

تحلیلی جامعه‌شناختی از زمینه‌های ظهور و گسترش اسلام سیاسی

حامد سعیدی



تیر ۱۳۹۸



فهرست

پیش در آمد	۳
۱. عزیمت گاه نظری: ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی	۹
۲. روش تحلیل	۱۶
۳. مارکسیسم و مذهب (اسلام)	۱۷
۴. مختصات و زمینه‌های ظهور اسلام سیاسی	۲۳
۴,۱. مفهوم «اسلام سیاسی»	۲۳
۴,۲. پی آمدهای جنگ جهانی اول	۲۶
۴,۳. دگرگونی‌های اقتصادی - اجتماعی	۳۰
۴,۴. پیدایش نخستین اندیشه‌های اسلامی سیاسی	۳۲
۴,۵. خاستگاه طبقاتی اسلام سیاسی	۳۵
۵. جدال بدیل‌ها: خاموشی جریان اسلام سیاسی	۳۸
۵,۱. ناسیونالیسم سکولار	۴۰
۵,۲. سوسیالیسم	۴۱
۵,۳. توسعه‌ی اقتصادی: بیراهه‌ی سوسیالیسم	۴۴
۶. «جهاد مقدس» امپریالیسم و اسلام سیاسی در پسِ سنگر «کمر بند قرنطینه‌ای»	۴۸
۶,۱. بنیادگرایان ایرانی: «کوتوله»هایی که «غول» شدند	۴۹
۶,۲. جهادگرایان: «پسران جنگ سرد»	۵۶
۷. پی آمدهای جهانی شدن سرمایه و گسترش نفوذ اسلام سیاسی	۶۲
جمع‌بندی مختصر	۶۸
منابع	۷۰

پیش‌درآمد

مبالغه‌آمیز نخواهد بود اگر جهان چند دهه‌ی گذشته را عصر سرآمدی گفتمان «اسلام سیاسی» قلمداد کنیم؛ برهه‌ای از تاریخ معاصر که تحولات سیاسی و اجتماعی در خاورمیانه و نیز بازتاب گسترده و بلاواسطه‌ی آن در برهم‌کنش‌های روابط بین‌المللی، به نوعی حول نقش‌آفرینی نیروهای سیاسی اسلام‌گرا رقم خورده است. با آن که در بازه‌ی زمانی فرآیند «استعمارزدایی»، با رشد جنبش سوسیالیستی و نیز پاگرفتن جریانات مترقی و سکولار در خاورمیانه، به‌خصوص دوران شکوفایی احزاب کمونیست و نیز قدرت‌گیری جمال عبدالناصر در مصر و گستره‌ی تاثیرات آن‌ها، چشم‌انداز امیدبخشی برای رهایی از چنگال سلطه‌گری امپریالیسم طلوع کرد، در مقابل اما، با تسخیر قدرت سیاسی از سوی اسلام‌گرایان سیاسی و برنهادن دوره‌ای قهقرا و سیاه بر جامعه، و به همین سیاق عروج قارچ‌وار فرقه‌های سیاسی اسلامی و جهادگرا در منطقه، به موازات سیاست‌های جنگ‌افروزانه‌ی امپریالیستی و تحمیل جنگ و ویرانی، افق روشنی‌بخش خاورمیانه را مجدداً تیره و تار ساختند.

به همین قیاس، با وجود این که خیزش‌های انقلابی در خاورمیانه و شمال آفریقا از ۲۰۱۰ به این سو با سرنگونی شماری از دولت‌های دیکتاتور منطقه، «جهان عرب» را یک‌سره به لرزه درآورد و موجی از شور و آزادی در نیل به رهایی از استبداد و بی‌عدالتی را شکوفا و خون تازه‌ای را در شریان مبارزات رهایی‌بخش تهی‌دستان جاری ساخت، منتها رفته‌رفته و با میلیتاریزه‌شدن منطقه و قدرت‌گیری جریانات اسلامی، یأس و نومیدی بار دیگر بر این جوامع مستولی یافت و آمال و آرزوی مردم به‌پاخاسته را برای دوره‌ای دیگر به تاریکستانی دهشتناک مبدل ساخت. این منطقه اکنون در آتش جنگ‌های خونین و مرگ‌بار فرقه‌ای و مداخلات نظامی دولت‌های امپریالیستی و ارتجاعی منطقه می‌سوزد و به تبع آن، به میدان تاخت‌وتاز جریانات شبه‌نظامی اسلام‌گرا تبدیل شده است. دهه‌هاست که این جریانات متحجر به صورت پارادوکسیکال، گاهی در خدمت و هم‌سوئی

با قدرت‌های امپریالیستی و گاهی در تقابل و تضاد نیم‌بند با آنان، به بازیگران اصلی در ساحت سیاست‌های ژئوپلیتیکی منطقه‌ای و جهانی درآمده‌اند.

روند تحولات طوری در پس‌یکدیگر حادث شده‌اند گو اینکه بعد از هر خیز برداشتن نویدبخش توده‌های محنت‌زده، دنیایی پر از کابوس و جنگ‌های پیاپی در انتظار آن‌ها کمین کرده است. اوضاع آشفته چنان وارونه‌وار به دیده می‌آید انگار برخاستن برای فراروی از وضع موجود، واپس‌گرایی و توحش را در دامن خود خلق می‌کند. تحولات به‌شکلی حیرت‌آور رخساری واژگون به‌خود گرفته‌اند، طوری که ظاهراً تمامی تضادها و ناسازه‌های درون‌مایه‌ی نظام سرمایه‌داری، از زیر پوستِ خاورمیانه برون‌ریزی می‌کنند و رخ می‌نمایانند. سالیان مدیدی است که بیم و امیدها در هاله‌ای از ابهام بر فراز این جوامع در گشت و گذار است.

این تحولات، جوامع غربی را نیز در سطوح مختلفی دست‌خوش خود قرار داده است؛ تحولاتی که خود را در قطبی‌شدن و تنش‌های سیاسی و اجتماعی فزاینده متجلی می‌سازد. پدیده‌هایی که سرمنشأ آن‌ها تناقضات بنیادی نظام سرمایه‌داری است، خود را به‌صورت عروج فاشیسم، نژادپرستی، بنیادگرایی مذهبی، تنش‌های فرهنگی و اجتماعی بروز می‌دهند. هم‌زمان رشد چشم‌گیر گروه‌های سلفی اسلامی در میان مهاجرین و جنایات تروریستی این نیروها، جوامع غربی را از بسیاری لحاظ دوشقه کرده است. در سطح جدل‌های سیاسی و آکادمیک دو گفتمان حول مسئله‌ی «اسلام» و «اسلام سیاسی»، در تقابل با یکدیگر عرض‌اندام و مجادلات را دوقطبی کرده‌اند. یک سوی این مجادلات، اسلام را مذهب «خشونت» می‌نگرد و ماهیت خشونت جهادگرایان را به «ذات» اسلام ارجاع می‌دهد (HIRSI ALI, 2015). طرف مقابل اما، اسلام را مذهب «صلح» می‌نامد (Omar, 2015). این‌ها البته ستیزهای سیاسی برونداد گفتمان «برخورد تمدن‌ها» (Huntington, 1998)، «جنگ علیه ترور» و «دخالت بشردوستانه» هستند که «خودی»های غربی را در مقابل «دیگری»های شرقی قرار می‌دهند؛ گفتاری غرب‌محور که خودی‌ها را سکولار و متمدن توصیف می‌کند و دیگران را برآمده از جامعه‌ای «ذاتاً

واپس مانده» بر می‌شمارد؛ مذهبی را «مترقی» و دیگری را «عقب مانده» وصف می‌کند. این قطب بندی‌ها در سطح جنبش‌های اجتماعی و عروج نیروهای جدید سیاسی نیز خودنمایی می‌کند. دمل‌های چرکینِ برخاسته از سرمایه‌داریِ گندیده، هرازگاهی سر باز می‌کنند و به‌سان نیروهای راسیستی و نئوفاشیستی در ریخت‌های مختلفی ظاهر می‌شوند و (در این برهه‌ی تاریخی) بخش عمده‌ی فعالیت و هویت‌سازی‌های جمعی‌شان را در قالب مخالفت با اسلام، موج پناهجویانِ آواره را آماج حملات خود قرار می‌دهند. «اسلام‌هراسی»^۱ و مهاجرت‌ستیزی به پدیده‌ای تنش‌زا در این جوامع تبدیل شده و در سطح گفتمانی نیز بسیاری از جریانات دست‌راستی به موازات پروپاگاندا و بمباران تبلیغاتی لاینقطع رسانه‌های بورژوازی، به بازتولید و نهادینه‌سازی این گفتمان دامن می‌زنند تا اذهان جامعه را از منشأ اصلی بحران‌های دست‌وپاگیر و خانمان‌سوز، یعنی بحران‌های ساختاری و ادواری سرمایه‌داری، منحرف سازند. قدرت اثربخشی این تبلیغات چنان «مؤثر» بوده که حتی لایه‌هایی از «چپ» نیز در چنبره‌ی این گفتمان گرفتار آمده‌اند و از همین منظر به تبیین و توصیف پدیده‌ی «اسلام سیاسی» می‌پردازند؛ طوری که هر فرد مسلمان را در قامت «داعش» نظاره و با آن برخورد می‌کنند.

گستره و ژرفای اجتماعی - سیاسی و نیز شدت و حدت تأثیرات پدیده‌ی اسلام سیاسی چنان ابعاد جهانی به‌خود گرفته است که نیروهای چپ و سوسیالیستی را نیز با چالش‌های مناقشه‌برانگیزی روبرو ساخته است. چالش‌هایی که خود را در هیأت تحلیل و تأویل متفاوت از اسلام و پدیده‌ی «اسلام سیاسی» به نمایش می‌گذارد. جنبه‌ی دیگر این مواجهه، موقعیت‌یابی و روش برخورد آن‌ها با این پدیده‌ها در عرصه‌ی مبارزاتی است. ائتلاف و منازعات پرتنش قدرت‌های امپریالیستی در خاورمیانه به بهانه‌ی رویارویی و جنگ با «تروریسم اسلامی»، میدان عمل را بیش از پیش برای مبارزات ترقی‌خواهانه و سوسیالیستی تنگ‌تر کرده است. از درون این کشاکش‌ها رویکردهایی از میان طیف «چپ» سر بر می‌آورند که، به‌رغم لحاظ کردن ماهیت سیاسی و افتراق‌ها

^۱. Islamophobia

از حیث ایدئولوژیکی، با مستمسک «مقابله با نفوذاشیست‌ها و سیاست‌های امپریالیستی»، همکاری و قرار گرفتن در کنار جریان‌های اسلامی را توصیه و چه‌بسا پراکتیزه نیز می‌کنند. از این بگذریم که سابقاً احزاب کمونیست دچار چه اشتباهات مخاطره‌آمیزی در روش برخورد با اسلام سیاسی شده‌اند و خود نیز در درازمدت هزینه‌ی آن را با ژنوساید و حذف فیزیکی پرداخته‌اند، در دوره‌ی متأخر نیز، برخی نظریه‌پردازان چپ، در کنار تحلیل‌هایی ارزنده از برآمد و مختصات اسلام سیاسی، در تحلیل‌های نهایی و استنتاج عملی، نوعی هم‌دلی با و قرار گرفتن در کنار نحله‌هایی از اسلام‌گرایان کمتر «افراطی» را در لفافه‌ی بسیاری توجیحات توصیه کرده‌اند (Harman, 1994)، یا اینکه حمایت چپ‌ها از حزب‌الله لبنان به منظور «تضعیف استعمار صهیونیستی و توسعه‌طلبی ایالات متحده» (Kumar, 2011) را از درون گفتمان «ضدامپریالیستی» نتیجه گرفته‌اند. با هبوط در چنبره‌ی همین رویکرد، بعضی جریان‌های اسلامی نیز از دایره‌ی «ارتجاعی» بودن خارج و در لفافه‌ی «خوش‌نماتری» پیچیده می‌شوند.

نظرگاه دیگری نیز به‌شکلی بسیار سطحی‌نگرانه و با رویکردی لیبرال‌مآبانه از دریچه‌ی جهان‌بینی ساموئل هانتینگتون و هم‌کیشان‌ش، اسلام به‌سان یک مذهب و پدیده‌ی نوین «اسلام سیاسی» را یک کاسه جلوه می‌دهد و عقیده‌مند است که اسلام سیاسی و «غیرسیاسی» وجود خارجی ندارد، آنچه هم‌اکنون با آن مواجه‌ایم همان «اسلام ناب» است. رویکردی «ذات‌گرایانه» که قادر نیست واقعیت‌های ایدئولوژیکی را بر مبنای پایه‌ی مادی و اجتماعی آن دریابد و مؤلفه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی نظام سرمایه‌داری را که به این پدیده نمودهای نوین می‌بخشد ملحوظ بدارد، بسا که پدیده‌ها را بنا به «ذات»شان امری «فراتاریخی» تلقی می‌کند؛ گویی پدیده‌ها تهی از هر نوع خصلت تاریخی‌اند و در نتیجه اساساً غیرزمان‌مندند. این نظرگاه، برای شناخت و تبیین پدیده‌ی اسلام سیاسی، در زیر و بم‌های پرتناقض آیات قرآن و احادیث اسلامی ویلان است تا رویه‌های متوحش جهادگرایان سلفی را صرفاً از سرشت اسلام سده‌ی هفتم بیرون بکشد. پرواضح است که این نگره و

شیوهی پردازش، ساخته‌وپرداخته‌ی منطق سرمایه‌داری است، چراکه ایدئولوگ‌های بورژوازی «امر واقع» را ساکن و جاودانه جلوه می‌دهند و خصلت تاریخی آن را نادیده، و با همین جهان‌بینی، نظام سرمایه‌داری را نه تاریخی، بلکه ابدی فرض می‌گیرند. رویکردی که با همین روش به مصاف پدیده‌ها می‌رود، به قول لوکاچ (۱۳۷۷)، چیزی نیست جز «خواننده‌ی سطحی‌نگری که اسیر شیوه‌های سرمایه‌دارانه‌ی اندیشیدن» شده است (ص ۱۰۰).

فهم غیرمارکسیستی چنین خوانشی زمانی می‌تواند فاجعه‌آفرین باشد که به سیاست و پراکسیس یک جریان جدی سوسیالیستی در آید. در آن‌صورت بایستی شیوه‌ی برخورد کمونیست‌ها با توده‌های کارگر و تهی‌دست که مسلمان (یا حامل هر مذهب دیگری) هستند و نیز در زندگی روزمره‌شان به انجام فرایض مذهبی (اسلامی) می‌پردازند - یعنی توده‌ی عظیم اجتماعی که بخشی از سوژه‌ی مبارزاتی کمونیست‌ها نیز است - با جریانات و عناصر سیاسی اسلام‌گرا و جهادگرا که در صدد تصرف قدرت سیاسی و عملی کردن پروژه و برنامه‌های خود در همه‌ی سطوح حیات سیاسی و اجتماعی جامعه هستند، هم‌سان باشد. به بیانی روشن‌تر، از دریچه‌ی چشم این رویکرد، در حوزه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی و سیاسی، یک کارگر مسلمان در فلان کارخانه با اسامه بن لادن هم‌ارز است و در یک جایگاه قرار دارد.

مبرهن است که شناخت، پیش‌زمینه و آغازگاه به‌مصاف‌رفتن واقعیات اجتماعی و تغییر جوامع است. در پرتو این پارادایم، منطقاً این سؤال طرح می‌شود که چه پیش‌آمدهایی برانگیزنده و بانی شرایطی بوده‌اند که «جوامع اسلامی»، با آن‌که (مجموعه‌ای از آن‌ها) برای دهه‌های متوالی شاهد توده‌ای‌ترین و قدرت‌مندترین احزاب کمونیست دنیا، و نیز گفتمان سکولاریسم و ترقی‌خواهی از هژمونی چالش‌ناپذیر و مقبولیت توده‌ای وسیعی برخوردار بوده‌اند، این‌چنین به میدان جولان ارتجاعی‌ترین نیروهای سیاسی تبدیل شده است. این، چه کشت‌زار «حاصل‌خیزی» است که شنیع‌ترین و فاشیستی‌ترین نوع پدیده‌ها قارچ‌گونه می‌رویند و گلوی تاریخ را

می‌فشارند، درحالی که همین جوامع در زمان نه‌چندان دوری مهد فرهنگ و اندیشه‌های رادیکال و پیشرو در منطقه بوده‌اند. آیا می‌توان صرفاً مختصات مذهبی اسلام (آن‌گونه که در متون مقدس آن آمده است) را بدون لحاظ کردن بستر تاریخی آن، نقطه‌آغاز شناخت‌شناسی پدیده‌ی متوحش اسلام‌گرایی در جهان معاصر قرار داد؟ اگر چنین پیش‌فرضی را بنا بگیریم، باید پذیرفته شود که واقعیات اجتماعی خصلتی «جاودانه» و «تغییرناپذیر» دارند. در غیر این صورت، بایستی این دستگاه فکری را زیر مهمیز نقد گرفت و با کاربست روش دیالکتیکی به شناخت عینی‌تر از واقعیات تاریخی - اجتماعی این پدیده‌ها همت گماشت. از این‌روست که بنا به اقتضای زمانه - یعنی گفتمان بحث‌برانگیز اسلام سیاسی، مؤلفه‌های دخیل در آن، چالش‌های فزاینده و مستمر سیاسی و اجتماعی و نیز نگرش غیرمارکسیستی طیفی از «چپ» - به آنچه «اسلام سیاسی» نام گرفته است افزون‌تر و ژرف‌تر پرداخته شود و از درون آن، خوانشی مارکسیستی از مقوله‌ی اسلام و اسلام سیاسی، هم‌پوشانی‌ها، اشتراکات، افتراقات و روش مصادف‌شدن با آن‌ها را به‌دست داد.

بنابراین هدف این نوشتار، واکاوی و بازنمایی زمینه‌های اجتماعی - اقتصادی و عوامل داخلی و خارجی دخیل در ظهور و گسترش اسلام سیاسی است و از این‌ره‌گذر تلاش دارد، نه پرداختن به تاریخ‌نحله‌های متلون اسلام‌گرایان در جهان معاصر، که ریشه‌یابی شرایط مشخصی را دنبال کند که اسلام سیاسی بر بستر آن به منصفی ظهور رسیده و بنابر شرایط تاریخی، در ارتباطی دوسویه و ارگانیک با اوضاع و احوال جهانی، رشد و گسترش یافته است. برای این مهم، این نوشتار را با طرحی شماتیک از رویکرد نظری و روش تحلیل آغاز می‌کنیم. سپس از منظر مارکسیستی به مقوله‌ی مذهب، زمینه‌های ظهور اسلام و نقش آن در جامعه پرداخته می‌شود. به دنبال آن، مختصات پدیده‌ی اسلام سیاسی، اندیشه‌ها و خاستگاه طبقاتی آن، نقش قدرت‌های امپریالیستی و دولت‌های منطقه، روندهای کلان اقتصادی - سیاسی در سطح جهانی که در بسط این پدیده نقش آفرینی کرده‌اند، مورد غور و بررسی قرار داده می‌شود. سرانجام، (در نوشته‌ای جداگانه که در آینده

انتشار داده خواهد شد) با رجوع به اشتباهات گذشته‌ی جریان‌ات چپ و کمونیست، به چگونگی برخورد چپ‌ها با پدیده‌ی اسلام سیاسی خواهیم پرداخت.

۱. عزیمت‌گاه نظری: ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی

از منظر مارکس (۱۸۴۵)، نقطه‌عزیمت ماتریالیسم نوین جامعه‌ی بشری یا بشریت اجتماعی است. از این‌رو، سرشت‌نشان ماتریالیسم تاریخی مارکس، به‌خصوص در گروندریسه، این است که «تاریخ را جایگزین یزدان‌شناسی کرده است - نه تاریخ به‌عنوان پیشامدپذیری صرف، نه تاریخ به‌عنوان جانشینی مکانیکی از پیش تعیین‌شده یا توالی ساختارهای ایستا، بلکه تاریخ به‌عنوان فرآیندی با علیت‌های خاص خود که با نقش عاملیت انسانی در بستری از مناسبات اجتماعی و کردارهای اجتماعی ساخته می‌شود و این مناسبات و کردارهای اجتماعی خواست‌های خود را بر کسانی که با آن درگیر هستند تحمیل می‌کند. ... مارکس به‌جای تاریخ عام انتزاعی، تحلیلی انتقادی از فرآیندهای تاریخی را مطرح کرد که خاص بودن هر شیوه‌ی تولیدی و به ویژه سرمایه‌داری را مورد تأکید قرار داد» (میک‌سینز وود، ۱۳۸۹، ص ۱۵۵-۱۵۳). در واقع قصد مارکس به چالش‌طلبیدن «آن دسته از اقتصاددانانی است که تمامی تفاوت‌های تاریخی را محو می‌کنند و مناسبات سرمایه‌داری را در همه‌ی اشکال جامعه می‌بینند» (Marx, 1993, 105). بنابراین حصه‌های خاص هر پدیده‌ی اجتماعی مختص به یک دوره‌ی تاریخی خاص هستند و از این‌رو، نمی‌توان آن‌ها را بر کل تاریخ تعمیم داد و برای آن «ذاتی ثابت و فراتاریخی» قایل بود. رویه‌های سیاسی - اجتماعی مذهب، گرچه پیشینه‌ی آن به صورت‌های پیشاسرمایه‌داری بر می‌گردد، در صورت‌بندی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری با نمودهای متفاوت‌تری پدیدار می‌شوند که خاصه و نشأت‌گرفته از نیروهایی است که دگرگونی‌های حاصل از تکوین و بسط سرمایه‌داری آن‌ها را این‌چنین به واکنش وامی‌دارد. واقعیت این است که «انتزاعی‌ترین مقولات، با وجود اعتبار

کلی‌شان در همه‌ی ادوار، که خود نتیجه‌ی انتزعی بودن آنهاست، هر قدر هم انتزاعی باشند، باز محصول شرایط تاریخی‌اند و تنها در درون شرایط تاریخی خود اعتبار دارند (مارکس، ۱۳۶۴، ص ۲۴).

همچنین، سرشت انسان و نهادهای مستقر در جامعه، امری نه انتزاعی، که انضمامی‌اند و فرآیند تاریخ بشر را می‌سازند؛ این نمودها را، نه با نگرشی «فرجام‌شناسی»، که آنها را باید در حال تکوین و در ارتباط اندام‌وار با ساختارهای تاریخی خاص خود شناخت. در پرتو این جهان‌بینی، نمی‌توان انسان و نهادهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن را از بستر تاریخ منتزع ساخت، طوری که سرشت‌نشان آنها را برای تمام صورت‌های زندگی اجتماعی در همه‌ی ساختاری‌های تاریخی معتبر دانست، چنان که گویی تاریخ چیزی جز ثبت تعاملات نمودهای این جوهرها نیست. مارکس این روش شناخت را به ژرف‌بینانه‌ترین وجه چنین توضیح می‌دهد: «سیاه‌پوست، سیاه‌پوست است، فقط در اوضاع خاصی به برده تبدیل می‌شود، ماشین پنبه‌ریسی ماشینی است برای پنبه‌ریسی، فقط در اوضاع خاصی به سرمایه بدل می‌شود. جدا از این اوضاع، سرمایه نیست، همانطور که به خودی خود نه طلا، پول است و نه شکر قیمت شکر». هر پدیده‌ی اجتماعی، هم‌چون مذهب، اگر حتی در توالی صورت‌بندی‌های مختلف اقتصادی - اجتماعی نیز به‌سان یک واقعیت اجتماعی موجود باشد، در جلوه‌ای ایستا و انعطاف‌ناپذیر ظاهر نمی‌شود، بلکه دگرگونی‌های متعددی را از سر خواهد گذراند. نگرستن به استحالته‌ی پیوسته‌ی صورت‌های عینی تمام پدیده‌های اجتماعی در گذر زمان و شکل کارکردی آنها در ساختار کلی یک نظام اجتماعی، یگانه روش‌شناسی‌ای است که ما را قادر می‌سازد واقعیات اجتماعی را به‌سان فرآیند اجتماعی - تاریخی دریابیم.

از این‌روست که کاوش درخور در امور مویوط به انسان و جامعه، باید بتواند با تحلیلی انضمامی از واقعیات اجتماعی، پیوند دوسویه و دیالکتیکی میان مختصات ذهنی (مذهب، آگاهی، ایدئولوژی و ...) و شرایط عینی (اقتصادی، سیاسی و اجتماعی) انسان‌ها را در دوره‌های گوناگون و در سطح کلان و جهانی آشکار سازد. به

بیانی دیگر، تئوری باید قادر به توضیح این مسئله باشد که چرا جوهر یک پدیده‌ی مشخص اجتماعی، به شکلی وارونه در پوسته‌ی مشخصی (آنطور که ما آن را مشاهده می‌کنیم) ظاهر می‌شود. در نظام سرمایه‌داری صورت‌های ظاهری پدیده‌ها به شکلی متضاد با هسته‌ی درونی و ماهیت بنیادی‌شان نمود پیدا می‌کنند؛ تضادی گول‌زننده که با رجوع صرف به نمودهای بیرونی آن، به کژاندیشی از فهم کارکردی درون‌مایه‌ی پدیده‌ها منجر می‌شود. همان‌گونه که مارکس بیان می‌کند، اگر جلوه‌ی بیرونی و جوهر پدیده‌ها با هم انطباق بی‌واسطه داشتند، زاید می‌بود. بنابراین، کارکرد نظریه در این حوزه، راه شناخت شالوده‌ی واقعیات اجتماعی را باید بگشاید. تطبیق این روش‌شناسی، مستلزم کنار نهادن داده‌های غبارآلود و دردیدن پرده‌ی ظاهری واقعیات اجتماعی است تا سازوکار درونی و بنیادین آن را به بهترین نحو ممکن درک و بازنمایی کرد. پرواضح است که خصلت بت‌واره‌ی صورت‌های اجتماعی و ظاهر پرتناقض پدیده‌ها با جوهر اصلی‌شان، خصلت‌واژگونه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است. این که جلوه‌های نوین مذهب سرشار از پارادوکس پدیدار می‌شوند، ناشی از این واقعیت است که در بستر جامعه‌ی سرمایه‌داری ظهور کرده‌اند. بنابراین، پدیده‌ی اسلام سیاسی را باید از صورت معین بی‌واسطه‌اش - که خود را با رویه‌های انتزاعی و اتوپایی بیان می‌کند - جدا کرد و میانجی‌های انضمامی‌ای را یافت که دست‌یابی به هسته و کارویژه‌ی درونی آن‌ها، و از همین ره‌گذر، شناخت ژرف‌تری از کارکرد این پدیده را امکان‌پذیر می‌سازند. همچنین، تئوری و پژوهش باید قادر باشند فرآیندی را که جامعه از طریق آن، از یک صورت‌بندی به صورت‌بندی دیگری گذار می‌کند و به تبع آن، پدیده‌های نوینی را می‌آفریند و یا پدیده‌های کهنه در رخسارهای دیگری نمود پیدا می‌کنند، واریسی و بازنمایی کنند. با همین روش می‌توان دگرگونی‌هایی که مذهب در فرآیند تاریخی دچار شده و جلوه‌های خاصی به خود گرفته است را در ارتباط با کلیت جامعه توضیح داد. این، همان روش ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی است که ضمن شناخت امور واقع

در فرآیند تحولات تاریخی، راه تغییر نظم موجود را نیز در اختیار نیروهای دگرگون‌ساز و انقلابی قرار می‌دهد. آنچه این دگرگونی را متحقق می‌کند پراکسیس انسان از مجرای انقلاب به‌سوی تغییر بنیادین است.

در فرآیند تحولات تاریخی، دوره‌ای که غلیان‌های تکوین‌یافته در مناسبات تولیدی با سازوکارهای روبنایی آن هم‌پسته و سازگار نیستند، دگرگونی‌های گسترده و ژرفی در سازواره‌های ساختار جامعه پدید می‌آید که در نتیجه‌ی آن، مناسبات و نیروهای اجتماعی دست‌خوش تغییرات بی‌شماری خواهند شد، چنان‌که جامعه را به بحران می‌کشاند و در برون‌داد آن، نیروهای اجتماعی را به واکنش متقابل و تضادآمیزی وا می‌دارد، طوری‌که جامعه را در برابر بدیل‌های متفاوتی قرار می‌دهد. در چنین مراحل از بحران‌گذار تاریخی، زمانی که مسیر گذار جامعه به‌روی بدیل‌های ممکن سیاسی - اجتماعی هنوز نسبتاً گشوده است، نوعی گشایش بدیل‌ساز و «خلاء ایدئولوژیک» ایجاد می‌شود که مساعد پیدایش ایدئولوژی‌های اتوپیایی است. دقیقاً در چنین بستر تاریخی، لایه‌هایی از نیروهای اجتماعی (آن‌هایی که متحمل بیشترین خُسران شده‌اند) به ایدئولوژی‌های شبه‌اتوپیایی تمسک می‌جویند، چون که منافع خود را نه در حال و آینده‌ای ناملموس، که در «آرمان‌شهرهای پیشین» تجسم خواهند کرد. بنابراین، شناخت ایدئولوژی‌های اتوپیایی، لازمه‌ی برقراری رابطه با مبنای مادی و شرایط اجتماعی - تاریخی آن، یعنی کاربست رابطه‌ی دیالکتیکی میان ذهن و عین است تا قادر باشیم در همه‌ی سطوح، ذات‌گرایی را کنار نهیم و با روش‌شناسی انتقادی، به شکلی پویا و چندسویه، ظهور اندیشه‌های سیاسی را بر بستر تاریخی و در فرآیند دگرگونی‌های اقتصادی - اجتماعی مورد پژوهش قرار دهیم و بازنمایی کنیم. افزون بر این، تحولاتی که در خاورمیانه (یا هر نقطه‌ی دیگری از جهان) به قوع می‌پیوندد، نه برخاسته از «ذات» آن جوامع و بی‌ربط به تحولات دنیای پیرامون، بلکه در اشکال مختلف مُهر اوضاع و احوال جهانی را پیوسته بر پیکر و تارک خود حمل می‌کند؛ ساختارهای اقتصادی - سیاسی حاکم بر جهان - به‌ویژه در شرایطی که سرمایه و سازوکارهای ناظر بر آن، تمامی مرزها را در نوردریده و به‌شکلی جهان‌گستر بر حیات بشریت

استیلا یافته است - پیوسته و بلاواسطه در ظهور و افت‌وخیزهای تحولات این جوامع اثرگذار بوده است. تحلیل جامع از چرایی تحولات سیاسی و اجتماعی در این مناطق، مستلزم استفاده از سطوح مختلف تحلیلی (ملی، منطقه‌ای و جهانی) است.

بر اساس این روش‌شناسی انتقادی، چند پیش‌فرض در مرکز این نوشتار قرار می‌گیرند:

یکم، در صورتی که نقطه‌آغاز روش‌شناسی مذهب، این فرضیه باشد که انسان خالق مذهب است و مذهب جلوه‌ای از «بیگانگی» انسان است و بنابراین، هستی‌شناسی مذهب را ذیل انسان‌شناسی قرار دهیم، بایستی این مفاهیم را «تاریخی» بکاویم. به بیانی روشن‌تر، «بیگانگی خود مفهومی کاملاً تاریخی است، اگر "انسان" بیگانه است، باید از چیزی و در نتیجه‌ی علل معینی بیگانه شده باشد - عللی که کنش و واکنش رویدادها و اوضاع مرتبط با انسان به عنوان موضوع این بیگانگی است که در چارچوب تاریخی خود را متجلی می‌کنند (مزاروش، ۱۳۸۰، ص ۴۲). از این روست که «از خودبیگانگی» انسان جلوه‌های متعدد و استحال‌شده‌ای را در گذر زمان به خود می‌گیرد و در هر ساختار تاریخی خاص، رخسارهای خاصی پیدا می‌کند. بنابراین، اسلام، هم‌چون یهودیت، مسیحیت، هندوئیسم، یک مذهب است که در یک برّش تاریخی و بر بستر اوضاع و احوال مشخصی هستی گرفته و گسترش یافته است؛ اسلام، به‌سان مجموعه‌ای از تعبیرات تخیلی و ذهنی از کائنات و جهان پیرامون، احکام و دستورات مذهبی و نیز هنجارها و ارزش‌های اجتماعی آن، معلول شرایط مادی مشخصی است که انسان‌ها به آن متوسل شده‌اند و کماکان در پناه آن به سر می‌برند.

دوم، در صورتی که پدیده‌ی مذهب، به‌سان تجلی‌گاه «از خودبیگانگی» انسان، از فرآیند انضمامی تحولات اجتماعی - اقتصادی انتزاع شود، به ذهنی‌گرایی و درک ظاهری صرف از تاریخت منجر خواهد شد. بنابراین از ره‌گذر رهیافت ماتریالیستی - دیالکتیکی از تاریخ، چنین استنتاج می‌شود که در مراحل پیشرفته‌تری از

تاریخی، نظام‌های سیاسی به میانجی دین و در قامت امر خدا، در درون جوامع مختلفی سر بر می‌آورند و سرزمین‌های پهناوری را تحت سلطه‌ی خود درمی‌آورند. تقریباً تمامی ادیان موجود در تاریخ بشریت، به‌نوعی با تغییراتی در فرآیند تحولات تاریخی و منطبق با اقتضای زمانه، با امپراتوری‌ها، حکومت‌ها و سازوکار قدرت سیاسی درآمیخته‌اند. در حقیقت، نمی‌توان قایل به ایجاد دیوار چین میان حوزه‌های مذهبی و سیاسی در جوامع مختلف بود. دامنه و نسبت ادغام و یا تفکیک این دو حوزه، تابعی از شرایط تاریخی و روند ستیزهای اجتماعی و سیاسی‌ای است که در آن دخالت دارند. آنچه در این میان بیش از هر چیز جامه‌ی عملی می‌پوشد، درجه‌ی تفکیک میان ساحت‌های عمل و قدرت سیاسی است که اغلب حوزه‌ی مذهب به تابعی از حوزه‌ی سیاسی در می‌آید.

سوم، آنچه «اسلام سیاسی» خوانده می‌شود پدیده‌ای است متعلق به دنیای مدرن که بر بستر تغییر و تحولات مشخصی از تاریخ پدیدار شده است. از این رو، باید شرایطی را ریشه‌یابی کرد که این اندیشه و پدیده‌ی اجتماعی، بنا بر اقتضای طبقاتی و سیاسی نیروهای مشخص اجتماعی، بر بستر آن ظهور پیدا می‌کند. هرآنچه در هیأت «دین اسلام» شناخته می‌شود، نمی‌تواند در همه‌ی دوره‌های تاریخی، به شکل «تاب» و قالب گرفته ظاهر شود و یک کارویژه‌ی معین و مختصات هم‌سانی داشته باشد، بل که در هر مرحله از تاریخ و در رابطه با ساختار کلی آن جوامع عمل خواهد کرد. با اقتباس از روش‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی، اسلام، تنها در اوضاع خاصی از تاریخ در قالب پدیده‌ی «اسلام سیاسی» پدیدار می‌شود و در رابطه‌ی متقابل با دیگر پدیده‌ها، صورت ایدئولوژیکی و اجتماعی معینی پیدا می‌کند. بنابراین، جریان‌های اسلام‌گرای سیاسی، هر قدر هم رویه‌های ایدئولوژیکی انتزاعی داشته باشد، «باز محصول شرایط تاریخی‌اند و تنها در درون شرایط تاریخی خود اعتبار دارند» (مارکس، ۱۳۶۴، ص ۲۴).

در پرتو این پارادایم، پیش‌فرض ما این است که: نطفه‌های فکری و نظری اسلام سیاسی از واپسین سال‌های سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم و از درون شرایطی سر بر آورد که فرآیند مدرنیزاسیون و تکوین و توسعه‌ی سرمایه‌داری، شانه‌به‌شانه‌ی سلطه‌گریِ امپریالیسم، «جوامع اسلامی» را دست‌خوش دگرگونی‌های بنیادینی قرار داده‌اند. در این مرحله از تاریخ، خرده‌بورژوازی در مخالفت با بورژوازی و هراسان از از کف رفتن منافع و جایگاه طبقاتی‌اش و نیز ناتوان از ارائه‌ی چشم‌اندازی روشن برای آینده خود، واپس‌گراییِ اتوپیایی را به افق سیاسی خود تبدیل می‌کند، چون که می‌کوشند «چرخ تاریخ را به عقب بچرخانند» (مارکس، ۱۳۸۸). بنابراین خاستگاه طبقاتیِ اسلام سیاسی، ایدئولوژیِ خرده‌بورژوازی سنتی است که با طرح احیای اسلام و دعوت به بازگشت به گذشته، نارضایتی از وضع موجود – که برآیند مستقیم رشدِ دگرگون‌سازِ سرمایه‌داری است – را به نمایش عمومی می‌گذارد. آن‌گونه که کریس هارمن (۱۹۹۴) بیان می‌کند، «اسلام‌گرایی در جوامعی ظهور یافته که از سرمایه‌داری آسیب دیده‌اند، آسیب‌هایی که نخست به وسیله‌ی مداخلات خارجی امپریالیستی و سپس از طریق تحولات به وجود آمده در اثر تغییر روابط اجتماعی داخلی به همراه رشد طبقات سرمایه‌داری محلی و ایجاد دولت‌های مستقل ایجاد شده است» (ص ۹). گرچه بنیادگرایان دعوت به «عصر طلایی پیامبر» را گرانگاه ایدئولوژیک خود قرار می‌دهند، منتها در میدان عمل اجتماعی در نوسان میان جریانات سیاسی، بلوک‌بندی‌های منطقه‌ای و جهانی به سر می‌برند و تلاش دارند در انطباق با شرایط موجود منافع خود را پی بگیرند. این تناقضات و زیگ‌زاگ‌های پیوسته، شناسه‌ی ایدئولوژیِ خرده‌بورژوازی است که همواره خودنمایی می‌کند. بنابراین، تبیین کلی از این پدیده به اختصار این است که اسلام سیاسی، نه پدیده‌ای انتزاعی و فراتاریخی و نشأت گرفته از ذات اسلام (آن‌گونه که طیفی از ایدئولوگ‌های لیبرال و چپ خرده‌بورژوازی مطرح می‌کنند)، که برآیند دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی سرمایه‌داری است که زمینه‌های بالقوه‌ی برآمد و نقش‌آفرینی جریانات اسلامی را مهیا ساختند.

۲. روش تحلیل

این تحلیل با کاربرست آمیزه‌ای از «جامعه‌شناسی ماتریالیستی - تاریخی» و «نقد اقتصاد سیاسی» به پیش برده می‌شود که بر پایه‌ی آن به مطالعه‌ی ظهور اسلام، به‌سان یک مذهب و آنچه اکنون «اسلام سیاسی» نام گرفته است، می‌پردازد؛ روشی که با تکیه بر فرآیندهای اجتماعی و تاریخی و در چارچوب ساختارهای تاریخی برای پی‌بردن به کارکرد جوامع در شکل کلان و چگونگی تغییرات بنیادین آن در گذر زمان و در پیوند متقابل با تحولات جهانی، به کنکاش پدیده‌ها می‌پردازد. آنچه در این نوشتار تحلیلی مطمح‌نظر است لحاظ کردن فرآیندهای جاری در طول زمان و زنجیره‌ایی از رخداد‌های علی است که در تحلیل و توضیح پی‌آمدها تعیین‌کننده هستند. به عبارتی دقیق‌تر، رویکرد جامعه‌شناختی را نه با انتزاع جامعه از واقعیت انضمامی اجتماعی - اقتصادی و توالی‌های تاریخی، به‌طوری که از حیث مفهومی و نظری به بُعد زمانی حیات اجتماعی و تاریخ‌مند ساختار اجتماعی توجهی نشود، بلکه با عطف توجه به «تاریخ»، وقایع و فرآیندها و کنش‌گری و ساختاریابی را مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهیم.

این تحلیل با کاربرست «روش ردیابی فرآیند»^۲ تلاش دارد علل بنیادی‌ای را که در گذر زمان و در یک بازه‌ی زمانی مشخص، به ظهور و گسترش اسلام سیاسی منتج شده است بازنمایی کند. روش فرآیند ردیابی یک روش تحلیلی است که در پی بازسازی زنجیره‌ای از فرآیندهای علی است تا بر پایه‌ی آنها، پدیده‌های حاصل از عوامل علی را تبیین کند و توضیح دهد. به عبارت دیگر، «ردیابی فرآیند، به‌عنوان روش شناخت و تحلیل شواهد، توالی‌ها و پیوند چندسویه‌ی رخدادها، با درنظر داشتن تحولات یا آزمون فرضیه‌ها در مورد سازوکارهای علی که صورت می‌گیرند، تلاش دارد رابطه‌ی علت - معلولی پدیده‌ها را توضیح دهد» (Bennett, A. & Checkel, 2015, 5-7). از این ره‌گذر، رشته‌ای از تحولات اساسی در برش‌های خاصی از

^۲ Process tracing method

تاریخ، چه در سطح منطقه‌ای و چه در سطح جهانی، را که بلاواسطه و یا به میانجی‌های معینی در پیدایش و گسترش اسلام سیاسی نقش تعیین‌کننده و کلیدی ایفا کرده‌اند مورد کاوش قرار خواهیم داد تا به شکل انضمامی، میان جلوه‌های بیرونی و ریشه‌های بنیادین آن پیوند برقرار سازیم.

۳. مارکسیسم و مذهب (اسلام)

خوانش مارکسیستی از مذهب نه تنها مبحثی نامأنوس و غریب نیست بلکه انبوهی از متون فلسفی - نظری خلق شده‌اند که به تبیین و شناخت جلوه‌های متعدد مذهب می‌پردازند. درخشان‌ترین نگرش انتقادی و ماتریالیستی به مسئله‌ی مذهب، خوانش مارکس از این پدیده‌ی اجتماعی است. بنا بر آموزه‌های مارکس، برای شناخت هستی مذهب، نه تنها نباید به آسمان‌ها رجوع کرد، بلکه باید از واقعیات مادی و عینی که بر این زمین سفت‌وسخت استوار است، عزیمت کرد. از این روست که مارکسیسم، بنابر ضرورت‌های مادی و اجتماعی که خرافات و توهمات مذهبی بر بستر آن پدیدار می‌شوند و در گذر زمان و به میانجی مجموعه‌ای از عوامل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حفظ و بازتولید می‌شود، به نقد مذهب می‌پردازد و به شکلی سنجیده آن را از آسمان به زمین می‌کشاند و به مصاف آن می‌رود.

انسان‌های اولیه به حکم شرایط زندگی، ناتوان از آن بوده‌اند نمودهای هستی و طبیعت و کلیه‌ی مظاهر گوناگون جهان پیرامون خود را دریابند. آن‌ها عاجز از آن بودند پاسخی برای حوادث طبیعی و تبعات ویران‌گر آن به دست دهند. از این روست که ناگزیر برای تسکین خلجان و گذار از بی‌تکلیفی در جریان زندگی، به خیال و توهم پناه می‌بردند؛ نخست جادو و جنبل و سپس مذهب پدیدار گشت. پیدایش مذهب، بت‌پرستی و انواع مختلف خرافه‌پرستی، از آن بی‌شمار نمودهای موهومی هستند که در فراگشت حیات بشری برای پاسخ به مسائل مختلف زندگی و تسلط ذهنی بر دنیای پیرامون شکل و قوام گرفته‌اند. دردهای لاعلاج و بیم‌ناکی که

انسان را به‌زانو در می‌آورد، واکنش‌های متنوعی را از درون خود فراهم می‌آورد؛ واکنش‌هایی نه صرفاً جهت تحمل‌پذیریِ شرایطِ اسفناک، بلکه تلاشی نیز بود برای مقابله با آن درد و مشقت‌هایی که خارج از اراده‌ی انسانی جلوه می‌کردند. بنا به بیان مارکس «رنج مذهبی در عین حال که بیان یک دردمندی واقعی است هم‌هنگام اعتراضی علیه این دردمندی نیز به‌شمار می‌رود؛ مذهب آه مردم ستم‌دیده، قلب جهان بی‌قلب، و روح جهان بی‌روح است؛ مذهب افیون توده‌ها است.»

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، در فرآیندهای تاریخی، نظام‌های سیاسی از دل جوامعی پدید می‌آیند و به میانجی مذهب مناطق وسیعی را تسخیر می‌کنند. اسلام نیز در شرایط تاریخی مشخصی ظهور پیدا کرد و دست‌خوشی دگرگونی‌های متعددی شد. شرایط اجتماعی - اقتصادی سده‌ی هفتم، یعنی جامعه‌ی تجاری عربستان، ضرورت‌هایی را ایجاد کرده بود که بر بستر آن، به میانجی ایدئولوژی مشخصی، ستیزهای طبقاتی و اجتماعی داخلی به نفع انسجام اجتماعی - مذهبی در برخورد با دنیای خارج متشکل از «بیگانگان» را فرونشاند و اسلام در هیأت یک جهان‌بینی مشخصی قد علم کند.

در طول سده‌ی چهارم تا هفتم، عربستان با کشمکش‌های بی‌شماری میان پادشاهان اطراف آن مواجه بود. حبشی‌ها در سده‌ی ششم (۵۳۲ م) به عربستان مرکزی حمله کردند، اما در سال ۵۷۲ میلادی به دست ساسانیان از یمن بیرون رانده شدند. در نتیجه‌ی نزاع‌های مستمر، اقتصاد عربستان جنوبی از هم گسیخت و اتحاد سیاسی این منطقه به کلی از دست رفت. در سده‌ی ششم، تنها مکه در برابر گرایش تجزیه‌ی سیاسی و اجتماعی مقاومت و تمرکز مهمی از نظر اقتصادی و اجتماعی ایجاد کرد. بازارهای مکه منبع اصلی درآمدهای تجاری این شهر بود. قبیله‌ی «قریش» جایگاه مهمی در تجارت این شهر با دنیای بیرون پیدا کرد (Lapidus, 2014, 51). حفظ و تقویت موقعیت اقتصادی و رقابت با تجارت بین‌المللی مستلزم کسب اتحاد و همبستگی قبایل شبه‌جزیره‌ی عربستان بود. در شرایطی که عربستان در تلاطمات سیاسی و اقتصادی به‌سر می‌برد و جامعه‌ی آن گرفتار

هرج و مرج شده بود، نوعی خلاء ایدئولوژیک آفریده بود. در واقع، غلبه بر چنین اوضاع بی‌ثباتی، پیش‌زمینه‌های پیدایش ایدئولوژی‌هایی را ایجاد کرده بود تا قبایل این مناطق را زیر یک چتر مشترک جمع کند. ظهور اسلام از حیث سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، پاسخی به اتحاد و انسجام میان قبایل عرب بود تا بدین وسیله از جمله موقعیت تجاری اعراب نسبت به «بیگانگان»، یعنی رقبای آن‌ها در منطقه، را تقویت کند. مجموعه‌ای از احکام و عقاید مذهبی و یک‌دست که بتواند با توسل به آن، افتراقات و ستیزهای درونی را به حداقل رساند و به تبع آن منافع سیاسی - اقتصادی مشخصی را در دیگ بزرگی تحت نام «امت اسلام» سازمان دهد، زمینه‌های مادی و اجتماعی برآمدن اسلام را مهیا ساخت. این، بدین معنا نیست که ظهور اسلام، امری ناگزیر و جبروار تاریخی بوده باشد، بل که اوضاع و احوال مشخصی در جریان بودند که «با نقش عاملیت انسانی در بستری از مناسبات اجتماعی و کردارهای اجتماعی» این واقعه‌ی تاریخی، یعنی اسلام را به منصفی ظهور رساندند.

در آمیختگی انکارناپذیر مسائل اجتماعی، اقتصادی و مذهبی در دین اسلام، هم‌چون بسیاری از مذاهب دیگر، با ضرورت فائق آمدن جهت‌گیری «پیامبر اسلام» بر پراکندگی قبایل اعراب و کسب اقتدار سیاسی و مذهبی قابل توضیح است. با متحد کردن بخش‌هایی از سرزمین‌های خاورمیانه، موانع موجود سیاسی و سوق‌الجیشی در امر تجارت برداشته شد و زمینه‌های تجدید حیات سیاسی آن فراهم شد. زمانی که چنین موقعیتی حصول گردید و خلفا، سلاطین و امیران اسلام بعد از لشکرکشی‌های خونین به دیگر نقاط دنیا و تشکیل امپراتوری‌های قدرتمند، موقعیت سیاسی و اقتصادی خود را تحکیم بخشیدند، اقتدار مذهبی و اعمال آن بر جامعه، به تابعی از ضرورت‌های سیاسی و اقتصادی زمانه درآمد. پژوهش‌های انجام گرفته نشان می‌دهند که تفکیک میان حوزه‌های مذهبی و سیاسی و نیز درجه‌ی درهم‌آمیختگی و پیوند آن‌ها، در طول زمامداری سلسله‌های بنی‌امیه، بنی‌عباس و امپراتوری عثمانی به شکلی ناهمگون، گاه با تفکیک نسبی مذهب و سیاست، و گاه با ادغام و همپوشانی بیشتر این دو حوزه، در جریان بوده است (Ayoob, 2008).

با وجود اینکه اسلام بر شالوده‌های اجتماعات کوچک نظام‌یافته و اقتصادی مبتنی بر دادوستد تجاری بنا شد، و اگرچه زاده‌ی جامعه‌ی تجاری عربستان است، منتها از سرزمین‌های سواحلِ اطلس در آفریقا تا سواحل اقیانوس آرام جنوبی، از استپ‌های سیبری تا جزایر دوردست آسیای جنوبی گسترش یافت و با لشکرکشی و فتوحات پی‌درپی، قلمرو آن پهناورتر شد. به‌رغم این واقعیت که اسلام از خاستگاه نخست خود تجاوز کرده است، از یک سو جنبه‌هایی از مَهر زادگاه خود را هم‌چنان بر پیشانی دارد و از سوی دیگر، در گذر زمان و مطابق با اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی در جوامع فتح‌شده، تغییر و تحولاتی را نیز از سر گذرانده است. مادامی که این واقعیت را بپذیریم که مذهب محصول شرایط مادی و پیکریافته در آگاهی کاذب از واقعیات است، و مادامی که مذهب ابزاری در دست پادشاهان، سلاطین و امیران برای تعقیب منافع طبقاتی، سیاسی و اقتصادی‌شان است، پس طی زمان و بنابه مقتضیات زمانه دست‌خوش دگرگونی‌های فراوانی نیز خواهد شد. اگرچه اسلام «ناب» با حملات نظامی فراوان بخش وسیعی از جغرافیای جهانی را در نوردید و آن را به قلمرو سیاسی و اقتصادی خود افزود، منتها همیشه و همه‌جا به یکسان تفسیر و پراکتیزه نشده و «حتا اسلام مسلط هم، حداقل در اشکال مردمی آن، مجموعه‌ی عقاید منسجمی نیست» (هارمن، ۱۳۹۱، ص ۲۱). با نیم‌نگاهی به تاریخ اسلام، پی خواهیم برد که از باب نمونه، در طول زمام‌داری خلافت بنی‌امیه (۷۷۵-۶۶۱ م)، فرمانرواها بیش از هر چیز مشغول گسترش قلمرو خود بودند و اساساً رویکردی پراگماتیستی به نسبت پراتیزه کردن دین اسلام داشتند. بدین معنا که وضع کردن دستورات اسلامی، همراه و آمیخته با سنت‌ها و قانون عرفی مناطق فتح‌شده بوده است؛ هم اسلام بر فرهنگ، آداب و سنت‌های جوامع فتح‌شده تأثیر می‌گذاشت و هم اینکه اسلام نیز بنابر شرایط تاریخی، از فرهنگ و ارزش‌ها، قوانین و عرف و هنجارهای این جوامع متأثر بوده است. در واقع فرمانروایان (همیشه و همه‌جا) در صدد پیاده‌سازی کلمه‌به‌کلمه‌ی احکام و قواعد اسلامی بر جامعه نبوده‌اند، بلکه حفظ و گسترش حوزه‌ی فرمانروایی‌شان بااهمیت‌تر از پیاده‌سازی یک‌به‌یک احکام شریعت اسلام بوده است. در مقابل

اما، دوره‌ی خلافت عباسیان همراه بود با هماهنگ‌سازی، تمرکزگرایی و اسلامیزه کردن مجدد قوانین و احکام اسلامی بر جوامعی که تحت کنترل داشتند؛ اقداماتی که بیش از هر چیز شرایط تاریخی و سیاسی جدید طلب می‌کرد؛ اقداماتی سیاسی به منظور تحکیم و هماهنگ‌سازی فرمان‌روایی بر گستره‌ی سرزمین‌های تحت امپراتوری عباسیان (Vikor, 2005). بنابراین، ادغام و جداسازی حوزه‌های مذهبی و سیاسی در تاریخ اسلام، نه تنها ایستا، یک‌سان و تک‌خطی نبوده، بلکه تابعی از شرایط تاریخی و سیاسی‌ای بوده که چنین ضرورتی را اقتضا کرده است.

با این اوصاف، نظام‌های سیاسی - اجتماعی و نهادهای زیرمجموعه‌ی آن، مذهب را به‌سان یک ایدئولوژی^۵ درونی کرده‌اند و به بیانی ذاتی در خود آگاه انسان مذهبی در آورده‌اند؛ بدین ترتیب، این ایدئولوژی در خدمت از خودبیبگانگی، سرکوب و به قهقرا رفتن انسان عمل می‌کند. این پدیده با کمک ابزارهای تولید ایدئولوژیک - مانند دولت، نهادهای مذهبی، روحانیون، «علما»ی مذهبی، مدارس مذهبی، حوزه‌ها، دانشگاه و غیره - بقای خود را استمرار می‌بخشد. اگر عجز انسان اولیه در شناخت جهان پیرامون خود، سرآغاز تخیلات و پیدایش جادو و مذهب بوده، در جوامع پیشرفته‌تر، مذهب انعکاس از خودبیبگانگی انسان از سازوکار مناسبات سلطه‌گرانه بر جهان است. مذهب مظهر مقهورشدن انسان به نسبت مجموعه‌ای از نیروهای قهرآمیز طبقاتی و اجتماعی است که تهی‌دستان را به تمکین و تسلیم وا می‌دارد. در حقیقت، سلطه‌ی مناسبات طبقاتی در همه‌ی اعصار، به واسطه‌ی گردن‌نهادن ستم‌دیدگان به تصمیم خدا و نمایندگان آن بر روی زمین، به موجودیت خود ادامه داده است و کماکان تداوم می‌یابد. رنج و مرارت‌ها، مشقت‌های دردناک زندگی، جور و ستم‌های بی‌پایان، جنگ و ویرانگری‌های پی‌درپی، همگی انسان را مقهور خود می‌سازد، طوری که گویی آنچه بر گرده‌ی انسان ستمکش تحمیل شده است برخاسته از نیروهای ماوراء طبیعت و خارج از اراده و خواست وی است. بنابراین، انسان زمانی در برابر این مناسبات به زانو در می‌آید و برای تحمل‌پذیری مشقت‌هایش به مذهب پناه می‌برد که از

تغییر و بهبود شرایط زیست خود و وضعیت حاکم بر جامعه در مانده و هم‌هنگام افق‌های بخش خود را گم کرده باشد.

همان‌گونه که بالاتر گفته شد، از خودبیگانگی مفهومی کاملاً تاریخی است و بنابراین در هر ساختار تاریخی خاص، به سبب علل بنیادی متفاوت، رخسارهای گوناگونی به خود می‌گیرد. به بیانی دیگر، آنچه هم‌اکنون در نظام سرمایه‌داری، به‌رغم شکوفایی شکفت‌انگیز علم و دانش و آگاهی انسان از هستی و کائنات، به‌طوری که انسان طبیعت را کنترل و به‌خدمت درآورده است، بقا و حیات اعتقادات مذهبی را استمرار می‌بخشد، از زبان لنین (۱۹۰۹) چنین توضیح داده می‌شود.

«خدایان را خوف خلق نمود.» ترس از نیروی نهانی سرمایه - نهانی به این خاطر که عمل آن نمی‌تواند به وسیله‌ی توده‌ها پیش‌بینی شود - نیرویی که در هر قدم زندگی کارگر و کاسب کار کوچک را با ورشکستگی و انهدام «ناگهانی»، «غیرمنتظره»، «تصادفی» تهدید نموده و به دنبال خود گدایی، فقر، تن‌فروشی و مرگ از گرسنگی می‌آورد؛ این است آن ریشه‌ی مذهب معاصر، که در وهله‌ی اول و پیش از هر چیز یک ماتریالیست باید در نظر داشته باشد، ...

بنابراین، مطابق با آموزه‌های مارکسیستی، ریشه‌ی مذهب را باید در شیوه‌ی تولید و مناسبات اجتماعی، و از این‌رو، در بازتولید هستی اجتماعی انسان جست‌وجو کرد. نیز مسیر فایق آمدن بر این خودآگاهی وارونه، در دگرگون‌ساختن رادیکال و انقلابی آن مناسباتی است که ملزومات ظهور و استمرار مذهب را فراهم می‌سازند. آنچه این وارونگی را می‌تواند مجدداً وارونه سازد، یعنی رو پاهایش بنشانند همانا پراکسیس انسان است، زیرا پراکسیس، به‌سان فعالیت حقیقی انسان، خود، فعالیت عینی و عاملیت تغییر است. این، همان جوهر انقلابی مارکسیسم است.

۴. مختصات و زمینه‌های ظهور اسلام سیاسی

در سطور فوق بیان شد که هر پدیده‌ی اجتماعی در بستر تاریخی و اجتماعی خاصی رشد و نمو پیدا می‌کند. از این‌رو پدیده‌ی اسلامی سیاسی را باید در ساختار تاریخی مشخصی تشریح و تبیین کرد که از درون زنجیره‌ای از عوامل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی پدیدار شده است. اگر از ذات دینی اسلام به شناخت پدیده‌ی اسلام سیاسی پرداخته، و اگر دو مقوله‌ی اسلام و اسلامی سیاسی یکی انگاشته شود و از زاویه یک پارادایم مشخص به آن‌ها نگریده شود، از درون آن انتزاعی غیرتاریخی، و تحلیلی ذهنی و غیرعلمی استخراج می‌شود. بنابراین ذیلاً زنجیره‌عواملی که بسترساز ظهور و گسترش پدیده‌ی اسلام سیاسی را فراهم ساخته‌اند بازنمایی و تشریح خواهد شد. نخست لازم است تعریفی از اسلام سیاسی به دست دهیم.

۴.۱. مفهوم «اسلام سیاسی»

در چند دهه‌ی اخیر، جوامع اسلامی شاهد ظهور موج جدیدی از جنبش‌های اجتماعی بوده که تحت رهبری و متأثر از احزاب و ایدئولوگ‌های اسلام‌گرا، بر سرنوشت سیاسی این جوامع تأثیرات عمیق و گسترده‌ای بر جای گذاشته‌اند. برای شناخت، توصیف و تبیین این پدیده، از ترمینولوژی‌های متعددی – همچون «اسلام سیاسی»، «اسلام‌گرایی»، «اسلام رادیکال»، «مذهب سیاسی»، «اسلامیزم»، «احیای اسلامی»، «بنیادگرایی»، «نوبنیادگرایی»، «جهادگرایی» و «تروریسم اسلامی» – مستفاد شده است. مناقشات زیادی حول بهره‌برداری هر کدام از این اصطلاحات همواره در جریان بوده و هنوز بر سر یک اصطلاح مشترک هیچ اجماعی شکل نگرفته است، به این دلیل که عمدتاً کاربرد هر کدام از این مفاهیم، دارای بار سیاسی و حامل خوانش‌های متفاوتی از پدیده است. آنچه در پس به کارگیری این مفاهیم نهفته است، تشریح و تبیین پدیده‌ای سیاسی – اجتماعی معینی است که در یک برهه‌ی تاریخی، در «جوامع اسلامی» سر برآورده‌اند و بر روند تحولات منطقه

و جهان تأثیر فراوانی گذاشته‌اند. در این نوشتار تحلیلی، به منظور شناخت این پدیده، از بعضی از این مفاهیم و اما بیشتر از «اسلام سیاسی» استفاده می‌شود.

استفاده از این ترمینولوژی در گفتمان‌های غربی، به بعد از انقلاب ایران (۱۳۵۷ش) بر می‌گردد، دوره‌ای که اسلام‌گرایان شیعه در ایران، با تأکید بر تشکیل یک حکومت اسلامی، بر مسند قدرت نشستند و شریعت اسلام را در اشکال مختلف بر جامعه حاکم کردند. برخلاف برخی تلقی‌های ساده‌لوحانه از «اسلام سیاسی» که آن را ذاتاً هم‌ارز اسلام در سده‌ی هفتم می‌دانند و صفت «سیاسی» آن را نادرست قلمداد می‌کنند، این ترمینولوژی‌ها اساساً برای تمیز دادن یک جنبش سیاسی - اجتماعی در عصر سرمایه‌داری از رویه‌های متفاوت آن صورت‌های پیشاسرمایه‌داری (به‌ویژه اسلام سده‌ی هفتم و هشتم)، است که به‌رغم بعضی هم‌پوشانی‌ها، بنیادهای ایدئولوژیک یکسان و اشتراکات آن با اسلام نخستین، نمی‌توان با شاخص‌های یکسانی این دو را مورد ارزیابی قرار داد و به مصاف آن رفت. اصطلاح «اسلام سیاسی» به طیف‌های ناهم‌گونی از جریان‌ات سیاسی و جنبش‌های اجتماعی (با دسته‌بندی و شناسه‌های «رفرمیست»، «میان‌رو»، «لیبرال»، «افراطی» و بعضاً «فاشیستی»^۳) اطلاق می‌شود که از درون رشد و تکوین مناسبات سرمایه‌داری و در نتیجه‌ی خلاء سیاسی - ایدئولوژیک در «جهان اسلام» سر بر آورده‌اند و در صدد تسخیر قدرت سیاسی هستند تا از این طریق دستورات و عقاید اسلامی را در گسترده‌ترین شکل ممکن بر جامعه اعمال کنند.

چند مؤلفه‌ی اصلی، شناسه‌ی پدیده‌ی اسلام سیاسی هستند. یکم اینکه، اسلام سیاسی واکنشی است به فرآیند «مدرنیزاسیون» یا به عبارتی، فرآیند توسعه‌ی مناسبات سرمایه‌داری در جوامع اسلامی. دوم اینکه، مقاومتی است علیه وضع موجود؛ به این معنا که وضع موجود، قادر به محافظت از منافع و جایگاه بخشی از نیروهای

^۳ درستی و نادرستی اطلاق کردن این شناسه‌ها به طیف‌های مختلف جریان اسلام سیاسی، خود مستلزم بررسی‌های دیگری است که از حوصله‌ی این نوشتار خارج است.

اجتماعی در برابر دگرگونی‌های مناسبات سرمایه‌داری نبوده است. سوم این که، اسلام سیاسی جستجوی اتوپیایی برای تغییر است؛ چشم‌اندازی است خیال‌پردازانه برای کنترل کامل جامعه در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی؛ طوری که نه با وضع موجود کنار می‌آید و نه قادر است افقی روشن برای آینده‌ی خود ترسیم کند، لذا دنیای اتوپیای خود را در رجعت به «گذشته‌ی طلایی» به تصویر می‌کشد.

بر این اساس است که برای شناخت جلوه‌های گوناگون این پدیده‌ی سیاسی، نمی‌توان به سده‌ی هفتم و هشتم میلادی رجوع کرد و یا از درون ذات اسلام (در دالان‌های تو در توی متون قرآن و احادیث)، زمینه‌های ظهور و صعود اسلام سیاسی را فهمید و برای روش برخورد با آن، استراتژی و سیاست مبارزاتی درخوری اتخاذ کرد. یکی‌انگاشتن اسلام سیاسی و اسلام، از یک سو همان رویکرد مکانیکی و غیرتاریخی به مسائل اجتماعی است و از دیگر سو، سقوط در دامن رتوریک‌ها و گفتمان‌های لیبرالی در غرب است که «عقب‌افتادگی» و «غیرتمدن» بودن کشورهای عربی را عموماً از «ذات اسلام» فاکتور می‌گیرند، بلکه سلطه‌جویی، غارت‌گری و ویران‌سازی‌های امپریالیسم در منطقه را به نوعی زیر فرش کنند و از منظر «اروپامدارانه»، جهان غرب را قبله‌گاه «تمدن» و «حقوق بشر» عرضه کنند.

این پدیده حامل نموده‌های جدیدی از تحولات اجتماعی در نظام سرمایه‌داری است که سابقاً چنین جلوه‌هایی نداشته است و بنابراین، نمی‌توان آن را به همه‌ی تاریخ اسلام تعمیم داد. اگر روش‌شناسی دیالکتیکی در باب رابطه‌ی واقعیات اجتماعی و فرآیند تاریخی را برای این مقوله به کار ببندیم، می‌توان چنین صورت‌بندی کرد که اسلام سیاسی (به‌عنوان آفریده‌ی تحول تاریخی)، نه تنها پیوسته دستخوش دگرگونی است، بل که ظهورش نیز زاییده‌ی عصر سرمایه‌داری است. بنابراین در ادامه، گام به گام عوامل علی‌ای که به ظهور پدیده‌ی اسلام سیاسی منتج شدند را خواهیم بررسی.

۴،۲. پی آمدهای جنگ جهانی اول

اگر سده‌ی بیستم با بحران عمیق و تضادهای درونی نظام سرمایه‌داری در متوحش‌ترین شکل خود، یعنی با جنگ جهانی اول آغازیدن گرفت، خاورمیانه نیز در سطح کلان دست‌خوش نتایج این تحولات قرار گرفت. بحرانی که در این اثنا دامن نظام سرمایه‌داری را گرفته بود با ژرفای بی‌همتایی غول‌های اقتصاد سرمایه‌داری را زمین‌گیر ساخت و تناقضات بنیادی آنان را به حد انفجار رسانده بود. تضادها و تخاصمات درونی سرمایه‌داری، امپریالیسم سرمایه‌داری را به‌سوی جنگی تمام‌عیار و فاجعه‌بار سوق داد و بحران را فراگیرتر ساخت. این بحران، که جنگ نمونه‌ی بارز و تجلی‌گاه عمق و گستره‌ی آن است، می‌رفت تا در برون‌داد خود، به خشونت‌آمیزترین و فاجعه‌بارترین شکل ممکن به بازتقسیم جهان و بازگرداندن «تعادل» مابین «قدرت‌های بزرگ» پردازند. اگرچه از درون این جنگ خانمان‌سوز، «انقلاب کارگری اکتبر» به وقوع پیوست و معادلات سرمایه‌داری را در ابعاد جهانی به‌هم زد و به‌مثابه‌ی بدیلی نوین، رستگاری‌بخش‌رهایی ستم‌دیدگان از توحش سرمایه‌داری و سلطه‌گری امپریالیستی بود، در مقابل اما، دول امپریالیستی به بازتقسیم نقشه‌ی جهان پرداختند. از میان تقسیم‌بندی‌های مجدد جهان، تجدید آرایش سیاسی خاورمیانه، در راستای خطوط قراردادی امپریالیستی، در دستور کار انگلستان و فرانسه قرار گرفت. علاوه بر این، با آن‌که سده‌ی بزرگ نوزدهم تحولات انقلابی عظیمی در حیات اقتصادی و اجتماعی ساکنان خاورمیانه ایجاد کرده بود، جنگ جهانی اول اما، تبعات تراژدیک مستقیمی برای مردم این منطقه به دنبال داشت. این جنگ، یک واقعه‌ی سیاسی بی‌سابقه در تاریخ خاورمیانه‌ی معاصر بود. نظم سیاسی‌ای که اکنون در این منطقه حاکم است از دل تحولات مرتبط با پایان جنگ جهانی اول زاده شد. رویدادهای مهمی که در پس‌ایندهای این نظم سیاسی نوین هستایش پیدا کردند، عبارتند از:

یکم، جنگ جهانی اول، نظم سیاسی و دولتی در منطقه را دگرگون ساخت. در آغاز این جنگ، امپراتوری عثمانی به شکل مستقیم و یا دفاکتو بر آناتولی، شام، بین‌النهرین، کرانه‌ی غربی شبه‌جزیره‌ی عربستان، مصر و بخشی از شمال آفریقا حکومت می‌کرد. بعد از جنگ، امپراتوری عثمانی فروپاشید. ترکیه به شکل یک جمهوری مستقل در آمد و ایالت‌های جنوبی این امپراتوری توسط فرانسه و انگلستان، که در نتیجه‌ی معاهده‌ی سایکس - پیکو در سال ۱۹۱۶ منعقد شده بود، تقسیم شدند و به کشورهای جداگانه‌ای - آنچه امروز به «دولت - ملت»های سوریه، لبنان، اسرائیل/فلسطین، اردن و عراق می‌شناسیم - تبدیل شدند. مصر «شبه‌استقلالی» پیدا کرد و بخش اعظم شبه‌جزیره عربستان نیز توسط عبدالعزیز ابن السعود فتح گردید (کسی که بعدها عربستان سعودی کنونی را پایه‌گذاری کرد). مستعمرات منقسم میان دول امپریالیستی، به دلیل ترس از گسترش انقلاب اکتبر، دیگر نه مثل گذشته و در قالب «مستعمره»، که کشورهای «تحت‌سرپرستی» نامیده می‌شدند و از این طریق اطمینان می‌دادند که «هدف پیشرفت مردمان عقب‌افتاده‌ای است که مسئولیت آن از سوی بشریت به

شکل شماره ۱. نقشه‌ی خاورمیانه پیش (۱۹۱۴) و پس از جنگ جهانی اول (۱۹۲۲)



قدرت‌های امپریالیستی که به‌هیچ‌رو خواب و خیال استثمار آن را ندارند تفویض شده است» (هابسام، ۱۳۸۰، ص ۵۴).

دوم، فرآیند «دولت - ملت‌سازی» های جدید، تأثیرات فراوانی بر تحولات سیاسی و اجتماعی منطقه گذاشت و به‌طور مشخص تنش‌ها مذهبی و قومی را در منطقه ایجاد یا تشدید کرد. ادغام بعضی از این ایالت‌ها به‌عنوان ساختارهای مصنوعی و جبروار باعث ایجاد چالش برای حاکمان جدید در تثبیت کنترل خود بر قلمرو «ملی» شده است. اگر «ملت» در معنای متعارفِ مدرن آن دریافت شود، ملت یک پدیده‌ی برساخته و «یک اجتماع سیاسی تخیلی» (Anderson, 2006) است. حاکمیت ملی نیز تنها در هیأت «دولت - ملت» مستقر در چارچوب یک جغرافیای خاصی قابل تحقق است که در فرآیند تطور سرمایه‌داری تحت سلطه‌ی سرمایه‌ی ملی در خواهد آمد. «دولت‌سازی» های پساجنگ جهانی اول، پیش از آن‌که به نیاز سرمایه‌داری ملی پاسخ داده باشند، مقتضیات سرمایه‌داری جهانی و منافع قدرت‌های بزرگ امپریالیستی را تأمین کرد که به دلیل استمرارِ ستیزهای داخلی یا هویت‌های جمعی فروملی و فراملی، تنش‌های اجتماعی متنوعی را حفظ و بازتولید کرده است. چفت‌وبست و تداوم اقتدار سیاسی حکومت‌های مستقر در این مناطق، اغلب در چنگال یکی از «فرقه» های قومی یا مذهبی قرار داشته است. و این نیز، بیش از هرچیز از طریق اعمال سیاست‌های سرکوب‌گرانه در جلوگیری از گرایش‌های گریز از مرکز میان «جماعت» های قومی - مذهبی خارج از دایره‌ی قدرت به پیش رفته است. چالش‌های برآمده از این فقره، از بسیاری لحاظ مانع پیشرفت اقتصادی و اجتماعی شده و از درون خود نزاع‌های پایدار فرقه‌ای، مذهبی و قومی را بازتولید کرده است که هنوز ادامه دارد و (تاحدودی) آبخور جذب نیرو برای اسلام سیاسی شده است.

سوم، ایدئولوژی‌ای که بعد از جنگ جهانی اول، در این مناطق گسترش یافت و بعضاً دولت‌های تازه زاده‌شده را به چالش می‌کشید، ناسیونالیسم بود. ناسیونالیسم پدیده‌ای تازه در خاورمیانه نبود، منتها جنبش‌های متعددی در این مناطق سر برآوردند و تاثیرات زیادی در روند تحولات منطقه بر جای گذاشتند. اگر قبلاً «عثمانیسم» گزینه‌ای «فراملی» بود و ایالت‌های ناهم‌گونی از اقوام و مذاهب چندگانه را «متحد» نگه می‌داشت،^۴ بعد از جنگ، دیگر جایی در میان جنبش‌های اجتماعی پیدا نکرد. در نتیجه، افکار و نحله‌های ناسیونالیستی - از جمله ناسیونالیسم ترک، عرب، کُرد، سوریه، مصری و غیره - در این مناطق ظهور پیدا کردند و گسترش یافتند. پیدایش و رشد ناسیونالیسم، عملاً میدان را از اسلام‌گرایان تنگ کرد و موجبات درحاشیه‌ماندن آن‌ها را برای دوره‌ای فراهم ساخت.

چهارم، ناسیونالیسم یهودی، که به «صهیونیسم» نیز شناخته می‌شود، نحله‌ای دیگر از ناسیونالیسم است که بر ویرانه‌های جنگ جهانی اول قوت گرفت. هرچند ناسیونالیسم یهودی محصول سده‌ی نوزدهم است، اما جنگ جهانی اول، جنبش جهانی «صهیونیسم» را به یک موفقیت دیپلماتیک رساند. در نوامبر ۱۹۱۷، این حرکت توسط یکی از قدرت‌های جهانی، یعنی بریتانیای کبیر، در راستای منافع استراتژیک خود در منطقه به رسمیت شناخته شد. موجی از بازگشت یهودی‌ها به فلسطین و پروژه‌های سیاسی که قدرت‌های امپریالیستی دنبال می‌کردند، به یک تنش خشونت‌آمیز وسیعی میان مردم منطقه تبدیل شد که هنوز هم ادامه دارد. بنابراین، جنگ جهانی اول، نه تنها نقطه‌آغاز تشکیل دولت اسرائیل بود، بلکه نطفه‌های آنچه امروز نزاع اسرائیل - فلسطین شناخته می‌شود را کاشت. این تنش‌ها، در مقاطع مختلف و به اشکال متنوعی^۵ منبع تغذیه‌ی فکری و اجتماعی رشد و گسترش اسلام‌گرایان را مهیا ساخت.

^۴ . اساساً به این دلیل که در عصر پیشاسرمایه‌داری و امپراتوری‌ها، مقوله‌ی «دولت - ملت»، در مفهوم آنچه امروزه می‌شناسیم، وجود خارجی نداشت و هویت‌های جمعی جلوه‌های متفاوت‌تری داشتند.

۴,۳. دگرگونی‌های اقتصادی - اجتماعی

فرآیند گذار از جوامع فئودالی به نظام سرمایه‌داری، مستلزم دگرگونی‌های متعددی بود که بخشی از آن از بالا و به شکل ناموزونی چهره‌ی این جوامع را به هم ریخت. فرآیند توسعه و گسترش سرمایه‌داری در خاورمیانه و نیز سلطه‌ی امپریالیستی در سطوح مختلفی دگرگونی‌های اقتصادی و اجتماعی چشم‌گیری را به همراه داشت. از یک سو، سیاست‌های امپراتوری عثمانی و نیز چیرگی سیاست‌های استعماری اروپا اثرات زیانباری بر اقتصاد این کشورها بر جای گذاشت که در نتیجه‌ی آن، دشواری‌های بسیاری برای رهبران پسااستعماری در تشکیل مؤسسات دولتی و اقتصادی ایجاد کرد. بحران بدهی و فروپاشی امپراتوری عثمانی، قدرت‌های اروپایی را قادر ساخت تا این مناطق را تحت کنترل خود درآورند که پی‌آمدهای پایداری برای فرآیند توسعه‌ی اقتصادی به همراه داشت. سرزمین‌های سابق امپراتوری عثمانی در دوره‌ی پس از جنگ جهانی اول، به شکلی ساختاری و نهادمند در وابستگی اقتصادی با دولت‌های امپریالیستی به سر می‌بردند و این امر راه را برای قدرت‌های امپریالیستی جهت کنترل امور مالی و نفوذ پایدار در اقتصاد بومی باز گذاشت تا از این طریق سودهای فزاینده‌ای برای کشور مادر، یعنی کشورهای متروپل، استخراج کنند. قدرت‌های امپریالیستی از مستعمرات خود به‌عنوان بازارهای صادراتی برای کالاهای صنعتی ارزان‌قیمت، آسیب‌زدن به اقتصاد محلی و نیز استخراج مواد خام - یعنی غارت و چپاول بی‌حد و حصر ثروت و منابع آن جوامع - استفاده می‌کردند.

اقتصادهای کشورهای تازه «استقلال» یافته‌ی خاورمیانه در ابتدا در بازارهای جهانی به‌عنوان صادرکنندگان محصولات اولیه، مواد خام و کالاهای کشاورزی درآمده بودند. آن‌ها مجبور بودند ظرفیت تولید خود را به اقتصاد تک‌پایه‌ای، یعنی اقتصاد تک‌محصولی (مثلاً تولید پنبه در مصر یا استخراج نفت در کشورهای نفت‌خیز)، محدود کنند و به این دلیل در معرض بی‌ثباتی بازارهای جهانی قرار داشتند. صنعتی‌شدن این جوامع فرآیندی بس دشوار بود، زیرا دولت‌های تازه تأسیس شده از ظرفیت زیرساختی و سازمانی لازم برای هدایت یک

استراتژی توسعه‌ی اقتصادی بلندمدت بهره‌مند نبود. و نیز این‌که، بهره‌کشی و چپاول این جوامع توسط قدرت‌های امپریالیستی از طریق نیروی قهرآمیز مستقیم سیاسی و نظامی، این امکان را از کشورهای مستعمره می‌گرفت تا راه صنعتی‌شدن را «موفقیت‌آمیز» به سرانجام برساند.

مضاف بر این، فرآیند گسترش سرمایه‌داری در کشورهای «پیرامونی»، در این مورد خاورمیانه، تنش‌ها و تخصصات اجتماعی بی‌شماری را به همراه آورد. پاره‌ای اصلاحات اقتصادی، آموزشی، سیاسی و نظامی که «مدرنیزاسیون» نام گرفته بود، نخست در مصر و امپراتوری عثمانی و ایران و متعاقباً در دیگر کشورها کم‌وبیش عملیاتی شد. این اصلاحات دگرگونی‌های زیادی را در مناسبات اجتماعی - طبقاتی ایجاد کرد. از یک‌سو به زوال طبقات پیشین در نظام فئودالی انجامید و با رشد مناسبات سرمایه‌داری، طبقات اجتماعی نوینی تکوین یافتند. یکی از نتایج مدرنیزاسیون، به‌حاشیه راندن علما و روحانیون مذهبی، یعنی نمایندگان لایه‌های میانی خرده‌بورژوازی سنتی از مناصب حقوقی و اجرایی این کشورها بود که واکنش سیاسی و اجتماعی آن‌ها را برانگیخت و پیش‌زمینه‌های عینی ظهور اسلام سیاسی را پی ریخت. به موازات همین تحول، طبقه‌ی جدید کارگر شکل گرفت که در فرآیند تحولات منطقه، به یک جنبش عظیم اجتماعی و گاه سوسیالیستی تبدیل شد و در افت‌وخیزهای پیش‌ارو، به یکی از بازیگران اصلی ساحت مبارزات اجتماعی و سیاسی در آمد. نیز، اصلاحات آموزشی و گسترش تحصیلات در سطوح عالی، ظهور قشری از جوانان روشنفکر و تحصیل کرده را که عمدتاً متأثر از اندیشه‌های سکولاریستی غرب و سوسیالیستی بودند، به‌دنبال داشت که در سطوح مختلفی مناصب مهمی را در ادارات دولتی، نظامی و آموزشی کسب کردند. این قشر روشنفکر جنبش‌های ملی و سکولار، و نیز جنبش سوسیالیستی در خاورمیانه را برای دهه‌های متوالی رهبری کردند و (بخشی از آن‌ها - عمدتاً ملی‌گرا) در هم‌سویی با قدرت‌های اروپایی به پیاده‌سازی سیاست‌های مدرن و سرمایه‌داری در منطقه پرداختند و یا رهبری جنبش‌های عظیم اجتماعی علیه سلطه‌ی استعمارگران اروپایی را بر عهده گرفتند.

در واقع، روند رشد سرمایه‌داری، اگرچه مناسبات کهن پیشاسرمایه‌داری را تا حدودی درهم شکست، اما با خود طبقات و جنبش‌های متضاد و آشتی‌ناپذیری را آفرید که از درون هم‌کنش‌گری‌های این مناسبات، بر ضد خود سرمایه‌داری قد علم کردند. مارکس در هیجدهم برومر می‌گوید: «بورژوازی نیک دریافت که تمام جنگ‌افزارهایی که بر ضد فئودالیسم ساخته است، اکنون خود او را نشانه می‌گیرند، همه‌ی ابزارهای آموزشی‌ای که ایجاد کرده، بر ضد فرهنگ خود وی به طغیان بر می‌خیزد، و تمام خدایانی که آفریده او را ترک می‌کنند.»

بر بستر چنین اوضاع و احوالی، یعنی پیامدهای مستقیم جنگ جهانی اول و دگرگونی‌های اقتصادی - اجتماعی در جوامع اسلامی، جریان‌ات اسلام‌گرای سنی، هم جایگاه اجتماعی خود را رو به زوال می‌دیدند و هم این که افق سیاسی خود را عملاً گم کرده و در سردرگمی غوطه‌ور شده بودند. برآیند چنین خلاء ایدئولوژیکی، تکاپوی ایدئولوگ‌های اسلام‌گرای جدید در جهت بازسازی اندیشه‌های اسلامی بود تا راهی برای فراروی از «وضع موجود» بیابند. این چنین نیروهایی سربرآوردند که هم «بازگشت به اسلام» را طرح کردند و هم این که گرایش «ضداستعماری» داشتند.

۴,۴. پیدایش نخستین اندیشه‌های اسلامی سیاسی

نخستین طلایه‌داران اندیشه‌های اسلام سیاسی جمال‌الدین افغانی (اسدآبادی) (۱۸۹۸-۱۸۳۸م)، محمد عبده (۱۹۴۹-۱۹۰۵م) در مصر و محمد رشید رضا (۱۹۳۵-۱۸۶۵م) بودند. این متفکران (علل‌الخصوص رشید رضا) آنچه امروزه مکتب «بنیادگرایی اسلامی» نام دارد را بنا نهادند و به تبلیغ و ترویج اندیشه‌های خود پرداختند. دوره‌ای که رشید رضا مشغول فعالیت و تکثیر عقاید خود بود، با پایان جنگ جهانی اول و واپسین سال‌های زمامداری امپراتوری عثمانی هم‌زمان بود که در نهایت شاهد فروپاشی آن بودند؛ واقعه‌ای که در پی آن، اسلام‌گرایان سنی قبله‌گاه خود را از دست دادند. اندیشه‌های رشید رضا تأثیرات زیادی بر روشنفکران اسلامی

جهان عرب گذاشت. در سال ۱۹۲۸ حسن البناء، متأثر از دیدگاه‌های رشید رضا، جمعیت اخوان المسلمین را در اسماعیلیه مصر پایه‌گذاری کرد. در همان اثنا بود که مولانا مودودی دکتربین اسلامی خود را در شبه قاره‌ی هند منتشر کرد که در آن بر بنانهادن دولت اسلامی و اجرای شریعت اسلام در سرتاسر هند تأکید می‌ورزید. مودودی، با الهام از اندیشه‌های البناء، «جماعت اسلامی» را در سال ۱۹۴۱ در پاکستان تأسیس کرد (104 March, 2015).

اندیشه‌های اسلامی سیاسی - چه اخوان المسلمین و چه نحله‌های دیگر آن - از همان اوایل سرآمدشان تاکنون، دچار فرازونشیب‌های فراوانی شده است. با رویکردی انضمامی به این پدیده، به‌عنوان مثال، شکل‌گیری اخوان المسلمین بازتاب شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی خاص حاکم بر جامعه‌ی مصر در آن زمان بوده است. بحران‌هایی که مصر در آن اثنا با آن مواجه بود، حسن البناء را - اساساً به دلیل بی‌افقی سیاسی و اجتماعی - بر آن واداشت تا خواهان بازگشت به «اسلام واقعی» برای حل مشکلات اجتماعی و رهایی از بحران‌ها گردد. منتها، با وجود این واقعیت که اخوان المسلمین مدام خواهان حکومتی مبتنی بر شریعت اسلام بود، رویکردهای رفرمیستی نیز نسبت به مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی داشت. آن‌ها از ایجاد رفرم‌های اقتصادی و اجتماعی و اصلاحات ارضی پشتیبانی می‌کردند، منتها مطابق جهان‌بینی که نیازها و منافع اقتصادی، سیاسی و اجتماعی آن‌ها را تأمین کند. و تاندازه‌ای تحقق این خواست‌ها را در پرتو فعالیت مدنی و اجتماعی خارج از تسخیر قدرت سیاسی می‌دیدند. آن‌ها تأکید داشتند که برای ایجاد رفرم‌های اقتصادی و سیاسی، لازم نیست مدل‌های غربی را کپی‌برداری کرد و از این‌رو (برای دوره‌هایی) به‌شدت مخالف مدرنیزاسیون به سبک اروپایی بودند. به بیان حسن البناء، جماعت اخوان المسلمین «جنبشی است سلفی، شیوه‌ای است برخاسته از سنت، حقیقتی است صوفیانه، سازمانی است سیاسی، گروهی است پهلوانی، انجمنی است عملی و فرهنگی، نهادی است اقتصادی و آرمانی است اجتماعی.» (الحسینی، ۱۳۷۷، ص ۸۰). در مقابل اما، ایمن الظواهری، شخصیت دوم القاعده و رهبر

وقتِ جماعت جهاد اسلامی مصر، در کتاب خود، «برداشت تلخ»، شدیداً نگرش‌های اخوانی‌ها را مورد طعن و لعن قرار می‌دهد و آنها را به‌خاطر هم‌سوئی با دموکراسی، پذیرش قوانین احزاب سکولار، مشارکت در گردش مسالمت‌آمیز قدرت و مخالفت با خشونت و عملیات مسلحانه مورد نقد جدی قرار می‌دهد. اندیشه‌های اخوانی‌ها در گذر زمان و در برهه‌های تاریخی خاصی با تحولات متعددی روبرو شده است. از جمله، در دهه‌های ۱۹۵۰ به‌بعد، سید قطب، چهره‌ی برجسته و ایدئولوگِ اخوان، به بازنگری در اندیشه‌های البناء پرداخت و ضرورت جهاد اسلامی و به‌کارگیری خشونت علیه حکومت‌های سکولار و غیر دینی را مورد تأیید قرار داد و برپایه‌ی آن، «جناح افراطی» در درون اخوان‌المسلمین پا گرفت و به فعالیت پرداخت.

تأسیس اخوان‌المسلمین نطفه‌های یک «جنبش» اجتماعی گسترده‌ای برای آینده‌ی جهان عرب و منطقه بود که در سال‌های بعد از آن، به یکی از بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین سازمان‌های اسلامی مبدل شد. تشابهات اجتماعی و اوضاع سیاسی حاکم بر این جوامع، بسترهای مناسبی را برای اشاعه‌ی جماعت اخوان‌المسلمین فراهم ساخت که در نتیجه‌ی آن شاخه‌های دیگری در کشورهای سودان، تونس، لیبی، لبنان، فلسطین و بعضی کشورهای دیگر شکل گرفتند. اخوانی‌ها اگرچه عموماً از مادر خود، اخوان‌المسلمین مصر، تغذیه می‌کردند و از حیث ایدئولوژیکی دارای فصل‌مشترک‌های بنیادینی هستند، منتها مطابق با شرایط اجتماعی و سیاسی کشورهای خود و در برهه‌های مختلف تاریخی، رویکردهای نسبتاً متفاوتی در پیش می‌گرفتند و به سیاست‌ورزی می‌پرداختند. از باب نمونه، اخوان‌المسلمین در تونس (تحت لوای حزب النهضه)، رویکرد و اندیشه‌های نسبتاً «بازتر» و «معتدل‌تری» از دیگر جریان‌های اخوانی داشته‌اند، اما در کشورهایی مانند سوریه و فلسطین رویکردهای افراطی‌تری داشته‌اند. معنای این تفاوت‌های رویکردی این است که جریان اسلام سیاسی و ایدئولوژی آن‌ها، نه‌تنها امری ساکن، یک‌دست و حامل «ذات» نیستند، بل که همگی آن‌ها برآیند تحولات متعددی در سده‌ی

اخیر هستند که به‌طور انضمامی در پیوندی تنگاتنگ با واقعیات‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مدام در حال دگرگونی بوده‌اند.

با وجود این، اندیشه‌های نوظهور اسلام سیاسی نتوانستند تا نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم در ساحت سیاسی نقش‌آفرینی کنند. بنابراین، تا پایان دوران پسااستعماری، یعنی اوایل اواخر دهه‌ی هفتاد سده‌ی بیستم، به دلیل پاک‌رفتن جنبش‌های قوی ملی‌گرایی سکولار و جنبش‌های سوسیالیستی، در حاشیه باقی ماندند. با فرازوفرودهای فراوانی که جریانات سیاسی اسلام‌گرا از سر گذراندند، تنها پس از حادث‌شدن انقلاب ایران (۱۹۷۹) و روی کار آمدن اسلام‌گرایان شیعه، و سپس قدکشیدن مجاهدین افغان، القاعده و طالبان از دل «جنگ داخلی» افغانستان، که همگی در سایه و با حمایت قدرت‌های امپریالیستی قد کشیدند، به بازیگران مهم در جنبش‌های اجتماعی و ساحت قدرت سیاسی تبدیل شدند.

۴,۵. خاستگاه طبقاتی اسلام سیاسی

در برهه‌ای از تاریخ که رشد سرمایه‌داری، مناسبات اجتماعی را زیرورو می‌کند و در نتیجه، «جماعت»، گروه‌ها و طبقات اجتماعی پیشاسرمایه‌داری را با فروپاشی مواجه می‌سازد، واکنش‌های متعددی در مقابل تغییرات ریشه‌ای بروز و ظهور پیدا می‌کنند. «احیای اسلام» و بازگشت به سیرت و روش محمد، برخاسته از دگرگونی‌های بنیادینی بود که طبقات اجتماعی را در ساختار تاریخی نوین به ستیز کشانده بود. بر بستر چنین اوضاعی، لایه‌های مختلف خرده‌بورژوازی سنتی به تکاپو افتادند تا از درون شرایط نوین، نقش بازدارنده‌ای در تقابل با روند تحولات بازی کنند، بل که جایگاه آبرومندانه‌تری از حیث طبقاتی و اجتماعی برای خود دست‌وپا کنند. به بیان مارکس، «طبقات متوسط، صاحب صنعت کوچک، کاسب، پیشه‌ور، دهقان، همه اینان با

بورژوازی مبارزه می کنند تا موجودیت شان را به عنوان طبقات متوسط از نابودی نجات دهند، پس انقلابی نیستند بلکه محافظه کارانند؛ از این هم بدتر، اینان مرتجع اند، چون می کوشند چرخ تاریخ را به عقب بچرخانند.»

آنچه مسلم است این است که دعوت به گذشته، به معنای احیای عصر طلایی پیامبر نیست، بلکه بیش و پیش از هر چیز بیانگر استیصال خرده بورژوازی در روبروشدن با شرایطی است که بقا و موقعیت اجتماعی آن را با خطر مواجه ساخته بود. این رویکرد واپس گرایانه در عین حال بیانگر اعتراض علیه ناملایمات و دشواری های بی حد و حصری است که زندگی آنان را متحول ساخته بود. شرایط پرتحولی که همه سویه حیات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه را دگرگون کرده بود، خرده بورژوازی سنتی و مذهبی را در موقعیتی قرار داده بود که ناتوان تر از آن بود افق روشنی را برای خود ترسیم کند. از یک سو امتیازات اقتصادی و اجتماعی گذشته ای این قشر یکی پس از دیگری، از آن گرفته می شد. از سوی دیگر رشد مناسبات سرمایه داری، بخش اعظم خرده بورژوازی را با زوال مواجه ساخت و عمده ای آنان را رفته رفته به درون طبقه ای کارگر پرتاب می کرد. ناراضی از حال و ترسان از آینده ای نامعلوم، این لایه های مذهبی را به سوی مسیری سوق داد که آمال و آرزوهای خود را با رؤیای پردازی های تخیلی در «گذشته» مجسم می کرد؛ گذشته ای که در آن این لایه ها منافع طبقاتی و جایگاه سیاسی و اجتماعی قابل اعتنای خود را باز خواهد یافت. چالش های نوینی که طبقه ای متوسط در قامت جریانات و ایدئولوگ های اسلامی با آن مواجه بود، خود را در بازگشت به نظام خلفای صدر اسلام، یعنی بازگشت به «وضع پیشین» بازنمایی کرد. این چنین است احیای اسلام محمدی به سرلوحه جریاناتی اسلام گرا تبدیل می شود.

همچنین، تزلزل و نوسانات سیاسی یکی دیگر از ویژگی های خرده بورژوازی است که در کردار و جهت گیری های جریانات اسلام گرا به وضوح مشاهده می شود. موقعیت طبقاتی طبقه ای متوسط که بی وقفه در حال نوسان و بی ثباتی به سر می برد، از چنان توان و وزن اجتماعی تعیین کننده ای برخوردار نیست تا با اتکا به

آن، خود را با شرایط جدید وفق دهد و از درون آن جایگاهی برای خود دست و پا کند. بنابراین، آنان همواره و در طی یک‌سده‌ی گذشته، ناسازه‌های سیاسی و طبقاتی فراوانی را با خود به یدک کشیده و به نمایش گذاشته‌اند. اگر اسلام‌گرایان در آغاز راه‌شان، مدام بر طبل «ضداستعماری» می‌کوبیدند و خواهان استقلال «جوامع اسلامی» بودند، در گذرگاه‌های تاریخ (که به آن خواهیم پرداخت)، تنها با حمایت‌های مالی و نظامی قدرت‌های امپریالیستی به نان و نوایی رسیدند. در برهه‌های دیگری اما، خود را «ضدغربی» به تصویر می‌کشند و تلاش دارند جامعه را حول این گفتمان بسیج سازند. اگر در جایی از بینوایان و فرودستان حمایت می‌کنند، در بزنگاه‌های تاریخی (هم‌چون انقلاب ایران)، انقلاب آنان را مصادره و به تبغ می‌کشند و بر گرده‌ی تهی‌دستان، به انباشت سرمایه و ثروت‌های افسانه‌ای می‌پردازند. تناقضات و زیگ‌زاگ‌های مستمر خاصه‌ی خرده‌بورژوازی است که اینجا هم خودنمایی می‌کند. همان‌گونه که کریس هارمن (۱۹۹۴) بیان می‌کند، «اسلام سیاسی به‌طور هم‌زمان هم توده‌ها را بسیج می‌کند و هم آن‌ها را فلج می‌سازد، هم احساسات مردمی را تقویت می‌کند و هم آن‌ها را در مسیری تاریک و مبهم قرار می‌دهد، هم توان بی‌ثبات‌سازی دولت‌ها را دارد و هم در عین حال مبارزات واقعی علیه دولت‌ها را محدود می‌سازد. ویژگی‌های متناقض اسلام‌گرایی از پایگاه طبقاتی پیروان آن نشأت می‌گیرد» (ص ۲۳).

با وجود اینکه به‌لحاظ تاریخی اسلام سیاسی، به‌سان چشم‌انداز بخشی از خرده‌بورژوازی، از درون تخاصمات اجتماعی - اقتصادی با بورژوازی سر برآورده است، منتها از حیث طبقاتی، نه تنها مدافع حفظ مالکیت خصوصی است، بلکه در گذر زمان و به انحای مختلف خود را با سازوکار مناسبات سرمایه‌داری وفق داده و در حفظ و بقای مناسبات طبقاتی، منطبق با جهان‌بینی خود، گام برداشته است. از این‌رو، خرده‌بورژوازی نه تنها گامی به‌سوی تغییر بنیادین مناسبات کار و سرمایه بر نمی‌دارد و نه تنها ضدسرمایه‌داری نیست، بلکه خود نیز عمیقاً غیرانقلابی، و به‌گواه تاریخ، مبارزه‌ی کارگران برای بهبود شرایط زیست خود و گام برداشتن‌شان به‌سوی انقلاب

را با قهوه‌ی قهریه پاسخ داده است. نوسانات سیاسی و امیالِ شناورشان در فرآیندهای تاریخی، تنها به دلیل ناکامی‌های سیاسی و بی‌افقی‌شان در میدان عمل است. آن‌گاه که اوضاع بر وفق مرادشان بچرخد، نه تنها با مناسبات سرمایه‌داری، سازوکارهای نولیبرالیستی و سیاست‌های امپریالیستی در تقابل و تضاد قرار نمی‌گیرند، بل که، تجربه‌ی تاریخ مصداق این حقیقت است که از هیچ کوششی جهت ماندگاری و استمرار نظام طبقاتی سرمایه‌داری فروگذاری نمی‌کنند.

۵. جدال بدیل‌ها: خاموشی جریان اسلام سیاسی

اگرچه فرآیند رشد سرمایه‌داری و مدرنیزاسیون، ظهور اندیشه‌های اسلام سیاسی را به‌همراه داشت و توانسته بود در بین لایه‌هایی از خرده‌بورژوازی مقبولیت پیدا کند، اما قادر نبود جلودار روند تحولات باشد و «چرخ تاریخ را به عقب بازگرداند»، یا این که جنبش‌های اجتماعی را پشت‌سر خود بسیج و کانالیزه کند. روند تحولات طوری پیش می‌رفت که جریان‌ات اسلام‌گرا از لحاظ سیاسی و اقتصادی پاسخ‌بایسته‌ای برای آن نداشتند و این نیز موجب شد در جوار و سایه‌ی جریان‌ات بورژوا - ملی و نیروهای چپ و کمونیست قرار بگیرند و با تغذیه از خواسته‌های اجتماعی ضداستعماری به موجودیت خود تداوم ببخشند، منتها در ساحت مبارزاتی نمی‌توانستند رقیبی جدی برای ناسیونالیسم و سوسیالیسم باشند. این نیز، توازن‌قوا را به‌زیان اسلام‌گرایان تغییر داد.

فاکتور مهمی که چهره‌ی خاورمیانه را در این دوره تغییر داد و به‌عنوان یکی از فاکتورها، زمینه‌های انزوای اسلام سیاسی را فراهم ساخت، تحولات پساجنگ جهانی دوم، یا همان فرآیند «استعمارزدایی» بود. دوره‌ی پساستعمار به بازه‌ی زمانی ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰ اطلاق می‌شود که سلطه‌ی استعمار جهانی در بخش وسیعی از جهان «پایان» یافت. قبل از جنگ جهانی دوم، تنها پنج کشور در خاورمیانه - ترکیه، ایران، عربستان سعودی، عمان و عراق - علل‌العموم از «استقلال» برخوردار بودند. الجزایر بخشی از فرانسه بود، در حالی که تونس و مراکش

«تحت‌الحمايه»^۵ فرانسه بودند و لبنان و سوریه هم «تحت سرپرستی» فرانسه بودند. اردن و اسرائیل/فلسطین هم «تحت سرپرستی» بریتانیا بودند. لبنان هم بخشی از کشور ایتالیا بود. خروجی فرآیند استعمارزدایی تا سال ۱۹۷۱ منتج به این شد که تقریباً همه‌ی کشورهای کنونی منطقه (به استثنای فلسطین) به اصطلاح به «استقلال» رسیدند. این بدان معنی بود که این کشورها (در حد مجال، در برابر قدرت‌های امپریالیستی و سازوکارهای اقتصاد جهانی) میزانی از کنترل بر «اقتصاد ملی» خود پیدا کرده بودند. اگرچه فرآیند استعمارزدایی، فرصت مناسبی را برای دخالت‌گری نیروهای سیاسی فراهم آورد، اما اسلام‌گرایان به‌رغم مواضع ضداستعماری‌شان بازیگران ضعیفی در صحنه‌ی سیاسی بودند. گستره‌ی نارضایتی‌های توده‌ای در اعتراض به تداوم استعمار، اشغال سرزمین‌های فلسطین در نتیجه‌ی تشکیل دولت اسرائیل در سال ۱۹۴۸ و ناکامی سیاست‌های جریان‌ت طرفدار استعمارِ خاورمیانه، همگی دست‌به‌دست هم دادند و در نتیجه‌ی خلاء سیاسی ناشی از آن، فرصت‌هایی را فراهم ساختند تا نیروهای سیاسی ایفای نقش کنند و بدیل سیاسی خود را به آزمون بگذارند. اخوان‌المسلمین در مصر، جماعت اسلامی در پاکستان و دیگر اسلام‌گرایان در منطقه، با ملی‌گرایی سکولار به مخالفت پرداختند و خواهان حکومت اسلامی بودند. نظر به اینکه جنبش عظیم اجتماعی در خاورمیانه، آسیای مرکزی و شمال آفریقا حول مخالفت با استعمار در جریان بود و جنبش‌های ناسیونالیستی و عمدتاً سکولار، و نیز نیروهای کمونیستی سکان این جنبش‌ها را به‌سوی «استقلال» و رهایی از سلطه‌ی امپریالیسم، مبتنی بر حکومتی «دمکراتیک» و سکولار، در دست داشتند، اسلام‌گرایان با ناکامی مواجه شدند.

^۵ French protectorates

۵.۱. ناسیونالیسم سکولار

بالندگی جنبش‌های ملی‌گرایی سکولار، میدان را برای اسلام‌گرایان تنگ‌تر کرده بود. ناسیونالیسم که بر پایه‌های مقوله‌های «ملت» و «حاکمیت ملی» استوار است، پدیده‌ای است تاریخی که در نتیجه‌ی تطور و تکامل تدریجی سرمایه‌داری نضج یافته است. «استقلال ملی» و رهایی از سلطه‌ی استعمار در دوره‌ای پدیدار گشت که بورژوازی محلی جهت استیلا بر فئودالیسم و قوام‌بخشیدن به موقعیت طبقاتی خود، تقسیم‌کار و بازارهای محلی را در مقیاس وسیع‌تری تحت نام بازار ملی گرد هم آورد و خود را در هیأت مقدس «دولت ملی» تعریف می‌کرد. این در شرایطی بود که بورژوازی ملی توانست جنبشی عمومی از طبقات مختلف اجتماعی را حول مصالح و منافع خود بسیج و رهبری کند. نظر به اینکه تاریخاً «جنبش ملی» و نهاد سیاسی «دولت - ملت» حرکتی بورژوایی و خاستگاه اقتصادی و سیاسی آن تأمین منافع بورژوازی ملی برای تثبیت موقعیت خویش بوده است، نظر به این واقعیت که خاستگاه طبقاتی اندیشه‌های اسلام‌گرایان، خرده‌بورژوازی سنتی بود و جز اتوپیای «احیای گذشته»، هیچ دورنمای روشنی برای آینده نداشتند، قاعدتاً اسلام‌گرایان نمی‌توانستند از بازیگران اصلی در کانالیزه کردن و رهبری جنبش‌های ملی و ضداستعماری در منطقه باشند.

آنچه بیش از هر چیز بر روند اوضاع چیرگی داشت و به پهنه‌ی آسیای شرقی تا شمال آفریقا به افق و آرمان رهایی‌بخش این جوامع تبدیل شده بود، ملی‌گرایی سکولار بود. برجسته‌ترین نمونه‌ی آن قدرت‌گیری جمال عبدالناصر در مصر حول «پان عربیسم» و «سوسیالیسم عربی» بود که تأثیرات گسترده و عمیقی بر روند تحولات در منطقه گذاشت. به‌عنوان مثال، اگرچه اخوان‌المسلمین بر بستر مبارزات ضداستعماری و ناکامی‌های حزب وفد در مواجهه با سلطه‌ی استعمارگران، توانسته بود نفوذ چشم‌گیری در جامعه‌ی مصر پیدا کند، اما با به قدرت رسیدن عبدالناصر، تقریباً با نابودی روبرو شد. پس از به قدرت رسیدن ملی‌گرایان سکولار، امید تسلی‌بخشی به وضع بهتر در جهان عرب پدید آمد، ناظر بر این که در همه‌ی زمینه‌های حقوقی، اقتصادی،

سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی، به رهایی از یوغ استعمار و پیشرفت و توسعه دست خواهند یافت. عبدالناصر با طرح خواست‌های رادیکال و ایجاد رفرم‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی - که عمدتاً تحت فشار و تأثیر جنبش چپ و سوسیالیستی ایجاد شده بود - توانست موجی از امید و آرزو را برای مردم منطقه به ارمغان بیاورد.

۵.۲. سوسیالیسم

پیدایش و رشد سوسیالیسم در خاورمیانه، برآیند دو تحول عظیم اجتماعی و جهانی بود. از یک طرف، نشو و نمای سرمایه‌داری گام‌به‌گام تغییرات بنیادینی را در ساختار طبقاتی این جوامع به وجود آورد و به موازات رشد خود، طبقه‌ی نوین کارگر را پدید آورد. این طبقه بنا به موقعیت طبقاتی‌اش در مناسبات طبقاتی و ساختار تولیدی سرمایه‌داری، در تقابل با استثمار خود، به واکنش‌های متعددی علیه سرمایه‌داری دست می‌زد. این واکنش به یک جنبش عظیم اجتماعی در آمد. به بیانی روشن‌تر، دگرگونی‌های سرمایه‌داری آبستن آگاهی طبقاتی در ابعاد اجتماعی و جهانی بود و هر دم رویه‌های رادیکال‌تری از اعماق سازوکار سرمایه سر بر می‌آورد و بر گستره‌ی افق سوسیالیستی می‌دمید. جنبش طبقه‌ی کارگر و زحمتکشان، همانند دیگر جنبش‌های اجتماعی، دارای خواست و مطالبات طبقاتی، سیاسی و اقتصادی خود بود. بدین سان بالش سوسیالیسم در روند مبارزات طبقاتی و اجتماعی کارگران و تهی‌دستان، به یک افق و بدیل تاریخی - اجتماعی تبدیل شد. از طرف دیگر، پیروزی انقلاب اکتبر به رهبری بلشویک‌ها تأثیرات عمیق و عالم‌گیری در شکل‌گیری جریانات چپ و کمونیست، به‌ویژه در خاورمیانه بر جای نهاد. بر متن این تحولات، نخستین احزاب کمونیست در خاورمیانه در ایران (۱۹۲۰) مصر (۱۹۲۱-۱۹۲۳)، فلسطین (۱۹۲۴) و لبنان و سوریه (۱۹۲۴) تشکیل شدند.

از اواسط دهه‌ی ۱۹۳۰ به این سو، جنبش سوسیالیستی رشد فزاینده‌ای داشت. تداوم حکومت استعماری انگلیس و فرانسه، قیام توده‌ای در فلسطین، بحران اقتصادی عمیق و طولانی‌مدت سرمایه‌داری از ۱۹۲۹ به بعد، و - بعد

از ژوئن ۱۹۴۱ - نقش برجسته‌ی اتحاد شوروی در مبارزه‌ی ضدفاشیستی و در نهایت شکست دولت‌های فاشیستی، همگی گرایش به سوسیالیسم را بیش‌ازپیش در خاورمیانه افزایش داد و سوسیالیسم به‌سان یک بدیل رادیکال، در ابعاد اجتماعی اعتبار پیدا کرد و به‌سان جنبشی توده‌ای در صدر مبارزات اجتماعی قرار گرفت. روشنفکران جوان و طبقه‌ی کارگر شهری - اصلی‌ترین پایه‌ی اجتماعی سوسیالیسم - دسته‌دسته به مارکسیسم گرایش پیدا کردند و در احزاب کمونیست و تشکل‌های کارگری سازمان یافتند. برخلاف رهبران ناسیونالیست و محافظه‌کار، کمونیست‌ها، به‌موازات مبارزه‌ی تعطیل‌ناپذیر و نیرومند علیه استعمارگران غربی برای استقلال کشورهای مستعمره، بهبود شرایط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی توده‌ای مردم زحمتکش را سرلوحه‌ی خواست و مبارزات خود قرار داده بودند. کمونیست‌ها، هم‌راستا با مبارزه برای «استقلال ملی» و عدالت اجتماعی، مبارزه برای سوسیالیسم را پیش می‌بردند. در دهه‌ی ۱۹۳۰ جنبش کمونیستی مصر شکوفایی تازه‌ای را از سر می‌گذراند و کمونیست‌های الجزایر نیز مستقل از حزب کمونیست فرانسه - که دیدگاه متضادی در مورد استقلال الجزایر داشت - به فعالیت پرداختند. احزاب جدید چپ و کمونیستی در تونس (۱۹۳۴)، عراق (۱۹۳۸) و مراکش (۱۹۴۳) تأسیس شدند. فعالیت کمونیستی در فلسطین در سال ۱۹۴۴ قانونی شد، و به «جبهه‌ی خلق برای آزادی فلسطین» و حزب کمونیست فلسطین امکان داد تا به موفقیت‌های معینی دست یابند. جنبش چپ و کمونیستی در ایران، عراق و مصر با افت‌وخیزهای فراوان نفوذ چشم‌گیر و فزاینده‌ای میان روشنفکران، طبقه‌ی کارگر متشکل در اتحادیه‌های کارگری پیدا کردند و همواره یکی از قدرتمندترین گرایش‌های اجتماعی بودند. حزب کمونیست سودان که هسته‌ی آن در سال ۱۹۴۶ تشکیل شد، در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ یک پایگاه قوی در میان روشنفکران، کارگران راه‌آهن و کشاورزان پیدا کرد و به‌موازات رشد سرمایه‌داری، رشد فزاینده‌ی داشت. این حزب، بعد از حزب کمونیست عراق، بزرگ‌ترین حزب کمونیستی منطقه بود و بر خلاف کشورهای دیگر، خارجی‌ها و اقلیت‌های ملی نقش برجسته‌ای در آن داشتند. به‌رغم این واقعیت که اسلام از اندونزی تا

شمال آفریقا در اعماق این جوامع ریشه دوانیده و اکثریت مردم آن مسلمان بودند، منتها اسلام‌گرایان قادر به کسب قدرت سیاسی و تحمیل شریعت اسلام بر منطقه نبودند. از باب نمونه، اندونزی به‌مثابه‌ی پرجمعیت‌ترین کشور مسلمان جهان، برای دهه‌های متوالی شاهد حضور بزرگ‌ترین و توده‌ای‌ترین حزب کمونیست دنیا، بعد از احزاب کمونیست شوروی و چین، بود. خلاصه‌ی کلام، نیروهای کمونیستی، به موازات رشد و گسترش سرمایه‌داری در منطقه، نقش کلیدی‌ای در روند استعمارزدایی و پیش‌روی مبارزات آزادی‌بخش و کارگری این جوامع ایفا کردند.

به موازات اوج و قدرت‌گیری جنبش‌های ملی‌گرای سکولار و سوسیالیستی، در سال ۱۹۵۶، پس از کسب دارایی‌های گسترده‌ی اقتصادی از بریتانیا و فرانسه، گفتمان سوسیالیسم (که در ادامه به ماهیت آن خواهیم پرداخت)، نخست در مصر و متعاقباً در کل منطقه پا گرفت. پس از ملی‌شدن اقتصاد در سال ۱۹۶۱، عبدالناصر خود را وفادار به سوسیالیسم اعلام کرد و از حزب چپ‌گرای خود – که آن‌زمان اتحادیه سوسیالیست عربی (ASU) نامیده می‌شد – استفاده کرد تا آحاد جامعه (از جمله دهقانان، کارگران، روشنفکران و متخصصان، سرمایه‌داران ملی و سربازان) را در راستای خطوط سیاسی مورد نظرش سازماندهی کند. گفتمان‌ها و خطابه‌هایی بر سر مسائلی هم‌چون وحدت، انسجام، وفاداری به منافع ملی، حل «مسألت‌آمیز» نابرابری‌های طبقاتی (از طریق توزیع ثروت ملی توسط سیاست‌های دولتی) بر فضای این جوامع چیرگی داشت. در عین حال، اصلاحات ارضی و سرمایه‌گذاری در منابع انسانی، بسیج اجتماعی قابل توجهی را در میان بخش‌های فقیرتر روستایی و شهری به وجود آورد که به تبع آن، نخبگان و طبقات اجتماعی سابق که از امتیازات فراوانی برخوردار بودند، از این سیاست زیان‌مند بودند.

بنابراین، به‌رغم این واقعیت که اندیشه‌های اسلامی سیاسی بر بستر اوضاعی بروز و ظهور پیدا کرد که جنبش‌های ناسیونالیستی و ضداستعماری پا گرفته بودند و می‌رفت تا به‌سرمنزل استقلال «ملی» برسند،

اسلام‌گرایان با طرح «احیای اسلام»، «پان‌اسلامیسم» و «بازگشت به گذشته»، نه تنها قادر نبودند چشم‌انداز درخور و روشنی پیش پای اوضاع متحول قرار دهند، بلکه خود نیز در سردرگمی و نوسان به سر می‌بردند. حضور چشم‌گیر دو گرایش ملی‌گرای سکولار و سوسیالیستی در رهبری مبارزات اجتماعی خاورمیانه علیه استعمار و دولت‌های دست‌نشانده‌شان، میدان را از جریان اسلام سیاسی ربودند. این‌چنین اسلام‌گرایان، تا ربع آخر سده بیستم نتوانستند سری میان سرها باشند.

۵,۳. توسعه‌ی اقتصادی: بیراهه‌ی سوسیالیسم

گفتمان «توسعه‌ی اقتصادی» و «سوسیالیسم عربی» در نیمه‌ی دوم سده بیستم موقعیت هژمونیکی در پهنه‌ی خاورمیانه پیدا کرده بود. روندهای متعدد سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دست‌به‌دست هم دادند و شرایطی را آفریده بودند که ضرورت توسعه‌یافتگی اقتصادی در «پیرامون» را بر تارک تحولات منطقه نشانده بودند. جریانات ملی‌گرا و چپ‌یکی پس از دیگری پروژه و برنامه‌های اقتصادی و اجتماعی خود را با پسوند و پیشوند «سوسیالیسم» ارائه و عملیاتی می‌کردند و این نیز به آن‌ها مقبولیت و مشروعیت بی‌همتایی داده بود تا توده‌ی عظیم کارگر و تهی‌دست، بخشی از طبقه‌ی متوسط و بورژوازی «ملی» - نیروی محرکه‌ی جنبش ضداستعماری و پایگاه اجتماعی آن‌ها - را پشت سر خود بسیج کنند. پروژه و برنامه‌های این جریانات با استقبال گرم و گسترده‌ای مواجه شد و ظاهراً تابشی بود بر دورنمای پیشرفت و توسعه‌ی اجتماعی و اقتصادی این جوامع.

«توسعه‌ی اقتصادی» در «پیرامون» از دل گفتمانی بیرون آمد که اقتصاد سیاسی جهانی پساجنگ جهانی دوم آن را ایجاد کرده بود. از درون این نظام دو نهاد مالی عظیم - صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی - متولد شدند. صندوق بین‌المللی پول تشکیل شد تا به کشورهای که دچار کسری تراز پرداخت‌ها بودند وام دهد تا آن‌ها فرصت انجام تعدیلات را بیابند و از بروز پیامدهای رکودی شدید معیار خودکار طلا پرهیز شود. بانک

جهانی هم قرار بود محملی برای کمک‌های مالی بلندمدت‌تر باشد. سیاست‌های توسعه‌ی اقتصادی در پرتو «کمک» و ارائه‌ی وام‌های بانک جهانی پیش می‌رفت. برآیند این موج، گسترش فعالیت‌های بانک جهانی در خاورمیانه بود. این بانک مابین ۱۹۵۷ تا ۱۹۷۴ مبالغ هنگفتی به ایران (۱,۲ میلیارد دلار) بابت پروژه‌های متعدد اقتصادی وام داد. هم‌چنین مجموعه وام‌های بانک جهانی به مصر جهت ساخت سد اسوان در سال ۱۹۵۶ نمونه‌ی دیگری از فعالیت‌های این بانک بود که زنجیره‌ای از حوادث را در مصر ایجاد کرد (Toussaint, 2019). پی‌آمد آن، وقوع جنگ سوئز در همان سال و متعاقباً ملی‌شدن کانال سوئز بود؛ واقعه‌ای که موجی از ملی‌کردن و انگیزه برای توسعه‌ی اقتصادی را در منطقه برانگیخت.

در چنین اوضاع و احوالی انجیل «توسعه»، در «پیرامون» اقتصاد جهانی با استقبال بی‌سابقه‌ای روبرو شد. این را می‌توان به وضوح مشاهده کرد که نسلی از رهبران سیاسی – همچون مارشال تیتو در یوگسلاوی، احمد سوکارنو در اندونزی، جواهر لعل نهرو در هند، احمد سیکو توری در گینه، پاتریس لومومبا در کنگو، قوام نکرومه در غنا و جمال عبدالناصر در مصر – در پرتو «برنامه‌ی توسعه» فرآیند اصلاحات اقتصادی را سامان‌دهی کردند. اغلب این سیاست‌ها شامل توسعه‌ی اقتصادی تحت نظارت دولت، برنامه‌ریزی متمرکز اقتصادی و صنعتی‌شدن از طریق جایگزینی واردات می‌شدند. برای پرداخت همه‌ی این پروژه‌ها، هر دولتی تلاش می‌کرد تا کنترل کامل خود را بر منابع اصلی و با ارزش کشورش، که قبلاً اغلب در دست خارجی‌ها بود، اعمال کند. در مواقعی آن‌ها قادر به انجام آن شدند (همچون ملی‌کردن کانال سوئز توسط عبدالناصر در سال ۱۹۵۶، که این امر با مغلوب‌ساختن قدرت‌های امپریالیستی، اعتبار و اتوریته‌ی وی را در خاورمیانه به اوج رساند) و در مواردی نیز با شکست مواجه می‌شدند (همان‌گونه که تلاش برای ملی‌کردن صنعت نفت ایران در ۱۹۵۳-۱۹۵۱ طی کودتایی علیه مصدق با شکست سختی مواجه شد). در کل، این سیاست به «ملی‌کردن اقتصاد» مشهور است که دولت سازوکار آن را تحت کنترل خود قرار می‌داد.

در طول دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، صنعتی شدن بر مبنای جایگزینی واردات (بر پایه ی سیاست واردات محور)، که عمدتاً با دخالت مستقیم دولت هدایت می شد، به عنوان استراتژی توسعه ی انتخابی در جهان عرب آغاز گردید. منطق این استراتژی این بود که با مشارکت در تولید محصولات کالایی برای بازارهای داخلی با توسل به برخی حمایت های تجاری برای مصون نگه داشتن آن از سازوکار و اجبارهای اقتصاد سرمایه داری جهانی، اقتصاد سنتی را به سوی صنعتی شدن سمت و سو دهند. دورنمای چنین استراتژی این بود که به میزانی که صنعتی شدن پا گرفت و درآمد داخلی افزایش یافت، بازارهای جدید رشد خواهند یافت و صنایع جوان و زیربنایی به مقیاسی خواهند رسید که در سطح جهانی قادر به رقابت خواهند بود.

به رغم این تلاش ها در خاورمیانه و بسیاری از کشورهای پیرامونی دیگر، سیاست جایگزینی واردات با شکست های گسترده ای روبرو شد، که اساساً به سبب درجه ی حمایت از صنایع جوان، و نسبت سهم اختصاص یافته ی دولت در این صنایع، که به زیان بخش کشاورزی بود، روی داد. در نتیجه، ظرفیت های عاطل مانده و هزینه های تولید افزایش یافتند، اما به دلیل اینکه این صنایع از طریق وضع کردن تعرفه های بالا بر واردات ارزان قیمت محافظت می شدند و در بازارهای داخلی از انحصار برخوردار بودند، انگیزه ای برای کاهش هزینه ها نداشتند. در نهایت، این استراتژی بیش از تقریباً دو دهه دوام نیاورد و به طور رسمی از سوی این دولت ها رها شد (مثلاً مصر بعد از ۱۹۷۴، تونس بعد از ۱۹۶۹ و سودان پس از ۱۹۷۲). اکثریت این دولت ها از استراتژی جایگزینی وارداتی عقب نشینی کردند و در هم سوئی با سیاست های نولیبرالی، برنامه های تعدیل ساختاری را جایگزین آن کردند. این چنین، اصلاحات متعددی که در لفافه ی «سوسیالیسم» در دستور دولت های ملی گرای سکولار و چپ قرار گرفته بود، با شکست مواجه شد.

از لحاظ اقتصادی آنچه در این برهه ی تاریخی در جریان بود رفرم هایی در ساختار اقتصادی بود که تحت نظارت مستقیم دولت و در چارچوب سازوکارهای سرمایه داری دولتی به پیش می رفت. ماهیت این سیاست ها،

تلاش‌های گسترده‌ای بود تا بخش خصوصی و سرمایه‌های خارجی در حوزه‌های مختلف اقتصادی را حذف و یا به حاشیه برانند. دولت سکان برنامه‌ریزی‌های اقتصادی را به انحصار گرفت و فرآیند «ملی‌شدن اقتصاد»، تا جایی که برای‌شان امکان‌پذیر بود، در دستور کار قرار داد. شکی نیست که این سیاست‌ها همراه بود با ارتقای شرایط زندگی بخش وسیعی از کارگران و اقشار پایین جامعه. استانداردهای زندگی، بهداشت، آموزش، خدمات اجتماعی روند رشد و بهبود را طی می‌کرد. این نیز در کوتاه‌مدت امید به شرایط بهتر را میان مردم این جوامع ارتقا داد. منتها، با بحران‌های ناگزیری که این جوامع با آن روبرو شد، توهم «سوسیالیسم»، آن هم در چنبره‌ی سازوکارهای سرمایه‌داری فرو ریخت.

دلایل اساسی این امر این بود که سازوکارهای حاکم بر این دگرگونی‌ها، نه تنها تغییری در مناسبات طبقاتی و شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری ایجاد نکرد، بلکه منطق «سرمایه‌داری دولتی» بر امور اقتصادی حکم‌رانی می‌کرد. فهم رهبران سکولار و چپ‌گرا در خاورمیانه از سوسیالیسم، بیش از هر چیز انحصارگری اقتصاد در چنگال دولت بود. مادامی که توسعه‌ی اقتصادی در جهان عرب در چارچوب سازوکار اقتصاد جهانی به مرحله‌ی اجرا در آمد، به تبع آن نیز، راهی جز تن‌دادن به منطق سرمایه و انقیاد در ساختار سرمایه‌داری در پیش نداشتند. اگرچه امپریالیسم در شکل کلاسیک آن بر این کشورها حاکم نبود، منتها سازوکار امپریالیسم در شکل نوین خود، از طریق مکانیزم‌های اقتصادی، سلطه‌گری و تابع‌بودن کشورهای پیرامونی را به شکل ساختارمندی نهادینه و سامان‌دهی می‌کرد. بدین ترتیب فرآیند توسعه‌ی اقتصادی با شکست مواجه شد و هیمنه‌ی گفتمان سوسیالیستی و سکولاریسم در منطقه فرو ریخت.

آن بدیل اجتماعی و اقتصادی که توانسته بود برای حدود دو دهه نور امید برای توده‌های تحت‌ستم در منطقه باشد و زمینه‌های عینی و اجتماعی انزوا و بی‌اعتباری اسلام سیاسی را کم‌وبیش فراهم آورد، اینک اعتبار خود را از دست داده و بسترهای مناسبی را برای گسترش نفوذ جریان‌ات اسلامی فراهم آورد. دستاوردهای اجتماعی

و سیاسی یکی پس از دیگری از کارگران و فرودستان گرفته می‌شد و منطق بازار آزاد و جهانی شدن سرمایه بر کلیه‌ی ساحت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی سیطره پیدا کرد. هژمونیِ گفتمان سوسیالیستی و سکولار گام به گام زیر آوارِ نولیبرالیسم و بازار آزاد دفن شد و از درونِ این همه آوار و تباهی‌های ناشی از نظم نوین، ایدئولوژی‌های ارتجاعی و مذهبی پیوسته قد کشیدند و قوت گرفتند. پی‌آمدهای این تحولات را در ادامه (در بخش هفت) پی خواهیم گرفت.

۶. «جهاد مقدس» امپریالیسم و اسلام سیاسی در پسِ سنگر «کمر بند قرنطینه‌ای»^۶

گرچه ایمن‌ساختن جهان در مقابل بلشویسم از همان دوران پسا جنگ جهانی اول در دستور دول امپریالیستی قرار گرفت، در دوران «جنگ سرد» همین سیاست با اجرای «کمر بند قرنطینه‌ای»، مرزهای جنوبی و جنوب شرقی اتحاد جماهیر شوروی را نیز پوشش می‌داد. فرآیند «استعمارزدایی» همراه بود با سرآمد جنبش‌های ملی‌گرای مترقی و کمونیستی که همه‌سویه منافع اقتصادی و سیاسی قدرت‌های امپریالیستی را به چالش می‌کشیدند؛ نیروهایی که زنجیروار کشورهای مستعمره را از زیر یوغ امپریالیسم غرب رها ساختند و کم‌وبیش به «استقلال» دست یافتند. نیروهای ملی‌گرای و چپ در «جنوب جهانی»، چه آنهایی که در رأس قدرت قرار داشتند و چه آنهایی که منشأ اثری در روند مبارزات سیاسی علیه امپریالیسم بودند، برای آمریکا و هم‌پیمانانش تهدیدی جدی محسوب می‌شدند؛ طوری که آیزنهاور، رئیس جمهور وقت آمریکا، در ژانویه ۱۹۵۷ از این جنبش به‌عنوان «کمونیسم بین‌المللی» نام برد و آن را «بزرگ‌ترین تهدید» برای خود تلقی کرد (Mansfield, 2003, 260). در نتیجه، سیاستِ مقابله با بلوک شرق و کل جنبش کمونیستی، به انحای مختلف با حمایت از نیروهای واپس‌گرا و ضد کمونیست، یعنی پشتیبانی از جریان‌ات اسلام‌گرا در ایران، افغانستان و کشورهای عربی

^۶ در ادبیات مرسوم و سیاست متعارف جهانی، به «کمر بند سبز» اشتها دارد. عبارت «کمر بند قرنطینه‌ای» را از هابسبام (عصر نهایت‌ها) وام گرفته‌ام.

به پیش برده می‌شد. این‌ها تلاش‌هایی بود تا از این طریق کشورهای هم‌جوار با شوروی را با تقویت نیروهای مرتجع بنیادگرا، از حضور و قدرت کمونیست‌ها مصون نگه دارند.

۶،۱. بنیادگرایان ایرانی: «کوتوله»هایی که «غول» شدند

وقوع انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ بدون شک یکی از رخداد‌های مهم و تاریخی قرن بیستم بود که تحولات سیاسی و اجتماعی فراوانی، چه در داخل ایران و چه (تا حدود کم‌تری) در منطقه، بر جای گذاشت. تسخیر قدرت سیاسی از سوی اسلام‌گرایان شیعه در ایران به منظور اسلامیزه کردن ساختار اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، به نوعی اشتیاق و اعتماد به نفس جریان اسلام سیاسی در منطقه را در نیل به کسب قدرت سیاسی و اعمال شریعت اسلام، شعله‌ور ساخت. عواملی که قدرت‌گیری اسلام‌گرایان در ایران را رقم زدند، محصول تحولاتی بودند که روند انقلاب ایران و اوضاع جهانی در سال‌های پیش‌انقلاب در آن به سر می‌بردند.

نخست این‌که، فرآیند رشد و توسعه‌ی سرمایه‌داری در فاصله‌ی انقلاب مشروطه (۱۲۸۵) تا انقلاب بهمن (۱۳۵۷)، به واسطه‌ی مجموعه‌ای اصلاحات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، موجبات دگرگونی‌های ژرفی در مناسبات و نیروهای اجتماعی جامعه‌ی ایران را فراهم ساخت. این دگرگونی‌ها به شکل «ناموزونی» تا دهه‌ی ۱۳۴۰ شمسی تداوم یافت. ساختمان جامعه‌ی ایران نه تنها قالب مناسبی برای آهنگ توسعه‌ی اقتصادی - سیاسی و روند رو به رشد نیروهای مولده نبود، نه تنها پاسخگوی ضرورت‌های پیشرفت سازوکارهای سرمایه‌داری نبود، که خود نیز تشدیدکننده‌ی تضادهای درونی سازوکار اقتصادی - سیاسی، و تخصیص طبقاتی - اجتماعی بود. بر متن چنین اوضاعی و بنا به مقتضیات و نیاز سرمایه‌داری جهانی، تغییراتی در ساختارهای اقتصادی و اجتماعی جامعه‌ی ایران به یک ضرورت تبدیل شده بود. بنابه گزارش روزنامه‌ی فرانسوی لوموند «ایالات متحد آمریکا خواستار تجدید ساختمان رژیم ایران بر مبنای لیبرالیسم، اصلاحات ارزی، تصفیه‌ی دستگاه دولت و پیکار

بی‌امان علیه فساد است. این‌گونه ایران می‌تواند از کمک‌های بی‌دریغ آمریکا برخوردار باشد» (گرانوسکی و دیگران، ۱۳۵۹، ص ۵۸۱). بنابراین، در نتیجه‌ی فشارهای واشینگتن و ضرورت‌های ایجادشده از حیث سیاسی و اقتصادی، اصلاحات گسترده‌ای از بالا تحت عنوان انقلاب «انقلاب سفید» در زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی توسط شاه و با فشارهای جانسون، معاون رئیس‌جمهور وقت آمریکا، سامان‌دهی شد. جامعه‌ی ایران به شکلی ناموزون جامعه‌ی مدرنیزاسیون را بر تن کرد. روندی که بیشتر به بازاری برای جذب و مصرف کالاهای قدرت‌های سرمایه‌داری تبدیل شد، اما زیرساخت‌های این جامعه از چنان ظرفیت و پتانسیلی برخوردار نبودند که نیازهای و ضرورت‌های طولانی‌مدت اقتصادی و سیاسی این دگرگونی‌ها را تأمین کنند.

روند توسعه‌ی سرمایه‌داری در شکل کلان خود موجب شدت «فرآیند شهری‌شدن و صنعتی‌شدن، گسترش نظام‌های آموزشی و ارتباطی، و پیدایش یک دولت بوروکراتیک متمرکز، همه به بالیدن طبقات اجتماعی نوین، به ویژه روشنفکران و پرولتاریای صنعتی بود. همچنین، این روند موجب زوال نسبی طبقات سنتی، به‌خصوص خرده‌بورژوازی بازاری و متحدان روحانی‌اش، شد. علاوه بر آن، همین تغییرات اجتماعی - اقتصادی از یک سو پیوندهای موروثی حامیان سنتی و مریدان آن را سست کرد و از سوی دیگر آگاهی طبقاتی را در میان بخش‌های نوین جمعیت - به‌ویژه در میان روشنفکران و پرولتاریای شهری - قوت بخشید. به طور خلاصه، علقه‌ی افقی طبقاتی^۱ جانشین علائق عمودی طایفه‌ای، قبیله‌ای، فرقه‌ای و محلی شد.» (آبراهامیان، ۱۳۷۸، ص ۴۹۰). برآیند این تحولات اجتماعی، شکل‌گیری جنبش‌های مختلف سیاسی، با افق و آرمان‌های متفاوت، در پهنه‌ی جامعه‌ی ایران بود. لیبرالیسم، سوسیالیسم و اسلام‌گرایی، سه جریان اصلی در روند تحولات و مبارزات اجتماعی ایران بودند که هر کدام به سهم خود و با دخالت‌گری ناهم‌گونی در این فرآیند نقش‌آفرینی و برای کسب قدرت سیاسی تلاش می‌کردند.

فرآیند «مدرنیزاسیون» و دگرگونی‌های پدیدآمده، دم به دم بر تناقضات و ستیزهای اجتماعی و طبقاتی در ژرفای جامعه می‌افزود و رفته‌رفته غلیان‌های عظیمی در درون جامعه در حال تکوین بودند؛ جوش و خروشی که زمینه‌های عینی اعتراضات اجتماعی را به همراه آورد. بر بستر چنین اوضاعی، انقلاب به امری اجتناب‌ناپذیر تبدیل شده بود؛ انقلابی که هم ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را از بنیان تغییر دهد و هم این که راه را برای پیشرفت نیروهای مولده آزاد سازد. در عین حال، جامعه‌ی ایران در همه‌ی سطوح تشنه‌ی آزادی و رهایی از یوغ استبداد شاه و سلطه‌ی امپریالیسم بود. اعتصابات کارگری و گستره‌ی امواج انقلاب چنان وسیع بود که رژیم شاه قادر به کنترل و سرکوب آن نبود. در چنین اوضاع و احوالی جریانات مختلف سیاسی - از لیبرال‌ها تا نیروهای چپ و کمونیست و جریانات اسلامی - در کشاکش تنگاتنگ بر سر کسب قدرت سیاسی به جدال پرداختند. اگرچه گرایش چپ و سوسیالیستی از نیروی اجتماعی نیرومندی برخوردار بودند، اگرچه اعتصابات کارگری کمر رژیم پهلوی را شکست و انقلاب را به امری قطعی و گریزناپذیر تبدیل کرد، اما نیروهای چپ و کارگری در فقدان انسجام تشکیلاتی و افق سیاسی روشن، از تسخیر قدرت سیاسی بازماندند. در این میان، با وجود اینکه جریان اسلامی از دیگر بازیگران اصلی در روند انقلاب پیشینه و تأثیر کم‌تری داشت، در نهایت انقلاب ایران را مصادره کردند و بر مسند قدرت نشستند.

با عطف توجه به این واقعیت که ستون فقران پایگاه اجتماعی روحانیون شیعه، خرده‌بورژوازی سنتی (به‌خصوص بازاریان و روحانیت) بود، پاگرفتن این جریان نیز واکنشی بود به دگردیی‌هایی که شرایط نوین پدید آورده بود. در واقع خاستگاه طبقاتی اسلام‌گرایان، همانند دیگر جوامع، برخاسته از فرآیند زوال خرده‌بورژوازی سنتی و روحانیونی بود که سیر توسعه‌ی سرمایه‌داری، منافع آن‌ها را با خطرات اجتناب‌ناپذیری مواجه ساخته بود. حمایت کامل این قشر میانی از رهبر اسلام‌گرایان، روح‌الله خمینی، از این جهت بود که وی سخنگوی منافع طبقاتی، سیاسی و اجتماعی آنان بود. دورنمای جریان اسلامی از حیث سیاسی و اقتصادی، نه تنها نمی‌توانست

پاسخ درخوری به نیازهای عمیق و گسترده‌ی اکثریت توده‌های خروشیده در خیابان دهد، بلکه خود نقش ضدانقلاب را به عهده گرفت. اگر به روند و بافت اصلی نیروهای پیش‌برنده‌ی این انقلاب توجه کنیم، آنچه محرز است غیراسلامی بودن انقلاب در فراگیرترین معنای اجتماعی و طبقاتی آن است. سرنوشتی که این انقلاب به آن دچار شد، حکومتی که در نهایت بر مستند قدرت نشست، نه تنها نتیجه‌ی منطقی و خواست اجتماعی این انقلاب نبود، بلکه چهره‌ی تضادآمیز و واژگونه‌ی این واقعه را بر تارک تاریخ نشانده.

از سوی دیگر، مؤلفه‌ی مهم دخیل در قدرت‌گیری اسلام‌گرایان در ایران، دخالت قدرت‌های امپریالیستی در سرنوشت انقلاب و جایگزینی جمهوری اسلامی ایران با رژیم شاه بود. اسنادی که در سال‌های اخیر از شمول اسناد طبقه‌بندی خارج شده‌اند، جنبه‌های پنهانی از ارتباط مستقیم (مرتبطین) خمینی با کاخ سفید را افشا کرده‌اند. گزارشات سازمان «سیا» بیان‌گر این حقیقت‌اند که وی از دهه‌ی ۱۹۶۰ (پس از انجام اصلاحات گسترده‌ی یاد شده در پسایند «انقلاب سفید») تا بازگشتش به ایران در سال ۱۹۷۹ با رؤسای جمهوری آمریکا در تماس بوده است.

خطابه‌های شدیدالجن خمینی علیه شاه در دهه‌ی ۱۳۴۰ شمسی، همواره با سکوت علیه آمریکا، به‌سان حامی اصلی شاه، همراه بود. بر اساس آنچه در گزارش سفارت آمریکا در تهران - گزارشی تحت عنوان «اسلام در ایران» (ISMI, 2005) - آمده است، خمینی در آبان ۱۳۴۲ در خفاء و به‌دور از چشم رسانه‌ها، به دولت جان اف کندی، رئیس‌جمهور وقت آمریکا، پیام داده است تا حملات لفظی‌اش به رژیم شاه سوء تعبیر نشود، چراکه او خود را با منافع آمریکا در ایران هم‌سو می‌بیند. در گزارش مزبور آمده است که «او با منافع آمریکا در ایران مخالفتی ندارد. بر عکس، او اعتقاد داشت که حضور آمریکا در ایران برای ایجاد توازن در برابر شوروی و احتمالاً نفوذ بریتانیا ضرورت دارد». در این گزارش آمده است که پیام او به کارتر، حدود ۱۰ روز قبل از

سفر برژنف، رهبر شوروی به ایران، توسط یک روحانی به نام حاج میرزا خلیل کمره‌ای به سفارت آمریکا در تهران می‌رسد.

همچنین، برخلاف نطق خصمانه علیه «شیطان بزرگ» و تسخیر «لانه‌ی جاسوسی» بعد از روی کار آمدن جمهوری اسلامی ایران، خمینی قبل از بازگشت به ایران در ۱۲ بهمن ۱۳۵۷، در ارتباطی تنگاتنگ با مقامات آمریکا بوده است. در روزهای بحرانی و ملتهب انقلاب، قدرت‌های غربی به این حقیقت دست یافته بودند که رفتن شاه امری اجتناب‌ناپذیر است. نظر به این واقعیت که نیروهای چپ و کمونیست از نفوذ قدرت‌مندی برخوردار بودند و خطر «کمونیسم» برای قدرت‌های امپریالیستی از هر چیز دیگری تعیین‌کننده‌تر بود، قدرت‌های غربی به تکاپو افتادند تا از چنین رخدادی پیشگیری کنند. از این رو تنها نیرویی که از قابلیت و ظرفیت ضد کمونیستی کافی برخوردار بود، جریان اسلامی بود. قدرت‌های امپریالیستی به این نتیجه رسیدند که برای جلوگیری از قدرت‌گیری کمونیست‌ها و ممانعت از افتادن ایران در دامن شوروی، بدیل خود را به سرعت و از بیرون بازسازی کردند. قدرت‌های اصلی امپریالیستی (آمریکا، انگلستان، فرانسه و آلمان غربی) در کنفرانس «گوادلوپ» به این اجماع رسیدند که با دفاع همه‌جانبه از اسلام‌گرایان، بدیل آینده‌ی ایران را بر سرنوشت انقلاب ایران تحمیل کنند. در قدم اول، خمینی را از عراق به پاریس منتقل کردند و شبکه‌ای عظیم از رسانه‌های پرمخاطب را در اختیارش قرار دادند.

بدین سان، برای آمریکا و متحدینش پایان عمر شاه مسجل بود و برای آینده‌ی ساختار سیاسی ایران چاره‌اندیشی کردند. از درون این سبک‌سنگینی‌ها، زمینه‌های قدرت‌گیری اسلام‌گرایان و سرکوب انقلاب را زمینه‌چینی کردند و سرانجام به آن جامه‌ی عمل پوشاندند. تماس تنگاتنگ و مستقیم با دولت آمریکا، به شکل جدی‌تری از کانال «یزدی - زیمرمن» پیش می‌رفت. در هماهنگی‌های صورت گرفته، برنامه‌ی خروج شاه از ایران قطعی شد و آمریکا در روزهای پرتلهاب و بحرانی از دو کانال با اسلام‌گرایان در ارتباط مستقیم بود؛ در تهران از

طریق محمد بهشتی و مهدی بازرگان و در فرانسه از طریق ابراهیم یزدی، که با وزارت امور خارجه آمریکا در تماس بود (بی‌بی‌سی، ۲۰۱۵). طبق اسناد منتشر شده، زمانی که خمینی در نوفل لوشاتوی پاریس اقامت داشت در روز ۲۷ ژانویه ۱۹۷۹ (هفتم بهمن ۱۳۵۷) به دولت کارتر پیام شخصی محرمانه‌ای می‌فرستد که در آن دست دوستی و همکاری به‌سوی آمریکا دراز می‌کند. در این اثنا خمینی بیم این را داشت که دولت آمریکا هم‌چون سال ۱۳۳۲ از طریق ارتش اقدام به کودتای نظامی کند و شاه را به قدرت بازگرداند. از این‌رو در پیامش به کارتر چنین پیشنهاد می‌کند: «به ارتش توصیه کنید از بختیار، [نخست‌وزیر شاه،] اطاعت نکنند»، ...» وقتی من دولت موقت را اعلام کنم خواهید دید که رفع بسیاری از ابهامات خواهد شد و خواهید دید که ما با آمریکایی‌ها هیچ دشمنی خاصی نداریم» (DW, 2015).

در این بحبوحه، آمریکا در باب بدیل و آرایش ارتش در نگرانی به‌سر می‌برد. از این‌رو دولت کارتر در پیامی به اسلام‌گرایان اعلام کرده بود که «اگر یکپارچگی و انسجام ارتش حفظ شود، امکان آن وجود خواهد داشت که رهبری ارتش هرگونه فرم سیاسی که انتخاب می‌شود را مورد حمایت خود قرار دهد» (DW, 2015). همچنین، نگرانی آمریکا بیش از هر چیز حول آینده‌ی منافع اقتصادی خود در ایران، سرنوشت فروش نفت، روابط سیاسی و نظامی میان ایران و غرب و نیز روابط حکومت جدید با اتحاد جماهیر شوروی می‌چرخید. خمینی در پیامی دیگر که از طریق نئونارد فریمن، یک کارمند سفارت آمریکا، در همان ماه ارسال شد، اطمینان داد که فروش نفت به غرب و «همکاری با کمپانی‌های خارجی از جمله آمریکایی‌ها» ادامه خواهد داشت و «با دوستی و احترام متقابل» رابطه ایران و آمریکا می‌تواند حفظ شود. وی اعلام کرد که «هیچ نگرانی در باب نفت نباید باشد. این حقیقت ندارد که ما نمی‌خواهیم به آمریکا نفت بفروشیم» (Guardian, 2016).

با آنکه رهبران جمهوری اسلامی ایران با اعتصام به عبارت‌پردازی‌های غلاظ و شداد «ضدامپریالیستی» و ضدیت با ارزش‌های غربی، از همان آغاز سرکار آمدنشان تا به امروز با همین شناسه در رأس قدرت سیاسی

باقی مانده‌اند و همواره بر طبل «مقابله با نفوذ»، «استکبارستیزی» و رد هرگونه سازش با «شیطان بزرگ» کوبیده‌اند، اگرچه ایالات متحده‌ی آمریکا طی چهل سال گذشته با ایران در تخصص به سر برده است، اما حکومت فعلی ایران ماحصل «اتحاد مقدس» اسلام‌گرایان و امپریالیسم است. روحانیون شیعه‌ی ایران در برهه‌های تاریخی مختلفی رابطه و مناسبات متناقضی را در ارتباط با بلوک‌بندی‌های جهانی و منطقه‌ای در پیش گرفته‌اند. این به اصطلاح دو قطب متخاصم در بالاترین درجه‌ی تنازع‌شان همواره تفاهم و شراکت نیز داشته‌اند و در صلح‌آمیزترین تعاملات‌شان نیز تضاد منافع‌شان را حیات بخشیده‌اند؛ اینها ضرورت‌های دوسویه و حیاتی در هیأت تضادهای ناگزیر برای دوطرف قضیه هستند که در جهت استمرار منافع راهبردی دوطرف و در نهایت به حیات بهتر یکدیگر - گرچه گاه‌گاهی از دو طرف متضرر نسبی بوده است - تداوم می‌بخشند. این ناسازها و نوسانات سیاسی بنیادگرایان نیز برخاسته از ماهیت و خاستگاه طبقاتی آنان است که گاه و بی‌گاه خودنمایی می‌کند.

بنابراین تسخیر قدرت سیاسی از سوی اسلام‌گرایان، ماحصل دخالت‌گری بی‌چون‌وچرا و مستقیم قدرت‌های امپریالیستی، و نتیجه‌ی پراکندگی نیروهای چپ و کارگری بود که در رهبری این انقلاب قرار داشتند. جمهوری اسلامی ایران از یک سو حلقه‌ای دیگر از «کمر بند قرنطینه‌ای» علیه شوروی بود که قدرت‌های امپریالیستی ایجاد کردند و از سوی دیگر، مدلی از حکومت اسلامی بود که اگرچه از شکم امپریالیسم زایده شد، اما با رتوریک‌های «ضدامپریالیستی»، بخشی از نیروهای چپ را متوهم و پشت‌سر خود بسیج کرد. واقعه‌ای که هم آمال و آرزوی میلیون‌های انسان شوریده در خیابان و کارخانه برای آزادی و برابری را به یأس و سرخوردگی تبدیل کرد و هم اینکه برای بخشی از جریان‌ات اسلامی، منبع امید و اعتماد به نفس شد.

ملخص کلام اینکه اسلام‌گرایان، به سان «کوتوله‌هایی در حاشیه‌ی فرآیند انقلاب ۵۷، سرانجام بر تخت حاکمیت تکیه زدند و غول آسا «کُسوف» خلق کردند، نه به واسطه‌ی اینکه قامت برافراشته‌ای داشته باشند، نه

به این دلیل که چشم‌انداز روشن و درخوری پیش پای طغیان‌کنندگان قرار داده، یا این که امید تسلی‌بخشی به فردای بهتری را نوید داده باشند، بلکه تنها و تنها به واسطه‌ی دست‌ان‌های امپریالیستی، قامت تنومند انقلاب را پله به پله پیمودند تا در نهایت بر شانه و گرده‌ی شوریده‌گان سوار شدند و از پشت طناب دار را به گردن انقلاب آویختند و آن را از نفس انداختند. به این‌سان، اتحاد مقدس امپریالیسم و اسلام سیاسی، انقلاب ۵۷ را به شکست کشاند.

۶،۲. جهادگرایان: «پسران جنگ سرد»

اگرچه گستره‌ی و عمقِ تخصیصات همه‌سو میان دو بلوک «اتحاد شوروی» و «غرب» (به سرکردگی آمریکا)، از دوران پسا‌جنگ جهانی دوم تا فروپاشی دیوار برلین، به «جنگ سرد» اشتهار دارد، اما بخش اعظم جهان داغ سوزناک و خونینِ مداخلات و منازعات این دو قطب را هم‌چنان بر پشانی خود حمل می‌کنند. بخش عمده‌ی «هیولا»های جهادگرا که در خاورمیانه جویباری از خون به‌راه انداخته‌اند و پرده‌ی ساتری بر افق این جوامع کشیده‌اند، همان پسران جنگ سرد هستند که در سایه‌ی غرب پا گرفتند و با پشتیبانی بی‌دریغ مالی و نظامی «بلوک غرب» قد برافراشتند و به‌عنوان ابزاری «کارآمد» در دستان آمریکا و متحدینش، اتحاد شوروی سابق و نیروهای مترقی و چپ را به چالش کشیدند.

«جنگ نیابتی» آمریکا در افغانستان علیه اتحاد جماهیر شوروی، نمونه‌ی برجسته‌ی آوردگاهی است که امپریالیسم آمریکا سازوبرگ جنگی جهادگرایان را برای مقابله با شوروی تأمین نمود. برخلاف تفاسیر متعارف و مسلط مبنی بر اینکه گویا لشکرکشی نظامی اتحاد شوروی به افغانستان، عامل دخالت‌گری متعاقب آمریکا در افغانستان بوده است، شواهد نشان می‌دهد که ایالات متحد آمریکا به‌طور آگاهانه شوروی را به دخالت نظامی در افغانستان تحریک می‌نموده است. مقصود آنها این بود تا از این طریق شوروی را به باتلاق جنگی

فرسایشی و خونین سوق دهند، بل انتقام شکست تاریخی و کابوسی که نظامیان آمریکا در ویتنام تجربه کرده بودند را از شوروی بگیرند (Steele, 2011). علی‌رغم ادعاهای پرطمطراق و رتوریک‌های اخلاقی سران آمریکا، برای سرداران اردوگاه غرب در جنگ سرد، هیچ چیز اشتیاق‌آمیزتر و شورانگیزتر از آن نبود که مسکو را در حالت مجازات و حقارت نظاره کنند؛ دقیقاً همان احساسی که آمریکا در جنگ ویتنام از آن رنج می‌برد. طراح این استراتژی کسی نبود جز زیگینو برژینسکی، استراتژیست آمریکایی لهستانی، معمار سیاست خارجی آمریکا در مقابله با شوروی و مشاور امنیت ملی کارتر و مشاور دولت ریگان. همان‌گونه که برژینسکی به وضوح اذعان می‌کند این دخالت‌گری‌ها تلاشی بود برای «انتقامی خونین از شوروی» (Brzezinski, 1983).

اگرچه آمریکا در هنگامه‌ی مداخله‌ی نظامی اتحاد شوروی در افغانستان در سال ۱۹۷۹ طوری وانمود کرد که از این رخداد شوکه شده، اما حادثه‌ی غیرمنتظره‌ای برای آن‌ها نبود (CIA, 2007). قبل‌تر برژینسکی به جیمی کارتر، رئیس‌جمهور وقت آمریکا (۱۹۸۱-۱۹۷۷)، هشدار داده بود که اگر مسکو در افغانستان موفق شود، «رؤیای دیرینه‌ی روسیه در دسترسی به اقیانوس هند صورت خواهد پذیرفت» (Brzezinski, 1979). با درپیش گرفتن همین رویکرد، اسناد منتشرشده نشان می‌دهند که در نتیجه‌ی تغییر و تحولاتی که در سال ۱۹۷۸ در افغانستان در جریان بود و به تبع آن، یک دولت «کمونیستی» و پرورشوروی قدرت سیاسی را تسخیر کرده بود، آمریکا و پاکستان تلاش نمودند اتحاد شوروی را بسوی لشکرکشی به افغانستان سوق دهند. هم‌هنگام با کسب قدرت سیاسی چپ‌ها، مسکو در تاریخ ۳۰ آوریل ۱۹۷۸ دولت جدید افغانستان را به رسمیت شناخت. این واقعه بلافاصله واکنش متقابل میلیشیای اسلام‌گرا را به دنبال داشت. در این بحبوحه، بنابه درخواست ژنرال ضیا الحق، رئیس‌جمهور وقت پاکستان، به تاریخ ۹ مه ۱۹۷۸، جیمی کارتر در قالب «همکاری‌های مالی و تجهیزات غیرنظامی» در اولین اقدام خود با هزینه ۶۹۵۰۰۰ دلار، میلیشیای اسلام‌گرا (مجاهدین) را که عمدتاً در پاکستان مستقر بودند، مورد پشتیبانی قرار داد. بدین طریق، مجاهدین افغانستان با کمک‌های پاکستان و آمریکا، دولت

تازه به قدرت رسیده‌ی افغانستان را با چالشی سرنوشت‌ساز مواجه ساخت. بی‌ثباتی سیاسی در افغانستان تداوم داشت و دولت جدید بارها از اتحاد شوروی تقاضای کمک نظامی کرد. با عطف توجه به تجربه‌ی تلخ و دردناک آمریکا در ویتنام، برژینسکی توصیه کرد که برای اینکه «افغانستان را به ویتنامی برای اتحاد شوروی» تبدیل کنیم، لازم است مقاومت در افغانستان ادامه یابد. در نتیجه، کارتر در یک اقدام مخفیانه کمک‌های خود به مجاهدین افغان را تا پنجاه میلیون دلار افزایش داد (Coll, 2004). پشتیبانی‌های لجیستیکی و مالی سازمان سیا مستمراً و بی‌وقفه در قالب پروژه‌ی مرسوم به «عملیات سایکلون»^۷ در افغانستان سازماندهی و به پیش برده شد. این پروژه با مبلغ هنگفتی بالغ بر حدود ۵ میلیارد دلار، عظیم‌ترین و گسترده‌ترین عملیات سازمان اطلاعاتی سیا بود که به اذعان خود برژینسکی از شش ماه قبل از اشغال افغانستان توسط نیروهای نظامی شوروی آغاز شده بود؛ عملیاتی که از درون آن سازمان‌های جهادگرا و اسلامی زاده شدند. آنچه باید خاطر نشان ساخت این است که برژینسکی طراح اصلی ظهور و گسترش جهادگرای اسلامی در صحنه‌ی سیاست بین‌المللی بوده است.

اتحاد شوروی بعد از اینکه برای چندمین بار درخواست افغانستان را رد کرده بود، در نهایت در دسامبر ۱۹۷۹ نیروهای نظامی خود را وارد افغانستان کرد و این چنین در جنگی طولانی و فرسایشی، و در واقع همان‌طور که آمریکا آرزو می‌کرد، در باتلاقی کشنده و خونین فرو رفت. کارتر که با چالش‌های متعددی در سیاست خارجی خود مواجه شده بود، این موضوع را برجسته ساخت که تجاوز مسکو در افغانستان، «امنیت همه ملل را تهدید می‌کند» (Carter, 1980). متعاقباً، جیمی کارتر طی یک جلسه اضطراری شورای امنیت ملی آمریکا به تاریخ ۲۷ دسامبر، پای یک فرمان محرمانه را امضا کرد که در آن آمده است «هدف نهایی ما، خروج سربازان شوروی از افغانستان است. حتی اگر این امر شدنی هم نباشد، ما باید حضور شوروی (در افغانستان) را

⁷. Operatie Cyclone

تا حد ممکن برایشان پرهزینه بسازیم.» در این رابطه خود برژنسکی اقدامات آمریکا و پاکستان را چنین توصیف می‌کند: «دومین اقدام بعد از حمله‌ی شوروی به افغانستان که منجر به رفتن من به پاکستان شد تا واکنشی مشترک با پاکستان ایجاد کنیم، این بود که بگذاریم شوروی‌ها به اندازه کافی خونریزی کنند، تا زمانی که ممکن است؛ و ما این تلاش‌ها را در همکاری مشترک با سعودی‌ها، مصری‌ها، بریتانیایی‌ها، چینی‌ها هماهنگ ساختیم و ما مجدداً برای مجاهدین سلاح تحویل پاکستان دادیم (Brzezinski, 1997).

در نتیجه، ایالات متحده تصمیم گرفت تا از کانال دولت پاکستان، کمک آمریکا به مجاهدین افغانستان را عملی سازد، زیرا جنگجویان مجاهدین از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ تحت نظارت سرویس‌های اطلاعاتی پاکستان بوده و مناطق مرزی پاکستان به عنوان پناه‌گاه در اختیار آن‌ها قرار داده شده بود؛ جنگجویانی که بعدها توسط ریگان و ویلسون لقب «مبارزان آزادی» دریافت کردند. یکی از افسران ارشد سیا در اسلام آباد چنین گفت: «من اولین رئیس پایگاه بودم که با این فرمان فوق‌العاده به خارج از کشور فرستاده شد؛ برو سربازان شوروی را بکش. تصور کنید! من دوستش داشتم» (Weiner, 2007). مطابق اسناد منتشرشده، تا ژانویه ۱۹۸۰، آمریکا دست کم ۱۶ تن تجهیزات نظامی را تحویل دستگاه اطلاعات پاکستان قرار داد تا از این طریق در اختیار مجاهدین افغان قرار داده شود. مبانی همکاری و روابط آمریکا و پاکستان با قوت بیشتری استمرار یافت. آن‌ها پس از خروج نیروهای اتحاد شوروی از افغانستان در سال ۱۹۸۹، به شکل گسترده‌تری به همکاری بر سر حمایت از اسلام‌گرایان پرداختند. از این پس، خیل عظیمی از نیروهای اسلام‌گرا و میلیشای افراطی این فرصت را غنیمت شمردند و با کمک‌های بی‌دریغ آمریکا، پاکستان و عربستان توانستند به شکل نیرومندتری حکومت چپگرای افغانستان را کم‌کم به زانو درآورند. پاکستان، با مشارکت ایالات متحده، ده هزار نیروی مجاهدین را برای حمله به دولت افغانستان به خدمت گرفت، تا اینکه بعد از سقوط شوروی، مجاهدین به سرعت کابل را فتح کرد

و نجیب الله را به دار آویخت. زمانی که افراطی‌ترین این نیروها در قالب «طالبان» ظاهر شدند، تنها با حمایت جدی پاکستان، قادر به تسخیر قدرت و ایجاد امارت اسلامی افغانستان در سال ۱۹۹۶ بودند.

در ادامه همین سیاست، کارتر تصمیمی را مبنی بر «همکاری با کشورهای اسلامی در ارتباط با یک عملیات مخفیانه برای کمک به شورشیان» را تصویب کرد. آنچه برای این کارزای حیاتی بود، همراه با نقش پاکستان به عنوان بازوی اجرایی و ارائه‌دهنده‌ی پناه‌گاه، موافقت عربستان سعودی بود. در این ائتلاف جهانی - منطقه‌ای، عربستان سعودی بیشترین حمایت‌های مالی، نظامی و تامین نیروی انسانی از «جنگ مقدس» علیه شوروی در افغانستان را به دوش کشید. خانه‌ی سلطنتی سعود، با همکاری دیگر کشورهای خلیج و مؤسسات خصوصی خیرخواهانه‌ی اسلامی، سالانه به مبلغ ۴ میلیارد دلار برای تامین مالی مساجد و مدرسه‌ها در منطقه‌ی مرزی افغانستان و پاکستان صرف کرد. این مراکز مذهبی با تامین نیروهای نظامی و آموزش آنها، به موازات حفظ جنگجویان و خانواده‌هایشان، پایه‌های حیاتی بقا و تداوم جهاد علیه شوروی شدند. علاوه بر این، هزاران داوطلب از عربستان سعودی و سایر کشورهای اسلامی به افغانستان اعزام شدند و برای رسیدن به این مقصود، خدمات سفر و دیگر یارانه‌های سخاوتمندانه‌ای جهت پیوستن به مجاهدین به عنوان «عرب‌های افغان»^۸ دریافت کردند.

(Hamid & Farall, 2015).

پرواضح است که عربستان سعودی نقش مهمی در گسترش «وهابیسم» در منطقه ایفا کرده است. درآمدهای هنگفت نفت، از دهه‌ی ۱۹۶۰ به این سو در اشکال مختلف صرف نشر و گسترش افکار سلفی‌گری در کشورهای منطقه شده است. دانشگاه‌های عربستان در طول دهه‌های اخیر مرکز پرورش و تعلیم دانشجویانی بوده‌اند که از کشورهای مسلمان عازم عربستان و از مزایا و بورسیه‌ی تحصیلی فراوانی به‌رمند می‌شدند. پخش شدن

⁸ Afghan Arabs

فارغ‌التحصیلانِ مکتب سلفی‌گری در سرتاسر دنیا، نیروی جدی را برای گسترش جهادگرایی فراهم نمود. شروع جنگ افغانستان، زمینه‌ای شد تا سلفیه که همواره مبتنی بر دعوت به جهاد بوده است، بخشی از انرژی و امکانات خود را صرف جهاد با شوروی در افغانستان نماید. خروج شوروی از افغانستان و بازگشت جهادگرایان سلفی به کشورهای خود، موجب شد تا این افکار به وسعت بیشتری در جای‌جای این مناطق پخش گردد.

تحولات یاده‌شده در افغانستان به یک نقطه‌تلاقی برای مجموعه بازیگران دخیل در این جنگ تبدیل شده بود تا همگی در ائتلافی سیاسی - نظامی به جنگ شوروی بروند: بلندپروازی‌های دولت پاکستان در منطقه، اهداف سیاسی و ایدئولوژیک عربستان، مسئله‌ی جهاد مسلمانان علیه مهاجمین آتئیست اجنبی، منافع ایالات متحده در جنگ سرد علیه شوروی، همگی به شکل پیچیده‌ای هم‌پوشانی داشتند و در میدان جنگ افغانستان روی هم انبان شده بودند. رهاوردی که این تقاطع در افغانستان ایجاد کرده بود به‌واسطه‌ی اطلاعات بین‌سرویس‌ها به‌مثابه‌ی عامل اجرایی، اسلام‌گرایان افراطی یا همان «عرب‌های افغان»، از جمله اسامه بن‌لادن، را از کشورهای اسلامی منطقه برای پیوست به مجاهدین افغانستان گسیل ساخت.

نباید از یاد برد که شکستن قدرت فوق‌العاده‌ی شوروی در افغانستان، الهام‌بخش واقعه‌ی ۱۱ سپتامبر بود؛ افغانستان، همان مدرسه‌ای که هزاران نفر از «عرب‌های افغان» در سایه‌ی حمایت آمریکا و هم‌پیمانانش در منطقه، در آن پرورش یافتند و با کوله‌باری از تجربیات سیاسی، نظامی و ایدئولوژیکی در سراسر جهان پراکنده شدند. چهره‌های سرشناس القاعده و مجاهدین افغان و داعش، یکی پس از دیگری در دامن آمریکا تعلیم داده شدند و روانه‌ی افغانستان شدند. شیخ‌اعظم (رهبر معنوی مجاهدین افغان و یک از بنیانگذاران سازمان حماس فلسطین) طی سفرهای گسترده و طولانی به آمریکا، تعلیمات متعدد جنگی را در پایگاه‌های نظامی آمریکا از سر گذراند و پرورش یافت. پدیده‌های متوحش و بربرمنشانه که در چند سال اخیر نیروهای داعش به‌نمایش

گذاشتند، آموزش‌هایی بوده‌اند که قبلاً نیروهای مجاهدین افغان نزد کارکنان سیا و عوامل سرویس‌های اطلاعاتی پاکستان (ISI) یاد گرفته بودند (Cooley, 2002, 70-73).

آنهایی که مسئولیت «عملیات سایکلون» را بر عهده داشتند، بر این امر واقف بودند که نطفه‌های پدیده‌ای متوحش را کاشته‌اند که در آینده سرتاسر پیکر جهان معاصر را خواهند تنید؛ پدیده‌ای نفرت‌انگیز که هم‌اکنون کل خاورمیانه و بسیاری از نقاط جهان را به جهنمی برای ساکنان آن تبدیل کرده است. از درون همین کشت‌زار «پُر برکت» بود که اسامه بن لادن، دست‌پرورده‌ی سازمان سیا، به همراه ایمن الظواهری، سازمان القاعده را بنیان نهادند و با دستی باز در سرتاسر جهان پخش گردیدند (Gerges, 2006, 106). همچنین تخم‌هایی که در میدان جنگ افغانستان کاشته شده بود، به موازات جهانی‌شدن سرمایه، اکنون به شکل توموری بدخیم، تمامی مرزهای ملی را درنور دیده‌اند و به پدیده‌ای جهان‌گستر تبدیل شده‌اند. گروه‌های متعدد جهادگرا بعد از تسخیر قدرت سیاسی در افغانستان، نیروهای خود را به دیگر مناطق دنیا از جمله بوسنی، کشمیر و دیگر نقاط جهان برای به‌راه انداختن جنگ‌های مقدس اعزام کردند (Kepel, 2006, 10). همچنین «عرب‌های افغان» مدل و الهام‌بخش همه‌ی آن جنگجویان خارجی بودند که در چند سال اخیر به جنگ عراق و سوریه پیوستند، آنهایی که ابتدا در قالب القاعده در عراق به فعالیت پرداختند و سپس در سال ۲۰۱۴ «دولت اسلامی» را اعلام کردند.

۷. پی‌آمدهای جهانی‌شدن سرمایه و گسترش نفوذ اسلام سیاسی

متعاقب سقوط سیستم «برتون وودز» در دهه‌ی ۱۹۷۰، جهان سرمایه‌داری آرایش نوینی به‌خود گرفت. «اقتصاد ملی» و «دولت رفاه»، که زمانی قیله‌گاه ضرورت‌های «توسعه‌ی اقتصادی» بودند، جای خود را به «اجماع واشنگتن» یا همان نولیبرالیسم دادند. سازوکارهای نظام نولیبرالی بر پایه‌ی مقررات‌زدایی بر دامنه‌ی عملکرد

سرمایه، خصوصی‌سازی خدمات اجتماعی و سپهرهای اقتصادی، و نیز انقباض و عقب‌نشینی دولت از بسیاری از ساحت‌های مسئولیت اجتماعی و تأمین نیازهای بدیهی جامعه استوار بود. این شکل از بازسازی ساختار جهانی، سیاستی بود تا تمامی مناسبات اجتماعی و فعالیت‌های اقتصادی به تابعی از ضروریات اقتصاد جهانی و سپهر بازار آزاد درآید و بدین طریق سرشت‌نشان سرمایه‌داری، یعنی بیشینه‌سازی سود و انباشت سرمایه، بدون کم‌ترین محدودیتی بر تمامی وجوه حیات بشری سیطره پیدا کند.

نظم نوین، مشتمل مجموعه‌ای سازوکار اقتصادی - سیاسی است که به دلیل بازسازی ساختار سرمایه، جهان را به سوی تجدید ساختار دولت و جامعه، اقتصادسیاسی و نهادهای ملی و فراملی سوق می‌داد. روندهایی که «جهانی‌شدن سرمایه» را آفریدند، از یک‌سو، فرآیند تولید در مقیاس فراقاره‌ای و جهانی تحت سلطه‌ی نهادهای غول‌آسای سرمایه‌گذار و شرکت‌های فراملیتی قرار گرفت و با کنترل پیکره‌ی اصلی دارایی‌های تولیدی جهانی، نفوذ اصلی را در بازارهای تجاری و مالی جهان کسب کرد. کارویژه‌ی این ساختار طوری عمل می‌کرد که در سال ۱۹۹۲، ۳۰۰ شرکت فراملی، کنترل حدود ۲۵ درصد از ۲۰ تریلیون دلار دارایی‌های تولیدی جهان را در دست داشتند (UNCTD, 1993). نیز، طبق برآوردهای اخیر حدود ۸۰ درصد تجارت جهانی به شبکه‌های بنگاه‌های فراملیتی وابسته است، خواه به صورت مستقیم با سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی و یا با مناسبات اندکی فاصله‌دار بین «بنگاه‌های اصلی» و عرضه‌کنندگان به اصطلاح مستقل آنها (UNCTAD, 2013). بدین ترتیب، نهادهای فراملیتی، اقتصاد جهانی و ثروت اجتماعی را بالفعل و بیش از پیش مسخر ساخته‌اند. از دیگر سو، «بین‌المللی‌شدن دولت» موجب شده نهادهای متعارف «دولت ملی» که تا دیروز بخش عمده‌ای از خدمات اجتماعی را تأمین می‌کردند و در سامان‌دهی اقتصاد نقش کلیدی و تعیین‌کننده داشتند، کم‌وبیش به حاشیه رانده می‌شوند. دولت در چنین شرایطی به کانون‌های برنامه‌های تعدیل ساختاری در سطح جهانی تبدیل می‌شود و اقتصاد داخلی‌شان به تابعی از مقتضیات و اولویت‌های اقتصاد جهانی در می‌آید. در چنین ساختاری، نهادهای

مالی بین‌المللی همچون صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی از چنان قدرت ساختارمندی برخوردارند که به‌عنوان شرط تمدید بازپرداخت بدهی‌ها، سیاست‌های نولیبرالی را بر کشورهای «پیرامونی» دیکته کنند و این کشورها نیز در برابر این فشار سهمگین اقتصاد جهانی تاب تحمل ندارند و بالفعل سازمان‌های دولتی متعارف ملی‌شان نیز به زانو در می‌آید (سعیدی، ۱۳۷۹).

در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ و دهه‌ی ۱۹۸۰، تقریباً اکثر کشورهای خاورمیانه با بحران مالی و رکود اقتصادی مواجه شدند. این چالش‌ها، آن‌ها را به‌سوی اصلاحات ساختاری اقتصادی، تحت نظارت مؤسسات مالی بین‌المللی سوق داد. سازوکارهای نولیبرالی، به‌سان نظم نوین اقتصاد سیاسی جهانی، دگرگونی‌های بنیادین و گسترده‌ای در مناسبات اقتصادی و اجتماعی خاورمیانه ایجاد کرد. دولت‌های سکولار و چپ که تا دیروز در پرتو سیاست‌های «توسعه‌ی اقتصادی تحت نظارت دولت، برنامه‌ریزی متمرکز اقتصادی و جایگزینی واردات»، سیاست‌گذاری می‌کردند، در فرآیندی شتابان سیاست اقتصادی «صادرات‌محور» را جانشین «جایگزینی واردات» کردند. در واقع، خود را با سیاست‌های نولیبرالی هم‌سو و در سطح گسترده‌ای از تأمین خدمات عمومی و رفاه اجتماعی عقب‌نشینی کردند. نولیبرالیسم در دسامبر ۱۹۷۶ اولین تیر خود را به قلب «سوسیالیسم عربی» شلیک کرد، زمانی که مصر بر سر ۴۵۰ میلیون دلار با صندوق بین‌المللی پول وارد مذاکره شد، و در کنارش، مصر این اختیار را گرفت که ۱۲ میلیارد از بدهی‌های خارجی خود را به تعویق اندازد. در عوض، مصر ناچار شد شرایط بازپرداخت بدهی‌های خود به بانک جهانی را بپذیرد، یعنی می‌بایست از سیاست حمایت و تأمین خدمات اجتماعی عقب‌نشینی کند. بدین ترتیب، دولت مصر ۱۲۳ میلیون دلار از حمایت کالاهای اساسی و مایحتاج اکثریت جامعه، و نیز ۶۴ میلیون دلار از یارانه‌های مستقیم را حذف کرد.

پی‌آمد بلاواسطه و عظیم سیاست‌های تعدیل ساختاری این بود که میلیون‌ها نفر از مردمی که قبلاً به دولت وابسته بودند اکنون باید خودشان به تنهایی برای زنده‌ماندن به مصاف بازار افسارگسیخته‌ی جهانی و نولیبرالی

می‌رفتند. برآیند این موج کاهش چشم‌گیر بخش عمومی بود؛ بخشی که سابقاً در دهه‌های ۱۹۶۰ به این سو توده‌ی وسیعی از طبقه‌ی کارگر و اقشار متوسط را درون خود سازمان داده بود. در آن دوره، بخش دولتی توانسته بود لایه‌ی گسترده‌ای از روشنفکران جوان و تحصیل‌کرده را جذب خود کند که از مزایای بالا، پاداش‌ها، امنیت شغلی و امکانات نسبتاً درخوری در امور اجتماعی برخوردار بودند. در نتیجه‌ی اجرای سیاست‌های نولیبرالی، دولت رفته‌رفته کوچک شد و اشتغال در این بخش کاهش چشم‌گیری یافت، کارگران دسته‌دسته اخراج و یا به سپهرهای دیگر منتقل می‌شدند، یا اینکه بنا به اقتضای بازار آزاد بازآموزش داده می‌شدند. این‌ها درحالی اتفاق می‌افتاد که حقوق، امنیت شغلی و رفاه اجتماعی‌شان پیوسته کاهش می‌یافت و یا کلاً از بین می‌رفت. بنا بر گزارش‌ها، در سه دهه‌ی گذشته حدود ۱۸۰ میلیون کارگر در «جهان عرب» جذب بخش‌هایی شده‌اند که عموماً مشاغل و خدمات غیر رسمی، گاه‌به‌گاه و پراکنده را تشکیل می‌دهند (De Soto, 2011). در واقع، به میزانی که سیاست‌های تعدیل اقتصادی در تاروپود جامعه رسوخ می‌کرد، هستی اجتماعی و اقتصادی اکثریت این جامعه کن‌فیکون می‌شد.

سرمایه‌گذاری در «منابع انسانی» و خدمات اجتماعی در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ به‌شدت افت می‌کرد. با کاهش بودجه‌ی دولتی و افزایش خصوصی‌سازیِ دارایی‌های دولتی، پایه‌های اجتماعی دولت را تضعیف کرد و دولت را با چالش‌های اساسی و سیاسی روبرو ساخت. اشتغال و مزایای بخش عمومی دیگر قادر به بسیج اجتماعی نبود. با توجه به این که بخش‌های بیش‌تری از مردم در ساختار سیاسی جدید، یعنی در چارچوب سیاست‌های تعدیل ساختاری، از «بازی» کنار گذاشته شده بودند، فقر و ناامنی اجتماعی، فساد اداری و سیاسی بیداد می‌کرد و زندگی را برای بخش اعظم جامعه بی‌نهایت دشوار ساخته بود، آهنگ اعتراضات اجتماعی بالا می‌گرفت. موجی از شورش‌های اجتماعی شکل گرفتند و دولت نیز سیاست سرکوب را شدت می‌بخشید.

واکنش قابل درکی که متعاقب سیاست‌های صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی برای اعمال شرایط اعطای وام و عواقب ویرانگر آن جامعه، می‌شد تصور کرد به وقوع پیوست: دو روز شورش خونین در مصر که در آن ۸۰ تا ۱۰۰ معترض جان باختند و دوازده هزار نفر دستگیر شدند. به طور مشابه، شورش‌های عظیمی، مشهور به «شورش‌های IMF»، در کشورهای دیگری همچون مراکش (۱۹۸۳)، تونس (۱۹۸۴)، لبنان (۱۹۸۷)، الجزایر (۱۹۸۸) و اردن (۱۹۹۶ - ۱۹۸۹) به وقوع پیوست (Chandoul, 2011).

ناکارآمدی و افول مشروعیت اجتماعی - سیاسی دولت‌های حاکم، تبعیض و بی‌عدالتی، افزایش روزافزون فقر و فلاکت اجتماعی، گسترش شکاف طبقاتی و اجتماعی، رواج فساد و مصرف‌گرایی در طبقات حاکم و نخبگان، و بسیاری مؤلفه‌های دیگر موجبات یک خلاء سیاسی - ایدئولوژیکی را در منطقه فراهم آورده بود. نظر به این که اعتبار و مقبولیت گفتمان ملی‌گرایی و سکولار در سرایشی تندی در حال سقوط بود و گفتمان سوسیالیستی نیز به شدت تضعیف شده بود، در شرایطی که سیاست‌های نولیبرالی شیرازه‌ی جامعه را زیر و زبر کرده بود، بستر مناسبی برای دخالت‌گری نیروهای سیاسی فراهم شده بود. جریان اسلام سیاسی که عمیقاً تشنه‌ی قدرت بود، فرصت را غنیمت شمرد و آستین‌هایش را برای نقش‌آفرینی بالا زد. پی‌رو این تلاش‌ها، شبکه‌ی گسترده‌ای از کمک‌های خیریه از سوی جریانات متلون اسلام‌گرا و سلفی، در همکاری با عربستان سعودی، به جریان افتاد و به ارائه‌ی خدمات متعدد اجتماعی و اقتصادی میان محرومان و رانده‌شدگان از دولت پرداختند. این در حالی بود که اوضاع جدید بستر ساز دخالت‌گری نیروهای چپ و کمونیست را فراهم آورده بود، منتها به سبب وابستگی شدید احزاب «کمونیست» به سیاست خارجی اتحاد شوروی و عدم استقلال آن‌ها در مواجهه با متقاضیات مبارزاتی جوامع خود، برخوردهای مصلحت‌جویانه و نادرست‌شان به جریانات اسلام‌گرا و نیز به محاق‌رفتن بدیل «کمونیسم» در پی فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، همه‌ی این‌ها کفه‌ی ترازو را به نفع اسلام‌گرایان سنگین کرد.

بر متن اوضاع پرتلاطم جدید، جریان‌ات اسلام‌گرا به انحای مختلف، بخصوص میان طبقات محروم‌شده از امتیازات قبلی، به جذب نیرو پرداختند و دامنه‌ی نفوذ اجتماعی خود را پیوسته گسترش دادند. از یک‌سو، روشنفکران فارغ‌التحصیل که هیچ چشم‌انداز روشنی برای آینده خود نداشتند و عملاً از پشتیبانی و فرصت‌های شغلی دولت محروم شده بودند، در پی ایده‌های جدید برای برون‌رفت از وضع موجود بودند. جوانان تحصیل کرده که تا دیروز قلب‌شان برای کمونیسم یا سکولاریسم می‌تپید و آمل و آرزوهای خود را در هیأت افکار و ایدئولوژی‌های سوسیالیستی و مترقی می‌دیدند، اینک پذیرای ایدئولوژی اسلام سیاسی شدند. شوخی تلخ تاریخ این است که بخش عمده‌ای از جوانانی که از دهه‌های ۱۹۸۰ به این‌سو جذب ایدئولوژی اسلام سیاسی و جهادگرایی شدند، تحصیل‌کردگان مدارس دولتی و سکولار غربی بودند (Roy, 1998, 49).

با آن‌که پایگاه اصلی جریان‌ات اسلام‌گرا از طبقه‌ی متوسط سنتی و جوانان تحصیل کرده تشکیل شده است، اما فقر و فلاکت اجتماعی و تلاطمات ظهوریافته، زمینه را برای گسترش نفوذ اسلام‌گرایان میان توده‌های فقیر و تنگ‌دست، مهاجرین آواره، زاغه‌نشینان شهری و محرومان رانده‌شده از حمایت‌های دولتی فراهم کرد. گسترش نفوذ سازمان حماس (شاخه‌ی اخوان‌المسلمین در فلسطین) در میان آوارگان ساکن در اردوگاه‌های مختلف، مصداق این حقیقت است که چطور جریان‌اتی که عناصر اصلی و رهبری‌کننده آن از میان طبقه‌ی متوسط و ثروتمندان است، توانستند میان تهی‌دستان و کارگران جا باز کنند و به جذب نیرو بپردازند (Hroub, 2006, 70).

بر پایه‌ی آنچه تشریح گردید، مسلماً می‌توان استنتاج کرد که گرایش جوانان تحصیل کرده و تهی‌دستان به ایدئولوژی اسلام سیاسی و جهادگرا، نه به حکم اسلامی بودن این جوامع، و یا اینکه این جریان‌ات افق روشن و امیدبخشی را پیش‌پای آنان قرار داده باشند، بلکه مجموعه تحولات سیاسی و اقتصادی، به‌خصوص به دلیل بی‌ثباتی اقتصادی و بی‌افقی اجتماعی‌شان، شرایطی را فراهم می‌آورد که این نیروها خود را در میان جریان‌ات

اسلامی و جهادگرا پیدا کنند. در واقع، گسترش نفوذ اسلام سیاسی در میان این بخش از جوامع، بیش از هر چیز واکنشی است به تحولاتی که هستی اجتماعی آن را به ورطه‌ی نابودی کشانده است. همه‌ی این‌ها در شرایطی است که افق رادیکال و سوسیالیستی در ساحت مبارزاتی از نیروی اجتماعی و سازمان‌ده برخوردار نیست تا به تکیه‌گاهی برای تحقق خواست و مطالبات برحق توده‌های ستم‌کش تبدیل شود.

جمع‌بندی مختصر

برپایه‌ی آنچه در سطور بالا از دید خواننده گذشت، به‌طور انضمامی و دوسویه، با تبیین و توضیح مختصات و ریشه‌های ظهور و بسط اسلام سیاسی، نادرست‌بودن دو رویکرد سطحی‌نگرانه در میان طیف «چپ» را رونمایی کردیم؛ رویکردهای که در دامن‌گفتمان‌های «ذات‌گرایانه» و «ضدامپریالیستی» فرود آمده‌اند.

از سویی، نشان دادیم که «اسلام سیاسی» پدیده‌ای است تاریخی که بر بستر تطور و توسعه‌ی سرمایه‌داری زایش یافته و در روند افت‌وخیزهای خود دگرگونی‌های فراوانی را نیز از سر گذرانده است. برخلاف رویکرد لیبرال‌مآبانه و اساساً «غیرتاریخ‌مند» از این پدیده، جریان اسلام‌گرای سیاسی نه تنها برآمده از «ذات» اسلام نخستین نیست، بل که مخلوق دگرذیسی‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی سازوکار شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است؛ واکنشی از سر استیصال و درماندگی‌خرده‌بورژوازی در مواجهه با شرایطی که جایگاه و موقعیت اقتصادی و اجتماعی آن را روبه زوال کشانیده بود. تنها در پرتو چنین تحولاتی است که جریان اسلام سیاسی دورنمای اتوپیایی خود را در بازگشت به «اسلام نخستین» این‌چنین ترسیم می‌کند.

از سوی دیگر، به‌طور کنکرت و مستدل بازنمایی کردیم که جریانات اسلام‌گرا نه تنها ماهیتاً «ضدامپریالیستی» نیستند، نه تنها نیرویی برای «مقابله با نئوفاشیست‌ها و امپریالیسم و یا تضعیف استعمار "صهیونیستی" و سیاست‌های سلطه‌جویی امپریالیستی» نیستند، بلکه بنا به خاستگاه طبقاتی‌شان، دائماً در نوسان سیاسی میان

بلوک‌بندی‌های منطقه‌ای و جهانی‌اند و از این رو به‌گواه تاریخ، تنها زیر پروبال قدرت‌های امپریالیستی توانستند قد بکشند و در ساحت قدرت سیاسی نقش‌آفرینی کنند. آنگاه که بر طبل حمایت از تهی‌دستان می‌کوبند، در نقطه‌عطف‌های تاریخی - آنگاه که تلاش برای کوبیدن سازوکار مناسبات طبقاتی و سرمایه‌داری در دستور کار فرودستان قرار می‌گیرد - خیزش انقلابی آنان را عقیم و به تیغ می‌کشند و در هم‌سویی با امپریالیسم سرمایه‌داری، بر گرده‌ی تهی‌دستان، به انباشت سرمایه و ثروت‌های افسانه‌ای می‌پردازند. این پارادکس و زیگ‌زاگ‌های سیاسی، خاصه‌ی خرده‌بورژوازی است که همه‌جا خودنمایی می‌کند.

بنابراین، در آینده و در نوشتاری جداگانه مبسوط‌تر به روش برخورد کمونیستی به پدیده‌ی اسلام سیاسی خواهیم پرداخت.

آبراهامیان، یراوند (۱۳۷۸). *ایران بین دو انقلاب: از مشروطه تا انقلاب اسلامی*. ترجمه‌ی کاظم فیروزمند،

حسن شمس‌آوری و محسن مدیرشانه‌چی. تهران: نشر مرکز.

البناء، حسن (۱۳۸۸). *پیام بیداری*. ترجمه‌ی مصطفی اربابی. تهران: نشر احسان.

بی‌بی‌سی (۲۰۱۵). [پیام محرمانه آیت‌الله خمینی به کارتر](#).

الحسینی، اسحاق موسی (۱۳۷۷). *اخوان‌المسلمین؛ بزرگترین جنبش اسلامی معاصر*. ترجمه‌ی سیدهادی

خسروشاهی. تهران: انتشارات اطلاعات.

سعیدی، حامد (۱۳۹۷). *اقتصاد سیاسی «امپریالیسم بشردوستانه» در لیبی*. [در تارنمای نقد اقتصاد سیاسی](#)

الظواهری، ایمن (۱۹۸۸). *الحصاد المر: الاخوان المسلمون فی ستین عاما*. بی‌جا، بی‌تا.

گرانوسکی، ا.آ.، داندامایو، م.آ.، کاشلنکو، گ.آ.، پتروشفسکی، ای.س.، ایوانف، م.س.، و بلوی، ل.ک.

(۱۳۵۹). *تاریخ ایران: از زمان باستان تا امروز*. ترجمه‌ی کیسخر و کشاورزی. تهران: انتشارات پویش.

لاپیدوس، ایرام. (۱۳۷۶). *تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم*. ترجمه‌ی محمود رمضان‌زاده. مشهد:

آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

لنین، و.ا. (۱۹۰۹). [روش حزب کارگران نسبت به مذهب](#).

لوکچ، گئورگ (۱۳۷۷). *تاریخ و آگاهی طبقاتی*. ترجمه‌ی محمد جعفر پوینده. تهران: نشر تجربه.

مارکس، کارل (۱۳۶۴). *گروندریسه: مبانی نقد اقتصاد سیاسی*. ترجمه‌ی باقر پرهام و احمد تدین. انتشارات آگاه

مارکس، کارل (۱۳۸۰). *ادای سهمی به نقد فلسفه‌ی حقوق هگل - مقدمه*. ترجمه‌ی مرتضی محیط. هامبورگ: انتشارات سمبله.

مارکس، کارل (۱۸۴۵). *تزهایی در باره‌ی فوئرباخ*. ترجمه‌ی باقر پرهام.

مزاروش، ایشنوان (۱۳۸۰). *نظریه‌ی بیگانگی مارکس*. ترجمه‌ی حسن شمس‌آوری، کاظم فیروزمند. تهران: نشر مرکز.

میک‌سینز وود، ال (۱۳۸۹). *ماتریالیسم تاریخی در «صورت‌بندی‌های مقدم بر تولید سرمایه‌داری» (ص. ۱۳۷-۱۵۹)*. در «گروندریسه‌ی کارل مارکس». ماستو، مارچل. ترجمه‌ی حسن مرتضوی.

هابسبام، اریک (۱۳۸۰). *عصر نهایت‌ها: تاریخ جهان ۱۹۹۱-۱۹۱۴*. ترجمه‌ی حسن مرتضوی. تهران: آگاه.

هارمن، کریس (۱۳۹۴). *پیامبر و پرولتاریا*. نشریه‌ی بین‌المللی، دوره‌ی دوم، شماره‌ی ۶۴. ترجمه‌ی الف.

احمد در تارنمای [آلترناتیو](#).

Anderson, B. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Ayoob, M. (2008). *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* (Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press).

- Bennett, A. & Checkel, J. (2015). 'Process tracing. From philosophical roots to best practices' In: A. Bennett and J. Checkel (eds.) *Process Tracing. From Metaphor to Analytical Tool*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brzezinski, Z. (1979). Reflections on Soviet Intervention in Afghanistan. From https://nsarchive2.gwu.edu/carterbrezhnev/docs_intervention_in_afghanist_an_and_the_fall_of_detente/doc73.pdf
- Brzezinski, Z. (1983). *Power and Principle: Memoirs of the National Security Adviser, 1977-1981*. New York Farrar: Straus, Giroux.
- Brzezinski, Z. (1997). Interview with Dr. Zbigniew Brzezinski. June 13, 1997. NSA Archive. George Washington University. GWU.edu. Cold War Interviews Episode 17. <http://nsarchive.gwu.edu/coldwar/interviews/episode-17/brzezinski1.html>
- Carter, J. (1980). Jimmy Carter Adresses The Soviet Invasion of Afghanistan. From <https://www.youtube.com/watch?v=hn9X1ihLSlc>
- Central Intelligence Agence (CIA). (2007). Predicting the Soviet Invasion of Afghanistan: The Intelligence Community's Record. From: <https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/books-and-monographs/predicting-the-soviet-invasion-of-afghanistan-the-intelligence-communitys-record/predicting-the-soviet-invasion-of-afghanistan-the-intelligence-communitys-record.html>
- Chandoul, J. (2011). The IMF has choked Tunisia. No wonder the people are protesting. From <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/jan/17/imf-tunisia-people-rioting-2011-economic-reforms>

Coll, S. (2004). *Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan, and Bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001*. New York: Penguin Putnam Inc.

Cooley, J. (2002). *Unholy Wars: Afghanistan, America and International Terrorism*: London: Pluto Press.

De Soto, H. (2011). The Free Market Secret of the Arab Revolutions. Financial Times, 8 Nov.

DW. (2015). پیام‌ها و نامه‌های محرمانه رهبران جمهوری اسلامی و آمریکا (بخش اول: خمینی و . . .). From <https://p.dw.com/p/1H68X> (کارت).

George, A., & Bennett, A. (2004), Case studies and theory development. Cambridge (MA): MIT Press. Chapter 5: 'Phase two: Carrying out the case studies', pp. 89-108. [a copy is posted on Canvas].

Gerges, F.A. (2006). *Journey of the Jihadist: Inside Muslim Militancy*. Orlando, Fla.: Harcourt Books.

Goldschmidt J.r. & Davidson, L. (2006). *A Concise History of the Middle East* (Boulder, Colo.: Westview Press.

Hamid, M., Farall, L. (2015). *The Arabs at War in Afghanistan*. London: Hurst & Company.

Harman, C. (1994). The Prophet and the proletariat, International Socialism Journal, 64, Autumn 1994, available at: <http://www.marxisme.dk/arkiv/harman/1994/prophet/>

HIRSI ALI, A. (2015). Islam Is a Religion of Violence. picked up from <https://foreignpolicy.com/2015/11/09/islam-is-a-religion-of-violence-ayaan-hirsi-ali-debate-islamic-state/>

- Hroub, K. (2006). *Hamas: A Beginner's Guide*. London, Pluto Press.
- Huntington, S. (1998). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Intelligence Sources and Methods Involved (ISMI) (2005). Islam in Iran. From http://news.files.bbc.co.uk/ws/documents/persian/bbc_persian_islam_in_iran.pdf
- Kepel, G. (2006). *Jihad: The Trail of Political Islam*. London: I.B. Tauris.
- Kumar, D. (2011). Political Islam: A Marxist analysis. *International Socialist Review*, 76.: [Part one](#); *International Socialist Review*, 78.: [Part Two](#),
- Lapidus, I. M. (2014). *A History of Islamic Societies*. New York: Cambridge University Press.
- Mansfield, P. (2003). *A History of the Middle East*, 2nd edn. London: Penguin.
- March, A. F. (2015). Political Islam: Theory. *Annual Review of Political Science*, 18, p.103-123 [Peer Reviewed Journal].
- Marx, K. (1993). *Grundrisse: introduction to the Critique of Political Economy*, trans. Martin Nicolaus. Harmondsworth: Penguin.
- Omar, M. (2015). Islam Is a Religion of Peace. picked up from <https://foreignpolicy.com/2015/11/09/islam-is-a-religion-of-peace-manal-omar-debate-islamic-state/>
- Roy, O. (1998). *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Steele, J. (2011). 10 myths about Afghanistan. Guardian, 27 sep 2011. From <https://www.theguardian.com/world/2011/sep/27/10-myths-about-afghanistan>

The Guardian (2016). US had extensive contact with Ayatollah Khomeini before Iran revolution. From

<https://www.theguardian.com/world/2016/jun/10/ayatollah-khomeini-jimmy-carter-administration-iran-revolution>

Toussaint, E. (2019). Domination of the United States on the World Bank. From

http://www.cadtm.org/spip.php?page=imprimer&id_article=2194

UNCTAD. (2013). World Investment Report 2013 .Switzerland: United

Nations. <http://unctad.org/en>.

United Nations Conference on Trade and Deelopment (UNCTD) (1993). World Investment Peport. Geneva: United Nations.

Vikor, K.S. (2005). *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*.Oxford UP.

Weiner, T. (2007). Legacy of ashes: the history of the CIA. New York: Doubleday.