

مقایسه جنبش اسلامی در مصر و ایران

چرا ایران اواخر دهه ۱۹۷۰ با اقتصادی در حال رشد، طبقه متوسطی ثروتمند، نظام سیاسی سرکوب گر، توانایی نظامی عظیم و متحدان قدرتمند بین‌المللی با انقلاب اسلامی مواجه شد، در حالی که مصر اوایل دهه ۱۹۹۰، با متحدان بین‌المللی مشابه، اما اقتصادی فقیرتر، طبقه متوسطی بزرگ ولی فقیر و نظام سیاسی لیبرال‌تر نتوانست از احیا و رشد یک جنبش اسلامی یا فراتر نهد؟ این سؤال چه چیزی را در مورد ماهیت "اسلام‌گرایی" در دو کشور بیان می‌کند؟ مسلماً تقلیل تفاوت‌های این دو مسیر به تفاوت‌های شیعه و سنی، موجب غفلت از پیچیدگی‌های این حرکت‌ها و حذف عوامل عمده تاریخی می‌گردد. این سؤال ما را وادار می‌کند تا به‌طور مقایسه‌ای طرح‌ها و ویژگی‌های فعالیت‌های اسلامی را در ایران و مصر در بین سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰ مورد بررسی قرار دهیم.

تبیین انقلاب اسلامی

دیدگاه غالب در تحقیقات دانشگاهی انقلاب ایران را حاصل یک فرایند ایدئولوژیک و نقطه اوج جنبش اسلامی درازمدتی می‌دانند که از اواخر دهه ۱۹۶۰ بروز کرده است. حمید دباشی در کتاب درخور توجه‌اش به این نتیجه می‌رسد که در "جامعه عمیقاً مذهبی" ایران، اسلام‌گراها از سال‌ها قبل

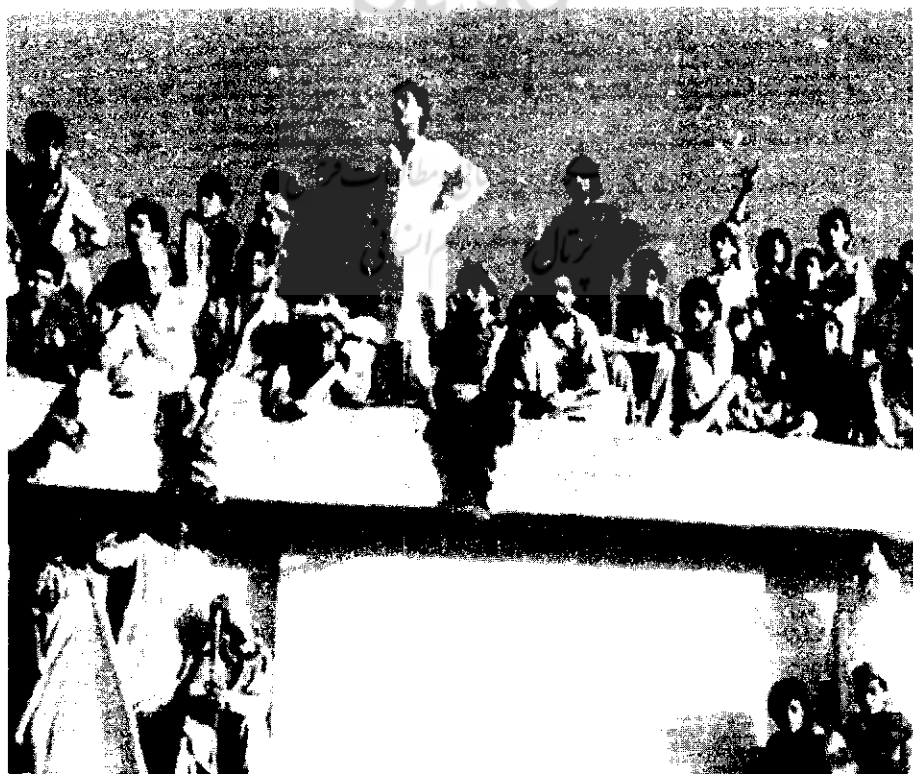
خود را برای به دست گرفتن قدرت آماده می‌کردند. آنان از طریق مساجد، حوزه‌ها، مراسم عزاداری، وعظ و خطابه، و تبلیغات به سرپازگیری، سازماندهی، آموزش بسیج نیروهایشان می‌پرداختند. تا در صورتی که شرایط داخلی و بین‌المللی اقتضا کرد، قدرت را به دست گیرند.^۲ منصور معدل نیز ظهور «گفتمان اسلامی» را در دوره خاص ۱۹۷۷-۱۹۵۳، به نقطه اوج آن در انقلاب اسلامی ربط می‌دهد.^۳ در حالی که معدل و دبانی توجه‌شان را بر عوامل داخلی متمرکز کردند، آنتونی پارسونز و نیکی کدی و دیگران، احیای اسلام‌گرایی را نوعی اظهار وجود هویت اسلامی در مقابل رخنه و نفوذ سیاسی و فرهنگی غرب تلقی کردند.^۴ به نظر پارسونز، تفاوت انقلاب اسلامی با دیگر انقلاب‌ها در آن بود که «اکثریت جمعیت شیعه‌مذهب ایران می‌دانستند که چه چیز نمی‌خواهند (تداوم حاکمیت پهلوی) و چه چیزی می‌خواهند (دولتی تحت کنترل رهبری مذهبی، یعنی همان رهبری تاریخی سنت مذهبی ایران) (ص ۳) به نظر کدی دو عامل دیگر هم نقش داشتند: یکی پیوند روبه‌رشد بین سکولاریزم و تسلط غرب؛ و دیگری وجود یک دولت متحد با قدرتهای غربی (ص ۷۲).

دیگران انقلاب را بر اساس فروریختن نظم اجتماعی سنتی به واسطه «جابه‌جایی اجتماعی و آشفتنی در هنجارها» توجیه کرده‌اند. مثلاً ارجمند انقلاب را ناشی از دگرگونی‌های اجتماعی-سیاسی می‌داند که دولت آغازگر آن بوده است. او بر آن است که دولت چون نتوانست این گروه‌های جابه‌جاشده و فاقد جهت‌گیری را در ساختار خود مستحیل کند، آنان را به سمتی سوق داد که در عمل به صورت بازوان روحانیت شیعه درآمدند. روحانیتی که از دهه ۱۹۶۰ آماده بسیج و سازماندهی همین نیروها بود. جنبش اسلامی، به صورت یک «جنبش منسجم رقیب» عمل کرد که به نیروهای فاقد جهت‌گیری نوید جامعه‌ای اخلاقی و روحانی می‌داد.^۵ به عقیده ارجمند، آنچه در سال ۱۳۵۷ اتفاق افتاد، عبارت بود از مقدور ساختن بروز یک انقلاب اسلامی با هدف ایجاد یک حکومت دینی.^۶

با این حال، دیگر محققان بر مؤلفه‌های دیگری چون عوامل ساختاری و منافع طبقاتی تأکید کرده‌اند. آرواند آبراهامیان، فرد هالییدی، محسن میلانی و کدی (در آثار اخیرش) از جمله کسانی هستند که تضاد بین تحولات اجتماعی - اقتصادی و دیکتاتوری سیاسی را به عنوان منشأ اصلی مناقشه‌ها معرفی می‌نمایند و طبقات اجتماعی را دارای بزرگترین نقش در انقلاب می‌دانند.^۷ علاوه بر این پارسا میثاق بر نقش دولت تأکید زیادی دارد؛ دخالت بسیار زیاد دولت در فرایند انباشت سرمایه، نقش واسطه‌گی بازار را تضعیف کرد و در نتیجه دولت را به طور مستقیم آماج مناقشه‌ها و مخالفت‌ها قرار داد.^۸

من قصد ندارم که همه این توضیحات و تبیین‌ها را ارزیابی کنم. در این نکته هم شک ندارم که این محققان در مجموع روشن‌گری‌های پرارزشی را دربارهٔ پیچیدگی‌های انقلاب اسلامی انجام داده‌اند. اما لازم است که در این جا به دو مسأله اشاره کنم: نخست آن‌که این محققان به رغم اختلاف نظرهایشان، نقش اغراق‌آمیزی را برای یک جنبش قدرتمند اسلامی مفروض قائل شده‌اند، جنبشی که گفته می‌شود از دههٔ ۱۹۷۰ یا حتی بیشتر آغاز شده بود و سرانجام انقلاب اسلامی را به پیروزی رساند. این یکی از فرضیاتی است که من در این مقاله آن را مورد تردید قرار خواهم داد. دوم این‌که مدل‌های مفروض به تنهایی فقط می‌توانند عوامل عمدهٔ نارضایتی و بسیج مردمی را توجیه نمایند و نه انقلاب اسلامی را.

تازه پس از آن این نکته باید مورد بررسی قرار گیرد که چگونه یک بسیج و جنبش گسترده به انقلاب انجامید. در حقیقت، همان‌طور که هنری مونسون استدلال می‌کند؛ بسیاری از عوامل برشمرده شده توسط محققان مزبور نارضایتی از تسلط بیگانگان، حکومت اقتدارگرایانه، گسستن ارزش‌های سنتی، آشفتگی اجتماعی، پس‌رفت اقتصادی، نابرابری اجتماعی و دخالت دولت - در بسیاری از کشورهای دیگر خاورمیانه هم وجود داشته، اما منجر به انقلاب نشده‌اند.^۱ مثلاً در مصر اسنو و مارشال امپریالیسم فرهنگی و جهانی شدن را عامل اساسی رشد جنبش اسلامی می‌دانند.^۲ به همان



ترتیب برگات و دول اسلام‌گرایی در مصر و شمال آفریقا را مرحله سوم حرکت ضداستعماری- استقلال فرهنگی و گفتاری - بعد از استقلال سیاسی و اقتصادی می‌دانند.^{۱۱} در همین حال، سعدالدین ابراهیم (و کمابیش ذیل کپل) توجه‌شان را روی عواملی چون "بحران ملی" که درتفوق‌پذیری خارجی چون شکست در جنگ ۱۹۶۷ با اسرائیل خود را نشان داد، ناسازگاری طبقاتی و بی‌هویتی فردی در میان مهاجران روستایی تحصیل کرده، متمرکز کرده‌اند و آن‌ها را از جمله عمده‌ترین عواملی می‌دانند که به رشد و تجهیز جنبش اسلامی از دهه ۱۹۷۰ کمک کرده است.^{۱۲} همانند مورد ایران، در مصر نیز، عوامل داخلی (اجتماعی، اقتصادی و سیاسی) در کنار عوامل خارجی (نارضایتی نسبت به تسلط قدرت‌های غربی و عامل اسرائیل) نقش اساسی را در فراهم آوردن فعالیت اسلامی، ایفا کرده‌اند. بنابراین، به چه دلیلی باید ایران و مصر را نماینده دو مسیر متفاوت بدانیم؟ چرا در ایران انقلاب اتفاق افتاد و در مصر نه؟ این سؤال را نمی‌توان صرفاً بر اساس تحلیل ساختاری علی یا علت-معلولی پاسخ داد بلکه باید رابطه و پیوند بین بسیج مردمی و انقلاب را تبیین کرد.

جنبش‌های اجتماعی و انقلاب‌ها

هیچ یک از مدل‌های مطرح حرکت جمعی، درباره کم و کیف و چگونگی تبدیل شدن حرکت جمعی به انقلاب نظریه‌پردازی نکرده‌اند. آن‌ها غالباً به تبیین علل نارضایتی اجتماعی و بحران‌های انقلابی پرداخته‌اند.^{۱۳} از نظر جیمز دیویس "انقلاب‌ها احتمالاً بیشتر زمانی رخ می‌دهند که به دنبال یک دوره طولانی توسعه اقتصادی و اجتماعی هدفمند، دوره کوتاهی از تغییرات و دگرگونی‌های سریع واقع شود."^{۱۴} بر اساس تز "محرومت نسبی" گور، ظاهراً آن‌چه بین این فرایندهای عینی و وقوع انقلاب نقش واسطه را ایفا می‌کند؛ حالات روانشناختی مردم، انتظارات و ناامیدی‌های آنان است.^{۱۵} اما همان‌طور که نظریه‌های مربوط به منابع بسیج و انگیزش اشاره کرده‌اند حالات مردم به تنهایی به عمل منتهی نمی‌شود مگر این که آنان قادر باشند با ایجاد فرصت‌های مناسب، منابع ضروری را برای یک حرکت جمعی بسیج کنند. در این زمینه، مفاهیم اصلی تیلی یعنی "فرصت" - یا مجموعه عواملی که حرکت جمعی را تسهیل می‌کنند- و "سرکوب" یا عوامل محدودکننده جنبش، به طور خاص مورد استفاده هستند.^{۱۶} و همین‌طور است میزان مشروعیت اقتدار حاکم، میزان و کیفیت به کار گرفتن خشونت و جدایی و انشقاق بین نخبگان که کویی یانگ کیم بر آن‌ها تأکید کرده است.^{۱۷} با وجود این نامبرندگان بالا موقوف نشدند کم و کیف پیچیده تعامل بین مدعیان و دولت را در فرایندهای انقلابی تبیین نمایند.

نارضایتی مردمی به هر علت که به وجود آید، ممکن است به دو نوع بسیج منتهی گردد. نوع اول همان جنبش‌های اعتراضی و شورشی‌گراانه است و هدفش صرفاً نفی نظم موجود؛ بی آن‌که

ضرورتاً چشم‌انداز روشنی از ساختار جایگزین داشته باشد؛ مثل حرکت‌های اعتراضی مردم ایران طی سال ۱۳۵۶ و آغاز سال ۱۳۵۷. نوع دوم جنبش‌های اجتماعی است، این جنبش‌ها در عین حالی که هدف اصلی‌شان تغییر نظام مسلط موجود است، بیشتر به ایجاد نهاد آلترناتیوهای اجتماعی بدیل و یک نظام ارزشی جایگزین، می‌اندیشند تا تغییرات کلی. جنبش سوسیالیستی اروپایی، اتحادیه همبستگی لهستان و برخی جنبش‌های اسلامی نماینده چنین الگویی هستند. در مجموع جنبش‌های اجتماعی کمابیش تلاش‌های سازمان‌یافته و مستمر شمار نسبتاً بزرگی از مردم برای ایجاد تغییرات اجتماعی است. این جنبش‌ها ممکن است متشکل از فعالیت‌های متنوع با پیامدهای نهادی پراکنده در جامعه مدنی باشد. جنبش‌های اجتماعی با ایجاد نهادهای جایگزین و محیط فرهنگی نوین، تفاوت خود را با عمل‌های جمعی فاقد شکل مانند شورش‌ها یا اعتراضات خیابانی یا گروه‌های ذی‌نفع با ساختار نامتعطف که تنها به منافع اعضایشان می‌اندیشند، آشکار می‌سازند. بحث جنبش‌های اجتماعی در عین حال با احزاب سیاسی طالب قدرت، گروه‌های کوچک مانند گروه‌های مخفی، و سازمان‌های چریکی زیرزمینی فاقد حمایت توده‌ای تفاوت دارند. با این حال ممکن است با این نوع فعالیت‌ها هم مرتبط باشند، ویژگی‌های مشترکی با آن‌ها داشته باشند یا حتی به یکی از آن‌ها تبدیل شوند. (مثل حزب رفاه یا جنبش اسلامی ترکیه). به علاوه تفاوت جنبش اجتماعی با انقلاب در آن است که انقلاب به فرایندهای فراگیری اطلاق می‌شود که معمولاً با تغییرات خشونت‌بار و ناگهانی همراه باشد و مسؤولین سیاسی حاکم سرنگون و رقبایشان جایگزین آنان گردند.^{۱۸}

از سوی دیگر، جنبش‌های اعتراضی، که ممکن است به شورش‌هایی منجر گردند، معمولاً زودگذر هستند، و چندان به طول نمی‌انجامند. آن‌ها یا سریعاً به اهدافشان دست می‌یابند یا سرکوب می‌شوند. ضروری‌ترین عنصر برای جنبش‌های اعتراضی، تداوم و پایداری است، چرا که به طور مستقیم اقتدار سیاسی حاکم را به مبارزه می‌طلبند. با وجود این، در مواردی نادر، یک جنبش اعتراضی ممکن است به یک جنبش اجتماعی نهادینه‌تر و سازمان‌یافته‌تر یا حتی به یک گروه ذی‌نفع تبدیل شود. جدویگا استانیستسکیس به تغییر جنبش همبستگی طی سپتامبر ۱۹۸۰ و مارس ۱۹۸۱ اشاره می‌کنند که طی آن "همبستگی" از حالت یک جنبش ملی به یک اتحادیه کارگری به عنوان "انقلاب خودمحدودگر لهستان" تبدیل شد.^{۱۹} جنبش همبستگی با کسب موقعیت اصلی‌اش و بعد از سرکوبش توسط حکومت نظامی در سال ۱۹۸۱، بالاخره در اواخر دهه ۱۹۸۰ و به دنبال "انقلاب گورباچف"، مجدداً سربر آورد.^{۲۰}

جنبش‌های اجتماعی به دلیل نهادینه شدن در جامعه مدنی، برخلاف شورش‌ها و اقدامات اعتراضی، در صورت رویارویی با دولت امکان تداوم و پایداری طولانی‌تری دارند. در هر حال

جنبش‌های اجتماعی دقیقاً به دلیل همین کیفیت حرکت‌هایشان ممکن است از ویژگی یک حرکت انقلابی-شورشگرانه دور گردند و در عوض به مبارزه در چارچوب نظام موجود بپردازند. عوامل متعددی به کمک این رویکرد می‌آیند. عامل نخست عنصر موقتی و زودگذر بودن حرکت‌های انقلابی است. جنبش‌های اجتماعی برخلاف حرکت‌های شورشگرانه که فرصت زیادی ندارند (چرا که یا شکست می‌دهد یا شکست می‌خورد) کارکردشان در مدت زمان طولانی‌تری نمود می‌یابد و طی آن مردم فرصت دارند که سؤال‌هایشان را طرح کنند، مسائل مهم را مورد بحث قرار دهند، و درباره اهداف جنبش مطمئن گردند. ایده‌های متعدد و در نتیجه تمایلات واگرایانه و انشعابی رشد می‌کند. در حالی که وجه مشخصه جنبش اجتماعی شفافیت و تمایزیابی است، ابهام و وحدت، علامت‌میزه اعمال شورش‌گرانه است. دوم این‌که، جنبش‌های اجتماعی، به دلیل تغییرات مثبتی که ممکن است ایجاد نماید، امکان اصلاح و بهبود شرایط لازم برای تداوم حیات خود را هم داشته باشند. مثلاً جنبش بیکاران ایران در سال ۱۹۷۹ تا حدودی به این دلیل تثبیت شد که به برخی از اهداف دست یافت.^{۲۱}

برخلاف جنبش‌های اعتراضی و شورش‌گرانه که ممکن است تنها به نفی نظام حاکم بیندیشد، جنبش اجتماعی بر آن است که نهادها و سیستم‌های ارزشی جایگزین را نیز به وجود آورد؛ در این فرایند، آن‌ها با پرداخت وام به فقرا، تأسیس درمانگاه‌ها، کارخانه‌ها، کمک‌های متقابل، تهیه مسکن، و نظام‌های حمایتی اجتماعی، که همه آن‌ها ممکن است برخی از نیازهای اعضایشان را برآورده سازد، به حمایت می‌پردازند. به علاوه، جنبش‌های اجتماعی سیستم‌های فرعی اجتماعی و فرهنگی‌ای ایجاد می‌نمایند که معمولاً، گرچه با تنش‌هایی، در درون نظم مسلط جامعه به حیات خود ادامه می‌دهند. ایجاد سیستم‌های انتخاباتی جایگزین در اتحادیه‌های کارگری، سندیکاها، شوراهای محلی و تشکیل انجمن‌هایی برای گروه‌های استثنایی جامعه، برخی از کارکردهای نهادی جنبش‌های اجتماعی است و سرانجام این که سازمان‌های مذهبی و فرهنگی - مدارس، اعیاد و مؤسسه‌های خیریه، احزاب، موسیقی، هنر، مراسم، و حتی قانون- برپا می‌گردد که در آن‌ها محرومین جامعه احساس راحتی می‌کنند. جنبش سوسیالیستی اتریش در دهه ۱۹۲۰ و فعالیت اسلامی مصر، دو نمونه از این نوع حرکت‌ها هستند.

برخی از نظریه‌پردازان اجتماعی نودورکیمی مانند سعید امیرارجمند، چنین نهادهایی را به عنوان تجسم یک "جامعه همگرا" تلقی کرده‌اند که بذر مخالفت با نهادها و نظام‌های ارزشی حاکم را می‌پراکنند (همانند مورد ایران). در هر حال این ترتیبات به جای مخالفت سیاسی احتمالاً به چیزی منتهی می‌گردد که گونتر روت (در تحلیل دموکراسی اجتماعی در امپراتوری آلمان) آن را "همگرایی

منفی" می‌نامد، یعنی ایجاد ظرفیت‌های اقتصادی و سیاسی محدود همراه با موجودیت فرهنگی و اجتماعی جایگزین.^{۲۲} از سوی دیگر، نظریه‌پردازان همگرایی چون بندیکس و لیپست (با اشاره به جنبش اتحادیه‌های کارگری اروپای غربی) استدلال کرده‌اند که نهادینه کردن چنین سرشتی به رقبا کمک خواهد کرد که بیشتر به نظام حاکم دل ببندند و در چارچوب آن کار کنند.^{۲۳} با این حال، مايلم بر این نکته تأکید کنم که جنبش‌های اجتماعی تنها کارکردشان مستحیل ساختن مدعیان در نظم موجود نیست؛ بلکه برخی تغییرات واقعی ایجاد می‌نمایند و نظام‌های فرعی‌ای را برپا می‌سازند که مخالفان در درون آن عمل می‌نمایند و خود را بازسازی می‌کنند. جنبش‌های اجتماعی به جای روی آوردن به یک تغییر انقلابی ناگهانی، هم با ترتیبات اجتماعی حاکم بر جامعه همزیستی دارند و هم آن را تکمیل می‌سازند. برخلاف حرکت‌های شورش‌گرانه، جنبش‌های اجتماعی نه می‌خواهند و نه می‌توانند اقتدار سیاسی را به مخاطره بیندازد. با وجود این، این امر به معنای همگرایی در زمینه‌های ایدئولوژیک و توافق سیاسی با نظام حاکم نیست، چرا که بسیاری از عملکردهای جنبش، حاکی از ایجاد تغییرات قابل توجه برای اعضای آن است. به علاوه، به یک معنا، مفهوم "انقلاب انفعالی" یا (جنگ موقعیت‌ها)ی گرامشی را به ذهن متبادر می‌کند که هدف آن نه فقط به چنگ آوردن قدرت دولتی است (همان‌گونه که یک حرکت شورش‌گرانه در حمله رو انجام می‌دهد) بلکه توجه‌اش بر تسخیر تدریجی و در اختیار گرفتن تمام جامعه از طریق به دست گرفتن رهبری اخلاقی و فکری نهادها و فرایندهای مدنی است.^{۲۴} از نظر گرامشی، یک انقلاب واقعی صرفاً به دست گرفتن قدرت سیاسی نیست، بلکه در اختیار گرفتن زمام جامعه از طریق اقتدار نهادی، اندیشگی و اخلاقی است. "یک گروه اجتماعی، می‌تواند و باید پیش از به دست گرفتن قدرت دولتی، تمرین و تجربه رهبری داشته باشد (چرا که این یک شرط اساسی برای به دست گرفتن قدرت است)."^{۲۵} با وجود این "انقلاب انفعالی" نمایان‌گر یک استراتژی هوشیارانه است، پیامدهای آن، بازتابی از نتایج جنبش‌های اجتماعی است.

در حالی که "حملات رو در رو" یا حرکت‌های شورش‌گرانه، احتمالاً در جوامعی رخ می‌دهد که در آن نهادهای مدنی بسیار کم‌اند و امکان وساطت بین دولت و مردم را ندارند، انقلاب انفعالی مختص جوامعی است که در آن یک جامعه مدنی قدرتمند در حال رشد و تکوین است. اما انقلاب انفعالی، این "انقلاب روح و جان"، طولانی و "بیچیده و دشوار" است و مستلزم "ظرفیت استثنایی از شکیبایی و روح مبتکرانه"^{۲۶} است.

هسته اصلاح‌طلبانه جنبش‌های اجتماعی و "انقلاب انفعالی" می‌بایست هم از طریق آثار همگرایانه‌اش مشخص گردد و هم به واسطه استراتژی آگاهانه جنبش‌ها که اولویت را به تغییرات

اجتماعی می‌دهند و نه به کسب قدرت دولتی. این ویژگی به طور زیربنایی تفاوت جنبش اجتماعی را از حرکت‌های شورش‌گرانه که هدفشان "حملات رودررو" علیه دولت که نتایج متفاوتی را به بار خواهد آورد، مشخص می‌سازد.

در این مطلب این بحث را پیش خواهیم کشید که ایران یک جنبش شورش‌گرانه‌ای را با هدف کسب قدرت سیاسی از سر گذراند، حال آنکه مصر، در آزادی سیاسی نسبی، جنبش اسلامی فراگیری ظهور یافت که تغییرات مهمی را در درون جامعه مدنی ایجاد نمود. اما موفق به تغییر ساختار سیاسی نشد. به بیان دیگر ایران شاهد بروز انقلابی اسلامی شد بی آن که جنبش اسلامی نیرومندی داشته باشد، حال آن که مصر جنبشی نیرومند داشت بی آنکه کارش به انقلاب بکشد. سه عامل مهم در این معادله دخالت داشتند: تفاوت جایگاه سیاسی و اجتماعی روحانیون در دو کشور شیوه‌های متفاوت تبیین اسلام و عمل به آن در دو کشور؛ و سرانجام درجات متفاوت کنترل سیاسی در این دو کشور. در صفحات آتی من این دو روند را به همراه دلالت‌های مربوط به دستاوردهای انقلابی و دستاوردهای اصلاح‌طلبانه مورد بحث قرار خواهیم داد.

انقلاب اسلامی ایران

روز یازدهم فوریه ۱۹۷۹ / ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، رادیو تهران، با شور و اشتیاق، خبر پیروزی انقلاب ایران را اعلام کرد. این اعلان، بیشتر پایان ۲۵۰۰ سال سلطنت در ایران بود. حالتی از وجد و سرور بر توده‌های انبوه به خیابان‌ها ریخته حاکم شد. زنان خندان در میان جمعیت، شیرینی و شربت پخش می‌کردند. وسایل نقلیه همزمان بوق‌هایشان را به صدا درآوردند، و در حالی که چراغ‌هایشان را روشن و خاموش می‌کردند در خیابان‌های اصلی شهر به حرکت درآمدند، همان خیابان‌هایی که فقط چند روز قبل شاهد درگیری‌های خونین بین ارتش و معترضان بود. حالا همان خیابان‌ها، محل رژه پاسداران انقلاب بود. برای آنانی که در آن روز حاضر بودند، این روز یک پیروزی به یادماندنی بود. روز پیروزی نقطه عطف بیش از ۱۸ ماه تظاهرات توده‌ای، رویارویی‌های خونین، اعتصاب‌های صنعتی گسترده، یک اعتصاب عمومی، و بسیاری از مانورهای سیاسی بود، اما ریشه‌های این انقلاب را باید در تغییرات ساختاری که از دهه ۱۹۳۰ در جریان بوده است جست‌وجو کرد. یعنی از زمانی که کشور وارد فرایندی از نوسازی (مدرنیزاسیون) شد. این فرایند، پس از کودتای ۲۸/۱۹۵۳-مرداد ۱۳۳۲ که توسط سازمان سیا سازماندهی شده بود، تسریع شد. در این کودتا نخست‌وزیر ملی‌گرای ایران، دکتر محمد مصدق سرنگون شد و شاه مجدداً زمام امور را به دست گرفت. این تغییرات ساختاری، تضادهای زیادی در راه جامعه ایجاد کرد که عمده‌ترین آن تناقض بین تغییرات

اجتماعی-اقتصادی و توسعه‌نیافتگی سیاسی بود.^{۲۷} علاوه بر این علل ساختاری، عوامل تسریع‌کننده مشخصی هم در این فرایند دخالت داشتند-یعنی ناکارآمدی دولت، فساد و احساس وجود نوعی بی‌عدالتی در میان اقشار زیادی از جامعه ایران.

سیاست مدرنیزه ساختن و تغییرات اقتصادی که هم توسط رضاشاه (۴۲-۱۹۲۵/۲۰-۱۳۰۴) و هم توسط پسرش در ایران به اجرا گذاشته شد، به رشد نیروهای اجتماعی منجر شد که موجب وحشت و هراس گروه‌های اجتماعی سنتی گردید. تا اواخر دهه ۱۹۷۰، یک طبقه متوسط بزرگ و نروتمند، جوانان مدرن، زنان آزاد و یک طبقه کارگر صنعتی شکل گرفت و در کنار آن‌ها یک طبقه جدید فقرا، یا ساکنان محلات کثیف و خارج از محدوده، که بر صحنه اجتماع ایران ظاهر شدند. به جز طبقه اخیر دیگر گروه‌ها، از توسعه اقتصادی منتفع شده بودند و از منزلت نسبتاً بالا برخوردار بودند و عواید اقتصادی قابل توجهی داشتند. به‌رحال استمرار سلطنت مستعمل و مندرس پهلوی (توسعه‌نیافتگی سیاسی) مانع از آن می‌شد که این لایه‌های اجتماعی رو به رشد در فراگردهای سیاسی جامعه نقش داشته باشند. و این موجب نارضایتی آنان بود. در همان حال، گروه‌های اجتماعی قدیمی-- بخشی از بازاری‌های سنتی، اقشار متوسط شهری قدیمی، روحانیون، و کسانی که هواخواه نهادهای اسلامی بودند - نیز از روش‌های نوسازی آزرده و مأیوس شدند، چرا که نتیجه‌اش تزلزل و نابودی منافع اقتصادی و جایگاه اجتماعی آنان بود.



با بسته شدن تمامی مجراهای موجود برای ابراز ناراضی بر اثر سیاست سرکوب، فاصله توده‌های مردم از حکومت به سرعت افزایش یافت. در همان حال، فساد، ناکارآمدی دولت، احساس بی‌عدالتی و احساس هتک حرمت‌های اخلاقی وجه مشخصه روانشناسی اجتماعی بسیاری از ایرانیان بود. بنابراین در دهه پرتهاپ ۱۹۷۰، یعنی در اوج حکومت مقتدرانه شاه و توسعه اقتصادی قابل توجه کشور، بسیاری از مردم (شاید به استثنای طبقات فرودست و دهقانان صاحب‌زمین)، البته به دلایل متفاوت، از حکومت ناراضی بودند. ولی همگی در یک نقطه مشترک بودند و آن مقصر دانستن شاه و متحدان غربی‌اش به خاطر ایجاد چنان وضعیتی بود. بنابراین اصلاً جای شگفتی نبود که ادبیات معترضان و مخالفان غالباً ضدسلطنت و ضدامپریالیست، جهان‌سوم‌گرایانه، و حتی ملی‌گرایانه باشد و در پایان به گفتاری مذهبی تبدیل گردد.

فرصت برای انجام بسیج توده‌ای زمانی فراهم شد که "نسیم کارتری" وزیر گرفت. سیاست حقوق بشری کارتر شاه را وادار ساخته بود که به یک فضای سیاسی برای ابراز نظر محدود تن در دهد. این ابراز نظرها، کم‌کم بالا گرفت و در کمتر از دو سال، سلطنت را برانداخت. این فراگرد ابتدا با تساهل محدودی درباره سانسور آغاز شد، برخی فعالیت‌های ادبی-روشنفکرانه آزاد شد (نظیر شب شعر انجمن گوته و فعالیت‌هایی در دانشگاه‌های تهران) و تجمعات عمومی اسلام‌گرایان سیاسی (نظیر آنچه که در مسجد قبا برگزار شد) بلامانع شد و با انتشار نامه‌های انتقادی و سرگشاده روشنفکران و سیاسیون لیبرال به مقامات بالای مملکتی تداوم یافت. در این حال، چاپ یک مقاله توهین‌آمیز علیه آیت‌الله خمینی در روزنامه اطلاعات، تظاهراتی را در شهر مقدس قم به دنبال داشت که چند کشته از تظاهرکنندگان به جای گذاشت. برای گرمی‌داشت باد این کشته‌شدگان جمعیت تظاهرکننده انبوهی در شهر تبریز گرد هم آمدند. این حرکت، آغاز زنجیره‌ای از حوادث بود که یک جنبش مردمی، انقلابی و اعتراضی را شکل داد که در آن لایه‌های متفاوت جامعه، مدرن‌ها و سنتی‌ها، مذهبی‌ها و سکولارها و زنان و مردان به طور گسترده شرکت داشتند و علما سرانجام رهبری خود را اعمال کردند. اما چرا علما توانستند رهبری انقلاب را به دست گیرند؟

طی بیش از ۲۵ سال حاکمیت مطلقه شاه، یعنی از کودتای ۱۳۳۲/۱۹۵۳، تمامی احزاب سیاسی فعال سکولار و سازمان‌های غیردولتی کنار گذاشته شدند یا از بین رفتند. کودتا هم ملی‌گراها را مضمحل ساخت و هم جنبش‌های کمونیستی را؛ اتحادیه‌های کارگری بر اثر نفوذ پلیس مخفی شاه یعنی ساواک تصفیه شد. انتشار کتاب و مطبوعات زیر سانسور شدید دولت بود. در چنین شرایطی به سختی می‌شد از گروه‌های غیردولتی (NGOs) مؤثر اثری یافت.^{۲۸} مخالفت سیاسی سازمان‌یافته تنها از جانب گروه‌های چریکی مخفی نظیر فدائیان مارکسیست و مجاهدین با مشی اسلامی رادیکال

صورت می‌گرفت که فعالیت‌های آنان نیز به عملیات پراکندهٔ مسلحانه، محدود می‌شد.^{۲۹} فعالیت‌های دانشجویی نیز به اقدامات سیاسی در دانشگاه‌های داخل کشور یا فعالیت‌های صورت گرفتهٔ دانشجویان در خارج از کشور محدود می‌شد. در مجموع می‌توان گفت گروه‌های سسکولار به رغم نارضایی عمیق‌شان، از نظر سازمانی بی‌یال و دم شده بودند.

برعکس نیروهای سکولار، روحانیون از جهت در اختیار داشتن ظرفیت‌های نهادی نقاط قدرت چشمگیری را در دسترس داشتند، من‌جمله سلسله مراتب روحانی خود آنان، بیش از ده‌هزار مسجد و حسینیه و حوزه و انجمن‌هایی که به صورت ابزار حیاتی ارتباطی بین نیروهای انقلابی عمل می‌کردند. اسلام‌گرایان جوان به همراه طلبه‌های جوان، نهاد علما را به مردم پیوند می‌دادند. وجود یک نظام سلسله مراتب در بین روحانیون، کار اتخاذ تصمیم واحد و جریان یافتن نظام‌مند فرمان‌ها و اطلاعات را تسهیل می‌کرد و در مساجد تصمیمات سطوح بالا هم به فعالان و هم به عامهٔ مردم اطلاع داده می‌شد. خلاصه آنکه، علاوه بر غیاب یک آلترناتیو قابل اتکا، این ظرفیت نهادی و وجود ابهام قابل توجه در پیام‌های روحانیون، عاملی گردید در تضمین رهبری آن‌ها. این رهبری به دلیل پایان نسبتاً پرشتاب حوادث انقلاب باقی ماند؛ برای بحث و اعلام نارضایتی وجود نداشت، و همچنین برای ظهور یک جنبش اجتماعی و پیدایش رهبری اجتماعی جایگزین زمان چندانی باقی نماند. بنابراین، جنبش نوظهور اسلامی دههٔ ۱۹۷۰ ناگهان به صورت یک دولت درآمد. اسلامی کردن جنبش عمدتاً بعد از پیروزی انقلاب آشکار شد و به وسیلهٔ دولت اسلامی از بالا اعمال شد و با بنیاد نهادن نظام ولایت فقیه (با حاکمیت روحانیت)، نظام قانون‌گذاری اسلام، سیاست‌های محدودگرانه نسبت زنان و اقدامات فرهنگی اسلامی و نهادهای اسلامی تثبیت شد.

تغییرات اجتماعی-اقتصادی و افول اسلام

قصد ما کم‌اهمیت جلوه دادن نقش اسلام سیاسی قبل از پیروزی انقلاب نیست. در حقیقت، تاریخ اسلام سیاسی در ایران به مراتب پرسابقه‌تر از مصر است و به اواخر قرن ۱۹ بازمی‌گردد و نقش علمای ایران در جنبش تنباکو-به مثابه نخستین جنبش ملی-مذهبی علیه سلطه‌های خارجی، تأثیر آن‌ها در انقلاب مشروطهٔ ۱۹۰۵-۶ و نهضت جنگل در اواسط دهه ۱۳۰۰/۱۹۲۰، به خوبی بررسی شده است.^{۳۰}

با این حال مشروعیت و جهت‌دهی سیاسی آن‌ها (عمدتاً به دلیل ناهمگونی اجتماعی‌شان) و در نتیجه تأثیرگذاری سیاسی‌شان، به طور محسوس در دوره‌های متعدد نوسان داشت. روحانیت، برای حفظ منافع خود به عنوان یک گروه اجتماعی، داشتن امتیاز قضایی و منافع اقتصادی، چهره‌های

روحانی چون شیخ فضل‌الله نوری، به صورت مخالف ثابت‌قدم جنبش مشروطه ۱۹۰۶ درآمد و گروه بزرگی از علمای طرفدار مشروطه را به صورت مشروعه‌خواه درآورد.^{۳۱} اگر چه مشروعه‌خواهان، به واسطه اشغال خاک ایران توسط روسیه و بریتانیا در جریان جنگ جهانی اول شکست خوردند، اما رهبران اسلامی اینک زمینه دیگری را برای پیوند دادن ملی‌گرایی با سیاست‌های ضددولتی یافتند. شورش و جنبش‌های محلی بسیاری در سراسر قرن سرب‌آوردند. از سال ۱۲۹۶/۱۹۱۷ ش میرزا کوچک‌خان، روحانی فعال اهل رشت، به همراه انقلابیون سکولاری چون خالوقربان و احسان‌الله‌خان یک جنبش فوق‌العاده نیرومند (جنگلی‌ها) را رهبری کردند که بخش اعظم استان گیلان در مجاورت دریای خزر را تحت کنترل خود درآوردند.^{۳۲}

دوره پس از جنگ جهانی دوم شاهد فعالیت‌های گسترده روحانیون بزرگی چون آیت‌الله کاشانی و فدائیان اسلام در سیاست‌های مربوط به جنبش ملی دکتر محمد مصدق، و شورش‌های شهری سال ۱۳۴۲/۱۹۶۳ بود که طی آن آیت‌الله خمینی به عنوان یک چهره سیاسی و مذهبی سرب‌آورد.^{۳۳} به دنبال آشوب‌هایی که طی آن سال رخ داد، آیت‌الله خمینی به ترکیه تبعید شد و پس از مدتی به عراق و در اواسط جریان انقلاب اسلامی به پاریس مهاجرت کرد، در این زمان او به صورت رهبر درآمد. حوادث خرداد ۱۳۴۲ آخرین نمایش بزرگ خیابانی اسلام‌گراها تا قبل از وقوع انقلاب اسلامی در ۱۹۷۹ بود.

در تمامی این مراحل، اسلام نقش عامل سیاسی و بسیج‌کننده مؤثری را بازی کرد، چرا که اسلام به صورت یک (ایمان، سرمشق و گفتار) بود و هم رهبران اسلامی از یک مشروعیت عظیم در میان هوادارشان برخوردار بودند. با وجود این باید دانست که این نقش از زمان سلطنت رضاشاه رو به افول نهاده بود.

رضاشاه در شرایطی با به عرصه سیاست نهاده بود که بی‌ثباتی سیاسی و ناامنی اجتماعی حاصل از سال‌های طولانی حرکت‌های شورش‌گرانه، جنگ داخلی، اشغال خارجی، و آشوب‌های ایلات شرایطی را به وجود آورده بود که تمایل به داشتن رهبری قوی را تقویت کرده بود. رضاشاه که با یک کودتای انگلیسی به قدرت رسیده بود، دست به ایجاد یک دولت قوی بر اساس الگوی غربی و بدل جهان‌سومی‌اش، یعنی کمال آتاتورک رهبر جمهوری ترکیه زد. هدف او ایجاد یک دولت مدرن و متحد بر پایه ناسیونالیسم سکولار، توسعه آموزش و سرمایه‌داری دولتی بود.^{۳۴} بسیاری از این اقدامات به طور جدی نهادهای اسلام و علما را تضعیف می‌کرد.

اقدامات رضاشاه با تغییرات اساسی در دستگاه قضایی که تا آن زمان تحت نفوذ روحانیون بود آغاز گشت. حقوق‌دانان تحصیل کرده جای قضات سنتی را گرفتند؛ قوانین مدنی فرانسه جایگزین

بسیاری از مقررات شرعی اسلامی شدند، و قضات سکولار تعیین کننده ماهیت دعوایی شدند که چه در دادگاه‌های مذهبی چه غیرمذهبی مطرح می‌شد. رضاشاه علاوه بر این، انجام مراسم مذهبی، عزاداری‌ها، تعزیه‌ها و دیگر اقداماتی را که بر زندگی عمومی مردم اثرگذار بود، محدود ساخت.

ایجاد نظام نوین مالیاتی به همراه تأسیس وزارت اوقاف، روحانیون را از بخش بزرگی از درآمدهای مذهبی محروم ساخت، و با این اقدام استقلال اقتصادی روحانیون که طی دو قرن گذشته از آن برخوردار بودند مورد تهدید قرار گرفت. اما مهم‌تر از همه اینکه اصلاحات آموزشی بخش ماندگارتر رویاهای غیرمذهبی رضاشاه را تشکیل می‌داد. تأسیس مدارس متحدالشکل دولتی به معنای آن بود که نهادهای سنتی آموزشی روحانیون با یک دوره تحصیلات شامل آموزش قرآن، صرف و نحو، علم بلاغت و منطق در مکتب‌خانه‌ها و مدرسه‌ها، تفوق و برتری‌شان را از دست دادند. بنابراین در حالی که دانش‌آموزان مدارس ابتدایی و دانشگاه‌ها بین سال‌های ۴۱-۱۹۲۵/۲۰-۱۳۰۴ پنج برابر شدند^{۳۵}، شمار طلبه‌های مدرسه‌ها از ۵۵۰۰ نفر در سال ۳۰-۱۹۲۹/۹-۱۳۰۸ به کم‌تر از ۱۳۴۰ نفر در سال ۱۳۱۵/۱۹۳۷ رسید. در حقیقت فرزندان بسیاری از علمای برجسته مشهد ترجیح می‌دادند که به مشاغل اداری مدرن روی آورند.^{۳۶} تأثیر اجتماعی و فکری مدارس مدرن نیز بسیار گسترده بود. به علاوه، مدارس جدید به همراه اماکن عمومی مثل پارک‌ها، سینماها، کافه‌ها، کارخانه‌ها و دفاتر کار، زنان شهری را از انزوای خانگی خارج می‌ساخت و به همراه مردان به جامعه می‌کشاند.^{۳۷} رویارویی دشوار رضاشاه با مسئله حجاب نیز از پیش در حال انجام بود. با توجه به رویه پدرسالارانه رضاشاه او چادر را به اجبار غیرقانونی اعلام کرد و از مقامات بلندپایه خواست که زنان شاغل را بدون حجاب به اجتماعات بیاورند.

این اقدامات که اغلب با بی‌رحمی و خشونت به انجام می‌رسیدند روحانیت را سخت تضعیف کرد. ولی نه توانست آن‌ها را حذف کند و نه عواطف مردم را از بین برد. با این حال این سیاست‌ها جایگزین‌های قابل دسترس را ایجاد کردند که از آن جمله‌اند: روش زندگی، اندیشه و استدلال غیردینی، و ارائه مدل‌های متفاوت و منابع تفاوت مشروعیت، بنابراین جای شگفتی نیست که پس از سرنگونی رضاشاه به وسیله متفقین طی یک دوران بی‌سابقه تجربه دموکراسی لیبرال بیسن سال‌های ۵۳-۱۹۴۱/۳۲-۱۳۲۰، ایدئولوژی‌های متفاوت سکولار، ملی، رادیکال و کمونیستی سربرآوردند و اسلام به عنوان نیروی معنوی و بسیج‌کننده همچنان رو به افول نهاد. تعداد اندکی از زنان که تحت حاکمیت رضاشاه مجبور به کنار گذاشتن حجاب‌شان شده بودند، با سقوط وی چادریشان را مجدداً پوشیدند و بقیه آن‌ها به همراه نسل جدید زنان، هویت جدیدشان را دنبال کردند.^{۳۸} اگر چه شمار

طلبه‌ها بار دیگر رو به افزایش نهاد^{۳۱}، اما اسلام سیاسی شدیداً رو به ضعف نهاد. حوزه، تحت رهبری مرجع تقلید آیت‌الله بروجردی، همچنان غیرسیاسی باقی ماند. در حالی که بخشی از روحانیون با همراهی بازاریان از جنبش ملی کردن صنعت نفت حمایت می‌کردند، آیت‌الله بروجردی ترجیح داد بی‌طرف باقی بماند. در پایان، روحانیون به دلیل ترس از رشد حزب توده، در دوره نخست‌وزیری دکتر محمد مصدق، حاضر به پشتیبانی از وی نشدند.^{۳۲} به نظر می‌رسید که نوعی افول در اعمال مذهبی مردم عادی نیز رخ داده باشد. یک شاهد عینی که عصر مصدق را تجربه کرده بود،^{۳۳} از مساجدی سخن می‌گفت که کاملاً از مردم خالی شده بود.^{۳۴} اگر چه به نظر می‌رسد احساسات مذهبی مردم همچنان باقی مانده باشد، روزه‌های جدیدی برای اظهار وجود مردم از طریق احزاب سیاسی، مجامع هنری، انجمن‌ها و اتحادیه‌های کارگری و غیره باز شده بود. توده انبوهی از زنان و مردان ایران هر یک به گونه‌ای به جنبش‌های غیرمذهبی، رادیکال و کمونیستی پیوستند، یا از آن حمایت می‌کردند. مصدق، رهبر غیرمذهبی جنبش ملی کردن صنعت نفت، به صورت یک قهرمان در اوایل دهه ۱۳۳۰/۱۹۵۰ درآمد. جبهه ملی که ائتلافی از احزاب ملی غیرمذهبی بود، با حزب تندروتر کمونیست توده رقابت می‌کرد. حزب توده بیش از ۲۵ هزار عضو و حدود ۳۰۰ هزار هوادار در میان زنان، روشنفکران، هنرمندان، افسران نظامی، دانشجویان، معلمان، متخصصان، لایه‌های زیرین شهری و حتی دهقانان داشت. به‌رغم محدودیت‌های پلیسی، حزب توده به صورت یکی از مؤثرترین سازمان کشور درآمد^{۳۵} و قدرتمندترین جنبش کمونیستی خاورمیانه را رهبری می‌کرد.^{۳۶}

عصر پس از کودتا-تغییرات شتاب می‌گیرد

کودتای سال ۱۳۳۲/۱۹۵۳ که توسط سیا طراحی شده بود، هدفش پایان بخشیدن به نخست‌وزیری و دولت مصدق و به قدرت رساندن مجدد شاه بود. با این حال این کودتا، تجربه دموکراسی در ایران را پایان داد. هم ملی‌گرایی غیرمذهبی و هم جنبش‌های کمونیستی را درهم کوبید و اسلام سیاسی را به کنار نهاد. رژیم را تحکیم بخشید که می‌بایست مدلی از مدرنیزاسیون را برای محیط اطرافش به نمایش بگذارد. عصر پس از کودتا، و عمدتاً دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۳۴۰/۱۹۷۰ و ۱۳۵۰ دوره‌ای از رشد اقتصادی، پیوستن به بازار جهانی، شهرنشینی، و تغییرات اجتماعی را به دنبال داشت. این تغییرات در آغاز توسط حکومت مطلقه شاه شروع و به وسیله پلیس مخفی (ساواک) هدایت می‌شد. این مرحله جدید مدرنیزاسیون بسیاری از برنامه‌های پیشنهاد شده توسط رضاشاه را به اجرا درآورد. این فرایند استیلای طبقات مدرن را ارتقا بخشید؛ بوروکرات‌های حرفه‌ای روشنفکران تکنوکرات، طبقه کارگران صنعتی، زنان اجتماعی و جوانان مدرن در مقابل

گروه‌های اجتماعی سنتی و ایده‌آل‌های سنتی: طبقه فئودال، بازاری‌ها، علما و نهادهای اسلامی در مجموع سربر آوردند.

رژیم برآمده از کودتا به صورت نزدیک‌ترین متحد ایالات متحده در منطقه درآمد و به پیمان‌های نظامی، سیاسی و اقتصادی غربی‌ها پیوست و به صورت یک حلقه ضروری غرب درآمد. شاه در یک گام بلند به سمت مدرنیزاسیون، در سال ۱۳۴۲/۱۹۶۳ آغاز "انقلاب سفید" را اعلام کرد که اصلاحات ارضی، آزادی زنان، و سپاهیان دانش، از مهم‌ترین عناصر آن بودند که تبعات نتایج اجتماعی بسیاری به دنبال داشت. اصلاحات ارضی، به ویژه، باعث تضعیف قدرت اربابان فئودال شد و دهقانان را یا به صورت زمین‌داران کوچک درآورد یا به صورت پرولتاریای روستایی که سپس به شهرها مهاجرت کردند و مناسبات کالایی در مناطق روستایی به وجود آورد و ارتباطات بین شهر و روستا را توسعه داد. در همین حال، به برکت افزایش قیمت نفت، یک نرخ رشد سالانه مثبت ۱۱ درصد در تمام دوره ۷۲-۱۹۶۳/۵۰-۱۳۴۲ ثابت باقی ماند. این نرخ، در دوره‌های ۱۳۵۲/۱۹۷۴ و ۱۳۵۳/۱۹۷۵ تا میزان ۳۰ درصد افزایش یافت. درآمد نفتی امکان سرمایه‌گذاری روی برنامه‌های فشرده صنعتی‌سازی و آموزش همگانی را فراهم ساخت. بین سال‌های ۱۳۴۲/۱۹۶۳ و ۱۳۵۶/۱۹۷۸ محصول صنعتی حدوداً دوازده برابر شد، و نرخ رشد متوسط آن ۷۲ درصد در سال بود.^{۲۲} این امر به معنای رشد قابل توجه طبقه کارگر صنعتی در کارخانه‌ها بود و کارگران کارگاه‌ها، در سال ۱۹۷۷، یک سوم کل نیروی کار را تشکیل می‌دادند.^{۲۵}

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



استراتژی مدرنیزاسیون، در عین حال به رشد یک طبقه متوسط بزرگ و جدید و نسبتاً مرفه به واسطه گسترش آموزش‌های مدرن انجامید. جمعیت باسواد شهری از ۳۳ درصد در سال ۱۳۳۵/۱۹۵۶ به ۶۵ درصد در سال ۱۳۵۴/۱۹۷۶ رسید و نرخ رشد باسوادی برای زنان ۵۰ درصد بود. در ۱۳۵۶/۱۹۷۸، حدود ۱۷۵ هزار نفر در ۲۳۶ مؤسسه آموزش عالی ثبت نام کردند. به علاوه ۸۰۰،۰۰۰ نفر در خارج ایران به تحصیل مشغول بودند^{۴۷} یک سوم از این تعداد، دانشجویان دختر بودند. آموزش با کمک به رشد طبقه متوسط مدرن به صورت وسیله مهمی برای جابه‌جایی اجتماعی درآمد. به این ترتیب، شمار دانشجویان، استادان، معلمان، نویسندگان، پزشکان، حقوقدانان، تکنوکرات‌ها و بوروکرات‌ها از ۱۶/۵ درصد نیروی شهری در سال ۱۳۴۵/۱۹۶۶ به بیش از ۳۳ درصد یا ۱/۹ میلیون نفر تا سال ۱۳۵۴/۱۹۷۶ رسید که ۳۰۰ هزار نفرشان زن بودند. یک طبقه متوسط مدرن بزرگ شکل گرفته بود.^{۴۸}

به موازات این توسعه‌یافتگی‌ها، گروه‌های اجتماعی سنتی در حال از دست دادن مواضع‌شان بودند. طبقه فئودال که در میان‌شان تعدادی روحانیون بلندپایه هم بودند، عملاً از صحنه رانده شدند. اعضای آن به تدریج وارد تجارت، سفته‌بازی و صنعت شدند. بخش بزرگی از بازار که بیش از ۵۰۰ هزار خرده‌فروش و عمده‌فروش بودند، به خوبی متوجه حمله نهادهای مدرن مالی، شرکت‌های تجاری، مراکز خرید، کارخانه‌های بزرگ و مشاغل جدید شدند.^{۴۹} در حالی که تعدادی از آنان به تلخی مقاومت می‌کردند، دیگران نبرد را واگذار نمودند و حتی عده بسیار زیادی، واقعیت مدرنیزاسیون را پذیرفتند و به تجارت کالاها، خارجی و به خدمت گرفتن روابط مدرن و زبان مدرن روی آوردند.^{۵۰} در آستانه پیروزی انقلاب، بازار از نظر اجتماعی، اگر نه سیاسی، دچار انشعاب بود.^{۵۱} انشعاب سیاسی بازار بعد از پیروزی انقلاب روی داد که خط سیاسی بنی‌صدر و روحانیون از هم جدا شد، اولی به وسیله بازاری‌های مدرنیست و مرفه حمایت می‌شد و روحانیت از سوی سنتی‌اندیشان و تجار کوچک.

روحانیت در این تغییر و تحول و بویژه در پی اقتدار سازمان اوقاف بخش چشمگیری از درآمد خود را از دست داد.^{۵۲} آنچه برای علما باقی مانده بود، عبارت بود از سهم امام و "خمس" که کمکی از سوی مؤمنین بود. از نظر سیاسی، اتحاد تاریخی روحانیون، بازاری‌های سنتی و طبقه فئودال به طور جدی تضعیف شد. در همان حال، توسعه دیگر گروه‌های اجتماعی نظیر طبقه متوسط، زنان اجتماعی و جوانان نوگرا، که بیشترشان نزدیکی قابل توجهی به نهادهای اسلامی نداشتند مشروعیت نهادهای مذهبی را بیش از پیش تنزل داد. تعداد مدرسه‌های سنتی تا سال ۱۳۴۷/۱۹۶۸ به ۳۸ تقلیل پیدا کرد که اکثرشان به تعداد انگشتان دست دانش‌آموز داشتند. "برخی از این مدارس فقط به عنوان

اثر تاریخی باقی‌مانده از یک سر فصل تاریخی همچنان برپا بودند نه به عنوان نهادهای آموزشی.^{۵۷} به این دلیل بود که آیت‌الله مطهری در اوایل سال ۱۳۴۲/۱۹۶۳ به این واقعیت تلخ که "فلسفه مارکسیستی در میان جوانان ایران جاذبه داشته است"^{۵۸} اعتراف کرد. او علما را به خاطر این شکست و روزمره‌گی‌شان سرزنش کرد.^{۵۹}

در حقیقت ایدئولوژی‌های غیرمذهبی چنان رقبای سرسختی بودند که برخی از رهبران مسلمانان را واداشت تا در شیوه‌هایشان تجدید نظر کنند و استراتژی‌شان را مدرنیزه سازند. فرصت مقتضی با درگذشت آیت‌الله بروجردی مرجع تقلید آن زمان در ۱۳۴۰/۱۹۶۱ فراهم شد. جمعی از علمای همفکر و روشنفکران مسلمان دست به کار شدند تا با ترکیب گفتار اسلامی با مفاهیم علمی منطقی، اسلام را به یک زبان جذاب و مدرن ارائه کنند و در این فرایند به مسائل هرروزه زندگی^{۶۰} توجه خاصی کردند. آنان به جای پرداختن به فقه و کلام یا تمرکز بر مناسک و آداب مذهبی، نظریه تکامل داروین، اگریستانسیالیسم سارتر یا ماتریالیسم مارکس را مورد بحث قرار دادند. مهدی بازرگان، به عنوان یک مهندس، بر این اصل تأکید داشت که گفتار دشوار علمی را برای رسیدن به نتایج مذهبی به خدمت بگیرد. روحانیون همفکر وی نیز از این رویه پیروی می‌نمودند. رهبران "نهضت آزادی" که برخی از آن‌ها بازماندگان جبهه ملی مصدق بودند، (چهره‌هایی چون مرتضی مطهری، بهشتی، علامه طباطبایی و آیت‌الله محمود طالقانی که اکثرشان بنا بود رهبران انقلاب اسلامی شوند، سمینارهای ماهانه‌ای را حول موضوعاتی چون، "مرجعیت و ولایت در اسلام" تشکیل می‌دادند. این سمینارها، تحت عنوان "مکتب تشیع" تداوم پیدا کرد، با وجود این توجه زیادی به آموزش‌های مستقیم قرآن یا متون سنتی شیعه نکردند و در عوض تأکیدشان را بر زبان علمی جدید قرار دادند. آنان مجله‌ای را به نام مکتب تشیع منتشر می‌کردند که در آن مقالاتی با عناوینی چون "رهبری نسل جوان"، "قانون علیت در علوم انسانی و مذهبی"، "اسلام و اعلامیه حقوق بشر" چاپ شد. نشریات مشابه دیگری نیز به موضوعات مشابهی می‌پرداخت. این رفرمیست‌های مسلمان، حتی به تحقیقاتی اجتماعی درباره تصور جوانان از اسلام دست زدند. این تحولات، آغاز فرایندی بود که بعدها به نام "احیای تفکر اسلامی" معروف گشت که مشخص‌کننده اسلام سیاسی در سراسر دهه ۱۳۴۰/۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۳۵۰/۱۹۷۰ بود و بعد جایش را به اسلام‌گرایی رادیکال یعنی اندیشه علی شریعتی داد. این رویکرد در قالب‌هایی چون انتشار کتب اسلامی، سازماندهی گروه‌های مطالعاتی اسلامی و تأسیس مدارس اسلامی خود را نشان داد. این مدارس اسلامی، با آنچه که در گذشته به عنوان "مدرسه" وجود داشته متفاوت بود. در این مدارس دوره‌تحصیلات معمولی با فعالیت‌های اسلامی فوق‌العاده مثل تفسیر و جلسات قرائت و حفظ قرآن، اعیاد اسلامی، عبادت‌های جمعی روزانه

و برنامه‌های پایان هفته جایگزین و توأم شده بود. جلسات این مدارس درصدد آن بود که شخصیت‌های مسلمان "واقعی" را بسازد.

این جهت‌گیری مطمئناً نمایان‌گر یک تغییر در اجتماعی کردن و سیاسی کردن اسلام بود. به هر حال، این روند و مذهب‌گرایی معاصرش، از آن جنبش‌های اجتماعی گسترده‌ای که در مصر و الجزایر در اوایل دهه ۱۳۷۰/۱۹۹۰ رخ داده متفاوت بوده است. در ایران، مکتب تشیع و فعالیت‌های مشابه آن همچنان ضعیف، منزوی و نخبه‌گرایانه باقی ماندند. تنها سه شماره از دو نشریه دوره‌ای‌شان منتشر شد. همان‌طور که رضا افشاری به عنوان یک مورخ تصریح می‌کند، مهم‌ترین دستاورد آیت‌الله خمینی برای ایدئولوژی اسلام، یعنی نظریه ولایت فقیه، برای برخی از هواداران پر حرارتش ناشناخته بود.^{۵۶} برخلاف نظریه متداول، شواهد متقنی وجود ندارد که نشان دهد علما متوسل به جذب توده‌های مردم شده باشند.^{۵۷} در واقع هیچ‌کدام از علمای بزرگ توجه ویژه‌ای را بر مستضعفان به عنوان یک طبقه خاص ننمودند. مروری بر ۸۸ درصد موعظه‌ها، پیام‌ها و نامه‌های آیت‌الله خمینی نشانگر آن است که در ۱۵ سال قبل از انقلاب او فقط ۸ بار به طبقه پائین جامعه اشاره داشت در حالی که ۵۰ بار به جوانان تحصیل کرده و دانشجویان اشاره نموده بود.^{۵۸} در عوض، جهت‌گیری نخبه‌گرایانه آیت‌الله مطهری از لابه‌لای هشدارهای او علیه عوام‌زدگی یا مردمی‌گری روشن می‌شود.^{۵۹} از دیدگاه شریعی، این روشنفکران و نه توده‌های مردم بودند که نیروی انقلابی را تشکیل می‌دادند.^{۶۰} از منظر این رهبران مسلمان، توده‌های منتقد، مستضعفان نبودند بلکه جوانان تحصیل کرده بودند.

در حقیقت، برخی شواهد حاکی از گسترش کتاب‌ها، نوارها و انجمن‌های اسلامی طی دهه‌های ۱۳۴۰/۱۹۶۰ و ۱۳۵۰/۱۹۷۰ بود. مثلاً در آمارهای مربوط به سال ۱۳۵۴/۱۹۷۶ آمده است؛ ۴۸ ناشر کتاب‌های مذهبی در تهران حدود ۴۹۰ هزار نسخه *مفاتیح‌الجنان* را به فروش رساندند؛ ۱۳ مرکز ضبط و پخش نوارهای مذهبی در تهران وجود داشت؛ ۱۲،۳۰۰ انجمن مذهبی در تهران فعالیت داشتند که حدود ۱۸۰۰ تای آنها ثبت شده بودند.^{۶۱} به‌رغم تردیدهای جدی دربارهٔ صحت این آمارها^{۶۲}، بسیاری از محققان این‌ها را به عنوان "شواهد متقن" دربارهٔ وجود یک جنبش مذهبی در دهه‌های ۱۳۴۰/۱۹۶۰ و ۱۳۵۰/۱۹۷۰ می‌دانند که بر مبنای این فرض زمینه‌ساز انقلاب اسلامی^{۶۳} بوده است.

آغاز سیاست اعمال سانسور بعد از سال ۱۳۴۵/۱۹۶۶ که موجب یک کاهش کلی در میزان کتاب‌های منتشر شده در حوزه موضوعات غیرمذهبی شد و در نتیجه نسبت کتاب‌های مذهبی فرونی یافت.^{۶۴} جالب است بدانیم که بلافاصله پس از پیروزی انقلاب که سانسور کنار گذاشته شد،

گاهنامه‌ها، کتاب‌ها، جزوه‌ها، و نوارهای غیرمذهبی به شکل گسترده‌ای به جامعه سرازیر شد. بر اساس آمار انجمن ناشران ایران، در طی شش‌ماه نخست سال ۱۹۷۹ بیش از دو میلیون کتاب در ایران چاپ شد.^{۴۵} در حالی که بالاترین تیراژ بزرگ‌ترین روزنامه تهران (یعنی کیهان) در سال ۱۳۵۶/۱۹۷۸ حدود ۳۰۰ هزار نسخه بود. در ماه‌های نخست انقلاب، شمارگان دو روزنامه بزرگ تهران (کیهان و اطلاعات) از یک میلیون و پانصد هزار گذشت و روزنامه چپ‌گرای آیندگان تیراژش به ۴۰۰ هزار رسید. بیش از ۱۰۰ روزنامه و گاهنامه در ماه‌های نخست انقلاب شروع به کار یا از سرگیری انتشارشان نمودند.^{۴۶}

به علاوه، در اغلب نشریات و کتب مذهبی که پیش از انقلاب منتشر شده‌اند به سختی می‌توان اثری از اسلام سیاسی یافت. در عوض این جزوات یا "راهنماهای عملی" مراسم مذهبی و خطبه‌های اخلاقی بودند یا شروع حوزوی در باب عرفان و حکمت.^{۴۷} اگرچه می‌توان پذیرفت که مکتب اسلام، نشریه‌ای متعلق به حوزه علمیه قم، در اواخر دهه ۱۳۴۰/۱۹۶۰ شمارگان بالایی داشت، لیکن این نشریات هیچگاه چاپ مطالب سیاسی یا رفرمیستی را نپذیرفت.^{۴۸} و می‌دانیم که علی شریعتی نیز از لحاظ سیاسی ارزیابی مثبتی از این امر نداشت.^{۴۹}

درباره موفقیت "مدارس اسلامی" در گسترش پیام‌های اسلامی و در نتیجه اسلام سیاسی محتاط باشیم.^{۵۰} از سوی دیگر فرضی گسترده وجود دارد که مستضعفان از طریق نهادهای اسلامی همچون هیئت‌ها که جمع‌هایی موقت و قوم‌مدار بودند با روحانیون آشنا شدند و در نتیجه به انقلاب پیوستند. برخلاف این ادعا^{۵۱}، در همان حالی که این هیئت‌ها شیعیان فقیر را گرد می‌آوردند. به سختی می‌شد باور کرد که آن‌ها جایی برای بسیج سیاسی باشند که می‌گوید کارکرد هیئت‌ها فقط به عزاداری محدود شده بود.^{۵۲} تهیدستان شهری تنها درست قبل از انقلاب ۱۳۵۷/۱۹۷۹، زیر بیرق سیاسی علما رفتند. خلاصه این که نشریات و نهادهای مذهبی برای اسلام سیاسی در تأثیرگذاری‌های ایدئولوژی‌شان در دهه‌های ۱۳۴۰/۱۹۶۰ و ۱۳۵۰/۱۹۷۰ اهمیت نداشت بلکه به سازماندهی بسیج توده‌ای در آستانه انقلاب مربوط می‌شود.

مهم‌تر از همه اینکه. اگر این‌ها را به عنوان یگانه نمود تجدید حیات اسلام در نظر بگیریم، به خصوص زمانی که نگاهمان نوعی عطف به گذشته است، یک پدیده مهم و موازی را کم‌اهمیت جلوه می‌دهیم. یعنی گرایش غیرمذهبی قوی‌ای را که در همان زمان در حال شکل گرفتن بود؛ موضوعی که تا به حال از سوی محققان پس از انقلاب نادیده گرفته شده است. در بالا من زمینه‌های تاریخی رفتار غیرسیاسی در ایران را تشریح کرده‌ام؛ آموزش و پرورش مدرن و رو به گسترش، توسعه ارتباطات و تضعیف موقعیت اجتماعی و اقتصادی روحانیت. این گرایش نیز در همان دهه‌ای که

انقلاب به وقوع پیوست به اوج خود رسید. بر خلاف دهه ۱۳۲۰/۱۹۴۰ که جنبش‌های کمونیستی، ناسیونالیستی و روشنفکرانه بروز کرده بود، دیکتاتوری شاه در دهه ۱۳۵۰/۱۹۷۰، جامعه را از نهادهای مشابه محروم ساخت. در عوض توسعه عظیمی در تولید و مصرف مجلات غیرمذهبی، سینماها، فیلم‌های غربی، نوارهای موسیقی پاپ، آهنگ‌های عامه‌پسند، مراکز جوانان (خانه جوانان)، بارهایی که نوشابه‌های الکلی می‌فروختند، تعطیلات کنار دریای خزر، و برنامه‌های مبتذل تلویزیون محصول غرب صورت گرفت. بینندگان تلویزیون بین سال‌های ۱۳۴۷/۱۹۶۹ و ۱۳۵۳/۱۹۷۵ حدود ۵۰ درصد رشد کرد، یعنی حدود دو برابر بیشتر از رشد جمعیت شهری در همین دوره. در طی دهه ۱۹۷۰ سالانه، بیش از ۵۰۰ فیلم خارجی که یک‌چهارم آن‌ها آمریکایی بودند در سینماهای ایران به نمایش درمی‌آمد. علاوه بر آن، تا سال ۱۹۷۵ حدود نیمی از خانواده‌های شهری صاحب گیرنده‌های تلویزیونی شدند.^{۳۳} در حالی که این میزان در دهه ۱۳۴۰/۱۹۶۰، ۴ درصد بود و در این دوره ۶۵ درصد کل خانواده‌ها صاحب دستگاه رادیو شدند.^{۳۴} این منابع تا اواخر دهه ۱۳۵۰/۱۹۷۰ موفق به شکل‌دهی یک فرهنگ شدیداً عامه‌پسند و سکولار شدند که در قالب آهنگ‌ها و نمایش‌های شماری از خوانندگان و هنرپیشه‌های مردمی روبه توسعه بود؛ کسانی چون گوگوش، فردین، آقاسی، و سوسن از آن جمله بودند. این در حالی بود که سینما و رادیو تلویزیون از طرف مردم صاحب اندیشه مذهبی مذموم شمرده می‌شدند. طوری که طبق دیدگاه آیت‌الله خمینی آن‌ها درصدد «فاسد کردن جوانان ما بودند»^{۳۵}

چنین زمینه‌هایی بود که رهبران اسلامی را نسبت به ایجاد هر گونه تغییر سیاسی دچار تردید کرده بود. در حالی که بسیاری از محققانی که بعد از انقلاب قلم می‌زنند گستردگی جنبش اسلامی را در اواخر دهه ۱۳۴۰/۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۳۵۰/۱۹۷۰ بسیار زیاد ارزیابی می‌کنند، نامه شریعتی به پسرش (در اواخر دهه ۱۳۵۰/۱۹۶۰) نشان می‌دهد که او چگونه از مردمی که نسبت به جلسات وی بی‌علاقه بودند، ناامید و سرخورده است و به تلخی از آن یاد می‌کند.^{۳۶} حتی آیت‌الله خمینی نیز در ۱۹۷۰ فکر می‌کرد که برای سرنگونی سلطنت ایران، شاید به بیش از دو قرن نیاز باشد.^{۳۷} به هر حال، محبوبیت علی شریعتی، یک روشنفکر مسدود اسلامی بود که، در اواسط دهه ۱۳۵۰/۱۹۷۰ موجب شد یک جنبش اسلامی در ایران آغاز شود. اما این جنبش به گفتار سیاسی میان روشنفکران مسلمان محدود ماند، نمی‌توان اثری از شکل نهادی آن را در میان جامعه مدنی مثل انجمن‌ها، گروه‌های غیردولتی، سندیکاها، مدارس، شوراهای همسایگان، کارگاه‌ها و محافل مطبوعاتی آن‌گونه که در اوایل دهه ۱۳۷۰/۱۹۹۰ بود یافت. اگر چه مجاهدین خلق، تحت تأثیر اندیشه‌های شریعتی قرار داشتند، اما این سازمان نیز تا پس از پیروزی انقلاب، هوادار چندانی

نداشت.^{۳۸} جنبش اسلامی در ایران پیش از انقلاب ثابت کرد که آغازگر دیرهنگامی است. در آن هنگام فرصتی برای اسلام سیاسی باقی نمانده بود که به یک جنبش اجتماعی توده‌ای تبدیل شود. در ایران، یک جنبش اسلامی در شرف تکوین بود که به وسیلهٔ انقلاب اسلامی دگرگون شد.

جنبش اسلامی مصر

به هر حال، بر خلاف ایران، در مصر تا اوایل دههٔ ۱۳۷۰/۱۹۹۰ یک جنبش اسلامی قوی و همه‌گیر رشد کرده بود. تصویر همگانی از جنبش اسلامی مصر در یک جنگ طولانی بین چریک‌های مسلمان عضو جهاد اسلامی و جماعت اسلامی از یک طرف و دولت از سوی دیگر نمایانده می‌شود که پس از ترور انور سادات در سپتامبر ۱۹۸۱/مهر ۱۳۶۰ اوج گرفت و با حمله به مسیحیان، توریست‌های غربی، اندیشمندان و مسلمان سکولار و تحت تعالیم شیخ‌عمر عبدالرحمان تداوم یافت. در حقیقت فقط در سال ۱۳۷۲/۱۹۹۳، رویارویی بین این اسلام‌گرایان و نیروهای دولتی حدود ۱۱۰۶ کشته یا مجروح به جا گذاشت و ۱۷،۱۹۱ نفر دستگیر شدند.^{۳۹} سوءقصد‌های چندی به جان سیاستمداران، نیروهای امنیتی و چهره‌های مردمی صورت گرفت. به علاوه چند سینما، کافه، ویدئوکلوب، قایق‌های تفریحی و بانک‌ها نیز با بمب مورد حمله قرار گرفتند. به‌رغم ظاهر مهیج این عملیات، در مجموع جهت‌گیری مسلحانه به مراتب کم‌اثرتر و کم‌دامنه‌تر از گرایش‌های تدریج‌گراتر



و غیرخسونت‌طلب‌تر بود. نکته مهم‌تر، رشد مذهب بود که در گام بعدی به گسترش اسلام سیاسی در نهادهای مدنی انجامید.

تجدید حیات اسلام در مصر از بنیان آغاز شد و از طریق یک جنبش اجتماعی رو به توسعه از دهه ۱۳۰۰/۱۹۲۰ آغاز گشت و در دهه ۱۳۵۰/۱۹۷۰ با سرعت بیشتری به حرکت خود ادامه داد، تداوم یافت تا این که در اوایل دهه ۱۳۷۰/۱۹۹۰ به اوج خود رسید. خود را در قالب طیف گسترده‌ای از جریان‌ها نشان داد که در یک سوی آن گروه‌های نظامی خسونت‌طلب، گروه‌های غیر خشن و ائتلاف اسلام‌گرایان معتدل (حزب الاخوان و حزب الامل) قرار داشتند و در دیگر سو، الازهر و چند نهاد دولت سکولار مثل وزارت اوقاف و شورای عالی اسلامی. تا اوایل دهه ۱۳۷۰/۱۹۹۰، شمار "اهلی"ها و یا مساجد خصوصی در مصر به ۴۰ هزار رسید و از رشد ۱۰۰ درصدی از ۱۳۵۳/۱۹۷۵ برخوردار بود. در این دوره گرایش به کتاب‌ها، جزوات و نوارهای مذهبی زیاد شد. در ۱۳۷۳/۱۹۹۴ بیش از یک‌چهارم کتاب‌های منتشره، کتاب‌های مذهبی بودند و همین نسبت در ۱۳۶۴/۱۹۸۵، ۲۵ درصد رشد کرد،^{۸۰} حدود ۸۵ درصد کتاب‌هایی که در نمایشگاه کتاب قاهره به فروش رسید، کتاب‌های اسلامی بودند.^{۸۱} نوار سخنرانی‌های شخصیت‌هایی چون "شیخ کیشک" که به هزاران بالغ می‌شد، به طور میلیونی به فروش رفت. شمارگان روزنامه‌ها، هفته‌نامه‌ها و ماه‌نامه‌های اسلامی در حد بالایی بود.^{۸۲} رادیو قرآن که یک کانال اختصاصی برای برنامه‌های مذهبی بود در این دوره بیشترین محبوبیت را داشت. بر عکس شمار بینندگان فیلم‌ها و تولید فیلم‌های داخلی رو به کاستی نهاد.^{۸۳} خودسانسوری در برنامه‌های تولیدی تلویزیونی به عنوان پاسخی از سوی دولت به احساسات مذهبی مردم اعمال می‌شد و تولید برنامه‌های اسلامی بین ۱۳۵۳/۱۹۷۵ و ۱۳۷۰/۱۹۹۰ حدود ۵۰ درصد رشد کرد.^{۸۴} اوج‌گیری عواطف مذهبی را به طور عینی‌تر می‌شد در کاهش قابل توجه مصرف الکل، استقبال از پارک‌ها، لیکورفروشی‌ها و کلوب‌های شبانه مشاهده کرد.

در همان حال فعالیت اسلامی در دو دهه گذشته را می‌شد در نفوذ یافتن آن در نهادهای مدنی متعدد، مطبوعات، آموزش و پرورش رسمی و خدمات عمومی مشاهده کرد. تا اواسط دهه ۱۳۷۰/۱۹۹۰ اخوان‌المسلمین مصر قادر شد که بر بیشتر سندیکاهای حرفه‌ای، مهندسی، دارو فروشان، حقوقدانان، دندان‌پزشکان، تجار، اساتید دانشگاه‌ها و نیز اتحادیه‌های دانشجویی اعمال کنترل کند. در مجموع در مقابل ۹ هزار گروه غیردولتی سکولار (NGOs) حدود ۴ هزار گروه اسلامی وجود داشتند و تصویری همگانی وجود داشت که این گروه‌های اسلامی نسبتاً به دیگران دارای سرمایه‌گذاری، مدیریت و کارکرد بهتر هستند.^{۸۵} اخوان‌المسلمین در ایجاد شرکت‌های سرمایه‌گذاری اسلامی در اوایل دهه ۱۳۶۰/۱۹۸۰ نیز شرکت داشت، تا اینکه توسط دولت سرکوب

شد. با توجه به بازگشت بالای ۲۰ درصد سرمایه این شرکت‌ها تصور خیلی‌ها بر آن است که آن‌ها به گروه‌های کم‌درآمد جامعه کمک می‌کردند. علاوه بر فعالیت‌ها مدنی، ائتلاف اسلامی (اخوان‌المسلمین با حزب کار) پیشرفت بزرگی را در انتخابات محلی و ملی رقم زدند و از ۱۲ کرسی در انتخابات پارلمانی ۱۳۶۳/۱۹۸۴ ۳۸ کرسی در ۱۳۶۶/۱۹۸۷ رسید.^{۸۶}

اخوان‌المسلمین به عنوان یک جنبش توده‌ای از گروه‌های اجتماعی متفاوتی شکل یافته بود، بخش‌هایی از جامعه صاحب حرف و تجار تا طبقات پائین جامعه، پیران، جوانان، مردان و زنان. با این حال استخوان‌بندی اصلی آن از طبقه متوسط مدرن تشکیل شده بود. از سوی دیگر فعالین گروه‌های چریکی غالباً مردان جوان (بین ۲۰ تا ۳۰ سال) با زمینه روستایی و شهرستانی بودند که عمدتاً تحصیلات دانشگاهی داشتند و با آموزش‌های حرفه‌ای دیده‌بودند و در محلات فقیرنشین قاهره یا روستاهای بزرگ مصر میانه ساکن بودند. اوایل دهه ۱۳۷۰/۱۹۹۰ شاهد ورود اعضای جوان‌تر (متوسط ۲۱ سال) و کم‌آموزش‌تر (تنها ۳۰ درصدشان دانشگاهی بودند، در حالی که در دهه ۱۳۵۰/۱۹۷۰، این نسبت ۶۴ درصد بود) به بدنه جنبش بود.^{۸۷} به نظر می‌رسید جوانان فرودست‌تر طبقه متوسط، بازیگران جدید اسلام‌گرایی رادیکال در مصر هستند.

در حالی که کارگران سازمان‌یافته از دسترس اسلام‌گراها دور مانده بودند، روابط جنبش اسلامی با تهیدستان شهری امر پیچیده‌ای است. من در سطرهای آینده نشان خواهم داد که برخلاف تصور عمومی، سازمان‌های رفاه اجتماعی اسلام‌گراها، به هیچ‌وجه جایی برای فعالیت سیاسی اسلامی نبود. از سوی دیگر، این نکته درست است که بسیاری از فعالان رادیکال‌تر قاهره بزرگ (به عنوان مثال) از محلات فقیرنشین یا کپرنشین‌ها بودند. این امر به تنهایی نمی‌تواند ضرورتاً دال بر حضور سیاسی آنان در میان تهیدستان باشد. برای یک چریک، هزینه بالا و علنی شدن دلایل خوبی است تا در محلات ارزان‌تر و دور از نظر ساکن شود.^{۸۸} در حقیقت، یک بحران مسکن فراگیر طبقه متوسط حاشیه‌نشین را به صورت یک پدیده خاص شهری مصر درآورد. اگر چه زلزله‌های دوره‌ای قاهره در ۱۳۷۱/۱۹۹۲ و سیل ۱۳۷۳/۱۹۹۴ در مصر علیا، اسلام‌گراها را بر آن داشت که پایگاه‌هایی برای خود در میان فقرا ایجاد نمایند، اما بیشتر این تلاش‌ها فعالیت‌های فصلی و اتفاقی بود.

اسلام سیاسی مصر در این دوره شورشِ طبقه متوسط فاقد قدرتی بود که به واسطه یک احساس لطمه اخلاقی سرخورده شده بود.^{۸۹} انتظارات بالای آن‌ها، یعنی یک درآمد متناسب با تحصیلات عالی‌شان و در نتیجه جایگاه اجتماعی بهتر، در بازار کاری که چشم‌انداز موفقیت اقتصادی چندانی را برایشان فراهم نمی‌ساخت، آنان را از وضعیت موجود دل‌سرد کرده بود. این قشر که خود حاصل دولت رفاه ناصر بود، بازندگان اصلی سیاست "انفتاح" سادات را تشکیل می‌دادند - سیاستی

که درهای کشور را بر روی نفوذ اقتصادی، سیاسی و فرهنگی غرب باز کرد و به ایجاد ارتباط با "دشمن یهود" منتهی شد. اسلام‌گرایی مصر، نمایندهٔ یک کلیت ایدئولوژیکی بود که تمامی علل ریشه‌ای چنین وضعیتی را نفی می‌کرد-- وابستگی اقتصادی. تبادل فرهنگی و در نهایت تحقیر ملی. (شکست ۱۹۶۷ از اسرائیل و سپس قرارداد کمپ‌دیوید). نظر به تمامی ایدئولوژی‌های ناموفق در مصر، به خصوص ملی‌گرایی ناصری و سرمایه‌داری سادات و در شرایطی که تهاجم سخت فرهنگی، سیاسی و اقتصادی غرب در جریان بود، اسلام به‌مثابه یگانه‌ترین دکترین بومی به نظر می‌آمد که می‌توانست تغییرات حقیقی ایجاد نماید.

چنین قرائتی از ایدئولوژی اسلام سیاسی، مختص بخش‌های مرکزی، کادرها و فعالان این جنبش بود. در کنار اینها، در سطوح بیرونی‌تر این دوایر متحدالمرکز جنبش مثلاً اعضای طبقهٔ پائین، کسانی بودند که اسلام را نه براساس ایدئولوژی رهبران، بلکه عمدتاً بر اساس ضرورت‌های عملی و به‌عنوان تنها انتخاب ممکن در شرایط کنونی در نظر می‌گرفتند. این گروه‌های حاشیه‌ای یا "سواران آزاد" نه ایدئولوژی منسجم و منضبطی از خود داشتند و نه ایدئولوژی رهبرانشان را درونی می‌کردند. در حقیقت، آنان ممکن است به هر نیروی اجتماعی که راه نجات از بن‌بست را به آنان نشان بدهد و آینده‌ای درخشان‌تر را برای آنان نمایاند، بپیوندند. چنین لایه‌هایی بودند که در دههٔ ۱۹۲۰/۱۲۹۰ و ۱۹۳۰/۱۳۰۰ از "وفد" حمایت کردند و در دههٔ ۱۹۵۰/۱۳۴۰ و ۱۹۶۰/۱۳۵۰ از ناصر پیروی کردند که هر دوی این دو جریان کاملاً سکولار بودند، اما آلترناتیوهای معتبری را ارائه کردند.^{۱۱}

اسلام سیاسی در برابر اسلام اجتماعی

چرا فعالیت اسلامی در مصر، ویژگی یک جنبش اجتماعی را کسب کرد، در حالی که در ایران صرفاً سیاسی باقی ماند؟ اغلب این‌طور گفته می‌شود که تشیع به‌طور سنتی بر خلاف همتای خود یعنی تسنن، آمیزه‌ای از مذهب و سیاست را ترویج می‌کرده و به‌عنوان یک فرقهٔ سرکوب‌شده و ستم‌کشیده، دارای میراثی از سنت انقلابی است. شاخه‌های شیعی و سنی اسلام مسلماً رویکردهای متفاوتی را نسبت به مسئلهٔ حاکمیت ارائه کرده‌اند. با این حال، هر دوی آن‌ها، اسلام را به‌مثابه "حکمت مدنی" (politics) در نظر می‌گیرند و همان‌طور که زبیده و کدی یادآور شدند هیچ‌گونه انقلابی‌گری ذاتی در ویژگی تشیع دیده نمی‌شود. به باور اهل تسنن، این جماعت (community) است که می‌تواند حاکمیت سیاسی را تعیین کند در حالی که در تشیع تنها امام است که مشروعیت حاکمیت بر امت را داراست. در حقیقت، این حکم در ایام حیات امامان نافذ است. موضوع رهبری پس از دوران دوازده امام، به مدت یک قرن محل مناقشه و جدل بود تا اینکه در دوران قاجار در ایران علمای اسلامی به دو فرقهٔ "اصولیان" و "آخباریون" تقسیم شدند. اصولیون بر اطاعت بی‌چون

و چرا و دقیق از سنت پیامبر اصرار می‌ورزیدند، در حالی که اخباریون، با طرح مفهوم اجتهاد، قدرت علما را برای تفسیر سنت پیامبر و در صورت ضرورت صدور احکام جدید به رسمیت می‌شناختند. اگرچه در این هنگام علما تسلط و اقتدار بی‌سابقه‌ای کسب کرده بودند، اما هنوز در صدد کسب کامل قدرت پس از امامان نبودند. به این جهت، مفهوم "حکومت اسلامی" که توسط آیت‌الله خمینی در سال ۱۹۷۱ مطرح شد موضوع بحث‌انگیزی در سنت شیعه محسوب می‌شد.^{۱۱} و اقبال آن پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز ناشی از شرایطی بود که در آن رهبری روحانیت، تضمین شده بود.^{۱۲} با وجود این همان‌طور که آنگار و یددی و دیگران تصریح کرده‌اند، برخی ویژگی‌ها و خصوصیات تاریخی و نهادین اسلام شیعی به جنبه سیاسی فعالیت اسلامی در مقابل جنبه اجتماعی آن کمک کرده‌است. هم در ایران و هم در مصر، روحانیت یک گروه منزلی متمایز بود که به رغم تفاوت‌ها و اختلافات درونی‌شان (مسئله اعلیت آنان یا پایگاه اقتصادی)، دارای منافع مشترکی براساس تضمین درآمد یا کسب مشروعیت روحانی-اجتماعی بودند. اما پایگاه سیاسی و اجتماعی روحانیت در دو کشور (ایران و مصر) متفاوت بود. برخلاف ایران که امور مذهبی آن انحصاراً حق ویژه روحانیت سنت‌گرای شیعه محسوب می‌شد که در این زمان به رهبران اپوزیسیون تبدیل شده بودند، در مصر این امر به فعالان غیرروحانی واگذار شده بود که پیام‌هایشان را از طریق فعالیت‌های انجمنی (سازمان‌یافته) در درون جامعه مدنی انتقال می‌دادند. در قرن هیجدهم، علمای مصر بخش مکمل نخبگان حاکم بودند و علما به عنوان واسطه بین نخبگان و مردم عمل می‌کردند. زمانی که محمدعلی قدرتش را در مصر تحکیم می‌بخشید، علما به صورت نیروی قدرتمندی درآمده بودند که رهبران مصر نمی‌توانستند آن‌ها را نادیده بینگارند. او در ابتدا با پیشنهاد درآمدهای مالیات زراعی اوقاف و حق انحصاری مشاورت در امور سیاسی به روحانیون، حمایت آنان را جلب کرد، اما پس از مدتی با انکار این امتیازات ویژه و همپایه قرار دادن با کارمندان دولت، آنان را به اطاعت و تسلیم واداشت. با این همه روحانیون به صورت بخشی مهم در جنبش صداستعماری باقی ماندند.^{۱۳} مخالفت علما با حاکمیت انگلیس بر این کشور بیشتر در پرتو فعالیت‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و بعدها رشیدرضا تداوم یافت. آنان به عنوان مصلحان اسلام‌گرا، نه تنها با تسلط بیگانگان مبارزه می‌کردند، بلکه در عین حال سعی می‌کردند با ارائه تعریف جدیدی از اسلام آن را به صورت رقیبی در برابر رشد و پیشرفت غرب درآورند- مشابه همان کاری که برخی از روحانیون متجدد از اواخر دهه ۱۳۴۰/۱۹۶۰ در ایران آغاز کرده بودند.

با وجود این، نقش سیاسی علما، به عنوان جزئی از حاکمیت، به صورت موضعی ملت‌گرایانه محدود ماند. در امور داخلی، به استثنای برخی چهره‌های روحانی اکثر روحانیان روی هم‌رفته، حاضر به

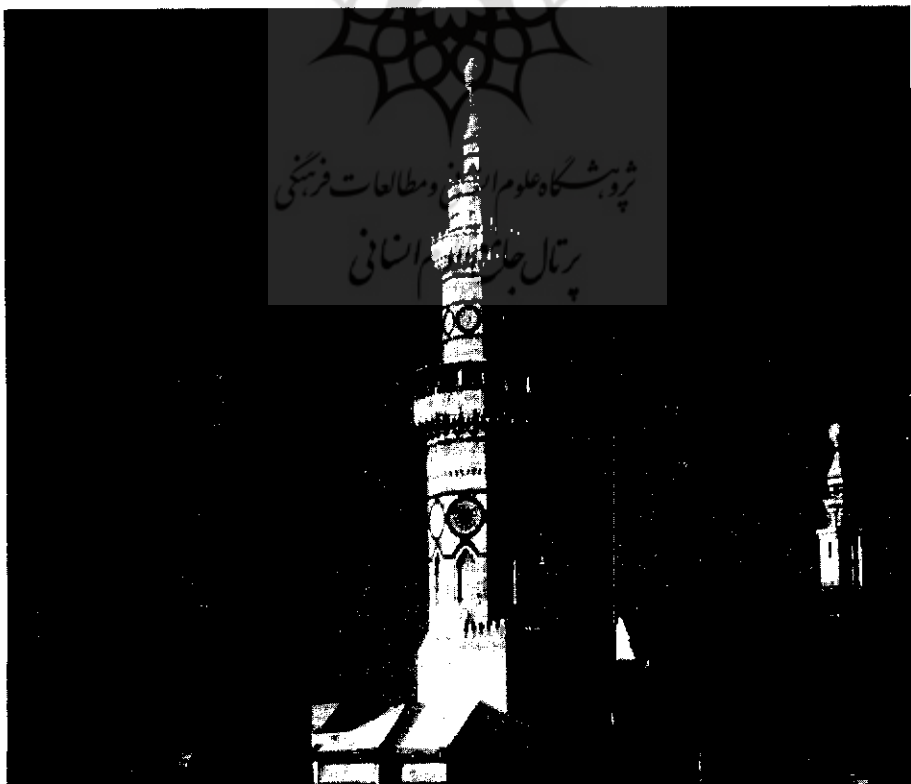
خدمت و راضی به نظر می‌رسیدند. وابستگی علما به دولت در زمان ناصر بیشتر شد؛ وی در سال ۱۳۳۴/۱۹۵۵، دادگاه‌های مذهبی را منحل کرد، تمام امور موقوفات را در اختیار دولت قرار داد، و سپس در سال ۱۳۴۱/۱۹۶۱ امور آموزشی الازهر و آموزش‌های اسلامی را دولتی کرد. به رغم اینکه چنین حرکتی در ایران دهه ۱۳۴۰/۱۹۶۰ نیز آغاز شد و تا حدود زیادی نفوذ علما را در امور مذهبی و موقوفات کم کرد، با این همه علما در ایران با تکیه بر امکانات خودشان و بر بازار که روابط نزدیکی با آن‌ها داشت و نیز با اتکا بر موقوفات داوطلبانه، همچنان استقلال‌شان را حفظ کردند.^{۱۴}

بنابراین، در مصر این علما نبودند که پرچم مخالفت با حاکمیت داخلی را به دست گرفتند، بلکه فعالان اسلامی چنین نقشی را بر عهده گرفتند. بر این اساس، اخوان المسلمین در سال ۱۳۰۷/۱۹۲۸، در دوره لیبرالیزم (۱۲۹۸/۱۹۵۲-۱۳۳۱/۱۹۱۹) مصر که خانواده سلطنتی و حزب وفد بر کشور تسلط داشتند، ظاهر شد. بنیان‌گذار اخوان المسلمین حسن البنا بود که خود آموزگار یک مدرسه در اسماعیلیه بود. او دلایل تأسیس حزب را ترس از غلبه اقتصادی امپریالیسم بر کشور، فساد و افول مسلمانان به ویژه نسل جوان و زوال پادشاهان اعلام کرد. پیام‌های او در میان اقشار مختلف جامعه مصر خواهان زیادی پیدا کرد- اقشاری که اکنون بر این باور بودند که جامعه‌شان یک جامعه جاهلی بوده است. اخوان المسلمین به سرعت رشد کرد، به طوری که تعداد شعبات (یا شاخه‌های آن) از چهار تا در ۱۳۰۸/۱۹۲۹، به حدود ۲۰۰۰ تا در ۱۳۲۸/۱۹۴۹ رسید، و تعداد فعالان و هوادارانش حداکثر به یک میلیون نفر رسید. فعالان اخوان المسلمین از اقشار و مشاغل گوناگون تشکیل می‌شدند. اما هسته اصلی آن‌ها از طبقات متوسط روبه رشد شهری بودند که حس می‌کردند "به واسطه کنترل اقتصادی بیگانگان چشم‌انداز برای رشد بورژوازی جدید محدود شده است."^{۱۵} حسن البنا در سال ۱۳۲۸/۱۹۴۹ به دست پلیس به قتل رسید، و جایش را به حسن‌الحدیبی به عنوان رهبری روحانی جنبش داد.

اخوان المسلمین به رغم آن که روابط نزدیکی با "افسران آزاد" داشت، بعد از انقلاب ۱۹۵۲ ناصر- که یک رهبر ملی‌گرا با ایده‌های مدرنیسم، سکولاریسم، ناسیونالیسم و سرانجام سوسیالیسم بود، هدف یک رشته از سرکوب‌ها قرار گرفت.^{۱۶} چهره‌های شناخته شده اخوان المسلمین نظیر سیدقطب که یک "ایدئولوگ" بود دستگیر و اعدام شدند و حزب غیرقانونی اعلام شد. از آن پس، جنبش دچار انشعاب شد، انقلابیون از خط مشی سیدقطب پیروی می‌کردند و طرفداران سیاست "گام‌به‌گام" از حسن‌الحدیبی تبعیت کردند، اما هر دوی آن‌ها در این تکتک اشتراک نظر داشتند که جامعه و سیاست در مصر در عصر جاهلیت به سر می‌برد و با پرستش انسان توسط انسان و با اقتدار و تسلط انسان بر انسان مشخص می‌شود و در عین حالی که هر دوی آن‌ها برای ایجاد یک دولت و

جامعه اسلامی تلاش می‌کردند، در روش‌ها و شیوه‌های رسیدن به چنین هدفی با هم اختلاف داشتند. سیدقطب از عمل و جنبشی حمایت می‌کرد که هیچ یک از اعمالش نامسلمانی تلقی نشود. از سوی دیگر حدیبی گفتمانی را تشویق می‌کرد که تلقین و دعوت به مسئله اسلام را دنبال می‌کرد. اما هر دو جناح جنبش در داشتن جهت‌گیری ضد صهیونیستی، ضد کمونیستی و ضد سکولاریستی و ضد ناصریسم اشتراک نظر داشتند. این انشعاب، نشانه ریشه دواندن شکاف بین مبارزان امروزی و ائتلاف اصلاح‌طلبان اسلامی (با اخوان المسلمین) بود. از جناح انقلابی جنبش، حرکت‌هایی همچون *التکفیر و الهجرة*، جمعیت اسلامی (که هر دو در زمان سادات سرکوب شدند)، *الجهاد و الجماعة* اسلامی، سر بر آورند (که اکنون هم فعال هستند).^{۹۷}

اخوان المسلمین بیشتر موفقیت‌اش را مرهون ویژگی انجمنی‌اش است یعنی اقدام به بسیج اجتماعی در جامعه مدنی از طریق هسته‌های سازمان‌یافته، مساجد، مدارس، انجمن‌های جوانان، سازمان‌های زنان، درمانگاه‌ها، تعاونی‌های کار، و نیز گروه‌های ورزشی و نیمه‌نظامی می‌کردند. این استراتژی باعث تحکیم پایه‌های اجتماعی اخوان المسلمین شد و آن را به صورت یک جنبش اجتماعی درآورد که به گسترش عواطف و احساسات مذهبی اسلامی کمک می‌کرد و آن‌ها را به عنوان جزئی از زندگی روزانه مردم درمی‌آورد.



در عوض، گسترش عواطف اسلامی (که هم به واسطه شکست تجربه لیبرالی و هم به واسطه عدم اعتماد لیبرالیسم سکولار که در دهه ۱۹۴۰/۱۳۲۰ با استعمار همراه شده بود، تقویت می‌شد) جریان‌های سکولار مصر را وادار به عقب‌نشینی کرد.^{۱۸} همان‌طور که لاپیدوس اشاره می‌کند، در این دوره، روشنفکران سکولار "یک چارچوب اسلامی را پذیرفته بودند و تلاش می‌کردند که بین اسلام و مدرنیته نوعی تلفیق به وجود آورند. تأثیر نهایی این حرکت آن‌چنان نبود که سکولاریسم را از مشروعیت رو به تزاید جریات تجدید حیات مسلمانان خلاص کند."^{۱۹} اما این نوع خاص تجدید حیات به گونه‌ای بود که کارکرد نمادهای اسلامی را به زندگی روزمره مردم وارد می‌ساخت و مذهبی تا حدی "سکولار و دنیایی" ایجاد می‌کرد.

در حالی که سکولاریزه کردن یا دنیایی نمودن نمادهای اسلامی یکی از ویژگی‌های اسلام مصر محسوب می‌شد، بر عکس در ایران یا نمادهای اسلامی و اصل مذهب در یک جایگاه متعالی قرار داشت و بر ماهیت مقدس و اساطیری آن تأکید می‌شد. مثلاً ایرانی‌ها، رفتار کاملاً متفاوتی با قرآن دارند آنها قرآن را در مکان‌های بخصوصی نگاه می‌دارند و جز در مواقع بخصوصی که برای قرائت کردن بیرون آورده می‌شود همان‌جا می‌ماند. در حالی که در مصر ممکن است به کرات راننده تاکسی را ببینی که در همان حال که دارد به موسیقی پاپ مصری گوش می‌دهد قرآن هم بخواند. برعکس مصر که در آن مناسبت‌های مذهبی تا حد زیادی به صورت عیدهای مردمی درمی‌آیند، برای مسلمانان ایرانی، این ایام مذهبی یک موقعیت موقر، آندوهگین و همراه با اعمال جدی است که اغلب با عزاداری و مرگ همراه است. مثلاً ماه رمضان که در مصر همراه با شادی و جشن است، تنها با عید نوروز در ایران قابل مقایسه است. موسیقی پاپ اسلامی در مصر یک وجه متعارف مذهبی و فرهنگی در مصر دارد و خوانندگان مردمی، آوازه‌هایی درباره پیامبر اسلام محمد می‌خوانند و سازهای ترکیبی با گیتار و دیگر آلات نواخته می‌شود. در حالی که در ایران برای یک ایرانی غیرقابل تصور است که مثلاً خواننده‌ای عامه‌پسند در مدح ائمه بخواند. خلاصه این که برخلاف ایران که در آن نسبت به مدرنیته و مذهب و دنیایی بودن و مقدس بودن هر یک به صورت انحصاری و تفکیک شده برخورد می‌شود، مصر نوعی تجربه تجانس و پیوند فرهنگی را از سر گذرانده که در آن مذهب به وضوح غلبه دارد.^{۲۰} در نتیجه، تقابل میان مذهب و سنت با سکولاریسم و مدرنیته در ایران دهه ۱۹۷۰/۱۳۵۰ بیشتر از مصر دهه ۱۹۸۰/۱۳۶۰ و ۱۹۹۰/۱۳۷۰ نمود داشت همانند ترکیه امروز نه شبیه مصر. جامعه ایرانی عمیقاً با دو خط سکولار و مذهبی تفکیک شده است. این دو نحوه برخورد با امور مذهبی با جایگاه سیاسی و اجتماعی روحانیت در این دو کشور ارتباط نزدیک داشت. نقش علمای ایران تا حدودی به واسطه تغییرات فرهنگی سراسری، غربی‌گرایی سریع و رفتار

سکولاری که در دهه‌های ۱۳۳۰/۱۹۵۰ و ۱۳۵۰/۱۹۶۰ تا حدود زیادی مشروعیت اجتماعی و فرهنگی‌شان را مورد تهدید قرار داده بود. در یک دوره جوانان تحصیل کرده و مدرن به طور خاص شروع به دوری از روحانیت و نهادها مذهبی کردند. از نظر علما منشأ این شر، رژیم فاسد و متحدان غربی‌اش بودند. این شرایط لاجرم علما را به صورت مخالفان سیاسی درآورد که رژیم را مورد هدف قرار داده بودند. در حالی که تجربه علمای مصری چیز دیگری بود. به رغم رشد ایده‌ها و نظرات مدرن و گروه‌های اجتماعی (و اسلام غیرروحانی) علما هنوز دارای احترام و مشروعیت زیادی در بین مردم مصر بودند و به‌رغم حرکت رو به رشد اسلام سیاسی به نظر می‌رسید که الازهر همچنان نمایندگی راست‌آئینی مذهبی را به عهده دارد. امروزه جوانان مصری از اینکه اسلام سنتی را بپذیرا شوند، هیچ شرمی ندارند. یعنی همان تمایلی که در اوایل دهه ۱۳۵۰/۱۹۷۰ در جوانان ایرانی مشاهده می‌شد. من‌الذمیران تمایلات مذهبی که در بین جوانان غرب‌زده طبقه بالای مصری مشاهده کردم، شگفت‌زده شدم. آنان با حرمت و احترام خاصی درباره مفاهیم اسلامی و قدرت روحانیت حرف صحبت می‌کردند. در نتیجه، نه تنها بخش‌های متفاوت جامعه مصر - شامل جوانان، سنت‌گراها، علما و دولت - به هر حال چیزی در اسلام‌شان می‌یافتند که بر آن بنازند و تکیه کنند، روحانیت آن کشور نیز، چندان ناکامی، تنزل و افول سیاسی همتایان ایرانی‌شان را تجربه نکرده بودند. آنان مشروعیت مذهبی و مرجعیت اجتماعی‌شان را همچنان حفظ کرده بودند.^{۱۱} با این حال آن‌ها هم همانند اسلام‌گرایان سیاسی، اقدام به اسلامی کردن جامعه کردند. البته نه با به دست گرفتن قدرت سیاسی بلکه با دعوت به اسلام.

نتایج رفرمیستی

بنابراین، به طور استراتژیک، دو جهت‌گیری متفاوت نسبت به تغییرات اسلامی ایران و مصر را از یکدیگر متفاوت می‌ساخت. ایرانیان به تعبیر گرامشی "حملة مرگبار" و یا منش طغیان‌گرایانه را برگزیدند، در حالی که اسلام‌گرایان مصری از یک "انقلاب انفعالی" همراه با نتایج اصلاح‌گرایانه تبعیت کردند. حسن‌البنی در تعبیری بسیار نزدیک به گرامشی (آلترناتیو) این استراتژی را چندین سال قبل چنین معرفی کرده بود: "وظیفه ما به عنوان اخوان‌المسلمین آن است که برای اصلاح نفس و قلب و جان‌مان و اتصال آن به خداوند متعال بکوشیم و سپس جامعه‌مان را چنان سازمان دهیم که به صورت جمعیت‌های متعددی درآید که خوبی و نیکی بر آن حاکم است و بدی‌ها در آن راه ندارد تا آنگاه از این جمعیت‌هاست که یک دولت صالح برمی‌خیزد"^{۱۲}

مصطفی مشهور، رهبر کنونی اخوان‌المسلمین همان جهت‌گیری را مورد اشاره قرار می‌دهد: "همه آن چیزی که ما می‌خواهیم تشکیل یک دولت اسلامی بر مبنای شریعت است. شاید برای

تشکیل چنین دولتی یک قرن زمان نیاز داشته باشیم. اصول ما باید برای نسل‌های دیگر به ارث گذاشته شود، نباید هیچ‌گونه انحرافی از این اصول صورت پذیرد.^{۱۰۳} اخیراً یک میاحه در یک مسجد در مصر، جوانی، شیخ را به همدستی با نظام متهم کرد. شیخ که خود یک جوان کت و شلواری با کراوات بود پاسخ داد تکلیف و وظیفه ما امروز ایجاد آشوب سیاسی ضد حکومتی نیست، بلکه "ایجاد یک ساختار ایدئولوژیک" و خلق یک جامعه حقیقتاً مسلمان بر مبنای آن است.^{۱۰۴}

اخوان‌المسلمین، شروع به ایجاد ساختمان "انقلاب انفعالی" و زیر ساخت‌های ایدئولوژیک‌اش کرد و در عمل این کار از طریق شبکه‌های گسترده و ساختارهای توده‌ای‌اش از سال‌ها قبل آغاز شده بود. این شبکه‌ها هم به گسترش و شیوع عواطف و احساسات اسلامی کمک کردند و هم الزاماً به برخی نیازهای مادی و معنوی توده‌های مردمی مصر پاسخ دادند. با این کار، جنبش به طور ناخواسته شرایطی را برای رشد "همگرایی منفی" معتقدان و پیروانش فراهم ساخت چرا که آن شبکه‌ها و فعالان به ایجاد مکانیزم‌های تقلیدی و جامعه‌ای اخلاقی مبادرت کردند که در آن بسیاری از رقبا احساس همراهی و همگامی می‌کردند. نظریات ژولین دُنو مبنی بر این که نتایج رفرمیستی تنها در شرایطی بروز می‌کند که رهبری آن‌ها، استرژژی مسالمت‌آمیزی را در پیش گیرد تا حدودی صحیح به نظر می‌رسند. اما او این نکته را مورد توجه قرار نداده است که اثرات عینی (رفرمیستی) این شبکه‌ها بر روی درک معتقدان و پیروان و دینامیک جنبش‌ها تا چه حد است.^{۱۰۵} در مصر، انجمن‌های اسلامی، نقش نهادی جدی و حیاتی را در این فرآیند هم به صورت همگرایی و هم در تغییرات ایفا کردند.

در دو دهه گذشته، کاستی‌های برنامه‌ریزی متداول از بالا به پائین و تحقق اهداف برنامه‌های توسعه در مصر، به رشد طرح‌های توسعه محلی در مقیاس‌های کوچک، به‌خصوص سازمان‌های غیردولتی انجامید. انجمن‌های اسلامی مترصد استفاده از فرصت‌ها بودند تا به طور گسترده رشد یابند. براساس برآوردها، بیش از یک سوم مجموع ۱۲۸۳۲ سازمان غیردولتی (NGOs) در اواخر دهه ۱۹۸۰ به وجود آمدند.^{۱۰۶} و حداقل پنجاه درصد انجمن‌های خیریه و رفاه یا حدود ۵۰۰۰ سازمان‌های داوطلبانه خصوصی (PVOs) در اوایل دهه ۱۹۹۰ به وجود آمدند (مراجعه کنید به ابراهیم، قانون ۳۲، ص ۳۸)، برآورد شده است که، در اوایل دهه ۱۹۹۰، حدود ۵۶۰۰ سازمان داوطلبانه خصوصی (که شاید بیشترشان اسلامی بودند)، خدمات رفاهی و بهداشتی را برای بیش از پنج میلیون نفر از فقرا تأمین کردند.^{۱۰۷} در حقیقت، به نظر می‌رسد که مساجد به جبران قصور و کوتاهی دولت از انجام وظایف مرسوم‌اش (در فراهم آوردن خدمات عمومی به دنبال سیاست‌های اقتصادی لیبرال‌تر، در پی ارائه خدمات حمایتی جایگزین برآمدند. مثلاً، مرکز اسلامی به عنوان یک

انجمن نوعی در این زمینه در منطقه "عزبت زین" در قاهره به ایجاد کلاس‌های قرآن، مراکز آموزش خیاطی، مراقبت‌های روزانه، مراقبت‌های بهداشتی، ایجاد کلاس‌های خصوصی و تعاونی‌های مواد غذایی دست زد.^{۱۰۸} دیگر انجمن‌ها، به ایجاد باشگاه‌های ویدئویی، مراکز آموزش کامپیوتر، و دیگر خدمات دست می‌یازیدند تا نیازهای گروه‌هایی سنی فارغ‌التحصیلان دبیرستانی را که سربازان بالقوهٔ اسلام‌گرایان رادیکال سیاسی بودند، برآورده سازند. هم دستیابی به منابع مالی (به شکل دریافت زکات از تجار و کارگران مهاجر در خلیج فارس) و هم بهره‌گیری از روح داوطلبی (چیزی که امروزه در مصر رایج است) به این انجمن‌ها امتیازات زیادی بخشیده بود. دولت فقط تا جایی از این انجمن‌ها حمایت می‌کرد که این بخش بتواند بخشی از بار خدمات‌دهی دولت را بر دوش بکشد.^{۱۰۹}

آن چیزی که این فعالیت‌ها را "اسلامی" می‌کرد عبارت بود از ارائهٔ یک آلت‌رناتیو هم‌زمان هم برای دولت و هم برای بخش خصوصی، ایمان مذهبی برخی از فعالان این حرکت‌ها، دریافت زکات و به طور خاص ارائهٔ سرویس‌های خدماتی در حد مقدور. با این حال، برای بسیاری از کسانی که در این فعالیت‌ها شرکت می‌کردند، این انجمن‌ها نوعی شغل و حتی نوعی تجارت و معامله محسوب می‌شد. برخلاف تصور موجود، سازمان‌های خیریه‌ای و خدماتی اصلاً جایی برای سازمان‌دهی سیاسی نبوده‌اند، آنان صرفاً سازمان‌دهندگان خدمات بودند. اکثریت این سازمان‌های غیردولتی شاید به طور کلی ارتباطی با اسلام سیاسی نداشتند. فقط تعداد اندکی از آن‌ها به اخوان‌المسلمین پیوستند و تعداد انگشت‌شماری هم به اسلام‌گرایان رادیکال روی آوردند.^{۱۱۰}

با این حال، بر خلاف انجمن‌های اسلامی، بیشتر سندیگاه‌های حرفه‌ای تحت تسلط اسلام‌گراها به اخوان‌المسلمین پیوستند. اخوان‌المسلمین تا اوایل دههٔ ۱۹۹۰، موفق به کنترل بیشتر سندیگاه‌های حرفه‌ای شدند و در دیگر سندیگاه‌ها به صورت یک مخالف قوی (اپوزیسیون) عمل می‌کردند. در این حال، نفوذ اسلام‌گراها باعث افزایش جدی در تعداد اعضای بسیاری از اتحادیه‌ها نظیر اتحادیهٔ معلمان شد، طوری که تعداد اعضای آن از ۲۵۰ هزار نفر در ۱۹۸۵ به ۷۵۰ هزار نفر در ۱۹۹۲ رسید.^{۱۱۱} محبوبیت این سندیگاه‌ها تا حد زیادی با اقدامات اسلام‌گرایان مرتبط بود: آنها به مبارزه با فساد و رشوه‌خواری پرداختند، درآمد اعضای‌شان را افزایش دادند، نظام تأمین اجتماعی ایجاد کردند، برای اعضای بی‌کارشان کار پیدا کردند، تعاونی‌های مصرف تشکیل دادند، سندیگاه‌های کوچک و باشگاه‌های اجتماعی تأسیس کردند، و بسیج‌های سیاسی متعدد به راه انداختند.^{۱۱۲} یک نمونه از فعالیت این انجمن‌ها در جریان زلزلهٔ ۱۹۹۲ و سیل مصر علیا در ۱۹۹۴ بروز کرد.

سندیکاها چنان قدرتمند و محوری شدند که دولت چاره‌ای جز متوقف کردن فعالیت‌هایشان با ابزارهای قانونی و دستگیری اعضای رهبری کننده‌اش نیافت.^{۱۱۳}

اخوان المسلمین در فراهم کردن خدمات اجتماعی تنها نبودند، در حقیقت فعالیت‌های توده‌ای‌شان دیگر نیروهای اجتماعی را وادار ساخت که تا با امید تقسیم عرصه و موقعیت سیاسی وارد رقابت با آنها گردند. به عنوان مثال، الازهر هم شروع به ارائه خدمات اجتماعی مشابه مخالفان اسلام‌گرا کرد.^{۱۱۴} به علاوه، اقدامات دولت مصر در ارتقا بخشیدن به موقعیت حاشیه‌نشینان و محلات فقیرنشین در اوایل دهه ۱۹۹۰ به وضوح واکنشی در مقابل واقعه ایمبابا بود. ایمبابا بر اساس گزارش محافل خارجی یک محله فقیرنشین در حومه قاهره بود که در آن چریک‌های اسلام‌گرا، یک دولت در دولت به وجود آورده بودند. گروه‌های سکولار، به ویژه سازمان‌های غیردولتی سکولار سخت تلاش می‌کردند که آلترناتیوهای صلح‌گرایانه یا مسالمت‌آمیزشان را ارائه نمایند. در اینجا نیز همانند تجربیات مشابه دیگر، دستاورد چنین رقابت‌های فشرده‌ای هم بسیج توده‌های مردمی و هم ایجاد مکانیزم‌های مناسب با ماهیت سیاسی، اقتصادی و معنوی بوده است.

جنبش اسلامی در مصر علاوه بر بهبود شرایط مادی پیروانی یافت که گروه‌های اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی‌ای را شکل می‌دادند که سازمان‌های مشابه و فرهنگ غربی و سکولار موفقیت چندانی در ایجاد و کسب آن نداشتند. در شرایط رشد سریع جهانی شدن و نفوذ فرهنگ غرب، این جوامع (جمعیت‌ها) برای سنت‌گرایان هم نوعی ابراز مخالفت محسوب می‌شدند و هم به صورت یک شبکه حفظ سلامت اخلاقی نقش بازی می‌کردند. اجتماعات عبادی هفتگی که در میان شهرهای کوچک و بزرگ گسترش یافته بود نه تنها نوعی اعتراض فرهنگی محسوب می‌شد، بلکه به نظریه همبستگی اجتماعی، امنیتی و همگرایی اخلاقی دور‌کهایی، تجسم می‌بخشیدند. وضعیت متناقضی که آرلن مکلود، در اشاره به نوع پوشش جدید زنان قاهره، آن را "اعتراض سازگارانه" می‌نامد.^{۱۱۵} انجمن جوانان مسلمان با بیش از ۲۰۰۰ عضو فقط در محله تنتا، که برای جوانان کتابخانه، امکانات ورزشی و کلاس‌های آموزش زبان و کامپیوتر، جلسات ویدئویی و تلویزیونی، آموزش ادبیات و سرانجام تورهای آخر هفته و تعطیلات فراهم می‌کرد، از جمله آن‌ها بود.^{۱۱۶} در صدها مورد جلسات شهری همسایگان که (به حلقه معروف بود) زنانی با پایگاه اجتماعی-اقتصادی مختلف به طور هفتگی دور هم جمع می‌شدند تا هم مفاهیم اسلامی را آموزش ببینند و هم نوعی تعلق به یک جمعیت و جامعه اخلاقی را احساس کنند. در حوزه‌های دیگر، سندیکاها تحت تسلط اسلام‌گراها، به صورت مکان‌هایی درآمده بودند که در آن افرادی که غالباً از فرآیندهای سیاست ملی کنار گذاشته شده بودند، به طور واقعی می‌توانستند در تصمیم‌گیری‌ها شرکت نمایند و مطمئن باشند که آرای آن‌ها

مورد توجه قرار می‌گیرد. سندیکاها به صورت محلی برای مبارزه برای حقوق بشر، زندانیان سیاسی و آرمان فلسطین درآمده بود. این فعالان، کمک‌هایی را برای قربانیان جنگ‌های بوسنی، عراق و چچن^{۱۱۷} جمع‌آوری می‌کردند و برای اعضای خود برنامه‌های زیارت حج ترتیب می‌دادند. و حتی جوانان بالغ برای اجتناب از تن دادن به مراسم عروسی پرتجمل در هتل‌ها، مراسم جشن اسلامی ترتیب می‌دادند. ایجاد مدارس خصوصی اسلامی نیز یکی دیگر از عناصر مهم، هم برای مخالفت و هم برای همگرایی بود. در کنار آموزش شایسته (تعلیم) که به عقیده اسلامگراها، آن را نمی‌شد از یک سیستم آموزشی ضعیف و گمراه‌کننده اخلاقی اخذ کرد، این مدارس شاگردانشان تحت تعلیم و تربیت اخلاقی اسلامی قرار می‌دادند. این مدارس که با مدارس تابعه‌ی الازهر تفاوت داشت به مدارس^{۱۱۸} که قبلاً گفتم که خود من در اواخر دهه ۱۹۶۰ آنها را تجربه کردم بی شباهت نبود که در آن عبادت‌های جمعی روزانه، کلاس‌های مذهبی، اردوها و اوقات فراغت متناسب با هویت اسلامی‌شان به دانش‌آموزان عرضه می‌شد. اما اندازه آن‌ها در مصر به مراتب بزرگ‌تر بود.^{۱۱۸}

کوتاه سخن آن که، طی دهه ۱۹۹۰ بحث و فحص در سطوح فرهنگی و فضیلت اخلاقی، حتی بیش از تهیه و تدارک و امکانات رفاهی، جدی شد (شاید به این دلیل که هزینه کم‌تری داشت). در مصر، "اسلام حقیقی" هم در نظر و هم در عمل، به صورت یک موضوع رقابت بین طیف‌های مختلف، از جمله سکولارها درآمد و نتیجه آن بود که هم سکولاریست‌ها هوشیارتر شدند و هم معتقدات اسلامی گسترش پیدا کرد. این اصل هم شامل نخله‌های فکری مختلف اسلامی می‌شد هم شامل مدرنیست‌ها (مثلاً مصطفی محمد) و هم دولت سکولار که پیش از این نسبت به تجدید حیات اسلام هوشیار بودند. تلویزیون دولتی کشور، بسیاری از نمایش‌های "غیراخلاقی" را از برنامه‌اش حذف کرد و از اوایل دهه ۱۹۸۰ برنامه‌های اسلامی‌اش را بیشتر کرد. در همین دوره، دولت بسیاری از مساجد را ملی اعلام کرد و هزاران شیخ را برای انجام سخنرانی و مراسم مذهبی در ماه رمضان به کار گرفت. تعداد امام‌هایی که برای وزارت اوقاف کار می‌کردند از شش هزار نفر در سال ۱۳۶۱/۱۹۸۲ به ۲۲ هزار نفر در ۱۳۷۵/۱۹۹۶ رسید. در همین دوره، گروه‌های حافظ قرآن از ۹۰۰ گروه به ۱۲۰۰ گروه افزایش پیدا کرد.^{۱۱۹} در سال ۱۹۹۵، دولت بیش از ۱۰ هزار مسجد و بیش از ۶۰۰۰ نهاد آموزشی را، از مدارس ابتدایی و کلاس‌های قرآن گرفته تا کلاس‌های دانشگاهی بود با بیش از ۱/۲۵ میلیون نفر شاگرد را تحت پوشش خود داشت.^{۱۲۰} همه ساله هزاران نفر به عنوان فارغ‌التحصیلان الازهر و کتاب محلی به شمار روحانیون افزوده می‌شد.^{۱۲۱} از سوی دیگر، حزب دمکراتیک ملی حاکم، و شخصیت و نخبگان سکولار نیز شروع به قرائت خاص خود از اسلام کردند. هفته‌نامه‌هایی چون *الولاء الاسلامی* (به وسیله حزب حاکم دمکرات ملی) و عقیدتی (به وسیله یک

ناشر غرب‌گرا) انتشار یافتند تا "اندیشه" درست" اسلامی را در میان جوانان مصری گسترش دهند.^{۱۳۳} طرفه آن که هر دوی این نشریات، گاهی تفسیری سنت‌گرایانه و گاه فرائد بنیادگرایانه از اسلام ارائه می‌کردند.^{۱۳۴} ارتش نیز به این مسابقه پیوست و در سال ۱۳۶۸/۱۹۸۹ ماهنامه "المجاهد" را منتشر کرد. این گونه رقابت‌ها، محبوبیت مذهبی سنت‌گراها را بیشتر از پیش می‌کرد، بر خلاف تجربه تجدید حیات اسلامی در ایران، در مصر مدرنیست‌ها پیش از پیش منزوی شدند.

در هر حال، تا اوایل دهه ۱۹۹۰، به نظر می‌رسید که چنین جوامعی و جریان‌های حاصل از آن تا حدودی در حال تحقق و واقعیت بخشیدن به آرمان جامعه اسلامی بودند. در کنار این گام‌های بلند به سوی تأسیس یک "ساختار اسلامی" نتایج همگرایانه و حتی مسالمت‌جویانه این حرکت‌ها حتی آشکارتر شد. این امر باعث خشم انقلابیون شد و نوعی احساس فقدان اعتماد و شجاعت را دامن زد. انقلابیون درباره تخطی‌ها و پیام‌های مسالمت‌آمیز علما و سیاسیون در مساجد نگرانی داشتند. اگر چه، این جهت‌گیری را ناشی از سرکوب رو به رشد پلیس می‌دانستند و تا حدی هم این امر حقیقت داشت؛ با این‌همه نتایج و تبعات اصلاح‌طلبانه جنبش اسلامی مصر، نقش حیاتی و مهمی را بازی کرد.^{۱۳۵}

این نگرانی‌ها نه تنها حاکی از یک گفت‌وگوی گسترده در جامعه مصر بود، بلکه اختلافات و انشعابات قابل توجهی را در داخل جنبش اسلامی موجب شد (مثل ظهور گروه‌های چریکی متعدد، اخوان‌المسلمین رفرمیست، و فرقه‌های داخلی آن، تا الازهر و مخالفان داخلی آن و برخی نهادهای دولتی نظیر دادگاه‌های مذهبی و دایره‌های مختلف صوفی‌گری) رقابت شدید برای "اسلام واقعی" و استراتژی صحیح ایجاد تغییر، موجب پدید آمدن یک جدال شدید بین آن‌ها شد. این امر فرصتی ایجاد کرد تا مردم سؤال‌های جدی‌شان را هم با سیاستمداران مطرح سازند و هم با مخالفان اسلام‌گرا-پدیده‌ای که به طور کلی از صحنه سیاسی ایران دهه منتهی به انقلاب اسلامی غایب بود. باید تذکر داد که این گفت‌وگوها و اظهارنظرها تا حدود زیادی مرهون گشایش نسبی فضای سیاسی در جامعه مصر بود. در مصر دهه ۱۳۴۰/۱۹۸۰ فضا برای فعالیت احزاب سیاسی، مطبوعات و گروه‌های غیردولتی فراهم شد، ولی در عین حال محدود باقی ماند، خلاف آن چیزی که تحت حکومت شاه در دهه ۱۳۵۰/۱۹۷۰ در ایران رخ داد.

اما رقابت و تناقض درون جنبش اسلامی از زاویه‌ای دیگر هم مهم بود زیرا باعث شفاف شدن دیدگاه‌های سیاسی، تمایز بین مواضع، اختلافات درون‌گروهی و بنابراین عدم وحدت و یگانگی می‌شدند، یعنی همان چیزهایی که ویژگی‌های یک جنبش اجتماعی را تشکیل می‌دهند ولی برای یک انقلاب ناپهنجار به نظر می‌رسد. برای انقلاب‌ها برخلاف جنبش‌های اجتماعی، تکیه بر درجه بالایی از

وحدت، کلی‌گرای و ابهام، اصل به نظر می‌رسد. برخلاف مصر، مجموعه این عوامل در ایران وجود داشتند.

حکومت مستبدانه شاه، رهبری بلامنزاع روحانیت که از سلسله مراتب روحانیت شیعه ناشی می‌شود و نبود زمان کافی برای گفت‌وگو و مخالفت، و ابهام قابل توجه در گفتمان انقلاب در مجموع عوامل بودند که آن وحدت حیرت‌آور را به وجود آورده بودند.^{۱۳۵}

در همین حال، پشتکار اسلام‌گراها و دولت مصر تعادلی را به وجود آورده بود که در آن هیچ کدام از دو طرف نمی‌توانست پیروزی تام و تمام‌اش را تضمین نماید. انقلاب اسلامی ایران، همانند انقلاب سوسیالیستی روسیه، مطمئناً حرکت‌های مشابهی را در دیگر نقاط جهان موجب می‌شد. با این حال پیروزی سریع انقلاب ایران به یک معنی مانع از وقوع رویدادهای مشابه در دیگر کشورها شد. اصولاً به این دلیل که این حادثه دولت‌ها را ملزم کرده بود که در حین اجرای برخی رفرم‌ها، بیشتر مراقب اوضاع باشد. بنابراین می‌بینیم که نه تنها دولت مصر از لحاظ سیاسی غافلگیر و مضمحل نشد بلکه از اواسط دهه ۱۹۹۰ حتی اسلام‌گراهای معتدل‌تر را هم تحت فشار قرار داده بود. این فشارها، تناقض و شکاف میان جنبش را نیز تر کرد. انشعاب داخلی در "اخوان" در سال ۱۳۷۵/۱۹۹۶ به شکافی منجر شد که "حزب الوسط" از آن ظاهر شد. دولت با آن که از پدید آمدن این شکاف راضی بود، از به رسمیت شناختن این گروه‌های انشعابی امتناع کرد. با توجه به این تحولات، اصلاحات اسلامی از پائین همچنان تداوم یافت. مصر در اوایل دهه ۱۹۹۰، چنان تحت تأثیر جنبش اجتماعی اسلامی قدرتمند قرار گرفت که حتی برای روحانیت ایران در زمان سلطه شاه هم چنین تصویری نمی‌رفت. بنابراین مصر یک جنبش اسلامی را تجربه کرد بی آن که انقلاب اسلامی در آن به وقوع بپیوندد، در حالی که ایران انقلابی را از سر گذراندند بدون آن که یک جنبش اسلام قوی و قدرتمند در آن وجود داشته باشد.

تا اواسط دهه ۱۹۹۰ که ایران یک مرحله دوران پس از انقلاب را پشت سر گذاشت،^{۱۳۶} نوعی بازگشت از آن ایدئولوژی انحصارگرایانه آغاز شد، در حالی که جنبش اسلامی در مصر در سه مبارزه عمده درگیر بود، مخالفت رو به تزاید با دولت، جهانی شدن سریع اقتصادی و فرهنگی، و مهم‌تر از همه، افزایش فرقه‌گرایی در بین اسلامی‌ها، و مسلماً این مسأله اصلاً خبر خوبی برای اسلام‌گرایان مصری نبود.

- ۱- در ۱۹۷۸ درآمد سرانه ایران ۲۴۰۰ دلار آمریکا بود حال آن‌که درآمد سرانه مصر در ۱۹۸۸، ۶۶ دلار بود. در دهه ۱۳۵۰/۱۹۰۷ حدود ۱۵ درصد از جمعیت تهران در مناطق حاشیه‌ای شهر زندگی می‌کردند (در حدود ۱۵ درصد در حلی آبادها). حال آن‌که این ارقام در اوایل دهه ۱۹۹۰ در قاهره ۵۰ درصد بود.
- 2- Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York, New York University press, 1993, p. 110.
- ارجمند می‌گوید که "... در سال‌های ۷۸-۱۹۶۱ ... نهادهای مذهبی تحت حمله بی‌امان رژیم پهلوی قرار گرفته و لِه‌ذا مجبور شدند که برای جلب حمایت عمومی، رویکرد مساعدتری نسبت به مردم نشان دهند."
- 3- Mansoor Moaddel, *Class, Politics and Ideology in the Iranian Revolution*, New York, Columbia University Press, 1993; and M. Moaddel, "The Significance of Discourse in the Iranian Revolution: A Reply to Foran", in *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East*, no. 4, Spring 1994, pp. 65-72. See also an interesting critique of Moaddel by John From in his "The Iranian Revolution and the Study of Discourses: A Comment on Moaddel", in *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East*, no. Spring 1994, pp. 51-63.
- 4- Nikkie Heddir, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, New Haven, Yale University Press, 1981; N. Keddie, "Islamic revival in the Middle East: A Comparison of Iran and Egypt", in Samith Farsoun (ed.) *Arab Society: Continuity and Change*, London, Croom Helm, 1985.
- 5- S. A. Arjomand, *The Turban for the Crown*, Oxford University Press, 1988, pp. 106; 197-200.
- 6- Ibid., p 6.
- 7- Abrahamian, *Iran between Two Revolution*; Halliday, *Iran: Dictatorship and Development*; M. Milani, *The Making of the Islamic Revolution in Iran*; N. Keddie, *Iran and the Muslim World*, New York University Press, 1995.
- 8- Misagh Parsa, *Social Origins of the Iranian Revolution*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1989.
- 9- Hnery Munson, *Islam and Revolution in the Middle East*, New Haven, Yale University Press, 1988.
- 10- D. Snow and F. Marshal, "Cultural Imperialism, Social Movement and Islamic revival", in *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, vol. 7, 1984, pp. 131-152.
- 11- Burga and W. Dowll, *The Islamic Movement in North Africa*, Texas: Austin, University of Texas Press.
- 12- Saad Eddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", *International Journal of Middle East Studies*, 12(1980), 423-453; Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, University of California Press, 1986.
- 13- See for instance Theda Skocpol, *States and Social Revolution*, Cambridge University Press, 1979.
- 14- James Davies, "Toward a Theory of Revolution", *American Sociological Review*, vol. 27, no. 1, Feb. 1962, p. 6.
- 15- Ted Gur, *Why Men Rebel*, New Jersey, Princeton University Press, 1970.
- 16- Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, 1978.
- 17- Quee-Young Kim, *Disjunctive Justice and Revolution Movement: The 4.19 (Sa-il-gu) Uprising and the Fall of the Syngman Rhee Regime South Korea*, in Quee-Young Kim, ed., *Revolution in the Third World*, Leiden, E.J. Brill, 1991, pp. 56-70.
- ۱۸- به عبارت دقیقتر به تعریف هانتینگتون، انقلاب عبارت است از "یک دگرگونی درونی خشونت‌بار. سریع و بنیانی در باورها و اساطیر حاکم بر یک جامعه. نهادهای سیاسی، ساختارهای اجتماعی، فعالیت و سیاست‌های دولتی آن"

See S. Huntington, "Modernization and Revolution", in Claude, E. Welch and M.B. Taintor (eds.) *Revolution and Political Change*, 1972, p. 22.

19- Jadwiga Staniszkis, *Poland's self-Limiting Revolution*, New Jersey, Princeton University Press, 1984, p.17.

20- P. Kucsyński and K. Nowak, "The Solidarity Movement in Relation to Society and the State, in L Kriesberg, et al(eds.) *Research in Social Movement, Conflicts and Change*, vol. 10, Greenwich: Connecticut, Jai Press., 1988.

21- See Asef Bayat, "Workless Revolutionaries: the Movement of the Unemployed in Iran, 1979", *International review of Social History*, vol. 42 (2), Summer 1997.

22- Guenther Roth, *the Social Democrats in Imperial Germany: A Study of Working Class Isolation and National Integration*, Totowa, New Jersey, 1963, p.170.

23- Bendix, *Nation-Building*, pp. 86-89; Lipset, *Political Man*, pp. 70-73.

24- Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, New York, International publishers, 1971, pp. 106-114; 206-208

25- Ibid., p. 207.

26- Joseph Femia, *Gramsci's Political Thought*, p. 192.

27- See Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton University Press, 1983; N. Keddie, *Roots of Revolution*, ibid; Mohsen Milani, *he Making of the Islamic Revolution in Iran*, Boulder, Westview Press, 1986, 1986; Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and development*. London, Penguin Books, 1979.

۲۸- برای آگاهی بیشتر از جوانب ضددموکراتیک رژیم شاه و تأثیر این خصوصیات بر فضای سیاسی کشور رک. Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and development*. London, Penguin, 1977 (on SAVAK activities); Habib Lajevardi, *labor Unions and Autocracy in Iran*, Syracuse University Press, 1985; Homa Katouzian, *the Political Economy of Modern Iran*, London, Macmillan, 1982.

۲۹- در مورد فعالیت‌های چریکی در ایران رک. Fred Halliday, *Iran: Dictionary and Development*, cite; Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, cite ibid.

30- Nikki Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: the Tobacco protest of 1981-92*, London: Frank Cass, 196. Hamid Algar, *Religion and Politics...* said A. Arjomand, "The Ulama's Traditionalist Opposition to Parliamentarism: 1907-1909", in *Middle Eastern Studies*, vol. 17, no. 2, 1981.

31- See said A. Arjomand, "The Ulama's Traditionalist Opposition to Parliamentarism: 1907-1909", in *Middle Eastern Studies*, vol. 17, no. 2, 1981, p. 186.

اروند آبراهامیان برخلاف ارجمند بر این اعتقاد است که اکثر ۳۱۰ روحانی، بر حمایت خود از مشروطه باقی ماندند (گفتگوی شخصی).

32- Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, ibid., pp. 111-112.

33- For More detail see Sharoukh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, Albany: SUNY Press, 1980, pp. 99-105.

34- bid., p.140.

۳۵- براساس محاسبه داده‌های منبع ذیل

Abrahamian, *Iran Between*, ibid., pp. 144-145.

36- See Ro Motahedeh, *The Mantle of the Prophet*, New York, Pantheon, 1985, p. 316.

۳۷- جالب آن است که در سال‌های اخیر کرباسچی شهردار سابق تهران از سوی نشریه پیام دانشجو که در آن دوره در جناح محافظه کارها قرار داشت به دلیل احداث پارک‌هایی که می‌توانست محل معاشرات آزادانه زنان و مردان قرار گیرد مورد انتقاد قرار داشت.

۳۸- باقر مؤمنی، اسلام موجود، اسلام موعود، نقطه، سال ۱، ش ۱، ۱۳۷۴، ص ۷۴. همچنین ویدا بهنام، زن، خانواده و تجدد، ایران‌نامه، سال ۱۱، ش ۲، بهار ۱۳۷۲، ص ۲۳۴.

39- See Akhavi, ibid., p. 187, Appendixes.

۴۰- احمد اشرف، "زمینه اجتماعی سنت‌گرایی و تجددخواهی"، *ایران‌نامه*، سال ۱۱، ش ۲، بهار ۱۹۹۳، ص ۱۷۷.
۴۱- جامی، گذشته چراغ راه آینده است، ۱۹۷۸، لندن، جامی.

42- Abrahamian, *ibid.*, p.321.

43-Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and development*, London: Penguin, 1979.

44- Homa Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran*, London, Macmillan, 1981, p. 276.

45- Asef Bayat, *Workers and revolution in Iran*, London, Zed Books, 1987, p. 25.

۴۶- مهرداد آرام، "نقش جوانان در انقلاب"، کنکاش، ش ۵، پاییز ۱۹۸۸، ص ۹۵.

47- On these see M. Milani, *The Making of the Iranian Islamic Revolution*, Boulder, Westview Press, 1986, pp. 115-119.

48- M. Miani, *ibid.*, p. 116.

۴۹- وجه مدرن و امروزی کالاهای موجود در بازار تهران در مقایسه‌ای گذرا با کالاهای موجود در بازارهای قاهره روشن می‌شود.

۵۰- گفتگوی شخصی با طاهره قادری، نویسنده یک تز دکترا در باب ایران در سال‌های دهه ۱۹۷۰ که نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشگاه کنت (کنترپوری) بریتانیا به تاریخ ۱۹۸۵ موجود است. جوانب سیاسی این اختلاف نظر سیاسی حدود یک سال بعد از پیروزی انقلاب خود را نشان داد.

51- Akhavi, *ibid.*, *ibid.*, pp. 134-135.

52- Akhavi, 1980 *ibid.*, p. 129.

۵۳- این نگرانی حتی تا آستانه انقلاب اسلامی هم ادامه یافت. طی سخنرانی‌های مشهوری که در مسجد قبا به وسیله روحانیون متعدد در پائیز ۱۳۵۶/۱۹۷۷ انجام شد، کاملاً مشهود بود که چگونه واعظان به ویژه آیت‌الله مطهری و مهدی بازرگان نوک حملاتشان را متوجه رقبای مارکسیست، ماتریالیست و سکولار می‌کردند.

۵۴- مرتضی مطهری، رهبری نسل جوان، *گفتار ماه*، ش ۳، صص ۴۸-۴۶.

55- For this section, I rely on evidence offered in:

علی آشتیانی، احیای فکر دینی و سرکردگی اسلام سیاسی در انقلاب ایران، کنکاش، ش ۶، پاییز ۱۹۸۹.

See also Ali Mirsepassi-Ashtiani, "The crisis of Secularism and Political Islam in Iran", in *Social text*, vol. 12, no. 3, (Spring 1994), pp. 51-84.

56- See Reza Afshari, "A Critique of Dabashi's Reconstruction of Islamic Ideology as a Prerequisite for the Iranian Revolution", in *Critique*, no. 5, Fall 1994, p.76.

57- This assumption is made by Akhavi. *ibid.* p. 101; Arjomand, 1988; Mottahede, 1985; and Kazemi, 1981.

۵۸- بنگرید به مجموعه صحیفه نور. واژه مستضعفان فقط از دوره اوج انقلاب -آبان ۱۳۵۷- به کار گرفته می‌شود.

۵۹- بنگرید به: کتاب *بحثی درباره مرجعیت و روحانیت*، (نویسنده ناشناس)، ص ۱۸۳.

۶۰- علی شریعتی، جهت‌گیری طبقاتی اسلام، تهران، ۱۹۸۰.

61- Arjomand, "Shi'it Islam and the Revolution in Iran in Iran", *Government and Opposition*, vol. 16, no. 3, 1981, pp. 311-313.

۶۲- تعداد کتاب‌ها را می‌توان با توجه به منابع آماری یونسکو به دست آورد. مع‌هذا در باب ارقام مربوط به مجامع اسلامی تنها به عناوین رسمی منعکس شده -یعنی ۱۸۰۰ مورد- می‌توان ارجاع داد.

63- See also Mirsepassi-Ashtiani, *ibid.*, p. 77; Roy Mottahedeh, *ibid.*, p. ?; Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York, New York University Press, 1993.

64- Akhavi, 1980, *ibid.*, p. 160. It is important to note that time Iran had one of the most severe censorship policies in the world. About censorship on popular press, see also:

ویلیام میلوارد، هفت‌نامه‌های ایران در سالهای ۱۳۴۳-۱۳۵۳، گفتگو، ش ۴، تابستان ۱۳۷۳.

65- See Majid Tehrani, *Socio-Economic and Communication Indicators in Development Planning: A case study of Iran*, Paris, UNESCO, 1980, p.63.

۶۶- تعداد عناوین نشریات ادواری ثبت شده از ۱۰۴ شماره در ۱۹۷۵ به ۲۲۷ ارتقاء یافت. بعد از محدودیت‌های پیش‌آمده برای فعالیت‌های سیاسی تعداد این نشریات به ۶۶ شماره کاهش یافت. مرکز آمار ایران، *ایران در آئینه آمار*، ش ۴، تهران، ۱۳۶۳.

67- See Akhavi, *ibid.*, p. 161-162.

68- Akhavi, *ibid.*, p. 138

۶۹- این اصطلاح از امیر ارجمند اتخاذ شده است. بنگرید به مقاله

“Shi’ite Islam and the Revolution in Iran”, 1981, *ibid.*, p. 312.

۷۰- تجارت و ملاحظات شخصی نگارنده.

71- See for instance Farhad Kazemi, *Poverty and Revolution in Iran*, New York University Press, 1980; Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, New York, Pantheon Books, 1985.

72- Interview, in Ali Banuazizi, 1983, p. 59.

۷۳- باید در نظر داشت که این کالاهایی بود که مردمان عادی و با درآمدهای متوسط می‌بایست هزینه آن را متقبل شوند.

74- On these figures see UNESCO, *Statistical Yearbook*, Paris, various years.

75- Cited in Hamid Nafici, “Iranian Cinema under the Islamic Republic”, *American Anthropologist*, vol. 97, no. 3, September 1995, p. 548.

76- In Reza Afshari, *ibid.*, p.80.

۷۷- آیت‌الله روح‌الله خمینی، حکومت اسلامی: اسلام دین سیاست است، ۱۹۷۰، ص. ۱۶۰.

78- On Mujahedin see Ervand Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mujahedin*, London, Tauris, 1989.

79- In Saad Eddin Ibrahim, “The Changing Face of Egypt’s Islamic Activism: How Much of a Threat?”, Ibn Khaldoun Venter’s papers, Cairo, May 1995, p. 7.

80- Data obtained from the Egyptian Ministry of Culture, November 1995.

81- Personal communication with Professor Mustafa El-Sayyed of Cairo University, 1996.

82- The newspapers included Al-Sha’b of Islamic Labor Party, Al-Nour of Liberal Party/Muslims Brotherhood. Al-Moslimoun and Al-Moslim Al-Moasir are international dailies. In addition, Al-Liwa’a.

Al-Islami, of the National democratic party, Aqitati, an Al-Azhar sanctioned journal, and Liwa’ Al-Islam, published weekly. Periodicals include: Al-Mukhtar Al-Islami (MB), Minbar El-Sharq (labor party), Al-Tasawaf Al-Islami (the Sufi Council), Minbar Al-Islam and Al-Azhar (Al-Azhar Institute), Al-Muslim Al-Saqir (Islamic children). In addition, a number of dailies and weeklies are published by the leading Islamic political organizations and parties: they include: Al-Ahrar (daily), Al-Ahrar (weekly), Al-Haqiqah (weekly), Al-Nour (weekly), Al-Osrat el-Arabi (weekly), plus over 30 specialized or regional related publications, such as El-Orouba, Shabab el-Ahrar, Ahrar el-Saiid, and Ahrar El-Hi-Hilwan. Despite this some Islamists outcry about the “crisis of religious publications in contemporary Egypt. See for instance, articles in Liwa Al-Islam, vol. 0, no. 2, Oct. 195; pp. 11-15; El-Wasa, no. 195, 23/10/1995, pp. 32-34.

83- See UNESCO publications; also Simon Brinde “Egypt’s Film Industry”, *Business Monthly: Journal of the American Chamber of Commerce in Egypt*, vol. 11. no. 6, July 1995, shows a steady reduction in the production of domestic movies.

84- See Negwa Al-Fawal, Al-Barnamag Al-Dini-yya Fi Al-Televzion Al-Masri, Cairo, National center for Sociological and Criminological Studies, 1994. Data for TV religious programs in 1990 extracted from the above source; for 18975; it was obtained from a sample of daily TV programs printed in the daily paper, Al-Ahram.

85- S.Ibrahim. 1995, *Ibid.*, p. 4.

86- *Ibid.*, p. 4.

87- See Ne’mat Guenana, “the Changing Face of Egypt’s Islamic Activism: 1974-1995”, unpublished paper, Ibn Khaldoun Center for Developmental Studies, Cairo, September 1995. pp. 7-8.

۸۸- براساس شواهد موجود چنین برمی آید در سال‌های دهه ۱۹۷۰ بعد از تعطیل "التکفیر و الجیره" باره‌ای از فعالین بخش‌های شمالی مصر به این جوامع -اسواعیات- پناه بردند. بنگرید به

Ali Essawi, *El-Ashwaiyyat wa Tagarob Al-Tanmiyyah*, Cairo University, 1995.
89- Evidence for social profile of militant Islamists may be found in Saad Eddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups", *ibid., cited*; Gilles Kepel, *Muslims Extremism in Egypt*, *ibid*, pp. 210-218; and Ne'mat Guenena, the 'Jihad': An 'Islamic Alternative' in Egypt, *ibid.*, cited.

۹۰- با تشکر از پروفیسور سعدالدین ابراهیم که این داده‌های تاریخی را به لحاظ نگارنده رساندند.
۹۱- برای بحثی دقیق‌تر در این باره بنگرید به، حمید عنایت، مفهوم ولایت فقیه در نظر امام خمینی، کیان، سال ۶، ش ۳۴، ۱۳۷۶. به زبان انگلیسی بنگرید به

James Piscatori, ed. *Islam in the Political Process*, London, Cambridge University Press, 1983.

۹۲- بنی‌صدر که نخستین رئیس‌جمهور جمهوری اسلامی بود در یکی از نوشته‌هایش به دشواری‌های طرح و تجسم تشکیل دولت اسلامی اشاره دارد. مصر، ۲۶ اکتبر، الاهرام.

93- See Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1988, pp. 617-620.

94- On clergy-bazaar relations see Ahmad Ashraf, "Bazaar-Mosque Alliance: The Social Roots of Revolts and Revolutions", in *Politics, Culture, and Society*, vol. 1. no. 4, Summer 1988.

95- Richard Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, London, Oxford University Press, pp. 328-330.

96-The following few paragraphs rely heavily on Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, Berkeley, California University Press, 1986; Nemat Guenena, *Jihad: An Islamic. Alternative*; and Sameh Naquib, "The political Ideology of the Jihad Movement", unpublished M.A. thesis, Sociology Department, The American University in Cairo, 1993.

97- On radical Islamic groups see Gille Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, *ibid.*; Saad Eddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups", *International Journal of Middle Eastern Studies*, no. 12, 1980; Hamid Ansari, "The Islamic Militants in Egyptian politics", in *International Journal of Middle Eastern Studies*, 16(1), March 1984; Uri Kumferschmidt, "Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt", *Middle Eastern Studies*, vol. 23, October 1987, pp. 403-418. See also various issues of Civil Society, *Ibn Khaldoun center for Developmental studies*, Cairo.

98- Afaf Lutfi El-Sayyid Marsot, *Egypt's Liberal Experiment*, Cambridge, Cambridge University Press; Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 1988.

99- See Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies*, *ibid.*, p. 627.

۱۰۰- در مصر می‌توان این امر را در رفتار روزانه افراد طبقات بالا یا طبقه متوسط مشاهده کرد. وقتی جوانان در هتل‌های شیک نظیر مریوت یا هیلتون ازدواج می‌کنند، هیچ وقت ملاحظه نشده است که در این مراسم، الکل مصرف شود. دختران و پسران جوان "غرب‌زده" نیز اغلب در ماه رمضان روزه می‌گیرند و به احترام روحانیت اسلام عبادت منظم انجام می‌دهند. برعکس در ایران اواخر دهه ۱۳۴۰/۱۹۶۰ و ۱۳۵۰/۱۹۷۰ جوانان مدرن در مجموع نسبت به رعایت اصول مذهبی، نوعی بی‌بندوباری داشتند.

۱۰۱- تنها در سال‌های اخیر -ژانویه ۱۹۹۷- است که گویی از روحانیون در مقابل دست‌اندازی‌ها و مداخلات دولت و در تمایز از الازهر تشکیلاتی موسوم به "جبهه‌ها" را بنیان نهادند. بنگرید به

Al-Hayat, 25 January 1997, p. 7.

102- Cited in Sami Zubaida, *Islam, the people. and the State*. London, Routledge, 1989, p. 48.

103- In an interview in *Al-Ahram Weekly*, 16-22 November 1995, p.2.

104- I was observant to this interaction in a mosque in Cairo, in October 1996.

105- See Guilian Denoenux, *Urban Unrest in the Middle East: A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran, and Lebanon*, Albany: State University of New York Press, 1993.

- 106- Al-Ahram Strategic studies center, Taqir Halat Eddiniyya fi Misr, Cairo, 1996, pp. 236-237.
- 107- See Saad Eddin Ibrahim, "Egyptian Law 32 On Egypt's Private Sector Organizations: A Critical Assessment", Cairo: *Ibn Khadoun Center for Development Studies*, November 1996, Working Papers. no. 3, pp. 34-35.
- 108- See Denis Sullivan, *Private Voluntary Organizations in Egypt*, Miami: University Press of Florida, 1994, pp. 65-68.
- 109- Amani Qandi and Sarah Ben-Nafisah, *Al-Jamaiyyat Al-Ahliyya fi Misr*, Cairo: Al-Ahram Center for Strategic Studies, 1995, pp. 282-23
- 110- A. Qandi and S. Ben-Nafisah, *ibid.*, p.282.
- 111- See Amani Qandil, "Taqdim Adaa' El-Islamiyan fi-Nniqabat Al-Maniyya", Cairo: CEDEJ/Cairo University, 1993.
- 112- A. Qandi, *ibid.* Also beased upon my interview with a member of Doctors Syndicate, Cairo 1990.
- ۱۱۳- قانون ۱۹۹۳/۱۰۰ مقرر داشت که براساس مشارکت حداقل ۵۰ درصد از اعضای یک سندیکا انتخابات صورت گیرد. هفده سندیکا با این مقررات مخالفت کردند.
- 114- See El-Liwa El-Islami, September 28, 1995, p. 15.
- 115- Arlene MacLeod, *Accommodating Protest: Working Woman, the new Veiling*, an Change in Cairo, New York, Columbia University Press, 1991.
- 116- See Denis Sullivan, *Private Voluntary Associations in Egypt*, *ibid* p. 73.
- 117- Amani Qandil, "Taqdim Adaa' El-Islamiyyn", *ibid.*
- 118- On the Egyptian Islamic schools, I have relied on studies by Linda Herrera, 1995-6.
- 119- El-Liwa El-Islami, 5 December 1996, p. 14.
- 120- *Ibid.*
- 121- See El-Liwa El-Islam, September 28, 1995, p. 15.
- 122- Statement made by Ahmed 'Umar Hashim, the president of Al-Azhar University, in *Aqidati*, November 7, 1995, p. 3.
- 123- El-Liwa El-Islam with a respectable circulation supported the fundamentalist critiques of Professor Abu-Zaid, sided with conservative tendencies in the Beijing Women's Conference.
- 124- See Heba Rauf in Sha'b, 3 January 1997, p. 9. Also interview with he author in march 1997.
- ۱۲۵- البته وحدت و همبستگی با ائتلاف‌های سیاسی هم شکل می‌گیرد، اما این امر مستلزم یک عنصر هژمونیک است تا گرایش‌های ناهمگرا را سامان دهد. این امر در مصر وجود نداشت. یک روحانیت جدی و حزب سازمان یافته می‌توانست چنین نقشی را بازی کند، همانند ایران، اما در مصر روحانیون در موضع اپوزیسیون سیاسی حاکمیت نبودند. اگر چه شرایط تغییر باید، این احتمال وجود دارد که الازهر و علمای وابسته به آن به این جریان بپیوندند. حتی یکی از عاملان عمده برای ایجاد یک نظم اسلامی متمایل گردید. در حقیقت حتی تا به امروز علائمی وجود دارد که استفاده چریک‌های مسلمان را از این نهاد دولتی محتمل می‌سازد. ناآرامی در دانشگاه الازهر در جریان اکتبر ۱۹۹۵ که بسیاری از دانشجویمان نسبت به دستگیری و سرکوب نظامی اخوان‌المسلمین توسط دولت اعتراض داشتند به هر حال دال بر ظرفیت و استعداد بالقوه سیاسی این نهاد است- به *الاهرام* و عقیدتی اکتبر، هفته نخست نوامبر ۱۹۹۵ مراجعه کنید.
- 126- See Asef Bayat, "The Coming of a Post-Islamic Society", in *Critique: Journal for the Critical Studies of he Middle East*, no 9, Fall 1996, pp. 43-52.

