

اسلام گرای

نگاهی تطبیقی-تاریخی

بوراگ گورل



ترجمہ ی نیایش دولتی و عباس شہرابی

کتاب‌های پروبلماتیکا

۱۳

پروبلماتیکا

اسلام‌گرایی: نگاهی تطبیقی-تاریخی

بوراک گورل

ترجمه‌ی نیایش دولتی و عباس شهرابی

کاری از واحد نشر اینترنتی سایت پروبلماتیکا
هرگونه استفاده از این کتاب با ذکر منبع مجاز است.

www.problematicaa.com

اسلام گرایى

نگاهى تطبیقى-تاریخى

بوراک گورل

ترجمه‌ی نیایش دولتی و عباس شهرابی

اشاره‌ی مترجمین

کتابچه‌ی حاضر ترجمه‌ی فصل نخست کتابی است با عنوان *دورنمای نولیبرالی و ظهور سرمایه‌ی اسلام‌گرایانه در ترکیه* (The Neoliberal Landscape and the Rise of Islamist Capital in Turkey) که توسط چندین پژوهشگر سیاست و اقتصاد سیاسی ترکیه به نگارش درآمده است. فصل نخست با عنوان «اسلام‌گرایی: نگاهی تطبیقی-تاریخی» را بوراک گورل، استاد جامعه‌شناسی دانشگاه کوچ ترکیه، نوشته است. جمله‌های محدودی از مقاله، با توجه به شرایط کار در ایران، اندکی تغییر کرده‌اند. آن جملات را هم به صورت ایتالیک و زیرخط‌دار مشخص کرده‌ایم.

به مدتِ بیش از سه دهه، اسلام‌گرایی یکی از داغ‌ترین ایدئولوژی‌های سیاسی جهان بوده است. مجموعه‌ای از تحولات سیاسی مهم طی دهه‌های ۸۰ و ۹۰، مثل انقلاب ایران (۱۹۷۹)، جنگ شوروی و مجاهدین افغانستان (۸۹-۱۹۷۹)، ظهور حزب‌الله در لبنان (۹۷-۱۹۹۲) و حماس در فلسطین (۱۹۸۷)، جنگ داخلی الجزایر (۹۷-۱۹۹۲) و قدرت‌گیری طالبان در افغانستان (۱۹۹۶)، اسلام‌گرایی را در رأس خبرها قرار داد. نخستین مواجهه‌ی نسل‌های جوان‌تر با اسلام‌گرایی حملات انتحاری یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ در ایالات متحده و تجاوز متعاقب آمریکا به افغانستان بود. اسلام‌گرایی همچنان یک موضوع سیاسی مهم در قرن بیست‌ویکم است. جنگ بین طالبان و ائتلاف تحت رهبری آمریکا در افغانستان هنوز ادامه دارد. بازیگران اسلام‌گرای گوناگون، از جمهوری اسلامی ایران تا گروه‌های وابسته به القاعده در اوراسیا، ایالات متحده و دیگر قدرت‌های غربی را با چالشی جدی روبرو کرده‌اند. مسئله‌ی فلسطین همچنان مهم است، و

حماس هنوز نیرویی قدرتمند در جنبش ملی فلسطین به حساب می‌آید. جنبش‌های اسلام‌گرا اخیراً در فرایند بهار عربی که در دسامبر ۲۰۱۰ آغاز شد، در جهان عرب احیا شده‌اند. موفقیت جنبش «النهضه» در انتخابات ۲۰۱۱ تونس، پیروزی اخوان المسلمین در انتخابات ریاست‌جمهوری مصر در سال ۲۰۱۲، قتل سفیر آمریکا در لیبی توسط سلفی‌ها در سال ۲۰۱۲ و ظهور سریع و شوکه‌کننده‌ی «دولت اسلامی عراق و شام» در سال ۲۰۱۴، تجلی‌های متفاوت این نوزایی اخیر هستند. در نهایت، مسائل فرهنگی و سیاسی‌ای که اقلیت‌های مسلمان در اروپای غربی تجربه کرده‌اند بُعد مکانی جدیدی به سیاست اسلام‌گرایانه بخشیده است.

اسلام‌گرایی در آغاز سده‌ی بیست‌ویکم، با چهره‌ای جدید، در ترکیه ظاهر شد. حزب عدالت و توسعه (Adalet ve Kalkinma Partisi / AKP) که در سال ۲۰۰۱ توسط رجب طیب اردوغان و یارانش تأسیس شد، در انتخابات پارلمانی سوم نوامبر ۲۰۰۲، به یک پیروزی فوری دست یافت و با اکثریت قاطع به حزب حاکم ترکیه بدل شد. حزب عدالت و توسعه، با کسب تقریباً نیمی از آرا در انتخابات پارلمانی بیست‌ودوم جولای ۲۰۰۷، هشدار ارتش در

بیست و هفتم آوریل ۲۰۰۷ را که واکنشی علناً سکولاریستی به AKP بود، با موفقیت شکست داد. هژمونی AKP بر توده‌های کارگر از انتخابات ۲۰۰۲ به بعد، نقطه‌ی اوج موفقیتِ اسلام‌گرایی ترک است. این هژمونی به مباحثات داغی در حلقه‌های سیاسی، رسانه‌ای و دانشگاهی درباره‌ی سرشتِ حزب عدالت و توسعه (این که آیا حزبی اسلام‌گرا یا نیمه‌اسلام‌گرا است، یا صرفاً حزبی محافظه‌کار مثل دموکرات‌های مسیحی در اروپای غربی است) و شباهت‌ها و تفاوت‌هایش با جنبش «عقیده‌ی ملی» (National Vision) در گرفت. همچنین، شبکه‌ی اسلام‌گرای جهانی و قدرتمند به رهبری فتح‌الله گولن، که تا سال‌های اخیر از حزب عدالت و توسعه اردوغان حمایت می‌کرد و سپس وارد نزاعی جدی با آن شد، از مضامین مهم پژوهش و مباحثه بوده است.^۱

^۱ برای اطلاعات زمینه‌ای درباره‌ی فتح‌الله گولن و جنبش او بنگرید به Yavuz (2013). ضروری است به خوانندگان هشدار دهیم که چشم‌انداز من به اسلام‌گرایی و جنبش گولن تماماً با چشم‌انداز یاووز متفاوت است.

ایدئولوژی اسلام‌گرایانه

در این نوشتار، در همراهی با گیلیان دونو، اسلام‌گرایی را «شکلی از ابزاری‌سازیِ اسلام از سوی افراد، گروه‌ها و سازمان‌هایی» تعریف می‌کنم «که اهدافی سیاسی را تعقیب می‌کنند» (61: 2002). از نظر دونو، اسلام‌گرایی «با به‌تصویر کشیدن آینده‌ای که بنیادهایش بر بازیابی و بازسازیِ مفاهیم مأخوذ از سنت اسلامی قرار دارد، پاسخ‌هایی سیاسی به چالش‌های امروز جامعه عرضه می‌کند» (61: 2002).^۲ بنابراین، به‌جای تأکید بر اسلام به‌مثابه‌ی یک دین، معنادارتر خواهد بود اگر بر گُنشگران سیاسی‌ای تمرکز کنیم که در قرن بیستم و بیست‌ویکم، همواره اسلام را به شیوه‌هایی متفاوت تفسیر کرده‌اند تا به اهداف فرهنگی، اقتصادی و سیاسی خاص خود برسند (Ayooob 1979: 535-36).

^۲ برای مطالعه‌ای دیگر به دنبال تعریفِ Denoeux از اسلام‌گرایی بنگرید به Ayooob (2004).

اسلامی در مواجهه با مسائل مُدرن، بنیادِ همه‌ی انواعِ سیاستِ اسلام‌گرایانه است: (Mamdani 2005: 148-49; Bayat 2008: 150). بازسازیِ سنتِ

ساخت و ابداعِ سنت، ابزارهای لازم برای تاریخ‌زدایی از اسلام و تفکیکِ آن از زمینه‌های گوناگونی را که اسلام در چهارده سده‌ی گذشته بر آن‌ها شکوفا شده، فراهم می‌کند. این زمینه‌زدایی از اسلام، در سطح نظری به اسلام‌گرایان اجازه می‌دهد محیط اجتماعی، اقتصادی و سیاسیِ جوامعِ مسلمان را نادیده بگیرند. این کار ابزار ایدئولوژیک نیرومندی در اختیار اسلام‌گرایان می‌گذارد تا برای تطهیر جوامع مسلمان از ناخالصی‌ها و بدعت‌ها از آن بهره ببرند؛ ناخالصی و بدعت‌هایی که هرچند از ملازمات فرایند تاریخی است، اما از نظر اسلام‌گرایان علت انحطاط مسلمانان است.

این نوع از ابداعِ سنت، قلبِ نظریه‌ی سیاسیِ همه‌ی نظریه‌پردازان اصلی اسلام‌گرایی است. آن‌ها تاریخِ پیشااسلامیِ عرب را عصرِ «جاهلیت» می‌دانند که در آن ستم و وحشی‌گری شایع بود. از نظر آن‌ها، تاریخِ عرب در قرن هفتم میلادی، زمانی که پیامبر اسلام (۵۷۰-۶۳۲ میلادی) نخستین دولتِ اسلامی را بنیان گذاشت، عصرِ سعادت است. به باورِ سنی‌ها، عصر سعادت دورانِ حکمرانی چهار خلیفه‌ی پیامبر را شامل می‌شود، در حالی که

شیعیان این عصر را به دوران پیامبر و خلیفه‌ی چهارم، علی (۵۹۹-۶۶۱ میلادی) محدود می‌کنند. با وجود این اختلاف مهم بر سر تاریخ اسلام، از آنجایی که همه‌ی اسلام‌گرایان (دست کم بخشی از) قرن هفتم میلادی را عصر سعادت می‌دانند، از «رجعت» به ذات اسلام آن گونه که در پاک‌ترین شکل در قرن هفتم تجربه شده، دفاع می‌کنند. برای مثال، مولانا مودودی (۱۹۰۳-۱۹۷۹) در دفاع از ضرورت گسستی بنیادین از گذشته - که آن را به اندازه‌ی کافی اسلامی نمی‌دانست - و بنیادگذاری یک دولت به‌راستی اسلامی مشابه با نخستین دولت تأسیس شده در قرن هفتم، استدلال می‌کرد. نظریه‌پرداز و فعال اسلام‌گرای مشهور مصری، سید قطب (۱۹۰۲-۱۹۶۶) این گسست بنیادی ن از گذشته‌ی نه‌چندان اسلامی را بسیار جدی گرفت. او استدلال می‌کرد که جهان اسلام، هم‌اکنون در عصر جاهلیت مدرن زیست می‌کند؛ عصری که در آن بُت‌های غیرالهی مثل ناسیونالیسم و سوسیالیسم جایگزین بُت‌های گذشته‌ی پیشاسلامی شده‌اند (Kepel 2002: 25-26, 34). رهبر انقلاب اسلامی ایران، [آیت‌الله] خمینی (۱۹۰۳-۱۹۸۹)، مفهوم بازگشت به جاهلیت را درون چارچوب مفهومی تشیع تفسیر می‌کرد. او بر

این رأی بود که تاریخ جهان اسلام پس از فوت پیامبر، عصر بیداد مداوم و بیگانگی از اسلام راستین است (Harman 1994).^۳ به طور خلاصه، تعریف جاهلیت و هدف فائق آمدن بر آن با رجعت به نسخه‌ای ذاتی شده از اسلام، بنیاد ایدئولوژی اسلام‌گرا است. تأکید بر دو مسئله‌ی مربوط به ایده‌ی رجعت به ذات اسلام، ضروری است. نخست، به استثنای افرادی معدود و چند گروه حاشیه‌ای، روشنفکران و جنبش‌های اسلام‌گرا هیچ‌گاه از تقلید کامل از رویه‌های اسلامی در قرن هفتم حمایت نکرده‌اند. این گونه تفسیر به شدت ضدمدرن از اسلام، اعتبار چندانی نداشته است؛ حتی در عربستان سعودی که چنین رویه‌ای، دست کم روی کاغذ مورد حمایت و ایدئولوژی رسمی است. از این رو، وهابی‌گری می‌تواند در رژیم سعودی که عمیقاً در نظام جهانی سرمایه‌داری

^۳ مخاطبین [آیت‌الله] خمینی، مودودی و قطب در جهان اسلام از یکدیگر جدا افتاده نیستند. برای نمونه، [آیت‌الله] خمینی بر بسیاری از اسلام‌گرایان سنی در برخی کشورها مثل ترکیه تأثیر گذاشت، به‌ویژه طی نخستین سال‌های پس از انقلاب ایران. باین حال، به خاطر اهمیت تاریخی تفکیک شیعه-سنی درون اسلام، مودودی و قطب جذابیت بسیار وسیع‌تری در میان اهل سنت داشتند، در حالی که شیعه‌ها بدنه‌ی اصلی سیاست خمینی باقی ماندند.

ادغام شده، جذب شود. اسلام‌گرایی مثل دیگر ایدئولوژی‌های مذهبی، رویکردی گزینشی در برابر مدرنیته دارد؛ از برخی ایده‌ها و رویه‌های مُدرن فاصله می‌گیرد، بدون این که تکنولوژیِ مُدرن و سرمایه‌داری را - که هر دو هسته‌ی مدرنیته هستند - رد کند.^۴

دوم این که، علی‌رغم نظر به قرن هفتم همچون قرن سعادت، برخی جنبش‌های اسلام‌گرا با پذیرفتن تجربه‌های جدیدتر به‌عنوان مراجع سیاسی، از رویکردِ رادیکالِ [آیت‌الله] خمینی فاصله گرفته‌اند. برای مثال، در ترکیه، حزب عدالت و توسعه و دیگر احزاب اسلام‌گرا، امپراتوری عثمانی را یک مرجع تاریخی مثبت می‌بینند. آن‌ها طرفدار نوع‌ثمنانی‌گری هستند که هدف‌اش تبدیل ترکیه به یک ابرقدرتِ اسلامی است بتواند نقش برادرِ بزرگ‌تر را برای مسلمانانِ غیرتُرک در بیرون از ترکیه بازی کند.

مودودی، قطب و [آیت‌الله] خمینی از کاربستِ قدرتِ دولتی برای غلبه بر جاهلیت و احیای اسلام دفاع می‌کردند. طرح پرسشِ قدرت سیاسی به‌اندازه‌ی مفهوم‌پردازیِ جاهلیت، یک مداخله‌ی رادیکال است، و اسلام‌گرایی را به یک جنبشِ سیاسیِ مُدرن بدل

^۴ برای تأکیدی مشابه بر رویکرد گزینشیِ اسلام‌گرایان نسبت به مدرنیته

بنگرید به (Denoeux (2002: 58).

کرده. پرسش از قدرت سیاسی، ناگزیر پرسش از سازماندهی سیاسی را به میان آورد. مودودی که در سال ۱۹۴۱، «جماعت اسلامی» را در هندوستان بنیاد گذاشت، به نقش «پیش‌آهنگ» صحابه‌ی پیامبر در هجرت از مکه به مدینه در سال ۶۲۲ میلادی اشاره می‌کرد. قطب راهکار مسئله‌ی قدرت سیاسی را در پیکاری سازمان‌یافته تحت رهبری «نسل قرآنی» می‌دید. در نهایت، [آیت‌الله] خمینی از تأسیس یک دولت اسلامی تحت رهبری یک فقیه جامع‌الشرایط، که خود وی پیکاری سازمان‌یافته را در راه آن آغاز کرده بود، حمایت می‌کرد (Kepel 2002: 26-40). در نتیجه، اسلام‌گرایی ایدئولوژی‌ای است که مسئولیت همه‌ی مشکلات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مسلمان در عصر مُدرن را به جاهلیت نسبت می‌دهد و رجعت به ذات اسلام را پروژه‌ی سیاسی‌ای می‌داند که می‌توان از طریق پیکار سیاسی سازمان‌یافته محقق کرد.

فعال-نظریه‌پردازان برجسته‌ی اسلام‌گرا مثل قطب و [آیت‌الله] خمینی، اسلام‌گرایی را همچون جنبشی در تضاد با رژیم‌های سکولار تعریف کردند. به همین دلیل، هدف جنبش‌های اسلامی‌ای که از آن‌ها الهام گرفته‌اند، با وجود همه‌ی

تفاوت‌هایشان در زمینه‌ی راهبرد کسب قدرت سیاسی، تغییر وضع موجود در کشورهای سکولار بوده است. از سوی دیگر، «اسلام‌گرایی در قدرت» به اندازه‌ی «اسلام‌گرایی در اپوزیسیون» واجد اهمیت است. «اسلام‌گرایی در قدرت» مثل موارد ایران، پاکستان، عربستان سعودی و سودان (شمالی)، اسلام را به خاطر دفاع از وضع موجود سیاسی می‌کنند. جالب آن‌که، «اسلام‌گرایی در قدرت» نه فقط از جانب سکولارها، که از جانب اسلام‌گرایان نیز شاهد مخالفت‌هایی خواهد بود. در ایران معاصر، بخش مهمی از جنبش اپوزیسیون شامل گروه‌هایی می‌شد که مدعی پیروی راستین از [آیت‌الله] خمینی بودند و از مضامین و گفتارهای اسلامی بهره می‌بردند. امروزه، گروه‌های اسلام‌گرایی هستند که هدف‌شان براندازی پادشاهی سعودی است، که ادعا می‌کند رژیم اسلامی است. طرفه آن‌که، در مورد عربستان سعودی، دستگاه‌های ایدئولوژیکی که زمانی از سوی رژیم برای تحکیم هژمونی سیاسی‌اش به کار می‌رفت، بعدها توسط گروه‌های اپوزیسیون برای بی‌اعتبار ساختن رژیم به کار رفتند. گروه‌های اسلام‌گرای افراطی، که رهبران‌شان، به خاطر کارزار تبلیغاتی گسترده‌ی وهابی‌ها با حمایت مالی دست‌و‌دل‌بازانه‌ی رژیم

سعودی در دهه‌های ۷۰ و ۸۰، با آثار ابن تیمیه (۱۲۶۳-۱۳۲۸ میلادی) آشنا شدند، در دهه‌ی ۹۰ به آثار ابن تیمیه ارجاع می‌دادند تا خواستار براندازی پادشاهی، به دلیل اتحادش با ایالات متحده شوند (Kepel 2002: 72).

پیچیدگی و خصلت متعارض ایدئولوژی و سیاست اسلام‌گرایانه ما را ملزم می‌دارد تعریفی وسیع از اسلام‌گرایی ارائه دهیم. بنابراین، تعریف من از اسلام‌گرایی شامل همه‌ی جنبش‌ها و رژیم‌های سیاسی (جریان اصلی یا افراطی) می‌شود که فارغ از تفاوت‌هایشان از نظر مواضع سیاسی (در اپوزیسیون یا در قدرت)، راهبردهای قدرت (اصلاح‌طلب یا انقلابی) و وسایل سیاست‌ورزی (مسلحانه یا غیرمسلحانه)، با ارجاع به اسلام به سیاست‌ورزی می‌پردازند و هدف‌شان را احیای اسلام اعلام می‌کنند.

پوشش طبقاتی اسلام‌گرایی

هرچند روشنفکران و جنبش‌های سیاسی بسیاری بوده‌اند که اسلام را در چارچوبی ضدسرمایه‌دارانه تفسیر کرده‌اند، اکثریت بزرگی از جنبش‌های اسلام‌گرا در راستای نابودی روابط تولید سرمایه‌داری نمی‌کوشند. فارغ از وزن شرکت‌های دولتی در اقتصادهای ملی، همه‌ی رژیم‌های اسلامی بخش خصوصی عظیمی دارند که در آن بورژوازی صاحب‌ابزار تولید است.^۵ حتی در مورد خاص ایران، که در آن جاذبه‌ی توده‌ای تفسیر چپ‌گرایانه از اسلام [آیت‌الله] خمینی را به اتخاذ رتوریک چپ‌گرایانه‌تر واداشت، انقلاب اسلام‌گرایانه روابط سرمایه‌دارانه‌ی تولید را ویران نکرد. این انقلاب فقط بورژوازی سکولار گرد شاه را

^۵ افغانستان دوران طالبان نیازمند تحلیل دقیق‌تری است، چراکه سرتاسر با جنگ‌های بی‌پایان ویران شده بود، نه دولت و نه بخش خصوصی ظرفیت تولیدی چندانی نداشتند، و تنها کالای تولیدشده در حجم وسیع، تریاک بود.

از میان بُرد و به بورژوازیِ متدین^۶ کمک کرد تا قدرت اقتصادی‌اش را افزایش دهد. توانایی جنبش‌های اسلام‌گرا در تثبیتِ (کامل یا ناقص) هژمونی بر طبقه‌ی کارگر، علی‌رغمِ خصلت بورژوازی‌شان، ما را ملزم می‌دارد که پوششِ طبقاتیِ حمایتِ توده‌ای از این جنبش‌ها را به‌خوبی بفهمیم.

جنبش‌های اسلام‌گرا محصولِ اتحادِ بورژوازیِ متدین و طبقه‌ی کارگر است. نیروی هژمونیکِ این اتحاد، بورژوازیِ متدین، و نیروی فرودست، طبقه‌ی کارگر است.^۷ همه‌ی دولت-ملت‌هایی

^۶ در این فصل، در اشاره به بخشی از بورژوازی که ستون فقرات جنبش‌های اسلام‌گرای قرن گذشته و فعلی را تأمین می‌کردند، از اصطلاح‌های «بورژوازیِ متدین» و «بورژوازیِ اسلام‌گرا» به جای هم استفاده می‌کنم.

^۷ با وجود تأیید ائتلاف بورژوازیِ متدین و طبقات فرودست به‌عنوان ستون فقرات همه‌ی جنبش‌های اسلام‌گرای موفق، کپل (Kepel) تمایل دارد با این استدلال که ایدئولوژیِ اسلام‌گرا را نمی‌توان به منافع یک گروه اجتماعی واحد فروکاست، آن را ائتلافی بدون هیچ‌گونه هژمونی تصویر کند (Kepel 2002: 9, 29). همانطور که ادبیات گسترده‌ی موجود در موضوع هژمونی سیاسی نشان می‌دهد، طبقات متفاوتی می‌توانند به جنبش‌های سیاسی‌ای که منافع اصلی طبقه‌ای دیگر را نمایندگی می‌کنند، بپیوندند. در واقع، می‌توان کل تاریخ سیاسی جهان را همچون تاریخ شکل‌گیری و فروپاشی اتحادیهایی خواند که نماینده‌ی منافع اصلی یک طبقه علیه دیگر طبقات بوده

که در قرن بیستم در جهان اسلام پایه‌گذاری شدند، مثل دیگر دولت‌های سرمایه‌دارانه، بر بلوک قدرتی استوار بودند که جناح‌هایی از طبقه‌ی سرمایه‌دار را در بر می‌گرفت درحالی‌که جناح‌های دیگر را طرد می‌کرد. جنبش‌های اسلام‌گرا، که همچون جنبش‌های اپوزیسیون با مطالبه‌ی تغییر رژیم در کشورهای سکولار ظهور کردند، با رتوریک دینی مطالبات سرمایه‌داران بیرون از بلوک قدرت را سیاسی کرد. برای نمونه، در ایران پیش از انقلاب اسلامی، بورژوازی بزرگ، که پیوندهای نزدیکی با خاندان پهلوی داشت و در همان فرهنگ سکولار شریک بود، در موقعیت خوبی قرار گرفت که به خاطر جای‌گیری‌اش در بلوک قدرت، از فرصت‌های اقتصادی مهمی برخوردار شود. از سوی دیگر، بورژوازی کوچک و میانه (که به‌عنوان بازاری شناخته می‌شدند، چراکه بیش‌تر کسب‌وکارشان در بازار تهران انجام می‌شد) بیرون از بلوک قدرت قرار داشتند و به نیروی هژمونیک اپوزیسیون اسلام‌گرا علیه خاندان پهلوی بدل شدند. در ترکیه، جنبش

است. مطالعه‌ی کپل خود به‌اندازه‌ی کافی اطلاعاتی فراهم می‌کند که کوشش بورژوازی متدین را برای تثبیت هژمونی بر پرولتاریا به‌عنوان دینامیک اصلی جنبش‌های اسلام‌گرای مُدرن نشان دهد.

اسلام‌گرا نماینده‌ی بورژوازیِ متدینِ آناتولی بود، که از سرمایه‌داران خرده‌پا و غیرانحصاری‌ای تشکیل می‌شد که بیرون از بلوک قدرت بودند. بلوک قدرت در ترکیه تحت سیطره‌ی سرمایه‌ی انحصاری و سکولارِ استانبول و از میر بود: (Gürel 2004: 88-91).

موفقیتِ اسلام‌گرایی، مثل همه‌ی جنبش‌های سیاسیِ بورژوایی، به ظرفیتِ بورژوازیِ متدین برای تثبیتِ هژمونی بر طبقاتِ فروتر بستگی دارد. موفقیت‌های [آیت‌الله] خمینی در ایران در دهه‌ی ۷۰ میلادی و حزب عدالت و توسعه در ترکیه در دهه‌ی ۲۰۰۰، علی‌رغم تفاوت‌های تاریخی‌شان، محصولِ تواناییِ بورژوازیِ متدین در کسبِ حمایتِ طبقاتِ فرودست بود. برعکس، شکستِ اسلام‌گرایان در الجزایر در دهه‌ی ۹۰ از فقدانِ هژمونیِ بورژوازی بر طبقاتِ فرودست نشئت می‌گرفت (Kepel 2002: 67). به همین دلیل، فهم این‌که چه شرایطی طبقاتِ فرودست را به حمایت از بورژوازیِ متدین می‌کشاند، حیاتی است.

بورژوازیِ اسلام‌گرا، در تمام موارد موفقیت‌آمیز در قرن گذشته و اخیر، حمایتِ دو گروه درون طبقه‌ی کارگر را به دست آورد: کارگران بخشِ غیررسمی و کارگران یقه‌سفید با مدرک دبیرستان

یا دانشگاهی. برای فهم رفتار این گروه‌ها، باید شاخص‌های اقتصادی و جمعیتی جهان اسلام در نیمه‌ی دوم قرن گذشته را واکاوی کنیم. بین ۱۹۵۵ و ۱۹۷۰، جمعیت جهان اسلام رشدی ۵۰ درصدی داشته است. در آغاز سال ۱۹۷۵، ۶۰ درصد جمعیت کم‌تر از ۲۴ سال سن داشتند. تکوین روابط سرمایه‌دارانه‌ی تولید در نواحی روستایی، و بخش‌های صنعتی و خدماتی در نواحی شهری، سرعت مهاجرت روستا به شهر را افزایش داد. با کاهش سرعت اشتغال‌زایی نسبت به سرعت رشد جمعیت، بیکاری افزایش یافت. از آنجایی که زیرساخت‌های شهری تا حد لازم برای فراهم‌سازی مسکن با کیفیت مطلوب برای شهرنشینان جدید رشد نکرد، شمار و جمعیت زاغه‌نشین‌ها به سرعت افزایش پیدا کرد (Kepel 2002: 66). هرچند بخشی از جمعیت زاغه‌نشین‌ها توانستند در بخش رسمی شغلی پیدا کنند، اکثریت آن‌ها با مزدهای پایین، بدون دسترسی به بیمه‌ی تأمین اجتماعی و در تهدید دائمی بیکاری، در بخش غیررسمی استخدام شدند. در واقع، اکثریت مردمی که در آمارهای ملی بیکار به حساب می‌آیند، دائماً بین اشتغال و بیکاری بخش غیررسمی در نوسان است. پرولتاریای غیررسمی، که در ادبیات دانشگاهی اغلب

«فقرای شهری» خطاب می‌شوند، به خاطر قدرتِ عددی و ظرفیت بسیج‌گری‌اش، مهم‌ترین جمعیتِ هدفِ جنبش‌های اسلام‌گرا است.

از منابع عمده‌ی کادرهای شبه‌نظامی سازمان‌های اسلام‌گرا، کارگران و بیکارانی هستند که آموزش نسبتاً بالاتری دریافت کرده‌اند. برخی از تحلیلگران آن‌ها را «طبقه‌ی متوسط تحصیل‌کرده» (Bayat 2008: 101) یا «طبقه‌ی متوسط جدید» (Denoeux 2002: 62; Harman 1994) می‌نامند، اما بهتر است این گروه را به خاطر فاصله‌ی اقتصادی‌اش از رده‌های بالاتر کارگران یقه‌سفید و طبقه‌ی متوسط، در دسته‌ی «پرولتاریای تحصیل‌کرده» قرار دهیم. دیگر دگرگونی مهم در جهان اسلام در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، گسترش آموزش متوسط و عالی بود تا آنجایی که طبقات پایین‌تر را هم شامل شد. این دگرگونی یک بخش تحصیل‌کرده‌ی بزرگ را درون پرولتاریا به وجود آورد که متشکل بود از مردمی که از جهان خارج، سبک زندگی‌های معروف و الگوهای مصرفی، بیش‌تر از بخش‌های کم‌تر تحصیل‌کرده‌ی پرولتاریا پیروی می‌کردند. این بخش [تحصیل‌کرده] انتظار داشت مشاغلی با مزد بالا بیابد تا

استانداردهای زیستی آسوده‌ای را که فکر می‌کند به خاطر مدارک تحصیلی بالاتر شایستگی‌اش را دارند، برای آن فراهم کنند. با این حال، از آنجایی که سرعت اشتغال‌زایی از سرعت رشد جمعیت عقب افتاد، نرخ بیکاری این گروه نیز به سرعت بالا رفت. افزون بر این، بیش‌تر کارگران تحصیل‌کرده مشاعلی پیدا کردند که آنقدرها تأمین‌شان نمی‌کرد که بتوانند آنطور که انتظارش را داشتند، به استانداردهای بالای زندگی دست یابند. اختلاف میان انتظارات و نتایج عملی زمینه را برای بحران هژمونی رژیم‌های سکولار (یا تاحدی سکولار) در جهان اسلام فراهم کرد و بدین ترتیب، شرایط برای جلب حمایت پرولتاریای تحصیل‌کرده از سوی جنبش‌های اسلام‌گرا محقق شد (Harman 1994; Kepel 2002: 66; Bayat 2008: 101). از سوی دیگر، این شرایط برای جلب حمایت پرولتاریای غیررسمی و تحصیل‌کرده از سوی سازمان‌های مارکسیستی، کم‌تر مزیت نداشت. در واقع، اسلام‌گرایان تنها با افول چپ رادیکال بود که موفق به جلب حمایت توده‌های کارگر شدند. افزون بر این، نفوذ اسلام‌گرایی در میان کارگران یقه‌آبی در بخش رسمی اغلب بسیار محدودتر است از دو گروه فوق‌الذکر. این امر در مورد ایران نیز صادق است که در

آن اسلام‌گرایان می‌بایست دست به تصفیه‌های گسترده‌ای می‌زدند تا نفوذ مارکسیستی را در میان کارگران کارخانه‌ها از بین ببرند (Poya 2002: 156-62).

جنبش‌های اسلام‌گرا برای تثبیتِ هژمونیِ خود بر بخش‌های غیررسمی و تحصیل‌کرده‌ی پرولتاریا، مضامین چپ‌گرایانه را به عنوان بخشی از گفتار سیاسی خود برگزیدند. آن‌ها جاهلیت را مقصر مشکلات اقتصادی و بی‌عدالتی اجتماعی موجود می‌دانستند و استدلال می‌کردند که اسلامی‌سازیِ تام‌وتمام جامعه و دولت تنها راه به‌ارمغان آوردن رفاه و عدالت اجتماعی است. به علاوه، آن‌ها به‌گونه‌ای مؤثر از شعارهای ضدامپریالیستی و ضدصهیونیستی، که برای توده‌ها جذابیت دارند، بهره بردند. بدین وسیله، آن‌ها مانع از این شدند که مارکسیست‌ها به تنها کنشگر سیاسی نماینده‌ی امپریالیسم‌ستیزی و صهیونیسم‌ستیزی بدل شوند.

بحران ایدئولوژی‌های سکولار و ظهور اسلام‌گرایی

جنبش‌های رهایی‌مآلی در جهان اسلام در قرن بیستم، عمدتاً از سوی نخبگان سکولار رهبری می‌شد. این نخبگان بودند که پیش از استقلال، مسیر توسعه‌ی کشورهايشان را تعیین می‌کردند. این دولت‌های پسااستعماری به توده‌ها رفاه اقتصادی و استقلال از امپریالیسم را وعده دادند. در دهه‌ی ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، بسیاری از کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا - دو منطقه‌ای که اهمیت بالایی برای رشد متعاقب اسلام‌گرایی دارند - تحت حکمرانی احزاب سکولار و ناسیونالیستی قرار داشتند که خود را «سوسیالیست» معرفی می‌کردند. این احزاب برای جلب حمایت توده‌ها، توسعه‌ی اقتصادی و عدالت توزیعی را وعده می‌دادند. دومین منبع مهم حمایت توده‌ای از آن‌ها، تبلیغات‌شان بود علیه امپریالیسم - که در طول جنگ سرد همچنان به لحاظ اقتصادی و نظامی در منطقه حضور داشت - و صهیونیسم - که پس از

تشکیل اسرائیل در سال ۱۹۴۸ به یک بازیگر منطقه‌ای قدرتمند بدل شد. پیروزیِ رئیس‌جمهور مصر، جمال عبدالناصر (۷۰-۱۹۱۸) بر بریتانیا و فرانسه در بحران سوئز (۱۹۵۶) نقطه‌ی اوج قدرتِ ناسیونالیسمِ سکولار در کل منطقه بود. با این حال، سرآغاز سقوط رژیم‌های ناسیونالیستی سکولار از این قلّه، چندان طول نکشید. شکست آن‌ها در بهار مغان آوردن رفاه اقتصادی از نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۹۶۰ به بعد روشن شد. بی‌علاقگی و دلزدگی روزافزون توده‌ها نه تنها به علت شکست اقتصادی، بلکه همچنین به خاطر آگاهی آن‌ها از یک طبقه‌ی سرمایه‌دار در حال ظهور بود که ارتباط خوبی با رژیم‌های به اصطلاح سوسیالیستی نیز داشت. سرشت عوام‌فریبانه‌ی رتوریک سوسیالیستی این رژیم‌ها روشن و روشن‌تر شد. با شکست پیکار علیه امپریالیسم و صهیونیسم، این ناامیدی به خشم بدل شد. شکست سریع و فاجعه‌بار ارتش‌های مصر، اردن و سوریه - که تحت رهبری ناصر به هم پیوسته بودند - در جنگ شش‌روزه‌ی سال ۱۹۶۷ با اسرائیل، پس از تأسیس اسرائیل، دومین ترومای بزرگ جهان عربی بود. آن تروما مستقیماً جریانِ ظهور اسلام‌گرایی را در کشورهای عربی تعیین کرد و نیز

تأثیر کم‌تر مستقیم اما همچنان ژرف بر توده‌ی مردم در ایران، ترکیه و دیگر کشورهای مسلمان غیرعربی گذاشت. جنبش اسلام‌گرا تنها برنده‌ی بحران رژیم‌های سکولار نبود. در حقیقت، جنبش‌های چپ‌گرای رادیکال در کشورهای مثل الجزایر، مصر، عراق و سوریه به حدی از قدرت رسیدند، درحالی‌که در ایران و ترکیه در دهه‌ی ۷۰ میلادی شاهد رشد چشمگیری بودند. با این حال، این جنبش‌ها، عمدتاً به‌خاطر فقدان راهبردی منسجم در کسب قدرت سیاسی که بتواند به هژمونی بورژوازی بر طبقه‌ی کارگر خاتمه دهد، به‌سرعت شکست خوردند. از این‌رو، چپ رادیکال در جهان اسلام، یک دهه زودتر از فروپاشی شوروی در بلوک شرق، به بحرانی درازدامنه و طولانی وارد شد. به‌طور خلاصه، بحران رژیم‌های سکولار و چپ رادیکال زمینه را برای ظهور اسلام‌گرایی آماده کرد.

تاریخ مختصر اسلام‌گرایی

ترومای بزرگ ۱۹۶۷ نه فقط برای گروه‌های اسلام‌گرا در اپوزیسیون، بلکه برای عربستان سعودی نیز که آن زمان برجسته‌ترین رژیم اسلام‌گرا بود، نفع داشت. پادشاهی سعودی، که قدرت اقتصادی‌اش به لطف صادرات روزافزون نفت سعودی نجومی یافت، تقریباً هم‌زمان به افول ناسیونالیسم سکولار به ستاره‌ای نوظهور بدل شد. همانطور که در بالا اشاره شد، بحران سوئز در سال ۱۹۵۶ نماد رشد ناسیونالیسم سکولار و جنگ شش‌روزه‌ی ۱۹۶۷ نماد افول آن بود. ظهور و سقوط پرستیژ سعودی‌ها در جهان اسلام را نیز می‌توان به‌همین‌سان با ارجاع به دو جنگ دیگر تبیین کرد. سازمان کشورهای صادرکننده نفت (اوپک/OPEC) در اعتراض به حمایت ایالات متحده و کشورهای اروپای غربی از اسرائیل در جریان جنگ عرب-اسرائیل در سال ۱۹۷۳، دست به تحریم نفتی زد. این تحریم برای عربستان سعودی،

عضو کلیدی اوپک، مزیتی دوگانه داشت. نخست، به لطف افزایش بهای نفت بر اثر تحریم، قدرت اقتصادی آن را افزایش داد. سرمایه‌ی سعودی به‌طور مؤثری از دلارهای نفتی برای تثبیت سیستم بانکداری اسلامی استفاده کرد. دومین مزیت تحریم، سرشتی سیاسی داشت. تأثیرگذاری تحریم، این تصویر را ایجاد کرد که سعودی‌ها در مقایسه با رژیم‌های سکولار عربی، می‌توانند راهکارهای سیاسی مؤثرتری برای مسئله‌ی فلسطین بیابند.

دورنمای بین‌المللی جدید پس از تحریم نفتی، همچون فرصتی طلایی برای سعودی‌ها نمودار شد که کارزار تبلیغاتی خود را برای گسترش ایدئولوژی وهابی در جهان اسلام – کارزاری که پیش‌تر در دهه‌ی ۱۹۶۰ آغاز شده بود – تقویت کردند. در طول دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، وجوه دست‌ودل‌بازانه‌ی سعودی‌ها به تأسیس چندین نهاد اسلامی کمک کرد که در هر کجا که جمعیت قابل‌ملاحظه‌ای از مسلمانان (اهل سنت) بود، حضور داشتند – از آسیای جنوب شرقی گرفته تا اروپای غربی. این نهادها در میان فعالیت‌های متعدد خود، حجم وسیعی از ادبیات وهابی را به‌رایگان توزیع می‌کردند. بدین ترتیب، نفوذ سعودی‌ها در میان اهل سنت افزایش چشمگیری یافت. باین حال، با توجه به تداوم

اتحاد ایالات متحده و عربستان و دشواری پابرجای مسئله‌ی فلسطین، بقا و سازگارپذیری پرستیژ سعودی‌ها محل نزاع شد. انقلاب ۱۹۷۹/۱۳۵۷ در ایران، که به سرعت رژیم اسلام‌گرای ایران و گفتار انقلابی آن را قادر ساخت که پرستیژ بالایی در میان مسلمانان به دست آورد، بر تردیدها افزود. به‌زودی روشن شد که سعودی‌ها نمی‌توانند به‌سادگی و تنها با تبلیغات ضدشیعی، نفوذ ایران را درهم بشکنند.

اشغال افغانستان از سوی اتحاد شوروی در همان سال انقلاب ایران، به سعودی‌ها این فرصت را داد که توجه توده‌های مسلمان را از ایران و فلسطین به افغانستان بچرخاند. آن‌ها سریعاً با شکل‌دهی به اتحاد سه‌جانبه با پاکستان و ایالات متحده برای آغاز یک جهاد ضدشوروی در افغانستان، از این فرصت بهره بردند.^۸ سعودی‌ها علاوه بر کمک‌های اقتصادی و نظامی گسترده به گروه‌های گوناگون در افغانستان – که اغلب با نام مجاهدین افغان شناخته می‌شوند – به‌طور مؤثری شبکه‌ی جهانی وهابی خود را بسیج کردند تا نیروهای داوطلب برای پیوستن به مجاهدین افغان

^۸ برای تحلیلی دقیق‌تر از نقش شکل‌دهنده‌ی این سه کشور در جهاد افغانستان، بنگرید به Mamdani (2004).

را جذب کنند. در نتیجه، عربستان سعودی در ترسیم تصویری از شوروی به عنوان بزرگ‌ترین دشمن و از جنگ افغانستان به عنوان بزرگ‌ترین جهاد، موفقیت چشمگیری به دست آورد. این موفقیت به اوج‌گیری پرستیژ سعودی‌ها در جهان اسلام در دهه‌ی ۱۹۸۰ انجامید.

با فرارسیدن سال ۱۹۸۹، همه‌چیز برای سعودی‌ها بسیار مثبت به نظر می‌رسید. جهاد در افغانستان نهایتاً به موفقیت رسیده بود. بانک‌های اسلامی و شبکه‌ی وهابی، که نقش‌های مهمی در دستیابی به این نتیجه ایفا کردند، تقویت شدند. با این حال، تجاوز عراق به کویت در سال ۱۹۹۰ پروژه‌ی هژمونی سعودی در جهان اسلام را وارونه کرد. نخبگان سعودی نمی‌توانستند گزینه‌ی دیگری بیابند، مگر جلب حمایت ایالات متحده و پذیرش اعزام ده‌ها هزار سرباز خارجی به کشورشان. هرچند شکست فاجعه‌بار عراق در ژانویه ۱۹۹۱ عربستان را آرام کرد، اعزام سربازان غربی به سرزمین‌های مقدس اسلام، به امتیازی بزرگ برای ایران بدل شد که رژیم سعودی را به خاطر اتحادش با امپریالیسم مورد حمله قرار می‌داد. مهم‌تر از آن، اتحاد جهادی‌های سنی و رژیم سعودی، با حضور سربازان خارجی در عربستان سعودی لطمه

خورد. بسیاری از جهادی‌ها که در افغانستان می‌جنگیدند، به پرسش کشیدنِ مشروعیت رژیم سعودی را آغاز کردند. مهم‌ترین چهره در میان آن‌ها أسامه بن لادن (۲۰۱۱-۱۹۵۷)، رهبر القاعده بود که در سال ۱۹۹۱ عربستان سعودی را ترک و رژیم سعودی را نامشروع اعلام کرد. به‌طور خلاصه، ستاره‌ی عربستان سعودی، که در طول جنگ عرب-اسرائیل در سال ۱۹۷۳ طلوع کرده بود، پس از جنگ اول خلیج در ۱۹۹۱ به‌سرعت غروب کرد. بهار عربی که در دسامبر ۲۰۱۰ آغاز شد، پیش‌تر به سواحل عربستان سعودی رسیده بود، و نخبگان سعودی از آغاز این رویدادها بسیار خشمگین‌اند. آن‌ها تنوعی از سیاست‌ها را به کار می‌بندند تا بهار عربی را شکست دهند. آن‌ها سطح کمک‌های مالی به شهروندان عادی را افزایش داده‌اند تا از رادیکال‌شدن توده‌ها جلوگیری کنند. عربستان سعودی به دیگر کشورها مثل بحرین، کمک نظامی می‌کند تا انقلاب را در بیرون از مرزهای خود در هم بشکنند. در نهایت، عربستان می‌کوشد با بازی در زمین دوگانه‌ی شیعه-سُنی - مثلاً همانطور که در جنگ داخلی کنونی در سوریه دیده می‌شود - انقلاب‌های در حال پیشروی را به خون‌ریزی‌های فرقه‌ای تغییر شکل دهد.

پاکستان نمونه‌ای از نیمه‌اسلام‌گرایی (semi-Islamism) در قدرت است. این کشور محصول تجزیه‌ی شبه‌قاره‌ی هند در سال ۱۹۴۷ بر مبنای تقسیم‌بندی هندو-اسلام است. دو جریان اسلامی سنی محبوب (و رقیب) در پاکستان معاصر، بریلوی و دیوبندی، هر دو ریشه در دوران پیش از تجزیه دارند. در حالی که مکتب بریلوی از نیایش مردمی و عرفان استقبال می‌کند و پیوند نزدیکی با تصوف دارد (White 2012: 182)، مکتب دیوبندی نماینده‌ی تفسیری از اسلام است که از جهت تأکید قوی بر بازگشت به رویه‌های قرن هفتم میلادی (صدر اسلام م.) و خصومت شدیدش با تفاسیر انحرافی از اسلام مثل تصوف، شباهت‌های خاصی با وهابی‌گری دارد (Kepel 2002: 58). مودودی، یکی از ایدئولوگ‌های اصلی اسلام‌گرایی مدرن، عضو مکتب دیوبندی بود. هرچند دیوبندی‌ها از لحاظ تعداد ضعیف‌تر از بریلوی‌ها هستند، بر سیاست اسلام‌گرایانه در پاکستان تسلط یافته‌اند (White 2012: 184).

ویژگی پاکستان به‌عنوان کشوری شدیداً چندپاره - هم از لحاظ قومیتی و هم از لحاظ زبانی - بنیانگذاران این کشور را که اکثراً سکولار بودند، به ساختن هویت ملی، عمدتاً حول دین کشاند. هرچند تشکیل کشور بنگلادش در سال ۱۹۷۱، پس از یک

جنگ رهایی‌بخش ملی علیه پاکستان محدودیت‌های هویت ملی را برای حفظ وحدت ملی/سرزمینی پاکستان، بدون هیچ ابزار مؤثر دیگری برای خدمت به این هدف، نشان می‌داد، تأکید بر اسلام حتی پس از ۱۹۷۱ تشدید شد.^۹ همچنان تنها عنصر وحدت‌بخش در پاکستان است، کشوری که وضعیت بحران دائمی قرار دارد.^{۱۰} به همین دلیل است که نخبگان سکولار اسلام‌گرایان را در پاکستان به سنگینی کشورهای دیگر – برای مثال در مصر – سرکوب نکردند (Kepel 2002: 59). به همین سان، تشکیلات

^۹ وحید الزمان، از علمای مشهور زمان، در مقاله‌ای که در سال ۱۹۷۳ به نگارش درآورد، منطق تأکید مجدد بر اسلام در پاکستان پس از ۱۹۷۱ را به خوبی شرح داد: «اگر بگذاریم ایدئولوژی اسلام از دست برود، نمی‌توانیم با هیچ وسیله‌ی دیگری همچون یک ملت کنار هم بایستیم. ... اگر عرب‌ها، ترک‌ها، ایرانی‌ها خدایی ناکرده اسلام را کنار بگذارند، عرب همچنان عرب می‌ماند، ترک همچنان ترک می‌ماند، ایرانی همچنان ایرانی می‌ماند، ولی ما اگر اسلام را کنار بگذاریم، چه از ما می‌ماند؟» (نقل شده در Richter 1979:550).

^{۱۰} از سوی دیگر، همانطور که نفرت و خشونت روزافزون تندروهای سنی علیه مسیحیان و مسلمانان شیعه نشان می‌دهد، فرایند اسلامی‌سازی از اواخر دهه‌ی ۷۰ میلادی به عامل عمده‌ی تهدید وحدت ملی پاکستان بدل شده است.

دینی که مرکب از علما، پرسونل و نهادهای دینی است، قدرت خود را بهتر از دیگر کشورهای سکولار در جهان اسلام حفظ کرد. به همین دلایل، اسلامی‌سازی پاکستان مسیر متفاوتی را پیش گرفت. در سال ۱۹۷۷، فشار احزاب اسلام‌گرا بر ذوالفقار علی بوتو (۱۹۲۸-۷۹) - یک سیاستمدار سکولار در استانداردهای پاکستان - وی را مجبور کرد تا مطالبات آن احزاب مبنی بر وارد کردن مواردی از قوانین شریعت در بخشی از نظام حقوقی کشور، بپذیرد.

ژنرال محمد ضیاءالحق (۸۸-۱۹۲۴) که بوتو را برکنار و اعدام کرد، چند سیاست اسلامی را به اجرا گذاشت. ضیاء با قدرت از مجاهدین افغان پشتیبانی کرد. او با بستن ۲.۵ درصد مالیات بر همه‌ی سپرده‌های بانکی در ماه رمضان هر سال، زکات را (یک حکم دینی که مسلمانان مرفه‌تر را ملزم می‌دارد که سالانه در پایان ماه رمضان، ۲.۵ درصد از ثروت‌شان را به‌عنوان صدقه به فقرا بدهند) رسمی کرد. آن مالیات‌های خرج مدرسه‌ها (مدارسی که کلاس‌های دینی بخش اعظم برنامه‌ی درسی را تشکیل می‌دهد) کرد که غذا و مسکن برای محصلین‌شان فراهم می‌کردند؛ دانشجویانی که خانواده‌های بیش‌تر آن‌ها در فرایند تحولات

کشاورزی آواره شده و منابع ارتزاق‌شان را از دست داده بودند (Alavi 2009). ضیاء همچنین قوانینی را تصویب کرد که اجازه می‌داد فارغ‌التحصیلان مدرسه‌ها در مدارس همگانی تدریس کنند (Kepel 2002: 59). هدف این سیاست‌های اسلامی‌سازی، کاهشِ رادیکال‌شدن بیش‌ازحد فقرا و برقراری پیوندی نیرومند میان تشکیلات دینی و رژیم بود. با وجود این، نخبگان حاکم پاکستان به‌طور کامل سکولاریسم را در آن کشور از میان نبردند. به همین دلیل، با وجود نابودی قابل توجه سکولاریسم در زندگی روزمره و سیاست، رژیم پاکستان را می‌توان نیمه‌اسلام‌گرا تعریف کرد. این یکی دلایلی است که امروزه درون اپوزیسیون پاکستان، در کنار احزاب سکولار و نیمه‌سکولار، هنوز احزاب اسلام‌گرای بسیاری حضور دارند.

مورد ایران تحلیل‌گذار اسلام‌گرایی از اپوزیسیون به قدرت را ممکن می‌کند. انقلاب ایران (۱۹۷۹) تاکنون تنها موردی بوده که در آن یک جنبش اسلام‌گرا با براندازی انقلابی یک رژیم سکولار توسط توده‌ها، قدرت را به دست گرفته است. هرچند انقلاب محصول مشترک چندین گروه اسلام‌گرا، لیبرال و چپ رادیکال بود، حامیان [آیت‌الله] خمینی در تثبیت هژمونی خود بر

اپوزیسیون لیبرال و چپ‌گرا پیش از انقلاب و نابودی آن‌ها پس از انقلاب موفق عمل کردند. به همین دلیل، بدون ازخاطر بردن ناهمگونی اپوزیسیونی که پادشاهی پهلوی را ساقط کرد، می‌توان دوره‌ی بین ۱۹۷۹ و ۱۹۸۲ را فرایند انقلاب اسلامی تعریف کرد. نخست‌وزیر سکولار ایران، محمد مصدق (۱۹۶۷-۱۸۸۲)، در سال ۱۹۵۳ با کودتای نظامی بریتانیا و ایالات متحده سقوط کرد. محمدرضا پهلوی (۸۰-۱۹۱۹) پس از کودتا به ایران بازگشت و تا سال ۱۹۷۹ بر مبنای یک نظام پادشاهی سکولار بر کشور حکومت کرد. طی دهه‌ی ۱۹۶۰، پهلوی اصلاحات بنیادینی را اجرا کرد که به «انقلاب سفید» مشهور شد؛ اصلاحاتی که دگرگونی سرمایه‌دارانه‌ی ایران را کلید زد. در طول اصلاحات، پهلوی با مخالفت سه گروه اجتماعی مختلف روبرو شد. نخست، تشکیلات دینی به رهبری علمای مذهبی برجسته، از نابودی قدرت فرهنگی و اقتصادی‌شان توسط شاه رنجیدند. برای مثال، روحانیون ایرانی با قانون اصلاحات ارضی ۱۹۶۲ که قدرت اقتصادی روحانیت زمیندار و نهادهای دینی‌ای را که از درآمدهای مبتنی بر زمین تأمین می‌شدند تهدید به نابودی می‌کرد، مخالفت سختی نشان دادند (Keshavarzian 2007: 238-39). [آیت‌الله]

خمینی، رهبر روحانیون، در سال ۱۹۶۴ پس از سخنرانی‌ای در محکومیت شاه به‌خاطر ویران‌سازی حاکمیت ملی با مجازداشتن حضور نظامی آمریکا در ایران، تبعید شد. پس از آن، تشکیلات دینی به نیروی عمده‌ی اپوزیسیون بدل شد. دومین اپوزیسیون بزرگ، بورژوازی کوچک و متوسط (بازاری‌ها) بود که به‌خاطر پشتیبانی سلطنت از بورژوازی بزرگ (و سکولار) به زیان بورژوازی کوچک و متوسط، با آن بیگانه شده بودند. رژیم پهلوی علاوه بر این برخورد تبعیض‌آمیز با بازاری‌ها، اقدامات آشکارا خصمانه‌ای علیه آن‌ها پیش گرفت. برای مثال، در سال ۱۹۶۳، دولت بازرسی‌های مالیاتی شدیدتر را بر بازرگانانی که از پرداخت مالیات سر باز می‌زدند آغاز کرد و تهدید کرد کارزاری علیه احتکار راه می‌اندازد (Keshavarzian 2007: 240). این سیاست‌ها بورژوازی کوچک و متوسط را مجبور کرد تقریباً هم‌زمان با تشکیلات دینی تحت رهبری [آیت‌الله] خمینی، به اپوزیسیون بپیوندد. رشد مداوم اقتصاد ایران تا اواسط دهه‌ی ۷۰ میلادی از تندروشدن بیش‌تر بازاری‌ها که درآمدها با وجود سهم روبه‌افول‌شان از اقتصاد ملی در حال افزایش بود، جلوگیری کرد. با این حال، به دنبال کاهش ناگهانی بهای نفت و افزایش تورم در سال ۱۹۷۵، شاه کارزاری

گسترده را علیه احتکار آغاز کرد که ضربه‌ی سختی به بازاری‌ها زد: دویست و پنجاه هزار کسب و کار جریمه یا تعطیل شدند، هشت هزار کاسب به زندان افتادند، و بیست و سه هزار کاسب به نقاط دوردست ایران تبعید شدند (Keshavarzian 2007: 242). از آن پس، بازاری‌ها روز به روز رادیکال‌تر شدند و شدیداً از [آیت‌الله] خمینی حمایت کردند.^{۱۱}

سرانجام، همه‌ی بخش‌های طبقه‌ی کارگر طی دهه‌ی ۷۰ میلادی با رژیم پهلوی وارد تخاصم شدند. درحالی‌که گروه‌های مارکسیستی مثل حزب توده در میان کارگران رسمی قدرتمندتر

^{۱۱} این بدان معنا نیست که همه‌ی بازاری‌ها اسلام‌گرای حامی [آیت‌الله] خمینی بودند. بازاری‌های اپوزیسیون پیش از انقلاب، سه بخش بودند. یک بخش متشکل بود از حامیان [آیت‌الله] خمینی؛ دو بخش دیگر به ترتیب حامی نهضت آزادی ایران و جبهه‌ی ملی بودند (Keshavarzian 2007: 247). این نشان می‌دهد که بورژوازی کوچک و متوسط اسلام‌گرا و تشکیلات دینی هسته‌ی حرکت [آیت‌الله] خمینی را تشکیل می‌دادند، که در فرایند هژمونیک شدن بر کل اپوزیسیون، بر دیگر بخش‌های بازار نیز هژمون شد. بسیاری از بازارها نیز مثل دیگر حامیان سازمان‌های سکولار، از سوی رژیم اسلامی در اوایل دهه‌ی ۸۰ میلادی سرکوب شدند (Keshavarzian 2007: 254-55).

شدند تا در میان بخش‌های دیگر پرولتاریا، جنبش [آیت‌الله] خمینی حمایت کارگران غیررسمی را در زاغه‌نشین‌های تهران و دیگر شهرهای بزرگ به دست آورد. علاوه بر لیبرال‌ها و چپ‌گرایان، اسلام‌گرایان نیز در میان پرولتاریای تحصیل کرده - که انتظارات‌اش در دوران انقلاب سفید افزایش یافت اما در دوره‌ی پس از آن محقق نشد - پایگاه به دست آورد. همانطور که در بالا ذکر شد، انقلاب ایران دوره‌ای تاریخی است که در آن اسلام‌گرایان از گفتارها و شعارهای چپ‌گرایانه بیش‌ترین استفاده را کردند. وضعیت در یک خلاً پیش نیامد. حزب توده و سازمان‌های چریکی چپ‌گرا مثل فداییان خلق در آن دوره تقویت شده بودند. خیزش فراگیر چپ رادیکال در جامعه‌ی ایران راه را برای پیوندزنی اسلام‌گرا-چپ‌گرا باز کرد. روشنفکر ایرانی، علی شریعتی (۱۹۳۳-۷۷) با بازتفسیر مفاهیم قرآنی مثل مستکبرین و مستضعفین با ارجاع به مفاهیم مارکسیستی «استثمار» و «تبرد طبقاتی»، به نظریه‌پرداز اصلی نسخه‌ی چپ‌گرایانه‌ی اسلام‌گرایی بدل شد. آثار شریعتی الهام‌بخش گروه‌هایی مثل مجاهدین خلق

شد که نقشی حیاتی در انقلاب ایران ایفا کردند (Kepel 2002: 72).^{۱۲} [آیت‌الله] خمینی نیز پس از به‌رسمیت‌شناختن نفوذ نیرومند این تفسیر چپ‌گرایانه از اسلام در ایران در اواخر دهه‌ی ۶۰ و اوایل دهه‌ی ۷۰ میلادی، تا زمان مرگ‌اش اغلب از مفاهیم **مستکبرین و مستضعفین** استفاده می‌کرد (Abrahamian 1993: 39-41; Harman 1994; Kepel 2002: 47-51). چرخش چپ‌گرایانه در گفتار سیاسی [آیت‌الله] خمینی، بورژوازی متدین را چندان نترساند، زیرا ابزاری بود برای انتقال خشم پرولتاریا فقط به سوی بورژوازی سکولار و مصون‌داشتن بورژوازی اسلام‌گرا از آن خشم (Kepel 2002: 122; Poya 2002: 138).

[آیت‌الله] خمینی در هنگام برخورد با مخالفان سکولار شاه نیز به همان اندازه ملاحظه‌کار بود. او از به‌کاربردن زبان سخت و خشک مذهبی اجتناب می‌کرد تا اپوزوسیون لیبرال را از خود نراند؛ چیزی که در سال ۱۹۷۷ به اولین موج بزرگ اعتراضات علیه شاه انجامید. در نوامبر ۱۹۷۸، رهبران اپوزوسیون لیبرال، [آیت‌الله] خمینی را در فرانسه ملاقات کردند و حمایت خود را از او اعلام

^{۱۲} برای اطلاعات دقیق‌تر درباره‌ی سازمان مجاهدین خلق، بنگرید به

Abrahamian (1989).

داشتند. [آیت‌الله] خمینی در آن زمان، در حال علنی کردن هدفش مبنی بر بنیان‌گذاری «یک جمهوری اسلامی که از استقلال و دموکراسی ایران محافظت کند» بود. چند ماه بعد، شرایط سیاسی به اندازه‌ای به نفع او تغییر کرد که حمایت لیبرال‌ها کمتر از گذشته فایده داشت. بعدها [آیت‌الله] خمینی دموکراسی را «بیگانه با اسلام» اعلام کرد. همین‌طور، رهبری حزب توده اظهار کرد که [آیت‌الله] خمینی راهنمای آنها در زمان پیش از انقلاب بوده است (Kepel 2002: 122). [آیت‌الله] خمینی تا پیش از انقلاب برای حفظ این حمایت از سوی چپ‌ها بسیار محتاط بود، اما پس از انقلاب برای حمله به چپ‌گراها چندان معطل نماند. توانایی ترغیب کنشگران سیاسی سکولار به مشارکت در انقلابی که تحت رهبری یک اسلام‌گرا بود، و در عین حال ترتیب‌دادن سرکوب همان کنشگران به‌مجردی که شرایط مهیا شد، نشان‌دهنده‌ی نبوغ سیاسی [آیت‌الله] خمینی است.

پس از سقوط پهلوی در فوریه ۱۹۷۹، [آیت‌الله] خمینی در وهله‌ی اول برای حمله به چپ‌های رادیکال با لیبرال‌ها متحد شد. او درست پس از دست یافتن به اولین دستاورد موفقیت‌آمیزش، در مقابل لیبرال‌ها ایستاد. به گروگان گرفتن کارکنان سفارت

آمریکا توسط هواداران [آیت‌الله] خمینی به واقع حرکت تاکتیکی مشخصی بر ضد لیبرال‌ها بود. به چالش کشیدن قدرت آمریکا با چنین عمل بی‌پروایی برای متقاعد کردن اکثریت چپ‌های ایرانی کافی بود تا یک بار دیگر از [آیت‌الله] خمینی - که تنها چندماه قبل‌تر بر آنها تاخته بود- حمایت کنند و لیبرال‌ها را با در دسر کمتری بی اعتبار سازند. بحران گروگان‌گیری که ۴۴۴ روز به طول انجامید، نقطه‌ی عطفی در تغییر شکل انقلابی همگن به یک انقلاب اسلامی بود. [آیت‌الله] خمینی پس از فیصله‌ی بحران گروگان‌گیری حرکت دیگری کرد، که این بار علیه چپ‌ها بود. او تمامی سازمان‌های چپ‌گرا در کشور را از میان برد؛ سازمان‌هایی که بسیاری‌شان در روند مبارزاتش در برابر لیبرال‌ها پشت او ایستاده بودند.

انقلاب اسلامی بورژوازی سکولار وابسته به شاه را از بین برد و به دنبال آن بورژوازی متدین جای خالی آنها را پر کرد. بخش دولتی که به واسطه‌ی مصادره‌ی ثروت خانواده‌ی پهلوی و بورژوازی سکولار گسترش یافته بود، تبدیل به بازیگر کلیدی دیگری در اقتصاد ایران شد. بخش خصوصی نیز تحت کنترل بورژوازی متدین بود و بخش دولتی توسط بوروکرات‌های اسلام‌گرایی اداره

می‌شد که بعدها برخی از آنها به واسطه‌ی کسب میزان قابل توجهی از ثروت شخصی تبدیل به سرمایه‌دارانی شدند که ماهیت چهره‌ی سرمایه‌داری در جمهوری اسلامی را تعیین کردند. حاکمیت در طی سال‌های جنگ بین ایران و عراق، یعنی بین سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۸، خود را تثبیت کرد. علاوه بر ایالات متحده، عربستان سعودی نیز عراق را در طول جنگ حمایت کرد تا نفوذ الگوی ایرانی را در جهان اسلام تضعیف کند. صدها هزار نفر از سربازان ایرانی در جنگ کشته شدند. جمهوری اسلامی در طول جنگ سیستم تامین اجتماعی گسترده‌ای، از جمله بنیادها و سازمان‌های حمایت اجتماعی، را برپا کرد. بزرگترین سازمان، بنیاد مستضعفان و جانبازان بود (که در حال حاضر خود را بنیاد مستضعفان انقلاب اسلامی می‌نامد)، ترکیبی از یک بنیاد دولتی و یک سازمان حمایت اجتماعی که نامش به خودی خود نشان‌دهنده‌ی هدف جمهوری اسلامی در برقراری نوعی استیلاء (هژمونی) بر طبقات پایین‌تر است. این سازمان‌ها به خانواده‌های رزمندگانی که در جنگ کشته یا زخمی شده‌اند، مستمری داده و به فرزندان آنها کمک هزینه‌ی تحصیلی ارائه می‌دهد. امروزه،

جوانانی با همین سوابق هستند که نیروی انسانی سپاه پاسداران و سازمان بسیج را شکل داده‌اند.

دوره‌ی اول جمهوری اسلامی با مرگ [آیت‌الله] خمینی در سال ۱۹۸۹ به پایان رسید. نظام ایران علی‌رغم تمام تلاشی که در دهه‌ی ۱۹۸۰ برای صدور مدل خود به جهان اسلام کرد، تا مرز انزوای نسبی پیش رفت. علاوه بر این، مشکلات جدی اقتصادی و روی کار آمدن نسلی که شاهد انقلاب و جنگ نبود، نخبگان اسلامی را در هدفشان، مبنی بر حفظ هژمونی خود بر جامعه‌ای که به سرعت رو به تغییر بود، با چالش مواجه کرد. اجرای سیاست‌های خصوصی‌سازی و باز کردن درهای اقتصاد، در زمان ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی و در بین سال‌های ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۷ آغاز شد. کوشش‌ها برای دموکراتیزه کردن نظام اسلامی در طول ریاست جمهوری محمد خاتمی در سال‌های ۱۹۹۷ تا ۲۰۰۵ اتفاق افتاد. هرچند که آن کوشش‌ها، در حل مشکلات اقتصادی و سیاسی ایران و یا متهد کردن نسل‌های جوان به نظام ناموفق بود. ناکامی این دو سیاستمدار که به عنوان چهره‌های لیبرال رژیم اسلامی شناخته می‌شدند، در سال ۲۰۰۵ و با حمایت طبقات پایین، مسیر را برای انتخاب محمود احمدی نژاد

هموار کرد. چهره‌ای که به لحاظ اقتصادی پوپولیست‌تر بود و به لحاظ سیاسی خودکامه‌تر. به هر حال احمدی‌نژاد هم در رسیدن به راه حلی دائمی برای حل تنش‌ها ناکام بود. این شکست بلافاصله پس از انتخابات ریاست جمهوری سال ۲۰۰۹ چهره‌ی خود را بروز داد. اعتراضات جمعی‌ای که توسط حامیان میرحسین موسوی، کاندیدای ائتلاف موسوم به جنبش سبز، صورت گرفت، سرکوب شد. موسوی کسی بود که ادعا کرد احمدی‌نژاد از طریق یک تقلب گسترده‌ی انتخاباتی دوباره به ریاست جمهوری برگزیده شده است. گرچه اعتراضات سرکوب شد، اما مخفی نگه داشتن بحران هژمونی دشوارتر گردید. پیروزی بزرگ حسن روحانی، یکی از چهره‌های میانه‌روی مابین اقتدارگرایی احمدی‌نژاد و اصلاح‌گرایی جنبش سبز، در انتخابات ژوئن ۲۰۱۳، با حمایت خاتمی، رفسنجانی و بسیاری از هواداران جنبش سبز، نشان دیگری از بحران هژمونی در ایران است. هنوز مانده است تا ببینیم که آیا روحانی قادر به غلبه یا دست‌کم کاهش این بحران خواهد بود و آیا خواهد توانست بر بحران هژمونی غلبه کند و جلوی پدیدآمدن اعتراضاتی مشابه با اعتراضات سال ۲۰۰۹ (و یا حتی نیرومندتر از آن) را بگیرد؟

بر خلاف این‌که اسلام‌گرایان در ایران در تصاحب انقلابی قدرت سیاسی موفق بودند، تلاش اسلام‌گرایان برای قدرت گرفتن در الجزایر در دهه‌ی ۱۹۹۰ با شکست مواجه شد. جبهه‌ی نجات اسلامی (Front Islamique du Salut, FIS)، همچون نهضت [آیت‌الله] خمینی در ایران در سال ۱۹۸۹، در الجزایر تاسیس شد و از طریق ایجاد اتحادی بین طبقات پایین و بورژوازی متدین، به سرعت در قدرت رشد کرد (Kepel 2002: 168). جبهه‌ی نجات اسلامی در دسامبر ۱۹۹۱، ۴۸ درصد آراء را در انتخابات پارلمانی کسب کرد. در ژانویه ۱۹۹۲ کودتایی نظامی با هدف متوقف کردن پیش‌روی قدرت جبهه‌ی نجات اسلامی صورت گرفت و یک جنگ خونین داخلی میان اسلام‌گرایان و ارتش آغازیدن گرفت. عناصر افراطی جبهه‌ی نجات که پیش از جنگ جرات ابراز وجود کمتری داشتند، به یک‌باره فعال‌تر و مستقل‌تر شدند. همزمان که ارتش نجات اسلامی (Armée Islamique du Salut, AIS) به عنوان شاخه‌ی نظامی جبهه‌ی نجات در حال مبارزه بود، افراط‌گرایی که از جبهه‌ی نجات منشعب شده بودند زیر پرچم گروه مسلح اسلامی (Groupe Islamique Armé, GIA) می‌جنگیدند. شبهه‌نظامیانی که پیش‌تر در افغانستان پیکار

می کردند، در گروه مسلح اسلامی نقش رهبری ایفا کردند. گروه مسلح اسلامی در دوره‌ی اول خود، حمایت مردم زاغه‌نشینی که در انتخابات به جبهه‌ی نجات رای داده بودند را جلب کرد. به این ترتیب اتحاد طبقاتی‌ای که پیروزی نهضت نجات را پی‌ریزی کرد نیز از هم پاشید. دهشت ناشی از جنگ خون‌بار داخلی که تنها در عرض پنج سال جان یک‌صد هزار تن را گرفت، و همچنین افزایش نفوذ گروه مسلح اسلامی بر طبقات پایین، بورژواهای اسلام‌گرا را متقاعد به پذیرفتن این واقعیت کرد که از تداوم جنگ داخلی چیزی عاید نخواهد شد. رژیم نظامی در آن لحظه‌ی حیاتی، شروع به گفتگو با رهبری جبهه‌ی نجات اسلامی کرد و نهایتاً ارتش نجات اسلامی از مبارزه‌ی مسلحانه دست کشید. گروه مسلح اسلامی که پس از آن با انزوای بیشتری مواجه شد، به جناح‌های مختلفی تقسیم شد و اثربخشی‌اش رو به کاهش گذاشت.

مصر سابقه‌ای طولانی در خط‌مشی‌های اسلام‌گرایانه دارد. اخوان‌المسلمین، که در سال ۱۹۲۸ توسط حسن البنا بنیان‌گذاری شد، عمدتاً از خلال نظریه و عمل سیدقطب بود که به منبع الهام‌بخشی برای اسلام‌گرایان سراسر جهان بدل گردید.

رژیم سکولار جمال عبدالناصر، قطب را در ۱۹۶۶ اعدام کرد. سرکوب‌هایی که توسط ناصر انجام می‌گرفت، موجب شد بسیاری از اعضای اخوان المسلمین مصر را به مقصد عربستان سعودی ترک کنند. برخی از آنها در دانشگاه‌های سعودی عهده‌دار موقعیت‌های برجسته‌ای شدند و در توسعه‌ی ایدئولوژی اسلام‌گرایانه مشارکت داشتند. سایر آنها در برپایی نظام بانک‌داری اسلامی و انباشت اسلامی سرمایه، نقش‌هایی کلیدی ایفا کردند (Kepel 2002: 51). اسلام‌گرایان پس از ضربه‌ی سال ۱۹۶۷ شروع به اعاده‌ی نفوذ خود در مصر کردند. این فرآیند با ریاست جمهوری انور سادات (۸۱-۱۹۸۱)، که پس از مرگ ناصر به قدرت رسید، سرعت گرفت. سادات با اسلام‌گرایان وارد صلح شد تا بر بحران هژمونی رژیم فائق بیاید و با نفوذ چپ رادیکال که پیامد این بحران بود مقابله کند.

اسلام‌گرایان در سال ۱۹۷۳ آشکارا در محوطه‌ی دانشگاه‌ها اقدام به سازماندهی کردند. آنها در سرکوب چپ‌گرایان در دانشگاه‌ها با نیروهای امنیتی دولتی همکاری کردند. همزمان به آن دسته از اعضای اخوان المسلمین که در عربستان سعودی به ثروت رسیده بودند، اجازه داده شد که به مصر بازگردند و به صفوف بورژوازی

مصری بیبوندند (Kepel 2002:83). گروه‌های گوناگون اسلام‌گرا خیلی زود به بیرون از دانشگاه‌ها رفتند و سازماندهی در زاغه‌ها را از سر گرفتند. ماه عسل سادات و اسلام‌گرایان چندان طولی نکشید. زمانی که سادات معاهده‌ی صلح مصر و اسرائیل (۱۹۷۹) را امضا کرد، معاهده‌ای که مصر از خلال آن به اسرائیل رسمیت بخشید، اسلام‌گرایان رسماً اعلام کردند که او یک خائن است. سازمان جهاد اسلامی در سال ۱۹۸۱ سادات را ترور کرد.

حسنى مبارک، رئیس‌جمهور جدید، موجی از تعقیب و محاکمه‌ی گروه‌های افراطی را به راه انداخت. گرچه مبارک بر سر راه فعالیت‌های اخوان‌المسلمین محدودیت‌هایی وضع کرد، اما به سبب نفوذ بالای این سازمان در جامعه و رویکرد مسالمت‌جویانه‌ی آن نسبت به رژیم، از سرکوب کامل آنها اجتناب کرد. گروه‌هایی از اخوان‌المسلمین که افراطی‌تر بودند در دهه‌ی ۱۹۹۰ دوباره قدرت خود را در زاغه‌ها باز یافتند. زاغه‌ی امبابه (Imbaba)، که منزلگاه یک دهم از جمعیت قاهره است، به منطقه‌ای آزاد برای افراطیون بدل شد. در وضعیتی که جنگ داخلی در الجزایر ادامه داشت، برخی از گروه‌ها به‌منظور شروع جنگی مشابه در مصر، متوسل به مبارزه‌ی مسلحانه شدند.

بورژواهای اسلام‌گرا در مصر، چنان‌که در الجزایر هم اتفاق افتاد، کنترل بر افراطیون را از دست دادند و در خلال طرح خشونت‌پرهیزی سال ۱۹۹۷ (Nonviolence Initiative) با رژیم سکولار وارد صلح شدند. افراطیون سعی کردند با قتل عام شصت و دو گردشگر خارجی در ۱۷ نوامبر ۱۹۹۷ در معبد اقصی، در آن طرح کارشکنی کنند. افزایش بیکاری ناشی از لطمه‌ای که آن حادثه به بخش گردشگری زد، دورشدن افراطیون از توده‌ی مردم را در پی داشت. سرکوب‌های دولتی بعدی، افراطیون را بیش از پیش تضعیف کرد.

حسنی مبارک، یعنی کسی که سی سال با دیکتاتوری بر مصر حکومت کرد، بر اثر مبارزه‌ی مصمم توده‌هایی که در میدان تحریر تجمع کردند، در ۱۱ فوریه ۲۰۱۱ سرنگون شد. اسلام‌گرایان، که در آغاز از شرکت در انقلابی که خارج از کنترل آنها در حال پیشرفت بود خودداری کرده بودند، به مجرد این‌که مشخص شد سقوط مبارک حتمی است به انقلاب پیوستند. اسلام‌گرایان از هر دسته‌ای، از اسلام‌گرایان لیبرال و اخوان‌المسلمین گرفته تا سلفی‌ها و جامعه‌ی اسلامی مصر، در روندهای سیاسی پس از انقلاب مشارکت کردند و نیرو گرفتند.

کاندید اخوان المسلمین، محمد مُرسی با ۵۱.۷ درصد آرا در دومین دور انتخابات در ژوئن ۲۰۱۲ به ریاست جمهوری برگزیده شد. حاکمیتِ بیش از پیش اقتدارگرایانه‌ی مُرسی و ناکامی در برآوردن مطالبات اقتصادی طبقات پایین به سرعت به سرخوردگی مردم منجر شد. تظاهرات ماموت که در ۳۰ ژوئن ۲۰۱۳ در میدان تحریر و محله‌ی اتحادیه در قاهره و همچنین میادین شهرهای اصلی در سراسر مصر شروع شد، خواستار استعفای مُرسی و از سر گرفتن موج جدیدی از انقلاب بود. اما اخوان المسلمین تسلیم نشد و تظاهراتی را بر ضد تظاهرات ماموت سامان داد. در ۳۰ جولای ۲۰۱۳، ارتش مصر به منظور جلوگیری از انقلابی مردمی و برای بازگرداندن قدرتی که در دوره‌ی پس از مبارک از دست رفته بود، و با به‌دست آوردن حمایت توده‌های شورشی، دست به کودتا زد. کشتار بیش از یک هزار هوادار مُرسی توسط ارتش بعد از کودتا احتمال وقوع یک جنگ داخلی در مصر را بالا برد. وقایع اخیر در ابعاد تاریخی‌اش، اسلام‌گرایان مصری را در مبارزه‌ی خود برای کسب قدرت سیاسی وارد مرحله‌ی بسیار حساسی کرده است.

اسلام‌گرایی در سیاست ترکیه حائز اهمیت بوده است، نه فقط به دلیل شرایط بین‌المللی نسبتاً تازه‌ای که در خلال این نوشتار توضیح داده شد، بلکه به دلیل تجربه‌ی خودِ ترکیه - دست‌کم از اواخر قرن نوزدهم- از خط‌مشی‌هایی که ارجاعات اسلام‌گرایانه داشته‌اند. اولین بار در شرایط بحران موجودیت امپراتوری عثمانی در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم بود که اسلام‌گرایی به آلترناتیوی سیاسی تبدیل شد. بسیاری از روشنفکران و نخبگان سیاسی به منظور غلبه بر افول آشکار امپراتوری، به حمایت از اندیشه‌ی سازماندهی مجدد آن در راستای خطوط دینی پرداختند. پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی و پایه‌گذاری جمهوری ترکیه (۱۹۲۳)، نسبت بین اسلام و سیاست به سرعت به موضوع منازعه‌ی شدیدی بین نخبگان سکولار که حاکم جمهوری جدید بودند و مخالفان اسلام‌گرا بدل شد. منازعه‌ی میان سکولارها و اسلام‌گراها خصوصاً در مواقع اصلاح سیاسی بالا می‌گرفت، زمان‌هایی چون زمان لغو خلافت (۱۹۲۴)، الغای بند قانونی‌ای که از اسلام به عنوان دین دولت یاد کرده بود (۱۹۲۸)، و واردسازی اصل سکولاریسم در قانون اساسی (۱۹۳۷). این منازعات پس از سال ۱۹۴۶ و با گذار به یک نظام چندحزبی پیچیده‌تر شده است؛

نظامی که رقابت انتخاباتی بین احزاب سیاسی در آن، گفتمان دینی و اصلاحات مرتبط با آموزش و اقدامات دینی را به عناصری اساسی در سیاست‌های ترکیه تبدیل کرد. قانونی کردن اذان به زبان عربی اولین نمونه از این تغییر است. پیش‌تر در سال ۱۹۳۲، حزب جمهوری‌خواه خلق (CHP, Cumhuriyet Halk Partisi) و سپس حزب حاکم رژیم تک‌حزبی، اذان به زبان عربی را ممنوع کرده و آن را با یک اذان ترکی جایگزین کرده بودند. پیروزی انتخاباتی حزب دموکراتیک (DP) در سال ۱۹۵۰ که به حاکمیت ۲۷ ساله‌ی تک‌حزبی پایان داد، این ممنوعیت را لغو کرد. جالب این‌جاست که نمایندگان هم از حزب جمهوری‌خواه خلق، حزبی که برای اولین بار این ممنوعیت را وضع کرده بود، در کنار نمایندگان حزب دموکراتیک رأی مثبت دادند (Bardakçı 2010; 2006). این مورد آشکار می‌سازد که حتی حزب جمهوری‌خواه خلق که سکولارترین حزب در فضای سیاسی ترکیه بود، نمی‌توانست خواسته‌ی جمعی مبنی بر حضور بن‌مایه‌ی دینی در زمین بازی سیاسی جدیدی که به‌واسطه‌ی رقابت انتخاباتی تعریف شده بود را نادیده بگیرد. در دو دهه‌ی اول نظام چندحزبی، مسئله‌ی رویکرد به اسلام در زندگی عمومی،

هم‌چنان به عنوان موضوع منازعات بین احزاب مختلف (کم و بیش) سکولار حائز اهمیت بود. در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ هیچ حزب مردمی اسلام‌گرایی در ترکیه وجود نداشت.

نجم‌الدین اربکان (۱۹۲۶-۲۰۱۱) اسلام‌گرایی ترکیه را در دهه‌ی ۱۹۷۰ به جنبشی مستقل و باثبات تبدیل کرد.^{۱۳} اربکان با حمایت سرمایه‌داران کوچک و متوسط آناتولی به ریاست اتحادیه‌ی اتاق‌های بازرگانی ترکیه انتخاب شد، اما خیلی زود توسط حزب دست راستی عدالت (AP, Adalet Partisi) از سمت خود عزل گردید. ضمن این‌که تقاضای بعدی اربکان از حزب عدالت برای کاندیداتوری انتخابات پارلمانی در سال ۱۹۶۹ رد شد. وی پس از آن به عنوان نماینده‌ی مستقل شهر قونیه، که پایگاه سنتی اسلام‌گرایان است، به مجلس راه یافت. در سال ۱۹۷۰ او حزب نظام ملی را تاسیس کرد. حزب نظام ملی ترکیه (MNP, Milli Nizam Partisi) و حزب‌های بعدی که توسط اربکان پایه‌گذاری شدند با عنوان جنبش «چشم‌انداز ملی» (Milli Görüş) شناخته می‌شوند. حزب نظام ملی خیلی زود نماینده‌ی

^{۱۳} برای جستجوی دقیق‌تر در مورد حلقه‌های اسلام‌گرای گوناگون تا پیش از ۱۹۹۰ در ترکیه رجوع کنید به (Çakır 1990).

سرمایه‌داران کوچک و متوسط غیرانحصاری آناتولی شد؛ سرمایه‌داران کوچک و متوسطی که نسبت به سیاست حمایتی حزب عدالت از سرمایه‌های بزرگ برضد ایشان، احساس ناخشنودی می‌کردند. این حزب در سال ۱۹۷۱ به دلیل فعالیت علیه اصول سکولار قانون اساسی ممنوع اعلام شد. اربکان به سرعت حزب نجات ملی (MSP, Milli Selamet Partisi) را تاسیس کرد. حزب نجات ملی در سال ۱۹۷۳، ۱۱.۸ درصد و در سال ۱۹۷۷، ۸.۵ درصد از آراء را کسب کرد. این حزب در سال ۱۹۷۴ با حزب جمهوری‌خواه خلق، و در سال‌های ۱۹۷۵ و ۱۹۷۷ با حزب عدالت و حزب حرکت ملی، دولت ائتلافی تشکیل دادند.

اسلام‌گرایی افراطی در ترکیه پس از انقلاب ایران محبوب‌تر شد. در ۶ سپتامبر ۱۹۸۰، یعنی شش روز قبل از کودتای نظامی، اسلام‌گرایان افراطی «نشست رهایی اورشلیم» در قونیه را که توسط حزب نجات ملی برگزار شده بود صحنه‌ی نمایش خود کردند. آن اتفاق نشان داد که اربکان بر روی عناصر افراطی‌تر حزب نجات ملی کنترل کامل ندارد.

حزب نجات ملی پس از کودتای نظامی ۱۲ سپتامبر ۱۹۸۰ ممنوع اعلام شد. با این وجود دولت نظامی هم کلاس‌های دینی را در آموزش متوسطه اجباری کرد و تعداد مدرسه‌های متوسطه‌ی حرفه‌ای دینی، که به مدارس امام خطیب مشهور است، را به طرز چشمگیری افزایش داد. دولت نظامی امیدوار بود که با انجام این کار و با استفاده از دین، نفوذ ایدئولوژیک چپ مارکسیست را در جامعه‌ی ترکیه کاهش دهد. ژنرال‌ها تصور می‌کردند که قادرند فرایند اسلامی‌سازی را تحت کنترل خود بیاورند. آنها یقیناً انتظار نداشتند که سیاست‌هایشان در دراز مدت به نفع اسلام‌گرایان تمام شود. به محض این‌که دولت نظامی به عنوان بخشی از حرکت کنترل‌شده به سوی نظام پارلمانی، ایجاد احزاب سیاسی را در سال ۱۹۸۳ مجاز کرد، حامیان اربکان حزب رفاه (RP, Refah Partisi) را تاسیس کردند. در سال ۱۹۸۷ با برداشته شدن ممنوعیت فعالیت رهبران سیاسی دوره‌ی ۱۹۸۰، اربکان اجازه پیدا کرد که رهبر حزب رفاه شود. این حزب از خلاء سیاسی ناشی از سرکوب چپ مارکسیست در زاغه‌ها که توسط دیکتاتوری نظامی اتفاق افتاده بود، نهایت بهره را بُرد. در دهه‌ی ۱۹۹۰، به مرور این حزب با استفاده از شعارهای پوپولیستی،

مانند «فقط نظم» و توزیع منظم مقادیر قابل توجهی از کمک‌های اجتماعی از جمله پول نقد و انتقالات کالایی، حمایت جمعیت زاغنه‌نشین شهرهای بزرگی چون آنکارا و استانبول را به دست آورد. حزب رفاه توانست بورژوازی و پرولتاریای فقیر و همچنین فعالان اسلام‌گرا را گردهم آورد. این موفقیت اولین نتایج مثبت خود را در انتخاب شهرداری در سال ۱۹۹۴ به بار آورد، یعنی زمانی که یک حزب اسلام‌گرا برای اولین بار دستگاه شهرداری آنکارا و استانبول را به دست آورد. این اتفاق اولین شوک بزرگ برای سکولارهای ترکیه بود که سرانجام شاهد پیروزی اسلام‌گراها در (تقریباً) همه‌ی انتخابات پس از ۱۹۹۴ بودند. در انتخابات پارلمانی ۱۹۹۵ حزب رفاه اکثریت آراء (۲۱ درصد) را در میان احزاب دیگر به دست آورد.

در روند رشد و ترقی حزب رفاه در دهه‌ی ۱۹۹۰، سرمایه‌ی اسلام‌گرایان دستخوش تحولات قابل توجهی شد که در چندین فصل از کتابی که این نوشتار مقدمه‌ی آن است، به جزئیات مورد بحث قرار گرفته است. برخی از شرکت‌های اسلام‌گرا فرصت‌هایی کسب کردند که از دل آن تحولات نئولیبرال اقتصاد ترکیه پدیدار شد؛ این شرکت‌ها همچنین خود را از شرکت‌هایی با سرمایه

متوسط به شرکت‌هایی با سرمایه‌ی عظیم تبدیل کردند. اصطلاح «ببرهای آناتولی» که در آن زمان متداول شد، قیاسی بود که بین ببرهای آسیای شرقی و سرمایه‌داران در حال ظهور آناتولی انجام می‌شد. انجمن صنعت‌گران و بازرگانان مستقل (MÜSİAD, Müstakil Sanayicive İşadamları Derneği)، در سال ۱۹۹۰ به عنوان نماینده‌ی بورژوازی اسلام‌گرا پایه‌گذاری شد. این انجمن قادر بود تا حدودی با بورژوازی سکولار که نماینده‌ی آن انجمن صنعت‌گران و بازرگانان ترکیه (TÜSİAD, Türkiye Sanayicive İşadamları Derneği) بود وارد رقابت شود؛ هرچند هنوز بسیار ضعیف‌تر از بورژوازی سکولار بود. موسیاد (MÜSİAD) از حزب رفاه حمایت می‌کرد.

حزب رفاه در سال ۱۹۹۶ با حزب دست راستی راه حقیقت (DYP, Doğru Yol Partisi) یک دولت ائتلافی تشکیل دادند. و به این ترتیب اربکان اولین نخست وزیر اسلام‌گرای جمهوری ترکیه شد. سرمایه‌داران سکولار و ژنرال‌های ارتش، که برای وضعیت سیاسی دلواپس و نگران بودند، سریعاً اقدام به حملات هماهنگی علیه حزب رفاه کردند. این تصمیم در خلال نشست شورای امنیت در تاریخ ۲۸ فوریه ۱۹۹۷ گرفته شد. دولت ائتلافی شش

ماه پس از بیانیه‌ی ۲۸ فوریه مجبور به استعفا شد. سپس بالافاصله دادگاه قانون اساسی، حزب رفاه را تعطیل کرد و برای اربکان به دلیل نقض اصل سکولاریسم قانون اساسی ممنوعیت سیاسی وضع کرد.

حزب فضیلت (FP, Fazilet Partisi) به سرعت جایگزین حزب رفاه شد. این حزب در ۱۸ آوریل ۱۹۹۹ در انتخابات پارلمانی ۱۵.۴ درصد از آراء مردمی را به خود اختصاص داد و سومین حزب بزرگ در پارلمان شد. رجای کوتان و عبدالله گل در اولین کنگره‌ی حزب فضیلت در سال ۲۰۰۰ برای تصدی رهبری حزب به رقابت پرداختند. این اولین رقابت برای رهبری در جنبش چشم‌انداز ملی بود، که سی سال تحت رهبری مسلم اربکان حرکت کرده بود. از نظر بسیاری این رقابت برای رهبری، نبردی بین «سنت‌گرایان» (که کوتان، دستیار نزدیک اربکان، آنها را نمایندگی می‌کرد) و «اصلاح‌گرایان» (که گل نماینده‌ی آنها بود) در درون اسلام‌گرایی بود. این قطعاً نشان‌دهنده‌ی آن بود که بورژوازی اسلام‌گرا به دنبال رهبر جایگزین می‌گردد. بورژوازی اسلام‌گرا در طول دهه‌ی ۱۹۷۰ که فاقد انباشت سرمایه‌ی کافی برای تبدیل خود به سرمایه‌ی بزرگ و انحصاری بود، اربکان را

حمایت کرده بود. سیاست اقتصادی اربکان این بود که «صنعتی‌سازی دولتی را که منافع آن به بازرگانان و تجار کوچک شهرهای کوچک می‌رسید» پیش ببرد، آن هم از طریق «اقداماتی برای پراکنده کردن انباشت سرمایه به لحاظ جغرافیایی و وارونه کردن گرایش به تمرکز اقتصادی» (Keyder 1987: 213). به محض این که روند تبدیل شدن به سرمایه‌ی مالی انحصاری به‌واسطه‌ی پیوندی کامل‌تر با اقتصاد جهانی سرمایه‌داری در دهه‌ی ۱۹۹۰ وارد سرازیری شد، بورژوازی اسلام‌گرا مسیر اربکان را سنتی و ازمُداافتاده تلقی کرد. آنها اقدام به جستجو برای رهبری جوان‌تر و اصلاح‌گراتر کردند که منافعشان را بهتر از اربکان نمایندگی کند.

علی‌رغم این که گُل رقابت برای رهبری در حزب رفاه را واگذار کرد، اصلاح‌گرایان به سرعت بر کل جنبش غالب شدند. رجب طیب اردوغان به مثابه‌ی کاندیدایی تمام‌عیار برای تصدی رهبری جدید اسلام‌گرایی ظهور یافت. اردوغان کاریزما و تجربه‌ی سیاسی کافی برای کسب حمایت توده‌های مردم در زاغه‌ها را دارا بود. مضاف بر این، او تا حدّی به دلیل تجربه‌ی خودش در تجارت، درک روشنی از شرایط جدید بورژوازی اسلام‌گرا در عصر

نئولیبرالیسم داشت. اردوغان و همکاران او در سال ۲۰۰۱ حزب عدالت و توسعه (AKP) را پایه‌گذاری کردند و با به دست آوردن ۳۴ درصد از آراء مردمی، موفق به کسب یک پیروزی سریع در انتخابات پارلمانی ۳ نوامبر ۲۰۰۲ شدند. اردوغان با توجه به پیروزی‌های قابل توجهی که در همه‌ی انتخابات جدید به دست آورده، از سال ۲۰۰۳ تاکنون نخست وزیر کشور بوده است. حزب عدالت و توسعه با به دست آوردن ۴۷ درصد از کل آراء انتخابات پارلمانی ۲۲ ژوئیه ۲۰۰۷، بیانیه‌ی نظامی ۲۷ آوریل ۲۰۰۷ را خنثی کرد؛ بیانیه‌ای که برضد ریاست جمهوری عبدالله گل در دور اول بود. گل پس از انتخابات به ریاست جمهوری منسوب و اولین رئیس جمهور اسلام‌گرای جمهوری ترکیه شد. در ۱۲ ژوئن ۲۰۱۱ حزب عدالت و توسعه در انتخابات پارلمانی، ۵۰ درصد از آراء مردمی را به دست آورد.

اقتصاد و جامعه‌ی ترکیه، به‌ویژه از زمان پیروزی بزرگ حزب عدالت و توسعه در انتخابات ۲۲ ژوئیه ۲۰۰۷، در حال تجربه‌ی فرایند معنادار اسلامی‌سازی بوده است. همزمان که حمایت سخاوتمندانه از سرمایه‌داران اسلام‌گرا از طریق بسیج تمام ابزارهای اقتصادی در دسترس دولت انجام گرفته است، دولت

حزب عدالت و توسعه در تقابل با دارایی‌های سرمایه‌داران سکولاری همچون کوچ و دوغان، به استفاده از مجموعه‌ای از اقدامات تنبیهی (مانند وضع جریمه‌های مالیاتی کلان، کاهش حمایت‌های دولتی و محرومیت از قراردادهای بزرگ دولتی) دست زد. گرچه این سیاست‌ها به موقعیت مسلط بورژوازی سکولار در اقتصاد ترکیه پایان نداد، با این وجود آنها توانسته‌اند موقعیت بورژوازی اسلام‌گرا را در تقابل با بورژوازی سکولار بهبود ببخشند. بودجه‌ی دولتی اختصاص داده شده به مدیریت امور دینی (Diyanet İşleri Başkanlığı) به‌طور نجومی افزایش یافته است، و این نهاد بیش از پیش در امور فرهنگی و سیاسی مدعی شده است (Peker 2012). اصلاحات اخیر آموزش و پرورش که ظاهراً سال‌های تحصیل را افزایش داده است، در واقع به دانش‌آموزان اجازه می‌دهد که پس از دوره‌ی ابتدایی به دنبال آموزش دینی بروند. ضمناً این اصلاحات خانواده‌ها را مجاز می‌کند که فرزندان خود را پس از دوره‌ی ابتدایی از آموزش رسمی بیرون بیاورند؛ چیزی که می‌تواند به پیشرفت تحصیلی دختران بخش‌های فقیرتر مناطق اسلام‌گرا آسیب بزند (Finkel 2012). افزایش نجومی مالیات بر مشروبات الکلی و اعمال محدودیت‌های

اجرائی بر مصرف الکل نمودهای دیگری از فرایند در حال انجام اسلامی سازی است (Çağaptay and Ersöz 2010; Gürsel 2013)^{۱۴}. به طور کلی می توان گفت، تجربه‌ی حزب عدالت و توسعه، به عنوان یک مورد موفق از بورژوازی اسلام‌گرای در حال ظهور که به واسطه‌ی ایجاد یک هژمونی آشکار بر فقیرترین

^{۱۴} وجود سامان‌گری امور دینی از سال ۱۹۲۴ بازتابی از تسلط اسلام سنی و ناتمامیت سکولاریسم در ترکیه است. با وجود این محدودیت‌ها، ترکیه همچنان تا به امروز کشوری عمدتاً سکولار مانده است. این پرسش که آیا روند جاری اسلامی سازی تحت حاکمیت حزب عدالت و توسعه ممکن است به خاتمه‌ی سکولاریسم در ترکیه بیانجامد یا خیر، پرسشی است که همچنان گشوده می‌ماند. این استدلال که فارغ از هر آنچه که در شرایط اسلامی سازی جامعه به واسطه‌ی مداخله‌ی دولت اتفاق می‌افتد، احتمال پایان پذیرفتن رژیم سکولار در ترکیه منتفی است، گزاره‌ی به شدت ساده‌انگارانه‌ای است. آینده‌ی سکولاریسم در ترکیه منوط به توازن قدرت، از یک سو میان جناح‌های مختلف حزب عدالت و توسعه و از سوی دیگر بین این حزب و اپوزوسیون سکولار آن است. تحولات در فضای بین‌المللی و خط‌سیر کشمکش‌های طبقاتی (چه در درون بورژوازی و چه بین بورژوازی و پرولتاریا) در ترکیه می‌تواند بر این هر دو گونه‌ی توازن قدرت اثر بگذارد.

بخش‌های پرولتاریا، بورژوازی سکولار را به چالش کشیده، جایگاه ویژه‌ای در تاریخ جهانی جنبش‌های اسلام‌گرا کسب کرده است.^{۱۵} علی‌رغم این کامیابی‌ها، رخداد‌های اخیر نشان داده که چشم‌انداز حاکمیت حزب عدالت و توسعه چندان هم روشن نیست. اعتراضی محدود و محلی علیه تخریب پارک گزی (در نزدیکی میدان تقسیم در مرکز استانبول) برای ساخت مرکز خریدی که مانند پادگان‌های نظامی دوره‌ی عثمانی طراحی شده بود، و پروژه‌ای بود که توسط شهرداری کلانشهر استانبول و دولت عدالت و توسعه و با نظارت و حمایت مستقیم شخص اردوغان طرح‌ریزی شده بود، در ۳۱ می ۲۰۱۳ به یک شورش مردمی

^{۱۵} بورژوازی متدین از سرآغاز تکوینش در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، همواره در میان جنبش‌های اسلام‌گرا در ترکیه نیرویی هژمونیک بوده است. گذار از حزب رفاه به حزب عدالت و توسعه بازتابی از گذار بورژوازی متدین از ابعاد کوچک و متوسط سرمایه به سرمایه‌ی عظیم مالی است. در فصل‌های بعدی این کتاب تحلیلی دقیق‌تر از این گذار ارائه می‌شود. لذا تحلیل من به‌کلی متفاوت از بحث جهان توگال است که می‌گوید بورژوازی متدین تنها در دوره‌ی حزب عدالت و توسعه تبدیل به نیرویی هژمونیک شده است (2009: 8). داده‌های تجربی در مطالعه‌ی توگال می‌تواند تماماً درون چارچوبی که من در این نوشتار طرح می‌کنم، تفسیر شود.

سراسری در کشور برضد سیاست‌های نئولیبرال، اقتدارگرا و اسلام‌گرایانه‌ی دولتِ حزب عدالت و توسعه تبدیل شد. با وجود آن‌که این شورش، که در ژوئن ۲۰۱۳ میلیون‌ها نفر را در سراسر کشور بسیج کرده بود، نتوانست دولت حزب عدالت و توسعه را سرنگون سازد؛ اما روشن کرد که حزب عدالت و توسعه، توانایی‌اش برای حاکمیت باثبات بر ترکیه را از دست داده است. قوت‌گرفتن این تصور که اردوغان بی ثبات شده تاکنون دو نتیجه در برداشته است. اول این‌که ایالات متحده، که پیش از آن هم با اردوغان در مورد نحوه‌ی برخوردش با اسرائیل و بحران سوریه و مصر اختلاف داشت، بیش از پیش از اردوغان فاصله گرفت و برای حمایت از بازیگران سیاسی جریان اصلی که جایگزین‌های وی هستند، چراغ سبز نشان داد. پیامد دوم که با اولی هم مرتبط است، به بدتر شدن روابط بین رهبری اردوغان و شبکه‌ی مذهبی فتح‌الله گولن، که در سطح جهانی سازمان یافته است، باز می‌گردد. شبکه‌ی گولن مدت زیادی است که همگام با انتقادات ایالات متحده از سیاست خارجی اردوغان قدم برمی‌دارد. مضاف بر این، در مورد امور مهم داخلی هم بین اردوغان و گولن تضادهایی جدی وجود داشته است؛ مواردی مانند طرح اردوغان

برای تعطیل کردن مؤسسات خصوصی آموزشی آماده‌سازی دانش‌آموزان برای امتحانات ورودی دانشگاه (موسساتی که مدت‌هاست یک منبع مالی و سازمانی قابل توجه برای شبکه‌ی گولن فراهم کرده‌اند)، مخالفت با دارودسته‌ی گولنیست‌های مستقر در نیروهای پلیس و قوه‌ی قضاییه، و همچنین موضع منفی اردوغان نسبت به سرمایه‌دارانی که حزب عدالت و توسعه را حمایت نمی‌کنند، از آن جمله‌اند. تضعیف اردوغان پس از شورش‌های مردمی، گولنیست‌ها را تشویق کرد و قادر ساخت که در برابر اردوغان موضع به مراتب محکم‌تری اتخاذ کنند. این امر به عملیات ضداختلاس و ضدفساد عظیمی علیه دولت حزب عدالت و توسعه در ۱۷ دسامبر ۲۰۱۳ منجر شد؛ عملیاتی که توسط گولنیست‌های مشغول به کار در پلیس و قوه‌ی قضاییه انجام گرفت. بعد از این عملیات، اردوغان شبکه‌ی گولن را دشمنی داخلی اعلام کرد و از تمامی ابزارهای دولتی استفاده نمود تا این شبکه را سرکوب کند.^{۱۶} این بزرگ‌ترین شکاف درونی

^{۱۶} در شرایط کنونی، دولت عدالت و توسعه، سرعت و شدت سرکوب هواداران گولن را که در پلیس و قوه‌ی قضاییه مشغول به کار هستند، افزایش داده و شروع به اجرای اقدامات تنبیهی علیه سرمایه‌داران گولنیست کرده است

اسلام‌گرایان ترکیه در تاریخچه‌ی اخیر آنها بود. علی‌رغم این‌که حزب عدالت و توسعه‌ی اردوغان به واسطه‌ی شورش‌های مردمی و عملیات ضداحتلاس تضعیف شده بود، موفق به اخذ ۴۳ درصد از کل آراء در انتخابات شهرداری ۳۰ مارس ۲۰۱۴ شد، و نتیجتاً همچنان به عنوان بزرگترین حزب ترکیه در جای خود باقی ماند. در اولین دور انتخابات ریاست‌جمهوری ترکیه در ۱۰ آگوست ۲۰۱۴ که با رأی مستقیم مردم انجام می‌گرفت، اردوغان با ۵۱.۷ درصد آراء به عنوان رئیس‌جمهور انتخاب شد.

(شبهه به اقداماتی که علیه بورژوازی سکولار در سال‌های اخیر اجرا شده است)؛ این سرمایه‌داران گولنیستی تحت لوای کنفدراسیون صنعت‌گران و بازرگانان ترکیه (Türkiye İşadamları ve Sanayicileri Konfederasyonu, TUSKON) سازماندهی شده‌اند.

پس‌گفتار

اسلام‌گرایی یک ایدئولوژی سیاسی است که معضلات اجتماعی-اقتصادی در جهان اسلام در عصر مدرن را به‌نوعی از بیگانگی از اسلام و بازگشت به جاهلیت نسبت می‌دهد. اسلام‌گرایی در نظر دارد دولت و جامعه‌ی جدیدی را ایجاد کند که تصور می‌شود متناسب با اصول اسلامی هستند. این امر ترجمان سیاسی تلاش بورژوازی متدین برای تبدیل شدن به طبقه‌ای مسلط از خلال ایجاد هژمونی بر پرولتاریا است. اسلام‌گرایان ممکن است در جایگاه اپوزوسیون، موضعی انقلابی یا اصلاح‌گر داشته باشند. آنها پس از رسیدن به قدرت سیاسی، به سرعت به قدرتی در درون وضع موجود بدل می‌شوند. بحران‌های رژیم‌های سکولار و جنبش‌های رادیکال چپ‌گرا که در اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ آغاز شد، زمینه را برای ظهور جنبش‌های اسلام‌گرایانه در انواع مختلف فراهم کرد. درحالی‌که اسلام‌گرایان با انقلابی در ایران، پیروزمندانه

بر پرولتاریا هژمونی یافتند و قدرت گرفتند، در دهه‌ی ۱۹۹۰ هم هژمونی شان و هم مبارزه برای قدرت در الجزایر را واگذار کردند. اسلام‌گرایان به تازگی، و در پی بهار عربی که از سال ۲۰۱۰ آغاز شد، وارد مبارزه‌ی جدیدی برای کسب قدرت سیاسی در کشورهایی چون مصر، تونس، لیبی و سوریه شده‌اند. جنبش‌های اصلاح‌شده‌ی اسلام‌گرا در ترکیه، با نمایندگی حزب عدالت و توسعه، با برقراری همزمان نئولیبرالیسم و هژمونی بر پرولتاریا، تبدیل به الگویی برای جریان‌ات اسلام‌گرا در سراسر جهان شده‌اند. هرچند اعتراضات مردمی پس از انتخابات در سال ۲۰۰۹ در ایران، شورش مردمی و کودتای نظامی علیه اخوان المسلمین در مصر، و نیز شورش مردمی علیه دولت حزب عدالت و توسعه در ترکیه که هر دو در تابستان ۲۰۱۳ اتفاق افتادند، بیانگر آن است که چشم‌انداز آینده برای جنبش‌ها و دولت‌های اسلام‌گرا قطعیت چندانی ندارد.

منابع

- * Abrahamian, Ervand. 1989. *The Iranian Mojahedin*. New Haven, CT: Yale University Press.
- * _____. 1993. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California Press.
- * Alavi, Hamza. 2009. "The Rise of Religious Fundamentalism in Pakistan." 10 March. Accessed 1 June 2013.
<http://secularpakistan.wordpress.com/2009/03/10/the-rise-of-religious-fundamentalism-in-pakistan-hamza-alavi/>.
- * Ayoob, Mohammed. 1979. "Two Faces of Political Islam: Iran and Pakistan Compared." *Asian Survey* 19, no. 6 (June): 535-46.
- * _____. 2004. "Political Islam: Image and Reality." *World Policy Journal* 21, no. 3 (Fall): 1-14.
- * Bardakçı, Murat. 2006. "Adnan Menderes'İ Suçlamaktan Vazgeçin! Arapça Ezanı DP ile CHP Beraber Serbest Bırakmışlardı!" [Stop blaming Adnan

Menderes! The ban on azanin Arabic was lifted by the DP and CHP together!]. *Hürriyet*, 10 June.

* _____. 2010. "ArabeskEzanlar" [Arabesque azans]. *Habertürk*, 16 June.

* Bayat, Asef. 2008. "Is There a Future for Islamist Revolutions? Revolution, Revolt, and Middle Eastern Modernity." In *Revolution in the Making of the Modern World*, ed. John Foran, David Lane, and Andreja Zivkovic, 96–111. London: Routledge.

* Çağaptay, Soner, and CansınErsöz. 2010. "AKP, Alcohol, and Government-Engineered Social Change in Turkey." *Hürriyet Daily News*, 5 October.

* Çakır, Ruşen. 1990. *Ayetve Slogan: Türkiye' de İslami Oluşumlar* [The verse and the slogan: Islamic formations in Turkey]. Istanbul: Metis.

* Denoeux, Guilain. 2002. "The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam." *Middle East Policy* 9, no. 2 (June): 56–81.

* Finkel, Andrew. 2012. "What Is 4 + 4 + 4?" *New York Times*, 23 March. Accessed 1 March 2013.

<http://latitude.blogs.nytimes.com/2012/03/23/turkey-s-education-reform-bill-is-aboutplaying-politics-with-pedagogy/>.

* Gürel, Burak. 2004. "1970' ler Türkiye' sinde İslamcive Faşist Siyaset: Vaadlerve Sonuçlar" [Islamist

and fascist politics in Turkey in the 1970s: Promises and results]. *Praksis*, no.12 (Fall): 85–102.

* Gürsel, Kadri. 2013. “‘Moderate Political Islam’ Leading Turkey to ‘Moderate Sharia.’” *Al-Monitor*, 31 May. Accessed 1 June 2013.

<http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/05/turkey-political-islam-sharia.html>.

* Harman, Chris. 1994. “The Prophet and the Proletariat.” *International Socialism Journal*, no. 64. Accessed 1 February 2012.

<http://www.marxists.org/archive/harman/1994/xx/islam.htm>.

* Kepel, Gilles. 2002. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Translated by Anthony F. Roberts. Cambridge: Belknap.

* Keshavarzian, Arang. 2007. *Bazaar and State in Iran: The Politics of the Tehran Marketplace*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

* Keyder, Çağlar. 1987. *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*. London and New York: Verso.

* Mamdani, Mahmood. 2004. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Pantheon.

- * _____. 2005. "Whither Political Islam? Understanding the Modern Jihad." *Foreign Affairs* 84, no. 1 (January/February): 148–55.
- * Peker, Efe. 2012. "Sahi, Laikliğe Ne Oldu?" [Really, what happened to secularism?]. *Birgün*, 1 February.
- * Poya, Maryam. 2002. "Long Live the Revolution! ...Long Live Islam?" In *Revolutionary Rehearsals*, ed. Colin Barker, 123–68. Chicago: Haymarket.
- * Richter, William L. 1979. "The Political Dynamics of Islamic Resurgence in Pakistan." *Asian Survey* 19, no. 6 (June): 547–57.
- * Tuğal, Cihan. 2009. *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- * White, Joshua T. 2012. "Beyond Moderation: Dynamics of Political Islam in Pakistan." *Contemporary South Asia* 20, no. 2 (June): 179–94.
- * Yavuz, M. Hakan. 2013. *Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement*. New York: Oxford University Press.