

اسلام‌گرایی، پراگماتیسم و کنش سیاسی در مصر پس‌انقلابی سال‌های ۲۰۱۱-۲۰۱۴

علی اشرف نظری*
محمد صیادی**

چکیده

خیزش‌های مردمی سال ۲۰۱۱ در جهان عرب، اگرچه از تونس آغاز شد، اما در مصر بیشترین تأثیرها را گذاشت. این مسئله از یک سو به اهمیت این کشور در جهان عرب و خارمیانه بازمی‌گردد و از سوی دیگر، ناشی از شکاف‌های مختلفی است که ساختارهای سیاسی مصر را تحت تأثیر قرار داده است. منازعات سیاسی و درگیری‌های خیابانی در مصر حتی پس از سقوط حکومت

; (نویسنده مسئول) عضو هیئت علمی دانشگاه تهران (aashraf@ut.ac.ir)

; ; کارشناسی ارشد علوم سیاسی، گرایش اندیشه سیاسی، دانشگاه تهران

(msps71@yahoo.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۳/۴/۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۱۴

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دهم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۴، صص ۲۰۱-۲۳۴

حسنى مبارك و تثبيت انقلاب ۲۵ ژانويه ۲۰۱۱ اين کشور نیز پايان نيافته و عرصه سياسى مصر را مستعد منازعه، درگيرى و خشونت کرده است. با اين حال، آنچه پس از انقلاب مصر مورد توجه قرار گرفت، حضور اسلام گرايان در ساختارهاى قدرت بود. اگرچه اسلام سياسى در مصر، در مقاطعى از حکومت مبارك نیز امکان کنش سياسى يافته بود، اما حضور در قدرت به صورتى که علاوه بر پارلمان، در بردارنده قدرت اجرايى نیز باشد، مسئله متفاوتى بود که زمينه را برای تأثيرگذارى اسلام سياسى بر سرنوشت سياسى مردم اين کشور به نحوى که به همه روزنه هاى زندگى مصريان راه يابد، فراهم مى سازد.

پرسش اصلى مقاله اين است که ويژگى اصلى کنش سياسى اسلام گرايان مصر پس از انقلاب ۲۵ ژانويه چيست؟ فرضيه مقاله اين است که اسلام سياسى در مصر متأثر از تحولات و فرايندهاى سياسى اين کشور و ضرورت تثبيت قدرت سياسى در رويکردهاى خود به سوى «پراگماتيسم اسلامى» در حرکت است که با مفاهيمى مانند آزادى سياسى، فردگرایی، پارلمانتاریسم، پلورالیسم و دموکراسى پيوند مى خورد. در اين پژوهش تلاش خواهد شد با بررسى نحوه تعامل اسلام سياسى با «متن» و «زمينه سياسى» بروزيافته در تحولات اخير مصر، استدلال خود را روشن تر کنيم.

واژگان کلیدی: اسلام سياسى، متن، زمينه، تأويل، مقاومت، پراگماتيسم اسلامى

مقدمه

تحولات سیاسی-اجتماعی جدید در خاورمیانه و ظهور جنبش‌های جدید اجتماعی در کشورهای عربی یکی از مسائلی است که به‌طور جدی مورد توجه تحلیل‌گران قرار گرفته است. در این میان، تحولات سیاسی بروزیافته در مصر و قدرت‌گیری «اسلام‌گرایان»^۱ موجب شکل‌گیری بحث‌ها و مناظره‌های فکری گوناگونی شده است، زیرا در روند تحولات سیاسی، «اسلام سیاسی»^۲ بیش از پیش به عرصهٔ منازعات سیاسی بازگشت. پس از گذشت سال‌های طولانی از آغاز فرایند اسلام‌گرایی سیاسی، اخوان‌المسلمین وارد صحنهٔ سیاسی مصر شد، ضمن آنکه جریان سلفی نیز با کسب حدود ۲۵ درصد از کرسی‌های پارلمان این کشور توان تأثیرگذاری خود را نشان داد.

اسلام سیاسی در مصر صرفاً یک جریان سیاسی نیست، بلکه جریانی فکری-اجتماعی است که ریشه‌های عمیقی در سطوح مختلف جامعه این کشور دارد. در واقع، وضعیت کنونی اسلام‌گرایان در مصر، حکایت از مرکزیت یافتن اندیشه سیاسی اسلام‌گرایی دارد که حاملان سیاسی-اجتماعی آن در جنبش انقلابی مصر نقشی فراگیر داشتند. البته این مسئله فرایندی تاریخی را طی کرده است و باید در بستر روندی تحلیل شود که از زمان تأسیس اخوان‌المسلمین در سال ۱۹۲۸ تاکنون شکل گرفته است. اما آنچه مسئله را بغرنج‌تر می‌کند، این است که به‌رغم پیشینه قوی اسلام‌گرایی در مصر، ظرفیت‌های تئوریک و راهبردی این جریان چندان قدرتمند نبوده و تاکنون شاهد روندهایی بوده‌ایم که به‌واسطه آن فضای

1. Islamists
2. Political Islam

سیاسی مصر بیش از پیش متشنج شده است.

با اینکه اسلام‌گرایان، قدرت سیاسی را پس از انقلاب ۲۵ ژانویه ۲۰۱۱ به دست گرفتند، فرایندهایی را ایجاد کرده‌اند که اساساً می‌تواند آنها را از جایگاه حاملان یک اندیشه سیاسی خاص، به جایگاه یک نیروی سیاسی فاقد اندیشه سیاسی منسجم که صرفاً به کنش سیاسی بدون مبنای نظری می‌پردازد، تنزل دهد. توانایی یک نیروی سیاسی-اجتماعی برای ارائه یک اندیشه سیاسی منسجم به این معنا است که این نیروی سیاسی-اجتماعی تا چه میزان براساس آنچه برای آن به وجود آمده یا ادعای نمایندگی آن را دارد، عمل می‌کند و حتی چه تغییراتی در آن اندیشه ایجاد کرده است یا براساس کنشی که در عرصه سیاسی انجام می‌دهد، چه تغییراتی در اندیشه سیاسی آن ایجاد خواهد شد.

در این نگاه آنچه اهمیت می‌یابد تعامل یا تقابل آن نیرو با «متن»^۱ و «زمینه»^۲ است. در واقع، مسئله اصلی این نیست که اسلام سیاسی در مصر، از چه پیشینه تاریخی-سیاسی برخوردار است، بلکه برعکس آنچه اهمیت دارد، نحوه کنش سیاسی آن در شرایط کنونی با توجه به استلزامات عرصه سیاسی است که به نوبه خود به وضعیت جدیدی می‌انجامد که نه تنها اندیشه سیاسی پیشین را تغییر می‌دهد، بلکه مفاهیم جدیدی را وارد اندیشه سیاسی این جریان می‌سازد. در نتیجه متأثر از اقتضات و ضرورت‌های سیاسی، ادراکی از اسلام سیاسی به وجود می‌آید که به معنای گذر به مفصل‌بندی جدیدی برای گفتمان اسلام سیاسی در مصر است.

در این راستا، آنچه تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته، اسلام سیاسی جدیدی است که در مصر در حال شکل‌گیری است. این اسلام سیاسی که با آنچه پیش از به قدرت رسیدن اسلام‌گرایان بر اثر انقلاب ۲۵ ژانویه وجود داشت، متفاوت است، حاوی تغییراتی است که از نگاه مقاله حاضر، ویژگی اصلی آن پراگماتیسم سیاسی است. درک پراگماتیسم نهفته در شیوه عمل اسلام‌گرایان، با بهره‌گیری از استدلال‌های مبتنی بر شواهد سیاسی-اجتماعی موجود مصر امکان‌پذیر است. به نظر می‌رسد می‌توان از رهگذر شواهد موجود کنونی در عرصه سیاست و

1. Text

2. Context

حکومت مصر، به بررسی این دیدگاه پرداخت که اسلام‌گرایان، به‌رغم سابقه طولانی کنش سیاسی -چه در حوزه رسمی و چه در حوزه غیررسمی- از رویکردهایی بهره می‌گیرند که آنها را بیشتر به سمت نوعی چانه‌زنی مصلحت‌گرایانه با نیروهای اجتماعی سوق می‌دهد. از نقطه‌نظر دیدگاه حاضر، پس از انقلاب ۲۵ ژانویه، «پراگماتیسم اسلامی»^۱ ویژگی اصلی کنش سیاسی اسلام سیاسی در مصر است که روزبه‌روز نیز شواهد بیشتری از آن نمایان می‌شود. نقطه ثقل این‌گونه پراگماتیسم را ارجاعات فکری آن به اسلام سیاسی شکل می‌دهد. در مقاله حاضر، هدف از به‌کارگیری روش تحلیل گفتمان این است که چگونگی پیدایش، بسط و تحول اندیشه‌ها را به‌عنوان یک گفتمان که سازنده معانی و کنش‌های سیاسی است در مورد نحوه شکل‌گیری پراگماتیسم در گفتمان فکری اخوان المسلمین در مصر در سال‌های ۲۰۱۱ تا ۲۰۱۴ تبیین و تحلیل نماید؛ از این‌رو، آشنایی با رویکردهای اسلام سیاسی مصریان پس از انقلاب ۲۵ ژانویه، نیازمند ارائه تعریفی از اسلام سیاسی است که بتوان نحوه عمل پراگماتیسم را در چارچوب آن مشخص کرد. در ادامه تلاش خواهد شد ضمن تبیین دیدگاه‌های موجود درباره اسلام سیاسی، نشانگان شکل‌گیری پراگماتیسم اسلامی در مصر صورت‌بندی شود.

۱. ادبیات موجود درباره اسلام سیاسی

پژوهش‌های فراوانی درباره اسلام سیاسی به‌ویژه متأثر از انقلاب اسلامی ایران صورت گرفته است. این پژوهش‌ها بیشتر به تبیین شاخصه‌های اسلام سیاسی به‌مثابه گفتمانی حاصل از برخورد دنیای اسلام با غرب پرداخته و در پی یافتن نسبت اسلام سیاسی با مفاهیمی چون مدرنیته، رادیکالیسم، بنیادگرایی و سنت‌گرایی بوده‌اند. این نوشته‌ها به دنبال یافتن پاسخ برای چرایی ظهور اسلام سیاسی، دلایل متنوع و گاه متعارضی را برشمرده‌اند. شکست نخبگان غیرمذهبی سکولار، فقدان مشارکت سیاسی، بحران خرده‌بورژوازی، دلارهای نفتی، توسعه نابرابر و اثرات زوال فرهنگی از جمله دلایل ذکر شده هستند، اما به نظر می‌رسد تاکنون هیچ‌یک از عوامل مذکور نتوانسته‌اند همه جنبه‌های ظهور اسلام سیاسی را تبیین کنند.

با این وجود، نگاهی که بابی سعید در تحلیل اسلام سیاسی ارائه می‌دهد، قابل توجه است.

بابی سعید در کتاب «هراس بنیادین» (۱۳۷۹) همه این دلایل را معطوف به معضلات و مشکلات جوامع اسلامی می‌داند که نشان نمی‌دهند، چرا به جای اسلام سیاسی، لیبرالیسم یا سوسیالیسم برگزیده نشد. وی بحران در کمالیسم و ناتوانی آن در سرکوب مخالفان را ریشه اسلام سیاسی می‌داند. برخی از نویسندگان نیز اسلام سیاسی را از دیدگاهی هویت‌نگرانه بررسی کرده‌اند. چنین دیدگاهی آنچنان‌که در مقاله «غرب، هویت و اسلام سیاسی: تصورات و پنداشت‌های غرب از اسلام» نیز تأکید شده است، اسلام سیاسی را با توجه به «کارکرد»^۱ های هویت‌بخش آن تحلیل می‌کند. از این دیدگاه، اسلام سیاسی به‌مثابه گفتمانی تلقی می‌شود که با توجه به تقابل‌سازی‌های غرب‌ستیزانه آن و «غیریت»^۲ گفتمانی حاصل از برخورد با غرب صورت‌بندی می‌شود و بنابراین نسبت آن با بنیادگرایی، سنت‌گرایی، رادیکالیسم و افراط‌گرایی اهمیت می‌یابد. از این دیدگاه، اسلام سیاسی خصلتی تمدنی پیدا می‌کند (نظری، ۱۳۸۷).

به‌طور کلی، ادبیات علمی موجود در زمینه اسلام سیاسی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته نخست این پژوهش‌ها، اسلام سیاسی را به‌شکلی مستقل بررسی نکرده‌اند، بلکه در حین بررسی تاریخی جنبش‌های اسلامی خاورمیانه، به اسلام سیاسی پرداخته‌اند و تاریخ اسلام سیاسی را نه به‌مثابه یک اندیشه سیاسی، بلکه جزء فروع تاریخی خاورمیانه در نظر گرفته‌اند. این نوع از پژوهش‌ها، اسلام سیاسی را با بررسی جنبش‌های اسلامی معاصر گره زده‌اند و بنابراین در تبیین اسلام سیاسی، تاریخ را بر اندیشه، و عمل را بر نظر ترجیح داده‌اند. کتاب «پراکسیس (تعاطی) فعل سیاسی و اندیشه سیاسی در خاورمیانه» اثر حاتم قادری نمونه‌ای از این نوع آثار است (۱۳۸۶).

دسته دوم منابع، به بررسی اسلام سیاسی به‌عنوان نظامی از اندیشه سیاسی مرتبط با اسلام پرداخته‌اند که یادآور نوعی از بازگویی تاریخ عقاید سیاسی اسلامی

1. Function

2. Otherness

است. کتاب «اندیشه سیاسی در اسلام معاصر» (۱۳۶۲) یا «سیری در اندیشه سیاسی جهان عرب» از حمید عنایت (۱۳۷۶)، از این دست است.

نوع سوم از پژوهش‌های موجود درباره اسلام سیاسی، اسلام سیاسی را در «زمینه»^۱ رویارویی تمدنی میان جهان اسلام و جهان غرب مورد توجه قرار داده‌اند. در این راستا، اسلام سیاسی به مثابه پاسخی به تهدیدات تمدنی و تقابل‌سازی‌های جهان غرب تفسیر می‌شود. کتاب «تصورات اسلام از غرب و تصورات غرب از اسلام»^۲ اثر احمد مصلی^۳ (۲۰۰۳) و کتاب «رویارویی غرب معاصر با جهان اسلام» اثر ابراهیم متقی (۱۳۸۷) همین خط سیر را دنبال کرده‌اند.

در همین حال، برخلاف نویسندگان داخلی، «آینده اسلام سیاسی»^۴ از منظر غربی‌ها به اندازه‌ای اهمیت یافته است که تاکنون آثار قابل توجهی در این زمینه تألیف شده است. از جمله گراهام فولر^۵ به تألیف کتابی با همین نام پرداخته است (2003). اما کتاب فولر نیز کلیت جهان اسلام را مورد توجه قرار داده و فاقد روش پژوهشی آینده‌پژوهانه است و به نوعی بازتاب تجارب شخصی زندگی وی در جهان اسلام است و بنابراین به نحوه عمل اسلام سیاسی در مصر یا روندهای حاکم بر آن پرداخته است.

۲. روش‌شناسی پژوهش

روش گفتمان به عنوان براینند یک «چرخش استعلایی»^۶ در فلسفه غرب مبتنی بر تصویری ساختارگرایانه است که بیش از تمرکز بر فهم واقعیات، بر شرایط پیدایش و بسط آنها تأکید می‌کند. این روش در صدد فهم کنش‌های معنادار و آرمان‌های اجتماعی در زندگی سیاسی است و به تحلیل شیوه‌ای می‌پردازد که طی آن نظام‌های معنایی یا گفتمان‌ها، فهم مردم از نقش خود در جامعه را شکل می‌دهند و بر

-
1. Context
 2. Images OF Islam in the West and The West In the Islamic world
 3. Ahmad Mousalli
 4. The Future of Political Islam
 5. Graham E. Fuller
 6. Transcendental Point

فعالیت‌های سیاسی آنان تأثیر می‌گذارند (Torfing, 1999: 84). بر این اساس، روش تحلیل گفتمان، بحث اصلی خود را واکاوی زمینه‌های هویتی مستقر در جامعه از طریق فهم سازوکارهای چگونگی تثبیت «انگاره‌ها» و «معانی»^۱ بر پایه منطق درونی آن گفتمان می‌داند. در تحلیل گفتمان، هویت سیاسی واجد نشانه‌ها، رمزگان و کنش‌های نمادینی است که حاملان آن گفتمان را به صورت یک کل همبسته در ارتباط با هم نگه می‌دارد (pecheux, 1982: 18). «نمادها و نشانه‌های فرهنگی به تولید مفاهیم جدید، اشکال جدید اجتماعی، روش جدید تفکر و کنش، نگرش‌های نو و واقعیت‌های اجتماعی در زمینه هویت سیاسی یاری می‌رسانند» (Conner, 1997: 52). فرایندی که براساس آن، این توانایی در مردم ایجاد می‌شود که با به کارگیری نمادها، نشانه‌ها، و زبانی مشترک به تعامل با یکدیگر بپردازند. به زعم جان فوران، جنبش آرمان‌گرایانه موفق همواره گفتمان‌های آرمان‌گرایانه متعددی را در یک مضمون واحد پیوند داده و تلخیص می‌کند و معمولاً به صورت شعاری واحد مطرح می‌سازد (فوران، ۱۳۸۲: ۲۷۲-۲۷۱).

براساس این نظریه، معانی واژه‌ها، اشیاء و فعالیت‌ها در صورتی قابل فهم‌اند که در حوزه گفتمانی خاصی قرار گیرند؛ اینکه چگونه حاملان یک گفتمان از طریق «برجسته‌سازی»، «مرکزیت بخشیدن»، «حذف و طرد» و «جداسازی» توانسته‌اند موجب مرکزیت‌یابی و استقرار یک الگوی هویتی خاص شوند. در ادامه مؤلفه‌های محوری در روش تحلیل گفتمان را برشمرده و ماهیت آن را تبیین می‌نماییم.

۱-۲. خاص و موقعیت‌مند بودن هر گفتمان

گفتمان، جریان و بستری است که دارای زمینه اجتماعی خاص خود است. اظهارات و مطالب بیان‌شده، گزاره‌ها و قضایای مطرح‌شده، کلمات و عبارات مورداستفاده و معانی آنها همگی به این نکته بستگی دارند که توسط چه کسی، کی، کجا و چگونه، له یا علیه چیزی یا کسی صورت گرفته‌اند (See: Coulthard, 1997). بستر زمانی-مکانی، موارد استفاده و سوژه‌های استفاده‌کننده هر مطلب یا گزاره تعیین‌کننده شکل، نوع و محتوای هر گفتمان به شمار می‌آیند. به عنوان مثال «میدان التحریر» در

انقلاب مصر واجد معنایی می‌شود که از سطح یک شیء مادی به سطح یک ابزار سیاسی برای مبارزه تبدیل، و واجد معنا و هستی متفاوتی شده است؛ و کسی که گفتمان انقلاب مصر را به صورت خاص و منحصر به فرد تحلیل نکند، قادر به درک چنین مسائلی نیست.

در نظریه گفتمان تلاش می‌شود با تلاش برای فهم تمام معانی و زوایای الگوهای هویتی، هر مؤلفه و عنصری در چارچوب گسترده‌تر هویتی که به آن معنا بخشیده است، مورد توجه قرار گیرد. به زعم نظریه پردازان تحلیل گفتمان، «هر رفتاری باید در ارتباط با گفتمان خاص خود فهمیده شود و معنای اجتماعی کلمات، کلام‌ها، کنش‌ها، و نهادها همگی در ارتباط با زمینه کلی که جزئی از آن هستند، درک می‌شوند» (استوکر و مارش، ۱۳۸۴: ۲۰۲). گفتمان، عرصه ظهور، بازتولید و درعین حال نقد قدرت است که در ارتباط با شرایط اجتماعی و سیاسی خاص هر گفتمان قابل فهم و تحلیل است. گفتمان در این مفهوم، تأکیدی است بر این «واقعیت» که هر صورت‌بندی اجتماعی دارای معنای خاص خود است که برای تحلیل آن باید شرایط وجوبی و امکانی آن را شناخت (Mills, 1997: 15-17).

۲-۲. معنابخشی و هویت‌مندی در پرتو گفتمان

گفتمان به مثابه کلیت معناداری است که عاملان و کنشگران اجتماعی با درک موقعیت و جایگاه خود در این دستگاه، به شکلی معنادار بر پایه ارزش‌ها و نمادهای به رسمیت شناخته شده عمل می‌کنند. مطابق نظر فوکو، «هرگاه بتوانیم سیستم پیچیده و پراکنده بین شمار متنوعی از اظهارات، قضایا و گزاره‌ها را تعریف کرده و حدود و ثغور آن را تعیین نماییم، هرگاه بتوانیم بین موضوعات، اشیاء، انواع اظهارات، گزاره‌ها، قضایا، مفاهیم و یا گزینه‌های مضمونی نوعی قاعده‌مندی و نظم، همبستگی، و ارتباط‌های متقابل برقرار کنیم، می‌توانیم بگوییم با صورت‌بندی گفتمانی سروکار داریم. در این معنا می‌توان گفتمان را «به مجموعه‌ای از احکام و گزاره‌ها اطلاق کرد که در یک عصر به وحدت می‌رسند» (Foucault, 1985: 29). گفتمان، ساختاری است که کارکرد معنابخشی و موقعیت‌مندی (هویت‌یابی) را در

زندگی اجتماعی عهده‌دار است. به تعبیر بهتر، گفتمان «افقی تئوریک»^۱ برای سازمان‌دهی و موجودیت هر پدیده است. هویت سوژه و کنشگران اجتماعی به شکل اجتماعی ساخت می‌پذیرد و افراد می‌توانند در قالب گفتمان‌هایی نظیر ناسیونالیسم، اسلام‌گرایی و... به هم پیوند بخورند. واگرایی گفتمان‌های هویتی زمانی اتفاق می‌افتد که آشوب اجتماعی فراگیری در مبانی هویتی پدیدار شود و احساس بحران هویت شکل گیرد. در چنین شرایطی، افراد تلاش می‌کنند از طریق مفصل‌بندی و تعیین هویت با گفتمان‌های بدیل، هویت‌ها و معانی اجتماعی خود را بازسازی کنند.

از این رو، مرکزیت‌یابی الگوهای هویتی یک گفتمان، نتیجه به‌بار نشستن یک پروژه سیاسی است که در آن با تألیف و سازواری عناصر و مؤلفه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، حمایت اکثریت مردم نیز به‌دست می‌شود و نظام سیاسی بر پایه قواعد خاص گفتمانی ساخت می‌یابد. به تعبیر روشن‌تر، اهمیت هویت جدید در این است که توانسته است با گردآوری اجزای مختلف و ترکیب آنها، به ترسیم افق‌ها و چشم‌اندازهای جدیدی مبادرت کند. این همان چیزی است که از آن به «مفصل‌بندی گفتمانی»^۲ تعبیر می‌شود و ناظر به فرایندهایی است که در پرتو آن نوع خاصی از تفکر، سبک خاصی از زندگی، و فهم ویژه‌ای از معنا و هویت در انداخته می‌شود.

هر گفتمانی واجد مفاهیمی نظیر «ضدیت» و «غیرخودی» است که از دو نظر اهمیت می‌یابد:

نخست اینکه موجب ایجاد مرزهای سیاسی و تقابل‌سازی میان «خود» و «دیگری» در هر گفتمان هویتی می‌شود؛ ضدیت‌ها که از آن به «منطق تمایز و تفاوت‌گذاری» یاد می‌شود، مبتنی بر «جداسازی» است. همان‌گونه که کالهن می‌نویسد: «ما هیچ مردم بی‌نامی نمی‌شناسیم، هیچ زبان یا فرهنگی سراغ نداریم که بین خود و دیگری، ما و آنها تمایز برقرار نساخته باشد. شناسایی خویش‌تن که همواره نوعی برساختن محسوب می‌شود صرف‌نظر از اینکه تا چه حد همچون یک

1. Theoretical Horizon
2. Discursive Articulation

کشف احساس می‌شود. هرگز به‌طور کامل از داعیه‌های شناخته‌شده شدن به‌وسیله دیگران جدایی‌پذیر نیست» (کاستلز، ۱۳۸۰: ۲۲).

دوم آنکه، شکل‌گیری تمایزگذاری‌ها و غیریت‌سازی‌ها در استقرار و تثبیت مرزهای هر گفتمان هویتی نقشی اساسی دارد. ایجاد هر هویتی در عین حال به‌معنای ایجاد حد و حصر است که در آن، هویت همچون خانه در بسته‌ای تصور می‌شود که در آن اغیار را راهی نیست. گفتمان‌ها با تصویر شبکه پیچیده‌ای از خطوط تمایزبخش و غیریت‌ساز به قالب‌بندی انسان‌ها می‌پردازند. بنابراین شاهد این هستیم که هر گفتمانی با مرکزیت بخشیدن به یک دسته از عناصر و مؤلفه‌ها و به‌حاشیه راندن برخی از عناصر و مؤلفه‌های دیگر، به مفصل‌بندی هویت‌های کانونی و حاشیه‌ای (به‌عنوان دو الگوی در تقابل با یکدیگر) می‌پردازد، که حاصل این فرایند، تأسیس مرزهای هویت اصلی (غالب) و خلق یک «غیریت»^۱ در برابر آن است. بنابراین، خودآگاهی سوژه نسبت به موقعیت گفتمانی خویش با نوعی نگاه سلسله‌مراتبی که مبتنی بر تمایز، آمریت و حذف است در ارتباط با دیگری یا غیر شکل می‌گیرد. خودآگاهی به مجموعه ارزش‌ها، نمادها و جهان‌بینی‌هایی اشاره دارد که مردم آگاهانه برای معنا بخشیدن به زندگی خود به آنها متوسل می‌شوند و یا آنها را تولید می‌کنند. خانواده، رسانه‌های جمعی، مدرسه، دانشگاه، دستگاه‌های دولتی، ساختارهای گفتمانی یا ایدئولوژیک، فرایند بسیج سیاسی و سایر عوامل در شکل‌گیری یا تغییر در خودآگاهی اثرگذارند.

۳-۲. نقش ایدئولوژی و هم‌مونی در گفتمان

به‌رغم انگاره فوکو درباره تمایز مفهومی ایدئولوژی و گفتمان (با محوریت نقد سوژه، نقد حقیقت و نقد ثانویه بودن نقش ایدئولوژی)، هر گفتمان در ساختار خود دارای ایدئولوژی است که می‌تواند به‌عنوان مجموعه‌ای از رمزگان، ساختار، نظام یا «صورت‌بندی روابط معنایی» مشخص که هنجارمند و مقید به تاریخ خاصی هستند، مبنای عمل قرار گیرد. گرامشی، ایدئولوژی را شیوه‌ای از تفکر در دسترس توده‌ها می‌داند که به‌عنوان محرک انگیزه‌بخش سیاسی به‌لحاظ کارکردی مرتبط با مذهب

است (Gramsci, 1995: 44, 55-58). در واقع، ایدئولوژی به معنای هر نوع جهت‌گیری فکری با هدف تخریب نظم پیشین یا ساختن نظم جدید است که هم در نظریه‌های سکولار و هم در نظریه‌های مذهبی ظهور می‌یابد.

پل ریکور معتقد است ایدئولوژی، زبان زندگی واقعی است که پیش از تحریف و خدشه زبانی وجود داشته است، ساختاری نمادین از کنش که اساساً پیشینی و گریزناپذیر است. وی نتیجه می‌گیرد که «ایدئولوژی آن چیزی نیست که درباره آن فکر می‌کنیم، بلکه آن چیزی است که ما در آن فکر می‌کنیم» (Ricoeur, 1986: 8, 77, 120). آنتونی گیدنز نیز در تعریف ایدئولوژی می‌نویسد: «ایدئولوژی به معنای عام، خصلت پایه‌ای ادغام نظام‌های نمادی در چارچوب جامعه تلقی می‌شود که این صورت ادعای مشروعیت، متکی بر توسل آشکار یا ضمنی به منافع عام است» (گیدنز، ۱۳۸۴: ۱۸۵).

ایدئولوژی به مثابه سازوکاری است که رفت و برگشت میان ایده و واقعیت را نظام‌مندانه هدایت می‌کند و در صدد برمی‌آید که در پیوند با شکل دادن به افکار و رفتار ابژه‌های تحت امر خود، به ترسیم چشم‌اندازهای هویتی مبادرت ورزد (Reson, 1985: xi). هر ایدئولوژی سیاسی به دنبال آن است که معنای حقیقی کنش‌های جمعی را در خطوط اصلی نشان دهد، الگوی جامعه مشروع و نحوه سازمان‌دهی آن را بیان کند و همچنین صاحبان مشروع اقتدار، اهداف مورد نظر و روش‌های نیل به این هدف‌ها را مورد توجه قرار دهد. گفتمان‌های سیاسی، طرحی ایدئولوژیک را پی می‌نهند که برای ایجاد یک بنیان سیاسی جدید، دستورکار سیاسی جدید و کنش‌های سیاسی جدید به کار گرفته می‌شوند و خود جنبه‌ای از یک طرح و برنامه سیاسی برای در انداختن هژمونی غالب است. هر چند این نکته را باید به خاطر سپرد که میزان و درجه ایدئولوژیک بودن گفتمان‌ها با هم یکسان نیست.

یک نظم گفتمانی، از آنجایی در پیوند با ایدئولوژی است که سلطه یک صورت‌بندی ایدئولوژیک-گفتمانی بر صورت‌بندی‌های دیگر، به استقرار معانی و اعمال ایدئولوژیک آن صورت‌بندی می‌انجامد. در واقع، نهادهای اجتماعی شامل صورت‌بندی‌های ایدئولوژیک-گفتمانی گوناگونی هستند که با گروه‌های مختلف در درون نهادها پیوند دارند و از میان این صورت‌بندی‌ها معمولاً یکی بر دیگران مسلط

است و رفتار فاعلان و کنش‌گران اجتماعی برپایه آن صورت‌بندی مسلط انتظام می‌یابد. «مردم با کنش‌های معنادار روزمره خود، ساختار اجتماعی را به نمایش درمی‌آورند، پایگاه‌ها و نقش‌های خود را تثبیت می‌کنند و نظام‌های ارزشی، و دانشی مشترک را بنیان نهاده و منتقل می‌سازند» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۰). در واقع، صورت‌بندی‌های ایدئولوژیک-گفتمانی از طریق رخدادها، صحنه‌ها، موضوعات، اهداف و بازنمایی‌های ایدئولوژیک، افراد را به‌عنوان یک مجموعه به‌هم‌پیوسته در ارتباط با هم قرار می‌دهد. مقاومت در برابر این پدیده معمولاً از سوی فاعلانی انجام می‌گیرد که جایگاه آنها در دیگر نهادها و نظم‌های گفتمانی منشأ مقاومت آنهاست؛ از این رو، رفتارهای هژمونیک اغلب شامل به‌کارگیری قدرت است، زیرا طی آن یک پروژه سیاسی می‌کوشد تا زمینه را برای تثبیت خود فراهم آورد (Foucault, 1982: 101).

۳. اسلام سیاسی؛ نسبت‌سنجی میان دین و سیاست

گفتمان اسلام سیاسی در شرایطی به عرصه سیاست بین‌الملل وارد شد که جهان اسلام در وضعیتی متفاوت از دوران برتری تمدنی خود قرار داشت. شرایطی که در آن تصور می‌شد غرب، برتری تمدنی خود را در عرصه‌های گوناگون بر سایر ملل جهان تحمیل کرده بود و نیاز به ارائه تفسیری از اسلام که امکان‌های جدیدی برای نقش‌آفرینی کشورهای اسلامی فراهم کند، متفکران مسلمان را به بازسازی فکری مسلمانان واداشته بود و اسلام سیاسی یکی از راه‌حل‌های این بازسازی فکری را در جهان اسلام ارائه داد.

البته آغاز تلاش برای بازسازی فکری در جهان اسلام به این معنا نیست که اسلام سیاسی، آن‌گونه که برخی از نظریه‌پردازان غربی مطرح می‌کنند، صرفاً واکنشی به غرب است؛ بلکه فهم شکل‌گیری و نحوه عملکرد اسلام سیاسی، باید در امتداد وضعیت تاریخی-اجتماعی مسلمانان و ضمن توجه به امکان‌های درونی اسلام برای ارائه تفاسیری مطابق با شرایط متفاوت تاریخی-اجتماعی مسلمانان صورت پذیرد. همان‌گونه که گراهام فولر تأکید می‌کند: «اسلام‌گرا کسی است که معتقد است اسلام می‌تواند به‌عنوان مجموعه‌ای از باورها، برای نحوه سامان‌یابی سیاست و جامعه

برنامه‌هایی عرضه کند و درعین حال، مجریان آن را نیز تعیین نماید» (Fuller, 2003: XI). این دیدگاه، به نگاهی که بابی سعید درباره اسلام‌گرایی دارد، نزدیک است. سعید تأکید می‌کند: «اسلام‌گرایی طیفی از رویدادها از پیدایش یک ذهنیت اسلامی گرفته تا تلاشی تمام‌عیار برای بازسازی جامعه مطابق اصول اسلامی را دربر می‌گیرد» (سعید، ۱۳۷۹: ۲۰). هرچند تعریفی که سعید از اسلام‌گرایی ارائه می‌کند موسع است، اما ملاحظه اسلام سیاسی به عنوان یک طیف می‌تواند نتایج جالبی داشته باشد. این تلقی حتی می‌تواند تمایزگذاری خود وی را میان اسلام‌گرایی و بنیادگرایی مخدوش سازد.

فولر نیز همچون سعید قائل به تفکیک میان اسلام‌گرایی و بنیادگرایی است. از نگاه فولر، «همه بنیادگرایان اسلام‌گرا هستند، اما همه اسلام‌گرایان بنیادگرا نیستند زیرا اسلام سیاسی کسانی را دربر می‌گیرد که تفاسیری مدرن‌تر یا لیبرال‌تر از اسلام دارند» (Fuller, 2003: XII). به نظر می‌رسد چنین برداشتی از تفاوت میان اسلام سیاسی و بنیادگرایی، ارزش‌گذارانه و تقلیل‌گرایانه است، زیرا میزان سازگاری اسلام با مدرنیته یا لیبرالیسم را به عنوان معیار تفاوت میان آن دو در نظر می‌گیرد؛ در صورتی که چنین معیاری نتیجه یکسان انگاشتن اسلام با مسیحیت و در نتیجه بنیادگرایی مسیحی با بنیادگرایی اسلامی است؛ هرچند نفس اطلاق واژه بنیادگرایی به جنبش‌های اسلامی نیز قابل‌خداشه است. این مسئله، دقیقاً همان چیزی است که مورد توجه، احمد مصلی نیز قرار گرفته است. از نظر مصلی: «مذهب معانی متفاوتی را با الزامات خاص خود شامل می‌شود، و بنیادگرایی در ذات خود، دال بر اصول خاصی نیست، بلکه ضرورتاً در رابطه با فهم مذهب معنا می‌یابد. بنیادگرایان می‌خواهند مذاهب خود را با استفاده از اصطلاحات «منابع بنیادی»^۱شان یا «بنیادهای اصیل»^۲ احیا کنند. این به آن معنا نیست که بنیادگرایان لزوماً در هر صورتی شبیه یکدیگرند» (Mousalli, 2003: 38).

با این حال، رویکرد سعید و فولر به اسلام سیاسی، گاه با هم تعارض می‌یابند. به نظر می‌رسد دلیل این تعارض را باید در رویکرد گفتمانی سعید به اسلام سیاسی

1. Fundamental Sources
2. Original Fundamentals

و نگاه غیرگفتمانی فولر به آن جستجو کرد. از نظر سعید، «اسلام‌گرایی یک گفتمان سیاسی است و از این حیث به دیگر گفتمان‌های سیاسی مانند سوسیالیسم یا لیبرالیسم شبیه است» (سعید، ۱۳۷۹: ۲۰)؛ درحالی‌که از نگاه فولر، «اسلام سیاسی نباید به‌عنوان جایگزینی برای سایر ایدئولوژی‌های سیاسی نظیر دموکراسی، فاشیسم، سوسیالیسم، لیبرالیسم و کمونیسم دیده شود» (Fuller, 2003: 193).

اگرچه نسبت اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی نیز گاه مناقشه‌برانگیز بوده است، اما از نگاه پژوهش حاضر اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی دو مفهوم یکسان هستند. مفاهیمی که اسلام سیاسی برای صورت‌بندی سیاسی خود در جامعه اسلامی استخدام می‌کند، برگرفته از فهم نوینی از اسلام است که امتداد مفاهیم برگرفته از نصوص دینی با توجه به وضعیت تاریخی-اجتماعی مسلمانان در عصر حاضر است و اگرچه با مفاهیم جدیدی نظیر دموکراسی و حقوق بشر آشنا است، اما آنها را در خود حل می‌کند (تفاسیر اخوانی) یا دست‌کم با بازگشت به نص، در پی مستحیل ساختن چنین مفاهیمی در اسلام است (رویکرد سلفی). به‌این ترتیب اسلام سیاسی به‌مثابه یک گفتمان، با حفظ غیریت‌ها و قرار دادن اسلام به‌عنوان دال مرکزی هویت گفتمانی خود، به تلاش برای نقش‌آفرینی در عرصه سیاست در جهان اسلام می‌پردازد. «اسلام‌گرا کسی است که هویت اسلامی خود را در مرکز عمل سیاسی خود قرار می‌دهد. به‌عبارت دیگر، اسلام‌گرایان، کسانی هستند که برای تفکر درباره سرنوشت سیاسی خویش، از تعابیر اسلامی استفاده می‌کنند و آینده سیاسی خود را در اسلام می‌بینند» (سعید، ۱۳۷۹: ۲۰).

به‌این ترتیب، اسلام سیاسی اخوانی در مصر تلاش می‌کند قرائتی از اسلام ارائه کند که حضور اسلام در عرصه سیاست را به‌عنوان مؤلفه‌ای هویت‌بخش و بسیج‌گر، برای رویارویی با چالش‌های عصر مدرن به‌کار می‌گیرد. بر این اساس به‌نظر اسلام سیاسی اخوانی، عقب‌ماندگی مسلمانان نه از طریق تقلید صرف از مدرنیته، بلکه با بازتفسیر نصوص شریعت، حفظ محتوای سنت‌های اسلام و اجرای شریعت برمبنای «فقه‌المقاصد»، مواجهه منطقی با مدرنیته، ایجاد آگاهی عمومی، گسترش تفکر انتقادی در برابر غرب، بازیابی میراث هویتی پیشین، غیریت‌سازی هویتی، استفاده آگاهانه از تجارب غرب، و با اولویت دادن تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی اسلامی در

عرصه عمل سیاسی-اجتماعی، و درعین حال حفظ استقلال سیاسی کشورهای اسلامی رفع می‌شود.

اسلام‌گرایان سلفی با وجود اشتراک‌هایی که با اخوانی‌ها دارند، در برخی از عناصر، تفاوت‌هایی را بروز داده‌اند که در عرصه عمل سیاسی، نتایج مهمی دربر دارند. مهم‌ترین تفاوت دو گروه، در مسئله تأویل نهفته است. اسلام‌اخوانی تأویل نصوص را می‌پذیرد، درحالی‌که رویکرد سلفی به‌جای تأویل بر تصریح متون تأکید دارد. نتیجه عمده این تفاوت در فاصله‌گذاری میان اسلام و دموکراسی از سوی سلفی‌ها نمایان شده است. اما مسئله مهم این است که این تفاوت، با چه سازوکاری به این نتیجه می‌انجامد.

۴. اسلام سیاسی و متن؛ پروبلماتیک تأویل

مسئله استفاده از تعابیر اسلامی و درک آینده از چشم‌اندازی اسلامی نکات مهمی را درباره نحوه عمل اسلام‌گرایان در رویدادهای سیاسی یادآوری می‌کند. استفاده از تعابیر اسلامی، به‌معنای ارائه چشم‌اندازی تفسیرگرایانه از اسلام است. ویژگی استفاده از چنین روشی برای نسبت‌سنجی میان دیانت و سیاست، شکل‌گیری رویکرد اخیر اخوانی در مصر است. مشخصه این رویکرد که اساساً تأویل‌گرایانه است، تلاش برای ارائه چشم‌اندازی دموکراتیک از اسلام است. از این منظر، اسلام‌اخوانی، بر عناصری مانند آزادی، فردگرایی، پارلماناریسم، پلورالیسم، حقوق بشر و حاکمیت مردم که لزوماً با دموکراسی لیبرال همخوانی دارند، تأکید می‌کند.

استفاده از واژه تعابیر اسلامی از سوی سعید، دقیقاً با دیدگاه وی درباره تمایزگذاری میان اسلام‌گرایی و بنیادگرایی منطبق است. به همین دلیل است که مخالفت اسلام‌گرایان سلفی با هرگونه تأویل‌گرایی به سبک اخوانی، آنان را در موقعیتی قرار می‌دهد که سیاست برآمده از آن، بر وضوح، صراحت، ساده‌سازی، اقتدارگرایی و اخباری‌گری تأکید می‌کند و از سوی دیگر، تأویل‌گرایی را به‌مثابه بدعتی هم‌نوا با بدعت‌های مدرنیته به‌چالش می‌کشد.

مسئله نوع نگاه به چشم‌انداز آینده نیز در همین جا اهمیت می‌یابد. تأکید سعید بر «دیدن آینده سیاسی در اسلام»، اسلام سیاسی اخوانی و اسلام سیاسی سلفی را

متمایز می‌سازد. این تمایز که برخاسته از تفاوت‌های این دو رویکرد در مواجهه با مدرنیته است، از این منظر معنا می‌یابد که اسلام اخوانی با تلاش برای ارائه تفاسیری آشتی‌جویانه، آینده سیاسی مصریان را نیازمند دستاوردهای تمدنی غرب می‌بیند و اسلام سلفی، آینده سیاسی مصریان را در برپایی دوباره مدینه‌النبی و شیوه سلف صالح در صدر اسلام جستجو می‌کند. به این ترتیب در حالی که امروزی بودن برای سلفی‌ها مطرح نیست، اخوانی‌ها معتقدند اسلام باید با مقتضیات عصر حاضر هماهنگ شود.

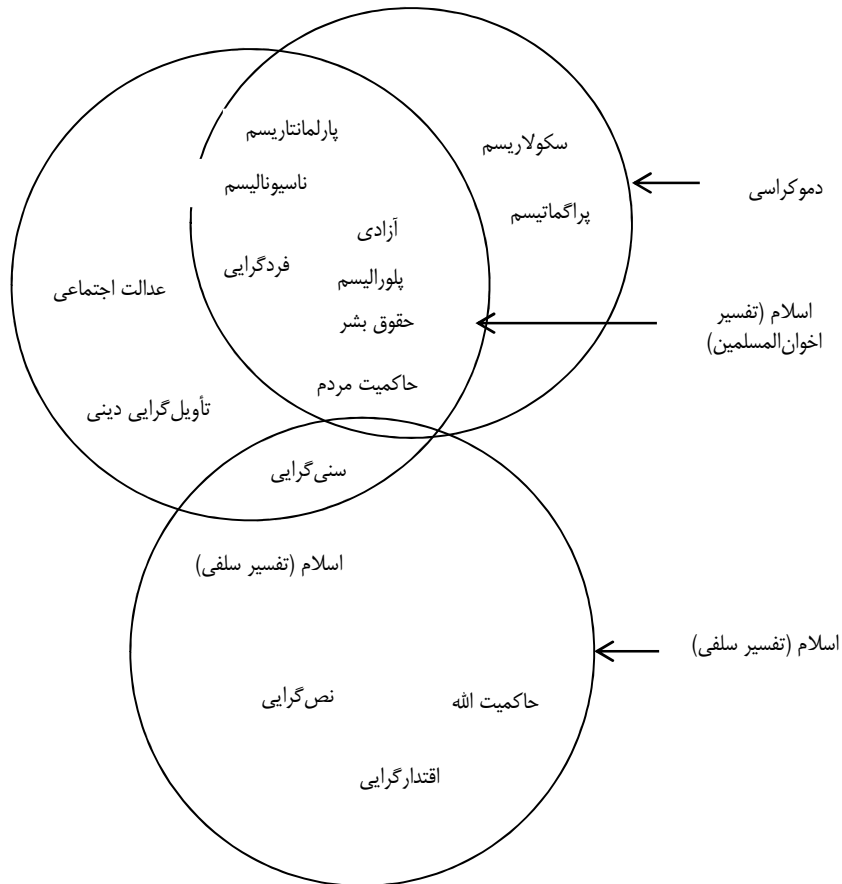
بنابراین، اسلام سیاسی در پی نسبت‌سنجی میان دین و سیاست است. از این دیدگاه، اسلام سیاسی «سازه»^۱ ای است که تفاسیر خود را از «نصوص» دینی با سیاست پیوند داده و در نتیجه، سیاست را به نص ارجاع می‌دهد. از این منظر، نص درباره سیاست دارای رأی است، اما نیازمند سخنگویانی است تا آن را به سخن آورند. این نگاه، اسلام سیاسی را در موقعیتی قرار می‌دهد که خود را تنها مفسر نص قلمداد کند و این به معنای چیرگی مطلق‌انگاری در تفسیر نص است. در نتیجه، بازتفسیر نیز انحصار می‌یابد و آنچنان‌که نشان خواهیم داد، اسلام سیاسی در مصر این بازتفسیر را با بهره‌گیری از سازوکارهای قدرت و نه بازگشت به متون انجام می‌دهد.

به‌طور کلی، پیش از وقوع انقلاب ۲۵ ژانویه و در دوره حسنی مبارک که اسلام‌گرایان در قدرت حضور نداشتند، آنان هر عمل سیاسی را با قرائتی از نصوص و ارجاع آن به اسلام پیوند می‌دادند که نتیجه آن طی شدن فرایند «شرعی‌سازی» و «مشروع‌سازی»^۲ برای کنش سیاسی اسلام‌گرایان بود. این مسئله به‌نوبه خود توان اجتماعی و ظرفیت کنش سیاسی اسلام‌گرایان را افزایش می‌داد و ضمن تقویت نگاهی عمومی درباره پایبندی آنان به نص در جامعه مذهبی مصر، میزان قابل توجهی از امکان‌های کنش سیاسی را برای آنان لحاظ می‌کرد. حضور اخوان‌المسلمین در انتخابات پارلمانی دوره مبارک و کسب بیش از ۷۰ کرسی آن از این مسئله پرده برمی‌دارد.

1. Construction
2. Legitimization

بنابراین نزدیکی‌های فراوانی میان دموکراسی‌خواهی و تفاسیر اخوانی از اسلام مشاهده می‌شود، درحالی‌که هیچ نسبتی میان قرائت سلفی‌ها از اسلام با دموکراسی دیده نمی‌شود. اسلام سیاسی آن‌گونه که از سوی اخوان المسلمین نمایندگی می‌شود، ظرفیت‌های زیادی برای تفسیر دموکراتیک از اسلام ایجاد کرده است و تأکید اخوانی‌ها بر تأویل نصوص دینی، آزادی‌های سیاسی-اجتماعی، فردگرایی، پارلمانتاریسم و پلورالیسم، بر توانایی اخوان المسلمین برای جذب بدنه اجتماعی نیروهای سیاسی دموکراسی‌خواه افزوده است.

نمودار شماره (۱). گفت‌مان‌های سیاسی در مصر



اگرچه اخوان المسلمین به‌لحاظ گفت‌مانی، صرفاً در سنی‌گرایی با سلفی‌ها مشترک است، اما ائتلاف‌های پس از انقلاب نشان داده است در صورتی‌که اقتضائات کسب

قدرت سیاسی ایجاب کند، اخوان المسلمین از همراهی با این جریان در راستای تثبیت قدرت سیاسی خود استفاده خواهد کرد. جالب آنکه سلفی‌ها نیز به دلیل ناتوانی در کسب آرای لازم سیاسی در انتخابات‌های انجام‌شده پس از انقلاب ۲۵ ژانویه، به ائتلاف با اخوان المسلمین تن داده‌اند. نکات اخیر، ما را به سوی ارائه تحلیلی از واقعیت‌های موجود سیاسی در مصر کنونی رهنمون خواهد شد.

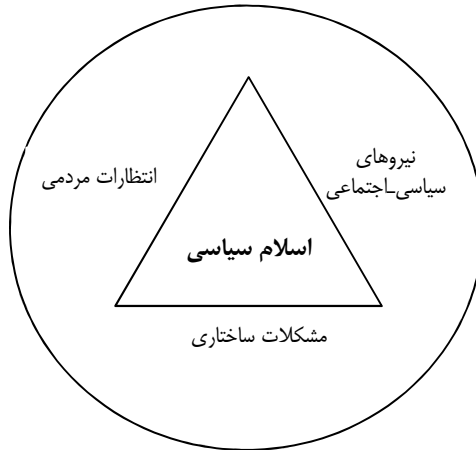
۵. متن و زمینه کنش سیاسی: اسلام‌گرایان و زمینه‌های سیاسی-اجتماعی

در مصر

زمینه‌های سیاسی-اجتماعی اسلام سیاسی در مصر، حاصل مجموعه‌ای از تعامل‌ها و تقابل‌ها میان نیروهای سیاسی و اجتماعی است که محدودیت‌های ویژه‌ای را بر کنش سیاسی اسلام‌گرایان تحمیل می‌کند. از این منظر، اسلام سیاسی خصلتی واحد و یکپارچه ندارد، بلکه با توجه به محدودیت‌های سیاسی-اجتماعی حاصل از نقش‌آفرینی در محیطی خاص، تفاوت و چندگونگی، ویژگی اساسی همه انواع اسلام سیاسی به‌شمار می‌رود. بنابراین، «از آنجاکه هویت اسلام سیاسی، تلفیقی و متکثر است، باید هریک از آنها را به‌صورتی خاص و براساس ظرف زمانی و مکانی آنها تشریح کرد» (نظری، ۱۳۷۸: ۳۳۱). از این دیدگاه، اسلام سیاسی مصری، گونه‌ای خاص و متفاوت از دیگر کشورهای اسلامی و در نتیجه وابسته به مکان و زمان است.

همچنان‌که در نمودار شماره (۲) نیز نشان داده شده است، مصر پس از وقوع انقلاب ۲۵ ژانویه، فضای سیاسی جدیدی را تجربه می‌کند که صرف‌نظر از مشابهت‌هایش با دوره مبارک، فضایی متفاوت و درعین حال برای آینده مصر حساس و تعیین‌کننده است. این فضا، اسلام سیاسی را میان سه ضلعی چالش‌برانگیزی محاط کرده است که مؤلفه‌های اصلی آن را مشکلات ساختاری، انتظارات مردمی، و نیروهای سیاسی-اجتماعی تشکیل می‌دهند.

نمودار شماره (۲). فضای سیاسی مصر



با قدرت‌گیری اخوان‌المسلمین در مصر و ائتلاف با سلفی‌ها، این سه مؤلفه به گونه‌ای گریزناپذیر، مدعیان اسلام سیاسی را که در فرایندهای سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری نقش‌آفرین بودند، تحت فشار قرار داد. در چنین وضعیتی بخشی از این فشارها را آن دسته از نیروهای سیاسی-اجتماعی وارد کردند که از دستیابی به قدرت سیاسی در این کشور باز مانده بودند. این فشارها صرف‌نظر از صدق و کذب ادعاهایی که این نیروها با استفاده از آنها اسلام سیاسی را مورد حمله قرار می‌دهند، مبتنی بر اندیشه‌های متفاوتی است که بخشی از جامعه کنونی مصر را نمایندگی می‌کنند. عمده‌ترین فشارها در این بخش از سوی نیروهای دموکراسی‌خواه سکولار وارد می‌شود که نسبت به دیدگاه‌های اخوان‌المسلمین نگاه مثبتی ندارند.

در این میان آنچه قابل توجه است، وجود برخی از عقاید متفاوت در بین اعضای جوان اخوان‌المسلمین در مقایسه با اعضای باسابقه آن است. برای مثال، «فعالان جوان اخوانی، پیشنهادهایی را برای اطمینان از سهم شدن زنان، مسیحیان و غیرمسلمان برای مشارکت سیاسی ارائه داده‌اند» (Amar, 2011: 15). هرچند اخوان‌المسلمین به‌ویژه پس از انقلاب ۲۵ ژانویه همواره بر دموکراسی تأکید کرده است، اما طبیعتاً نوع دموکراسی مدنظر اخوان‌المسلمین بر برداشت‌هایی از اسلام مبتنی است که با استفاده از تأویل‌های دموکراتیک از نص و سنت توجیه می‌شود. همین مسئله است که موجب نگرانی دموکراسی‌خواهان سکولار می‌شود، زیرا

سکولاریسم به مثابه یکی از دال‌های شناور این گفتمان امکان ظهور و بروز نمی‌یابد. پس از انقلاب ۲۵ ژانویه ۲۰۱۱ در مصر، محققان با استفاده از چارچوب‌های نظری متفاوتی به بررسی آن پرداخته‌اند و از دلایل مهمی سخن گفته‌اند که درباره چرایی وقوع این انقلاب مطرح است (نصری، ۱۳۹۰: ۴۶-۴۷). اما در این راستا آنچه مورد اجماع است، وضعیت انتظارات مردمی مصر پس از این انقلاب است. در واقع، هرچند دلایل بروز انقلاب مورد مناقشه‌اند، اما کمتر محققانی است که درباره انتظارات فزاینده مردمی حاصل از انقلاب ۲۵ ژانویه که در فضای سیاسی مصر پس از انقلاب موج می‌زند، تردید داشته باشد. شاید یکی از دلایلی که مخالفان اسلام‌گرایی توانستند ظرف مدت یک سال از حضور اخوان المسلمین در قدرت، با بسیج نیروهای اجتماعی، محمد مرسی را از قدرت به‌زیر بکشند، همین انتظارات فزاینده مردمی بوده است. این انتظارات، زمینه‌ای برای مخالفان اخوان المسلمین ایجاد کرد که از طریق تأکید بر مطالبات مردمی ناشی از انقلاب ۲۵ ژانویه، نیروهای اجتماعی هوادار خود را به خیابان‌های مصر بازگرداندند و اخوان المسلمین را در عدم تحقق اهداف انقلاب، مقصر جلوه دهند. این درحالی بود که از همان پیروزی انقلاب ۲۵ ژانویه در سال ۲۰۱۱ نیز می‌شد پیش‌بینی کرد که امکان تحقق انتظارات مردمی در کوتاه‌مدت وجود نخواهد داشت.

از سوی دیگر، صرف‌نظر از شکاف‌های سیاسی کنونی در این کشور، مشکلات اقتصادی نیز نیازمند توجه است. شاخص‌های اقتصادی مصر پس از انقلاب، از نرخ فقر ۷۰ درصدی، رشد اقتصادی بین ۱ تا ۲ درصد، سقوط ذخایر ارز معتبر این کشور از ۳۶ میلیارد دلار به ۲۸ میلیارد دلار، سرمایه‌گذاری خارجی در حد صفر، کسری بودجه با رقمی معادل ۱۲۹۰ میلیارد پوند مصر، قرض عمومی در حدود ۱۰۸۰ میلیارد پوند مصر، یعنی ۹۰ درصد GDP این کشور، کاهش منافع گردشگری به میزان ۴۰ درصد و ضرر بورس اوراق بهادار این کشور به میزان ۲۰ میلیارد پوند مصر، خبر داده است (پیام عسگری، ۱۳۹۰: ۱۷). نگاهی به این آمارها کافی است تا حجم مشکلات اسلام‌گرایان در مقابل انتظارات مردمی مشخص شود که زمینه را برای تحت فشار قرار گرفتن نمایندگان اسلام سیاسی در قدرت فراهم ساخت.

پس از انقلاب انتظارات فزاینده مردمی که خواهان تحقق سریع مطالبات

مردمی بود، در زمینه‌های مختلفی به‌ویژه در حوزه اقتصاد و سیاست سر برآورد، اما تحقق سریع آنها امری دور از انتظار بود و همچنان نیز هست. همین مسئله بود که اسلام سیاسی را تحت فشار قرار داد، زیرا جماعت اخوان المسلمین به‌عنوان نخستین گروهی که پس از انقلاب به‌قدرت رسید، نتوانست در برآورده ساختن خواسته‌های مردمی سرعت عمل لازم را انجام دهد که این مسئله نه تنها به یأس و ناامیدی سیاسی-اجتماعی در این کشور دامن زد، بلکه گفتمان اخوان المسلمین نخستین گفتمانی است که تا حدودی ظرفیت‌های کنش سیاسی‌اش، در آینده سیاسی مصر کاهش یافته است و این مسئله در دیالکتیک با فشارهای نیروهای سیاسی-اجتماعی رقیب اسلام سیاسی اخوانی، این گفتمان را در بازتولید گفتمانی آسیب‌پذیر خواهد کرد.

اسلام سیاسی فقط تحت فشار نیروهای سیاسی-اجتماعی یا انتظارات مردمی پس از انقلاب قرار نداشته است، بلکه یکی از موانع اصلی اخوان المسلمین برای موفقیت در ایجاد وجهه مناسب برای اسلام سیاسی، وجود مشکلات ساختاری در سیاست، اقتصاد و اجتماع مصر بود که از دوره پیش از انقلاب باقی مانده‌اند. این مشکلات ساختاری همچنان که انقلاب ۲۵ ژانویه گوشه‌ای از آنها را در شعارهای مردمی نظیر «کل ظالم نهاییه، کفایه ۳۰ سنة فقر، کفایه ۳۰ سنة ذل»^(۱) بازنمایی کرد، توانست حکومت مبارک را زمین‌گیر کند. نمونه‌های این مشکلات ساختاری به‌ویژه پس از انقلاب در مصر، به‌شکل آشکارتری نمود یافته‌اند که در ادامه مورد توجه قرار خواهند گرفت.

در حوزه سیاسی، آنچه بیش از همه نمود یافت، کشمکش بر سر قانون اساسی جدید مصر و ناتوانی اخوان المسلمین در ایجاد اجماع بر سر آن در میان نیروهای سیاسی-اجتماعی این کشور بود که به بحران در این کشور و تظاهرات چند هفته‌ای مخالفان آن انجامید و در نهایت همه‌پرسی انجام‌شده برای آن نیز با مشارکت مردمی پایین (کمی بیش از ۴۰ درصد) همراه بود؛ بنابراین به‌دلیل عدم اجماع عمومی بر سر قانون اساسی جدید که میثاق عمومی به‌شمار می‌رود، در ساختار سیاسی جدید

۱. ترجمه: هر ستمگری را سرانجامی است، سی سال فقر کافی است، سی سال ذلت کافی است.

مصر خلأیی ایجاد شده است که گزینه‌های اندکی را برای استفاده از ظرفیت‌های سیاسی این کشور، پیش روی اسلام سیاسی قرار می‌دهد (Ottaway, 2012).

این درحالی است که حوزه اقتصادی نیز مصر میراث‌دار مشکلات متعددی است که اخوان المسلمین باید برای آنها چاره‌ای می‌اندیشید که البته با سقوط مرسی مجال آن را نیافت. از دهه ۱۹۸۰ با توجه به الزامات بین‌المللی، تعدادی از کشورهای عربی مجبور به اتخاذ تدابیر جدید اقتصادی و اجتماعی شدند و برنامه‌ها و طرح‌هایی را پیاده کردند که به‌عنوان «انفتاح» یا «گشایش» و آزادسازی اقتصادی مشهور شد. این برنامه‌ها شامل کنترل‌زدایی قیمت‌های داخلی، تنظیم دوباره نرخ مبادلات ارزی، اتخاذ سیاست‌های جدید پولی، خصوصی‌سازی و گشودن درهای اقتصادی کشور به‌روی سرمایه‌داران خارجی بود. البته سیاست‌های «انفتاح» (آزادسازی اقتصادی)، در کشورهای مختلف با آهنگ یکسانی پیش نرفت. برای مثال، در سوریه تغییرات بسیار کم بود و در کشورهایی مثل الجزایر و مصر که روند اصلاحات نسبت به بقیه سریع‌تر و عمیق‌تر انجام گرفت، پیامدهای اجتماعی و سیاسی نیز زودتر آشکار شد. اجرای برنامه‌های تعدیل، باعث تغییراتی در وضع معیشتی مردم شد، اما پیگیری سیاست‌های انقباضی و حذف یارانه زمینه‌های نارضایتی قشرهای کم‌درآمد جامعه را فراهم آورد. از سویی اجرای سیاست‌های آزادسازی اقتصادی باعث شد گروه‌های حاشیه‌ای و مخالف، امکان ابراز وجود و بیان دیدگاه‌های خود را بیابند. نتایج انتخاباتی که در کشورها الجزایر و مصر برگزار شد، کاملاً به‌ضرر طراحان برنامه‌های تعدیل تمام شد؛ از این‌رو، دولتمردان و حکام سیاسی بار دیگر به نیروهای نظامی متوسل شدند و گروه‌های رقیب را سرکوب کردند. در همین راستا، برخی از پژوهشگران شکست استراتژی‌های توسعه ملی در دوران پسااستعماری و هم‌زمانی آن با جهانی‌شدن را عامل اصلی بیداری اسلامی در کشورهای منطقه به‌شمار می‌آورند (درستی، ۱۳۸۰: ۱۳۳-۱۳۲).

بنابراین، در عرصه اقتصادی، کشورهای عربی نظیر مصر سیاست‌های دیکته‌شده صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی را مبنای اصلاح ساختار اقتصادی خود قرار دادند. این اقدام درحالی است که در این کشورها روندهای دموکراتیک که به سازمان‌های مردمی حق نظارت بدهد، وجود نداشت و سازمان‌ها و

شرکت‌های زیادی به‌علت عواملی چون فساد و سوءمدیریت در اداره اموال عمومی دچار ورشکستگی شدند و هنوز بخش خصوصی این کشورها در چنگ مافیای مالی و سوداگران است؛ اینها حاکی از ناکارآمدی مدیریت کشور مصر در زمینه‌های فنی و اقتصادی به‌عنوان پایه‌های مهم تعامل اعراب با نظام بین‌الملل جدید است (مهیوب غالب، ۱۳۷۹: ۲۰۶).

در گزارشی که سازمان همکاری اقتصادی و توسعه (OECD) با همکاری مجمع جهانی اقتصاد (WEF) با عنوان «گزارش رقابت‌پذیری کشورهای عربی در سال ۲۰۱۱ تا ۲۰۱۲» تهیه کرده است، رقابت‌پذیری بازارهای منطقه مورد ارزیابی قرار گرفته و به چالش‌ها و فرصت‌های پیش‌روی کشورهای منطقه پرداخته شده است. در این گزارش، کاهش نرخ بالای بیکاری، تقویت و توسعه بخش خصوصی، کاهش سنگینی فزاینده بخش دولتی بر چرخه اقتصادی و مقابله با فساد گسترده، از اولویت‌های اصلاح ساختار اقتصادی و سیاسی کشورهای منطقه ذکر شده است.

نیاز کنونی اقتصاد مصر به وام‌های بانک جهانی و کمک‌های اقتصادی ایالات متحده آمریکا و حتی کشورهایمانند قطر، از وضعیت نامناسب اقتصادی مصر پس از انقلاب حکایت می‌کند. مشکلات اقتصادی مصر فقط به نیاز به کمک‌های خارجی محدود نیست، بلکه بیکاری فزاینده‌ای که پس از انقلاب نیز تشدید شده است، به‌همراه تورم و رشد پایین اقتصادی از عواملی به‌شمار می‌روند که دولت با آنها مواجه است. اگرچه اخوان‌المسلمین نتوانست در حوزه اقتصادی عملکرد مناسبی از خود به‌نمایش بگذارد و نمی‌توان از مردم مصر انتظار داشت که در انتخابات‌های آینده، اسلام سیاسی را مورد توجه قرار دهند، اما ریشه درهم‌تنیده اسلام با سیاست در مصر، موقعیت‌هایی را برای اسلام سیاسی فراهم خواهد کرد. البته برخی از صاحب‌نظران معتقد بودند اخوان‌المسلمین به‌دلیل همکاری‌های نزدیکی که با ارتش مصر دارد، از توانایی سرکوب هر نوع ناآرامی برخوردار است (Hammam & others, 2012: 43-54) اما تحولات سیاسی پس از انقلاب نشان داد که ارتش بیش از آنکه بخواهد با اخوان‌المسلمین همکاری کند، به همکاری با ملی‌گرایان، سکولارها و ایالات متحده آمریکا علاقه نشان می‌دهد.

مشکلات ساختاری در مصر فراتر از سیاست و اقتصاد است. ناآرامی‌هایی که

در این کشور بر اثر درگیری‌های ناشی از یک مسابقه فوتبال آغاز شد، نیازمند ارزیابی‌هایی است که به جامعه مصر، فارغ از سیاست و اقتصاد توجه داشته باشد. اینکه یک مسابقه فوتبال در مصر منجر به درگیری و درنهایت کشته شدن ده‌ها نفر و زخمی شدن صدها نفر می‌شود، بیش از آنکه سیاسی باشد، اجتماعی است؛ اما این مسئله نتایج سیاسی نیز در پی داشت. اعتراضاتی که پس از اعلام نظر دادگاه درباره حوادث ورزشگاه «پورت سعید» روی داد، نشانگر واکنشی سیاسی به مسائل قضایی است که با اعتراضات سیاسی درآمیخت و تأثیراتش را بر شعارهای مردمی گذاشت و به انتقاد از عملکرد اخوان‌المسلمین انجامید. نمونه اخیر نشان می‌دهد که اسلام سیاسی نتوانست فارغ از مشکلات ساختاری اجتماعی باقی‌مانده از دوره پیش از انقلاب حکومت کند و از همین جا است که فشارهای اجتماعی نیز کار را برای اخوانی‌ها سخت‌تر می‌کند.

۶. عملکرد اسلام‌گرایان در مصر پس از انقلاب

توجه به نحوه تعامل اسلام سیاسی با متن و زمینه، این پرسش اساسی را پیش روی ما قرار می‌دهد که استراتژی حاصل از این فرایند یا پاسخ اسلام سیاسی به مسائل موجود در این فرایند چه بوده و خواهد بود؟ آیا می‌توان انتظار داشت که اسلام سیاسی بتواند تفسیرهای جدیدی از متون دینی ارائه دهد که آزادی عمل بیشتری برای کنش سیاسی آن فراهم سازد تا از طریق آن بتواند بیش از پیش بر مدار مقاومت در عرصه سیاسی تأکید کند یا اسلام سیاسی به دلیل ناتوانی در ارائه پاسخ‌های درخور توجه، در پی سیاست مدارا و تساهل در قبال مسائل ناشی از فضای سیاسی موجود خواهد بود؟ به عبارت بهتر، اسلام سیاسی با مخالفان خود که با توجه به داده‌های ناشی از نخستین انتخابات پس از انقلاب ژانویه کم هم نیستند، سیاست مدارا را پیش خواهد گرفت یا ضمن تأکید بر دیدگاه‌ها و چشم‌اندازهای فکری خود، بر سیاست مقاومت در مقابل مخالفان سیاسی و بدنه اجتماعی‌شان تأکید خواهد کرد؟

طبیعی است که در چنین شرایطی مسئله صرفاً به فشارهای بدنه اجتماعی رقیب یا درخواست‌های ناشی از وزن اجتماعی نیروهای سیاسی-اجتماعی رقیب

محدود نخواهد ماند، بلکه آن دسته از نیروهای اجتماعی نیز که اسلام سیاسی را محمل مناسبی برای اجرای باورهای خود یافته‌اند، در فرایندی «قطبی شده»^۱ بر اجرای خواسته‌های خود پافشاری خواهند کرد. در اینجا با استفاده از دو نمونه‌ای که اسلام سیاسی پس از انقلاب ۲۵ ژانویه در آنها مجبور به کنش سیاسی بوده است، استدلال خواهیم کرد که اسلام سیاسی تلاش کرده است با حرکتی سینوسی، و پاسخی آری و نه به پرسش فوق، نه تنها قدرت سیاسی خود را حفظ کند، بلکه با رویکردی پراگماتیستی زمینه را برای تداوم قدرت خود فراهم کند.

اگرچه اندیشمندان مختلفی مانند ویلیام جیمز، جان دیویی و به‌ویژه ریچارد رورتی درباره پراگماتیسم سخن گفته‌اند، اما آنچه نقطه وصل آنها به یکدیگر است، اعتقاد به اصل سودمندی، فواید و نتایج اندیشه‌ها و افکار است؛ از این رو، این اعتقاد با تأکید بر زندگی عملی تحکیم می‌شود. «اصل اساسی پراگماتیسم این است که انسان‌ها باید خود را در معرض تجدیدنظرها و تغییرات آینده در شیوه زندگی و تفکر و اخلاقیات خود قرار دهند... به این معنا پراگماتیسم فلسفه تجربه و آزمون، بازسازی مکرر، رهایی از گذشته‌ها و سنت‌های دست‌وپاگیر است» (بشیریه، ۱۳۸۴: ۲۵۱). دقیقاً از همین رو است که «پراگماتیسم با بازگشت به امور عملی در سیاست وزنه نظریه‌پردازی را سبک‌تر می‌کند و به جای قوانین علمی بر تجربه‌های بشری تأکید می‌کند» (معینی، ۱۳۹۱: ۲۱۵).

چنان‌که بسام طیبی می‌نویسد، اسلام‌گرایان میانه‌رو که بیشتر به سمت عمل‌گرایی تمایل دارند، بیشتر به اسلام به‌عنوان یک «نظام فرهنگی» می‌نگرند که تولیدکننده معنا و نمادهای فرهنگی است که با طرح امکان همسویی عقلانیت اسلامی و عقلانیت مدرن، کار خود را از دو سو پی می‌گیرند: الف) انتقاد از هژمونی غرب، نه نفی کامل آن؛ ب) تأکید بر تحول و انطباق فرهنگی با مدرنیته (Tibi, 2003: Px-xi). درحالی‌که طیف رادیکال اسلام سیاسی با فروغلتیدن در دام بنیادگرایی با تأکید بر قاطعیت انقلابی، بهره‌گیری از مفاهیمی نظیر جاهلیت، تکفیر و جهاد، تضادهای موجود در جامعه مصر را تشدید می‌کند. آنها با بهره‌برداری

ایدئولوژیک از ارزش‌های اسلامی برای مشروعیت‌بخشی به قدرت، در سیاست‌های محلی، منطقه‌ای و بین‌المللی معارضة‌جویانه و رادیکال عمل می‌کنند و درصدد به‌هم‌ریختن نظم ناعادلانه و استثماراری حاکم بر نظام جهان و طغیانی علیه به‌حاشیه رانده شدن اسلام هستند.

در مقاله حاضر تلاش شده است با تکیه بر نمونه‌هایی از رویکردهای اسلام سیاسی پس از انقلاب ۲۵ ژانویه، این استدلال را تقویت کنیم که اسلام سیاسی در مصر تلاش کرده است با بازگشت به امور عملی در سیاست، به‌دور از نظریه‌پردازی‌های پیشین دربارهٔ هویت گفتمانی خود، بر فواید عملی و منافع عینی در عرصهٔ سیاسی مصر و روابط خارجی این کشور تأکید کند. نمونه‌هایی که سعی شده است در مقاله حاضر بر آنها تأکید شود، از دو حوزهٔ سیاست داخلی و سیاست خارجی اخوان‌المسلمین در زمان ریاست‌جمهوری مرسى انتخاب شده‌اند. به‌نظر می‌رسد این نمونه‌ها بتوانند استدلال ما را در زمینهٔ پراگماتیسم اسلامی و حرکت سینوسی اسلام سیاسی در مصر روشن سازند.

نخستین چالش عمده‌ای که اخوان‌المسلمین پس از به‌قدرت رسیدن در مصر با آن مواجه شد و حتی زمینهٔ اظهارنظرهایی را دربارهٔ بی‌تجربگی محمد مرسى، رئیس‌جمهور این کشور فراهم ساخت، مسئله صدور بیانیهٔ قانون اساسی از سوی مرسى و امواج مخالفت نیروهای سیاسی-اجتماعی با آن بود. این بیانیه و در پی آن درگیری‌های خیابانی در شهرهای مختلف مصر، از قاهره، پایتخت این کشور گرفته تا شهرهای بزرگی نظیر اسکندریه، زمینه‌ساز خشونت دوباره و بن‌بست سیاسی چند هفته‌ای شد که از یک سو، سکولارها که شامل لیبرال‌ها و ملی‌گرایان می‌شدند و از سوی دیگر، اسلام‌گرایان را اعم از اخوانی‌ها و سلفی‌ها به عرصهٔ منازعات خیابانی کشاند و ده‌ها کشته و زخمی برجای گذاشت. اما جدا از انتقادات وارد بر نحوه صدور بیانیهٔ قانون اساسی از سوی مرسى و ایراد اتهام به وی از سوی مخالفان مبنی بر بازگرداندن دیکتاتوری به مصر، آنچه مشهود بود، به‌رغم تحلیل‌هایی که صدور این بیانیه را در شرایط کنونی ناشی از بی‌تجربگی و ناپختگی وی تلقی می‌کردند، هوشمندی و مصلحت‌نگری مرسى بود. اقدام مرسى را از این نظر باید هوشمندانه تلقی کرد که وی ابتدا با صدور بیانیه قانون اساسی آستانهٔ تحمل

مخالفان را سنجید و سپس به مدت دو هفته با مقاومت بر سر مواضع خود و استفاده از بدنه اجتماعی اخوان المسلمین، تحریک سلفی‌ها و در نهایت استفاده از ارتش در همین راستا، زمینه را برای برگزاری انتخابات آماده کرد. اما نکته اصلی اینجا است که مرسی دقیقاً زمانی که توانست با استفاده از اختیارات حاصل از بیانیه صادرشده، امکان دخالت دادگاه قانون اساسی را در انحلال دوباره مجلس مؤسسان قانون اساسی از میان بردارد، با عقب‌نشینی از بیانیه قانون اساسی، هدف اصلی خود را که همان برگزاری همه‌پرسی قانون اساسی بود، تحقق بخشید. آنچه در این رویکرد مرسی مشخص بود، تأکید بر مقاومت در برابر نیروهای سیاسی-اجتماعی رقیب به نام انقلاب ۲۵ ژانویه و سپس مدارا با آنان و پذیرش برخی از خواست‌های آنان از جمله لغو بیانیه قانون اساسی بود. نتیجه همه‌پرسی نیز مورد علاقه اسلام‌گرایان بود، زیرا آنان همان قانونی را تصویب کردند که در مجلس مؤسسان به دنبال آن بودند و به دلیل خروج گروه‌های سیاسی لیبرال و ملی‌گرا از مجلس مؤسسان، امکان تأثیرگذاری آنان بر پیش‌نویس قانون اساسی وجود نداشت. آیا چنین رویکردی نامی غیر از پراگماتیسم دارد؟ رویکردی که تلاش می‌کند اسلام سیاسی را حتی به قیمت یک قانون اساسی فاقد مؤلفه‌های جامع که بتواند همه شکاف‌های اجتماعی را نمایندگی کند، بر صدر سیاست و حکومت مصر بنشانند. البته پراگماتیسم اسلام سیاسی در مصر، پراگماتیسمی است که وجه بارز آن را تلاش برای تفسیر مذهبی از کنش‌های سیاسی شکل می‌دهد و در کنار آن گوشه‌چشمی نیز به وجوه دموکراتیک سیاست دارد.

پس از آنکه اخوان المسلمین در مصر به قدرت رسید، یکی از خواسته‌های مردمی که در شعارهای انقلابیون نیز نمود یافته بود، قطع روابط با رژیم صهیونیستی بود. حسنی مبارک در حوزه سیاست خارجی خود از وجه بارز همکاری با ایالات متحده آمریکا و اسرائیل برخوردار بود. مبارک در طول زمامداری خود بر مصر، از یک‌سو، سیاست‌های همسویی را با آمریکا داشت و از سوی دیگر با اسرائیل نیز روابط مناسبی برقرار کرده بود؛ به نحوی که حتی تاکنون نیز مصر همواره یک پای مذاکرات صلح در خاورمیانه بوده است. بنابراین اخوان المسلمین پس از دستیابی به قدرت، نیازمند رویارویی با مسئله فلسطین و نحوه تنظیم روابط با ایالات متحده

آمریکا به دلیل حمایت‌های این کشور از حکومت مبارک بود. اما مرسی پس از انتخاب شدن به‌عنوان رئیس‌جمهور مصر، در این مورد چگونه عمل کرد؟ آنچه از فضای سیاست خارجی مصر قابل مشاهده است، بر دو نکته عمده استوار است: نخست اینکه مرسی سعی کرد روابط پیشین مصر را با آمریکا حفظ کند و دوم اینکه با وجود مواضع رسانه‌ای ضداسرائیلی، روابط با اسرائیل را حفظ نمود و حتی سخنی از احتمال لغو قرارداد کمپ‌دیوید به‌میان نیاورد. نکته بسیار مهم موجود در این زمینه روابط نظامی مصر با آمریکا است (Scarborough, 2012). آنچه از رویکرد اخوان‌المسلمین در این زمینه آشکار بود، تلاش برای ایجاد موازنه در روابط این کشور با آمریکا و اسرائیل بود. از یک‌سو، اخوانی‌ها در مواضع رسانه‌ای خود و حتی بنیادهای تئوریک که این جماعت بر آن شکل گرفته‌اند، بر مبارزه با اسرائیل تأکید کردند و از سوی دیگر، در تناقضی آشکار به تحکیم روابط با آمریکا و اسرائیل پرداختند. مرسی با این رویکرد تلاش کرد تمام توانایی خود را برای استفاده از منابع اقتصادی و نظامی ناشی از کمک‌های ایالات متحده آمریکا به‌کار گیرد و هم‌زمان برای حفظ این حمایت‌ها درباره مسئله فلسطین از خود نرمش نشان دهد. چنین رویکردی با تأکید بر مقاومت در مقابل اسرائیل در مواضع رسانه‌ای و حمایت از حماس تکمیل شد و در سوی دیگر با مدارا در مقابل سیاست‌های اسرائیل در قبال غزه جنبه پراگماتیستی خود را به‌وضوح نشان داد.

اتفاقاً در حوزه سیاست خارجی مصر، نمونه‌هایی از این دست فراوان است که به‌راحتی می‌توان با رجوع به نحوه برخورد احتیاط‌آمیز مرسی درباره تقویت روابط با ایران و سیاست‌های متناقض درباره مسائل سوریه، حمایت از اخوان‌المسلمین سوریه در مقابل دولت بشار اسد و همچنین سکوت درباره اعتراضات مدنی بحرین، آنها را مشاهده کرد. مرسی در طول مدتی که به‌عنوان رئیس‌جمهور مصر برگزیده شده بود، درباره افزایش روابط با جمهوری اسلامی ایران نه تنها با احتیاط عمل کرد، بلکه جنبه‌های پراگماتیستی نیز در این مسئله مورد توجه بود. از آنجاکه مرسی در داخل مصر درباره رابطه با ایران تحت فشار سلفی‌ها قرار داشت، تلاش کرد ضمن تأمین حداکثر منافع ملی خود، از نظر منافع ایدئولوژیک از ایران فاصله بگیرد. از این‌رو است که مرسی سعی کرد توازنی را میان تلقی مشترک خود با ایران درباره

فلسطین و منافع گروهی اخوان المسلمین در سوریه ایجاد کند و با اتخاذ مواضع دوگانه از فشار سلفی‌های داخل مصر رهایی یابد.

هدف از بیان این نمونه‌ها، تقویت این استدلال است که اسلام سیاسی در مصر، پس از انقلاب ۲۵ ژانویه ۲۰۱۱، با وجود ارجاع گفتمان خود به اسلام و تلاش برای سازواری آن با منطق دموکراسی، به سوی پراگماتیسم حرکت کرده است. رویکرد اسلام سیاسی در عرصه سیاست و حکومت مصر، که از آن به «پراگماتیسم اسلامی» تعبیر می‌شود، به دلیل استفاده از اسلام در تقویت استدلال‌های خود در عرصه عمل سیاسی است. اما توجه به این نکته ضروری است که این رویکرد از خلال تعامل اسلام سیاسی با متن و زمینه ایجاد شده است. در این تعامل، اسلام سیاسی ناگزیر است برای حفظ بدنه اجتماعی خود با تفسیر نص و ارجاع به آن، کنش سیاسی خود را «توجیه» کند و به دلیل قرار گرفتن در زمینه اجتماعی مصر که از سه جهت نیروهای سیاسی اجتماعی، انتظارات مردمی و مشکلات ساختاری آن را تحت فشار قرار می‌دهد، با حرکتی سینوسی سیاستی را اتخاذ کند که یک سر آن مدارا و سر دیگر آن مقاومت است. البته شاید بتوان این مسئله را از رهگذر توجه به بنیادهای دموکراسی پیش‌ازپیش مشخص کرد، زیرا یکی از بنیادهای اساسی دموکراسی، پراگماتیسم است و مبنای فلسفی آن به‌شمار می‌آید (بشیریه، ۱۳۸۴: ۲۵۰) و طبیعی است که ترکیب دموکراسی و اسلام، که اخوان المسلمین نیز مدعی آن است، می‌تواند به پراگماتیسم اسلامی ختم شود.

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر تلاش شد با ارائه توصیفی متفاوت از اسلام سیاسی در مصر، چارچوبی جدید برای بررسی وضعیت اسلام سیاسی در این کشور پس از انقلاب ۲۵ ژانویه ۲۰۱۱ ارائه شود. به این منظور با نشان دادن نسبت اسلام سیاسی در مصر با متن و زمینه‌ای که در آن عمل می‌کند، از جهت‌گیری‌های اخوان المسلمین پس از انقلاب ۲۵ ژانویه و تصاحب قدرت، به نمونه‌هایی اشاره کردیم. نتیجه بررسی پژوهش حاضر این بوده است که برای اسلام سیاسی، مدارا یا مقاومت به‌خودی خود از اهمیت خاصی برخوردار نیستند و این منافع سیاسی-اقتصادی صرف‌نظر از اعتقادات ایدئولوژیک است که به تأکید بر مدارا، مقاومت یا وضعیتی بینابین، منجر

می‌شود. بنابراین آنچه از رویکردهای اسلام سیاسی در روند سیاسی کنونی مصر مشخص است، حرکت به سوی نوعی پراگماتیسم است که وجه بارز آن امتزاج با تفاسیر دموکراتیک از اسلام است که از آن به «پراگماتیسم اسلامی» تعبیر شد.

در فرایند دگردیسی گفتمان اسلام سیاسی از مرحله نظر تا مرحله عمل، بن‌بست‌ها و چالش‌هایی نظیر بحران متون (ناتوانی در ارائه بنیان‌های تئوریک هویتی)، بحران مفاهیم (ناتوانی در تبیین و تدقیق مفهومی)، بحران عمل (ناتوانی در ترسیم سازمان‌های منطبق با اهداف خویش) و ناتوانی در ترسیم نوعی وحدت هویتی عام در بین مسلمانان را پیش‌روی خود دارند. آنان اغلب هنگام دستیابی به قدرت، از آنجاکه فاقد یک برنامه سیاسی منسجم برای کنش سیاسی هستند، ناگزیر می‌شوند از سنت‌های سیاسی موجود خوشه‌چینی کنند و نتوانند الگویی منسجم و عاری از تناقض را در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی ایجاد نمایند. با نداشتن یک برنامه سیاسی سازنده یا یک فلسفه هستی‌شناختی یکپارچه، احتمالاً اسلام‌گرایی در مصر به‌عنوان یک ایدئولوژی اعتراضی-انتقادی و فقط در هیأتی لفظ‌پردازانه و در قالب یک «اسطوره سیاسی» باقی خواهد ماند.

به نظر می‌رسد در چشم‌انداز احتمالی که با توجه به یافته‌های پژوهش حاضر مشاهده می‌شود، تقابل بیش از پیش میان اسلام‌گرایی و نیروهای سکولار در جامعه مصر تقویت خواهد شد. از این دیدگاه، مشکلات ناشی از ساختارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی برجای‌مانده از گذشته و شکاف‌های فکری-سیاسی موجود در جامعه مصر، عرصه سیاسی این کشور را به میدان منازعه میان نیروهای سیاسی-اجتماعی تبدیل خواهد کرد که فقدان اجماع حداکثری بر سر میثاق عمومی جدید مصر (قانون اساسی) نیز این چشم‌انداز احتمالی را تقویت می‌کند. نتایج انتخابات مه ۲۰۱۴ در مصر نشان‌دهنده یک پیروزی شکننده برای ژنرال/سیسی است که او را مجبور می‌کند به‌رغم سرکوب اخوان‌المسلمین، از دیگر نیروهای اسلام‌گرا و منابع مشروعیت‌بخش آنها بهره‌گیری کند. با این حال، توجه به این نکته ضروری است که عرصه سیاست، عرصه انسداد بی‌پایان نیست و چه‌بسا اجماع احتمالی نخبگان مصر بتواند با کاهش تنش‌ها، زمینه یافتن راه‌حل برای مشکلات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را فراهم کند.*

منابع

- استوکر، جری؛ مارش، دیوید (۱۳۸۴)، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، چاپ دوم، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۴)، *آموزش دانش سیاسی (مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی)*، چاپ پنجم، تهران: نگاه معاصر.
- پیام عسگری، فهیمه (۱۳۹۰)، «چالش‌های اقتصاد مصر پس از انقلاب»، *ماهنامه اتاق بازرگانی*، سال هشتادوسوم، شماره ۵۷، مهرماه.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳)، *گفتمان، یادگفتمان و سیاست*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- درستی، احمد (۱۳۸۰)، «جهانی‌شدن و خاورمیانه عربی»، *مجله مصباح*، شماره ۳۷.
- سعید، بابی (۱۳۷۹)، *هراس بنیادین اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه غلام‌رضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.
- عنایت، حمید (۱۳۶۲)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- _____ (۱۳۷۶)، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*. چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه گروه مترجمان، تهران: مرکز مطالعات و تحقیق رسانه‌ها.
- فورن، جان (۱۳۸۲)، «گفتمان‌ها و نیروهای اجتماعی»، در: *نظریه‌پردازی انقلاب‌ها*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی.
- قادری، حاتم (۱۳۸۶)، *پراکسیس (تعاطی) فعل سیاسی و اندیشه سیاسی در خاورمیانه*، تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰)، *عصر اطلاعات: قدرت و هویت*، جلد دوم، ترجمه حسن چاووشیان، تهران: طرح نو.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴)، *مسائل محوری در نظریه اجتماعی*، ترجمه محمد رضایی، تهران: انتشارات سعاد.
- متقی، ابراهیم (۱۳۸۷)، *رویاری غرب معاصر با جهان اسلام*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۱)، «پراگماتیسم و تحقیق در علوم سیاسی»، *فصلنامه سیاست*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۲، شماره ۲، تابستان.

مک دائل، دایان (۱۳۸۰)، *مقدمه‌ای بر نظریه گفتمان*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: انتشارات گفتمان.

مهیوب، غالب احمد (۱۳۷۹)، «اعراب و جهانی شدن: مشکلات کنونی، چالش‌های آینده، ترجمه محمد موسوی بجنوردی، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، سال هفتم، شماره ۳، تک‌شماره.

میرموسوی، سید علی (۱۳۸۴)، *اسلام، سنت و دولت مدرن*، تهران: نشر نی.
 میشل، ریچارد (۱۳۸۷)، *تاریخ جمعیت اخوان المسلمین از آغاز تا امروز*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، جلد دوم، تهران: کلبه شروق.

نصری، قدیر (۱۳۹۰)، «تأملی نظری در ماهیت و روند تغییر در جهان عرب»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، دوره ۱۴، شماره ۵۲، تابستان.

نظری، علی اشرف (۱۳۸۷)، «غرب، هویت و اسلام سیاسی: تصورات و پنداشت‌های غرب از اسلام»، *فصلنامه سیاست*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۸، شماره ۱، بهار.

Amar, Paul (2011), "Egypt After Mubarak", The Nation, Available at: <http://www.thenation.com/article/egypt-after-mubarak-/2May23>.

Byrne, Edmund F. (2002), "Mission in Modern Life: A Public Role of Religious Life", Political Philosophy, Available at: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Pol/PoliByrn.htm>. Internet. Accessed on 20 September 2005.

Conner, Steven (1997), *Postmodern Culture*, Second edition, Blackwell Publishers.

Coulthard, M (1997), *An Introduction to Discourse Analysis*, London: Longman.

Foucault, Michel (1985), *Archeology of Knowledge*, London: Tavistock.

Foucault, Michel (1981), "History of Sexuality", Penguin Books, Vol 1.

Fuller, Graham E. (2003), *The Future of Political Islam*, New York: Macmillan Palgrave.

Gramsci, Antonio (1995), *Future Selections From the Prison Notebooks*, Ed tr. Boothman, London: Lowerence and Wishart.

Hammam, Rasha, Abeer Elshennawy and William Mikhail (2012), "The Determinants of Egypt's Economic Growth over 1985- 2007", *International Research Journal of Finance and Economic*, Issue 96, p 43- 54.

Mills, Sara (1997), *Discourse*, London: Routledge.

Mousalli, Ahmad (2003), *Images OF Islam in the West and The West In the Islamic World*, Arab. PR Publication.

Ottaway, Marina (2012), "Preventing Politics in Egypt; Why Liberals Oppose the Constitution", *Foreign Affairs*, December 10.

Pecheux, Michel (1982), Languages, Semantics and Identity, New York: St. Martins Press.

Reson, Barry M. (1985), Iran: since the Revolution, New York: Boulder.

Ricoeur Paul (1986), From Text to Action, Ed. G.H.Taylor. New York: Columbia University Press.

Scarborough, Rowan (2012), "Muslim Brotherhood Inherits U.S. War Gear", The Washington Times, December 6.

Tibi, Bassam (2003), "Post – Bipolar Order in Crisis: the Challenge of Politicized Islam", in: Bryan s. turner (ed.), Islam: Critical Concepts in Sociology, Vol II. Routledge.

Torfing, Jacob (1999), New Theories of Discourse, Blackwell Publishers.