


اسلام سیاسی در مصر در کشاکش احیای هویت اسلامی و پذیرش ارزش‌های جهانی

احمد عزیزخانی  * | استادیار اندیشه سیاسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

چکیده

پژوهش پیش‌رو حول مساله انحطاط و پاسخ‌های آن در مصر معاصر شکل گرفته است. این پرسش که پس از سقوط قاهره به دست ناپلئون در میان نخبگان مصری رواج یافت؛ پاسخ‌هایی چون غرب‌گرایی، ناسیونالیسم و بنیادگرایی دینی را در پی داشت. فرضیه پژوهش آن است که به دلیل ناتوانی این سه جریان در حل همزمان بحران‌هایی چون ناکارآمدی و مسخ هویت، پاسخ چهارم در قالب اسلام سیاسی سر برآورد که در صدد بود مشکلات فوق را با ارائه الگویی نو حل نماید؛ الگویی که از یک سو به ارزش‌های اسلامی توجه داشت و از سوی دیگر به امکان همسویی عقلانیت اسلامی و عقلانیت مدرن می‌انداخت. بنابراین اسلام سیاسی در مصر همواره درگیر دو روند احیای هویت اسلامی و انطباق با ارزش‌های جهانی بوده است؛ هر چند که متاثر از واقعیت‌های بیرونی، همواره یکی بر دیگری اولویت می‌یافت؛ فرایندی که برخی بر آن نام دگردیسی جنبش اسلامی نهادند. پژوهش پیش‌رو به روند دگردیسی این جنبش در قالب دو مفهوم «هویت‌یابی» و «منطبق‌سازی» می‌پردازد.

واژگان کلیدی: اسلام سیاسی، مصر، اخوان المسلمین، هویت‌یابی، منطبق‌سازی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

مصر از اواخر دوران امپراتوری عثمانی همان مسیری را پیمود که «مرد بیمار اروپا» پیموده بود. استعمار، فساد مالی و اقتصادی، بی‌عدالتی، دیکتاتوری و در یک کلام انحطاط، به شدت گریبان جامعه مصر را می‌فشرد. چنین وضعیتی حتی پس از عثمانی‌ها هم ادامه یافت. سؤال از انحطاط در این مقطع همانند دیگر نقاط جهان اسلام، نخبگان مصر را به خود مشغول ساخت و همانند اکثر جوامع اسلامی، پاسخ خود را در ایدئولوژی‌های غربی چون ناسیونالیسم و لیبرالیسم جستجو می‌کرد. حزب ناسیونالیست وفد به رهبری سعد زغلول و جریان‌های لیبرال به رهبری افرادی چون طاهای حسین در پی خروج جامعه مصر از بحران بودند اما باز هم همانند دیگر نقاط جهان اسلام «این جنبش‌های روشنفکرانه اجتماعی - سیاسی نتوانستند مصر را از یوغ بریتانیا، نفوذ فرهنگی و اقتصادی فاسد غرب و سوء حکومت دربار و سیاستمداران رها سازند» (دکم‌جیان، ۱۳۷۲: ۱۲۲). طبیعی بود که در چنین شرایطی جنبش‌های اصلاح‌طلبانه اسلامی حامیان زیادی دست و پا کنند. محمد حسنین هیکل روشنفکر و روزنامه‌نگار بزرگ مصری این شرایط را اینگونه ترسیم می‌کند: «در جوی انباشته از تضادها و انگیزه‌های شک و حیرت و نگرانی، برخورد میان ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی دست و پا زدن و ندانم‌کاری در سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی، بازگشت به دین در جستجوی یقین، حرکتی طبیعی بود. در چنین شرایطی بازگشت به دین تنها راه رهایی می‌نمود» (حسین هیکل، ۱۳۶۳: ۲۱۳).

اما خواست بازگشت به اسلام علیرغم التیام زخم‌های هویتی بی‌جامانده از تفکر غرب‌گرایی، گاهی چنان جنبه‌های محافظه‌کارانه و سلفی یافت که از فهم تحولات دنیای نو بازماند و مشکل‌ناکار آمدی را دو چندان کرد. حسن البنا مؤسس و رهبر جنبش اخوان المسلمین بر این باور بود که نظامات اجتماعی مصر در این دوران از جمله آموزش، خانواده، سنن، شیوه‌های رفتاری، فرهنگ، علم و اقتصاد، میان «دینداری عبوسانه» و «آسان‌گیری سبکسراانه» در نوسان بودند. این وضعیت یک سردرگمی عمیق فکری و فرهنگی ایجاد می‌کرد که از محافظه‌کاری شدید تا اضمحلال بی‌شرمانه اخلاقی را شامل می‌شد (لیا، ۱۳۸۸: ۱۰۷). بنابراین پاسخ مناسب به این معضلات باید به گونه‌ای می‌بود که هم ارزش‌های اسلامی را احیاء می‌کرد و هم اسلام را از بند تعصبات سلفی می‌رهانید.

اخوان المسلمین جنبشی بود که ضمن شعار احیای ارزش‌های اسلامی «نه مانند سلفیه نسبت به اصول و بنیادها سختگیر بود و نه مانند اصلاح‌طلبان غرب‌گرا، هضم در فرهنگ غرب بود» (الگار و احمد، ۱۳۶۲: ۱۰۱) و از این منظر پاسخی مناسب به بحران‌های موجود در جامعه مصر محسوب می‌شد و به همین جهت به سرعت در این کشور گسترش یافت و مورد اقبال عمومی قرار گرفت تا جایی که علی‌رغم وجود گروه‌های اسلامی نظیر «جماعت المسلمین»، «التکفیر و الهجرة» و... مطالعه جنبش اخوان المسلمین مساوی با مطالعه جنبش اسلامی معاصر در مصر خواهد بود. بنابراین به هنگام مطالعه جنبش اسلامی در مصر باید به این دو رویکرد (هویت‌یابی و منطبق‌سازی) توجه کرد. اما پیگیری این دو روند در مصر، همواره به صورت متعادل و متوازن انجام پذیرفته است. جنبش اسلامی در مصر در مراحل مقدماتی، بیشتر بر ابعاد هویتی تکیه داشت اما پس از مواجهه با واقعیاتی چون فشار دولت‌های مرکزی بویژه در دوره حسنی مبارک، نفوذ افکار لیبرال در جامعه مصر، نیاز به حمایت‌های جهانی و بویژه تحولات پس از سال ۲۰۱۲ به سمت انطباق بیشتر با ارزش‌های جهانی حرکت کرد. این دگردیسی، مورد توجه بسیاری از پژوهشگران قرار گرفته است. تحقیق پیش‌رو نیز با تمرکز بر این موضوع و با رویکردی توصیفی-تحلیلی حول این پرسش سامان یافته است که علت دگردیسی رخ داده در درون جنبش اسلامی مصر چه بوده است؟

پیشینه پژوهش

«جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب» نام اثری است از هرایر دکمچیان که در آن چگونگی پیدایش جنبش‌های اسلامی در دنیای معاصر بررسی شده است. به باور وی جنبش‌های اسلامی، جلوه‌های معاصر جریان تاریخی هستند که در طول دوران پس از ظهور اسلام در بخش‌های گوناگون جهان اسلام نمود پیدا کرده‌اند. این جنبش‌ها عکس‌العمل‌ها و پاسخ‌های مسلمانان به دوران سقوط و انحطاط بوده‌اند که با هدف احیای مجدد دین اسلام ایجاد شده‌اند و بنابراین روندی ثابت و تکراری دارند. به همین جهت نویسنده این اثر باوری به دگردیسی این جریان در طول دوران حیات خود ندارد (ر.ک: دکمچیان، ۱۳۷۲).

اثر دیگری که در حوزه اسلام سیاسی معاصر بویژه در جهان اهل سنت به نگارش درآمده است کتاب «اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد» است. رضوان السید، نویسنده کتاب، ایده اصلی خود را طبقه‌بندی جریان‌های فکری-اسلامی معاصر قرار داده است. به باور وی جریان‌های اسلامی - فکری معاصر به سه شاخه سنت‌گرا، اصلاح‌گرا و احیاگرا قابل تقسیم است. شاخه «سنت‌گرا»، پیمودن راه تجدد را در دایره ساز و کارهای شناخته شده در اصول فقه با استفاده کم و بیش از اهتمامات اصلاح‌گرایان ممکن می‌داند. اما اصلاح‌گرایان عموماً بر آنند که متغیرها و تحولات اساسی پدید آمده، تعدیل‌های ریشه‌ای در نوع نگرش به جهان و در کنار آن ساز و کارهای فهم جهان و نقش اسلام و شریعت در متن شرایط نو پدید را می‌طلبند. واژه تعدیل در اینجا گویای دست شستن از باور به تنزه در تفکر و رویکرد به سمت کارویژه‌ها است که پیوند وثیقی با انگاره‌های آگاهانه و ارادی جهت پذیرش تقسیم‌بندی‌های جهان واقعی حتی با ابعاد فرهنگی و اخلاقی دارد. برخلاف دو جریان سنت‌گرا و اصلاح‌گرا که هجوم اقتصادی، سیاسی و نظامی غرب دغدغه اصلی آنهاست، جریان احیاگر نگران هجوم فرهنگی و دینی غربی است؛ به همین جهت بازسازی هویتی متکی بر آموزه‌های دینی، وجه تمایز این جریان از جریانات دیگر است (ر.ک. السید، ۱۳۸۳). همانگونه که ملاحظه می‌شود رضوان السید امکان تحول در هر یک از جریان‌های ذکر شده را منتفی می‌داند و یا حداقل بررسی نمی‌کند و با دیدگاهی معرفت‌شناسانه جریان‌های فکری در دنیای اسلام را بر محورهای ثابت مطالعه می‌کند.

اثر دیگری که در این مجال بدان پرداخته می‌شود کتابی است با نام «علما، سیاست و حوزه عمومی» که توسط «میر هاتینا» به نگارش درآمده و انتشارات دانشگاه یوتا آن را منتشر کرده است. نویسنده در این پژوهش بر آن است که برخلاف تصور غالب، پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی، علمای الازهر جهت حفظ ارزش‌های اسلامی، در صدد بازتفسیر آموزه‌های دینی مبتنی بر الزامات دنیای مدرن برآمدند. بر این اساس، علما ورود بیشتری به عرصه‌های اجتماعی بویژه سیاست داشتند. این ورود مورد پذیرش نخبگان سیاسی جامعه مصر هم واقع شد. این روند در پی تاکید علمای الازهر بر همزیستی اسلام و الزامات دنیای مدرن رخ داد؛ هاتینا در این کتاب به تحول

در جریان فکری اسلام‌گرای مصر اشاره کرده اما چارچوب این تحول مورد بحث قرار نگرفته است (Hatina, 2007).

سید عبدالامیر نبوی در مقاله‌ای با عنوان «اسلام سیاسی در مصر، گذار به حداقل‌گرایی سیاسی» به موضوع تغییر رویکرد اسلام‌گرایان در مصر پرداخته است. به باور وی جریان‌های اسلامی میانه‌رو در مصر چون اخوان المسلمین و حزب الوسط، علی‌رغم پذیرش روندهای دموکراتیک، همچنان بر اصول خود پایبندند. از این منظر به باور نویسنده به لحاظ معرفت‌شناختی تحول جدی در این جریان‌ها مشاهده نمی‌شود (نبوی، ۱۳۸۴: ۸۶-۵۷).

مقاله «اسلام‌گرایی، پراگماتیسم و کنش سیاسی در مصر پس‌انقلابی (۲۰۱۴-۲۰۱۱)» از علی اشرف نظری و محمد صیادی، تنها اثری است که به روند دگرذیسی در اسلام سیاسی مصر می‌پردازد. نویسندگان در این مقاله تحول در جریان اسلام سیاسی مصر را پذیرفته‌اند اما آن را عنوان ذیل مفهوم پراگماتیسم معرفی کرده و به روند قدرت‌یابی اسلام‌گرایان بعد از سال ۲۰۱۱ نسبت داده‌اند. در صورتی که ایده مرکزی پژوهش پیش‌رو پرداختن به تغییرات در جریان اسلام سیاسی مصر در بستری هویتی است.

چارچوب نظری

جنبش اسلامی در مصر معاصر به جهت خواست دوگانه جامعه مصر مبنی بر احیای هویت اسلامی و کارآمدی، درگیر دو روند «هویت‌یابی» و «منطبق‌سازی» (جهت کارآمدی) شد که تار و پود این جنبش را در مصر جدید تنید. بنابراین جنبش نوین اسلامی در مصر در یک چارچوب ارجاعی، همزمان دو روند متباین را پی می‌گرفت؛ احیای ارزش‌های اسلامی و پذیرش گفتمان مدرنیسم. این پروسه پارادوکسیکال همزمان باید ارزش‌های اسلامی را هم حفظ می‌نمود و هم به شدت تغییر می‌داد (یاووز، ۱۳۹۲: ۱۷). این روندهای دوگانه، چارچوبی ارجاعی را پیش نهاد که با تمرکز بر زمینه‌ها و زمانه‌ها، حساسیت‌های فرهنگی جامعه مصر را دنبال می‌کرد. *امانوئل کاستلز* این فرایند را در قالب دو مفهوم «هویت مقاومت» و «هویت برنامه‌دار» توضیح می‌دهد.

کاستلز که یکی از نظریه‌پردازان متأخر جنبش‌های اجتماعی جدید محسوب می‌شود، هویت را مرکز ثقل فعالیت‌های جنبش‌های اجتماعی معاصر می‌داند اما بر خلاف دیگر

نظریه پردازان جنبش‌های اجتماعی جدید، این جنبش‌ها را تنها در بستر غربی آن تصور نکرده و به تبیین جنبش‌های اجتماعی در سطوح ملی، قومی و بویژه مذهبی می‌پردازد و در واقع جنبش‌های اجتماعی را در گستره‌ای جهانی بررسی می‌کند.

کاستلز در یک تقسیم‌بندی کلی سه نوع هویت را باز می‌شناسد: هویت مشروعیت‌بخش، هویت مقاومت و هویت برنامه‌دار. به باور وی هویت مشروعیت‌بخش توسط نهادهای غالب جامعه ایجاد می‌شود تا سلطه آنها را به کنشگران اجتماعی گسترش دهد و عقلانی کند اما هویت مقاومت به دست کنشگرانی ایجاد می‌شود که در اوضاع و احوال یا شرایطی قرار دارند که از طرف منطق سلطه بی‌ارزش دانسته شده و یا داغ‌ننگ بر آن زده شده است و در نهایت هویت برنامه‌دار زمانی شکل می‌گیرد که کنشگران اجتماعی با استفاده از هرگونه مواد و مصالح فرهنگی قابل دسترس (حتی فرهنگ رقیب)، هویت جدیدی می‌سازند که موقعیت آنان را در جامعه از نو تعریف می‌کند (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۴).

کاستلز در میان هویت‌های سه‌گانه فوق، مهم‌ترین شکل هویت‌سازی را هویت مقاومت می‌داند. این هویت شکل‌هایی از مقاومت جمعی را در برابر ظلم و ستم ایجاد می‌کند که در غیر این صورت تحمل‌ناپذیر بودند. وی حرکت‌های بنیادگرایانه دینی را در زمره این نوع قرار می‌دهد که آنها را تلاش جهت «حذف حذف‌کنندگان به دست حذف‌شدگان» می‌نامد. یعنی «ساخت هویت دفاعی در قالب ایدئولوژی‌ها و نهادهای مسلط از طریق واژگون ساختن قضاوت ارزشی آنها و در عین حال تقویت حد و مرز و خطوط تمایز» (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۶).

توجه به هویت مقاومت و در ادامه قرارداد جریان بنیادگرایی دینی در ذیل آن توسط کاستلز، کاربرد آن را در تحقیق پیش‌رو ممکن می‌سازد، بویژه آنکه این جریان هویت‌ساز تلاش دارد، حذف‌شدگان و یا آنهایی که ترس از حذف شدن دارند، به عناصر جوهری چون دین سلف، جغرافیا و تاریخ متصل کند و از این طریق آنها را همچنان در متن نگه دارد. این وضعیت دقیقاً با موضوع جنبش اسلامی در مصر که در تلاش بوده است تا در برابر سیل بنیان‌برافکن مدرنیته از ارزش‌های خود پاسبانی کند و روند هویت‌یابی را دنبال کند، قابل انطباق است.

نکته مهم دیگر در تحلیل کاستلز، تأکید بر هویت برنامه‌دار است. در این نوع از هویت «سوژه‌ها، کنشگران اجتماعی جمعی هستند که افراد به کمک آنها در تجربه‌های خود به معنایی همه‌جانبه دست می‌یابند» (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۶). در اینجا ساختن یک هویت مدنظر است (به خلاف هویت مقاومت که یافتن هویت ملاک اصلی است) که ممکن است متکی بر یک هویت تحت ستم باشد، اما در جهت دگرگونی جامعه و ایجاد فضای جدید، دست به گزینش و سپس استخدام ارزش‌های «دیگری» می‌زند. البته این مسئله به معنای عدم رجوع به گذشته نیست، بلکه بر عکس ارزش‌های پیشین در ساخت هویت برنامه‌دار، ارزش حیاتی دارند، اما مسئله مهم تفسیر این ارزش‌ها از یک طرف و بهره‌گیری از هویت‌های دیگر حتی هویت‌های متخاصم از سوی دیگر است که خروجی آن بر ساخت هویتی نو است که اهداف خاصی را دنبال می‌کند (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۱-۲۸). این مسئله همانگونه که سید حسین نصر (نصر، ۱۳۷۳: ۱۸۰-۱۷۹) و بسام طیبی (طیبی، ۱۳۸۹: ۶۲) بیان می‌دارند، در مورد جنبش‌های اسلامی معاصر بویژه جریان اسلام سیاسی در مصر محقق شده و در واقع جریان اسلام سیاسی بویژه در دوران بلوغ خود، هویت برنامه‌دار را مدنظر داشته و به همین جهت در کنار توجه به ارزش‌های پیشین، عناصری از هویت متخاصم (در اینجا مدرنیته) را گزینش و استخدام کرده و هویتی نو را ساخته است. اسلامگرایان مصری بویژه پس از سال ۲۰۰۵ دموکراسی را به همان شیوه غربی آن پذیرفتند و از سطح تخاصم با غرب (چه در نظر و چه در عمل) کاستند. تمامی این تغییرات در راستای توجه اسلامگرایان مصری به هویت برنامه‌دار انجام شد. اما آخرین و شاید مهم‌ترین نکته‌ای که کاستلز در نظریه جامعه شبکه‌ای به آن اشاره می‌کند، امکان تغییر هویت از مقاومت به برنامه‌دار بویژه در جریان اسلام سیاسی (یا به تعبیر کاستلز بنیادگرایی اسلامی) است. به باور وی جامعه شبکه‌ای بواسطه فضای شبکه‌ای و زیر ساخت‌های ارتباطی، موقعیتی را فراهم می‌سازد که هویت‌ها در تعامل مستمر با دیگری قرار می‌گیرند و اینگونه ارزش‌های یکدیگر را به اشتراک گذاشته و از یکدیگر بهره‌می‌برند. این فضا به تغییر هویت‌ها از هویت مقاومت به هویت برنامه‌دار می‌انجامد (کاستلز، ۱۳۹۰: ۲۳) به عبارت دیگر اگر اسلام سیاسی (به عنوان نمونه) در ابتدا و در واکنش به طرد خود توسط مدرنیته، استراتژی هویت مقاومت را جهت تعریف «خود» در برابر «دیگری» بر می‌گزیند، در ادامه جهت رسیدن به اهداف خود از جمله کارآمدی

نظام‌های سیاسی و اقتصادی جوامع مسلمان، استراتژی هویت برنامه‌دار را بر می‌گزینند که بر اساس آن از کراهت «دیگری» کاسته شده و برخی ارزش‌های آن جهت ساختن «خوداجتماعی» استخدام می‌شود. این روشنگری کاستلز راه را برای فهم تغییرات صورت گرفته در گفتمان اسلام سیاسی در کشوری چون مصر می‌گشاید، جایی که برخی پژوهشگران پاسخ مشخص و یا مستندی برای برخی تغییر نگرش‌های رهبران جنبش اسلامی این کشور نیافته‌اند. به تعبیر دیگر جنبش اسلامی مصر با عبور از مرحله هویت مقاومت تلاش کرده تا راهبرد هویت برنامه‌دار را اتخاذ نماید تا دو روند «هویت‌یابی» و «منطبق‌سازی» را به صورت همزمان دنبال نماید. هر چند که به صورت کامل در این مسیر موفق نبوده و در جریانی سینوسی گاه به سمت هویت‌یابی و گاهی منطبق‌سازی صرف خزیده است، اما در مجموع مطالعه اسلام سیاسی در مصر تنها با توجه به دو مقوله هویت‌یابی (بازگشت به ارزش‌های اسلامی) و منطبق‌سازی (انطباق با دنیای مدرن) ممکن خواهد بود و این دو مفهوم می‌توانند چارچوبی مناسب جهت مطالعه اسلام سیاسی در مصر پیش روی ما نهند.

اسلام سیاسی در مصر و پیگیری دو روند هویت‌یابی و منطبق‌سازی

پدیده‌ای که از سال‌های دهه ۱۹۲۰ در مصر و دیگر کشورهای اسلامی رخ نموده بود، کاهش حیثیت اسلام در نظر جوانان بود (عنایت، ۱۳۷۲: ۲۰۹). این مسئله باعث شد تا اقداماتی توسط برخی از اسلامگرایان در جهت احیای مجدد اسلام انجام گیرد که خود زمینه‌ای برای شکل‌گیری جنبش اسلامی در مصر شد؛ همچنین مسائلی چون «رواج بی‌دینی میان روشنفکران، گسترش سکولاریسم پس از پیروزی کمال آتاتورک و برانگیخته شدن احساسات سیاسی مصریان در پی انقلاب سال ۱۹۱۹ بر ضد انگلیس» به ظهور جنبش اسلامی در مصر انجامید که احیای ارزش‌های اسلام را در گستره‌ای وسیع و جهت‌همت خود قرار داده بود. این جنبش اخوان المسلمین نام گرفت (عنایت، ۱۳۸۹: ۲۴۱).

جنبش اخوان المسلمین که به باور «ژونل کامپانا» بزرگترین و با نفوذترین گروه، نه تنها در میان اسلامگرایان بلکه در کل جامعه مدنی مصر است (کامپانا، ۱۳۷۷: ۴۷)، از ابتدا تلاش کرد تا پاسخ‌هایی برای مشکلات جامعه مصر از جمله کاهش حیثیت اسلام،

گسترش سکولاریسم و ناکارآمدی بیابد. اما در این میان اسلام را به عنوان مخزنی از معانی یافت که توانایی پاسخگویی به تمامی معضلات جامعه مصر را دارا است. البته مرجعیت اسلام در نگاه اخوانی‌ها تنها در پرتو تفسیر شریعت قابل پذیرش بود، به گونه‌ای که در تمامی اعصار و مکان‌ها قابلیت اجرا داشته باشد. به همین جهت اخوان المسلمین در ابتدا تعریف خود را از اسلام اینگونه ارائه داد:

۱- اسلام به عنوان یک سیستم جامع و کامل و پاسخگویی تمامی جنبه‌های زندگی؛

۲- اسلام بازشناخته بر مبنای دو منبع اصلی آن یعنی قرآن و حدیث؛

۳- اسلامی که در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها قابل اجرا باشد (میشل، ۱۳۸۷: ۱۱۲).

از این منظر اخوان المسلمین به دنبال ارائه نوعی از اسلام بوده تا بتواند هویت اسلامی در معرض نابودی مصری‌ها را باز یابد و همزمان راه‌حلی جهت معضل ناکارآمدی جامعه مصر ارائه نماید؛ البته پیگیری این دو روند در مراحل مختلف حیات سیاسی اخوان المسلمین مشابه نبوده و در مقاطعی یکی بر دیگری اولویت یافته است. در ادامه به چگونگی پیگیری این دو روند (با تأکید بر دیدگاه کاستلز) خواهیم پرداخت تا زوایای مبهم دگردیسی در دیدگاه‌های این جنبش آشکار شود.

اسلام سیاسی و پیگیری روند هویت‌یابی

همانگونه که بیان شد اسلام سیاسی در مصر بویژه در قالب جنبش اخوان المسلمین، باید نسخه‌ای را برای دو مشکل هویت مسخ شده مسلمانی و ناکارآمدی نظام‌های سیاسی در این کشور بیابد. اما در ابتدای شکل‌گیری این جنبش، آنچه مهمتر می‌نمود ترسیم مرزهای هویتی و دفاع از موجودیت جامعه مصر بود. به همین جهت جنبش اسلامی در مصر در ابتدا بیشتر سیاست‌های هویتی را پیگیری کرد و در مراحل تکمیلی به مسائل دیگری چون کارآمدی توجه نمود. بنابراین مطالعه جنبش اسلامی در مصر در قالب جنبش اخوان المسلمین را باید در ابتدا با مسائل هویتی آغاز کرد.

الف- اسلام، سیاست و هویت در مصر معاصر

سیاست‌های هویتی اخوان المسلمین، متمرکز بر احیای اسلام و ارزش‌های درونی آن بود. اما این روند احیاگرایی، تنها به بعد فردی اندیشه اسلامی محدود نماند و ابعاد سیاسی- اجتماعی آن را نیز در بر گرفت. این نگاه به اسلام همانگونه که گراهام فولر تأکید

می‌کند، به محتوای قرآن و سنت پیامبر (ص) باز می‌گردد (Fuuler, 2004: 15). بنابراین اسلام، دینی جامع و کامل است که همزمان بر ارزش‌های اخلاقی و فردی و همچنین الزامات اجتماعی و سیاست‌های حکومتی تأکید دارد. به همین جهت یوسف قرضاوی از رهبران معنوی اخوان المسلمین بر این باور است که اسلام «همه‌عرضه‌های زندگی را در بر می‌گیرد و تجزیه و پاره‌پاره شدن را به هیچ وجه نمی‌پذیرد». زیرا اسلام واقعی «اسلام قرآن و سنت، اسلام معنویت، اخلاق، اندیشه، تربیت، جهاد، اجتماع، اقتصاد و [در یک کلام] اسلام سیاسی است» (قرضاوی، ۱۳۹۰: ۴۳). بر این اساس هویت اسلامی، هویتی اجتماعی-سیاسی است که تمامی ابعاد زندگی بشری را در بر می‌گیرد به همین جهت رهبران و اندیشمندان اخوانی همواره بر ابعاد سیاسی-اجتماعی تفکر اسلامی تأکید ورزیده‌اند. جامعیت و فراگیری اسلام در اندیشه‌ی اخوانی از چنان جایگاهی برخوردار است که اولین اصل از اصول مرام‌نامه‌ی اخوان المسلمین که با عنوان «آموزش‌های اسلامی» به اعضای اخوان ابلاغ شد، بر آن تأکید ورزید. در این اصل، اسلام اینگونه معرفی شده است: «اسلام نظام همه‌جانبه و فراگیری است و همه‌امور و مظاهر زندگی انسان را در بر می‌گیرد. اسلام در حقیقت به معنی «حکومت است و امت»، یا به عبارت دیگر «دولت و وطن»، «اخلاق است و قدرت» یا «رحمت و عدالت»، «فرهنگ است و قانون» به تعبیر دیگر «علم و قضاوت»، «مادیات است و ثروت» یا «کار و بی‌نیازی»، «جهاد است و دعوه» یا «ارتش است و پیام» همچنانکه، اسلام جهان‌بینی و تصویری است واقعگرا و عبادتی است تنها برای خدا» (البنّا، ۱۳۷۲: ۷-۸).

باور به جامعیت اسلام نزد البنا به ایده‌ی تشکیل دولت اسلامی نزد وی منجر شد زیرا همانگونه که بیان شد اسلام علاوه بر قانون، دین اجراست و ضمانت این اجرا تنها توسط دولت اسلامی ممکن است به همین جهت البنا «خواستار تشکیل دولت اسلامی شده و در این راه با تفکر استعماری پلید که بین دین و دولت جدایی می‌اندازد، به جنگ برخاست» (قرضاوی، ۱۳۷۱: ۸۹). تأکید البنا بر تشکیل دولت اسلامی تا جایی بود که به برپایی دولت اسلامگرا کفایت نمی‌کرد و آن را بدیل دولت اسلامی نمی‌دانست، بنابراین هدف خود را تأسیس یک دولت اسلامی قرار داد (خسروشاهی، ۱۳۹۲: ۲۷). این نگرش به بدنه جمعیت اخوان المسلمین نفوذ کرده و بویژه توسط اندیشمند برجسته‌ی اخوانی، سید قطب، دنبال شده و توسعه یافت.

به باور سید قطب تفکر توحیدی که محور اندیشه اسلامی است، ما را به پذیرش همبستگی و وحدت تمامی موجودات و کائنات فرا می‌خواند زیرا در چنین تفکری خداوند مبدأ حیات و زندگی و محور کائنات است (سید قطب، ۱۳۵۵: ۴۲) و بدیهی است که این تفکر «هیچ گاه آنچه را که مربوط به قیصر است برای او نگذاشته و آنچه را که مربوط به خداست به او اختصاص نداده، بلکه قیصر و آنچه مربوط به اوست... از آن خداوند است» (سید قطب، ۱۳۵۵: ۳۴) بنابراین سید قطب هم همانند البنا بر جامعیت اسلام و پیوستگی دین و دولت و نهایتاً تشکیل دولت اسلامی تأکید دارد، اما آنچه باعث تمایز وی از تفکر البنا می‌شود، نحوهٔ پیگیری سیاست‌های هویتی اسلامی است.

رضوان السید دو مفهوم کلیدی را در دستگاه فکری سید قطب بازشناسی می‌کند؛ اول «جاهلیت» و دوم «حاکمیت». به باور وی جاهلیت و ویرانگری مد نظر سید قطب تمامی جهان را در برمی‌گیرد و بنابراین تمامی جهان عرصهٔ جاهلیت و ویرانگری است که همانند جاهلیت رایج پیش از اسلام است. از طرفی ریشهٔ مشکل تجاهل، مفهوم "الاله الا الله" است که حاکمیت را تنها از آن خدا می‌داند؛ در صورتی که آنچه امروز در جهان یافت می‌شود، حکومت بشر و طاغوت‌های بشری در برابر الوهیت و حکومت و شریعت خداست (السید، ۱۳۸۳: ۳۶-۳۵). از نگاه سید قطب این وضعیت حتی در کشورهای اسلامی هم رایج است، «حتی اگر افراد و حاکمان به ظاهر مسلمان باشند. به همین دلیل این جوامع دارالحرب محسوب می‌شوند که باید با مبارزه‌ای قاطع و جهادی آنها را به دارالاسلام تبدیل کرد» (سید قطب، ۱۳۷۸: ۱۴۵-۱۴۲).

اما همانگونه که ژیل کیپل تأکید می‌کند، رویکرد جهادگرایانه و رادیکال سید قطب و برخی پیروان وی در ادامه مورد انتقاد بدنهٔ اصلی اخوان المسلمین قرار گرفت. حسن الهضیبی دومین مرشد عام اخوان المسلمین در همین راستا کتابی را با عنوان «دعاة لاقضاء» به چاپ رسانید که با صراحت اعلام می‌کرد که وظیفهٔ ما دعوت به امر خیر است و نه قضاوت کردن و به تبع آن اقدام به مجازات محکومین (کیپل، ۱۳۶۶: ۱۲۴). الهضیبی و یارانش در این اثر اعلام کردند که برای اجرای کامل شریعت، از طریق تربیت و هدایت و نصیحت متولیان امور و مشارکت در زندگی اجتماعی و سیاسی موجود با هدف ایجاد تحولات برتر و بالاتر تلاش خواهند کرد و در این مسیر خود را قاضی نمی‌دانند که یکی را به کفر و دیگری را به ایمان محکوم کنند (السید، ۱۳۸۳: ۳۷-۳۶). این رویکرد

مسالمت‌جویانه که به نفعی اقدامات جهادی انجامید، اصل جامعیت احکام اسلامی را نفی نکرد و همواره بر حضور آموزه‌های اسلامی در عرصه‌های اجتماعی-سیاسی، البته به شیوه‌ای مسالمت‌آمیز تأکید می‌کرد. رهبرانی چون عمر تلمسانی، یوسف قرضاوی و محمد الغزالی از چنین رویکردی تبعیت کرده و بدنه اصلی اخوان المسلمین را بدین سو کشاندند.

این دسته از رهبران که ژیل کپل نام اخوان المسلمین نوین را بر آنها می‌نهد (کپل، ۱۳۶۶: ۱۲۴)، علی‌رغم تأکید بر پیوستگی دین و سیاست، از دیدگاه جهادگرایانه اندیشمندانی چون سید قطب و رادیکالیسم افرادی چون شکرى مصطفی (رهبر گروه التکفیر و الهجره) فاصله گرفته و پیگیری اهداف خود را در چارچوبی مسالمت‌آمیز ممکن می‌دانستند. همچنین تأکید بر جامعیت اسلام و خواست تشکیل دولت اسلامی، در برخی مقاطع مانند دوره حسنی مبارک، به دلیل فشار زیاد حکومت بر اسلامگرایان، کنار گذاشته شد و توصیه به دولت جهت اجرای قوانین شریعت جای آن را گرفت. مصطفی مشهور رهبر اخوان المسلمین در دوره حسنی مبارک، موضع اخوان المسلمین را اینگونه تشریح می‌کند: «ما همانند دیگر احزاب سیاسی در پی کسب قدرت و حفظ آن نیستیم، ما تنها می‌خواهیم که حکومت بر طبق شریعت و احکام و مقررات اسلامی عمل کند. از این رو ما آماده‌ایم تا پیروان و سربازان کسی باشیم که شریعت را اجرا کند» (مختار حسینی، ۱۳۸۸: ۱۷۴).

علی‌رغم چنین مواضعی، ایده جامعیت قوانین اسلامی، همواره به عنوان باور مسلط مسلمانان مصری و بویژه جمعیت اخوان المسلمین باقی مانده و بنابراین جنبش احیاگرایی اسلامی در مصر همواره معادل با احیای هویت سیاسی-اجتماعی اسلام فرض شده است و شاید به همین دلیل باشد که رابرت اسپرینگ برگ تأکید کرده که پروژه سکولاریسم در مصر شکست خورده زیرا در جامعه مصر به عنوان یک عنصر بیگانه به آن نگرسته شده است (Hatina, 2007: 38).

ب- احراز هویت از رهگذر مرجعیت شریعت؛ جایگاه نص در الگوی اسلام

سیاسی مصر

همانگونه که هر ایر دکمجیان تأکید می‌کند، «در مصر معاصر بخش قابل توجهی از جمعیت این کشور، سرسختانه خواهان بازگشت به سرچشمه اصول اسلامی هستند» (دکمجیان، ۱۳۶۶: ۱۵۶-۱۵۵). بنابراین آنگاه که صحبت از احیای هویت اسلامی در این کشور می‌شود، مرجعیت شریعت و اصالت نص رکن اساسی شکل‌گیری چنین هویتی است. بدیهی است که در چنین شرایطی جنبش اخوان المسلمین که هدف از تأسیس خود را احیای اصول اساسی اسلام و تشکیل یک جامعه سیاسی مبتنی بر اصول اسلامی بیان کرده است (کدیور، ۱۳۷۳: ۱۲۹)، شریعت اسلامی را مرجعی جهت حل معضلات پیش روی جامعه مصر بداند و نسخه‌های خود را با استناد به نصوص دینی تهیه و عرضه نماید. این رویه‌ای بود که از ابتدا توسط رهبران اخوان المسلمین اتخاذ شد و شکلی نهادینه به خود گرفت و همانگونه که صلاح الدین الجورشی (الجورشی، ۲۰۱۱: ۳۱۵) و محمد حسنین هیکل (حسنین هیکل، ۱۳۶۳: ۳۸۶) بیان می‌دارند، جنبش را به سمت سلفی‌گری و اصول‌گرایی پیش برد. در همین راستا اخوان المسلمین اسلام را به مثابه راه‌حل نهایی برای همه عرصه‌ها معرفی کرد که تنها از دو منبع قرآن و حدیث ارتزاق می‌کند (عنایت، ۱۳۶۲: ۱۰۱).

حسن البنا به عنوان رهبر جنبش اخوان المسلمین بر مرجعیت شریعت در آموزه‌های خود تأکید می‌کرد. وی متأثر از جمال الدین اسدآبادی و محمد عبده، احیاگرایی اسلامی را در قالبی محافظه‌کارانه و متکی بر سنت اسلامی پی گرفت (اچ جانز و لاهور، ۱۳۸۹: ۳۹). به همین جهت شعار اصلی اخوانی‌ها را این جمله معروف قرار داد: «قرآن قانون ما و پیامبر راهبر و اسوه ماست» (البنا، ۱۳۷۲: ۱۷). البنا همچنین بند دوم اصل اول جزوه آموزش‌های اسلامی که مانیفست اخوان المسلمین محسوب می‌شود را به مسأله مرجعیت نص اختصاص داد. این بند بر این اصل تأکید می‌کند که «برای شناخت احکام و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی، قرآن و سنت مرجع هر مسلمانی است» (البنا، ۱۳۷۳: ۸). بنابراین نصوص دینی، مرجعیت کامل مسلمانان را بر عهده دارد و پاسخگوی نیازهای عصر و زمانه نیز هست.

تأکید بر نصوص و مرجعیت شریعت نزد حسن البنا و به تبعیت آن اخوان المسلمین، سویه‌های بنیادگرایانه یافت. در چنین حالتی شرع بر عقل اولویت یافته (البنا، ۱۳۷۲: ۱۷-۱۶) و سلف صالح اعتبار زیادی برای مسلمان امروز می‌یافت به گونه‌ای که البنا مسلمانان را به این امر دعوت کرد همانگونه‌ای به اسلام بنگرند که یاران و نزدیکان پیامبر و پدران امین و درستکار ما در سال‌های طلوع فجر اسلام می‌نگریستند (موسی الحسینی، ۱۳۷۷: ۱۱۴-۱۱۳). چنین نگاهی، گذشته را منزّه و امروز را مکدر فرض می‌کرد و راه چاره را بازگشت به گذشته، جهت تنزیه کدورت امروز می‌دانست.

باور به مرجعیت اسلام و اصالت نص که البنا متأثر از سید جمال و عبده آن را پذیرفت و به ترویجش پرداخت، به رویکرد غالب و مألوف تمامی جریان‌های حاضر در جنبش اخوان المسلمین تبدیل شد؛ به گونه‌ای که از سید قطب جهادگرا تا حسن الهضیبی متساهل، قرآن کریم و سنت پیامبر و صحابه‌اش را چراغ راه جوامع مسلمان در دنیای امروز معرفی کردند.

به باور سید قطب، قرآن کریم باید توسط نسل‌های امت مسلمان طوری تلقی شود که راهنمایی‌های آن همچنان زنده است و برای معالجه و درمان مسائل و مشکلات امروز ما نازل شده است. با چنین درکی از قرآن کریم، کلمات، عبارات و راهنمایی‌های آن زنده، پویا و متحرک فرض می‌شود و امکان روشن ساختن مسیر مهیا می‌شود (برزگر، ۱۳۹۰: ۸۲). همچنین حسن الهضیبی در نوشته‌ای با عنوان «قرآن قانون اساسی ما» بر این مسئله تأکید کرد که «اصولاً راه و روش اخوان راه و روشی تازه نیست، بلکه راهی است که خداوند بزرگ، مسلمانان را به پیمودن آن فرمان داده است» (خسروشاهی، ۱۳۹۲: ۴۷). بنابراین منبع همه احکام و قوانین باید اسلام باشد و این مسئله‌ای است که در قانون اساسی مصر هم به آن اشاره شده است (خسروشاهی، ۱۳۹۲: ۵۴).

رویکرد نص‌گرایانه اخوان المسلمین همواره بر فضای فکری این جنبش حاکمیت داشته و به همین جهت پیگیری سیاست‌های هویتی توسط اخوانی‌ها همواره با روند احیای شریعت و اعتباربخشی به نصوص دینی همراه بوده است. این روند همواره «گذشته» را در موقعیتی فرجه‌تر از «حال» قرار داده و «فهم نخستین» را برتر از «درک واپسین» قرار داده است.

اسلام سیاسی و پیگیری روند منطبق‌سازی در مصر

علی‌رغم اولویت سیاست‌های هویتی، جنبش اسلامی مصر در مسیر تکامل خود به سمت انطباق با ارزش‌های جهانی پیش رفت. این دگردیسی حاصل برخورد با واقعیات کشور مصر و حتی محیط بین‌الملل بود. این واقعیات باعث شد تا رهبران جنبش اسلامی مصر رویکرد خود را به غرب تغییر دهند، دموکراسی‌خواهی را در اولویت برنامه‌های اعلامی خود قرار دهند، از خواست تشکیل حکومت اسلامی فاصله بگیرند و در یک کلام عمل‌گرایی را در سیاستگذاری‌های خود اولویت بخشند.

الف - تغییر نگرش به غرب

همانگونه که در مطلب پیشین بیان شد اسلام سیاسی پدیده‌ای مدرن است که در پاسخ به دو بحران هویت و ناکارآمدی در دنیای اسلام رشد یافت. از طرفی این دو بحران در پی هجوم استعمار و تحمیل ارزش‌های غربی تشدید شد. بنابراین اسلام‌گرایان علاوه بر احیای هویت اسلامی، باید موضعی در برابر غرب و ارزش‌های آن اتخاذ می‌کردند. نقد غرب و ارزش‌های آن در چنین فضایی صورت گرفت. اما اسلام سیاسی در مصر جهت کارآمدسازی به پذیرش بخشی از ارزش‌های غربی روی آورد. بنابراین اسلام سیاسی در مصر همزمان درگیر دو روند «رد» و «پذیرش» ارزش‌های غربی شد، به گونه‌ای که جهت حفظ مرزهای هویتی به «غیریت‌سازی» با تمدن غرب پرداخت و همزمان جهت کارآمدسازی خود به پذیرش برخی از ارزش‌های غربی تن در داد.

البنّا پس از تأسیس اخوان المسلمین بر رد غرب و مقابله تمام‌عیار با نظام‌های استعماری غربی تأکید داشت به گونه‌ای که غیریت‌سازی با تمدن غرب، نقش اساسی در شکل‌گیری این جنبش داشته است (لیبا، ۱۳۸۸: ۸۷). وی در جزوه آموزش‌های اسلامی خطاب به اعضای اخوان المسلمین چنین نوشت: «انتظار از برادران مسلمان آن است که در نجات دادن سرزمین‌های اسلامی از سلطه بیگانگان و نظام‌های غیراسلامی، چه سیاسی یا اقتصادی و فرهنگی همکاری و فعالیت داشته باشند» (البنّا، ۱۳۷۲: ۲۱). البنّا همچنین به شدت به رویکرد غرب‌گرایانه کمالیست‌ها در ترکیه می‌تاخت و قطع ارتباط ترکیه با شرق اسلامی و تغییر حروف، لباس و عادات آنها را نکوهش می‌کرد (البنّا، بی تا: ۳۶۷). زیرا به باور وی این مسئله باعث مسخ هویت مسلمانی و تسلط ارزش‌های غربی بر

کشورهای اسلامی می‌شود. وی در همین راستا کشورهای غربی را غیرقابل اعتماد می‌داند و مسلمانان را به هوشیاری در مقابل آنها فرا می‌خواند (البنا، بی تا: ۳۶۷). این فرآیند غیریت‌سازی با غرب که توسط حسن البنا آغاز شد، نزد سید قطب به اوج خود رسید. سید قطب تمدن غرب را از بنیان رد کرده و آن را تمدنی ناسازگار با فطرت انسانی معرفی کرد زیرا: «این تمدن بدون شناخت طبیعت آدمی به وجود آمده و در مسیر خود هرگز خصوصیات ویژه او را مورد نظر قرار نداده و عواقب ناشی از این بی‌اعتنایی را نادیده گرفته است... این تمدن برای اینکه به نفع جمعی آزند و حریص بر حجم تولید بیفزاید و احیاناً به طور ضمنی تسهیلات مادی و موجبات رفاه و آسایش نیز برای مردم ایجاد کند، مهمترین خصوصیات نوع انسان و همچنین خصوصیات هر فرد و خصوصیات هر یک از دو جنس (زن و مرد) را به دست فراموشی سپرده است» (سید قطب، ۱۳۴۹: ۱۸۸-۱۸۷).

سید قطب با اشاره به ماهیت تک‌بعدی تمدن غرب، چنین نتیجه می‌گیرد: «تمدنی که برای بشر و در راه خواسته‌های فطری و طبیعی او به کار نیاید، نابود می‌گردد، اما بشر همچنان باقی خواهد ماند، زیرا اصل اوست و سرنوشت انسانی بسی عمیق‌تر از پایه‌های تمدنی است که به امید سعادت او به وجود آمده است» (سید قطب، ۱۳۹۰: ۶۶). بنابراین رد غرب نزد رهبران اخوان المسلمین واقعیتی انکارناپذیر است که از ضرورت طرد «دیگری» جهت تأسیس «خود» سرچشمه می‌گرفت، اما این ضرورت مطلق نبوده و نمی‌توانست به رد همه ابعاد تمدن غرب بینجامد، زیرا جمعیت اخوان المسلمین علاوه بر پیگیری سیاست‌های هویتی، به دنبال کارآمدسازی هر چه بیشتر جوامع اسلامی بود که در این مسیر ناگزیر از اخذ برخی وجوه تمدن غرب بود، زیرا غرب در ابعاد مادی خود را تمدنی برتر نشان داده که مصداق آن تسط بر اکثر کشورهای اسلامی، از جمله مصر بود. بنابراین پروسه غیرت‌سازی با تمدن غرب توسط اخوانی‌ها را باید به گونه‌ای دیگر تفسیر کرد.

با نگاهی همه‌جانبه به مواضع رهبران اخوان المسلمین به این نکته می‌توان پی برد که «غرب‌ستیزی اخوانی را باید بیشتر به منزله بخشی از کارزار آنها برای ستیز با آن چیزی در نظر گرفت که همانا مجذوبیت افراطی و غیر قابل قبول نسبت به همه ابعاد فرهنگ غرب در میان هم‌کیشان مسلمان خود فرض می‌شد» (لیا، ۱۳۸۸: ۱۰۹). از این منظر ایدئولوژی

اخوان المسلمین نه بر رد مطلق تمدن غرب، بلکه بر رد مجذوبیت و در نتیجه تقلید کورکورانه از این تمدن استوار بود زیرا تقلید کورکورانه به محجوریت ارزش‌های سنتی خواهد انجامید. در همین راستا حسن البنا ضمن تأکید بر سنتی بودن جنبش اخوان المسلمین، بر آن بود که این جنبش همزمان حرکتی جهانی است که ارزش‌های تمام جنبش‌ها را ارج می‌نهد و از کنار هیچ یک از آنها بدون آنکه بهره‌ای ارزنده بگیرد، نمی‌گذرد (موسی الحسینی، ۱۳۷۵: ۸۰). همچنین وی رأی و نظر همه انسان‌ها را (به استثنای پیامبر) قابل پذیرش و یا رد می‌دانست (البنا، ۱۳۷۲: ۱۰). بنابراین فرقی نمی‌کند که این انسان اروپایی یا آسیایی، مسیحی و یا مسلمان و... باشد. آنچه مهم است امکان اخذ اندیشه وی در جهت منافع مسلمین، در صورت عدم منافات با دستورات اسلام است. اینگونه ایدئولوژی اخوان المسلمین بر رد تقلید همه‌جانبه و کورکورانه از غربی‌ها از یک طرف و اخذ «هر ایده قدیم و یا معاصر شرقی یا غربی» در صورتی که با اسلام منافات نداشته و منطبق با منافع مسلمین باشد، از طرف دیگر تأکید می‌کند (البنا، بی تا: ۳۶۸). البنا در همین راستا اخوانی‌ها را ترغیب می‌کرد تا به یادگیری زبان‌های خارجی بپردازند و آن را وارد سیستم آموزش و پرورش مصر کنند زیرا به باور او «ما نیاز داریم از سرچشمه‌های فرهنگ خارجی سیراب شویم تا آن را که برای نوزایی‌مان ضرورت دارد، استخراج کنیم» (لیا، ۱۳۸۸: ۱۱۰).

بنابراین جنبش اخوان المسلمین تلاش کرده تا همواره فرایند رد و پذیرش ارزش‌های غربی را جهت پیگیری همزمان سیاست‌های هویتی و کارآمدسازی دنبال کند، اما در برخی موارد و در پاسخ به شرایط موجود، یکی را بر دیگری برتری داده است. مثلاً در دستگاه فکری سید قطب فرایند رد غرب تقویت شده و امکان پذیرش ارزش‌های غربی منتفی شده است اما در دوره‌های بعد روند به گونه‌ای دیگر پیش رفت و این فرایند پذیرش بود که بر رد برتری یافت. به عنوان نمونه عمر تلمسان در دوران حسنی مبارک و با مشاهده نفوذ آمریکایی‌ها در دولت و جامعه مدنی، موضعی منعطف در مقابل آنها اتخاذ و تلاش کرد تا از خصومت‌ها میان اخوان المسلمین و غرب به سرکردگی آمریکا بکاهد. وی در دهه ۷۰ نظر خود را پیرامون آمریکا اینگونه بیان کرد:

۱- آمریکایی‌ها به‌رغم دشمنی با اسلام، اهل کتاب هستند؛

۲- آمریکا قویترین حکومت دنیا از نظر مادی است که تا عمق دیگر دولت‌ها نفوذ و اثر دارد؛

۳- بر این اساس این امکان وجود دارد که سیاست آمریکا را نسبت به مسلمانان تغییر دهیم (سید احمد، ۱۹۸۹: ۱۰۰-۹۹).

روند نزدیکی به غرب در سال‌های بعد نیز توسط اخوان المسلمین دنبال شد. در سال ۲۰۰۵ خیرت الشاطر یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های اخوانی در مقاله‌ای با عنوان «از ما نترسید» که توسط روزنامه گاردین منتشر شد، از تمایل اخوان برای برقراری ارتباط با جهان غرب سخن گفت.^۱ این رویه بویژه پس از تحولات سال ۲۰۱۲ به شکل جدیتری دنبال شد. محمد مرسی که پس از سقوط حکومت مبارک به نمایندگی از اخوان المسلمین به قدرت رسید، علی‌رغم تمایل بنیادگرایان اسلامی، در رویکردی پراگماتیستی رویه‌های حاکم بر سیاست خارجی مصر را پیرامون رابطه با آمریکا و اسرائیل در کلیت آن پذیرفت. وی در همین راستا در سفری به ایالات متحده آمریکا و در مصاحبه با روزنامه نیویورک تایمز بیان کرد که «ایالات متحده می‌تواند دست دوستی‌اش را به سوی مسلمانان دراز کند (www.Shafaqna.com). اخوان المسلمین از دهه ۷۰ به بعد اینگونه تلاش کرد که از سطح منازعات با غرب بکاهد و ضمن پذیرش برخی ارزش‌های غربی، خود را به غرب نزدیک سازد.

ب- اسلام سیاسی و دموکراسی در مصر معاصر

رابطه اسلام و دموکراسی در جهان اسلام همواره به عنوان یک بحث زنده باقی مانده است. برخی از اسلام‌گرایان با ابتناء به مبانی تئولوژیکال، دموکراسی را رد کرده و حتی به مقابله با آن پرداخته‌اند. این دسته اصل حاکمیت مردم در دموکراسی را با اصل حاکمیت خداوند در اندیشه اسلامی در تضاد دیده و از این منظر به دموکراسی می‌تازند. اما دسته دیگر از اسلام‌گرایان دموکراسی را جایگزینی برای مفاهیم دینی چون «شورا» یافته‌اند و بر این اساس آن را پذیرفته‌اند. البته از نگاه دسته دوم این پذیرش تا آنجا معتبر است که با مبانی شریعت مغایرت نداشته باشد. در این نگاه، دموکراسی دریچه‌ای به سمت کسب

۱. جریان‌شناسی غرب‌گرایی در اخوان المسلمین مصر، دسترسی در: www.tasnimnews.com.

قدرت سیاسی و حتی استقرار دولت اسلامی است و بنابراین کاملاً مشروع و مورد پذیرش است. اخوان المسلمین را در این گروه می‌توان گنجانید (EL-sherif, 2014: 25).

از نظر اخوان المسلمین حاکمیت در نهایت متعلق به خداست، اما اعمال آن به ملت سپرده شده است. بنابراین حکومت اسلامی باید حکومت نمایندگی و مسئول اراده ملت باشد. چنین مسئولیتی بر این امر دلالت دارد که صاحبان اقتدار، خادمان آنها هستند (خدوری، ۱۳۶۶: ۹۰).

تأکید بر حاکمیت شریعت توسط اخوان المسلمین، برخی را به این باور رسانیده که ایدئولوژی اخوانی‌ها ظرفیت پذیرش دموکراسی را در خود ندارد. به عنوان نمونه بسام تبیبی بر این باور است که اسلامگرایان به جای دموکراسی، ایده حاکمیت شریعت را در اولویت قرار می‌دهند، به همین جهت حامل تفکری ضد دموکراتیک هستند (Tibi, 1998: 68). اما در مقابل کسانی چون اشرف/الشریف از ظرفیت دموکراتیک اسلامگرایانی چون اخوان المسلمین حمایت می‌کنند. به باور وی اگر دموکراسی را به مثابه یک نظام سیاسی تصور کنیم که تفاوت‌ها را تحمل می‌کند، آنگاه می‌توانیم از نوعی دموکراسی حمایت کنیم که دعای هویتی اسلامگرایان را به رسمیت شناخته و به چارچوب‌های فرهنگی اسلامی احترام می‌گذارد (EL-sheriff, 2014: 26). البته این مسئله به معنای پذیرش کامل نظام سیاسی دموکراسی از سوی اسلامگرایان مصری نیست، زیرا همانگونه که بیان شد پذیرش دموکراسی در جامعه اسلامی مصر در قالب اسلام صورت گرفته و بنابراین چارچوب فرهنگی مسلط بر نظام سیاسی مورد باور اخوان المسلمین با چارچوب فرهنگی مسلط در غرب کاملاً متفاوت بوده و به همین جهت هیچگاه مورد پذیرش اسلامگرایان مصری واقع نشده است، کما اینکه حسن البنا از ابتدا به نقد دموکراسی غربی پرداخته و تبعات منفی فراوانی را بر آن مترتب می‌دانست (لیا، ۱۳۸۸: ۱۰۳)؛ اما همانگونه که جان اسپوزیتو و جان وال تأکید کرده‌اند؛ «انتقادات اخوان المسلمین به دموکراسی عمدتاً ناظر به دموکراسی غربی و به طور دقیقتر ایدئولوژی‌ها یا اشکال بیگانه حکومت بود و رهبران اصلی اخوان، اصول حکومت نمایندگی و مشارکت سیاسی را پذیرفته بودند» (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۲: ۳۳۹).

نکته مهم دیگر پیرامون رابطه اخوان المسلمین با دموکراسی، به انتقاد برخی از مخالفین باز می‌گردد که پذیرش دموکراسی توسط اخوانی‌ها را حاصل تحمیل ضرورت‌های امر سیاسی بر این جنبش می‌دانند، به گونه‌ای که اگر این ضرورت‌ها رفع شود، چارچوب توتالیتر این تفکر خود را عیان می‌سازد، اما مخالفین این انتقاد به دو مسئله مهم اشاره کرده‌اند؛ اول اینکه جنبش اسلامی در مصر (و به تبع آن اخوان المسلمین) در واکنش به دیکتاتوری حاکم قد علم کرد (کپل، ۱۳۶۶: ۲۸۴) و بنابراین از ابتدا باید با استناد به قواعد دموکراتیک و ارزش‌های نظام دموکراسی حرکت می‌کرد و دوم اینکه تجربه فعالیت‌های سیاسی این جنبش به خوبی بیانگر پذیرش قواعد دموکراسی در تمامی مراحل مبارزه توسط آنها بوده است (غنوشی، ۱۳۸۱: ۲۵۳).

بنابراین اخوانی‌ها علی‌رغم انتقاداتی که به دموکراسی غربی و حتی الزامات آن همچون تحزب داشتند (البنا، بی تا: ۳۷۱) همواره قواعد بازی دموکراسی را پذیرفته و در چارچوب‌های دموکراتیک گام بر می‌داشتند، به همین جهت اسلامگرایان تندرویی که پذیرش شیوه‌های دموکراتیک را به مثابه سازش با نظامات حاکم می‌دانستند، از اخوان المسلمین جدا شده و گروه‌هایی نظیر «التکفیر و الهجره» و «الجهاد» را تأسیس کردند و شیوه‌های رادیکال را برای رسیدن به مقاصد خود برگزیدند. اما جریان اصلی جنبش اسلامی مصر یعنی اخوان المسلمین، همواره خود را ملزم به رعایت قواعد دموکراتیک دانسته و مشارکت سیاسی را بهترین گزینه برای مبارزه سیاسی و احقاق حقوق جامعه مسلمان می‌دانست.

حسن البنا به عنوان رهبر و مؤسس اخوان المسلمین، خود برای اولین بار تصمیم به مشارکت در انتخابات گرفت و این مسیر را راهی مناسب جهت پیگیری اهداف اخوان المسلمین اعلام کرد. وی در سال ۱۹۴۱ در انتخابات پارلمانی مصر شرکت کرد که به دلیل تقلب گسترده در انتخابات رأی نیاورد (اسپوزیتو ووال، ۱۳۹۲: ۳۴۰) اما پیام مهمی را به پیروان خود و همچنین جامعه مصر مبنی بر تعهدات دموکراتیک اخوان المسلمین اعلام کرد. این مسئله در انتخابات پارلمانی سال ۱۹۴۵ نیز تکرار شد و اخوان المسلمین علی‌رغم شکست قبلی این بار نیز تصمیم به مشارکت گرفت و حسن البنا را به همراه پنج تن دیگر به عنوان کاندیدا معرفی کرد که باز هم به دلیل

تقلب‌های انتخاباتی، اخوانی‌ها شکست خوردند اما صداقت دموکراتیک خود را به جامعه مصر نشان دادند (میشل، ۱۳۸۷: ۱۴۵).

تعهد به ارزش‌های دموکراتیک در میان جنبش اخوان المسلمین عمومیت داشته و حتی رهبران جهادی این جمعیت همچون سید قطب را نیز در بر می‌گرفت. علی‌رغم نظر برخی چون جان اسپوزیتو و جیمز پیسکاتوری که چارچوب فکری سید قطب را به دلیل تأکید بر حاکمیت خداوندی به جای حاکمیت مردم، غیردموکراتیک می‌دانند، (Sposito and Piscotoni, 1991: 435) با مطالعه آثار سید قطب به تعهد دموکراتیک وی می‌توان پی برد.

سید قطب که خود بزرگترین قربانی دیکتاتوری و استبداد حکام نظامی مصر بود، تلاش کرد تا چارچوبی دموکراتیک پیشنهاد کند تا تضمینی جهت آزادی جامعه مصر ارائه کرده باشد. وی در این مسیر حاکمیت قوانین الهی را راه چاره می‌دانست. از نظر سید قطب رژیم‌ها تنها می‌توانند با اجرای قوانین وحی الهی به اعمال حاکمیت پردازند. بر این اساس حاکمیت الهی تنها تضمین موجود در برابر قدرت بی حد و حصر حکمرانان سیاسی است (کپل، ۱۳۶۶: ۴۸).

از نگاه سید قطب آنگاه که قوانین اسلامی بر جامعه حاکمیت داشته باشد، آزادی‌های فردی و اجتماعی تضمین می‌گردد و تجاوز به حریم‌های خصوصی و عمومی که معمولاً به صورت فرا قانونی صورت می‌پذیرد، انجام نمی‌شود (کپل، ۱۳۶۶: ۶۴). به باور وی اسلام به وسیله قانون خود همه تضمین‌ها و تأمین‌ها را برای فرد به وجود می‌آورد؛ زندگی، مال و آبروی او را حفظ می‌کند و او را در قبال آن فقط مرهون منت خدا می‌داند. سید قطب با اشاره به آیات قرآن کریم به این نکته اشاره می‌کند که اسلام در مقابل تمسخر و استهزاء (حجرات: ۱۱) تفتیش و تجسس (حجرات: ۱۲) و امنیت افراد حتی در خانه شخصی (نور: ۲۸-۲۷) به فرد مسلمان تضمین می‌دهد. بنابراین حاکمیت قوانین الهی تضمینی جهت آزادی‌های عمومی و خصوصی ارائه می‌دهد (سید قطب، ۱۳۵۵: ۹۱-۹۰). این گونه ایده حاکمیت خداوندی نزد سید قطب به یک چارچوب دموکراتیک می‌انجامد.

جنبش اخوان المسلمین از دهه ۱۹۷۰ با شدت بیشتری در مسیر دموکراسی گام برداشت. توتالیترسم حاکم بر فضای سیاسی مصر، رهبران اخوان را به این باور رسانید

که دموکراسی خواهی را در کنار اسلام خواهی به عنوان یک مطلوب عمومی دنبال کنند و حتی اسلام خواهی را جز از مسیر دموکراسی پی نگیرند. بر همین اساس مفاهیمی چون آزادی، جمهوری، دولت مدنی و ... که مفاهیمی کلیدی در یک گفتمان دموکراتیک هستند، در ادبیات سیاسی رهبران اخوان، فراوانی زیادی یافتند و در برخی موارد از ادبیات دینی پیشی گرفتند.

از دهه ۱۹۷۰ اخوانی‌ها دولت را بیشتر به جهت محدود کردن آزادی‌ها محکوم می‌کردند و از این جهت تلاش می‌کردند تا خود را جنبشی مدرن معرفی کنند. همچنین آنها به مرور خواستار تأسیس یک حزب سیاسی شدند و هدف خود را تأسیس یک دولت مدنی معرفی کردند که خواستار کسب مشروعیت از طریق انتخابات دموکراتیک است. در همین راستا صالح ع شماوی از رهبران اخوان المسلمین در دهه هفتاد صراحتاً اعلام کرد که نزدیک‌ترین مدل نظام سیاسی به اسلام، مدل جمهوری است و همچنین مصطفی مشهور (یکی دیگر از رهبران اخوانی) در ادامه تأکید کرد که «دولت ما یک دولت مدنی بر اساس شریعت خواهد بود» (Hatina, 2007: 37).

اینگونه اخوانی‌ها تمهیدات نظری لازم را جهت دموکراتیک‌سازی هر چه بیشتر جنبش خود فراهم ساختند و دموکراسی را به مرکز توجهات اسلام‌گرایان مصری تبدیل کردند، اما این شرایط کافی نبود و اقدامات عملی بیشتر اسلام‌گرایان و از جمله اخوان المسلمین را می‌طلبید. دهه ۱۹۸۰ آغازی برای تحقق این رؤیا بود.

واقعیت امر این است که از انقلاب ۱۹۵۲ تا دوره پس از سادات در دهه ۱۹۸۰، افسران آزاد و اخوان المسلمین یا از سوی نظام حاکم از پروسه سیاسی کنار گذاشته می‌شدند و یا اینکه خود انتخابات را تحریم می‌کردند. بنابراین به‌رغم تمهیدات نظری رهبران اخوان، مشارکت سیاسی قابل توجهی توسط این جنبش صورت نمی‌پذیرفت. اما دهه ۱۹۸۰ مقطعی کاملاً متفاوت برای جنبش اخوان المسلمین بود. در اوایل سال ۱۹۸۴ به اخوانی‌ها اجازه داده شد تا با ائتلاف با احزاب قانونی دیگر در انتخابات پارلمانی حضور یابند و اخوانی‌ها هم از این تصمیم استقبال کردند. یکی از رهبران اخوان المسلمین در این مقطع اعلام کرد «آنچه که ما را ترغیب کرد تا وارد انتخابات شویم، این بود که می‌خواستیم حرفمان را (پیرامون تعهدات دموکراتیک) به عمل تبدیل کنیم» (Sposito and Piscotteri, 1991: 429-430). به همین جهت اخوان المسلمین در

سال‌های ۱۹۸۴ و ۱۹۸۷ با احزابی چون وفد و کارگر سوسیالیست ائتلاف کرده و در انتخابات شرکت کردند و پیروزی‌های خیره‌کننده‌ای را کسب کردند (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۲: ۳۲۸).

علاوه بر انتخابات پارلمانی، اخوان المسلمین در دهه ۸۰ جامعه مدنی را نیز به عنوان بستری جهت فعالیت‌های دموکراتیک مورد توجه قرار داد. این جنبش از طریق بسیج گسترده نیروها، پیروزی‌های گسترده‌ای را در انجمن‌های صنفی مختلف کسب کرد. پیروزی در انجمن پزشکی در سال ۱۹۸۶ و در ادامه کنترل انجمن‌های مهندسان، داروسازان و وکلا، جامعه مدنی مصر را به محملی جهت توسعه فعالیت‌های دموکراتیک اخوان المسلمین تبدیل کرد. این پیروزی‌ها به لحاظ نمادین نشان داد که این جنبش برای نخستین بار کنترل کانال‌های مشروع و دموکراتیک را برای پیشبرد اهداف سیاسی خود به دست آورده است که البته این مسئله زنگ خطر برای نظام سیاسی حاکم در مصر بود و محدودیت‌هایی را هم برای اخوان المسلمین به همراه داشت (کامپانا، ۱۳۷۷: ۴۹).

در سال ۱۹۹۴ اخوان المسلمین سندی را منتشر کرد که در آن به صورت شفاف‌تری بر انطباق ارزش‌های اسلامی با دموکراسی تأکید شده بود. این سند با صراحت و به خلاف باورهای قبلی اخوان؛ مردم منبع حاکمیت دانسته شدند، بر ضرورت قانون اساسی مکتوب و مدون تأکید شد، تضمین آزادی‌های عمومی و خصوصی جزء وظایف اولیه حکومت‌ها فرض شد، بر پاسخگویی حکام و نحوه نظارت بر عملکردهای حکام از طریق مجلس نمایندگان منتخب مردم تأکید شد. در ادامه این سند اخوان، اصل تعدد احزاب و انتقال آرام و مسالمت‌آمیز قدرت را از طریق برگزاری انتخابات منظم مردمی پذیرفت و بر حق زنان جهت مشارکت در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی تأکید کرد (Mustafa and yousef, 2013: 149-150). همه این تأکیدات، مؤیدی جهت پذیرش نظام سیاسی دموکراتیک آن‌هم شبیه به دموکراسی غربی توسط اخوان المسلمین بود.

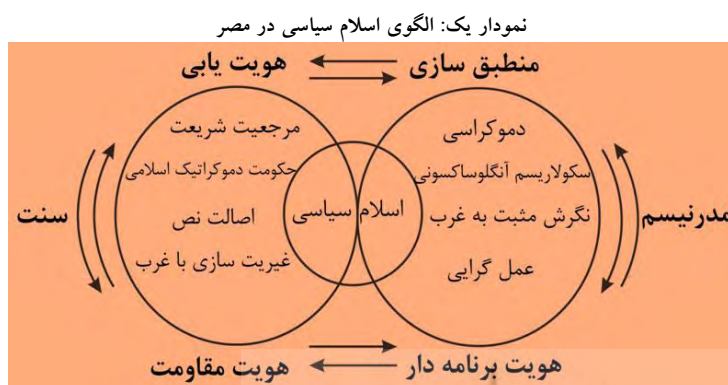
روند پذیرش دموکراسی در میان جنبش اخوان المسلمین در آستانه انتخابات سال ۲۰۰۵ تسریع یافت. در این سال اخوان المسلمین به صورت رسمی اعلام کرد که از نظام جمهوری و دموکراسی پارلمانی که مبتنی بر قانون اساسی تحت اصول اسلامی باشد

حمایت می‌کند (Ikhwanweb, 2006). دیگر رهبران اخوان ابایی از اعلام پذیرش دموکراسی با مشخصات غربی آن نداشتند و با تأکید بر ارزش‌های دموکراتیک، اعتماد بخش‌هایی از جامعه که اعتقادات مذهبی چندانی هم نداشتند را جلب کردند. به واقع اگر در ابتدای مسیر اخوان المسلمین، احیای ارزش‌های اسلامی، اولویت اصلی این جنبش بود از دهه ۱۹۸۰ به بعد دموکراسی خواهی به عنوان یک اولویت، در کنار و شاید هم عرض سیاست‌های هویتی توسط اخوانی‌ها دنبال شد. در این شرایط اخوان المسلمین پناهگاه دو دسته از مردم مصر شده بود. عده‌ای که ارزش‌های سنتی و اسلامی خود را توسط فشار مدرنیسم در معرض نابودی می‌دیدند و بنابراین در پی احیای ارزش‌های اسلامی در قالب سیاست‌های هویتی برآمدند و دسته‌ای که از نظام دیکتاتوری مبارک به تنگ آمده بودند و دموکراسی را راه علاج می‌دانستند. برای این دو گروه که اکثریت جامعه مصر را نیز تشکیل می‌دادند، اخوان المسلمین نماد مبارزه برای احیای اسلام و جبهه‌ای مطمئن جهت توسعه ارزش‌های دموکراتیک در جامعه استبدادزده مصر محسوب می‌شد. در چنین شرایطی و با چنین نگاهی به جنبش اسلامی، مردم مصر به استقبال تحولات انقلابی سال ۲۰۱۲ رفتند.

سال ۲۰۱۲ نقطه عطفی در تاریخ جنبش اسلامی مصر و بویژه جمعیت اخوان المسلمین محسوب می‌شود. در این سال مردم مصر متأثر از حرکت مردمی در تونس که در ادامه به بیداری اسلامی و یا بهار عربی شهرت یافت، اعتراض‌های سراسری را علیه حکومت استبدادی حسنی مبارک ترتیب دادند. مشکلاتی چون مسخ هویت دینی، ناکارآمدی، فسادهای گسترده و دیکتاتوری، جامعه مصر را به ستوه آورده و موجب بروز انقلاب در مصر شد. در این میان جنبش اخوان المسلمین که پیش از این و به مدت بیش از ۸ دهه با دعاوی هویتی و تعهدات دموکراتیک، خود را به جامعه مصر معرفی کرده بود؛ بدیل مناسبی جهت فرعون سقوط کرده می‌توانست باشد، به همین جهت این جنبش در مرکز توجهات مصری‌ها پس از سقوط مبارک قرار گرفت. البته اینکه اسلامگرایان تا چه میزان در وقوع انقلاب دخیل بوده‌اند، محل مناقشه بوده است. به عنوان نمونه البویه روآ بر این باور است که «اسلامگرایان بازیگران اصلی انقلاب مصر نبودند (Roy, 2012: 1). اما همانگونه که برونیار لیا تأکید می‌کند، اخوان المسلمین در واقع نمایندگی اکثریت عظیمی از مردم مصر را بر

عهده دارد که خواستار به چالش کشیدن نخبگان حاکم در مصر هستند و سلطه انحصاری آنها را زیر سؤال می‌برند. به باور لیا این فرایند در جامعه مصر تنها با یک ایدئولوژی بدیل مبتنی بر تفسیری از اسلام می‌تواند انجام شود که اخوان المسلمین پیش از این آن را ارائه کرده بود (لیا، ۱۳۸۸: ۱۰۶). همچنین گراهام فولر بر این نکته تاکید می‌کند که در جوامع اسلامی، این اسلام است که می‌تواند عامل وحدت و نقشه راه آینده باشد (Fuller, 2004: 16). بنابراین وقوع چنین انقلاب بزرگی در مصر بدون دخالت موثر نیروی عظیم اخوانی‌ها که نماینده اصلی جریان اسلامی در مصر بودند، ممکن نبوده است.

پیگیری دو فرایند احیاگرایی اسلامی و دموکراتیک‌سازی، اعتماد مردم مصر را به اخوان المسلمین جلب کرد. در آستانه انقلاب ۲۰۱۲ محمد بدیع که در سال ۲۰۱۰ به عنوان هشتمین مرشد عام اخوان المسلمین انتخاب شده بود، با شعار «مشارکت، نه استیلا» جنبش اسلامی مصر را به سوی دموکراتیزاسیون رهبری کرد (براون و حمزه‌ای، ۱۳۹۲: ۳۸-۳۷). پس از پیروزی انقلاب و اجماع نخبگان مصری جهت برگزاری انتخابات، محمد مرسی از حزب «آزادی و عدالت» که شاخه سیاسی اخوان المسلمین محسوب می‌شد، در انتخابات شرکت کرده و اکثریت آرا را به دست آورد. نکته قابل تأمل در این میان تأکیدات مرسی مبنی بر استقرار یک نظام سیاسی دموکراتیک به جای دولتی مذهبی بود. گفتمان مرسی بر دفاع از یک انتقال دموکراتیک در فضای سیاسی مصر مبتنی بود و اینگونه از یک گفتمان مذهبی صرف که بر اصولی چون احیاگرایی اسلامی تمرکز کرده باشد، فاصله گرفت (Roy, 2012: 1). اینگونه وی به نمایندگی از اخوان المسلمین بار دیگر جامعه مصر را به این اطمینان رسانید که اخوانی‌ها در مصر در کنار پیگیری سیاست‌های هویتی، به روند دموکراتیزاسیون نیز متعهدند. به بیان دیگر اخوان المسلمین با اعلام پیگیری دو سیاست بازسازی هویت اسلامی و انطباق با نظام سیاسی دموکراسی، قدرت را در مصر به دست گرفت. هر چند که همانند تجربه یک سده گذشته مصر با کودتایی نظامی از سریر قدرت به زیر کشیده شد. اما به نظر می‌رسد که همچنان به عنوان یک نیروی سیاسی عمده در آینده سیاسی مصر نقش آفرین باشد.



نتیجه‌گیری

«ادوارد سعید» در اثر وزین خود با نام «شرق‌شناسی» بر این نکته تأکید می‌کند که «تمدن غرب بر دوگانه «مال ما» و «مال ایشان» استوار است که البته همواره اولی بر دومی تخطی می‌کند» و مهمتر اینکه «این تخطی سویه‌های فرهنگی دارد» (سعید، ۱۳۷۱: ۴۰۶). این روند تجاوز کارانه بر ارکان فرهنگی «ما»، همان دستبردهای فرهنگی و هویتی است که مورد اعتراض جامعه مسلمان مصر قرار گرفت و منشأ پیدایش جنبش‌های اجتماعی اسلامی با هدف برساخت هویتی نو شد. ساخت این هویت فرهنگی جدید به چند شیوه می‌توانست شکل بگیرد. اول اخذ تمدن «دیگری قدرتمند» جهت مقابله با آن بویژه توسط دولت‌های انور سادات و حسنی مبارک که البته به جهت تفاوت‌های عمیق فرهنگی دو طرف با شکست مواجه شد. زیرا چنانکه «رونالد اینگلهارت» و «پیپا نوریس» بیان می‌کنند، تمدن غرب علی‌رغم تأکید همیشگی بر مفاهیم پیشتازی چون دموکراسی و آزادی، بیشتر دور و بر «اروس» (خدای عشق و نماد میل جنسی) چرخ می‌زند تا «دموس» (توده و نماد دموکراسی) (اینگلهارت و نوریس، ۱۳۸۹: ۱۹۹) و بنابراین اخذ مبانی فرهنگی چنین تمدنی برای جامعه مصر ناممکن می‌نمود و چنین هم شد.

شیوه دوم چنانکه «رضوان السید» بیان می‌کند «مرحله‌ای بنیان کن و انتقادی بود» که دنیای نو را معادل شرارت و جهالت شمرده و تنها رد آن را تجویز می‌کرد (السید، ۱۳۸۳: ۲۵). این شیوه که بیشتر توسط گروه‌هایی چون «جماعت المسلمین»، «التکفیر و الهجره» و

اخیراً «النور» دنبال می‌شد، راه‌حل را در بازگشت به سلف صالح می‌دید و اقتضاعات دنیای نو را بر نمی‌تافت. بدیهی است که چنین شیوه‌ای نیز به جهت فاصله گرفتن از قافله علم و تمدن و نادیده گرفتن تجربه‌های بشری، کارا نبوده و به شکست بینجامد. در این میان اسلام سیاسی (با خوانش اخوانی) راهی میانه بود که تلاش می‌کرد ضمن پیشنهاد چارچوب‌های اسلامی و ارائه سبیل‌ها، نمادها، شیوه‌ها و راهکارهای اسلامی، از مؤلفه‌های دنیای نو نیز بهره برده و به تعبیر دیگر به باز تفسیر ایده‌های اسلامی در بستری جدید پردازد. چنین شیوه‌ای، اسلام را به عنوان واقعیتی پویا و زنده معرفی کرد که با ایجاد مخزنی از کردمان‌های اصیل اسلامی توانایی راهبری جوامع مسلمان را در بستر اقتضانات نو دارا است. بنابراین دو مسئله پیش‌روی جریان اخوان المسلمین قرار گرفت: اول باز تعریف خود و در نتیجه بازسازی هویت به سرقت رفته مسلمانان مصری و دوم انطباق با دنیای مدرن؛ دو روندی که در تلاش بود همزمان ضمن تکوین مرزهای هویتی و انطباق با دنیای نو، کارایی خود را به نمایش گذارد. اسلام سیاسی اخوانی در این مسیر به خلق معانی جدید پرداخت. تار و پود این خلق نو نه لزوماً متکی به معانی از پیش موجود بود و نه صرفاً اخذ ارزش‌های دیگری؛ بلکه استخدام عناصر درونی گفتمان اسلامی و منشأ آن در بستری نو بود که حاصل آن پیکربندی گفتمانی جدیدی شد که «پیش» و «پس» را به هم یافته و «طرحی نو در انداخته است». بنابراین اسلام اخوانی در مصر حاصل «استخدام» و «رد» عناصر مختلفی است که همزمان دو روند هویت‌یابی و منطبق‌سازی را پیش برده و گفتمان جدیدی را مفصل‌بندی کرده است.

پذیرش همزمان ارزش‌های اسلامی و غربی توسط جریان اسلام سیاسی در مصر واقعیتی غیرقابل انکار است. اما آنچه محل مناقشه می‌باشد این موضوع است که آیا این جریان در مقام جریانی اسلامی، ارزش‌های مدرن را پذیرفته و یا به عنوان جنبشی مدرن، بازگشتی به ارزش‌های اسلامی داشته است؟ پذیرش هر کدام از این جهات، تبعات خاصی را به همراه خواهد داشت. رویکرد اول به مدرنیسم نگاهی غیر ایدئولوژیک داشته و بنابراین هویت‌یابی را اولویت می‌بخشد و رویکرد دوم از ارزش‌های اسلامی به شیوه‌ای سمبلیک بهره برده و به روند منطبق‌سازی اهمیت بیشتری می‌دهد.

اگر اسلام سیاسی اخوانی در مقام جنبشی اسلامی بتواند فرایند کسب و حفظ هویت اسلامی خود را در کنار پذیرش وجوهی از مدرنیسم دنبال کند، به احتمال فراوان بسیاری

از جنبش‌های اسلامی در جهان اسلام، اهداف خود را از طریق مشابه به این الگو پی خواهند گرفت، اما اگر این الگو نتواند هر کدام از روندهای دو گانه هویت‌یابی و منطق‌سازی را به سرانجام رساند، بسیاری از جنبش‌های اسلامی به جای تعامل، تقابل با غرب را پیشه خود خواهند ساخت که این مسئله به معنای رشد جریان‌های تکفیری در دنیای اسلام است. بنابراین آینده اسلام سیاسی، ممکن است آینده بسیاری از جنبش‌های اسلامی و در مجموع دنیای اسلام را تحت‌الشعاع خود قرار دهد، این مساله بویژه در مورد گسترش و یا عدم گسترش گروه‌های رادیکال و تروریستی بسیار مهم است.

مفهوم بازگشت به ارزش‌های اسلامی در اسلام سیاسی، بیشتر به معنای بهره‌گیری از نمادهای اسلامی جهت ساخت هویتی جدید است که اتکالی برای جوامع در معرض امتیزه شدن اسلامی باشد. به بیان دیگر همانگونه که «اریک فروم» تأکید می‌کند مدرنیته با تخریب تکیه‌گاه‌های بشر چون خداوند، دولت و خانواده، جامعه‌ای امتیزه می‌سازد که به جهت عدم وجود تکیه‌گاه‌های مانوس پیشین، در معرض بحران‌های مختلف از جمله بحران هویت قرار گرفته و ضمناً آماده پذیرش تکیه‌گاه‌های دروغین چون نازیسم و فاشیسم می‌شود. (ر.ک. فروم، ۱۳۹۵). در دنیای معاصر گروه‌های تروریستی سازمان‌یافته چون القاعده و داعش می‌توانند منادی چنین تکیه‌گاه‌هایی باشند. این خطر کشورهای اسلامی را متوجه بازگشتی هر چند سمبلیک به ارزش‌های اسلامی کرده تا یک بار دیگر آرامش به سرقت رفته توسط غرب‌گرایان را به جوامع اسلامی بازگرداند. اگر این روند به شکلی موفقیت‌آمیز انجام شود، می‌توان به تضعیف و نهایتاً نابودی گروه‌های تروریستی در دنیای اسلام امیدوار بود اما در صورت شکست جریان اسلام سیاسی، گروه‌های تروریستی تقویت شده و امکان یارگیری بیشتری از میان جوانان مسلمان خواهند داشت، بنابراین موفقیت و یا شکست جریان اسلام سیاسی، یکی از مسائل اساسی در آینده جهان اسلام بوده و باید مورد اهتمام جدی اندیشمندان و کارگزاران سیاسی در دنیای اسلام باشد. در این زمینه چند سناریو را می‌توان مد نظر قرار داد.

در سناریوی اول اگر جریان اسلام سیاسی دو روند منطق‌سازی و هویت‌یابی را در چارچوب استراتژی هویت برنامه‌دار به صورتی متعادل دنبال کند و همزمان، هم حس امنیت و اطمینان را با بازسازی هویت پیشین به جامعه تزریق کند و هم بر کارآمدی خویش بیفزاید، به احتمال فراوان گروه‌های رادیکال در جوامع اسلامی تضعیف شده و

گروه‌های میانه‌رو تقویت خواهند شد. در سناریوی دوم اگر جریان اسلام سیاسی روند هویت‌یابی را به شیوه‌ای رادیکال دنبال کند و از روند منطبق‌سازی غفلت کند، ناکارآمد شده و جای خود را به گروه‌هایی خواهد داد که مدعی کارآیی در دنیای مدرن هستند که این مساله به منزله تقویت گروه‌های غرب‌گرا از یک سو و رشد گروه‌های رادیکال اسلامی از سوی دیگر است زیرا رادیکالیسم اسلامی همواره در فضایی رشد کرده که احساس انزوای اسلام تقویت شده است. اما طبق سناریوی سوم اگر جریان اسلام سیاسی روند منطبق‌سازی را به شیوه‌ای رادیکال دنبال کند، احساس انزوای اسلام را توسط خود اسلام‌گرایان (و نه گروه‌های غرب‌گرا) در جامعه تقویت کرده و مسلمانانی را که دل در گرو آموزه‌های اسلامی دارند به سمت گروه‌های رادیکال سوق می‌دهند. چنانچه مشاهده می‌شود سناریوهای دوم و سوم به تقویت رادیکالیسم در دنیای اسلام می‌انجامد و بنابراین راه نجات جوامع اسلامی تلاش جهت تحقق سناریوی اول است. این مساله مسئولیت رهبران جریان اسلام سیاسی را در جهت پیگیری همزمان و متعادل دو روند هویت‌یابی و منطبق‌سازی دو چندان می‌کند.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Ahmad Azizkhani 

منابع

- قرآن کریم.
- اسپوزیتو، جان و پیسکاتوری، جیمز، (۱۳۷۷)، «اسلام و دموکراسی»، دن: اسعدی، مرتضی، (۱۳۷۷)، ایران، اسلام، تجدد، (۱۳۷۷) تهران: طرح نو.
- اسپوزیتو، جان و وال، جان، (۱۳۹۲)، جنبش‌های اسلامی معاصر؛ اسلام و دموکراسی، ترجمه شجاع احمدوند، چاپ چهارم، تهران: نی.
- الجورشی، صلاح الدین، (۲۰۱۱)، المشهد الاسلامی فی تونس؛ قوی و مواقف، فی: من قبضه بن علی الی ثورة الیاسمین؛ الاسلام سیاسی فی تونس، دبی: مرکز المسبار للوراسات و البحوث.

- اینگلهارت، رونالد و نوریس، پپیا، (۱۳۸۹)، مقدس و عرفی؛ دین و سیاست در جهان، ترجمه مریم وتر، چاپ دوم، تهران: کویر.
- براون، ناتان و حمزه‌ای، عمرو، (۱۳۹۲)، تعامل دین و سیاست؛ اسلام‌گرایان در پارلمان‌های عربی، ترجمه مهدی عوض پور و مصطفی اسماعیلی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- برزگر، ابراهیم، (۱۳۹۰)، استعاره صراط در اندیشه سیاسی سید قطب، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- البنا، حسن، (۱۳۷۲)، آموزش‌های اسلامی، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران: احسان.
- البنا، حسن، (بی تا)، خاطرات زندگی حسن البنا، ترجمه ایرج کرمانی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- حسنین هیکل، محمد، (۱۳۶۳)، پاییز خشم، ترجمه محمد کاظم موسایی، تهران: امیر کبیر.
- الحسینی، اسحاق موسی، (۱۳۷۵)، اخوان المسلمین، بزرگترین جنبش اسلامی معاصر، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تهران: اطلاعات.
- خدوری، مجید، (۱۳۶۶)، گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه.
- دکمچیان، هرایر، (۱۳۷۲)، جنبش‌های اسلامی در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، چاپ دوم، تهران: کیهان.
- روآ، الیویه، (۱۳۷۸)، تجربه اسلام سیاسی، ترجمه محسن مدیر شانه‌چی و حسین مطیعی امین، تهران: الهدی.
- سعید، ادوارد، (۱۳۷۱)، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- سید احمد، رفعت، (۱۹۸۹)، الحركات الاسلامیه فی مصر و ایران، القاهرة: سینا للنشر، به نقل از: کدیور، جمیل، (۱۳۷۳)، مصر از زاویه‌ای دیگر، تهران: اطلاعات.
- سید قطب، (۱۳۴۹)، ادعا نامه‌ای علیه غرب، ترجمه سید علی خامنه‌ای و سید هادی خامنه‌ای، مشهد: دقت.
- سید قطب، (۱۳۵۵)، زیر بنای صلح جهانی، ترجمه سید هادی خسروشاهی و زین العابدین قربانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سید قطب، (۱۳۷۲)، ما چه می‌گوییم، ترجمه سید هادی خسروشاهی، چاپ بیست و سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سید قطب، (۱۳۷۸)، نشانه‌های راه، ترجمه محمود محمودی، تهران: احسان.

- سید قطب، (۱۳۹۰)، *آینده در قلمرو اسلام*، ترجمه سید علی خامنه‌ای، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سید قطب، (۱۳۶۹)، *ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی*، ترجمه سید محمد خامنه‌ای، تهران: کیهان.
- طیبی، بسام، (۱۳۸۹)، *اسلام، سیاست جهانی و اروپا*، ترجمه محمود سیفی پرگو، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- عنایت، حمید، (۱۳۷۲)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- الغنوشی، راشد، (۱۳۷۲)، *حرکت امام خمینی و تجدید حیات اسلامی*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تهران: اطلاعات.
- فروم، اریک، (۱۳۹۵)، *گریز از آزادی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ هفدهم، تهران: مروارید.
- فیرحی، داوود، (۱۳۹۱)، «بهار عربی و دموکراسی اخوانی»، *روزنامه دنیای اقتصاد*، ۲۱ اسفندماه.
- قرضاوی، یوسف، (۱۳۷۱)، *تربیت اسلامی و مدرسه حسن‌البناء*، ترجمه مصطفی اربابی، تهران: احسان.
- قرضاوی، یوسف، (۱۳۹۰)، *فقه سیاسی*، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، چاپ سوم، تهران: احسان.
- قطب، محمد، (۱۳۷۴)، *بیداری اسلامی*، ترجمه صباح زنگنه، تهران: اطلاعات.
- قطب، محمد، (۱۳۷۹)، *سکولارها چه می‌گویند؟* ترجمه جواد محدثی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- کاستلز، مانوئل، (۱۳۸۰)، *عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ (۳جلد)*، ترجمه احد علیقلیان، افشین خاکباز و حسن چاوشیان، تهران: طرح نو.
- کاستلز، مانوئل، (۱۳۹۰)، «جامعه شبکه‌ای»، *مصاحبه‌کننده پریسا محسنی*، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۲۸.
- کامپانا، ژوئل، (۱۳۷۷)، «دولت، جامعه مدنی و اسلام‌گرایی در خاورمیانه؛ بررسی تجربه، مصر»، ترجمه حمید احمدی، *مجله سیاسی-اقتصادی، فروردین و اردیبهشت*، شماره‌های ۱۲۷ و ۱۲۸.
- کیپل، ژیل، (۱۳۶۶)، *پیامبر و فرعون؛ جنبش‌های نوین اسلامی در مصر*، ترجمه حمید احمدی، تهران: کیهان.

- کدیور، جمیله، (۱۳۷۳)، *مصر از زاویه‌ای دیگر*، تهران: اطلاعات.
- الگار، حامد و احمد، عزیز، (۱۳۶۲)، *نهضت بیدارگری در جهان اسلام*، ترجمه سید محمد مهدی جعفری، بی جا: شرکت سهامی انتشار.
- لوئیس، برنارد، (۱۳۷۸)، *زبان سیاسی اسلام*، ترجمه غلامرضا بهروز لک، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
- لیا، برونیار، (۱۳۸۸)، *جمعیت اخوان المسلمین مصر؛ ظهور یک جنبش توده‌ای اسلامی*، ترجمه عبدا... فرهی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- موسی الحسینی، اسحاق، (۱۳۷۷)، *اخوان المسلمین، بزرگترین حرکت اسلامی معاصر*، تهران: اطلاعات.
- موسی نافع، بشیر، (۱۳۹۱)، *اسلام‌گرایان*، سید قاسم ذاکری، تهران: وزارت امور خارجه.
- میشل، ریچارد، (۱۳۸۷)، *تاریخ جمعیت اخوان المسلمین از آغاز تا امروز*، ترجمه سید هادی خسرو شاهی، چاپ دوم، تهران: وزارت امور خارجه.
- نبوی، عبدالامیر، (۱۳۸۴)، «اسلام سیاسی در مصر گذار به حداقل‌گرایی سیاسی»، *مطالعات خاور میانه*، شماره ۴۱.
- نصر، سید حسین، (۱۳۷۳)، *جوانان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو.
- نظری، علی اشرف و صیادی، محمد، (۱۳۹۴)، *اسلام‌گرایی، پراگماتیسم و کنش سیاسی در مصر پس از انقلابی (۲۰۱۴-۲۰۱۱)*، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، شماره ۳۹.
- یاووز، هاکان، (۱۳۹۲)، *هویت سیاسی اسلامی در ترکیه معاصر*، ترجمه آزاد حاجی آقایی، تهران: نشر اشاره.

References

- Olivier, Roy, (1994), *The Failure of Political Islam*, Translated by Carol Volk, I.B, London: Tauris Publishers.
- Tibi, Bassam, (2001), *Islam between Culture and Politics*, Newyork: Macmillan Press.
- Sposito, Jhon, Voll, Jhon, (2011), "Islam and Democracy", *Humanities*, Vol 22 , Number 6.
- Roy, Olivier, (2012), *Democracy and Political Islam after Arab Revolutions*, *Commentary*, December.

- Esposit, John and Voll, John, (2001), "Islam and Democracy", *Humanities*, Vol. 22, No. 6.
- El- sherif , Ashraf, (2014), *The Muslim Brotherhood and the Future of Political Islam in Egypt*, Washington Dc: Carneqic.
- Hatina, Meir, (2010), *Ulama, Politics and the Public Sphere*, Salt Lak City, The University of Utah Press.
- Mustafa, Mohamad and Yousef, Ayman Talal, (2013), "The Interaction of Political Islam with Democracy: The Political Platform of the Muslim Brotherhood in Egypt as a Case Study", *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 3, No.11.

