

دین و انقلاب‌های عربی: مطالعه موردی انقلاب مصر

جاسب نیکفر، مهدی عوض پور

عضو هیات علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه یاسوج

jnikfar@yu.ac.ir

دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه یاسوج

mahdi.evazpour@gmail.com

چکیده

در طول نیم قرن گذشته و در سایه کم‌رنگ شدن ایده «سکولارسازی» و تلاش برای جدایی دین و سیاست، نقش و جایگاه دین در حوزه عمومی مورد توجه دانشمندان علوم اجتماعی بوده است. هدف نوشتار حاضر، مطالعه حضور دین درون حوزه عمومی است و برای این کار تلاش می‌کند تا از طریق پرداختن به نشانه‌های حضور دین از حضور بسیج‌کنندگی و حضور نمادین گرفته تا حضور سیاسی و در نهایت حضور نهادی، تحولات سیاسی مصر در طول سه سال گذشته را واکاوی کند. حضور دین در حوزه عمومی مصر یکی از ویژگی‌های اصلی دوره پس از انقلاب ۲۵ ژانویه به شمار می‌رود. این حضور باعث نگرانی برخی‌ها شده است و این نه فقط به دلیل قطب‌بندی‌ها و اختلافات میان نیروهای اسلامی و نیروهای لیبرالی و سکولار است، بلکه همچنین، به دلیل چیزی است که برخی‌ها آن را نقض دستاوردهای انقلاب مصر به عنوان یک انقلاب مدنی می‌دانند؛ انقلابی که طبق نظر این طیف می‌بایست در دو عرصه سیاسی و اجتماعی فضای بیشتری به نیروهای مدنی در مقایسه با جریان‌های دینی بدهد. این چیزی است که به نظر برخی‌ها اگر محقق نشود، ممکن است فرآیند تحول دموکراتیک در مصر به شکست بیانجامد. اما عده‌ای دیگر معتقدند که سرنگونی نظام مبارک و پایان سیطره حزب حاکم (حزب ملی دموکراتیک)، منجر به بروز تنوع شدید در نقشه صحنه سیاسی مصر و وزن بازیگران گوناگون از جمله بازیگران اسلامی شده است. بنابراین، از زمان برکناری مبارک، احزاب و گروه‌های سیاسی جدیدی ظاهر شده‌اند که به جریان‌های فکری و ایدئولوژیکی گوناگونی وابسته هستند. اما تحول برجسته در وضعیت پراکندگی و افتراقی نمایان است که جنبش‌ها و احزاب اسلامی در دوره پس از انقلاب‌ها به آن دچار شده‌اند. از این رو تعداد احزابی که به مرجعیت دینی تکیه دارند، از ۱۵ حزب عبور کرده و اگر وضعیت گشایش سیاسی کنونی تداوم یابد، همچنان امکان افزایش این تعداد وجود دارد. نوشتار حاضر به این نتیجه می‌رسد که دین نقش مهمی در تعیین شکل تحول دموکراتیک و ماهیت آن در مصر در خلال دوره آتی خواهد داشت. همچنین، تاکید می‌کند که چنین نیست که تنها یک نیروی اسلامی بر حوزه عمومی تسلط داشته باشد؛ بلکه نوعی پراکندگی و تنوع درون جنبش اسلامی رخ داده است. این پژوهش اشاره می‌کند که هرگاه مصر به سمت دموکراسی گام بر می‌دارد، تحولی در گفتمان احزاب و جریان‌های سیاسی قدیمی و جدید رخ داده و ایدئولوژی و اقدامات آن‌ها متنوع و گوناگون شده است.

واژه‌های کلیدی: حوزه عمومی، سکولارسازی، دین، انقلاب‌های عربی، مصر.

مقدمه

انقلاب مصر در ۲۵ ژانویه به منظور تحقق عدالت اجتماعی، کرامت انسانی، تضمین نیازهای اساسی و حمایت از آزادی‌های سیاسی برای تمامی افراد جامعه مصر به وقوع پیوست. در طول انقلاب و پس از آن دین حضور چشمگیری داشت زیرا دین عنصری اساسی در جامعه عرب به‌ویژه جامعه مصر به شمار می‌رود.

نوشتار حاضر[□] تلاش می‌کند تا به این پرسش اصلی پاسخ دهد که تا چه میزان دین می‌تواند آینده تحول دموکراتیک در مصر را مشخص کند؟ این پرسشی است که دو سؤال فرعی از آن ناشی می‌شود؛ نخست: ماهیت نقشی که دین در طول دوره پس از انقلاب ۲۵ ژانویه می‌تواند برعهده گیرد، چیست؟ و دوم: ویژگی‌های بازیگران اسلامی و وزن آن‌ها در دوره پس از انقلاب چیست؟

این پژوهش، تلاش می‌کند تا سه هدف اصلی زیر را محقق سازد؛ نخست: تحلیل نقش دین در حوزه عمومی مصر پس از سرنگونی نظام مبارک؛ دوم: رصد مهم‌ترین تحولاتی که نقشه اسلامی در مصر در طول دوره گذشته شاهد آن بوده و تحلیل این تحولات؛ و سوم: تلاش برای پیش‌بینی نقش احزاب اسلامی جدید و آینده آن‌ها.

برای تحقق اهداف یاد شده، نوشتار حاضر از روش بازتحلیل پژوهش‌ها و مطالعات پیشین و نیز اسناد و اظهار نظرهایی که از برخی علمای دینی صادر شده، استفاده می‌کند. زیرا این روش برای شناخت عناصر پنهان و غیراعلامی که از طریق آن‌ها می‌توان به فهم دقیق و مشخصی از موضوع دست یافت، سودمند است.

نوشتار حاضر همچنین در پی بررسی سه فرضیه اصلی زیر است؟

۱- حضور عنصر دینی در حوزه عمومی مصر در طول دوره پس از انقلاب، امری طبیعی و قابل انتظار به شمار می‌رود و هرگونه تلاش برای به حاشیه راندن دین و یا حذف آن از حوزه عمومی، تاثیری منفی بر فرآیند تحول

دموکراتیک در مصر بر جای خواهد گذاشت.

۲- هرگاه سطح گشایش سیاسی در مصر افزایش می‌یابد، در نقشه بازیگران اسلامی نیز تنوع و پراکندگی رخ می‌دهد و این به معنای انحصار عرصه اسلامی از سوی جریان و گروه خاصی نیست.

۳- هرگاه دموکراسی در مصر تحکیم یابد و جریان‌های جدید اسلامی در عرصه سیاسی ادغام شوند، تحولات فکری و ایدئولوژیکی و سازمانی عمیقی درون ساختار گفتمان سیاسی و دینی این جریان‌ها رخ می‌دهد و البته عکس این قضیه نیز صادق است.

پژوهش حاضر، با جریان‌های اسلامی نه به عنوان جنبش‌های دینی بسته^۱ بلکه به عنوان جنبش‌های اجتماعی-سیاسی^۲ که بر محیط پیرامون خود تاثیر گذاشته و تاثیر می‌پذیرد و دارای پایگاه اجتماعی غیرقابل انکاری هستند، برخورد می‌کند.

۱- رویکرد نظری

۱-۱- حوزه عمومی: خوانش جامعه‌شناختی

کتاب «تحول ساختاری حوزه عمومی» هابرماس که برای نخستین بار در دهه شصت قرن گذشته منتشر شد، به منزل نقطه شروع مناقشه این مفهوم است. هابرماس حوزه عمومی را در دو بعد مشخص کرده که عبارتند از: نخست، بعد تجربی^۳ که آن را به منزله یک سیستم نهادی متمایز از کنش و واکنش‌های شفاهی و نوشتاری می‌داند. دوم، بعد هنجاری^۴. وی به حوزه عمومی به عنوان یک انجمن نگاه می‌کند که افراد بدون دارا بودن قدرت رسمی، در آن گردهم می‌آیند و خود را برای توافق با قدرت آماده می‌کنند تا مشروعیت خود را قبل از نظر افکار عمومی، تثبیت نمایند.^{□□}

¹ dogmatic religious movements

² socio-political movements

³ Empirical Dimension

⁴ Distinct Institutionlized System

۱-۲- دین و حوزه عمومی: دیدگاه‌های معاصر و مواضع متفاوت

حوزه عمومی زیرساخت گفتمانی و معیار نهفته برای کارکرد ساختاری پویای جامعه مدنی است اما در مقابل، بحث‌های موازی دیگری در گرفته است که به نقش جنبش‌های دینی و گفتمان‌های دینی نه فقط در فرآیندهای اجتماعی نوسازی بلکه در حوزه عمومی می‌پردازد. به گونه‌ای که در دنیای معاصر رویکردهای جدیدی در بحث‌های آکادمیک پیرامون نقش دین در جامعه معاصر نمایان شد. از جمله رویکرد پست سکولاریسم؛ به طوری که این رویکرد فرض می‌کند که دین دارای حضور و تاثیر روزافزونی در عرصه عمومی درون جوامع مدرن از جمله در اروپا است، به طوری که این رویکرد بیانگر ویژگی عصر جدیدی است که در حال هویدا شدن است، بلکه شاید به منزله نمونه جدیدی باشد که به دین درون زندگی روزمره اهتمام می‌ورزد. طرفداران این رویکرد جدید معتقدند که «نظریه سکولارسازی» از قدرت تبیینی بالایی برخوردار نیست. زیرا دین در سایه مدرنیته ناپدید نگشته و دچار افول نشده است، بلکه همچنان مانند آن چیزی که در گذشته وجود داشته، «منبع زندگی» است. می‌توان گفت جوامع اروپایی، که در گذشته الگوی کامل نظریه سکولاریسم بودند، اکنون در دوره بازگشت ظهور دین زندگی می‌کنند، بدین ترتیب و بر اساس این رویکرد، تداوم حضور دین و افزایش نقش آن در زندگی عمومی قابل مشاهده است. بنابراین، دین امروزه نقش عمومی جدیدی را درون جوامع انسانی نمایندگی می‌کند، در نتیجه می‌توان گفت که جوامع انسانی از جمله جوامع اروپایی اکنون در دوره فراگیری دین یا حضور دین در حوزه عمومی به سر می‌برند.^{□□□}

در گذشته ایده سکولارسازی در پژوهش‌ها و مطالعاتی که به نقش دین می‌پرداخت، ایده بدون مخالفی

حوزه عمومی به شکل کلی بیانگر ممکن بودن گفتگوی آشکار و بحث آزاد بدون محدودیتی است که بر افراد جامعه اعمال می‌شود و این حوزه‌ای است که افراد می‌توانند به بحث و گفتگو درباره مسایل و مشکلات مشترک بپردازند به گونه‌ای که این حوزه به فرد اجازه بیان آزادانه نظراتش را بدون فشار یا اجبار از سوی جامعه می‌دهد و مسایل گوناگون جامعه به منظور دستیابی به جامعه‌ای آزادتر و عقلانی‌تر به بحث و گفتگو گذاشته می‌شود.^{□□□}

هابرماس همچنین مفهوم حوزه عمومی را به میدانی عمومی تشبیه می‌کند که افراد برای گفتگو درباره مسایل مشترک با هدف تبادل آرای گوناگون، برای دستیابی به یک موضع مشترک گردهم می‌آیند. در بیشتر موارد این مسأله نیازمند ایجاد فشار به منظور تحقق تغییر سیاسی یا قانونی است. از این رو حوزه عمومی حد وسط میان حوزه خصوصی فرد و حوزه ویژه حکومت است. اما در این جا مهم است که اشاره کنیم حوزه عمومی بخشی از دولت یا امتداد دولت محسوب نمی‌شود، از این رو می‌توان گفت که حوزه عمومی تنها از ابتکار عمل‌های داوطلبانه شهروندان سرچشمه می‌گیرد و در نتیجه این ابتکارها مستقل از دولت خواهد بود.^{□□}

اهمیت حوزه عمومی در مجموعه‌ای از ویژگی‌هاست که این حوزه را از سایر حوزه‌ها متمایز می‌کند. به طوری که افراد در این حوزه به طور مساوی می‌توانند وارد مناقشات سیاسی شوند و آزادی بیان را عملی نمایند. افزون بر این تمامی امتیازها و استثناها در این حوزه لغو می‌شود.[□] کارکرد حوزه عمومی نزد هابرماس در این مسأله نمودار می‌شود که این حوزه به ایجاد یک نظر عمومی در مقابله با قدرت دولت کمک می‌کند، از این رو «نظر عمومی بدون حوزه عمومی نظری کورکورانه است و حوزه عمومی هم بدون نظر عمومی پوچ و بی‌معناست».^{□□}

تلاش‌ها را می‌توان ذیل چتر واحدی گنجانند که به آن «رویکردهای دین عمومی»^۵ می‌گویند. با علم به این نکته که فرضیه‌هایی که پیرامون دین عمومی چرخ می‌زند، با نظریه سکولارسازی تفاوت دارد. بدین ترتیب می‌توان فرضیه‌های مشترک زیر را خاطر نشان کرد:^۶

۱- ملاحظه حضور تجربی دین در حوزه عمومی در جوامع غربی

۲- حضور روز افزون دین در حوزه عمومی جوامع مدرن

۳- تاثیر زیاد و کارآمد دین در مناقشات سیاسی رویکردهای «دین عمومی» را می‌توان در سه جهت گیری کلی تقسیم‌بندی نمود که عبارتند از:

جهت گیری اول: در تاکید بر حضور دین در حوزه عمومی متجلی می‌شود؛ به طوری که هابرماس باور دارد که عصر جدیدی یا همان عصر پست سکولاریسم آغاز شده است که «جامعه فراسکولاریسم»^۶ بر آن نام نهاده شده است. زیرا از زمان حال به بعد، دین شریک مهمی در مناقشات عمومی مرتبط با این جوامع محسوب می‌شود، علاوه بر این هابرماس ایده‌ای هنجاری درباره دین عمومی ارائه می‌دهد که عبارت است از ضرورت آگاه سازی جوامع فراسکولاریسم نسبت به کمک‌های دین به حوزه عمومی؛ به گونه‌ای که تفکر دینی می‌تواند در بحث‌های عمومی پیرامون ارزش‌های اخلاقی در جوامع معاصر و جوامع آینده به ایفای نقش پردازد. از همین جاست که هابرماس معتقد است جوامع معاصر ممکن است پاسخ برخی پرسش‌های خود در ارتباط با ابعاد اخلاقی در عصر کنونی را از طریق گوش دادن به نظر علمای دین در بحث‌های مربوط به سیاست عمومی بیابند.^۷

جهت گیری دوم: در این جهت‌گیری اقدام به توصیف

بود که بیش‌ترین پذیرش را داشت؛ به گونه‌ای که در بحث‌های آکادمیک مربوط به دین تا دهه هفتاد قرن گذشته رویکرد رایج و مسلط به شمار می‌رفت. در چارچوب بحث درباره سکولارسازی، «پیترو ال برگر» و «توماس لاکمن» از جمله برجسته‌ترین پژوهشگرانی بودند که به مفهوم خصوصی‌سازی اعتقاد دینی- که منظور از آن حضور دین و منحصر نمودن آن درون حوزه خصوصی فرد بود- همت گماردند. برگر معتقد بود که توسعه اجتماعی و اقتصادی متضمن کنار زدن دین از حوزه عمومی است. اما درباره حوزه خصوصی، این حوزه به عنوان آخرین عرصه موجود برای انجام اعمال دینی است، که در این صورت دین به یک مسأله خصوصی تبدیل می‌شود. اما «توماس لاکمن» به جای تاکید بر منحصر شدن نقش دین در جامعه تاکید می‌کند که دین به یک مسأله نهفته‌ای تبدیل و دین دارای رنگ و بوی خصوصی و فردی شده است؛ به عبارت دیگر دین به فرد و نه به جامعه مرتبط شده است.^۸

«حوزه کازانو» ایده سکولارسازی را به سه فرضیه اساسی تقسیم کرده است که عبارتند از:

۱- تمایز کارکردی حوزه‌های سکولار از دین

۲- کاستن از نقش اعمال و اعتقادات دینی درون حوزه عمومی

۳- خصوصی نمودن دین (محدود نمودن درون حوزه خصوصی فرد)^۹

۱-۳- دیدگاه‌های معاصر پیرامون دین و حوزه عمومی

در گفتمان دانشگاهی کنونی درباره دین تخصص‌های گوناگونی نظریه‌پردازی می‌کنند، مانند: جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، علوم دینی، الهیات و فلسفه. هرچند که تلاش‌ها در این عرصه مستند به پس‌زمینه‌های دانشگاهی و تخصص‌های علمی مختلفی است اما تمامی آن‌ها در یک مسأله اشتراک نظر دارند و آن اجماع درباره حضور دین در حوزه عمومی در جوامع مدرن است. از این رو تمامی این

⁵ Public-Religion Approaches

⁶ Postsecular Society

حضور جدید دین بدون در نظر گرفتن موضع هنجاری می‌شود (به این منظور که نقش مشخص برای دین درون حوزه عمومی تعیین نمی‌کنند). کازانووا از جمله طرفداران این رویکرد است به گونه‌ای که در کتاب خود «ادیان عمومی در جهان مدرن» به سیطره ایده خصوصی‌سازی دین اعتراض می‌کند.^{۱۱۱} کازانووا اشاره می‌کند که دین در جوامع غربی همچنان جایگاه بالایی در حوزه عمومی دارد از این رو خصوصی‌سازی دین را رد می‌کند و در مقابل ایده خود را مطرح کرده و آن را «فراگیری دین» می‌نامد. به عبارت دیگر حضور دین در حوزه عمومی که منظور وی همان «سنت‌های دینی» موجود در تمامی نقاط جهان است، پذیرش فرضیه‌های نظریه‌های مدرنیته و سکولاریسم را رد می‌کنند. فرضیه‌هایی که مبتنی بر به حاشیه‌رانی نقش دین و انحصار آن درون حوزه خصوصی فرد است. کازانووا اشاره می‌کند که دین یا سازمان‌های دینی اکنون در جوامع مدرن به شکل کارآمد درون حوزه عمومی مشارکت می‌کنند. به طوری که سازمان‌ها و گروه‌ها و افراد مرتبط با دین با روش‌های گوناگونی می‌توانند در حوزه عمومی وارد شده و به ایفای نقش بپردازند.^{۱۱۲}

گریس دیوی، که از دانشمندان جامعه‌شناسی دینی است، بیان می‌کند که مهاجرت افراد از مناطق مختلف جهان به اروپا، آن را برای تحول به سوی سکولاریسم با تردید روبه‌رو ساخته است. بنابراین، در زمانی که در اروپا خصوصی‌سازی دین ترویج می‌شود، بسیاری از مهاجران جدید افکاری را با خود حمل می‌کنند که برای دین در جامعه جایگاه بالایی قایل است. دیوی می‌گوید: «به زودی دین به شکل روزافزونی حوزه عمومی را در خواهد نوردید و این با حضور اسلام در مناطق مختلف اروپا در حال تحقق است»^{۱۱۳} آثار کونینگ و ایدر نیز نمونه‌هایی از این جهت‌گیری هستند. به گونه‌ای که کونینگ می‌گوید «دین حضور و قدرت فراوانی در نزد

مردم پیدا کرده است».^{۱۱۴}

جهت‌گیری سوم: بر حضور دین در حوزه عمومی از زاویه انتقادی می‌نگرد. از جمله طرفداران این رویکرد می‌توان به توماس مایر اشاره کرد که معتقد است مشارکت دین در دو حوزه سیاسی و عمومی افزایش یافته است و مایر بر خلاف هابرماس و ویلیام این را فرآیندی مثبت قلمداد نمی‌کند بلکه آن را تهدیدی احتمالی علیه بنیان‌های سکولاریستی دولت مدرن به شمار می‌آورد. با این وجود، رویکرد مایر منعکس‌کننده موضع شایع در رویکردهای دین عمومی نیست و در مجموع پژوهشگران از حضور احتمالی دین در حوزه‌های عمومی درون جامعه اروپا استقبال می‌کنند.^{۱۱۵}

۱-۴- دین و دولت: مواضع متضاد

در پرتو بحث‌های پیشین درباره جهت‌گیری‌های سه‌گانه که حضور دین در حوزه عمومی را نشان می‌داد، می‌توان گفت مواضع متضادی از سوی نظام سیاسی در قبال حضور دین درون حوزه عمومی وجود دارد، که عبارتند از:

۱- به حاشیه راندن دین یا محصور ساختن آن در مرزهای وجدان فردی که این موضع از طریق نگاه به تضاد میان دو قوه دینی و سیاسی ظاهر می‌شود؛ به گونه‌ای که برخی از اندیشمندان معتقدند برای آنکه دولتی دموکراتیک باشد باید سکولار باشد، اما دولت سکولاریستی لیبرال یا دموکراتیک نیازی به ریشه‌کن نمودن کامل دین ندارد، بلکه نیازمند محدود ساختن و محصور ساختن کارایی آن به حوزه زندگی خصوصی است. از این رو فلاسفه سیاسی لیبرال، از جمله رالز، اودی و آرکمن، در تاکید بر ارتباط سکولاریسم با دموکراسی و یا همان جدایی دین از سیاست اشتراک نظر دارند.

۲- پذیرش محدود دین به عنوان عنصری کارآمد در زندگی عمومی. هرچند که ماهیت این موضع‌گیری

جهت گسترش تفکر عقلانی مبتنی بر رشد و انتخاب آزاد بود. بر اساس این ایده با دین به اعتبار اینکه از بقایای قرون میانه اروپا است، به عنوان یک مجموعه اعتقادی و منظومه ارزش‌های اجتماعی و مترادف با خرافه‌پرستی، جهل و تفکر غیبی برخورد شد^{□□□}. این ایده، پشتوانه اصلی نظریه سکولاریسم غربی در طول چهار دهه گذشته بوده است. اما از زمان آغاز دهه هشتاد قرن گذشته، این ایده در نتیجه گسترش نقش دین در حوزه عمومی شاهد عقب‌نشینی زیادی بود. این فقط به مشرق زمین محدود نمی‌شد بلکه جهان غرب نیز از آن بی‌نصیب نبود. این مسأله با توجه به افزایش بنیادگرایی دینی و افزایش تاثیر سیاسی راست محافظه‌کار دینی در آمریکا و راست افراطی در مناطق دیگر نظیر هند قابل فهم است. همین امر بسیاری از متفکران و نظریه‌پردازان سکولار را به بازنگری در بسیاری از تحلیل‌ها و نظریات‌شان سوق داد و به منزله آماده‌سازی جهت ورود به دوران پسامدرن قلمداد شد.^{□□}

رابطه دین با انقلاب‌ها همواره بحث‌برانگیز بوده و هست. انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹م. نیز به صورت ضمنی، به مثابه پیروزی افکار روشنگری و مدرنیته - که پیشگامان اندیشه فلسفی فرانسه نظیر ژان ژاک روسو، جان لاک و مونتسکیو به خاطر آن مبارزه کردند - بر افکار دینی تعبیر می‌شود؛ افکاری که کلیسا خود را وقف آن کرده و دوره‌هایی از تاریکی فکری و درگیری‌های سیاسی و جنگ‌های دینی را رقم زده بود.

در مقابل، دین، یا بهتر است بگوییم نهاد دینی، عنصری موثر در پیروزی برخی از انقلاب‌های اروپایی علیه نظام‌های ستم‌پیشه و استبدادی بوده است. در انقلاب‌های اسپانیا و پرتغال (اواسط دهه هفتاد قرن بیستم)، ایران (اواخر دهه هفتاد قرن بیستم)، برزیل (اواسط دهه هشتاد قرن بیستم) و لهستان (اوایل دهه نود قرن بیستم) دین نقش مهمی بازی کرده است. از این رو،

سکولاریستی است اما در عین حال به این مسأله اشاره می‌کند که دین می‌تواند در زندگی سیاسی نقش ایفا کند.

۳- آشتی میان دین و سیاست و آمادگی دولت مدنی برای قبول مشارکت گروه‌های دینی و اشخاص دین‌مدار در فرآیند دموکراتیک.

۴- دولتی با مرجعیت دینی، به گونه‌ای که معانی و مبادی دینی نقش اساسی در هدایت عملکرد و رفتارهای دولت ایفا نمایند و این معانی ممکن است نقشی نیز در ایجاد تغییرات درون جامعه بازی کنند^{□□□□}.

افزون بر این، پژوهش حاضر را همچنین می‌توان بر اساس نظریه «ساختار فرصت سیاسی»^۷ توضیح داد. این نظریه رویکردی است که الگویی تفسیری برای صعود جنبش‌های سیاسی و اجتماعی ذیل ساختارهای اقتدارگرایانه و یا در طول وضعیت‌های گشایش دموکراتیک ارائه می‌دهد. همان‌گونه که اکنون در مصر چنین وضعیتی حاکم است. این رویکرد مبتنی بر این تفکر است که هر گونه نیروی سیاسی یا جنبش اجتماعی که از سرکوب و حذف رنج می‌برد، هرگاه نوعی گشایش و انعطاف ناگهانی در فضای سیاسی رخ دهد که منجر به آزادی در فعالیت‌های آنان شود، به گسترش نفوذ و نقش خود در حوزه عمومی مبادرت می‌ورزد. در طول دوره گشایش، این جنبش به ترویج افکار و ایدئولوژی خود و بسیج طرفداران و حامیان خود به منظور افزایش فشار بر نیروهای رقیب و پذیرش آن به عنوان یک بازیگر جدید در حوزه عمومی، روی می‌آورد^{□□□□□}.

۲- ارتباط انقلاب‌ها با دین

الگوی مدرنیته غربی بر ایده اساسی حتمی بودن تضعیف دین در حوزه عمومی بنیان گذاشته شد و این در

⁷ The Political Opportunity Structure

دموکراتیک در طول نیمه دوم دهه هشتاد قرن گذشته را برعهده داشت. این حمایت از طریق توصیه‌های کلیسا به رای‌دهندگان به منظور رای‌دادن به این حزب در انتخابات قانون‌گذاری، انجام شد. کلیسا نقش روز افزونی در حوزه عمومی برزیل در دوره پس از تغییر دموکراتیک داشت و این کار را از طریق حمایت از حقوق فقرا و اقشار ضعیف جامعه و مقابله با تمامی سیاست‌هایی که عدالت اجتماعی را زیر پا می‌گذاشت، انجام داد.^{۱۱۱۱} اما در لهستان، که یکی از پایگاه‌های کاتولیک در اروپا به شمار می‌رود، کلیسا مهد اعتراضات و اعتصابات کشاورزان و کارگران فقیر در اوایل دهه هشتاد بود. همچنین، از جنبش «همبستگی»^۸ که در اوایل دهه هشتاد شکل گرفت و رهبری تغییر دموکراتیک در لهستان را در طول دهه نود قرن گذشته بر عهده داشت، حمایت کرد.^{۱۱۱۲} همچنین، دین به یک معنا در بسیاری از انقلاب‌های اروپایی و در آمریکای لاتین حضور داشته است، اما این حضور با نگرانی و تنش که اکنون در مصر، تونس و یمن مشاهده می‌شود، مواجه نبود.

۳- محوریت دین در انقلاب مصر

شعار محبوبی که انقلاب‌های عربی به‌ویژه انقلاب مصر برای خود انتخاب کرد، شعار انقلاب «مسالمت‌آمیز و مدنی» بود. این شعار به هیچ وجه بدان معنا نیست که دین - در معنای نمادین (هویتی) و معنای سیاسی و نهادی- در این انقلاب‌ها حضور نداشته است؛ بلکه کاملاً بر عکس، دین چه از ناحیه سلبی و چه از ناحیه ایجابی در مرکز این انقلاب‌ها حضور داشته و خواهد داشت.^{۱۱۱۳}

در اسپانیا، کلیسا از اواخر دهه شصت قرن بیستم تحت حاکمیت فرانسیسکو فرانکو (۱۹۳۹-۱۹۷۵) سیاست‌های لیبرالی در پیش گرفت. زیرا خواستار برگزاری انتخابات شفاف و سالم درون اتحادیه‌های کارگری و صنفی شد. کلیسای اسپانیا (کاتولیک) همچنین خواستار برگزاری انتخابات شفاف برای انتخاب کشتیشانی شد که نماینده کلیسا در واتیکان به شمار می‌روند. در طول نیمه اول دهه هفتاد قرن گذشته، مخالفت کلیسا با سیاست‌های فرانکو افزایش یافت، همچنان‌که پناهگاه مهمی برای معارضان او برای سازماندهی تظاهرات‌ها و اعتصابات فراهم آورد. بنابراین، کلیسا پوششی اخلاقی برای تمامی مخالفان و معارضان فرانکو ایجاد کرده بود. در همین زمان، جریان دموکرات مسیحی در اسپانیا حمایت از گزینه پادشاهی مشروطه را در دستور کار خود قرار داده و بر ضرورت محدودکردن اختیارات پادشاه در مقابل افزایش صلاحیت‌های پارلمان تاکید کرد.^{۱۱۱۴}

در پرتغال، کلیسا از طریق همکاری با نظامیانی که پس از سقوط نظام «آنتونیو سالازار» در سال ۱۹۷۴ حکومت را در اختیار داشتند، نقشی حیاتی در مدیریت فرآیند تحول دموکراتیک برعهده داشت. درست است که کلیسای کاتولیک در جهت تأمین منافع خود برای دوره پس از «سالازار» تلاش می‌کرد؛ در عین حال در افزایش آزادی‌ها و تحکیم دموکراسی و همچنین در راه‌اندازی اعتصابات و سازماندهی به اعتراضاتی که خواهان اجرای سیاست‌های اقتصادی عادلانه بود، نقش مهمی ایفا نمود.^{۱۱۱۵} در ایران نیز، دین محرکی اساسی برای انقلاب بود، به گونه‌ای که میشل فوکو نویسنده فرانسوی آن را نخستین انقلاب دینی در عصر جدید می‌داند.^{۱۱۱۶}

در برزیل، کلیسای کاتولیک از بزرگ‌ترین حامیان حزب چپ‌گرای کارگر بود که رهبری فرآیند تغییر

⁸ Solidary Movement

حضور دین در انقلاب مصر شکل‌های گوناگونی به خود گرفته است. این شکل‌ها بین حضور نمادین، حضور سیاسی، حضور نهادی و حضور بسیج‌کنندگی در نوسان بوده است. ما از این حضور اخیر به اعتبار اینکه ظهور و تاثیر بیشتری در روند انقلاب مصر داشته است، آغاز می‌کنیم.

۳-۱- حضور بسیج‌کنندگی

مساجد مصر - چنان‌که در تونس، لیبی و یمن نیز وضع همین گونه بوده است - مرکز سازماندهی و بسیج ده‌ها هزار نفر از انقلابیون خشمگین و ناراضی به منظور تجمع و تظاهرات علیه نظام مصر بوده است. روز «جمعه خشم» در ۲۸ ژانویه ۲۰۱۱ که به مانند یک «تنگنا» در انقلاب مصر بود، فراموش‌شدنی نیست. این نشان از ذکاوت «جوانان انقلابی» و آگاهی سرشار آنان حکایت داشت که به شکل نمادین بین تظاهرات، که در این‌جا یک رفتار سیاسی محض است، و نماز جمعه، که در اینجا یک سنت و وظیفه دینی محض است، پیوند برقرار کردند. این پیوند حیرت‌انگیز عاملی قوی در بسیج و اجتماع ده‌ها هزار نفر از مصری‌هایی بود که هیچ‌گاه در فعالیت‌های سیاسی مشارکت نکرده و قبل از این در هیچ یک از تظاهرات‌های سیاسی شرکت نکرده بودند. توسل جوانان انقلابی مصر به این تاکتیک (استفاده از مسجد در تظاهرات)، از درک عمیق آنان نسبت به نمادین بودن مسجد و ظرفیت‌های گسترده آن برای بسیج و تجمع بخش‌های خاموش جامعه مصر ریشه می‌گرفت.

در طول ایام انقلاب، اسامی مساجد بزرگی ظاهر شد که ده‌ها هزار نفر از انقلابیون خشمگین را در آغوش خود جای داده بودند؛ مانند مسجد «عمر مکرّم» در بخش جنوبی میدان التحریر که در طول ایام انقلاب و پس از آن تظاهرات‌کنندگان مسلمان و مسیحی به آن پناه می‌بردند، و همچنین، مسجد «القایید ابراهیم» که در منطقه «محطه الرمل» در اسکندریه واقع شده است. خطیب این مسجد

«شیخ احمد محلاوی» که از مخالفان سرسخت نظام سادات بود، نقش مهمی در تحریک احساسات نفرت و خشم جوانان انقلابی در اسکندریه ایفا نمود. این نقش همانی بود که شیخ «حافظ سلامه»، قهرمان مقاومت مردمی و یکی از شخصیت‌های ملی در شهر سوئز بازی کرد. زیرا وی مانند یک رهبر روحی، مردم سوئز را که به لحاظ سیاسی و اجتماعی به حاشیه رانده شده بودند، برای مشارکت در انقلاب از همان آغاز آن در ۲۵ ژانویه ۲۰۱۱ رهبری و هدایت کرد. شهادت نخستین نفر در شهر سوئز عامل مهمی در شعله‌ور شدن انقلاب مصر و گسترش آن به سایر استان‌ها بود. «مسجد شهداء» در سوئز نیز مرکز ملاقات‌ها و کانون مدیریت تظاهرات‌ها علیه نیروهای امنیت مصر در طول ایام انقلاب به شمار می‌رفت.

همچنین، مسجد نقش مهمی در وحدت‌بخشی به جریان‌های گوناگون سیاسی مصر داشت و این چیزی بود که به وضوح در نماز عید فطر سال ۲۰۱۳ نمایان شد؛ به طوری که جریان‌ها و نیروهای سیاسی - سوسیالیست‌های انقلابی، جنبش ۶ آوریل، حزب آزادی و عدالت، حزب الدستور و تعداد زیادی از اعضای جبهه سلفی - روبروی مسجد «مصطفی محمود» در قاهره جهت شرکت در نماز عید گردهم آمدند.

قایل شدن نقش برای «مساجد» در انقلاب‌های عربی، آن‌گونه که برخی از روشنفکران عرب ادعا می‌کنند، از روی احساس و اشتیاق به گذشته و یا با هدف برپای خلافت اسلامی نیست؛ بلکه اساساً جایگزینی عملی برای ابزارهای سیاسی سنتی نظیر احزاب، سازمان‌ها و جنبش‌های اجتماعی است که در طول دهه‌های گذشته سرکوب و منهدم شده و دیگر قادر به بسیج تظاهرات‌کنندگان و مجبزه کردن آنان به منظور مقابله با مقامات نبودند.

در بسیاری از کشورهای عربی انقلابی، که فاقد تکثر سیاسی و سیستم چندحزبی و آزادی تجمع و اعتراضات بودند، مساجد تنها دریچه موجود برای تظاهرات به شمار

اما درباره نماز می‌توان گفت که در انقلاب ۲۵ ژانویه چیزی که می‌توان آن را «دین‌داری عملی» یا «دین‌داری میدانی» نامید، ظاهر شد. این به معنای آن بود که خانواده‌ای متدین در مرکز میدان و در خیابان‌ها اقدام به اقامه نماز می‌کرد و با این کار میان اقامه نماز جماعت در وقت آن و مشارکت ملی و اجتماعی که یک تکلیف بود، پیوند برقرار می‌کرد^{۱۱۱۱۱}. در همین باره «جان ریز» فعال سیاسی انگلیسی می‌گوید: زمانی که مسلمانان برای نماز در میدان التحریر می‌ایستادند، مسیحیان مصری از آنان حمایت می‌کردند و یا زمانی که مسیحیان روز یکشنبه برای ادای نماز «مقدس» مبادرت می‌ورزیدند، مسلمانان مصری نیز همین نقش را ایفا کرده و از آنان حمایت می‌کردند^{۱۱۱۱۱}.

اما خطبه‌های دینی نیز نقش سیاسی مهمی در دوره پس از انقلاب داشت. برای مثال احمد محلاوی امام جماعت مسجد «قاید ابراهیم» به مخالفان محمد مرسی حمله برده و آنان را انتقاد کرده و تاکید کرد که انتقاد از رییس جمهور حرام است؛ زیرا ملت وی را انتخاب کرده است. اما در مقابل حافظ سلامه نظرات دیگری داشت به گونه‌ای که گفت: ۵۰ درصد از مردم به دلیل عدم اعتمادشان به هیچ یک از نامزدها در انتخابات شرکت نکرده‌اند و مرسی نیز با تعداد آرای اندکی بر رقیب خود پیروز شده است^{۱۱۱۱}. این نشان دهنده بروز اختلافات میان انقلابیون در دوره پس از انقلاب است.

همچنین، حضور نمادین در شعارهای دینی نمود پیدا کرد. از این رو، از برخی آیات قرآنی برای درخواست جهت رفع ظلم استفاده شد یا هنگام نمازهای پنج‌گانه برای پیروزی انقلاب دعا می‌شد. افزون بر این از داستان‌های قرآنی که درباره ظالمان و کافران بود مانند قصه هامان و فرعون با موسی و سرنوشت آنان شبیه‌سازی می‌شد. از جمله شعارهای دینی که در طول انقلاب سر داده می‌شود می‌توان به «اللهم ارفع عنا البلاء و الغلاء و أبو

می‌رفتند. در انقلاب‌های اخیر عربی، مساجد نقش مهمی در بسیج تظاهرات‌کنندگان و حمایت از آنان در برابر شکنجه، آزار و اذیت و بازداشت ایفا نمودند. آن‌ها در بسیاری از موارد پناهگاهی جز راهروهای مساجد نمی‌یافتند. تظاهرات گسترده خواهان تغییر، که نظام‌های حاکم در تونس، مصر، یمن و لیبی را سرنگون ساخت، در صورت عدم استفاده هوشمندانه و عملی از نمازهای جمعه نمی‌توانست به موفقیت برسد. این اجتماع، حامل اسامی و عناوین نمادین و به منزله یک «نامه‌رسانی» بود که پیام‌های تظاهرات‌کنندگان را به نظام‌های اقتدارطلب می‌رساند. مانند: جمعه خشم، جمعه پایداری، جمعه رفتن، جمعه کرامت، جمعه محاکمه‌ها، جمعه پاک‌سازی و سایر... علاوه بر این، تاثیر زیادی در وحدت‌بخشی به تظاهرات‌کنندگان داشته و باعث برقراری ارتباط و تماس میان آنان شد^{۱۱۱۱۱}.

از این رو، به جای آن‌که دین را مورد سرزنش قرار داد، باید به آن به عنوان یک نیروی نمادین و منبعی قدرتمند برای بسیج توده‌ها و به نفع تقویت ارزش‌های آزادی، دموکراسی و توقف ظلم، ارزش و اعتبار بخشید. باید در برخی از نظرات و اظهاراتی که روشنفکران و اندیشمندان عرب تکرار کرده و ادعا می‌کنند که مسجد عنصر تباهی و تنزل است و در واکنش به نقشی که می‌توان برای مساجد در بسیج و تجهیز و تحریک تظاهرات‌کنندگان قایل شد، تجدید نظر نمود. زیرا این دسته هنوز با همان منطقی فکر می‌کنند که نظریه‌پردازان سکولاریسم همان‌گونه که پیشتر اشاره کردیم، از مدت‌ها پیش در حال بازنگری جدی در آن هستند.

۲-۳- حضور نمادین

حضور نمادین دین در چندین مؤلفه متجلی می‌شود: نماز و وقت آن، خطبه‌های دینی و در نهایت شعارهای دینی که در طول تظاهرات‌ها استفاده می‌شد.

طریق عضویت «اسلام لطفی»، «محمد قصاص» و «محمد عباس» درون ائتلاف «جوانان انقلاب» نماینده رسمی داشت. هرچند که بعدها بین رهبران این گروه و جوانان انقلاب اختلافاتی بروز کرد.

اما در خصوص سلفی‌ها، به عنوان یک جریان گسترده که گروه‌ها و سازمان‌های متعددی را در بر می‌گیرد، نیز باید گفت که آنان نیز چه در هفته‌های پایانی انقلاب و چه در مرحله پس از انقلاب حضور چشمگیری داشتند. درست است که بیشتر رهبران و مشایخ سلفیه چه با استناد به دلایل دینی و فقهی که انقلاب را حرام و آن را باطل می‌دانستند، و چه به دلایل سیاسی و امنیتی، شرکت در تظاهرات‌ها را رد کردند، اما برخی از چهره‌های سلفی نظیر صفوت عبدالغنی، شیخ محمد یسری، شیخ نشأت احمد، شیخ فوزی سعید و هشام عقده از همان ابتدا در انقلاب شرکت نمودند. این در حالی بود که موضع «دعوت سلفیه»، از تشکیلات آشکار سلفی، در قبال انقلاب مصر نامشخص، مبهم و متزلزل بود^{۱۱}. به عبارت دیگر، این جبهه موسوم به سلفیه موضع یکپارچه‌ای در قبال انقلاب ۲۵ ژانویه نداشت؛ هرچند که در دوره پس از انقلاب حضور بسیار طوفانی و چشمگیری داشت.

در خصوص جهادی‌های سابق نیز باید گفت که با وجود فقدان مشارکت رسمی «جماعت اسلامی» در انقلاب ۲۵ ژانویه و حتی اشارات ضمنی آنان برای بقای مبارک در حکومت برخی از رهبران و اعضای جماعت اسلامی، در اقدامی شخصی در انقلاب حضور یافتند. این چیزی است که از مقاله «ناجح ابراهیم» بنیان‌گذار جماعت اسلامی استنباط می‌شود که در اول فوریه ۲۰۱۱ مصادف با شامگاه دومین سخنرانی مبارک منتشر شد. همین مسأله باعث بروز اختلافات میان ناجح ابراهیم و کادرهای میانی این گروه شد، که در نهایت نیز به استعفای ناجح از مجلس شورای گروه انجامید^{۱۲}.

علاء»، «لا إنترنت، ولا تلفون، برضه البحر بلع فرعون» و «حسبنا الله و نعم الوکیل، لیس عن الرحیل بدیل...» اشاره نمود^{۱۳}.

۳-۳- سطح سیاسی

حوزه عمومی مصر در طول انقلاب ۲۵ ژانویه گسترش یافت تا جنبش‌های اسلام سیاسی را در بر گیرد. جنبش‌هایی که شامل بازیگران سیاسی اسلام‌گرای بودند که از متون و مرجعیت دینی و نمادهای اسلامی برای تعیین هویت‌های خود و ترسیم چارچوب‌های عمومی برای فعالیت‌های خود درون حوزه‌های سیاسی و اجتماعی استفاده می‌کردند. از میان آنان برخی‌ها به دنبال تاسیس یک نظام سیاسی اسلامی مبتنی بر مبادی شریعت اسلامی هستند و برخی دیگر نیز از اسلام به عنوان مرجعیت استفاده می‌کنند بدون آن‌که دستور کارهای اسلامی روشنی در پیش گرفته باشند و تاکید می‌کنند که ارزش‌های اسلامی با نظام سیاسی لیبرالی سازگاری دارد^{۱۴}.

در سطح سیاسی، دین به شکل غیرقابل انکاری حضور داشت. به گونه‌ای که جریان‌های دینی با طیف‌های مختلف در انقلاب حضور مؤثری داشته و در برخی از مراحل انقلاب نقش تاثیرگذاری ایفا نمودند. جنبش‌های اسلامی و در رأس آن گروه «اخوان المسلمین» در انقلاب هرچند به شکل غیرآشکار و غیرسازمان‌یافته شرکت کردند. این تنها چند روز پس از آغاز انقلاب و به طور مشخص از ابتدای «جمعه خشم» در ۲۸ ژانویه ۲۰۱۱ انجام شد. در زمانی که موضع گروه اخوان قبل از ۲۵ ژانویه مبهم و آشفته بود، جوانان اخوان از همان روز اول انقلاب به شکل فردی حضور گسترده‌ای داشتند و همین امر گروه اخوان را برای اتخاذ تصمیم رسمی به منظور مشارکت عملی در انقلاب در طی هفته‌های آتی تشویق نمود^{۱۵}. در طی سه هفته اول انقلاب، گروه اخوان حضوری قدرتمند در میدان تحریر داشت و «محمد بلتاجی» از رهبران اخوان یکی از چهره‌های برجسته و مؤثر در میدان التحریر بود. علاوه بر این گروه اخوان از

۳-۴- حضور نهادی

حضور نهادی دین در دوره تحول سیاسی در مصر نقش اصلی را تشکیل می‌دهد و این در نهادهای رسمی دینی متجلی می‌شود که در اینجا منظور الازهر و کلیسا است.

۳-۴-۱- الازهر

دین در مواضع نهادهای دینی رسمی در قبال انقلاب مصر حضور قدرتمندی داشت. زیرا نهاد الازهر در اوایل انقلاب از آن حمایت نکرد، بلکه برخی از فتواهایی را که به حمایت از تظاهرات کنندگان دعوت می‌کرد، فتنه‌ای دانست که خدا و پیامبرش (ص) آن را حرام اعلام کرده‌اند^{۱۱۱}. در حالی که «احمد طیب» شیخ الازهر تلاش کرد تا نیمی از عصا را مخفی نگه دارد تا نظام را خشمگین نکرده یا در موضع دفاع از انقلاب قرار نگیرد. الازهر به جای آنکه با صدور بیانیه‌ای اقدامات کشتارآمیزی که علیه تظاهرات کنندگان و اعتصاب کنندگان در میدان التحرير در جریان بود، محکوم کند؛ از دو طرف خواست تا برای حفظ وحدت کشور، آرامش در پیش گیرند و همین مسأله باعث شد که برخی از جوانان انقلابی خواستار استعفای شیخ الازهر شوند^{۱۱۲}.

۳-۴-۲- کلیسا

موضع کلیسای مصر (ارتودکسی) بدتر از این بود؛ زیرا پاپ شنوده اسقف اعظم مسیحیان باقی ماندن مبارک در قدرت را تایید نمود و با تظاهرات ۲۵ ژانویه مخالف کرد. وی از مسیحیان خواست تا در آن شرکت نکنند. این موضع‌گیری پاپ شنوده، نارضایتی و خشم بسیاری از کشیشان مسیحی را به همراه داشت^{۱۱۳}.

۴- دین در مرحله پس از انقلاب

انقلاب مصر بر ضد دین و یا علیه نیروهای سیاسی و اجتماعی دینی به وقوع نپیوست بلکه دین نقش چشمگیری در آن داشت. در اینجا است که می‌توان به

نخستین فرضیه این پژوهش رسید، و آن اینست که افزایش حضور دین در دوره پس از انقلاب، در معنای هویتی و سیاسی‌اش، امری طبیعی و قابل انتظار بود. حضور دین پس از انقلاب، در حقیقت، امتداد همان نقشی است که دین در طول انقلاب برعهده داشت. اما به دو علت در طول انقلاب توجهات چندان به دین معطوف نشد: یکی این که این حضور، حضوری ایجابی بوده و با خلق و خوی «سازش و آشتی» که در طول انقلاب حاکم بود، سازگاری داشت. برخی صحنه‌های نمادین دینی برای دهه‌های آینده بیش‌ترین ماندگاری را در یاد و خاطره مصری‌ها خواهد داشت، مانند آن چیزی که در میدان تحریر رخ داد و نماز میت و «قُداس الأحد» برای ارواح شهدای انقلاب در ششم فوریه ۲۰۱۱ برگزار شد، و یا در طول این نماز مسلمانان و مسیحیان به خاطر ترس از فریب و نیرنگ نیروهای امنیتی مصر به حمایت از یکدیگر پرداختند^{۱۱۴}. دوم به وضعیت سازش خودجوشی بر می‌گردد که در طول انقلاب بین گروه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی به‌وجود آمده بود. همین امر باعث شد که همه بر یک هدف واحد که همان «سرنگونی نظام» بود، تمرکز کرده و به اختلافات اساسی و ایدئولوژیکی موجود میان خود توجهی نکنند و شاید یکی از دلایل موفقیت انقلاب مصر نیز همین مسأله بود.

در مرحله پس از انقلاب، حضور دین پررنگ‌تر و جنجالی‌تر بود و این با بازگشت نیروهای سیاسی و اجتماعی برای اظهار هویت‌ها و وابستگی‌های اولیه‌شان امری منطقی به نظر می‌رسید. به‌ویژه پس از آن که هدف مشترک خود را که همان سرنگونی نظام مبارک بود، تحقق بخشیدند. علت دیگر نیز به سست شدن پیوندهای ناآگاهانه‌ای مربوط می‌شود که در طول هفته‌های انقلاب این نیروها را در کنار یکدیگر جمع کرده بود. از این رو، حضور نمادین دین در حوزه عمومی، از حضوری آرام به حضوری پرسر و صدا تغییر یافت. چیزی که نگرانی

برخی‌ها را از تبعات آن بر تحقق اهداف انقلاب به دنبال داشت. در این‌جا سوال زیر مطرح می‌شود: چرا این تحول رخ داد؟ به عبارت دیگر چرا حضور دین، با نشانه‌های هویتی، سیاسی و سازمانی، در دوره پس از انقلاب مصر افزایش یافت؟

شاید یکی از پاسخ‌ها به این پرسش، در نظریه «ساختار فرصت سیاسی» نهفته باشد. فرضیه اساسی این نظریه آن است که افکار، نیروها و جنبش‌های سیاسی و اجتماعی سرکوب‌شده، از فرصت آزادی سیاسی به منظور افزایش نفوذ و نیز گسترش حجم حضور و تاثیر خود در فضای عمومی استفاده می‌کنند. ابزارهای این افزایش نفوذ و قدرت متنوع بوده و از تاکید بر هویت ویژه خود تا افزایش آمادگی ایدئولوژیکی و سازمانی و تلاش برای دستیابی به پذیرش رسمی از سوی نیروها و گروه‌های دیگر در نوسان است.^{۱۱۱}

بدون بحث درباره اثبات مرکزیت و محوریت دین به عنوان یکی از مؤلفه‌های شخصیتی انسان مصری، که جایگاه آن مانند جایگاه دین در نزد مسلمانان در بسیاری از کشورهای عربی و اسلامی دیگر است؛ می‌بینیم که سرکوب بسیاری از جریان‌ها و جنبش‌های اسلامی از سوی نظام مبارک، موضوعی محوری در فهم و تفسیر وضعیت جوش و خروش و انفجاری است که صحنه اسلامی مصر پس از انقلاب ۲۵ ژانویه به خود دیده است. مبارک با دین به اعتبار این‌که در انحصار حکومت مصر و نهادهای رسمی آن قرار دارد، و این‌که استفاده از دین در حوزه عمومی، نباید از مرزهای نمادین و «شعاری» آن فراتر رود، رفتار کرد. نظام مبارک، دین را به گونه‌ای به استخدام خود در آورده بود که مشروعیت نظام را تامین نموده و باعث تقویت آن در بعد داخلی و خارجی شود. البته مبارک بنیان‌گذار چنین بدعتی نبود، بلکه این موضوع به لحاظ سنتی، از زمان جمال عبدالناصر که نهاد الازهر را تابع قوه مجریه قرار داد و استقلال ده قرنه این نهاد را از آن گرفت، پایه گذاری شد.^{۱۱۲}

از سوی دیگر، مبارک از برخی از جریان‌های دینی علیه برخی دیگر استفاده کرد تا آن‌ها را تضعیف کرده و مانع از نزدیکی احتمالی آنان به یکدیگر شود. زیرا هرگونه اتحاد و انسجامی میان گروه‌های دینی به نوبه خود می‌توانست بقای نظامش را به مخاطره بیندازد. در اوایل دهه هشتاد قرن گذشته، مبارک به گروه «اخوان المسلمین» اجازه داد تا نقش مشخصی را به عهده بگیرند. این به بدان خاطر بود تا تمام کوشش خود را صرف مقابله با گروه‌های خشونت‌طلب مانند «گروه جهاد» و «جماعت اسلامی» کند که حکومت وی را در معرض تهدید قرار داده بودند. مبارک پس از موفقیت در این کار، در طول دهه نود فشار بر گروه «اخوان المسلمین» را تشدید کرد، به گونه‌ای که ده‌ها نفر از رهبران برجسته گروه برای نخستین بار از زمان عبدالناصر در معرض محاکمه‌های نظامی قرار گرفتند.^{۱۱۳} در طول دهه گذشته، و به‌ویژه پس از پیروزی ناگهانی گروه «اخوان المسلمین» در انتخابات پارلمانی در سال ۲۰۰۵، نظام حاکم از جریان سلفی برای تضعیف و به حاشیه راندن اخوان استفاده کرد.^{۱۱۴}

در طول سه دهه از حکومت مبارک بر مصر، کارزار اصلی وی بر ضد جریان‌ها و جنبش‌های اسلامی بود. مبارک از اشتباهات پیشینیان خود (عبدالناصر و سادات) در تعامل با این جریان‌ها درس گرفت. به گونه‌ای که برخلاف آنان، برای ریشه کردن این جنبش‌ها به‌ویژه گروه «اخوان المسلمین» تعمدی به خرج نداد. اما در عین حال زمینه لازم را نیز برای فعالیت در اختیار این گروه‌ها قرار داد، و این بر خلاف اقدامی بود که سادات انجام داد که به قیمت جانس تمام شد.^{۱۱۵}

مبارک تلاش کرد تا جریان‌های اسلامی را به بازی بگیرد. این بازی به شکلی بود که عدم قدرت‌یابی و افزایش نفوذ این گروه‌ها در جامعه را تضمین می‌کرد. هم‌زمان درصدد حذف کامل این جریان‌ها نیز نبود. زیرا این می‌توانست منجر به واکنش شدیدی از سوی

مساله هویت، قطب‌بندی اسلامی - سکولاریستی و گسترش دامنه جریان‌های اسلامی.

۴-۱- مساله هویت

در طول سه دهه گذشته، هویت مصری مورد اختلاف و کشمکش نبوده است. به گونه‌ای که در میان بسیاری از مصری‌ها این فکر جا افتاده بود که مصر دولتی عربی و مسلمان است، جامعه‌ای اصیل و با قدمت دارد و این کشور به لحاظ نژادی، زبانی و فرهنگی همساز و یکپارچه است. درست است که به لحاظ تاریخی نوعی از درگیری و دشمنی بین جریان‌های اسلامی و ملی‌گرا، به‌ویژه در دوره قبل از استقلال، وجود داشته است، و دیری نپایید که این اختلافات توسعه یافته و در طول دوره ناصر شدت بیشتری یافت؛ اما این دو جریان در دوره مبارک با سیاست‌های اقتدارطلبانه‌ای روبه‌رو شدند، که آن‌ها را به اصلاح و پیرایش مواضع ایدئولوژیکی و سیاسی‌شان سوق داد. زیرا آن دو، دشمن واقعی خود را که همان نظام‌های اقتدارطلب و دیکتاتوری بود، پیدا کردند؛ و همین مساله نزدیکی بین آن دو را ممکن ساخت^{□□□□}.

در دوره پس از انقلاب ۲۵ ژانویه، مساله هویت در نتیجه دو عامل، به محور درگیری‌ها و اختلافات جنجال‌برانگیز تبدیل شد. اول میراث منفی دوران مبارک که هیچ فرصتی برای گفتگو یا مناقشه سازنده پیرامون مسایل اساسی ملت مصر از جمله نسبت دین و دولت و همچنین، گستره‌ای که دین در حوزه عمومی به خود اختصاص می‌دهد، مهیا نساخته بود. علاوه بر این، نظام حاکم به شکل آشکار و بی‌پرده‌ای برای تیره‌کردن روابط بین مسلمانان و مسیحیان اقدام نمود. اما عامل دوم؛ کوشش برای سیاسی کردن این مساله و استفاده از آن به عنوان وسیله‌ای در درگیری‌های سیاسی است تا بدین ترتیب طرفداران و حامیان این دو گروه سیاسی را علیه

اسلام‌گرایان شده و ثبات حکومت وی را به مخاطره بیندازد. از این روی هیچ فرصتی به اسلام‌گرایان برای مشارکت قانونی در زندگی سیاسی نداد. در زمانی که به جریان‌های لیبرالی، چپ‌گرا، ملی‌گرا و سکولاریستی اجازه حضور سیاسی و حزبی می‌داد، هیچ نمایندگی حزبی یا سیاسی قانونی برای اسلام‌گرایان میانه‌رو وجود نداشت. شاید اقدام گروه «اخوان المسلمین» برای فعالیت سیاسی و صنفی تنها استثنای این قاعده بود. گروه اخوان نیز به اجبار به قواعد بازی وضع شده از سوی نظام تن داده بود. در تمامی دفعاتی که این گروه برای افزایش گستره نفوذ سیاسی خود تلاش کرد، با سرکوب امنیتی، طرد سیاسی و فشارهای اجتماعی نظام حاکم مواجه شدند[□].

مشکل مبارک با اسلام‌گرایان تنها ناشی از تجربه شخصی منفی خود در قبال آنان نبود (نجات حیرت‌آور وی از صحنه ترور سادات و تلاش برای ترور وی به دست بازمانده‌گان گروه الجهاد در ادیس آبابا در سال ۱۹۹۶)؛ بلکه از باور او به این مساله ریشه می‌گرفت که هرگونه گسترش نفوذ اسلام‌گرایان و مشروعیت‌شان به معنای کاهش نفوذ وی و مشروعیت نظامش خواهد بود^{□□}.

افزون بر این مبارک، در استفاده از «مترسک» اسلام‌گرایان به منظور کسب مشروعیت خارجی که بقای او در حکومت را تضمین نماید، تا حدودی موفق عمل کرد. وی حتی در زمان انقلاب نیز تلاش کرد تا از این سلاح استفاده کند اما این بار شکست خورد^{□□□□}. از این رو طبیعی است که سرنگونی نظام، مانند فروریختن دیواری باشد که همواره مانع از بازگشت اسلام‌گرایان و تقویت حضور آنان در فضای عمومی می‌شد. البته این منحصر به اسلام‌گرایان نیست بلکه سایر نیروها و جنبش‌هایی را که در طول دهه‌های گذشته سرکوب شده بودند، شامل می‌شود.

به هر حال، حضور دین در فضای عمومی مصر در دوره پس از انقلاب در سه شکل اصلی متبلور شده است:

یکدیگر صف‌آرایی کنند.

در طول سه دهه گذشته، چشمه‌های فرهنگی ملت مصر خشک شد و فرصت‌های همبستگی فکری و معنوی از دست رفت و ابزارهای گفتگوها، مانند کنفرانس‌ها، تالارها و رسانه‌های دسته جمعی به وسایلی برای ترویج سیاست رسمی دولت و حمایت از مشروعیت نظام تبدیل شد. در نتیجه، نخبگان فرهنگی پراکنده، و عناصر جدی این حوزه به حاشیه رانده شدند و نیز فرصت‌های ایجاد وفاق ملی درباره مسایل پیچیده از بین رفت. از این رو، طرح بحث‌هایی مانند نسبت دین و دولت و یا نسبت دین و جامعه به مثابه «انبار باروتی» بود که کسی جرات نزدیک شدن به آن را نداشت. بنابراین، یافتن راه‌حل برای چالش‌هایی مانند آزادی عقیده و حق انتخاب دین و مساله «ختنه» و مسایل مربوط به احوال شخصیه از طریق سیاست‌های رسمی ناکارآمد انجام می‌شد، که این به نوبه خود منجر به آشوب و درگیری و اختلاف می‌شد. این‌ها مسایلی بود که در آن دین با سیاست و فرهنگ با اجتماع در هم آمیخت.^{۱۱۱}

از این روی طبیعی بود که مسایلی مانند این در دوره پس از انقلاب اگر زمینه برای بحث و بررسی قانونمند و شفاف آن‌ها فراهم نمی‌شد، به مرحله انفجار برسد، و عدم شکل‌گیری چنین بستری، آشوب و بلوای زیادی به راه انداخت. نخستین آزمون جدی این مساله، همه‌پرسی اصلاحات قانون اساسی در دهم مارس ۲۰۱۱ بود؛ که در آن میزان جدایی «عمودی» میان حامیان و مخالفان اصلاحات قانون اساسی آشکار شد و همه‌پرسی - به عمد یا غیرعمد - از «مکانیسمی» برای سازماندهی فرآیند مدیریت مرحله گذار، به همه‌پرسی بر سر تعیین هویت حکومت و شکل نظام سیاسی آینده تبدیل شد. طرف حامی اصلاحات قانون اساسی و طرف مخالف اصلاحات برای بسیج طرفداران و حامیان‌شان جهت رأی دادن به گزینه مورد نظر خود به ابزارهای یکسانی متوسل شدند.^{۱۱۲} نکته قابل توجه در این جدایی و شکاف تنها این

نیست که پس از گذشت هفته‌های اندکی از انقلاب مصر رخ داد که تمامی معانی وحدت، وفاق و اجماع ملی را به تصویر کشید؛ بلکه مساله مهم‌تر متکی نبودن این جدایی به دلایل واقعی بود که بتواند وقوع آن را توجیه کند. موادی که به همه‌پرسی گذاشته شده بود، به هویت دولت مصر یا نسبت دین با دولت یا مسایل دیگری که حاوی میزانی از اختلاف در دیدگاه‌ها و رویکردها باشد، ارتباطی نداشت، بلکه موادی اجرایی یا «انتقالی» به منظور زمینه‌سازی برای دوره جدید بود. اما، در نتیجه‌ی انشعابات سیاسی و ایدئولوژیکی که پس از رفتن مبارک رخ داد، هر گروه سیاسی تلاش کرد که نظام سیاسی و شکل حکومت را بر اساس تصورات، و گرایش‌های فکری و ایدئولوژیکی خودش بازسازی کند؛ بدون آنکه به ایده اجماع ملی اهمیت چندانی قایل شود.^{۱۱۳}

اما در خصوص استفاده سیاسی از موضوع هویت باید گفت که به مرور آشکار شد که تمامی جریان‌های سیاسی (اعم از لیبرال‌ها، اسلام‌گرایان، سکولارها و چپ‌گرایان) در دوره پس از انقلاب عملکرد بدی داشتند و همه آن‌ها اشتباهات یکدیگر را تکرار کردند. بنابراین، همه آن‌ها به مساله همه‌پرسی اصلاحات قانون اساسی از دریچه منافع تنگ جناحی خود نگریستند و از یک طرز تفکر بدون آمادگی برای پذیرش اختلافات، جانبداری کردند؛ و این در تحریک توده‌ها و افزایش جدایی بین طبقات و گروه‌های مختلف جامعه و در نتیجه سهولت جذب آن‌ها به سوی خود نقش داشت. بنابراین، همه‌پرسی اصلاحات قانون اساسی مانند آینه‌ای بود که میزان اختلافات مسکوت مانده در طول دوران مبارک را نشان می‌داد و دیری نپایید که عمق و سهولت تحریک این اختلافات همگان را شگفت زده کرد. هرچند که همه‌پرسی اصلاحات قانون اساسی، مساله‌ای فنی بود که به نحوه سازماندهی دوره انتقالی و مراحل آن می‌پرداخت و اساساً ارتباطی با هویت حکومت یا نسبت دین در جامعه نداشت؛ اما برخی‌ها تلاش کردند تا این مساله را به منظور

در طول دوره مبارک، تالارهای گفتگو، فرهنگ و اتاق‌های فکر تعطیل و محدودیت‌های شدیدی بر آن‌ها اعمال شد؛ به گونه‌ای که زمینه و بستر لازم برای گفتگوهای فکری، فرهنگی و اجتماعی درباره بسیاری از مسایل پیچیده مانند ارتباط میان جریان‌های ایدئولوژیکی گوناگون فراهم نشد. از این رو منطقی بود که وضعیت قطب‌بندی فکری و ایدئولوژیکی میان جریان‌های اسلامی و سکولار با فروپاشی نظام مبارک با شدت و حدت بیشتر دوباره تولید شود.^{۵۵}

این درگیری آشکار میان جریان‌های اسلامی و سکولار در دوره پس از انقلاب در بیشتر موقعیت‌ها و مناسبت‌ها نمایان شده است. برجسته‌ترین این مناسبت‌ها همه‌پرسی اصلاحات قانون اساسی بود که در مارس ۲۰۱۱ برگزار شد. جریان اسلامی با این اصلاحات به عنوان یک مسأله سرنوشت‌ساز برخورد کرد. به همین خاطر برای توجیه موافقت با این اصلاحات به دلایل دینی فراوانی متوسل شد. حال آن‌که لیبرال‌ها و سکولارها تلاش کردند تا توده‌های مردمی را برای رأی دادن علیه این اصلاحات بسیج کنند، زیرا به نظر آن‌ها این اصلاحات منجر به سیطره اسلام‌گرایان بر پارلمان که وظیفه انتخاب هیأت مؤسسان قانون اساسی جدید را برعهده دارد، خواهد شد. همچنین، این قطب‌بندی درباره ماهیت دولت مصر و شکل آن و این که دولت دینی یا مدنی باشد، افزایش یافت. این مسأله‌ای است که در آن دین با فرهنگ و اجتماع ادغام می‌شود. علاوه بر ابهام این مفاهیم، و فقدان نظریه‌پردازی درباره آن‌ها، این مفاهیم از سوی دو طرف اسلام‌گرا و سکولار بهره برداری شد. به گونه‌ای که کشمکش و هیاهوی فراوانی نزد افکار عمومی ایجاد کرد.^{۵۶} الازهر نیز وارد این قطب‌بندی اسلامی-سکولاریستی شد و سند مهمی را درباره نگرش خود نسبت به شکل دولت آینده مصر صادر کرد. این سند با استقبال بسیاری از روشنفکران و محافل سیاسی روبه رو

تحقق منافع سیاسی و ایدئولوژیکی مشخصی به کار بندند. بر همین منوال، اختلافات بین نیروهای سیاسی حتی پس از تعیین تکلیف این مسأله در همه‌پرسی قانون اساسی به نفع برگزاری انتخابات مجلس ملی، و سپس، تشکیل هیأت مؤسسان برای تدوین قانون اساسی جدید، به وضعیت گذشته خود باقی ماند.^{۵۷}

۴-۲- دو قطبی اسلامی-سکولاریستی

قطب‌بندی اسلامی-سکولاریستی موضوع جدیدی در عرصه سیاسی و فکری مصر به شمار نمی‌رود. به گونه‌ای که در طول نیمه اول قرن بیستم، این قطب‌بندی وجهه متمایز وضعیت فکری مصری و عربی بوده است. این قطب‌بندی میان دو جریان اصلی یعنی جریان لیبرال و سکولار از یک سو و جریان اصلاح‌طلب دینی از سوی دیگر تمرکز داشته است.^{۵۸} این قطب‌بندی، منعکس کننده بحران هویت بوده است. بحرانی که گروه‌های ملی مصری در طول نیمه اول قرن بیستم از آن رنج برده‌اند. این بحران در گشایش نامحدود نسبت به غرب از یک سو و تمسک کامل به هویت دینی از سوی دیگر نمودار شده است. زیرا در رویکرد دینی، این هویت مانند ستون خیمه‌ای است که امت را از غرب‌زدگی و گرایش به سوی امپریالیسم محافظت می‌کند.^{۵۹} تاسیس گروه «اخوان المسلمین» در سال ۱۹۲۸ یکی از تجلیات آشکار این قطب‌بندی بوده است.

هرچند این قطب‌بندی در گذشته محدود به دو بعد فکری و فرهنگی بوده و در شکل کشمکش‌ها و درگیری‌های فکری نمایان شده است؛ اما این قطب‌بندی از اوایل دهه هفتاد قرن گذشته شدیدتر و تنش‌آمیزتر بوده، و منجر به انواع گوناگونی از خشونت نمادین و مادی در طول دهه هشتاد و نود شده است. یکی از نمودهای آن را می‌توان در انتشار جریان‌های افراطی در مصر مشاهده کرد.

شد □□□□.

بیان کرد که شاید مهم‌ترین آن‌ها عبارت باشد از:

• این قطب‌بندی بازتاب دهنده بی‌ملاحظگی و عدم خردورزی میان دو طرف در دوره پس از انقلاب است. واقعیت آن است که سرزنش در وهله نخست متوجه جریان‌های لیبرال و سکولار است. نه فقط به این خاطر که گشایش نسبت به دیگری و پذیرش دیگری باید در میان این جریان بیشتر از جریان‌های دیگر باشد، بلکه به این خاطر که این جریان خشم و نارضایتی شدیدی نسبت به ورود قدرتمندانه اسلام‌گرایان به حوزه عمومی مصر در دوره پس از انقلاب ابراز داشته است، به حدی که برخی از اینان به بهانه آنکه اسلام‌گرایان تهدیدی علیه انقلاب هستند، خواستار حذف و طرد آنان شده‌اند. درست است که برخی از شعارهای اسلام‌گرایان (که به لحاظ ایدئولوژیکی و سیاسی یک جبهه ناهماهنگ و غیرمنسجم هستند) نگران‌کننده است، اما شایسته است به این مسأله توجه شود که این جریان در طول ۶ دهه گذشته از کار سیاسی کنار گذاشته شده و به نوعی محروم شده است. از این رو، در پیش گرفتن سیاست حذف و طرد، در آینده نه چندان دور منجر به جبهه‌بندی‌ها و جناح‌بندی‌های ایدئولوژیکی می‌شود. نتیجه نیز همان درگیری‌ها و کشمکش‌های شدید میان دو طرف خواهد بود؛ درگیری‌هایی که نمونه‌های آن را پس از انقلاب مشاهده کردیم و تا حد زیادی انقلاب مصر را از رونق انداخت.

• خطرناک بودن وضعیت شکاف ایدئولوژیکی کنونی و قطب‌بندی اسلامی - سکولار تنها به این خاطر نیست که این قطب‌بندی در دوره بسیار کوتاهی از عمر انقلاب رخ داد؛ بلکه به این خاطر است که این قطب‌بندی از امور اجرایی و موقت فراتر رفته و به مسایل بنیادی و دایمی کشیده شده است. بنابراین، اگر اختلاف میان جریان‌های سیاسی و دینی تا پیش از این پیرامون ترتیبات دوره انتقالی چرخ می‌زد، ممکن است این اختلاف همگان را به یک سری مسایل و موضوعات بکشانند که به سال‌ها و

ورود سلفی‌ها به عرصه سیاسی، و نارضایتی لیبرال‌ها و سکولارها از گفتمان دینی و ایدئولوژیکی آنان، یکی از عوامل تشدید کننده این قطب‌بندی بود، به حدی که این دو طرف وارد مشاجرات فکری و ایدئولوژیکی شده و از رسانه‌ها به شکل زنده‌ای سود جست و تلاش کردند تا چهره طرف مقابل را مخدوش سازند.

مشکل اصلی به وقوع رقابت فکری و ایدئولوژیکی در مسایلی مانند رابطه دین و دولت، و حوزه مدنی و دینی در فضای عمومی که ورود به آن‌ها برای همگان ممنوع بوده است، برنمی‌گردد. اما دو مسأله خطرناک وجود دارد: نخست آن‌که، این رقابت به مسایل سیاسی و اجرایی نیز کشیده شود، حال آنکه این عرصه‌ها به جای درگیری به توافق و هم‌دلی و سازش نیاز دارد. عدم توجه به این نکته باعث شده است که روند دموکراتیک در دوره پس از انقلاب دچار مشکلاتی شود (و این بدون تردید به نفع نظامیان است که از این کشمکش و درگیری در جهت تحکیم مشروعیت خود استفاده می‌کنند). دوم آنکه، این رقابت در دو عرصه نخبگی و فکری به دو عرصه رسانه‌ای و توده‌ای کشیده شود. در این زمان است که اختلاف و رقابت به درگیری تبدیل شده و مردم دسته دسته شده و علیه یکدیگر موضع می‌گیرند و این مسأله بافت اجتماعی ملت مصر را تهدید خواهد کرد □□□□.

در دوره پس از انقلاب به‌ویژه پس از طرح مسأله ساز و کارهای مربوط به محتوای تدوین قانون اساسی جدید مصر و مکانیسم‌های آن شاهد برخی از تجلیات این درگیری بوده‌ایم. زیرا اختلاف میان دو جریان سکولار و اسلامی از اتاق‌ها و سالن‌های گردهم‌آیی به رسانه‌ها و حوزه‌های عمومی کشیده شد و به نقل محافل روزمره تبدیل شد. همین مسأله بحران بی‌اعتمادی عمیقی میان دو طرف ایجاد کرد که به سختی می‌توان آن را برطرف کرد.

در این‌جا می‌توان برخی ملاحظات درباره این قطب‌بندی اسلامی - سکولار در دوره پس از انقلاب را

تهی ساخت، از بین برد. این چیزی است که پس از هر انقلاب مردمی معمولاً رخ می‌دهد. به گونه‌ای که تاسیس سازمان‌های سیاسی و برپایی آن‌ها از مهم‌ترین ویژگی‌های صحنه سیاسی در دوره پس از انقلاب است. این وضعیت در مصر پس از سرنگونی نظام مبارک رخ داد؛ و به شکل قابل ملاحظه‌ای ویژگی‌های نقشه سیاسی را تغییر داد. هم اکنون وضعیتی از سیال‌گونی سیاسی وجود دارد که وزن بازیگران را بازسازی کرده و حضور آنان را در حوزه عمومی برای سال‌های آینده تعیین می‌کند. سهم اسلام‌گرایان از تحولات سیاسی کنونی در مصر بسیار بیشتر از سهم همتایان آن‌ها در جریان‌های لیبرالی و چپ و سکولار بوده است. شاید میزان سرکوب، ظلم، ستم و سیاست طرد و حذفی که نظام مبارک در طول دوره حکمرانی خود در مقایسه با سایر جریان‌ها و نیروهای ایدئولوژیکی علیه اسلام‌گرایان اعمال کرد، بتواند اقبال کنونی مردم به جریان‌های اسلامی را تبیین کند. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد جریان‌های دینی پس از سرنگونی مبارک حضور، کشمکش و شاید تاثیر بیشتری در مقایسه با سایر جریان‌ها داشته‌اند.^{□□□}

از اینجا است که به فرضیه دوم پژوهش می‌رسیم. طبق این فرضیه هرگاه گشایش سیاسی در مصر افزایش می‌یابد، تنوع و شاید پراکندگی در نقشه بازیگران اسلام‌گرا رخ می‌دهد. این به معنای عدم انحصار عرصه سیاسی از سوی یک جریان خاص است. شاید این دقیقاً همان چیزی است که هم اکنون در مصر در حال وقوع است. بنابراین، جریان اسلامی کنونی شاهد جهش و پویایی بزرگی است که در تاریخ آن بی سابقه بوده است.

شاید کسی که وضعیت اسلامی کنونی در مصر را رصد کند، به میزان تکثر و تنوعی شدید که در آن وجود دارد و گاهی به سطح پراکندگی درون جریان اسلامی

دهه‌ها زمان نیاز است که به بتوان آن را حل و فصل کرد. مانند رابطه میان دین و سیاست، دین و جامعه، جایگاه مسایل مدنی و دینی در حوزه عمومی و سایر... .

• طرف‌های درگیر فراموش کردند که خودشان در عرصه عمومی تنها نیستند، بلکه گروه‌ها، طبقات و جریان‌های دیگری نیز وجود دارند که با آن‌ها در این عرصه مشترک هستند. این گروه‌ها آماده هستند که اگر این بسیج رسانه‌ای و سازمانی میان دو طرف درگیر به همین منوال تداوم پیدا کند، از منافع خود دفاع کنند. امری که می‌تواند منجر به افزایش تنش میان تمامی این نیروها و جریان‌ها شده و مسالمت‌آمیز بودن انتقال دموکراتیک را به مخاطره بیندازد.

• به همان اندازه که رنگ و بوی ایدئولوژیکی بر شکاف‌های کنونی غلبه داشته، این شکاف‌ها در حقیقت بازتاب‌دهنده نوعی درگیری طبقاتی بر سر منافع اجتماعی و سیاسی در دوره پس از انقلاب است. از این رو، لیبرال‌ها و سکولارها تا حدی طبقات ثروتمند و اقشار بالای طبقه متوسط را نمایندگی می‌کنند. همان‌هایی که نقش غیرقابل انکاری در وقوع انقلاب مصر داشتند. حال آن‌که اسلام‌گرایان بیشتر طبقات فقیر و اقشار پایین طبقه متوسط را نمایندگی می‌کنند و برخی از آنان از همان ابتدای انقلاب در آن شرکت کردند. هر یک از این طرف‌ها از منافع و جایگاه خود در این دوره جدید دفاع می‌کنند.^{□□□□}

۵- نقشه بازیگران اسلامی در دوره پس از انقلاب

از نقاط مثبت انقلاب ۲۵ ژانویه آن بود که منظومه رکود سیاسی را که از دهه پنجاه قرن گذشته بر مصر حاکم بود، و منجر به تسلط حزب حاکم بر عرصه سیاسی شد و اپوزیسیون را سرکوب کرد و آن را از محتوا و مضمون

می‌رسد، بر می‌خورد و این جا منظور تکثر در دو بعد سازمانی و فکری آن است.

در خصوص بعد سازمانی، یکی از نتایج وضعیت انسداد سیاسی که نظام مبارک آن را تحکیم بخشید، بسته شدن عرصه عمومی در برابر تحول و تکثر وضعیت اسلامی بوده است. و این منجر به مختصر شدن جریان اسلامی در دو جریان اصلی شد. اولی جریان پراگماتیک (مسالمت‌جو) است که قواعد بازی سیاسی وضع شده از سوی نظام مبارک را پذیرفت و دستورکارها و گفتمان و تحركات خود را در سایه سقفی که حاکمیت وضع می‌کرد، تعیین کرد. این جریان شامل اخوان المسلمین، سلفی‌ها و اسلام‌گرایان مستقل است. اما جریان دوم همان جریان رادیکالی است که تلاش کرد تا از طریق به کارگیری خشونت به رویارویی با قدرت حاکم بپردازد و زمانی که از رسیدن به این هدف ناکام ماند به دلیل ضربات امنیتی متوالی تسلیم شد و مجبور به انجام بازنگری‌های فکری و ایدئولوژیکی و کنار گذاشتن خشونت شد و استفاده از سلاح برای تحقق اهداف سیاسی کنار گذاشت. این دوگانه «اجباری» منجر به مخدوش شدن تفکر فعالیت سازمانی اسلامی شد زیرا در ذهن مردم رسوخ کرد که وابستگی به هرگونه گروه اسلامی هر چند معتدل به معنای مخالفت با قدرت حاکم و ورود به رویارویی با آن است. همین مسأله بسیاری را از وابستگی حزبی به این گروه‌ها برحذر داشت به گونه‌ای که ترجیح دادند تا در حوزه دینی غیر سیاسی باقی بمانند.

اما در دوره پس از انقلاب ۲۵ ژانویه نوعی انفجار در عناصری سیاسی که از مرجعیت دینی الهام می‌گرفتند، رخ داده است. فعالیت سیاسی به روش مرجع نزد بسیاری از اعضای جریان‌های اسلامی تبدیل شده است. از جمله کسانی که در گذشته عمل سیاسی و فعالیت حزبی را بر اساس مبانی دینی و ایدئولوژیکی را رد و بلکه تحریم

می‌کردند مانند سلفی‌ها و جهادی‌های سابق، اکنون مشتاق حضور در عرصه سیاسی شده‌اند و این به منظور اجرای طرح‌های دینی، سیاسی و دستیابی به فضای دینی در حوزه عمومی است^{□□□□}.

جمع‌بندی و نتایج

از مواردی که پیشتر به آن اشاره شد، می‌توان نتایجی را در خصوص نقش دین در عرصه عمومی مصر در دوره پس از انقلاب ۲۵ ژانویه و آنچه به آینده وضعیت اسلامی در مصر مربوط می‌شود، خلاصه کرد. در خصوص نقش دین در فضای عمومی مصر؛ می‌توان گفت که حضور گسترده دین با شکل‌های گوناگون آن - چه آن‌که حضور ایدئولوژیکی و هویتی باشد، چه حضور سیاسی و نهادی و نمادی - امر قابل انتظاری بود. این محصول دو عامل است: نخست این نقش در طول سه دهه گذشته هیچ‌گاه از عرصه سیاسی و فکری مصر غایب نبوده است، هرچند که نظام حاکم کوشش کرد تا این نقش را برای خدمت به منافع و حمایت از مشروعیت خود عمومی کند. از این رو نزدیک‌تر به واقعیت، همان سخن گفتن درباره تغییر شکل این نقش و بروز تجلیات آن به شکلی است که از وضوح بیشتری نسبت به وضعیت قبل از انقلاب برخوردار است. دوم، دین در حوزه عمومی به لحاظ سیاسی و رسانه‌ای از سوی نیروها و احزاب گوناگون به منظور تحقق دستاوردهای سیاسی و اجتماعی به کار گرفته شد. به عبارت دیگر، نزد جریان‌های دینی تمایل زیادی در به کارگیری دین در حوزه عمومی به منظور تحقق قدرت اجتماعی وجود دارد که دستاوردهای سیاسی و مردمی قابل توجهی برای آن‌ها به ارمغان بیاورد و این به معنای تحقق مشروعیت از طریق تکیه بر گفتمان دینی در حوزه عمومی است.

در خصوص نقشه جنبش‌ها و جریان‌های اسلامی و آینده آن‌ها در مصر، روشن است که وضعیت گشایش

دوری گزینند.

سوم: هرگونه تلاش برای به حاشیه راندن یا حذف جریان‌ها و احزاب اسلامی جدید، با شکست روبه‌رو خواهد شد. این تنها به خاطر قدرت تاثیرگذاری سیاسی و اجتماعی این جنبش‌ها نیست، بلکه همچنین به دلیل مشروعیتی است که این جنبش‌ها در دوره پس از انقلاب کسب کرده‌اند و دشوار است که در صورت ورود به درگیری خشونت‌آمیز با طرفداران این جریان بتوان این مشروعیت را از آنان سلب نمود.

چهارم: با تداوم وضعیت گشایش سیاسی و سیال بودن عرصه سیاسی، به نظر می‌رسد تعداد این جریان‌ها و احزاب اسلامی افزایش یابد. این به معنای پایان شکل سنتی برخی از این جریان‌ها از جمله انجمن‌های خیریه یا مردمی است که فعالیت‌های آن‌ها بر بعد اجتماعی متمرکز است. بنابراین، ممکن است این جمعیت‌ها و انجمن‌ها، به نیروهای سیاسی که تلاش خواهند کرد تا حضور و تاثیر خود در حوزه عمومی را تحکیم بخشند، تبدیل شوند.

پنجم: ورود به درگیری‌های فکری و ایدئولوژیکی با نیروها و جریان‌های دینی جدید به نوبه خود تاثیری منفی بر عرصه سیاسی برجای خواهد گذاشت و به تعطیلی فرآیند تحول دموکراتیک در مصر منجر خواهد شد. این ممکن است به شعله‌ور شدن درگیری دینی و مذهبی و فرقه‌ای به شکل بی‌سابقه‌ای منجر شود. از این رو بهتر است با این جریان‌ها و احزاب به‌عنوان بخشی از جامعه که دارای آرمان و آرزوهای سیاسی و منافع اقتصادی خود هستند و تلاش می‌کنند تا آن را تثبیت نموده و از آن حفظ نمایند، برخورد شود.

منابع

سیاسی ناگهانی پس از سرنگونی نظام مبارک، این جریان‌ها را - که در طول سه دهه گذشته از سرکوب و طرد شدید رنج برده‌اند- به کوشش برای دستیابی به نمایندگی قانونی اغوا کرده است. این امر می‌تواند به آن‌ها کمک کند تا از یک سو به شکل قانونی وارد حوزه عمومی شده و از سوی دیگر نقش برجسته‌ای در تعیین شکل نظام سیاسی جدید در مصر ایفا کنند. اما این جنبش و جریان‌ها به دلیل اختلافات سیاسی یا فکری داخلی و یا اختلافات مرتبط با تفاوت نسل‌ها، شاهد شکاف‌ها و انشعاب‌های بی‌سابقه سیاسی و سازمانی بوده است و قابل انتظار است که هرگاه گشایش سیاسی افزایش پیدا کند و مصر در مسیر ساختن یک نظام دموکراتیک چند حزبی گام بردارد، این انشعابات و تقسیمات افزایش یابد. به شکل کلی، می‌توان پنج نتیجه اولیه از وضعیت صحنه اسلامی در مصر و آینده آن یاد کرد:

اول: فقدان وجود یک جنبش یا گروه دینی مسلط بر حوزه عمومی. این برخلاف آن چیزی است که در طول سه دهه گذشته وجود داشت. به گونه‌ای که در گذشته گروه اخوان المسلمین بیش‌ترین سهم در این حوزه را به خود اختصاص داده بود. اما در فضای کنونی در جریان اسلامی میان جنبش‌ها و احزاب گوناگون انشعاب و تجزیه رخ داده و فرصت‌های کشمکش و درگیری میان این جریان‌ها به نظر بیشتر از همکاری و ائتلاف در دراز مدت است.

دوم: وقوع تحول قابل ملاحظه در گفتمان برخی از این جریان‌ها و جنبش‌ها و احزاب اسلامی و ایدئولوژی‌های آن و گرایش آنان به انتقال از حاشیه ایدئولوژیکی به مرکز سیاسی و این به معنای امکان عقلانی شدن گفتمان سیاسی و فکری این جریان‌ها و هدایت آن است. از این رو به نظر می‌رسد که احزاب اسلامی جدید بر اراییه برنامه‌های سیاسی و اقتصادی واقعی تمرکز کرده و از گفتمان شعاری پر زرق و برق

□□ علی لیلئ، «رأس المال الديني... و القيمة المضافة للفعل الإنساني»، مجلة الديمقراطية، العدد ۲۶ (القاهرة: ۲۰۰۷)، ص ۴۵-۴۷

□□□ خلیل العناني، دور الدين في المجال العام في مصر بعد ثورة ۲۵ يناير (الدوحة: المركز العربي للابحاث و دراسة السياسات، مارس ۲۰۱۱)، ص ۲.

□□□□ جان كورد، الدين و الثورة، در پایگاه اینترنتی

www:Kurdnas.net

□□□□ Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p 77.

□□□ برای شناخت بیشتر این مفروضات می‌توان به نوشته‌های ماکس وبر، ایمیل دورکهایم، آنتونی گیدنز، و یورگان هابرماس مراجعه نمود.

□□ برای آگاهی بیشتر از انتقادات وارده به نظریه سکولاریسم و بازگشت دین به حوزه عمومی می‌توان به منابع زیر مراجعه نمود:

- Peter Berger, *The Desecularization of the World: The Resurgence of Religion in World Politics*, (Washington: William B Eerdmans Publishing Co, 1999), p 6.
- Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

□□□□ برای آگاهی بیشتر از نقش کلیسا در تحول دموکراتیک در اسپانیا به منبع زیر مراجعه نمایید:

Paul Preston, *The Triumph of Democracy in Spain*, (London and New York: Routledge, 1986).

□□□□ کلیسا یکی از اضلاع مثلث قدرت (در کنار ارتش و اشراف) در دوره پس از انقلاب گرانفل در سال ۱۹۷۴ بود، برای کسب اطلاعات بیشتر نگاه کنید به:

Howard J. Wiarda and Margaret Macleish Mott, *Catholic Roots And Democratic Flowers:*

□ این پژوهش از دو مقاله منتشر شده درباره نقش و جایگاه دین در انقلاب‌های عربی به‌ویژه نقش دین در انقلاب مصر استفاده زیادی برده است که عبارتند از: «الدين و الثورات السياسية: الحالة المصرية نموذجاً» نوشته دکتر هانی خمیس احمد عبده (سال ۲۰۱۳) و دیگری «دور الدين في «المجال العام» في مصر بعد ثورة ۲۵ يناير» نوشته خلیل عنانی (مارس ۲۰۱۲).

□□ Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Reason and the Rationalization of Society*, Translated by: Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, vol.1,1981), p.361

□□ Ibid.,p.359

□□ Ibid.,p.361

□ Nick Crossley, *Key Concepts in Critical Theory* (London: Sage Publication,2005), p.228.

□□ Antje Gimmler, “Deliberative Democracy, Public Sphere and the Internet”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 27, no. 4 (2001), p.22.

□□□ Jens Koehrsen, “How Religious is the Public Sphere? A Critical Stance on the Debate about Public Religion and Post-secularity”, *Acta Sociologica*, vol.55,no.3 (2012), p.273.

□□□□ Ibid.,p.274-275

□□ Ibid.,p.276

□ Ibid.,p.276

□□ Ibid.,p.276

□□□ Ibid.,p.276-277

□□□□ Jose Casanova, *Public Relations in the Modern World* (Chicago, IL, University of Chicago Press, 1994).

□□□ Jens Koehrsen,op.cit.,p.277

قبال انقلاب‌های عربی است. ادونیس حوادث جهان عرب را نوعی شورش و آشوب می‌داند، چرا که معتقد است از «مساجد» شروع شده است؛ این موضع ادونیس با مخالفت شمار زیادی از روشنفکران و نویسندگان عرب روبه رو شد. درباره این نزاع نگاه کنید به:

أحمد الشریقی، "أدونیس ..الأنا المتعاليه ودماء السوریین"، الجزیره نت، ۲۰۱۱/۵/۱۱:

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/061B41F7-22D2-442A-A4D8-3179FBCF24CC.htm>

رضوان السید، "المتقف العربی وحرکات التعلیر والزمن المنقزی"، الحیاء، ۲۰۱۱/۶/۲۵:

<http://international.daralhayat.com/international/article/281414>

ماهر مسعود، "الثورة والجمام"، الحیاء، ۲۰۱۱/۶/۲۷:

<http://international.daralhayat.com/international/article/282038>

خلیل العنانی، منبع پیشین، ص ۸

خلیل العنانی، منبع پیشین، ص ۹

خلیل العنانی، منبع پیشین، ص ۱۰

ضیاء رشوان، «الشیخان، والرئیس و الجیش و

الاخوان»، جریده المصری الیوم، (القاهرة)، ۲۰

أغسطس ۲۰۱۲، ص ۱۴.

عادل عبدالصادق، «شعارات ثورة ۲۵ يناير: قراءة

فی المغزی و الدلالات»، فی: عمرو هاشم ربیع

(تحریر)، ثورة ۲۵ يناير: قراءة أولیه و رؤیه مستقبلیه

(القاهرة): مرکز الأهرام للدراسات السیاسیه و

الاستراتیجیه، مارس (۲۰۱۱)، ص ۱۹۰.

Political Systems In Spain And Portugal, (Santa Barbara: Praeger Publishers, 2001).

میشل فوکو دو بار پس از وقوع انقلاب اسلامی ایران از این کشور دیدن و با شماری از روشنفکران و شخصیت‌های سیاسی ایرانی ملاقات نمود. فوکو ایران را نقطه شروعی برای روح دینی- سیاسی جدیدی می‌داند که از زمان وقوع انقلاب فرانسه سابقه نداشته است و معتقد است این انقلاب نه تنها برای منطقه خاورمیانه بلکه برای اروپا که سکولاریسم را به شکل سفت و سختی پیاده کرد، نیز الهام‌بخش بوده است. برای کسب اطلاعات بیشتر از دو سفر فوکو به ایران، نگاه کنید به:

Janet, Afary & Kevin, Anderson, Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism, (Chicago: Chicago University Press, 2005).

W. E. Hewitt, Religion and Consolidation of Democracy in Brazil, Sociological Analysis Review, vol. 50:2, (1990), pp. 139-152.

Hank Johnston and Jozef Figa, the Church and Political Opposition: Comparative Perspectives on Mobilization against Authoritarian Regimes, Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 27, No. 1 (March 1988), p. 36.

خلیل العنانی، منبع پیشین، ص ۷

خلیل العنانی، همان، ص ۸

خلیل العنانی، همان، ص ۹

مرکز المعلومات و دعم اتخاذ القرار، «ثورة

الشعب المصری: ملهمة شعوب العالم»، تقارير

معلوماتیه، العدد ۵۰ (القاهرة: ۲۰۱۱)، ص ۱۲

دیدگاه علی احمد سعید (ادونیس) شاعر سوری بیانگر میزان دوگانگی دیدگاه روشنفکران عرب در

خليل العنانى، منبع پيشين، ص ۲۳
خليل العنانى، منبع پيشين، ص ۲۳-۲۵

□□□

http://www.huffingtonpost.com/03/02/2011/chr-istiane-amanpour-mubarak_n_818260.html

□□□ طارق البشرى، فى المسألة الإسلامية المعاصرة ..
بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية فى الفكر السياسى،
الطبعة الأولى (القاهرة: دار الشروق، ۱۹۹۸)

□□□ خليل العنانى، منبع پيشين، ص ۱۶
□□ خليل العنانى، "مصر من الصّراع إلى التوافق"،
الحياة، ۲۰۱۱/۳/۲۳:

<http://international.daralhayat.com/international-article/247259>

□□□ خليل العنانى، دور الدين فى مجال العام، ص ۱۷

□□□ خليل العنانى، همان، ص ۱۷

□□□□ طارق البشرى، الحوار الإسلامى العلمانى،

(القاهرة: دار الشروق، ۱۹۹۸)، ص

□□□ M. Daly, Modern Egypt, from 1517 to the
end of the twentieth century, (Cambridge,
Cambridge University Press, 1998).

□□□□ براى كسب اطلاعات بیشتر درباره قطب‌بندى

اسلامى - سکولار در گذشته نگاه کنید به:

وحيد عبد المجيد، الأزمة المصرية: مخاطر الاستقطاب

الإسلامى العلمانى، (القاهرة: دار القارئ العربى، ۲۰۰۳)

□□□□ سامح فوزى، «الخروج من نفق الاستقطاب»،

الشروق، ۲۰۱۱/۶/۴.

□□□□□□□□□□ براى آگاهى از متن اين سند به آدرس زير

مراجعه کنید:

<http://www.jusur.net/index-Dateien/image/azhar.pdf>

□□□□□□□□□□ خليل العنانى، منبع پيشين، ص ۲۱

□□□□□□□□□□ خليل العنانى، منبع پيشين، ص ۲۱-۲۲

