

# اسلام‌گرایان به مثابه فرصت یا تهدید برای کنشگران انقلابی (مطالعه تطبیقی انقلاب اسلامی ایران و انقلاب ۲۰۱۱ مصر)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۴/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۳۱

محمدعلی حاضری<sup>۱\*</sup>

کامران گشنیزجانی<sup>۲</sup>

## چکیده

تحقیق حاضر می‌کوشد با به‌کارگیری مفاهیم «نسبت‌دهی فرصت/تهدید» و «ساختار فرصت‌گفتمانی» در نظریه‌های جنبش اجتماعی و استراتژی روشی مقایسه‌تفریدی به این پرسش پاسخ دهد که چرا درحالی‌که گروه‌های سیاسی غیراسلام‌گرا و در سطحی وسیع‌تر عموم مردم در ایران، مشتاقانه به استقبال اعتراضات روحانیون اسلام‌گرا در دی ۱۳۵۶ رفتند، بسیاری در مصر، از همان ماه‌های نخستین، با احتیاط و حتی نگرانی نظاره‌گر حضور سازمان اسلام‌گرای اخوان‌المسلمین در صحنه انقلاب ۲۰۱۱ بوده‌اند؟ مطابق نتایج این تحقیق، در ایران دهه ۱۳۵۰، اهمیت یافتن مبارزه با «استعمار فرهنگی» در چهارچوب گفتمان‌های «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویشتن»، زمینه فکری اتحاد میان روحانیون مبارز و شمار قابل‌توجهی از روشنفکران و گروه‌های سیاسی را فراهم کرده بود و علاوه بر این، از آنجاکه رسیدن روحانیون به قدرت دولتی در تاریخ معاصر ایران مسبوق به هیچ سابقه‌ای نبوده و امری دور از ذهن بود، سایر گروه‌های سیاسی مخالف، حضور روحانیون مبارز را در سیاست همچون فرصتی سیاسی برای خود در نظر می‌گرفتند.

با گذر از ایران ۱۳۵۶ به مصر ۲۰۱۱ و به دنبال پایان یافتن جنگ سرد و تأثیرات «موج سوم گذار به دموکراسی»، ایدئولوژی لیبرالیسم در سطح جهانی هژمونیک شده و زمینه‌ساز تنش‌های فکری و ارزشی متعددی بین اسلام‌گرایان و شماری از گروه‌های سیاسی شده بود. افزون بر این تغییر گفتمانی، آمیزه‌ای از دلایل گوناگون باعث شد تا سایر گروه‌های سیاسی به حضور اسلام‌گرایان اخوانی در بحران انقلابی اگر نه همچون تهدیدی سیاسی، دست‌کم با احتیاط بسیار بنگرند، از جمله: الف- بروز اسلام‌گرایی تروریستی در مصر و خاورمیانه؛ ب- تصویر منفی رسانه‌های غربی و عربی از نتایج انقلاب اسلامی در ایران؛ پ- عقب‌نشینی دولت مبارک از برخی سیاست‌های سکولار خود و در نتیجه تقویت اسلام محافظه‌کار؛ ت- ظهور و محبوبیت «واعظان نو» که مبلغ اسلامی شخصی و «غیرسیاسی» بودند؛ و ث- سابقه حضور بلندمدت اخوان‌المسلمین در سیاست رسمی مصر و توان سازمانی بسیار بالای آن‌ها.

**واژگان کلیدی:** اسلام‌گرایی، نسبت‌دهی فرصت/تهدید، ساختار فرصت‌گفتمانی، انقلاب.

مقاله پژوهشی

صفحه ۲۱۰-۱۸۵

۱. دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس

(نویسنده مسئول: majid6688@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه تربیت مدرس (kamran.geshnizjani@modares.ac.ir)

## مقدمه

زمانی که روحانیون مبارز در ۱۹ دی‌ماه ۱۳۵۶، در اعتراض به مقاله‌ای که دو روز پیش از آن در روزنامه اطلاعات علیه امام خمینی نوشته شده بود به خیابان‌های قم ریختند، بسیاری از افراد و گروه‌های سیاسی و فکری ایران این رویداد را همچون فرصتی سیاسی برای خود تحلیل کرده و به استقبال آن شتافتند (خبرنامه اتحاد نیروهای جبهه ملی ایران، ۲۰ بهمن ۱۳۵۶؛ بیانیه چریک‌های فدایی خلق ایران به نقل از رنجبر دائمی، ۱۳۹۶: ۵۴۰-۵۳۸؛ مردم، ۱ بهمن ۱۳۵۶؛ نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۲ الف، فصل ۳؛ اطلاعات، ۵ بهمن ۱۳۵۷: ۳)؛ اما این افراد و تشکل‌های سیاسی، از کمونیست‌های حزب توده تا «لیبرال ناسیونالیست‌های» جبهه ملی و از نهضت آزادی ملی مذهبی تا چریک‌های فدایی خلق و چپ‌های اسلامی متشکل در سازمان مجاهدین خلق، در طول تاریخ خود اختلافاتی فکری، سازمانی و سیاسی با روحانیون مبارز به مرکزیت امام خمینی داشته و برخی از آن‌ها برای دهه‌ها دشمنان تاریخی و یا ایدئولوژیک روحانیت اسلام‌گرا بوده‌اند. با این حال، در بحران انقلابی ۱۳۵۶-۵۷ همه این گروه‌ها به استقبال حضور روحانیت اسلام‌گرا در صحنه سیاست اعتراضی ایران رفته و پیشتازی و رهبری امام خمینی را پذیرفتند.

دقیقاً ۳۲ سال پس پیروزی انقلاب اسلامی در مرکز اسلام‌گرایی شیعی، در ۱۱ فوریه ۲۰۱۱ (۲۲ بهمن ۱۳۸۹)، حسنی مبارک به دنبال ۱۸ روز اعتراض سیاسی شدید از مقام ریاست جمهوری کشوری که برای دهه‌ها مرکز اسلام‌گرایی سنی بود استعفا داد و «شورای عالی نیروهای مسلح» اداره امور را در دست گرفت. گروه‌های مخالفی که در این اعتراض‌ها شرکت داشتند خود طیف گسترده‌ای از جریان‌ها و نگاه‌های سیاسی بودند که از انقلابی و مارکسیست و ناصریست گرفته تا لیبرال و اسلام‌گرا در آن جای می‌گرفت. در درون این طیف، گروه اسلام‌گرای اخوان المسلمین به دلیل سابقه بیش از هشت دهه فعالیت و مبارزه سیاسی و اجتماعی، نفوذ بالا در جامعه مدنی از طریق انواع فعالیت‌های آموزشی، بهداشتی، اقتصادی، خیریه‌ای و در اختیار داشتن منابع مالی و انسانی و سازمانی بسیار به‌عنوان نیرومندترین گروه مخالف شناخته می‌شد.

با این حال، اخوان المسلمین گرچه موفق شده بود در طول دهه ۲۰۰۰ وارد اتحادهایی موقت با سایر گروه‌ها و نیروهای سیاسی شود و هرچند پیوستن اخوانی‌ها به انقلابیون در ژانویه-فوریه ۲۰۱۱ تقویت جدی جبهه مخالفین به حساب می‌آمد، اما حضور آنان در صحنه انقلاب مصر از همان ماه‌های

نخستین با نگرانی‌هایی در میان شماری از نیروهای سیاسی همراه شد (Lust, Soltan, & Wichmann, 2016; Wickham, 2015, Chapter 7). در واقع، در پاسخ به همین نگرانی‌ها بود که اخوانی‌ها از همان آغاز اعلام کردند که تنها برای نیمی از کرسی‌های مجلس رقابت خواهند کرد و برای نخستین انتخابات ریاست‌جمهوری نیز نامزدی معرفی نخواهند کرد (Trager, 2016: 19-20). در همین راستا، نه‌تنها هیچ‌گاه رهبری و پیشتازی اخوانی‌ها مورد قبول سایر گروه‌های سیاسی قرار نگرفت، بلکه تنها یک سال پس از پیروزی در انتخابات ریاست‌جمهوری ۲۰۱۲، آن‌ها با خیزشی مردمی و ائتلافی حداکثری از نیروهای سیاسی به رهبری ارتش علیه خود مواجه شده و در جریان یک انقلاب-کودتا از قدرت به زیر کشیده شدند.

با توجه به آنچه گفته شد، هدف اصلی پژوهش حاضر پاسخ به این پرسش است که چرا در حالی که گروه‌های غیر اسلام‌گرا و در سطحی وسیع‌تر عموم مردم در ایران مشتاقانه به استقبال ورود اسلام‌گرایان به بحران انقلابی ۵۷-۱۳۵۶ رفتند، نظایر آن‌ها در مصر با احتیاط بسیار نظاره‌گر حضور اخوان‌المسلمین در صحنه انقلاب ۲۰۱۱-۲۰۱۳ بوده‌اند. به‌عبارت‌دیگر، جدای از عملکرد اسلام‌گرایان در جریان این دو انقلاب، چه تفاوت‌های ذهنی یا شناختی بین ایران زمستان ۱۳۵۶ و مصر زمستان ۲۰۱۱ وجود داشت که فضای مساعدتری را برای استقبال از حضور اسلام‌گرایان ایرانی در مقایسه با اسلام‌گرایان اخوانی در صحنه انقلاب فراهم می‌کرد؟

## الف - پیشینه تحقیق

با وجود آنکه ایران و مصر در تاریخ معاصر خود مهد پرنفوذترین جنبش‌های اسلام‌گرایانه در خاورمیانه بوده‌اند، اما این دو جنبش جز در تحقیقاتی معدود (Bayat, 2007; Povey, 2016)، با استفاده از یک نگاه جامعه‌شناختی تطبیقی مورد مطالعه قرار نگرفته‌اند. افزون بر این، مطالعه تطبیقی انقلاب‌های ایران (۱۳۵۷) و مصر (۲۰۱۱)، علی‌رغم علاقه‌گذرای رسانه‌های جهانی و تلاش دانشگاهیان ایرانی برای مقایسه این دو انقلاب، توجه تحقیقاتی چندانی را در سطح جهانی به خود جلب نکرده است. در این پیشینه کوتاه، نخست نگاهی جداگانه به تحقیقات مربوط در ایران و مصر انداخته و سپس اشاره‌ای کوتاه به مطالعات تطبیقی در فضای دانشگاهی ایران خواهیم داشت.

تا جایی که به انقلاب اسلامی ایران مربوط می‌شود، به موازات تحقیقاتی که در بررسی مقبولیت یافتن روحانیت اسلام‌گرا بر عوامل «روان‌شناختی اجتماعی» (Arjomand, 1988: 80-90; Mirsepassi-) «سازمان‌دهی» (Ashtiani, 1994)، «سازمان‌دهی» (Bayat, 1998: 144; Parsa, 1989: 237) و «رهبری» (شجاعی‌زند،

۱۳۸۲: ۱۰۲)؛ (Gholizadeh & Hook, 2012; Moazami, 2009) تأکید کرده‌اند، شماری از تحقیقات نیز این موضوع را با استفاده از مفاهیم فرهنگی مورد بررسی قرار داده‌اند. از جمله این موارد می‌توان به شکل گرفتن گفتمان‌های غرب‌زدگی و بازگشت به خویشتن (Mirsepassi, 2010; Mirsepassi & Faraji, 2018)؛ (نبوی، ۱۳۹۷)، نفوذ بالای مناسک و آموزه‌های شیعه در فرهنگ ایران (Fischer, 1982; Keddie, 1983; Skocpol, 2003) و تدوین یک ایدئولوژی شیعه انقلابی (حاضری، ۱۳۷۷) (Farhi, 1990; Moaddel, 1993) اشاره کرد. بررسی دقیق این تحقیقات البته در این پیشینه فشرده شدنی نیست، اما ذکر این نکته انتقادی در اینجا ضروری است که درک بازیگران سیاسی حاضر در صحنه انقلاب را نمی‌توان به تحلیل ایدئولوژی‌ها و صورت‌بندی‌های عمومی رهبران فکری و عملی انقلاب، یا گفتمان‌های سطح کلان و آموزه‌ها و مناسک دینی که سالیان طولانی وجود داشته‌اند، محدود کرد.

در ادبیات تحقیقاتی مربوط به نقش و فرجام اسلام‌گرایان اخوانی در انقلاب مصر، تأکید اصلی نه بر عوامل فرهنگی یا ساختاری، بلکه بر عاملیت خود اخوانی‌ها بوده است. شکست اخوان‌المسلمین در جریان انقلاب ۲۰۱۱ مصر، به «اشتباهاتی که اخوانی‌ها انجام دادند» (Pioppi, 2013: 51)، «انتخاب‌های راهبردی و اشتباه محاسبه‌های اخوان‌المسلمین» (Jaraba, 2014: 62)، ناتوانی اخوانی‌ها در «تمایز گذاشتن بین اتحاد‌های پایدار و تفاهمات جزئی» (Schoch, Angell, Rougier, & Lacroix, 2016: 19) و یا «انحصارگرایی و عدم توجه کافی به قانون در نزد آن‌ها» (سجادی، ۱۳۹۳: ۴۹-۴۵) نسبت داده شده است؛ بنابراین، فضای گفتمانی یا ذهنی مصر و مساعد بودن (یا نبودن) آن برای موفقیت و مقبولیت اخوان چندان موضوع پژوهش نبوده است.

رویکرد غالب در مطالعات تطبیقی انقلاب‌های ایران و مصر در فضای دانشگاهی ایران، رویکرد «بیداری اسلامی» است. عظیمی دو مدعای اصلی این رویکرد را «یکی در ماهیت فرهنگی-ایدئولوژیک این حرکت‌ها و تحولات جهان عرب و دوم، اسلامی بودن این ایدئولوژی» (۱۳۹۳: ص ۱۵) می‌داند که متأثر بودن این تحولات از انقلاب اسلامی ایران (خرمشاد، ۱۳۹۲: ۱۳۲)؛ (ابراهیمی کیایی، ۱۳۹۳: ص ۲۵۰) را نیز باید به این دو مدعا افزود. به هر صورت، جدای از انتقاداتی که می‌توان به این رویکرد داشت، تکیه اصلی در این تحقیقات بر این بوده که انقلاب‌های عربی ادامه انقلاب اسلامی در ایران دیده شوند و از این جهت تفاوت‌های فضای ذهنی و شناختی بین آن‌ها به خوبی دیده نشده است.

## ب- مبانی نظری

با وجود اینکه سابقه تلاش‌های تحقیقاتی برای توضیح نظری انقلاب‌ها حداقل به دهه‌های نخست قرن بیستم می‌رسد (Goldstone, 1980, 2001)، اما این تنها بعد از انقلاب‌های ایران و نیکاراگوئه در سال ۱۹۷۹ بود که اهمیت اتحاد میان طبقات و اقشار گوناگون جامعه در جریان انقلاب (به‌ویژه در انقلاب‌های «جهان سوم») به‌طور جدی به نظریه انقلاب راه پیدا کرد (Goodwin & Skocpol, 1989). با این حال، نظریه‌های انقلاب توجه چندانی به این موضوع نشان ندادند که چرا و چگونه یک بخش از یک اتحاد انقلابی در شماری از انقلاب‌ها مقبولیت بیشتری یافته و یا رهبری آن را به دست می‌گیرد. افزون بر این، چنین اتحادی نیز عمدتاً اتحادی میان طبقات و اقشار اجتماعی در نظر گرفته شده و اتحاد میان گروه‌های سیاسی در حاشیه آن طرح شده است. در این تحقیق برای پر کردن این خلأ از نظریه‌های جنبش‌های اجتماعی کمک می‌گیریم.

### ۱- نظریه جنبش‌های اجتماعی

در دهه‌های نخستین قرن بیستم، دنبال نکردن خواسته‌ها و نیازها از طرق نهادین و راه‌های رسمی موجود در جامعه، غیرعقلانی تلقی شده و در چهارچوب مفاهیمی چون «رفتار جمعی»<sup>۱</sup> صورت‌بندی و در واقع تخطئه می‌شد؛ اما از میانه دهه ۱۹۵۰ و به‌ویژه در دهه ۱۹۶۰ و هم‌زمان با اوج گرفتن جنبش حقوق مدنی در غرب، شماری از محققان به این سو حرکت کردند که هم شرکت‌کنندگان در اعتراضات جمعی و هم عمل جمعی آن‌ها باید عقلانی و هدفمند در نظر گرفته شوند. به دنبال این تغییر رویکرد، نظریه جنبش اجتماعی در طول چندین دهه، در شکل کلاسیک آن حول مفاهیم منابع یا «ساختارهای بسیج‌گر»<sup>۲</sup> (نظریه بسیج منابع)، «ساختار فرصت سیاسی»<sup>۳</sup> و «فرایندهای صورت‌بندی»<sup>۴</sup> شکل گرفت (McAdam, McCarthy, Zald, & Mayer, 1996:2). در این سنت نظری، توضیح جنبش‌های اجتماعی عمدتاً به کمک میزان و کیفیت منابع در اختیار آن‌ها (به‌خصوص منابع سازمانی و مالی)، ساختار و تغییرات نهادهای دولتی، و نحوه صورت‌بندی پیام‌ها توسط رهبران جنبش‌ها انجام می‌شد.

- 1 . Collective behavior
- 2 . Mobilizing structures,
- 3 . Political opportunity structure
- 4 . Framing processes.

## ۲- «نسبت‌دهی فرصت/تهدید»<sup>۱</sup> و «ساختار فرصت‌گفتمانی»<sup>۲</sup>

مفهوم ساختار فرصت سیاسی که برای نخستین بار توسط چارلز تیلی طرح شد، به ارتباط بین یک جنبش اجتماعی با محیط بیرونی آن مربوط بوده و پیش‌فرض مبنایی آن مبتنی بر این واقعیت است که عوامل خارجی، به‌خصوص ویژگی‌های ساختاری دولت‌ها و تغییرات در نهادهای حکومتی، بر پیدایش و دوام و شدت و حتی شکل جنبش‌های اجتماعی تأثیر جدی می‌گذارند. در این چهارچوب، هر ویژگی محیط سیاسی یا هر تغییری در آن- که احتمال پیدایش یا دوام یک جنبش اجتماعی را بالا ببرد، یک فرصت سیاسی و عکس آن یک تهدید سیاسی خواهد بود. از جمله نمونه‌های شناخته‌شده فرصت‌های سیاسی می‌توان به کاهش سرکوب دولتی، پیدایش متحدانی در دولت و یا اختلاف بین جناح‌های حاکم به‌عنوان فرصت‌هایی برای گسترش جنبش‌های اجتماعی اشاره کرد ( Della Porta, 2013, 1)؛ اما نظریات جنبش‌های اجتماعی به‌طور عام و مفهوم ساختار فرصت سیاسی به‌طور خاص در دو دهه اخیر از زوایای گوناگون مورد انتقاد قرار گرفته و راه برای رویکردهایی پویاتر گشوده شده است.

از میان انتقادات گوناگونی که به مفهوم ساختار فرصت سیاسی وارد شده است، دو مورد آن برای تحقیق حاضر حائز اهمیت بیشتری هستند. نخست، شماری از محققان ضمن انتقاد از انحراف ساختارگرایانه موجود در مفهوم ساختار فرصت سیاسی، بر جنبه‌های ادراکی این مفهوم تأکید کرده‌اند (Kurzman, 1996). از جمله مک‌آدم، تیلی و تارو با تأکید بر اینکه هر فرصت بیرونی باید توسط افراد دیده شده و همانند یک فرصت درک شود، از مکانیسم «نسبت‌دهی فرصت/تهدید» سخن گفته‌اند. در بیان آن‌ها، «هیچ فرصت ساختاری هر قدر هم که به لحاظ عینی گشوده باشد، اگر برای بازیگران سیاسی قابل‌رؤیت نباشد یا آن‌ها آن را همچون یک فرصت درک نکنند، به بسیج منتهی نخواهد شد» (McAdam, Tarrow, & Tilly, 2003: 43). برای مثال، تصمیم محمدرضا شاه برای بازتر کردن فضای سیاسی پس از انتخاب جیمی کارتر به ریاست جمهوری آمریکا، می‌تواند به‌خودی‌خود یک نمونه کلاسیک برای مفهوم ساختار فرصت سیاسی تلقی شود، اما در چهارچوب مفهوم نسبت‌دهی فرصت/تهدید، تا زمانی که کنشگران سیاسی در ایران این رویداد را به‌عنوان عاملی که شانس آن‌ها را برای فعالیت سیاسی افزایش می‌دهد نهمیده باشند، بازتر شدن فضا همچون یک

1 . Attribution of opportunity/threat

2 . Discursive opportunity structure

فرصت سیاسی عمل نخواهد کرد.

انتقاد دیگر به مفهوم ساختار فرصت سیاسی، عدم توجه آن به جنبه‌های فرهنگی جنبش‌های اجتماعی بوده است. بر این مبنا، کوپمانس و ستاثام مفهوم «ساختار فرصت گفتمانی» را ابداع کردند. مطابق این مفهوم، ایده‌هایی غالبی که در فرهنگ محیط سیاسی و فضای گفتمانی وجود دارند، بر محسوس بودن و مشروعیت ایدئولوژی‌ها و صورت‌بندی‌های کنش‌های جمعی و در نتیجه بر میزان شدت موفقیت جنبش‌های اجتماعی تأثیر می‌گذارند. به بیان دیگر، ساختارهای فرصت گفتمانی نشان‌دهنده این واقعیت هستند که برخی عناصر فرهنگی که در محیط بیرونی وجود دارند، می‌توانند موفقیت صورت‌بندی‌های (یا ایدئولوژی) یک جنبش اجتماعی را تسهیل کرده و یا دشوار کنند (Koopmans & Statham, 1999:227-229).

در تحقیق حاضر نیز در توضیح چگونگی مقبولیت یافتن (یا نیافتن) اسلام‌گرایان در آغاز انقلاب‌های ایران و مصر، مفاهیم نظری «نسبت‌دهی فرصت/تهدید» و «ساختار فرصت گفتمانی» مبنای تحلیل قرار گرفته است. مطابق این چهارچوب نظری، زمانی ورود اسلام‌گرایان به صحنه انقلاب با استقبال کنشگران انقلابی مواجه خواهد شد که آن‌ها حضور اسلام‌گرایان را باعث افزایش شانس موفقیت خود تلقی کنند و همچنین ایده‌های مسلط در فضای گفتمانی برای موفقیت اسلام‌گرایی مساعد باشند؛ بنابراین، برای پاسخ به پرسش تحقیق حاضر، باید توضیح داده شود که چه ویژگی‌هایی در ساختار گفتمانی و درک تاریخی کنشگران انقلابی در ایران ۱۳۵۶ باعث شد تا آن‌ها ورود اسلام‌گرایان به صحنه سیاست اعتراضی را همچون یک فرصت سیاسی - یا عاملی که شانس موفقیت سیاسی آن‌ها را بالا می‌برد - درک کنند. افزون بر این، باید توضیح داده شود که با گذر از ایران ۱۳۵۶ به مصر ۲۰۱۱، چه تغییراتی در ساختار گفتمانی و درک تاریخی کنشگران انقلابی رخ می‌دهد که این بار آن‌ها به حضور اسلام‌گرایان با نگرانی نگاه کرده و این حضور را به‌طور بالقوه باعث کاهش شانس موفقیت سیاسی خود در نظر بگیرند.

### ۳- اسلام‌گرایی

در اینجا، بدون آنکه به جزئیات پردازیم، برای پیشگیری از بدفهمی‌های احتمالی مقصود خود را از اسلام‌گرایی بیان می‌کنیم. در تحقیق حاضر، اسلام‌گرایی در مقام یک جنبش اعتراضی، شکل خاصی از «اسلام سیاسی» است که اجرای احکام شرع توسط دولت برای آن اهمیتی بسیار دارد؛ بنابراین،

وقتی در گونه‌هایی از «اسلام سیاسی» حضور تفاسیر لیبرال یا چپ‌گرایانه پررنگ شده و اجرای احکام شرع توسط دولت، به‌ویژه در حوزه اخلاق عمومی و مسائل فرهنگی، کم یا بی‌اهمیت شمرده می‌شود، بیرون از دایره اسلام‌گرایی موردنظر ما قرار می‌گیرد. بر این مبنا، بدیهی است که اسلام‌گرایی هم می‌تواند مانند ایران در قالب شبکه‌ای از روحانیون متجلی شود و هم همچون مصر به شکل سازمانی بیرون از تشکیلات روحانیت.

### پ- روش تحقیق

به لحاظ روشی، این تحقیق در ادامه سنتی است که به مقایسه عمیق تعداد اندکی از انقلاب‌ها با یکدیگر می‌پردازد. استراتژی روشی که در تحقیق حاضر مبنای کار است، «مقایسه دوتایی»<sup>۱</sup> بوده (Tarrow, 2010) و نوع مقایسه به‌کاررفته نیز، «مقایسه تفریدی»<sup>۲</sup> است که در آن «نکته اصلی در تقابل<sup>۳</sup> قرار دادن نمونه‌هایی مشخص از یک پدیده مفروض (در این تحقیق، حضور اسلام‌گرایان در انقلاب) است تا از این طریق ویژگی‌های خاص هر مورد به دست آیند» (Tilly, 1984: 82). همچنین، در اینجا تلاش شده تا مطالب موردنیاز در مورد ایران از داده‌های دست‌اول همچون اسناد و تاریخ‌های شفاهی موجود و در مورد مصر از منابع دست‌دوم معتبر استخراج شوند.

### ت- نگاه به اسلام‌گرایان در ایران ۱۳۵۶ و مصر ۲۰۱۱ (۱۳۸۹)

#### ۱- اسلام‌گرایان به‌مثابه فرصت: ایران در دی‌ماه ۱۳۵۶

در ایران دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، به‌مرور و از جمله متأثر از فضای روشنفکری در سطح جهانی، نوعی از «بومی‌گرایی»<sup>۴</sup> و «جهان‌سوم‌گرایی»<sup>۵</sup> بر فضای فکری جامعه و به‌ویژه در میان روشنفکران و گروه‌های سیاسی سیطره یافت. در چهارچوب این فضای گفتمانی، کسب استقلال سیاسی و فرهنگی از غرب یا مقابله با «غرب‌زدگی» و تلاش برای «بازگشت به خویشتن» و مبارزه انقلابی با رژیم شاهنشاهی و استعمار و امپریالیسم (به‌خصوص آمریکا) به اولویت اصلی بخش مهمی از روشنفکران و گروه‌های سیاسی ایران بدل شد.

- 1 . Paired comparison
- 2 . Individualizing comparison
- 3 . contrast
- 4 . nativism
- 5 . Third Worldism



برای نیل به این اهداف نیز، از یکسو، بسیاری از روشنفکران و گروه‌های سیاسی غیردینی، برخلاف آنچه در چند دهه پیش از آن انجام داده بودند، به استقبال ظرفیت‌های سیاسی و فرهنگی عناصر بومی موجود در جامعه، از جمله اسلام و روحانیون شیعه رفتند؛ و از سوی دیگر، بخش تأثیرگذاری از روشنفکران و گروه‌های سیاسی دینی غیرروحانی نیز با ارائه تفاسیر جدید و انقلابی از اسلام شیعه، آن را بدل به سلاحی ایدئولوژیک برای مبارزه انقلابی با نظام «غرب‌زده» محمدرضا شاه و «حامیان امپریالیست» او کردند (بروجردی، ۱۳۷۸)؛ (نبوی، ۱۳۹۷).

به هر صورت، این نحوه اولویت‌بندی و تقدیمی که برای مبارزه با «غرب‌زدگی»، استعمار، امپریالیسم و استبداد به وجود آمده بود، در کنار ظرفیت‌های مرتبط در اسلام و روحانیت شیعه، زمینه‌ای را فراهم کرد که روشنفکران و گروه‌های غیراسلام‌گرا موارد اختلافشان را با حرکت روحانیت اسلام‌گرا-خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه-کم‌اهمیت شمرده و اضافه بر این، برای رسیدن به اهداف خود، به استقبال توانایی روحانیون در بسیج توده‌ها بروند. به‌طور خاص، این ایده که استعمار بسط نفوذش را بیش از هر چیز با از بین بردن فرهنگ جوامع استعمارشده به پیش می‌برد و در نتیجه برای ما جوامع مورد استعمار، ضروری است تا در کنار استقلال سیاسی و اقتصادی (و حتی مهم‌تر از آن‌ها) به استقلال فرهنگی نیز دست پیدا کنیم (آل احمد، ۱۳۵۷: ۳۵-۳۴)، اهمیت بسیاری یافت. در چهارچوب این نگاه، زمانی که گروه‌های سیاسی و روشنفکران غیراسلام‌گرا به دنبال عناصری بومی و غیرغربی در فرهنگ خود می‌گشتند، اسلام و روحانیت شیعه در صورت ورود به عرصه مبارزه با امپریالیسم فرهنگی، چهره‌ای جذاب از خود به آن‌ها نشان می‌داد.

بنابراین، اگر آغاز حرکت سیاسی روحانیت اسلام‌گرا در ایران را در وقایع سال‌های ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۳ بدانیم، تطور آتی این حرکت با سیطره فضایی ذهنی یا گفتمانی هم‌زمان شده است که در چهارچوب آن، بسیاری از گروه‌های غیراسلام‌گرا حضور سیاسی تعدادی از روحانیون مبارز را مشتاقانه به فال نیک می‌گرفتند. به بیانی نظری‌تر، فضای فرهنگی و ذهنی ایران از میانه دهه ۱۳۴۰ به بعد، فرصتی فرهنگی بوده است برای تداوم و در نهایت اوج‌گیری حرکتی اسلام‌گرایانه.

اما برای مشخص‌تر شدن اختلافات نادیده گرفته‌شده بین روحانیت اسلام‌گرا و روشنفکران و گروه‌های سیاسی غیراسلام‌گرا، از جمله گروه‌هایی چون نهضت آزادی و مجاهدین خلق که خود بیان‌هایی مختلف از اسلام سیاسی بودند، می‌باید دوباره بر این ویژگی خاص روحانیت اسلام‌گرا تأکید گذاشت که خواست اجرای شریعت و احکام اسلامی توسط دولت، از جمله در حوزه زنان، در

کانون نگاه آن‌ها قرار داشته است؛ اما این در حالی بوده که خواست اجرای احکام اسلامی، چنان‌که قاطبه روحانیون مدنظر داشتند، در نزد عمده روشنفکران و گروه‌های سیاسی ایران یا با نگاهی منفی دیده می‌شد و یا چنان‌که در دهه ۱۳۵۰ به وجه غالب ماجرا بدل گشت، به دیده اغماض.

برای نمونه‌ای بسیار تأثیرگذار، جلال آل احمد در اوایل دهه ۱۳۴۰ و درحالی‌که روندهای فرهنگی و گفتمانی بالا تازه در آغاز راه خود بودند، در عین آنکه انتقاداتش به روحانیت را پنهان نمی‌کند، به استقبال ظرفیت موجود در آن‌ها برای مقابله با استعمار می‌رود. از نظر آل احمد، بدیهی است «که روحانیت مدافع سنت است و ناچار مخالف با هر تکامل و تغییر و تجدیدنظر است و به اعتبار همین بدیهی است که روحانیت را افیون عوام‌الناس خوانده‌اند» (آل احمد، ۱۳۵۷: ۲۸). همچنین، او تأکید می‌کند که «روحانیت هنوز به کشف حجاب رضا نداده یا به حق رأی زنان و شرکت ایشان در زندگی اجتماعی» (آل احمد، ۱۳۵۷: ۳۱).

بااین‌حال، او «تجدید حیات اسلام شیعه را مؤثرترین «واکسن» در برابر بیماری واگیر غرب‌زدگی تشخیص می‌داد و روحانیون را باصلاحیت‌ترین «پزشکانی» تلقی می‌کرد که می‌توانند این واکسن نجات‌دهنده هویت را فراهم سازند» (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۱۸). آل احمد ضمن اشاره به تعداد بالای «اعتراض‌ها و قیام‌های روحانیون» (آل احمد، ۱۳۵۷: ۱۳-۱۲) و این واقعیت که در شرایط موجود «نمی‌توان قدرت روحانیت را در پیشبرد نهضت‌های اجتماعی نادیده گرفت» (آل احمد، ۱۳۵۷: ۳۱)، می‌نویسد «روحانیت تشیع به اعتبار دفاع از سنت نوعی قدرت مقاوم است در مقابل هجوم استعمار که قدم اول غارتش، غارت سنتی و فرهنگی هر محل است. به‌این‌ترتیب، روحانیت سدی است در مقابل غرب‌زدگی روشنفکران و نیز در مقابل تبعیت بی‌چون‌وچرای حکومت‌ها از غرب و از استعمارش» (آل احمد، ۱۳۵۷: صص. ۳۲-۳۳).

برای نمونه‌ای دیگر، مجله نوید، وابسته به حزب توده ایران، به استقبال «نهضت مرفقی مذهبی» می‌رود. در نگاه حزب توده «مردم ایران شاه‌اند که عده‌ای از برجسته‌ترین رهبران مذهبی علیه سیاست‌های میهن‌فروشانه دارودسته شاه، علیه خودسری‌ها و بی‌قانونی‌های ساواک، علیه فساد و تباهی نابودکننده‌ای که این رژیم در میهن ما می‌گستراند، قد علم کرده‌اند. مردم ما شاهدند که مراکز مذهبی و حوزه‌های علمیه به مراکز نبرد و حق‌طلبی بدل شده ...» (نوید، ۱۳۵۵: ۳)؛ بنابراین، حتی حزب توده که روحانیت شیعه آن را برای دهه‌ها یکی از مهم‌ترین دشمنان خود می‌دانسته است نیز، به دلایل مختلف و از جمله در اولویت نخست قرار دادن مبارزه با شاه و امپریالیسم، به اعتراضات

روحانیون خوشامد می‌گویند.

چنین نگاهی در میان سازمان مجاهدین خلق نیز کاملاً آشکار بود. برای مثال، آن‌ها در تحلیل خود از رویدادهای ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ به این جمع‌بندی رسیده بودند که:

«شورش ۱۵ خرداد، یکی از مهم‌ترین رویدادهای تمام تاریخ ایران و خونین‌ترین رویداد تاریخ معاصر ایران است. این واقعه ما را بر آن می‌دارد که به یک جمع‌بندی سه‌گانه دست یابیم: اول، اینکه رهبران روحانی، نقش قاطعی در مبارزه علیه شاه و علیه امپریالیسم ایفا می‌کنند. دوم، نیروهای سکولار ترقی‌خواه بایستی همراه مذهبی‌ها علیه رژیم ستمکار عمل کنند...» (ایران آزاد ۱۳۶۲ به نقل از آبراهامیان، ۱۳۸۶: ۱۰۶).

نهضت آزادی نیز که از همان آغاز شکل‌گیری خود در اوایل دهه ۱۳۴۰ به استقبال ورود روحانیون به سیاست رفته بود، رویکرد خود را در حمایت از روحانیت اسلام‌گرا مجدداً ادامه می‌داد. برای نمونه، در بندهای ۲، ۳ و ۴ دومین نشست نهضت آزادی ایران در آمریکا در مهرماه ۱۳۵۱ چنین آمده است:

«ما مبارزات ضداستعماری و ضداستبدادی و ضدصهیونیسم مرجع عالی‌قدر مسلمانان حضرت آیت‌الله خمینی را تائید می‌نماییم؛ ما نهضت مترقی روحانیت را که خصلت ضداستبدادی و استعماری دارد با تمام قوا تائید می‌نماییم؛ ما پشتیبانی بی‌دریغ خود را از پیکار آشتی‌ناپذیر حوزه‌های علمیه — بخصوص نجف و قم — ابراز نموده و اعزام ۳۰۰ نفر از طلاب قم را به سربازی و توطئه‌های استعمارگران را در تهدید به تعطیل دانشگاه اسلامی نجف شدیداً محکوم می‌نماییم» (نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۲ ب)

در این فضای ذهنی، اهمیت مبارزه با استعمار و کم‌اهمیتی آزادی‌های لیبرالی در نزد بخش غیردینی نیروهای سیاسی در موارد مهمی به درکی مشترک میان گروه‌های غیردینی و بدنه اسلام‌گرایان نیز منتهی می‌شد. برای مثال، یکی از اعضای بعدی سازمان مارکسیستی پیکار که در آن زمان (۱۳۵۴) دانشجوی دانشگاه علم و صنعت بوده است، تأکید می‌کند که «البته ما [چپی‌ها] هم [شبیه دانشجویان مذهبی] خوشمان نمی‌آمد که دختر سیگار بکشد. ما اصلاً فکر می‌کردیم بله این سیاست استعماری است که دخترها را به زور بیاورند توی دانشگاه که گول بزنند بچه‌ها را که این‌ها به کارهای سیاسی و اعتصاب زیاد کاری نداشته باشند» (گنج‌بخش، ۱۹۹۱: ۴)

اما علاوه بر همه این‌ها، زوج تکمیل‌کننده آنچه تاکنون در ارتباط با نگاه‌پذیرای روشنفکران و

گروه‌های سیاسی نسبت به اسلام‌گرایان گفته شد، در تصویری است که مردم، گروه‌ها و سازمان‌های سیاسی و حتی متصدیان دولتی از امکان به حکومت رسیدن روحانیون اسلام‌گرا داشته‌اند. در ایران، در آستانه بحران انقلابی ۵۷-۱۳۵۶، روحانیون اسلام‌گرا به‌عنوان جایگزینی بالقوه برای نظام حاکم دیده نمی‌شده و این امر که روحانیت در رأس حکومت قرار گرفته و مناصبی شبیه نخست‌وزیر را در اختیار بگیرد، برای قاطبه مردم و گروه‌های سیاسی امری دور از تصور بود. در اینجا البته مقصود از «دور از تصور بودن» حکومت روحانیون (به‌ویژه اداره قوه مجریه) معادل دشوار بودن آن نیست. به‌طور مشخص‌تر، جبهه ملی، حزب توده، چریک‌های فدایی، سازمان مجاهدین و یا نهضت آزادی، گروه‌هایی سیاسی بودند که تمایل آن‌ها برای به دست گرفتن امور حکومتی و اجرایی کشور بر کسی پوشیده نبود، اما چنین تصویری از روحانیت اسلام‌گرا وجود نداشت.

در واقع، به لحاظ تاریخی، از ماجرای تحریم تنباکو تا آستانه بحران انقلابی در سال ۱۳۵۶، ایران جنبش‌ها و حرکت‌های اعتراضی متعددی به خود دیده بود و در تمامی آن‌ها نیز، تعدادی از روحانیون اصلی‌ترین و یا یکی از اصلی‌ترین بازیگران حاضر در صحنه بوده‌اند؛ با این حال، در هیچ‌کدام از آن‌ها به قدرت اجرایی رسیدن شبکه‌ای از روحانیون و یا در رأس دولت نشستن یک روحانی به‌طور جدی و همگانی مطرح نبوده و جز مواردی استثنایی و آن‌هم در سطحی محلی، سابقه مشخصی در تاریخ جدید ایران وجود نداشت که حاکی از به دست گرفتن دولت و امور اجرایی کشور توسط روحانیون باشد. از این رو، فارغ از آنکه موازنه قوا و توان سرکوب حکومت در آستانه بحران انقلابی ۵۷-۱۳۵۶ تا چه حد اجازه عرض‌اندام به روحانیون مخالف را خواهد داد، تصور حکومت اجرایی روحانیون - و صدا البته نه تصور حضور آن‌ها در جنبشی اعتراضی و حتی نه در موقعیت رهبری قرار گرفتن آن‌ها - تصویری دور از ذهن بود.

بنابراین، حضور روحانیون در بحران انقلابی ۵۷-۱۳۵۶ نه تنها در نزد گروه‌های غیراسلام‌گرا به صورت یک تهدید دیده نمی‌شد، بلکه به علت درکی که از نفوذ آن‌ها در میان توده‌های مردم و توان آن‌ها برای مقابله با غرب‌زدگی و استعمار وجود داشت، برای بسیاری از گروه‌های سکولار و غیراسلام‌گرا امری مغتنم نیز به شمار می‌رفت. در نتیجه، استفاده از نفوذ و قدرت سیاسی آن‌ها در جریان مبارزه با نظام شاهنشاهی امری معقول و از لحاظ محاسبات سیاسی، «صحیح» به نظر می‌رسید. برای مثال، وقتی که از کریم سنجابی، دبیر هیئت اجرایی جبهه ملی چهارم، در مورد حرکت اعتراضی ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ سؤال می‌شود، او موضع جبهه ملی را چنین توضیح می‌دهد:

«در تصور ما هم این حرکت‌ها به دنبال همان مبارزاتی بود که از زمان مصلدق شروع شده و ما هم ادامه‌دهندگان آن بودیم. البته متوجه بودیم که باعث این جنبش بیشتر آقایان روحانیون هستند ولی در آن موقع با روحانیون هرچند ارتباطات سیاسی نداشتیم اما نسبت به آن‌ها هم مخالف و بدبین نبودیم... به ترتیبی که در دوره‌های گذشته از وجود روحانیون مؤثر و متنفذ در پیشرفت خواسته‌های ملت در جریان قبل از مشروطیت و در جریان مشروطیت و در زمان آقای کاشانی استفاده شده باز از روحانیون متنفذ به این ترتیب استفاده بکنیم» (سنجابی، ۱۹۸۳: ۸).

در این نگاه، بدیهی است که اگر از یک طرف قرار نباشد که روحانیون خود جایگاه خاصی در اداره دولت داشته باشند و از طرف دیگر، بتوان از نفوذ سیاسی آن‌ها بهره گرفت، بهترین گزینه ایجاد نوعی همکاری با آن‌ها و استقبال از حضورشان در صحنه سیاست است.

حتی خود محمدرضاشاه، در سال‌های دهه ۱۳۵۰ که در اوج اقتدار خود به سر می‌برد، همچون بسیاری از سیاست‌مداران آن دوران در سراسر جهان، متأثر از روایت‌هایی بود که پیشرفت کردن و مدرن شدن کشورها (یا مدرنیزاسیون) را به معنای کم‌رنگ شدن نقش عمومی دین و روحانیت (یا سکولاریزاسیون) می‌دانستند؛ بنابراین، او در این سال‌ها بیشتر دل‌مشغول مخالفان مارکسیست و «مارکسیست اسلامی» خود بود تا روحانیون مبارز. فرازی از خاطرات علم مورخ ۲۳ فروردین ۱۳۵۵ نیز نمونه‌ای از این نگاه او را بازتاب می‌دهد: «عرض کردم آیت‌الله خویی از نجف اشرف پیغام داده است شاهنشاه ترتیبی بفرماید حوزه علمیه نجف باقی بماند. فرمودند اقداماتی کرده و می‌کنم، ولی فکر نمی‌کنم عراقی‌ها زیر بار بروند. اصولاً در دنیا بساط آخوند رو به اضمحلال است» (علم، ۱۳۹۰: ۴۳).

افزون بر این‌ها اما برای تدقیق بحث باید توجه داشت که روشن‌فکران و گروه‌های سیاسی تصویری یکپارچه از روحانیت نداشتند و رویکرد مثبت آن‌ها محدود به عده‌ای از روحانیون بوده که رویکرد مبارزاتی داشته‌اند. به‌طور کلی، در نگاهی که از زوایه مسائل سیاسی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ به روحانیت وجود داشت، یک تقسیم‌بندی اصلی دیده می‌شود. مبنای اصلی این تقسیم‌بندی نیز ورود یا عدم ورود آن‌ها به امور سیاسی و مبارزه با نظام شاهنشاهی بوده است. برای نمونه، کریم سنجابی درک جریان خود را از روحانیت چنین شرح داده است:

«در واقع ما این‌طور فکر می‌کردیم که روحانیون دو موضع بیشتر نخواهند داشت. یا

همان موضع محافظه‌کاری و ارتجاعی و سازش با قدرت استبدادی و عدم تحرک را خواهند داشت و یا اینکه موافق با خواسته‌های مردم و در جهت تقاضاهای ملی و مردمی و آزادی‌خواهی و عدالت‌خواهی خواهند بود؛ یعنی این فکر را می‌کردیم که اگر نهضتی از ناحیه روحانیون باشد خارج از این شق دوم نخواهد بود و به این ترتیب امیدوارم بودیم... نهضت استقلال و آزادی‌خواهی و عدالت‌طلبی مردم بتواند به یک نحوی از این نیرو همان‌طوری که در دوره‌های مختلف بهره برده استفاده بکند...» (سنجایی، ۱۹۸۳: ۱۰-۹).

حزب توده نیز در همان مقاله‌ای که پیش‌تر ذکر شد و در آن به ستایش از روحانیون مبارز پرداخته بود، لازم می‌بیند به این نکته نیز اشاره کند که «در واقع اگر قشری از روحانی‌نمایان وابسته به ساواک و تشنه پول‌اند، در نقطه مقابل آنان در میهن ما قشری از مذهبیون مترقی پیدا شده، تشکل یافته و نفوذ فزاینده‌ای می‌یابند که مذهب را در ظواهر خرافی آن خلاصه نمی‌کنند» (نویس، ۱۳۵۵: ۳). برای نمونه‌ای دیگر، می‌توان به موضع سازمان مجاهدین خلق اشاره کرد که بر همین مبنا استوار است. برای مثال، آن‌ها در بیانیه مرداد ۱۳۵۲ از یک طرف تأکید می‌کنند که «سال‌ها دلقکان دغل‌باز روحانی‌نمای درباری السلطان ظل‌الله (پادشاه سایه خداست) گفتند و مردم را به پیروی از اولوالأمر که کسی جز آریامهر را منظور نداشتند دعوت کردند» (سازمان مجاهدین خلق، ۱۳۵۲: ۵) و از طرف دیگر، بعد از تجلیل از آیت‌الله مدرس (سازمان مجاهدین خلق، ۱۳۵۲: ۶)، محمدرضا شاه را مورد انتقاد شدید قرار می‌دهند که «ادعای مسلمانی دارد ولی... پیشوای شیعیان جهان آیت‌الله خمینی را از وطنش بیرون می‌کند، ادعای مسلمانی دارد ولی آیت‌الله طالقانی مجاهد بزرگ را به جرم همکاری با مجاهدین خلق به زابل و بافت تبعید می‌کند. ادعای مسلمانی دارد ولی آیت‌الله سعیدی قهرمان را زیر شکنجه می‌کشد» (سازمان مجاهدین خلق، ۱۳۵۲: ۷). بنابراین، برای سازمانی که در نگاهش «یک مسلمان یا انقلابی است یا مسلمان نیست. ما مسلمان غیرانقلابی در قرآن سراغ نداریم» (سازمان مجاهدین خلق، ۱۳۵۲: ۱۰)، از یکسو، بسیاری از روحانیون که اهل مبارزه سیاسی نبوده‌اند شایسته اتحاد نیستند و از دیگر سو، آن روحانیونی که دست به مبارزه انقلابی علیه شاه زده‌اند، در صف دوستان قرار می‌گیرند.

در نزد علی شریعتی که احتمالاً تأثیرگذارترین روشنفکر دهه ۱۳۵۰ بوده است نیز به‌وفور با چنین دوگانه‌هایی مواجه می‌شویم. آنچه او با عناوین «مذهب علیه مذهب» (شریعتی، ۱۳۸۷) و یا «تشیع

علوی و تشیع صفوی» (شریعتی، ۱۳۸۵) توصیف می‌کرد، در واقع حاکی از وجود دو اسلام و یا دو تشیع بود که متناظر با آن می‌توان از دو نوع روحانیت یا «عالم دینی» صحبت کرد؛ و از همین روست که شریعتی در مواردی به تجلیل از روحانیت پرداخته و در مواردی دیگر دست به حملاتی گزنده به آن‌ها زده است (ره‌دار، ۱۳۸۶). در چنین نگاهی، در تحلیل نهایی، آن روحانی یا «عالم دینی» که در جهت اسلام صحیح انقلابی و شیعه علوی باشد، برخلاف آنکه ادامه اسلام صفوی است، قابل احترام و همراهی و حتی ستایش است.

بنابراین، به‌طور خلاصه، در فضای ذهنی ایران دهه ۱۳۵۰، روشنفکران و گروه‌های سیاسی غیراسلام‌گرا که متأثر از فضای گفتمانی «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویشتن» بودند، از یکسو، نگاه مثبتی به روحانیونی که وارد میدان مبارزه با نظام شاهنشاهی نمی‌شدند نداشتند؛ اما از سوی دیگر، به استقبال روحانیون اسلام‌گرایی می‌رفتند که در نظر آن‌ها می‌توانستند سنگری برای مبارزه با استعمار فرهنگی ایجاد کنند. علاوه بر این، از آنجاکه تصور رسیدن روحانیون به قدرت دولتی و اجرایی تصویری دور از ذهن بوده و سابقه مشخصی نیز از به قدرت رسیدن آن‌ها در پیش از انقلاب اسلامی ایران وجود نداشت، این روشنفکران و گروه‌های سیاسی احساس خطر مشخصی نیز از این زاویه نداشتند. مجموعه این شرایط، فضای ذهنی مساعدی را برای مقبولیت یافتن روحانیت اسلام‌گرا در جریان بحران انقلابی ۵۷-۱۳۵۶ فراهم کردند.

## ۲- اسلام‌گرایان به‌مثابه تهدید: مصر در ماه‌های آغازین ۲۰۱۱

با گذر از ایرانِ اواخر دهه ۱۹۷۰ به مصرِ اوایل دهه ۲۰۱۰ تغییرات شگرفی روی می‌دهد که در نتیجه آن دیگر فضای ذهنی چنان که در ایران بود، مساعدِ مقبولیت یافتن اسلام‌گرایان اخوانی نیست. نخستین نکته مهم، شکل گرفتن و تشدید فعالیت گروه‌های اسلام‌گرای تروریستی در فاصله میان این دو انقلاب است که نبردی مسلحانه را با هدف مبارزه با «غرب» و «کفار» دنبال می‌کردند. اگرچه این نوع از اسلام‌گرایی بیشتر هدفی «تمدنی» داشته و کمتر درگیر مبارزه با یک دولت-ملت مشخص بوده (Bayat, 2008: 110-111)، اما بر تصویر عمومی اسلام‌گرایی تأثیر بسیاری گذاشته است. در واقع، آنچه این تأثیرگذاری را تشدید می‌کرد، خشونت بسیاری بود که این گروه‌ها، از جمله القاعده، نسبت به غیرنظامیان و افراد عادی اعمال می‌کردند و تصاویر آن نیز به کمک فناوری‌های ارتباطی جدید به سرتاسر جهان می‌رسید.

اما این تنها شماری از گروه‌های اسلام‌گرای بین‌المللی نبودند که در دهه‌های ۱۹۸۰، ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰ دست به اقدامات تروریستی زدند. گروه جماعت اسلامی که از قضا گروه مادر سازمان القاعده نیز هست، بارها عملیات‌هایی را در مصر اجرا کرد که قربانیان زیادی را از میان مردمان عادی، به‌ویژه مسیحیان، گرفت (Ibrahim, 1996: 7). به نظر می‌رسد این عملیات‌ها که در مواردی با خشونت‌هایی مهیب نیز همراه می‌شد، به علت آنکه در خود مصر رخ داده بودند، حتی تأثیری مضاعف نیز بر مصریان گذاشته باشند (Abul-Magd, 2017: 147). بنابراین، به‌طور خلاصه، نوع خشونت‌های گروه‌های اسلام‌گرای تروریستی، چه در شکل بین‌المللی و چه در شکل مصری آن، باعث ایجاد نوعی اسلام‌هراسی در میان بخش‌هایی از جامعه مصر و گروه‌های سیاسی آن کشور شد که در زمان انقلاب اسلامی ایران نظیر نداشت.

دیگر نکته مهم اینکه، تجربه انقلاب اسلامی ایران است. در زمان وقوع انقلاب اسلامی در ایران، قدرت‌یابی اسلام‌گرایان در یک انقلاب سابقه‌ای در جهان اسلام نداشت؛ اما درست برخلاف این، مصر زمانی وارد یک موقعیت انقلابی شد که تجربه‌ای مشخص و زنده از به قدرت رسیدن اسلام‌گرایان انقلابی وجود داشت. به‌طور مشخص، هرچند به نظر می‌رسد که در سال‌های آغازین به قدرت رسیدن اسلام‌گرایان ایرانی در دهه ۱۹۸۰، گروه جماعت اسلامی با در ذهن داشتن تصویر ایران درصدد ایجاد یک انقلاب اسلامی مردمی در مصر بوده‌اند (Bayat, 2013: 187-188)، اما تصویری که به‌مرور توسط رسانه‌های غربی و عربی از انقلاب اسلامی ایران به مصر می‌رسید، بیشتر تصویر «مدلی ازدست‌رفته» (Roy, 1996: 76) بود تا الگویی الهام‌بخش. این امر به‌خصوص زمانی خود را نشان داد که شماری از اعضای اخوان‌المسلمین در جریان انقلاب ۲۰۱۱ مصر منکر این «ادعا» شدند که درصدد تکرار الگوی انقلاب اسلامی ایران هستند (Wickham, 2015: 168).

نکته بعدی اینکه در ارتباط با دو نکته پیشین نیز هست مربوط به واکنشی است که دولت مبارک به پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و گسترش اسلام‌گرایی رادیکال در مصر نشان داد. مبارک سیاست سادات را مبنی بر بازتر کردن فضا برای گروه‌های اسلامی غیرانقلابی، در عین سرکوب شدید اسلام‌گرایان رادیکال، با شدتی بیش‌ازپیش ادامه داد که در نتیجه آن محافظه‌کاری اسلامی در اواخر دهه ۱۹۸۰ و میانه ۱۹۹۰ به اوج خود رسید. اسلام محافظه‌کار نیز که برخلاف اسلام‌گرایی رادیکال به دنبال اسلامی کردن جامعه بدون تغییر نظام سیاسی و مبارزه سیاسی علیه دولت مستقر بود، از این فرصت سیاسی استفاده کرده و بر نفوذ و اعتبار خود در جامعه مصر افزود. در واقع، از آنجاکه دولت



مبارک برای تضعیف اسلام‌گرایی انقلابی خود را نیازمند اسلام محافظه‌کار می‌دید، آن‌ها نیز می‌توانستند امتیازهایی را برای مساعدت خود از دولت طلب کنند. علاوه بر این، تقویت شخصیت‌ها و گروه‌های اسلامی محافظه‌کار همچون روحانیون الازهر باعث شد که به‌طورکلی، نقش فرهنگ و مسائل مربوط به اخلاق عمومی نیز در فضای اسلامی مصر عمده‌تر شده و جنبه‌های مشخصاً سیاسی اسلام و تلاش برای تغییر دولت هرچه بیشتر به حاشیه رانده شود (Ismail, 2006, Chapter 2).

بنابراین، زمانی که به آستانه انقلاب ۲۰۱۱ می‌رسیم، درست برخلاف آنچه در ایران وجود داشت، هم بر اعتبار اسلام محافظه‌کار در برابر اسلام مشخصاً سیاسی و یا انقلابی افزوده شده بود و هم در نتیجه حدود چهار دهه اسلامی‌تر شدن جامعه (Bayat, 2013: 194-198; Shehata, 2012: 7-10)، نارضایتی‌های فرهنگی در حوزه اخلاق عمومی کاسته شده و انگیزه چندان‌ی را بر نمی‌انگیخت. برای نشانه‌ای از این امر نیز می‌توان به این واقعیت اشاره کرد که مصر در جریان انقلاب ۲۰۱۱، برخلاف «انقلاب استقلال» در اوایل دهه ۱۹۵۰ (Cleveland & Bunton, 2016: 303) و همچنین انقلاب ۵۷-۱۳۵۶ ایران، شاهد آسیب زدن به مکان‌هایی چون سینماها یا بوتیک‌ها نبوده است.

اضافه بر این، در کنار رشد اسلام محافظه‌کار به آن شکلی که در الازهر و یا شماری از گروه‌های سلفی نمود می‌یافت، گونه جدیدی از اقتدار اسلامی در مصر نمایان شد که تحت عنوان «واعظان نو» شناخته شده‌اند. این افراد بی‌آنکه الزاماً در الازهر یا جایی دیگر درس اسلام خوانده باشند، با ظاهری «جوان‌پسند» و متفاوت از وعاظ سنتی و با استفاده از فناوری‌های جدید ماهواره‌ای و اینترنتی برای مخاطبان خود که عمدتاً در میان جوانان و زنان طبقات متوسط و بالای جامعه هستند، موعظه‌های اسلامی ارائه می‌دهند. این «واعظان نو» بدون آنکه انتقادی از نظام سیاسی و اقتصادی جامعه داشته باشند، تلاش می‌کنند تا یک سبک زندگی «اسلامی» سازگار با جهان مدرن را برای مخاطبان خود ترسیم کنند. به هر صورت، نکته اصلی در اینجا آن است که این وعاظ اسلامی شخصی را تبلیغ می‌کنند که فاقد جهت‌گیری‌های انتقادی سیاسی و اقتصادی است. در واقع، محبوبیت این واعظان در لایه‌های بالایی جامعه مصر دهه ۲۰۰۰ مؤلفه مهمی است که ایران دهه ۱۹۷۰ فاقد آن بود و این به نوبه خود فضای نامساعدتری را برای مقبولیت مبارزان اسلام‌گرا در مصر، در مقایسه با ایران، ایجاد کرده است (Bayat, 2013: 199-201; Shehata, 2012: 63-71).

نکته دیگر آنکه حضور طولانی‌مدت اخوان‌المسلمین در سیاست رسمی و نیمه‌رسمی مصر،

تلاش‌های مکرر اما همواره شکست‌خورده آن‌ها برای تشکیل حزب سیاسی و همچنین این واقعیت که توان سازمانی آن‌ها با هیچ‌یک از گروه‌های سیاسی دیگر قابل‌مقایسه نبود، وضعیتی کاملاً متفاوت را برای اسلام‌گرایان مصری ترسیم می‌کرد. در نتیجه این عوامل، رسیدن اخوان به قدرت دولتی در نتیجه انقلاب نه تنها دور از تصور و انتظار نبود، بلکه درست برعکس، همگان اخوان را بخت‌نخست تشکیل دولت در بین مخالفان مبارک می‌دیدند؛ بنابراین، برخلاف آنچه در ایران روی داد، تمایل کمتری در میان گروه‌های غیراسلام‌گرا برای پذیرفتن هژمونی اسلام‌گرایان در جریان انقلاب وجود داشته است.

نکته بعدی آنکه پیش از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در اوایل دهه ۱۹۹۰، در تعداد زیادی از کشورهای «جهان سوم» انواعی از ایدئولوژی‌های چپ‌گرایانه، از جمله ایدئولوژی‌های جهان‌سوم‌گرا، حضوری نیرومند داشتند؛ اما با سقوط «بلوک شرق» از نفوذ احزاب و گروه‌های سیاسی مارکسیستی و جهان‌سوم‌گرا به میزان چشمگیری کاسته شد. در کنار این موارد و البته نه مستقل از آن‌ها، تعداد قابل‌توجهی از کشورهای غیردمکراتیک در جریان آنچه «موج سوم» گذار به دموکراسی خوانده شده، به حکومت‌هایی دموکراتیک بدل شدند (Huntington, 1993). در نتیجه، درحالی‌که در فضای جنگ سرد دو ایدئولوژی لیبرال دموکراسی و مارکسیسم در سطحی جهانی در نبرد با یکدیگر بودند، پس از فروپاشی «اردوگاه چپ»، این دیگر ایدئولوژی لیبرال دموکراسی بود که هرچه بیشتر در موقعیت هژمونیک قرار می‌گرفت.

حقوق بشر، در معنای لیبرالی کلمه، یکی از مهم‌ترین جنبه‌های ایدئولوژی لیبرال دموکراتی بود که پس از فروپاشی شوروی به ایدئولوژی هژمون جهانی بدل شده بود؛ اما این حقوق که شامل مواردی چون «برابری» زن و مرد، از جمله در حق برابر طلاق برای زنان، «آزادی بیان» به‌ویژه در محصولات فرهنگی و هنری، آزادی در انتخاب دین و تغییر آن، آزادی در انتخاب سبک زندگی و چگونگی تنظیم روابط جنسی و نظایر این‌ها می‌شد، در تضادی بنیادین بود با فهمی که اسلام‌گرایان از اجرای احکام اسلامی در جامعه داشتند. در واقع، بخشی از آنچه در چهارچوب لیبرالیسم تحت عنوان آزادی تقدیس می‌شد، برای اسلام‌گرایان معنایی جز بی‌بندوباری و سست شدن پایه‌های اخلاقی خانواده و جامعه نداشت.

در حاشیه بودن ایدئولوژی لیبرالیسم و تفوق ایدئولوژی‌های جهان‌سوم‌گرا در میان مخالفین شاه در جریان انقلاب ۱۳۵۷، از برجسته شدن اختلاف نگاه بین اسلام‌گرایان با غیر اسلام‌گرایان (به‌ویژه

سکولاریست‌ها) در ارتباط با اجرای احکام اسلامی جلوگیری کرد. در ایران، هم نفس‌ضدیت با «غرب‌زدگی» و تلاش برای بومی‌گرایی در ندیده گرفته شدن این اختلاف‌ها مؤثر بود و هم نحوه اولویت‌بندی نیروهای چپ از خواسته‌های خود. برای نمونه، چپ‌های ایرانی که در طرح مسائل مربوط به «آزادی» و «برابری» زنان در کشور پیش‌قدم بودند، به دلیل اولیوی که در بازه انقلاب برای مبارزه با امپریالیسم، استعمار و شاه قائل بودند، کوشیدند تا با حفظ وحدت با نیروهای اسلام‌گرا، به حل «تضاد اصلی» پرداخته و «تضادهای فرعی» را برای بعد بگذارند؛ اما برخلاف آنچه در ایران روی داده بود، زمانی که انقلاب مصر به وقوع می‌پیوست، به دلیل هژمونی جهانی لیبرال دموکراسی، حساسیت روی این‌گونه آزادی‌های فردی و نقش احکام اسلامی بسیار افزایش یافته و این کار اخوان-المسلمین را برای مقبولیت یافتن در انقلاب بسیار دشوارتر از نظایر ایرانی‌شان می‌کرد.

### نتیجه‌گیری

با گذر زمان از انقلاب اسلامی ایران به انقلاب ۲۰۱۱ مصر و در پی تغییرات سیاسی و گفتمانی در سطح جهانی، فضای فکری رایج در کشورهای «جهان سوم» نیز تغییر کرده و بر اهمیت نسبی ارزش‌های لیبرالی در برابر ارزش‌های بومی‌گرایانه و چپ‌گرایانه افزوده شد. در نتیجه، درحالی‌که در یکی دو دهه منتهی به انقلاب ایران اهمیت مبارزه با استعمار فرهنگی (یا کسب استقلال فرهنگی) زمینه‌ساز اتحاد میان روحانیت اسلام‌گرا با گروه‌های سیاسی گوناگون بود، برجسته شدن حساسیت‌های لیبرالی پس از فروپاشی جهان دوقطبی، به تنش‌های فکری و ارزشی مهمی بین اسلام‌گرایان اخوانی و شماری از گروه‌های سیاسی در مصر انجامید. در بیانی عام‌تر، میزان موفقیت جریان اسلام‌گرا در یک برهه انقلابی، گذشته از میزان منابع مالی و سازمانی و انسانی که در اختیار دارد، متأثر از ساختار گفتمان هژمون در سطح جهانی نیز هست.

گذشته از این تغییرات گفتمانی، سیاست دولت‌ها در حیطه مسائل اسلامی و میزان اعتبار اسلام غیرانقلابی نیز بر درک عمومی از اسلام‌گرایان مخالف نظام سیاسی تأثیر گذاشته است. به‌طور مشخص، برخلاف ایران در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، «اسلامی‌تر» شدن دولت و جامعه مصر از دهه ۱۹۷۰ به بعد و تقویت هرچه بیشتر اسلام‌های محافظه‌کارانه و شخصی از اقبال عمومی به گروه‌های اسلام‌گرای معترض کاست؛ بنابراین درحالی‌که در ایران کنشگران اسلامی غیرانقلابی از اعتبار سیاسی چندانی برخوردار نبوده و در مقابل، اسلام‌گرایان انقلابی وجهه بالایی کسب کرده بودند، اسلام‌گرایان

اخوانی رقبای سیاسی مهمی در میان کنشگران اسلامی غیرانقلابی مصر داشتند که ادعای اخوانی‌ها را برای حرف زدن از طرف اسلام و کسب اعتبار دینی به چالش می‌گرفتند.

افزون بر این‌ها، تجربه تاریخی سایر کشورهای اسلامی و سابقه تاریخی جریان اسلام‌گرا در هر کشور نیز بر درک کنشگران انقلابی از اسلام‌گرایان مؤثر است. در این ارتباط، سه امر مهم مورد توجه این مقاله بوده است. نخست اینکه اوج‌گیری اسلام‌گرایی تروریستی (هم بین‌المللی و هم در درون مصر) در فاصله بین این دو انقلاب به‌طور کم‌سابقه‌ای به اسلام‌هراسی دامن زد. دوم اینکه تصویری که رسانه‌های عربی و غربی از انقلاب اسلامی ایران ارائه کردند، منجر به بدبینی از وقوع یک انقلاب اسلامی دیگر در نزد شماری از کنشگران انقلابی مصر شد؛ و سوم آنکه برخلاف ایران که به حکومت رسیدن اسلام‌گرایان در آن مسبوق به سابقه نبوده و دور از ذهن می‌نمود، حضور منقطع اما طولانی‌مدت اخوان‌المسلمین در سیاست رسمی و نیمه‌رسمی مصر آن‌ها را به نامزد شماره یک جانشینی رژیم مبارک بدل کرده بود. همه این عوامل در کنار یکدیگر به این واقعیت انجامید که برخلاف آنچه در ایران روی داده بود، شمار زیادی از مردم و گروه‌های سیاسی در مصر با احتیاط و یا حتی نگرانی به حضور اسلام‌گرایان در صحنه انقلاب بنگرند.

## منابع

### الف- منابع فارسی

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۶)، *اسلام رادیکال-مجاهدین ایرانی*، ترجمه فرهاد مهدوی، آلمان: نشر نیما.
- آل احمد، جلال (۱۳۵۷)، *در خدمت و خیانت روشنفکران*، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، جلد ۲.
- ابراهیمی کیایی، هادی (۱۳۹۳)، *نسبت انقلاب اسلامی و بیداری اسلامی (تونس و مصر)*، رساله دکتری، علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۸)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- حاضری، علی محمد (۱۳۷۷)، «فرایند بالندگی ایدئولوژی انقلاب اسلامی»، *فصلنامه علمی پژوهشی* متین، شماره ۱، صص ۱۵۷-۱۰۷.

- خیرنامه اتحاد جبهه ملی ایران، شماره ۱، ۲۰ بهمن ۱۳۵۶.
- خرمشاد، محمدباقر (۱۳۹۲)، «انقلاب اسلامی، بیداری اسلامی و تمدن نوین اسلامی»، راهبرد فرهنگ، شماره ۲۳، صص ۱۵۳-۱۲۷.
- رنجبر دائمی، سیاوش (۱۳۹۶)، «از مهرآباد جنوبی تا دانشکده فنی» در اتابکی، تورج و ناصر مهاجر (بی تاریخ) (ویراستار)، راهی دیگر: در بودوباش چریک‌های فدایی خلق ایران، نشر نقطه، جلد دوم.
- رهدار، احمد (۱۳۸۶)، «شریعتی و روحانیت»، مجله حوزه، دوره ۲۴، شماره ۱۴۴-۱۴۳، صص ۲۹۷-۲۱۸.
- در پاسخ به اتهامات اخیر رژیم (۱۳۵۲)، سازمان مجاهدین خلق ایران.
- سجادی، امیر (۱۳۹۳) «دموکراسی و اسلام سیاسی در خاورمیانه: مطالعه موردی اخوان‌المسلمین مصر»، مطالعات سیاسی، شماره ۲۵، صص ۵۲-۲۹.
- سنجابی، کریم (۱۹۸۳)، پروژه تاریخ شفاهی ایران، دانشگاه هاروارد.
- شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۲)، برهه انقلابی در ایران، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- شریعتی، علی (۱۳۸۵)، مجموعه آثار ۹، مذهب علیه مذهب، تهران: انتشارات چاپخش و بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
- شریعتی، علی (۱۳۸۶)، مجموعه آثار ۵، ما و اقبال، تهران: انتشارات الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۷)، مجموعه آثار ۲۲، مذهب علیه مذهب، تهران: انتشارات چاپخش.
- عظیمی دولت‌آبادی، امیر، علی‌رضا شجاعی‌زند و سید احمد موثقی (۱۳۹۳)، «نقد رویکرد دمکراتیزاسیون و قرائت آن از تغییرات سیاسی جهان عرب»، مطالعات سیاسی جهان اسلام، سال ۳، شماره ۹، صص ۳۴-۱۱.
- علم، اسدالله (۱۳۹۰)، یادداشت‌های علم، ویرایش علینقی عالیخانی، تهران: کتاب‌سرا، جلد ۶.
- مردم (ارگان مرکزی حزب توده ایران)، شماره ۱۹۷، ۱ بهمن ۱۳۵۶.
- نبوی، نگین (۱۳۹۷)، روشنفکران و دولت در ایران: سیاست، گفتار و تنگنای اصالت، ترجمه حسن فشارکی، تهران: انتشارات شیرازه کتاب‌ما.

- نوید (وابسته به حزب توده ایران)، شماره ۲، ۱ تیر ۱۳۵۵.

### ب- منابع انگلیسی

- Abul-Magd, Z. (2017). *Militarizing the nation: The army, business, and revolution in Egypt*: Columbia University Press.
- Arjomand, S. A. (1988). *The turban for the crown: The Islamic revolution in Iran*: Studies in Middle Eastern History.
- Bayat, A. (1998). Revolution without movement, movement without revolution: Comparing Islamic activism in Iran and Egypt. *Comparative studies in society and history*, 40(1), 136-169.
- Bayat, A. (2007). *Making Islam democratic: Social movements and the post-Islamist turn*: Stanford University Press.
- Bayat, A. (2008). Is there a future for Islamist revolutions? Religion, Revolt, and Middle Eastern Modernity. *Revolution in the Making of the Modern World: Social identities, globalization, and modernity*, 96-112.
- Bayat, A. (2013). *Egypt and its unsettled Islamism. Post-Islamism: The changing faces of political Islam*, 185-228.
- Cleveland, W. L. & Bunton, M. (2016). *A history of the modern Middle East*: Hachette UK.
- Dabashi, H. (2017). *Theology of discontent: The ideological foundation of the Islamic Revolution in Iran*: Routledge.
- Della Porta, D. (2013). Political opportunity/political opportunity structure. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*.
- Farhi, F. (1990). *States and urban-based revolutions: Iran and Nicaragua*: Univ of Illinois Pr.

- Fischer, M. M. (2003). *Iran: From religious dispute to revolution*: Univ of Wisconsin Press.
- Gholizadeh, S. & Hook, D. W. (2012). The discursive construction of the 1978–1979 Iranian Revolution in the speeches of Ayatollah Khomeini. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 22(2), 174-186.
- Goldstone, J. A. (1980). Theories of revolution: The third generation. *World Politics*, 32(3), 425-453.
- Goldstone, J. A. (2001). Toward a fourth generation of revolutionary theory. *Annual review of political science*, 4(1), 139-187.
- Goodwin, J. & Skocpol, T. (1989). Explaining revolutions in the contemporary Third World. *Politics & Society*, 17(4), 489-509.
- Huntington, S. P. (1993). *The third wave: Democratization in the late twentieth century* (Vol. 4): University of Oklahoma press.
- Ibrahim, S. E. (1996). *The changing face of Egypt's Islamic activism*.
- Ismail, S. (2006). *Rethinking Islamist politics: Culture, the state and Islamism*: IB Tauris.
- Jaraba, M. (2014). Why Did the Egyptian Muslim Brotherhood Year-Long Rule Fall? *Zeitschrift für Politik*, 61-80.
- Keddie, N. R. (1983). *Religion and politics in Iran: Shi'ism from quietism to revolution*: Yale UP.
- Koopmans, R. & Statham, P. (1999). Ethnic and Civic Conceptions of Nationhood and the Differential Success of the Extreme Right in Germany and Italy. *How social movements matter*, 10, 225.

- Kurzman, C. (1996). Structural opportunity and perceived opportunity in social-movement theory: The Iranian revolution of 1979. *American Sociological Review*, 153-170.
- Lust, E. Soltan, G. & Wichmann, J. (2016). Why Fear Explains the Failure of Egypt's Revolution. *Washington Post*.
- McAdam, D. McCarthy, J. D. Zald, M. N. & Mayer, N. Z. (1996). Comparative perspectives on social movements: *Political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*: Cambridge University Press.
- McAdam, D. Tarrow, S. & Tilly, C. (2003). Dynamics of contention. *Social Movement Studies*, 2(1), 99-102.
- Mirsepassi-Ashtiani, A. (1994). The crisis of secular politics and the rise of political Islam in Iran. *social Text*(38), 51-84.
- Mirsepassi, A. (2010). *Political Islam, Iran, and the enlightenment: philosophies of hope and despair*: Cambridge University Press.
- Mirsepassi, A. & Faraji, M. (2018). De-politicizing Westoxification: The Case of Bonyad Monthly. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 45(3), 355-375.
- Moaddel, M. (1993). *Class, politics, and ideology in the Iranian revolution*: Columbia University Press.
- Moazami, B. (2009). The Islamization of the Social Movements and the Revolution, 1963–1979. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 29(1), 47-62.
- Nikazmerad, N. M. (1980). A chronological survey of the Iranian Revolution. *Iranian Studies*, 13(1-4), 327-368.
- Parsa, M. (۱۹۸۹). *Social origins of the Iranian revolution*: Rutgers University Press.



- Parsa, M. (2000). *States, ideologies, and social revolutions: A comparative analysis of Iran, Nicaragua, and the Philippines*: Cambridge University Press.
- Pioppi, D. (2013). Playing with fire. The Muslim brotherhood and the Egyptian leviathan. *The International Spectator*, 48(4), 51-68.
- Povey, T. (2016). *Social movements in Egypt and Iran*: Springer.
- Rosefsky Wickham, C. (2013). The Muslim Brotherhood. *Evolution of an Islamist Movement*.
- Roy, O. (1996). *The failure of political Islam*: Harvard University Press.
- Roy, O. (2012). The transformation of the Arab world. *Journal of democracy*, 23(3), 5-18.
- Schoch, C. Angell, J. Rougier, B. & Lacroix, S. (2016). *Egypt's Revolutions: Politics, Religion, and Social Movements*: Springer.
- Shehata, D. (2012). Mapping Islamic Actors in Egypt. *Netherlands-Flemish Institute in Cairo & al-Ahram Center for Political and Strategic Studies*, 92-93.
- Skocpol, T. (1982). Rentier state and Shi'a Islam in the Iranian revolution. *Theory and society*, 11(3), 265-283.
- Tarrow, S. (2010). The strategy of paired comparison: Toward a theory of practice. *Comparative political studies*, 43(2), 230-259.
- Tilly, C. (1984). *Big structures, large processes, huge comparisons*: Russell Sage Foundation.
- Trager, E. (2016). *Arab Fall: How the Muslim Brotherhood Won and Lost Egypt in 891 Days*: Georgetown University Press.

- Wickham, C. R. (2015). *The Muslim Brotherhood: evolution of an Islamist movement*: Princeton University Press.

### پ-منابع الکترونیکی

- گنج‌بخش، امیرحسین (۱۹۹۱)، برنامه تاریخ شفاهی ایران، بنیاد مطالعات ایران.  
<https://fis-iran.org/fa/oralhistory>
- نهضت آزادی ایران الف (۱۳۶۲)، صفحاتی از تاریخ معاصر ایران، اسناد نهضت آزادی ایران، جلد ۹، دفتر ۲.  
[http://www.mizankhabar.net/asnad/bayanieh/54\\_57\\_j9b/54\\_47\\_j9b.htm](http://www.mizankhabar.net/asnad/bayanieh/54_57_j9b/54_47_j9b.htm)
- نهضت آزادی ایران ب (۱۳۶۲)، صفحاتی از تاریخ معاصر ایران، اسناد نهضت آزادی ایران، جلد ۱۰.  
[http://www.mizankhabar.net/asnadhttp://www.mizankhabar.net/asnad/bayanieh/54\\_x\\_57\\_j10/54x\\_57\\_1/54x\\_57\\_b1.h tm](http://www.mizankhabar.net/asnadhttp://www.mizankhabar.net/asnad/bayanieh/54_x_57_j10/54x_57_1/54x_57_b1.htm)