

ظهور «طبقه متوسط فکری» و نقش آن در تحولات اخیر مصر

مرتضی بحرانی^۱

استادیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۳/۰۶

چکیده

تحولات هنوز جاری در کشورهای عربی، از یک جهت فراورده نوع نگاه متکثر کنشگران موجود به تاریخ و هویت است؛ نگاه‌هایی که امکان نوعی توافق میان آن‌ها در کوتاه‌مدت متصور نیست. از این منظر، اگر مرسی را نماینده جریان «اسلام‌گرای» هدفداری در مصر بدانیم و نیز اگر به رسمیت بشناسیم که این کشور در صد سال اخیر و به‌طور خاص بعد از فروپاشی عثمانی، رگه‌هایی نسبتاً زنده از سکولاریسم و لیبرالیسم و ناسیونالیسم را در حوزه اندیشه و فرهنگ و سیاست تجربه کرده است، این سؤال مطرح خواهد شد که آینده آن جریان هدفدار در مصر چه دست‌نوشت و سرنوشتی خواهد داشت؟ به بیان دیگر، این آینده ذیل چه «تاریخی» تعریف می‌شود؟ پاسخ مجمل این پرسش به بررسی پدیده نوظهور «طبقه متوسط فکری» در مصر بازمی‌گردد. طبقه متوسط فکری، به واسطه فضای نسبتاً باز فکری در دوران اخیر، در پی روابط اندیشه‌ای مصر با جهان اروپایی و آمریکایی، به تدریج، در این کشور ظهور یافت؛ اما این طبقه منسجم نیست، بلکه به دلیل داشتن هویت‌های متعدد، توان تاریخ‌ساز آن در حالت «بینابین» قرار می‌گیرد. این پدیده ابتدا با طرح چند گزاره مقدماتی معطوف به تحلیل عادل ضاهر و سپس از طریق بسط نظریه محمد عابدالجابری در خصوص عقل عربی، به گمانه‌زنی گذاشته خواهد شد. همه این مباحث در خط سیر تاریخی کشور مصر بررسی خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: مصر، طبقه متوسط فکری، اسلام‌گرایی، سکولاریسم، تحولات سیاسی اجتماعی.

مقدمه

به نظر می‌رسد، سرنوشت تاریخی برخی کشورها از نوعی شباهت برخوردار باشد. فردریش هگل، در بررسی‌های خود در باب فلسفه تاریخ، هرچند با رویکرد اروپامحور، گفته بود که آفریقا در «آستانه» تاریخ جهان است و هنوز وارد تاریخ جهانی نشده است و حرکتی و تحولی هم در این مسیر صورت نگرفته است؛ چرا که «نگروها» (سیاهان) همچنان ساکن در وضع طبیعی هستند، آن‌هم در شکل سبعی و ناپوروده آن. لذا، نگرو را نه حرمتی است و نه شایستگی مدارای اخلاقی؛ نگرو سنجیتی با آدمیت ندارد و به نظر می‌رسد «محمدیانسیم» [اسلام] تنها چیزی باشد که توانسته است نگروها را به مرزهای فرهنگ سوق دهد و اگر حرکت و تحولی در بخش‌های شمالی این قاره به سمت تاریخ جهان مشاهده می‌شود، به جهان آسیایی یا اروپایی تعلق دارد. در این میان، مصر در گذار از مرحله آسیایی به اروپایی تلقی می‌شود و تعلق به روح آفریقایی ندارد» (هگل، ۱۹۵۶: ۹۳).

تاریخ جدید غرب، این تاریخ سکولار گسسته از آسمان و پیوندخورده با زمین که خود را با مدرنیته معرفی می‌کند، در پی انضمام همه فضاها و وجودی به خود است (نک: در ویر، ۱۹۹۸). این تاریخ برساخته عطش دارد و به هیچ سیراب نمی‌شود. از همین منظر است که هگل، گویی بر فراز تاریخ، وضع تاریخمند قاره‌ای همچون آفریقا و کشوری همچون مصر را به تصویر می‌کشد. ما در سطر سطر تاریخ مدرن، شاهد تحرک دائمی برای تملک شخصی تمامی پدیده‌ها به نفع گفتمان مدرن هستیم (هونت، ۲۰۰۸)؛ تملکی که به یکسان، مقاومت و شیفتگی می‌آورد. شاید نتوان از هویتی، چه مسبوق به سابق و چه ملحق به لاحق، سخن گفت که به نحو سلبی یا ایجابی با مدرنیته پیوند نداشته باشد. مدرنیته، به‌ویژه در غیر خاستگاه خود، وضع چالش‌برانگیز دارد. تقریباً دیگر ملتی و جامعه‌ای یافت نمی‌شود که با آن ارتباط برقرار نکرده باشد. مظاهر مدرنیته اکنون جای جای جغرافیای انسانی را دربر گرفته است.

این مقاله حاصل تأملی در لایه‌های فکری پنهان مقاومت و شیفتگی در مقابل این تملک، در جهان اسلام و به طور خاص، در کشور مصر است؛ مقاومتی که خود را در اسلام‌گرایی و شیفتگی‌ای که خود را در سکولاریسم و سایر بدیل‌ها، بازمی‌یابد. البته آن مقاومت و شیفتگی در دنیای اروپایی نیز وجود دارد (نک: آدورنو، ۱۹۷۳؛ باومن، ۱۹۸۹) که نوعاً با وضع کنونی جوامع مسلمان‌نشین متفاوت است. از این نظر، در این مطالعه ابتدا مباحث عادل ضاهر



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام

در باب وضعیت سکولاریسم در جهان عرب به بحث گذاشته می‌شود و سپس، به تحلیل عابد الجابری در خصوص عقل سیاسی و نسبت آن با وضع جاری در «مصر بی مبارک و بی مرسی» اشاره‌ای می‌شود. جان کلام اینکه مصر در این تحولات، به لحاظ فکری با یک «طبقه متوسط فکری» مواجه شده است که ویژگی آن این است که چه در جبهه اسلام‌گرایی و چه در محفل سکولاریسم، لوازم و استلزامات عملی و نظری عمل سیاسی را پایبند نیست. این ویژگی، وضعیتی بینابین را در قلمرو سیاست و اجتماع برای سال‌های آتی این کشور پیش خواهد کشید که در آن اراده‌ای عمومی برای بازسازی کشور شکل نخواهد گرفت؛ دقیقاً به این دلیل که مسیر تاریخی حرکت این کشور، مانند بسیاری از کشورهای اسلامی، هنوز مشخص نیست. این در حالی است که هرگونه عمل ایجابی اجتماعی نیازمند نوعی توافق است و این یعنی اینکه «سال‌های آتی» این کشور، صحنه آزمایش مقاومت یا شیفتگی در برابر تاریخ غرب است که برخی دیگر کشورهای اسلامی آن را تجربه کرده یا تجربه می‌کنند.

عادل ضاهر و اولویت عقل

۱. طرح بحث

ضاھر در دو کتاب اولیّه العقل و الاسس الفلسفیة للعلمانیة به وضعیت سکولاریسم و اسلام‌گرایی در جهان عرب می‌پردازد. هرچند تصریح می‌کند که بحث او در خصوص کلیت جهان عرب است، نه صرفاً مصر یا کشور خاصی، دیدگاه‌های او با وضعیت موجود در کشور مصر همخوانی فراوانی دارد. انگیزه او در تالیف این آثار دو نکته است: الف. واپس‌گرایی و افول سکولاریسم در کشورهای عربی و اسلامی، به دلیل گسترش جنبش‌های اسلامی و هم‌سودن ناسیونالیسم با اسلام‌گرایی و تمسک سکولارها به آموزه‌های رقیب؛ ب. اینکه فلسفه رسالت سیاسی دارد و عقل، وجهه هنجاری دارد و باید و نباید را در عرصه اجتماعی حکم می‌کند.

ضاھر در مباحث خود دارای پیش‌فرض‌های کلان است: الف. انسان نه تنها می‌تواند امور دنیوی خود را مستقل از دین سامان‌دهی کند، بلکه بنا بر ملاحظات فلسفی ملزم به چنین کاری است؛ ب. بحث از سکولاریسم به معنای نفی دین نیست (ضاھر، ۱۹۹۸: ۲۳). تحلیل مباحث این فیلسوف عرب، غایت بحث را در امور زیر به تصویر می‌کشد: الف. سکولاریسم



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الإسلامي

فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام

در جهان عرب نیازمند یک ساختار یا جریان جامع فکری است؛ ب. مفهوم حکومت دینی از اساس مردود است؛ ج. فهم اسلام‌گرایان از دین نادرست است؛ د. معرفت اخلاقی مقدم بر معرفت به خداست، زیر استحقاق عبادت خدا، امری اخلاقی است (ضاهر، ۱۹۹۸: ۲۵)؛ پس، گویی اسلام‌گرایان چون به اخلاق پایبند نیستند، به خدا هم باور ندارند.

ضاهر تصریح می‌کند که رویکرد او به مسئله سکولاریسم، نه تاریخی (شرایط تاریخی برآمدن حکومت پیامبر)، نه جامعه‌شناختی (دغدغه وحدت جامعه)، نه روان‌شناختی (ناسازگاری حکومت دینی با طبع بشر)، نه دینی (امکان‌ناپذیری استناد به گزاره‌های دینی در باب حکومت دینی)، نه سیاسی (ناسازگاری حکومت دینی با سکولاریسم)، بلکه فلسفی است. او برای پیشبرد ادله خود، تعریفی از سکولاریسم ارائه می‌دهد. در نظر او این واژه، براساس ریشه واژه عالم، به دیدگاهی جامع در باب انسان، ارزش‌ها، عقل و دین و تقدم عقل بر دین اطلاق می‌شود. او با تقسیم سکولاریسم به سخت و نرم، سکولاریسم فلسفی را سکولاریسم سخت و آشتی‌ناپذیر می‌داند. تره‌های این سکولاریسم سخت عبارت‌اند از: الف. تز مفهومی (یعنی تقدم تاریخی مفهوم عقل بر دین و تاریخی بودن رابطه دین و سیاست)؛ ب. تز معرفتی (یعنی جنس معرفت دینی از معرفت عملی که لازمه تعاملات سیاسی و اجتماعی است، متفاوت است).

ضاهر برای اینکه این تمایز را برجسته و مدلل سازد، می‌نویسد: «معرفت دینی دارای جنس خاصی است که می‌توان آن را از گزاره‌هایش بازشناخت: الف. شعائری (یا مربوط به وجود خداست یا مربوط به صفات خدا) که گزاره‌هایی ضروری هستند؛ ب. شریعتی (مربوط به احکام و به‌ویژه معاملات) که تاریخمند و نسبی هستند و بنیادشان اخلاقی است و به معرفت اخلاقی تحویل می‌شوند. درمقابل، معرفت عملی نیز دارای جنس خاص خود است که می‌توان آن را با مؤلفه‌هایش دریافت: الف. معیاری که مربوط به غایات زندگی اجتماعی است؛ ب. علمی (که مربوط به ابزارهای تحقق غایات است) و هر دو غیرضروری هستند. حسب این تمایز، دو نتیجه ضروری به دست می‌آید: یکم، تمسک به معارف دینی برای امور اجتماعی، موجه نیست؛ دوم، استقلال معارف عملی از معارف دینی به دلیل ضروری بودن یکی و غیرضروری بودن دیگر، لازم است (همان).



انجمن مطالعات جهان اسلام

Islamic World Studies Association

جمعية دراسات العالم الإسلامي

فصلنامه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام

۲. نقادی بحث

برای بررسی این وضعیت، نقدهای وارد بر اندیشه او به صورت خلاصه ذکر می‌شود. اگرچه ضاهر سایر آرای بدیل و به‌ویژه آرای اسلام‌گرایان را نقد می‌کند، مباحث او نیز همچون پیشینیانش، ذیل گزاره‌های شرق‌شناسانه می‌گنجد: الف. مباحث وی عموماً اعتراضی است. نزد او، اسلام‌گرایی امری کلیشه‌ای است، درست مانند شرق‌پر ساخته و در خدمت اهداف متولیان دین بودن و نیز مانند در خدمت اهداف امپراتوری غرب بودن؛ ب. مباحث وی عموماً واکنشی است. او به «نقد» دانش دینی دست می‌زند، مانند نقد دانش غربی و به رسمیت شناختن دانش غیردینی و نیز مانند دانش غیرغربی؛ ج. این دانش جدید بازتولیدکننده همان دوآلیسم (خود و دیگری: شرق، غرب/ دین و دولت/ اسلام‌گرا/ سکولار) است. ازسوی دیگر، او در مباحث خود دارای پیش‌فرض است: اینکه معرفت دینی غیرعقلی است. درعین حال، تصریح می‌کند که «خدا به مقتضای عقل عمل می‌کند»: خدا/یان عاقل درمقابل انسان‌های بی‌عقل. به‌لحاظ روشی، مباحث ضاهر: الف. جدلی است که در پی اسکات خصم و نه تبیین واقعیت موجود است؛ ب. ذات‌گرایانه است: او در پی اثبات نوعی «ذات» برای سکولاریسم است. اما توضیح نمی‌دهد که از کجا و طی چه منطقی به این جوهر رسیده است؛ ج. در طرح مباحث رقیب، کلی و نامعتبر است و به‌شیوه خود بنیادگرایان، ارجاعی به متون آن‌ها نمی‌دهد؛ د. انتزاعی است و به بافت مسلمانی توجه نمی‌کند: او از مسلمانان استقلال رأی می‌خواهد. گویی ضاهر می‌خواهد دین‌داران بی‌دین شوند و در خوش‌بینانه‌ترین وضعیت، خواهان تحول در معارف دین‌داران است؛ یعنی تحول در یک تاریخ. درست همین جاست که شیفتگی او به تاریخ مدرنیت آشکار می‌شود. ضاهر می‌گوید: «جنس معرفت دینی، ضروری و معرفت عملی غیرضروری است؛ پس اولی نمی‌تواند جای دومی را بگیرد.» سؤال این است: چه اشکالی در این هست که درباب غایات زیست اجتماعی و ابزارهای تحقق آن، به گزاره‌های ضروری رجوع شود؟ اگر پیامبر در میان امت نیست، اقوال پیامبر و آشنایان و عاملان به آن سنت (اولوالامر) در جامعه حضور دارند. از همین منظر روشی، او در مدعیات (نه مطالبات) اسلام‌گرایان تدقیق نمی‌کند. این در حالی است که اسلام‌گرایی خواهان تشکیل امت اسلامی است و صرفاً خواهان تشکیل حکومت و کسب قدرت نیست؛ بلکه رفع مرزهای جغرافیایی و مرزهای تاریخی را نیز مدنظر دارد. اینجا همان جایی است که مبحث تاریخ مستقل پیش می‌آید و مقاومت در برابر تاریخ غرب مطرح می‌شود.

۳. ظاهر و مصر

رویکردهایی که ظاهر برمی‌شمارد، نشان از چالش اندیشه‌ها در کشورهای عربی و در اینجا، کشور مصر است که ازسویی حکایت از تبلور جریان‌های اندیشه‌ای در این کشور است و ازسوی دیگر اینکه هیچ جریانی به عمق و لایه‌های زیرین تحولات اجتماعی دست نمی‌یابد. ظاهر در این مسیر، ابتدا به مرور ادبیات این حوزه روی می‌آورد: ازسویی علی عبدالرازق و احمد محمد خلف‌الله و ازسوی دیگر قرضاوی و محمد عماره را به بحث می‌کشد و مباحث آن‌ها را غیرفلسفی می‌نامد. اما درخصوص تأثیر ظاهر در مصر، پیش از هرچیز باید توجه داشت که اثر او یکی از کتاب‌های پرخواننده در جهان عرب و به‌ویژه کشور مصر بوده است. اما مسئله همین‌جاست: در حالی که اثر او فلسفی است، دغدغه سکولاریسم در مصر پیش از آنکه فلسفی باشد، دینی و جامعه‌شناختی و سیاسی است. لذا مخاطب ظاهر در مصر قدرت تأثیر ندارد؛ تأثیری که طی آن بتوان روند حرکت تاریخی این کشور را تعریف کرد. حرکت تاریخ‌نیازمند نوعی خودآگاهی و نیز مسبوق به حضور نیرویی هماهنگ‌کننده است. نکته مرتبط دیگر این است که سکولاریسم و نیز اسلام‌گرایی در مصر، مانند سایر کشورهای مسلمان‌نشین، در عمل، معطوف به اهداف آن و به‌ویژه تشکیل حکومت شده است؛ حتی اگر چنین چیزی هم تحقق یابد، سکولاریسم یا اسلام‌گرایی نیم‌بند و ناقصی خواهد بود که به تدریج، تناقضات دوگانه نظر و عمل را آشکار خواهد کرد.

جابری و سه‌گانه عقیده و قبیله و غنیمت

۱. طرح بحث

بحث جابری نیز از زاویه دیگری مؤید ظهور طبقه متوسط فکری در کشوری همچون مصر است. محمد عابد الجابری در نقد عقل عربی براساس فهم خود از تاریخ اسلام، از سه مفهوم اساسی قبیله و غنیمت و عقیده استفاده می‌کند (الجابری، ۱۹۹۲: ۳۱ تا ۳۵). با بسط تحلیل جابری درخصوص سه مؤلفه عقیده و قبیله و غنیمت، می‌توان به ترسیم روشن‌تری از وضع کنونی مناسبات فکری و نزاع‌های عملی کشور مصر دست یافت. مقصود او از عقیده، هر آن چیزی است که به شکل دین و حیانی یا به صورت نوعی ایدئولوژی باشد که عقل به آن ایمان بیاورد. او در این مفهوم به دنبال نتایج و آثار مذهب در اعتقادات است و تصریح می‌کند که



انجمن مطالعات جهان اسلام

Islamic World Studies Association

جمعية دراسات العالم الإسلامي

فصلنامه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام

عقل سیاسی بر محور اعتقادات و ایمان استوار است، نه بر اساس برهان. آنچه به بسیج سیاسی توده‌ها بینجامد و آنچه بتواند حول محور آن فرق کلامی شکل گیرد، مفاد عقیده را تشکیل می‌دهد.

او رفتار سیاسی و اجتماعی و روش‌های حکومت را با مفهوم قبیله تبیین می‌کند. جابری، هم موقع بررسی دعوت پیامبر و هم هنگام بررسی دوره جنگ‌های رده، از این مفهوم کمک می‌گیرد. از نظر او، عامل قبیله در دوره دعوت، گاهی به سود و گاهی به زیان پیامبر تمام شد. برای مثال، هم‌بستگی قبیله‌ای نمی‌گذاشت قریش انتقام کاملی از اصحاب و دعوت پیامبر بگیرند و هریک از اصحاب، توسط قبیله‌شان دفاع می‌شدند. همین عامل نمی‌گذاشت دعوت پیامبر کاملاً گسترش یابد؛ زیرا بنی‌هاشم موقعیتی عالی‌تر از قبایل دیگر می‌یافت و قبایل دیگر، برتری بنی‌هاشم را بر خود بر نمی‌تافتند. از سوی دیگر، جنگ‌های رده موقعیتی آفرید که قریش که این بار قدرت را در دست داشت و توانسته بود بعد از پیامبر بر قدرت تکیه کند، به تأسیس دولت با کمک بنی‌امیه مبادرت ورزد.

واپسین مفهوم در تحلیل جابری از عقل عربی، غنیمت است. طبق تحلیل او، بت‌ها ثروت اقتصادی و منبع درآمد مهم گروهی از قریش بودند. از آنجاکه مکه مرکز دینی و تجاری بود و ضربه به بت‌ها و از رونق افتان آن‌ها، از رونق افتادن مکه محسوب می‌شد، عده‌ای از قریش که منافع آنان در خطر بود، در سراسر دعوت پیامبر در مقابل ایشان ایستادگی کردند و دیگران را هم در برابر آن حضرت به ایستادگی تشویق نمودند. غنیمت، عاملی برای فشار به قریش نیز بود؛ به‌طوری‌که حسب برخی روایت‌های تاریخی، بعد از هجرت، اولین تاکتیک پیامبر برای فشار به قریش، حمله اسلام‌آوردندگان به قافله‌های تجاری مشرکان بود. نقش مال و ثروت در تجهیز سپاه، بخش دیگری از ایفای نقش عامل غنیمت است (الجابری، ۱۹۹۲).

مطابق نظریه و روش جابری در باب «تکوین و تحول عقل عربی/اسلامی و روابط قدرت در اسلام» عقل سیاسی عربی/اسلامی تا حد زیادی مبتنی بر الزامات قبیله بوده و روابط قدرت در قبیله، در درون شبکه‌ای جریان داشته است که اضلاع سه‌گانه آن را خون و نسب و غنیمت و عقیده دینی تشکیل می‌داده‌اند. در این شبکه، نقش اصلی از آن نسب است که در رأس هرم قرار دارد و در درجه دوم و سوم و اضلاع پایین هرم نظام قبیله، غنیمت و عقیده دینی قرار دارد. با ظهور اسلام، ساختار اصلی نظام قبیله همچنان پابرجا می‌ماند، اما نقش عناصر



سه گانه قبیله عوض می شود و وضع بینابین به حالت توافقی تبدیل می شود و به این ترتیب عنصر عقیده در رأس هرم قرار گرفته و عنصر نسب به قاعده هرم افول می کند. پیامبر (ص) با دعوت اسلامی و اجرای عدالت بین مسلمانان، تلاش کرد تا «امت» را جایگزین «قبیله عرب» کند. تحولات تاریخی در این دوره در اسلام در پی ایجاد «عصبیت» جدیدی بود که بر محور عقیده، جایگزین عصبیت خونی و نسبی شود.

از آنجاکه بسیاری از اعراب براساس ذهنیت متأثر از قبیله، دعوت پیامبر را به معنای حاکمیت یک قبیله (قریش) تلقی کرده بودند، اسلام قبایل، همانند اسلام تمام اعراب، اسلام سیاسی بود تا اسلام عقیدتی و ایمان محور. اسلام سیاسی شبیه آن پیمانی بود که قبایل عربی در جاهلیت عادت داشتند تا با رهبر قبیله پیروز در غزوات امضا کنند که شهرتش شبه جزیره را دربرمی گرفت و در رأس این پیمان، پرداخت نوعی مالیات و امتناع از هم پیمانی با دشمنان قرار داشت. این وضعیت پس از خلفای راشدین، به غلبه قبیله بر عقیده منجر شد. در همین جاست که بار دیگر، وضع بینابین و بازگشت روی می دهد: نوعی شیفتگی و مقاومت در برابر وضع قدیم. وقتی زمام سیاست و حکومت به دست بنی امیه و بنی عباس افتاد، آرایش عناصر پیش گفته در نظام قبیله (غنیمت و قبیله و عقیده) کاملاً دگرگون شده و به شکل آرایش آن به دوره جاهلیت بازگشت نمود (الجابری، ۱۹۹۲).

۲. بسط نظریه

با در نظر داشتن تحلیل جابری، می توان آن را بسط داد و بیان کرد که در تحولات اخیر، هرچند در برخی کشورها (مانند لیبی) هنوز عنصر قبیله در رأس هرم عقل و کنش سیاسی قرار دارد، در کشوری همچون مصر، به نظر می رسد که عنصر غنیمت - البته در اشکال متفاوت - به رأس هرم بدل شده است. همین عنصر غنیمت که با مسئله قدرت پیوند تنگاتنگی دارد، وضعیت بینابین را در آینده مصر تداوم خواهد بخشید. در اینجا دیگر آن سه عنصر در پیوندی منسجم، مفهوم جدیدی همچون امت را شکل نمی دهد و لذا به تسلسل می انجامد. می توان به نحو نمادین، رود نیل و اهرام و مسئله گردشگری را نماد غنیمت گرایی در مصر دانست؛ آن چنان که جابری بت و نذر و نیایش در برابر آن ها را نماد غنیمت در شبه جزیره می دانست. گفته شد که هر دو جریان اسلام گرایی و سکولاریسم، عموماً و در بادی امر، در پی کسب



انجمن مطالعات جهان اسلام

Islamic World Studies Association

جمعية دراسات العالم الاسلامی

فصلنامه علمی - پژوهشی

پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

قدرت هستند و همین تلاش نیز حکایت از شیفتگی و مقاومت آن‌ها دارد. این قدرت در وجوه مختلف سیاسی و اقتصادی آن، بار دیگر مناسبات کسب غنیمت را در این کشور احیا کرده است. همه این‌ها نشان از وضع بینابینِ عدم گسست تاریخی این کشور با دوران قدیم و نپیوستن به مفاد زیست مدرن است؛ امری که بار دیگر، حرکت تاریخی این کشور را مخدوش جلوه می‌دهد.

طبقه متوسط فکری و وضع بینابین

۱. مفهوم و شرایط ظهور

حضور زنده انبوه مباحث اسلام‌گرایی و سکولاریسم، در تاریخ مصر پس از فروپاشی خلافت عثمانی و به‌طور خاص در زمان مبارک، ازسویی و ازسوی دیگر، بازبودن فضای فکری و امکان گسترده ارتباط مصریان با جهان اروپایی و آمریکایی، زمینه‌ساز پدیده‌ای شده است که می‌توان از آن با عنوان «طبقه متوسط فکری» یاد کرد. طبقه متوسط فکری به قیاس طبقه متوسط اجتماعی بهتر فهمیده می‌شود. طبقه متوسط اجتماعی شامل افراد زیاد در مشاغل مختلفی می‌شود که از نظر ارزش‌های فرهنگی، بیشتر مشابه طبقه بالا و از نظر اقتصادی بیشتر مشابه طبقه کارگر هستند (گیدنز، ۱۳۷۶: ۲۳۸؛ بشیریه، ۱۳۷۴: ۱۵۳). این طبقه به لحاظ فکری بیشتر دلخوش به اندیشه‌های مدرن (چه در طیف اسلام‌گرایانه و چه در طیف سکولاریسم) هستند و به لحاظ عملی و پراگماتیک، بیشتر با دستمایه‌های سنتی اعتدال و عدم خشونت دلگرم هستند. به دیگر سخن، همان سان که مطلقاً طبقه متوسط شامل گروه‌های متعددی است که ویژگی مشترک آن‌ها فقط این است که جزو هیچ یک از دو طبقه حاکم و طبقه کارگر نیستند، طبقه متوسط فکری نیز شامل گروه‌های متعددی است که در هیچ یک از دو سر طیف نوعی 'اسلام‌گرایی یا سکولاریسم سابق در این کشور نمی‌گنجند؛ هرچند رسوب اندیشه‌های اسلام‌گرایانه و سکولاریسم اولیه نزد آن‌ها موجود است. ضمن اینکه آن‌ها در عمل به پیامدهای سیاسی سکولاریسم و اسلام‌گرایی معرفت کامل ندارند: نه اسلام‌گرایان شناخت درستی از حکومت و اصول آن دارند و نه سکولارها در عمل می‌توانند یک نظام سیاسی سکولار را سامان‌دهی کنند. حضور ضروری نیروی نظامی در رأس هرم قدرت از همین زاویه تحلیل پذیر است.



از این نظر، اگرچه در دهه‌های اخیر، به‌لحاظ سیاسی، در مصر نوعی انسداد استبدادی شکل گرفته بود، به‌لحاظ فکری و فرهنگی، مصر شاهد نوعی گشایش و پویایی بود. این طبقه متوسط فکری چه در طیف اسلام‌گرایانه و چه در طیف‌های لیبرال و ناسیونال که خود را در لوای سکولاریسم ظاهر می‌کنند، ازسویی سقوط مبارک را باعث شد و ازسوی دیگر، آینده‌ای پر از تنش و شورش و شوق را در فضای سیاسی و اجتماعی این کشور رقم می‌زند که برای چند صباحی اسلام‌گرایان و سپس نیروی رقیب و البته با حمایت ارتش، قدرت را به دست گرفتند. این طبقه متوسط، در وضع فعلی، مهار تحولات دموکراتیک را در دست گرفته است. وجهی از این پیشروی، ناشی از تفتن به این نکته است که حرکت‌های بنیادگرایانه راه هرگونه توسعه را بسته است (رنجبر و صیاد، ۱۳۹۲). بااین‌حال، ضعف اصلی این طبقه متوسط فکری آن است که فاقد «فلسفه تاریخ» است. بنابراین، اگرچه «تحول‌آفرین» است، نمی‌تواند سمت‌وسوی تحولات را تعریف و تعیین کند. تناظر ادله دو گفتمان اسلام‌گرایی و سکولاریسم در نیم قرن اخیر نیز بر همین فقدان فلسفی نگرش تاریخی دلالت می‌کند (نک: بحرانی، ۱۳۸۳). ظهور رویکردهای گوناگون، در سال‌های اخیر پس از الغای خلافت، التهاب فکری را در مصر به‌دنبال داشته است. البته در این میان، نباید نقش قدرت‌های خارجی را نادیده گرفت و این حکایت از آن داشت که باتوجه به اختلاف مواضع، دسته‌ای از سیاست‌مداران غربی نیز مقابل مدرنیته‌ای که خود علم کرده بودند، مقاومت می‌کردند و به امتداد تاریخ مدرن مصر تمایلی نداشتند.

۲. وضع بینابین و تحلیل‌های جاری

حسب مباحث نظری فوق و نیز باتوجه به تعاملات و تنش‌های موجود، این ادعا قوت می‌یابد که در پی این نهضت اخیر، وضعیتی بینابین در مصر حاکم خواهد بود. در اینجا لازم است تمایز میان دو گونه تحلیل در خصوص مصر در نظر گرفته شود: الف. تحلیل اروپایی-آمریکایی که یک دولت مدرن ایده‌آل را فرارو به تصویر کشیده است؛ ب. تحلیلی ایرانی که یک حکومت دینی ایدئال را فراچشم می‌بیند و البته از زوایایی، جریان سلفی‌گرا نیز همین غایت را برای تحولات مصر مدنظر دارد. اما هیچ‌یک به اصول و پیامدهای نظری و عملی تحلیل خود پایبند نیستند. جالب این‌جاست که هیچ‌یک از این دو تحلیل، مستندات نظری لازم را ندارند

(نک: زارع، ۱۳۹۲). حسب استدلال این مقاله، این دو تحلیل، مصادره به مطلوب می‌کنند. مطلوب هریک، تاریخی است که هویت خود را ذیل آن تعریف می‌کنند؛ هرچند نمی‌توانند آن هویت را با تاریخ پیوند زنند.

در نهضت اخیر، تقریباً همه گروه‌های منسوب به طبقه متوسط شرکت داشتند؛ از وسایل سنتی و مدرن هر دو نیز استفاده شده بود. پس از پیروزی نهضت، این کشور به قانون اساسی جدید دست یافت. اما نکته مهم این است که قانون اساسی مصر، مانند سایر کشورهای در حال توسعه، نماد مدنیت و معیاری برای تحلیل وضعیت سکولاریسم یا اسلام‌گرایی نیست.^۱ اما در همین قانون نیز تصریح نشده است که «اصول شریعت»، «تنها» منبع قانون‌گذاری است. این قانون تأییدی یک‌چهارم مردم مصر را دارد. با فرض اینکه یک‌سوم مردم مصر، بی‌دغدغه و بی‌اندیشه و بی‌عمل سیاسی و اجتماعی هستند، یک‌چهارم دوسوم همان اخوانی‌هایی هستند که در هوای سنت، خواهان حفظ هویت خودی هستند؛ اما بی‌تردید، زمانه خودبودن بس پرمخاطره شده و داشتن تعریفی از خود که اصول خودی را در صدر قرار دهد، با چالش‌های متعدد روبه‌رو شده است (دالمایر، ۱۳۸۴). اما در همین هوای گرگ‌ومیش تلاش برای حفظ هویت و خارج‌نشدن از تاریخ خودی بود که به نظر می‌رسد محمد مرسی و اخوان، «تنها» گزینه ممکن را برگزیدند: مستبد مصلح. حکومت یک مستبد عادل یا مصلح، درواقع تلاش برای حرکت در مسیر تاریخ اسلامی بود.

اما در مصر، وضع دیگری در جریان است که این وضعیت را هم با شکست مواجه ساخت؛ چراکه امکان چیزی به نام اجماع و اراده جمعی در این کشور منتفی شد و گفت‌وگویی میان دارندگان آرای مختلف حاصل نشد؛ یعنی همان چیزی که مخالفان مرسی به دنبالش بودند و بر این اساس، خود را ذیل تاریخ غرب تعریف می‌کردند. در نتیجه، مقاومت در برابر «تاریخ جهانی»، حال و اکنون موجود را نیز به چالش می‌کشد و با تعارض مواجه می‌سازد؛ به نحوی که تأیید هویت خودی و تأکید بر آن با مؤلفه‌های سنتی، محال به نظر می‌رسد. نخستین نشانه برای تأیید این سخن به قدرت رسیدن اخوان‌المسلمین از طریق سازوکار دموکراتیک بود. دموکراسی در نزد اخوانی‌ها پدیده‌ای است که «خودی» نیست و خودی نخواهد شد. در این

۱. تأیید ۶۴ درصدی از ۳۰ درصد کل واجدان رأی، یعنی ۱۰ میلیون از ۱۷ میلیون شرکت‌کننده از میان ۵۲ میلیون واجد رأی، از جمعیت ۹۰ میلیون‌نفری مصر، مبین این واقعیت است (نک: وبگاه رسمی انتخابات ریاست‌جمهوری مصر، ۱۳۹۱).

مسیر، بررسی مباحث اندیشمندان و رهبران اخوانی در باب «دموکراسی» اساساً قابل فراموشی و نادیده گرفتن نیست. رهبران فکری اخوان، عموماً دل خوشی و سر موافقتی با دموکراسی و اصول آن نداشته‌اند. از البنا گرفته تا سیدقطب، از هضیبی گرفته تا غزالی، همه، در باب دموکراسی «ان قلت‌ها» داشته‌اند. در مقابل، سه چهارم آن دوسوم که همان لیبرال‌های خوشبخت و ناسیونالیست‌های بخت‌برگشته هستند، در واقع مهره‌های «دیگری»‌ای هستند که در زمین خودی نقش بدیل بازی می‌کنند. این دسته بدون توجه به زمینه فعالیت سیاسی و بدون توجه به فرهنگ مستقر موجود، در پی اجرای اصول دموکراسی غربی هستند. این در حالی است که دموکراسی اگر چیزی «به دست آوردنی» باشد، هم‌زمان، چیزی است که «از دست دادن» بسیاری چیزها را نیز الزام می‌کند. این همان نکته‌ای است که مخالفان اخوان المسلمین همچنان از آن غافل هستند.

اگرچه جامعه مدنی مصر، در پرتو شکل‌گیری طبقه متوسط فکری، از قوتی نسبی برخوردار است، این طبقه در حد متوسط اندیشه قرار دارد. از سویی، احزاب گوناگون اخوانی‌ها (عدالت)، سلفی‌ها (النور)، لیبرال‌ها، دموکرات‌ها و سکولارها (وفد و دستور) در حال فعالیت هستند؛ وانگهی، در مصر شاهد بدنه قوی و درعین حال، مرکب/مستقلی از قضات هستیم که در کنار بدنه قوی و درعین حال، مرکب/مستقل ارتش به فعالیت مشغول است. اما، از سوی دیگر، این‌ها هریک راه خود را می‌رود و اجماعاً در باب مسیر تاریخی کشور توافقی ندارند.

همچنان‌که گفته شد، اسلام‌گرایی و سکولاریسم در مصر، مانند سایر کشورهای مسلمان‌نشین، معطوف به اهداف آن و به‌ویژه تشکیل حکومت، شده است؛ حتی اگر چنین چیزی هم تحقق یابد، شاهد وضعیت سکولار یا اسلام‌گرای نیم‌بند و ناقصی خواهیم بود. در نتیجه، در پی این نهضت اخیر، برای مدت‌ها (شاید یک دهه) وضعیت بینابینی در مصر حاکم خواهد شد که در آن نه اسلام‌گرایان از دست‌یازیدن به هرگونه عمل سیاسی ایجابی و دست‌یافتن به اراده جمعی یا توافق سیاسی محروم خواهند بود و نه سکولارها. آنچه می‌ماند، اقدامات سیاسی سلبی و البته تا حدی غیرخشونت‌آمیز، درقبال هم خواهد بود. در آینده، این وضعیت را می‌توان در صورت‌های متعدد مشاهده کرد. برخی محققان این وضعیت را با عنوان «پره‌توریانیسم» در مصر به بحث گذاشته‌اند (نک: سمیعی اصفهانی و میرالی، ۱۳۹۲). جز اینکه در باب حضور عنصر خشونت، باید با احتیاط صحبت کرد. ظهور طبقه متوسط و



انجمن مطالعات جهان اسلام

Islamic World Studies Association

جمعية دراسات العالم الإسلامي

فصلنامه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام

۱۲

سال چهارم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۳

وضع بینابین در این کشور، به معنی نفی خشونت نیست؛ چراکه نیم قرن است این جامعه با خشونت دست و پنجه نرم می کند. اما اگر نشانه های آشکار حضور آن طبقه در این کشور بیشتر شود، به طریق اولی، دستاویز خشونت نیز کم رنگ تر می شود.

۳. تطبیق با نظریه

همه این عوامل زمینه های امکان بسط تحلیل جابری برای کاربست درخصوص وضعیت آتی کشور مصر را فراهم می آورد؛ وضعیتی که براساس تلاش برای کسب غنائم گوناگون، همزیستی/یا بینابینی/اسلام گرایان و سکولارها را فراهم خواهد آورد. در این وضعیت، جریان اسلام گرا، هرچند تجربه حکومت داری ندارد،^۱ به زودی یاد خواهد گرفت که در مناسبات کسب غنیمت، اجرای انواع نگاه های متساهل و متکثر را در دستور کار قرار دهد. هرچند آزمون این فرضیه، خود، نیازمند پژوهشی مستقل و دامنه دار است، سرنگونی مبارک و شکست مرسی اولین نشانه تمایل به چنین ضرورتی است. از این نظر، مشکل کشور مصر، مرسی و جانشین او و حتی سکولار و لیبرال ها نیست.

درواقع، مشکل اصلی مصر این نیست که قدرت دست چه کسی باشد تا بتواند موفق عمل کند؛ چراکه هر سیاست مداری با این وضع حکومت را به دست گیرد، با مشکلات عدیده ای مواجه خواهد بود. با توجه به حکومت سی ساله حسنی مبارک، باید گفت وضعیت مصر به گونه ای است که نمی توان انتظار داشت کارگزاری خاص مانند محمد مرسی یا سیسی یا هر شخص دیگری بتواند کشور را در راستای یک هدف و در مسیری مشخص اداره کند؛ چراکه ساختار این کشور بسیار پرتنش و دچار مشکل است و لذا جز نیروی نظامی نمی تواند این طبقه متوسط فکری نوظهور را کنترل کند. وضعیت سیال این کشور را می توان در اقتصاد این کشور مشاهده کرد. اقتصاد مصر به لحاظ زیرساختاری بسیار عقب افتاده است. بیکاری همچنان یکی از معضلات اقتصادی این کشور است. از سوی دیگر، در چند سالی که بعد از این تحولات گذشت، مهم ترین منبع درآمد مصر که صنعت گردشگری این کشور است، دستخوش تحولات بسیاری شد که در پی آن، مصر بخش عظیمی از درآمد خود را از دست داد.

۱. و به گفته محمد حسنین هیکل، «وضعیت کنونی مصر مانند دوره اصحاب کهف است: گویا گروه اخوان المسلمین پس از هشتاد سال از غار خارج شده و به محیطی پای گذاشته اند که زبان مردم آن را نمی دانند». در: afghanistan.shafaqna.com/articles/item/11753

وانگهی، ارتش مصر یکی از عاملان و کارگزارانی است که بخش عظیمی از اقتصاد این کشور را در دست دارد. درواقع، مشکل ارتش نیز با مرسی بیش از اینکه سیاسی باشد، از نوع غنیمتی و اقتصادی بود.



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

جمع‌بندی

به نظر می‌رسد موضوع کنونی مصر، موضوع «داخلی» مصر نیست و نزاع فعلی، صرفاً بعد داخلی ندارد؛ بلکه نزاع داخل و خارج مصر است. به بیان دیگر، چه در مصر و چه در دیگر کشورهای اسلامی در حال چالش و درگیری، نزاع بر سر دو مفهوم «خود و دیگری» است. «خودی» که در زمانه بی‌خودی، می‌خواهد خود بماند و «دیگری‌ای» که می‌خواهد در زمین بی‌خودی، خود شود و قلمرو تاریخ خودساخته‌اش را به آنجا بسط دهد. اگر براساس واقعیت‌های موجود، بتوان عاملان سیاسی و اجتماعی هر جامعه را دسته‌بندی کرد، در مصر، مانند بسیاری دیگر از کشورهای مسلمان‌نشین معاصر، در کنار دسته بی‌عمل و تماشاچی، دو دسته مهم قرار دارند: دسته اول، دارای «تعریفی» از خود هستند که با زمانه سازگار نیست و دسته دوم در مقام دیگری دسته اول، با زمینه سازگاری ندارند و به دنبال تعریف جدیدی از خود هستند. توجه به این نکته لازم است که بخش عظیمی از مشکلات مصر ریشه در تحولات بعد از فروپاشی خلافت عثمانی دارد که حاصل تلاش تملیکی غرب برای بسط تاریخ مدرنش بود. به رغم همه تلاش‌های نظری در باب سیاست و حکومت در جهان اسلام، نظریه‌ای روشن در باب تاریخ، به ویژه با عطف توجه به تحولات فکری این کشورها، وجود ندارد. از این منظر، مسئله اصلی تحولات مصر، به این چشم‌انداز معطوف نیست که چه کسی حکومت را به دست می‌گیرد؛ بلکه پرسش این است که چه خوانشی از تاریخ در زیرلایه‌های فکری عمل سیاسی فعالان اجتماعی است؟ پاسخ به این پرسش، قبل از هر چیز، نیازمند داشتن فلسفه تاریخ است که در وضع کنونی، در میان تحولات مصر و سایر کشورهای عربی، غایب است.

وضعیت مصر به طور فراتر نشان می‌دهد که دنیای اسلام در نوعی تشنگی و بی‌قراری هویتی باقی مانده است. درواقع، هریک از کشورهای اسلامی آینه‌ای است از مقاومت و شیفتگی در برابر عطش تاریخ غرب برای بسط قلمرو خود به سایر مناطق موجود در روی کره زمین؛ هرچند هریک از آنها نموده‌های خاصی از این مقاومت و شیفتگی را از خود به نمایش می‌گذارند. البته این مقاومت و شیفتگی ممکن است وضعیتی طیف‌گونه به خود بگیرد؛ اما نکته بارز این است که کشورهای اسلامی، مسیر تاریخ خود را بازنیافته‌اند؛ به زبان دیگر، درحالی که مسئله هویت خود را با مسئله تاریخ پیوند زده‌اند، تبیین نکرده‌اند که این



تاریخ، حتی اگر آغاز مشترکی داشته باشد، تداوم مشترک آن در چه خط سیری اتفاق خواهد افتاد. آیا قرار و مقرر است که تاریخی سوای کلیت تاریخ جهانی طرح و بسط دهد؟ یا اینکه قصد حضور در تاریخ جهانی را دارد؟ حتی انقلاب اسلامی ایران که در آغاز داعیهٔ مساهمت در تاریخ بشر را داشت و تحرکی عظیم در میان مسلمانان ایجاد کرد، نتوانست در انجام این رسالت تاریخی همهٔ کشورهای مسلمان را هم‌راستا کند. این امر دلایلی دارد که البته جای طرح آن در این مقاله نیست؛ اما اجمالاً انقلاب اسلامی ایران به این دلیل نتوانست مساهمت در تاریخ جهانی را تحرک معنادار ببخشد که ازسویی با موانع و سلبیات تاریخ غرب مواجه شد و ازسوی دیگر، این انقلاب در آغاز در پی رد غرب به‌طور دربست نبود، بلکه رویکردی انتقادی و بومی بود که مقولهٔ شیفتگی یا مقاومت کورکورانه را رد می‌کرد. این وجه اخیر نیز در سال‌های بعد از انقلاب، دستخوش اماواگرهای حزبی و جناحی شد.



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

کتابنامه

- بحرانی، مرتضی (۱۳۸۳)، «تناظر ادله اسلام‌گرایی و سکولاریسم در نسبت دین و سیاست»، مجله پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، ش ۲۲، تابستان ۱۳۸۳.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴)، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: نشر نی.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۹)، سقراط‌هایی از گونه‌ای دیگر، تهران.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۲)، *العقل السياسي العربي*، بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربية.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۴)، راه‌های بدیل (فراسوی شرق‌شناسی و غرب‌شناسی)، نرگس تاجیک، تهران: پرسش.
- رنجبر، مقصود و محمدرضا صیاد (۱۳۹۲)، «ستیز دولت و بنیادگرایی اسلامی و تأثیر آن بر توسعه در خاورمیانه»، پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، س ۳، ش ۳ (ش پیاپی ۸)، پاییز ۱۳۹۲.
- زارع، سیدمعین (۱۳۹۲)، «بیداری اسلامی یا بهار عربی»، در: *دائرة المعارف جنبش‌های اسلامی*، به‌کوشش محمدرضا حاتمی و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- سمیعی اصفهانی، علیرضا و سجاد میرالی (۱۳۹۲)، «پره‌توریانیسم؛ الگویی نظری برای تبیین خشونت سیاسی در مصر پس‌انقلابی»، پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، س ۳، ش ۲، تابستان ۱۳۹۲.
- عادل ضاهر (۱۹۹۸)، *الاسس الفلسفية للعلمانية*، الطبعة الثانية، بیروت: دارالساقی.
- عادل ضاهر (۲۰۰۱)، *اولیة العقل*، بیروت: دار امواج.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۶)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، چ ۳. تهران: نشر نی.
- «المرشحون لرئاسة جمهورية مصر العربية ۲۰۱۲»، وبگاه رسمی انتخابات ۱۳۹۱ ریاست‌جمهوری مصر، ۷ اردیبهشت ۱۳۹۱، در: presidential2012.elections.eg/index.php/round1-results. Date of used: 3 Sep. 2012.
- Hegel, G. W. F. (1956) *The Philosophy of History*. Trans. J. Sibree. New York: Dover Publications.
- Adorno, Theodor W. (1973). *Negative Dialectics*, translated by E.B. Ashton, London: Routledge.
- Berman, Marshall. (1982). *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Simon and Schuster.
- Peter Van Der Veer, (1998). *The Global History of Modernity*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 41, No. 3.
- Lynn Hunt, (2008). *Measuring Time, Making History*, Central European University Press.

به این مقاله این گونه ارجاع دهید:

بحرانی، مرتضی (۱۳۹۳)، «ظهور «طبقه متوسط فکری» و نقش آن در تحولات اخیر مصر»، فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، س ۴، ش ۲، تابستان، صص ۱ - ۱۷.



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهشهای بای جهان اسلام