



آلتـرـنـاـتـيـفـو

پـیـامـبـرـ و پـیـروـلـتـارـیـا
بنـیـادـگـرـ اـیـ اـسـلـامـیـ، طـبـقـهـ و اـقـلـابـ

کـرـیـسـ هـارـمـنـ

برـگـرـدانـ: الفـ. اـحمدـ



پیامبر و پرولتاریا

بنیادگرایی اسلامی، طبقه و انقلاب

کریس هارمن

انتشار نخست در نشریه سوسیالیزم بین‌المللی، دوره‌ی دوم، شماره‌ی ۶۴، پاییز ۱۹۹۴

برگردان: الف. احمد

نشر آلترا ناتیو

ویرایش اول

خرداد ۱۳۹۱

<http://alternative-magazine.blogspot.com>

فهرست مطالب

۴.....	مقدمه آلترناتیو
۱۶	مقدمه
۱۹	اسلام، مذهب و ایدئولوژی
۲۶.....	پایه طبقاتی اسلامیزم
۴۲.....	اسلام رادیکال به مثابه جنبش اجتماعی
۵۱.....	تضادهای اسلامیزم: مصر
۵۷	تضادهای اسلامیزم: الجزایر
۶۴.....	جنبشی دوشقه شده
۶۹.....	تجربه‌ی ایران
۸۶	تضادهای اسلامیزم: سودان
۹۳.....	نتایج
۱۰۰	یادداشت‌ها

مقدمه آلترا ناتیو

روندهای انقلابی آغاز شده در خاورمیانه و تمام آن چه موسوم به بهار عربی است، بار دیگر ضرورت برداختن به پدیده اسلامیزم و جنبش‌ها و گروه‌های سیاسی نماینده آن به ویژه در کشورهای اسلامی و جوامع خاورمیانه‌ای را پررنگ‌تر نموده است.

نگرانی‌های عمیقی از ریوده شدن انقلاب‌های نیمه‌تمام در کشورهایی نظیر تونس و مصر توسط بازمانده‌های رژیم‌های سیاسی سابق و یا جایگزین شدن آن با نیروهای اسلامی افراطی در دل مردم و نیروهای سیاسی پیش رو در این کشورها و ناظران واقعی در کشورهای دیگر که به وقوع و تکامل این انقلاب‌ها امید بسته بودند، موج می‌زند. اضطراب تکرار تجربیات دردناکی چون انقلاب ۵۷ ایران و یا روی کار آمدن دولتهای دست‌نشانده‌ای که امنیت منافع قدرت های جهانی را در منطقه تضمین می‌کنند، الزامات عملی پیش پای فعالین سیاسی-اجتماعی در این کشورها نظیر تشکیل ائتلافات و بلوکبندی‌های سیاسی در برهم انتخابات و تصمیم گیری‌های حیاتی طی روندهای انقلابی و تشخیص متّحدین داخلی و خارجی همه از جمله مصاديقی است که ما را به بررسی دقیق‌تر پرونده مفتوح اسلامیزم و می‌دارد.

آن چه که اهمیت دارد این است که کمونیست‌ها به عنوان سرآمد نیروهای مترقبی در تمام کشورها، بایستی از اسلامیزم به مثابه‌ی یک پدیده‌ی ایدئولوژیک درکی انتقادی ارائه دهند. اسلام‌گرایی نیز همانند هر جنبش سیاسی به لحاظ ایدئولوژیک پیچیده و از پایگاه تودهای نیرومندی برخوردار است و جریان‌های گوناگونی را در بر می‌گیرد. چنان که اعجاز احمد مارکسیست بر جسته پاکستانی از هم تفکیک می‌کند، در میان گروه‌های اسلامیست، جریاناتی که در پی استفاده از فرایندهای سیاسی و انتخاباتی برای دستیابی به اهداف خود بوده‌اند، اغلب دست بالا را داشته‌اند و آن دسته از اسلام‌گرایانی که چنین فرایندهایی را رد می‌کنند و می‌خواهند اسلام را تنها با قدرت تفنگ پیش ببرند، عمدتاً دراقیقت بوده‌اند. خمینیسم در این بین یکی از نخستین و متفاوت‌ترین بروزات تحقق ایده اسلام‌گرایان در قدرت سیاسی بود، که با بهره‌گیری از آموزه‌های ولایت فقیه دست به نوآوری خیره‌کننده‌ای زد. بنا بر این، ضروری است

که در عین لحاظ کردن شباهت‌ها و خاستگاه‌های مشترک جریانات مختلف اسلامیست، نقاط افتراق و خودویژگی‌های آنان نیز با توجه به ژئوپلیتیک و خصیصه‌های اجتماعی-سیاسی جوامع گوناگون مذکور قرار بگیرد.

همچنین می‌توان از بررسی‌ها نتیجه گرفت که عمدۀ مخالفان و منتقدان سرسخت اسلامیزم، در دو گروه جای می‌گیرند:

یک- آنان که می‌پنداشند اسلامیزم به عنوان یک پدیده اولترا ارتجاعی، ضد مدرنیته است. حامیان این گرایش از مدرنیت به گونه‌ای غیر انتقادی حمایت می‌کنند و شرط می‌کنند و با افتادن به دام چاله سنت/مدرنیته، مرتكب خلط خطرناکی می‌شوند که ذیل آن اسلام‌گرایان سیاسی را با پیروان اسلام (مسلمانان به طور عام) یکسان در نظر می‌گیرند و در واقع، بخش اصلی روایت غالب در جوامع غربی پیرامون "مسلمانان" را شکل می‌دهند، که تبعات مهلك آن به ویژه در شرایط بحران‌های اقتصادی ادواری و رشد مهاجرستیزی و تعیین راسیسم ساختاری-دولتی به ویژه در کشورهای اروپایی در قالب جنبش‌ها و گروه‌های نژادپرست و تحرّکات خشونت بار علیه خیل مهاجرانی که اغلب پیش زمینه مسلمان دارند و از کشورهای خاورمیانه‌ای و شمال افریقا می‌آیند، به شدت دامن می‌زنند. چنین درکی از اسلامیزم، همزمان متضمن درکی پاره‌باره از تاریخ نیز هست که تاریخ را یک مقوله پیوسته در نظر نمی‌گیرد و بدین سان تاریخ اروپا را از تاریخ سایر دیگر مناطق جغرافیایی دیگر (و البته با تبعات سیاسی) جدا می‌کند، و برای هر حیطه جغرافیایی یک تاریخ خاص در نظر می‌گیرد و به عبارت دیگر، تاریخ را مشروط و منوط به جغرافیا می‌کند؛ این امر باعث می‌شود که زایش مدرنیته در جغرافیای اروپا، تمام مناطق غیراروپایی را از "تاریخ" مستثنی کند و به این اعتبار، ارزش‌های مدرنیته را از وصف جهان‌شمول بودن آن به یکباره تهی می‌کند. این امر از این جهت مخاطره‌آمیز است که در بطن خود حامل نژادپرستی در مفهوم عام و به طور مشخص بیرون‌سنتریسم (اروپا محوری) ناب است. در این که مدرنیته "گسستی در تاریخ جهان است"

کمترین تردیدی نمی‌توان داشت. مقارنت پیدایش روشنگری و سرمایه‌داری و وقوع دگرگونی‌های عمیق اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در غرب به مثابه توالی‌های ناگزیر مدرنیته،

تأثیرات شگرف و بی‌بازگشتی در اقصی نقاط جهان بر جای نهاده است. با گسترش و تعمیق سلطه سرمایه‌داری، "توسعه" به مثاله‌ی پیشرفت، درون‌مایه‌ی اصلی مدرنیته گردید و هم‌پای آن، ایده دموکراسی متناظر با حاکمیت سرمایه، بروز سیاسی پیدا کرد. اما آن چه که نباید از خاطر بود این است که جلورفتن این پروژه‌ها برای جهان غیراروپایی، با هزینه‌هایی گراف و خشونتی چشمگیر همراه بود که به زعم اروپاییان لازمه رام کردن ملت‌های وحشی و عقب‌مانده بوده است.

از تبعات قابل توجه چنین دیدگاهی، هم‌چنین این است که اسلامیزم، به مثاله‌یک پدیده مدرن و انحرافی از مدرنیته درک نمی‌شود و به عنوان پس‌مانده‌ای ارجاعی نفی می‌شود. حال آن که اسلامیزم، به تعبیر طارق امین خان، جلوه "مدرنی" تکامل یافته در دوران پسا استعماری است که از یک سو ریشه در عصر استعمار دارد و از سوی دیگر برداشت خود از "دولت رفاه" اسلامی را در هم آیندی عوامل گوناگون مسلم می‌داند و بدین وسیله با دولتهای سرمایه‌داری غربی و ایده‌های روشنگری رقابت می‌کند. درک اسلامیزم بر متن کنونی آن تنها به نیروهای چپ کمک خواهد کرد تا استراتژی و بدیل غیر اروپامدار منسجمی از جامعه داشته باشند.

دو- آنان که اسلامیزم را بر اساس ترکیب نیروهای ذیل آن و پایگاه طبقاتی‌اش به مثاله‌یک جنبش فاشیستی ارزیابی می‌کنند. چنان که در ادامه و با مطالعه متن کریس هارمن خواهید دید، به صرف خرده بورژوا بودن پایگاه طبقاتی این جنبش نمی‌توان آن را فاشیستی خواند، چرا که بدین ترتیب اثر بی‌ثبات کننده این جنبش‌ها بر منافع سرمایه در کل خاورمیانه را نادیده می‌گیرند و در آخر در طرف همان دولتهایی قرار می‌گیرند که پشتیبانان قدرتمند امپریالیزم و سرمایه‌داری محلی‌اند. حتی این فرض نیز چندان دقیق نیست که اساساً پایگاه طبقاتی بنیادگرایی اسلامی را مطلقاً خرده بورژوازی بدانیم. چنان که ژیلبر آشکار می‌گوید، در کشورهایی که واکنش بنیادگرایی اسلامی به جنبش توده‌ای بدل می‌شود، طبقات متوسط که بنا به تعریف **مانیفست کمونیست** شامل صاحبان کارگاه‌های کوچک، کاسبکاران، پیشه‌وران و دهقانان می‌باشد، نسبت بالاتری به سایر طبقات دارند. با این همه، با ظهور بنیادگرایی

اسلامی، نه تنها بخش معینی از طبقه متوسط به تحرک و اداسته می‌شود، بلکه بخش‌هایی از طبقات دیگر که طبقات متوسط در نتیجه انباشت بدوى سرمایه و افزایش فقر از آنان عضوگیری کرده است، بسیج می‌شوند. بدین‌سان، آن بخش‌هایی از پرولتاریا، که پرولتریزه شدن آن‌ها بسیار تازه و جدید است، و بیش از همه بخش‌هایی از لمپن پرولتاریا که سرمایه‌داری آن‌ها را از جایگاه‌های سابق خردببورژوازی‌شان بیرون رانده است، به ویژه پذیرای تبلیغات بنیادگرایی و آماده همراهی با آن هستند.

بنا بر این اگرچه خصلت "فاشیست" برای جنبش‌های اسلامیست مناسب نیست، اما همزمان باید به یاد داشته باشیم که این بدان معنی هم نیست که فوراً باید نتیجه بگیریم که آن‌ها "صد امپریالیست" و یا "صددولت" اند. وضعیت متناقض‌نمای اسلامیزم، از پایگاه طبقاتی نیروهای اصلی تشکیل دهنده‌اش نشأت می‌گیرد. خردببورژوازی به مثابه یک طبقه نمی‌تواند سیاست پیوسته و مستقلی داشته باشد و از این رو همواره میان خواست امنیت که آن‌ها را به محافظه‌کاری می‌کشاند، و امید به این که با تغییرات رادیکالی که شخصاً از آن منتفع شوند، در نوسان‌اند. بنا بر این هارمن استدلال می‌کند که داشتن پایگاه در میان خردببورژوازی نه فقط یکی از إلман‌های برسازنده فاشیسم، که خصلت ژاکوبینیزم، ناسیونالیزم جهان سوم، استالینیزمِ مائویست و پرونیزم هم بوده است. جنبش‌های خردببورژوازی فقط وقتی که در نقطه مشخصی در مبارزه‌ی طبقاتی ظاهر شده و در آن موقعیت نقش ویژه‌ای ایفا می‌کنند است که خصلت فاشیستی می‌یابند.

ارزیابی اسلامیزم به عنوان شکلی از فاشیسم، هم‌چنین این خطر را نیز به همراه دارد که ورود به ائتلافات و بلوک‌ها با نیروها و نمایندگان بورژوازی لیبرال را مطلقاً مجاز می‌کند. چنین تحلیلی، اشتباها تاریخی چپ را، به عدم حضور او در کنار بورژوازی لیبرال در مقاطعه تاریخی حساس (نظیر انقلاب ۵۷ ایران) علیه اسلامیزم رشد یابنده تقلیل می‌دهد که خطایی آشکار است. هم چنین رد شتابزده بنیادگرایی اسلامی، پروژه‌ی اصلی و بنیادین‌تر آنان را در هاله‌ای از ابهام قرار خواهد داد. اسلامیست‌ها با پیشبرد پروژه خود هدفی را دنبال نمی‌کنند مگر کسب قدرت سیاسی و قرار گرفتن در رأس حکومت. یکی از شیوه‌های ملاّها و اُمرا برای

جلو بردن این پروژه به بیان طارق امین خان، عبارت است از تطمیع، افغان پیروان خود با این باور که وقتی قدرت حکومتی به دست آمد، اجرای احکام شریعت به استثمار پایان می‌دهد و "جامعه‌ی اسلامی عادلانه" تحقق خواهد یافت.

در چنین شرایطی اگر چپ مشکل و سازمان‌بافته‌ای در کشورهای اسلامی (یا دارای ترکیب جمعیتی با اکثریت مسلمان) وجود داشته باشد، می‌توان با این افسانه‌پردازی‌ها به طور موثر مقابله کرد. اما کیست که نداند چنین کاری در جوامع اسلامی و خاورمیانه‌ای، به دلیل چند دهه سرکوب سازمان‌بافته و مستمر نیروهای چپ و مترقی، کار حضرت فیل است. اسلامیزم در هیئت قهرآمیزترین اشکالی که از بنیادگرایی اسلامی بر می‌آید، واقعیت مادی هستی سیاسی-اجتماعی در افغانستان، مصر، تونس، ایران، عراق، پاکستان، سومالی، سودان و یمن است. بنا بر این، اگر قرار باشد نیروهای چپ و مترقی اندک شانسی برای مقابله با اسلامیزم (به ویژه در خارج از این کشورها) داشته باشند، درک انتقادی از این پدیده سیاسی-اجتماعی تنها گزینه پیش رو است و بهتر است سوسیالیست‌های انقلابی و دیگر نیروهای مترقی چپ، وظیفه منطبق دانستن اسلامیزم و فاشیسم را به امثال جرج بوش پسر و هم مسلک‌های وی واگذارند.

از سوی دیگر، در میان نیروهای چپ، تاندانسی وجود دارد که برخی گروه‌ها و احزاب را به وارد شدن به بلوک‌ها و ائتلافاتی با نیروهای اسلامیست ترغیب می‌کند (نظیر عملکرد حزب توده و سازمان اکثریت در انقلاب ۵۷ بر مبنای تر خرد بوروزواری مترقی دانستن اسلامیست‌ها) و به ویژه در غرب، برخی نیروهای چپ، هم‌گرایی با اسلام‌گرایان را محملی برای مخالفت با رژیم‌های غربی و قدرت‌های امپریالیستی ارزیابی کرده، و همزمان به عنوان بخشی از جامعه میزان و به بهانه دلجویی یا دفاع از حقوق مهاجرین مسلمان، با جریانات اسلام‌گرا وارد مناسبات غیرمتعارفی می‌شوند که بسیار نیز مورد انتقاد قرار گرفته است. این تاکتیک‌ها اغلب واجد نوعی فراموشی و یا درک نادرست از وقایع تاریخی و سیاست خارجی کشورهای امپریالیست و در رأس آن‌ها امریکا در دهه‌های اخیر است. بنیادگرایی اسلامی به لحاظ تاریخی در تمام دوران جنگ سرد تا اوایل دهه نود با امپریالیسم ایالات متحده هم دست بوده

است. به رهبری واشنگتون و در اتحاد با ریاض، اسلامیزم، ابزار ایدئولوژیک سرکوب کمونیزم و ناسیونالیزم در جهان اسلام بوده است و پایان این اتحاد نامقدس، مقارن است با اجرایی شدن تزهای هانتیگتونی و بی‌نیازی امپریالیسم امریکا از حمایت‌های اسلام‌گرایان در منطقه.

نمی‌توان تردید داشت که اسلامیزم، نه ضد سرمایه‌داری است و نه ضد مناسبات مالکیت، اما در بحران کنونی و به تعییر طارق امین خان، "متعدد ارزشمندی" هم برای امپریالیسم نیست. آن چه قابل مشاهده است، این است که اشغال امپریالیستی ضامن حیات اسلامیزم در منطقه است و دقّت تحلیلی بیشتری لازم است تا درک شود که امپریالیسم امریکا و اسلامیزم جنگ‌طلب چگونه یکدیگر را توسعه داده و به هم نیرو می‌بخشند.

تакتیک‌های حزب کارگران سوسیالیست بریتانیا در قبال جریانات اسلامی، به حق و به درستی مورد انتقاد طیف وسیعی از روشنفکران مارکسیست در خود اروپا و خاورمیانه قرار گرفته است. بسیاری از منتقلین اذعان می‌کنند که مبانی تئوریک چنین تاکتیک‌هایی عمدتاً در رساله پیامبر و پرولتاریا اثر کریس هارمن که در به سال ۱۹۹۴ نگاشته شده، فرموله شده است. این رساله حاوی مطالب ارزشمندی در زمینه تحلیل جنبش‌های اسلامی از منظر مارکسیستی است اما در سطح استنتاجات عملی بحث‌هایی را مطرح می‌کند که انتقادات بسیاری را برانگیخته است.

هارمن مطلب خود را با اشاره به این واقعیت آغاز می‌کند که "سیاست در خاورمیانه دست کم از انقلاب ۱۹۷۸-۹ در ایران، تحت سیطره جریانات اسلامی بوده است."

عروج جنبش‌های اسلامی، شوک بزرگی به روشنفکران لیبرال وارد کرد که اعتقاد داشتند که فرایند مدرنیزاسیون که در اثر پیروزی‌های ضد استعماری دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ حاصل آمده است، به طور اجتناب ناپذیری به جامعه‌ای بیشتر روشنفکر و کمتر سرکوبگر خواهد انجامید. آن‌ها در اسلامیسم، غلیان سنت‌گرایی و بازگشت قرون وسطی در مقابل با مدرنیزاسیون را می‌بینند. آن‌ها قادر به درک این مطلب نیستند که اسلامیزم یک جریان اجتماعی مدرن است که از دل تنافضات اقتصاد کاپیتالیستی در این مناطق سر بر آورده است

و ریشه در طبقاتی دارد که در عین حال که مولد انکشاف کاپیتالیسم هستند، به علت وضعیت فروdstی و فلاکتسدگیشان در این مناسبات، به آن اعتراض دارند. این روشنفکران در امر سرکوب اسلامیستها کاملاً از دولت حمایت می‌کنند.

هارمن عقیده دارد این که سوسیالیستها، جنبش‌های اسلامیستی را به طور اتوماتیک فاشیست و ارتجاعی و یا ضد امپریالیست و ترقی خواه بدانند، موضع نادرستی است. به نظر او "اسلامیزم رادیکال" که پروژه بازسازی جامعه بر اساس مدل محمد در قرن هفتم میلادی در عربستان را مطرح می‌کند، در حقیقت "اتوبیا" بی است که از جانب بخش فلاکتسد طبقه متوسط جدید ابداع شده است. هاداران این جنبش در عمل در مقابل یک دو راهی قرار می‌گیرند: دست زدن به تلاش‌های قهرمانانه ولی پوج و عبث برای تحمیل این امر بر اداره‌کنندگان جامعه و یا سازش و همراهی کردن با حاکمین و ایجاد یک روش ایدئولوژیک برای سرکوب و استثمار.

این جاست که اسلامیزم به دو جناح تروریست و رفرمیست تقسیم می‌شود. منشاء این که عده‌ای از اسلامیستها از سلاح و ترور برای ایجاد جامعه‌ای بدون "مستضعفین" و تحمیل اشکال اسلامی زندگی بر افراد استفاده می‌کنند، در همین جاست. هارمن در زیرنویس این بخش اشاره می‌کند که "اتوبیای خردبوزروایی" توصیف کاملاً درستی بود که از سوی بخش منشعب سازمان مجاهدین خلق (مجاهدین‌مل) که بعداً پیکار نامیده شد، ارائه گشت.

حال موضع کمونیست‌ها در مقابل این "اتوبیای خردبوزروایی" چه می‌تواند باشد؟ هارمن می‌گوید که سوسیالیست‌ها نمی‌توانند اتوپیست‌های خردبوزروای را به عنوان دشمنان اصلی خود تلقی کنند. آن‌ها مسئول نظام جهانی سرمایه‌داری، تبعیت میلیون‌ها نفر از قوانین کور انباشت سرمایه، غارت تمام جهان توسط بانک‌ها، جنگ افزایی طرفداران "نظم نوین جهانی" و... نیستند. فقر و بدختی، آزار و سرکوب حقوق انسان‌ها و...، حتی اگر تمام اسلامیست‌ها همین امروز نابود شوند، در جوامعی مانند مصر و الجزایر وجود خواهد داشت.

هارمن می‌گوید که به این دلایل، سوسیالیست‌ها نمی‌توانند از دولت در مقابل اسلامیست‌ها حمایت کنند اما در مقابل نمی‌توانند از اسلامیست‌ها نیز پشتیبانی کنند. پشتیبانی از اسلامیست‌ها "به معنای فراخوان به جایگزین کردن یک ستم با نوع دیگر آن و واکنش نشان دادن به خشونت دولت با اجتناب از دفاع کردن از اقلیت‌های ملی و دینی، زنان و هم‌جنس‌گرایان، است" که به تبانی کردن با دولتی منجر می‌شود که به استثمار لجام گسیخته در اشکال اسلامی ادامه خواهد داد. همچنین این موضع به معنای دست کشیدن از سیاست مستقل سوسیالیستی مตکی بر طبقه کارگر به عنوان متحد کننده تمام ستم‌دیدگان و استثمارشده‌گان و جایگزین کردن آن با دنباله‌روی از مدینه فاضله خردبوزرژواری است که به هیچ عنوان موفقیت‌آمیز نخواهد بود.

هارمن تأکید می‌کند که اسلامیست‌ها متّحدین ما نیستند. آن‌ها نماینده طبقه‌ای هستند که به دنبال تأثیرگذاری بر طبقه کارگر (و در صورت موفقیت)، کشاندن کارگران به مسیر یک آوانتوریسم پوج و فاجعه‌بار و یا تسلیم شدن به نظام موجود به شیوه‌ای ارجاعی‌اند که در اکثر اوقات اولی به دومی منجر می‌شود.

اما به نظر هارمن این به معنای اتخاذ یک موضع تّنّه‌طلبانه از سوی ما در مقابل اسلامیست‌ها نیست. به عقیده او اسلامیست‌ها در خاک گروه‌های اجتماعی بسیار بزرگی رشد می‌کنند که از وضع موجود رنج می‌برند و در صورت اوج‌گیری مبارزات طبقه کارگر، احساس نیاز آن‌ها به انقلاب می‌تواند در یک مسیر ترقی خواهانه هدایت شود. بسیاری از افرادی که جذب انواع افراطی اسلامیزم می‌شوند، در چنان شرایطی می‌توانند تحت تأثیر سوسیالیست‌ها قرار بگیرند و این در صورتی میسر است که اولاً سوسیالیست‌ها بتوانند استقلال سیاسی کامل خود را از تمامی اشکال اسلامیزم با تمایلشان برای استفاده از فرصت برای جذب افراد اسلام‌گرا به سمت اشکال واقعاً رادیکال مبارزه در کنار سوسیالیست‌ها، ترکیب کنند.

اسلامیسم رادیکال سرشار از تناقض است. خردبوزرژواری همواره بر سر دو راهی طغیان رادیکال در مقابل جامعه موجود و یا سازش با آن قرار داشته است. در داخل جنبش اسلامی

این تناقض خود را به شکل مبارزه برای احیای یک جامعه اسلامی از یک سو و سازش با نظم موجود به منظور تحمیل رفوهای اسلامی نشان می‌دهد. این تناقضات به شکل اجتناب‌ناپذیری خود را به صورت شدیدترین اشکال اختلاف بین گروههای اسلامی که در اغلب اوقات به خشونت می‌گراید، نشان می‌دهد.

هارمن از این واقعیت این گونه نتیجه می‌گیرد که سوسیالیست‌ها می‌توانند از این تناقضات برای قطع وفاداری اسلامیست‌ها به اندیشه‌ها و سازمان‌هایشان استفاده کنند اما باز تأکید می‌کند این تنها در صورتی میسر است که ما سازمان مستقل خودمان را که مرزبندی کامل خود را با تمام گروههای اسلامیست و دولت حفظ کند، بنا نهاده باشیم.

این مقدمات منجر به این استنتاج تاکتیکی می‌شود که: در برخی موارد ما می‌توانیم خود را در همان جبهه‌ای بر علیه امپریالیسم و دولت بینیم که اسلامیست‌ها هم در آن قرار گرفته‌اند. این برای نمونه در بسیاری از کشورها در خلال جنگ جهانی دوم روی داد و می‌تواند در کشورهایی مانند فرانسه و انگلستان در مبارزه بر علیه راسیسم صادق باشد. وقتی اسلامیست‌ها در موضع مخالف دولت و امپریالیسم قرار می‌گیرند، نقش ما را می‌توان در این جمله خلاصه کرد که: ”با دولت هرگز، بعضی اوقات با اسلامیست‌ها“.

هارمن در عین حال بر تأکید بر این نکته ادامه می‌دهد که ”ما همچنان به مخالفت با اسلامیست‌ها در موضوعات پایه‌ای ادامه خواهیم داد. ما طرفدار نقد مذهب و در عین حال [آزادی] اعمال مذهبی هستیم. ما هم طرفدار آزادی بی‌حجابی و هم طرفدار حق پوشیدن حجاب برای زنان و دختران مسلمان در کشورهایی مانند فرانسه در صورت تمایل خود آن ها هستیم. ما مخالف تبعیض نژادی بر علیه اعراب از سوی بنگاههای اقتصادی بزرگ در کشورهایی مانند الجزایر و در همان حال مخالف تبعیض علیه بربزبان‌ها و بخش‌های پایین طبقه کارگر و طبقه متوسط هستیم که به زبان فرانسه صحبت نمی‌کنند. و از همه مهم‌تر ما مخالف هر نوع عملی هستیم که یک بخش از استثمارشده‌گان را بر مبنای مذهب یا قومیت در مقابل بخش دیگر قرار می‌دهد. این به معنای آن خواهد بود که ما از اسلامیست‌ها در مقابل

دولت حمایت می‌کنیم و در عین حال به دفاع از زنان، هم‌جنس‌گرایان، برابرها و مسیحیان در مقابل برخی اسلامیست‌ها می‌پردازیم.“ هارمن می‌گوید که وقتی ما و اسلامیست‌ها در جبهه مشابهی قرار می‌گیریم، وظیفه ما مباحثه و به چالش کشیدن روش‌های سیاسی و سازمانی آن‌ها و برخوردهشان با زنان و اقلیت‌ها و بحث بر سر این مسأله است که آیا ما باید به اقدامات خیریه از جانب ثروتمندان بسنده کنیم و یا روابط طبقاتی موجود را سرنگون سازیم؟

به نظر می‌رسد تمام نقدهایی که متوجه سیاست‌های حزب کارگران سوسیالیست می‌شود دقیقاً به این نقطه و این قسمت از استنتاجات مربوط می‌شود. می‌بینیم که هارمن علی‌رغم ترسیم مبانی تئوریک صحیح و جالب توجه در تحلیل جنبش‌های اسلامی در این رساله و نیز نقد درست و به جای موضع لیبرال‌ها، چپ‌های طرفدار اتحاد با دولت و بورژوازی در مقابل اسلامیست‌ها و چپ‌هایی که اسلامیست‌ها را به عنوان “ضد امپریالیست” و “ترقی‌خواه“ توصیف می‌کنند، در مرحله استنتاجات عملی و تاکتیکی راه صحیحی را نمی‌پیماید.

به نظر می‌رسد، این استنتاج نادرست می‌تواند به دلیل این باشد که هارمن بین مسلمانان مورد حمله دولت و راسیست‌ها در اروپا و اسلامیست‌ها و طرفداران اسلام سیاسی و بین اسلامیزم به مثابه یک جنبش اجتماعی خردبوزروایی مخالف دولت و امپریالیسم و وضع موجود و اسلامیزم در قدرت و حکومت (مانند ایران) که از پایه اجتماعی به آن معنا تهی است، قائل به تفکیک نمی‌شود و با خلط این تفاوت‌ها، در مورد تمام آن‌ها موضع یکسانی را اتخاذ می‌کند. به علاوه او در عین این که بر “استقلال کامل سازمانی و سیاسی“ از اسلامیست‌ها به شکل اصولی تأکید دارد اما متوجه تفاوت سطح عملی فعالیت سوسیالیست‌ها و اسلامیست‌ها در شرایط کنونی فی المثل در اروپا نیست. وقتی اسلامیست‌ها از جانب یک امپراطوری مالی و رسانه‌ای قدرتمند حمایت می‌شوند و بعد فعالیت‌های آنان از اندونزی تا مراکش را در نوردیده، چگونه حزب کارگران سوسیالیست بریتانیا که در ایجاد یک حزب مستقل توده‌ای متکی بر طبقه کارگر در بریتانیا با موانع عدیده‌ای مواجه است، می‌تواند با تکیه بر تناضلات موجود در جریانات اسلامی، به جذب هواداران و کادرهایش از طریق تبلیغ و بحث در جلسات اکسیون مشترک و... بپردازد؟ آیا حزب کارگران سوسیالیست بریتانیا واقعاً

می‌تواند قطب جاذبه‌ای در مقابل این افراد ایجاد کند و با فعال کردن تناقضات و به پرسش و چالش کشیدنشان آن‌ها را به صفوی خود جذب نماید؟ یا این که جریان بر عکس می‌شود و به دلیل تفاوت سطح مبارزات و ابعاد جنبشی و سازمانی، این SWP است که علی رغم تمام تأکیدات تئوریک صحیح‌اش بر "استقلال سیاسی و سازمانی"، در عمل دنباله‌رو و حامی اسلامیست‌ها به نظر می‌رسد؟

به هر روی، هارمن در پایان جمع‌بندی خود بار دیگر به بحث مواضع نادرست چپ در گذشته باز می‌گردد. به نظر او چپ در گذشته با فاشیست خواندن اسلامیست‌ها و با ترقی خواه و ضد امپریالیست خوانشان و حمایت از آن‌ها، دو اشتباه مرتکب شد. به عقیده هارمن این اشتباهات یکی از دلایل رشد اسلامیست‌ها به ضرر چپ در بسیاری از نقاط خاورمیانه گردید. فی المثل او در مورد "تجربه ایران" در این زمینه اعتقاد دارد که: "پیروزی خمینی در ایران اجتناب‌ناپذیر نبود و در عین حال ثابت نمی‌کرد که اسلامیزم تنها نیروی ارجاعی بود که چپ می‌باشد بر علیه آن با امپریالیسم و متاحین محلی اش ائتلاف کند. پیروزی خمینی این نکته را کاملاً تأیید کرد که خیش‌های انقلابی در غیاب یک رهبری مستقل کارگری می‌تواند منجر به برقراری مجدد نظم بورژوازی تحت سیطره یک دولت سرکوبگر، اقتدارگرا و تک حزبی گردد. حلقه مفقوده در این فرایند، خصلت "قرون وسطایی" اسلام نبود بلکه خلأی بود که به واسطه شکست سازمان‌های سوسیالیست در امر تأمین رهبری برای یک طبقه کارگر بی‌تجربه اما بسیار مبارز ایجاد شد". به نظر هارمن، حال نیاز به رویکرد متفاوتی هست که هم اسلامیزم را به مثابه محصول بحران‌های اجتماعی عمیق می‌بیند که توانایی ارائه هیچ راه حلی ندارد، و هم در جهت جلب حمایت جوانان حامی آن به سمت یک افق سوسیالیستی انقلابی مستقل کاملاً متفاوت مبارزه می‌کند.

شاید در پایان مرور یکی از یازده تز آشکار در باب بنیادگرایی اسلامی خالی از فایده نباشد که به زعم وی، یکی از خطناک‌ترین دشمنان پرولتاریای انقلابی است و مطلقاً و تحت هر شرایطی وظیفه سوسیالیست‌های انقلابی، مبارزه انعطاف‌ناپذیر علیه افسونی است که توده‌های مبارز را اسیر خود می‌کند. در غیر این صورت، این توده‌ها هستند که مطمئناً بهای آن را

پرداخت خواهند کرد. به زعم آشکار، سوسیالیست‌های انقلابی بایست به طبقه کارگر عليه هرگونه تلاش برای منحرف کردن آن‌ها در راستایی ارجاعی هشدار دهند. هر نوع قصور در این وظایف اولیه نه تنها یک ضعف اساسی است، بلکه می‌تواند به چرخش‌های اشتباه فرصت‌طلبانه ختم شود. از طرف دیگر، حتی در مواردی که بنیادگرایی اسلامی در اشکال کاملاً ارجاعی ظاهر می‌شود سوسیالیست‌های انقلابی بایست در مبارزه علیه آن‌ها احتیاط‌های تاکتیکی را رعایت کنند. به خصوص آن‌ها بایست از افتادن در دام بنیادگرایان مبنی بر جدال بر سر مسائل مذهبی اجتناب کنند. آن‌ها نبایست این واقعیت را نادیده بگیرند که بخشنی، و غالباً بخش بزرگی از توهه‌های تحت نفوذ بنیادگرایان اسلامی را می‌توان و بایست از مدار آن‌ها خارج کرد و به جنبش کارگران پیوند داد. در عین حال سوسیالیست‌های انقلابی بایستی آشکارا خواست خود مبنی بر یک جامعه‌ی سکولار که عنصری بنیادین از برنامه دموکراتیک است را بیان کنند. آن‌ها ممکن است بر خداناباوری خود تأکید نکنند، اما هرگز نمی‌توانند بر سکولاریسم خود تأکید نکنند، مگر این که بخواهند محمد را جایگزین مارکس کنند.

مقدمه

زندگی سیاسی در خاورمیانه و دیگر مناطق حداقل از انقلاب ۱۹۷۸-۱۹۷۹ ایران تحت چیرگی جنبش‌های اسلامیست قرار دارد. این جنبش‌ها که در غرب تحت عنوانی چون "بنیادگرایی اسلامی"، "اسلامیزم"، "اسلام سیاسی" و "احباق اسلامی" دسته‌بندی می‌شوند به دنبال "بازسازی" جامعه با بازگشت تعلیمات اصلی محمد پیامبراند. این جنبش‌ها در ایران و سودان تبدیل به نیروی اصلی شده‌اند (و هنوز قدرت را در دست دارند)، در مصر، الجزایر و تاجیکستان مشغول مبارزه مسلحانه علیه دولت‌اند. پس از سقوط دولت هودار شوروی در افغانستان گروههای اسلامیست رقیب با یکدیگر در جنگ‌اند. نیروهای مسلح در سرزمین‌های اشغالی کرانه‌ی باختری اردن هژمونی سازمان آزادی‌بخش فلسطین بر جنبش مقاومت فلسطینیان را به مبارزه طلبیده‌اند. در پاکستان بخش قابل توجهی از اپوزیسیون را تشکیل می‌دهند، و اخیراً در ترکیه حزب رفاه کنترل استانبول، آنکارا و شهرهای عمدی دیگر را به دست گرفته‌اند.

ظهور این جنبش‌ها شوک بزرگی برای روشنفکران لیبرال بوده و موجی از وحشت به وجود آورده را در میان آن‌هایی که فکر می‌کردند از پس "مدرنیزاسیون" پس از مبارزات ضد استعماری دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، جوامعی پدید می‌آیند که روشنگرانتراند و سرکوبی کمتری در آن‌ها وجود دارد.^(۱)

به جای آن، اکنون شاهد رشد نیروهایی‌اند که به نظر می‌رسد نظر به گذشته و جامعه‌ای بسته‌تر دارند. جامعه‌ای که در آن زنان مجبورند در پس پرده بمانند، برای از بین بردن آزادی اندیشه از وحشت‌افکنی و ترور استفاده می‌شود و آن‌هایی که به تعالیم پایین‌بند نباشند با وحشیانه‌ترین مجازات‌ها تنبیه می‌شوند. اکنون لیبرال‌های کشورهایی مانند مصر و الجزایر در مبارزه علیه احزاب اسلامیست در جبهه‌ی دولت قرار گرفته‌اند. همان دولتی که در گذشته آن‌ها را سرکوب می‌کرد و به زندان می‌انداخت.

اما فقط لیبرال‌ها نبودند که در مواجهه با ظهور اسلامیزم دچار گمگشتنگی شدند. وضعیت برای چپ‌ها هم به همین گونه است. چپ نمی‌دانست در برابر دکترینی تاریک‌اندیش، که نیروهای ارتقای سنتی پشتیبانی‌اش می‌کنند و در میان فقیرترین گروه‌های جامعه محبوبیت دارد، چه واکنشی از خود نشان دهد. در نتیجه دو رویکرد حاصل شد.

اولی اسلامیزم را /رجایع مجسم و نوعی از فاشیزم می‌داند. به عنوان نمونه موضعی که فرد هالیدی^۱، یک چپ دانشگاهی بلافضله پس از انقلاب ایران گرفت از این دست است. وی رژیم ایران را "اسلام با چهره‌ی فاشیستی" می‌دانست.^(۲) و این همان رویکرد بخش بزرگی از چپ ایران پس از تحکیم رژیم خمینی در سال‌های ۱۹۸۱-۱۹۸۲ است. و بخش بزرگی از چپ در مصر و الجزایر با این رویکرد موافق‌اند. به عنوان مثال یک گروه انقلابی مارکسیست در الجزایر در جایی گفته است که اصول، ایدئولوژی و عمل سیاسی حزب نجات اسلامی (SFI) "شبیه جبهه‌ی ملی فرانسه است" و همان‌طور که می‌دانیم جبهه‌ی ملی فرانسه "جریانی فاشیستی" است.^(۳)

چنین استدلالی در عمل ممکن است به این نتیجه گیری برسد که برای جلوگیری از عمل فاشیست‌ها باید اتحاد سیاسی تشکیل داد. این‌گونه است که هالیدی این طور نتیجه گیری می‌کند که این اشتباه چپ ایران بود که در سال‌های ۱۹۷۹-۱۹۸۱ در برابر "اندیشه‌ها و سیاست‌های ارتقای خمینی" با "بورژوازی لیبرال" متحد نشد.^(۴) امروزه چپ مصر که تحت تاثیر سنت مسلط کمونیستی قرار داشته، از دولت در نبرد علیه اسلامیست‌ها حمایت می‌کند.

رویکرد دوم جنبش‌های اسلامیست را "پیشو"، "ضدامپریالیست" و جنبش محروم‌مان می‌داند. بخش بزرگی از چپ در ایران در مرحله‌ی اول انقلاب ۱۹۷۹ چنین موضعی گرفتند: حزب توده‌ی شوروی‌گرا، سازمان فدائیان اکثریت و مجاهدین خلق چپگرا نیروهای پشتیبان

^۱ Frederick Halliday

خمینی را "خردهبورژوازی پیشرو" می‌نامیدند. در نتیجه‌ی چنین رویکردی، خمینی حمایت تقریباً بی قید و شرطی به دست آورد.^(۵) ربع قرن پیش از آن، حزب کمونیست مصر بطور مقطعی در قبال اخوان‌الملیمین چنین موضعی گرفت و از آن‌ها خواست "تا در برابر دیکتاتوری فاشیستی ناصر و متحдан انگلیسی و امریکایی وی، در نبردی مشترک شرکت کنند".^(۶)

قصد من در این جزوه آن است که نشان دهم هر دوی این موضع اشتباه اند. چرا که نمی‌توانند خصلت طبقاتی اسلامیزم مدرن و یا ارتباط آن را با سرمایه، دولت و امپریالیزم ببینند.

اسلام، مذهب و ایدئولوژی

معمولاً آشتفتگی از قدرت خود مذهب آغاز می‌شود. مردم مذهبی آن را چه خیر و چه شر، نیروی به حق تاریخی می‌بینند. آزاداندیشان و متکران بورژوای ضدمذهب هم این‌گونه فکر می‌کنند. برای آن‌ها، جنگیدن با نفوذ نهادهای مذهبی و عقاید تاریک‌اندیشانه، به تنها‌ی راهی برای آزادی بشر است.

اما واضح است که نهادها و عقاید مذهبی نقشی در تاریخ دارند. این نقش اما جدای از بقیه‌ی واقعیت مادی نیست. نهادهای مذهبی با اقتشار روحانی و مدرسان آن در جامعه‌ای مشخص پدیدار شده و با آن جامعه تعامل دارند. با دگرگونی جامعه اگر بتوانند برای تغییر پایه‌های حمایتی خود راههایی بیابند است که می‌توانند خود را حفظ کنند. به عنوان نمونه بزرگ‌ترین نهاد مذهبی دنیا، کلیسای کاتولیک رُم که ریشه در اوخر دوران باستان داشت برای بقاء، خود را با جامعه‌ی فئودال تطبیق داد و حدود ۱۰۰۰ سال دوام آورد و سپس با تلاش بیشتر توانست خود را با جامعه‌ی سرمایه‌داری که جانشین فئودالیسم شده بود تطبیق دهد و در این فرایند بخش زیادی از آموزه‌هایش را تغییر داد. مردم عموماً بسته به موقعیت مادی و مناسباتشان با دیگران و هم‌چنین منازعاتی که در آن درگیرند، قادرند برداشت‌های متفاوتی از عقاید مذهبی خود داشته باشند. تاریخ پر از نمونه‌هایی است که در آن مردمی با عقاید مذهبی تقریباً یکسان در منازعات بزرگ اجتماعی در دو طرف صحنه‌ی نبرد قرار گرفته‌اند. نمونه‌اش تکانه‌های بحران بزرگ فئودالیسم در قرون ۱۶ و ۱۷ اروپا، وقتی لوتر، کالوین و مونزره^۲ و بسیاری رهبران "مذهبی" دیگر با تفسیر دوباره‌ی متون مقدس، جهان‌بینی جدیدی به پیروانشان عرضه داشتند.

² Luther, Calvin, Münzer

اسلام از این جهات با مذاهب دیگر تفاوتی ندارد. اسلام بر زمینه‌ی جامعه‌ی مشخصی پدیدار شد: در جامعه‌ی تجاری عربستان قرن ۷، جامعه‌ای همچنان به طور عمده بر سازمان قبیله‌ای قرار داشت. و از توالی امپراتوری‌هایی که آیین آن را می‌پذیرفتند شکوفا شد. امروزه به عنوان ایدئولوژی رسمی کشورهای سرمایه‌داری متعددی (عربستان سعودی، سودان، پاکستان، ایران و غیره) و همچنین مبنای فکری بسیاری از جنبش‌های اپوزیسیون حضور دارد.

اسلام به این دلیل توانسته در چنین جوامع متفاوتی به بقاء خود ادامه دهد که قابلیت انعطاف با منافع طبقاتی مختلف را داشته است. برای ساختن مساجد و به خدمت گرفتن واعظانش، از تجار عربستان، بوروکرات‌ها، زمین‌داران و تجار امپراتوری‌های بزرگ و از طرف دیگر از صنعت‌گران کشورهای سرمایه‌داری مدرن کمک‌های مالی دریافت کرده. در همین وقت با ابراز پیام همدردی خود با محروم‌مان و فقرا، حمایت و وفاداری توده‌های وسیع را هم به دست آورده. پیام اسلام همیشه در فاصله‌ی میان وعده‌ی حمایت از محروم‌مان و حمایت از طبقات استثمارگر در برابر براندازی انقلابی در نوسان بوده است.

اسلام می‌گوید ثروتمندان باید برای کمک به فقرا ۵٪ درصد مالیات اسلامی (زکات) بپردازند و حاکمان باید به شیوه‌ای عادلانه حکومت کنند. مردان نباید با زنان خود بدرفتاری کنند. از طرف دیگر غصب اموال ثروتمندان توسط فقرا را دزدی می‌داند و تاکید می‌کند که نافرمانی از حکومت "حق" جرمی است که قانون با تمام قدرتش آن را مجازات می‌کند. برای زنان نسبت به مردان حقوق کمتری در ازدواج، ارث و در حفظ فرزندان پس از طلاق، قائل است. به محروم‌مان پناهی می‌دهد تا محروم‌تر نشوند و به ثروتمندان پناهی می‌دهد از انقلاب و به این ترتیب برای هر دو خوشایند است. و درست مانند مسیحیت، هندوییسم و بودیسم هم پناه بی‌پناهان جهان است و هم افیون خلق.

اما هر مجموعه عقایدی تا پر از ابهام نباشد نمی‌تواند چنین به ذاته‌ی طبقات متفاوت، به ویژه وقتی که جامعه دستخوش تکان‌های اجتماعی است، خوش آید. چنین عقایدی باید به روی برداشت‌های مختلف باز باشد حتاً اگر در نتیجه‌ی آن پیروانش را به جنگ هم اندازد.

از همان ابتدای اسلام این چنین بود. پس از درگذشت محمد در سال ۶۳۲ میلادی و دو سال پس از فتح مکه، میان پیروان نخستین خلیفه ابوبکر و پیروان دمام پیامبر علی اختلاف افتاد. علی بخشی از حکمرانی ابوبکر را ظالمانه می‌دانست. اختلاف میان مخالفان بالا گرفت تا این که به لشکرکشی دو گروه در جنگ جمل منجر شد که ۱۰ هزار کشته در پی داشت. جدایی روایت سنی و روایت شیعه از اسلام نتیجه‌ی این اختلاف بود و این البته اولین انشعاب از انشعابات فراوان بود. گروه‌های متعددی پدیدار شدند که مدعی بودند مشتبه خداشناس به رنج و سختی محرومان می‌افزایند، و به این دلیل خواستار بازگشت به اسلام "تاب" زمان پیامبر بودند. همان طور که اکبر/حمد می‌گوید:

"طی تاریخ اسلام رهبران آن به حرکت به سوی یک ایده‌آل موعظه کرده‌اند... آن‌ها زبان جنبش‌های سیاسی، اجتماعی و قومی غالباً حاشیه‌ای شده‌اند... از شیعه تا اسماعیلیه تا جنبش‌های معاصر، زمینه برای انشعابات گسترده مهیا بود... تاریخ مسلمانان پر است از مهدی‌هایی که علیه قدرت‌های حاکم طغیان کرده و معمولاً در این مسیر جان خود را از دست داده‌اند... رهبران معمولاً دهقانان فقیر و یا از گروه‌های قومی محروم بوده‌اند. استفاده از گفتمان اسلامی حس محرومیت را نزد توده‌ها افزایش داده و باعث تحکیم جنبش شده است" (۷)

اما حتاً اسلام مسلط هم، حداقل در اشکال مردمی آن، مجموعه عقاید منسجمی نیست. گسترده‌گی این مذهب برای پوشش کل منطقه از سواحل اطلانتیک در شمال افریقا تا خلیج بنگال، جوامع مسلمانی را در بر گرفته که آداب مذهبی قدیمی خود را وارد اسلام کرده‌اند. اگرچه برخی از این اعمال با اصول اسلام در تضادند. به این ترتیب، اسلام مردمی شامل پرستش قدیسان محلی و یا بقایای اماکن مقدس هم می‌شود، اگرچه اسلام ارتدوکس این اعمال را شرک و توهین به مقدسات بداند. و اخوت صوفیه پدیدار می‌شود که گرچه رسماً رقیب اسلام مسلط نیست بر تجربه‌ی عرفانی و خارق العاده‌ای تاکید می‌کند که برای بسیاری از بنیادگرها پذیرفتگی نیست. (۸)

در چنین شرایطی هرگونه دعوت به بازگشت به رویه‌ی زمان پیامبر، در واقع به معنای حفظ گذشته نیست بلکه تغییر دادن رفتار مردم به چیزی کاملاً جدید است.

این مسئله در مورد جنبش احیاگری اسلامی^۳ در طول قرن گذشته هم صادق بوده. این جنبش در پی پایان دادن به چیرگی مادی اروپای کاپیتالیست و دگرگونی فرهنگی آسیا و افریقای شمالی به دست آن پدیدار شد. پیشوایان این جنبش دلیل شکست جوامع مسلمان را فساد ارزش‌های اصلی اسلام در نتیجه‌ی به دنبالِ منافع دنیوی بودن امپراتوری‌های بزرگ قرون وسطی می‌دانستند. احیاگری تنها با دوباره زنده کردن اساس روح اسلام همان‌گونه که چهار خلیفه (برای شیعیان علی) آن را بیان کرده بودند، امکان‌پذیر بود. به عنوان نمونه، خمینی بر این زمینه بود که توانست تمامی تاریخ ۱۳۰۰ سال گذشته اسلام را تقبیح کند:

"متاسفانه اسلام راستین پس از ظهر فقط در دوره‌ی کوتاهی دوام داشت. اول بنی امیه [نخستین سلسله عرب پس از علی] و بعد از آن عباسیان [که در سال ۷۵۰ بنی امیه را شکست دادند] همه‌گونه ضرر به اسلام وارد کردند. بعده پادشاهان حاکم بر ایران همان راه را ادامه دادند؛ آن‌ها اسلام را کاملاً منحرف کردند و به جایش چیز کاملاً متفاوتی نشانندند."(۹)

پس اگرچه ممکن است اسلامیزم هم از جانب مدافعان و هم از طرف مخالفانش بعنوان دکترینی سنت‌گرا معرفی شود، دکترینی که بر پس زدن جهان مدرن استوار است، اما در واقع مسائل بسیار پیچیده‌تر از این‌هاست. بنای دوباره‌ی گذشته‌ای اسطوره‌ای فقط بر کنار زدن تمام و کمال جامعه‌ی موجود متکی نیست بلکه هم‌چنین باید آن را بازسازی کند. علاوه بر این، هدف این بازسازی نمی‌تواند کبی کردن همان اسلام قرن ۷ باشد. چرا که اسلامیست‌ها همه‌ی خصوصیات جامعه‌ی موجود را رد نمی‌کنند. بلکه به طور کلی صنعت مدرن، تکنولوژی

^۳ Islamic revivalism

مدرن و بخش بزرگی از علوم زیربنای آن‌ها را می‌پذیرند - ولی استدلال می‌کنند که اسلام به مثابهٔ دکترینی عقلانی‌تر و کم خرافت‌تر از مسیحیت، با علوم مدرن همگام‌تر است. و به این ترتیب در واقع "احیاگران" به دنبال آوردن چیزی هستند که پیش از این هرگز وجود نداشته. چیزی که آمیزه‌ای است از سنت‌های قدیمی و صورت‌های مدرن زندگی اجتماعی.

عبارة بالا به این معناست که اشتباه است اگر خیلی ساده همه‌ی اسلامیست‌ها را "وابسگرا" بنامیم و یا "بنیادگرایی اسلامی" را به طور کلی برابر نوعی از بنیادگرایی مسیحی، که سنگر و باروی جناح راست جمهوری خواهان ایالات متحده است، بدانیم. چهره‌هایی مانند خمینی و یا سران گروه‌های مجاهدین در افغانستان و یا رهبران جبهه‌ی نجات اسلامی الجزایر ممکن است در گفتارهای خود بر موضوعات سنتی تکیه کنند و یا نوستالژی گروه‌های اجتماعی در حال نایودی را داشته باشند، اما در عین حال جریان‌هایی‌اند رادیکال، محصول جامعه‌ای که سرمایه‌داری دگرگون‌اش کرده. ^۴ الیویه روی^۵ با اشاره به اسلامیست‌های افغان می‌نویسد:

"بنیادگرایی به کلی متفاوت است (از سنت‌گرایی)؛ بازگشت به کتاب و از بین بردن ابهامات کتاب برای بنیادگرایی اهمیتی بسیار دارد. بنیادگرایی همیشه به دنبال بازگشت به وضعیت گذشته است. خصلت بنیادگرایی بازخوانی متون و جستجوی اصل و ریشه است. دشمن آن مدرنیته نیست بلکه سنت است. و در مورد اسلام باید گفت دشمن آن هرچیزی است که سنت پیامبر نیست. این رفمیزم است..." (۱۰)

اسلام سنت‌گرا ایدئولوژی‌ای است در جستجوی ادامه‌ی آن نظام اجتماعی که سرمایه‌داری آن را تضعیف کرده - یا دست کم، همان طوری که در مورد خاندان حاکم بر عربستان سعودی می‌بینیم، ایدئولوژی‌ای است که با هدف پنهان کردن دگرگونی طبقه‌ی حاکم تحت سرمایه‌داری مدرن، به گذشته رجوع می‌کند. اسلامیزم ایدئولوژی‌ای است که گرچه در برخی

⁴ Olivier Roy

مسائل با اسلام سنت‌گرا هم رای است، اما به دنبال دگرگونی جامعه است، البته نه برای حفظ آن به شیوه‌ی گذشته. به همین دلیل حتا واژه‌ی "بنیادگرایی" هم واقعاً چندان برای آن مناسب نیست. همان طور که آبراهامیان می‌نویسد:

"خصوصیت صفت "بنیادگرایی" شامل انعطاف‌ناپذیری مذهبی، نیالودگی ذهنی، سنت‌گرایی سیاسی، حتا محافظه‌کاری اجتماعی و مرکزیت اصول دکترینی-کتابی است. "بنیادگرایی" دنیای مدرن را طرد می‌کند." (۱۱)

اما در واقع جنبش‌هایی مانند جنبش خمینی در ایران بر "انطباق‌پذیری ایدئولوژیک و انعطاف‌پذیری ذهنی بنا شده‌اند علاوه بر اعتراض سیاسی به نظام مستقر و دغدغه‌ی مسائل سیاسی اجتماعی که مخالفت توده‌ای به وضع موجود را دامن می‌زند" (۱۲)

تفاوت‌های ناروشن دیگری هم بین اسلامیزم و سنت‌گرایی هست. از آن جا که مفهوم بازآفرینی اجتماعی در زبان مذهبی پنهان شده امکان تفاسیر متفاوتی از آن هست. می‌تواند به معنای پایان دادن به "رفتار منحط" باشد از طریق بازگشت به صورت‌های رفتاری‌ای که به گفته‌ی آن‌ها پیش از آن که اسلام به دست امپریالیزم فرهنگی به "انحطاط" کشیده شود وجود داشته است. سپس بر "حیاء" زن تاکید می‌شود و پوشیدن حجاب و پایان دادن به اختلاط "لاقیدانه"‌ی زن و مرد در مدارس و محل کار و هم‌چنین مخالفت با موسیقی پاپ غربی و به مانند آن.

این‌چنین است که یکی از محبوب‌ترین رهبران جبهه‌ی نجات اسلامی الجزایر، علی‌بلحاج به "ستمگری تهاجم فرهنگی" بر مسلمانان اعتراض می‌کند:

"ما مسلمانان معتقدیم که جدی‌ترین ستمی که از آن رنج برده‌ایم نه ستم فیزیکی، که برای آن آماده‌ایم... بلکه تهدیدی است که با وضع قوانین شیطانی به جای قوانین شریعت بر مسلمانان می‌رود..."

آیا ستمی بیش از اشاعه‌ی آن چیزی که خداوند حرام کرده؟ آن‌ها
کارگاه‌های شراب‌سازی راه می‌اندازند، کاری شیطانی و پلیس هم از آن‌ها
محافظت می‌کند...

آیا میتوانید ستمی بیش از این تصور کنید که زنی به نشانه‌ی اعتراض به
"قانون خانواده" روسرباش را در مکان عمومی به آتش بکشد و مردان
زن‌نما، دوجنسه‌ها و خواجehا از او حمایت کنند...

این که ما از زن می‌خواهیم در خانه بماند خشونت نیست. این که زن در
فضایی سرشار از پاکدامنی، خویشتنداری و تواضع در خانه بماند و فقط
در موقع ضروری که قانون‌گذار مشخص می‌کند از خانه بیرون برود
خشونت نیست... خواست جدایی پسر و دختر در مدارس و نبود اختلاط
تهوع‌آوری که منجر به ستم جنسی می‌شود..." (۱۳)

اما بازآفرینی^۵ اجتماعی می‌تواند به معنای وارد نزاع شدن با دولت و عوامل سلطه‌ی سیاسی
امپریالیزم باشد. این گونه بود که اسلامیست‌های ایران بزرگ‌ترین "پایگاه جاسوسی" ایالات
متّحده در خاورمیانه را بستند و کنترل سفارت را به دست گرفتند. حزب الله در جنوب لبنان
و حماس در کرانه‌ی باختری و غزه در مبارزه‌ی مسلحه‌ی علیه اسرائیل نقش اساسی داشتند.
جبهه‌ی نجات اسلامی الجزایر علیه جنگ ایالات متّحده با عراق تظاهرات بزرگی را سازماندهی
کرد - اگرچه با این کار حمایت‌های مالی عربستان سعودی را از دست داد. در موقعي،
بازآفرینی حتا می‌تواند به معنای حمایت از مبارزات عملی علیه استثمار کارگران و دهقانان
شود - به مانند مورد مجاهدین در ایران بین سال‌های ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۲.

طبیعی است که تفاسیر مختلف از بازآفرینی اجتماعی توجه طبقات اجتماعی مختلف را جلب می‌کند. اما عبارت پردازی‌های مذهبی مانع از آن می‌شود که این تفاوت‌ها شناخته شوند. افراد در گرماگرم مبارزه می‌توانند معناها را با یکدیگر ترکیب کنند و این گونه است که مبارزه علیه کشف حجاب زنان به عنوان مبارزه علیه شرکت‌های نفتی غربی و فقر عمیق توده‌های مردم در نظر گرفته می‌شود. این گونه بود که در الجزایر در اوایل دهه ۱۹۸۰، بلحاج:

"صدای همه‌ی آنانی شد که چیزی برای باختن نداشتند... وی به خالص‌ترین شکل کتابی اسلام معتقد بود و کاربرد سفت و سخت دستورات اسلام را موعظه می‌کرد... بلحاج هر جمیعه با تمام دنیا می‌جنگید: یهودی‌ها، مسیحیان، صیهونیست‌ها، کمونیست‌ها و سکولارها، لیبرال‌ها، لاذریان، حکومت‌های شرق و غرب، سران عرب یا مسلمان دولت، سران غرب‌گرای حزب و روشنفکران. همه‌ی این‌ها هدف حمله‌های هفتگی وی بودند." (۱۴)

اما در پس این عقاید آشفته منافع طبقاتی واقعی در کار بود.

پایه طبقاتی اسلامیزم

اسلامیزم در جوامعی پدیدار شد که در اثر مواجهه با سرمایه‌داری ناتوان و شوکه بودند - نخست به صورت سلطه‌ی امپریالیزم و سپس به طور فزاینده با دگرگونی درونی مناسبات اجتماعی که به همراه خود طبقه‌ی سرمایه‌دار محلی‌ای را پدیدار کرد، و همچنین به صورت شکل‌گیری دولت مستقل کاپیتالیستی.

طبقات پیشین اجتماع جای خود را به طبقات جدید دادند. البته این فرایندهای نبود که در لحظه و به وضوح اتفاق افتد. "توسعه‌ی ترکیبی و نابرابر"^۶ که تروتسکی توصیف می‌کند اتفاق افتاد. در خارج، استعمار عقب‌نشینی کرد. اما قدرت‌های امپریالیستی بزرگ - به خصوص ایالات متحده - همچنان به استفاده از سلطه‌ی نظامی خود به عنوان ابزار چانه‌زنی برای تحت نفوذ درآوردن مهم‌ترین منابع مهم خاورمیانه، یعنی نفت، استفاده می‌کردند. در داخل، حمایت - و غالباً مالکیت - دولتی منجر به توسعه‌ی تعدادی صنایع مدرن بزرگ‌مقیاس شد. اما بخش‌های بزرگ صنایع "سنگی" همچنان بر پایه کارگاه‌های کوچکی باقی ماندند که در آن‌ها مالک با تعداد کمی کارگر که غالباً از اعضاء خانواده‌اش بودند کار می‌کرد. اصلاحات ارضی برخی از دهقانان را به کشاورزان مدرن سرمایه‌دار تبدیل کرد - اما بسیاری دیگر را بدون زمین و یا با زمینی کوچک باقی گذاشت و مجبورشان کرد برای تامین حداقل معیشت خود در کارگاه‌های کوچک و یا در بازارهای مناطق گسترش‌یابنده‌ی حاشیه‌ی شهر کار کنند. گسترش عظیم نظام آموزشی برای خیلی از آنان تحصیلات متوسطه و دانشگاهی به همراه داشت، اما پس از پایان تحصیلات فرصت‌های شغلی در بخش‌های مدرن اقتصاد وجود نداشت و در نتیجه به یافتن کاری در بوروکراسی دولتی و گذران زندگی با خردکاری حول بخش غیررسمی - بازاریابی برای دکان‌داران، راهنمایی توریست‌ها، فروش بلیت لاتاری، تاکسی‌رانی و غیره، امید بستند.

بحران‌های اقتصادی ۲۰ سال گذشته همه‌ی این تناقضات را تشدید کرده است. اقتصاد ملی برای صنایع مدرن زیادی کوچک است و کارایی آن‌ها را تامین نمی‌کند. از طرف دیگر بدون حمایت دولت، اقتصاد جهانی برای آن‌ها زیادی رقابتی است و نمی‌توانند دوام آورند. به طور کلی صنایع سنگی بدون پشتیبانی دولت از مدرنیزه کردن خود ناتوان بوده و نمی‌توانند ناتوانی صنایع مدرن در فراهم کردن کار برای جمعیت روبه رشد شهری را جبران کنند. اما تعداد اندکی صنایع توانسته اند با سرمایه‌های بین‌المللی ارتباطاتی ایجاد کنند و در نتیجه هر چه

بیشتر از سلطه‌ی دولت بر اقتصاد اظهار نارضایتی می‌کنند. ثروتمندان شهری هر چه بیشتر کالاهای لوکسی که در بازارهای جهان وجود دارد را ولنگارانه جارو می‌کنند و به این ترتیب بر خشم و نفرت کارگران موقتی و بیکاران می‌افزایند.

اسلامیزم نمایانگر تلاشی است برای کنار آمدن با این تناقصات به دست مردمی که با عقاید اسلام سنتی بار آمده‌اند. اسلامیزم از طرف همه‌ی بخش‌های جامعه مورد حمایت برابر نیست. برخی گروه‌ها در جامعه به ایدئولوژی بورژوازی سکولار و یا ناسیونالیست مدرن گرایش دارند و برخی دیگر نوعی ایدئولوژی سکولار مدرن طبقه‌ی کارگر. چهار گروه اجتماعی متفاوت از احیاگری اسلامی حمایت می‌کنند - و هر کدام تفسیر خود را از اسلام دارند.

یک. اسلامیزم استثمارگران قدیمی: همان طبقات صاحب امتیاز سنتی‌اند که در فرایند مدرنیزاسیون جامعه ترسی از دست دادن امتیازات را داشتند - به خصوص زمین‌داران (از جمله روحانیانی که به درآمدهای حاصل از بنیادهای مذهبی وابسته‌اند)، تجار سنتی سرمایه‌دار، دکان‌دارها، مالکان کارگاه‌های کوچک. این گروه‌ها معمولاً منابع سنتی پشتیبانی مالی لازم برای مساجد بوده‌اند و اسلام را راهی می‌بینند برای دفاع از سبک و سیاق مستقر زندگی‌شان و وسیله‌ای برای متلاuded کردن دیگران. در ایران و الجزایر این گروه بود که طی اصلاحات ارضی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ منابع مالی لازم را برای روحانیان فراهم کرد تا در برابر برنامه‌ی اصلاحات ارضی بایستند.

دو. اسلامیزم استثمارگران جدید: این‌ها سرمایه‌دارانی‌اند که غالباً از همان گروه اول پدیدار شده و علیرغم مخالفت‌های گروه‌های وابسته به دولت توانسته‌اند در کسب و کار خود موفق شوند. به عنوان نمونه در مصر، اخوان المسلمين امروزی، "ریشه‌های ایش در ساختار اقتصادی زمان نور سادات است. در همان وقتی که همه‌ی بخش‌های اقتصاد مصر به سرمایه‌داری مقررات زدایی شده‌ای چرخش کرد. عثمان/حمد عثمان، راکفلر مصر، هیچ‌گاه دلبستگی اش را به اخوان المسلمين پنهان نکرده است." (۱۵)

حزب رفاه در ترکیه به رهبری یکی از اعضاء سابق حزب اصلی محافظه‌کار، حمایت بخش بزرگی از سرمایه‌های متوسط را به دنبال خود دارد. در ایران در میان بازاریانی که علیه شاه از خمینی حمایت کردند سرمایه‌داران کلانی بودند که از سیاست‌های اقتصادی‌ای که به نفع نزدیکان تاج و تخت بود دل خوشی نداشتند.

سه. اسلامیزم فقر! گروه سوم فقرای روستایی‌اند که توسعه‌ی کاپیتالیستی کشاورزی آن‌ها را ناامیدانه برای یافتن کار راهی شهرها کرد. در الجزایر از جمعیت ۸،۲ میلیون روستایی فقط ۲ میلیون نفر از اصلاحات ارضی بهره‌مند شدند. آن ۶ میلیون دیگر با دو انتخاب مواجه بودند: یا در حومه‌های شهر در فقر فزاینده بمانند یا در جستجوی کار به شهرها بروند.^(۱۶) اما در شهرها: "پست‌ترین گروه همان هسته‌ی اصلی بیکاران‌اند که عمدتاً از دهقانان سابق تشکیل شده‌اند که به دنبال کار و موقعیت اجتماعی به شهرها سرازیر شده‌اند... از جامعه‌ی روستایی جدا شده بدون آن که به درستی در جامعه‌ی شهری ادغام شوند."^(۱۷)

این گروه بدون آن که هستی مادی مطمئن و زندگی باثباتی بیابند آن اطمینان و یقینی که در شیوه‌ی سابق زندگی خود احساس می‌کردند از دست دادند - آن اطمینانی که در فرهنگ اسلام سنتی می‌یافتنند: "برای میلیون‌ها الجزایری، میان سنتی که دیگر به آن وفاداری کاملی ندارند و مدرنیسمی که نمی‌تواند نیازهای معنوی و سنتی به خصوص جوانان را ارضاء کند گرفتار آمده‌اند، دیگر خطوط راهنمای روشنی وجود ندارد"^(۱۸)

در چنین وضعیتی، حتاً تحریکات اسلامی زمین‌داران نظام کهن^{*} علیه اصلاحات ارضی دهه‌ی ۱۹۷۰ توانست حمایت دهقانان و دهقانان سابقی که از روستاهای رانده شده بودند را به دست آورد. برای دهقانان، اصلاحات ارضی می‌توانست سمبول دگرگونی روستا و تخریب شیوه‌ی سابق زندگی‌شان باشد. اگرچه آن وقت هم در فقر زیسته بوده باشند. "اسلامیست‌ها چشم‌انداز واحدی برای زمین‌داران سابق و دهقانان بدون زمین ارائه می‌دادند: قرآن سلب مالکیت از دیگران را محکوم کرده؛ و به ثروتمندان و آنانی که بر اساس "سنت" حکمرانی می‌کنند توصیه نموده نسبت به دیگران بخشندۀ باشند."^(۱۹)

در دهه‌ی ۱۹۸۰ وقتی بحران اقتصادی تضاد بین توده‌های فقیر و یک درصد نخبه‌ای که بر دولت و اقتصاد حاکم بودند را افزایش داد، اسلامیزم هم محبوب‌تر شد. ثروت و شیوه‌ی زندگی غربی حاکمان با ادعاهایشان مبنی بر میراثداری از مبارزات آزادی‌بخش علیه فرانسه جود در نمی‌آمد. برای دهقانان سابق، ساده‌تر این بود که دلیل بدبختی‌هایشان را رفتار "غیراسلامی" این نخبگان بدانند.

به همین ترتیب در ایران، فقط اقلیتی از دهقانان از دگرگونی کاپیتالیستی کشاورزی در برنامه‌ی اصلاحات ارضی شاه در دهه‌ی ۱۹۶۰ منتفع شدند، در حالی که برای باقی دهقانان شرایط نسبت به قبل بهتر نشده و در مواردی بدتر هم شده بود. اصلاحات ارضی خصوصت جمعیت روستایی و فقرای تازه به شهر پیوسته را نسبت به دولت افزایش داد -واز آن جا که نیروهای اسلامی مخالف اصلاحات ارضی بودند این خصوصت متوجه آن‌ها نبود. این گونه بود که وقتی شاه به عنوان نمونه در سال ۱۹۶۲ علیه برشی چهره‌های مذهبی از نیروی قهر دولتی استفاده کرد در بین بخش بزرگی از مردم نارضایتی گستره شد.

"بازگشایی اقتصاد" مصر به روی بازارهای جهانی در توافقی که در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ با صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی صورت گرفت شرایط زندگی و کار توده‌های وسیعی از دهقانان و دهقانان سابق را بدتر کرد، و به این ترتیب موجی از نارضایتی در آنان ایجاد شد. و اصلاحات ارضی‌ای که پس از کودتای ۱۹۷۸ حزب دمکراتیک خلق افغانستان (حزب کمونیست) و به قدرت رسیدن آن انجام شد مجموعه‌ای از نارضایتی‌های خودانگیخته را در تمامی بخش‌های روستایی موجب شد:

"اصلاحات ارضی بی آن که جایگزینی معرفی کند به شیوه‌های سنتی کار که بر اساس منافع متقابل^۷ بود پایان داد. زمین‌دارانی که زمین‌های خود را از دست داده بودند مراقب بودند تا بذر را بین زارعان خود تقسیم

⁷ Mutual self interest

نکنند؛ آن‌هایی که سابق بر این مایل به قرض دادن بودند آنکنون از این کار امتناع می‌کردند. برنامه‌هایی برای تاسیس بانکی برای توسعه‌ی کشاورزی و سازمانی برای نظارت بر توزیع بذر و الوفه وجود داشت اما پس از اجرای اصلاحات هیچ کدام عملی نشدند... و به این ترتیب می‌شد این طور برداشت کرد که در نتیجه‌ی اصلاحات است که توزیع بذر به دهقانان متوقف شده است... اصلاحات نه تنها ساختار اقتصاد بلکه چارچوب اجتماعی تولید را هم نابود کرد... به این دلیل جای تعجب نیست اگر بجای اینکه ۹۸ درصد مردم علیه ۲ درصد طبقات استثمارگر قرار بگیرند، اصلاحات منجر به طغیان ۷۵ درصد مناطق روستایی شد. و وقتی دیگر به نظر می‌رسید که سیستم جدید کار نمی‌کند، دهقانانی هم که در ابتدا پذیرای اصلاحات بودند دیگر ترجیح می‌دادند به ساز و کار قبلی بازگردند." (۲۰)

اما فقط خصومت با دولت نبود که دهقانان سابق را برای پذیرش پیام اسلام می‌ست ها آماده کرد. برای مردمی که در شهرهای جدید و غریب دچار گمگشتگی شده بودند، مساجد با ارائه‌ی اشکال بدوي خدمات رفاهی (کلینیک، مدرسه و غیره) که دولت ارائه نمی‌داد، مرکز اجتماعی تجمع آن‌ها شده بود. این گونه بود که رشد و گسترش شهرها در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ همراه بود با افزایش قابل توجه تعداد مساجد: "همه چیز آن گونه پیش رفت که فلوج شدن نظام آموزشی، عربی‌سازی^۸، نبود ساختارهای فرهنگی و فراغت، نبود فضا برای آزادی‌های عمومی و کمبود مسکن، هزاران نفر بزرگسال و کودک و جوان را روانه‌ی مساجد کرد" (۲۱)

به این ترتیب، آن حمایت‌های مالی که از جانب آن‌هایی می‌آمد که منافعشان به شدت در برابر منافع توده‌ها بود -طبقه‌ی زمین‌داران سابق، ثروتمندان جدید و یا دولت سعودی -برای

فقر اپناهگاه مادی و فرهنگی فراهم کرد. "هر کسی در مسجد -از بورژوازی جدید یا قدیم تا بنیادگرا و کارگر یک شرکت- امکان تصور و یا تحقق طرح‌ها، آرزوها و امیدهای خود را می‌یافتد" (۲۲).

این مسئله اما تقسیمات درون مساجد را از بین نبرد. به عنوان نمونه در الجزایر، میان مردمی که از زمینه‌های متفاوت اجتماعی آمده بودند و همین مسئله باعث شده بود تا نگاهشان به مساجد با هم متفاوت باشد، صفت‌بندی‌های زیادی وجود داشت. به عنوان مثال بر سر این که آیا باید کمک‌هایی را که از منابع "حرام" آمده بپذیرند یا نه. "در واقع کم پیش می‌آید که کمیته‌ای مذهبی بتواند، با هم‌آوایی و توافق آیین وحدت الهی که "موذن"‌ها بی‌وقفه به آن سفارش می‌کنند، از عهده‌ی تهدات خود برآید. تعهداتی که عمدتاً دو ساله تعیین می‌شوند." (۲۳) اما این صفت‌بندی‌ها در پوشش‌های مذهبی مخفی مانند -و مانعی در برابر تکثیر و رشد مساجد و افزایش نفوذ اسلامیزم نبودند.

چهار. اسلامیزم طبقه‌ی متوسط جدید: نه طبقات استثمارگر "سنتری" و نه توده‌های در فقر افتاده هیچ کدام عامل اصلی حفظ اسلام سیاسی احیاگر نیستند -یعنی کادر فعالانی که دکترین آن را اشاعه می‌دهند و در مواجهه با دشمنانشان، خطر جراحت، زندان و مرگ را متحمل می‌شوند.

ماهیت طبقات استثمارگر سنتری محافظه‌کار است. آن‌ها حاضرند کمک مالی بکنند تا دیگران بجنگند -به خصوص وقتی که بحث بر سر دفاع از منافع مادی‌شان باشد. آن‌ها در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ در الجزایر در برابر اصلاحات ارضی این‌گونه عمل کردند؛ وقتی رژیم بعث سوریه در بهار ۱۹۸۰ به منافع تجار و بازرگانان شهر تعدی کرد. (۲۴) و در ایران وقتی بازاریان خرد و تجار با حمله‌ی شاه به منافعشان در ۱۹۷۶-۱۹۷۸ و تهدید از جانب چپ در سال‌های ۱۹۸۱-۱۹۷۹ مواجه شدند این‌گونه عمل کردند. اما حواسشان هست که با این کارها کسب و کار و جان خود را به خطر نیاندازند. به همین دلایل به سختی می‌توان تصور کرد که این‌ها همان نیروهایی بوده باشند که الجزایر و مصر را تکه‌تکه کردند، کل شهر حما در سوریه را

شوراندند و در لبنان علیه سربازان اسرائیلی و امریکایی حملات انتحاری صورت دادند، و همچنین باعث شدند تا انقلاب ایران خیلی رادیکال‌تر از آن چیزی شود که بورژوازی ایرانی خواهان آن بود.

در واقع چنین نیرویی از قشر چهارمی می‌آید؛ قشری به کلی متفاوت؛ بخشی از طبقه‌ی متوسط جدید که در نتیجه‌ی مدرنیزاسیون کاپیتالیستی جهان سوم پدیدار شد.

در ایران، اعضاء هر سه جنبش اسلامیستی که در سال‌های اولیه‌ی انقلاب بر سیاست‌های ایران سلطه داشتند، از این قشر بودند. گزارش زیر حمایت از اولین نخست‌وزیر ایران پس از انقلاب را نشان می‌دهد:

"با گسترش نظام آموزشی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ گروه‌های هرچه بیشتری از مردم طبقه‌ی متوسط سنتی امکان ورود به دانشگاه‌های کشور را یافتند. تازه واردان به آکادمی با نهادهایی مواجه شده بودند که تحت سلطه‌ی نخبگان غربی مسلک و وابسته به نظام کهنه بود. به این دلیل به شدت احساس کردند که باید این مسئله را برای خود توجیه کنند که چرا همچنان به اسلام اعتقاد دارند. این دانشجویان به [نجمن دانشجویان مسلمان] که اداره‌ی آن بر عهده‌ی بازرگان و دیگران بود] پیوستند... و این مهندسان جدید پس از ورود به زندگی حرفه‌ای، غالباً به [نجمن اسلامی مهندسان]، که موسس آن بازرگان بود، پیوستند. حمایت اجتماعی واقعی و نظاممند از بازرگان و مدرنیزم اسلامی از شبکه‌ای بود که این انجمن‌ها تشکیل داده بودند... جذابیت بازرگان و طلاقانی [به دلیل] شائی بود که این دو به آن‌هایی که از طبقات متوسط سنتی می‌آمدند، می‌دادند. و این به منزله‌ی تاییدی بود بر هویت آن اعضاء در جامعه‌ای که از نظر آن‌ها تحت سلطه‌ی نخبگان خدانشناس، غربزده و فاسد بود." (۲۵)

آبراهامیان در بحثی راجع به مجاهدین خلق ایران می‌نویسد: "بسیاری از بررسی‌های انجام شده در مورد نخستین سال‌های انقلاب ایران از گرایش "محروم‌مان" به اسلام رادیکال می‌گویند. اما باید گفت که به طور کلی این محروم‌مان نبودند که پایه‌های مجاهدین را شکل دادند؛ بلکه این بخش بسیار وسیعی از طبقه‌ی متوسط جدید بود، همان‌هایی که والدین شان بخشی از خردبوروژوازی سنتی بودند، که پایه‌های اجتماعی آن را شکل می‌دادند" سپس آبراهامیان برای اثبات ادعایش فعالیت‌های شغلی مجاهدینی که در دوره‌ی شاه بازداشت شده و در دوره‌ی خمینی مورد سرکوب بودند را بررسی می‌کند.^(۲۶)

معمولًا تصور می‌شود که نیروی سوم اسلامی، همان حزب پیروز جمهوری اسلامی خمینی، که نهایتاً رقبای خود را کنار زد، از روحانیانی تشکیل شده بود که به سرمایه‌داران سنتی "بازار" مرتبط بودند. منصور معلم نشان داده است که بیش از نیمی از نمایندگان حزب از مشاغل آزاد، معلمان، کارمندان دولت و یا دانشجویان بودند - ولو این که یک چهارم از خانواده‌های بازاریان بودند.^(۲۷) و بیات اشاره کرده است که رژیم برای شکست دادن تشكل‌های کارگری در کارخانه‌ها، می‌توانست از این مهندسان که در آن جاها کار می‌کردند استفاده کند.^(۲۸)

آذر طبری می‌نویسد که پس از سرنگونی شاه، زنان بسیار زیادی در شهرهای مختلف حجاب را ترجیح دادند و علیه چپ در صف هواداران خمینی ایستادند. طبری می‌گوید اینان از آن بخشی از طبقه‌ی متوسط می‌آمدند که نخستین نسلی بود که فرایند "ادغام در اجتماع" را تجربه می‌کرد. این زنان غالباً از خانواده‌های خردبوروژوازی سنتی می‌آمدند. پدرانشان تجار بازاری، کاسب و دکاندار و غیره بودند. خانواده‌هایشان پس از صنعتی‌سازی با کاهش فرصت‌های سنتی برای کسب درآمد مواجه شده و این‌ها ناگزیر وارد تحصیلات عالی شده بودند. برای آن‌ها در موقعیت‌هایی مانند پرستاری و معلمی موقعیت‌های شغلی‌ای وجود داشت. اما "این زنان مجبور بودند که تجربه‌ی غالباً دردآور و تروماتیک نحسین تطبیق نسل را از سر بگذرانند":

"وقتی زنان جوان از چنان خانواده‌هایی به دانشگاه‌ها وارد شدند یا در بیمارستان‌ها شروع به کار کردند، همه‌ی آن مفاهیم سنتی در معرض حمله‌ی هر روزه‌ی محیطی که با آن "بیگانه" بودند قرار گرفت. محیطی که زنان در کنار مردان یک‌جا در کنار هم بودند، حجابی نداشتند و در برخی موارد مطابق با آخرین مدهای اروپایی لباس می‌پوشیدند. این زنان غالباً میان هنجارهای پذیرفته شده‌ی خانواده و فشار محیط جدید چندپاره می‌شدند. نه می‌توانستند در محیط کار حجاب به تن کنند و نه در خانه می‌توانستند حجاب از سر بردارند."

یک پاسخ گسترده به چنین فشارهای متناقضی "بازگشتن به اسلام" بود "که در بسیج توده‌ای گسترده‌ی زنانی که عامدانه باحجاب در تظاهرات شرکت می‌کردند" نشان داده شد. طبیری معتقد است این پاسخ با پاسخ زنانی که از خانواده‌هایی می‌آمدند که برای دو یا سه نسل در طبقه‌ی متوسط جدید ادغام شده بودند، تضاد خیره کننده‌ای داشت. زنانی که به عنوان چپ و یا لیبرال شناخته می‌شدند و از پوشیدن حجاب امتناع می‌کردند. (۲۹) روی در مورد افغانستان می‌نویسد:

"جنبش اسلامیست در بخش‌های مدرن جامعه متولد شد و با انتقاداتی که به جنبش‌های مردمی پیش از خود داشت گسترش یافت... اسلامیست‌ها همان روشنگران‌اند. ماحصل حوزه‌ی مخصوص مردمی درون جامعه‌ی سنتی؛ ریشه‌ی اجتماعی آن‌ها به جایی بر می‌گردد که ما آن را بورژوازی دولتی نامیده‌ایم - محصول نظام آموزشی دولتی که تنها به استخدام در دستگاه دولتی ختم می‌شود... اسلامیست‌ها محصول نظام آموزشی دولتی‌اند. تعداد خیلی کمی از آن‌ها در رشته‌های هنری تحصیل کرده‌اند. آن‌ها در محوطه‌ی دانشگاه با "علماء" [دانشوران مذهبی] رابطه‌ای دمدمی دارند و به میان آن‌ها نمی‌روند، بلکه با این که به شدت با کمونیست‌ها مخالفند به میان آن‌ها می‌روند. اسلامیست‌ها عقاید

مشترک زیادی با علما دارند، اما تفکر اسلامیستی از برخورد با ایدئولوژی‌های بزرگ غربی توسعه یافته – آن‌ها این ایدئولوژی‌ها را حامل عوامل توسعه‌ی تکنیکی غرب می‌دانند. مسئله برای اسلامیست‌ها توسعه‌ی ایدئولوژی مدرنی بر اساس اسلام است و این ایدئولوژی برای آن‌ها تنها راه مواجه با دنیای مدرن و بهترین وسیله برای مقابله با امپریالیزم خارجی است" (۳۰)

در الجزایر، مهم‌ترین عرصه جذب اعضاء برای حزب نجات اسلامی در میان دانشآموزان و دانشجویان عرب‌زبان (در مقابل دانشجویان و دانشآموزان فرانسوی زبان) بوده است و آن بخش بزرگی از جوانان که می‌خواهند دانشجو باشند اما نمی‌توانند:

"حزب نجات اسلامی اعضاء خود را از سه بخش جذب می‌کند: طبقات متوسط بازارگان که برخی از آنان بسیار ثروتمندند، توده‌ی جوانانی که بیکارند و از ادامه‌ی تحصیل بازمانده‌اند (این‌ها لومپن پرولتاریای^۹ خیابانی) جدیدی را شکل داده‌اند) و گروه سوم که لایه‌ای از روشنفکران عرب زبان‌اند که در ساختار طبقاتی به سوی بالا گرایش دارند. دو گروه آخر مهم‌ترین و پرتعادترین و همین‌طور مصمم‌ترین‌اند. علی‌بلاحج و عباسی مدنی رهبران فکری‌شان‌اند" (۳۱)

روشنفکران اسلامی که بر دانشکده‌های الاهیات و زبان عربی دانشگاه‌ها سلطه دارند توانسته‌اند برای خود مشاغلی دست و پا کنند. و از این طریق بر خیلی از موقعیت‌های شغلی مانند امام در مساجد و یا معلم در دبیرستان‌ها کنترل داشته باشند. آن‌ها شبکه‌ای را تشکیل داده‌اند و از طریق آن اسلامیست‌های بیشتری را در این پست‌ها سرکار می‌فرستند و هم‌چنین عقاید

^۹ lumpenprolétariat

اسلامیستی را در نسل جدید دانشجویان رواج می‌دهند. و این‌ها به آنان امکان داده تا بر تعداد زیادی از جوانان نفوذ داشته باشند.

احمد روادیا^{۱۰} می‌نویسد گروه‌های اسلامیست از میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ به این طرف رشد کردند؛ با حمایت دانشجویان عرب زبان دانشگاه‌ها که ضعف‌شان در فرانسه حرف زدن روان از دستیابی به مشاغل اداری، حوزه‌های شغلی مربوط به تکنولوژی پیشرفته و مدیریت عالی رتبه بازشان داشته بود.^(۳۲) این‌چنین بود که در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ وقتی مدیر دانشگاه کنستانسین متهم شد که اجازه داده زبان فرانسه به عنوان زبان مسلط در دانشکده‌های تکنولوژی و علوم باقی بماند، به "شأن زبان عرب" توهین کرده و خود را به "استعمارگری فرانسه وفادار" نشان داده، منازعات تلخی به پا شد:^(۳۳)

"عرب‌زبانان دارای مهارت‌های کاری از استخدام در بخش‌های اصلی اقتصاد محروم‌اند. به خصوص در صنایعی که دانش فنی و دانستن زبان‌های خارجی نیاز است... عرب‌زبانان، حتا اگر دیپلم‌های لازم را هم داشته باشند نمی‌توانند جایی در صنعت مدرن برای کار بیابند. خیلی از آن‌ها نهایت به مساجد روی می‌آورند".^(۳۴)

دانشجویان، فارغ التحصیلان عرب‌زبان، و مهم‌تر از همه، دانشجویان سابقی که اکنون بیکارند، پلی هستند به تعداد بسیار زیاد جوانان ناراضی خارج از دانشگاه‌ها. دانشجویانی که می‌بینند علی‌رغم گذران سال‌ها در نظام آموزشی ناکارآمد و بی‌بول، اکنون جایی در دانشگاه‌ها ندارند. به این ترتیب علی‌رغم این که اکنون نزدیک یک میلیون دانش‌آموز در مقطع متوسطه مشغول تحصیل‌اند، چهار پنجم آن‌ها امیدی به دیپلم گرفتن ندارند - مدرک ضروری برای ورود به دانشگاه- و می‌دانند که در حاشیه‌ی بیکاری زندگی نالمنی در انتظارشان است"^(۳۵)

¹⁰ Ahmed Rouadja

"بنیادگرایی [اسلامیزم] قدرت خود را از ناکامی اجتماعی ای می‌گیرد که بخش بزرگی از جوانان با آن مواجه‌اند؛ آن‌ها بی که نظام اجتماعی و اقتصادی نادیده می‌گیردشان، پیام [اسلامیزم] ساده است: اگر فقر، مشقت و ناکامی وجود دارد، به این دلیل است که آن‌ها بی که بر سر قدرت‌اند، مشروعیت خود را از "شورا" [مشورت] نمی‌گیرند، بلکه با زور برای خود مشروعیت می‌آورند... با باسازی اسلام سال‌های نخستین، بی‌عدالتی‌ها ناپدید خواهند شد."(۳۶)

و اسلامیزم با نفوذ خود در لایه‌ی وسیعی از دانشجویان، فارغ التحصیلان و روشنفکران بیکار مانده، توانست در حاشیه‌ی شهر و حلبی‌آبادها و شهرستان‌های فقیر، جایی که دهقانان سابق در آن زندگی می‌کنند، عقاید خود را بگسترد. چنین جنبشی را نمی‌توان جنبشی "محافظه‌کار" نامید. جوانان تحصیل کرده‌ی عرب‌زبان به خاطر حفظ وضعیت موجود به اسلام روی نمی‌آورند، بلکه به این دلیل که اعتقاد دارند اسلام بشارت دهنده‌ی تغییرات اجتماعی عمدہ‌ای است.(۳۷)

جنبش اسلامیست در مصر ابتدا ۶۵ سال پیش وقتی حسن *البنا* اخوان المسلمين را تأسیس کرد شکل گرفت. با ناکامی حزب سکولار ملی‌گرای وفد در مواجه با سلطه‌ی انگلیس و نامیدی حاصل از آن در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۳۰، اخوان المسلمين رشد کرد. پایه‌های جنبش را کارمندان و دانشجویان تشکیل می‌دادند و در اعتراضات دانشجویی در اوخر دهه‌ی ۱۹۴۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ یکی از نیروهای اصلی بود.(۳۸) با گسترش جنبش بخشی از کارگران شهری و دهقانان هم عضو شدند. تعداد اعضاء اخوان المسلمين را در آن دوره نزدیک به نیم میلیون نفر تخمین زده‌اند. *البنا* با تأسیس اخوان المسلمين "کاملاً مایل بود با تعدادی از چهره‌های نزدیک به سلطنت همکاری کند. و جناح راست حزب وفد، وجود اخوان المسلمين را در ضدیت با نفوذ کمونیست‌ها در میان کارگران و دانش‌آموزان وزنه‌ی خنثی کننده‌ای می‌دانست.(۳۹)

اما اخوان المسلمين تنها به این دلیل توانست در به دست آوردن حمایت طبقات متوسط فقیر- و به واسطه‌ی آن‌ها بخش‌هایی از فقرای شهری- با کمونیست‌ها رقابت کند که زبان مذهبی، جهت‌گیری‌های رفرمیستی اش را -که خیلی جلوتر از آن جایی رفت که حتا جناح راست آن مایل بود- پنهان کند. اهداف اخوان المسلمين "در نهایت با تداوم وضعیت سیاسی، اقتصادی و سیاسی موجود -که گروه‌های حاکم با هر وسیله‌ای دنبال آن بودند- ناسازگار بود." و این مسئله "پیوند میان اخوان المسلمين و حکام محافظه‌کار را نایاب‌دار و سست می‌ساخت" (۴۰)

در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ وقته‌ی رژیم نظامی جدید حول عبدالناصر قدرت مطلق را به دست گرفت، اخوان المسلمين تقریباً نابود شد. در دسامبر ۱۹۵۴ شش نفر از رهبران آن اعدام شده و هزاران نفر از اعضایش روانه‌ی زندان شدند. کوششی برای احیاء جنبش در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰ منجر به اعدام تعداد باز هم بیشتری شد. اما مدتی بعد پس از آن که ناصر مُرد، سادات و مبارک به آن‌ها اجازه‌ی حضوری نیمه قانونی دادند -با این کار می‌خواستند از مواجهه مستقیم آن‌ها با رژیم جلوگیری کنند. رهبری آن چه که بعضی وقت‌ها "اخوان نتواسلامی" نامیده می‌شد با رویکردی نسبتاً "ملایم" و از "در آشتی" مایل به پذیرش محدودیت‌ها بود. و از جانب اعضاًی که در دهه‌ی ۱۹۵۰ به عربستان سعودی تبعید شده بودند و اکنون در آن جا از رونق نفتی بهره می‌بردند، مبالغ هنگفتی دریافت کرد. (۴۱) این امکانات برای اخوان المسلمين شرایطی را فراهم کرد تا "مدل آلتراستیوی از یک دولت اسلامی" ارائه دهند. دولتی "با بانک‌ها، خدمات اجتماعی، خدمات آموزشی و .. و مساجدش" (۴۲)

اما با این کار نفوذشان را بر نسل جدید اسلامیست‌های رادیکال را از دست دادند. نسل جدیدی که سادات را در سال ۱۹۸۱ ترور کردند و علیه دولت و دانشواران سکولار مبارزه‌ی مسلحه را به پیش برده‌اند:

"وقته‌ی ما از بنیادگرهاهی مصر صحبت می‌کنیم منظورمان گروه‌های در اقلیتی است که حتا با اخوان المسلمين هم مخالفند... این گروه‌ها غالباً از جوانان تشکیل شده... این‌ها مردم خیلی خالصی‌اند، برای هر کاری

آمده‌اند و حاضرند جان خود را هم در این مسیر بدهند... و از آنجایی که در عملیات ترویستی وارداند از آن‌ها به عنوان سرنیزه‌ی گروه‌های مختلف استفاده می‌شوند" (۴۳)

انجمن‌های دانشجویی اسلامیست که در دوران ریاست جمهوری سادات، بر دانشگاه‌های مصر نیرویی مسلط شد "سازمان توده‌ای اصلی جنبش اسلامیست بود" (۴۴) آن‌ها در واکنش به وضعیت دانشگاه‌ها و آینده‌ی ملالت‌آور دانشجویان فارغ التحصیل رشد کردند:

"تعداد دانشجویان از حدود ۲۰۰ هزارنفر در سال ۱۹۷۰ به نیم میلیون در سال ۱۹۷۷ افزایش یافت... و در نبود منابع لازم، در نتیجه‌ی فراهم کردن تحصیلات عالی رایگان برای بیشترین تعداد ممکن جوانان، نظام آموزشی ناکارآمدی ایجاد شد" (۴۵)

از حام زیاد یکی از مشکلات دانشجویان دختر بود که در سالن‌های درس و اتوبوس‌های شلوغ خود را مورد همه گونه تعرض می‌دیدند. در پاسخ به این وضعیت:

"توجه جماعت‌الاسلامیه [انجمن‌های اسلامی] به تشخیص [این مشکلات] و ارائه‌ی راه حل فوری جلب شد به عنوان مثال، استفاده از صندوق‌های دانشجویی برای به خدمت گرفتن مینی‌بوس‌هایی برای دانشجویان زن [او اولویت دادن به آن‌هایی که حجاب دارند]، در نظر گرفتن ردیف‌های جداگانه در سالن‌های آمفی تئاتر دانشگاه برای مردان و زنان، تشکیل گروه‌های مرور در مساجد، فراهم کردن چاپ‌های ارزان قیمت از کتاب‌های اصلی دانشگاهی" (۴۶)

فارغ التحصیلان از فقر همه‌گیری که گریبان بیشتر جامعه‌ی مصر را گرفته گریزی ندارند:

"حق هر فارغ التحصیلی است که در بخش عمومی استخدام شود. این حرف در واقع بیکاری وسیع ادارات بیشماری که در آن به کارکنان حقوق ناکافی پرداخت می‌شود را می‌پوشاند... او هنوز می‌تواند دستمزدش را طوری تنظیم کند که بتواند محصولات سوبسیدی دولتی را بخرد و غذا بخورد، اما به سختی می‌تواند چیزی بیشتر از حداقل معیشت خود پس انداز کند... تقریباً همهٔ کارکنان دولت شغل دوم و یا سوم دارند... کارکنان بیشماری که هر روز در بیشمار دفاتر دولتی پشت میز می‌نشینند، بعد از ظهر به عنوان آتش‌نشان و یا رانندهٔ تاکسی کار می‌کنند. و این کارها را آن قدر نامناسب انجام می‌دهند که از یک نفر بی‌سواد هم چنین انتظاری می‌توان داشت... زن روستایی بی‌سوادی که به شهر می‌آید تا به عنوان خدمتکار یک توربیست کار کند کم و بیش دو برابر یک مدرس دانشگاه دریافت می‌کند"^(۴۷)

برای فارغ التحصیلان تنها راه خروج از این آشفتگی کار پیدا کردن در خارج از کشور است. به خصوص در عربستان سعودی و کشورهای حاشیهٔ خلیج و این فقط راهی برای خروج از فقر نیست بلکه در جامعه‌ای که روابط جنسی پیش از ازدواج نادر است، برای اکثر مردم شرط مهمی برای ازدواج است.

اسلامیست‌ها این توانایی را داشتنند که این مشکلات را در عبارات مذهبی بیان کنند. کیل^{۱۱} در مورد یکی از رهبران یکی از فرقه‌های اولیهٔ اسلامیست می‌نویسد که موضع‌گیری او "به مثابهٔ شخصی متعصب از قرون گذشته نیست... بلکه - به شیوهٔ خودش - انگشت روی یکی از مهم‌ترین مشکلات جامعهٔ معاصر مصر می‌گذارد."^(۴۸)

^{۱۱} Kepel

در الجزایر، اسلامیست‌ها با ایجاد پایگاه توده‌ای در دانشگاه‌ها، در موقعیتی قرار گرفتند که در محدوده‌ی بزرگ‌تری خود را گسترش دهنند – محدوده‌ی خیابان‌های مردم فقیر شهرها، جایی که دانشجویان سابق و دانشجویان جدید در کنار توده‌ی مردمی بودند که برای معیشت خود دست و پا می‌زد. گسترش پایگاه توده‌ای در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ اتفاق افتاد؛ پس از مذاکرات صلح رژیم با اسرائیل و به دنبال آن ممنوعیت فعالیت اسلامیت‌ها در دانشگاه‌ها.^{۴۹} این فشارها به جای آن که فعالیت‌های جماعت را متوقف کند، به آنان نیرویی دوباره بخشید... اکنون دیگر پیام جماعت در بیرون از دنیای دانشجویان هم خود را می‌گسترد. کادرها و مبلغان اسلامیست برای موعظه به محله‌های فقیر راهی شدند.^(۴۹)

اسلام رادیکال به مثابه جنبش اجتماعی

پایه‌ی طبقاتی اسلامیزم مشابه است با فاشیسم کلاسیک، بنیادگرایی هندی Shi v. BJP^{۱۲} و RSS^{۱۳} و Sena^{۱۴} هند. همه‌ی این جنبش‌ها اعضاء خود را از "یقه‌سفیدان" طبقه‌ی متوسط، دانشجویان، متخصصان خردبورژوا و تجار سنتی گرفته‌اند. این مسئله، علاوه بر خصوصیت غالب جنبش‌های اسلامیست نسبت به چپ، حقوق زنان و اندیشه‌های لایک موجب شده تا خیلی از سوسیالیست‌ها و لیبرال‌ها این جنبش‌ها را جنبش‌هایی فاشیستی بنامند. اما این یک اشتباه است.

داشتن پایه‌ی طبقاتی خردبورژوا فقط خصلت فاشیسم نیست. بلکه خصلت ژاکوبینیزم، ناسیونالیزم جهان سوم، استالینیزم مائویست و پرونیزم هم بوده است. جنبش‌های

^{۱۲} Bharatiya Janata Party حزب مردم هند

^{۱۳} سازمانی راست گرا در هند. معنای لغوی آن ارتش شیواج است -م

^{۱۴} سازمان راست گرا در هند. معنای لغوی آن سازمان ملی میهنی است -م

خردهبورژوازی فقط وقتی که در نقطه‌ی مشخصی در مبارزه‌ی طبقاتی ظاهر شده و در آن موقعیت نقش ویژه‌ای ایفا می‌کنند است که خصلت فاشیستی می‌باشد. این نقش فقط به جنبش درآوردن خردہبورژوازی نیست بلکه استفاده از حس اعتراضی است که خردہبورژوازی در مواجه با بحران تند و تیز نظام احساس می‌کند و تغییر شکل این تلحی به دسته‌های بزن بهادری است که در خدمت منافع سرمایه در جهت تخریب تشکیلات کارگری به کار می‌رود.

به این دلیل است که جنبش‌های موسولینی و هیتلر فاشیست بودند در حالی که جنبش پرونیست در آرژانتین فاشیست نبود. حتا با وجود آن که پرون برخی از مفاهیم فاشیستی را به عاریه گرفت، با این حال در موقعیت ویژه‌ای قدرت را به دست گرفت که توanst از طرفی با تضعیف سازمان‌های کارگری با استفاده از مداخله دولت منافع زمینداران سرمایه‌دار بزرگ را به سوی گسترش بخش صنعتی هدایت کند. شرایط ویژه در شش سال ابتدای حاکمیت او این امکان را به وجود آورد که دستمزدهای واقعی در حدود ۶۰ درصد افزایش یابد. و این کاملاً خلاف آن چیزی است که تحت حاکمیت یک رژیم فاشیست واقعی ممکن بود به وجود آید. روشنگران لیبرال و حزب کمونیست آرژانتین هم‌چنان از رژیم "پرونیزم نازی" صحبت می‌کردند، همان رویکردی که بخش بزرگی از چپ امروز نسبت به اسلامیزم دارد. (۵۰)

جنبش‌های توده‌ای اسلامیستی در الجزایر و مصر نقشی به کلی متفاوت از فاشیزم دارند. آن‌ها به طور مستقیم در برابر سازمان‌های کارگری قرار ندارند و در خدمت بخش‌های اصلی سرمایه نیستند تا مشکلات آن را به هزینه‌ی کارگران حل کنند. آن‌ها معمولاً در رودررویی نظامی با نیروهای دولتی قرار دارند. احزاب فاشیستی به ندرت این‌گونه عمل کرده‌اند. آن‌ها از ایفای نقش عوامل مستقیم امپریالیزم خیلی فاصله دارند و شعارهای ضدامپریالیستی می‌دهند و کنش‌های ضدامپریالیستی صورت می‌دهند. اعمالی که منافع خیلی مهم ملی و بین‌المللی سرمایه‌داری را می‌آزاد. (به عنوان نمونه در الجزایر در جنگ دوم جهانی، در مصر علیه "صلح" با اسرائیل، در ایران علیه حضور امریکایی‌ها پس از سقوط شاه)

سازمان سیا از همکاری پلیس مخفی پاکستان و دولتهای هودار غرب خاورمیانه استفاده کرد تا هزاران داوطلب خاورمیانه‌ای را مسلح کند و برای جنگ با شوروی به افغانستان بفرستد. امروز آن داوطلبان به کشور خود بازمی‌گردند و متوجه می‌شوند که برای ایالات متحده جنگیده‌اند در حالی که خیال می‌کردند "برای اسلام" می‌جنگند. و همین‌ها مرکز اصلی مخالفت با دولتهایی می‌شوند که آن‌ها را تشویق به رفتن کرده بودند. حتا در عربستان سعودی، که دولت با تمام توان سعی در تحمیل تفسیر پاکدینی افراطی^{۱۵} و هایبستی از شریعت اسلام دارد، اکنون اپوزیسیون خود را حامی "هزاران مبارز افغان" می‌داند که با ریاکاری خانواده‌ی سلطنتی که هر چه بیشتر در طبقه‌ی حاکم سرمایه‌دار جهانی ادغام می‌شود، فریب خورده‌اند. و خانواده‌ی سلطنتی با تلافی‌جویی، حمایت‌های مالی از حزب نجات /اسلامی الجزایر را به این دلیل که در جنگ دوم خلیج از عراق حمایت کرده قطع کرده و یک میلیونر سعودی را که به اسلامیست‌های مصر حمایت مالی می‌رساند دیپورت می‌کند. و به این ترتیب خشم همان‌هایی را که در گذشته برای رفتن به افغانستان تشویق می‌کرده بیشتر برمی‌انگیزد.

آن عده از چپ‌ها که اسلامیست‌ها را به سادگی "فاشیست" می‌بینند، متوجه اشر بی‌ثبات کننده‌ی این جنبش‌ها بر منافع سرمایه در کل خاورمیانه نیستند و در آخر در طرف همان دولتهایی قرار می‌گیرند که پشتیبانان قدرتمند امپریالیزم و سرمایه‌داری محلی‌اند. به عنوان نمونه این اتفاقی بود که برای باقیمانده‌ی چپ استالینیست در مصر افتاد. هم‌چنین چپ‌های ایران در مراحل نهایی نخستین جنگ خلیج، وقتی که امپریالیزم امریکا نواهای خود را برای حمایت از عراق در برابر ایران فرستاد این‌گونه موضع گرفتند. و خطر آن است که این اتفاق برای چپ سکولار الجزایر که در آستانه‌ی جنگ داخلی میان نیروهای اسلامیست و دولت است بیافتد.

¹⁵ Ultra-puritan

اما اگر خصلت "فاشیست" برای جنبش‌های اسلامیست مناسب نیست نباید فوراً این طور نتیجه گرفت که آن‌ها "ضد امپریالیست" و یا "ضددولت"‌اند. آن‌ها فقط علیه آن طبقات و دولت‌ها که بر توده‌ی مردم مسلط‌اند و آن‌ها را استثمار می‌کنند نمی‌جنگند. بلکه هم‌چنین علیه سکولاریسم، علیه زنانی که نمی‌پذیرند به "عصمت" اسلامی تن دهند، علیه چپ و در موارد مهمی علیه اقلیت‌های قومی و مذهبی می‌جنگند. اسلامیست‌های الجزایر با "حملات تنبیه‌ی"^{۱۶} علیه چپ و با همکاری پلیس، در سال‌های پایانی ۱۹۷۰ و اوایل ۱۹۸۰ سلطه‌ی خود را در دانشگاه‌ها تحکیم کردند؛ اولین شخصی که در این حملات کشته شد یک عضو از سازمانی تروتسکیستی بود نه یک مامور دولتی؛ یکی دیگر از اقدامات آن‌ها مربوط بود به حمله به مجله هارد راک، هم‌جنس‌گرایی، مواد مخدر و پانک در نمایشگاه کتاب‌های اسلامی در سال ۱۹۸۵؛ و در شهرستان‌های الجزایر، جایی که اسلامیست‌ها در آن قدر تمدن‌ترند حملاتی را علیه زنانی سازماندهی می‌کنند که جرات می‌کنند قسمت کوچکی از پوست خود را نپوشانند؛ نخستین تجمع عمومی حزب نجات اسلامی در سال ۱۹۸۹ در پاسخ به تظاهرات "فمینیست‌ها" و "سکولارها" علیه خشونت اسلامی بود. خشونتی که زنان قربانیان اصلی آن هستند.^(۵۱) خصومت آن‌ها فقط متوجه دولت و سرمایه‌های خارجی نیست بلکه بیش از یک میلیون شهروند الجزایری که بی آن که خود تقصیری داشته باشند زبان اصلی‌شان فرانسوی است و هم‌چنین ۱۰ درصد جمعیت که به جای آن که عرب‌زبان باشند "بربر"‌اند، نیز مورد خشم اسلامیست‌ها قرار دارند.

به همین صورت در مصر هم گروه‌های مسلح اسلامیست سکولارها و دیگر اسلامیست‌ها که به شدت با آن‌ها مخالفت می‌کنند را به قتل می‌رسانند. علیه قبطی‌ها که ۱۰ درصد جمعیت مصراند نفرت عمومی را در میان مسلمانان ترویج، و به این منظور از کشتار مذهبی هم استفاده می‌کنند. در ایران بین سال‌های ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۱ جریان اسلامیست هوادار خمینی ۱۰۰ نفر را تحت عنوان "جرائم جنسی" از قبیل همجنس‌گرایی و "زن" اعدام کرد. زنان را از

^{۱۶} Punitive raids

سیستم حقوقی حذف کردند و دسته‌های اوباش حزب‌الله را برای حمله به زنان بی‌حجاب و چپ‌ها سازمان دادند. در سرکوب اسلامیست‌های چپ (مجاهدین خلق) هزاران نفر به قتل رسیدند. در افغانستان، سازمان‌های اسلامیستی که جنگی طولانی و خونین را علیه اشغالگری شوروی به پیش‌برده بودند، پس از خروج روس‌ها سلاح‌ها را به سوی یکدیگر گرفته و شهر کابل را به مخربه‌ای مبدل ساختند.

در واقع، حتا وقتی اسلامیست‌ها بر "ضدامپریالیزم" تاکید می‌کنند چندان هم به آن نمی‌پردازند. در واقع، به طور کلی امیرپریالیزم امروز دیگر سلطه‌ی مستقیم جهان سوم توسط قدرت‌های غربی نیست. بلکه سیستم جهانی طبقات سرمایه‌دار مستقلی است (سرمایه‌داران خصوصی و یا دولتی) که در بازار جهانی واحدی ادغام شده‌اند. بخشی از طبقات حاکم از دیگر طبقات حاکم قدرتمندترند و کنترل بر تجارت، بر سیستم بانکی و در مواردی زور مستقیم به آن‌ها امکان می‌دهد تا شرایط خود را تحمیل کنند. این طبقات حاکم در رأس نظام استثمار قرار دارند. زیردستان آن‌ها طبقات حاکم کشورهای فقیرتراند که ریشه در اقتصاد ملی خود دارند. آن‌ها هم با ادغام هرچه بیشتر در شبکه‌های چندملیتی اصلی و سرمایه‌گذاری در اقتصاد کشورهای پیشرفته (حتا اگر در شرایطی باعث شود از بالاسری‌های خود روی برگردانند) از سیستم جهانی نفع می‌برند.

برای درد و رنجی که بر اکثریت توده‌های مردم می‌رود نباید به سادگی فقط قدرت‌های بزرگ امپریالیستی و عوامل آن‌ها مانند صندوق بین‌الملی پول و بانک جهانی را سرزنش کرد. سرمایه‌داران کوچک‌تر و دولت‌های آن‌ها هم در این درد مشتاقانه همدست‌اند. در واقع این‌ها هستند که سیاست‌هایی را اجرا می‌کنند که منجر به فقر توده‌های مردم می‌شود و زندگی‌شان را نابود می‌کنند. همین‌ها هستند که از پلیس و زندان برای درهم‌شکستن مقاومت‌کنندگان استفاده می‌کنند.

وضعیت امروز تفاوت مهمی دارد با امپریالیزم کلاسیک امپراتوری‌های استعماری که در آن استعمارگران غربی مسئول کنترل دولت و سرکوب مستقیم بودند. آن وقت، طبقات استثمارگر

بومی بین دو مسیر در نوسان بودند: یا مقاوت در برابر دولت (زمانی که پا بر منافع آنها می‌گذاشت) و یا همکاری با آن (به مثابه‌ی سنگری در برابر همانها که این طبقات استثمارشان می‌کردند). طبقات استثمارگر بومی ضرورتا در خط مقدم دفاع سیستم استثمار در برابر شورش جای نداشتند. اما امروز در خط مقدم‌اند. آن‌ها بخشی از سیستم‌اند اگرچه گاهای با آن درگیر می‌شوند. آن‌ها دیگر نقش مخالفان متناقض را ندارند. (۵۲)

در این شرایط هر ایدئولوژی‌ای که فقط امپریالیزم خارجی را به عنوان دشمن مبارزه در نظر گیرد، از هرگونه مواجهه‌ی جدی با سیستم پاپس کشیده است. ممکن است به محرومیت و رنج مردم اشاره کند، اما از مواجهه با دشمنان واقعی طفره می‌رود. این مسئله در مورد غالب جنبش‌های اسلامیست و همین‌طور ناسیونالیزم امروز جهان‌سومی صادق است. آن‌ها به دشمن واقعی، سیستم جهانی، اشاره می‌کنند و در مواقعي به سختی با دولت درگیر می‌شوند، اما مسئولیت بخش اصلی بورژوازی بومی – مهم‌ترین همکار بلندمدت امپریالیزم – را می‌پوشانند.

اخیراً ابراهامیان، خمینیزم در ایران را با پرونیزم و دیگر اشکال مشابه "پوپولیزم" مقایسه کرده است:

"خمینی به موضوعات خیلی رادیکالی پرداخت(...). در مواقعي حتا رادیکال‌تر از مارکسیست‌ها به نظر می‌رسید. اما هم‌چنان سفت و سخت از حقوق مالکیت خرد بورژوازی دفاع می‌کرد. این نوع رادیکالیزم خرد بورژوازی او را به پوپولیست‌های امریکای لاتین و به خصوص به پرونیست‌ها نزدیک می‌کرد." (۵۳)

و ادامه می‌دهد:

"منظور من از "پوپولیزم" جنبش طبقات متوسط صاحب دارایی است که طبقات پایین‌تر از خود به ویژه فقرای شهری را با سخن‌وری رادیکال علیه امپریالیزم، سرمایه‌داری خارجی و دستگاه سیاسی بسیج می‌کند..."

جنبشهای پوپولیست و عده‌ی افزایش قابل توجه در سطح زندگی و استقلال کشور را از قدرت‌های بیگانه می‌دهند. مهم‌تر از این، آن‌ها با حمله به وضعیت موجود با سخن‌وری رادیکال عامدانه هرگونه تهدید علیه خردبوزروازی و اصل مالکیت خصوصی را متوقف می‌کنند. به این ترتیب ناگزیر نه بر اهمیت یک انقلاب اجتماعی- اقتصادی بلکه بر یک بازسازی فرهنگی، سیاسی و ملی تاکید می‌کنند."(۵۴)

چنین جنبشهایی با تغییرجهت از هرگونه مبارزه‌ی واقعی با امپریالیزم، به سوی مبارزه‌ی ایدئولوژیکِ صرف‌علیه آن چه اثرات فرهنگی امپریالیزم می‌دانند مسائل را مبهم می‌کنند. برای آن‌ها "امپریالیزم فرهنگی" منشاء هر مشکلی است نه استثمار مادی. به این ترتیب است که مبارزه‌ای علیه نیروهایی که مسئول فقر مردم‌اند صورت نمی‌گیرد، بلکه علیه آن‌هایی اعلام جنگ می‌شود که به زبان "خارجی" صحبت می‌کنند، مذاهبانه‌ای پذیرفته‌اند و شیوه‌های زندگی‌ای که آن‌ها "ستی" می‌دانند را نمی‌پذیرند. و این رویکرد برای بخش‌هایی از سرمایه‌داری بومی بسیار مقبول است. چرا که آن‌ها عمل به "فرهنگ بومی" را، حداقل در انتظار عموم، ساده‌تر می‌بینند. هم‌چنین این رویکرد منافعی برای بخش‌هایی از طبقات متوسط دارد چرا که می‌توانند با خارج افتادنِ دیگران از مشاغل خود، برای خود موقعیت بهتری دست و پا کنند. اما این مسئله خطراتی که چنین جنبشهایی قادراند برای امپریالیزم به مثابه‌ی یک سیستم داشته باشند را محدود می‌کند.

اسلامیزم هم به بسیج خشم عمومی می‌پردازد و هم آن را خفه می‌کند؛ هیجاناتی را برای عمل به وجود می‌آورد ولی آن را به بن‌بست می‌برد. در همان حال که جلوی مبارزه‌ی واقعی با دولت را می‌گیرد دستگاه دولت را بی‌ثبات می‌کند.

خصلت متناقض اسلامیزم ناشی از پایگاه طبقاتی کادرهای اصلی‌اش است. خردبوزروازی به مثابه‌ی یک طبقه نمی‌تواند سیاست پیوسته و مستقلی داشته باشد. این مسئله همیشه در مورد خردبوزروازی سنت -دکانداران و تجار کوچک و صاحبان مشاغل آزاد- درست بوده

است. این‌ها همیشه میان خواست امنیت که آن‌ها به محافظه‌کاری می‌کشاند و امید به این که با تغییرات رادیکال که شخصاً از آن نفعی ببرند در نوسان‌اند. این مسئله امروز در مورد طبقه‌ی متوسط جدید فقیر و طبقه‌ی متوسط فقیر بالقوه که از دانشجویان بی‌کار و فقیر در جوامعی که از نظر اقتصادی عقب مانده‌اند، هم صدق می‌کند. این‌ها روایی گذشته‌ی طلایی را می‌بینند. و آینده‌ی خود را در گرو پیشرفت کلی اجتماع می‌بینند. پیشرفتی که با تغییرات انقلابی به وجود خواهد آمد. یا این که می‌توانند نابودی رویاهایشان را تقصیر بخش‌های دیگر اجتماع بپندازند که "نامنصفانه" به مشاغل طبقه‌ی متوسط چنگ زده‌اند؛ این بخش‌ها به خصوص شامل اقلیت‌های مذهبی و قومی، آن‌هایی که به زبانی دیگر حرف می‌زنند و زنان که با شاغل شدن "مطابق سنت" عمل نمی‌کنند.

موضوعی که این طبقات متوسط اتخاذ می‌کنند فقط به عوامل مادی آنی وابسته نیست. بلکه هم‌چنین به مبارزات در سطح ملی و بین‌المللی وابسته است. مبارزات علیه استعمار و امپریالیزم در سال‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ بخش‌های بزرگی از طبقات متوسط جهان سوم را بسیج کرد. و احساس عمومی این بود که مسیر توسعه‌ی اقتصادی‌ای که دولت در پیش گرفته همان راهی است که باید ادامه داد. چپ سکولار و یا دست‌کم گرایشات استالینیست و ناسیونالیست آن‌چنین رویکردی اتخاذ کرده و در دانشگاه هژمونی داشتند. در این مرحله‌ای، حتاً آنانی که در ابتدا گرایشات مذهبی داشتند گرایشات چپی پیدا کردند – به عنوان مثال، نبرد ویتنام علیه ایالات متحده و یا انقلاب فرهنگی در چین – و شروع کردند به کنار گذاشتن شیوه‌ی تفکر مذهبی، به خصوص در مورد مسئله‌ی زنان. این‌چنین بود موضع نظریه‌پردازان مذهبی کاتولیک در جنبش آزادی‌بخش ملی امریکای لاتین و مجاهدین خلق ایران. و حتاً در افغانستان، دانشجویان مسلمان علیه صیهونیزم در جنگ شش روزه، علیه سیاست امریکا در ویتنام و علیه امتیازات دستگاه دولتی تظاهرات کردند. آن‌ها به شدت با نخبگان سنت‌گرا، با شاه و به ویژه پسرعمویش داد مخالفت کردند... آن‌ها علیه نفوذ خارجی‌ها در افغانستان، چه شوروی‌ها و چه غربی‌ها، و هم‌چنین علیه محکران در جریان قحطی ۱۹۷۲، با خواست محدود کردن ثروت‌های شخصی، تظاهرات کردند.(۵۵)

پایان سال‌های ۱۹۷۰ و اوایل ۱۹۸۰ شرایط تغییر کرد. از طرفی قتل عام در کامبوج، جنگ کوتاه میان ویتنام و چین و چرخش چین به سوی اردوگاه امریکا، موحی از توهمندی را نسبت به آن چه کشورهای اروپای غربی مدل "سوسیالیستی" معرفی می‌کردند باعث شد. و رویدادهای اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ در کشورهای شرق اروپا و در اتحاد جماهیر شوروی به آن سرعت و شدت بیشتری بخشدید.

این موج در کشورهای خاورمیانه شدت بیشتری داشت. رژیم‌های محلی ادعای کرده بودند که نمونه‌ی "سوسیالیسمی" ملی‌گرا، کم و بیش شبیه آن چیزی که در کشورهای شرق اروپا وجود داشت، را بنا می‌کنند. حتا آن عده از چپ‌ها که منتقد دولت بودند این طرح را می‌پذیرفتند و نظر مشابهی داشتند. به این ترتیب بود که در سال‌های ابتدایی ۱۹۷۰ نیروهای چپ دانشگاه‌های الجزایر داوطلبانه برای کمک به اجرای اصلاحات ارضی به روستاها رفتند. و این عمل در شرایطی بود که پیش از آن رژیم یک سازمان دانشجویی چپ را سرکوب کرده و بر دانشگاه‌ها کنترل پلیسی برقرار کرده بود. در مصر، کمونیست‌ها همچنان ناصر را یک سوسیالیست می‌دانستند. حتا پس از آن که آن‌ها را به زندان انداده‌اند. برای خیلی‌ها توهمندی از رژیم تبدیل شد به توهمندی از چپ.

از طرف دیگر دولت‌های اسلامی به عنوان نیروهای سیاسی ظاهر شدند: قدرت‌گیری قذافی در لیبی، تحریم نفتی غرب توسط عربستان سعودی در جریان جنگ اسرائیل با اعراب در سال ۱۹۷۳ و سپس مهم‌تر از همه به قدرت رسیدن انقلابی جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹.

اسلامیزم در میان همان لایه‌هایی از دانشجویان و جوانان که زمانی به چپ گرایش داشتند رشد کرد: به عنوان نمونه در الجزایر "ناگهان در ذهن جوانان مسلمان خمینی جای لین، مائو و چه‌گوارا را گرفت" (۵۶) جنبش‌های اسلامیستی با وعده‌ی تغییرات رادیکال بالاصله حمایت و محبوبیت خود را افزایش دادند. رهبران جنبش‌های اسلامیست پیروز می‌شدند.

اما هنوز تضادهای اسلامیزم ناپدید نشده بود و در دهه‌های پس از آن ناگزیر خود را نشان داد. اسلامیزم توقف ناپذیر نبود بلکه مورد فشارهای درونی خود قرار گرفته؛ فشارهایی که بارها

منجر شده اعضايش به دفعات در برابر هم قرار گيرند. تاريخ اسلاميزم در سال هاي ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ درست به مانند استالينيزم در خاورميانه‌ي ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ تاريخ شکستها، خيانتها و انشعابات و سركوب است.

تضادهای اسلامیزم: مصر

خصلت متناقض اسلامیزم در شیوه‌ی "بازگشت به قرآن" آن نمایان می‌شود. حال يا از طریق اصلاح "ارزش‌های" جامعه‌ی موجود یعنی بازگشت به اجرای آداب مذهبی در حالی که ساختارهای اصلی جامعه دست نخورده باقی بمانند و يا با براندازی انقلابی جامعه‌ی موجود. این تناقضات هم در تاريخ/اخوان‌ال المسلمين مصر در سال‌های ۱۹۳۰، ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ و هم در جنبش اسلامیست رادیکال سال‌های ۱۹۷۰، ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ دیده می‌شود.

با سازش حزب ناسیونالیست بورژواي وفد با انگلیسي‌ها اعضاء آن که ناميد شده بودند از اخوان المسلمين حمایت کردند و به اين ترتیب اين جنبش در سال‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ به سرعت گسترش یافت. گرددش به راست حزب کمونیست که تحت نفوذ استالینیسم قرار داشت و تا جايی پيش رفت که از استقرار اسرائیل پشتيبانی کرد- به نفع اخوان المسلمين تمام شد. اخوان المسلمين با جذب نیروهای داوطلبی که می‌خواستند در فلسطین و در کانال سوئز عليه انگلیسي‌ها بجنگند به خود وجهه‌ی حمایت از مبارزه‌ی ضدامپرياليستی داد. اما مشکلات اخوان المسلمين با به اوچ رسیدن حمایت شروع شدند. رهبری آن با نیروهای ناهمگونی متعدد- جذب نیرو از توده‌ی جوانان خرد بورژوا، برقراری ارتباط با دستگاه سلطنت و همکاری با جبهه‌ی راست وفد و توطئه‌هایی با هم‌دستی افسران جوان ارتش- افسرانی که خود به جهات گوناگونی گرايش داشتند.

با گسترش اعتصابات، تظاهرات و ترورها و شکست نظامی در فلسطین و شکست جنبش چريکی در کانال سوئز که جامعه‌ی مصر چندپاره کرده بود، اخوان المسلمين هم با خطر

انحلال مواجه شد. بسیاری از اعضاء از رفتارهای برادر خواندهی حسن البنا، عابدین عصبانی بودند. خود حسن البنا آن عده از اخوان المسلمين که نخست وزیر نعرشی را ترور کردند محکوم کرد. پس از مرگ بنا در سال ۱۹۴۹ جانشین او در مقام "رهبری" با ناراحتی متوجه شد که شاخه‌ی تروریستی مخفی‌ای در سازمان وجود دارد. قدرت‌گیری نظامیان به رهبری ناصر بین سال‌های ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۶ موجب تفرقه‌ی اساسی در اخوان المسلمين شد: میان آن‌ها که از کودتا حمایت می‌کردند و آنانی که با آن مخالف بودند. و این تفرقه در نهایت منجر شد به درگیری فیزیکی میان گروه‌های رقیب برای تصاحب مقام‌های اصلی در سازمان.^(۵۷) "از دست رفتن یکباره‌ی اطمینان به رهبری" در نهایت به ناصر این فرصت را داد تا آن چه زمانی سازمانی خیلی قدرتمند بود را در هم شکند.^(۵۸)

اما این از دست رفتن اعتماد اتفاقی نبود. هرچه که جامعه عمیق‌تر در بحران فرو می‌رفت، این تقسیمات ناسازگار در جنبش خردبوزاری ناگزیر بود. در یک طرف کسانی بودند که به این نتیجه رسیده بودند که باید از بحران در جهت فشار به طبقات حاکم برای همکاری با خود استفاده کرد. همکاری برای اعمال "ارزش‌های اسلامی". بنا آرزو داشت تا بتواند در کنار سلطنت حکومت "خلیفه‌ی جدید" تأسیس کند و حتا در موقعیتی به حکومت قول داد تا اگر جلوی مصرف الكل و روسپی‌گری را بگیرد آن را مورد حمایت خود قرار دهد.^(۵۹) در طرف دیگر اعضاء رادیکال خردبوزاری بودند که تغییرات واقعی می‌خواستند اما راه آن را فقط مبارزه‌ی مسلحانه‌ی فوری می‌دانستند.

در مصر امروز هم همین گونه تضادها را می‌یابیم. در پایان دهه‌ی ۱۹۶۰ اخوان المسلمين بازسازی شده فعالیت نیمه‌قانونی خود را حول نشریه‌ی *الدعوه* آغاز کرد. در این نشریه دیگر بحث بر سر سرنگونی رژیم مصر نبود بلکه به جای آن هدف سازمان اصلاحات درونی جامعه‌ی مصر با استفاده از اصول اسلامی اعلام شد. وظیفه‌ی اخوان المسلمين همان گونه که رهبر آن‌ها در زندان آن را فرموله کرد "عظ کردن و نه قضاوت کردن" عنوان شد.^(۶۰) در عمل، اسلامیزم جهت‌گیری "رفمیستی اسلامیستی" اتخاذ کرد تا رژیم سادات با آن کنار بیاید.^(۶۱) رژیم از جانب خود از اسلامیست‌ها در برابر آن چه دشمن اصلی خود می‌دانست

استفاده کرد: جنبش چپ، "رژیم با جناح "رفمیست" جنبش اسلامیست که حول نشریه‌ی الدعوا جمع شده بودند و در جماعت‌الاسلامیه دانشگاه‌ها حضور داشتند، با خوشروی بخورد کرد ولی از آن‌ها خواست تا به ازاء آن فضای دانشگاه‌ها را از هر آن چه بوى کمونیزم یا ناصریزم می‌دهد "پاک کنند".(۶۲)

موجی از اعتصاب‌ها، تظاهرات و شورش‌ها در ژانویه ۱۹۷۷ هر ۱۳ شهر اصلی مصر را به لزره درآورد. این اعتراضات در پاسخ به افزایش قیمت نان و دیگر کالاهای اساسی مصرفی توسط دولت بود. از شورش ناسیونالیستی ۱۹۱۹ علیه انگلیس به این طرف این گسترده‌ترین اعتراضات بود. هم اخوان‌المسلمین و هم انجمان‌های اسلامی خیزش‌ها را محکوم کرده و در حمایت از دولت علیه آن چه "نوطئه‌ی کمونیستی" نامیدند پیغام‌هایی فرستادند.

این نوع اسلامیزم "رفمیست" می‌خواهد ارزش‌های جامعه را تغییر دهد نه خود جامعه را. این نوع اسلامیزم اصراری ندارد بر دگرگونی و بازسازی جامعه‌ی اسلامی (امت)، بلکه تاکیداش بر اشاعه‌ی رفتارهایی است در جامعه‌ی فعلی. هم‌چنین از دولت و "سرکوبگران" محلی به عنوان دشمن یاد نمی‌شود بلکه این نیروهای خارجی هستند که آداب و رسوم مذهبی را نادیده می‌گیرند. //الدعو// در این مورد از "جامعه یهود"، "کروسادها" (مسیحیان که شامل قبطی‌ها هم می‌شود)، "کمونیست‌ها" و "سکولارها" نام می‌برد. با مبارزه برای اعمال شریعت (نظام حقوقی) که فقهای اسلامی بر اساس قرآن تدوین می‌کنند) است که این نیروها را می‌توان شکست داد. به این ترتیب این مبارزه‌ای است در جهت این که دولت نوعی فرهنگ را در جامعه اعمال کند نه آن که مبارزه‌ای باشد برای واژگون کردن دستگاه دولت.

این دورنمای خوبی با ذائقه‌ی گروه‌های اجتماعی سنتی که از نوعی اسلامیزم پشتیبانی می‌کنند خوش می‌آید (باقیمانده‌ی طبقه‌ی زمینداران سابق، تجار) آن‌هایی که زمانی جوانان اسلامیست رادیکالی بودند اما بعدها به شکلی دیگر موفق شدند (ثروت‌های قابل توجهی در عربستان سعودی به چنگ آورده‌اند و یا در پست‌های خوب طبقه‌ی متوسط قرار گرفته‌اند) و آن

دسته از اسلامیست‌های رادیکالی که پس از سرکوب دولتی گرایش خود را به تغییرات اجتماعی رادیکال از دست دادند.

اما این دورنما به هیچ وجه با آرمان‌های نامید دانشجویان و فقیران سابقاً دانشجو و اکثریت دهقانان سابقی که در گوش و کنار فقیرترین جاهای شهر در کنار دانشجویان قرار دارند، جور در نمی‌آید. این‌ها جذب برداشت‌های خیلی رادیکال‌تری از "بازگشت به قرآن" می‌شوند – برداشت‌هایی که نه فقط به نفوذ خارجی‌ها در دولت اسلامی حمله می‌کند بلکه خود دولت را هم به مبارزه می‌طلبد.

کتاب مرجع اسلامیست‌های مصر "راهنمای راه اسلام" است. این کتاب را یکی از اخوان المسلمینی نوشته که در سال ۱۹۶۶ به دست رژیم ناصر اعدام شد: سید قطب. او در این کتاب فقط به ورشکستگی ایدئولوژی‌های غربی و استالینی اشاره نمی‌کند بلکه بر این نکته پای می‌فشارد که دولت نمی‌تواند خود را اسلامی بداند اما بر بربریت ضداسلامی بنا شده باشد. (جهلیت، اسمی است که مسلمانان به جامعه عربستان پیش از اسلام داده‌اند).^(۶۳)

تنها گروهی از "پیشاهمگان امت" با انقلابی که با الهام از نمونه‌ی "نحس‌تین نسل قرآنی" صورت می‌دهد می‌تواند چاره‌ای برای چنین وضعیتی باشد.^(۶۴) نیرویی که خود را از جامعه جدا کند. مانند محمد که مکه را ترک کرد تا بتواند نیرویی آماده کند تا در بازگشت حاکمیت را سرنگون کند.

این استدلال‌ها از حمله به امپریالیزم به عنوان تنها دشمن فراتر رفتند و برای نحس‌تین بار مستقیماً به دولت محلی حمله کردند. چنین رویکردی برای اخوان المسلمين جدید که رویکرد معتدلی داشتند آزاردهنده بود. اخوان المسلمینی که تا پیش از آن نویسنده‌ی این کتاب را شهید می‌دانستند. اما این کتاب منبع الهام هزاران جوان رادیکال بود. بر این زمینه بود که در میانه‌ی سال‌های ۱۹۷۰ گروه التکفیر الْهَجْرَة، که رهبرش مصطفی شکری در سال ۱۹۷۷ به جرم ربودن یک مقام بلندپایه مذهبی اعدام شده بود، جامعه‌ی موجود را "غیراسلامی" می‌دانست و مساجد، رهبران مذهبی و حتا اخوان مسلمین نو که حول نشریه

الدعا جمع بودند را متهم می‌کرد.(۶۵) این گروه فقط اعضاء خود را مسلمانان واقعی می‌دانست و اعتقاد داشت که: باید از جامعه‌ی موجود جدا شد و در اجتماعات جدا زندگی کرد و با هر کسی خارج از این اجتماعات به متابه‌ی کافر برخورد کرد.

در ابتدا انجمن‌های اسلامی در دانشگاه‌ها به شدت زیر نفوذ اعدال‌گرایی/اخوان‌المسلمین بود. آن‌ها نه تنها شورش‌های افزایش قیمت‌ها را محاکوم کردند بلکه حتا تا آن‌جا پیش رفتند که چند ماه بعد که شکری اعدام شد از وی اعلام برائت کردند. اما رفتارشان به تدریج تغییر کرد. به خصوص وقتی که سادات در سال ۱۹۷۷ "فرایند صلح" با اسرائیل را آغاز کرد. به سرعت بسیاری از فعالان دانشگاهی رویکردی اتخاذ کردند که از جهاتی خیلی رادیکال‌تر از شکری بود: نه تنها از جامعه جدا شدند بلکه برای سرتگونی رژیم شروع به سازماندهی کردند. نتیجه‌ی آن، ترور انور سادات در اکتبر ۱۹۸۱ به دست گروه جهادی عبدالسلام فرج.

فرج استراتژی گرایشات مختلف جنبش‌های اسلامیستی را به شدت نقد می‌کرد – آن بخش‌هایی که خود را به فعالیت برای انجمن‌های خیریه محدود می‌کردند، آن‌هایی (اخوان‌المسلمین نو) که تلاش می‌کردند حزب اسلامی‌ای ایجاد کنند که در بهترین حالت فقط به دولت وقت مشروعیت می‌داد، آن‌هایی که فقط "موقعه" می‌کردند و از جهاد پرهیز می‌کردند، آن‌هایی که بر اساس اصول شکری توصیه می‌کردند که باید از جامعه دوری گزید و آن‌هایی که اولویت را نبرد با دشمنان خارجی اسلام می‌دانستند (در فلسطین یا در افغانستان). فرج خلاف جهت همه‌ی این گرایشات اعلام نبرد مسلحانه‌ی فوری کرد؛ "جهاد علیه ولیعهد فاسد" وظیفه‌ی همه‌ی مسلمانان است:

"نبرد علیه دشمن در خانه بر نبرد علیه دشمن خارجی اولویت دارد..."
مسئولیت وجود استعمار و امپریالیزم در کشورهای مسلمان ما با حکومت‌های کافر است. به این دلیل نبرد علیه امپریالیزم کاری بیهوده و بی شکوه و وقت تلف کردن است."(۶۶)

در تئوری فرج دورنمای شورش علیه دولت وجود داشت. اما این مسئله جلوی تفاوت‌های قابل توجه در بخش‌های مختلف گروه را نمی‌گرفت. بخش قاهره، هدف اصلی اش تخریب دولت کافر بود و بخش اسیوط در مصر علیا که "نودینی مسیحی را مانع اصلی گسترش اسلام" می‌دانست.^(۶۷)

گروه اسیوط در عمل حملات اصلی اش علیه اقلیت قبطی بود (که بیشتر آنان دهقانانی فقیر بودند) - این سیاست چند ماه پیش‌تر با موفقیت هراس‌آوری به دست دانشجویان جماعت منجر به نبردهای خونین بین فرقه‌ای شده بود. نخست در شهر مینیا در مصر علیا و سپس در محله‌ی *الزعیما /الحمراء* قاهره: "یک بار دیگر در بهار ۱۹۸۰ جماعت آتش درگیری‌های فرقه‌ای را گسترش داد تا به این وسیله دولت را به عقب براند و نشان دهد که می‌تواند به تدریج جای آن را بگیرد"^(۶۸)

بخش اسیوط جهاد از روشی استفاده می‌کرد که با موفقیت آزموده شده بود و با استراتژی دامن زدن به نفرت قومی حمایت مردمی به دست آورده بود. آن‌ها توانستند در مقطع کوتاهی پس از ترور انور سادات کنترل اسیوط را به دست گیرد. در آن طرف، جهادگران قاهره بودند که دشمن اصلی شان دولت بود "از شبکه‌ی حمایتی کمی برخوردار بودند و عمل انفرادی آن‌ها - ترور انور سادات - با شورش مردم مسلمان مصر همراه نشد. آن چه که فرج و دوستانش بی‌صبرانه خواهان آن بودند بی‌نتیجه ماند."^(۶۹)

به جای آن که ترور سادات اسلامیست‌ها را به گرفتن قدرت نزدیک کند برای دولت فرصتی فراهم کرد تا با استفاده از آشتفتگی‌های پس از ترور، اسلامیست‌ها را زیر ضرب بگیرد. هزاران نفر بازداشت و بسیاری از رهبران اعدام شدند. سرکوبی‌ها جنبش را بسیار ضعیف کرد. با این وجود، عواملی که خیلی از جوانان را به سوی اسلامیست‌ها می‌کشانید ناپدید نشده بود. در سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۹۸۰ جنبش دوباره نیروی خود را بازیافت و به سرعت در محلات قاهره و اسکندریه رشد کرد. و این هم‌زمان بود با عملیات ترور علیه نیروهای امنیتی و پلیس.

سپس در دسامبر ۱۹۹۲ دولت عملیات سرکوب بیسابقه‌ای را آغاز کرد. تانک‌ها و اتومبیل‌های ضد شورش همراه با ۲۰ هزار نیرو محلات فقیرنشین قاهره مانند/یمبابا را اشغال کردند. ده‌ها هزار نفر بازداشت شده و برای آنانی که فرار کرده بودند جوخه‌های مرگ آماده شد. مساجد اصلی محل تجمع اسلامیست‌ها را با بتن پلمب کردند. والدین، فرزندان و همسران آن‌ها بازداشت و شکنجه شدند.

دولت در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ عملیات ترور و سرکوب دیگری را با موفقیت به پیش برد. جنبش اسلامیست حتا دیگر نمی‌توانست تظاهراتی را سازمان‌دهی کند. به جای آن فقط استراتژی ترور را انتخاب کرد. استراتژی‌ای که برای رژیم مبارک تهدیدی جدی نبود. اگرچه تقریباً به طور کامل صنعت نوریسم را نابود کرد.

در همین حال اخوان‌الملیمین به نقش اپوزیسیون وفادار هم‌چنان ادامه داد. و بر سر وارد کردن تدریجی اصول شریعت در قانون‌گذاری با دولت مذاکره و از هرگونه تظاهراتی علیه دولت اجتناب می‌کرد.

تضادهای اسلامیزم: الجزایر

تاریخچه‌ی برآمدن و رادیکالیزه شدن اسلامیزم در الجزایر از بسیاری جهات شبیه مصر است. دیکتاتور الجزایر، هواری بومدین، که از اواخر سال‌های ۱۹۶۰ تا سال‌های پایانی ۱۹۷۰ حکومت کرد، در برابر جریان‌های چپ و رقبای تاریخی خود در جنبش آزادی‌بخش ملی، از اسلامیزم معتدل حمایت می‌کرد.

در سال ۱۹۷۰ دولت با دستان وزیر آموزش و امور مذهبی، مولود قاسم، در مبارزه با آن چه "فساد اخلاقیات"، و "تأثیرات غربی" که در نتیجه‌ی "جهان‌میهن‌گرایی و الکلیزم، و یکی از عوامل اصلی طلاق، اسنوبیزم که یعنی دنبال غرب رفتن و پوشش نیمه عربان" پدیدار

می‌شود، برنامه‌ی اسلامی‌کردن به راه انداخت.^(۷۰) اسلامیست‌ها از این موقعیت استفاده کردند تا نفوذ خود را افزایش دهند. از ملاکینی که از اصلاحات ارضی آشفته و نگران بودند کمک‌های مالی دریافت کردند تا در ازاء آن در فقیرترین اقشار جامعه تبلیغ کنند:

"موضوع تبلیغ بنیادگراها این بود که نفوذ کمونیست‌ها و بی‌خدایان به وسیله‌ی انقلاب ارضی تهدیدی است برای اسلام... عرب‌های بنیادگرا پس از آن که مساجد موقتی خود را در فقیرترین مناطق شهر بنا کردند - مساجدی که بعدها بناهای مستحکمی شدند- به گستردن عقاید خود در این مناطق پرداختند. اشراف^۱ بی‌نصیب از انقلاب ارضی، کاگران و بیکاران ناراضی از شرایط خود، گوش به بنیادگراها دادند."^(۷۱)

سپس در میانه‌ی سال‌های ۱۹۷۰ بخش‌هایی از رژیم برای تضعیف چپ در دانشگاه‌ها از آن‌ها حمایت کرد: "بین سال‌های ۱۹۷۶ تا ۱۹۸۰ بنیادگراها با همکاری رژیم موفق شدند نفوذ مارکسیست‌ها را به صفر برسانند."^(۷۲)

در سال‌های ابتدایی ۱۹۸۰ بخشی از رژیم برای تقویت خود به حمایت از "معتدل‌ترین" نوع اسلامیزم ادامه داد. شیخان وزیر امور مذهبی تا سال ۱۹۸۶ امید داشت تا در جهت اهداف خود این گرایش را تقویت کند. به همین دلیل به اسلامیست‌ها کمک کرد تا از صنعت‌گرایان و تجار، برای ساخت مساجد حمایت‌های مالی دریافت کنند.^(۷۳) اما این کارها نتوانست جلوی برداشت‌های رادیکال از اسلام که رژیم را نفی می‌کردند، جلوگیری کند. بررسی‌ای در مورد شهر کنستانتین می‌گوید:

"بنیادگرایی محبوبیت بینش اسلامی جدیدی را که به دنبال تجدیدحیات جامعه‌ی زمان پیامبر است، در میان بخش‌های بزرگی از افکار عمومی کنستانتین جایگزین مقاهمی سنتی کرده است. این بنیادگرایی قدرت خود را از محرومیت‌های اجتماعی‌ای می‌گیرد که

گریبان بخش بزرگی از جوانان را گرفته، هم‌آن‌هایی که از نظام سیاسی و اجتماعی بیرون رانده شده‌اند." (۷۴)

قدرت چنین تفسیری از اسلام چنان بود که وزیر امور مذهبی را مجبور کرد که در مساجد به جای آن‌هایی که افکار "معتدل‌تری" دارند بنیادگرها را به عنوان "امام" استخدام کند.

رژیم دیگر داشت کنترل خود را بر ماشینی که برای سرکوب چپ به راه انداخته بود، از دست می‌داد. اسلامیزم به جای آن که توده‌های مردم را برای خاطر رژیم کنترل کند، رنج و نفرت توده‌ها را متوجه آن رهبرانی می‌کرد که سابقه‌ای در نبرد آزادی بخش سال‌های ۱۹۶۰ داشتند اما پس از آن به طبقات حاکم صاحب‌امتیاز تبدیل شده بودند. بحران اقتصادی سال‌های میانی ۱۹۸۰ الجزایر خشم توده‌ها را عمیق‌تر کرد و این در حالی بود که طبقه‌ی حاکم که زمانی پیش از آن به سرمایه‌داران غرب می‌تاختند دوباره برای حل بحران به آن‌ها روی آوردند. و تحرکات اسلامیست‌ها علیه فرانسه‌زبانان الجزایر که "ارزش‌های غربی فاسدشان کرده بود" معمولاً تبدیل می‌شد به حمله به "منافع لایه‌ی باریک اما باانفوذ تکنوقرات‌های دارای سطوح آموزشی بالا که هسته‌ی طبقه‌ی جدید مزدبگیران و بروکرات‌ها را تشکیل می‌دادند". (۷۵)

در سال‌های میانی دهه‌ی ۱۹۸۰ بود که رژیم به اسلامیست‌ها پشت کرد و تعدادی از رهبران آن‌ها را زندانی کرد. رئیس جمهور شادلی بنجید امام‌ها را به "سیاست عوام‌فریبانه" متهم کرد. (۷۶) این سیاست نه تنها منجر به تخریب اسلامیست‌ها نشد بلکه موقعیت آن‌ها را به عنوان اپوزیسیون رژیم مستحکم‌تر کرد.

این واقعیت خود را در اکتبر ۱۹۸۸ نشان داد. در جریان خیزشی که شباهت زیادی به آن چه سال بعد در کشورهای اروپای شرقی اتفاق افتاد، خشم و نفرت توده‌ها نسبت به طبقه‌ی حاکم و رژیم خود را نشان داد. جنبش با اعتصاب‌های خودانگیخته‌ای در منطقه‌ی ال‌جر آغاز شد و به سرعت به درگیری‌های خیابانی میان جوانان و نیروهای پلیس تبدیل شد: "مردم، به مانند زندانی آزادشده‌ای صدا و حس آزادی خود را بازیافتند. حتاً دیگر نیروی پلیس هم آن‌ها را

نمی‌ترساند."(۷۷) شورش اکتبر ۱۹۸۸ بیش از هر چیز طغیان جوانان الجزایری بود علیه وضعیت زندگی‌شان پس از یک ربع قرن دیکتاتوری نظامی."(۷۸)

این شورش پایه‌های رژیم را لرزاند. به مانند اروپای شرقی، آن نیروهای سیاسی‌ای که تا به آن روز سرکوب شده بودند دیگر می‌توانستند آزادانه خود را بیان کنند. برای نخستین‌بار روزنامه‌نگاران آزادانه می‌نوشتند. روشنفکران آزادانه راجع به شرایط واقعی الجزایر صحبت می‌کردند. تبعیدی‌های گرایشات چپ و راست به خانه‌ی خود بازمی‌گشتند. جنبشی از زنان علیه قانون اسلامی خانواده که رژیم تصویب کرده بود پدیدار شد؛ قانونی که برای مردان حقوق بیشتری نسبت به زنان قائل بود. اما به زودی مشخص شد که خارج از مناطق بربرنشین اسلامیست‌ها هستند در اپوزیسیون هژمونی دارند. دامنه‌ی نفوذ آن‌ها از بسیاری جهات شبیه "دموکرات‌های اروپای شرقی و اتحاد جماهیرشوری در سال بعد از آن بود. رواداری بخش‌هایی از رژیم نسبت به اسلامیست‌ها در گذشته، و حمایت‌هایی که هم‌چنان از جانب برخی دولت‌های خارجی می‌شدند (به عنوان نمونه کمک‌های مالی از عربستان سعودی) همراه شد با توانایی آنان در سرهمندی پیامی که خشم توده‌ی مردم را برمی‌افروخت:

"اسلامیست‌ها با تعدادشان، شبکه‌ی مساجد و گرایش آن‌ها به عمل انفرادی خودبه‌خودی درست مثل این که از جایی مانند کمیته‌ی مخفی مرکزی‌ای فرمان می‌برند توانستند تنها جنبشی باشند که توده‌های مردم را به حرکت وادارند و بر سیر وقایع اثر بگذارند. بدون این که کسی معتبر شود به عنوان سخنگوی شورشیان درآمدند و توانستند خود را به عنوان رهبران آینده‌ی جنبش به آن تحمیل کنند... رژیم که دیگر سلاح‌های اتوماتیک خود را خاموش کرده بود نمی‌دانست با چه کسی باید صحبت کند و دنبال "رهبران" می‌گشت. نمایندگانی که بتوانند خواسته‌های جمعیت را جمع‌بندی و آن‌ها را کنترل کند؛ جمعیتی که غیرقابل کنترل به نظر می‌رسید. این‌گونه بود که شادلی با مدنی، بلحاج و نحن (چهره‌های شناخته شده اسلامیست) دیدار کرد."(۷۹)

در ماههای بعد، جنبش اسلامیست که دیگر خود را در قالب جبهه‌ی نجات اسلامی سازماندهی کرده بود آنچنان متنفذ شد که در جریان انتخابات محلی در ماه ژوئن ۱۹۹۰ کنترل مهم‌ترین مناطق کشور را به دست گرفت. و سپس در انتخابات سراسری دسامبر ۱۹۹۱ علی‌رغم سرکوبی که علیه این جبهه وجود داشت توانست بیشترین سهم را از آراء به دست آورد. ارتش الجزایر برای آن که اجازه ندهد اسلامیست‌ها دولت تشکیل دهنده انتخابات را باطل اعلام کرد. اما پشتیبانی از آن‌ها به قدری گسترشده بود که در کشور حالت نیمه‌جنگی به وجود آمده بود و پس از آن کنترل تمامی مناطق به دست گروه‌های مسلح اسلامیست افتاد.

هرچه قدرت اسلامیست‌ها بیشتر می‌شد آشفتگی سیاست واقعی حزب نجات اسلامی بیشتر خود را نمایان می‌کرد. و این در دوره‌ای بود که حزب نجات اسلامی بین ژوئن ۱۹۹۰ تا مه ۱۹۹۱ کنترل مناطق اصلی کشور را در دست داشت.

تغییراتی که صورت گرفت ناچیز بود: بستن میکده‌ها، لغو تئاترهای موزیکال، عملیات گاها خشن برای برقراری "عفاف زنانه" و علیه دیش‌های پرشمار ماهواره که "باعث دریافت پورنوگرافی غرب" بود... نه مدنی (شناخته‌شده‌ترین رهبر حزب نجات اسلامی) و نه مجلس شورای وی برنامه‌ی سیاسی-اجتماعی واقعی‌ای تدوین نکرده و کنگره را به بحث در آن مورد مامور نکردند. مدنی در مصاحبه‌ای با یک نشریه در پاسخ به سوالی در همین مورد فقط می‌گوید پس از آن که دولتش را تشکیل دهد به این مسئله خواهد پرداخت." (۸۰)

تنها موردی که حزب به طور واضح موضع‌گیری خود را نسبت به آن نشان داد، مخالفت با خواست افزایش حقوق کارگران بود. در آن ماه‌ها دولت با اعتصاب کارگران رفتگر الجزایری، اعتصاب کارمندان دولت و همچنین اعتصاب سراسری یک روزه به دعوت فدراسیون سندیکای سابق "قانون" مخالفت کرد. مدنی در مصاحبه‌ای با یک روزنامه علت مخالفت با اعتصاب کارگران رفتگر را این دانست که با این کار مردم با شخصیت مانند دکترها و مهندسان متخصص وادار می‌شوند خود جارو به دست بگیرند:

"رفتگران حق دارند اعتصاب کنند اما این حق را ندارند که کشور ما را به آشغال‌دانی تبدیل کنند... اعتصاب‌های اتحادیه‌های کارگری فرصتی شده‌اند برای خرابکاران، دشمنان الله و میهنهن، کمونیستها و دیگران که از عقب‌نشینی نیروهای جبهه‌ی آزادی‌بخش ملی استفاده کرده و خود را همه‌جا می‌گسترنند... ما دوباره داریم روزهای سازمان ارتش مخفی را تجربه می‌کنیم." (۸۱)

چنین موضعی کاملاً با منافع آن طبقاتی که پس از اصلاحات ارضی اسلامیست‌ها را تامین مالی می‌کردند جور در می‌آمد. هم‌چنین آن اعضاً جبهه‌ی آزادی‌بخش ملی که برای خود خردبُورژواهایی شده بودند هم از این موضع گیری راضی بودند: استادان دانشگاه، امام‌های جاگیرشده در مساجد، معلمان دبیرستان و هم‌چنین در روستا آن‌هایی که به واسطه‌ی حمایتشان از حزب حاکم سابق (جهه‌ی آزادی‌بخش ملی) وضعشان بهتر شده بود و برای خود کشاورزان سرمایه‌دار و یا خرد بیزنسمن شده بودند. اما این موضع به تنها بی‌نهایی نه برای توده‌ی فقیر مردم که چشم به جبهه‌ی نجات اسلامی داشتند و نه برای اجبار طبقه‌ی حاکم و ارتش برای عقب نشستن و پذیرفتن دولت جبهه نجات، کافی نبود.

در پایان ماه مه ۱۹۹۱ جبهه‌ی نجات که با تهدیدهای ارتش برای خرابکاری در انتخابات مواجه شده بود (چرا که ارتش از پیروزی جبهه‌ی نجات می‌ترسید) تاکتیک خود را عوض کرد: "مخالفت جبهه با انتخابات "متقلبانه". این مخالفت منجر به شورشی واقعی شد و یادآور اکتبر ۱۹۸۸: کوکتل مولوتوف، گازهای اشک‌آور و باریکادها. علی‌بلحاج امام کاریزماتیک مسجد باب‌العود، دهها هزار نفر را به خیابان‌ها فرستاد" (۸۲) جبهه‌ی نجات با حمایت جوانان بیشماری که در برابر فقری که نظام مورد حمایت ارتش به جامعه تحمیل کرده بود اسلام و جهاد برایشان تنها آلتراستیو ممکن به نظر می‌رسید، برای مدت زمانی کنترل مرکز‌الجر را به دست گرفت.

در واقع، هرچه جبهه نجات قادرمندتر می‌شد هر چه بیشتر بین مسئولیت‌پذیری و شورش‌گری در نوسان بود: در ماه مارس ۱۹۹۱ اعتصاب توده‌ها را منع اعلام کرد و دو ماه بعد از آن در ماه مه ۱۹۹۱ از آن‌ها خواست تا دولت را سرنگون کنند.

در طول سه سال بعد که جنبش چریکی در شهرها و روستاهای گسترش یافت هم همین تضادها در جنبش اسلامیست‌ها خود را نمایان می‌کرد. "محکومیت عباسی مدنی و علی بلحاج به ۱۲ سال زندان... جبهه را بسیار بیش از پیش رادیکالیزه کرد و منجر به پراکنده‌گی نگران کننده‌ای در پایه‌های جنبش شد. دستگیری گسترده‌ی هزاران نفر از اعضاء و هواداران نگهداری آنان در کمپ صحراء تروریزم شهری و درگیری‌های چریکی را در روستاهای افزایش داد."^(۸۳) دو تشكل نظامی پدیدار شدند: جنبش مسلح اسلامی (MA) که اخیراً به تغییر نام داده و گروه‌های مسلح اسلامی (GA) که به سرعت توانستند از گروه‌های مسلح سراسر کشور نیرو جذب کنند. اما جنبش‌های مخفی هم دارای "جدال‌های درونی" بودند:^(۸۴)

"برخلاف "اعتدال" جنبش مسلح اسلامی که "فقط" نمایندگان "رژیم خدانشناس" را اعدام می‌کند، قربانیان گروه‌های مسلح اسلامی (GA) که جهاد نهایی اعلام کرده از میان روزنامه‌نگاران، نویسنده‌گان، شاعران، فمینیست‌ها و روشنفکران است... از نوامبر ۱۹۹۳ این سازمان ۳۲ امام اعتدال‌گرا و زنان بی حجاب را اعدام کرده... در جنگ‌های برادرکشانه بین MA و GA ده‌ها نفر قربانی شده اند... عده‌ای از مردم کشته شدن ۷ تروریست که در مدت اقامت من در الجرجسد آنها یافت شد را کار این گروه‌ها می‌دانند و بقیه هم آن را کار نیروهای پلیس مخفی می‌دانند.^(۸۵) رهبران گذشته‌ی جبهه نجات را به اپورتونیزم، خیانت و دنبال نکردن برنامه جبهه که اجرای کامل شریعت باشد، متهم می‌کنند."^(۸۶)

جنبشهی دوشقه شده

تجربه‌ی اسلامیزم در مصر و الجزایر نشان می‌دهد که چگونه ممکن است در جنبش حول دو پرسش جدایی افتاد: نخست این که آیا باید به دنبال اصلاح کم‌وبیش صلح‌آمیز جامعه‌ی موجود باشند یا این که سلاح بردارند؛ دوم این که آیا باید برای سرنگونی و تغییر دولت مبارزه کنند و یا برای پالودن جامعه از "بی‌ایمانی".

اخوان‌المسلمین امروزی در مصر سیاست اصلاحات در دولت را در پیش گرفته است. آن‌ها می‌خواهند با به دست آوردن قدرت لازم برای تشکیل اپوزیسیون قانونی جامعه موجود را از درون تغییر دهند. اپوزیسیونی که با نمایندگان و نشریه‌های خود و تلاش برای کنترل بر سازمان‌های مشاغل طبقه‌ی متوسط و نفوذی که از طریق مساجد و انجمن‌های خیریه‌ی اسلامی بر توده‌ی مردم دارد هدفهای خود را در نمایندگان و نشریه‌های خود خود را از طریق مساجد و انجمن‌های خیریه‌ی اسلامی از تاکتیکی استفاده می‌کنند تا رژیم را مجب‌کنند شریعت را در قوانین حقوقی کشور جای دهد.

این تاکتیکی است که به نظر می‌رسد برای رهبران زندانی و یا تبعیدی جبهه‌ی نجات اسلامی الجزایر هم خوش‌آیند است. در ماههای اول ۱۹۹۴ گزارش‌هایی بود مبنی بر مذاکرات میان آن‌ها و بخشی از رژیم حول موضوع تقسیم قدرت و اعمال بخش‌هایی از شریعت. و در آوریل ۱۹۹۴ روزنامه‌ی گاردنی گزارش داد که ریاح کبیر، یکی از رهبران جبهه‌ی نجات در تبعید، انتصاب رضا ملک تکنوقرات "در پست نخست وزیری را "عملی مثبت" دانسته.^(۸۷) فقط دو روز پس از آن که جبهه‌ی نجات آخرین بسته‌ی توافقی دولت الجزایر و صندوق بین‌المللی پول را محکوم کرد.^(۸۸)

تفسران باهوش این قرارداد را به مثابه‌ی بهترین وسیله در دست بورژوازی الجزایر برای پایان دادن به بی‌ثباتی و استحکام قدرت خود می‌دانند. خوان گویتیزیلو استدلال می‌کند که ارتضی

اگر به جبهه‌ی نجات اجازه می‌داد تا پس از انتخابات ۱۹۹۱ دولت تشکیل دهد می‌توانست

خود را نجات دهد:

"شایطی که در آن جبهه‌ی نجات به قدرت می‌رسید تا اندازه‌ی زیادی"

اعمال برنامه‌اش را محدود می‌کرد. بدھی‌های الجزایر، وابستگی مالی آن

به وامدهندگان ژاپنی و اروپایی، آشفتگی اقتصادی و دشمنی‌های

گروه‌های مسلح، برای جبهه‌ی نجات موانع مهمی به وجود می‌آورد...

ناتوانی آن در اجرای وعده‌های انتخاباتی اش کاملاً قابل پیش‌بینی بود. در

کمتر از یک سال از تشکیل دولتی که توان آن توسط رقبایش محدود

می‌شد، جبهه‌ی نجات بخش بزرگی از اعتبارش را از دست می‌داد." (۸۹)

"رفمیزم اسلامی" به خواسته‌های گروه‌های مهم اجتماعی پاسخ می‌دهد: زمینداران و تجار

سنی، بورژوازی نوی اسلامی (به ویژه آن عده از اخوان‌المسلمینی که در عربستان سعودی

ثروت‌های کلانی به دست آورده) و آن بخش از طبقه‌ی متوسط اسلامی که جایگاه

اجتماعی‌شان ارتقاء یافته. اما طبقات دیگر اجتماع که به اسلامیزم تکیه کرده بودند -

دانشجویان و فقرای سابقان دانشجو و فقرای شهری- را راضی نمی‌کند. هرچه بیشتر اخوان

المسلمین و جبهه‌ی نجات به دنبال سازشکاری بروند این طبقات هم بیشتر از آن‌ها رویگردان

می‌شوند: آن‌ها هرگونه عقب‌نشینی و بازنگری توسط دولتی که بر اساس اسلام قرآنی

پایه‌ریزی شده را خیانت می‌دانند.

واکنش این طبقات ممکن است شکل‌های متفاوتی بگیرد. آن‌ها می‌توانند در برابر دولت

واکنش نشان ندهند و استراتژی عقب‌نشینی از جامعه را در پیش گیرند. در این حالت بر

موعظه و پالایش این اقلیت اسلامی تاکید می‌شود تا مقابله با دولت. استراتژی اولیه‌ی گروه

شکری در مصر در میانه‌ی سال‌های ۱۹۷۰ و هم‌چنین رویکرد برخی از واعظان رادیکال که از

قدرت امروز دولت آگاهند این چنین است.

و یا ممکن است به مبارزه‌ی مسلحانه روی آورند. اما همان‌گونه که مبارزه‌ی مسلح‌آمیز می‌تواند علیه دولت باشد و یا علیه بی‌دینان، مبارزه‌ی مسلحانه هم ممکن است در جهت سرنگونی دولت و یا نابودی "دشمنان اسلام" در میان مردم باشد: اقلیت‌های قومی و مذهبی، زنان بی‌حجاب، فیلم‌های خارجی، اثرات "امپریالیزم فرهنگی" و به مانند آن. ممکن است به نظر برسد که منطق این وضعیت مردم را به سوی مبارزه‌ی مسلحانه علیه دولت بکشاند. اما ضدمنطق قدرتمندی هم هست که ریشه در ترکیب طبقاتی رژیم‌های اسلام‌آمیز دارد.

همان‌طور که دیدیم آن بخش‌هایی از طبقات استثمارگر که از اسلام‌آمیز حمایت می‌کنند به طور طبیعی به برداشت‌های هر چه رفرمیستی‌تری گرایش پیدا می‌کنند. حتا اگر هیچ گزینه‌ی دیگر جز برداشتن اسلحه نداشته باشند ترجیح می‌دهند این کار را به شیوه‌ای صورت دهنند که ناآرامی‌ها و جنبش‌های اجتماعی وسیع‌تر حداقل شود. آن‌ها کودتا را به حرکت‌های توده‌ای ترجیح می‌دهند. و اگر برخلاف تلاش‌های آن‌ها این جنبش‌ها شکل بگیرد تمام تلاش‌شان را می‌کنند تا هر چه زودتر خاتمه یابد.

خرده‌بورژوازی فقیر جدید گرایش خیلی بیشتری به عمل مسلحانه دارد. اما موقعیت حاشیه‌ای آن در اجتماع مانع می‌شود تا عمل مبارزه را به صورت مبارزه‌ی توده‌ای -مانند اعتصاب- ببیند، بلکه نگاهش به توطئه است. توطئه‌هایی به دست گروه‌های مسلح کوچک، توطئه‌هایی که به آن تغییرات انقلابی که عاملان آن می‌خواهند ختم نمی‌شود اگرچه ممکن است که به مانند ترور سادات به هدف‌های آنی خود برسند. خرد بورژوازی جدید این توان را دارد که تا اندازه‌ی زیادی در جامعه اختلال ایجاد کند اما قادر به انقلابی کردن آن نیست.

پوپولیست‌های روسی پیش از ۱۹۱۷ همین‌گونه عمل کردند؛ هم‌چنین نسلی از دانشجویان و دانشجویان سابق کشورهای جهان سوم که در پایان سال‌های ۱۹۶۰ جذب گواریزم و مائویزم شده بودند (جانشینان آن‌ها در پرو و فیلیپین هم‌چنان به این روش ادامه می‌دهند). و هم‌چنین این تجربه‌ی اسلامیست‌های مسلح ضد دولت در مصر و الجزایر امروز است.

تنها راه خروج اسلامیست‌ها از این بن‌بست به دست آوردن حمایت گروه‌های اجتماعی غیرحاشیه‌ای در توده‌ی فقیر شهری و به عبارت دیگر درون توده‌ی کارگران صنایع بزرگ و متواتر است. اما مفاهیم اصلی اسلام این امر را ناممکن می‌سازد. چرا که اسلام حتا در رادیکال‌ترین صورت‌اش سرنگونی ثروتمندان را موقعه نمی‌کند بلکه از بازگشت به امتی می‌گوید که در آن فقیر و غنی هم‌سازاند. به این ترتیب در برنامه‌ی اقتصادی حزب نجات، آلتربناتیو "سرمایه‌داری غرب" طرح "صنایع کوچکی" است که "نیازهای محلی" را تامین می‌کند. برنامه‌ای که شباهت زیادی به تبلیغات انتخاباتی در بسیاری از احزاب محافظه‌کار لیبرال در سراسر دنیا دارد.^(۹۰) و جبهه‌ی نجات در تلاش برای ایجاد "سنديکای اسلامی" در تابستان ۱۹۹۰ بر "وظایف کارگران" تاکید می‌کرد و می‌گفت به این دلیل که رژیم سابق حق و حقوق زیادی به کارگران می‌داده "کارگران به کار نکردن عادت کرده‌اند" و از آن‌جا که در متون مقدس اسلامی از نزع طبقاتی حرفی به میان نیامده پس این مسائل "در اسلام وجود ندارد". به جای آن کارفرما باید با کارگران همان‌گونه رفتار کند که قرآن می‌گوید یک مومن باید با برده‌هایش رفتار کند - به عنوان "برادر".^(۹۱)

جای شگفتی نیست اگر هیچ یک از گروه‌های اسلامیست نتوانستند پایه‌های محکمی در کارخانه‌ها برای خود ایجاد کنند، حتا یک‌دهم آن قدرتی که خارج از کارخانه داشتند. اما بدون چنین پایه‌ای حتا اگر موفق شوند رژیم موجود را سرنگون کنند به تنها یک نمی‌توانند جهت تغییرات اجتماعی را تعیین کنند. لایه‌های حاشیه‌ای جامعه ممکن است بتوانند بحران بزرگی در رژیمی که پایه‌هایش سست شده ایجاد کنند اما نمی‌توانند راه حل خروج از بحران را ارائه دهند.

گروه‌های اسلامیست این توانایی را دارند که چنین بحرانی را در چنان رژیمی به وجود آورند و رهبران رژیم را کنار بگذارند. اما از توطئه‌ی طبقه‌ی حاکمی که در دوران همان رهبران به ثروت و قدرت رسیده نمی‌توانند جلوگیری کنند. توافقی با نیروهای اسلامیست معتدل‌تر تا بتوانند بر سر قدرت باقی بمانند. در چنین وضعیت بحرانی‌ای خود گروه‌های اسلامیست با سرکوب دولتی هزینه‌های انسانی زیادی خواهند داد.

همین فشار دولت است که بخش هایی از آنها را وامی دارد که مبارزه‌ی مستقیم علیه دولت را رها کنند و گزینه‌ی ساده‌تر حمله علیه "بیدینان" و اقلیت‌ها را انتخاب کنند. انتخابی که به نوبه‌ی خود آنها را به اسلامیست‌های رفرمیست "معتدل" نزدیک‌تر می‌کند.

در واقع در اسلامیزم نوعی دیالکتیک در کار است. مبارزان ضد دولت پس از آن که سرکوب می‌شوند می‌آموزند که باید سر فرو آورده و به جای آن برای اعمال رفتار اسلامی، مستقیم یا غیرمستقیم (رفرمیزم اسلامی) مبارزه کنند. اما نه اعمال اصول و رفتار اسلامی و نه رفرم‌ها نمی‌توانند آن لایه‌های اجتماع را که نارضایتی زیادی دارند و امیدشان به اسلامیزم است را راضی کنند. به این دلیل است که دائماً گروه‌های جدیدی از جنبش جدا شده و به مبارزه مسلحانه روی می‌آورند و همین‌ها نیز پس از مدتی متوجه راه دشوار و محدودیت‌های حرکت‌های مسلحانه‌ای که پایه‌ی اجتماعی قابل اتکایی ندارند، می‌شوند.

آگاهی از محدودیت‌های رفرمیزم اسلامیزم به خودی خود منجر به اتخاذ سیاستی انقلابی نمی‌شود. به این دلیل که فعالیت این گروه‌ها پایه‌ی توده‌ای ندارد غالباً، محدودیت‌های رفرمیزم این گروه‌ها را به سوی تروریزم و مبارزه‌ی چریکی می‌کشاند. و یا ممکن است به استراتژی محافظه‌کارانه‌ی حمله علیه نیروهای بیگناهی بیانجامدکه بی‌دلیل مسئول مشکلات سیستم دانسته می‌شوند. و از آن جایی که هر دو رویکرد از یک زبان مذهبی استفاده می‌کنند در جاهایی با یکدیگر همپوشانی خواهند داشت. این‌گونه است که آن نیروهایی که می‌خواهند علیه رژیم و علیه امپریالیزم مبارزه کنند به جای آن به قبطی‌ها، بربرها و زنان بی‌حجاب حمله می‌کنند. و یا آن‌هایی که کینه و نفرت شدیدی نسبت به نظام دارند در دام مذاکره با دولت برای اجرای شریعت می‌افتدند. و زمانی که بین گروه‌های رقیب مرزبندی پدیدار می‌شود - گاهی آن قدر خشن که با متهم کردن یکدیگر به "مرتد" بودن به کشتار یکدیگر می‌پردازند - این انشعاب‌ها به گونه‌ای بیان می‌شود که دلایل واقعی اجتماعی در پس آن نادیده می‌ماند. اگر یک فرد اسلامیست پله‌های سلسله مراتب اجتماعی را بالا رود و مبارزه را کنار بگذارد این عمل فقط می‌تواند دلیل آن باشد که وی "مسلمان بدی" (و یا حتاً مرتد) است؛ اما

اسلامیست دیگری با بالا رفتن از سلسله مراتب اجتماعی ممکن است "مسلمان خوبی" دانسته شود.

تجربه‌ی ایران

همان‌گونه که تجربه‌ی استالینیزم بر گفتمان سوسیالیزم سلطه دارد رژیم اسلامی در ایران هم بر گفتمان احیاگری اسلامی سلطه دارد. و بسیار معمول است که، حتا در بین چپ‌ها، به نتایج مشترکی از آن می‌رسند. اسلامیست‌ها را، مانند استالینیست‌ها در آن موقع، به مثابه‌ی خطرناک‌ترین نیروهای سیاسی که قادراند چنان توتالیtarیزمی برقرار کنند که مانع از هرگونه توسعه‌ی پیشروی شود تصور می‌کنند. و به این نتیجه‌ی ضروری می‌رسند که برای متوقف کردن پیش روی آن چپ باید با بخش‌های لیبرال بورژوازی متحده شود.^(۹۲) و حتا در سرکوب گروههای اسلامیست از دولتهای غیردموکراتیک حمایت کند.^(۹۳) چنین دیدگاهی پیوستگی اسلامیزم را دست کم می‌گیرد و چنان قدرت اثرگذاری‌ای در سیر وقایع برای آن قائل است که در واقعیت این‌گونه نیست. این برداشت متکی بر درکی نادرست از نقش اسلام در جریان انقلاب ۱۹۷۹ ایران و پس از آن است.

آن انقلاب محسول اسلامیزم نبود. بلکه محسول تضادهای هنگفتی بود که در سال‌های میانی و پایانی دهه‌ی ۱۹۷۰ در رژیم شاه خود را نشان داد. تفاوت و مرزبندی میان سرمایه مدرن که واپسیه به دولت بود و بخش‌های "سنگی" تر سرمایه که حول "بازار" (که دوسوم عمدۀ فروشی و سه چهارم خردۀ فروشی در کنترل آن بود) تجمع داشت با بحران اقتصادی عمیق تر شد. و از طرف دیگر نارضایی توده‌ی کارگران و انبوه دهقانان سابقی که به شهرها هجوم آورده بودند افزون گشت. روحانیان ناراضی در صف تظاهرات روشنفکران و دانشجویان جای گرفتند. اعتراضات گسترش یافت و با پیوستن توده‌ی فقیر شهری درگیری‌های خونینی با پلیس و ارتش اتفاق افتاد. موجی از اعتصابات صنایع را فلجه کرد و فعالیت تمامی حوزه‌های مهم نفتی

متوقف شد. و سپس در اوایل فوریه‌ی ۱۹۷۹ جنبش چریکی فدائیان خلق و چریک‌های اسلامی چپ‌گرای مجاهدین خلق توانستند شورش‌هایی در ابعاد بزرگ را در ارتش سازمان‌دهی کنند و رژیم کهنه را به گونه‌ای انقلابی سرنگون کنند.

بخش بزرگی از جنبش انقلابی خود را هودار یک اسلامیست در تبعید، آیت الله خمینی می‌دانست. نام او سمبل مخالفت در برابر سلطنت شده بود و اقامت وی در حومه‌ی پاریس مکانی برای دیدار و گفتگوی نمایندگان نیروهای مختلف سیاسی درگیر در انقلاب - "بازاری‌ها" و روحانیون نزدیک به آن‌ها، ابوزیسیون لیبرال بورژوا، انجمان‌ها، دانشجویان و حتا چریک‌های چپ. آیت الله پس از بازگشت به ایران در ژانویه‌ی ۱۹۷۹ رهبر سمبليک انقلاب شد.

اگر چه او شم سیاسی و تاکتیکی تند و تیزی داشت اما در این مرحله هنوز کنترلی بر وضعیت نداشت. وقایع اصلی که منجر به سقوط رژیم شاه شد - گسترش اعتصاب‌ها، شورش در ارتش - کاملاً مستقل از خواست و اراده‌ی او اتفاق افتاد. و خمینی در ماههای پس از انقلاب در اعمال اتوریته بر تغییرات انقلابی قادرتش بیش از دیگران نبود. در شهرها، عملاً این "کمیته‌های محلی مختلف بودند که قدرت را اعمال می‌کردند. دانشگاه‌ها در دست چپ‌ها و مجاهدین بود. در کارخانه‌ها این "شوراهای کارخانه" بودند که مدیریت را دست داشتند، نیروهای مرتبط با رژیم شاه را کنار گذاشته و خود کنترل سازمان تولید را در دست گرفتند. در مناطقی که اقلیت‌های قومی سکونت داشتند - کردستان در شمال غربی و خوزستان در منطقه‌ی عرب‌زبان جنوب غربی - جنبش‌هایی برای خودگردانی به مبارزه برخاستند.

در سطوح بالای سیاسی دو ارگان اوضاع را کنترل می‌کردند. دولت موقت به ریاست بازرگان، اسلامیستی "معتدل"، وابسته به گرایشات بورژوازی مدرن (وی انجمن اسلامی دانشجویان را در سال‌های ۱۹۵۰ و سپس انجمن اسلامی مهندسین را بنیاد نهاده بود). اما شورای انقلاب به ریاست خمینی در کنار دولت موقت و به عنوان قدرت قانونی جایگزین آن عمل می‌کرد. حول

این شورا روحانیون، گروههای مذهبی و روشنفکران اسلامیست مرتبط با بازار فعالیت می‌کردند.

گروهی که حول خمینی بودند در نهایت موفق شدند تقریباً قدرت مطلق را در حزب جمهوری اسلامی متمرکز کنند. اما سازش با نیروهای اجتماعی مختلف برای در نهایت به کنترل خود در آوردن آن‌ها دو سال و نیم به طول انجامید. آن‌ها تمام سال ۱۹۷۹ را به همکاری با بازرگان در متوقف کردن قدرت شواراهای کارخانه و سرکوب جنبش‌های جدایی‌طلبانه‌ی ناسیونالیست گذراندند. با زبان اسلامی به بسیج لایه‌هایی از لمین پرولتاریای حاشیه‌ی شهرها پرداختند و آن‌ها را در دسته‌های اویاش تحت عنوان "حزب الله" سازمان‌دهی کردند تا به چپ‌ها حمله کنند، دستورات "اخلاقی" اسلام را اجرا کنند (به عنوان نمونه حمله به زنانی که نمی‌خواستند به حجاب تن دهند) و به ارتش در سرکوب خونین جنبش‌های جدایی‌طلب کمک کنند. مانند هرگونه بازسازی "بهنجاری"^{۱۷} بورژوازی پس از یک تکانه‌ی بزرگ انقلابی، این گروه‌ها در سرکوب‌های به شدت خشنی مشارکت داشتند (به عنوان نمونه اعدام نزدیک به ۱۰۰ نفر تحت عنوان "جرائم جنسی" مثل همجنس‌گرایی و زناکاری. همچنین کشتار فعالان چپ و تیراندازی و قتل معترضانی که از اقلیت‌های ملی بودند)، ترازنامه‌ی کلی حزب جمهوری اسلامی در ابتدای پاییز ۱۹۷۹ چندان مثبت نبود. از یک طرف موفقیت آن‌ها در متوقف کردن فرایند انقلاب موقعیت نیروهای حول بازرگان را افزایش داده بود و این در حالی بود که خصومت آن‌ها با نیروهای حول بازرگان رو به افزایش بود. بررسی‌ای در مورد جنبش هوادار بازرگان می‌گوید:

"یک سال پس از سقوط شاه دیگر داشت مشخص می‌شد که طبقات متوسط تحصیل‌کرده‌تر و نیروهای سیاسی‌ای که این طبقات حامی آن بودند [یعنی بازرگان] با در کنترل گرفتن پست‌های حساس در رسانه‌ها،

¹⁷ Normality

ارگان‌های دولتی و به طور ویژه در موسسات آموزشی، نفوذ خود را به سرعت افزایش می‌دهند... با از بین رفتن وحدت نیروهای اسلامی، کمیته‌های اسلامی دیگر نمی‌توانستند حمایت اکثریت مستخدمان سازمان‌ها را به دست آورند." (۹۴)

در طرف دیگر نارضایی فزاینده‌ای وجود داشت که ممکن بود کنترل را از دست نیروهای حول خمینی خارج کند و این مسئله باعث رشد هر چه بیشتر چپ‌های سکولار و چپ‌های مذهبی می‌شد. علی‌رغم موج اول سرکوب در ماه اوت ۱۹۷۹، چپ‌ها همچنان در میان دانشجویان نیروی غالب بودند. این سرکوب‌ها شوراها را هم تضعیف کرده بود اما با این حال خیلی از آن‌ها تا یک سال دیگر دوام آوردند. (۹۵) و اراده‌ی مبارزاتی کارگران هم به هیچ وجه نشکسته بود.

۳۶۰ "اعتصاب، اشغال کارخانه، و دست‌کشیدن از کار" در سال‌های ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۰، و همچنین ۱۸۰ مورد در سال‌های ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۰ و ۸۲ مورد در سال‌های ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۲ به وقوع پیوست. (۹۶)

در این وضعیت حزب جمهوری اسلامی فقط با تغییر جهتی رادیکال می‌توانست دوباره اوضاع را به دست گیرد: اقلیتی از دانشجویان سفارت ایالات متحده را اشغال کرده و مستخدمان آن را به گروگان خود درآورند. اما این بار این عمل رادیکال به دست سازمان فدائیان و یا سازمان مجاهدین خلق انجام نشده بود. بلکه آن دانشجویان خود را هوادار حزب جمهوری اسلامی می‌دانستند. این عمل مواجهه‌ی بسیار مهمی بود با مهم‌ترین قدرت امپریالیستی دنیا. بررسی دیگری در مورد این دوره می‌گوید: "دانشجویان بنیادگرای "انجمان‌های اسلامی" که فقط چند هفته پیش‌تر رقبایشان آن‌ها را محافظه‌کار و قشری می‌دانستند به ناگهان تبدیل شدند به انقلابیونی ناب و هر بار که برای مصاحبه با روزنامه‌ها و رسانه‌ها جلوی در سفارت ظاهر می‌شند مورد تشویق و حمایت تودهی مردم بودند." (۹۷)

تغییر جهت رادیکال ضدامپریالیستی حزب جمهوری اسلامی همراه شد با رادیکالیزه شدن سیاست‌های این حزب در محیط‌های کار. حزب از حمایت از اکثر مدیران باقی مانده دست

برداشت و تحرکاتی را برای کنار گذاشتن آن‌ها صورت داد - البته واضح است که این سیاست برای دادن قدرت به شوراهای کارخانه نبود بلکه قدرت به "کارفرماهای اسلامی" رسید تا با شوراهای اسلامی همکاری کنند. شوراهایی که چپ‌ها و مجاهدین را به دلیل "بی‌اعتقادی" راهی به آن نبود.

این چرخش برای حزب جمهوری اسلامی محبوبیت تازه‌ای به همراه داشت. این طور به نظر می‌رسید که آن تبلیغات ضدامپریالیستی‌ای که نیروهای حول بازارگان در دوران طولانی مبارزه با شاه تبلیغ می‌کردند -تبلیغاتی که اکنون آن را به تدریج کنار گذاشته و می‌خواستند روابط میان ایران و ایالات متحده را دوباره برقرار کنند- حالا حزب جمهوری اسلامی به آن‌ها عمل کرده بود. علاوه بر آن، این حرکت با شعارهای اصلی و بسیار مردمی که با افزایش محبوبیت و نفوذ چپ سکولار و چپ مذهبی در ماههای انقلاب برآمده بود، هم‌خوانی داشت:

"اشغال سفارت امریکا به بنیادگرایان کمک کرد تا بر برخی از مشکلات‌شان غلبه کنند... این حرکت برای گروه‌های اسلامیست حامی حکومت روحانیون پی‌آمدۀای مفیدی داشت. گروه‌هایی که اعتقاد داشتند که روحانیون باید سیاست‌های شان را اعمال کنند و کنترل سازمان‌های حساسی را که بخش‌های تحصیل کرده‌تر طبقه‌ی متوسط حمایت مالی و کنترل می‌کردند به دست گیرند. وقتی دانشجویان پیرو روحانیون سفارت ایالات متحده را اشغال کردند، آن‌هایی که تا پیش از آن "محافظه کار" شناخته می‌شدند بار دیگر به عنوان نیروهای انقلابی اصلی پدیدار شدند. نیروهایی که این توانایی را دارند که هم از شر مدرنیست‌ها و هم سکولارها خلاص شوند... و این آغاز ائتلافی بود که در آن بخشی از روحانیت و وابستگان "بازاری" آن‌ها رهبر بودند و اقشار‌گسترده‌ی پایینی طبقه‌ی متوسط شهری در استخدام آن‌ها." (۹۸)

گروه حول خمینی فقط در به دست آوردن محبوبیت پیروز نشدند بلکه با خلع ید کردن از - و یا حداقل وانمود کردن به آن- مدیران و مستخدمان "غیراسلامی"، پایه‌ی اجتماعی بسیار بزرگ‌تری برای خود ایجاد کردند. صنعت، رسانه، نیروهای نظامی و ارتش و پلیس به دست لایه‌ی جدیدی از توده‌ی مردم افتاد. موقعیت شغلی این‌ها بستگی داشت به توانایی‌شان در تبلیغ نسخه‌ی خمینی از اسلامیزم. و آن‌هایی از سلسله مراتب قدرت در نظام پیشین که باقی مانده بودند با انتخاب خط حزب جمهوری اسلامی تلاش می‌کردند اعتبار مذهبی خود را نشان دهند.

یک موفقیت بزرگ خمینی و اطرافیانش این بود که توانستند بخش بزرگی از طبقه‌ی متوسط را - هم خردبوزاری سنتی وابسته به بازار و تعداد زیادی از نسل اول طبقه‌ی متوسط جدید- در نبردی برای کنترل سلسله مراتب قدرت متحدد کنند. راز موفقیت این حزب در این نکته بود که به هوادارانش، از هر موقعیت اجتماعی‌ای که بودند، این امکان را می‌داد که شور و هیجان مذهبی و پیشرفت فردی را هم‌زمان باهم داشته باشد. به این ترتیب کسی که پیش از آن در یک کمپانی با مالکیت خارجی نایب رئیس بود اکنون می‌توانست کمپانی را تحت کنترل دولت و با این احساس که دارد با خدمت به "امت" وظایف مذهبی خود را انجام می‌دهد، اداره کند؛ کسی که در فقر مطلق در میان لومن پرولتاریا زندگی کرده می‌کرد می‌توانست از این به بعد با سازمان‌دهی و هدایت تعدادی حزب الله‌ی برای پالایش جامعه از "بی‌عقلی" و "کمونیست‌های بی‌خدا"، هم از نظر مادی تامین باشد و هم احساس پیشرفت فردی کند.

برای آن‌هایی که خط خمینی را انتخاب کردن فرصت‌های بی‌نظیری ایجاد شده بود. با فرار مدیران و تکنسین‌های بومی و خارجی از کشور در ماه‌های اول انقلاب ۱۳۰ هزار موقعیت شغلی ایجاد شد که باید پر می‌شد.(۹۹) علاوه بر آن، تصفیه‌ی مدیران، مستخدمان و افسران ارشد به اتهام "غیراسلامی" بودن، رقم قابل توجهی را به فرصت‌های شغلی پیشین افزود.

نکته‌ی جالب این است که روشی که خمینی و نیروهای حول او از آن استفاده کردند تا از رقبا را از صحنه خارج و نظامی تک‌حزبی ایجاد کنند، ویژگی اسلامی‌ای نداشت. برخلاف آن چه بسیاری از مردمِ ترسیده از نارواداری مذهبی می‌پنداشتند، چنان روشی محصول خصلت "بی‌خردانه" و "قرون وسطایی" "بنیادگرایی اسلامی" نبود. در واقع این روش شباهت زیادی داشت به روشی که احزابی با پایه‌های اجتماعی خردبوزرژوا در خیلی جاها به کار بردند. احزاب کمونیست اروپای شرقی، علی‌رغم ضعف‌شان، برای کنترل جامعه پس از سال ۱۹۴۵ از این روش استفاده کردند.^{۱۰۰} و سرنمون یک خرد بوزرژوا که تعصب ایدئولوژیک و پیشرفت شخصی را ترکیب می‌کند را در رمان *باباگوریوی بالزارک* می‌بینیم - یک ژاکوبنی متتعصب که با سوءاستفاده از کمبودهای پس از انقلاب ثروت کلانی می‌اندوزد.

یک حزب سیاسی که بر پایه‌ی سازماندهی بخشی از خردبوزرژوازی به سوی کسب قدرت گام برمی‌دارد در هر شرایطی نمی‌تواند موفق شود. این برنامه‌ای است که غالباً ناکام می‌ماند. تشکلهای خردبوزرژوا خیلی ضعیفتر از آن‌اند که بتوانند بدون بسیج توده‌ی مردم - توده‌ای که پس از آن از کنترل آن‌ها خارج می‌شود - بتوانند قدرت طبقات حاکم را به مبارزه بطلبند. این‌گونه بود که در انقلاب ۱۹۷۴-۱۹۷۵ پرتقال، تلاش‌های حزب کمونیست برای تصاحب ارگان‌های حساس رژیم در برابر مقاومت قدرت‌های سرمایه‌داری غرب از یک طرف و مبارزات کارگران از پایین ناموفق ماند. این تلاش‌ها، به دلایل تاریخی مشخص، فقط وقتی موفق می‌شوند که طبقات اصلی جامعه فلج شده باشند.

همان طور که تونی کلیف^{۱۸} در تحلیل مارکسیستی درخشنایی می‌گوید، زمانی که طبقه‌ی حاکم آن قدر ناتوان باشد که نتواند در برابر بحران اقتصادی و شورش‌های مردم موقعیت خود را حفظ کند و وقتی طبقه‌ی کارگر سازمان مستقل خود را برای آن که در رأس جنبش قرار

¹⁸ Tony Cliff

گیرد ندارد، آن وقت است که بخش‌هایی از روشنفکران^{۱۹} می‌توانند قدرت را در دست گیرند با این تصور که دارند ماموریت خود را برای حل مشکلات کل جامعه انجام می‌دهند:

"روشنفکر به عقب‌افتدگی تکنیکی و اقتصادی کشورش حساس است."

مشارکت او در جهان علمی و تکنیکی قرن بیستم، عقب‌ماندگی کشورش را برایش در دنیا می‌سازد. "بیکاری روشنفکری" که در این کشورها معمول است بر شدت این احساس می‌افزاید. عقب‌افتدگی اقتصادی این کشورها باعث می‌شود تنها امید غالب دانشجویان یافتن کار دولتی باشد؛ اما کار کافی برای تامین این تقاضا وجود ندارد.

زندگی روحی روشنفکر هم در بحران است. در نظامی پوسیده و در جایی که الگوهای سنتی در حال زوال‌اند، روشنفکر احساس خطر می‌کند. احساس می‌کند بی‌ریشه است و ارزش‌های مستحکمی ندارد. متلاشی شدن یک فرهنگ انگیزه‌ی قدرتمندی ایجاد می‌کند برای رفتن به سوی تمامیت‌نواز. این تمامیت برای پر کردن خلاء اجتماعی و روحی باید کامل و پویا باشد. همچنین باید تعصب مذهبی را با ناسیونالیزم ستیزه‌گر ترکیب کند... روشنفکر به دنبال جنبشی است که ملت را متحد کند و چشم‌اندازهای گسترده‌ای در برابر آن قرار دهد. جنبشی که قدرت را به دست آن‌ها آورد... آن‌ها به اصلاحات از بالا چشم می‌دوزند و از ته قلب دوست دارند این جهان نو را به روی مردم قدرشناس بگشایند، به جای آن که نظاره‌گر مبارزات رهایی بخش مردمی آگاه و ایجاد تشکلهای آزاد باشند. آن‌ها برای آن که اقتصاد کشور را از رکود در آورند حاضراند هر اقدامی کنند اما دل‌مشغولی کمی برای دموکراسی دارند... به دلایلی که

¹⁹ Intelligentsia

گفتیم سرمایه‌داری توتالیتر دولتی برای آن‌ها هدف خیلی جذابی است."(۱۰۱)

درست است که عبارات بالا در مورد جذابت استالینیزم، مائویزم و کاسترویزم در جهان سوم نوشته شده اما کاملا در مورد روشنفکران حول خمینی صدق می‌کند. بسیاری از تحلیلگران چپ به اشتباه فکر می‌کنند جریان حول خمینی نماینده‌ی سرمایه‌تجاری "عقبافتداده" سنتی، "انگلی" و وابسته به بازار است.(۱۰۲) آن‌ها در اشتباه‌اند. همچنین این جریان فقط نماینده‌ی کلاسیک بورژوازی ضدانقلاب نیست.(۱۰۳) این جریان با حفظ مناسبات تولید سرمایه‌داری، مالکیت و کنترل سرمایه را به شیوه‌ای انقلابی دوباره سازماندهی کرد. آن‌ها سرمایه‌های کلان را از دستان وابستگان شاه به دولت و ارگان‌های فرادولتی که در کنترل خودشان بود انتقال دادند. البته گفتمان رسمی این کار را در جهت منافع "محرومان" می‌دانست. به این ترتیب بود که ارگانی که اموال امپراتوری شخصی شاه را تصاحب کرد "بنیاد مستضعفان" نام گرفت. بیات می‌نویسد:

"قدرت گرفتن روحانیون بازتابی بود از خلاء قدرت در دولت پسالنلابی.
نه پرولتاریا و نه بورژوازی قادر نبودند هژمونی سیاسی خود را اعمال کنند. علت این ناتوانی در توسعه‌ی تاریخی آن‌هاست که خود گواهی است از ضعف هردوی آن‌ها."(۱۰۴)

یا همان طور که کلیف در مورد نقش روشنفکران در کشورهای جهان سوم می‌نویسد: "اهمیت این گروه در جنبش انقلابی رابطه‌ی مستقیمی دارد با عقبافتدگی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی دیگر طبقات."(۱۰۵)

جریان حول خمینی برای آن که بتواند کنترلش را بر دولت و بر بخشی از سرمایه تحکیم کند باید توازنی را بین طبقات اجتماعی برقرار می‌کرد؛ به این دلیل بود که برای تحکیم قدرت خود باید اول به سازمان‌های چپ حمله می‌کردند و سپس نوبت سازمان‌های بورژوازی (بازرگان و...) می‌رسید. در سال ۱۹۷۹ این سیاست به معنای همکاری با بازرگان در حمله به

چپ برای فرونشاندن موج انقلابی بود و سپس برای در انزوا قرار دادن بورژوازی مستقر ژست چپی گرفتن و اشغال سفارت امریکا. در طول سال‌های ۱۹۸۰ این سیاست به معنای حرکت زیگزاگی دیگری بود؛ همکاری با چهره‌ی اسلامی دیگری مرتبط با بورژوازی مستقر برای نابود کردن دژهای چپ یعنی دانشگاه‌ها؛ رئیس جمهور بنی صدر. و وقتی حزب جمهوری اسلامی پیشنهاد فرستادن دسته‌های حزب الله برای تصفیه‌ی دانشگاه‌ها از "عناصر غیراسلامی" داد، بنی صدر با خشنودی پذیرفت:

"رهبران حزب جمهوری اسلامی و لیبرال‌ها در مورد انقلاب فرهنگی به دست مردمی که برای تظاهرات در دانشگاه‌ها بسیج شده بودند، توافق داشتند. این اقدام برای لیبرال‌ها فرصتی بود تا از شر چپ‌های فعال در موسسات عمومی، کارخانه‌ها و مناطق روستایی خلاص شوند و بتوانند ثبات اقتصادی و سیاسی را به کشور بازگردانند... دسته‌های حزب الله به دانشگاه‌ها هجوم آورند. اعضاء گروههای سیاسی که مخالف انقلاب فرهنگی بودند و در برابر آن مقاومت می‌کردند را زخمی کردند و تعدادی را کشتنند. کتاب‌ها و اسنادی که "غیراسلامی" شناخته می‌شد سوزانده شد. دولت همه‌ی دانشگاه‌ها را به مدت سه سال تعطیل کرد و در این مدت برنامه‌های درسی دانشگاه‌ها بازبینی و تصحیح شدند." (۱۰۶)

در این مرحله جریان خمینیست همچنان بخشی از تصویر "چپ‌گرای" خودش را حفظ می‌کرد. و از زبان "ضدامپریالیستی" برای توجیه آن چه در داخل می‌کرد استفاده می‌کرد. آن‌ها تاکید می‌کردند که مبارزه برای اعمال "ارزش‌های اسلامی" در نبرد با "امپریالیزم فرهنگی" ضروری است. و چپ‌ها که در برابر برنامه‌ی آن‌ها مخالفت می‌کنند در واقع در خدمت امپریالیزم‌اند.

مجموعه‌ای از رویدادهای خارجی به کمک آن‌ها آمد تا بتوانند استدلال خود را توجیه کنند؛ ماههای تلاش ناموفق ایالات متحده برای بازپس‌گیری سفارت، با فرستادن هلیکوپترهای

مسلح به داخل خاک ایران (این هلیکوپترها در بیابان با یکدیگر برخورد کردند)، تظاهرات شیعیان بحرین علیه حکومت این کشور، شورش هواداران خمینی در حصار استان نفتخیز عربستان سعودی، اشغال مسجد بزرگ مکه به دست اسلامیست‌های مسلح سنی، صدام حسین با اشغال ایران تلاش کرد تا مورد لطف ایالات متحده و شیخنشین‌های خلیج قرار گیرد. این رویدادها به جریان حول خمینی این امکان را داد تا به درستی اعلام کنند که نیروهای هم‌پیمان با امپریالیزم به انقلاب حمله کرده‌اند و به غلط خود را تنها نیروی بدانند که می‌توانند در برابر این حملات دفاع کند. جای تعجب نیست اگر خمینی این حمله را "موهبت الهی" دانست. نیاز به بسیج همه‌جانبه علیه نیروهای اشغالگر در زمستان ۱۹۸۰-۱۹۸۱ برای نیروهای خمینی این فرصت را ایجاد کرد تا به این بهانه سلطه‌ی فزاینده‌ای بر نیروهای چپ و جریان هوادار بنی صدر اعمال کنند. تا این که در ژوئن-ژوئیه سال ۱۹۸۱ توانستند هر دو نیرو را سرکوب کرده و ساختار تقریباً توپالیتری ایجاد کنند.

اما چرا چپ نتوانست جلوی برآمدن حزب جمهوری اسلامی را بگیرد؟ با نگاهی از امروز، معمولاً این طور استدلال می‌شود که این اشتباه از آن جا ناشی شد که چپ به موقع نفهمید که باید با بورژوازی "لیبرال" و "پیشرو" متحد شود. استدلال هالیدی این‌گونه است (۱۰۷) اما همان‌گونه که پیشتر دیدیم بورژوازی لیبرال به نمایندگی از بازرگان و سپس بنی صدر با خمینی در عملیات حمله به شورها در کارخانه‌ها و تصفیه‌ی دانشگاه‌ها متحد شدند. بعد که باید مشخص می‌شد چه کسی باید محصول موفقیت آن‌ها در سرکوب چپ‌ها را بردارد، بین‌شان جدایی افتاد. پیوستن بنی صدر به چپ‌های اسلامیست، مجاهدین خلق در تلاشی ناموفق در سرنگونی رژیم وقتی بود که فهمید بازnde است. (جالب است که در مورد بازرگان این‌گونه نشد. حزب او به صورت قانونی به فعالیت‌اش ادامه داد. اگرچه بی‌اثر.)

جریان حول خمینی با مهارت "لیبرال"‌های بورژوا را از صحنه خارج کردند. از بین بردن نیروهای چپ به آن‌ها این امکان را داد تا با لفاظی‌های ضدامپریالیستی بخش‌هایی از توده‌ی فقیر شهری را علیه بورژوازی وقت بسیج کنند. در واقع آن‌ها از خلاء میان توده‌های فقیر و

شیوه‌ی زندگی "غیراسلامی" ثروتمندان استفاده کردند. چپ با اتحاد با بخش غربی شده و ثروتمند بورژوازی نمی‌توانست در برابر این مانور مقاومت کند.

تنها بسیج کارگران برای مبارزه در جهت منافع‌شان می‌توانست جریان خمینی را ناتوان کند. این حرکت می‌توانست هم "لیبرال"‌های بورژوازی و هم حزب جمهوری اسلامی را در موضوعی تدافعی قرار دهد.

مبارزات کارگران در سرنگونی شاه نقشی مرکزی داشت و پس از سرنگونی، در کارخانه‌های بزرگ، شوراهای کارخانه علیه کارفرماها مبارزات مهمی انجام دادند. پس از پایان سلطنت، کارگران غالباً مبارزات جدا از هم در کارخانه‌ها را ادامه می‌دادند و به ندرت سر بیرون آورده و خواهان رهبری بر تمامی محرومان و استثمارشده‌گان شدند. شوراهای کارخانه هیچ وقت به شوراهای کارگران -مانند الگوی شوراهای روسیه در سال‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷- تبدیل نشد.^(۱۰۸) و این شکست باعث شد تا شوراهای نتوانند حمایت کارگران موقتی، مشاغل آزاد، صنعتکاران و دکانداران فقیر -"لمپن پرولتاریا"- را به دست آورند. نیروهایی که جریان خمینی با شعارهای مذهبی آن‌ها را علیه چپ بسیج می‌کرد.

ضعف جنبش کارگری تا اندازه‌ای وابسته به عوامل عینی بود. طبقه‌ی کارگر شامل آن‌هایی بود که در بخش مدرن و در کارخانه‌های بزرگ کار می‌کردند و آن‌هایی که در بخش سنتی و در کارگاه‌های کوچک مشغول به کار بودند (و معمولاً اعضای خانواده و یا خود مالکان در آن‌ها کار می‌کردند) مناطقی که طبقه‌ی کارگر در آن زندگی می‌کردند غالباً در سلطه‌ی (از نظر کمی) بخش‌های خرد بورژوازی فقیر بود: در تهران سال ۱۹۸۰ در حدود ۷۵۰ هزار "دکاندار، دلال و خرد بزارگان" زندگی می‌کرد و این رقم در برابر ۴۰۰ هزار کارگر کارخانه‌های بزرگ صنعتی بود.^(۱۰۹) بخش بزرگی از کارگران به بخش صنعتی تازهوارد بودند و سنتی در مبارزات کارگری در بخش صنعتی نداشتند -۸۰ درصد آن‌ها از مناطق روستایی آمده بودند و هر سال حدود ۳۳۰ هزار نفر از دهقانان سابق برای یافتن کار به شهرها سرازیر می‌شدند.^(۱۱۰) فقط یک سوم کارگران کاملاً باسواد بودند و می‌توانستند نشریات چیزی را

بخوانند و این در حالی بود که ۸۰ درصد دستگاه تلویزیون داشتند. و مورد آخر این که، گستردگی سرکوب در دوره‌ی شاه موجب شده بود کارگران اندکی با تجربه‌ی مبارزاتی در کارخانه‌ها باقی بمانند.

اما ناتوانی جنبش کارگری برای آن که در رأس جنبش توده‌ای قرار گیرد فقط در نتیجه‌ی عوامل عینی نبود. بلکه همچنین نتیجه‌ی ضعفهای سیاسی بخش قابل توجهی از نیروهای چپ در ماههای پس از انقلاب بود. هزاران نفر به میتینگ‌های فدائیان خلق و سازمان مجاهدین خلق می‌آمدند و مجاهدین خلق یک چهارم آراء را در انتخابات بهار ۱۹۸۰ در تهران به دست آورد. اما فدائیان خلق و مجاهدین خلق سنتی چریکی داشتند و توجه کمی به فعالیت در کارخانه‌ها می‌کردند. پایگاه حمایتی آن‌ها دانشگاه‌ها بود، نه محیط‌های کارخانه. به این ترتیب مجاهدین خلق در ۵ "جهه" فعالیت می‌کردند: سازمان مخفی آماده‌سازی برای "مبارزه‌ی مسلحانه"، جبهه‌ی جوانان، جبهه‌ی زنان، جبهه‌ی بازار، و البته نه در اولویت نخست، جبهه‌ی کارگری.

مهم‌تر از همه وقتی فعالان کارگری به آن‌ها می‌پیوستند چیز زیادی برای گفتن به آن‌ها نداشتند. در هشت ماه حساس پس از انقلاب آن‌ها انتقادات کمی به رژیم جدید کردند و بیشتر ضعف رژیم را در به چالش کشیدن امپریالیزم مورد سوال قرار می‌دادند. به عنوان مثال مجاهدین خلق: "با دقت مراقب بودند با روحانیون یا همان دولت سایه برخوردی نداشته باشند. در پایان ماه فوریه وقتی که فدائیان در دانشگاه تهران میتینگ ۸۰ هزار نفره‌ای برگزار کردند و در آن خواستار اصلاحات ارضی، پایان سانسور مطبوعات و انحلال نیروهای مسلح شدند مجاهدین از آن‌ها حمایت نکردند. در ابتدای ماه مارس وقتی زنان تحصیل کرده در غرب روز جهانی زن را جشن گرفتند و در آن به دستور خمینی برای لغو قانون حمایت از خانواده و همچنین به پوشیدن حجاب اجباری در ادارات دولتی و کنار گذاشتن زنان از دستگاه قضایی به دلیل "بی طرف نبودن" اعتراض کردند، مجاهدین از این خواستها حمایت نکردند و هشدار دادند که این خواستها "موجب تفرقه شده و انقلاب را در برابر حملات امپریالیزم تضعیف می‌کند". و در اواخر ماه مارس دسته‌ای از متعصبان به دفتر روزنامه‌ی

سکولار آیندگان حمله کردند، مجاهدین سکوت کردند. آن‌ها در برابر باکوت به رفاندوم گذاشتند جمهوری اسلامی و همچنین در برابر مبارزات برای خودمختاری کردستان مخالفت کردند. مجاهدین معتقد بودند اگر ملت پشت امام خمینی متعدد نباشد کشورهای امپریالیستی همان برنامه‌ی سال ۱۹۵۳ را تکرار خواهند کرد."(۱۱۱)

همچنین مجاهدین حمله‌ی گروههای مسلح به دفتر مرکزی فدائیان را در ماه اوت محکوم نکردند. و از هرگونه به پرسش کشیدن نمایندگان حزب جمهوری اسلامی در انتخابات مجلس خبرگان سال ۱۹۷۹ اجتناب کردند.

پس از اشغال سفارت امریکا، چپ نسبت به قبل در مواجهه با خمینی ملایم‌تر شد. دیگر خمینی می‌توانست اپوزیسیون چپ را کاملاً از هم بپاشد. این‌گونه بود که اعلام کرد تمامی مشکلاتی که در کارخانه‌ها، در میان زنان و در میان اقلیت‌های ملی پدیدار شده کار امپریالیزم امریکا است. این امپریالیزم است که در کردستان، تبریز، ترکمن صحرا و خوزستان با حکومت می‌جنگد. زنانی که با قوانین اسلامی مخالفند عوامل امریکا و صیهونیست‌اند. کارگرانی که در شوراها مقاومت می‌کنند عوامل امپریالیزم‌اند.

حزب توده از موضع خمینی دفاع کرد و پشت او ایستاد. بزرگ‌ترین سازمان‌های چپ - فدائیان، مجاهدین و پیکار - از مبارزه دست‌کشیدند و مبارزان کارگر، زن و اقلیت‌های ملی را (که در میان آن‌ها حضور قابل توجهی داشتند) به حال خود گذاشتند."(۱۱۲)

حزب توده (حزب کمونیست شوروی‌گرا) و بخش اکثریت فدائیان به حمایت از خمینی ادامه دادند تا وقتی که او قدرت خود را در سال ۱۹۸۲ مستحکم ساخت و سپس علیه آن‌ها موضع گرفت.

در ادامه هر چه می‌گذشت چپ یکی پس از دیگری به اشتباهات خود می‌افزود. در حالی که اکثریت سازمان فدائیان پس از اشغال سفارت امریکا هیچ گونه مخالفتی با رژیم نداشتند مجاهدین در نهایت موضع مخالف گرفتند و در پایان سال ۱۹۸۰ به طور علنی با رژیم به

مخالفت برخاستند (زمانی که رژیم به هواداران آن‌ها در دانشگاه‌ها حمله کرد) مجاهدین که استراتژی چریکی داشتند به سمتی رفتند که در بازی رژیم گرفتار شدند: این‌گونه بود که با بنی صدر متحد شده و مبارزه‌ی مستقیمی را برای کسب قدرت آغاز کردند. مبارزه‌ای که ریشه در نبرد هر روزه‌ی تode‌های مردم نداشت. وقتی که تظاهرات هواداران مجاهدین نتوانست رژیم را بشکند رهبران آن از کشور خارج شده و نیروهای مخفی مجاهدین حملات مسلحانه‌ی خود را علیه چهره‌های اصلی رژیم آغاز کردند: "بمب‌گذاری در دفتر حزب جمهوری اسلامی در سال ۱۹۸۱ که منجر به مرگ آیت الله بهشتی و دیگر سران و کادرهای حزب شد، فرصتی به علماء داد تا به این بهانه عملیات ترور بی‌سابقه‌ای در تاریخ معاصر ایران را علیه اپوزیسیون آغاز کنند." (۱۱۳)

چپ [مجاهدین] با نماینده‌ی بورژوازی متحد شده و نبردی را برای ترور اشخاصی به پیش برد که در چشم تode‌ی مردم نقشی ضدامپریالیستی داشتند. پس عجیب نبود اگر خردببورژوازی فقیر و لمپن‌پرولتاریای هوادار حزب جمهوری اسلامی از یورش رژیم علیه چپ حمایت کرد. سران رژیم در این وضعیت به سادگی می‌توانستند چپ را هم‌دست امپریالیزم برای حمله به انقلاب نشان دهند. وقتی که بعدتر مجاهدین خلق از تعارض ارتش عراق به ایران حمایت کردند، اعتبار موضع رژیم علیه چپ بیشتر شد.

در واقع مجاهدین در همان اشتباهاتی افتادند که مشخصه‌ی خردببورژوازی جدید رادیکال در کشورهای جهان سوم است؛ حال یا در قالب سازمان‌ها و احزاب اسلامیست، مائویست و یا ناسیونالیست. این‌ها برای مبارزه‌ی سیاسی به اقلیتی به عنوان "پیشاہنگ" تکیه می‌کنند که در انزوا از مبارزه‌ی تode‌ها عمل می‌کند. مبارزه برای به دست گرفتن قدرت از یک طرف به کوടتای مسلحانه و از طرف دیگر به اتحاد با نیروهای بورژوازی محدود می‌شود. با "رهبری‌ای" از این دست هیچ جای تعجب نیست اگر غالب کارگران رادیکال نتوانستند مبارزاتشان را در کارخانه‌های جداگانه به جنبشی که بتواند تode‌ی فقرای شهری و دهقانان را پشت سر آن‌ها متحد کند، پیوند بزنند. و به این ترتیب خلاء‌ای به جا ماند که جمهوری اسلامی توانست آن را پر کند.

مسلم است که تمامی چپ آن قادر اشتباه نکرد که مجاهدین، فدائیان اکثریت و حزب توده. اما این‌ها نیروهای اصلی‌ای بودند که آنانی که در تجربه‌ی انقلاب رادیکال شده بودند به آن‌ها چشم داشتند. اشتباهات‌شان مهم‌ترین عاملی بود که باعث شد گروه حول خمینی ابتکار عمل را به دست گیرد و دولتی ضعیف را به ابزار قدرتمندی توانا به سرکوبی خونین تبدیل کند.

سرانجام باید گفت حتاً آن‌هایی در چپ که مرتکب اشتباهاتی به بزرگی اشتباهات مجاهدین، فدائیان و یا حزب توده نشدن اشتباهات خود را داشتند. آن‌ها همه برآمده از سنت استالینیست یا مائویست بودند. و بر این اساس به دنبال بخش‌های "پیشوی" بورژوازی و یا خردببورژوازی برای به دست گرفتن مبارزه بودند. اگر به این نتیجه می‌رسیدند که فلان جنبش خردببورژوازی "پیشرو" یا "صدامپریالیست" است، هیچ گونه انتقادی به آن نداشتند و اگر جنبش دیگری را "خردببورژوازی پیشرو" نمی‌دانستند، به این نتیجه می‌رسیدند که چنان جنبشی هرگز نمی‌تواند در هیچ نبردی علیه امپریالیزم مشارکت کند. آن‌ها متوجه نبودند که بارها و بارها در کشورهای جهان سوم رهبران بورژوا و خردببورژوا که در مسائل داخلی خود به شدت محافظه‌کار و حامی سرمایه‌داری‌اند، بی آن که خود بخواهند به سمتی کشیده شده‌اند که علیه امپریالیزم موضع گرفته‌اند. به عنوان نمونه باید از کمال آتاتورک در ترکیه، گریواس و ماقاریوس در قبرس، جومو کنیاتا در کنیا، نهرو و گاندی در هند و مورد آخر آن صدام حسین در عراق نام برد. چنین رویکردی برای اینان نزد محرومان و استئمارشدگان محبوبیت به همراه دارد.

چپ با ستودن این رهبران به عنوان قهرمانان "پیشرو، صدامپریالیست" و یا با ادعای این که مسئله مبارزه با امپریالیزم نیست، نمی‌تواند کاری از پیش ببرد. بر عکس چپ باید به هر قیمتی بر استقلال سیاسی خود پای فشود. و این کار را باید با نقد علنی این چهره‌ها، هم برای سیاست‌های داخلی‌شان و هم برای شکست ناگزیرشان در مواجه با امپریالیزم انجام دهد. و باید این را به تode‌ها بقولاند که ما بیشتر از آن‌ها شکست امپریالیزم را خواهانیم.

متاسفانه چپ اما از اشتباهی به اشتباه دیگر در غلtíد و در نهایت در ماههای آخر جنگ اول خلیج که ناوهای ایالات متحده برای تغییر موازنé به ضرر ایران مستقیماً وارد عمل شدند، موضعی بی طرف اتخاذ کرد. نیروهای چپ متوجه نبودند که راههایی وجود دارد برای آن که هم موضعی ضدامپریالیستی بگیرند و هم مبارزه را با رژیم ایران در داخل تقویت کنند (اقدامهایی مانند محکوم کردن امتناع رژیم از گرفتن مالیات از ثروتمندان برای تامین هزینههای باسازی خسارات جنگ، انتقاد از تاکتیک بیهودهی استفاده از "موج انسانی" یعنی فرستادن نیروهای پیاده نظام با تجهیزات سبک به موضعی که نیروهای عراق با تجهیزات سنگین از آن دفاع می کردند، محکوم کردن ناتوانی رژیم در به اجرا گذاشتن برنامهای که کارگران و اقلیت‌های عراق علیه صدام حسین شورش کنند، محکوم کردن خواست غرامت به این دلیل که این کار باعث می شد مردم عراق هزینه‌ی جنایات رهبرانشان را بپردازند و غیره) به جای آن چپ موضعی گرفت که همه‌ی آنانی که در ایران آن چه امپریالیزم با کشورشان کرده را به یاد می آورند و می ترسیدند که اگر دوباره فرصت بیابد دوباره آن را تکرار کند، از آن بریدند.

پیروزی نیروهای خمینی در ایران نه اجتناب‌ناپذیر بود و نه به این معنا بود که اسلامیزم نیروی محافظه‌کاری است که علیه آن باید با شیاطین (یا به عبارت دیگر شیطان بزرگ) امپریالیست و متحдан محلی آن‌ها هم پیمان شد. این پیروزی تاییدی بود بر این موضع که در غیاب رهبری مستقل طبقه‌ی کارگر، شورش انقلابی ممکن است به بازگشت حاکمیت بورژوازی تحت دولتی سرکوبگر، اقتدارگرا و تک‌حزمی منجر شود. بخش رازگونه‌ی این فرایند نه در خصلت "قرون وسطایی" اسلام بلکه در خلاء ایست که شکست تشکیلات سوسیالیستی در سپردن رهبری به طبقه‌ی کارگر بی تجربه اما بسیار مبارز ایجاد کرد.

تضادهای اسلامیزم: سودان

ایران تنها کشوری نیست که در آن اسلامیست‌ها به قدرت رسیده‌اند. در چند سال گذشته اخوان‌المسلمین سودان از طریق جبهه‌ی ملی اسلامی (NIF) نفوذ تعیین کننده‌ای در حکومت نظامی سودان داشته‌اند.

اخوان‌المسلمین سودان در سال‌های دهه‌ی ۱۹۴۰ به عنوان شاخه‌ای از اخوان‌المسلمین بنا در مصر، شروع به فعالیت کرد. اما پس از آن که ناصر در سال‌های ۱۹۵۰ اخوان‌المسلمین مصر را تقریباً از بین بردا، این سازمان هم هستی و دکترین خاص خود را پیدا کرد. سازمان اخوان‌المسلمین نخست در دانشگاه خارتوم پیدiar شد. جایی که برای به دست آوردن محبوبیت در بین دانشجویان با کمونیست‌ها در رقابت و نزاع بود. این نخستین جهت‌گیری سیاسی سازمان، عناصر رادیکال اسلامیزم را در کار آن‌ها برجسته کرد. در سال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ رهبری جدید سازمان، حسن الترابی توانست پایه‌های حمایتی را گسترش دهد و هزاران تازه وارد را به ۲۰۰۰ نفر اعضای اصلی سازمان بیافزاید. "با پیوستن علماء، امام‌های مساجد، تجار، رهبران سنی و دیگران، سازمان شاهد گوناگونی قابل توجهی در اعضاء بود. اگر چه نسبت آن‌هایی که تحصیلات مدرن نداشتند در میان اعضاء فعال سازمان اندک بود." (۱۱۴) در سال‌های دهه‌ی ۱۹۸۰ با ظهر یک بخش مالی "اسلامی" (با حمایت دولت) این نسبت در بین اعضاء گسترش یافت: "سیاست‌های استخدامی بانک اسلامی که برای مردم مذهبی امتیازات ویژه‌ای قائل بود به اخوان‌المسلمین بسیار کمک کرد." موسسات مالی اسلامی منجر به ظهر طبقه‌ی کاملاً جدیدی از بیزنسمن‌هایی شد که یک شبه ثروتمند شده بودند. و "برای مردمی که در نبود این موسسات در بهترین حالت ممکن بود کارمند دولت باشند، حوزه‌ی وسیعی از فرصت‌های جایجایی و رشد اقتصادی فراهم کرد." اخوان‌المسلمین مالک بانک‌های اسلامی نبود. پول‌های عربستان سعودی و سرمایه‌ی محلی، آن‌ها را حمایت مالی می‌کردند. اخوان توانایی آن را داشتند که در تخصیص "وام‌ها و دیگر امتیازات مالی نفوذ کنند" و این قدرت خیلی زیادی به آن‌ها می‌داد. (۱۱۵) به این ترتیب برخی از ثروتمندان

جدید و عده‌ای درون دستگاه دولت از آن‌ها پشتیبانی کردند: "هسته‌ی اصلی جنبش همچنان فعالانی بودند که تحصیلات تخصصی مدرن داشتند، اما از طرف دیگر بخش قابل توجهی از بیزنسمن‌ها (و یا شاغلان در بخش‌های اجرایی) کم کم وزن سنگین‌تری پیدا کردند."^(۱۶)

در انتخابات سال ۱۹۸۶ پس از سرنگونی دیکتاتوری نیمری، جبهه‌ی اخوان‌المسلمین، NIF، فقط ۱۸.۵ درصد کل آراء را به دست آورد. احزاب سنتی بیشترین رای را بدست آوردن. اما این جبهه ۲۳ کرسی از ۲۸ کرسی منتخب دانشگاهیان را به دست آورد و به زودی مشخص شد که در میان بخشی از طبقه‌ی متوسط شهری و بیزنسمن‌ها پایه‌ی حمایتی قابل توجهی دارد. آن قدر که بی‌واسطه بتواند متحده چهره‌های اصلی نیروهای مسلح باشد. جنرال بشیر با کودتاگی در سال ۱۹۸۹ به قدرت رسید اما به نظر می‌رسید قدرت واقعی در دست جبهه‌ی ملی اسلامی باشد. و از آن پس خارتوم تبدیل شد به یکی از مراکز بین‌المللی جنبش اسلامیست‌ها، یکی از مراکز جذب آن‌ها و رقیبی برای تهران و ریاض.

قدرت گرفتن اخوان‌المسلمین در سودان ساده نبود. بارها نزدیک بوده بخش زیادی از اعضاء و محبوبیتش را از دست دهد. و به نظر نمی‌رسد به بر سر قدرت ماندنش خیلی مطمئن باشد.

ترابی در زمانی که رقبایش بر سر قدرت بودند سعی کرده با تهییج دانشجویان، طبقه‌ی متوسط و تا اندازه‌ای کارگران نفوذش را در قدرت گسترش دهد - و از هر موقعیتی برای سهیم شدن در قدرت دولتی بهره برده تا به این ترتیب بتواند نفوذ اخوان‌المسلمین را در سلسله مراتب دولتی افزایش دهد. نخستین بار در سال‌های ۱۹۶۰ چنین کرد. تهییج اخوان‌المسلمین در میان دانشجویان به مشارکت دانشجویان، متخصصان طبقه‌ی متوسط و کارگران در انقلاب اکتبر ۱۹۶۴ دامن زد. سپس اخوان از موقعیت‌اش در دولت جدید استفاده کرد تا از رادیکالیزه شدن جنبش مردمی جلوگیری کند و به دولت فشار آورد تا فعالیت کمونیست‌ها را ممنوع کند و به این ترتیب گروههایی از محافظه‌کاران صاحب امتیاز را به سوی خود جذب کرد.

در ماه مه ۱۹۶۹ پس از کودتای نظامی که در نتیجه‌ی آن جنرال غفار نیمیری به قدرت رسید، اخوان‌المسلمین دوباره به همین طریق عمل کرد. جنرال برای مدتی اخوان‌المسلمین و احزاب سنتی را سرکوب کرد. همین مورد سرکوبی بودن و قرار گرفتن در موضع اپوزیسیون به آن‌ها کمک کرد تا با تهییج و فعالیت در میان دانشجویان بر سر شرایط کار دانشجویان -که منجر به شورش ناموفق دانشجویی علیه رژیم در سال ۱۹۷۳ شد- بخشی از محبوبیتی که در زمان بر سر قدرت بودن از دست داده بود را دوباره به دست آورد. سپس در سال‌های پایانی ۱۹۷۰ درخواست "آشتی ملی" نیمیری را پذیرفت و در قدرت سهیم شد. این‌گونه بود که ترابی تبدیل شد به حقوق‌دان عالی "مسئول بازنگری قوانین و تطبیق آن‌ها با شریعت" (۱۱۷) در این دوره بود که وی از گسترش بخش مالی اسلامی برای تعمیق ریشه‌های خود در میان مالکان سرمایه استفاده کرد. همچنین در این موقع بود که توانست نظر تعدادی از افسران ارش را به خود جلب کند.

اما چنین مانورهایی در بین اخوان‌المسلمین تنش‌های دائمی ایجاد و به دفعات پایه‌های حمایتی وسیع آن را تهدید کرد. اعضای اصلی اخوان‌المسلمین که از سال‌های ۱۹۵۰ برای سازمان فعالیت می‌کردند به هیچ وجه از رفتار رهبری سازمان که دنبال جلب حمایت بخش‌هایی از نخبگان سنتی و ثروتمندان جدید بود، راضی نبودند. روش‌های ترابی هیچ شباهتی به مفهوم پیش‌آهنگ اسلامی که آن‌ها در دهه‌ی ۱۹۴۰ به عنوان دانشجویان رادیکال به دنبال آن بودند نداشت. به نظر آن‌ها می‌رسید که رهبری سازمان برای به دست آوردن محبوبیت و احترام، اندیشه‌های اسلامی را تعديل می‌کند. به خصوص وقتی که ترتیبی داد تا زنان هم استخدام شوند، از آن‌ها در مبارزه برای به دست آوردن حق رای حمایت کرد و جزوهای منتشر کرد که در آن می‌گفت اسلام "حقیقی" باید برای زنان حقوقی برابر با مردان قائل باشد. (۱۱۸) در نگاه ناراضیان این رفتار فقط به معنای عقب‌نشینی در برابر طبقات متوسط سکولار بود. به علاوه، نیمیری در رأس رژیم به رفتار غیراسلامی شهره بود -به خصوص به دلیل مشروب خواری‌اش. گروهی از اعضاء قدیمی‌تر رادیکالیزم شخصی مثل قطب

را ترجیح می‌دادند. این عده در نهایت جدا شده و سازمان خود را که با اخوان‌الملّمین مصر در ارتباط بود تشکیل دادند.^(۱۱۹)

همکاری اخوان‌الملّمین با رژیمی که هرچه نامحبوب‌تر می‌شد باعث شد تا از وسعت هوادارانش کاسته شود. در سال‌های ابتدایی ۱۹۸۰ موجی از نارضایتی عمومی علیه رژیم نیمیری شکل گرفت: تظاهرات دانشجویان در سال‌های ۱۹۸۲-۱۹۸۱، اعتصاب کارگران راه‌آهن در ۱۹۸۲، نافرمانی و شورش در پادگان‌های جنوب در ۱۹۸۳ و به دنبال آن اعتصاب قضات و پزشکان. در این مدت اخوان‌الملّمین تنها نیروی بیرون از رژیمی بود که از نیمیری حمایت می‌کرد و دیگر می‌ترسید که همراه با سقوط نهایی دیکتاتور از بین برود.

نیمیری آخرین برگ را رو کرد: قرار دادن اصول شریعت در قانون اساسی. اخوان‌الملّمین تنها یک گزینه داشت و آن حمایت از نیمیری بود؛ بیش از ۳۰ سال بود که اخوان‌الملّمین خواهان "بازگشت به شریعت" به عنوان پاسخی به تمامی مشکلات سودان بودند. همین شعار ساده بود که سیاست رفرمیستی آن را به سنت‌های اسلامی توده‌ی مردم که از طبقات متوسط شهری نبودند، پیوند می‌زد. به این ترتیب بود که اخوان‌الملّمین فعالیت گسترده‌ای را برای حمایت از اعمال اصول شریعت علی‌رغم مقاومت قضات و بخش بزرگی از نظام قضایی آغاز کرد. یک میلیون نفر به تظاهرات اخوان‌الملّمین که خواستار کنفرانس بین‌المللی با موضوع اجرای شریعت بودند پیوستند و اعضاء اخوان‌الملّمین در به راه انداختن دادگاه‌های ویژه‌ی شریعت که رژیم نیمیری تاسیس کرده بود کمک کردند.

این چنین به محبوبیت اخوان‌الملّمین در میان حلقه‌های سنتی افزوده شد. به خصوص وقتی این دادگاه‌ها فساد چندین شخصیت شناخته شده را به طور عمومی اعلام کردند. علاوه بر این قدرت جدید اخوان‌الملّمین برای آن‌هایی که در دستگاه دولتی خواهان ارتقاء بودند جذابیت داشت. این اقدامات اگرچه منجر به محبوبیت اخوان‌الملّمین در بخش‌های سنتی مردم شد و نفوذ آن‌ها را در کارکنان دولت افزایش داد، اما در عین حال نارضایتی‌های گسترده‌ای هم ایجاد کرد. اقدامات اخوان‌الملّمین بی‌آن که عملاً وضعیت توده‌های مسلمان

را بهبود دهد، به نارضایتی آن‌هایی که سکولار و یا پیرو مذاهب دیگری جز اسلام بودند (اکثریت مردم جنوب کشور)، دامن زد. رمز و راز شریعت در این بود که قرار بود نظام قضایی جدیدی باشد که به هرگونه بی‌عدالتی پایان دهد. اما فقط با اصلاحات قضایی و تحت حکومتی فاسد و نامحبوب نمی‌شد به این مقصود رسید. به این ترتیب قوانین جدید فقط اصول جزاً شریعت را به همراه داشت؛ حدود: قطع دست دزدان، سنگسار زناکاران و غیره.

اگر اخوان‌المسلمین در سال‌های ۱۹۶۰ توانت پایه‌های حمایتی خود را در میان طبقه‌ی درس‌خواننده‌ی شهری گسترش دهد به این دلیل بود که تا جای ممکن به این وجه شریعت نمی‌پرداخت. ترابی "با تاکید بر این که حدود تنها در جامعه‌ی اسلامی ایده‌آلی قابل اجراست که در آن فقر به کلی ناپدید شده باشد، از این مسئله می‌گذشت" (۱۲۰) اکنون اما واضح‌ترین شاهدی که نشان می‌داد شریعت نظام حقوقی را تغییر داده، استفاده از مجازات‌های اسلامی بود. و حالا ترابی با چرخشی ۱۸۰ درجه‌ای به آن‌هایی که "می‌گفتند شما با قانون‌گذاری نمی‌توانید اخلاقیات را بر مردم تحمیل کنید" حمله می‌کرد. (۱۲۱)

علاوه بر نارضایتی از دادگاه‌های شریعت نارضایتی دیگری هم از بخش مالی اسلامی وجود داشت. این بخش به تعدادی از اعضای طبقه‌ی متوسط امکان داده بود تا به بخش‌های مهم بیزنسی صعود کنند. و البته ناگزیر تعداد بسیار بیشتری را سرخورده باقی گذاشته بود:

"سایر بیزنسمن‌ها و هزاران هواداران دیگر، پارتی‌بازی اخوان‌المسلمین را دلیل اصلی محرومیت آن‌ها از منافع اقتصادی نظام جدید می‌دانستند... علاوه بر این‌ها، شایعاتی مبنی بر سوءاستفاده اخوان‌المسلمین از سیستم بانکی اسلامی، مخرب‌ترین عاملی بود که از دوره‌ی نیمیری پدیدار شد و اعتبار اخوان‌المسلمین را نزد بخش‌های بزرگی از مردم کاست." (۱۲۲)

در نهایت، همدستی اخوان‌المسلمین بر سر مسئله‌ی شریعت به آن‌ها این امکان را داد تا علی‌رغم اعتراضات فزاینده‌ای که علیه آن‌ها وجود داشت، چشم بر همه چیز بینندند. اگر چه نیمیری در نهایت زیر فشار ایالات متحده علیه اخوان‌المسلمین چرخش کرد، و این قبل از

شورش مردمی‌ای بود که منجر به سرنگونی اش شد، اما دیگر برای اخوان‌المسلمین خیلی دیر بود تا بتواند به نوعی خود را به انقلاب متصل کند.

اما اخوان‌المسلمین توانست باقی بماند و طی چهار سال قدرتش از همیشه بیشتر شد. اخوان‌المسلمین به افسران ارتش که در آخر علیه نیمیری موضع گرفته بودند پیشنهاد چیزی را داد که هیچ نیروی دیگری نداشت: هزاران عضو فعالی که آماده بودند در جنگ داخلی علیه شورشیان غیرمسلمان در جنوب کشور پشت افسران بایستند و در سرکوب اعترافات در شهرهای شمالی با آن‌ها همراه شوند. ائتلاف نیروهای سکولار که شورش علیه نیمیری را رهبری کرده بودند به دلیل منافع طبقاتی مخالفان عملاً فلجه شده بود و نتوانستند اعتراضات را در جنبشی متمرکز کنند که جامعه را کاملاً دگرگون و به شیوه‌ی انقلابی ثروت را با توزیع و خودنمختاری جنوب کشور را تضمین کند. آن‌ها حتاً قادر نبودند این خشم توده‌ای را سرکوب کنند. و این فرصتی بود برای اخوان‌المسلمین تا خود را نزد افسران ارتش به عنوان تنها نیرویی که می‌تواند ثبات ایجاد کند نشان دهد و به این منظور تظاهرات بزرگی را علیه هرگونه امتیاز دادن به شورشیان جنوب سازمان دادند و به این وسیله قدرت خود را به نمایش گذاشتند. این‌گونه بود که در سال ۱۹۸۹ وقتی نیروی‌های نظامی بار دیگر قدرت را به دست گرفتند برای آن که از توافق صلح پیشنهادی بین دولت و شورشیان شانه خالی کنند، به اخوان‌المسلمین متوجه شدند.

اما اخوان‌المسلمین از زمانی که در قدرت است تیها یک پاسخ به تمامی مسائل رژیم دارد و آن سرکوب به شدت خشنی است در پوشش زبان مذهبی. در ماه مارس ۱۹۹۱ بار دیگر اصول شریعت به همراه مجازات حدود جاری شدند. و از آن تاریخ جنگ با شورشیان جنوب همراه شده با سرکوب دیگر اجتماعات غیرعرب مانند فور و نوبیا و این علی‌رغم ادعاهای الترابی است زمانی که در موضع ایوزیسون قرار داشت مبنی بر مخالفت با هر نوعی از اسلام که بر اساس شونیزم عرب بنا شده باشد. نمونه‌ی این سرکوبی‌ها علیه مخالفان جنگ جنوب احکام اعدامی است که دو سال پیش برای گروهی در دارفور به جرم "تحریک جنگ علیه دولت و حمل سلاح" صادر شد. یکی از مردان به اعدام با طناب دار و سپس به صلیب کشیده شدن جسدش

در منظر عموم محاکوم شد.(۱۲۳) در دوره‌ی پیش از انتخابات اتحادیه‌های کارگری و اصناف، گزارشاتی بود مبنی بر تهدید، بازداشت و شکنجه.(۱۲۴) حتاً بخش‌هایی از سنت‌گراها بی که از برنامه‌های اسلامی کردن حمایت می‌کردند امروزه سرکوب می‌شوند. رژیم حلقه‌ی سرکوب خود را تنگ‌تر کرده و بر فرقه‌های صوفی هم که "موقعه‌های شان نارضایتی عمومی ایجاد می‌کند" فشار می‌آورد.(۱۲۵) و بسیاری از مردم، بُمبی را اوایل امسال در مسجد صوفیه منفجر شد و در آن ۱۶ نفر کشته شدند را هم منتبه به اخوان‌المسلمین می‌دانند.

اما سرکوب‌های رژیم فقط ثبات موقتی برای رژیم به همراه داشته. دو سال پیش شورش‌هایی در برخی شهرها در اعتراض به کمبود کالا و گرانی درگرفت. اکنون برنامه‌ی نجات اقتصادی جای ژست‌های اولیه‌ی مخالفت در برابر صندوق بین المللی پول را گرفته. برنامه‌ای که بر پایه‌ی "آزادسازی اقتصادی" قرار دارد و "شامل اقداماتی است که صندوق بین المللی پول در گذشته تجویز کرده بود"(۱۲۶) و مذاکراتی را با آن به دنبال داشته. این اقدامات سطح رفاهی زندگی را به شدت کاهش داده و منجر به نارضایتی و شورش‌های بیشتری شده.

علاوه بر این‌ها رژیم خود را از دیگر قدرت‌های اسلامی جدا افتاده می‌بیند: با جبهه‌گیری علیه ایران در جنگ اول خلیج اخوان‌المسلمین روابط خود را با این کشور تخریب کرد. پس از آن با حمایت از عراق در جریان جنگ دوم خلیج رابطه‌اش را با عربستان سعودی از دست داد. به این دلیل است شاید که اخوان‌المسلمین سعی کرده خود را به عنوان قطبی برای اسلامیست‌های دیگر که از دو کشور ایران و عربستان و اخوان‌المسلمین مصر بریده‌اند نشان دهد - اگرچه سیاست‌های ترابی در این ۳۰ سال از رادیکالیزمی که این گروه‌ها خواهان آن‌اند خیلی فاصله داشته.

اخوان‌المسلمین سودان هم زیر فشار سنگینی است. "زمزمه‌هایی هست مبنی بر انشعاب جبهه‌ی ملی اسلامی. بین آن‌هایی که بیشتر متعصبند و بخشی که معتدل‌ترند و به جبهه‌ی محافظه‌کار حزب/مَهْ و حزب DUP [احزاب اصلی سنتی] می‌پیوندد. جبهه‌ی ملی اسلامی

تقسیم شده به اعضای قدیمی که حاضرند با احزاب سکولار مذاکره کنند و جوانترهای متعصب که مخالف هرگونه سازش کاری‌اند."(۱۲۷)

در اینجا باید به مسئله‌ی مهم دیگری در مورد سودان اشاره کرد. ظهور اخوان‌المسلمین و قدرت‌گرفتن‌اش ناشی از نیروهای جادویی مستتری نبود. علت آن ضعف دیگر نیروهای سیاسی برای ارائه‌ی راه حلی برای خروج از بن‌ستی بود که کشور هرچه عمیق‌تر با آن مواجه بود. در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ حزب کمونیست از اخوان‌المسلمین قدرتمندتر بود. و با اخوان‌المسلمین بر سر نفوذ در میان دانشجویان رقابت می‌کرد و توانسته بود در میان فعالان اتحادیه‌ای جایگاهی برای خود دست و پا کند. اما در سال‌های ۱۹۶۴ و ۱۹۶۹ از این نفوذ برای ارائه‌ی یک برنامه‌ی انقلابی برای تغییر استفاده نکرد. به جای آن وارد دولت غیرانقلابی شد که وقتی موج اعتراضات مردمی خاموش شد علیه حزب کمونیست چرخش کرد. مخصوصاً حمایت حزب کمونیست از حکومت نیمیری در سال‌های اولیه بود که به اخوان‌المسلمین این فرصت را داد تا در دانشگاه‌ها رهبری اعتراضات را به دست گیرد و نفوذ کمونیست‌ها را از بین ببرد.

نتایج

اشتباه است اگر بخشی از سوسیالیست‌ها جنبش‌های اسلامی را به طور خودبه‌خودی ارتجاعی و "فاشیست" و یا به طور خودبه‌خودی "صدامپریالیست" و یا "پیشو" بدانند. اسلامیزم رادیکال، که به دنبال بازسازی جامعه بر اساس مدل محمد در قرن هفتم میلادی عربستان است، در واقع "آرمان شهری" است که از جانب بخش فقیر طبقه‌ی متوسط جدید می‌آید. و به مانند هر "آرمان شهر خردببورژوا" (۱۲۸)ی دیگر، نیروهای آن، در عمل، در برابر دو انتخاب قرار می‌گیرند: انتخاب میان مبارزه‌ی حماسی اما بی‌نتیجه‌ی علیه حاکمان جامعه برای اجرای آن آرمان شهر و یا مصالحه و سازش با آن‌ها و در نتیجه فراهم کردن پوشش ایدئولوژیکی برای

ادامه‌ی استثمار و سرکوب. همین ناگزیر موجب دو شقه شدن آن‌ها و تشکیل جبهه‌ی تروریست و رادیکال اسلامیزم از یک طرف و شاخه‌ی رفرمیست اسلامیست از طرف دیگر می‌شود. و از همین جاست که بخشی از اسلامیست‌های رادیکال سلاح‌های خود را به سوی دیگر می‌گردانند و به جای تلاش برای از بین بردن "ظالم" از سلاح‌هایشان برای تحمل رفتار "اسلامی" بر افراد استفاده می‌کنند.

دشمن اصلی سوسیالیست‌ها خردبوزروازی آرمان شهرگرا نیست. این بخش از خردبوزروازی مسئول نظام بین‌المللی سرمایه و تحت انتقاد درآمدن میلیون‌ها نفر زیر چرخ کور انباشت، غارت تمامی قاره‌ها به دست بانک‌ها و دسیسه‌هایی که پس از اعلام "نظم نوین جهانی" بی‌وقفه موجب جنگ‌افروزی‌های هراس‌آور شده نیست. آن‌ها مسئول ترس و وحشت‌های جنگ اول خلیج که صدام حسین برای خوش خدمتی به ایالات متحده و شیخنشیین‌های خلیج افروخت، نبودند. جنگی که با مداخله مستقیم ایالات متحده به پشتیبانی عراق خاتمه یافت. اگر یورش فالانژیست‌ها و مداخله سوریه علیه چپ و اشغالگری اسرائیل در لبنان و کشتار در آن منطقه وضعیتی را پدید آورد که منجر به پدیدار شدن شیعه‌ی ستیزه‌جو شد، نمی‌توان آن‌ها را سرزنش کرد. همچنانی نمی‌توان آن‌ها را برای جنگ دوم خلیج و "مباندان دقیق" بیمارستان‌های بغداد و قصابی ۸۰ هزار نفر که از کویت به بصره می‌گریختند، مقصراً دانست. حتاً اگر همین فردا اسلامیست‌ها از کشورهایی مانند الجزایر و مصر ناپدید شوند همچنان فقر و فلاکت، حکومت پلیسی و سرکوب حقوق بشر همچنان در این جوامع وجود خواهد داشت.

به این دلایل است که سوسیالیست‌ها نباید در کنار دولت علیه اسلامیست‌ها قرار گیرند. با انجام این کار تحت این عنوان که اسلامیست‌ها تهدیدی‌اند برای ارزش‌های سکولار، کار آن‌ها را برای تصویرکردن چپ به عنوان "کافر"، "سکولار"، سازشکار با "ظالمان" علیه توده‌ی فقیر، ساده می‌کنند. و همان اشتباههای چپ‌های مصر و الجزایر را مرتكب خواهند شد: "پیشرو" خواندن رژیمی که عملاً قدمی برای اکثریت توده‌ها انجام نمی‌داد. اشتباهاتی که شرایطی برای رشد اسلامیست‌ها ایجاد کرد. و فراموش خواهند کرد که هرگونه حمایت دولت از ارزش‌های سکولار مقطوعی است: این حمایت وقتی است که بخواهد با جریان محافظه‌کارتر اسلامیست‌ها

بر سر اعمال بخش‌های از شریعت توافق کند به خصوص بخش‌هایی که مجازات‌های سختی بر مردم وارد می‌کند- و در عوض از آن‌ها می‌خواهد رادیکال‌ها را از به چالش کشیدن دستگاه سرکوب بازدارند. این دقیقاً همان است که در پاکستان تحت حاکمیت ضیاء و در سودان تحت حاکمیت نیمیری اتفاق افتاد و امروز دولت کلینتون آشکارا جنرال‌های الجزاير را به انجام آن توصیه می‌کند.

اما سوسیالیست‌ها از اسلامیست‌ها هم نباید حمایت کنند. در نتیجه‌ی چنین حمایتی فقط نوعی از سرکوب با نوعی دیگر تعویض می‌شود. و در واقع این عمل واکنشی است به خشونت دولتی. واکنشی همراه با نادیده گرفتن اقلیت‌های قومی و مذهبی، زنان و همجنس‌گراها. و تبانی برای به قربانی کشیدن نیروهایی دیگر. و این چنین شرایطی برای ادامه‌ی لاقیدانه‌ی استثمار نظام سرمایه‌ایجاد می‌شود، اگر چه صورت‌های "اسلامی" به خود خواهد گرفت. این سیاست به معنای رها کردن سیاست سوسیالیستی مستقلی است که بر پایه‌ی مبارزات کارگران برای به دست آوردن پشتیبانی تمامی محرومان و استثمارشده‌گان بنا شده است. و به جای آن به سراغ آرمان شهر گنگ خردبوزی رفت. آرمان شهری که در شکل‌های مخصوص به خودش هم نمی‌تواند موفق باشد.

اسلامیست‌ها متحдан ما نیستند. نمایندگان طبقه‌ای‌اند که به دنبال نفوذ در طبقه‌ی کارگر است و هرچه بیشتر در این کار موفق شوند یا طبقه‌ی کارگر را به سوی ماجراجویی بی‌فایده و فاجعه‌بار می‌کشانند و یا موجب واکنش محافظه‌کارانه و عقب‌نشینی طبقه‌ی کارگر در برابر نظام کنونی می‌شوند - و یا طبق معمول اولی و سپس به دنبال آن دومی.

اما این‌ها به آن معنا نیست که ما از آن‌ها پرهیز کنیم و نادیده بگیریم‌شان. آن‌ها در خاک همان گروه‌های اجتماعی گسترده‌ای می‌رویند که در جامعه‌ی فعلی رنج می‌برند و اگر مبارزات خیزندۀ کارگران راهی را در برابر اینان بگذارد احساسات طبعان‌گری‌شان را می‌توان به سوی اهداف پیشرو تغییر جهت داد. حتا در زمانی که سطح مبارزات هنوز بالا نیست سوسیالیست‌ها می‌توانند بسیاری از آنانی که جذب نسخه‌های رادیکال اسلامیزم شده‌اند را تحت تاثیر قرار

دهند - به شرطی که سوسیالیست‌ها در برابر اسلامیست‌ها سیاستی کاملاً مستقل از هرگونه‌ی اسلامیزم در پیش گیرند همراه با خواست به چنگ آوردن تمامی فرستاده‌ها برای به سوی خود کشیدن آن‌ها در مبارزات واقعاً رادیکال.

اسلامیزم رادیکال پر از تناقض است. خردبوزروازی همیشه به دو جهت کشیده می‌شود -
شورش رادیکال علیه جامعه فعلی و یا سازش با آن. به همین دلیل همیشه اسلامیزم میان
شورش‌گری برای احیاء کامل جامعه‌ی اسلامی و سازش با رژیم برای اعمال "اصلاحات"
اسلامی در نوسان است. این تناقضات ناگزیر خود را درگیری‌های سخت و غالباً خشن در
گروه‌های اسلامی و میان آن‌ها نمایان می‌کند.

آن‌هایی که اسلامیزم را ارجاع یکپارچه‌ای می‌دانند فراموش می‌کنند که در چنگ اول خلیج
وقتی ایران و عربستان سعودی در مقابل یکدیگر قرار گرفتند در میان اسلامیست‌ها بر سر این
مسئله درگیری‌هایی بود. واگرایی‌هایی وجود داشت که باعث شد حزب نجات اسلامی الجزایر
روابطش را با پشتیبانان سعودی خود قطع کند، و در جریان چنگ دوم خلیج اسلامیست‌های
ترکیه با حمایت مالی مساجد سعودی تظاهراتی را در پشتیبانی از عراق برگزار کنند. منازعات
مسلحانه‌ی خونباری بین گروه‌های اسلامیست رقیب در افغانستان در جریان است. امروزه
منازعاتی در سازمان حماس در میان فلسطینیان بر سر پذیرش و یا رد همکاری با دولت
واداده‌ی عرفات - و در نتیجه به طور غیرمستقیم با اسرائیل - در عوض به اجرا درآوردن قوانین
اسلامی در جریان است. همین که اسلام "رفمیست" با دولتهایی که در سیستم جهانی
ادغام شده‌اند مصالحه می‌کند، این تناقضات ناگزیر سربرمی‌آورند. هر کدام از این رژیم‌ها رقیب
دیگری است و به دنبال اتحاد با قدرت‌های امپریالیستی حاکم است.

هر وقت هم که سطح مبارزات کارگران بالا می‌گیرد چنین اختلافاتی پدیدار می‌شود.
پشتیبانان مالی سازمان‌های اسلامیست می‌خواهند هر چه سریع‌تر این مبارزات متوقف شود.
اگر نشد آن را از بین ببرند، بخشی از اسلامیست‌های رادیکال جوان به طور غریزی از مبارزات

حمایت می‌کنند. رهبران این سازمان‌ها موضعی میانه اتخاذ کرده و غرفه‌کنان از کارفرمایان می‌خواهند مسکین‌نوازی خود را نشان داده و از کارگران می‌خواهند خویشتن دار باشند.

در نهایت، توسعه‌ی سرمایه‌داری رهبران اسلامیست را مجبور می‌کند وقتی به قدرت نزدیک می‌شوند پشتکواروی ایدئولوژیک بزنند. آن‌ها "ارزش‌های اسلامی" را در برابر "ارزش‌های غربی" می‌گذارند. اما خیلی از همین ارزش‌های غربی هم در نوعی فرهنگ اسطوره‌ای غربی ریشه ندارد. بلکه در نتیجه‌ی توسعه‌ی سرمایه‌داری در دو قرن اخیر پدیدار شده است. به عنوان نمونه یک قرن و نیم پیش رفتار غالب در میان طبقه‌ی متوسط انگلیس نسبت به سکسوالیته به طور واضح شبیه همان رفتارهایی بود که احیاء‌گران اسلامی امروز موعظه می‌کنند (رابطه‌ی جنسی خارج از ازدواج ممنوع بود، زنان نباید حتا قوزک پاهایشان را عریان می‌کردند و حرامزادگی گناهی نابخشودنی بود) و زنان از خیلی از جهات نسبت به حقوقی که غالب نسخه‌های اسلام امروز برای زنان قائل است هم حقوق کمتری داشتند (ارث فقط برای پسر بزرگ بود در حالی که در اسلام دختر نیمی از سهم پسر از ارث سهم می‌برد، زنان هیچ گونه حقی برای طلاق نداشتند در حالی که اسلام در شرایط سیار محدودی این حق را به زن می‌دهد). آن چه رفتار انگلیسی‌ها را تغییر داد چیزی نهفته در روان غربی و یا هرگونه "ارزش‌های مسیحی-یهودی" نبود، بلکه اثر سرمایه‌داری شکوفنده بود - نیاز سرمایه‌داری به نیروی کار زنانه آن را ناگزیر به تغییر برخی رفتارها کرد و مهم‌تر از آن، زنان را در موقعیت اجتماعی‌ای قرار داد که می‌توانستند خواستار تغییرات بیشتری شوند.

به این دلیل است که حتا در کشورهایی که در آن‌ها کلیسای کاتولیک بی‌اندازه قدرت داشته مانند ایرلند، ایتالیا، لهستان و اسپانیا، ناگزیر شده علی‌رغم میلش قدرتش را محدود کند. کشورهایی که در آن‌ها اسلام مذهب دولتی است نمی‌توانند از خود در برابر فشارهای تغییرات مشابه محافظت کنند. هرچه قدر هم که به سختی در برابر آن بایستند.

تجربه‌ی انقلاب اسلامی ایران تاییدی است بر این مسئله. علی‌رغم همه‌ی تبلیغاتی که می‌خواست نقش زنان را به همسرداری و مادری فروکاهد و علی‌رغم تمامی فشارهایی که برای

بیرون راندن آن‌ها از برخی حرفه‌ها مانند حقوق وارد شد سهم زنان از نیروی کار به تدریج افزایش یافته و هم اکنون ۲۸ درصد مشاغل دولتی را شامل می‌شود، یعنی به همان نسبت زمان انقلاب (۱۲۹) در همین زمینه رژیم مجبور شد موضع خود را در مورد سیاست کنترل زاد و ولد تغییر دهد وقتی که ۲۳ درصد زنان از روش‌های ضدبارداری استفاده می‌کنند (۱۳۰) و در مواردی موضع خود را در مورد حجاب کمی تعديل کرد. اگر چه زنان در موارد قوانین ارش و خانواده حقوق برابری با مردان ندارند، اما حق رای خود را حفظ کرده (هم اکنون دو نماینده‌ی زن در مجلس هستند)، به مدرسه می‌روند در تمامی رشته‌ها در دانشگاه‌ها سهمیه دارند و برای گذراندن تحصیلات پزشکی و آموزش‌های نظامی مورد تشویق قرار می‌گیرند (۱۳۱). آبراهامیان در مورد خمینی می‌نویسد:

"شاگردان نزدیک وی همیشه "سنت‌گراها" را "عقب افتاده" می‌دانستند و مسخره می‌کردند. آن‌ها را متهم می‌کردند به این که در پرهیزگاری زیاده‌روی می‌کنند: دخترانشان را به مدرسه نمی‌فرستند، اصرار دارند که دختران جوان حتا در موقعی که مردی در خانه نیست باید حجاب داشته باشند، پیگیری مشغولیت‌های روشنفکرانه مانند هنر، موسیقی و بازی شطرنج را منع می‌کردند و از همه بدتر استفاده از تلویزیون، روزنامه و رادیو را مانع می‌شدند" (۱۳۲)

هیچ کدام از این موارد نباید ما را متعجب کند. آن‌هایی که سرمایه‌داری ایران و دولت ایران را در دست دارند نمی‌توانند از نیروی کار زنان در بخش‌های اصلی اقتصاد گذرکنند. و آن بخش‌های خردبوروژوازی که ستون فقرات حزب جمهوری اسلامی بودند در طول سال‌های ۱۹۷۰ دختران خود را به دانشگاه فرستاده تا بتوانند کاری بیابند و درآمد اضافی ای برای خانواده بیاورند - با هدف افزایش درآمد خانواده و تسهیل ازدواج دختران‌شان. در سال‌های ۱۹۸۰ نمی‌خواستند به خاطر زهد مذهبی از این امکانات چشم بپوشند.

همان قدر که ایدئولوژی‌های دیگر نمی‌توانند جلوی توسعه‌ی اقتصادی و در نتیجه توسعه‌ی اجتماعی را بگیرند، اسلامیزم هم نمی‌تواند. و به این ترتیب بارها و بارها تنش‌هایی به وجود می‌آید و در منازعات سخت ایدئولوژیک میان هوادارانش نمودار می‌شود.

به طور کلی اسلامیست‌های جوان محسول روشنفکر و زبان‌دار جامعه‌ی مدرن‌اند. آن‌ها کتاب و روزنامه‌ی خوانند و تلویزیون می‌بینند و به تمامی منازعات و انشعاباتی که در این جنبش پدیدار می‌شود آگاهی دارند. و در مواقعي که در برابر "سکولارها"، چپ‌ها و بورژوازی صفتی بندند باز هم در میان شان بحث‌های داغی در می‌گیرد درست مانند بحث‌هایی که ۳۰ سال پیش در میان شاخه‌های هوادار چین و شاخه‌های هوادار شوروی در جنبش یکپارچه‌ی استالیینیستی در می‌گرفت. و این بحث‌ها به تدریج در ذهن عده‌ای از آن‌ها شک و تردید به وجود خواهد آورد.

سوسیالیست‌ها می‌توانند از این تناقضات بهره برد و وفاداری بخشی از اسلامیست‌های رادیکال را نسبت به سازمان‌هایشان به چالش بکشند -اما این امر فقط زمانی ممکن است که ما سازمان‌های مستقل خود را بسازیم. سازمان‌هایی که نه شبیه اسلامیست‌ها موضع می‌گیرند و نه شبیه دولت.

در برخی مسائل ما هم‌سو با اسلامیست‌ها علیه امپریالیزم و دولت قرار خواهیم گرفت. این اتفاقی بود که در خیلی از کشورها در جریان جنگ دوم خلیج افتاد. و در فرانسه و بریتانیا در مبارزه علیه نژادپرستی این‌گونه خواهد بود. وقتی اسلامیست‌ها در اپوزیسیون قرار دارند شعار ما باید این باشد: "با اسلامیست‌ها بعضی وقت‌ها، با دولت هرگز"

اما حتا در این وقت‌ها هم ما با اسلامیست‌ها بر سر مسائل اساسی اختلاف داریم. ما از حق نقد مذهب دفاع می‌کنیم همان‌گونه که مدافعان حق اجرای آداب مذهبی هستیم. ما از حق نپوشیدن حجاب دفاع می‌کنیم در حالی که از حق زنان جوان وقتی در کشورهای نژادپرست مانند فرانسه می‌خواهند حجاب داشته باشند دفاع می‌کنیم. ما با تبعیضی که سرمایه‌های کلان در کشورهایی مانند الجزایر بر عرب‌زبانان اعمال می‌کنند مخالفیم -اما با تبعیض علیه

بربر زبان‌ها و بخش‌های از طبقه‌ی کارگر و طبقات متوسط پایین که فرانسوی‌زبان‌اند هم مخالفیم. مهم‌تر از همه، ما علیه هرگونه عملی قرار داریم که بر زمینه‌ی مذهب و قومیت بخشی از استثمارشوندگان و محرومان را در برابر بخش دیگری قرار دهد. و این به معنای دفاع از اسلامیست‌ها در برابر دولت و دفاع از زنان، هم‌جنس‌گرایان، بربرها و قبطی‌ها در برابر بخش‌هایی از اسلامیست‌هاست.

بخشی از وظایف ما در موقعی که با اسلامیست‌ها در یک سو قرار می‌گیریم به چالش کشیدن عقاید آن‌هاست -نه فقط بر سر شیوه‌ی برخورد سازمان‌های آن‌ها با زنان و اقلیت‌ها بلکه بر سر مسائل اساسی مثلاً این که آیا جامعه به خیرخواهی ثروتمندان نیاز دارد یا از میان برداشتن روابط طبقاتی موجود.

چپ در گذشته دو اشتباه مهم در مورد اسلامیست‌ها مرتکب شده است. نخست فاشیست دانستن آن‌ها و به این ترتیب ناممکن بودن هرگونه اشتراک با آن‌ها. دوم "پیشرو" دانستن و نقد نکردن آن‌ها. این اشتباهات در کنار هم به اسلامیست‌ها کمک کرد تا به ضرر چپ در بخش بزرگی از خاورمیانه رشد کنند. ما به رویکردی نیاز داریم که اسلامیزم را محصول بحران اجتماعی عمیقی بداند. محصولی که نمی‌تواند بحران را حل کند و برای به چنگ آوردن مبارزان جوانی می‌جنگد که با دیدگاهی بسیار متفاوت، دیدگاهی مستقل، دیدگاه سوسالیزم انقلابی در کار مبارزه‌اند.

یادداشت‌ها

۱. بررسی دقیقی در مورد اخوان‌المسلمین مصر در سال ۱۹۶۹ به این نتیجه رسید که تلاش برای احیاء جنبش در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰ "فوران قابل پیش‌بینی تنش‌های دنباله‌داری بود که بخش کوچک شده‌ی فعالانی که در قبال جامعه "موقع" هرچه بی‌ربط‌تری داشتند ایجاد کرده بودند." بنگرید به:

The Society of the Muslim Brothers (London, 1969), p.vii.

2. Article in the **New Statesman** in 1979, quoted by Fred Halliday himself in *The Iranian Revolution and its Implications*, **New Left Review**, 166 (November December 1987), p.36.

۳. گفتگو با جنبش کمونیستی الجزایر (MCA) در منبع زیر:

Socialisme Internationale (Paris, June 1990)

اکنون دیگر وجود ندارد. (MCA)

۴. فرد هالیدی، همان، ص ۵۷

۵. برای گزارشی از حمایت‌های سازمان‌های چپ از اسلامیست‌ها به منابع زیر بنگرید:

P. Marshall, **Revolution and Counter Revolution in Iran** (London, 1988), pp.60-68 and pp.89-92; M. Moaddel, **Class, Politics and Ideology in the Iranian Revolution** (New York, 1993), pp.215-218; V. Moghadam, *False Roads in Iran*, **New Left Review**, p.166.

۶. جزوی به نقل از آر.پی. میشل، همان، ص ۱۲۷

7. A.S. Ahmed, **Discovering Islam** (New Delhi, 1990), pp.61-64.

۸. برای گزارشی از صوفی‌گری در افغانستان بنگرید:

O. Roy, **Islam and Resistance in Afghanistan** (Cambridge, 1990), pp.38-44. For Sufism in India and Pakistan, see A.S. Ahmed, **op. cit.**, pp.90-98.

9. I. Khomeini, **Islam and Revolution** (Berkeley, 1981), quoted in A.S. Ahmed, **op. cit.** p.31.

۱۰. اوروی، همان، ص.۵. حسن الترابی، از رهبران اخوان المسلمين سودان دقیقا همین طور استدلال می‌کند و خواهان اسلامی‌سازی جامعه است چرا که "مذهب می‌تواند قدر تمندترین موتور توسعه باشد" به نقل از:

Le nouveau reveil de l'Islam, Liberation (Paris), 5 August, 1994.

11. E. Abrahamian, **Khomeinism** (London, 1993), p.2.

12. **Ibid.**

13. Who is responsible for violence? in **l'Algérie par les Islamistes**, edited by M. Al Ahnaf, B. Botivewau and F. Fregosi (Paris, 1990), pp.132ff.

14. **Ibid.**, p.31.

15. G. Kepel, **The Prophet and the Pharaoh, Muslim Extremism in Egypt** (London, 1985), p.109.

۱۶. به عنوان نمونه بنگرید به:

K. Pfeifer, **Agrarian Reform Under State Capitalism in Algeria** (Boulder, 1985), p.59; C Andersson, **Peasant or Proletarian?** (Stockholm, 1986), p.67; M. Raffinot and P. Jacquemot, **Le Capitalisme d'état Algérien** (Paris, 1977).

17. J.P. Entelis, **Algeria, the Institutionalised Revolution** (Boulder, 1986), p.76.

18. **Ibid.**

19. A. Rouadia, **Les Frères et la Mosquée** (Paris, 1990), p.33.

20. O. Roy, **op. cit.**, pp.88-90.

21. A. Rouadia, **op. cit.**, p.82.

22. **Ibid.**, p.78.

23. **Ibid.**

۲۴. برای گزارشی از این وقایع بنگرید به:

D. Hiro, **Islamic Fundamentalism** (London, 1989), p.97.

25. H.E.Chehabi, **Iranian Politics and Religious Modernism** (London, 1990), p.89.

26. E. Abrahamian, **The Iranian Mojahedin** (London, 1989), pp.107, 201, 214, 225-226.

27. M. Moaddel, **op. cit.**, pp.224-238.

28. A. Bayat, **Workers and Revolution in Iran** (London, 1987), p.57.

29. A. Tabari, *Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women*, in A. Tabari and N. Yeganeh, **In the Shadow of Islam: the Women's Movement in Iran**.

30. O. Roy, **op. cit.**, pp.68-69.

31. M. Al-Ahnaf, B Botivewau and F. Fregosi, **op. cit.**

32. A. Rouadia, **op. cit.**.

33. **Ibid.**

34. **Ibid.**

۳۵. در سال ۱۹۸۹ از ۲۵۰ هزار نفری که در آزمون شرکت کردند فقط ۵۴ هزار نفر دیپلم گرفتند،

۱۳۷. همان، ص.

36. **Ibid.**, p.146.

37. **Ibid.**, p.147.

38. See R.P. Mitchell, **op. cit.**, p.13.

39. See **Ibid.**, p.27.

40. **Ibid.**, p.38.

41. M. Hussein, *Islamic Radicalism as a Political Protest Movement*, in N. Sa'dawi, S. Hitata, M. Hussein and S. Safwat, **Islamic Fundamentalism** (London, 1989).

42. **Ibid.**

43. S. Hitata, *East West Relations*, in N. Sa'dawi, S. Hitata, M. Hussein and S. Safwat, **op. cit.**, p.26.

44. G. Kepel, **op. cit.**, p.129.

45. **Ibid.**, p.137.

46. **Ibid.**, pp.143-44.

47. **Ibid.**, p.85.

48. **Ibid.**, p.95-96.

49. **Ibid.**, p.149.

۵. برای گزارشی از این دوره بنگرید به:

A. Dabat and L. Lorenzano, **Conflict Malvinense y Crisis Nacional** (Mexico, 1982), pp.46-8.

51. M. Al-Ahnaf, B. Botivewau and F. Fregosi, **op. cit.**, p.34.

۵۲. مقاله‌ی مفید فلیپ مارشال تحت عنوان "بنیادگرایی اسلامی -ستمگری و انقلاب" در نشریه‌ی سوسیالیزم بین المللی شماره‌ی ۴۰ دقیقاً از آن جایی دچار ضعف می‌شود که نمی‌تواند تفاوت میان موضع ضدامپریالیزم جنبش‌های بورژوازی را در برابر استعمارگری و موضع ضدامپریالیستی جنبش‌های خرده‌بورژوازی که با دولت‌های مستقلی مواجه‌اند که در سیستم جهانی ادغام شده‌اند، تشخیص دهد. تمامی تاکید وی بر نقشی است که این جنبش‌ها می‌توانند در "نموداری مبارزه علیه امپریالیزم" داشته باشند. این رویکرد فراموش می‌کند که دولت محلی و بورژوازی محلی غالباً عوامل بلافضله‌ی سرکوب و استثمار در کشورهای جهان سوم‌اند -چیزی که حداقل بخشی از جریانات اسلامیزم را دیگال تشخیص می‌دهند (همان طور که قطب کشورهایی مثل مصر را "غیراسلامی" می‌نامد)

نویسنده در این مقاله نمی‌تواند تشخیص دهد که محدودیت‌های خرده بورژوازی جنبش‌های اسلامیست ایجاد می‌کند که رهبران‌شان، مثل جنبش پرونیزم‌ها پیش از آن‌ها، علیه "امپریالیزم" لفاظی کنند تا بتوانند اتحاد نهایی خود را با دولت محلی و طبقه‌ی حاکم محلی توجیه کنند و در عین حال خشم و نفرت موجود را به سوی اقلیت‌هایی که به عنوان عوامل "امپریالیزم فرهنگی" معرفی می‌کنند نشانه‌روند. این گونه است که مارشال باز به اشتباه استدلال می‌کند که مارکسیست‌های انقلابی می‌توانند همان رویکردی را نسبت به اسلامیزم اتخاذ کنند که کمینترن پیش‌استالینیستی در قبال جنبش‌های ضداستعماری اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ اتخاذ کرد. قطعاً ما باید از آن کمینترن بیاموزیم که تا آن جا که جنبشی (و حتا دولتی) علیه امپریالیزم می‌جنگد می‌توان در کنار آن ایستاد درحالی که همزمان با سیاست‌هایی مخالفت کرد و برای سرنگونی حاکمیت آن کوشش نمود. اما به هیچ وجه نمی‌توان بورژوازی و خرده‌بورژوازی اسلامیزم دهه‌ی ۱۹۹۰ را با بورژوازی و خرده‌بورژوازی ضداستعماری سال‌های ۱۹۲۰ هم‌سان دانست.

در غیر این صورت ما هم در همان اشتباهی در می‌افتیم که چپ در کشورهایی مانند آرژانتین در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و ابتدای ۱۹۷۰ مرتکب شد: چپ با این استدلال که در کشوری "نیمه استعماری" زندگی می‌کنند از ناسیونالیزم بورژوازی آرژانتین حمایت کرد.

همان طور که آ.دبت و ال. لورنزو به درستی استدلال کرده‌اند "چپ ناسیونالیست و چپ مارکسیست آرژانتین... نتوانست پیوستگی همکاری (حاکمان کشور خود) با منافع بورژوازی امپریالیست و همچنین نوکرمانی دیپلماتیک آن‌ها در برابر ارتش و دولت ایالات متحده و وابستگی سیاسی ("نیمه

استعمارگری"، "استعمارگری") را تشخیص دهد. این‌ها همه موجب شد تا رادیکال‌ترین و جدی‌ترین نیروها تصمیم گرفتند تا فرآخوان نبرد برای "دومین استقلال‌طلبی" دهند. در واقع، آن‌ها با چیزی کاملاً متفاوت مواجه بودند. رفتار سیاسی هر دولت سرمایه‌داری نسبتاً ضعیف (هرچه قدر هم که ساختار سیاسی‌اش مستقل باشد) زمانی که پای منافع‌اش در میان است "آشتی‌جویانه" است و با گرفتن امتیاز از دولتها و بنگاه‌های امپریالیست... و یا با تحکیم اتحادش با این کشورها از مواضع خود "عقب‌نشینی" می‌کند. این گونه رفتارها در اساس برای همه‌ی دولتها بورژوا، اگر چه خود را ناسیونالیست بدانند، یک‌سان است. این رفتارها ساختار دولت و مناسبات آن با فرایند خودگسترشی و بازتولید سرمایه در ابعاد ملی را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد (این خصلت دولت به عنوان نماینده‌ی مستقیم طبقات حاکم ملی و نه به عنوان عوامل کشورهای امپریالیست و بورژوازی دیگر کشورها).

Conflict Malvinense y Crisis Nacional, op. cit., p.70.

53. E. Abrahamian, **Khomeinism, op. cit.**, p.3.

54. **Ibid.**, p.17.

55. O. Roy, **op. cit.**, p.71.

56. M. Al-Ahnaf, B. Botivewau and F. Fregosi, **op. cit.**, pp.26-27.

57. R.P. Mitchell, **op. cit.**, p.145.

58. **Ibid.**, p.116.

59. **Ibid.**, p.40.

60. Book by Hudaybi, quoted in G. Kepel, **op. cit.**, p.61.

61. **Ibid.**, p.71.

62. **Ibid.**

63. See quote in **Ibid.**, p.44.

64. **Ibid.**, p.53.

65. For details, see **ibid.**, p.78.

۶۶. برای گزارش مفصلی از عقاید فرج در کتابش **The Hidden Imperative** بنگرید به

ibid., pp.193-202

67. **Ibid.**, p.208.

68. **Ibid.**, p.164.

69. **Ibid.**, p.210.

70. A. Rouadia, **op. cit.**, p.20.

71. **Ibid.**, pp.33-4.

72. **Ibid.**, p.36.

73. **Ibid.**, p.144.

74. **Ibid.**, p.145-146.

75. J.P. Entelis, **op. cit.**, p.74.

76. A. Rouadia, **op. cit.**, p.191.

77. **Ibid.**, p.209.

78. M. Al-Ahnaf, B. Botivewau and F. Fregosi, **op. cit.**, p.30.

79. **Ibid.**

80. J. Goytisolo, *Argelia en el Vendava*, in **El País**, 30 March, 1994.

81. **El Salaam**, 21 June 1990, translated in M. Al-Ahnaf, B. Botivewau and F. Fregosi, **op. cit.**, pp.200-202.

۸۲. شرح این رویدادها را در منبع زیر ببینید: این همان خطی است که اکنون نشریه‌ی حامی سرمایه بزرگ، تایمز مالی (بنگرید به شماره‌ی ۱۹ جولای ۱۹۹۴) و دولت ایالات متحده توصیه می‌کنند.

J. Goytisolo, **op. cit.**, 29 March 1994

83. J. Goytisolo, **op. cit.**, 30 March 1994.

84. **Ibid.**

85. **Ibid.**

86. **Ibid.**, 3 April 1994.

87. **Guardian**, 15 April 1994.

88. **Guardian**, 13 April 1994.

89. J. Goytisolo, **op. cit.**, 29 March 1994.

90. See the translation on economic policy in M. Al-Ahnaf, B. Botivewau and F. Fregosi, **op. cit.**

91. **Ibid.**, p.109.

۹۲. این همان دیدگاه ف. هالیدی است. (به اثر پیش گفته بنگرید) همچنین رویکرد ماکس شاشتمان و برخی دیگر در مورد استالینیسم همین طور است. بنگرید به:

M. Shachtman, **The Bureaucratic Revolution** (New York, 1962), and, for a critique, T. Cliff, *Appendix 2: The theory of Bureaucratic Collectivism*, in **State Capitalism in Russia** (London, 1988).

۹۳. امروز موضع اکثریت چپ در الجزایر و مصر این‌گونه است.

94. H.E. Chehabi, **op. cit.**, p.169.

95. For details, see A. Bayat, **op. cit.**, pp.101-102, 128-129.

96. Figures given in **Ibid.**, p.108.

97. M.M. Salehi, **Insurgency through Culture and Religion** (New York, 1988), p.171.

98. H.E. Chehabi, **op. cit.**, p.169.

99. The figure is given in D Hiro, **op. cit.**, p.187.

100. See ch.3 of my **Class Struggles in Eastern Europe, 1945-83** (London, 1983).

۱۰۱. بنگرید به: T Cliff, *Deflected Permanent Revolution, International Socialism*, first series, no.12 (Spring, 1963),

المللی، دوره اول، شماره ۶۱. متأسفانه این مقاله بسیار مهم در گزیده مقایل تونی کلیف منتشر نشد اما به صورت جزو از انتشارات بوکمارکس موجود است.

۱۰۲. برخلاف ادعای هالیدی آنها کمتر از اینها نماینده "قدرت نیروهای اجتماعی پیشاسرمایه‌داری" بودند. همان، ص. ۳۵. هالیدی با چنین استدلالی فقط نشان می‌دهد که تا چه اندازه ریشه‌های مارکیزم-استالینستی اش مانع از درک درست خصوصیت سرمایه‌داری در قرن حاضر شده‌اند.

۱۰۳. مارشال در کتاب بسیار خوبش این را نشان داده است. بنگرید به:

Revolution and Counter Revolution in Iran, op. cit..

104. A. Bayat, **op. cit.**, p.134.

105. T. Cliff, **op. cit.**

106. M. Moaddel, **op. cit.**, p.212.

107. F. Halliday, **op. cit.**, p.57.

۱۰۸. مریم پویا در مقاله‌اش:

Iran 1979: Long Live the Revolution ... Long Live Islam? in **Revolutionary Rehearsals** (Bookmarks, London, 1987).

شوراهای "workers' councils" را به ترجمه می‌کند. این استفاده نادرست است.

109. According to M. Moaddel, **op. cit.**, p.238.

110. A. Bayat, **op. cit.**, p.42.

111. E. Abrahamian, **The Iranian Mojahedin**, **op. cit.**, p.189.

112. M Poya, **op. cit.**.

113. M. Moaddel, **op. cit.**, p.216.

114. Abdelwahab el-Affendi, **Turabi's revolution, Islam and power in Sudan** (London, 1991), p.89.

115. **Ibid.**, pp.116-117.

116. **Ibid.**, p.117.

117. **Ibid.**, p.115.

۱۱۸. برای مطالعه موضع وی در مورد زنان، بنگرید به خلاصه جزوی از در:

Ibid., p.174. See also his article, *Le Nouveau Reveil de l'Islam*, **op. cit.**.

119. Affendi, **op. cit.**, p.118.

120. **Ibid.**, p.163.

121. **Ibid.**, pp.163-164.

122. **Ibid.**, p.116.

123. Amnesty International report, quoted in **Economist Intelligence Unit Report, Sudan**, 1992:4.

124. **Ibid.**

125. **Economist Intelligence Unit Report, Sudan**, 1993:3.

126. **Economist Intelligence Unit, Country Profile, Sudan**, 1993-4.

خود ترابی گفته است: "بیداری اسلامی دیگر علاقه‌ای به جنگیدن با غرب ندارد... غرب دشمن ما نیست" بنگردید به:

Le nouveau Reveil de l'Islam, op. cit.

127. **Economist Intelligence Unit Report, Sudan**, 1993:1.

۱۲۸. این توصیف درستی از عقاید مجاهدین خلق بود که توسط بخشی از رهبری و اعضاء آن که در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ از سازمان جدا شده و سازمانی را تشکیل دادند که بعدها نام پیکار گرفت، ارائه شد. متاسفانه این سازمان به جای بنا کردن پایه‌های خود بر مارکسیسم انقلابی به سنت مائوبی-چریکی ادامه داد.

129. V. Moghadam, *Women, Work and Ideology in the Islamic Republic*, **International Journal of Middle East Studies**, 1988, p.230.

130. **Ibid.**, p.227.

131. **Ibid.**

132. E. Abrahamian, **Khomeinism, op. cit.**, p.16.

