

پاسخگو	میزان تحصیلات	
	پدر	مادر
۱	بی سواد	بی سواد
۲	اکابر	بی سواد
۳	شش قدیم	دوم ابتدایی
۴	سوم راهنمایی	بی سواد
۵	بی سواد	بی سواد
۶	درس طلبگی	بی سواد
۷	بی سواد	بی سواد
۸	بی سواد	بی سواد
۹	درس طلبگی	نهضت سواد آموزی
۱۰	سواد در حد خواندن ادبیات و شعر	بی سواد

۴-۳-۱۰ وضعیت اشتغال والدین

وضعیت اشتغال والدین پاسخگویان را در زیر آورده ایم. مادر تمام پاسخگویان خانه دار هستند به جز پاسخگوی شماره ۲ که همراه با همسرش به کشاورزی مشغول است.

جدول ۴-۸ وضعیت اشتغال والدین پاسخگویان

پاسخگو	شغل	
	پدر	مادر
۱	کشاورزی و باغداری	خانه دار
۲	کشاورز	کشاورز
۳	تحصیلدار بانک	خانه دار
۴	راننده آموزش و پرورش	خانه دار
۵	کارگر	فوت شده
۶	کشاورز (فوت شده)	خانه دار (فوت شده)
۷	کارگر بازنشسته	خانه دار
۸	خواربار فروش	خانه دار
۹	امام جماعت	خانه دار
۱۰	کشاورزی و دامداری	خانه دار

۴-۳-۱۱ میزان تحصیلات همسر

میزان تحصیلات همسران اکثر پاسخگویان نسبت به شوهرانشان پایینتر است. در واقع تنها میزان تحصیلات همسر پاسخگوی شماره ۵ با شوهرش برابری می کند. در جدول زیر وضعیت تحصیلات همسران پاسخگویان آورده شده است.

جدول ۴-۹ میزان تحصیلات همسران پاسخگویان.

پاسخگو	تحصیلات همسر
۱	کارشناسی
۲	فوق دیپلم
۳	دانشجوی کارشناسی ارشد
۴	فوق دیپلم
۵	کارشناسی
۶	دبیرستان
۷	دیپلم
۸	کارشناسی (فوت شده)
۹	دیپلم
۱۰	سیکل

۴-۳-۱۲ وضعیت اشتغال همسر

وضعیت اشتغال همسران پاسخگویان نسبت به شوهرانشان متفاوت است. ۶ نفر از همسران پاسخگویان خانه دار هستند و دو نفر از ۴ نفر باقیمانده نیز بازنشسته هستند. در واقع فقط ۲ نفر از همسران پاسخگویان در زمان انجام مصاحبه شاغل بودند.

جدول ۴-۱۰ وضعیت اشتغال همسران پاسخگویان

پاسخگو	شغل همسر
۱	بازنشسته آموزش و پرورش
۲	معلم
۳	دبیر آموزش و پرورش
۴	بازنشسته
۵	خانه دار
۶	خانه دار
۷	خانه دار
۸	خانه دار (فوت شده)
۹	خانه دار
۱۰	خانه دار

۴-۳-۱۳ بعد خانوار پدری

اکثر پاسخگویان در خانواده های دارای بعد گسترده متولد شده اند. کوچکترین بعد خانوار در بین پاسخگویان، ۷ نفر و بزرگترین بعد خانوار، ۱۳ نفر می باشد.

جدول ۴-۱۱ بُعد خانوار پدری پاسخگویان

پاسخگو	بُعد خانوار پدری
۱	۹ نفر
۲	۷ نفر
۳	۹ نفر
۴	۷ نفر
۵	۷ نفر
۶	۱۱ نفر
۷	۹ نفر
۸	۱۳ نفر
۹	۷ نفر
۱۰	۱۴ نفر

۴-۳- ۱۴ میزان درآمد ماهیانه

وضعیت درآمد ماهیانه پاسخگویان را در جدول زیر به تفکیک ارائه کرده ایم.
جدول ۴-۱۲ میزان درآمد ماهیانه پاسخگویان.

پاسخگو	میزان درآمد ماهیانه (تومان)
۱	۸۰۰۰۰۰
۲	۸۰۰۰۰۰
۳	۱۲۰۰۰۰۰
۴	۱۴۰۰۰۰۰
۵	۱۰۰۰۰۰۰
۶	۵۵۰۰۰۰۰
۷	۱۵۰۰۰۰۰
۸	۴۰۰۰۰۰۰
۹	۹۰۰۰۰۰۰
۱۰	۸۰۰۰۰۰۰
مجموع	۱۲۹۵۰۰۰۰
میانگین	۱۲۹۵۰۰۰

۴-۳- ۱۵ تعداد فرزند

وضعیت پاسخگویان از لحاظ تعداد فرزند به این صورت بود: ۶ نفر از آنها ۲ فرزند، ۱ نفر از آنها ۳ فرزند، ۲ نفر از آنها ۴ فرزند و ۱ نفر از آنها ۵ فرزند داشت. همانگونه که مشاهده می شود بعد خانوار تمام پاسخگویان نسبت به خانواده پدری آنان کوچکتر شده است.

جدول ۴-۱۳ تعداد فرزندان پاسخگویان

پاسخگو	تعداد فرزند
۱	۲
۲	۴
۳	۲
۴	۲
۵	۲
۶	۲
۷	۳
۸	۲
۹	۴
۱۰	۵

۴-۳-۱۶ سن ازدواج

از لحاظ سن ازدواج، همگی پاسخگویان بین ۲۲ تا ۳۰ سالگی ازدواج کرده اند به جز پاسخگوی شماره ۱ که در سن ۳۴ سالگی ازدواج کرده است. در جدول زیر سن ازدواج هر پاسخگو آمده است.

جدول ۴-۱۴ سن ازدواج پاسخگویان

پاسخگو	سن ازدواج
۱	۳۴
۲	۲۳
۳	۳۰
۴	۲۲
۵	۲۶
۶	۲۹
۷	۲۲
۸	۳۰
۹	۲۷
۱۰	۲۴

۴-۳-۱۷ وضعیت استفاده از تکنولوژی و فناوری های مدرن

اعضای جماعت دعوت و اصلاح ایران در زمینه استفاده از تکنولوژیها و ابزارهایی که موجب تسهیل زندگی آدمیان می شود تردیدی به خود راه نمی دهند و مفاهیمی مانند قناعت را طوری معنا می کنند که منافاتی با استفاده از ابزارهای دنیای مدرن نداشته باشد. در زندگی برخی از آنها می توان براحتی کالاهای لوکس مشاهده کرد. وضعیت پاسخگویان از لحاظ استفاده از تکنولوژی و فناوری های نوین در جدول زیر آمده است.

جدول ۴- ۱۵ وضعیت پاسخگویان از لحاظ استفاده از تکنولوژی های جدید

پاسخگو	تکنولوژی مورد استفاده									
	پستال	موبایل	پیامک	ایمیل	وبلاگ	سایت شخصی	ماهواره	دستگاه آمپو	موبایل	موبایل
۱	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
۲	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
۳	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
۴	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
۵	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
۶	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
۷	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
۸	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
۹	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
۱۰	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*

۴-۴ داده های جمعیت شناختی

۴-۴-۱ تعداد اعضا: ؟

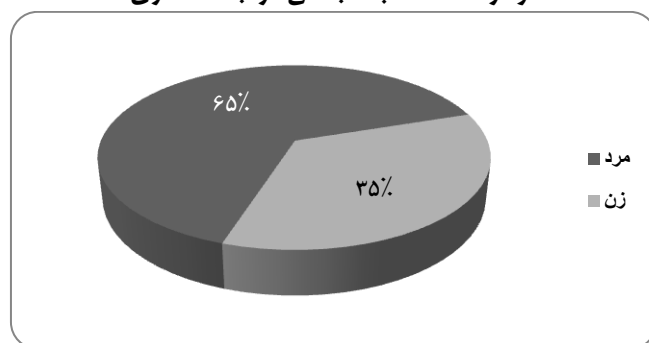
در زمینه کسب اطلاعات از تعداد اعضای جماعت، تلاشهای محقق به در بسته خورد. جماعت هیچ اطلاعاتی در مورد تعداد اعضای خود در اختیار هیچ شخص یا نهاد بیرونی قرار نمی دهد. آنها صرفاً به گفتن این نکته بسنده می کنند که جماعت هزاران عضو و دهها هزار هوادار در ایران دارد. احتمالاً اعلام نکردن میزان اعضا دلایل سیاسی دارد. به نظر می رسد که جماعت به خاطر احتیاط در مقابل حساس شدن حکومت به میزان اعضا و هوادارانش، از بیان آمار دقیق تعداد اعضای خود خودداری می کند.

۴-۴-۲ نسبت جنسی

مردان حدود ۶۵٪ و زنان ۳۵٪ اعضای رسمی جماعت دعوت و اصلاح ایران را تشکیل می دهند. در هر سه کنگره ای که تا کنون تشکیل شده است میزان حضور زنان اندک بوده است. به صورتی که در کنگره اول که با حضور ۷۴ نفر تشکیل شد تعداد زنان ۳ نفر بود. در کنگره دوم و سوم نیز که با حضور ۱۰۰ نفر تشکیل شده است تعداد زنان ۵ نفر بوده است. همچنین در هر سه دوره هیچ زنی به شورای مرکزی جماعت راه نیافته است (در کنگره اول یک زن به عنوان عضو علی البدل انتخاب شده است). بالاترین مقام سازمانی

که یک زن در جماعت دعوت و اصلاح تا کنون به آن دست یافته است، مقام معاونت دبیر کل در امور زنان بوده است.

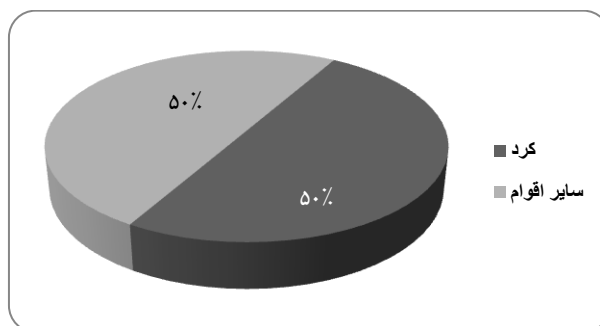
نمودار ۴-۱ نسبت جنسی در جامعه آماری



۴-۳ نسبت قومی

کردها از ابتدا تا کنون بیشترین اعضا و هواداران جماعت دعوت و اصلاح را در سراسر ایران تشکیل داده اند. در حال حاضر حدود ۵۰٪ از اعضای جماعت را کردها تشکیل می دهند و ۵۰٪ بقیه سایر اقوام ایرانی را شامل می شود. فارس ها بعد از کردها بیشترین اعضای جماعت را به خود اختصاص داده اند. در کمیته مرکزی ۱۱ نفری جماعت نیز نسبت حضور اقوام گوناگون به این صورت است: ۵ نفر کرد، ۴ نفر فارس، ۱ نفر بلوچ، ۱ نفر تالشی.

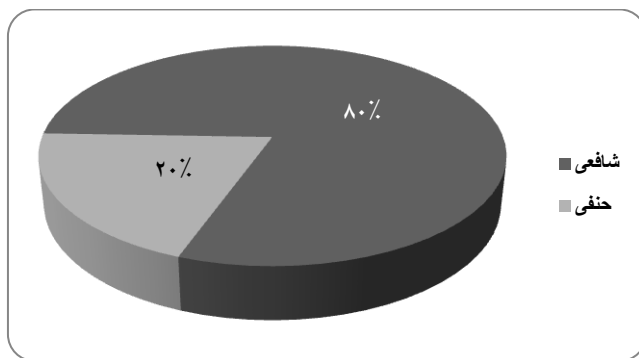
نمودار ۴-۲ نسبت قومی در جامعه آماری



۴-۴ نسبت مذهبی

تمام اعضای جماعت دعوت و اصلاح ایران را اهل سنت تشکیل می دهند. در این بین سهم شافعی مذهب ها بیشتر است. حدود ۸۰٪ اعضای جماعت را شافعی مذهب ها تشکیل می دهند و ۲۰٪ باقی مانده نیز سهم حنفی مذهب هاست. در شورای مرکزی ۱۱ نفره جماعت، ۸ نفر از اعضا شافعی مذهب و ۳ نفر دیگر حنفی مذهب هستند.

نمودار ۴-۳ نسبت مذهبی در جامعه آماری



۴-۵ توصیف داده ها

از آنجا که محقق خود اهل منطقه ی مورد مطالعه است و سالهای زیادی از نزدیک شاهد درگیریها، فعالیتها، تبلیغ ها و تأثیر و تأثرهای انواع گروههای دینی و غیر دینی در کردستان بوده، بنابراین راحت تر و موثرتر از افراد غیر بومی و یا حتی افرادی از خود منطقه که ناآشنا با این جریانات می باشند، توانست با اعضای جماعت و دوستان و آشنایان آنان رابطه برقرار کرده و از نزدیک شاهد کنش ها، اعتقادات و شیوه زندگی آنان باشد. همچنین توانست با افرادی که جماعت را به خوبی می شناختند، ساعت ها گفتگو کند و به مشاهده میدان تحقیق نیز بپردازد. در طی این کنکاش ها و نیز پس از مصاحبه با رهبران اصلی جماعت محقق به این نتیجه رسید که نمی توان جماعت دعوت و اصلاح ایران را یک کل یکپارچه دانست، چرا که علاوه بر تشابهات میان آنان، تفاوت های زیادی نیز مشاهده گردید. بنابراین محقق بر اساس این تفاوتها سه دسته کلی را از هم بازشناخت. تفاوتها مربوط به این چند شاخص بود: لزوم تشکیل حکومت اسلامی، حقوق زنان، حقوق سیاسی اقلیت های دینی و غیر دینی، موضع گیری نسبت به کلام و فلسفه و علم اسلامی، نگرش نسبت به جهانی شدن

محقق در بررسیهای خود به این نتیجه رسید که اعضای اصلی جماعت دعوت و اصلاح ایران در یک مفهوم مرکزی با هم مشابهند. این مفهوم مرکزی را تحت عنوان «**نوگرایی فراگیر**» بیان کرده ایم. چرا که آنها هم در ارتباط با حکومت و سیاست و آزادی بیان، هم در مورد حقوق زنان، هم در ارتباط با استقبال و پذیرش دستاوردهای دنیای مدرن، و هم در فقه و شریعت اسلامی، به نو گرایی و نو اندیشی پرداخته اند. در واقع نو گرایی آنها محدود به یک زمینه خاص نمی شود، از همین رو محقق اصطلاح «**نوگرایی فراگیر**» را در توصیف مفهوم مرکزی حاصل از کدگذاری داده ها پیشنهاد می کند. اما اگرچه همه اعضای رهبری جماعت دعوت و اصلاح در صفت «نوگرایی» با هم مشابهند، اما همه به یک اندازه از این نو گرایی برخوردار نیستند و از این لحاظ بین اعضا تفاوت های قابل ملاحظه ای به چشم می خورد. به طوری که تفاوت های اعضا را که منجر به ارائه دسته بندی سه گانه از آنها شد می توان باز حول محور میزان نوگرایی و نو اندیشی تبیین و تفسیر کرد. از

این رو محقق دست به کار تیپ سازی شده و مصاحبه شوندگان را در سه تیپ فکری خاص قرار داده است که در زمینه هر کدام از موارد مورد اختلاف، دیدگاههای خاص خود را دارند، از محافظه کارانه تا سهل گیرانه و پذیرنده ۱- **نوگرایان سنتی**: این تیپ مصاحبه شوندگان علیرغم اینکه در بسیاری از جنبه های فکری و اجتماعی به موضع گیری متعادل و ملایم روی آورده اند و از این لحاظ تفاوتهایشان به طور مثال با سلفی ها و وهابی های ایران که بسیاری از آنها برای مثال دموکراسی را شرک و اطاعت از غیر خدا می دانند به وضوح قابل مشاهده است، اما باز نسبت به سایر هم مسلکان خود، دیدگاه سخت گیرانه و محافظه کارانه تری نسبت به امور مختلف دارند. ۲- **نوگرایان میانه رو**: این گروه که محقق در گفت و گوی خود با آشنایان و اعضای اصلی جماعت متوجه شد که نماینده اکثریت جماعت هستند، نسبت به گروه اول دید منعطف تری دارند. برخی از آنها دموکراتیک بودن حکومت را از اسلامی یا غیر اسلامی بودن آن مهم تر می دانند و به جای حکومت اسلامی بر حکومت مدنی تأکید دارند. با این حال همچنان در برخی موارد مانند حقوق سیاسی زنان و حقوق اقلیت های دینی و غیر دینی و... موضع گیری های آنها به گونه ای است که محقق ناچار شد این تیپ اعضا را بین تیپ نوگرای سنتی و تیپ نوگرای نوگرا قرار دهد. چرا که برای مثال در این گروه، پاسخگو به حقوق سیاسی زنان برای رهبر شدن اذعان می کند، اما همان فرد پشت جهانی شدن یک نوع توطئه و دسیسه غربی و صهیونیستی برای ضربه زدن به جهان اسلام می بیند. و یا همچنان و طبق سنت رایج در بین بسیاری از اندیشمندان اسلامی، سر نا سازگاری با فلسفه و بعضاً کلام دارد. بنابراین به نظر می رسد اصطلاح «نوگرای میانه رو» به خوبی می تواند این تیپ اعضا را توصیف کند. ۳- **نوگرایان نوگرا**: این تیپ فکری نماینده اقلیت اعضای جماعت است (خود مصاحبه شونده به در اقلیت بودن دیدگاه خود در جماعت اذعان داشت. ضمن آنکه یکی دیگر از مصاحبه شونده ها این نکته را مطرح کرد که این دسته افراد نماینده پنج در صد اعضای جماعت هم نیستند). این تیپ که در بین مصاحبه شونده ها فقط یک نماینده داشت، در زمینه تمام موارد مورد اختلاف بین اعضای جماعت، دیدگاه سهل گیرانه و منعطف اختیار کرده بود. هم در ارتباط با حقوق سیاسی زنان و اقلیت های غیر دینی، هم نسبت به فلسفه و کلام، و هم در ارتباط با جهانی شدن و نقش غرب و آمریکا. در واقع دیدگاه این تیپ افراد، تفاوت چندانی با افراد غیر اخوانی و غیر جماعت ندارد. به طوری که گاهی به سختی می توان بین اندیشه این دسته افراد با سکولارها تفکیک و تمایز ایجاد کرد.

در ادامه به گونه ای مفصلتر شباهتها و تفاوت های اعضای رهبری جماعت را مورد بررسی قرار می دهیم.

۴-۵-۱ توصیف داده های مشترک

همانطور که ذکر شد، با توجه به متن مصاحبه ها مشخص شد که برخی از گفته ها و مشاهدات با هم مشترک هستند، که محقق آنها را کدگذاری کرده و کدهای مشترک را در ذیل یک مفهوم آورده است. سپس مفاهیم مشترک را در یک مقوله جای داده تا به یک نظام مقوله ای از داده های مشترک دست یابد. در نهایت یک مفهوم را به عنوان دال مرکزی انتخاب نموده و سایر مفاهیم را در رابطه با این مفهوم مرکزی قرار داده تا به یک تصویر کلی از دیدگاههای سیاسی - اجتماعی جماعت دعوت و اصلاح برسد. مقوله های مشترک عبارتند از نوگرایی سیاسی، نو اندیشی نسبت به حقوق زنان، استقبال از دستاوردهای دنیای مدرن

۴-۵-۱-۱ نوگرایی سیاسی

جماعت دعوت و اصلاح ایران به عنوان یک جریان اسلام گرا نسبت به برخی از مسائل که همواره مورد نگرانی و ترس منتقدان حرکت های اسلام گرایی بوده است حساسیت به خرج داده و به نوگرایی سیاسی دست زده اند. البته آنان نوگراییشان را با ارجاع به آیات قرآن و احادیث پیامبر توجیه می کنند و نه تحت عنوان واکنش به منتقدان. این روند نوگرایی سیاسی یک روند جهانی در عالم اسلام است و ما به عنوان نمونه به یوسف قرضاوی و راشد الغنوشی اشاره کرده ایم که سعی در ارائه چهره متعادلی از اسلام دارند. جماعت دعوت و اصلاح ایران هم از این گونه اندیشمندان بسیار تأثیر پذیرفته و در ارتباط فکری مداوم با آنها قرار دارد. هنگامی که محقق از آنها در مورد الگوهای فکریشان می پرسید نامهایی تکراری از زبان همگی بیرون می آمد. حسن البنا، محمد غزالی، یوسف قرضاوی، راشد الغنوشی، ناصر سبحانی، احمد مفتی زاده. البته برخی به سید قطب هم اشاره می کردند. به هر حال اکثر آنهایی که الگوی فکری جماعت دعوت و اصلاح ایران هستند خود از جانب سایر گروههای رادیکال اسلامی متهم به کندروی و مماشات و سازش با دشمنان اسلام و مسلمین بوده اند و اکنون هم جماعت دعوت و اصلاح ایران از این گونه انتقادات از جانب نئونیادگرایان رادیکال در امان نیست. به هر روی مواردی که نوگرایی سیاسی جماعت دعوت و اصلاح ایران را شامل می شود از این قرار است: *باور به لزوم آزادی، باور به ضرورت وجود احزاب گوناگون و فعالیت سازمان یافته، باور به حقوق سیاسی اقلیت های دینی، باور به حقوق سیاسی اقلیت های غیر دینی و ملحد، باور به حق اقلیت های دینی و غیر دینی برای داشتن رسانه های خاص خود و تبلیغ عقیده خود برای مسلمانان، پذیرفتن حق شهروندان جامعه اسلامی برای ارتداد و تفکیک گزاردن بین مرتد فکری و سیاسی، تأکید بر جایز بودن ائتلاف با احزاب و گروههای غیر اسلامی، سکولار و مارکسیست در صورت عدم امکان تشکیل حکومت اسلامی.*

• باور به لزوم آزادی

در طی تمام مصاحبه ها، هر کدام از اعضای جماعت دعوت و اصلاح بر لزوم آزادی و حفظ آن در حکومت اسلامی و غیر اسلامی تأکید کرد و از همینجا تفاوت رویکرد آنها با گروههایی مانند نئونیادگرایان

رادیكال كه آزادی و دموكراسی را با واژه هایی چون «حاکمیت غیر خدا»، «طاغوت» و... توصیف می کنند مشخص می شود. آنها بر روی آزادی بسیار تأکید می کنند. «حوزه فرهنگی و اجتماعی نیاز به تأمین آزادی دارد تا افکار گوناگون بتوانند با هم ارتباط برقرار کنند. این ارتباط دینی یا ضد دینی باشد. اگر این ارتباط به صورت شکاف متقاطع و درگیری باشد، حوزه فرهنگ دچار بحران می شود. حوزه فرهنگ باید آزاد باشد تا حتی گرایش های منتقدانه نسبت به دین بتوانند بنویسند و منتشر کنند». یکی از پاسخگویان به تفاوت منشأ آزادی در اسلام و غرب اشاره می کند، اما باز تأکید می کند که در هر دو حالت حفظ آزادی ضروری است: «غرب و شرق به آزادی معتقدند. اما غرب منشأش را انسان می داند ولی دین، خدا را منشأ آزادی می داند. به هر حال در هر دو حالت اگر انسان آزادی اش سلب شود، مانند سلب حق حیات است».

واژه «آزادی» یکی از کلید واژه های شناخت جماعت دعوت و اصلاح ایران است. به طوری که هم در مصاحبه ها، هم در مرامنامه، و هم در جزوه رویکردها و راهکارها بر آن تأکید گذارده اند. یکی دیگر از پاسخگویان چنین می گوید: «آزادیها تا وقتی باعث ضرر و زیان به مردم نشود مشکلی ندارد و اسلام همیشه در مقابل فکر با فکر روبرو شده است نه کار فیزیکی یا زندان. با آنها باید با فکر روبرو شد و فکر خود را مطرح کنیم و به آنها جواب بدهیم. در فضایی آزاد، دین هیچ وقت کم نمی آورد».

• باور به ضرورت وجود احزاب گوناگون و فعالیت سازمان یافته

اعضای جماعت بر ضرورت فعالیت حزبی تأکید دارند و از مطلوبیت آن و نقش اش در جلوگیری از استبداد و دیکتاتوری سخن می گویند. آنها در این زمینه از طرز تفکر حسن البنا در مورد ضرورت انحلال تمام احزاب و تشکیل یک حزب فراگیر فاصله گرفته اند و از این لحاظ به متفکرانی مانند قرضاوی و غنوشی و به طور کلی اخوان جدید نزدیکند. آنها از این لحاظ با گروههایی مانند سلفیها نیز که هنوز با فعالیت حزبی و سازمان یافته آشتی نکرده اند و حزب و فعالیت گروهی و تشکیلاتی را عامل تفرقه و جدایی انداختن بین صفوف متحد مسلمانان می دانند، متفاوتند و این نیز خود یکی از عواملی است که الصاق عنوان «نوگرایی در سیاست» را به آنها توجیه می کند. «در حوزه سیاسی یک ضرورت است. بدون احزاب، سامان سیاسی، مطلوب و توسعه یافته نیست. مخصوصاً احزابی که بتوانند در سطح ملی فعالیت کنند فعالیتشان به اندازه ای مهم است که می تواند چارچوب دولت را تعیین کند».

یکی از پاسخگویان از حزب به مثابه مذاهب فکری سخن می گوید. به نظر می رسد که او در این زمینه دیدگاه قرضاوی را مد نظر دارد که از احزاب به مثابه مذاهب سیاسی و از مذاهب فقهی به مثابه احزاب فکری نام می برد. «حزب نوعی شکوفایی جامعه است. از جنبه فقهی مذاهب باعث شکوفایی فکری جامعه می شوند. احزاب نیز مانند مذاهب فکری هستند و باعث شکوفایی می شوند».

پاسخگویی دیگر از کارکردهای تحزب برای جلوگیری از استبداد و تمرین زندگی مدنی می گوید: «از لحاظ سیاسی، امروز درون سیستم پارلمانی و حکومت دموکراسی، تحزب جزو لوازم جدایی ناپذیر است برای تضمین سلامت حکمرانی در جامعه، برای کنترل حزب حاکم و تمرین زندگی مدنی در بستر کوچکتري که بعد بتواند در جامعه با گروههای دیگر بسازد و از این جهت هم ما تحزب را مثبت می نگریم».

• باور به حقوق سیاسی اقلیت های دینی

اعضای جماعت دعوت و اصلاح ایران بر رعایت حقوق سیاسی مسیحی ها، یهودی ها و... به طور کلی پیروان ادیان دیگر تأکید می کنند. تمام آن ها بر سر حق اقلیت های دینی تا سطح تصدی پست وزارت در حکومت جامعه ای اسلامی توافق دارند. منتهی از آن به بعد و بر سر اینکه آیا آنها می توانند رئیس جمهور یا رهبر جامعه ای اسلامی شوند اختلاف نظر دارند. و این خود یکی از عواملی بود که محقق را به تیپولوژی مصاحبه شونده ها واداشت. اما در مورد حق آنها برای تشکیل حزب و پیگیری منافع و افکار خود به صورت سازمان یافته، داشتن وکیل در مجلس برای دفاع از حقوق خودشان و نیز همانگونه که گفتیم وزارت در حکومت اسلامی هیچ اختلاف نظری بین آنها وجود ندارد. «چون مبنای تشکیل حکومت، هم عقیده بودن نیست بلکه هم وطن بودن است و شما تعهد می دهید که کسانی که با تو تعهد مشترک دارند برای حفظ و ترقی آن سرزمین، و مسئولیت مشترک هم دارند پس باید آزادی کامل داشته باشند برای تشکیل حزب». یکی از پاسخگویان در زمینه حق وکالت اقلیت های دینی در مجلس با توجیه قضیه بر اساس نیاز به کارشناس های مختلف می گوید: «ایرادی ندارد، چون در آنجا تخصص های مختلف مطرح است و نیاز به کارشناس دارد». در زمینه وزارت هم آنها به این نکته اشاره می کنند که در دوره امویان و عباسیان اقلیت های دینی مانند مسیحیان و یهودیان سمت وزارت را در حکومت اسلامی داشته اند و بنابراین هیچ اشکالی ندارد. غنوشی می گوید که در کتابهای تاریخ اسلام این نکته بیان شده است که یهودیان و مسیحیان از چنان حقوقی در خلافت اسلامی برخوردار بوده اند که گاهاً صدای اعتراض مسلمانان بر می خواست، چرا که تصور می کردند که خلیفه مسلمین، مسیحیان و یهودیان را بر آنها برتری داده است. پاسخگوی شماره دو نیز می گوید که در کتابهای خود یهودیان نوشته شده است که بهترین دوره تاریخ ما همان دوره ای بوده است که در داخل خلافت اسلامی زندگی کرده ایم. او نیز برای توجیه حق وزارت اقلیت های دینی به دوره اموی و عباسی ارجاع می دهد: «مشکلی ندارد. در دوره عباسی و اموی وزیر هم بوده اند، مشاور هم بوده اند، فرمانده نظامی هم بوده اند»

• باور به حقوق سیاسی اقلیت های غیر دینی و ملحد در حکومت اسلامی

اعضای جماعت بین حقوق سیاسی اقلیت های دینی و غیر دینی تفاوتی نمی گذارند. در واقع محقق در طی پرسش های خود متوجه شد که هرگاه هر کدام از مصاحبه شوندگان، هر کدام از حقوق سیاسی را برای

یک مسیحی یا یهودی جایز بداند، همان حقوق را برای یک ملحد یا مارکسیست یا... نیز به رسمیت می شناسد و بالعکس. به هر حال اعضای جماعت در مورد حقوق سیاسی اقلیت های غیر دینی در ارتباط با تشکیل حزب، وکالت مجلس و نیز تصدی پست وزارت در جامعه یا حکومت اسلامی هم عقیده اند و اختلاف نظری بین آنها مشاهده نمی شود. «آنهايي که عقیده دینی ندارند هم اجازه تشکیل حزب دارند». «اگر در چارچوب رعایت حقوق اکثریت حرکت کنند، مشکلی ندارد». در زمینه وکالت هم قضیه از نظر آنها چیز پذیرفته شده ای است. «بله این امر پذیرفته شده ای است که آنها بتوانند در مجلس نمایندگانی از خودشان داشته باشند». در زمینه وزارت اقلیت های غیر دینی هم پاسخگوی شماره ده آن را امر بسیار عادی ای می پندارد و جالب است که از مسیحیان و مارکسیست ها باهم یاد می کند که به نظر می رسد حدس ما را تأیید می کند: «کسی که برانداز نباشد می تواند. خیلی طبیعی است که وزیر حکومت اسلامی، سکولار، مارکسیست یا مسیحی باشد». پاسخگوی دیگر نیز وزارت را به تخصص و توانایی افراد مرتبط می داند و در صورتی که غیر دینداران توانایی داشته باشند مشکلی با وزارت آنها ندارد: «اگر توانایی داشته باشد و تخصص داشته باشد و بتواند خلأیی را پر کند، اشکالی ندارد».

• باور به حق اقلیت های دینی و غیر دینی برای داشتن رسانه های خاص خود و تبلیغ عقیده خود برای مسلمین

از این لحاظ باز تفاوتی بین دینداران و بی دینان وجود ندارد. اگر مسیحیان و یهودیان اجازه تبلیغ داشته باشند، مارکسیست ها هم این اجازه را دارند. تمام پاسخگویان معتقدند که هم پیروان سایر ادیان و هم افرادی که تعلقی به هیچ دینی ندارند می توانند اندیشه و مرام خود را در سطح جامعه اسلامی تبلیغ کنند. هر دو گروه با در نظر داشتن تبصره رعایت استانداردهای جامعه و عدم عبور از خط قرمزها و عدم دروغ پراکنی و اشاعه فساد در جامعه و احترام به باور اکثریت مسلمان، حق دارند که عقیده خود را در فضایی آرام و به دور از جنجال و هیاهو مطرح کنند و به شرطی که فریب و خرید مسلمانان با پول و... در میان نباشد می توانند مسلمانان را به عقیده و آیین خود فرا بخوانند. «اگر مخرب نباشد می توانند. نباید تعرض کنند به میثاق عمومی یا قانون اساسی. می توانند عقیده خود را تبلیغ کنند». پاسخگوی دیگر نیز از اجازه آنها برای تبلیغ عقیده خود از مسیر صحیح و یقین خود به پیروزی اسلام در این صورت سخن می گوید: «اگر با پول و حمایت مسلمانان را نخرند و کار فکری باشد، اگر کسی از لحاظ فکری به این نتیجه رسید که این دین به درد نمی خورد کنارش بگذارد. باید با آنها مدارا کرد. و بحث توسط متفکران و... با آنها بشود نه اینکه آنها را بکشند. اسلام آنقدر پتانسیل دارد که اگر کسی آن را فهمید حاضر نباشد با چیز دیگری مقایسه اش کند چه برسد به اینکه عوضش کند». یکی از پاسخگویان از لزوم تصمیم گیری خود مردم بین عقاید گوناگون میگوید: «باید افراد حق ابراز رأی و نظر خود را

داشته باشند. اسلام ترسی ندارد از اینکه آرای مخالف وجود داشته باشد و نمی خواهد که همه آرا موافق او باشد. اصل بر این است که هر کس نظر خود را بگوید و در نهایت مردم تصمیم می گیرند»

● پذیرفتن حق شهروندان جامعه اسلامی برای ارتداد و تفکیک گذاشتن بین مرتد فکری و سیاسی

برخی اندیشمندان اسلامی بین مرتد فکری و سیاسی تفاوت می گذارند و فقط مرتد سیاسی را مستحق مرگ توسط حکومت اسلامی می دانند. ما در این زمینه به دیدگاه غنوشی اشاره کرده ایم. این اندیشه مختص غنوشی و یا قرضاوی نیست و در واقع بسیاری از کسانی که نماینده اسلام معتدل و میانه رو محسوب می شوند چنین دیدگاهی را برگزیده اند. اعضای جماعت دعوت و اصلاح نیز با توجه به نزدیکی به دیدگاههای غنوشی و قرضاوی و سایر متفکران میانه رو جهان اسلام، به پیروی از آنها بین مرتد سیاسی و فکری تفاوت می گذارند و معتقدند که با مرتد فکری برخوردی نباید صورت بگیرد. آنها معتقدند که آن مرتدینی که در صدر اسلام و برای مثال در زمان خلیفه اول با آنها برخورد نظامی شده است، هیچ کدام مرتد فکری نبوده اند. بلکه آنها مرتدان سیاسی بوده اند که بر علیه حکومت اسلامی اعلان جنگ کرده و نظام اسلامی را تهدید به فروپاشی کرده و از گردن نهادن به قوانین عمومی جامعه اسلامی سرباز زده اند و بنابراین همانطور که در هر کجای دنیا و حتی هم اکنون نیز هر حکومتی به خود این اجازه را می دهد که با براندازان و کسانی که سعی در سرنگونی نظام حاکم دارند برخورد کند، نظام اسلامی هم این حق را داشته و دارد که با مرتدان سیاسی برخورد کند. اما مرتد فکری به کسی می گویند که از اسلام روی برتافته و آیین دیگری اختیار کرده و یا اساساً هیچ آیینی را برگزیده است. چنین کسی در صورتی که به طرح توطئه و برنامه ریزی برای کودتا و سرنگونی نظام اسلامی و یا شورش بر علیه حاکمیت نپردازد، و باور جدید یا بی باوری خود را برای خود نگه دارد، حکومت اسلامی هیچ کاری با او ندارد و در امان خواهد بود. «اگر کسی فکری را به بازی بگیرد باید با او برخورد شود. آنهایی که مرتد بودند، اسلام را به بازی گرفته بودند. مالیات نمی دادند، تمکین به قوانین نمی کردند. آنها را می بایست سر جای خود نشان داد. ارتداد آنها فکری نبوده است، بلکه عدم تمکین به مقررات بوده است. اما اگر رعایت قوانین و مقررات را بکنند و تخطئه و تخریب نکنند، نه اینکه نقد نکنند، آزاد هستند». پاسخگوی دیگر نیز شرط عدم شورش و توطئه را مطرح می کند: «مرتد مادام که دست به اسلحه نبرد و جاسوسی برای بیگانه و تجزیه خاک نکند، حق خودش است که فکر خود را انتخاب کند و این چیزی است بین او خدا. ما خدا نیستیم و حکومت حق دخالت ندارد» پاسخگوی شماره سه هم از «حق ارتداد» سخن می گوید و آن را جزو حقوق شهروندی می داند: «ارتداد هم یک حق است. جزو حقوق افراد است. وظیفه حکومت این نیست که با مرتد برخورد کند. ارتداد جزو حقوق شهروندان است. افراد می توانند هر عقیده ای می خواهند أخذ کنند».

• تأکید بر جایز بودن ائتلاف با احزاب و گروههای غیر اسلامی، سکولار و مارکسیست در صورت عدم امکان تشکیل حکومت اسلامی

ضرورت و مطلوبیت ائتلاف با گروههای غیر اسلامی و حتی مارکسیست در صورت نیاز، واقعیتی است که بسیاری از اسلام گرایان پذیرفته اند و این خود، یکی از فاکتورهای تمایز اسلام گرایان میانه رو از اسلام گرایان رادیکال است که تن به مفاهمه و تلاش مشترک در راه اهداف مشترک با گروههای غیر اسلامی نمی دهند و حاضر به ائتلاف (ولو تاکتیکی) به خصوص با آنهایی که باوری به هیچ یک از ادیان ابراهیمی ندارند، نیستند. اسلام گرایان میانه رو و از جمله جریان اخوان المسلمین در طول تاریخ خود از ائتلاف تاکتیکی با سایر گروهها سرباز نزده است. اگرچه آنها در اوایل نسبت به همکاری با کمونیست ها بسیار بدبین بودند و در ظاهر حاضر به همکاری با آنها نبودند. اما به طور کلی اندیشه اتحاد و همکاری با سایر گروهها و احزاب نزد اخوان المسلمین، اندیشه پذیرفته شده و رایجی بوده و اخوان از آن سر باز نزده است. برای مثال آنها در مصر با حزب وفد همکاری و معاضدت بسیاری داشتند هر چند که عمر دوستی هایشان هیچ گاه چندان پایدار نمی بود. همچنین آنها با افسران آزاد در طراحی کودتا بر علیه ملک فاروق نهایت همکاری را کردند و در صورت عدم کمک اخوان به ژنرال محمد نجیب و جمال عبدالناصر، بعید بود کودتا موفق شود. هر چند که باز پس از مدتی میانه اخوان و دولت کودتا به هم خورد و زندانهای ناصر مملو از اعضای اخوان شد و برخی از آنها نیز اعدام شدند. اخوان اکنون نیز از پذیرفتن دیگران ابائی ندارد و در دولت بعد از سقوط حسنی مبارک که در دستان اخوان است، محمد مرسی در کابینه خود در سطح وزرا از سایر گروههای سیاسی دعوت به همکاری کرده است و در سطح مشاوران خود، از افراد غیر اخوانی هم استفاده می کند. در تونس نیز حکومت یکسره در قبضه قدرت النهضه نیست و به گونه ای بین گروههای متفاوت تقسیم شده است هرچند که سهم بیشتر از آن النهضه است. جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز که خود را پیرو اندیشه اخوان می داند و مشتاقانه تحولات دولت مصر و تونس را پیگیری می کند، از ائتلاف با سایر گروهها استقبال می کند و تمام مصاحبه شوندهگان به این نکته اذعان کردند که ائتلاف حتی با مارکسیست ها در صورت لزوم هیچ اشکالی ندارد. پاسخگوی شماره سه که معتقد است امکان تشکیل حکومت صرف اسلامی وجود ندارد، ائتلاف استراتژیک اسلام گرایان با دیگر گروهها را مد نظر دارد: «*ائتلاف هیچ مشکلی ندارد و کاملاً در شرایط و اوضاع خودش منطقی و معقول است. چون هیچ حکومت صرف اسلامی، لیبرال یا مارکسیست امکان تحقق ندارد و کسی که بخواهد برای این هدف بستر سازی کند، بستر سازی برای استبداد می کند*». پاسخگوی شماره ده اما، ائتلاف تاکتیکی تا مرحله رسیدن به تشکیل حکومت اسلامی را مد نظر دارد، اما به هر حال ائتلاف با دیگر گروهها را رد نمی کند: «*تشکیل حکومت اسلامی کاری آسان نیست و آنها که مسلمان هستند شاید نگاه تندروانه داشته باشند. ائتلاف و اجتماع با گروههای دیگر برای تشکیل حکومتی فراگیر که مدافع مصالح مردم باشد و حامی جناح*

خاصی نباشد چیز خوبی است، به عنوان مرحله ای تا اینکه بعداً حکومت اسلامی بتواند ایجاد شود». پاسخگوی شماره پنج هم از مسبوق به سابقه بودن این کار هم در صدر اسلام و هم در زمان معاصر اشاره می کند: «قطعاً. مقوم حکومت، عدالت است. از لحاظ کارکرد، عدالت حرف اول را می زند. پیامبر با یهودیها پیمان همکاری سیاسی و امنیتی بسته است. در کردستان عراق هم هست».

• پایبند بودن به رأی اکثریت، حتی اگر اکثریت، اسلام گرایان را نخواهد

اسلام گرایان میانه رو که جماعت دعوت و اصلاح هم از جمله آنهاست، بر دموکراسی و رأی اکثریت، با در نظر داشتن حقوق اقلیت بسیار تأکید می کنند. در کتابهایشان هم سابقه این امر را به صدر اسلام و آیات قرآن بر می گردانند. آیه «و امرهم شوری بینهم» همواره بر زبان و قلم آنها در توجیه لزوم پایبند بودن حکومت به رأی مردم، جاری است. آنها به موارد تاریخی از صدر اسلام ارجاع می دهند که می تواند توجیهی برای لزوم توجه به رأی اکثریت مردم حتی برای انتخاب رهبر جامعه اسلامی باشد. برای مثال انتخاب خلیفه اول با رأی و اجماع عامه مسلمانان و بیعت کردن قاطبه مسلمین با او یکی از مثال های همواره تکرار شونده نزد آنهاست. در سالیان اخیر نیز حرکت های اسلام گرایی به لزوم اهمیت دادن حاکمیت به رأی مردم تأکید کرده اند و همواره به این نکته اشاره کرده اند که در یک انتخابات سالم و دموکراتیک، اسلام گرایان بر رقبای خود پیروز خواهند شد، دیدگاهی که در این اواخر، تا حدودی درست بودن خود را نشان داده است. برای مثال اخوان المسلمین مصر علیرغم تمام اعمال فشارها و غیر قانونی بودن در دوره حسنی مبارک، اعضای از خود را به صورت مستقل در انتخابات مجلس شرکت می داد و با وجود تمام سختگیریها، پیروزی هایی نیز به دست می آورد. در انتخابات اخیر هم که کاندیدای حزب وابسته به اخوان- عدالت و آزادی- توانست ریاست جمهوری را از آن خود کند. در تونس هم همین وضعیت پیش آمد و حزب النهضة توانست دولت را از آن خود کند. اسلام گرایان میانه رو اهل سنت و جماعت، باوری به نقش عوامل ماورائی در انتخاب رهبر حکومت اسلامی به عنوان نائب امام زمان ندارند و به عصمت هیچ کس جز پیامبر هم اعتقاد ندارند. در نتیجه از نظر آنها یکی از ملاک های مشروعیت حاکم، پذیرش و همراهی اکثریت با اوست و حاکمی که اکثریت، او را نخواهد، مشروعیت اش را خود به خود از دست داده است و از آن پس، غاصب حکومت تلقی می شود. تمام مصاحبه شونده ها به لزوم انتخابی بودن رهبر جامعه تأکید داشتند و بر خواست و همراهی و تأیید مردم اصرار می ورزیدند. «رأی اکثریت مهم است. اعلام دین رسمی در قانون اساسی نیاز به تأیید اکثریت دارد و ما نمی توانیم در این مورد نظر بدهیم. این حق اکثریت است. ولی اگر هم اعلام شد نباید از حقوق اقلیت ها جلوگیری کند. قانون اساسی، حوزه عمومی جامعه است و به راحتی و به درخواست عموم، رفتارندوم و یا... می تواند تغییر کند». پاسخگوی بعدی نظام دموکراتیک را برای

اسلامی ها، چه در اقلیت باشند و چه در اکثریت، وضعیت مطلوبی میداند: «هر کس رأی آورد باید حق اقلیت ها را برای تلاش برای رأی آوردن در دور بعد به رسمیت بشناسد. نظام دموکراتیک صادقانه، وضعیت مطلوب است برای اسلامی ها، چه اکثریت باشند چه اقلیت»

یکی از پاسخگویان از لزوم همکاری اسلام گرایان با گروه پیروز در انتخابات سخن می گوید: «به نظرم باید احترام بگذارند و همکاری کنند با حکومت روی کار آمده تا مملکت رشد کند». پاسخگوی دیگر از وجوب منطقی و شرعی پذیرش رأی مردم سخن می گوید: «جماعت دعوت و اصلاح ایران» رأی مردم را می پذیرند. از نظر منطقی و شرعی باید نظر مردم را بپذیرند».

● اعتقاد به جهاد صرفاً تدافعی (و نه تهاجمی) در عصر حاضر

مفهوم جهاد همواره یکی از مفاهیم کلیدی در تاریخ اسلام بوده است و اکنون هم اهمیت خود را همچنان حفظ کرده است. جهاد معانی گوناگونی دارد که شامل مبارزه با نفس، جنگ مسلحانه و... می شود. آنچه که مد نظر ما از جهاد است در واقع جنگ مسلحانه یا قتال و کشتن دشمنان است. اندیشه جهاد باعث رواج درگیریهای لفظی و گاهی عملی برخی از گروههای اسلامی نسبت به یکدیگر شده است. در قرن بیست به خصوص کتاب «نشانه های راه» سید قطب، حیات جدیدی به این مفهوم تاریخی داد. همانگونه که در پیش گفتیم، پس از اعدام سید قطب، حسن الهضیبی به طور غیر مستقیم و عمر التلمسانی به طور مستقیم از آرای رادیکال سید قطب تبری جستند و سعی کردند به حرکت و اندیشه اخوان جهت مسالمت جویانه تری بدهند. اما آنهایی که به خط مشی جهادی و تکفیری ترسیم شده توسط سید قطب پایبند بودند یا از اخوان انشعاب کردند و یا خود دست به کار ایجاد گروههای جهادی و تکفیری شدند. شکری مصطفی، رهبر جماعت «التکفیر و الهجره» که توسط حکومت مصر اعدام شد، و یا عبدالسلام فرج که با نوشتن کتاب «واجب مکتوم» بر خالد اسلامبولی تأثیر بسیاری برجای گذاشت و انگیزه ترور سادات را در او ایجاد کرد و نیز چندین و چند گروه دیگر در مصر و سایر کشورها از جمله آنانند. برخی از آنان پس روی آوردن اخوان مصر به میانه روی و مداخلات با حکومت، دست به کار تکفیر اخوان شدند و آنان را متهم به همکاری با حکومت و عدول از اندیشه های سید قطب کردند. سید قطب در کتاب خود بر این نکته تأکید می کند که این باور غلطی است که جنگهای صدر اسلام را صرفاً جنگهای تدافعی بدانیم. او از معتقدان به این اندیشه سخت انتقاد می کند و این تز را مطرح می کند که جنگهای صدر اسلام هم تدافعی و هم تهاجمی بوده است و اکنون نیز جهاد با هر دو معنایش، رسالت ماست و نباید اندیشه جهاد را به دفاع از سرزمین اسلامی تقلیل دهیم: «کسی که طبیعت این دین را -بدانسان که گذشت- بفهمد، توأم با آن با حتمیت به تحرک در آمدن اسلام را نیز در شکل جهاد با شمشیر - در کنار تبلیغ و روشنگری- درک می کند. و در می یابد که جهاد یک حرکت دفاعی - با آن

معنای نارسایی که امروزه از «جنگ دفاعی» فهم می شود و خودباختگان در برابر فشار وضع موجود و هجوم شرق شناسان مکار، حرکت جهاد در اسلام را نیز با این معنی به تصویر می کشند- نبوده است. بلکه جهاد در اسلام حرکتی برای دفاع کردن از انسان و آزاد کردن او در زمین با وسایلی است که تمامی جوانب واقع بشری را پوشش می دهد و در مراحل معینی صورت می گیرد که هر مرحله آن وسایل متناسب با زمان خود را دارد... «مادام که دعوت اسلام هدفش آزاد سازی انسان می باشد و این اعلان او چنان جدی است که با وضع حاکم از طریق وسایل کافی و برابر با همه جوانب آن در می افتد و به روشنگریهای فلسفی و تئوریک اکتفا نمی ورزد، جهاد برای این دعوت کاملاً ضروری است و چه وطن اسلامی - و یا به تعبیر صحیح اسلامی آن «دارالاسلام»- در امان باشد و چه از سوی همسایگانش مورد تهدید قرار بگیرد، هیچ تفاوتی نخواهد کرد. اینکه اسلام از صلح استقبال می کند، مقصودش این صلح بی ارزش نیست که تنها یک سرزمین خاص و باورمند به عقیده اسلامی در امنیت به سر ببرد. بلکه اسلام خواهان صلحی است که در پرتو آن «دین همه اش از آن خدا باشد» و به عبارتی دیگر، عبودیت مردمان همه اش به خداوند اختصاص داده شود و «برخی انسانها، برخی دیگر را معبود خود قرار ندهند» (قطب، ۱۳۹۰: ۸۳ - ۸۱).

به هر حال بازار این جر و بحث بین گروههای اسلامی متفاوت همچنان گرم است و هر گروه موضع خاصی را برگزیده است. جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز به تبعیت از اندیشه میانه روانه اخوان المسلمین، دایره جهاد را خیلی گسترده در نظر نگرفته است. در واقع تمامی مصاحبه شونده ها به نوعی بر جهاد تدافعی اجماع نظر داشتند و حرکت های رادیکال توسط برخی گروههای جهادی را نمی پسندیدند. یکی از پاسخگویان معتقد بود که در عصر حاضر اصولاً نیازی به جنگ مسلحانه نیست: «من شخصاً معتقد به جهاد اولیه هستم. چون جهاد به معنای ارائه ایده چیزی نیست که صرفاً در قالب نظامی بیان شود و قالب های دیگری هم هست. مخصوصاً در عصر کنونی که فرهنگ دموکراتیک باعث شده است که فرد بتواند با کم ترین اعمال زور مقصود خود را بیان کند. ما اکنون اصلاً به جهاد نظامی نیاز نداریم». پاسخگوی دیگر هم جهاد نظامی را صرفاً در فلسطین تأیید می کرد و جنگ در عراق و افغانستان بر ضد آمریکا را تأیید نمی کرد: «در شرایطی که آن اصول انسانی لگدمال شود. مثلاً مسلمانان را بکشند یا خاک اسلامی غصب شود که امروز این را فقط در فلسطین می بینیم. در افغانستان و عراق خاک غصب نشده. بلکه بخشی از مردم این دو کشور آمریکا را آورده اند. آمریکا به زور نیامده. امروز جهاد مسلحانه را به غیر از فلسطین در هیچ جا توجیه نمی کنم. چون در آن دو کشور حاکمیت در دست خودشان است و بخشی از اسلامی ها هم در حکومت مشارکت دارند». پاسخگوی دیگر هم جهاد در فلسطین را تأیید می کرد ولی در مورد جهاد در عراق و افغانستان تردید داشت: «اکنون که وسایل برای تبلیغ دین زیاد است، فقط جهاد دفاعی داریم که شخصی و جمعی از خود و سرزمین اسلامی و غیر اسلامی دفاع کنیم. اما هجوم به ملتی دیگر اکنون جایی ندارد... فلسطین ملتی است که زمینهایش و مقدساتش غصب شده است. اما عراق و افغانستان فرق می کند. در عراق خود مجاهدین همکاری کردند با آمریکا تا بیاید. در افغانستان هم همانطور. قضایا فرق می کند. آمریکا نه اینکه بی تقصیر است اما مقدمات آمدنش را خود اهل خود خاورمیانه فراهم کردند. نمی توانم قاطعانه بگویم شرایط جهاد در آنجا نیست

ولی خیلی متفاوت است با فلسطین». در اینجا تفاوت اعضای جماعت عوت و اصلاح با نئونیادگرایان رادیکال ایران بسیار برجسته می شود. چرا که بسیاری از آنها جهاد را هم در فلسطین، هم در عراق و افغانستان و هم در بسیاری از جاهای دیگر تأیید می کنند و دایره جغرافیایی وسیعی برای انطباق این مفهوم قرآنی با عصر حاضر ترسیم می کنند.

• نگاه مثبت به حقوق اقلیت های قومی و ملی

اسلامگرایان همواره متهم بوده اند که به مبارزات ملی گرایانه ملت های زیر سلطه اهمیت نمی دهند و در واقع همواره دفاع از حقوق اقوام و ملیت ها را فدای مفهومی ایده آل و انتزاعی ای همچون احیای «امت واحد» و تجدید «خلافت اسلامی» می کنند. در ایران هم این فضای انتقادی از جانب ملی گرایان نسبت به اسلام گرایان همواره وجود داشته است و امری مسبوق به سابقه است. در اوایل انقلاب احمد مفتی زاده و مکتب قرآن به طور کلی از جانب احزاب کومله و دموکرات متهم به خیانت به آرمانهای ملت کرد و همدستی با حکومت می شدند و هم اکنون نیز بسیاری از ملی گرایان کرد همان دیدگاه را نسبت به مفتی زاده دارند و هر چند که خود مفتی زاده و مکتب قرآن در همان اوایل انقلاب، میانه شان با حکومت به هم خورد و متحمل ضربات سنگینی شدند اما از نظر این دسته از ملی گرایان، مفتی زاده قابل بخشش نیست. سلفی ها نیز به طور کلی چندان دغدغه مباحث ملی گرایانه و دفاع از آرمانهای کردها و... را ندارند و بیشتر به مباحث صرف دینی مانند توحید، شرک، طاغوت، جهاد و... می پردازند. جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز اگرچه صرفاً در کردستان فعالیت نمی کند و در تمام مناطق سنی نشین ایران عضو و هوادار دارد و در کنگره و همچنین در سطح اعضای کمیته مرکزی و... از اقوام و ملت های دیگر نیز در جماعت حضور دارند، اما هم منشأش از مناطق کردنشین بوده است و هم بیشترین اعضایش نیز در حال حاضر از کردها است. و به همین خاطر هرگاه بحث از مواضع گروه های اسلامی کردستان نسبت به مسائل ناسیونالیسم کردی پیش می آید، از جماعت دعوت و اصلاح هم (البته نه به اندازه مکتب قرآن) سخن می رود. جماعت دعوت و اصلاح ایران از نظر برخی ملی گرایان کرد، ابزار دست حکومت است و چندان قابل اعتماد نیست و کردها نباید در راه وصول به خواسته هایشان به آنها اعتماد کنند. به خصوص که با وجود اینکه فشارهای زیادی بر روی اعضای مکتب قرآن هست و همواره در چالش با حکومت به سر می برند، جماعت دعوت و اصلاح تقریباً رابطه ای متعادل با حکومت دارد و به اندازه مکتب قرآن هم از طرف حکومت بر او فشار و سختگیری وارد نمی شود. هم چنین خود اخوان به طور کلی از طرف کردها و به خصوص کردهای عراق متهم به بی توجهی و سکوت نسبت به فجایعی که بر سر کردها در دوران صدام حسین آمده، شده است که در جای خود به آن خواهیم پرداخت. به هر حال اما تمام اعضای جماعت دعوت و اصلاح ایران که با آنها مصاحبه

به عمل آمد به این نکته اشاره کردند که دفاع از حقوق اقوام و ملیت ها یکی از وظایف شرعی آنهاست و برای توجیه آن به آیاتی از قرآن و سیره پیامبر اشاره می کردند. برخی پاسخگویان با لحن پرشور و برخی با لحن یکنواخت و عادی به بیان این مسئله می پرداختند، اما همه در لزوم توجه به دفاع از حقوق اقلیت های قومی و ملی ایران و به خصوص کردها، توافق نظر داشتند. «تفاوتها باید به رسمیت شناخته شود و سعی بر تغییرش نشود و هرگونه مقاومت برای اینکه تغییر صورت نگیرد حق است و اگر کسی مقاومت کند نشانه فهم و درک اوست. بشر به سمتی می رود که از هویت خود دفاع کند. اینکه قوم کرد از سالها پیش برای حفظ هویت خود مقاومت کرده را باید چون نشانه مثبتی نگاه کرد نه منفی... در طول تاریخ از شیخ سعید پیران و ماموستا ناصر و قاضی محمد و... شیخ و ملا بودند. یعنی دفاعشان را دفاعی مشروع دانسته اند و بحث ضدیت با دین مطرح نبوده است». یکی از پاسخگویان در این زمینه با بیانی بی پروا تر چنین می گوید: «اگر ملتی بگوید من نمی خواهم در این کشور بمانم، حق خودش است. حق تعیین سرنوشت خود را دارد. باید شرایط را برایش مهیا کرد. در غیر اینصورت اگر این شرایط مهیا نبود باید در منطقه جغرافیایی خودش حق این را داشته باشد که در امور داخلی خودش، خود را اداره کند. در جهت اینکه آموزش به زبان محلی خودش داشته باشد، آداب و رسوم خود را داشته باشد. اینها حق طبیعی هر ملتی است» پاسخگوی دیگر هم نظری تقریباً مشابه پاسخگوی قبلی دارد: «برای ملت کرد اگر در ایران می توانستیم با زبان و لباس خود و آداب و رسوم خود بنویسیم و بپوشیم و در تمام سطوح مانع برای دسترسی به موقعیت های سیاسی و اداری، به واسطه تعلق به این هویت وجود نداشت، این بهتر بود که با ایران زندگی کنیم. اما اگر نشد حق این ملت است که برای دسترسی به این حقوق مبارزه کند، به شیوه های مختلف که یکی از آنها دولت مستقل برای کرد است» یکی دیگر از پاسخگویان هم می گوید: «ما معتقدیم که هیچ ملتی بر ملت دیگر برتری ندارد و اگر هر نوع ظلم و ستمی بر اساس ملیت، رنگ و... باشد نزد ما محکوم است و ما وظیفه داریم برای گرفتن آن حقوق تلاش کنیم»

۴-۵-۱-۲ نواندیشی نسبت به حقوق زنان

جماعت دعوت و اصلاح ایران سعی بسیاری دارد که خود را از گروههایی که دیدگاههای سخت گیرانه نسبت به زنان دارند، جدا نشان دهد. آنها در مصاحبه هایشان بسیار بر این نکته تأکید داشتند که زن و مرد از حقوق مساوی برخوردارند و اسلام حقوق زن را به طور کامل و شامل در نظر گرفته است و دیدگاههای تنگ نظرانه نسبت به حقوق زنان، جایی در اسلام ندارد. هر چند که باز از این نظر بین سه تیپ فکری ای که محقق مشخص کرده است تفاوتی مشاهده می شود و نحوه دیدگاه نسبت به حقوق زنان، یکی از مهمترین فاکتورهای محقق در تیپولوژی پیشنهادی اش بود. اما به هر حال آنها خود را از بنیادگرایان و نئو بنیاد گرایان رادیکال جدا میدانند. جماعت دعوت و اصلاح علاوه بر آنکه در نظر، خود را از آنها جدا می داند، در عمل هم سعی کرده که به زنان قدرت مانور بیشتری برای فعالیت در ارکان جماعت بدهد. اگرچه تاکنون هیچ زنی نتوانسته به کمیته مرکزی این سازمان راه یابد، اما زنان در هر سه کنگره جماعت حضور داشته اند. اگرچه

این حضور چندان چشمگیر نیست اما به هر حال می تواند نشانه ای باشد بر پایین بودن نسبی جماعت بر توجه به زنان و حقوق آنها. برخی از مصاحبه شوندگان، دیدگاه باز و منعطفی نسبت به حقوق زنان داشتند و از سایر مصاحبه شوندگان از این لحاظ متمایز بودند. برخی از اعضای تیپ نوگرای میانه رو و نماینده تیپ نوگرای نوگرا از آن جمله اند. ما در حال حاضر به بررسی آنچه بین تمام پاسخگویان از لحاظ بینش نسبت به حقوق زنان مشترک بوده است می پردازیم.

• باورهای مشترک نسبت به حجاب زنان

برخی افراد و گروههای اسلامی بر پوشیدن تمام بدن زن و پنهان داشتنش از مردان تأکید دارند. تصویر زنان برخی از کشورهای عربی با بُرَق برای ما تصویر آشنایی است. همچنین استفاده از چادر نیز در بین آنهایی که بر پوشش کامل بدن تأکید دارند امر رایجی است. علاوه بر پوشیدن تمام بدن، آنچه در اولین نگاه توجه مخاطب را به خود جلب می کند، رنگ سیاه چادر مورد استفاده آنهاست. آنها همچنین بر اجباری بودن حجاب در یک حکومت اسلامی تأکید می کنند. برخی از گروههای اسلامی در ایران هم بر لزوم این نحوه حجاب صحنه می گذارند و پیروانشان عملاً به این صورت حجاب خود را رعایت میکنند. جماعت دعوت و اصلاح ایران اما برداشت نسبتاً متفاوتی نسبت به این گروهها اختیار کرده است. آنها تأکید دارند که اولاً پوشیدن تمام بدن لازم نیست. بلکه دست و صورت می تواند پوشیده نباشد. دوماً استفاده از چادر لازم نیست. سوماً لازم نیست برای پوشش حتماً از رنگ سیاه استفاده کرد، بلکه می توان از رنگهای متنوع استفاده کرد. چهارماً حجاب مقوله ای شخصی است و حتی در یک حکومت اسلامی نمی توان و نباید کسی را اجبار به رعایت حجاب کرد. «دست و صورت (می تواند پوشیده نباشد). شرط لباس این است که گشاد باشد، نازک نباشد، بدن نما نباشد. چادر لازم نیست. می تواند مانتو یا لباس کردی باشد. رنگ مهم نیست». پاسخگوی دیگر نیز در پاسخی مشابه می گوید: «در اسلام بحث شده که زن پوششی داشته باشد. نوع و رنگش معلوم نشده است. انتخاب چادر سیاه نمی توان گفت توجیه شرعی دارد. مهم وجود آن حشمت است که لباسی محترمانه باشد». یکی از پاسخگویان در زمینه حجاب اجباری با مقایسه بین ایران و ترکیه این گونه می گوید: «نتیجه اجبار مشخص است. دختری را در ترکیه که وقتی دانشگاه به ترک حجاب مجبورش می کند، دانشگاه را ترک می کند برای حفظ حجابش مقایسه کنید با دختری در دانشگاه ایران که به خاطر حجابش به او تذکر می دهند، حراست می رود ولی گوش نمی دهد. با اجبار نمی شود. الزام قانونی نباید باشد در این مورد». پاسخگوی دیگر هم در نفی حجاب اجباری این گونه پاسخ داد: «بر سرب می حجابی یا بد حجابی، هیچ مجازاتی وجود ندارد. می تواند حجاب نداشته باشد. این موضوعی قانونی نیست. مانند نماز است. یک چیز فردی است. در همان حکومت مطلوب هم اگر زنان حجاب نداشته باشند، هیچ اشکالی ندارد».

البته ذکر این نکته ضروری است که در این میان پاسخگوی شماره ۲ نظر متفاوتی از سایر پاسخگویان داشت. او بر خلاف سایر پاسخگویان بر لزوم اجباری بودن حجاب در یک جامعه اسلامی تأکید داشت: «حجاب بر اساس شرع اسلام بر زنان مسلمان واجب است. پس در یک جامعه و حکومت اسلامی زنان مسلمان ملزم به رعایت حجاب هستند. زنان غیر مسلمان یا اهل ذمه هم در یک جامعه اسلامی باید به قواعد عمومی آن جامعه احترام بگذارند. در شریعت اسلامی همانطوری که حقوقی به نفع غیر مسلمانان وجود دارد، حقوقی هم بر علیه آنها وجود دارد که باید به آن پایبند باشند. رعایت حجاب در جامعه اسلامی یکی از آن موارد است». همچنین باید این نکته را در نظر داشت که وضعیت پوشش و حجاب در بین اعضای جماعت دعوت و اصلاح در مناطق جنوبی کشور احتمالاً با مناطق غربی فرق دارد و احتمال پوشیدن روبند و چادر و به طور کلی متمایل به سنت بودن دیدگاهها در آن مناطق بیشتر است.

● نگاه مثبت نسبت به حقوق سیاسی زنان

جماعت دعوت و اصلاح ایران نسبت به حقوق سیاسی زنان نیز سعی کرده انعطاف از خود نشان دهد. آنها بر خلاف برخی از بنیاد گرایان و نئوبنیاد گرایان اسلامی که تنها وظیفه زن را ماندن در خانه و شوهر داری و بچه داری می دانند و بر تحریم وکالت و وزارت زن رأی میدهند، بر سر یک سری از حقوق سیاسی زن مانند حق وکالت در مجلس و وزارت در حکومت، اجماع نظر دارند. تفاوت از اینجا به بعد است که در بین آنها رخ می نماید. تیپ نوگرایی سنتی معتقدند که زنان نمی توانند رئیس جمهور یا رهبر یک حکومت اسلامی شوند. اما برخی از اعضای تیپ نوگرایی میانه رو و نماینده تیپ نوگرایی نوگرا معتقدند که هیچ اشکالی ندارد که رهبر جامعه اسلامی یک زن باشد و نباید نگاه جنسیتی به مقوله حکومت داشت. برخی از دیگر گروههای اسلامی نیز هستند که معتقدند زن حق رهبری حکومت را ندارد. برخی دیگر از آن گروهها که دید رادیکال تری دارند به وکالت و وزارت زنان نیز رضایت نمی دهند و اصولاً معتقدند که زن جز در موارد ضرورت نباید از خانه خارج شود. در نتیجه مشاهده می شود که علیرغم اینکه بر سر رهبری زن، بین جماعت اختلاف نظر وجود دارد، اما دیدگاه منعطف تر آنها در ارتباط با حقوق زنان نسبت به سایر گروههای رادیکال، یکی از ملاک های تمایز آنان از رادیکالیسم اسلامی است. «آنچه مهم است اهلیت و توانایی است نه جنسیت». «مشکلی ندارد، زن می تواند وکیل باشد». «وزیر و نماینده مجلس می توانند بشوند». «وزارت زن در حکومت اسلامی از نظر من مانعی ندارد».

۴-۵-۱-۳ استقبال از دستاوردهای دنیای مدرن

اعضای جماعت دعوت و اصلاح ایران با دنیای مدرن و دستاوردهایش بر سر مهرند. آنها خود را از تکنولوژیهای روز محروم نمی کنند و سعی بر تمتع از آنها دارند. آنها تعریفی از قناعت دارند که به هیچ وجه

تلاش برای بهره‌وری هرچه بیشتر از دنیا را نفی نمی‌کند. در منزل هیچ کدام از رهبران آنان، مخاطب نمی‌تواند از لحاظ امکانات زندگی، تفکیکی با زندگی یک انسان معمولی که به زندگی روزمره خویش مشغول است، قائل شود. در منزل آنها می‌توان به راحتی مبل، ماهواره، میکروفر، دستگاه آبمیوه‌گیری، تلویزیون ال‌سی‌دی و... مشاهده نمود. گویی آنها چندان تأکیدی بر مفهوم ساده زیستی ندارند. برخی از آنها اشاره می‌کردند که کسب قدرت و ثروت، تلاشی است در راستای خلیفه خدا بودن و محقق کردن بندگی خدا و به همین دلیل از لحاظ مادی، غرب را خلیفه خدا بر زمین می‌دانستند. (انسان ناخودآگاه به یاد دیدگاههای ماکس وبر در کتاب «اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه داری» می‌افتد!). یکی از پاسخگویان با نفی این عقیده که از نظر اسلام باید فقیرانه زندگی کرد می‌گوید: «هر وسیله‌ای که زندگی را تسهیل کند ضرورت دارد. فناخت این است که تلاش بکنی تا آنچه را که مطلوب است بدست بیاوری ولی آنچه را که در نهایت بدست آوردی بپذیری. زندگی متوازن این است که منزل، امکانات، ماشین، امکانات مسافرت، لپ‌تاپ و... داشته باشی، اسلام نگفته فقیرانه زندگی کن». پاسخگوی دیگر نیز می‌گوید که انسان باید دنبال ثروت و قدرت برود: «من قائل به امکانات برای زندگی ام. نظم دین داری بستگی به معیشت دارد. فناخت این است که به حد خودت قانع باشی و به سمت حرام نروی. اما اگر بتوانی بیشترش کنی امکانات را خوب است. من قائل به این هستم که انسان دنبال ثروت و قدرت برود». آنها در زمینه پدیده‌ای که برخی گروههای دیگر دینی در مورد آن نظر منفی دارند، یعنی ماهواره هم نظر دیگری اختیار کرده‌اند. آنها ماهواره را پدیده‌ای مطلوب ارزیابی می‌کنند که فواید بسیاری مانند اطلاع رسانی برای بشریت دارد. در نتیجه تمام آنها از ماهواره استفاده می‌کردند. هشت نفر از آنها در خانه ماهواره داشتند، یک نفر در خانه اش ماهواره نداشت، اما در دفتر کارش ماهواره داشت و خودش می‌گفت که روزی چند ساعت ماهواره می‌بیند. یک نفر هم قبلاً ماهواره داشت ولی در زمان انجام مصاحبه به دلایلی در خانه اش از آن استفاده نمی‌کرد. از این لحاظ تفاوت بین اعضای جماعت حتی با اعضای «مکتب قرآن» (که آنها هم جزو گروههای اسلامی میانه رو محسوب می‌شوند و گاه‌ا از طرف سایر گروههای رادیکال اسلامی به خاطر دیدگاههایشان تکفیر می‌شوند) نیز برجسته است و خود نمایی می‌کند. از نظر مکتب قرآن ماهواره پدیده ناپسندی است و بنابراین استفاده از ماهواره برای یک مکتبی قدغن است. اما اعضای جماعت دعوت و اصلاح، با ماهواره کنار آمده‌اند. «ماهواره حقی است برای در اختیار گذاشتن اطلاعات. هرچند امکان سوءاستفاده از آن هم هست. بیشترین حریمی که در ماهواره و اینترنت شکسته می‌شود، حریم اخلاق جنسی است. با محدود کردن قهری ماهواره هیچ کاری نمی‌توان از پیش برد». یکی از پاسخگویان با بیان این نکته که حتی از قرآن هم ممکن است سوء استفاده شود، به توجیه استفاده از ماهواره می‌پردازد: «حتی از قرآن هم می‌توان بد استفاده کرد. ابزارها بستگی به نوع استفاده کننده اش دارد. اکنون بیشتر بد استفاده می‌شود از آن. ماهواره به نظر من باید آزاد باشد».

• باور به امکان گزینش بین جوانب گوناگون فرهنگ و تمدن غربی

یک دیدگاه در مورد فرهنگ و تمدن غرب این است که غرب یک کل یکپارچه است و نمی توان بین جنبه های گوناگون آن تفکیک کرد و در واقع با پذیرفتن هر جزئی از فرهنگ غرب تمام روح و سبک زندگی غرب وارد زندگی ما می شود. بنابراین قضیه به صورت همه یا هیچ است و یا باید کل غرب را پذیرفت یا اگر جزئی از غرب را پذیرفتیم، در واقع تمام غرب را پذیرفته ایم. در ایران نیز این عقیده طرفداران خودش را داشت و دارد. این دسته از افراد با فرهنگ و تمدن غرب چندان بر سر مهر نیستند. اما رهبران جماعت دعوت و اصلاح ایران، مانند الگوهای فکری اخوانی شان، معتقدند که می توان گزینش کرد و گفتن اینکه نمی توان بین فرهنگ و تمدن غرب، دست به گزینش زد حرف بی معنی ای است. از نظر آنها می توان و باید آنچه را که از غرب به درد ما میخورد از آنچه برای ما مضر است، تفکیک و گزینش کرد. «لزوماً سبک زندگی غرب که همه اش بد نیست. غرب در مقابل بشریت سهم بیشتری ادا کرده است، هم در بعد تجربی و فراهم کردن کالا و هم در فراهم کردن شیوه های زندگی مناسب بشری مانند سیاست. مشارکت ما در ایجاد تمدن بشری کمتر است. حالا که اینطوری است این به معنای این نیست که نباید از محصولاتش استفاده کنیم. می توانیم گزینش کنیم». پاسخگوی دیگر هم با بیان این نکته که اکنون دوره بحث و گفتگو است از امکان گزینش دفاع می کند: «می توانیم در قسمت تکنولوژی گزینش کنیم. سبک زندگی برمی گردد به فلسفه زندگی. در بحث فلسفه هم امروز گفت و گو هست. پس چون گفت و گو هست امکان گزینش هم هست».

در مجموع، این عوامل که آنها را در سه مقوله کلی نوگرایی سیاسی، نواندیشی نسبت به حقوق زنان، و استقبال از دستاوردهای دنیای مدرن خلاصه کردیم، ما را به انتخاب مفهوم مرکزی این مجموعه مفاهیم و مقولات تحت عنوان «**نوگرایی فراگیر**» رهنمون شد. به نظر ما این مفهوم به خوبی می تواند طیف مفاهیم نسبتاً متنوعی را که در زمینه های مختلف سیاسی، جنسیتی و تکنولوژی وجود دارد، خلاصه کند و تمام آنها را در زیر چتر مفهومی خود پوشش دهد.

۴-۵-۲ توصیف داده های مورد اختلاف

برخی از داده های حاصل از مصاحبه ها در رابطه با بعضی از مفاهیم، مشترک نبود، به عبارتی پاسخگویان بر روی برخی از اعتقادات و رفتارها توافق نداشته و با هم اختلاف نظر داشتند، که همین اختلاف نظر امکان دسته بندی آنها را برای محقق فراهم نمود. در اینجا موارد مورد اختلاف آورده شده است و در نهایت با توجه به آن، افراد مورد مطالعه به سه تیپ متفاوت تقسیم شده اند.

• ضرورت یا عدم ضرورت تشکیل حکومت اسلامی

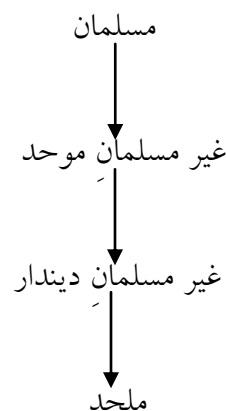
مسئله حکومت یکی از مسائل اساسی در تاریخ حرکت های اسلامی در ۱۰۰ سال اخیر بوده است. حرکت اخوان خود به نوعی پرچمدار برجسته کردن این مسئله در در دوره معاصر بوده است. اساساً یکی از دلایل تشکیل سازمانی چون اخوان المسلمین از طرف حسن البنا، فروپاشی خلافت عثمانی بود. با فروپاشی امپراطوری عثمانی، در واقع حکومت اسلامی هم فروپاشید و این مسئله در کنار مسائل دیگری که آنها هم باز به نوعی به مسئله حکومت مرتبط بودند (مانند انتشار کتاب اسلام و مبانی قدرت (الاسلام و اصول الحكم) نوشته علی عبدالرزاق که پشتوانه تئوریک برای حکومت غیر دینی فراهم می نمود) حسن البنا را مصمم به تلاش برای برپایی مجدد حکومت اسلامی در مصر و سایر کشورهای اسلامی کرد. درگیری اصلی اخوان هم از زمان البنا تا کنون با حکومت های مختلف بر سر مسئله حکومت بوده است و اخوان همواره به بهانه اسلامی نبودن حکومتها از آنها مشروعیت زدایی کرده است. برخی از اندیشمندان اخوانی مانند الغنوشی البته نسبت به این مسئله حساسیت کمتری به خرج داده و همانطور که در بخش مربوط به آن توضیح دادیم دموکراتیک بودن حکومت را از اسلامی بودن آن مهمتر می دانند. در جماعت دعوت و اصلاح هم مسئله حکومت مسئله مهمی است و یکی از فاکتورهایی است که می توان با توجه به آن رهبران جماعت را دسته بندی کرد. طیف نوگرایان سنتی همگی به لزوم تشکیل حکومت اسلامی اعتقاد دارند. آنها ضمن برشمردن مواردی که موجب می شود یک حکومت، اسلامی به حساب بیاید، از تلاش برای تحقق این موارد دفاع می کنند. «متناسب به قرآن و سنت پیامبر باشد و اعاده ی خلافت راشده که روش پیامبر را به کار ببرد... شورایی باشد، انتخاب باشد، رهبر عالمتر از همه باشد، ۱۶ شرط دارد رهبر. شورای سیاسی، علمی، کشاورزی، فقهی باشد. همه چیز اهل حل و عقد خود را داشته باشد»

نوگرایان میانه رو اما بر سر مسئله لزوم تشکیل حکومت اسلامی یکسان نمی اندیشند، به گونه ای که ۲ نفر از آنها به ضرورت آن می اندیشند و ۲ نفر دیگر ضرورتی برای آن نمی بینند. یکی از پاسخگویان که ضرورتی برای حکومت اسلامی نمی بیند چنین پاسخ داد: «ما به حکومت اسلامی باور نداریم. حکومت را مردم تعیین می کنند و چیزی مدنی است. جامعه باید اسلامی باشد. ما دنبال حکومت اسلامی نیستیم. می توان گفت حکومت مسلمانان به جای حکومت اسلامی». اما پاسخگوی دیگر از همین طیف نوگرای میانه رو به بر شمردن شرایط یک حکومت اسلامی مطلوب پرداخت: «حکومتی است مدنی بر پایه اسلام که تمام حقوق شهروندان صرف نظر از تفاوت های طبیعی رعایت شود و همانطور که مردم حقوقی دارند حقوق حاکمان نیز رعایت شود».

پاسخگوی نوگرای نوگرا نیز اساساً ضرورتی برای تشکیل حکومت اسلامی نمی بیند: «بحث حکومت چه اسلامی باشد و چه غیر اسلامی، تأمین شرایط اولیه عدالت طلبانه است. شهروندان نسبت برابر با یکدیگر و قانون داشته باشند... پس تفکیک بین اسلامی و غیر اسلامی نداریم. پسوند اسلامی در حوزه قدرت و حکومت هیچ تفاوتی ایجاد نمی کند. تفاوتها در حوزه اخلاق است که نمی تواند منشأ تفاوت بین مسلمان و غیر مسلمان شود».

همانطور که مشاهده می شود در جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز به تبع تغییراتی که در جهان اسلام ایجاد شده و متأثر از تغییر و تحولات فکری ای که در سازمان های بزرگ دینی در کشورهای دیگر اسلامی رخ داده است، یکدستی آرا در ارتباط با باور به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی مشاهده نمی شود و این پدیده ای است که ما در سایر جماعت های اسلامی هم که در گذشته به طور قاطع و سازش ناپذیری از ضرورت برپایی حکومت شرع دفاع می کردند، مشاهده می کنیم. هر چند ظاهراً هنوز در جماعت دعوت و اصلاح، طرفداران تشکیل حکومت اسلامی در اکثریت به سر می برند اما همین که از بین ده نفر از اعضای اصلی و رهبری جماعت که با آنها مصاحبه به عمل آمد سه نفر از آنها تأکیدی بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی ندارد حاکی از دگرگونی مهمی می تواند باشد. به بیان کمی می توان گفت که ۳۰٪ از اعضای رهبری جماعت دعوت و اصلاح بر لزوم استقرار حکومت مبتنی بر شرع اسلام اصراری ندارند که این خود حاکی از یک دگرگونی مهم جامعه شناختی در بین اسلامگرایان است که مطالعه بیشتر بر سر چرایی و چگونگی این پدیده را می طلبد.

• حقوق اقلیت های دینی و غیر دینی برای ریاست جمهوری یا رهبری حکومت اسلامی
 اخوان در گذشته رویکرد چندان مناسبی نسبت به صاحبان ادیان دیگر به خصوص یهودیان نداشته است. نسبت به آنهایی که به هیچ دین خاصی پایبندی نداشتند به خصوص مارکسیست ها هم موضع بسیار خصمانه ای داشتند. در سالیان اخیر آنها سعی کرده اند که تا حدودی در مواضع خود تعدیل ایجاد کنند و بازیگران دیگری که در عرصه اندیشه و سیاست مشغول به فعالیتند را به رسمیت بشناسند. نکته ای که پیشتر هم نقل شد و برای محقق جالب می نمود این است که در رویکرد اعضای جماعت دعوت و اصلاح ایران نسبت به دینداران غیر مسلمان و بی دینان تفاوتی مشاهده نمی شود، در واقع از لحاظ حقوق سیاسی، رابطه سلسله مراتبی به این صورت مشاهده نمی شود:



رابطه سلسله مراتبی از نوع دیگری است به صورتی که می توان آن را اینگونه تصویر کرد:



نمودار دوم از یک لحاظ می تواند به مثابه نکته مثبتی پنداشته شود مبتنی بر این که از نظر رهبران جماعت، تفاوتی بین مردم (به جز مسلمانان) در حقوق سیاسی و شهروندی وجود ندارد و مسیحی و کمونیست به یکسان از حقوق سیاسی برابر در حکومت اسلامی برخوردار خواهند بود. اما با نگاهی عمیق تر به این مورد جالب در خواهیم یافت که این نکته بواقع مثبت، معنی خطرناکی را نیز به طور ضمنی در خود حمل می کند و آن اینکه بر اساس این دیدگاه، شهروندان حکومت اسلامی دو دسته اند؛ مسلمانان و دیگران. در واقع تفاوتی نمی کند که این دیگران چه عقیده و مرام و مسلکی دارند، بلکه مهم این است که مسلمان نیستند. و این امر خود حاکی از فروگاهی یگانگی و منحصر به فردی هر کدام از آن شهروندان در یک کلیت کاذب است. این امر به معنای نادیده گرفتن تجربه خاص هر کدام از آن شهروندان به مثابه مصداق های متفاوت و حل و هضم تمام آنها در مفهومی کاذب و شکننده تحت عنوان «غیر مسلمانان» است. در اینجا ما شاهد نوعی خشونت و توتالیترسم مفهومی و زبانی (که البته همراه و همزاد و پشتوانه زبانی خشونت عملی و واقعی تواند بود) هستیم. این نکته می تواند حکایت از یک استخوان لای زخم در حرکت جماعت دعوت و اصلاح به سمت تساهل و مدارای دینی و سیاسی داشته باشد. در حین مصاحبه، هیچ کدام از پاسخگویان سعی بر ایجاد تمایز میان عقاید گوناگون نکرد و همگی به طور کلی از حقوق «غیر مسلمانان» سخن می گفتند. البته این مسئله در میان بسیاری از دیگر اسلامگرایان نیز مسبوق به سابقه است و اکثر آنها از حقوق غیر مسلمانان به عنوان یک کل یکپارچه سخن می گویند. این معضل در آثار قرضاوی و غنوشی هم دیده می شود. نکته مهم آن است که اگر نمودار اول حاکی از رده بندی و امتیاز دهی به صاحبان عقاید گوناگون است و در یک حکومت دموکرات و عدالت طلب، مذموم است، نمودار دوم نیز وضع بهتری از اولی ندارد اگر که بدتر نباشد، چرا که بر طبق نمودار اول صاحبان عقاید و دیدگاههای متفاوت، نسبت های متفاوتی با اسلام دارند و بعضی از آنها به اسلام نزدیک تر و بعضی از اسلام دورتر هستند. بنابراین مسلمانان خود را به بعضی از آنها نزدیک تر و به برخی دیگر دورتر احساس می کنند. اما بر طبق نمودار دوم همه عقاید دیگر به یک نسبت از اسلام دورند و تمایزی بین عقاید گوناگون از این لحاظ وجود ندارد. در واقع همه به یک اندازه مسلمان نیستند. البته آنچه در اینجا مطرح شد صرفاً در مورد حقوق «سیاسی» غیر

مسلمانان است و قصد تعمیم دهی به سایر جنبه های این موضوع را ندارد. مسلم است که در مواردی مانند مباحث اعتقادی، مسلمانان با مسیحی ها یا یهودی ها احساس نزدیکی بیشتری می کنند و از عقاید کمونیست ها، ماتریالیست ها... خود را به غایت دور احساس می کنند. بنا براین بحث ما بر سر مسئله حقوق سیاسی متمرکز است و بررسی سایر جنبه ها را به دیگر محققان و علاقمندان واگذار می کند.

به هر حال ذکر این نکته ضروری است که این بحث شامل آن دسته از پاسخگویان که تأکیدی بر لزوم تشکیل حکومت اسلامی نداشتند، نمی شود و صرفاً مربوط به مدافعان تشکیل حکومت اسلامی است. در پاسخگویان طیف نوگرای سنتی، سه نفر مخالف دادن حق رهبری یا ریاست جمهوری به غیر مسلمانان بودند «آنها اجازه تأسیس حزب دارند، در دوره عباسی و اموی وزیر هم بوده اند، مشاور هم بوده اند، فرمانده نظامی هم بوده اند، اما رهبر نمی توانند بشوند». پاسخگوی شماره چهارم پنج ضمن تفکیک بین رهبری و ریاست جمهوری معتقد است که غیر مسلمان حق رهبری ندارد اما ریاست جمهوری اشکالی ندارد، البته با افزودن این نکته که خود او تمایلی به ریاست جمهوری غیر مسلمان بر مسلمان ندارد: «اگر رئیس جمهور نماینده و مجری دستورات پارلمانی باشد قابل قبول است، اما من شخصاً تمایل ندارم که رئیس حکومت مسلمانان کسی غیر مسلمان باشد»

در بین نوگرایان میانه رو، ۳ نفر موافق، یک نفر معتقد به حق ریاست جمهوری و عدم حق رهبری، و یک نفر بی نظر بودند.

«وقتی گزینه غیر مسلمان فهم، درک و روابط خارجی اش بهتر باشد، مشکلی ندارد یا اگر مصالح اقتضا کند و ظن این نمی رود که عقیده خود را بر مسلمانان تحمیل کند یا با دین مبارزه کند و به عقیده مسلمانان احترام بگذارد و در پی اشاعه فکر خود نباشد مشکلی نیست».

«رئیس جمهور مقامی اداری است و قرار است که منافع آن جامعه را رعایت کند و اگر لیاقتش را داشت که مردم به او رأی دهند حق خودش است که رئیس جمهور شود. رهبر ذاتاً نمی توانند بشوند. مثلاً آدم شرابخوار می تواند رهبر حکومت اسلامی شود؟».

«به عنوان رهبری، اگر شرایط دموکراتیک باشد قطعاً رأی نمی آورند. ولی به عنوان یک حق که آیا این حق را داشته باشند یا نه، من صاحب رأی نیستم در این مورد».

«نظر شخصی ام این است که درست نیست کسی که به چیزی اعتقاد ندارد، مجری آن شود. وقتی که یک مسیحی که به قوانین اسلامی اعتقاد ندارد، اگر مجری آن قوانین شود، چیز درستی نیست. اما اگر مردم رأی دادند، مانع نمی شویم».

«به نظرم در صورتی که مردم دین را بخواهند به آنها رأی نمی دهند. اما اگر اکثریت خواستند نشانه کم کاری ماست و اشکالی ندارد».

پاسخگوی نوگرای نوگرا مشکلی با ریاست جمهوری و رهبری غیر مسلمانان در یک حکومت اسلامی نداشت: «مشکلی نیست. چون وقتی کسی رئیس جمهور شود قرار نیست تمام جامعه عقیده خود را به تناسب او عوض

کند یا متزلزل شود. این خیلی بعید است که یک رئیس جمهور بتواند در چهار سال چنین تغییر جدی ای در جامعه ایجاد کند. موقعیت های سیاسی موقت هستند و محدودیت های خاص خود را دارند».

نکته ای که در اینجا جالب است آن است که به نظر می رسد آن دسته از پاسخگویانی که به حق ریاست جمهوری یا رهبری غیر مسلمانان بر مسلمانان در یک جامعه یا حکومت اسلامی قائلند، دیدگاهشان از کسی چون راشد الغنوشی هم پیشی گرفته است! چرا که همانطور که پیشتر آوردیم از نظر غنوشی حقوق سیاسی غیر مسلمانان در حکومت اسلامی شامل ریاست مجلس، ریاست جمهوری، فرماندهی ارتش و ریاست دیوان عالی کشور نمی شود: «کسانی هم که مسلمان نیستند برای برخورداری کامل از همه حقوق شهروندی و از جمله ارتقا یافتن به حق ریاست حکومت یا ریاست مجلس، یا فرماندهی ارتش و یا ریاست دیوان عالی کشور- برای نمونه- راهی جز آن ندارند که اسلام بیاورند. اما اگر راهی جز این برگزیدند کسی مزاحم انتخاب آنها نیست، مشروط بر اینکه حق اسلام به عنوان دین اکثریت جامعه را در مورد سازماندهی و رهبری زندگی عمومی به رسمیت بشناسند و در کار آن خلل و مانعی ایجاد نکنند...» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۴۰۸)

• چند همسری

مسئله زنان همواره یکی از مسائل حساس و بحث بر انگیز در تاریخ معاصر جوامع اسلامی بوده است. اخوان المسلمین نیز همواره از بابت مسئله حقوق زن مورد انتقاد منتقدانش بوده است. این انتقادات البته منحصر به اخوان نبوده چرا که به طور کلی مسئله زن مسئله پر مناقشه ای در جهان اسلام است و به خصوص با گسترش جنبش فمینیسم در جهان اسلام این مسئله بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته است. فمینیست های غیر مسلمان و یا آنهایی که چندان دغدغه دینداری ندارند مسئله چند همسری را به عنوان نقطه ضعفی در تفکرات اسلامی ارزیابی می کنند. فمینیست های اسلامی اما معتقدند که جوازی شرعی و اسلامی (حداقل در عصر کنونی) برای چند همسری وجود ندارد. از آن سو بسیاری از متفکران اسلامی از چند همسری دفاع کرده و دفاعشان را دارای پشتوانه قرآنی می دانند. این دسته از اندیشمندان اسلامی با برقرار کردن شروط و تبصره هایی چون رعایت عدالت بین همسران، وجود ضرورت برای گرفتن همسر دیگر و... چند همسری را پذیرفته اند. در عوض متفکرانی مانند سید جمال، رشید رضا، احمد مفتی زاده، ناصر سبحانی و... نیز بیشتر بر تک همسری تأکید داشته اند. بر سر این مسئله در بین اعضای جماعت به جز پاسخگوی شماره ۱۰ و نیز تا حدودی پاسخگوی شماره ۳ تفاوت خاصی مشاهده نمی شود. از این لحاظ تفاوت چندانی بین جماعت دعوت و اصلاح و سایر گروه های دیگر اسلامی فعال در جهان اسلام و ایران مشاهده نمی شود. اکثریت قریب به اتفاق اعضای رهبری جماعت دعوت و اصلاح، چند همسری را به عنوان یک راهکار قرآنی که جواز گرفتن همسر یا همسرانی به جز همسر اول را در شرایطی خاص برای مرد تجویز می کند، مطرح می کنند و از فواید و کارکردهای آن سخن می گویند. تا آنجا که اگر نظر متفاوت پاسخگوی شماره ۱۰ و نیز تا حدودی پاسخگوی شماره ۳ نبود، مسئله چند

همسری نمی توانست معیاری برای تیپولوژی رهبران جماعت قرار گیرد. طیف نوگرایان سنتی همگی چند همسری را می پذیرند. «من موافقم. خدا این دین را برای تمام دنیا و تمام تاریخ بنیان نهاده. شرایطی پیش می آید که شاید اصلاً مرد شهوت اش زیاد است و زن در حیض است یا زن اصلاً هیچ مشکلی ندارد و مرد شهوت اش زیاد است، امکانش را دارد و می تواند عدالت را برقرار کند. می تواند برود و یک زن دیگر بگیرد. این از لحاظ نظری. از لحاظ عملی چیز مجازی است نه امر واجبی. در اروپا روابط زیاد است. اما اسلام آن را قاعده مند کرده است. من به این حکم اسلام افتخار می کنم و فکر می کنم حتی به نفع زن است. مثلاً زشت است، بیوه زن است، سنش زیاد است، خب چه اشکالی دارد کسی برود و او را به زنی بگیرد؟ از لحاظ فلسفی هم به آن معتقدم چون این دنیا ظرفیت تحقق تمام آمال ما را ندارد. مسلمان هم نمی تواند تمام آنچه را آرزو دارد بدست آورد. درست است که زنان خوششان نمی آید. اما این حکم شرعی است. شرط مقبولیت دین این نیست که با تمایلات و سلیق آنها منطبق باشد. بلکه فقط کافی است که در حد توانایی و استطاعت آنها باشد. پس هرچند ۹۵٪ زنان با آن مخالفند، اما خوب جهاد هم برای من ناخوشایند است. قرار نیست شرع فقط هرچه دوست داریم برایمان برقرار کند»

نوگرایان میانه رو هم هیچ کدام با چند همسری مشکلی نداشتند به جز پاسخگوی شماره ۱۰. پاسخگوی شماره ۴ چنین پاسخ داد: «این یک رخصت است. یعنی در شرایط خاص برای افراد خاص است. اما نه امر دینی است و نه سنت دینی. اولویت با رعایت حقوق زن اولت است نه گرفتن همسر دیگر. اما اگر کسی هم از لحاظ فقهی و هم پزشکی گرفتن همسر دیگر برایش تجویز شد این بهتر است از آن وضعیتی که در کشورهای غرب است و یا در جامعه خودمان که دوست پسر و دختر و روابط پنهانی در حد ۴ و ۵ و ۱۰ نفر هم هست». پاسخگوی شماره ۱۰ اما موضعی مخالف با چند همسری داشت و آن را چندان نمی پسندید: «این کار حداقل در دنیای امروز، مشروع بودنش زیر سؤال است و مسلمان باید خودداری کند از این کار. اگر زن اول را طلاق بدهد بهتر است از اینکه زن دوم بگیرد. قرآن وقتی می گوید عدالت، منظورش یکی است، چون می گوید نمی توانید عدالت را رعایت کنید. من قاطعانه نمی گویم شرعی نیست، ولی نظر شخصی من این است که مسلمان بهتر است این کار را نکند، بلکه جایز نیست این کار را بکند».

پاسخگوی شماره ۳ نیز که نماینده نوگرایان نوگرا بود پذیرش محتاطانه ای نسبت به چند همسری داشت: «به مثابه مفهومی که در شرع مقدس آمده قبول دارم. برای هر مسلمانی قرآن مبنای باور است و این باور هم در قرآن آمده است. اگر شرایطی بود که افراد از لحاظ تشکیل خانواده دچار مشکل شوند، مثلاً تعداد دختران بیشتر شود از پسران، در این حالت راه حلی است برای این قضیه وگرنه مفهوم خانواده در قالب تک همسری بیشتر معنا دارد تا چند همسری... خودم معتقد نیستم که چند همسری گزینه مناسبی باشد».

فارغ از این بحث ها آنچه در عمل مشاهده می شود این است که علاوه بر پاسخگوی شماره ۱۰ و ۳، سایر پاسخگویان دیگر هم که چند همسری را به عنوان یک راهکار قرآنی قبول داشتند خود تک همسر بودند و هیچ کدام زن دیگری اختیار نکرده بود. البته این به معنای نفی این واقعیت نیست که در داخل جماعت دعوت و

اصلاح و برای مثال در میان اعضای جماعت در مناطق جنوبی کشور پدیده چند همسری در عمل هم مشاهده می شود. هر چند که این پدیده در مناطق کردنشین امر رایجی نیست.

• رابطه زن و مرد در داخل خانه

بحث رابطه زن و مرد در داخل خانه نیز یکی از مواردی است که همانند چند همسری مورد انتقاد فمینیستها و سایر منتقدان قرار گرفته است. دامنه این انتقادات نیز صرفاً متوجه اخوان نیست و یک بحث مهم در جهان اسلام است. اخوانی ها نیز البته در این مورد سخن رانی و قلم فرسایی کرده اند و هر کدام از موضعی به بیان دیدگاه خود در این رابطه پرداخته اند. برخی از متفکران نسل اول و کنونی اخوان از یک رابطه نامتوازن بین زن و مرد در داخل خانه دفاع می کنند. و البته برخی دیگر به خصوص در دهه های اخیر و با رشد اعتراضات فمینیستها در دیدگاههای خود انعطاف بیشتری نشان داده اند و رابطه ای نسبتاً متعادل بین زن و مرد را مطرح کرده اند. به هر روی در این زمینه در بین رهبران جماعت دعوت و اصلاح، یکدستی به چشم نمی خورد و همین می تواند به عنوان یکی از فاکتورهای تیپولوژی به کار ما آید. طیف نوگرای سنتی همگی رابطه زن و مرد را بر اساس مدیریت مرد مطرح می کنند. «در هیچ جایی رأی معاون به اندازه مدیر نیست. در حضور مرد، زن معاون است و در غیاب مرد، مدیر است. در امور آشپزخانه و دکور و داخل منزل و... زن مدیر است».

«از لحاظ شرعی الگوی قرآن بر اساس مشاوره است. اما در نهایت مرد باید یک اقتداری داشته باشد. مدیریت خارجی منزل دست مرد باشد. امور داخل منزل مانند خرید فلان فرش و فلان چیز دست زن است. قوامیت دست مرد باشد. یعنی باید مطیع و تابع خواست شوهرش باشد. البته این مرد باید مسلمان و با اخلاق و تربیت باشد مثل پیامبر که قاطعیت داشت اما تحکم نداشت بر زنانش».

طیف نوگرای میانه رو رابطه زن و مرد را بر اساس نوعی موازنه و برابری نسبی مد نظر دارند که البته پاسخگوی شماره ۶ و ۸ تا حدودی در این مورد استثنا می باشند. پاسخگوی شماره ۴ چنین می گوید: «خانواده های ما قبلاً مبتنی بر احترام بود و اکنون مبتنی بر عشق است. در حالی که ثمره عشق و احترام، آرامش است. منزل نه مال مرد است و نه زن. مدیریت باید مشارکتی باشد». پاسخگوی شماره ۶ نیز ضمن پذیرفتن برتری مردان، بر مشورتی و مشارکتی بودن امور خانواده تأکید می گذارد: «از آنجا که مرد، در هر شرایطی مسئول معیشت خانواده است و زن معاف است از این، امتیازی برای مرد هست برای اعمال نظرات بیشتر. اما خانواده ای خوشبخت است که تمام اعضاء در فرایند رشد خانواده مشارکت کنند». پاسخگوی شماره ۸ نیز مانند پاسخگوی شماره ۶ دلیل برتری مرد بر زن را تأمین معاش خانواده توسط مرد می داند اما ضمناً تأکید می کند که این رابطه می تواند معکوس شود: «مهمترین صفت در داخل خانه شریک بودن است. اما نمی شود که پنجاه پنجاه ماند. بالاخره یک نفر باید نظر نهایی را اعمال کند. این نظر نهایی در صورتی است که آن طرف فضلی داشته باشد که در قرآن علت اش

را این بیان می‌کند که مرد پول در می‌آورد. قدرت اقتصادی دست اوست. اما اگر او نتوانست و زن آن را انجام داد، او بهتر می‌تواند مدیریت کند».

پاسخگوی نوگرای نوگرا هم به نحوی از نوعی موازنه نسبی به نفع مرد دفاع می‌کند: «الگوهای مدیریت خانواده از این بحث می‌کنند که اگر پدر نقش مدیریت داشته باشد، شاید ثبات خانواده بیشتر باشد. البته این هم یک ایده مطلق نیست، چون توانمندیها متفاوت است. ممکن است در خانواده ای توانایی ها برابر باشد یا مال زن بیشتر باشد. در صورت بروز اختلاف نظر حرف نهایی باید بر اساس تفاهم دو طرف باشد».

• نگرش نسبت به کار زن بیرون از منزل

نگرش اسلامگرایان نسبت به کار زن بیرون از منزل هم از موارد مناقشه انگیز بوده است و فمینیستها و سایر منتقدان و مخالفان، این مورد را نیز آماج انتقادات خود قرار داده اند. پیشتر ما نظر حسن البنا و سید قطب را در این مورد ذکر کرده ایم و به بیان این مطلب پرداخته ایم که آنها دایره اختیارات و انتخاب نسبتاً محدودی برای زنان در نظر گرفته بودند و دیدگاهشان بیشتر بر ماندن زن در خانه و پرداختن به اموری چون خانه داری و شوهر داری و تربیت فرزند معطوف بود. به طور کلی نسل اول اخوان و سایر اسلامگرایان چنین دیدگاههایی نسبت به حضور زن در عرصه عمومی داشتند و جایگاه زن را مگر در موارد ضروری، عرصه خصوصی و عاطفی می دانستند. حوزه عمومی از نظر آنها قلمرویی مردانه بود. بسیاری از اسلامگرایان در سالیان اخیر از این دیدگاههای سخت گیرانه دست کشیده اند و بر حق زن برای اشتغال بیرون از منزل تأکید گذارده اند. به نظر می رسد ما در اینجا شاهد یک نوع عقب نشینی از جانب برخی از اسلامگرایان هستیم که در اثر اعتراضات طرفداران جنبش زنان و سایر مخالفان دست به نوعی بازنگری در عقاید خویش زده اند. البته هنوز بسیاری از گروههای اسلامی رادیکال در کشورهای مختلف و از جمله در ایران فعالند که همچنان بر ماندن زن در خانه و مخالفت با حضور او در اجتماع تأکید می‌ورزند. به هر حال اخوان از این لحاظ تا حدودی سعی کرده خود را از این گروهها متمایز کند. این امر در میان اعضای جماعت دعوت و اصلاح نیز مشاهده می شود. هیچ کدام از آنها برخلاف حسن البنا بر لزوم ماندن زن در خانه تأکید بیش از حد ندارند. اما باز در میزان پذیرش حضور زن در بیرون از منزل و پرداختن به مشاغل گوناگون بین آنها تفاوت هایی به چشم می خورد. برخی از آنها از کار زن بیرون از منزل استقبال می کنند و برخی با احتیاط آن را می پذیرند. نوگرایان سنتی همگی بینش محتاطانه ای نسبت به کار زن در بیرون از منزل دارند. «مشکل ندارم اما اولویت با کار داخل منزل است. تربیت فرزند. اگر کار بیرون لطمه بزند به وضعیت خانوادگی، جایز نیست». یکی از پاسخگویان سعی بر آن داشت که برای دیدگاه محتاطانه خود نسبت به کار زن بیرون از منزل پشتوانه علمی فراهم کند: «دانشمندان معتقدند که خانمها با سلولهای طرف چپ مغز فعالیت دارند و مردان با سلولهای طرف راست. سلولهای طرف چپ نوعی ترس و وهم و ترحم بیشتری دارند. این چیزی است که دانشمندان به آن معتقدند. قوام

یعنی مدیر. مرد مدیر است چون مدیر توانایی می خواهد. این توانایی ها در مرد بیشتر است. اما در زمینه تربیت کودک، عاطفه و جبر و ترحم می خواهد که از زن بر می آید نه مرد. اینها را نباید دست کاری کرد».

نوگرایان میانه رو نیز دیدگاهی نسبتاً محتاطانه نسبت به کار زن بیرون از منزل ابراز می کردند که در این مورد فقط پاسخگوی شماره ۴ استثنا بود. پاسخگوی شماره ۱۰ چنین پاسخ داد: «کار محوری زن، داخل منزل است. اصل این است که به عنوان مادر یا همسر حضور قوی در منزل داشته باشد. ولی اگر حضور در اجتماع، اقتضا کرد، متناسب با شأن، معلومات و جایگاهش، هیچ مشکلی ندارد». پاسخگوی شماره ۷ نیز چنین پاسخ داد: «کار زن مشکلی ندارد اما در اصل مرد نفقه خانواده را باید تأمین کند. این را دین مشخص کرده است». پاسخگوی شماره ۴ با روی گشاده تری از کار زن بیرون از منزل استقبال می کند: «اولاً در شغل علاقه فرد در آن مهم است و این جزو آزادیهای اوست ۲- توان جسمی زن. مشاغل سخت در کارخانه های سخت در توان زن نیست. اما اگر خودش خواست هیچ اشکالی ندارد ۳- نیاز جامعه مثلاً جامعه نیاز داشته باشد که زن در مراکزی حضور داشته باشد مانند پرستاری، فروشنده، معلمی و ... هیچ اشکالی ندارد».

پاسخگوی نوگرای نوگرا نیز مخالفتی نسبت به کار زن بیرون از منزل ندارد: «مشاغلی که جزو حرفه های سخت بدنی است، کارگری ساختمان و... ممکن است مرد بیشتر انجام دهد و از خانمها چنین انتظاری نباشد. البته به تناسب وجود یا عدم فقر، شرایط فرق می کند... اگر زنی توانایی این را دارد که کار سخت بدنی انجام دهد، نباید مانعش شد».

• رهبری زنان

مسئله ریاست جمهوری یا رهبری زنان در یک حکومت اسلامی از جمله مسائل بسیار چالش بر انگیز در بین اسلامگرایان بوده و هست. بسیاری از متفکران اسلامگرا معتقدند که زنان حق ریاست جمهوری یا رهبری یا به تعبیر دیگر حق ولایت عام بر جامعه اسلامی را ندارند. برخی دیگر که در اقلیت هستند معتقدند که زنان حق ولایت عام بر جامعه را نیز دارند. ما به بیان این نکته پرداختیم که حتی متفکری چون قرضاوی نیز حق رهبری را برای زنان به رسمیت نمی شناسد و از این لحاظ دیدگاه غنوشی نسبت به او مترقی تر است. طرفداران حقوق زنان در تمام کشورها برای به دست آوردن حقوق سیاسی خود مبارزات بسیاری کرده اند. زنان حتی در کشورهای اروپایی تا چند دهه پیش حق رأی نداشتند. اما نهایتاً مبارزات آنها به ثمر نشست و در تمام کشورها حق رأی دادن را به دست آوردند. در جوامع اسلامی و از جمله ایران هم حق رأی زنان بعدها و پس از تثبیت حق رأی مردان نهادینه شد. در کشورهای اروپایی زنان حق انتخاب شدن را علاوه بر حق انتخاب کردن بدست آورده اند اما در برخی جوامع اسلامی زنان صرفاً حق انتخاب کردن دارند نه انتخاب شدن. برخی از گروه های اسلامی حتی حق وکالت مجلس را نیز برای زنان به رسمیت نمی شناسند و بر ماندن آنها در خانه تأکید دارند. برخی دیگر که البته در اقلیت هستند جواز رهبری سیاسی زنان را نیز

صادر کرده اند. اعضای جماعت دعوت و اصلاح دیدگاه یکپارچه ای در این مورد ندارند. در بین نوگرایان سستی ۱ نفر مخالف رهبری زنان است، ۲ نفر موافق هستند و ۱ نفر نیز ضمن اینکه با رهبری یا امامت زنان بر یک جامعه وسیع اسلامی مخالف است اما معتقد که زنان در کشورهای امروزی که وسعت حکومت های پیشین را ندارد می توانند رئیس جمهور شوند. «آنها در زمینه ریاست جمهوری یا رهبری نمی توانند فعالیت کنند».

«رئیس جمهور مصوبات هیئت مجلس را اجرا می کند و فرق نمی کند مرد باشد یا زن».

«من هنوز به این قناعت نرسیده ام که بگویم نمی توانند رهبر شوند. تا الان معتمد ایرادی ندارد».

«وزیر و نماینده مجلس می توانند بشوند. بعضی می گویند رئیس جمهور هم می توانند بشوند. نظر خودم این است که زن امام نمی تواند بشود. یعنی در حکومت اسلامی به وسعت بسیار که امامت کبری است. اما در کشورهای امروزی می توانند رئیس جمهور شوند».

نوگرایان میانه رو با ریاست سیاسی زنان مشکلی ندارند و آن را می پذیرند. «اگر قابلیت رهبر بودن داشت، حق اش است».

«اگر زن توانمندی داشت و اکثریت مردم نه از روی غرض ورزی سیاسی یا عقده گشایی، رأی به زن دادند، حق زن است که رئیس جمهور شود».

«زن عاطفی تر است و مرد عقلانی و استدلالی تر. در نتیجه در مواردی که نیاز به قاطعیت دارد شاید عاطفه اش بجنبد. اگر او توان اش را داشت مشکل ندارد».

«هیچ مشکلی ندارد».

«از نظر من رهبریت زن در جامعه اسلامی مانعی ندارد».

پاسخگوی نوگرای نوگرا نیز مشکلی با رهبری زنان ندارد و آن را می پذیرد: «ایرادی ندارد. حکومت مسئله یک فرد خاص نیست و به صورت جمعی اداره می شود که این جمع، بخشی از آن مرد است و بخشی زن. اگر فرهنگ مسلط جامعه بخشی را حذف کند، این اشکالی است در جامعه».

• موضوعگیری نسبت به فلسفه

بر سر فلسفه در تاریخ اسلام مباحث بسیاری در گرفته است. بسیاری از فلاسفه در قرون پیشین، تکفیر شده اند و نیز به شدت با آنها مخالفت شده است. مخالفت کسانی چون امام محمد غزالی و امام فخر رازی با فلاسفه بسیار مهم و تأثیر گذار بوده است. عده ای بر این نظرند که آنچه غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه نوشت اثر ویرانگری بر سرنوشت فلسفه و به طور کلی تفکر منطقی و استدلالی در جهان اسلام بر جای گذاشت و آن را از ریشه زد. البته فلسفه همواره مدافعان خود را در جهان اسلام داشته است که به تفکر استدلالی در باب جهان، انسان، خدا و... پرداخته اند اما در واقع تفکر فلسفی همآورد توانایی برای رقاباتی چون کلام اشعری نبوده است. فلسفه متهم به یونانی بودن است و به همین خاطر مخالفان، آن را از جمله

علوم اسلامی و راهگشا به حساب نمی آوردند که هیچ بلکه آن را عامل گمراهی صاحبانش می دانستند. در گیری عرفا نیز با فلسفه در تاریخ اسلام بسیار مشهور است که از جمله آن اشعاری است که مولوی در ذم فلسفه و فلاسفه گفته است. اندیشه اخوان نیز به خصوص در آغاز شکل گیری اش میانه مثبتی با فلسفه نداشت و اساساً مسلمان را بی نیاز از آن می دانست. متفکران برجسته اخوان مانند حسن البنا، سید قطب، قرضاوی، محمد غزالی، عبدالقادر عوده، سید سابق، محمد قطب، مصطفی سباعی، محمود صواف و... هیچ کدام دانش فلسفی آنچنانی ندارند. کتابهای آنها بیشتر به مباحث بسیار ملموس و عینی می پردازد تا مباحث پیچیده و انتزاعی فلسفی. برخی از آنها صراحتاً از در مخالفت با فلسفه در آمده اند که پیشتر به آن اشاره کرده ایم. رویهمرفته فلسفه نه در نهضت اخوان نقش آنچنانی دارد و نه در سازمانش. البته این قضیه را نمی توان به تمام اخوانی ها تعمیم داد چرا که برخی از آنها مانند غنوشی به مطالعه فلسفه پرداخته اند و در زمینه فلسفه تحصیلات آکادمیک داشته اند. اما سخن بر سر وضعیت عمومی اخوان است که به طور کلی فلسفه نقش بسیار حاشیه ای در آن دارد. آنها در اقوالشان بارها به ابن تیمیه و غزالی و رشید رضا و... استناد می کنند اما به سختی قولی از ابن سینا و سهروردی و... در آثار آنها می توان یافت به جز آنکه اقوال آنها را ذکر کنند برای مخالفت و رد آن. نگارنده خود به یاد دارد که در سالهای دوران دبیرستان یکی از دوستان اخوانی هر بار که از فلسفه سخن میرفت از برجسب «فلسفه نامبارک» برای توصیف آن استفاده می کرد. همچنین به یاد دارم در سخنرانیهای شب های قدر در مساجد بر علیه فلاسفه و عرفایی چون سهروردی سخن رانی می شد. در جماعت دعوت و اصلاح آنقدر که کلام کسانی چون قرضاوی و محمد غزالی دست به دست می گردد و مبنای موضعگیری اعتقادی و سیاسی آنها قرار می گیرد کلام و قلم هیچ فیلسوف مرده و زنده ای از چنان اهمیتی برخوردار نیست. به طور کلی و با صرف نظر از استثنائات، در جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز مانند اخوان مادر، نه فلسفه آنچنان که باید و شاید قدر می بیند و نه عرفان. عرفان و عرفا نیز چندان با روی گشاده از طرف اخوانی ها مواجه نمی شوند. عقایدی چون وحدت وجود که عرفا مطرح می کنند به مذاق تفکر سلفی که اخوان نیز خود شاخه ای از آن محسوب می شود خوش نمی آید. به هر حال اگر به پاسخ های مصاحبه شونده ها رجوع کنیم مشاهده می کنیم که از ۱۰ پاسخگو که با آنها مصاحبه به عمل آمد فقط ۳ نفر از آنها از فلسفه استقبال کردند، ۱ نفر نظری نداشت و بقیه نگاه چندان مثبتی به فلسفه نداشتند. نوگرایان سستی نقش آنچنان مثبتی برای فلسفه در تاریخ اسلام قائل نبودند. «بعضی از فلسفه اسلامی و غربی، خیالبافی هایی است که کاملاً بی فایده است. من هم فلسفه خوانده ام و هم تدریس کرده ام. تا کنون در تاریخ اسلام فلسفه خیلی مثبت نبوده است. بخش اعظم فلسفه غربی هم خیالبافی است». پاسخگوی دیگر با نگاه اندکی متعادل تر نسبت به پاسخگوی قبلی چنین گفت: «از مهمترین اصول معرفت شناسی محدودیت عقل است. آنها پا جای پای دین گذاشتند در حالی که ابزارش را نداشتند. نفی وحی و اینها را داشته و گرنه... هم مثبت بوده و هم منفی».

نوگرایان میانه رو هم چندان از نقش فلسفه در تاریخ اسلام با دید مثبت سخن نگفتند. البته پاسخگوی شماره ۴ و ۱۰ از این لحاظ متمایز بودند. پاسخگوی شماره ۸ چنین می گوید: «علوم فلسفی بیشتر حاصل تراوشات فکری یک یا دو نفر است و حاصل مشارکت جمعی نیست. این می تواند به انحراف برود. در علوم اسلامی هم به خطا رفته اند. آن قدر که مشکل ایجاد کرده و بشر را گرفتار کرده خدمت نکرده است. این را در بخش علوم اسلامی می گویم. اما در سایر بخش ها مانند فلسفه علم لازم است، اما در علوم اسلامی خدمت نکرده است». پاسخگوی شماره ۱۰ در دفاع نسبی از فلسفه چنین پاسخ داد: «به نظرم فلسفه توانسته خدمت کند و نمی توان کلاً نادیده اش گرفت و متهم اش کرد و نمی توان کلاً هم قبولش کرد. در مجموع نقش اش بیشتر مثبت بوده است». و پاسخگوی شماره ۴ هم ضمن محکوم کردن نقش فلسفه در گذشته معتقد است که اکنون فلسفه می تواند نقش مثبتی داشته باشد: «فلسفه تا همین اواخر نقش مثبتی در تاریخ اسلام نداشته است. اما در دوران جدید نقش مثبتی بازی می کند، در حالی که فلسفه قدیم چیز خشکی بود که ارتباطی به زندگی روزمره نداشت».

پاسخگوی نوگرای نوگرا اما نقش مثبتی برای فلسفه قائل است و معتقد است که جوامع اسلامی هنگامی که فلسفه را وانهادند دچار رکود و عقب ماندگی شدند: «جوامع در حال تغییرند همیشه. زمانی در اروپا فلسفه را خفه کردند و زمانی نه. در جوامع اسلامی هم اینگونه بوده. در دوره هایی که پرسش فلسفی در جوامع اسلامی کمرنگ شده، دچار عقب ماندگی شده اند. امروز هم نقش آنهایی که پرسش فلسفی مطرح می کنند در حرکت آفرینی چشمگیر است».

• موضعگیری نسبت به کلام

کلام هم به نحوی مانند فلسفه در تاریخ اسلام بحث برانگیز بوده است و اثر خود را در جدل های فکری و عقیدتی گروه های مختلف اسلامی بر جای نهاده است. البته کلام این بخت را داشته است که از پذیرش بیشتری نسبت به فلسفه در جهان اسلام برخوردار گردد. چرا که دغدغه کلام، دفاع و توجیه مبانی فکری و اعتقادی یک دین خاص (در اینجا اسلام) است و از همین رو علما و متفکران جهان اسلام قرابت بیشتری با آن احساس کرده اند و دشمنی ای که فلسفه برانگیخته، کلام برنیانگیخته است. برخی از کسانی که از مخالفان سرسخت فلسفه بودند، خود متکلم بودند. به هر روی در جماعت دعوت و اصلاح ایران هم رویکرد نسبت به کلام مثبت تر از فلسفه است اگر چه باز در اینجا هم دیدگاهها یکدست نیست. از ۱۰ نفری که با آنها مصاحبه به عمل آمد ۵ نفر نظر نسبتاً مثبت به کلام داشتند، ۴ نفر نظر نه چندان مثبت و ۱ نفر هم نظری نداشت. در طیف نوگرایان سنتی ۳ نفر با کلام چندان میانه ای نداشتند. «کلام تا جایی که عبارت است از تبیین و توجیه معتقدات اسلامی و دفع شبهات، کاری علمی است اما عملکرد آن، تحقق تاریخی اش، تاریخ کلام، تاریخ مثبتی نبوده است».

«اگر آمیخته با فلسفه باشد مانند کلام قدیم، مثبت نیست. اما آن بخش که جواب خیالبافی فلسفه را داده اند مثبت بوده است که البته دیگر امروز نیازی به آن بخش از کلام نداریم وگرنه کلام مانند عقاید اسلامی لازم است.»

«از نظر جوابگویی به مسائل اعتقادی با نگاه عقلی، نقش مثبت داشت، اما از این جهت که باعث شد مسائل اعتقادی از روح و فضای خاصی که مربوط به درون و اصلاح قلب بود کنار رفت و بحث های عقلانی بیشتر مطرح شد، از این جهت تأثیرات منفی ایجاد کرد.» و یک نفر نسبتاً رویکرد مثبتی نسبت به کلام داشت: «با کلام و سایر مذاهب فکری و فقهی موافقم چون نتیجه تفاوت برداشت های فکری نخبگان است و جریان سازی کرده اند، اما با شکاف و تخطئه دیگران مخالفم».

در بین نوگرایان میانه رو ۳ نفر نگاه مثبتی نسبت به کلام داشتند. «(کلام) بحثش جداساز و خدمات بیشتری از فلسفه داشته است. کلام برای شناختن عقیده صحیح بوده است که از عقاید خرافی و باطل در امان باشیم.»

«کلام امروز نوعی فکر و اندیشه است و در مجموع به نظرم چیز خوبی است. در مجموع نقش مثبت اش بیشتر از نقش منفی اش بوده است. چون باعث حضور فکر فلسفی در میان مسلمانان شد.»

«مانند فلسفه نبوده است. چون مناقشه درش بوده است. تشریک مساعی داشته اند. برای تبیین بعضی مسائل لازم بوده است. پنجاه پنجاه بوده مانند فلسفه نبوده است. بعضی تبیین های خوب و بعضی تبیین های بد که با اصول دین همخوانی نداشته در آن بوده است.» یک نفر از پاسخگویان هم نظر مثبتی نسبت به آن نداشت: «مانند فلسفه نبوده است. مباحث پیچیده ای مطرح کرده اند که عامه مردم متوجه نشده اند. کلام هم موفق نبوده است.» پاسخگوی شماره ۶ هم نظری نداشت.

پاسخگوی نوگرای نوگرا نظر مثبتی نسبت به کلام داشت: «رویکرد دینی مسلمانان نسبت به فلسفه، کلام است. بخشی از مسائل فلسفه در کلام جواب داده شده است. تلاش شده که عقیده دینی متحول شود با پارامترهای فلسفی. به نظرم تلاش مثبتی بوده چون جایگاه فرد مسلمان در دنیای در حال تحول را تبیین می کند.»

• نگرش نسبت به علوم انسانی اسلامی

پرسش از علوم اسلامی و اینکه آیا می توان از منابع اصیل اسلامی مانند قرآن و حدیث پیامبر مبانی علمی برای علوم انسانی و تجربی بیرون کشید پرسش مهمی است. در این میان آنچه بیشتر مد نظر بوده است و بحثها را به جانب خود معطوف کرده است علوم انسانی بوده است. چرا که آنهایی که داعیه اسلامی سازی علوم را دارند، بیشترین مشکلشان با علوم انسانی است. علوم تجربی به نظر آنها با پیشرفت هر چه بیشترش، انسان را به خدا نزدیک تر می کند چرا که هر پیشرفت علوم تجربی بیش از پیش انسان را به عظمت عالم خلقت و نظم حاکم بر هستی و حکمت و علم آفریدگار جهان رهنمون می شود. اگرچه در علوم طبیعی و تجربی هم به هر حال وضعیت آرمانی وجود ندارد و تئوری تکامل انواع داروین که با روایات دینی از خلقت انسان همخوانی ندارد و نظریه آشوب که نظم فرضی حاکم برعالم را به چالش می کشد و

مباحث فیزیکدانانی چون استفن هاوکینگ که پیدایش عالم بدون وجود خدا را ممکن می دانند و... مطرح است، با این وجود آنچه که دغدغه خاطر طرفداران اسلامی سازی علوم است، علوم انسانی ای چون جامعه شناسی، روانشناسی، علوم تربیتی، علوم سیاسی، فلسفه غرب و... است که به زعم مخالفانش محتویات آنها با اصول دین در تضاد و ناسازگاری است و بنابراین نیاز به اصلاح و پالایش دارد. اگر چه طرفداران اسلامی سازی علوم تاکنون نتوانسته اند چیز چندانی که قابلیت جایگزینی با علوم انسانی رایج را داشته باشد عرضه کنند اما به هر حال این بحث همواره از طرف آنها مطرح می شود که علوم غربی از جهان بینی و انسان شناسی فلسفی یونانی و غربی نشأت می گیرد و بنابراین از آنجا که با جهان بینی و انسان شناسی فلسفی اسلامی تفاوت بنیادی دارد باید در محتویات آنها تجدید نظر شود و قالب و محتوی اسلامی به خود بگیرد. علوم تجربی و طبیعی به زعم آنها از آنجا که مبتنی بر مشاهده و تجربه بشر است نمی تواند با اسلام ناسازگاری داشته باشد چرا که اصولاً از نظر آنها هر چیزی که علمی بودنش «اثبات» شود با اسلام ناسازگاری نخواهد داشت. برای مثال در مورد نظریاتی مانند نظریه تکامل داروین آنها معتقدند که آن صرفاً یک فرضیه است و اثبات نشده است. البته آنچه که آنها مورد توجه قرار نداده اند این است که یکی از مباحثی که در فلسفه علم امروزی بسیار رایج است این است که هیچ تئوری ای حتی در علوم تجربی «اثبات» نمی شود. به نظر می رسد آنهایی که بحث سازگاری تئوریه با اسلام در صورت اثبات آنها را مطرح می کنند همچنان در حال و هوای پوزیتیویسم اواخر قرن ۱۹ و نیمه اول قرن ۲۰ سیر می کنند. به هر روی علوم انسانی از آنجا که هیچ کدام از تئوریهایش به تبع موضوع مطالعه اش که جوامع بشری همواره در حال تغییر و متلون است هیچگاه نمی تواند به صورت تئوری ای فرازمانی و فرامکانی «اثبات» شود، حریف راحت تری برای مخالفت و تخاصم از جانب طرفداران علوم اسلامی به نظر می رسد. از آنجا که هیچ کدام از تئوریهای علوم انسانی با معیارهایی که مخالفانش در نظر دارند اثبات نشده است، پس نیازی به استفاده از آنها هم احساس نمی شود. در متفکران نسل اول اخوان هم رویکرد نسبت به علوم انسانی چندان مهرآمیز نبوده است. به خصوص سید قطب که فصلی از کتاب نشانه های راه را به بحث «علم و فرهنگ در بینش اسلامی» اختصاص داده و به نقد ریشه ای علوم انسانی می پردازد و مسلمان را از آنها بی نیاز می داند. به طور کلی نهضت اخوان در عرصه ی ارائه چهره هایی که در مباحث دینی صرف مانند فقه و حدیث و تفسیر و... چهره هایی شاخص و سرشناس شدند موفق عمل کرد اما علیرغم خواست بنیانگذاران و اندیشمندان اولیه ی اخوان نتوانست چیزی تحت عنوان علم (انسانی و تجربی) اسلامی و یا نماینده هایی برای آن عرضه کند و همه چیز در حد شعار باقی ماند. حال آنکه برخی از آنها از جمله حسن البنا ادعا می کردند که تمام علوم را در قرآن می توان سراغ کرد و از آن استخراج کرد. در جماعت دعوت و اصلاح ایران، از پاسخگویانی که با آنها مصاحبه به عمل آمد، فقط دو نفر به چیزی تحت عنوان علوم انسانی اسلامی خوشبین

بودند و بقیه چندان با تأکید از آن سخن نمی گفتند. به نظر می رسد که مبحثی تحت عنوان علوم انسانیِ اسلامی بیشتر دغدغه خاطر حکومت‌های اسلامی است تا جنبش‌ها و سازمان‌های دینی فعال در جهان اسلام. چراکه آنچه تحت عنوان علوم انسانیِ رایج غربی شناخته می شود، برای مشروعیت حکومت‌ها می تواند دردسر آفرین باشد و بنابراین بیشترین مشکل را با آن حکومت‌ها دارند.

بر مبنای آنچه در حین گفتگو با رهبران جماعت به دست آمد در طیف نوگرایان سنتی، ۲ نفر موافق علوم انسانیِ اسلامی بودند. «شما می توانی جامعه شناسی باشی با گرایش‌های دینی. مارکسیست مبنای فکری و تربیتی اش تأثیر می گذارد بر او. مسلمان هم اینگونه است. من نمی توانم جامعه شناس باشم و برای مطالعه گروه‌های همجنس باز، خودم این را تجربه کنم. چون معیار و مبنای من فرق می کند به عنوان یک مسلمان و جامعه شناسی یک مسلمان هم باید اینگونه باشد».

«علوم انسانی کنونی پر از خرافات است. وضع علوم تجربی از این لحاظ بهتر است، البته بعضی از شاخه هایش. آنچه اکنون در ایران و کشورهای عربی حاکم است بخش زیادیش باید اصلاح شود. علوم انسانیِ اسلامی می توانیم داشته باشیم. چطور یک کمونیست می تواند اقتصاد بداند اما یک فقیه اسلامی نتواند؟ مانعی دارد؟».

یک نفر از پاسخگویان ضمن بیان اینکه از دین، علم تجربی در نمی آید اظهار نظر در مورد علوم انسانی را در تخصص خود ندانست: «علوم تجربی از اسلام در نمی آید. شاید بعضی نظریات باشد ولی با این گستردگی اش نمی شود. در علوم انسانی هم تخصص می خواهد که من ندارم». پاسخگوی دیگر به علوم انسانی ای که از دین برگرفته شده باشد باور چندانی نداشت: «وظیفه دین ساختن علوم نیست. کار او ایجاد بستر سالم برای ساختن علم و تشویق علم و ایجاد جو آزاد برای علم است. از این جهت بله ولی این که از آموزه های دینی توقع ایجاد علم داشته باشیم خیر».

نوگرایان میانه رو ضمن اینکه معتقدند بودند که علوم می توانند از دین کمک هایی بگیرند اما در کل بر بحثی تحت عنوان علوم انسانیِ اسلامی تأکید خاصی نداشتند. «علوم انسانیِ اسلامی نیاز نیست. چون تمام علوم اسلامی اند. چیزی که در خدمت بشر باشد...».

«در علوم انسانی، در بخش فکر بله، و او (اسلام) نظریه خاصی نسبت به انسان دارد. در بخش تربیت رفتار بله ولی کلیات را گفته است. ممکن است که به چیزهایی توجه کرده باشد. اما مجموعه علوم به خود بشریت واگذار شده است. دین برای هدایت و تربیت آمده است».

پاسخگوی نو گرای هم باوری به علوم انسانیِ اسلامی نداشت: «نیازی به این کار نیست. دین برای این نیامده که علم بسازد برای ما. این امور مربوط به خود بشر است. دین برای اینها نیامده».

• نگرش نسبت به جهانی شدن

بحث جهانی شدن در سالیان اخیر در نوشته های اسلامگرایان بسیار به چشم می خورد. نحوه برخورد برخی از آنها با جهانی شدن البته چندان عینی و علمی نیست. به گونه ای که پشت جهانی شدن یک جور توطئه و دسیسه غرب و یهود و آمریکا آنهم برای ضربه زدن به جهان اسلام می بینند. این نحوه نگرش به جهانی شدن در میان بسیاری از اسلامگرایان رواج دارد و در ایران نیز طرفدارانی دارد.

در جهان جهانی شده امروز تک تک افراد و گروهها و جنبشهای موافق یا مخالف جهانی شدن، همواره و هرروزه و هر ساعته با استفاده از ابزارهایی که جهانی شدن در اختیارشان گذارده و یا بر آنها تحمیل کرده در کار بازتولید جهانی شدن هستند. همانطور که آنتونی گیدنز توضیح داده است خود سازمان القاعده و بن لادن که به عنوان بنیادگرایان اسلامی مخالف جهانی شدن بودند، برای انجام اعمالی مانند حادثه ۱۱ سپتامبر و پیامهای ارسال شده پس از آن از ابزارهای جهانی شدن استفاده کردند. در جماعت دعوت و اصلاح ایران، ۶ نفر از مصاحبه شوندگان جهانی شدن را بیشتر یک تهدید برای جهان اسلام می دانستند و ۴ نفر دیگر دیدگاه نسبتاً پذیرنده ای نسبت به جهانی شدن داشتند. نوگرایان سستی نظر چندان مثبتی نسبت به جهانی شدن نداشتند.

«غرب از جنبه های نظامی، تکنولوژی، اقتصادی و فرهنگی می خواهد تهاجم کند. جهانی شدن پروژه و دستور کار است و تصادفی نیست. غرب و صهیونیسم نقش دارند. در هر پروژه غرب، صهیونیسم برنامه دارد برای فتح جهان سوم و مشرق زمین».

«اسلام خود یک دین جهانی است. قضیه جهانی بحث ما بود. اکنون آنها یا از ما دزدیده اند یا اینکه تازه خودشان هم به این بحث رسیده اند اما با خصوصیتی دیگر. ما می گوییم پیامبر رحمة العالمین است. اما آنها بحث جهانی شدن را با خصوصیتی دیگر مطرح می کنند. معتقد به جهانی شدن آنها نیستیم. استضعاف مستضعفان در آن زیاد است. عواقب خطرناکی دارد. اما ما می گوییم رحمت پیامبر باید عالمگیر شود. آنچه اکنون هست خطرناک است».

در طیف نوگرایان میانه رو ۳ نفر از آنها دیدگاههای پذیرنده ای نسبت به جهانی شدن داشتند. «بر روی جهانی سازی هم کار می شود و آنها پروژه دارند اما کم کم به نفع جهانی شدن کم رنگ می شود، مثلاً شما به بهار عربی و وال استریت نگاه کنید که وال استریت بازتاب آن انقلابهاست. پس تأثیر و تأثر متقابل است. تبلیغ زیاد دشمنی غرب و شرق کار جالبی نیست. اخوان قبلاً اینگونه بود. ما باید همدیگر را تحمل کنیم. دنیای سیاست بده بستان است. نمی شود که غرب را از زندگیمان حذف کنیم. ایجاد دشمنی صحیح نیست».

«هم غرب و هم شرق در بازنگری افکارشان به میانگین نزدیک می شوند و در نهایت جامعه ای متوازن درست می شود. جهانی شدن این فرصت را فراهم می کند که مرزبندیهای مصنوعی که چیز جدیدی است و اعتباری است از بین برود. کسی نمی تواند ادعای مدیریت آینده جهان را بکند. نقش غرب و صهیونیسم هست. آنها نقش داشته اند، مدیریت

کرده اند. اما تمام منابع جهانی شدن به آنها نمی رسد. مثلاً نقش الجزیره در انقلاب عربی و ایجاد تحول واضح است. وگرنه تا صدای تونس به لیبی می رسید دو قرن طول می کشید».

«جهانی شدن برای مسلمانان فرصت است و احساس می کنم در آن برنده هم می شوند. جهانی سازی تهدید است. ما بیشتر با جهانی شدن مواجه ایم تا جهانی سازی. در جهانی سازی نقش غرب و صهیونیسم مطرح است. دیدگاههای محمد قطب و قرضاوی در مورد این مسئله اولاً مبتنی بر تقابل شرق و غرب است، ثانیاً تحلیلهایشان مبتنی بر مسائل معرفت شناسی نیست و قوی نیست و بیشتر سر هم بندی چیزهاست». دو نفر هم دیدگاه نسبتاً منفی ای نسبت به جهانی شدن داشتند. «در دو بخش می توان بررسی کرد. در بخشی که مربوط به کشورهای قدرتمند است پروژه است و دستور کار، ولی در بخش علمی شاید اینطور نباشد و جهانی شدن خدمت به بشریت باشد. اما در وضعیت فعلی در پشت قضایا کسانی هستند که استفاده خود را می برند. هر کس اقتصاد در دستش باشد نقش بیشتری دارد. اقتصاد غرب بخشی اش در دست یهود است و این یهود است که غرب را وادار می کند. پشت این قضیه یهود حاکم است به دلیل قدرت اقتصادی ای که دارد. بسیاری از شبکه های ماهواره ای در غرب در خدمت ضد بشریت است».

«به آن شیوه ای که غرب می خواهد یک تهدید است که ما باید جوری با آن برخورد کنیم که ضررش به ما نرسد. در واقع بیشتر نوعی غربی کردن یا آمریکایی کردن جهان است. آنچه از سیاستهای آنها مشخص می شود این است که جهانی شدن نوعی پروژه و دستور کار است اما به خاطر فعالیتهای تکنولوژیهای امروز، اینکه جهانی شدن به صورت یک پروسه شود حتماً اتفاق می افتد. اینجوری نیست که سیاستهایی که غرب یا آمریکا می خواهند حتماً همانجوری پیش برود. پشت این قضیه جهانی شدن، تأمین منافع غرب یا آمریکا یا صهیونیسم است».

پاسخگوی نوگرای نوگرا دیدگاه غیر خصمانه ای نسبت به جهانی شدن ابراز کرد: «هم فرصت است و هم تهدید. نوعی دستور کار نیست. اگر صهیونیسم آنقدر توان دارد که می تواند دنیا را بچرخاند، ما باید احترام برایش قائل شویم. جهانی شدن جریانی است که بعد از تحولات تکنولوژیکی رخ داده است. جهانی شدن این نیست که آمریکا دارد دموکراسی را با سرباز صادر می کند... جهانی شدن این نیست که غرب می خواهد فرهنگ مسلمانان را از آنها بگیرد. اگر این طور است پس چرا عملاً درست و حسابی ترین رفتار اسلامی در بین مهاجران جوامع غربی وجود دارد و نه در خود کشورهای اسلامی؟».

فصل پنجم:

تحليل یافته ها و جمع بندی

۵-۱ تحلیل یافته‌ها

۵-۱-۱ جماعت دعوت و اصلاح ایران، سازمان طبقه متوسط شهری

جماعت دعوت و اصلاح ایران مانند اکثر جریانات اسلامگرایی دیگر حرکتی است که بیشتر با طبقه متوسط شهری در ارتباط است. در واقع پایگاه اجتماعی اصلی جماعت، طبقه متوسط شهری است. داده‌هایی که در بخش اطلاعات زمینه‌ای آورده ایم این نکته را در مورد رهبران جماعت نشان می‌دهد. در مورد سایر اعضای جماعت نیز مشاهدات و بررسی‌های ما و نیز جمع‌آوری اطلاعات از مطلعین نشان داد که این جماعت، اساساً حرکتی شهری و طبقه متوسطی است، اگرچه این واقعیت به معنای عدم حضور افرادی از روستاها و یا طبقات پایین و یا بالای اجتماعی در جماعت نیست. اگر به اطلاعات زمینه‌ای که جمع‌آوری شده است نگاهی دوباره ببیند، می‌توانیم بحث روشن‌تر خواهد شد. بنابراین دوباره آنها را مرور می‌کنیم.

- اعضای که با آنها مصاحبه به عمل آمد، همگی یا در شهر به دنیا آمده بودند و یا ساکن شهر بودند.

- وضعیت اشتغال: سه نفر معلم و دبیر، دو نفر استاد دانشگاه، یک نفر معاون آموزشی، یک نفر کار فرهنگی، یک نفر دفتر ازدواج و آخوند مسجد، یک نفر کار در شرکت خصوصی و یک نفر ساختمان‌سازی.

- وضعیت تحصیلات: یک نفر لیسانس، پنج نفر فوق لیسانس، دو نفر دانشجوی دکتری و دو نفر دکترا.

- وضعیت درآمد: ۵۵۰۰۰۰ تومان، ۱۴۰۰۰۰ تومان، ۸۰۰۰۰ تومان، ۹۰۰۰۰ تومان، ۱۵۰۰۰۰ تومان، ۱۲۰۰۰۰ تومان، ۸۰۰۰۰ تومان، ۸۰۰۰۰ تومان، ۱۰۰۰۰۰ تومان، ۴۰۰۰۰ تومان. مجموع آن برابر با ۱۲۹۵۰۰۰ و میانگین آن برابر با ۱۲۹۵۰۰۰ است.

- تعداد فرزندان: ۶ نفر از پاسخگویان ۲ فرزند، ۱ نفر از آنها ۳ فرزند، ۲ نفر از آنها ۴ فرزند و ۱ نفر از آنها ۵ فرزند داشت.

- سن ازدواج: همگی آنها بین ۲۲ تا ۳۰ سالگی ازدواج کرده بودند به جز پاسخگوی شماره ۱ که در سن ۳۴ سالگی ازدواج کرده بود.

- وضعیت استفاده از فناوری و تکنولوژی‌های نوین: ۹ نفر از آنها از ماهواره استفاده می‌کردند و یک نفر قبلاً استفاده می‌کرد، هر ۱۰ نفر لب‌تاپ یا PC داشتند، ۹ نفر در خانه از مایکروفر استفاده می‌کردند.

کردند، ۹ نفر از دستگاه آبمیوه گیری استفاده می کردند، ۷ نفر اتومبیل شخصی داشتند، ۸ نفر در خانه از مبل استفاده می کردند. ۸ نفر از آنها نیز صفحه‌ی فیسبوک داشتند.

همه این اطلاعات زمینه ای که از مصاحبه مستقیم با اعضاء بدست آمده به علاوه یافته هایی که از بررسی و گفتگو با مطلعین در مورد سایر اعضا بدست آمده است پایگاه اجتماعی و سبک زندگی طبقه متوسط شهری را به ما نشان می دهد. جماعت دعوت و اصلاح ایران سازمانی است که اساساً دغدغه شهر دارد و به نحوی اعتراض به وضعیت شهر است از جنبه های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی. بنابراین اصلاح شهر برای این سازمان در اولویت قرار دارد. علاوه بر این با نگاهی به جزوه رویکردها و راهکارها درخواهیم یافت که دغدغه های جماعت دعوت و اصلاح ایران اساساً دغدغه هایی شهری و طبقه متوسطی است. آنچه که در این جزوه که اصلی ترین منبع منتشر شده توسط این جماعت است به عنوان آرمانها و راهکارهای جماعت مطرح شده است اموری است از قبیل آزادی، حقوق بشر، جامعه مدنی، پرهیز از خشونت، نوگرایی، تأکید بر گفت و گو، پذیرش تکررگرایی، آزادی بیان و قلم، لزوم داشتن تفکر انتقادی و... که همه این موارد به نحوی دغدغه های شهری هستند که هم احساس نیاز و خواستشان از طبقه متوسط شهری ناشی می شود و هم تحققشان در هر جامعه ای نیاز به یک طبقه متوسط شهری قوی دارد. به نظر می رسد که پیشینه شهری و موقعیت اجتماعی رهبران جماعت دعوت و اصلاح آنها را به چنین جهتگیری ای رهنمون شده است

همچنین همانگونه که پیشتر نیز اشاره کردیم ترتیب افشاری که جماعت در جزوه رویکردها و راهکارها به عنوان حامیان خود نام برده به این شکل است: اساتید دانشگاه، اندیشمندان، فرهنگیان، دانشجویان، طلاب، بازاریان، کارگران و... آنچه که مشهود است این است که ترتیب یاد شده از طبقه متوسط شهری شروع می شود و در ادامه به طبقه متوسط سستی (طلاب و بازاریان) می رسد و در نهایت به طبقه کارگر ختم می شود.

بنابراین می توان گفت که تهی دستان شهری و روستایی در مقایسه با طبقه متوسط شهری و نیازهایش برای جماعت دعوت و اصلاح در حاشیه اند. تحقیقات آصف بیات در ایران و مصر نیز نشان داده است که این فرض که تهی دستان شهری متحد طبیعی جریانات اسلامگرا هستند فرض غلطی است. او ضمن آنکه اتحاد بدیهی پنداشته شده بین تهی دستان و اسلام گرایان در ایران را با بررسی سیاست های متفاوت در پیش گرفته شده توسط هر دو گروه رد می کند این فرض را در مصر نیز که جریانات اسلامگرایی بسیار فعالند (که از جمله یکی از فعالترین این جریانات اخوان المسلمین است) به چالش می کشد. از نظر او از جانب تهی دستان چنین متحد طبیعی برای اسلام سیاسی وجود ندارد. او با اشاره به تحقیقات خود در مصر می نویسد: «فعالیت اسلام گرایان مصری در میان تهی دستان شهری بسیار پراکنده و عمل گرایانه است و متقابلاً حمایت تهی

دستان از آنان نیز همینگونه است. طبقه فرودست جامعه شهری مصر، عمدتاً به حال خود گذاشته شده است». (بیات، ۱۳۹۱: ۲۸۱)

از نظر بیات تهی دستان نمی توانند یک طبقه سیاسی ایدئولوژیک باشند. بلکه چنین طبقه ای متشکل از دانش جویان، معلمان و دیگر بخش های روشنفکری جامعه هستند که پیشروان و رهبران اکثر سیاست های رادیکال و مخالف منجمله حرکت های اسلامی را تشکیل می دهند. اکثریت تهی دستان نسبت به هر گونه شکل خاصی از ایدئولوژی و یا سیاست چه دولتی و چه وابسته به اپوزیسیون بی علاقه اند. علاقه آنها متوجه آن استراتژی ها و انجمن هایی است که مستقیماً به نگرانی های فوری اشان پاسخ دهند. (بیات، ۱۳۹۱: ۲۸۲)

ریچارد میشل که سالها پیش به مطالعه اخوان المسلمین مصر پرداخته بود نیز متوجه پایگاه طبقه متوسط اکثر اعضای آن شده بود. او به بیان این نکته می پردازد که بیشتر اعضای اخوان مصر در دهه ۶۰ که او به مطالعه آنها پرداخت از طبقه افندی ها بودند که می توان گفت به نوعی طبقه متوسط شهری محسوب می شدند. او می گوید که اگر چه گروهی از اخوانی هایی که در گردهمایی های سه شنبه هر هفته جمع می شدند، جلاب (قبای مصری) ساده (کارگر و پیشه ور) و گروهی جلاب رسمی (طبقه مرفه تر، مانند بازرگان و دکاندار و «ازهری») و گروهی نیز جامه های کهنه و پاره (پادوی قهوه خانه ها و دفترهای دولتی) به تن داشتند اما اکثریت چشمگیر آنها که دانشجوی و کارمند دولت و آموزگار و منشی و تکنسین بودند همگی جامه فرنگی به تن داشتند. (میشل، (۲) ۱۳۹۰: ۳۵۴).

۵-۱-۲ جماعت دعوت و اصلاح ایران؛ حرکتی مترقی

مترقی به این معنی است که آنها ضمن پیوند با کتاب و سنت و سیره ی سلف صالح، با تغییرات زمان و مکان (که از نظر آنها از جمله شرایطی است که باید در هنگام اجتهاد و یا تغییر فتوا مد نظر قرار داد)، دنیای مدرن، پیشرفت، توسعه و گونه ای از دموکراسی (با افزودن قید اسلامی)، سازگاری دارند و از این جهت می توان گفت آنها ضمن اینکه ریشه در گذشته دارند و از این جهت بی شباهت به بنیاد گرایان اسلامی نیستند، مع ذلک چون از دستاوردهای دنیای مدرن استفاده می کنند و فعالیتهاشان را با نظر به آینده سامان می دهند، مترقی به حساب می آیند.

۵-۱-۳ جماعت دعوت و اصلاح ایران و علم

تمام اعضای که با آنها مصاحبه به عمل آمد بخشی از وقت خود را به مطالعه علوم مختلف اختصاص می دادند. برخی از آنها اطلاعات نسبتاً خوبی در باره مسائل مختلف داشتند. یکی از پاسخگویان به هنگام بحث از علوم انسانی اسلامی، ضمن تأکید بر عدم ضرورت چنین کاری، خود از پست مدرنیسم و

ساخترشکنی (deconstruction) سخن گفت و به بیان این مطلب پرداخت که از ساختارشکنی، گشودگی‌هایی حاصل می‌شود که ما باید مدنظر قرار دهیم و به آنها بی‌توجه نباشیم و بنابراین باید این مباحث را جدی بگیریم. سایر پاسخگویان نیز کمابیش به مطالعه علوم مختلف می‌پرداختند. اما به نظر می‌رسد که صرف نظر از پاره‌ای استثنائات که محل بحث ما نمی‌باشد در بدنه جماعت دعوت و اصلاح و حتی در سطح اکثر اعضای رهبری که با آنها مصاحبه به عمل آمد، مباحث علمی نسبت به سایر دغدغه‌های اعضای جماعت اهمیتی ثانوی و حاشیه‌ای دارد. البته باز تأکید می‌کنم که استثنائاتی وجود داشتند که موجب می‌شود نتوانیم بحث را به تمام جماعت به عنوان یک کل یکدست تعمیم دهیم. برای مثال پاسخگوی شماره ۸ که استاد دانشگاه بود، ادعا می‌کرد که روزی ۱۶ ساعت به کارهای علمی مشغول است! اما نمونه‌های اینچنینی حتی در سطح رهبری جماعت دعوت و اصلاح بسیار نادر هستند. برای اکثریت اعضا وضعیت کاملاً متفاوت است. اکثریت اعضا دغدغه علمی ندارند و صرفاً دغدغه‌های عمل دینی دارند. در واقع شاید بتوان گفت که برای بیشتر آنها اهداف عملی سیاسی و اجتماعی نسبت به اهداف نظری و علمی بنیادی در اولویت قرار دارد. شاید به سبب همین تقدم عمل بر نظر است که تقریباً بعد از ناصر سبحانی هیچ متفکر شاخصی در جماعت دعوت و اصلاح و حتی در سطح رهبری اش ظهور نکرده است.

میشل معتقد است که البنا در اندیشه‌های دینی و صوفیانه غرق بود و ویژگی‌های اندیشه غیر علمی را به اخوان منتقل کرد. البنا یکی از عوامل انحطاط جامعه اسلامی را «آسانگیری در زمینه علوم تطبیقی یا عملی» به سود تحقیقات وسیع در دانش نظری میدانند. آنان تلاش را برتر از کار فکری می‌دانستند و به اصلاح اخلاقی و معنوی بها می‌دادند. به همین دلیل است که به بیان میشل، اتفاقی نیست که نه البنا و نه جنبش اخوان، اثر بارزشی-مگر بسیار کم و به ندرت- در فلسفه یا دین‌شناسی پدید نیاوردند (میشل، (۲) ۱۳۹۰:۳۴۸). و البته در تحقیقات صرف اسلامی نیز پس از آثار البنا، سید قطب، مصطفی السباعی و چند نفر انگشت شمار دیگر، آثار مهم و اساسی دیگری از سوی اخوانی‌ها ارائه نشده است. این همان معضلی است که روآ از آن تحت عنوان «بحران متون» نام می‌برد (روآ، ۱۳۷۸).

همچنین برخی از اعضای عادی و رهبری جماعت دعوت و اصلاح، از نوعی یقین ماقبل دیالوگ و مفاهمه برخوردارند. آنها چنان از اندیشه‌های خود مطمئنند که در دیالوگ‌هایشان نیز اکثراً به مونولوگ برای مخاطبان‌شان می‌پردازند. در واقع در هنگام گفت و گو نیز آنها رسالت هدایت سایر مردمان را برای خود مفروض می‌گیرند و خود گفت و گو از نظر آنها ابزاری برای ابلاغ حقیقت به سایرین است نه ابزاری برای مفاهمه و روشن شدن حقیقت در یک گفتگوی انتقادی سالم. و خطر از همینجا بر میخیزد. «همه می‌دانیم چه جنگ‌های مقدسی به خاطر دین «عشق و نیکی» به راه افتاد و چه انسان‌هایی در آتش سوختند، با این نیت خیر که روحشان از آتش جاوید دوزخ‌رهایی یابد. تنها هنگامی که از نگرش اقتدار طلبانه در میدان عقاید دست برداریم، تنها زمانی که به

نگرش تقابل گفت و شنود و داد و ستد فکری گردن نهیم، تنها هنگامی که آماده باشیم از دیگران بیاموزیم، آنگاه امیدوار توانیم بود که بر کاربرد خشونت ملهم از زهد و تقوا و انجام وظیفه پیروز خواهیم شد» (پوپر، ۱۳۸۲).

۵-۱-۴ جماعت دعوت و اصلاح ایران و مسئله زن

یکی از موارد مشترک بین تمام پاسخگویان رویکرد نسبتاً مثبت آنها به حقوق زنان بود. این مطلب را در مقایسه رویکرد جماعت به زنان نسبت به سایر گروههای تندرو اسلامی بهتر می توان درک کرد. در ایدئولوژی جماعت دعوت و اصلاح ایران برخی از حقوق نسبت به زنان پذیرفته شده است که برخی از جریانات و تفکرات دیگر (که معتقدند اساساً جایگاه زن به جز در موارد ضروری فقط در خانه است) به هیچ وجه حاضر نیستند حتی در مورد آنها فکر کنند. اصلی ترین مورد از این حقوق که بسیاری از گروههای رادیکال اسلامی به هیچ وجه حاضر به پذیرشش نیستند حق ریاست جمهوری یا رهبری زنان در یک حکومت اسلامی است. همانگونه که قبلاً توضیح دادیم، از ۱۰ نفر پاسخگو که همگی از اعضای رده بالای جماعت دعوت و اصلاح بودند، ۸ نفر از آنها حاضر به پذیرش رهبری زنان بودند، ۱ نفر ضمن نپذیرفتن حق رهبری یا امامت زنان حق ریاست جمهوری را برای آنها می پذیرفت و فقط یک نفر صراحتاً با رهبری یا ریاست جمهوری زنان مخالف بود. اما علیرغم این دستاوردهای فکری مثبت و غیر قبل چشم پوشی جماعت دعوت و اصلاح نسبت به حقوق زنان، آنچه در عمل مشاهده می شود با آنچه جماعت به طور نظری از آن دفاع می کند دارای تفاوت هایی است. در عرصه عمل و آنچه در واقع رواج دارد، بسیاری از مشکلات زنان هنوز پابرجاست که توضیح خواهیم داد.

همانگونه که از بخش توصیف یافته ها مشخص است بیشترین تفاوت ها در بین پاسخگویان از لحاظ پرسشهایی که مطرح شد، مربوط به مسئله زنان است تا آنجا که از ده مورد اختلاف نظر بین پاسخگویان، چهار مورد مربوط به مسائل زنان بود که از عوامل مؤثر در تقسیم بندی آنها به سه تیپ مختلف بود. همچنین اگرچه یکی از مقولات سه گانه استخراج شده از مفاهیم بدست آمده، نواندیشی نسبت به حقوق زنان بود، ولی با این وجود در بین سه مقوله ذکر شده (نوگرایی سیاسی، نواندیشی نسبت به حقوق زنان و استقبال از دستاوردهای دنیای مدرن) به نظر می رسد که بیشترین نمره را استقبال از دستاوردهای دنیای مدرن به خود اختصاص می دهد و کمترین نمره را نواندیشی نسبت به حقوق زنان. نوگرایی سیاسی جایی بین مقوله اولی و سومی را به خود اختصاص می دهد. از لحاظ استفاده از دستاوردهای دنیای مدرن، اعضای جماعت مانند سایر مردم که به استفاده فراوان از تکنولوژیها و امکانات یک زندگی مدرن مشغولند، سعی بر آن دارند که کاملاً روزآمد و پایه پای تحولات دنیای معاصر گام بر دارند. اما از لحاظ مسئله زنان به نظر می رسد که

هنوز از مشکلات بسیاری رنج می برند. مروری دوباره بر وضعیت زنان جماعت دعوت و اصلاح از درون، مسئله را روشن تر خواهد کرد.

- از لحاظ کمی، تعداد مردان حدود ۶۵٪ و تعداد زنان ۳۵٪ اعضای جماعت را تشکیل می دهد.

- از لحاظ تحصیلات، همسران پاسخگویانی که با آنها مصاحبه به عمل آمد، تفاوت بسیاری با شوهران خود دارند. در بین آنها ۱ نفر در سطح دبیرستان، ۱ نفر سیکل، ۲ نفر دیپلم، ۲ نفر فوق دیپلم، ۳ نفر لیسانس و ۱ نفر فوق لیسانس هستند. مقایسه ای کوتاه با میزان تحصیلات شوهران آنها، خود بسیار گویاست: ۱ نفر لیسانس، ۵ نفر ارشد، ۲ دانشجوی دکترا و ۲ نفر دکترا. در این بین، فقط میزان تحصیلات همسر پاسخگوی شماره ۵ با شوهر خود برابری می کند و سایر همسران پاسخگویان از تحصیلات پایینتری نسبت به شوهرانشان برخوردارند.

- از لحاظ اشتغال نیز تفاوت همسران پاسخگویان با شوهران خود بسیار واضح است. به صورتی که ۶ نفر از آنها خانه دار، ۱ نفر معلم، ۱ نفر دبیر و ۲ نفر بازنشسته هستند. مقایسه ای کوتاه با وضعیت اشتغال شوهران بسیار گویاست: سه نفر معلم و دبیر، دو نفر استاد دانشگاه، یک نفر معاون آموزشی، یک نفر کار فرهنگی، یک نفر دفتر ازدواج و آخوند مسجد، یک نفر کار در شرکت خصوصی و یک نفر ساختمان سازی.

- در هر سه کنگره ای که تا کنون تشیل شده است حضور زنان بسیار کم بوده است. در کنگره اول که با حضور ۷۴ نفر تشکیل شده است تنها ۳ زن حضور داشته اند، در کنگره دوم و سوم نیز که با حضور ۱۰۰ نفر تشکیل شده است تنها ۵ زن حضور داشته اند.

- در هر سه کنگره برگزار شده تا کنون هیچ زنی نتوانسته به شورای مرکزی جماعت راه یابد و اعضای این شورا همواره از مردان انتخاب شده اند. تنها در کنگره اول یک زن به عضویت علی البدل در شورای مرکزی در آمده است. بالاترین مقامی که یک زن تا کنون توانسته در جماعت دعوت و اصلاح به آن دست یابد، مقام معاونت دبیر کل در امور زنان بوده است.

بنابراین مشخص می شود که جماعت دعوت و اصلاح که از ۱۰ نفر اعضای اصلی اش، ۸ نفر به طور نظری، حاضر به پذیرش رهبری زنان در یک حکومت اسلامی هستند، در عمل هنوز حتی یک زن نیز در کمیته مرکزی اش حضور نداشته است و به نظر می رسد که اینجا تناقض بزرگی خودنمایی می کند.

در رابطه با مسئله مردسالاری در جماعت هیچ چیز بهتر از مصاحبه خود گردانندگان سایت اینترنتی جماعت با «حنیفه محمود نژاد» - مسئول کمیته خواهران استان کرمانشاه جماعت دعوت و اصلاح - مسئله را روشن نمی کند. او در جواب این سؤال که چرا در طول برگزاری ۳ دوره کنگره جماعت هیچ زنی به

شورای مرکزی جماعت راه نیافته است چنین می گوید: «شاید بخشی از آن برمی گردد به عدم توجه عمومی به زنان و خواهران و ایده ی مرد سالاری بخشی از بدنه ی جماعت و بخش عمده ی آن به اعمال تبعیض ناروا در کلیه ی سطوح جماعت نسبت به زنان برمی گردد» (محمود نژاد، ۱۳۹۱).

به طور کلی نه تنها جماعت دعوت و اصلاح ایران، بلکه سایر گروههای اخوانی در کشورهای مختلف و از جمله خود اخوان مصر در رابطه با مسئله زن، علیرغم برخی نواندیشی ها و پیشرفت های قابل توجه، همچنان از شرایط ایده آل فاصله دارند. این فاصله به خصوص در مورد رابطه زن و مرد در داخل خانه خود را نشان می دهد. می توان در این زمینه برای مثال به «صلاح الدین محمد بهالدین» اشاره کرد که خود از اخوانی های قدیمی است و از کسانی است که در رواج اندیشه اخوان در کردستان ایران نقش کلیدی داشت و سالها رهبری اخوانی های کردستان عراق را در «یه کگرتووی ئیسلامی» (اتحاد اسلامی) بر عهده داشت. او در قانونی ۴۰ ماده ای در باره زن مسلمان و اینکه اسلام از زن مسلمان چه انتظاراتی دارد مواردی را ذکر می کند که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

- همیشه مجری خواسته های شوهرت باش
- از او انتقاد مکن
- از هرچیزی خوشش آمد، تو هم سعی کن خوشت بیاید و بالعکس
- از هرچیزی که او به آن راضی بود، تو هم راضی باش و بالعکس
- قبل از شوهرت از خواب بیدار شو و بعد از او هم بخواب
- نظر خودت را بر شوهرت تحمیل نکن
- در فعالیت و برنامه های شوهرت خلل ایجاد نکن (که ریمی، ۱۳۸۵).

علاوه بر صلاح الدین محمد بهالدین، برخی از اخوانی های ایران نیز همچنان که در مصاحبه ها مشخص گشت کماکان از یک خانواده سنتی نامتوازن دفاع می کنند و برای آن پشتوانه شرعی و قرآنی فراهم می کنند. حال آنکه نکته مهم آن است که خانواده سنتی دیگر قابل بازگشت نیست چرا که مربوط به دوره ای در تاریخ گذشته است که پشت سر گذاشته شده است. در واقع همانگونه که آنتونی گیدنز خاطرنشان ساخته است یکی از پیامدهای جهانی شدن، تغییر در خانواده است. راه بازگشتی به خانواده سنتی وجود ندارد و این ایده که بتوان به خانواده سنتی بازگشت، آن را بازسازی کرد و به طریقی زندگی عاطفی و احساسی مردم را نجات داد، ایده ای کاملاً ناموفق است. چرا که ریشه خانواده سنتی در ساختارهایی کاملاً متفاوت با جهان معاصر و ساختارهای پدیده جهانی شدن است. از نظر گیدنز نه تنها راه بازگشتی به سوی خانواده سنتی وجود ندارد بلکه باید هم چنین باشد، چون خانواده سنتی بر عدم تعادل قدرت استوار است. بنابراین چه به

لحاظ سیاسی و چه به لحاظ جامعه شناسی نمی توان به چیزی مانند خانواده سنتی بازگشت (گیدنر، ۱۳۷۹: ۱۰۰).

۵-۱-۵ جماعت دعوت و اصلاح ایران و مسئله حقوق اقلیت های قومی و ملی

حسن البنا معتقد بود که نژاد مسلمان عقیده اوست و تفاوت رنگ و نژاد و مکان و... نباید عامل جدایی و یا تبعیض باشد. اما جنبش اخوان المسلمین در طول تاریخ ۸۰ ساله اش، در عمل نسبتاً از این ایده آل دور بوده و بیشتر حامی منافع عرب در جهان اسلام و یا در مقابل غیر مسلمانان بوده است. خود حسن البنا هم که همواره بحث اتحاد مسلمین و تمام بشریت را مطرح کرده است، ابتدا اتحاد مصر را مدنظر قرار داشت و سپس اتحاد سایر جهان اسلام را. او در مرحله بندی ای که برای اتحاد بشریت ترسیم کرده است این مراحل را ذکر می کند: ۱- اتحاد مصر ۲- اتحاد جهان عرب ۳- اتحاد جهان اسلام ۴- اتحاد کل بشریت (بنا، ۱۳۸۸). اتحاد مد نظر اخوان، ابتدا از مصر شروع می شود و بعد نوبت به اعراب می رسد و بعد از آن نوبت به سایر مسلمانان و بقیه مردم جهان می رسد. این امر با توجه به اینکه حسن البنا و هسته اولیه جنبش جهانی اخوان المسلمین، مصری و عرب بوده اند، کاملاً طبیعی به نظر می رسد. اخوان کرد عراق اما در مرحله ای حساس از تاریخ کردستان به جای آنکه همانند اخوان مصر ابتدا به کردستان و دوستان و دشمنانش بیاندیشد، سیاستی را پیشه کرد که اخوان عرب از او خواست و در آن مقطع نتوانست که در راستای منافع کردها گام بر دارد. چرا که برای اخوان مصر، منافع عراق عرب، (که طبق تقسیم بندی البنا، در مرحله دوم از اتحاد مطلوب قرار میگیرد) بر منافع کرد (که غیر عرب است و در مرحله سوم از آن اتحاد مطلوب قرار می گیرد)، از اولویت و ارجحیت برخوردار بود. این در حالی بود که کردها توسط رژیم بعث بمباران شمیایی می شدند و سیاست کوچ اجباری و ژینوساید (کشتار دسته جمعی) و... در مورد آنها به اجرا گذاشته می شد. اخوان عرب اجازه جهاد بر علیه رژیم صدام حسین را به اخوان کرد نداد و پیشتر گفتیم که همین امر موجب جدایی شیخ عثمان عبدالعزیز از اخوان المسلمین شد.

تأکید اصلی اخوان المسلمین برعرب و نقش او در تاریخ اسلام و گره خوردن سرنوشت آینده اسلام با سرنوشت عرب بوده است. آنها با ارجاع به برخی احادیث سعی کرده اند برای سیاست های خود پشتوانه نظری و حجیت شرعی بیابند. حسن البنا به حدیثی از پیامبر ارجاع میداد با این مضمون که اگر عرب تضعیف شود اسلام تضعیف می شود. البنا در رساله «از دیروز تا امروز»، یکی از عوامل فروپاشی کیان دولت اسلامی را این مسئله می داند: انتقال قدرت و سیاست به دست غیر عرب ها، از آن جمله: فارس ها، دیلمیان، ممالیک، ترکان و ... که طعم اسلام راستین را نچشیده بودند و دل هایشان با انوارقرآن به سبب دشواری درک مفاهیم آن روشن نشده بود (بنا، ۱۳۸۸: ۱۷۵).

بعد از حسن البنا هم منافع اعراب همچنان برای اخوان در اولویت بود. بعد از تظاهرات کردها و شیعیان بر علیه رژیم بعث پس از اشغال کویت توسط صدام حسین در سال ۱۹۹۱، مرشد عام اخوان (محمد حامد ابو نصر) بیان نامه ای را در مورد این تظاهرات منتشر کرد که در آن نوشته بود: «به دلیل مسلط بودن آمریکا بر منطقه، مردم شمال و جنوب عراق را تحریک به انجام جنبش جدایی طلبانه در عراق کرده اند» (سپینداری، ۱۳۸۵).

حامد ابو نصر و اخوان المسلمین، جنبش کردها و شیعیان را نه حرکت های خودجوش، بلکه توطئه و زمینه چینی آمریکا برای تجزیه امت اسلام میدانستند و شیعیان و کردها را آلت دست آمریکا نشان می دادند. یک سال بعد نیز اخوان در مجله اش، دوباره به همان مسئله می پردازد و می نویسد: «به آنها گوشزد می کنیم که از تکرار این عمل و تحریک اقلیت ها به مثابه بهانه ای برای تجزیه و از بین بردن نیروهای امت اسلام و بازگشت اشغالگری آشکار نیروهای غربی دست بردارند... به همین خاطر تحرکات جدایی طلبانه بر مبنای نژاد و قوم را محکوم می کنیم» (سپینداری، ۱۳۸۵).

به خاطر پای بند بودن به خواست اخوان عرب، اخوانی های کردستان عراق در آن زمان در شورش ها و تظاهرات بر علیه بعث شرکت نکردند.

در طول بمباران و کشتار دسته جمعی کردها و تخریب روستاها، «یه ک گرتووی ئیسلامی» (اتحاد اسلامی) - که اخوانی های کردستان عراق هستند - سیاست سکوت و عدم موضعگیری پیشه کرد چون اخوان عرب در مصر به خود اجازه نمی داد که موضع گیری ای مانند اعلام جهاد بر علیه رژیم بعث بکند و اعراب را به دست کردها به کشتن دهد. حال آنکه یکی از شعارهای همیشگی «یه ک گرتووی ئیسلامی» شعار «جهاد» بوده است (که ریمی، ۱۳۸۵).

در بسیاری از مواقع اخوان کرد به قضایای داخلی کردستان توجه نشان نداد و سکوت پیشه کرد، در حالی که در باره اتفاقات و تغییر و تحولات سایر مناطق جهان اسلام خیلی مواقع موضع گیری کرده است. هنگامی که اخوانی های عراق خبر محکوم شدن سید قطب به مجازات اعدام را شنیدند، هیئتی را از کرکوک نزد «ملا مصطفی بارزانی» (رهبر مبارزان ملی گرای کردستان عراق) فرستادند تا او حمایت خود را از لغو حکم اعدام سید قطب اعلام کند. (بارزانی کاغذ سفیدی را امضا کرد و گفت: هر چه می خواهید از طرف من بنویسید) (سیوه یلی، ۲۰۰۹: ۶۴).

هرچند از همان ابتدای آغاز به کار اخوان در عراق، این اندیشه به کردستان عراق رسید، اما در طول قرن ۲۰ که کردها با سرکوب روبرو بودند اخوان موضعگیری ایجابی در مقابل این مسئله نداشت. در دوران حکومت پادشاهی، اخوان چندین فعالیت سیاسی در ارتباط با فلسطین و الجزائر و... انجام داد و به تظاهرات و گردهمایی مردمی و جمع آوری کمک پرداخت اما در مورد مسئله کرد نه تنها اینچنین کارهایی انجام نداد

بلکه حتی بیان نامه ای هم در مورد مسئله کرد صادر نکرد که خواستار پایان بخشیدن به ستم بر کردها باشد، در حالی که آنها برای فلسطین، مبارز می فرستادند.

بعد از انقلاب ۱۹۵۸ همانند دوران پادشاهی، اخوان در مورد مسئله کرد ساکت بود و هنگامی که حزب اسلامی عراق به طور رسمی ایجاد شد، در ماده ی ۵۴ اساسنامه خود آوردند که: «حزب بر اساس عراقی بودن به اتحاد عراق باور دارد، عراق بخشی از ملت عرب است». در حالی که ماده ۵۷ به مسئله فلسطین پرداخته و ماده ۵۸ نیز مختص حمایت از الجزائر و سایر کشورهای اسلامی برای رهایی از استعمار بود.

در مورد تأکید حسن البنا بر اهمیت عرب در اسلام پیش از این گفته ایم، وقتی اخوان به عراق رسید همان اندیشه عرب خواهی را برای اخوان عراق نیز به ارمغان آورد و برای همین هم به مسئله کرد بی توجه بود و الجزائر برایش مهم تر از کردستان بود (سیوه یلی، ۲۰۰۹).

جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز که میراث دار یک اندیشه اخوانی است از طرف برخی احزاب و شخصیت‌های ملی گرای کردستان ایران متهم به بی توجهی به قضیه کرد شده است. برخی از منتقدان و مخالفین، جماعت دعوت و اصلاح ایران را ابزار دست حکومت می دانند و معتقدند که نباید به آنها اعتمادی داشت. همچنین از آنجا که حکومت، جماعت را تحمل می کند و با آنها تعامل دارد و بر آنها فشار چندانی وارد نمی کند، جماعت مورد سوءظن این دسته از اشخاص و جریان‌ات ناسیونالیست قرار دارد. علاوه بر اینها از نظر منتقدین، تاریخ فعالیت جماعت نیز نشان می دهد که آنها هیچگاه مسائل اقوام و اقلیتها به خصوص کردها که چیزی حدود ۵۰٪ اعضای جماعت را در سراسر ایران تشکیل می دهند را بنحو شایسته در کانون توجه خود قرار نداده اند. برای بررسی این مورد باید هم مواضع اعلام شده جماعت و هم آنچه در عمل انجام داده اند را بررسی کرد. همانگونه که در بخش توصیف یافته ها نشان دادیم تمام پاسخگویان در هنگام پرسش از موضع گیری آنها در مورد حقوق اقلیت‌های قومی و ملی در ایران، نظراتی در دفاع از احقاق حقوق اقلیتها ابراز می کردند. «ما اول باید ملیت خود را باور داشته باشیم تا بعد بتوانیم همبستگی ملی ایجاد کنیم. نه اینکه همگی فارس شویم. باید به کرد بودن یا ترک بودن ما اعتراف شود تا بعد همبستگی بتواند ایجاد شود. حرکت های ملی در ایران همه در اول جنبش دینی بوده است. عیبدالله نه‌ری، احمد خانی، شیخ سعید پیران، بارزانی، قاضی محمد همه اینها بر سر مسائل دینی، قضیه شروع شد و بعد به مسائل دیگر کشیده شد». برخی از پاسخگویان دیدگاههای رادیکالی ابراز می کردند. «اگر در ایران می توانستیم با زبان و لباس خود و آداب و رسوم خود بنویسم و بپوشیم و در تمام سطوح به واسطه تعلق به این هویت، مانع برای دسترسی به موقعیت های سیاسی و اداری وجود نداشت، این بهتر بود که با ایران زندگی کنیم. اما اگر نشد حق این ملت است که به شیوه های مختلف برای دسترسی به این حقوق مبارزه کند، که یکی از آنها دولت مستقل برای کرد است».

«اگر ملتی بگوید من نمی خواهم در این کشور بمانم حق خودش است. حق تعیین سرنوشت خود را دارد. باید شرایط را برایش مهیا کرد. در غیر اینصورت اگر شرایط مهیا نبود باید در منطقه جغرافیایی خودش حق این را داشته باشد که در امور داخلی خودش خود را اداره کند. در جهت اینکه آموزش به زبان محلی خودش داشته باشد، آداب و رسوم خود را داشته باشد. اینها حق طبیعی هر ملتی است».

البته فارغ از پاسخ پاسخگویان، در عمل، جماعت بیشتر از جنبه مذهبی به فعالیت پرداخته است تا جنبه های سیاسی - اجتماعی. یکی از پاسخگویان به بیان این نکته پرداخت که دفاع جماعت از مذهب اهل سنت هم بخشی از دفاع آنها از حقوق ملی کردها است: «شریعتی می گوید پیشینه هر ملتی سه چیز است ۱- تاریخ ۲- مذهب ۳- فرهنگ. ملت کرد هم این سه تا را دارد. احتمالاً می شود جریانی فکری یا حزبی در هر سه زمینه کار کرده باشد. جماعت اگر در دو زمینه قبل نه، در زمینه مذهب ملت کرد که سنی مذهب است سنگ تمام گذاشته است. که این بخشی از حقوق این ملت است و این مذهب هم بی تأثیر بر فرهنگ ملت نبوده است. هر کس انکار کند این تلاشهای جماعت را، انکار مسلمات کرده است. هیچ جماعتی مثل ما در این زمینه کار نکرده است». جدا از زمینه مذهبی که از ابتدا علت تشکیل و تداوم جماعت بوده است، در سایر زمینه ها جماعت دعوت و اصلاح به خاطر اینکه بتواند به فعالیتهای علنی اش در داخل ایران ادامه بدهد مجبور بوده است که تا حدودی دست به عصا راه برود. فعالیتهای آنها بیشتر در انتشار بیانیه به مناسبت مسائل مختلف پیش آمده در کردستان و سایر مناطق خلاصه شده است. همچنین در این اواخر در سایت رسمی جماعت، بخش کردی نیز راه اندازی شده است و اکنون مطالب سایت به سه زبان کردی، فارسی و عربی منتشر می شود. همچنین آنها در جلسات و نشست هایی که با رهبران عرب اخوان داشته اند و دارند تا حدودی سعی کرده اند که اهمیت قضیه کردها را به آنها تفهیم کنند و رویه در پیش گرفته شده توسط عربها که بیشتر ذکر آن رفت را تا حدودی تعدیل کنند. در مصاحبه ای که با عبدالرحمن پیرانی - دبیر کل جماعت - داشتم او به ذکر این مطلب پرداخت که در جلسات و گفت و گوهایی که با قضاوی داشته اند توانسته اند او را قانع کنند تا فتوایی بدهد مبنی بر اینکه سرزمینهایی که قبلاً مربوط به کردها بوده است و بعداً به تصرف و اشغال دیگران درآمده است به آنها برگردانده شود. (احتمالاً این فتوی مربوط به مناطق کردنشین عراق است) و نیز اشاره کرد که از همان سالهای فعالیت مخفیانه تا کنون در گفت و گوهایشان با احمد راشد، اسماعیل هنیه، راشد غنوشی و... به مسائل مناطق کرد نشین پرداخته اند و سعی کرده اند تا حدودی افکار دنیای اسلام و به خصوص اعراب را نسبت به مسائل کردها تعدیل کنند. همچنین یکی از پاسخگویان اشاره کرد که جماعت نامه ای برای رجب طیب اردوغان (که او نیز وارث نوعی اندیشه اخوانی است) فرستاده است و خطاب به او در مورد مسائل کردهای ترکیه و حل مشکلات آنها سخن گفته اند.

در مجموع همانطور که اکثر پاسخگویان اذعان کردند، کارنامه‌ی جماعت در زمینه دفاع از حقوق اقوام و ملیت های ایران اگرچه چندان موفق نیست، اما تیره و تار هم نیست. در سالیان اخیر موضعگیری کردهای اخوانی در مورد قضایای کردها ایجابی تر از سالیان پیش شده است و آنها سعی بر آن داشته اند که از سیاستهای اخوان عرب که مبتنی بر بی توجهی به مسئله کردها بود فاصله بگیرند و اعراب را نیز تا حدودی با خود همراه کنند. البته به نظر می رسد که بخشی از دلایل رویه در پیش گرفته شده توسط کردهای اخوانی ناشی از انتقاداتی باشد که از جانب ملی گرایان سکولار و بخشی از مردم عادی در جامعه کردستان متوجه گروههای مذهبی ای مانند جماعت دعوت و اصلاح و مکتب قرآن و سلفی ها شده است. آنها در گذشته متهم به بی توجهی و گاهاً خیانت به مسائل کردها شده اند. اصولاً در مناطقی مانند کردستان که ملی گرایی از اوایل قرن ۲۰ به یکی از مؤثرترین فاکتورهای حاکم بر سرنوشت آن تبدیل شده است، هر جریان سیاسی و مذهبی ای که نسبت خود را با مسائل سیاسی کردها روشن نکرده باشد و رویکردهایش از این لحاظ مورد پذیرش مردم کردستان قرار نگرفته باشد نمی تواند به جریانی مؤثر و مورد حمایت مردم تبدیل شود. به همین خاطر حتی افراد و گروههای بومی ای که در واقعیت چندان به آن مسائل بها نمی دهند و یا حتی با رویکرد و دیدگاههای غالب در کردستان نسبت به مسائل سیاسی و ملی مخالفند، توان ابراز آشکار عقاید خود را ندارند و اگر هم به بیان صریح دیدگاههای خود بپردازند با طرد عمومی از جانب کردها مواجه می شوند. به همین خاطر گروههای مذهبی کردستان نیز با توجه به درک اهمیت مسائل سیاسی در کردستان ناچار به اخذ نوعی رویکرد مردم پسندانه در آن باب شده اند. «سرانجام، واقعیت های یک بازار آزادتر، رقابت ناگزیر برای کسب آرا یا رسیدن به قدرت و حکم رانی بر جامعه ای که ناگزیر در آن تضاد منافع وجود دارد، گروههای اسلامی را ناگزیر کرد که خود را بسان احزاب سیاسی سکولار در آورند و برنامه ها و ایدئولوژی خود را در واکنش به واقعیت های داخلی و منافع و حوزه های انتخاباتی متنوع، مطرح کنند» (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۰: ۳۷۸).

البته این تبیین نافی آن نیست که بخشی از اعضای جماعت دعوت و اصلاح واقعاً به مسائل کردها اهمیت می دهند و دفاعشان از حقوق کردها ناشی از اجبار اجتماعی نیست بلکه نوعی دفاع خودخواسته و آگاهانه است. همچنین ذکر این نکته ضروری است که در خود جماعت هم رویکردهای مخالف با ملی گرایی یافت می شود که البته در مناطق کردنشین چندان نمود بیرونی و توان بروز آشکار ندارد.

۵-۱-۶ جماعت دعوت و اصلاح ایران و دموکراسی

جماعت دعوت و اصلاح ایران، همانطور که در مرامنامه و جزوه رویکردها و راهکارهایش آمده و نیز بر اساس آنچه در مصاحبه با اعضای اصلی آن مشخص گشت، دموکراسی را سیستم سیاسی مفیدی می داند و آن را به سایر شیوه های حکومت مداری ترجیح می دهد. اگرچه همانطور که نشان دادیم برخی از

پاسخگویان نوعی دموکراسی در درون حکومت اسلامی را ترجیح می دادند و برخی دیگر یک حکومت دموکرات، فارغ از اسلامی یا غیر اسلامی بودنش. اما به هر حال همگی آنها بر انتخابی بودن و دارای پذیرش مردمی بودن حاکم تأکید داشتند. اصولاً از نظر آنها از آنجا که حکومت یک امر زمینی است که به اختیار خود مردم واگذار شده است، حاکمی که مورد تأیید شهروندانش نباشد، نه مقبولیت دارد و نه مشروعیت. برخی از پاسخگویان دفاع خود از حکومت دموکراتیک را بر پایه دلایل برون دینی توجیه می کردند و برخی دیگر دفاعشان را بر اساس آیات قران و احادیث پیامبر مستند می کردند. از نظر گروه اخیر، بر خلاف آنچه مخالفان بنیاد گرا و نئوبنیاد گرای دموکراسی می پندارند که دموکراسی به معنای حکومت مردم بر مردم و بنابراین نوعی شرک است، دلایل مشروعیت حکومت دموکراتیک اساساً در خود منابع اصیل اسلامی موجود است. آنها مثالهایی از صدر اسلام و زمان پیامبر و خلفای راشدین می آورند که از نظر آنها دلایلی است مبنی بر حجیت رأی مردم در انتخاب حاکم. برای مثال آنها به ماجرای سقیفه و انتخاب ابوبکر توسط اجماع مردم به عنوان خلیفه مسلمین اشاره می کنند. بنابر استدلال این دسته از پاسخگویان، منابع اسلامی پتانسیل مشروعیت بخشی به خواست و رأی اکثریت که در تمام حکومت های دموکراتیک مورد توجه است را دارا می باشند. برخی از اسلام پژوهان معتقدند که اسلام و دموکراسی با یکدیگر همخوانی ندارند و نمی توان بین آن دو جمع بست. در واقع این دسته از محققان بر این نظرند که فرهنگ عرب یا فرهنگ اسلامی ذاتاً با دموکراسی ناسازگار است. عده ای دیگر نیز بر این نظرند که دموکراسی محصول تجربه غربی است و برای فرهنگ های دیگر نامناسب یا غیر قابل انتقال است. برنارد لوئیس و ساموئل هانتینگتون از جمله پژوهشگرانی اند که چندان به جمع بین اسلام و دموکراسی خوشبین نیستند.

اما برخی دیگر از محققین معتقدند که دین اسلام هیچ تعارض ذاتی با دموکراسی و احترام به خواست اکثریت ندارد. بنابراین آنچه که لازم است انجام شود بازتفسیری از آموزه های اسلام بر طبق مقتضیات زمانه است تا بتوان از دیدگاههایی که نمی توانند پا به پای تحولات عصر پیش بیایند فاصله گرفت و تفسیری نو و متناسب با روح زمانه از اسلام ارائه داد. در این صورت می توان از آموزه های اسلام برای توجیه و مشروعیت بخشی به حکومت دموکراتیک و مبتنی بر رأی اکثریت مردم استفاده نمود. جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز در این راستا تلاش کرده و تا کنون نیز دستاوردهای نسبتاً مثبتی از این لحاظ داشته است.

اسپوزیتو و وال معتقدند که فرایندهای دموکراتیک سازی و احیاگری اسلامی در بسیاری از کشورها، نیروهای مکمل یکدیگر بوده اند و مؤثرترین مخالفت با رژیم های اقتدارگرا از طریق تأکید مجدد بر هویت و میراث اسلامی بیان می شود و گرایش به سایر ایدئولوژیها ضعیف تر است (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۰).

از نظر آنها (همچنان که مورد تأکید خود اسلامگرایانی مانند قرضاوی و غنوشی است) سنت اسلامی در برگیرنده دو مفهوم بزرگ است که به شکل اثباتی دارای ظرفیت های مهمی برای دموکراتیک سازی هستند

که عبارتند از «اجماع» و «شورا». همچنین برخی مفاهیم و سنت ها می توانند بنیاد لازم را برای مفهوم «اپوزیسیون مطابق قانون اساسی» و تحدید خودکامگی حاکم تعیین کنند. حاکمیت محدود حاکم، ایده قرارداد اجتماعی در چارچوب اجماع مبتنی بر قانون اساسی و تفکیک مؤثر قوا در دولت، همگی بخشی از گنجینه اسلامی مفاهیم سیاسی هستند که می توانند در اختیار کسانی قرار بگیرند که در گیر فرایند دموکراتیک سازی در جوامع اسلامی معاصر هستند. اسلام ذاتاً با دموکراسی ناسازگار نیست. اسلام سیاسی در برخی مواقع اساساً نه برنامه ای برای به راه انداختن جنگ مقدس با تروریسم بلکه برنامه ای در راستای دموکراسی بوده است (اسپوزیتو وال، ۱۳۹۰).

«اسلام گراها و دیگر روشنفکران مسلمان، کتاب مقدس و تاریخ را چنان جلوه می دهند تا استدلال کنند اسلام از تساوی و کثرت گرایی جامعه بشری حمایت می کند. در این راستا، بر آن دسته از آیات قرآن تأکید می شود که در آن ها آمده است که خداوند اراده فرمود تا جهان را با ملل و فرق متفاوتی خلق کند (سوره مائده آیه ۴۸، سوره روم آیه ۲۲، سوره حجرات آیه ۱۳)^۱. این روشنفکران استدلال می کنند که محمد و جامعه صدر اسلام با پذیرش و گسترش آزادی مذهب، عبادت و حمایت از غیر مسلمانان، در حقیقت کثرت گرایی مورد اشاره قرآن را اجرا می کردند» (اسپوزیتو، ۱۳۹۱: ۳۰۲).

۵-۱-۷ جماعت دعوت و اصلاح ایران و جهانی شدن

جهانی شدن از جمله مباحثی بود که در گفتگو با اعضای اصلی جماعت مطرح شد و آنها نظرات خود را در مورد آن ابراز کردند. همانگونه که در بخش توصیف یافته ها آمد ۶ نفر از پاسخگویان نظر چندان مثبتی نسبت به جهانی شدن نداشتند. ضمن اینکه آنها در بحث هایشان مدام از جهانی شدن به جهانی سازی پل می زدند و تا حدودی مباحث خلط می شد. ۴ نفر پاسخگوی دیگر اما ضمن اینکه هر کدام به خطرات جهانی شدن واقف بودند و آن را مدنظر داشتند اما در مجموع جهانی شدن را به عنوان امر تحقق یافته ای می پذیرفتند و کارکردهای مثبت آن را برای جهان اسلام از کارکردهای منفی اش بیشتر می دانستند. در واقع از نظر آنها جهانی شدن بیشتر یک فرصت برای جوامع اسلامی است تا اینکه یک تهدید باشد. حال آنکه ۶

۱. سوره مائده آیه ۴۸: «ما بر هر قومی شریعت و طریقه ای مقرر داشتیم و اگر خداوند می خواست همه را یک امت می گردانید، ولیکن

این نکرد تا شما را به احکامی که در کتاب خود فرستاده بیازماید...»

سوره روم آیه ۲۲: «یکی از آیات قدرت الهی خلقت آسمانها و زمین است و یکی دیگر اختلاف زبان ها و رنگ های شما...»

سوره حجرات آیه ۱۳: «ای مردم! ما شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آن گاه شعبه های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم.»

هنگام مصاحبه با اعضای جماعت نیز، برخی از آنها به همین آیات ارجاع می دادند، اگرچه آنها بیشتر در هنگام بحث از حقوق اقوام و ملیت ها و برای مشروعیت بخشی به دفاع از حقوق ملی از این آیات استفاده می کردند.

پاسخگوی قبلی چندان به نقش مثبت جهانی شدن خوشبین نبودند و نقش آمریکا و غرب و صهیونیسم را در آن برجسته تر می دیدند. به نظر می رسد که موضعگیری پاسخگوییانی که در مخالفت با جهانی شدن سخن می گفتند متأثر از اندیشمندانی مانند قرضاوی و محمد قطب است. با توجه به اینکه آثار این دسته از متفکران در جهان اسلام شهرت بسیاری دارد و بسیار پرخواننده است، نوشته های آنها منجر به جهت دهی به فکر و ذهن بسیاری از خوانندگان آثارشان می شود. به خصوص قرضاوی در ایران طرفداران پروپاقرصی دارد که در بسیاری از مسائلی که او در مورد آنها کتاب نوشته است، برای هوادارانش حکم حجت پیدا می کند به گونه ای که خود را از مطالعه منابع بیشتر که از زوایای دیگری قضایا را بررسی کرده باشد بی نیاز می بینند. جهانی شدن هم از مواردی است که قرضاوی در مورد آن چند کتاب نوشته است و محقق که قبل از شروع به مصاحبه با پاسخگویان آن کتاب ها را مطالعه کرده بود، در حین مصاحبه متوجه شد که برخی از پاسخگویان صرفاً نوشته های قرضاوی را تکرار می کنند. پاسخگوی شماره ۴ البته در حین مصاحبه به ضعف نوشته های قرضاوی و محمد قطب در مورد جهانی شدن اشاره کرد: «دیدگاههای محمد قطب و قرضاوی در مورد این مسئله اولاً مبتنی بر تقابل شرق و غرب است، ثانیاً تحلیلهایشان مبتنی بر مسائل معرفت شناسی نیست و قوی نیست و بیشتر سرهم بندی چیزهاست».

همانطور که پاسخگوی شماره ۴ گفته است، نوشته های قرضاوی و محمد قطب در این مورد چندان دقیق و عینی نیست. با توجه به اثر پذیری برخی از مصاحبه شوندگان از دیدگاههای آنها و برای روشن تر شدن مسئله ناچار به توضیح این مطلب هستیم که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

قرضاوی در زمینه جهانی شدن می گوید: «جهانی شدن (العولمه) به هیچ وجه به معنای تعامل برادرانه ای که اسلام خواستار آن است و روابط دو جانبه و برابری که آزادی خواهان و شرافتمندان جهان منادی آن هستند، نیست. بلکه در واقع، تلاش برای احیای نوعی از ارباب و رعیتی و بردگی و مزدوری بوده و در عمل تقویت استکبار و استضعاف نوین است» (قرضاوی، ۱۳۸۲: ۱۸).

قرضاوی پشت پرده جهانی شدن یک توطئه می بیند از جانب استکبار جهانی. او حاضر به پذیرفتن تبیینی تاریخی از روند کم شدن فاصله ها بین ساکنین نقاط مختلف جهان که ناشی از عوامل ساختاری خاصی است که بدون اراده و آگاهی مردمان خاصی تدریجاً به جهانی شدن انجامیده نیست. چرا که این مسئله برای او و برخی دیگر از اندیشمندان همفکرش یک سوژه ی علمی نیست بلکه یک مسئله اعتقادی است، و این البته موجب در هم آمیزی علم و عقیده می شود و نسبت علم و دین خلط می گردد.

البته قرضاوی در این مورد تنها نیست. محمد قطب، برادر کوچکتر سید قطب و از متفکران مشهور اخوانی در مورد جهانی شدن چنین می گوید: «اکنون سؤال مهمی مطرح می شود و آن اینکه چه کسی مالک اصلی سرمایه بیگانه ای است که پس از باز شدن درها، به بهره برداری می پردازد؟ فارغ از رضا یا اکراه ما جواب این سؤال،

سرمایه جهانی یهودی است که در سرزمینهای اصلی خود مسلط است و می خواهد سلطه خود را در تمام جهان گسترش دهد» (محمد قطب، ۱۳۸۲: ۱۲).

قرضآوری و قطب برای جهانی شدن یک صاحب یا مالک اصلی مفروض می گیرند و او را مورد هدف قرار می دهند. گویی که سوژه ی خاصی در پشت جهانی شدن نهفته است و دارد آن را به میل خود می گرداند. آنها حاضر به توجه به این نکته نیستند که جهانی شدن امری منتشر در جهان است و در نقطه یا مرکز خاصی متمرکز نیست.

فتحی یکن و رامز طنبور نیز که از متفکرین اخوانی هستند با رویکردی منفی و مبالغه آمیز در مورد جهانی شدن چنین می نویسند: «مؤسسات تبلیغاتی و انتشاراتی، خبرگزاریها، مؤسسات بین المللی، کنگره ها، اصطلاحات، مؤسسات زبان شناسی، مؤسسات گردشگری، مؤسسات آموزشی و... تمامی این سازمانها و مؤسسات می کوشند سایر ملتها را از هویت و ریشه هایی که دارند تهی سازند تا شیوه واحدی را به آنها تحمیل نمایند که از سلطه فرهنگی همه جانبه ای سخن می گوید که غرب از طریق نیروی نظامی و اقتصادی و فنی و تکنولوژیکی آن را بر دیگران تحمیل می کند. امری که هیچ گونه تشابه و تبادل فرهنگی دو طرفه در آن جای ندارد تا بدین وسیله بتواند با نبردی فرهنگی، که جهانی شدن فرهنگی نام گرفته است، آنان را از میدان به در کند...» (یکن و طنبور، ۱۳۸۷: ۴۹). اغراق موجود در این دیدگاه، راه را بر نقد و تحلیل منصفانه و عینی از جهانی شدن می بندد.

تیرگی دیدگاه آنها سبب می شود که حتی در مورد مسائلی که سایر اسلام گرایان اخوانی مانند راشد الغنوشی آن را از جمله دستاوردهای مثبت تمدن غربی می دانند نیز موضع منفی بگیرند و پشت آن یک توطئه ببینند. «اراده و خواست غربی در حوزه ومحدوده ی بزرگ انسانی منشور حقوق بشر به وضوح دیده می شود. غرب این حق را به خود داده است که به وضع اصول و قواعد عمومی برای بشر دست بزند، برای افراد و گروهها و کشورها و جوامع بزرگ بشری... و به همین جهت این اصول و قواعد، هماهنگ با ارزشهای غربی و فلسفه ی انسان غربی و زندگی غربی پایه ریزی شده است. تمدن و فرهنگ ویژه ای که به نام حقوق بشر، به اجبار بر سایر ملتها و فرهنگها باید دیکته شود» (یکن و طنبور، ۱۳۸۷: ۸۳).

پندار توطئه یکن و طنبور سبب بیان این ادعا می شود که بسیاری از سازمانهای جهانی برای دشمنی با اسلام و مسلمانان تأسیس شده اند. چنین تحلیلهایی بیشتر ناشی از غفلت نسبت به فلسفه تشکیل سازمانها و تشکیلات منطقه ای و جهانی است و نمی تواند بیانگر صادقی از اهداف و کارکردهای این سازمانهای بین المللی باشد. البته این درست است که اکثر این سازمانها در دست کشورهای قدرتمند جهانی و یا شرکتهای فرامیلتی است که گاه ثروت و قدرتشان از ثروت و قدرت دولتها نیز بیشتر است، اما این واقعیت با این پندار که فلسفه تشکیل این سازمانها رویارویی و نابودی اسلام و مسلمین است بسیار تفاوت دارد. برای مثال روند تشکیل سازمان ملل را می توان با توجه به جنگ های خانمان سوز اول و دوم جهانی و میلیون ها مردمی که در این جنگ ها جان خود را از دست دادند و تلاش برای تشکیل سازمانی جهانی که در آن سعی شود که

دولتهای جهان بیشتر به هم نزدیک گردند و تصمیماتشان را بر پایه همفکری و تفاهم بیشتری اخذ کنند که منجر به تکرار فاجعه یک جنگ جهانی دیگر نگردد، بررسی کرد. و حتی می توان مبنای نظری آن را در قرون پیش و برای مثال در ایده «صلح پایدار» کانت جستجو کرد. حال آنکه فتحی یکن و رامز طنبور با ساده سازی مفرط و در برخوردی که بیشتر ایدئولوژیک است تا علمی این چنین می نویسند: «سازمان ملل و دیگر بخشها و سازمانهای وابسته به آن، از قبیل: شورای امنیت، شورای اقتصادی- اجتماعی و آژانسهای تخصصی مانند: یونسکو و فائو، سازمان بهداشت جهانی و سازمان بین المللی کار و... از همان آغاز شکل گیری، به دور از تأثیر جهان اسلام بوده و از جانب غرب و صهیونیسم تسخیر شده اند تا علیه مصالح دنیای اسلام و مسلمانان به کار گرفته شوند» (یکن و طنبور، ۱۳۸۷: ۱۱۴).

«همیشه بیگانه مسلط (خواجه!) یهودی یا مسیحی است و موضعگیری صریح اخوان در «دفاع از اسلام» به ناچار «دید» خاصی نسبت به بیگانه به وجود آورد که اعتراضات فرهنگی و دینی را، به اندازه مسائل اقتصادی و سیاسی در بر می گرفت» (میشل، (۲) ۱۳۹۰: ۱۳۵).

از نظر روآ واقعیت این است که امروز نه مسیحیت و نه یهودیت اسلام را تهدید نمی کند، چرا که این دو خود با مشکل زندگی خود را طی می کنند و این فرهنگ جهانی مصرف و وسایل ارتباط جمعی است که خطر اساسی است، فرهنگی که بی خدا و لائیک است و خالی از هر نوع ارزش و استراتژی خاص، اما با این اوصاف کاملاً حضور دارد و با کاست و رادیو و تلویزیون تا دور افتاده ترین روستاهای جهان نیز رفته است. بنابراین این یک اشتباه است که دشمن اصلی را در هیئت دین و مذهب جستجو کرد (روآ، ۱۳۷۸: ۲۱۶).

در اینجا ما بر اساس آرای آنتونی گیدنز که یکی از صاحب نظران اصلی در زمینه ی جهانی شدن است به بحث جهانی شدن می پردازیم تا هم جهانی شدن روشن تر گردد و هم این نکته مشخص گردد که حتی آنهایی که با جهانی شدن مخالفند (که همانگونه که نشان دادیم برخی از اعضای رهبری جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز از زمره آنانند) چگونه خود به طور ناخواسته و نادانسته در کنش های هرروزه شان به تداوم جهانی شدن یاری می رسانند.

گیدنز که در مقالات و سخنرانیهای مختلفی به پدیده جهانی شدن پرداخته است معتقد است که معنایی ندارد که ما بگوییم موافق یا مخالف جهانی شدن هستیم. جهانی شدن به معنای یک مجموعه کلی از تغییرات است {و نه توطئه ها}.

از نظر او نباید جهانی شدن را یک نیروی کاملاً خارجی محسوب کرد. بسیار ی از افراد با این دید به جهانی شدن نگاه می کنند و از تأثیر جهانی شدن بر «ما» سخن می گویند، گویی که بسادگی یک نیروی خارجی از جایی در جهان بر ما اثر می گذارد و مهم نیست که ما در یک کشور غنی باشیم یا فقیر، بلکه مهم این است که یک نیروی خارجی است. از نظر گیدنز قضیه اینگونه نیست. چراکه جهانی شدن را مردم در

طی زندگی روزمره شان تولید و بازتولید می کنند. بنابراین جهانی شدن بصورت ناهمسان و بی تقارن تولید می شود. هر کس که رایانه ای را روشن می کند و یا از اینترنت استفاده می کند، فقط به «جهانی شدن» پاسخ نمی دهد، بلکه یکی از عاملان فرایند «جهانی کردن» می شود و در فرایندهایی مشارکت می کند که منجر به تغییر شکل جهان می شوند. این پدیده فقط متعلق به کشورهای غنی نیست و مهم نیست که کشورهای غنی چقدر مایل به رهبری بر آن هستند و یا چقدر بر آن مسلط اند. هر بار که انسانی فقیر در زامبیا یا هر کشور فقیر دیگری رادیو را برای گوش دادن به شبکه ی جهانی یا هر نوع مخابره رادیویی روشن می کند، علاوه بر تجربه این فرایند، در فرایند بزرگتری از جهانی کردن مشارکت می کند. به همین دلیل جهانی شدن پدیده ای دیالکتیکی است که به مقوله «عاملیت» بر می گردد. ما عاملان این فرایند هستیم، همانطور که همزمان تحت تأثیر آن قرار داریم و زندگیمان به کلی توسط آن تغییر می کند.

«جنبش ضد جهانی شدن، خارج از خود فرایند جهانی شدن نیست. شاید تصور کنید که چون مخالف جهانی شدن هستید، خارج از این فرایند محسوب می شوید، ولی واضح است که این گونه نیست. دقیق تر این است که جنبش ضد جهانی شدن را جزئی از فرایندهای جهانی کردن بدانیم. چرا که می دانیم افرادی که در خیابان ها برای اعتراض به جهانی شدن جمع می شوند، از فناوری اطلاعات جدید همچون اینترنت، تلفن همراه و وسایل دیگر ارتباطی استفاده می کنند که از سخت افزارهای جهانی شدن محسوب می شوند. آنها با استفاده از این وسایل البته توانستند پیام خود را در سطح جهانی انعکاس دهند. معترضان در خیابان ها، نه به صورت منطقه ای، بلکه در سطح جهانی اعتراض می کردند. آنها می دانستند و از این مسئله استفاده کردند که تصویر اعتراض آنها بلافاصله در سطح جهانی مخابره می شود» (گیدنز، ۱۳۸۱).

گیدنز این پدیده را «به هم وابستگی جابه جایی پذیر» (*commutative interdependence*) می نامد که به معنای آن است که مخالفان جهانی شدن خود برای ابراز مخالفتشان از سخت افزارهای جهانی شدن استفاده می کنند. او در مورد حادثه ۱۱ سپتامبر نیز معتقد است که آن یک اتفاق رسانه ای بود که به نوعی «به هم وابستگی جابه جایی پذیر» دلالت داشت. چرا که بعد از آن حادثه، بن لادن که خود از مخالفان جهانی شدن بود از یکی از سخت افزارهای جهانی شدن یعنی ویدئو استفاده کرد و بلافاصله پیامش در سراسر جهان مخابره شد.

از نظر او مسئله ی عدم توسعه کشورهای فقیر را نمی توان بر گردن اقتصاد جهانی یا رفتار خودخواهانه ی بخشی از ملل ثروتمند تر دانست. بلکه مشکل عمدتاً به وجود معضلاتی در خود این کشورها از قبیل حاکمیت اقتدار گرایانه، نا آرامی، ستیز، عمل فراقانونی و سطح اندک آزادی زنان بر میگردد (گیدنز، ۱۳۸۱). همچنین نمی توان برای جهانی شدن، صاحبی را یافت و یا قوم و دولت و حتی شرکت های بزرگ را کنترل کننده جهانی شدن دانست. «گسترش نابرابری مسئله ی بسیار جدی رودرویی جامعه جهانی است. با این حال،

صرفاً نباید آن را بر گردن ثروتمندان انداخت. البته ملل غربی و اغلب کشورهای صنعتی، هنوز نفوذ بسیاری بر امور جهان دارند تا دولت های فقیرتر. جهانی شدن تحت کنترل هیچ گروهی از ملتها - و حتی تحت کنترل شرکت های بزرگ - قرار نمی گیرد» (گیدنز، ۱۳۸۱).

هرچند ثقل نظام جهانی به لحاظ قدرت معطوف به غرب است و در میان کشورهای غربی، ایالات متحده قدرت مسلط اقتصادی، سیاسی و نظامی محسوب می شود اما کاملاً غلط است اگر نتیجه گیری کنیم که جهانی شدن یک پدیده غربی است چرا که جهانی شدن بسیار پیچیده تر و غیر متمرکز تر از آن است که بتوان ادعای کنترل آن را کرد. یکپارچگی جهانی در هر کشور غربی به همان اندازه اثر می گذارد که در هر کشور غیر غربی. جهانی شدن منافع مثبت بسیاری برای عرضه به همه در بر دارد و اشتباه است اگر گمان کنیم جهانی شدن سرمنشأ نابرابریهای اقتصادی روزافزون در جهان است. مسئله ی اساسی در بررسی نابرابری های جهانی، تلاش برای تحت کنترل در آوردن روند یکپارچگی جهانی و هدایت آن به سمت نیازهای بشر است. این کار را می توان و باید انجام داد (گیدنز، ۱۳۷۹: ۴۰).

همانگونه که مشاهده می شود حتی مخالفانی مانند قرضاوی و محمد قطب و نیز آن دسته از اعضای جماعت دعوت و اصلاح ایران که دارای رویکرد ایدئولوژیک و مبتنی بر تخصم بین اسلام و صهیونیسم و شرق و غرب هستند و با «جهانی شدن» به مخالفت می پردازند، خود ناخواسته و نادانسته، هر روز و هر ساعت به «جهانی کردن» یاری می رسانند.

۵-۱-۸ جماعت دعوت و اصلاح ایران و شکست اسلام سیاسی

جماعت دعوت و اصلاح ایران همانند جریان جهانی اخوان المسلمین تدریجاً در حال نزدیک شدن به احزاب و جریانات سکولار است و در واقع تفاوت هایش با این جریانات تا حدودی در حال کمرنگ شدن است. جریانات اسلام گرایی عمدتاً در دسترسی به اهداف بلندپروازانه اولیه خود موفقیت چندانی کسب نکردند و از اتوپیا و مدینه فاضله سالهای گذشته خود فاصله گرفته اند. این جریانات که در ابتدا همگی خود را در سطح فراملی و در عرصه تمام امت اسلامی معرفی می کردند، با گذر زمان محکوم منطق دولت - ملت شدند و فعالیت های خود را به سطح ملی فروکاستند. حال آنکه برای مثال یکی از اهداف اساسی تشکیلات اخوان المسلمین در آغاز، تجدید حیات خلافت اسلامی بود که در برگیرنده تمام اقوام و ملیت های مسلمان باشد. آنها به تشکیل یک حکومت جهانی اسلامی به عنوان غایت می اندیشیدند. اما اکنون به نظر می رسد که اخوانی ها آن بلند پروازیهای سالهای دور را تا حدودی فرونهاده اند و بیشتر به سازمانها و نهادهای ملی تبدیل شده اند.

این وضعیت در مورد تشکیلات اخوان المسلمین در کشورهای مختلف به چشم می خورد. برای مثال در زمان حمله بوش (پدر) به عراق در دهه ۹۰، شاخه های مختلف اخوان المسلمین مواضعشان بر مبنای موقعیت استراتژی کشورهاشان بود (بخش کویتی اخوان دعوت به لشکرکشی آمریکا را حمایت کردند در حالی که بخش اردنی اخوان آن را محکوم کردند). بنابراین مشاهده می شود که ترجیح منافع ملت بر امت نزد اسلامگرایان اخوانی به یک واقعیت تبدیل شده است. حال آنکه اخوانی ها معتقد بودند مرزهای اسلام عقیدتی است و نه جغرافیایی و در صورت مورد هجوم واقع شدن ملت اسلامی توسط بیگانگان دفاع از آن ملت مورد هجوم واقع شده بر تمامی مسلمانان در تمامی کشورها واجب است.

"مرزهای «دولت-ملت های» مستقل، در تعیین هویت، رهبری و حوزه فعالیت های جنبش های اسلامی معاصر، بسیار تعیین کننده هستند. حتی زمانی که گستره جنبش از مرزهای ملی نیز گذر می کند... جنبش های فعال فراملی نمود و دامنه توسل بسیار محدودی داشته اند" (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۰: ۲۷).

اولیویه روآ به بیان این نکته می پردازد که اسلام گرایی تا امروز نتوانسته وضع استراتژی منطقه ای موجود را تغییر دهد، وضعی که نتیجه استراتژی دولت است، نه نتیجه ضرورت ایدئولوژیها و حرکت هایی که از مرز دولت ها فراتر می رود. به عبارت دیگر اسلام گرایی نتوانسته از چهارچوب و منطق دولت ها فراتر رود (روآ، ۱۳۷۸: ۱۱۷).

علاوه بر آنکه بسیاری از جریانهای اسلام گرایی منطق دولت - ملت را پذیرفته اند و از ادعاهای فراملی خود دست کشیده اند، نکته دیگری که در فعالیت های آنان مشاهده می شود این است که آنها تدریجاً در حال نزدیک شدن به مواضع احزاب و جریانات سکولار هستند. برای مثال اخوان المسلمین در گذشته همواره به دلیل اینکه رؤسای جمهور سکولار مصر - انور سادات و حسنی مبارک - اسرائیل را به رسمیت شناخته بودند و در مقابل آنها اعلام جهاد نمی کردند و بر سر قضیه فلسطین با آنها مصالحه و مماشات کرده بودند، از آنها مشروعیت زدایی کرده و به مخالفت های وسیع با آنان دست می زدند و برای مثال پذیرفتن قرارداد کمپ دیوید از طرف انور سادات را خیانت به آرمانهای فلسطین و جهان اسلام می دانستند. اما اکنون که محمد مرسى - کاندیدای مورد حمایت اخوان المسلمین - به ریاست جمهوری رسیده است، عملاً کمپ دیوید را به رسمیت شناخته و تلاشی برای لغو این قرارداد نکرده است. همچنین بر سر راه دسترسی مبارزان فلسطینی به سلاحهای مورد نیاز برای تداوم جنگ با اسرائیل عملاً ممانعت بوجود آورده است. در اینجا ما به وضوح مشاهده می کنیم که آن اخوان المسلمینی که در سالیان پیش با شور و حرارت، مجاهدین را به فلسطین می فرستاد و حتی در مقاطعی جمال عبدالناصر را نیز به دلیل ادامه ندادن جنگ با اسرائیل سرزنش و به خیانت متهم می کرد، اکنون از آن شور و حرارت اولیه فاصله گرفته است. سیاست های اخوان المسلمین در زمانی که خود حکومت را به دست گرفته است به شیوه حکمرانی انور سادات و حسنی مبارک شبیه تر

است تا آمال و آرزوهای نسل بنیانگذار اخوان. بنابراین به نظر می رسد که می توان در گذر زمان ترجیح منافع ملی بر منافع فراملی جهان اسلام را توسط اخوان المسلمین مشاهده کرد. جالب است که اکنون تدریجاً اخوان المسلمین در حال بازی کردن نقش پیشین حسنی مبارک است و سلفی های مصر نیز در حال بازی کردن نقش پیشین اخوان المسلمین.

روا می گوید که تقریباً تمام جنبش های بزرگ اسلامی، خشونت های سیاسی را کنار گذاشته اند، زمینه فعالیت آنان بیشتر به یک کشور خاص محدود شده و بیشتر از اینکه اسلامی باشند، ملی شده اند. ملی کردن و عادی شدن و ترجیح سیاست، همزمان با هم به پیش می روند (روا، ۱۳۸۷).

از نظر او این «ملی کردن» جنبش های اسلامی می تواند به علت در صحنه عمل و قدرت بودن باشد، زیرا به هنگام در قدرت بودن، به ناچار باید دولت ملی و فضای سیاسی آرامی را جست و جو کرد و این نتیجه عمل گرایی و واقعیت گرایی است. این عمل گرایی و واقعیت گرایی تقریباً در تمام جنبش های اسلامی مشاهده می شود. این واقع نگری همراه با جست و جوی فضای باز سیاسی و اتحادهای انتخاباتی و وارد بازیهای سیاسی در سطح ملی شدن، دو برابر می شود (روا، ۱۳۸۷).

از نظر روا قوی ساختن قدرت سیاسی موجب موفقیت پروسه و جریان ایدئولوژیک کردن جامعه نمی شود، بلکه برعکس این اسلام گرایان هستند که خود را عادی و مثل دیگران (بدون ویژگی تقدس آمیز بودن) می کنند. بنابراین عقیده به اختلاط و در هم آمیختن نظام سیاسی با نظام مذهبی منسوخ و بی اثر می شود. اسلام گرایان هنگامی که به حکومت می رسند محافظه کار می شوند.

آنها در پایان راهشان با پرسشی روبرو می شوند و آن هم در ارتباط با ارزش گذاری سیستمی است که در نهایت ایجاد شده و انطباق آن با ارزشهایی است که در ابتدا مد نظر اسلامگرایان بوده است. روا می پرسد که آیا اسلام گرایان در گذر قدرت سیاسی، ارزشهایی را که برای آن مبارزه کرده بودند از دست ندادند؟ از منظر دید اسلام گرایان که می خواستند نظم نوینی ایجاد کنند و در نتیجه آن چه را که با آنان نبود علیه خویش می پنداشتند، آیا جهان گرایی و شمولیت اسلام را از دست ندادند؟ (روا، ۱۳۸۷).

«آن چه در پشت پرده بحران اسلام گرایی وجود دارد، بازگشت به ایدئولوژیهای سابق (ناسیونالیسم عرب یا لائسیسم به شکل کمالیست) نیست که خود این ایدئولوژیها امروز در بحران به سر می برند، بلکه بحران در ایدئولوژی زدایی از شعارها و خطابه هاست. این طرف و آن طرف سخن از «جامعه مدنی» زدن و سنگینی مصالح و معادلات سیاسی، بیش از آن که آلترناتیو و جایگزینی در دست اسلام گرایان باشد نشانه ای از بحران پشت پرده میان آنان است» (روا، ۱۳۸۷).

اولیویه روا برای توضیح این وضعیت از اصطلاح «شکست اسلام سیاسی» (روا، ۱۳۷۸) استفاده می کند. البته این اصطلاح در مورد تمام فعالین اسلامی به کار نمی رود. خود روا نیز در کتاب بعدی خود -

«اسلام جهانی شده» - به ظهور نو بنیاد گرایان مخالف جهان مدرن و دستاوردهایش، پس و ناشی از شکست پروژه اسلامگرایان اشاره می کند.

اسلامگرایان اخوانی قطعاً در چارچوب بحث «فقه ضرورت و مصلحت» که به معنای موازنه میان مفسده و مصلحت است و نیز در چارچوب «اصل استطاعت» برای تغییر سیاست هایشان توجیه شرعی می آورند. البته در جهان سیاست، احزاب و جنبشها را بیشتر بر اساس آنچه در عمل آفریده اند و انجام داده اند مورد بررسی قرار می دهند نه آنچه که می اندیشند یا به عنوان مانیفست فکری و عملی خود به مردم ابلاغ می کنند. آنچه در عمل مشهود است این است که به تدریج تفاوت اخوان المسلمین با احزاب سکولار در گذر زمان بیش از پیش کمرنگ تر می شود و این نکته از زمان حسن البنا و سید قطب تا کنون به وضوح قابل مشاهده است. اجتهادهای اسلام گرایان اخوانی بر حسب وضعیت زمان و مکان، هرچه بیشتر به موضعگیری سایر احزاب و سازمانهای غیر اسلامی و یا غیر دینی و سکولار نزدیک می شود. تجربه اخوان المسلمین از زمان البنا تا کنون این نکته را به وضوح نشان می دهد. دیدگاههای سیاسی - اجتماعی کسانی مانند قرضاوی و یا غنوشی (به خصوص غنوشی) شباهت بسیار با مواضع احزاب غیر اسلامی و سکولار دارد و در واقع اثر پذیری از جهان سکولار در آن مشهود است. هرچند که آنها به منابع قرآن و حدیث رجوع می کنند و آن را از نو تفسیر می کنند، اما همین نحوه خوانش متن آنها متأثر از شرایط پیرامونی ای است که آنها را احاطه کرده است.

اخوان المسلمین مانند بسیاری از دیگر جریانات اسلامگرایی، در زمان تأسیس، خواستش آن بود که به سیاست رنگ الهی و دینی زند، اما آنچه در گذر این هشتاد سال رخ نموده این است که لزوم حفظ موقعیت سیاسی باعث شده است که سیاست برای اخوان المسلمین در اولویت قرار بگیرد و در واقع آنچه رخ داد این بود که سیاست الهی به الهیات سیاسی تبدیل شد که خود می تواند به مثابه قدمی در راه سکولار شدن باشد.

«در حدود نیم قرن پس از سید جمال الدین اسدآبادی و تحولات ناشی از دو جنگ جهانی، به نظر می رسد که باید مکتبی بوجود آید که افکار این دو مصلح رسید جمال و محمد عبده را تکمیل کرده، برای مسائل جدید دنیای اسلام پاسخی بیابد. به نظر می رسد اخوان المسلمین موجد آن مکتب باشد. ولی درگیری با مسائل سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، آنان را از تأکید بر روی مذهب برکنار داشت و دین را در مرتبه دوم اهمیت آنان قرار داد» (حسینی، ۱۳۸۷: ۱۸۵).

جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز از این وضعیت کلی مستثنی نمی باشد. این سازمان از سالیان اولیه تأسیس خود تا کنون تغییرات زیادی را در رویکردهای سیاسی - اجتماعی خود شاهد بوده است. در دوره ای که اخوانی های ایران به صورت مخفیانه عمل می کردند تحت نام «اخوان المسلمین» به فعالیت می پرداختند. در آن دوره مخالفت های صریح آنها با حکومت مرکزی در سالهای اولیه انقلاب به خاطر دفاع از

حقوق اهل سنت ایران موجب برخورد حکومت با آنها و دستگیری برخی از فعالین اخوانی شد. ناصر سبحانی به عنوان شخصیت مرکزی اخوان المسلمین ایران و کسی که در بیان مخالفت با حکومت مرکزی و سیاست هایش بی پروا و صریح اللهجه بود نیز توسط حکومت اعدام شد. این گونه زد و خوردها و ضرباتی که بر اخوان ایرانی وارد آمد موجب برخی بازنگری ها در رویکردهای اخوانی ها شد و آنها را به تعدیل در اقداماتشان واداشت. بنابراین آنها تصمیم گرفتند که فعالیت خود را علنی کرده و با اجازه حکومت به فعالیت بپردازند. در دوره فعالیت علنی، آنها نام اخوان المسلمین را که تداعی گر اخوان المسلمین مصر است را حذف و نام «جماعت دعوت و اصلاح ایران» را برای خود برگزیدند تا برای دولت ایجاد حساسیت نکنند. ضمن اینکه آنها به حکومت جمهوری اسلامی تضمین دادند که رابطه ای ارگانیک و تشکیلاتی با «تنظیمات عالمی» اخوان المسلمین که تشکیلاتی جهانی و مرکب از جریانات اخوانی تمام کشورهاست نخواهند داشت. علاوه بر آن در مرامنامه و اساسنامه اشان نیز بیان کردند که جماعت در چارچوب مرزهای سرزمینی ایران فعالیت می کند و تابع قوانین اساسی جمهوری اسلامی ایران می باشد. در عمل هم آنچه مشاهده می شود این است که جماعت دعوت و اصلاح ایران منطق دولت - ملت ایران را پذیرفته و در چارچوب قوانین آن به فعالیت می پردازد.

همچنین همانگونه که قبلاً بیان کردیم موقعیت خاص کردستان باعث شده است تا جماعت دعوت و اصلاح برای اثبات میهن دوستی خود سعی کند که اقداماتی ولو اندک برای نشان دادن حسن نیت خود در زمینه مسائل قومی و ملی به خصوص در مورد کردها نشان دهد تا از انتقاد اشخاص و جریانات سکولار در کردستان در امان باشد. حتی برخی از پاسخگویان در مصاحبه هایشان بیان می کردند که آنقدر که اسلامگرایان و از جمله جماعت دعوت و اصلاح ایران به منافع و حقوق کردها خدمت کرده و در راه آن تلاش کرده اند سایر احزاب و گروههای سکولار ناسیونالیست خدمت نکرده اند. همچنین همانگونه که دیدیم برخی از پاسخگویان حتی معتقد بودند که نه تنها تشکیل حکومت اسلامی لزومی ندارد بلکه حتی یک جامعه اسلامی، غیر مسلمانان نیز می توانند رهبری حکومت را در دست داشته باشند (نکته ای که حتی غنوشی و قرضاوی نیز آن را مجاز نمی دانستند). این موارد نشان می دهد که جماعت دعوت و اصلاح ایران ضمن اینکه منطق دولت ملی ایران را پذیرفته و ادعاهای فراملی و فرا سرزمینی ندارد بلکه برای باقی ماندن در میدان فعالیت های سیاسی - اجتماعی در چارچوب ایران نیز دست به نوعی مصالحه نا نوشته با جریانات سکولار زده است و در واقع الزامات میدان سیاست رایج و غالب را پذیرفته است. البته دفاع جماعت از حقوق اقلیتهای قومی و ملی بر خلاف سایر احزاب و جریانات سکولار، در محدوده تعیین شده قوانین جمهوری اسلامی است و از خط قرمزها عبور نمی کند. بنابراین جماعت دعوت و اصلاح ایران هم از سوی دولت و هم از سوی احزاب و جریانات سکولار ناسیونالیست مجبور به بازنگری و تغییر جهت گریهایش

شده است که البته به نظر می رسد وزن حکومت جمهوری اسلامی در این تغییر جهت گیری بیش از سایر احزاب و جریانات دیگر بوده است. می توان گفت که جهت گیریها و سیاست های جماعت دعوت و اصلاح ایران بیش از آن که از ایدئولوژی خاص خودش ناشی شود تابع هنجارها و قواعد حاکمیت جمهوری اسلامی است. بنابراین همانگونه که مشاهده می شود برای جماعت دعوت و اصلاح ایران، «سیاست» نسبت به «ایدئولوژی» از اولویت برخوردار است. قضاوت ارزشی در مورد این چنین رویه ای که گروههای اسلامگرا در پیش گرفته اند (دست از ادعاهای فراملی سالیان گذشته بر داشتن و در چارچوب ملی فعالیت کردن و همچنین مصالحه با جریانات سکولار و تا حدودی از در آشتی با آنها بر آمدن و قواعد میدان سیاست را برای باقی ماندن در آن پذیرفتن) در حیطه تمرکز این پژوهش نمی باشد. آنچه ما در پی اش بودیم صرفاً به دست دادن تصویری عینی از واقعیت بود تا وضعیت اسلامگرایی اخوان المسلمین و جماعت دعوت و اصلاح ایران از این لحاظ روشن تر شود. قضاوت در مورد نکات مثبت و منفی این نوع تغییرهای تاکتیکی و بعضاً استراتژیک در جهت گیری های اسلامگرایان اخوانی را به سایر علاقه مندان و محققان واگذار می کنیم.

۵-۲ جمع بندی

جماعت دعوت و اصلاح ایران، سازمانی است با اندیشه اخوانی که در حدود ۱۶ استان کشور به فعالیت مشغول است. الگوهای فکری اصلی این سازمان همان شخصیت های مشهور اخوانی هستند. کسانی چون حسن البنا، محمد قطب، محمد غزالی، یوسف قرضاوی، راشد الغنوشی، سید قطب و...

این سازمان را به طور کلی همانند خود اخوان المسلمین مادر می توان جزو جریان اسلام گرایی میانه رو نامید. آنها خود را از اسلام گرایان رادیکال تفکیک می کنند و به نفی خشونت می پردازند. اگرچه خود اخوان المسلمین در مقاطعی از تاریخ پر فراز و نشیب اش، به خصوص در سالیان اول فعالیت اش، دست به اعمال خشونت آمیز و ترور و بمب گذاری نیز زده است اما به طور کلی می توان گفت که این نهضت جهانی بیشتر سعی بر حرکت میانه روانه و متعادل داشته است تا دست زدن به فعالیت های خشونت آمیز تخریبی.

در تحقیق حاضر که بر روی جماعت دعوت و اصلاح ایران انجام گرفت از روش گراند تئوری استفاده شد و در آن تکنیک مصاحبه ی نیمه ساخت یافته به کار برده شد. به این صورت که با ۱۰ نفر از رهبران اصلی این سازمان در چهار استان کردستان، آذربایجان غربی، کرمانشاه و تهران مصاحبه ی نیمه ساخت یافته به عمل آمد. مصاحبه شوندگان از شهرهای سقز، بوکان، مهاباد، روانسر، کرمانشاه و تهران انتخاب شده بودند. نتایج تحقیق نشان داد که جماعت دعوت و اصلاح ایران که میراث دار یک تفکر اخوانی

است، سعی دارد که خود را از جرگه اسلام گرایان میانه رو نشان دهد و چندان بر اعلام خصومت با غرب و مدرنیته و... تأکید ندارد. با توجه به دیدگاههای نسبتاً گشوده و پذیرنده نسبت به دستاوردهای فکری و عملی جهان جدید توسط این جریان، می توان آن را یک جریان نوگرا دانست. این نوگرایی خود را در همان مواردی نشان می دهد که نوگرایی اخوان عرب نیز خود را نشان داده است. به خصوص در زمینه سیاست، حقوق زن و نیز پذیرش زندگی تکنیکی و رفاهی جدید. بنابراین می توان بر اساس کدگذاری باز از داده های حاصل از مصاحبه ها مفاهیم استخراج شده را به سه مقوله اصلی تقلیل داد. این سه مقوله عبارتند از: «**نوگرایی سیاسی**»، «**نواندیشی نسبت به حقوق زنان**» و «**استقبال از دستاوردهای دنیای مدرن**». این سه وجه نوگرایی در میان تمام اعضای جماعت دعوت و اصلاح ایران که با آنها مصاحبه به عمل آمد مشترک است. در مرحله کدگذاری گزینشی به استخراج مفهوم مرکزی پرداختیم که عبارت است از «**نوگرایی فراگیر**» که به خوبی می تواند تمام مفاهیم و مقولات مشترک استخراج شده را پوشش دهد. سپس با توجه به تفاوت بین پاسخگویان در پاسخ به برخی از پرسشها به کدگذاری موضوعی داده ها نیز پرداختیم تا تصویری از تفاوت های بین پاسخگویان در زمینه موارد مورد اختلاف نیز به دست دهیم. بر اساس کدگذاری موضوعی داده ها، پاسخگویان به سه تیپ «**نوگرای سنتی**»، «**نوگرای میانه رو**» و «**نوگرای نوگرا**» طبقه بندی شدند. اگرچه تمام اعضای رهبری جماعت دعوت و اصلاح که با آنها مصاحبه به عمل آمد در صفت «نوگرایی» با هم اشتراک دارند، اما نسبت و درجه این نوگرایی در بین پاسخگویان متفاوت است و همین عاملی برای تیپولوژی پاسخگویان شد.

در بحث از مشترکات، ابتدا بحث نوگرایی سیاسی مطرح است که به طور کلی جریانات میانه رو اسلامی و بالانحص اخوان المسلمین سعی دارند چنین چهره ای را از خود به جهان اسلام و غیر اسلام نشان دهند. این نوگرایی در مواردی خود را نشان می دهد که نزد بعضی از دیگر گروه های اسلامی به مثابه کفر و شرک آشکار و مستقیم است. برای مثال در زمینه پذیرش دموکراسی و رأی اکثریت که نزد گروه های رادیکال اسلامی به مثابه طاغوت و پذیرش رأی غیر خدا و در واقع شرک محسوب می شود. و یا در زمینه حقوق سیاسی اقلیت های دینی مانند مسیحیان و یهودیان و نیز اقلیت هایی که هیچ نوع باور دینی خاصی ندارند مانند مارکسیست ها. اعضای جماعت معتقدند که اسلام حقوق آنها را نیز تضمین می کند. تمامی اعضای جماعت دعوت و اصلاح ایران که با آنها مصاحبه به عمل آمد بر سر حق این اقلیت های دینی و غیر دینی برای تشکیل حزب، وکالت در مجلس و وزارت در حکومت اسلامی هم عقیده اند. منتهی تفاوت نظرهایشان از این مرحله به بعد خود نمایی میکند. یعنی بر سر بحث رهبری جامعه اسلامی. از اینجا به بعد است که می توان به تفاوت دیدگاه های پاسخگویان بر اساس قرار گرفتن در هر کدام از تیپ هایی که محقق

مشخص کرده است پرداخت. برای مثال تیپ نوگرایی سستی با ریاست جمهوری یا رهبری غیر مسلمانان در یک جامعه اسلامی مخالف است، در حالی که تیپ نوگرایی نوگرا هیچ مشکلی در این قضیه نمی بیند. جالب آن است که آنهایی که با حقوق اقلیت های غیر دینی مانند مارکسیست ها برای ریاست جمهوری مخالفند، همانهایی هستند که با حقوق اقلیت های دینی هم برای ریاست جمهوری مخالفند.

از لحاظ حقوق زن نیز افت و خیز ها و تفاوت هایی را شاهدیم. از یک طرف باید جماعت دعوت و اصلاح را به طور کلی از لحاظ دیدگاهی که نسبت به مسئله حقوق زن و بالاخص حقوق سیاسی او اختیار می کند یک جریان نسبتاً نوگرا یا نو اندیش دانست. این کار البته با در نظر گرفتن زمینه و زمانه ای که جماعت دعوت و اصلاح در آن به فعالیت مشغول است بهتر قابل درک است. برای مثال برخی گروه های رادیکال اسلامی به حقوق سیاسی زن از جمله وکالت در مجلس، وزارت در حکومت و یا اصولاً خروج او از خانه مگر در صورت نیاز، اعتقادی ندارند و آن را تقبیح میکنند. اما اعضای جماعت بر سر حقوق سیاسی زن تا سطح وزارت هم عقیده اند. از این جا به بعد و بر سر حق رهبری زن باز تفاوت ها خود نمایی می کند. برای مثال برخی از پاسخگویان تیپ نوگرایی سستی با رهبری یا ریاست جمهوری زنان در یک حکومت اسلامی مخالفند. اما تیپ نوگرایی میانه رو و نیز تیپ نوگرایی نوگرا به طور کلی هیچ اشکالی در رهبری یا ریاست جمهوری زنان نمی بینند.

در زمینه استفاده از دستاوردهای دنیای مدرن یک نوع همگونی و توافق بین تمام اعضای جماعت دعوت و اصلاح مشاهده می شود و از این لحاظ تیپولوژی سه گانه نوگرایی سستی، نوگرایی میانه رو و نوگرایی نوگرا نسبت به این مسئله خنثی است. برای مثال همه آنها نظر مثبتی نسبت به استفاده از ماهواره دارند و آن را ابزار مفیدی برای باخبر شدن از امور جهان می دانند. هشت نفر از آنها در خانه خود ماهواره داشتند. یک نفر در اداره ماهواره داشت و یک نفر نیز قبلاً ماهواره داشت ولی در زمان انجام مصاحبه به دلایلی از آن استفاده نمی کرد هرچند که همچنان نظر مثبتی نسبت به ماهواره داشت. در خانه و محیط زندگی خصوصی اکثر آنها به راحتی می توان مبل، لپ تاب، مایکروفر، دستگاه آبمیوه گیری، اتومبیل شخصی، تلویزیون ال سی دی و... را مشاهده کرد. تمامی آنها بخشی از وقت خود را به استفاده از اینترنت اختصاص می دادند ضمن اینکه ۸ نفر از آنها نیز از شبکه های جدید اجتماعی از جمله فیس بوک استفاده می کردند. آنها همگی بر این قول اتفاق نظر دارند که زندگی مرفه و تمتع بردن از دستاوردهای دنیا، هیچ منافاتی با مفهوم قناعت ندارد و در واقع قناعت بد فهمیده شده است.

در زمینه دفاع از حقوق اقلیت های قومی و ملی نیز بین آنها یک نوع یک دستی نسبی مشاهده می شود. همگی آنها عقیده دارند که دفاع از حقوق قومی و ملی یک نوع وظیفه شرعی است که بر دوش هر مسلمانی قرار دارد. برخی از پاسخگویان دیدگاههای نسبتاً رادیکالی در این زمینه ابراز می کردند. این نوع پاسخگویی

برای رهبران سازمانی که همواره متهم به بی توجهی به ستم ملی و فدا کردن اندیشه ملت در پای مفهوم امت بوده اند، در جای خود جالب توجه است.

در زمینه علوم انسانی اسلامی نیز بین پاسخگویان تفاوت وجود دارد. دفاع از ایجاد یک نوع علوم انسانی اسلامی در برخی از پاسخگویان تیپ فکری نوگرایی سنتی مشاهده می شود، برخی دیگر از پاسخگویان این تیپ نیز البته تأکیدی بر ایجاد علوم انسانی اسلامی ندارند. پاسخگویان تیپ نوگرایی میانه رو نیز اگرچه گونه ای وام گیری علم و دین از همدیگر را ممکن می دانند اما در مجموع چندان ضرورتی برای ایجاد علوم انسانی اسلامی نمی بینند. تیپ نوگرایی نوگرا هم اصولاً اعتقادی به علوم انسانی اسلامی و تفکیک بین علوم از لحاظ اسلامی یا غیر اسلامی بودن ندارد.

همچنین بر اساس یافته های حاصل از مصاحبه ها و دیگر داده های گردآوری شده در حین انجام تحقیق مشخص گشت که پایگاه اجتماعی اصلی جماعت دعوت و اصلاح ایران، طبقه متوسط شهری است. این نتیجه گیری را هم بررسی موقعیت اجتماعی رهبران جماعت تأیید می کند، هم بررسی پایگاه اجتماعی اکثر هواداران و فعالین جماعت در مناطق مختلف و هم دغدغه های اصلی جماعت دعوت و اصلاح که در سخنرانی ها و مکتوباتشان متجلی است که نشان از آن دارد که دغدغه های اصلی جماعت، دغدغه های زنان و مردان طبقه متوسط شهری است. اموری از قبیل آزادی، حقوق بشر، نوگرایی، جامعه مدنی، پرهیز از خشونت و... از این قبیل اند.

همچنین ذکر این نکته ضروری است که «نوگرایی» جماعت دعوت و اصلاح ایران را نمی توان به طور مطلق و در خلأ و بدون در نظر گرفتن زمینه و زمانه ای که جماعت در آن به فعالیت و تبلیغ مشغول است مطرح کرد. آن ویژگیهایی را که ما «نوگرایی فراگیر» جماعت دعوت و اصلاح نامیده ایم، در مقایسه با سایر گروههای اسلامی رادیکال قابل فهم است و نه به طور کلی و مطلق. به طور کلی جماعت دعوت و اصلاح ایران یک گروه بنیادگرای میانه رو اسلامی است که دارای اندیشه سلفی (به معنای عام این واژه) است. آنها نیز مانند سایر گروههای سلفی بر بازگشت به قرآن، سنت و سیره سلف صالح تأکید دارند. منتهی آنها بر خلاف بنیاد گرایان و نئوبنیاد گرایان رادیکال که با دستاوردهای جهان مدرن از جمله جامعه مدنی، دموکراسی پارلمانی و... مشکل دارند، با روی بازتری به استقبال مدرنیته آمده اند و تا حدودی نیز نیرویی پیش برنده در جهت مدرنیزاسیون جامعه به حساب می آیند. به همین خاطر ما بنیادگرایی میانه روانه جماعت دعوت و اصلاح را در مقایسه با بنیادگرایی رادیکال، با صفت «نوگرا» مشخص کرده ایم.

همچنین بر اساس آنچه از مطالعات ما به دست آمد، تز «شکست اسلام سیاسی» که اولیویه روآ برای توصیف جریانات اسلام گرایی به کار برده، در مورد جماعت دعوت و اصلاح ایران نیز صدق می کند. این جماعت در روند فراز و فرودهایش و پس از روی آوردن به فعالیت علنی، هم قواعد و قوانین و حاکمیت

جمهوری اسلامی ایران را پذیرفت، هم اسم خود را از «اخوان المسلمین» به «جماعت دعوت و اصلاح ایران» تغییر داد و هم به نوعی مصالحه نانوشته و غیر رسمی و یا حداقل سکوت در مقابل جریانات سکولار در داخل ایران و به خصوص احزاب سکولار ناسیونالیست کرد دست زده است. بنابراین اکنون بیشتر به عنوان یک سازمان ملی فعالیت می کند و حتی تا آنجا که خود ادعا می کند، رابطه ای ارگانیک و سازمان یافته با تشکیلات بین المللی اخوان المسلمین که مرکب از جریانات اخوانی تمام کشورهاست ندارد. جماعت در جهت پذیرفته شدن توسط مردم کردستان و احزاب سکولار ناسیونالیست، سعی بر آن دارد که تا حدودی مدافع و حامی حقوق اقلیتهای قومی و ملی ایران به خصوص کردها باشد. هر چند که در این دفاع و حمایت خود نیز از قواعد و قوانین جمهوری اسلامی تخطی نمی کند و خط قرمزهای حاکمیت را زیر پا نمی گذارد.

همچنین لازم به ذکر است که این تصور که جماعت دعوت و اصلاح ایران گروهی با دیدگاههای یکپارچه و یکدست است، تصور رایج ولی غلطی است. در سطح رهبری جماعت دعوت و اصلاح ایران همانگونه که ما در این پایان نامه سعی کرده ایم نشان دهیم اگرچه یکسری دیدگاههای پایه وجود دارد که به نوعی مخرج مشترک تمام رهبران جماعت است، اما در بسیاری از موارد بین افراد گوناگون حتی در سطح رهبری تفاوتهای قابل ملاحظه ای مشاهده می شود. بنابراین عمل محقق برای ارائه یک تیپولوژی سه گانه از رهبران جماعت قابل توجیه است. تفاوتها در برخی موارد بسیار حاد است. برای مثال افراد حاضر در تیپ نوگرای سنتی معتقد به تشکیل حکومت اسلامی با استناد به شرع و مبانی قرآنی و سنت پیامبر هستند، در حالی که تیپ نوگرای نوگرا اصولاً باوری به تشکیل حکومت اسلامی ندارد و بیشتر به یک نوع حکومت مدنی دموکراتیک که مبتنی بر حقوق برابر صاحبان دیدگاههای متفاوت باشد می اندیشد. از نظر این تیپ فکری که البته در اقلیت به سر می برند و کم ترین جمعیت را در جماعت دعوت و اصلاح ایران دارا می باشند، دموکراتیک بودن حکومت از اسلامی بودن یا نبودن آن مهم تر است. این تیپ فکری بر خلاف تیپ نوگرای سنتی و نیز نوگرای میانه رو در پاسخ به بسیاری از سؤالات نزدیکی بسیاری به طرفداران دیدگاههای سکولار دارد تا آنجا که در برخی موارد تفکیک نهادن بین دیدگاههای سکولارها و این دسته از افراد متسبب به اندیشه اخوان دشوار می باشد.

در نهایت باید خاطر نشان کرد که آنچه در این پایان نامه بررسی و ارائه شد بیشتر مبتنی بر مطالعه جماعت دعوت و اصلاح ایران در مناطق غربی و عمدتاً کردنشین کشور بود. اگرچه کردها اکثریت اعضای جماعت را تشکیل می دهند (چیزی حدود ۵۰٪ اعضای جماعت) اما با این وجود باید در نظر داشت که اعضا و هواداران جماعت منحصر به مناطق کرد نشین نمی باشند بلکه در سایر مناطق کشو از جمله در استان گلستان، فارس، سیستان و... نیز حضور دارند. بنابراین احتمال برخی تفاوت ها در دیدگاههای اعضا، بسته

به اینکه از چه منطقه ای باشند وجود دارد. برای مثال می توان گفت آن دسته از اعضای جماعت که در مناطق جنوبی کشور هستند نسبت به مناطق کرد نشین از دیدگاههای فقهی و سیاسی سنتی تری پیروی می کنند. ضمن اینکه آنها به آن اندازه ای که کردهای عضو جماعت به مسائل سیاسی و قومی و ملی می پردازند، به سیاست بها نمی دهند. بلکه آنها توجه خود را بیشتر به مسائل مذهبی صرف معطوف می کنند. البته باید این نکته را نیز در داشت که این تفاوت ها محدوده مشخصی دارد و منجر به قطبی شدن دیدگاهها بر اساس تعلق به مناطق جغرافیایی مختلف کشور نمی شود. بلکه اعضای جماعت در هر منطقه ای از کشور که باشند از یک سری اصول و آرمانهای بنیادی مشترک پیروی می کنند (که نمونه آن در جزوه رویکردها و راهکارها آمده است) اگرچه میزانی از تفاوت دیدگاهها از نظر آنها محتمل و پذیرفته شده است. همانگونه که در سطح رهبری جماعت نیز این تفاوت دیدگاهها مشاهده می شد. به هر حال این پژوهش در صورت بررسی جماعت دعوت و اصلاح در مناطق دیگر کشور می توانست پربار تر باشد. اما ضیق وقت و سایر مشکلاتی که عملاً مانع از انجام این مهم شدند این فرصت را از محقق ستاند. محققان علاقه مند دیگر می توانند با مطالعه و بررسی جماعت دعوت و اصلاح ایران در دیگر مناطق کشور به تکمیل شدن این پروژه یاری برسانند تا ضمن روشن شدن شباهت ها و تفاوت های اعضای جماعت در مناطق مختلف، تصویر دقیق تری از اخوان ایرانی برای علاقه مندان و محققان حاصل آید.

منابع فارسی

- اسپوزیتو، جان (۱۳۹۱): «اسلام و جامعه مدنی در خاورمیانه»، جامعه مدنی و دموکراسی در خاورمیانه، گزیده و ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران، انتشارات فرهنگ جاوید
- اسپوزیتو، جان و وال، جان (۱۳۹۰): «اسلام و دموکراسی: میراث و زمینه جهانی»، جنبش های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی): ترجمه شجاع احمدوند، تهران، نشر نی
- اسپوزیتو، جان و وال، جان (۱۳۹۰): «دولت و اپوزیسیون در تاریخ اسلام»، جنبش های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی): ترجمه شجاع احمدوند، تهران، نشر نی
- استربرگ، ک.جی. (۱۳۸۴)، روشهای تحقیق کیفی در علوم اجتماعی، ترجمه ا- پوراحمد و ع- شماعی، یزد، دانشگاه یزد.
- استرواس، آنسلم و کوربین، جولیت (۱۳۸۷): اصول روش تحقیق کیفی، ترجمه ی بیوک محمدی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- آقایی، بهمن و صفوی، خسرو (۱۳۶۵): اخوان المسلمین: تاریخ پیدایش تحولات و فعالیتهای جنبش، تهران، انتشارات رسام
- بحرانی، مرتضی (۱۳۸۴): «محمد غزالی»، اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، جلد دوم، علی اکبر علیخانی و همکاران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- بحرانی، مرتضی (۱۳۸۴): «مصطفی سباعی»، اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، جلد دوم، علی اکبر علیخانی و همکاران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- بقالی، هاوژین (۱۳۹۰): بررسی سازوکارهای تأثیر گذار دین بر هویت اجتماعی کردها (مطالعه موردی: سلفیسم در کردستان)، دانشگاه الزهراء، دانشکده علوم اجتماعی و اقتصاد، پایان نامه کارشناسی ارشد
- بنا، حسن (۱۳۷۱): خاطرات زندگی حسن البنا، ترجمه ایرج کرمانی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- بنا، حسن (۱۳۸۸): پیام بیداری، ترجمه ی مصطفی اربابی، تهران، نشر احسان
- بیات، آصف (۱۳۹۱): سیاست های خیابانی: (جنبش تهی دستان در ایران)، ترجمه سید اسدالله نبوی چاشمی، تهران، انتشارات پردیس دانش

- بیل گیلهام، بیل (۱۳۸۵): مصاحبه پژوهشی، ترجمه ی محمود عبدالله زاده، تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی
- پوپر، کارل (۱۳۸۲): ناکجا آباد و خشونت، ترجمه رحمان افشاری، مجله کیان، شماره ۴۵، ۱۳۸۲
- پیرانی، عبد الرحمن (۱۳۸۴): مصاحبه با روزنامه الشرق الاوسط، سایت رسمی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تاریخ دسترسی ۱۳۹۱/۰۵/۱۰.
- <http://www.islahweb.org/node/۳۲۸۱>
- حریری، نجلا (۱۳۸۵): اصول و روش های پژوهش کیفی، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم تحقیقات
- حسینی، اسحق موسی (۱۳۸۷): اخوان المسلمین: بزرگترین جنبش اسلامی معاصر، ترجمه سید هادی خسرو شاهی، تهران، انتشارات اطلاعات
- خسرو، غلامرضا (۱۳۸۴): «محمد غزالی»، اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، جلد دوم، علی اکبر علیخانی و همکاران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- خسروشاهی، سید هادی (۱۳۹۰): بررسی نقش اخوان المسلمین در مصر، پایگاه اطلاع رسانی استاد سید هادی خسروشاهی، تاریخ دسترسی ۱۳۹۰/۱۲/۲۰.
- <http://www.khosroshahi.org/main/index.php?Page=definition&UID=251260>
- رزق، جابر (۱۳۸۴): دین و دولت در اندیشه شهید حسن البنا، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، تهران، انتشارات اطلاعات
- روآ، اولیویه (۱۳۷۸): تجربه اسلام سیاسی، ترجمه محسن مدیر شانه چی و حسین مطیعی امین، تهران، انتشارات بین المللی الهدی
- روآ، اولیویه (۱۳۸۷): اسلام جهانی شده، ترجمه حسن فرشتیان، قم، موسسه بوستان کتاب
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵): تفرج صنع، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط
- غزالی، محمد (۱۳۸۳): مبانی وحدت فکری، فقهی و فرهنگی مسلمانان، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران، نشر احسان
- غنوشی، راشد (۱۳۸۱): آزادی های عمومی در حکومت اسلامی، ترجمه حسین صابری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- غنوشی، راشد (۱۳۹۰): مصاحبه ...، سایت رسمی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تاریخ دسترسی ۱۳۹۱/۰۵/۱۰.

- فلیک، اووه (۱۳۸۸): درآمدی بر تحقیق کیفی، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی
- قادری، عبدالواحد (۱۳۸۹): تحولات فکری اخوان المسلمین (۲۰۰۰-۱۹۶۶)، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، پایان نامه کارشناسی ارشد
- قرضاوی، یوسف (۱۳۷۱): ورشکستگی لیبرالیسم و سوسیالیسم و جنایاتشان بر امت اسلام، ترجمه محمد تقی رهبر، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی
- قرضاوی، یوسف (۱۳۷۹): فقه سیاسی، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران، نشر احسان
- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۱): اخوان المسلمین، هفتاد سال دعوت، تربیت و جهاد، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران، نشر احسان
- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۲): اسلام و جهانی شدن، ترجمه موسی تیموری قلعه، تایباد، انتشارات سنت
- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۲): جهانی شدن و نظریه پایان تاریخ و برخورد تمدنها، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران، نشر احسان
- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۴): مصاحبه با رادیو بی بی سی عربی، سایت رسمی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تاریخ دسترسی ۱۳۹۱/۰۵/۱۰

- قطب، سید (۱۳۹۰): نشانه های راه، ترجمه محمود محمودی، تهران، نشر احسان
- قطب، محمد (۱۳۸۲): مسلمانان و مسئله جهانی شدن، ترجمه زاهد ویسی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیر کبیر
- قهرمان پور، عسگر (۱۳۹۰): اخوان المسلمین به مثابه یک جنبش انترناسیونالیستی، نشریه مهرنامه، شماره ۱۰
- کاستلز، ایمانول (۱۳۸۴): عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ، جلد دوم، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، انتشارات طرح نو
- کپل، ژیل (۱۳۷۵): پیامبر و فرعون، ترجمه حمید احمدی، تهران، انتشارات کیهان
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۹): جهان رها شده، ترجمه علی اصغر سعیدی و یوسف حاجی عبدالوهاب، تهران، انتشارات علم و ادب
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۱): جهانی شدن، نابرابری و دولت سرمایه گذار اجتماعی، ترجمه محمد رضا مهدی زاده، مجله آفتاب، شماره ۲۱، آذر ۱۳۸۱

- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۱): چشم انداز نظم جهانی، ترجمه محمد رضا جلایی پور، مجله آفتاب، شماره ۲۳، اسفند ۱۳۸۱
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۲): چشم انداز خانواده، ترجمه محمد رضا جلایی پور، مجله آفتاب، شماره ۲۹، مهر ۱۳۸۲
- محمود نژاد، حنیفه (۱۳۹۱): مصاحبه، سایت رسمی جماعت دعوت و اصلاح ایران، تاریخ دسترسی ۱۳۹۱/۰۵/۱۰.

<http://www.islahweb.org/content/2012/3/5375>

- مرادی، مجید (۱۳۸۴): «سید قطب»، اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، جلد دوم، علی اکبر علیخانی و همکاران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- مصلی، احمد (۱۳۹۱): «گفتمان های بنیادگرایی جدید در باب جامعه مدنی، کثرت گرایی و مردم سالاری»، جامعه مدنی و دموکراسی در خاورمیانه، گزیده و ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران، انتشارات فرهنگ جاوید
- موثقی، سید احمد (۱۳۸۵): مسائل جنبشهای اسلامی، نشریه زیربار، شماره ۶۱-۶۲، پاییز ۱۳۸۵
- میشل، ریچارد (۱۳۹۰): تاریخ جمعیت اخوان المسلمین از آغاز تا امروز، جلد اول، ترجمه سید هادی خسرو شاهی، تهران، انتشارات اطلاعات
- میشل، ریچارد (۱۳۹۰): تاریخ جمعیت اخوان المسلمین از آغاز تا امروز، جلد دوم، ترجمه سید هادی خسرو شاهی، تهران، انتشارات اطلاعات
- وثیق، شیدان (۱۳۸۴): لائسیته چیست؟ همراه با نقدی بر نظریه پردازی های ایرانی، تهران، نشر اختران
- وردانی، عبدالقادر (۱۳۹۰): روابط دولت مصر و اخوان المسلمین در دوران مبارک، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، پایان نامه کارشناسی ارشد
- یکن، فتحی و طنبور، رامز (۱۳۸۷): جهانی شدن و آینده جهان اسلام، ترجمه مولود مصطفایی، تهران، نشر احسان

منابع کردی

- حە مە سە عید، کامە ران (۲۰۰۳): فە نده میتالیزم، سلیمانی: چاپ خانە ی رە نە
- سپینداری، عبدالرحمن (۱۳۸۵): هە لویستی گروپی «ئێخوان ئە لموسلمین» بە رامبە ر بە دوزی کورد، وە رگیران لە عە رە بیە وە سە عید ریزووە ندی، گوفاری زریبار، شماره ی ۶۱-۶۲، پاییزی ۱۳۸۵
- سیوہ یلی، ئیدریس (۲۰۰۹): رەوتی ئیسلامی لە باشوری کوردستان ۱۹۹۱-۱۹۴۶، هە ولیر، بی جی
- کە ریمی، کاوہ (۱۳۸۵): «یە کگرتوی ئیسلامی» لە روانگە یە کی بیپە ر دە وە، گوفاری زریبار، شماره ی ۶۱-۶۲، پاییزی ۱۳۸۵
- مە ردوخی، ئیبراھیم (۱۳۸۵): دە و ر و میژوی رەوتە ئیسلامیە کانی کوردستان، گوفاری زریبار، ژمارە ی ۶۱-۶۲ پاییزی ۱۳۸۵

منابع لاتین

Lyncha.marc (2006): islam divided between salafi-jihad and the ikhwan, studies in conflict & terrorism, volume 29, issue 3 may 2006.

Abstract

This thesis is aimed to do sociological study on the “Call & Reform Organization of Iran”. “Call & Reform Organization of Iran” is a religious organization that is active in all Sunni and some Shia areas of Iran; its domain of activity expands to 16 provinces of the country. This group is influenced by Muslim Brotherhood’s thoughts and belief. Regarding to decades presence of Muslim Brotherhood in the Muslim world, especially in Arab countries, there are different studies on their presence in these countries; on the contrary, the Iranian Muslim Brotherhood has been neglected and ignored by researchers. Therefore the writer decided to do sociological research on this religious organization. In study process, using “Grounded Theory” and “semi- structured interview” to make sense sociological characteristics of the Congregation, 10 main leaders of the Congregation in four provinces of Kurdistan, Kermanshah, Western Azerbaijan and Tehran were interviewed. Findings of research indicated that the “Call & Reform Organization of Iran” is a modernist religious group which try to expand reform and modernism in different contexts. Concepts produced of encoded data collected by interviews are summarized in three categories of “Political modernism”, “intellectualism toward women” and “welcoming achievements of the modern world”. Finally, the three categories reduced to “Inclusive modernism” as a central concept. Because of different responses of interviewed leaders to some research questions, researcher had to encode data thematically to illustrate clearly differences and similarities between the leaders of the “Call & Reform Organization of Iran”. In result, in term of thematic encoding of data, a trinity typology of the leaders of the “Call & Reform Organization of Iran” presented; these include “Traditional Modernist”, “Moderate Modernist” and “Modern Modernist”.

According to research’s findings, social origin of the “Call & Reform Organization of Iran” is urban middle class.

Finally, the research’s findings indicated that Olivier Roy’s thesis on the “failure of Political Islam” is true about the “Call & Reform Organization of Iran”.

Keywords

Muslim Brotherhood, Call & Reform Organization of Iran, Grounded Theory, Inclusive Modernism, Traditional Modernist, Moderate Modernist, Modern Modernist, Failure of the Political Islam, Urban Middle class.



University of Tehran
Faculty of Social Sciences

Thesis title:

A Sociological Study of the "Call & Reform Organization of Iran".

Supervisor:

Dr.Sara Shari'ati Mazinani

By:

Mohsen Ebadi

Dissertation for the degree of Master of Social Science in the field of sociology

September 2012