

پیام متین

خدای را سپاس که ما را توفیق داد تا نخستین شماره فصلنامه پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی را همزمان با بیستمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی به پیشگاه همه حقیقت‌جویان تقدیم کنیم. «پژوهشنامه متین»، آینده‌سان مجموعه‌ای از دغدغه‌ها و پرسشگریهایی را باز می‌تاباند که در چهارچوب اهداف پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی دنبال کردنی هستند؛ پژوهشکده‌ای که بار رسالت الهی، انسانی، علمی و فرهنگی بزرگی را بر دوش خود احساس می‌کند و آن جستجوی همه‌جانبه درباره ابعاد اندیشه‌ای ژرف و پدیده‌ای شگرف است که جدا از همه آثار سیاسی و راهبردی در سطح داخلی و بین‌المللی، عالم پژوهش را به سنگینی وامدار خود کرده‌اند.

انقلاب اسلامی بسان بزرگترین انفجار دهه‌های پایانی سده بیستم بسیاری از زمینه‌های عینی را در ساختارهای داخلی و بین‌المللی تحت‌الشعاع خود قرار داد. اما بزرگی این پدیده صرفاً ناشی از درانداختن این تحول بیرونی نیست. عظمت حقیقی انقلاب اسلامی آنگاه آشکارتر می‌شود که عمق و وسعت دگرگونی شگرفی که بر اثر آن در حوزه معنا و اندیشه رخ داده است به درستی فهم و دریافت شود. و طرفه آن که اساساً همین تحول شگرف در ساخت معنا و اندیشه است که دگرگونی‌هایی متناسب با بزرگی خود بر عرصه عین و عمل و در سراپای ساختارهای بیرونی می‌افکند. انقلاب اسلامی همچون هر پدیده تاریخی دیگری در بستر خاصی از زمان و مکان پا به عرصه وقوع گذاشت، اما گهر و دورن - مایه‌ای از جنس معنا با خود به میان آورد که با اصالت خود مرزهای ملی، محلی و ساختارهای زمانی و تاریخی را درنوردید و بشر معاصر و آینده را مخاطب قرار داد.

بر این اساس، انقلاب اسلامی حاصل تلاقی چند حرکت سلبی و ایجابی در حوزه معنا و اندیشه است. این انقلاب از سویی معنا و فرهنگ خام جمود، تحجر، ارتجاع، قشریت و تصلب بر ظاهر را به مبارزه طلبید. این بُعد از انقلاب نه تنها اصالت‌های فرهنگ و اندیشه شیعی را یادآور شد بلکه طنین معنوی آن در جهان اندیشه اسلامی پیچید و فراتر از آن بر همه تأملات نظری در باب نسبت معنویت و سیاست تأثیر گذاشت. از سوی دیگر انقلاب اسلامی مبانی فکری و فرهنگی استبدادگرایی و استبدادپذیری را به چالش خواند. استبداد به خاطر سابقه دیرینه تاریخی، چنان در عمق فکر و فرهنگ ما ریشه دوانده بود که تنها با ساختارشکنی بیرونی و سرنگونی نهادهای استبدادی ریشه کن نمی‌شد. مهم‌تر از براندازی مستبدان افراد و نهادهایی که استبداد را اعمال می‌کردند، باید فکر و فرهنگی که استبدادگری را برای گروهی و استبدادپذیری را برای گروهی دیگر در هر دوره‌ای به شکلی توجیه می‌کرد شالوده‌شکنی و اصلاح می‌شد.

هنر بزرگ امام و انقلاب در طراحی حکومت اسلامی، نفی بنیادین هر نوع رابطه سلطه‌گری در میان انبای بشر و منحصر دیدن حکم و حکومت به خداوند بود. چنین بود که اندیشه توحیدی در پیکره‌ای سیاسی نمود و بروز بیرونی یافت و پاکی و پیراستگی از همه مظاهر استبداد و خودرأیی ملاکی شد که با آن می‌توان میزان توحیدی بودن نظام سیاسی را محک زد که «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ».

از دیگر سو انقلاب اسلامی با نفی اندیشه استعمار در همه اشکال جدید و قدیمش استبداد را در مقیاس بین‌المللی آن نیز به چالش گرفت. پدیده مبارزه با استعمار بین‌المللی همانند مبارزه با استبداد داخلی هیچ یک نوظهور نبودند، اما ویژگی و تازگی تجربه انقلاب اسلامی در این مبارزه دوگانه در آنجا بود که نه مبارزه با استعمار بین‌المللی به نام مبارزه با امپریالیسم جهانی، سبب درغلتیدن نهضت اسلامی به دامن شرق شد و نه مبارزه با استبداد داخلی، انقلاب را به سوی غرب‌باوری سوق داد. پرسش مهمی پیش روست و آن اینکه سز این ثبات و استقامت بر صراط مستقیم مبارزه، بی‌گرایش به شرق و غرب چیست؟ پاسخ این پرسش است که از تجربه انقلاب اسلامی، الگویی می‌سازد که فارغ از ویژگیهای ملی، محلی و تاریخی می‌تواند برای همه کسانی که در سراسر جهان به دنبال «راهی دیگر» به سوی رهایی از استبداد داخلی و سلطه بین‌المللی هستند، راهگشا و روشنگر باشد.

سر آن صبر و ثبات، «باورداشت خود» و «بازگشت به خویش» است. اما این کدامین خودباوری است که آتش غیریت‌ها و تفرق‌های ملی و منطقه‌ای و بین‌المللی را دامن نمی‌زند و آن کدامین بازگشت به خویش است که سر از وادی واپسگرایی و ارتجاع در نمی‌آورد؟ وحدت‌زایی به جای کثرت‌فزایی و نیز پویایی و سرزندگی و تعالی به جای درج‌ازدن و واپسگرایی، هنر اندیشه‌تابانی است که از ضمیر فروزان متفکر بصیری همچون امام خمینی (س) سر می‌زند و پرتویی از آن، عاقلان و عالمان را به درس‌آموزی و عبرت‌اندوزی فرامی‌خواند. خودباوری در اندیشه‌ی امام فقط و فقط هنگامی صلح و سلام را به دنبال دارد که در زمینه بازگشت به فطرت الهی انسان معنا شود. وگرنه خودباوری جز بر بیگانگی‌ها و غیریت‌ها نمی‌افزاید و غیریت، هنری جز دامن زدن به آتش نزاع و خشونت ندارد. این فطرت «بی‌تبدیل» الهی و متعالی انسان است که می‌تواند منشأ حرکت و زاینده یگانگی و وحدت به جای غیریت و بیگانگی و کثرت باشد.

همچنین است حکایت بازگشت به خویش. بازگشت به خویش چنان که حاصل حرکت انقلاب اسلامی برای حوزه فرهنگی ایران بوده است، نه به معنای دل‌پستن به مفاخر تاریخ کهن ایران و با خیال گذشته شادمانه زیستن است، که چنین بازگشتی جز ارتجاع و واپسگرایی و فاصله گرفتن از واقعیت‌های معاصر حاصلی ندارد. بازگشت به خویش بسان اندیشه‌ی پشتیبان انقلاب اسلامی به معنای کشف استعداد‌های معنوی خودی و جستجوی بهترین راه‌های استخراج و بازتعریف آنها و غبارزدایی از مفاهیم اصیلی است که گرد مرور زمان، جلوه و درخشش را از آنها ستانده است. با اتکا به این سرمایه است که با اطمینان و اعتماد به نفس، می‌توان در دریای اندیشه دیگران نیز گهر یافت.

چنین بود که با انقلاب اسلامی مفاهیم فراموش‌شده‌ای مانند جهاد، هجرت، شهادت، و حتی مناسکی همچون حج و نماز جمعه و جماعت به کانون تشعشع معنا، حرکت، شور و امید تبدیل شدند و خودباوری و بازگشت به خویش همچون دو روی سکه «استقلال» جلوه می‌کنند. خودباوری بازگشتی تاریخی و عمقی به اصالت‌های فکری، معنوی و فرهنگی است و بازگشت به خویش جستجویی است در زمان حال برای بازآیایی و نوسازی منابع و استعداد‌های خودی. نه اولی به غیریت‌ها دامن می‌زند - که ریشه در وحدت فطری و متعالی بشر دارد - و نه دومی به ارتجاع می‌انجامد - که سراسر اجتهاد، نوآوری، بازآیایی، بازسازی

و پویایی است. چنین است که «استقلال» با کاربردی بسی وسیعتر از آنچه تا آن زمان تجربه شده بود و صرفاً باری مادی و اقتصادی و حداکثر سیاسی داشت، به سطحی معنوی و فرهنگی ارتقا می‌یابد و تاریخ گذشته و زمان حال را برای به فعلیت رساندن قوای فطری به هم گره می‌زند و همچون یکی از محوری‌ترین آرمانهای انقلاب اسلامی منشأ حرکتی دوران‌ساز می‌گردد. از این‌روست که نفی استبداد و استعمار در تلاقی با خودباوری و بازگشت به خویش، وحدتی گوهرین می‌یابند، چرا که این سلب و ایجاب هر دو از اصلی توحیدی ریشه می‌گیرند که «لا اله الا الله» و «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً و لِرَسُولِهِ و لِلْمُؤْمِنِينَ».

انقلاب اسلامی با از هم گسیختن شبکه‌ای از مفاهیم و باورها که تحجر، استبداد و استعمار در آن با هم به خویشاوندی، سازگار افتاده بودند، شبکه دیگری از معانی و مفاهیم را جایگزین می‌کند که تار و پود آن با خودباوری و بازگشت به خویش آمیخته است و معاصران و آیندگان را به مفاهیم و گفتگو فرامی‌خواند و می‌توان انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی (س) را در بستر چنین دریافتی، چکیده و عصاره حرکتها و مبارزه‌های آرمانی و بشردوستانه‌ای دانست که سده اخیر به خود دید، است.

انقلاب اسلامی، انقلاب «کلمه» بود و نظام جمهوری اسلامی معنای آن کلمه، و این معناست که دارای سطوح و مراتبی از شدت و ضعف است و تحقق هر سطح و مرتبه‌ای از آن وابسته به متن و زمینه‌ای است که کلمه در آن می‌نشیند. سده معاصر که قرن به بارنشتن درخت مدرنیته با حداکثر ظرفیت آن است، تجربه‌های متعارضی را برای برقراری آرمانهای مشترکی همچون صلح، امنیت، آرامش و ایفای حقوق بشر و از همه مهمتر آزادی از قیودی که اندیشه و بیان را به زنجیر می‌کشند، از سر گذرانده است. دو جنگ جهانگیر و خانمانسوز، انفجار بمبهای هسته‌ای، جنگهای منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای، رژیمهای خلع سلاح و امنیت دستجمعی، ژاندارمی منطقه‌ای، مداخله‌گری نظامی و پیمانهای منع گسترش جنگ‌افزارهای کشتار جمعی، تأسیس جامعه ملل و سازمان ملل متحد، رواج ایدئولوژیهای طبقاتی و معطوف به اصالت انقلاب، سر بر آوردن رژیمها و احزاب افراطی نازیست و فاشیست و فالانژیست و تحقق چندین انقلاب و شبه انقلاب طبقاتی و حادثه‌ها و جریانهای بزرگ و کوچک دیگر در جمع‌بندی نهایی هیچیک امنیت، آرامش و تأمین سطح بالاتری از حقوق بشر را برای بخش وسیعتری از جهان در پایان قرن بیستم به ارمغان نیاورده‌اند به

موازات پیچیده‌تر شدن معادلات علم و قدرت، شکافهای اجتماعی و بین‌المللی خود را بیشتر و بیشتر نشان داده‌اند. شاید در تحلیل نهایی، وجه مشترک ناکارایی و نارسایی همه راه‌حلهایی که تاکنون تجربه شده‌اند در آن باشد که پیش از درانداختن تحولی بنیادین از درون در عالم اندیشه و معنا به دگرگونی ساختارها و روابط بیرونی دلخوش داشته‌اند.

انقلاب اسلامی را هم اگر در سطح تحلیل تحولات بیرونی مترتب بر آن متوقف کنیم حادثه‌ای نظیر همه حوادث بزرگ و کوچک گذشته است. امتیاز و ویژگی این انقلاب را باید در پیام تحول‌آفرین آن در حوزه معنا و اندیشه جست. انقلاب اسلامی چشم‌اندازی نو و رهیافتی دگرگون‌کننده در فهم نسبت انسان با خدا، با جهان، با انسانهای دیگر و با خویشتن خویش است. این چشم‌انداز، جان جهان را دگرگون می‌کند و «جان چو دیگر شد، جهان دیگر شود» و اینک انقلاب اسلامی به عنوان یک کلمه در مراحل وقوع معنوی خود، پس از گذشت دو دهه از استقرار نظام اسلامی ناظران و شاهدان بیشتری را به فهم خود فرامی‌خواند و صبر و ثباتی که ذکر آن گذشت همدلان و دوستداران و حتی رقیبان و بدخواهان را به تأملی از سر شناخت و برای دریافت وامی‌دارد.

جمهوری اسلامی با طرح مجدد ایده گفتگوی تمدنها، از یک سو گوهر حقیقی خود را که پیامی جهانی برای بشر معاصر و آینده به سوی صلح و ثبات مبتنی بر معنویت است آشکار می‌کند و از سوی دیگر ایده گفتگوی تمدنها را بازسازی می‌کند. ایده گفتگوی تمدنها به خودی خود به اندازه ایده جنگ تمدنها و حتی بیش از آن قدمت و سابقه دارد، اما این ایده با روایت و قرائتی بدیع که اخیراً در متن گفتاری و گفتمانی مطرح شده است، می‌تواند عصاره و چکیده مجموعه تلاشهای بشر بنده بیستم برای تأمین و تضمین امنیت، ثبات، آرامش و حقوق بشر به شمار آید. برداشت جدید از گفتگوی تمدنها علاوه بر محفوظ داشتن «اصل مفاهیم» به عنوان اصلی روش شناختی برای گشودن فضای گفتمانی، در برگیرنده دو رکن متمایز و تعالی بخش نیز هست که وجه فارق آن از برداشتهای گوناگونی است که تاکنون از این ایده صورتبندی شده است. از سویی بازگشت به معنویت و اخلاق در حوزه سیاست و عمل اجتماعی پیام تعالی بخشی است که گفتمان انقلابی گفتگوی تمدنها را از همه برداشتهای معطوف به حفظ وضع موجود بین‌المللی در حوزه سیاست و فرهنگ جدا می‌کند. از دیگر سو هستی‌شناسی معطوف به نظریه فطرت متعالی انسان، این برداشت جدید را بر زودودن

مرزهای گفتمانی و دیوارهای بیگانگی از راه بازگشت به گوهر یگانه و پاک انسانی توانا می‌سازد. این هر دو ویژگی و امتیاز بی‌رقیب است که انقلاب و جمهوری اسلامی از گفتگوی تمدن‌ها را به برداشت نوینی از نسبت حقیقت و قدرت می‌رساند. و این خود می‌تواند به مثابه انقلابی گفتمانی در آستانه هزاره سوم میلادی به شمار آید.

باری، امام خمینی (س) از یک سو طراح مبانی فکری و معنوی انقلاب دوران‌ساز اسلامی است و از دیگر سو بنیانگذار مجموعه‌ای از روابط نهادینه و قانونمندی که در قالب الگوی آرمانی نظام جمهوری اسلامی در آستانه قرن بیست و یکم، بشر آینده را مخاطب قرار می‌دهد. امام خمینی (س) در قالب انقلاب اسلامی نسبت نوینی از معنویت و سیاست را باز تعریف کرده‌اند که با گذشت دو دهه از عینیت یافتن جلوه‌هایی از آن نگاه‌های پرسشگرانه بسیاری را از گوشه و کنار جهان پژوهش به سوی خود جلب کرده است.

این همه، برکات و حسناتی هستند که انقلاب اسلامی در حوزه فکر، فرهنگ و معنا به بار آورده است. درک عمیق یادگار ارجمند حضرت امام (س)، زنده یاد حجت‌الاسلام والمسلمین حاج سید احمد خمینی، از چنین عظمتی بود که به تأسیس پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی انجامید تا این مجموعه به قدر مقدور و امگزار بخشی از دینی باشد که امام و انقلاب بر دوش عالم علم و تحقیق نهاده‌اند. سنگ بنای این پژوهشکده بر اساس اصالت پژوهش و نقد و نظر عالمانه در حوزه مطالعات معطوف به امام و انقلاب گذارده شده است. روح حاکم بر همه جهت‌گیری‌ها و تلاش‌هایی که در این پژوهشکده صورت می‌پذیرد، ملهم از روحیه و منش پدرانه حضرت امام (س)، متوجه سازگار آوردن تکلیف با تدبیر، سعه صدر پیامبرگونه در عین نقادی‌های موشکافانه، نوگرایی و ستیز با تحجر و تعصب در عین حفظ اصالتها، نفی ارزشهای دنیوی در عین اهتمام به تأمل در تدبیر سیاسی و اجتماعی، و اعتماد به نفس در عین تحمل انتقاد است. این مجموعه از مکارم اخلاق را به سادگی می‌توان در چند سطر در کنار یکدیگر به آشتی و سازگاری نشانند، اما پوشیده نیست که جمع آوردن این مجموعه در یک روح و پیکر، مستلزم ریاضتی استخوان‌سوز و مجاهدتی خستگی‌ناپذیر است. این پژوهشکده همچون نهادی علمی و پژوهشی در پیمودن چنین مسیر دشواری باید بار سنگین دیگری را نیز بر دوش کشد و آن حفظ وفاداری علمی و پژوهشی در عین ناگزیری از دل‌بستگی‌های عاطفی نسبت به موضوع مورد مطالعه و تحقیق است. در

هموار کردن این مسیر نیز باید از روح بزرگی مدد جست که دقت علمی را با گشایشها و کَششهای معنوی و روحانی همراه کرده بود.

مگرم چشم سیاه تو بیاموزد کار ورنه مستوری و مستی همه کس نتوانند هنر «متین» نیز آن است که برقرار خاصیت آیینگی وفادارانه آنچه را که در گستره دید خود از پژوهش در ساحت امام و انقلاب می‌یابد، بازتاباند. فصلنامه پژوهشکده از سویی معطوف به زمینه گفتاری و متن گفتمانی انقلاب اسلامی است و از سوی دیگر به متانت بیان و رزانت پیام وفادار است و این دو وجه است که از وصف و عنوان «متین» جامه‌ای به اندام این پژوهشنامه می‌سازد. با این وصف، ناگفته پیداست که هیچیک از آرای مندرج در این پژوهشنامه لزوماً مورد تأیید پژوهشکده نیست و اساساً هم چنین ملاکی در گزینش مطالب دخیل نبوده است.

جدا از معیارهای عمومی آنچه که ممکن است مانع درج برخی از مطالب در این پژوهشنامه باشد، لحن غیر علمی، نامتوازن بودن ادله با مدعاها و بی‌انصافی‌هایی است که هیچیک به حریم تحقیق راه ندارند. بر این قرار ترکیب مطالب این شماره، برآمده از همین اولویت داشتن و تقدم یافتن ملاکهای علمی بر گرایشهای سیاسی، جناحی و حتی عاطفی در پژوهشنامه متین است. در پایان از همه اندیشمندان و صاحبان قلم که به نحوی به حوزه تخصصی مطالعات معطوف به امام و انقلاب اسلامی علاقمند هستند، می‌خواهیم تا در این فرصت مغتنم، ما را در برداشتن قدمهای استوارتری برای شناخت بهتر واقعیت دوران ساز انقلاب اسلامی یاری دهند.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین

میزگرد چالشهای نظری در باب اهداف انقلاب اسلامی

اشاره: آنچه در پی می‌آید متن میزگرد چالشهای نظری در باب اهداف انقلاب اسلامی است که طی دو نشست در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی به تاریخهای ۷۷/۹/۲۴ و ۷۷/۱۰/۱ برگزار شد. در این دو نشست آقایان دکتر محمدحسین پناهی (دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی)، دکتر حاتم قادری (استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس)، حجت‌الاسلام والمسلمین محسن کدیور (عضو هیأت علمی مرکز تحقیقات استراتژیک) و دکتر عباس منوچهری (استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس) درباره پرسشهای مطرح شده، به بحث و بررسی پرداختند. در پایان نشست دوم پرسشهایی درباره مطالبی که توسط استادان محترم مطرح شده بود، از سوی اعضای هیأت علمی پژوهشکده و برخی دیگر از ناظران میزگرد طرح شد که هر چند همه آنها به علت تعدد و وسعت دامنه به پاسخ مناسب نرسیدند، اما به دلیل اهمیتی که در طرح چنین پرسشهایی نهفته است درج همه آنها را بی‌مناسبت نیاقتیم.

(۱)

هتین: همان‌طور که مستحضرید، این پژوهشکده، مرکزی پژوهشی است که برای کار علمی و روشمند در خصوص اندیشه حضرت امام (س) و انقلاب اسلامی تأسیس شده است و یکی از محورهای مهم کار آن بحث در مورد تبیین‌های مختلف از انقلاب اسلامی است.

در میزگرد حاضر قصد داریم راجع به «اهداف انقلاب» که تحلیلهای متفاوت و گاه نسبتاً متضادی از آن در جامعه ارائه می‌شود، بحث کنیم.

در ابتدای بحث اجمالاً اشاره می‌کنم که دیدگاه‌های عمده‌ای در این مورد مطرح است. برخی معتقدند انقلاب مقوله‌ای بیرونی بوده و هدف آن را نیز از بیرون طراحی کرده‌اند. مطابق این نظر، بیگانگان و اجانب طراح اهداف انقلاب بوده‌اند. ما به دلیل واهی بودن این دیدگاه آن را کنار می‌گذاریم. بنابر دیدگاه دوم، انقلاب مقوله‌ای درونی است و اهداف یا انتظارات از آن نیز از درون برخاسته است. قائلان به این دیدگاه در مورد اینکه هدف از وقوع انقلاب چه بوده، تفاسیر متفاوتی دارند. عده‌ای معتقدند انقلاب پاسخی بود به استبداد حاکم بر جامعه و هدف اصلی آن جستجوی راهی برای کسب آزادی بود. بعضی انقلاب را پاسخی یا راهکاری برای گریز از نابسامانیهای اقتصادی و شکافهای عظیم طبقاتی می‌دانند و جستجوی عدالت را هدف اصلی آن در نظر می‌گیرند و پاره‌ای دیگر هدف اصلی انقلاب را نیار به قطع دست اجانب و بیگانگان از کشور تلقی می‌کنند. واقعیت این است که در مراحل اولیه انقلاب بسیاری از افراد این اهداف را جزئی از هدف کلان حاکمیت اسلام می‌دیدند. تلقی آنان این بود که با حاکمیت اسلام، هم استقلال تأمین می‌شود و هم آزادی و عدالت؛ حصول همه این اهداف را نیز برای تعالی معنوی انسان لازم می‌دیدند. اتحاد، یکپارچگی و انسجامی که در اوایل در مورد اهداف انقلاب وجود داشت کمرنگتر شده و طی چند سال گذشته نظریات متعارضی در این مورد از جانب بعضی از جریانهای بیرونی ارائه شد و شاید برخی موضعگیریهای درونی هم به این تعارضها دامن زد.

پرسشهایی از اساتید محترم داریم در مورد اینکه آیا اولویستی بین اهدافی که ذکر شد وجود دارد؟ آیا این اهداف با هم قابل جمع هستند؟ آیا می‌شود هر یک از این اهداف را به یکی از جریانهای مؤثر در انقلاب نسبت داد؟ آیا می‌توان گفت هر یک از این اهداف در مقطعی از انقلاب مورد نظر بوده و در مقطع دیگر کنار گذاشته شده است؟

این پرسشها و پرسشهای دیگری که در این زمینه مطرح است محدوده بحث ما را تشکیل می‌دهد. با توجه به چنین زمینه‌ای اکنون، سؤال خود را از آقای کدیور آغاز می‌کنیم. برداشت شما از اهدافی که ذکر شد و تلازم و تعارض آنها چیست؟

کدیور: سؤال بسیار مهمی مطرح فرمودید. سؤال شما به شکل دقیقتر این است که آیا اهدافی که برای انقلاب برشمردید؛ یعنی آزادی، استقلال، عدالت و اسلام، از آغاز انقلاب تاکنون در یک مسیر و به یک معنا بوده‌اند یا گاهی از مسیر و معنای خود منحرف شده و عدول کرده‌اند؟ این مسأله خاص انقلاب ایران نیست و در انقلابهای دیگر هم قابل بررسی است، و بنابر آن دو دیدگاه در جامعه شکل گرفته است: دیدگاهی که قائل است آنچه در جامعه رخ می‌دهد در راستای همان اهداف اولیه انقلاب است و دیدگاه دیگری که معتقد است آنچه در جامعه رخ می‌دهد با اهداف اولیه انقلاب سازگاری ندارد. البته ممکن است این دو دیدگاه در کنار موضع اصلی خود مفاهیم مختلف فکری دیگری چون عدالتخواهی، آزادیخواهی، استقلال‌طلبی و یا اسلام‌خواهی را، که مبتنی بر حاکمیت دین و شریعت و ارزشهای اسلامی باشد، پیورانند.

برای بررسی این موضوع ابتدا باید دو زاویه در بحث مشخص شود: اولاً بررسی کاملی در مورد وضعیت موجود در جامعه، در خصوص آزادی، عدالت، استقلال و اسلام صورت پذیرد. در حال حاضر، این مفاهیم در جامعه ما چه معنایی دارند؟ در جامعه چقدر آزادی هست؟ در چه زمینه‌هایی به استقلال رسیده‌ایم؟ وضعیت عدالت اجتماعی چگونه است؟ و چه نگرشی نسبت به دین در جامعه وجود دارد؟ آیا ظواهر دین اهمیت اساسی دارد؟ یا معنویت و باطن دین نقش اصلی را ایفا می‌کند؟ ثانیاً، بررسی کاملی در مورد این محورها و معنای آنها در اوایل انقلاب انجام گیرد. اینکه پیشگامان انقلاب چه برداشتی از این محورها داشتند، و به طور مشخص نظر حضرت امام (س) در این موارد چه بود که مردم تا این حد شیفته افکار ایشان شدند؟ یا حتی چه تلقی از اسلام در آن زمان ارائه می‌شد؟ مقایسه این دو زاویه از بحث، ما را یاری خواهد کرد تا به صورت منطقی‌تر به نتیجه برسیم که آیا وضعیت فعلی جامعه و اعتقادات آن ادامه منطقی

وضعیت قبلی است یا احیاناً کم و بیش از آن منحرف شده و به گونه دیگری پیش رفته است. حال، در پاسخ به پرسشی که مطرح فرمودید ابتدا به اسلام اشاره می‌کنم، هر چند که نمی‌توان اسلام را به طور مجزا و بدون در نظر گرفتن معیارهای دیگر به طور شفاف بررسی کرد. برداشتی که در آن زمان از اسلام و بویژه اسلام سیاسی مطرح بود چه بود؟ هم نحوه برداشت مردم مهم است و هم نحوه برداشت رهبران دینی.

اگر بخواهیم این موضوع را به شکل کاملاً مشخص مطرح کنیم، باید بینیم معیار و مقیاسی که آنان برای تشخیص عملکرد دینی در نظر گرفتند چه بوده است؟ به نظر می‌رسد که شخصیت امام علی(ع)، که تجسم اسلام و قرآن بود و مردم همه آمال و آرزوهای دینی خود را در او می‌دیدند، مقیاس اصلی آنها برای درک اسلام بوده است. به همین دلیل اگر ابهامی در زمینه‌ای، مثلاً رهبری دینی، پیش می‌آمد که برای جامعه قابل فهم نبود با ارجاع آن به حکومت علوی آن را حل می‌کردند. بدین ترتیب، امیرالمؤمنین(ع)، واسطه‌ای بود که مردم از سلوک ایشان به سادگی درک می‌کردند که حکومت دینی چیست و رهبر آن چگونه باید باشد و چه اسلامی را پیاده کند. شخصیت حضرت علی(ع) برای مردم ما شناخته شده بود و او را مظهر عدل می‌دانستند، کسی که به هیچ وجه زیر بار غیر نرفت و همیشه حرّ و آزاد بود، و به همین دلیل او را «ابوالاحرار» لقب دادند.

اسلامی که قبل از انقلاب در منابر تبلیغ می‌شد، در شعارها طلب می‌شد و در اطلاعیه‌های مختلف حضرت امام(س) به مردم ابلاغ می‌شد، به بیان ساده «اسلام نهج البلاغه» بود. البته آن زمان به وضوح در مورد رابطه اسلام با رأی مردم نظری داده نمی‌شد و بعدها حضرت امام(س) به تدریج در این زمینه بیشتر صحبت کرده و به بعضی از مسائل اشاره کردند.

حضرت امام(س) در ۲۲ مهر ۱۳۵۷ برای اولین بار در مصاحبه با فیگارو واژه جمهوری اسلامی را در عرف سیاسی و عرف سیاسی دینی به کار بردند. پس از این اعلام، سؤالات انبوهی در مورد حکومت جمهوری اسلامی مطرح شد و از پاسخهایی که امام به این پرسشها می‌دادند می‌توان بهترین راهنماییها را برای ادامه بحث فعلی به دست آورد. ایشان ضوابطی را برای اسلام

و جمهوری اسلامی ذکر کردند که رجوع به آرای مردم و جایگاه مردم در حکومت، مطابق آن ضوابط مشخص می‌شود. مثلاً وقتی از ایشان می‌پرسند مراد شما از جمهوری اسلامی چیست؟ امام پاسخ می‌دهند، مراد از جمهوری همان معنایی است که در همه جای دنیا استعمال می‌شود و مراد از قید اسلامی این است که ضوابط دینی باید در این جامعه رعایت شود. این تلقی شاخص‌ترین چهره انقلاب اسلامی از جمهوری اسلامی است. از این زمان به بعد رجوع به رأی مردم در تمام سطوح مطرح است. آنچه گفتم تصویری از امری است که در ابتدای انقلاب رخ داد. حال که بیست سال تمام از استقرار نظام جمهوری اسلامی می‌گذرد، برخی از نظریه‌پردازان اصلی که در بخشی از مراسم نماز جمعه پایتخت جمهوری اسلامی صحبت می‌کنند، طوری درباره دین و حکومت دینی و جمهوری اسلامی سخن می‌گویند که دیدگاهشان در این موارد با دیدگاه و تصویری که در ابتدای انقلاب وجود داشت بسیار متفاوت است.

اگر نام اسلام دوران اولیه انقلاب را «اسلام نهج البلاغه‌ای» بگذاریم می‌توان نام اسلامی را که در حال حاضر برخی جریانها بر آن تأکید می‌کنند، «اسلام رساله‌ای» گذاشت. در اسلام رساله‌ای تأکید بیشتر بر عمل به ظواهر شریعت و احکام فقهی است. گویی رساله‌های عملیه تجسم اسلام کنونی هستند. یکی از نکاتی که در اسلام این دو دوره با هم تعارض دارد، نقش مردم در حکومت اسلامی است. همان‌طور که گفتم، حضرت امام (س) در آن دوران بسیار بر رجوع به آرای مردم در تمامی سطوح تأکید می‌کردند اما در حال حاضر بیشتر بر ارتباط حکومت با خدا تأکید می‌شود تا آنجا که یکی از نظریه‌پردازان در آذر ۱۳۷۷ اعلام می‌کند که رهبر می‌تواند رئیس جمهور را رسماً منصوب کند. تفاوت این دو نظریه از زمین تا آسمان است.

امام در خرداد ۱۳۵۸ در جمله‌ای بسیار پر معنا اعلام کردند: «میزان رأی مردم است» و در بیانات دیگرشان هم مکرراً این نکته را یادآور می‌شدند. البته امام توجه داشتند که رأی مردم هنگامی میزان است که با شرع منافات نداشته باشد.

در حالی که در دهه دوم انقلاب ذکر می‌شود که مردم موظفند رأی خود را با نظر ولی امر - منطبق کنند. فاصله جمله امام با تلقی جدید که اگر نظر عموم و اکثریت با نظر ولی فقیه متفاوت

باشد نظر عموم معتبر نیست، فاصله انتخاب عمومی تا انتصاب شخصی است. اگر فرصتی شد در این مورد صحبت خواهیم کرد که ریشه‌های این تغییر چه بوده و چه شده که ما از آن تلقی به این برداشت رسیدیم.

مقین: در بیاناتتان از واژه «ولی» استفاده کردید. یکی دیگر از مواردی که به نظر می‌رسد در مورد آن اختلاف تفسیر وجود دارد همین کلمه است. حضرت امام (س) از این واژه استفاده کردند و در حال حاضر به تفصیل در مورد آن صحبت می‌شود. آیا اختلاف برداشتی که از سخنان امام و تفسیرهای فعلی استنباط می‌شود به همان بحث اجمال و تفصیل برمی‌گردد یا معنا تغییر کرده است؟ البته در خصوص بعضی از مواردی که حضرت امام (س) مطرح کردند اختلافی به نظر نمی‌رسد مثلاً در مورد جمهوری اسلامی، الان هم هیچ کس مدعی نسیت که غیر از اسلام چیزی می‌گوید و در مورد جمهوری اسلامی بحثی پیش نمی‌آید.

کدیور: در مورد موضوع اولی که مطرح فرمودید به نظر من بحث اجمال و تفصیل نیست و تغییر در معنا رخ داده است. در مورد موضوع دوم هم می‌پرسم اگر آنچه قبل از انتخابات جمهوری اسلامی به نام جمهوری اسلامی و حکومت اسلامی به مردم عرضه شد به همین شفافیت و تفسیری بود که امروزه عرضه می‌شود، آیا مردم باز هم آن را می‌پذیرفتند؟ من به طور یقین پاسخ می‌دهم مردم نمی‌پذیرفتند و قرائن و شواهد متعددی برای این پاسخ قطعی خود دارم.

پاره‌ای از آرائی که امروزه با عنوان حکومت دینی در جامعه مطرح می‌شود در حدی با آرای حضرت امام (س) در سالهای ۵۶ - ۵۸ تفاوت دارد که اگر اینها را در آن زمان ارائه می‌کردند با اقبال مردم مواجه نمی‌شد. اینطور نیست که صرفاً عبارت جمهوری اسلامی را بگوییم و تصور کنیم همه از آن یک معنا را مراد می‌کنند. منظور از اسلام در عبارت جمهوری اسلامی چیست؟

شاخص‌ترین جمله و ضابطه‌ای که امام برای تشکیل جمهوری اسلامی بیان کردند، در جمله «میزان رأی مردم است» متجلی است. امام معتقد بودند که همه ارکان نظام باید با این رأی انتخاب شوند.

البته ضوابط دیگری را هم مطرح کردند که من با دقت از لایه‌لای آرای ایشان استخراج کرده‌ام و اگر لازم باشد می‌توان در مورد تک تک آنها بحث کرد.

دیگر نظریه‌پردازان جمهوری اسلامی هم برداشتشان از جمهوری اسلامی همین بود که امام می‌فرمودند. مثلاً استاد شهید مطهری از جمله شخصیت‌های نادری بود که هم امام کاملاً او را تأیید کردند و هم مقام محترم رهبری آرای او را مبنای نظری نظام جمهوری اسلامی می‌دانند. شهید مطهری قبل از همه‌پرسی جمهوری اسلامی در تلویزیون مصاحبه‌ای داشتند که پخش شد و در کتاب پیرامون انقلاب اسلامی هم چاپ شده است. در این مصاحبه از ایشان پرسیدند جمهوری اسلامی چیست؟ شهید مطهری پاسخ داد، حکومتی که رئیس آن توسط مردم برای مدت موقت انتخاب شود و بر مبنای اسلام بر جامعه حکومت کند. تفاوت این دیدگاه، با دیدگاه امروز به نظر من انصافاً جدی است.

هفتم: جناب آقای دکتر پناهی، حضرت‌عالی استاد جامعه‌شناسی انقلاب هستید و در نظریه‌های جامعه‌شناسی انقلاب معمولاً از تحول انقلابها و احتمالاً تغییر شعارها از طریق رهبران انقلاب در مراحل مختلف صحبت می‌شود، شما تا چه حد بحث ما را با بحث معمول در جامعه‌شناسی تحول شعارهای انقلاب قابل تطبیق می‌دانید؟

پناهی: من نکته‌ای را عرض می‌کنم تا بعضی از مسائل به طور کلی روشن شود. پشوانه هر انقلابی نوعی ایدئولوژی است، پشوانه انقلاب اسلامی هم ایدئولوژی انقلاب اسلامی است که همان وجهه سیاسی اسلام است. به طور کلی، ایدئولوژی هر انقلابی در مقطع خاصی از جریان تحول آن شکل می‌گیرد و به وسیله رهبران آن انقلاب نیز تبیین و تبلیغ می‌شود. باید توجه

داشت که شکل‌گیری ایدئولوژی انقلاب تدریجی است و به تدریج که شکل می‌گیرد تکوین هم پیدا می‌کند. شکل‌گیری تدریجی ایدئولوژی انقلاب به شرایط خاص سیاسی و اجتماعی داخلی و خارجی نیز بستگی دارد. بنابراین اینطور نیست که رهبران یک انقلاب زمانی دوز هم بنشینند فکرهايشان را روی هم بگذارند و در نهایت بگویند ایدئولوژی انقلاب ما این است. حالا فرق نمی‌کند رهبران انقلاب را در نظر بگیریم یا رهبر انقلاب را، به هر ترتیب، نحوه شکل‌گیری ایدئولوژی انقلابی دفعی نیست.

یکی از ویژگیهای ایدئولوژی انقلاب این است که آرمانها و اهداف انقلاب را مشخص کند آرمانهای انقلاب معمولاً در قالب شعارهای انقلاب مطرح می‌شوند؛ اما این آرمانها معمولاً شفاف و روشن و جزئی نیستند و نمی‌توانند هم اینگونه باشند. اهداف انقلاب در مقطعی خاص معمولاً به صورت کلی بیان می‌شود، اما این کلی بودن به این معنا نیست که فرض کنید لزوماً بر مبنای یک سری پیش فرضها، کارکردهایی مشخص شود تا به نتایج روشن و واضح برسیم. اصولاً در ابتدای هر انقلاب، اهداف جزئی آن نه برای مردم روشن است و نه برای طراحان انقلاب. اینطور نیست که ما فکر کنیم رهبران انقلاب تصور شفاف و دقیقی از اهداف آن دارند. این اهداف کلی تدریجاً به طور مشخصتر و دقیقتر تبیین می‌شوند تا مبنای کار نظامی قرار گیرند که بعد از انقلاب شکل گرفته است.

البته اهداف کلی انقلاب قطعاً روشن است اما جزئیات خیر. ابهام جزئیات راه را برای تفسیرهای مختلف باز می‌کند. در مورد اینکه در میان تفاسیر مختلفی که از اهداف انقلاب می‌شود کدام درست است و کدام نادرست، کدام بر اصول اولیه منطبق است و کدام نیست، نمی‌توان به آسانی قضاوت کرد.

تفسیرهای جزئی مختلفی که از اهداف انقلاب ارائه می‌شود از کارکردهای دست‌اندرکاران و نیروهای مختلف سیاسی و قدرت آنها نشأت می‌گیرد. هر گروه و جناحی که قویتر و مقبولتر باشد تفسیرش از اعتبار بیشتری برخوردار می‌شود. من تصور می‌کنم که اگر اهداف جزئی انقلاب را اینگونه در نظر بگیریم بحث بسیار متفاوت می‌شود با وقتی که اهداف آن را روشن، مشخص،

شفاف و کاملاً غیر قابل تفسیر بدانیم و بعد ببینیم که چقدر از اهداف اولیه آن منحرف شده‌ایم. اگر ما نیروهایی را که در آن زمان وجود داشتند و نقشی را که مشارکت مردمی در آن برهه از زمان بازی می‌کرد و بافت نیروهای آن زمان را مطالعه کنیم، خواهیم دید که آنچه در آن مقطع رخ داد قابل درک است. بعد که انقلاب به پیروزی رسید نظام دیگری جانشین حکومت قبل می‌شود، ترکیب نیروها عوض می‌شوند. قاعدتاً در این دوران دیگر نیازی به مشارکت و حضور فعال مردم به آن صورت قبل نیست و وضعیت انقلابی کم‌کم جای خود را به روال عادی می‌دهد. اینجاست که برای تحقق اهداف انقلاب تفسیرهای جزئی و مشخص لازم است و در تفسیر جزئی اهداف، شرایط اجتماعی، شرایط اقتصادی و انواع مختلف مسائل ساختاری و غیر ساختاری اثر می‌گذارند. حال اگر ما بخواهیم با این تحولات و تغییراتی که در ترکیب نیروهای انقلابی و مواضع انقلاب رخ داده اینطور برخورد کنیم که آیا اهداف اولیه انقلاب دنبال می‌شود یا نه؛ بسته به موقعیت نیروهای مختلف پاسخهای متفاوتی خواهیم گرفت و این کار غیر از آن است که بگوییم اهداف طراحان اولیه انقلاب چه بوده است. البته انجام مقایسه علمی بین اهداف اولیه انقلاب و میزان تحقق آنها مخصوصاً در مورد انقلاب اسلامی کار بسیار لازم و خوبی است. برای مقایسه کردن ابتدا باید معیارهای مشخصی را در نظر بگیریم.

هتین، مطلبی که حضرت‌تعالی فرمودید از جهتی قابل تأمل است؛ اما سؤال ویژه ما این است که وقتی در بحثهای جامعه‌شناسی انقلاب به دوران شکل‌گیری آن اشاره می‌کنند از مرحله‌ای به نام مرحله نسبتاً تفاهم‌آمیز نام می‌برند که در آن امکان تفاهم بین نیروهای رژیم گذشته با نیروهای رژیم انقلاب را می‌سنجند. بعد از انقلاب را، عموماً مرحله حاکمیت رادیکالها یا تندروها می‌دانند. انقلابیونی که حکومت را در دست گرفته‌اند احساس می‌کنند دیگر نیازی به نیروهای رژیم گذشته ندارند و باید آنها را از صحنه خارج کنند. سپس دوره به اصطلاح ترمیدور یا عادی شدن فرا میرسد که نوعی بازگشت به مراحل آرام زندگی

اجتماعی است. سؤال این است که شما در مجموع چقدر مراحل کلی را که در مورد همه انقلابها برشمرده می‌شود با انقلاب اسلامی قابل تطبیق می‌دانید؟

پناهی: به نظر من تا حد زیادی اصول کلی انقلابها با انقلاب اسلامی قابل تطبیق است. اگر انقلابهایی را که در جهان رخ داده‌اند و بستری که انقلابها در آن جریان یافته‌اند، بررسی کنیم می‌بینیم که انقلاب اسلامی یکی از انقلابهایی است که به مقدار نسبتاً زیادی از قانونمندیهای این پدیده تبعیت کرده است. البته نمی‌خواهم بگویم که انقلاب ما دقیقاً بر اساس آن قواعد، و با توجه به ویژگیهای عام آن، شکل گرفت؛ اما کلیات بحث در مورد انقلاب اسلامی موضوعیت دارد؛ و به نظر من دگرگونیهایی هم که در اهداف انقلاب و در شعارها و تحولاتی که در تفسیر این اهداف رخ داده، به مقدار زیادی با این مسیر کلی تطبیق دارد. بنابراین اگر ما پدیده‌ای را که در ایران اتفاق افتاد انقلاب واقعی بدانیم این را هم باید بپذیریم که در هیچ انقلابی انقلابیون از شعارها و اهداف خود برای همیشه تفسیر واحدی نداشته‌اند. این نه یک توطئه و سلیقه شخصی، که پدیده و جریانی است که بر انقلاب و تحولات آن حاکم است.

متین: آقای دکتر پناهی ظاهراً نوعی دترمینسیم یا جبر تاریخی و اجتماعی را بر پدیده انقلاب حاکم دانستند، جناب آقای دکتر قبادی توضیح شما در این مورد چیست؟

قبادی: استنباط من از سؤال شما این است که آیا انقلاب به ادعای خود به شعارها یا اهداف رسیده یا از آنها عدول کرده است؟ اگر عدول کرده، بنابر چه تفسیرهایی و چگونه؟ جناب آقای کدیور با تأکید بر بعضی از بیانات امام نتیجه گرفتند که اسلامی که در ابتدای انقلاب طرح شد با اسلامی که در حال حاضر کمابیش مطرح است مطابقت ندارد. ایشان از دو تعبیر اسلام نهج البلاغه‌ای و اسلام رساله‌ای برای تمایز این دو دوره استفاده کردند. من در برخی از مواردی که ذکر کردند با ایشان موافقم و در بعضی موارد مخالف نظر ایشان هستم. مثلاً در مورد اینکه

اسلامی که قبل از انقلاب طراحی شد پسندیده‌تر و جذاب‌تر از وضعیت فعلی است با ایشان موافقم و حتی احساس همدلی دارم. اما در مورد این مسأله که آیا مباحثی را که امام در آن زمان - در هر قالبی که بخواهیم با آن استدلال کنیم - مطرح کردند تا چه حد برای خودشان روشن بود، سخنم را بر مطالعه‌ای متکی می‌کنم که در این مورد انجام دادم و مقاله‌ای تحت عنوان «دموکراسی تاکتیک: مطالعه موردی آرای امام خمینی» نوشتم. در آنجا من مواردی را که امام در باب دموکراسی صحبت کردند گردآوری کردم. امام حدوداً یکسال و اندی در مورد دموکراسی صحبت کردند و می‌توان معانی متفاوتی از بیانات ایشان در این مورد استخراج کرد. یک بار می‌گفتند دموکراسی یعنی مردم باید در انتخابات شرکت کنند. بار دیگر می‌گفتند ما در اسلام دموکراسی داریم و در بهترین حالت فکر می‌کنم نظر امام این بود که دموکراسی یعنی شرکت مردم در انتخابات مجلس. مثالی هم که می‌زدند در همین مورد بود. فکر می‌کنم خود بحث دموکراسی در بیانات امام تا حدودی ابهام دارد. در این مورد که می‌گویید امام معتقد بودند «میزان رأی مردم است» هم نظرم این است که امام با اتکا بر یکسری پیش فرضها این حرف را می‌گفتند؛ مطلبی را که می‌گویم می‌توانید در صحیفه نور هم ببینید. من مواردی را که به این مسأله مربوط است در مقاله خود جمع‌آوری کرده‌ام. وقتی امام معیار «میزان رأی مردم است» را بیان کردند آن را با توجه به این پیش فرض گفتند که چون اسلام می‌تواند جاذب قلوب مردم باشد و روحانیت از چنین توانایی برخوردار است؛ پس مردم به اسلام رأی می‌دهند و اسلام هم در قالب روحانیت یا حداقل گرایشی از روحانیت می‌تواند متبلور شود. سؤال دیگری که قابل طرح است این است که اگر مردم رأی منفی به جمهوری اسلامی می‌دادند چه اتفاقی می‌افتاد؟ یا اگر جمهوری اسلامی را با شرایطی می‌پذیرفتند، چه می‌شد؟ آیا امام می‌پذیرفتند؟ اگر ما به پیش فرضی که امام در آن زمان بر آن انگشت تأکید می‌گذاشتند توجه نکنیم، می‌فهمیم که از طرفی نظر ایشان به معیار «میزان رأی مردم است» بود و از طرف دیگر متوجه نقش سرنوشت‌ساز رهبری بودند. اینکه امام بر نقش مردم تأکید می‌کردند به این معنا نیست که شخصیتی «مردم‌مدار» داشته باشند. من فکر می‌کنم که بیشتر «مردم‌داری» می‌کردند تا اینکه

بخواهند مردم‌مداری کنند و معتقدم اگر خود امام هم امروز بودند رأی مردم را بلاشرط نمی‌پذیرفتند و یک اسلام در کنارش می‌گذاشتند. امام وقتی گفتند «میزان رأی مردم است» که میلیون‌ها نفر از مردم در خیابان‌ها شعار اسلام‌خواهی سر می‌دادند. آن زمان خیلی راحت می‌شد گفت که «میزان رأی مردم است» ولی اگر فرضاً وقتی این اقبال با ادبار روبرو شود دیگر نمی‌توان گفت «میزان رأی مردم است». در حقیقت من تردید دارم بتوانیم با قاطعیت بگوییم شعارهایی که ما داریم و به عنوان شعارهای انقلاب طرح می‌کنیم اعم از اینکه در مورد استقلال، آزادی، عدالت یا حکومت اسلامی باشد همان شعارهای انقلاب است. در انقلاب شعارهایی طرح شد که میلیون‌ها نفر از مردم هم از آنها طرفداری می‌کردند، اما الان همان کلمات معانی دیگری یافته‌اند. یک بحثی را توکویل طرح می‌کند که آن را شاهد مثال قرار می‌دهم. توکویل در انقلاب فرانسه این سؤال را طرح می‌کند که چرا ما در آستانه انقلاب به این نظریه می‌رسیم که انقلاب سوی ضد دینی دارد ولی بعد از چند سال می‌بینیم نه تنها آن سوی ضد دینی را ندارد بلکه با واتیکان هم پیمان می‌بندد. او در ادامه می‌گوید که باید بررسی کنیم و ببینیم هدف اصلی انقلاب چه بود؛ آیا انقلاب اصالتاً ضد دینی بود یا هدف اصلی چیز دیگری بود و این حالت به تبع آن پیش آمده است. پاسخ سؤال این است که هدف اصلی انقلاب فرانسه مخالفت با شیوه تولید فئودالیت بود و از آنجا که نظام فئودالی با کلیسا پیوند داشته ترکشهای انقلاب متوجه روحانیت کلیسا هم شده است. به همین دلیل، ظاهراً تصور می‌شود که انقلاب سوی ضد دینی داشته است. البته این نکته را نیز اضافه کنم که بحث توکویل ربطی به مارکس و مارکسیسم ندارد، چون در زمان توکویل مارکس هنوز جوان بوده و نظریه‌هایش منشأ اثر نبوده است.

من می‌خواهم این سؤال را در مورد انقلاب خودمان مطرح کنم. ما باید بفهمیم واقعاً هدف انقلاب چه بوده است؟ هدف اصلی انقلاب همواره ثابت باقی می‌ماند، اما آنچه ظاهراً هدف انقلاب به نظر می‌رسیده در گذر زمان از دست می‌رود. برای پاسخ دادن به این پرسش معیاری لازم است که اگر فرصت داده شد سعی خواهم کرد در مورد آن توضیح دهم. مسأله این است که اگر حرفی در قالب دینی گفته شد و میلیون‌ها نفر هم از آن پیروی کردند آیا به این معنی است که

دین، خواست یا هدف انقلاب بوده است؟ هر انقلابی از یک قالب بیانی استفاده می‌کند، انقلاب ما با توجه به شرایط ویژه کشورمان از قالب بیان و زبان دینی استفاده کرد. حال ما این قالب بیانی را هدف اصلی انقلاب در نظر گرفتیم. تأکید می‌کنم که معنای حرف من این نیست که مذهب برای مردم ما صرفاً ابزار است. مطلقاً نمی‌خواهم چنین چیزی را بگویم و اصلاً قصد ندارم یک حالت ابزار انگاری به بحث خودم بدهم؛ فقط می‌خواهم بگویم که بحث دین در انقلاب در وجوه بسیار گسترده‌ای، بیان و قالب توقعاتی بود که مردم داشتند.

نکته‌ای که مایل‌م اشاره کنم این است که من خیلی موافق نیستم که خواسته‌های مطرح شده در انقلاب را به عنوان اهداف آن شناسایی کنیم. من در این زمینه یک مقدار تأویل گرا هستم یعنی با تردید به خواسته‌های مطرح شده به عنوان هدف انقلاب نگاه می‌کنم. خواسته‌هایی که در انقلاب مطرح شد از جمله: آزادی، عدالت و امثال آن، همه پسندیده‌اند؛ ولی دلیل نمی‌شود که هدف اصلی انقلاب باشند. به نظرم انقلاب ما بر اساس تجمیع نیروهایی که طی دهها سال گرد هم آمدند به وقوع پیوست. علت تجمیع این نیروها در سطح کلی و کلان آن، برخورد سنت و مدرنیته یا به عبارتی مدرنیزاسیون بود. البته منظور من از مدرنیزاسیون به مفهوم Policy و سیاست‌گذاری نیست که در زمان پهلوی اتفاق افتاده باشد. منظور از مدرنیزاسیون مؤلفه‌هایی است که باعث شد جامعه ما سر ریز شود و نیروهایی که در جامعه وجود داشتند به مرور بر اساس زبان، بیان، عقاید، علایق و منافع دور هم جمع شدند و یک فوران انقلابی ایجاد شد. حال که چندین سال از وقوع انقلاب گذشته بعضی از مسائل در جامعه ما مطرح می‌شود، که فارغ از هر نوع ارزش داور، کاملاً قابل تأمل است. حتی ممکن است این تصور پیش بیاید که در آینده دور احساس کنیم که دین یا مذهب صرفاً برای بیان یک وضعیت صرفاً انتقالی مورد استفاده قرار گرفته است. همان طور که در مثال توکویل دیدیم. این را می‌پذیرم که اگر ما بتوانیم قرائتهای مناسبی از مذهب و امور مختلف از جمله آزادی، عدالت و غیره به دست بدهیم قطعاً به بقای مذهب در جامعه خودمان کمک کرده‌ایم؛ ولی اگر نتوانستیم این کار را انجام دهیم فکر می‌کنم به سمتی می‌رویم که چه بسا در آینده به جایی برسیم، که مثلاً ۴۰ یا ۵۰ سال بعد، احساس کنیم

دین یک مرحله‌گذاری بوده است. می‌بینیم یک جایی شعارهایی طرح شده اما به یک وضعیت دیگری عمل شده است. درست است که در آغاز، انقلاب نوعی فوران دینی بود ولی آیا این فوران دینی حقیقت انقلاب بود یا ابزاری بود که هدف انقلاب از طریق آن بیان می‌شد؟

متین: با توجه به مشرب تأویلی شما آیا معتقدید در پس شعارهایی که در دوران انقلاب داده می‌شد باید جستجو کنیم تا چیزی را کشف کنیم یا در پس شعارها چیز مشخصی قرار داشت که قابل طرح است؟

قادری: به نظر من آنچه در پس شعارها قرار داشت برخورد سنت و مدرنیته بود. می‌توان اینطور تعبیر کرد که نارضایتی مردم از وضع عدالت اجتماعی بود که باعث شد عدالت امام علی(ع)، را سرمشق خود قرار دهند. یا وجود خفقان در جامعه سبب می‌شد به وضعیت امام حسین(ع) و یزید توجه کنند. اما در مورد اینکه چرا اصلاً مردم از عمق ناپسامانی سیاسی - اقتصادی و غیره در رنج بودند، فکر می‌کنم که این پرسش سؤالی فرعی است و در بطن سؤالی بزرگتر قرار دارد. سؤال اصلی این است که هدف انقلاب چه بود؟ همان طور که عرض کردم انقلاب نتیجه تجمیع نیروهای مذهبی بود که در اعماق توده‌ها وجود داشت و با رهبری روحانیت و بخشی از روشنفکران مذهبی چالشی برای پاسخگویی به مؤلفه‌های مدرنیته به راه انداخت. حالا این مؤلفه می‌توانست بحث تکنولوژی یا اقتصاد یا چگونگی گذر از فئودالیت به مهاجرت از روستا به شهر و ... بوده باشد. فکر می‌کنم در این فضا بود که انقلاب صورت گرفت. مردم وقتی شعار می‌دادند نفرت و خواسته خودشان را در قالب و چهارچوب مذهب بیان می‌کردند؛ ولی اگر ما بخواهیم این قالب را هدف عمومی انقلاب در نظر بگیریم فکر می‌کنم اشتباه مهمی را مرتکب شده‌ایم.

متین: پس حضرتعالی عامل انقلاب را نوعی سرخوردگی مردم از مدرنیته‌ای می‌دانید که با ریشه‌های فرهنگی و سنتی ما منطبق نبود و معتقدید مردم می‌خواستند پس از انقلاب به مدرنیته‌ای گرایش پیدا کنند

که با ریشه‌های فرهنگی و سنتی ما مطابق باشد. آیا منظور شما همین بود؟

قادر: اگر بعضی از واژگانی را که استفاده کردید تغییر دهید تعبیر شما را می‌پذیرم. به عنوان مثال، به جای سرخوردگی واکنش بگذاریم. بنده نظرم این است که مؤلفه‌های اصلی - نه فرعی - مدرنیته اجتناب ناپذیر و خارج از اراده سیاسی حکومتهاست، حال هر حکومتی که می‌خواهد در نظر بگیرد فرق نمی‌کند. الان هم مشکل ما همین است. الان در مرحله گذر هستیم و این مرحله ما را دچار مشکل بحران هویت کرده است، ما اوایل فکر می‌کردیم با مذهب هویت ما اعاده می‌شود ولی حالا - با استفاده از صحبت‌هایی که دوستان فرمودند - می‌بینم نوع مذهبی که آن زمان مطرح می‌شد کلی و مبهم بود و هر کس می‌تواند آن را به گونه‌ای که خودش می‌خواهد تفسیر کند. در حالی که نوع مذهبی که الان مطرح است نه تنها به هویت‌یابی مجدد ما کمک نمی‌کند که این شکاف و جدایی را بیشتر می‌کند. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم مجبوریم مؤلفه‌های اصلی مدرنیته را بپذیریم؛ و طوری آن را با مذهب مورد نظر خود ترکیب کنیم که مجموعه و سنتز مناسبی را به دست آوریم.

متین: آقای دکتر منوچهری، اگر ممکن است شما نظر خود را در مورد سؤالاتی که مطرح شد بفرمایید.

منوچهری: ابتدا این تذکر را می‌دهم که در هر یک از رشته‌های علوم انسانی به طریقی انقلاب مورد بررسی قرار می‌گیرد که خاص خود آن رشته است. من با توجه به موضوع بحث و صحبت‌هایی که دوستان داشتند به این نتیجه رسیدم که برای پاسخگویی به این سؤالات حداقل باید در چند رشته متفاوت بحث صورت گیرد. مثلاً تاریخ معاصر ایران بررسی شود و در این بررسی علاوه بر تجربیات قبل از انقلاب به وقایع صد سال گذشته ایران و برداشتها و تلقی‌هایی که از دین، حکومت و... داشتند پی ببریم و بعد بر اساس کل وقایع قبل و بعد از انقلاب اهداف انقلاب را مورد بررسی قرار دهیم. یا در اندیشه سیاسی کیفیت رابطه دین و سیاست مورد بررسی قرار گیرد و در مورد مقولاتی چون آزادی، استقلال یا عدالت بحث شود. در جامعه‌شناسی

می‌توان چهارچوب ایدئولوژی انقلاب را مشخص کرد و از زاویه‌ای دیگر رابطه دین و سیاست را مورد بررسی قرار داد. در روان‌شناسی عمومی بسیاری مسائل دیگر در مورد روحیات مردم، چگونگی رابطه فرد و جامعه، آزادی و ... قابل بررسی است. به هر حال به نظر من ابتدا باید زمینه بحث مشخص شود و بعد در همان محدوده در مورد موضوع بحث کرد. اما در مورد مسائلی که مطرح شد؛ یکی از سؤالات در این مورد بود که اتحاد و اتفاقی که در ابتدای انقلاب بود با تفاسیر مختلفی که در حال حاضر ارائه می‌شود به تفرقه و تشتت تبدیل شده است.

به نظر بنده در اوایل انقلاب هم در کنار همسوییها و همسانیهایی که بین رهبران انقلاب و مردم در مورد وضعیت موجود و وضعیت مطلوب بود؛ تصورات و آرا و نظرهایی هم وجود داشت که حاکی از اختلاف نظر آنها با هم است. البته چیز عجیبی هم نیست که دست‌اندرکاران و فعالان در انقلاب در مورد وضعیت موجود و وضعیت مطلوب اختلاف سلیقه و تفسیر داشته باشند.

اگر ما جامعه پس از انقلاب را هم بررسی کنیم (که متأسفانه تا به حال در این مورد بررسی علمی عمیقی صورت نگرفته است)، اختلاف سلیقه، تفسیر و حتی عمل را می‌بینیم و این امری طبیعی است. البته عللی دارد که باید در بررسی علمی جامعه پس از انقلاب تبیین شود؛ مثلاً مشخص شود که چرا پس از انقلاب بین افرادی که ظاهراً در جریان انقلاب کاملاً همسو و هم‌جهت بودند؛ موضع‌گیریهای یکسان داشتند، فهم و به اصطلاح ارائه یکسان یا برداشتهای مشابه داشتند تشتت و اختلاف فکری، نظری و حتی عملی جدی به وجود آمده است. آیا این پدیده‌ای عام است که به ماهیت انقلاب برمی‌گردد، یا فقط در انقلاب اسلامی مصداق پیدا کرده است؟ من خودم با توجه به شناختی که از تجربه انقلابهای دیگر دارم به این نتیجه رسیده‌ام که واقعاً این پدیده یک خصیصه عامی است که اگر نگوییم در همه انقلابها رخ می‌دهد لافل می‌توانیم بگوییم در بسیاری از انقلابها اتفاق افتاده است. عموماً پس از پیروزی انقلابها و استقرار دولت جدید، اگر نخواهیم به قطع بگوییم در تمام موارد، ولی در بسیاری از موارد، اختلاف در شیوه عمل، در تعیین اهداف، در ارتباط با مردم و حتی در تفسیر ریشه‌های انقلاب و هویت آن

مشاهده می‌شود و گاهی تعارضهای بسیار جدی هم بروز می‌کند.

بنابراین به نظر من، اگر «جامعه پس از انقلاب» به دقت بررسی شود وجود این اختلاف نظرها تا حد زیادی طبیعی و بدیهی است و خاص انقلاب اسلامی هم نیست. از طرفی دیگر، من واقعاً مطمئن نیستم که وقتی در مورد هدف انقلاب صحبت می‌کنیم و می‌خواهیم آن را مشخص کنیم تعبیری که به کار می‌بریم معنای یکسانی داشته باشند، که با توجه به آنها مشخص کنیم هدف انقلاب چه بوده است و آن هدف اولویت و اصالت داشته است یا نه.

علی‌رغم همه مواردی که بیان شد از مطالعاتی که تاکنون انجام شده است یک وجه مشترک قابل استخراج است و آن این است که قطعاً با رجوع به ارزشهای مذهبی و شیعی در ایران اندیشه و گرایش دینی بر افکار اکثریت اقشار جامعه حاکم بوده است. البته کسانی هم بودند که ضرورتاً با اکثریت افراد جامعه همفکر نبودند، اما آنها اقلیتی بسیار ناچیز را تشکیل می‌دادند.

مردم در دوران انقلاب اهداف و چشم‌اندازهایی در مقابل خود می‌دیدند که آنها را بدیل و جانشینی برای وضعیتی می‌دانستند که با آن درگیر بودند. این اهداف و چشم‌اندازها هم تا حد بسیار زیادی خصلت دینی داشتند. اما از اینکه تفکر دینی بر جامعه حاکم بود نمی‌توان نتیجه گرفت که همه یک تفسیر از دین داشتند، یا همه واقعیت را به یک نحو می‌دیدند و در نظرشان وضعیت مطلوب، که در مقابل وضعیت موجود قرار دارد، فقط به یک صورت قابل تفسیر است. از یک سو کثرت برداشتهای قبل از انقلاب را داریم و از سوی دیگر تجربه پس از انقلاب، فضای متفاوت، دغدغه‌ها و خواستههای متفاوت کسانی را که در جایگاهی قرار دارند که می‌توانند تفسیرهای متفاوت ارائه دهند.

به نظر من وجود این دو عامل باعث می‌شود که ما تفاسیر گوناگون و متعارضی را هم در مورد آنچه قرار است حاصل شود و هم در مورد اهداف عملی انقلاب شاهد باشیم.

هئین: جناب آقای کدیور، نظریات متفاوتی در مورد اهداف انقلاب و

کیفیت تحول آن بیان شد که با نظر شما تفاوتی داشت. در این مورد چه

صحبتی دارید؟

کدیور: بله، دست کم دو نقد در مورد آنچه عرض کردم بیان شد. یکی اینکه، اهداف انقلاب ابتدائاً به صورت کلی است و بعد به شکل طبیعی دچار تفسیرهای متعدد می‌شود. در واقع، اهداف بعدی طبعاً با هدف کلی اول تفاوت دارد، اما تفسیر دیگری از همان هدف ابتدایی است. دیگر اینکه، به جای آنکه هدف انقلاب را در شعارهایی که رهبر انقلاب و مردم می‌دادند جستجو کنیم؛ آن را در جای دیگر مثلاً در پژوهشهای جامعه‌شناختی یا هرمنوتیک و مانند اینها دنبال کنیم.

بنده ضمن احترام به هر دو دیدگاه معتقدم که هر دو به وجهی صحیح هستند؛ اما توجه به وجوه دیگر برخی ابهامات را رفع می‌کند. آیا تلقی مردم در زمانی که شعارها از سوی رهبر انقلاب به مردم ابلاغ می‌شد و مردم هم به دنبال این تلقی بر علیه رژیم سابق شعار می‌دادند و خواسته‌های خود را به صورت کتبی و شفاهی اعلام می‌کردند، این بود که به آنچه امروز رسیده‌ایم برسیم؟ یا آنها اصول راهنمایی بودند که ما هنوز هم باید دنبال کنیم؟ درست است که اصول تا حدی کلی بودند اما کلیت تا این حد نیست که هر کس از اهداف اولیه انقلاب یک تفسیری بدهد و ما هم بگوییم این تفسیر هم طبیعی است و این هم می‌توانست مطرح بشود. فاصله بین دیدگاههای اول انقلاب و دیدگاههایی که امروز از طرف بعضی مطرح می‌شود در حدی است که بسیار مستبعد است که بگوییم کلیت تا این حد است که هر دو را در ذیل خودش جای می‌دهد. دو نظام سیاسی متفاوت از این دو دیدگاه به وجود می‌آید: یک نظام مردم سالار دینی و یک نظام یکه سالار دینی. ما نمی‌توانیم بگوییم هر دوی اینها از کلام رهبر انقلاب و از شعارهای مردم به دست می‌آید و آنچه در حال حاضر می‌بینیم به سادگی تفسیر چیزی است که قبلاً گفتیم. این را می‌پذیریم که شعارها در ابتدا کلی بود، ولی نه تا آنجا که فاصله تفسیر از آن بین استبداد و یک جامعه باز باشد. فاصله این دو جامعه بسیار گسترده است. من بعید می‌دانم که امکان استخراج این دو دیدگاه از آرای امام و شعارهای مردم وجود داشته باشد. بعضی نکات کاملاً واضح هستند، وقتی حضرت امام آن زمان می‌فرمایند (این مطلب در صحیفه نور هم آمده است)، که در ایران همه احزاب، حتی حزب کمونیست، آزاد هستند و فقط این شرط را می‌گذارند

که آزادی آنها مخّل مبانی دینی و مسائل ملی نباشد، ما حالا می‌خواهیم در مورد آزادی احزاب چه بگوییم؟ یا مثلاً امام فرمودند «میزان رأی مردم است». آیا این جمله آنقدر جای تفسیر دارد که از آن نتیجه بگیریم رأی مردم هیچ تفاوتی در عملکرد نظام نمی‌کند؟

نامه‌ای منتشر نشده از حضرت امام (س) موجود است که امیدوارم به صحیفه نور اضافه شود. آقای دکتر مهدی حائری یزدی در سال ۱۳۵۷ نامه‌ای به حضرت امام (س) نوشته است، توجه دارید که بین حضرت امام (س) و نویسنده نامه رابطه استادی و شاگردی برقرار است، آقای حائری در آنجا پنج الگوی سیاسی مطرح می‌کند و سؤال ایشان هم دقیقاً این است که حضرت‌عالی که جمهوری اسلامی را مطرح فرمودید کدامیک از این پنج الگوی خاص مورد نظرتان است؟ حضرت امام (س) در پاسخ به این نامه دیدگاه خود را در مورد جمهوری اسلامی، که کاملاً در مقام بیان مطلب هم هستند، توضیح می‌دهند. با توجه به آن پاسخ* هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که هر تفسیری از جمهوری اسلامی با بیان امام قابل تطبیق است. آیا به طور طبیعی می‌توان نظام دیکتاتوری صالح را از آرای حضرت امام (س) استخراج کرد؟ پاسخ من منفی است. نه از آرای امام، نه از آرای متفکران آن زمان و نه از آنچه مردم شعار می‌دادند نمی‌توان چنین نظام یکه سالاری را نتیجه گرفت.

به نظر بنده، به هیچ وجه تفسیر فعلی از آن کلیت نتیجه نمی‌شود. بیان امام کلی است و جزئیات مسأله را مشخص نکردند، اصلاً هنر رهبری هم همین است که به گونه‌ای سخن بگوید که اکثر نیروهایی که صلاحیت دارند در خیمه انقلاب قرار گیرند و انقلاب را حفظ کنند و امام این هنر را به ظرافت تمام اعمال کردند اما هرگز به گونه‌ای عمل نکردند که خدای ناکرده بخواهند مردم را فریب بدهند. اگر کسی شخصیت اخلاقی و عرفانی امام را بشناسد می‌گوید کلاً و حاشا که امام چیزی به زبان بیاورد که در دل به خلاف آن معتقد باشد. جمله‌های ایشان بسیار صریح است. امام گفت جمهوری به همان شکل که در همه جای دنیا اجرا می‌شود، فقط بر مبنای قوانین

(* متین: با توجه به آنکه چنین متنی تاکنون منتشر نشده است و ما از محتوای آن اطلاعی نداریم، درج این مطلب به معنای تأیید وجود چنین سندی نیست.

اسلام. از این بیان به دست می‌آید که همین میزان اطلاعات سیاسی فرق نظام یکه‌سالاری و نظام جمهوری را کاملاً تعیین می‌کند. اینطور نیست که بگوییم امام منظورش از روز اول یک نظام یکه سالار اتوکراتیک بود ولی آن را به صورت یک نظام دمکراتیک، فرض کنید اسلامی، مطرح کرد. نهایتاً عرض بنده این است که اگر بخواهیم به آنچه در ابتدای انقلاب مطرح شد کلیتی را نسبت دهیم، این کلیت حدی دارد و هر تفسیری با آرای رهبر، آرای دیگر متفکرین و شعارهای مردم قابل تطبیق نیست. لذا معتقدم الان واقعاً چالشهای بین یک نظام مردم سالار دینی و یک نظام یکه‌سالار بسیار جدی است و شاید مهمترین چالش در فضای سیاسی باشد.

متین: فکر نمی‌کنید مسائلی که در حال حاضر در جامعه مطرح است در آن زمان قابل پیش‌بینی نبود؟

کدیور: همان طور که اساتید محترم اشاره کردند انقلاب قوانین عامی دارد که افراد دارای بصیرت و مطلع با اتکا به آن قوانین می‌توانند بخشی از مسائل را پیش‌بینی کنند. این قابل پیش‌بینی بود که نظامی با این خصوصیات که در حد کلی مشخص است به کدام جهت پیش می‌رود و آن زمان هم این افراد در مورد آن بحث می‌کردند. اگر به ادبیات سال ۵۸ مراجعه کنیم می‌بینیم بسیاری از مسائلی که ما امروز - سال ۷۷ - در مورد آن بحث می‌کنیم آن زمان هم مطرح بوده است. به عنوان مثال مجله اندیشه اسلامی را که در ۱۷ شماره منتشر شد ببینید.

پس اینطور نبود که هیچ کس نتواند پیش‌بینی بکند. بنده اخیراً یکبار دیگر به جراید اصلی کشور در سالهای ۵۷ - ۵۸ نگاه کردم. بسیاری از این مباحث به طور کلی در آن زمان مطرح شده بود. کتاب کالبد شکافی چهار انقلاب هم که منتشر شده بود. لذا این چالشها به نظر من چالشهایی جدی است و معتقدم باید در این مورد بحث کنیم که آیا ما با یک رجعت در انقلاب اسلامی مواجهیم، با یک تحریف مواجهیم یا با یک امر طبیعی؟ اگر بپذیریم که تجدید نظر در اصول کلی انقلاب طبیعی است باید حد این تجدید نظر را مشخص کنیم که تجدید نظر تا به کجا؟ انقلاب برای چند اصل مشخص به وقوع پیوست: استقلال، عدالت، آزادی، اسلام و مردم

سالاری با ضوابط دینی آن. البته در مورد استقلال تفاسیر آنچنان متفاوتی نداریم. در مورد عدالت هم توافقات اجمالی در امور کلی داریم. اما در موارد دیگر اصلاً از بنیاد داریم متفاوت رفتار می‌کنیم. آیا ما حق داریم آزادی را طوری تفسیر کنیم که خلاف آزادیی که در آغاز انقلاب بود معنا شود؟ آیا تفسیر فعلی ما از اسلام با تفسیر آغاز انقلاب یکی است؟ با مردم همان طور رفتار می‌کنیم که در آغاز انقلاب رفتار می‌کردیم؟ در مورد هر یک از این موارد باید بررسی دقیق انجام بگیرد که آیا آنچه الان به آن معتقدیم تحریف است یا تفسیر طبیعی ابهامات و کلیات اولیه انقلاب؟

پناهی: از مسائل مطرح شده خیلی استفاده بردم و فقط در مورد توضیح آقای کدیور عرض کنم که دقیقاً همین طور است که توضیح دادند. بله، شعارها کلی است اما محدوده‌ای دارد که در داخل آن محدوده قابل بررسی است. نکته دیگری که می‌خواهم اضافه کنم این است که ساختار نیروهای سیاسی در آن زمان، در اوایل انقلاب، طوری بود که جای طرح این مسائل نبود. نیروهای مخالف مردم سالاری در آن دوران بسیار ضعیف بودند؛ در نتیجه اینگونه مسائل اساساً جای طرح نداشت. در تحولات بعد از انقلاب نیروهای ضعیف آن زمان قوت گرفتند و این قدرت به حدی رسیده که در حال حاضر مفاهیم را تعریف جدید کرده و طبق آن عمل می‌کنند. در واقع ما باید نحوه این تغییر موضع و حد آن را بررسی کنیم.

هتین: آقای دکتر قادری، استنباط ما از بیانات شما این بود که از دین به عنوان ابزار بیان عقاید در زمان انقلاب استفاده شده است؛ در حالی که دین برای اکثریت اقشار جامعه موضوعیت داشت و صرفاً ابزار نبود. این مطلب قابل اثبات است که بالاترین عامل ایجاد انقلاب دین زدایی شاه توأم با ظلم و وابستگی به اجانب بود. در واقع، دین قویترین عامل حرکت مردم بود و فقط نقش ابزاری نداشت.

قادری: من قصدم این نبود که عده‌ای از دین فقط به عنوان ابزار استفاده کردند؛ و دین برای آنها

هیچ حقیقت دیگری نداشت. صحبت من این است که اگر شما در جامعه‌ای زندگی کنید که عدالت اجتماعی در آن نباشد، هیچ بیان مناسبی از توزیع، تولید و قدرت اقتصادی وجود نداشته باشد. سندیکای کارگری و هیچ شکل دیگری در کار نباشد؛ واکنش معقول شما این است که در ذهنیت خودتان به دنبال جایی باشید که عدالت اجتماعی در آنجا معنی دارد؛ به عنوان مثال آن را در سیرهٔ پیامبر (ص) یا حضرت علی (ع) جستجو می‌کنید.

اگر انقلاب را پاسخی به پرسشهایی که در جامعه وجود داشت بدانیم، این پاسخ به زبان دین داده شد چون مردم ما، به دلایل متفاوت، نمی‌توانستند با زبان دیگری با هم رابطه برقرار کنند. هیچ چیز به اندازهٔ دین بین مردم ما ایجاد همدلی و مؤانست نمی‌کرد؛ پس خیلی طبیعی بود که روستایی، شهری، حاشیه‌نشین، کارگر، روشنفکر، تحصیل‌کرده و ... از زبانی استفاده کنند که برای همه آنها قابل درک بود.

من جداً نظرم این است که یکی از عوامل موفقیت انقلاب در این بود که توانست با توده‌های مردم ارتباط برقرار کند و برقراری این ارتباط فقط با زبان و یا بیانی ممکن بود که برای همه اقشار مردم قابل درک باشد که آن هم زبان دینی بود. این اقبال به دین به معنای این نیست که دین برای شما ابزار و وسیله است بلکه به این معناست که پاسخگوی نیاز شماست.

مقین: از حضور کلیه آقایان که زحمت کشیدند و در این میزگرد حضور به هم رسانیدند سپاسگزاریم و امیدواریم جلسات دیگری نیز در خدمت آقایان باشیم.

(۲)

هتین؛ دومین جلسه از بحث اهداف انقلاب را دنبال می‌کنیم. در پایان جلسه گذشته قرار بر این شد که در این نشست جایگاه و نقش مردم در نظام جمهوری اسلامی (آنچه در اهداف انقلاب طراحی و تصور شده بود) را بررسی کنیم و ببینیم آیا آنچه آن روز در این زمینه مطرح می‌شد با آنچه امروز مطرح می‌شود مختلف است، و یا وضع فعلی تفصیل و تشریح همان اهدافی است که از اول انقلاب وجود داشته است؟

در جلسه پیش یکی از سروان حاضر، اشاره کردند که اگر حضرت امام (س) به نظر و رأی مردم اهمیت بسیاری می‌دادند، این با یک پیش فرض همراه است و آن اینکه مردمی که حضرت امام با آنان مواجه بودند، قطعاً انتخابشان اسلام و ارزشهای اسلامی بود، آیا با تفاوت این پیش فرض، موضع حضرت امام درباره جایگاه مردم می‌توانست تغییر کند یا خیر؟ به نظر می‌رسد این بحث را به صورت دیگری نیز می‌توان مطرح کرد با فرض اینکه با همین پیش فرض به آن نگاه کنیم؛ اگر این پیش

فرض را مبنا قرار دادیم و گفتیم که مردم انتخاب کنند، آیا قواعد این رفتار انتخابی را برای جامعه می‌پذیریم؟ یعنی می‌پذیریم که گفتمانهای دیگر به تبلیغ اندیشه و نظر خودشان، اگر مقابل این گفتمان هم باشد، بپردازند و بعد انتخابات انجام دهیم؟ یعنی حتی با فرض قبول اینکه مردم چنین زمینه‌ای را بروز دادند آیا قواعد معمول دموکراسیها به عنوان رقابتهای انتخاباتی در اینجا موضوعیت دارد یا خیر؟

اما نکته بعدی که مطرح می‌شود این است که اگر ما در مرحله رفتارندوم نظام یا اصل اعلام نظام، چنین اقدامی کردیم و بر اساس رأی مردم، این اقدام صورت گرفت، آیا همچنان تداوم این اتکا به رأی موضوعیت دارد، و می‌توان فرض کرد که این رأی خواهی در مقاطع دیگری هم مورد سؤال باشد و بتوان بر اساس آن دوباره نسبت به سرنوشت نظام تصمیم‌گیری کرد یا خیر؟ یعنی در شرایطی که نظام مستقر است و فرض بگیریم که ممکن است مجدداً نظر مردم خواسته شود، آیا می‌توان پذیرفت که در این نظرخواهی مجدد، دیدگاههای رقیب یا مخالف آن دیدگاه هم مطرح و یا تبلیغ شود؟ یعنی قاعده‌ای که در پذیرش دموکراسیها داریم. اینها سؤالاتی است که شاید بشود با تأمل بیشتری به آنها پرداخت.

قادری: من چند نکته را می‌خواستم مطرح کنم. ابتدا اگر دوستان اجازه دهند، اشاره‌ای به مفهوم این پیش فرض و مسائلی که در جلسه قبل مطرح شد بکنم. منظور از پیش فرض این نیست که حضرت امام (س) آگاهانه یک پیش فرضی داشته و بر اساس آن یک حرکتی را طراحی کرده‌اند؛ پیش فرض در اینجا جنبه ناخودآگاهانه دارد. تحلیلی که من مطرح کردم، متکی بر آن بود که از یک طرف اسلام قابلیت جذب قلوب و اقناع عقول را دارد و از طرف دیگر اگر برای مردم رفع شبهات بشود، و درواقع اگر نیروهای استبدادی یا استعماری اجازه دهند، مردم طبعاً دلشان راغب به اسلام است و رغبت به اسلام نقطه حرکت و مبدأ شروع انقلاب است هست و با مراجعه به صحیفه نور می‌توان به این مطلب پی برد. البته نکته‌ای را که حضرت امام (س) راجع

به جایگاه و نقش مردم مطرح می‌کردند، تنها از طرف ایشان مطرح نشده بود و من فکر می‌کنم قبل از انقلاب هم دیگرانی بودند که هرکدام به نوعی و از زاویه‌ای به نقش مردم پرداختند و در اساس یک قداستی به نقش مردم می‌دادند، چه سازمانهای چریکی با عنوان خلق و چه متفکرانی مانند مرحوم شریعتی، به گونه‌های مختلف به این مردم می‌پرداختند و خلق را به گونه‌ای مطرح می‌کردند و یک جایگاه مقدس و یک وضعیت روشنی برای آن قائل بودند. من تصورم این است که تلقی ما از مردم از یک سو تا حد بسیار زیادی برگرفته از رادیکالیزمی بود که در اروپای قرن نوزدهم و بیستم وجود داشت و به نوعی ما را متأثر از خود و ادبیاتش کرده بود، و از سوی دیگر برمی‌گشت به آن جنبه‌های «مردم‌داری» یا واژه‌ای که بعداً راجع به آن صحبت خواهم کرد. درباره جنبه‌های «مردم‌داری» که در اسلام مطرح می‌شد آقایان علما و برخی دیگر فکر می‌کردند چون مخاطب مردم هستند، می‌توانند کاری انجام دهند. به هر ترتیب، در واقع مبتنی بر دو اصل بود، یکی رادیکالیزمی که وضعیت خاصی را برای مردم قائل بود، بدین معنا تصور من این است که نگاه ما به مردم آمیزه‌ای از دو اصل بود که شاید این دو اصل همواره نتوانند با هم در وفاق باشند ولی می‌توان تناقضهای احتمالی آنها را رفع کرد. از یک طرف حالت توده‌ای و پوپولیستی به خودش می‌گرفت که ما سابقه این را در قدیم هم داریم، هم در زمان مرحوم مصدق و هم در زمان کسان دیگر، و در زمان انقلاب هم بود. از طرف دیگر این جنبه مردمی یک حالت نخبه‌گرایی هم به خودش می‌گرفت. من از این جهت می‌گویم که شاید دچار تناقض شویم و ممکن است نخبه‌گرایی بر اساس مبارزات انتخاباتی، جلب آرا و غیره انجام نگیرد. یعنی نوع خُلقیات مردم ما نوع رهبری را مشخص می‌کرد. من فکر می‌کنم هنوز جامعه ما به آن صورت شکل نگرفته که وقتی ما می‌گوییم مردم، منظور یک نگاهی به انسان باشد که آن نگاه به انسان، نوعی حقوق شهروندی را به عنوان حالت مفرد بتواند ایجاد کند. شاید این تعبیر تا حدی نسنجیده باشد، ولی اگر ما بخواهیم نوعی نظام لیبرال دموکرات را در نظر بگیریم و اگر ما به گذشته‌ها برگردیم می‌بینیم که این ویژگیها را نداشتیم. ما سالهای سال، حالت استبدادی داشتیم؛ قرون متمادی، حالت استبدادی داشتیم؛ در بهترین حالت مردم احساساتشان غالب بود. اگر بخواهیم از بعضی

مباحث روان‌شناسی هم استفاده کنیم می‌توانیم بگوییم هر انسانی سه «من» را در خودش دارد و می‌تواند همزمان هم داشته باشد؛ البته با درجات و کیفیتهای مختلف؛ منی که بالغ است، منی که والد است و منی که کودک است. فکر می‌کنم در آحاد مردم ما و در نزد حتی رهبران ما و در کلیت قضیه اگر بخواهیم در نظر بگیریم، «من» بالغ، جایگاه خاص خودش را نیافته که بر اساس آن حرکت شود.

«من»، کودکی بود که بعضی از احساساتش را در نوازش می‌دید. زبان، زبانی بود که برایش قابل درک بود. این مطلقاً به معنای اهانت به مردم نیست. بلکه فقط از زاویه تحلیل قضیه و نوعی نگرش به مردم است. اگر بخواهیم مردم را به گونه‌ای پیدا کنیم که خودشان دارای مسئولیتهایی باشند که معطوف به فرد باشد، ناگزیریم از یک ساز و کار متفاوتی از صحنه اجتماع که حالا به طور خاص شامل مباحث فرهنگی، سیاسی، اقتصادی می‌شود برخوردار باشیم. اگر آن سازوکار اتفاق بیفتد ما می‌توانیم مردم را به گونه غیرپوپولیستی هم در نظر بگیریم.

فراموش نکنیم که مردم ما قرون متمادی بود که به دلایل مختلف طالب رهبر بودند؛ حالا این رهبر می‌توانست یک رهبر مذهبی و یا سیاسی باشد، یک مرادی و قطبی باشد که گونه‌های مختلفی را دربرمی‌گیرد. یعنی ما با این الگو مأنوس شده بودیم و با همین الگو هم می‌آمدیم در انتخابات شرکت می‌کردیم. به دلایلی که در این بیست سال بعد از انقلاب اتفاق افتاده، از جمله پیچیدگیهای عصر حاضر و تجربه انقلاب اسلامی و سیاستهای اقتصادی و در کنار سیاستهای اقتصادی امکانات تکنولوژیکی اجازه داده که یک رشد دیگری از مردم که متکی بر آحاد مردم باشد در جامعه ما در حال شکل گرفتن است، ولی خیلی ضعیف و اندک است، همین است که هسته‌هایی از اعتراض را هم در دل خودش دارد.

متین: ظاهراً منظور شما این است که ما در دوره انقلاب با مفهوم مردم به معنایی که امروز از حقوق شهروندی یاد می‌کنیم مواجه نبودیم، یا چنین انتظاری متصور نبوده و آنچه را که امروز به نام مردم تلقی می‌کنیم این خودش محصول فرایند تجربه دودهمه بعد از انقلاب است که بتدریج این

توقع و این انتظار شکل گرفته و لذا نباید این انتظار را با تعبیری که از نقش مردم در آن زمان داشتیم جابه‌جا بگیریم.

کدیور: انقلابی که در ایران اتفاق افتاد، یک انقلاب مردمی بود؛ کودتای نظامی نبود، یک شورش کوره‌م نبود، قیام مسلحانه هم نبود؛ این نکته را که انقلاب ما یک انقلاب مردمی بود، هم دوست قبول دارد و هم دشمن می‌پذیرد. اما تفسیری که اکنون از این انقلاب و قیام مردمی صورت می‌گیرد، تفسیر متفاوتی است. اگر ما برگردیم به عصر شروع نهضت و این انقلاب و نحوه به صحنه آمدن مردم و نحوه تلقی رهبران انقلاب از حضور مردم، چه حضرت امام (س) و چه متفکرین دیگری که در آن زمان بودند و یا هستند، همه اینها می‌تواند به ما کمک کند که دریابیم مردم در انقلاب ما چه نقشی داشته‌اند؟ سؤالی که الآن در زمان ما، یعنی در دو دهه بعد از انقلاب مطرح می‌شود، حاوی نکات ظریفی است که در صدر انقلاب به هیچ وجه مطرح نبود. مطرح نبودن، نه به این معنا که قابل حمل به این نکات فعلی هم نیست؛ اما سؤالش آن زمان مطرح نبود؛ یعنی الآن مثلاً ما سؤال می‌کنیم که آیا رجوع به رأی مردم، از باب بیعت و وظیفه و تکلیف شرعی است یا از باب استفاده از حق انتخاب و یک حق شهروندی است؟ در وضعیت فعلی جامعه، دو نحله کاملاً متفاوت از «جایگاه مردم» به چشم می‌خورد، یعنی کسانی هستند که حضور مردم را بر اساس وظیفه و تکلیف شرعی می‌دانند و حداکثر، موافقت مردم را به معنی بیعت می‌گیرند و مرادشان از موافقت هم اقرار به تولی و اقرار به پذیرش ولایت است؛ اقرار به اینکه ما تابع رهبران جامعه هستیم و فرزاندگی را در همین اطاعت و بیعت معنا می‌کنند. جریان دیگری هم هست که معتقد است مردم حق تعیین سرنوشت دارند، حق دخالت در حاکمیت سیاسی دارند و اگر در صحنه‌های مختلف شرکت می‌کنند، این از باب استفاده از حق شهروندی‌شان است که البته می‌تواند تفسیر تکلیفی و وظیفه‌ای هم به خودش بگیرد؛ اما صرفاً این استفاده از حق است که در اینجا مطرح است. این دو تفسیر خیلی متفاوتند و آیا ما این مطلب، یعنی جدابودن حق از تکلیف را در صدر انقلاب هم می‌بینیم یا نه؟ پاسخ بنده منفی

است.

یعنی با این صراحتی که ما اکنون حق را از تکلیف جدا می‌کنیم این مسأله نه در شعارهای آن زمان، و نه حتی در ذهنیت آن روز مردم، مطرح نبود و نه متفکرین آن روز آن را مطرح می‌کردند. نگاهی بیندازیم به ادبیات سیاسی قبل از انقلاب، فرض کنیم دهه پنجاه، می‌بینیم که افکار مرحوم شریعتی نیز نسبت به آنچه اتفاق افتاد تا حدود زیادی با تفسیر اول سازگار است. مثلاً وقتی مقوله امت و امامت را مطرح می‌کند و زمانی که حضرت امام (س) وارد صحنه می‌شوند، همه احساس کردند امام همان امامی است که قبلاً شریعتی توصیفش را کرده بود و وقتی در مورد پذیرش رهبری صحبت می‌کند، می‌گوید که تعیین رهبر مثل پذیرش کوه البرز می‌ماند. مثلاً برای اینکه ما بگوییم دماوند بلندترین قله ایران است هیچ وقت رأی نمی‌گیریم که ببینیم آیا این قله بلندترین قله هست یا نه؟

ما ابتدا این را کشف می‌کنیم بعد می‌پذیریم. دقیقاً این واژه‌هایی که آنجا استعمال می‌شود مثل آن گفتمان اولی است که به آن اشاره کردم که می‌گوید وظیفه مردم این است که از چنین رهبران، و ایدئولوگهای و تئوریسین‌هایی تبعیت نکنند این یک بیان است، بیان دیگری که البته آن زمان به این صورت رواج نداشت، بیان مرحوم مطهری است که تا حدودی بحث حق حاکمیت، و حتی حق انتخاب را مطرح کرده است ولی قطعاً سخنان مرحوم شریعتی در آن زمان رواج بیشتری داشت. سخن مرحوم شریعتی درباره حق مردم به این مفهوم است که در بدو انقلاب نمی‌شود اداره جامعه را به دست قوده‌هایی سپرد که تحت حاکمیت استبدادی و استعماری سابق بودند و اگر به دست توده‌ها به آن شکل سپرده شود، جامعه به انحراف کشیده می‌شود. این مسأله را باید به دست نخبگان انقلاب سپرد که آنها در یک روند دموکراسی متعهد و هدایت شده، جامعه را به پیش ببرند. خوب، این نقصی است که حتی متفکرین غیرمذهبی آن روز - و تا حدودی شریعتی به واسطه انس و الفتی که با فرهنگ غربی داشت - این جریانها را مشاهده کرده و کوشش می‌کند به نحوی این را وارد ادبیات ایرانی بکند. این نکات در آن زمان به این شدت مطرح نبود. اگر ما به سخنان حضرت امام (س) مراجعه کنیم می‌بینیم که امام مجموعاً

در آرای سیاسی خودشان به نظر می‌رسد چهار مرحله را طی کرده باشند که من این چهار مرحله را به نام چهار منطقه جغرافیایی که در آن حضور داشتند، به چهار امام تعبیر می‌کنم و هر کدام هم ویژگیهای خاص خودش را دارد. آن وقت آن را با معیار «حق مردم» می‌سنجم. ببینید در آن چهار مرحله ایشان به عنوان شاخص‌ترین چهره انقلاب چه موضعی گرفتند: در مرحله اول حضرت امام (س)، امام قم است که این دوره را می‌توان تا قبل از تبعید ایشان حساب کرد، یعنی تا سال ۴۱؛ شاخص‌ترین کتاب این مرحله هم کشف الاسرار است. حضرت امام (س) در آن زمان یک مدرس عالی مقام بودند. در مرحله بعدی امام، امام نجف است، از سال ۴۱ تا سال ۵۶-۵۷، که در این مرحله حضرت امام (س) در نجف به سر می‌برند و از آثار ایشان در آن زمان، کتابهای تحریر الوسیله و کتاب البیع و ولایت فقیه (فارسی) را می‌توان نام برد. در سومین مرحله امام، امام پاریس است که به تعبیر من این دوره شامل پاریس و اوایل تهران می‌شود، چون یک روند را دارد تا حدود سال ۵۷-۵۸ که اتفاقاً حجم بسیار زیادی از مصاحبه‌ها و سخنرانیها به همین دوره مربوط می‌شود و در چهارمین مرحله امام، امام تهران است، ده سال حاکمیت که ایشان در این دوره عرصه جدیدی برای آرای خودشان پیدا می‌کنند. جالب اینجاست که در مرحله اول و دوم بحث حق مردم مطرح نیست، نه نفی هست و نه اثبات، بویژه در مرحله دوم. مرحله اول که ما آثار کتبی زیادی از آن نداریم، نوعاً آثار عرفانی حضرت امام (س) به این دوره مربوط است و کتاب کشف الاسرار فارسی هم به این دوره مربوط است. خوب، دیدگاه حضرت امام (س) در آن دوره به دیدگاه آیت‌الله نائینی نزدیک است، یعنی دیدگاه ایشان دیدگاه مشروطیت است ولی اینکه آیا ایشان جزئیات رجوع به رأی مردم را با همه ویژگیهای پذیرفته‌اند یا نه، چیزی را ما الآن به ایشان نسبت نمی‌دهیم؛ اجمالاً اینکه آنجا نظام مشروطیت را تأیید می‌کنند و بحث است که حتی نحوه انتخاب شاه را هم در آنجا ذکر می‌کنند و روی نحوه نظارت فقها نیز تأکید می‌کنند؛ حالا چون این مرحله خیلی برجسته نیست من از آن می‌گذرم.

مرحله دوم، مهمترین مرحله است و اکثر مکتوبات فقهی ایشان از جمله کتاب البیع، مکاسب، مکاسب محرمة و تحریر الوسیله در این مرحله تدوین شده است. در این کتابها درباره

حق مردم در مقدرات سیاسی بحث نشده است. به طور کلی بحث، بحث تکلیف است، بحث انتصاب از سوی شارع است و هیچ نکته خاصی در این زمینه به چشم نمی‌خورد و شاید شاخص‌ترین اثر ایشان در این دوره، کتاب ولایت فقیه (فارسی) باشد که در آن کتاب هم صرفاً به نفی ظلم و استبداد و تسلط اجنبی و مانند اینها اشاره کرده‌اند، و بعد وارد مرحله سوم می‌شوند که در این دوره حضرت امام (س) راجع به رأی و نظر مردم صحبت کرده‌اند و برجسته‌ترین بیانات حضرت امام (س) در مورد حق مردم، در همین مرحله انجام شده است. یعنی امام پاریس، امام سالهای ۵۷-۵۸.

در موارد متعددی حضرت امام (س) در این مورد تأکید کرده‌اند و به صراحت جملاتی را بیان می‌کنند که این جملات غیرقابل تأویل هم هست؛ به طور مثال ایشان می‌فرمایند:

«اسلام به ما حق نداده است، خدا به ما حق نداده است، پیامبر به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری کنیم و خلاف نظر مردم عمل کنیم.»

ایشان را در همین مقطع ذکر می‌کنند. شاید صریح‌ترین بیانات امام در زمینه حق مردم دقیقاً با عنوان حق، بیاناتی است که ایشان در ۱۲ بهمن سال ۵۷، در بهشت زهرا، در بدو ورود به ایران ذکر می‌کنند. این اولین بار بعد از تبعید است که حضرت امام (س) وارد ایران می‌شوند و نکات بسیار مهمی را بیان می‌کنند. آنجا بحث، به اصطلاح، عدم مشروعیت نظام سلطنتی را که ذکر می‌کنند به قاعده‌ای تمسک می‌کنند و دو سه بار در همان بیانات روی آن قاعده تأکید می‌کنند و دو سه روز بعد از آن هم همین مضمون را صریح‌تر از این، تکرار می‌کنند که آن را نیز در صحیفه نور مشاهده می‌کنیم؛ مثلاً آنجا که می‌فرمایند که گیریم پدران ما به مشروطه رأی دادند، حالا اگر آنها رأی دادند، آن رأی برای ما معتبر است؟ سرنوشت هر ملتی را خودش باید تعیین کند؛ اگر بدون ما به چیزی رأی دادند ما حق داریم آن را عوض کنیم این صرفاً یک بیان تعارف‌آمیز نیست، رهبری بعد از پانزده سال تبعید و دوری از وطن آمده، اولین سخنی که ذکر می‌کند تمسک به این حق عمومی است که هر ملتی حق دارد سرنوشت خودش را خودش تعیین کند؛ این یک مقطعی است که مسأله بسیار ارزشمندی در آن مطرح شده است. و اگر به بیانات امام در پاریس توجه

شود، مواردی در آنها مشاهده می‌شود که واقعاً چیزی بالاتر از مردم‌داری است. به بیان دیگر، بنده می‌توانم بگویم مردم سالاری دینی است. حضرت امام (س) وقتی که در پاریس حکومت اسلامی و جمهوری اسلامی را معنا می‌کنند، تأکید بسیاری روی حق مردم دارند به این صورت که همه مقامات نظام باید به انتخاب مردم باشد، با رضایت مردم باشد و با مشورت مردم کارها باید صورت بگیرد و مسائلی از این قبیل و نکاتی را که امام در بیاناتشان در پاریس مطرح می‌فرمودند، ما فقط در یک حکومت دموکراتیک می‌توانیم مشاهده کنیم و بعد در مرحله چهارم این مطلب بتدریج کمرنگ می‌شود، یعنی آن نکات برجسته‌ای که در بیانات امام در پاریس دیده می‌شد، ما در تهران مشاهده نمی‌کنیم اما اینطور نیست که کاملاً منتفی شود، یعنی شاید در آن مرحله که مسأله استقرار یک نظام مطرح هست و اقتدار نظام باید حفظ شود مسائلی را تجویز می‌کنند؛ اما در مقاطع مختلفی که بعضی از جریانهای داخلی منکر حق مردم می‌شوند، به صراحت به این مسأله اعتراض می‌کنند و شاید برجسته‌ترین نکته‌ای که در امام تهران مشاهده می‌شود جریانی است که در انتخابات مجلس سوم، در قم و بعد در تهران اتفاق افتاد مسأله هم این بود که عده‌ای به اصطلاح منکر حق مردم در حوزه سیاسی شده بودند و ادعا می‌کردند که سیاست‌ورزی فقط وظیفه نخبگان فقیه و وظیفه فقها است.

حضرت امام (س) در آنجا موضع تندی می‌گیرند و مسأله را به این مضمون مطرح می‌کنند که این نحوه برخورد، برخورد کسانی که می‌خواهند دین را از سیاست جدا کنند، به مراتب خطرناکتر است و اینها در واقع قصدشان حذف دین از صحنه است نه حصر مردم از صحنه و در آنجا مجدداً نسبت به حضور مردم و رأی آنها تأکید می‌کنند و اعلام می‌دارند که حتی اگر فقها، مجتهدین و مراجع به شما گفتند فردی اصلح است و شما یقین داشتید که آن شخص اصلح یا صالح نیست، شما موظفید به یقین خودتان عمل کنید. یعنی باز به صراحت به حق مردم تمسک و بر آن تأکید می‌کنند که شاید این مورد، در ده ساله اخیر، برجسته‌ترین مورد باشد.

حالا غیر از بحث «میزان رأی مردم است» که قبلاً به آن اشاره شد، و مربوط به اوائل انقلاب مثلاً حدود سال ۶۲ و مانند اینها می‌شود، بتدریج که جلو می‌آییم شاید مقطع دیگری که روی

مسئله رأی مردم تأکید می‌شود، همان اواخر سالهای ۶۶ - ۶۷ باشد که وقتی نماینده‌ها بعضی از نکات خلاف قانون را که در مملکت در زمان جنگ اتفاق افتاده بود، به ایشان می‌گویند، با کمال بزرگواری می‌پذیرند. این نکته خیلی جالبی است، یعنی نماینده‌های مجلس می‌آیند و به رهبر جامعه انتقاد می‌کنند که کارهایی که در زمان جنگ انجام گرفته خلاف قانون اساسی بوده است، ایشان می‌پذیرند و می‌گویند که این موارد، ضرورت زمان جنگ بوده و از این به بعد بنا داریم که بر مبنای قانون عمل کنیم.

با نماینده مجلس برخورد نمی‌کنند که تو حق نداری به من انتقاد کنی، من وظیفه و ولایت شرعی دارم و چیزی را که به صلاح می‌بینم می‌توانم انجام دهم. نه تنها انتقاد را می‌پذیرند، حتی می‌گویند از این به بعد بنا بر این است که قانون اجرا بشود.

این سؤال خیلی سختی است که آقای دکتر قادری مطرح کردند، شبیه آن چیزی که در الجزایر اتفاق افتاد، من وقتی که آن قضیه چهار پنج سال پیش در الجزایر پیش آمد، عیناً این سؤال برای خودم مطرح شد که اگر در جامعه ما این شرایط برعکس می‌شد ما چه می‌کردیم؟ در الجزایر در دور اول انتخابات، جبهه اسلامی پیروز شد و برای دور دوم جناح مسلط غربی، انتخابات را لغو کرد تا پیروزی اسلام‌گراها محقق نشود. اگر فرض کنیم در جامعه ما هم یک چنان مسئله‌ای اتفاق می‌افتاد، منتها جاها برعکس می‌شد، یعنی غیرمذهبی‌ها بالا می‌آمدند و احتمال رأی آوردنشان بود، آیا ما باز این انتخابات را به رسمیت می‌شناختیم یا نه؟

من فکر می‌کنم اگر چنین مسئله‌ای پیش می‌آمد ما دو راه پیش‌رو داشتیم که هیچ کدام را هم نمی‌خواهم به امام نسبت دهم: یکی اینکه که با زور، با غلبه و با سلطه اقتدار خودمان را حفظ کنیم و رأی اکثریت را به رسمیت نشناسیم، چون ما خودمان را بر حق می‌دانیم و با زور آن اقلیت را حاکم کنیم.

راه دوم اینکه بپذیریم که با اینکه حق با اقلیت است، اما چون اکثریت به بلوغ ادراک این واقعیت نرسیده‌اند، عرصه را به آنها بسپاریم و یک کار فرهنگی درازمدت را شروع کنیم تا دوباره در جامعه اکثریت پیدا کنیم. بنده بعید می‌دانم که کسی با صراحت بتواند راه اولی را به امام نسبت

دهد. همان طور که ما در زمان امیرالمؤمنین (ع) هم این را داریم. چرا حضرت علی (ع)، با اینکه حق الهی برای خودش قائل بود، و ما به لحاظ اعتقادی خودمان معتقدیم ایشان از جانب خدا نصب شده بود. در سال یازده هجرت و همچنین در سالهای ۲۵، ۳۰ و قبل از ۳۵ وقتی در قضیه حکومت به سراغ ایشان رفتند، نپذیرفت برای چه؟ برای اینکه احساس می کرد اقبال عمومی و به بیان امروزی رأی اکثریت الآن با ایشان نیست. زمانی پذیرفت که اقبال عمومی پشت سر خودش داشت. حضرت امام (س) هم همین طور؛ ما نمی توانیم بگوییم که اگر در چنین موقعیتی قرار می گرفتند، یعنی اگر اقتدار اجتماعی به دستشان بود، ولی رأی مردم را نداشتند، به قدرت نظامی تمسک می کردند تا اینکه اقتدار ظاهری را حفظ کنند. می توانم بگویم که حضرت امام (س) این کار را نمی کردند؛ حتی احتمال راه دوم را، من جاری می دانم با توجه به روشی که خود امیرالمؤمنین (ع) داشته اند.

در مجموع، درباره این موضوع بحث شد، فقط یک نکته دیگر باقی می ماند که می توان بعداً به آن پرداخت. مسأله قانون اساسی و مذاکرات مربوط به قانون اساسی و نکاتی را که در این زمینه مطرح شد امام با دقت دنبال می کردند و بر آن صحه می گذاشتند. یعنی حضرت امام (س) دقیقاً همه آنها را گوش می کردند. نکاتی را که ما الآن درباره آن صحبت می کنیم در قانون اساسی سال ۵۸ مطرح شد، حق حاکمیت ملی مطرح شد، اما بسیاری از فقهایی که در مجلس بودند - الآن که صحبتهایشان را می خوانیم - احساس می کنیم که گویی هیچ تلفی صحیحی از حق حاکمیت ملی ندارند یا وقتی می خواهند بحث آن را با حق دینی کنار هم بگذارند، مشکلاتی در مباحثشان مشاهده می شود، اما بالاخره معلوم است که این مسأله در سال ۵۸ در جامعه ما مطرح شده و امام با توجه به تیزی ای که داشتند، بعید است که این نکات برایشان مطرح نبوده باشد.

هتین: جناب آقای دکتر پناهی، به نظر می رسد در بحث بر سر مفهوم مردم، حق و تکلیف، زمینه های اختلاف نظر بارزی در سخنان دکتر قادری و

دکتر کدیور مشهود باشد. با توجه به مناظر گوناگونی که در زمینه بحثهای فوق وجود دارد و نمی‌توان لزوماً آنها را با باورهای سیاسی مرحوم امام خمینی (س) یکسان پنداشت. اما می‌توان زمینه پرسش را عوض کرد. ظاهراً با توجه به بحثهایی که در جامعه‌شناسی مطرح است، تفاوت بسیاری است بین شرایط انقلاب پوپولیستی یا جامعه توده‌وار با انقلابهایی که از طریق نهادهای جامعه مدنی و از طریق جریانهای مربوط به سازمانها و تشکیلات نهادهای انقلابی به قدرت می‌رسند مطرح است. آیا ما می‌توانیم این تمایز را در خصوص نقش مردم در انقلاب، در جامعه خودمان ببینیم؟ آنچه را که در مراحل پیروزی انقلاب هم مشاهده شد، به کدام یک از این دو برداشت می‌توانیم نسبت دهیم؟

پناهی: من فکر می‌کنم که بسیاری از وقایعی را که در رابطه با نقش مردم، اتفاق می‌افتد و افتاده است، می‌شود با تبیین جامعه‌شناختی انقلاب بررسی و تحلیل کرد. مشخص است برای اینکه انقلابیون بتوانند یک نظام نیرومند را سرنگون کنند، به یک نیروی بسیار قدرتمند احتیاج دارند که فقط از طریق بسیج فراگیر مردمی امکان‌پذیر است. این یک واقعیت است، تا زمانی که نیروی عظیم مردمی نتواند برای سرنگون کردن نظام حاکم بسیج شود، نهضت یا جنبش انقلابی نمی‌تواند موفقیتی داشته باشد و سرکوب شده و از بین خواهد رفت.

بنابراین در مرحله بسیج مردمی، با توجه به آنچه در جامعه ایران آن زمان بود، می‌توانیم بگوییم ویژگیهای یک جامعه توده‌وار در ایران حاکم بوده است. در غیر این صورت یک چنین بسیج عظیمی نمی‌توانست روی دهد و امکان نداشت که نظام حاکم سرنگون شود و انقلابیون قدرت را به دست بگیرند. پس نقش و حضور مردم در این جریان خیلی مهم است. حضوری آنچنان که بتواند در مقابل رژیمی با آن همه قدرت بایستد و آن را سرنگون کند. بدون این حضور، امکان نداشت که انقلاب پیروز شود، اما بعد از اینکه با چنین قدرتی رژیم سرنگون شد

و انقلابیون به قدرت رسیدند، دیگر ضرورتی برای ادامهٔ چنان حضور مردمی وجود ندارد جامعه‌شناسان در این زمینه معتقدند که قدرتی که برای سرنگون کردن یک نظام لازم است، بسیار بیشتر از قدرتی است که برای نگهداری نظام و مردم لازم است. بنابراین بعد از اینکه انقلاب با نیروی مردمی پیروز می‌شود و بعد از اینکه انقلابیون به قدرت می‌رسند چون برای حفظ قدرت و وضعیت موجود، دیگر به آن نیروی توده‌ای عظیم نیازی ندارند، دیگر ضرورتی هم برای تأکید به نقش مردم وجود ندارد. ما می‌توانیم در این قالب این مسائل را ببینیم و کسانی که امروز جهتگیریشان حاکی از این است که مردم از نظر سیاسی، نقش تعیین‌کننده‌ای در جامعه ندارند، اگر این افراد در حاکمیت سیاسی باشند، لاف در کوتاه‌مدت شاید جهتگیریشان قابل توجیه باشد اما اگر به نوع دیگری به این مسأله نگاه کنیم این را می‌توانیم بگوییم که اگر در انقلاب به تأکید رهبران سیاسی آن زمان، خصوصاً خود حضرت امام (س) روی نقش مردم توجه کنیم، می‌بینیم که تأکید ایشان صرفاً به خاطر مقطع خاص بسیج در دوران انقلاب نبوده و برای این نبوده که مثلاً به کمک نیروی مردم، نظام سرنگون شود و بعد بگویند که خداحافظ، ما حالا دیگر به قدرت رسیدیم و دیگر نیازی به شما نداریم. من تصور می‌کنم همان‌طور که توضیح دادند این یک واقعیت است که در آن زمان یک نوع مردم‌باوری وجود داشته؛ لاف در حضرت امام (س) قطعاً وجود داشته است، و از طرف دیگر، مردم هم به یک اعتقاد راسخی رسیده بودند که باید حق تعیین سرنوشت داشته باشند؛ این‌طور نبود که صرفاً تحت یکسری از ویژگیهای روانی و تحت یک رشته تلقینات، یک چنین اتفاقی افتاده باشد. ما شعارهای بسیار زیادی داریم که نقش سرنوشت‌ساز مردم را بسیار مورد تأکید قرار می‌دهد. خوب، شعارها هم البته در یک شرایط خاصی مطرح می‌شوند و بعد احساسی هم دارند؛ همهٔ اینها درست، اما در عین حال به قدری شعارهای جالب توجه و متعدد در زمینهٔ نقش مردم و اینکه مردم می‌خواهند سرنوشت زندگی و جامعهٔ خودشان را خود به دست بگیرند، زیاد است و به شکلهای متنوع و متعدد و جالبی حق آزادی مشارکت سیاسی، حق آزادی بیان سیاسی و غیره را مطرح می‌کنند، تا آن حد می‌خواهند در نظام سیاسی آینده‌شان مشارکت داشته باشند که نمی‌شود آن را صرفاً ناشی از یکسری

احساسات خاص دانست، بنابراین، در آن مقطع مردم واقعاً با دادن این شعارها می‌خواستند حق خودشان را، حق مشارکت در سرنوشت خودشان و تعیین آن، را خودشان به دست بگیرند و رهبران سیاسی آن دوره، حضرت امام (س) و بسیاری از افراد دیگر هم همان‌طور که در قانون اساسی منعکس است، این حق را برای مردم پذیرفته‌اند. ما در قانون اساسی به طور واضح این حق تعیین سرنوشت را که به مردم داده شده است، می‌بینیم. در ابعاد مختلف این حق به مردم داده شده، اما بعد از انقلاب به خاطر شرایط خاص آن دوره، مخصوصاً مسأله جنگ، زمینه برای اینکه مردم بخواهند دنبال مسائل احقاق حقوق شهروندی و یا غیره باشند، زیاد مساعد نبود و قاعدتاً نمی‌شد انتظار داشت که باید چنین اتفاقی می‌افتاد؛ یکی به علت شرایط جنگی آن روز یکی هم به دلیل حضور خود حضرت امام (س). اما بعد از جنگ و بعد از حضرت امام (س)، شرایط اجتماعی ما کاملاً متفاوت با دوران قبل می‌شود و تازه وقتی می‌رسد که مردم بخواهند به آن خواسته‌های خودشان برگردند و ببینند که چه می‌خواستند و دنبال چه بودند و اهدافشان از انقلاب در رابطه با تعیین سرنوشت جامعه به دست خودشان و غیره، چگونه شد. این در واقع یک برگشت معمولی است. آن دوره یک دوره فترت و به نظر من یک دوره خاصی بود که مردم نمی‌توانستند و شاید ضرورت طرح این مسائل را در آن دوران نمی‌دیدند یا شاید امکانش فراهم نبود.

به هر حال بعد از این مرحله، ما وارد یک دوران تازه‌ای می‌شویم که مردم هم مثل اینکه از آن دوران پُر تب و تاب انقلابی بیرون آمده باشند و بخواهند به گذشته برگردند و بررسی کنند که دنبال چه بوده‌اند و چه می‌خواستند، و آن وقت است که باید مسائل در قالبهای بسیار روشنتر و شفافتری مطرح شود و حد و حدود این مفاهیم و میزان درک این خواسته‌ها، از سوی هر یک از قدرتهای موجود در صحنه سیاسی کشور مشخص و روشن گردد و در چنین زمانی است که ما باید به این قضیه بپردازیم. به نظر من این مسأله از باب مباحث جامعه‌شناسی قابل توجیه و قابل تبیین است و سوابق گذشته هم از اوایل انقلاب تا به حال با این نگرش قابل درک است و به نظر من نباید این را فقط این‌طور تلقی کنیم که مردم خواست غیرمعمولی دارند یا اینکه شرایطی

که الآن وجود دارد مناسب طرح این مسائل نیست. من فکر می‌کنم این یک دوران طبیعی بعد از انقلاب است که پیش می‌آید و اگر بنا باشد که حرکت معقول و پسندیده‌ای ایجاد شود و این دوران به طور طبیعی طی شود، قاعدتاً ما باید انتظار داشته باشیم که مردم به طور جدی در صحنه سیاسی جامعه حضور داشته باشند و موانعی را که در برابر اینها وجود دارد، پشت سر بگذارند و به این ترتیب ما وارد مرحله احقاق حق واقعی مردم، پس از انقلاب بر مبنای شعارهای انقلاب می‌شویم.

هفتین: ما در مورد انقلاب اسلامی ایران با یک پرسش مهم مواجهیم.
انقلاب اسلامی که از خواست ملت ایران ریشه گرفته است چگونه مورد
تفسیر واقع شود تا تعارضی بین دین و خواست مردم ایجاد نشود بویژه
آن که چه رهیافتی را بایستی در تفسیر اهداف انقلاب اسلامی اتخاذ کرد؟

پناهی: این از یک جهت یک بحث فقهی است که باید فقها بنشینند و بگویند که آیا حق انتخاب مردم، حق تعیین سرنوشت مردم، منافاتی با مکتب و با اسلام دارد یا نه؟ قاعدتاً - همان طوری که می‌بینید - لاقلاً ما برای این سؤال دو جواب مشخص داریم: گروهی معتقدند که منافات دارد و مردم باید در راستای تبعیت و تکلیف عمل کنند و گروه دیگر - از همان کسانی که به هر حال ما می‌توانیم اشراف آنها را به مکتب و به مسائل مذهبی و به حد و حدود مذهبی بپذیریم - قائلند که انتخاب مردم و تعیین سرنوشت مردم منافاتی با اسلام ندارد و حتی برعکس، اصلاً اگر انتخاب را از مردم بگیریم دیگر از اسلام چه می‌ماند؟ چگونه ما می‌توانیم اسلام تحمیلی را به عنوان یک دین واقعی تلقی کنیم؟ بنابراین دیدگاهها متفاوت است، اما اگر نظر من را خواسته باشید من فکر می‌کنم که اگر ما به صدر اسلام هم برگردیم و همان قانون اساسی مدینه را که پیغمبر (ص) آن را انشا فرمودند، مطالعه کنیم، می‌بینیم که تا چه اندازه بر نقش مردم و حتی نقش گروههای مختلف مردمی، در تعیین سرنوشت و در تعیین تکلیفشان به طور صریح تأکید شده است. ما وقتی به نظریات و آرای دیگران نیز رجوع می‌کنیم

همین تأکید را می‌بینیم؛ مثلاً شهید صدر خیلی روی این مسأله و آنچه در صدر اسلام گذشته تکیه می‌کند و نقش مردم را بسیار برجسته نشان می‌دهد و برای رهبری حد و حدودی قائل می‌شود. بنابراین ما نظریات و آرای مختلفی داریم. من فکر می‌کنم که این، هم ضرورت زمان است و هم ضرورت دین است و هم ضرورت سیاسی جامعه خودمان است که ما این واقعت را بپذیریم که اسلام منافاتی با حق انتخاب مردم ندارد، و حتی دیدگاههای اصلاحی نسبت به نظام به نظر من یک ضرورت اساسی است. ما اگر بخواهیم بعضی از نهادها را مقدس کنیم، آن وقت دیگر جلوی مشارکت سیاسی جدی مردم و جلوی راههای اصلاحی را می‌بندیم و مشارکتهای معنی‌دار و واقعی مردم که باید در این صحنه‌ها در جامعه اتفاق بیفتد، تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد، در حالی که به نظر من دید اسلامی نه تنها منافاتی با این قضایا ندارد، بلکه اساساً ضرورت یک اصلاحات دائمی را در جهت ارتقای جامعه و رشد و تکامل انسانی تجویز می‌کند.

متین: آقای دکتر منوچهری شما چه رهیافتی را برای پاسخ به پرسش مطرح شده برمی‌گزینید؟

منوچهری: من در پی چارچوبی که در جلسه قبل مطرح کردم، می‌توانم مطالب خود را در پاسخ به سؤال شما دنبال کنم و به همین شکلی که پاسخ می‌دهم در همان قالب قرار خواهد گرفت، نه اینکه از پیش تصمیم بگیرم که حتماً در همان قالب پاسخ دهم. من مطلب را در قالب چهار شبه سؤال مطرح می‌کنم، به این معنا که این پرسش خودش شامل چند پرسش دیگر است، یعنی وقتی که ما راجع به نقش مردم صحبت می‌کنیم، آیا راجع به تصور مردم نسبت به نقش خودشان صحبت می‌کنیم یا اینکه راجع به نظر رهبران جامعه یا رهبر و رهبران انقلاب درباره جایگاه مردم به تعبیر عام آن؟

پرسش راجع به کدام یک از اینهاست؟ به نظر من پاسخ به این سؤال می‌تواند بسیار تعیین کننده باشد. دیگر اینکه مطلبی که جناب دکتر پناهی فرمودند، به نظر من نقطه شروع است، یعنی مسأله جایگاه مردم و اهمیت و ارزش آن در فرآیند پیروزی انقلاب و ضرورت بسیج مردمی،

امری است که در نظریه‌های جامعه‌شناسی قطعیت آن برای همه بدیهی است؛ مثلاً به نظر من بعد از آن دید جامعه‌شناسی، ما وارد یک دید اندیشه‌ای می‌شویم و همان‌طور که عرض کردم مبحث قبلی خود را به این صورت دنبال می‌کنم که وقتی ما راجع به جمهوری اسلامی صحبت می‌کنیم دیگر در چهارچوب جامعه‌شناسی سیاسی نمی‌توانیم بحث کنیم، در حوزه اندیشه سیاسی فکر می‌کنیم که به تعبیری رابطه دین و سیاست هم مطرح می‌شود. به نظر من بعد از مرحله مشارکت مردم در فرآیند پیروزی انقلابی مانند انقلاب اسلامی ایران که به طور اخص متکی به حضور مردم در صحنه بوده است، ما به بحث در مورد خود مقوله مردم از نظر اندیشه‌ای می‌رسیم که حالا رابطه جمهوریت و اسلامیت چیست؟ جمهوری اسلامی به چه معناست؟ اگر این ضروری بود، آیا از نظر تاریخی ضرورت داشته یا از نظر جامعه‌شناختی ضروری بوده است؟ حالا رابطه جمهوریت و اسلامیت چه می‌شود؟ این دو مقوله با یکدیگر به چه شکلی قابل تبیین هستند؟ نقش مردم در این قالب چگونه دیده می‌شود؟ این نکته یا شبه سؤال دوم است.

مطلب سوم اینکه برخلاف نظر جناب آقای دکتر قادری، من فکر می‌کنم یک تعبیر روان‌شناختی از فرآیند انقلاب و مسأله جایگاه مردم - اگر بتواند بعضاً به بعدی از ابعاد نقش و جایگاه مردم در انقلاب پاسخ دهد - فقط در حد یکی از ابعاد - و ما نخواهیم اندازه و حدود هم برایش تعیین کنیم، حداکثر می‌توانیم بگوییم یک تعبیر خاص است یا بخشی از واقعیت را می‌تواند برای ما تبیین کند ولی اینکه ما «صرفاً» مسأله جایگاه مردم را با دیدگاه‌های رفتارگرایانه و به طور اخص با دیدگاه‌های روانشناختی (Psychological) تحلیل کنیم. به نظر من پاسخگو نیست و دلیل من هم این است که ما اگر این کار را بکنیم دچار نوعی دید غیرتاریخی یا به اصطلاح ناتاریخی یا (ahistorical) شده‌ایم، در حالی که به نظر من انقلاب یک پدیده‌ای است که یک بُعدش جامعه‌شناختی است همان‌طور که جناب دکتر پناهی اشاره کردند و بُعد دیگرش تاریخی است؛ یعنی ما در یک انقلاب نمی‌توانیم ابتدا به ساکن از یک نقطه تاریخی شروع کنیم و بعد به ابعاد مختلفش بپردازیم. من نمی‌گویم آقای دکتر قادری به این بُعد توجه ندارند، من فقط

به آنچه فرمودند اشاره می‌کنم؛ یا لاقلاً نمی‌توانم آن را به عنوان یک تعبیر فراگیر در مورد انقلاب بپذیرم. بنابراین اگر ما به یک دید تاریخی بپردازیم، به این معنا که در ارتباط با مسأله جایگاه مردم در فرآیند انقلاب و نقشی که داشتند، باید ببینیم بحث احیای احیای اسلامی، چه از نظر فکری و اندیشه‌ای و چه از نظر عینی و تاریخی، یعنی به عنوان جنبش تاریخی، دارای چه مشخصاتی بوده است؟ اگر ما نقطه شروعی را برای هر انقلاب در نظر بگیریم باید در مورد انقلاب اسلامی هم یک نقطه شروعی را در نظر گرفت. بعضاً در تفاسیر و یا بحثهایی که مطرح می‌شود، نقطه شروع را حتی به صدر اسلام می‌رسانند و اینکه نقطه شروع قاعداً آنجاست که به چنین انقلابی ختم می‌شود.

این سخن از یک نظر می‌تواند پاسخ درستی باشد وقتی به مباحث جامعه‌شناسی تاریخی نزدیکتر می‌شویم، به نظر من حداقل ما می‌توانیم صد سال پیش از انقلاب اسلامی را از منظر تاریخی در نظر بگیریم و ارتباط بین این فرآیند تاریخی با پیروزی انقلاب و چهارچوب فهم آن از نقش و شیوه عمل و خصوصیات و ویژگیهای آن و جایگاه مردم را در فرآیند انقلاب ببینیم. بنابراین من ترجیح می‌دهم که با یک دید تاریخی به این مسأله نگاه کنم و با آن دید و تعبیر، بدیهی است که قضاوت من در مورد اهمیت و جایگاه مردم در فرآیند انقلاب با دیگر تعبیرها متفاوت خواهد بود. به این معنا که به هر حال با توجه به دغدغه‌هایی که مردم داشتند و پیشینه تاریخی که در ذهنیت عموم بوده است، حساسیتها، جهتگیریها و آرمان‌طلبیها و یا مطالبی که تحمل کردند، شیوه دیدشان نسبت به دنیا و حکومت، بحث و فرهنگ سیاسی ایران لاقلاً در ۳۰ تا ۴۰ سال قبل از انقلاب، یعنی مشروطه و نهضت ملی شدن نفت یا جریان خرداد ۴۲ را که هر کدام از اینها اهمیت تاریخی داشتند نمی‌شود در حافظه تاریخی ملت نادیده گرفت. بنابراین به نظر من هر کنش و هر عمل جمعی و گروهی در مقاطع مختلف انقلاب، فرض بگیریم دو یا سه سال در طول انقلاب، از حضور مردم برخوردار بوده است و افشار و گروههای مختلف به درجات متفاوت در فرآیند پیروزی انقلاب نقش داشتند. به نظر من این امکان وجود دارد که ما از نظر علمی ارتباط بین فرهنگ سیاسی ایرانی را با پذیرش شعارهایی که داده می‌شد،

جهتگیری‌هایی که مطرح می‌شد و نوع برخوردی که خود حضرت امام (س) با وضع موجود داشتند و چشم‌اندازی که مطرح می‌کردند، تمام اینها را بررسی کنیم و یک تحلیل محتوایی بکنیم از گفته‌های حضرت امام (س) با این حافظه تاریخی و رابطه‌اش را با فرهنگ سیاسی در نظر بگیریم، من معتقدم که به این طریق می‌شود یک رابطه نظام‌مند برقرار کرد؛ یعنی حضرت امام (س) رجوع می‌کنند به این حافظه تاریخی و در مقابل آن چشم‌اندازی ارائه می‌کنند و این به نظر من ضرورت آن تحلیل تاریخی و دور شدن از یک تحلیل صرف روان‌شناسی را نشان می‌دهد.

در مقایسه با اوایل انقلاب و بعد از آن، اگر بخواهیم تعیین اصالت بکنیم و بگوییم که مردم حالا بیشتر می‌فهمند یا آن موقع بیشتر می‌فهمیدند، من معتقدم که خود این پرسش ایراد علمی دارد و هر پاسخی هم که به چنین پرسشی داده شود، از پشتوانه علمی کافی برخوردار نیست و من هم نمی‌خواهم با قطعیت پاسخی بدهم که از دید علمی دوز باشد. ولی به نظر من این «اگر»‌ها بحث پیشینی را می‌طلبد که در یک چنین موضوعی نمی‌تواند چندان جایگاه قابل توجهی داشته باشد به قول دوستان تاریخی، ما اصلاً «اگر» در تاریخ نداریم، اگر اینجور می‌شد چه می‌شد، اصلاً معنی نمی‌دهد. بنابراین به نظر من این فرافکنی ذهنیت و پرسشهای امروزی بر گذشته، باعث خدشه‌دار شدن واقعیتها برای ما می‌شود. نه اینکه من به نسبیت تاریخی معتقد باشم، از نظر روشی معتقدم که نسبیت تاریخی به تعبیر هرمنوتیکی تا حدی برای فهم مطالب لازم است. به این معنا که ما هر شرایط تاریخی را باید در ارتباط با پیشینه خودش و شرایط خاص خودش ببینیم و سعی نکنیم که با پرسشهای امروزمون در واقع پاسخی برای پرسش فعلی از دل گذشته بیرون بیاوریم. کاری که می‌شود الآن در این ارتباط انجام داد، این است که ما بیاییم لااقل یک طیفی از تعاریف ارائه بدهیم، مثلاً بیاییم در مورد جایگاه مردم از یک طیف مثلاً جمهوریت، یا منظور ما از مردم، که طبیعتاً شامل بحثهای انسان‌شناسی هم می‌شود، تعریف ارائه بدهیم بعد بپردازیم به اینکه مردم در مقاطع مختلف پیروزی انقلاب چقدر به این مفهوم و تعریفی که امروز از مردم داریم نزدیک بودند و مردم بیست سال بعد از انقلاب، چه در ذهنیت

خودشان یا تصور خودشان و چه نسبت به خودشان چقدر به این تعریف نزدیکترند؟ با مقایسه این دو مقطع و اینکه الآن در مباحث نظری که ارائه می‌شود، در کجای این طیف از تعاریف قرار می‌گیرد و امروزه تعاریفی که داده می‌شود، هرکدام در کجای این طیف قرار می‌گیرد و اینکه حالا ما بیایم درواقع فاصله زمانی را نادیده بگیریم و دو مقطع تاریخی را کنار هم بگذاریم و به این پرسش بپردازیم، به نظر من قابل قبول نیست.

مطلب آخر را در مورد یکی از آن چهار شبه سؤالی که مطرح کردم عرض می‌کنم و آن هم بحث اندیشه‌ای جمهوری اسلامی است که شاید لااقل نظر خود من و یا تلاش من در پاسخ به سؤالی که جناب دکتر حاضری مطرح کردند، در قالب این مطلب کوتاه تا حدی بیان شود، و آن هم این است که این تعبیر من شاید خیلی بدیهی به نظر بیاید ولی من می‌خواهم سعی کنم از یک امر بدیهی نکته‌ای نه چندان بدیهی را استخراج کنم و آن هم این است که وقتی جمهوری اسلامی در بعد اندیشه‌ای مطرح شده است، همان‌طور که عرض کردم، این می‌شود یک منظری، هم متأخر از منظر زمانی نسبت به آن منظر جامعه‌شناختی و هم متفاوت از نظر معرفت‌شناسی. یعنی اینجا بحث، بحث اندیشه‌شناسانه است که جمهوری اسلامی یعنی چه و مردم در جمهوری اسلامی چه نقشی پیدا می‌کنند؟ نکته بدیهی که قبلاً عرض کردم این است که طبیعی است که جمهوری اسلامی این‌طور تعبیر شود که یک نظام دینی اسلامی است که وجه برجسته‌اش به عنوان نظام دینی، جمهوری بودنش است و بالعکس یک نظام جمهوری است که وجه برجسته‌اش دینی یا اسلامی بودنش هست. حالا این نکته بدیهی است که این نظام دینی یعنی چه؟ یعنی یک نظام جمهوری. اینها بحثهایی است که چهارچوب متفاوتی را نسبت به بحث فعلی ما می‌طلبد و تا حد زیادی هم فکر می‌کنم اذهان نسبت به این مفاهیم روشن است و با توجه به تنوعی که در تعبیر هر کدام از این دو وجود دارد، یعنی ما یک تعریف از جمهوری داریم و یک تعریف هم از نظام دینی داریم.

نکته‌ای که من می‌خواهم از این بحث نسبتاً بدیهی خودم، استخراج کنم، این است که به نظر من نقطه پیوند این دو، یعنی جمهوری‌یتی که دینی است و نظام دینی‌ای که جمهوری هست، خود

مردم هستند؛ یعنی اینکه آن نقطه پیوند و درواقع هویت متمیزه جمهوری اسلامی این است که مردم از جایگاه خاصی در چنین نظامی برخوردارند و آلا نظامهای دینی دیگری نیز هستند که مدعی‌اند هم نظام سیاسی دینی دارند و هم نظام جمهوری. منتها در اینجا، هم بحث مردم، از نظرگاه اندیشه سیاسی صرف، نقطه پیوند می‌شود و هم اینکه مردم در یک سمت و سوی خاص ارزشی یا در یک منظر ارزشی، جایگاه و اهمیت پیدا می‌کنند. به این معنا که تعالی خواهی برای مردم یعنی نظام دینی‌ای که محوریتش برای مردم بودن هست ولی نه برای آنچه هستند بلکه برای آنچه می‌توانند باشند یا باید باشند. بنابراین، به نظر من اگر از این منظر به این مسأله نگاه کنیم، در نهایت ما بحث انسان‌شناسی را داریم. بدین معنی که دیدگاه جمهوری اسلامی با این تعبیری که عرض کردم طبیعی است که باید تکلیف خودش را با انسان‌شناسی روشن کند که از چه نوع انسان‌شناسی نشأت گرفته است؟ به نظر من، حضرت امام (س) انسان‌شناسی عرفانی را در نظر دارند و بعد در دید کلامیشان هم برای اراده انسانی جایگاه خاصی قائل هستند. مثلاً در بحث جبر و تفویض راه میانه را برای اراده انسانی قائل شدند.

بنابراین، به عنوان پشتوانه عرفانی کلامی می‌تواند لااقل دیدگاه حضرت امام (س) را در مورد جمهوری اسلامی برای ما روشن کند، به این معنا که به هر حال این نظامی است که مردم در یک سیر کمال‌جویانه در تعیین سرنوشت خودشان می‌توانند یا باید شرکت کنند یا طبیعت امر می‌طلبد و دید ما اینطور ایجاب می‌کند که جایگاه خاصی را برای مردم در چنین نظامی قائل شویم و طبیعی است که حق تعیین سرنوشت با کمال‌یابی منافات نخواهد داشت. در چنین دیدگاهی اگر انسان ماهیتاً در این دید انسان‌شناسانه به دنبال کمال است، همان‌طور که حضرت امام (س) اینطور می‌بینند، طبیعی است که در نهایت امر، مردم در همان جهتی قرار خواهند گرفت که مطلوب دیدگاه دینی اسلامی هم هست.

قادر: دکتر منوچهری تا جایی که بحثشان خطاب به من بود، یک نقد روشی داشتند. به تعبیری دیدگاه روانشناسانه رفتاری که یکی از زوایای روان‌شناسانه است، ولی اتفاق جالبی که

افتاد این بود که درواقع ناخواسته یک مقدار سخنان من تحریف شد. یعنی کلمه «صرفاً» را که در ابتدای روان‌شناسی آوردید همه بحث را به یک گونه دیگری کرد. من فکر نمی‌کنم که هیچ وقت گفته باشم «صرفاً». گرایش من فلسفه سیاسی است و نه روان‌شناسی. من فکر می‌کنم برای فهم یک انقلاب باید به مسائل میان رشته‌ای رجوع کنیم. خود آقای دکتر منوچهری هم اشاره کردند و بحثهای جامعه‌شناسی دکتر پناهی را مبدأ بحث قرار دادند و به فلسفه اندیشه سیاسی وارد شدند. یک زاویه آن هم می‌تواند بعضی نکات روان‌شناسانه باشد ولی اگر منظور این باشد که من گفته باشم انقلاب و یا مردم را باید صرفاً از زاویه روان‌شناسانه نگاه کرد، من چنین چیزی را اصلاً مدّعی نبودم، بالطبع نقد شما هم شامل این قسمت نمی‌شود؛ اما یک نکته کوچکی بگویم - با عرض معذرت - من متوجه هستم که جناب کدیور مایل هستند به ما نشان دهند که از صحبت‌های حضرت امام (س) برمی‌آید که ایشان نسبت به مسأله حق چه تأکید مهمی داشتند؛ این حرف درستی است.

هرچند که فکر می‌کنم اگر به مواردی که ایشان مسأله تکلیف را در صحیفه نور آورده‌اند رجوع کنیم باز «حق» یک اکثریت را به خودش اختصاص ندهد، ولی در این حرف تردیدی نیست. سؤال فرضی را هم که جناب کدیور طرح کردند، تا حدی خود من هم به آن اشاره کردم و نمونه الجزایر هم مطرح شد اینکه اگر مردم چیز دیگری را انتخاب می‌کردند چه وضعیتی پیدا می‌شد؟ ایشان درواقع دو شق را برای آن در نظر گرفته‌اند: یکی تأکید بر یک نظامی که غلبه و سیطره داشته باشد و دیگر تأکید بر یک کار فرهنگی. من هم فکر می‌کنم حداقل با شناختی که از حضرت امام (س) دارم به نظر می‌رسد که ایشان حاضر نبودند یک چهره عبوس و ترش از اسلام را عرضه بکنند و طبعاً یک کار فرهنگی می‌کردند و اگر تنها همین نکته را در مورد حضرت امام (س) بپذیریم، گواه و دلالتی است بر عظمت روحی ایشان.

من در این مسأله حرفی ندارم، ولی باز فکر می‌کنم که حضرت امام (س) اساس نگرشان به مردم بر اساس تکلیف است و نه حق. من اساس را می‌گویم و نه درواقع استثنائات را. جناب کدیور اشاراتی را که از حضرت امام (س) نقل کردند. من یادداشت کردم، تلویحاً

می‌گویم اینکه ایشان فرموده‌اند:

«اسلام به ما حق نداده است مثلاً دیکتاتور باشیم، پیامبر به ما حق نداده است، خدا به ما حق

نداده است.»

اگر این را بخواهیم معکوسش کنیم معنایش این می‌شود ما مکلفیم دیکتاتور نباشیم، ما تکلیف داریم که حکومت استبدادی در جامعه اعمال نکنیم، این یک نکته است، یعنی به عقیده من بخشی از این قضیه، خود نوعی تکلیف است، حق نیست، حق به دنبال تکلیف است؛ نه حق ابتدا به ساکن. این نکته در فلسفه سیاسی بسیار مهم است که این حق از کجا برمی‌خیزد؟ آیا حق در واقع ملازمت دارد با تکلیف؟ آن هم به صورتی که در یک قالب دینی طرح می‌شود و در ادامه تکلیف عرضه می‌شود؛ یا این یک حقی است که انسان از این نظر که یک انسان است این حق را دارد که تعیین‌کننده سرنوشت خودش باشد؟ ما از این نظر به آن حق می‌گوییم که انسان است و حق دارد که دایره مدار سرنوشت خودش باشد و الا آن نکات به نظر من خیلی متضمن بحث حق نیست، یعنی آن نکات برخاسته از نوعی انسان‌شناسی امام است که قبلاً اشاره کردم و هیچ‌کس هم در آن زمان پی این بحث را نگرفت، یعنی فضا مساعد نبود. وقتی که حضرت امام (س) از پاریس آمدند در بهشت زهرا بود که در مواجهه با طرفداران مشروطه می‌گفتند پدران ما به مشروطه رأی دادند، می‌گویند فرضاً گیریم که پدران ما به مشروطه رأی دادند، این تکلیفی بر فرزندان نیست. و یا در مورد سوگند خوردن نیروهای نظامی هم همین‌طور.

حالا من نقل به مضمون می‌کنم و در این خصوص دو سه مورد خاص از امام موجود است و کسی نیامد به این قضیه بپردازد. اینها در واقع استثنائات است. استثنائات، حکم قاعده را ندارد در اینکه حضرت امام (س) دوست داشت مردم‌دار باشند، من حرفی ندارم، ولی ما دلایل قوی بر آنکه مردم ابتدا به ساکن حق دایره مداری سرنوشتشان را دارند، نداریم. من نمی‌خواهم بگویم حضرت امام (س) قطعاً آن را رد می‌کردند، ولی فکر می‌کنم که ایشان در قالب تکلیف، اندیشه‌های دینی، مسائل مبارزاتی و بالاخره از زاویه مرجعیت و ... صحبت می‌کنند. آخرین کلامی که من می‌خواهم بگویم، برای من جالب است که جناب کدیور بعد از گذشتن دو دهه از انقلاب، وقتی

که من می‌گویم بحث حق و تکلیف چگونه است؟ به جای اینکه نشان بدهند مردم فی‌نفسه از این حقوق برخوردارند، مایلند که اشاره و تأکید کنند که از آرای امام چنین حقی برمی‌آید. این همان نکته‌ای است که من گفتم در ضمیر ما کتمان شده، یعنی مخفی شده طی صدها سال که بالاخره ما زعیم داریم، ما رهبر داریم، ما قطب داریم، ما مراد داریم، و اول باید ببینیم که آنها چه گفته‌اند و چه فهمی از قضایا داشته‌اند و در مرحله بعد بخواهیم به چیز دیگری پردازیم. اگر وارد شدن به بحث را اینطور انتخاب می‌کردیم که فی‌نفسه تفسیر من از اسلام چیست و حقوق طبیعی در اسلام چه جایگاهی دارد؟ یک امر دیگری بود. من نمی‌خواهم بگویم جناب کدیور به این مطالب نمی‌پردازند ولی همین که بیشترین بار را به این اختصاص می‌دهیم، به دلیل همان مسأله زعیم‌گرایی ماست. این همان است که در اساس من گفتم که ما یک نظام پوپولیستی و یا بهتر بگویم توده‌ای داریم که نخبگان در اینجا رهبران دینی و مراجع تقلید هستند و می‌توانند جامعه را هدایت کنند. من حرفی ندارم و فقط از حق دفاعی خودم استفاده کردم.

مفتیان: به نظر می‌رسد کاربرد واژه‌هایی همانند پوپولیسم و جامعه توده‌ای در فرهنگ انقلاب اسلامی مناسب نباشد، بلکه چنین واژه‌هایی در باب جوامعی با شرایط و موقعیت خاص می‌توانند کاربرد داشته باشند. در فهم و تفسیر انقلاب ما که مبتنی بر انتخاب آگاهانه مردم بر اساس دین اسلام و رهبری امام خمینی (س) بوده است، معانی دیگری را می‌توان به کار گرفت که مفهوم جامعه مدنی و مشارکت مردمی را در خود به نحو عالیت‌تری بروز می‌دهد که با جامعه پوپولیستی هیچگونه مناسبتی ندارد. ■

(پرسش و پاسخ)

جمشیدی: * با تشکر از استادان محترم من چند نکته را - البته به عنوان موارد ابهام - مطرح می‌کنم و فکر می‌کنم اگر ابتدا در رفع این ابهامها کوشش شود و بعد سایر مسائل مطرح گردد تا حدودی به روشن شدن چهارچوب بحث و اینکه ما در این جلسه در پی حل کدام مسأله هستیم کمک می‌کند.

من به برخی از این نکات اشاره می‌کنم، البته در این اشاره هم نظر به هیچ یک از استادان محترم ندارم و صرفاً به علت اینکه نوع نگرش به موضوع آنطور که من احساس می‌کنم، باید به گونه‌ای دیگر می‌بود. متذکر این ابهامات می‌شوم. به همین جهت از صحبت‌های جناب آقای دکتر منوچهری و بحث ایشان و شبهه سؤالاتی که مطرح کردند استفاده می‌کنم که اگر اینگونه شبهه سؤالات در اول بحث مطرح می‌شد، شاید تا حدودی روند بحث را منطقی‌تر و هماهنگ‌تر می‌ساخت. من می‌خواهم بگویم حتی باید شبهه سؤالات ریزتر و فرعی‌تری در ابتدای بحث مطرح می‌شد؛ یعنی ما باید ابتدا بحث را معماری می‌کردیم درست همان گونه که اگر قرار است یک بنایی ساخته شود، در این بنا ابتدا باید مصالح تعریف شود بعد شروع کنیم به روی هم چیدن این مصالح و بالا بردن آن بنا؛ در حالی که ما آمدیم بدون تعریف این مصالح کار را شروع کردیم و بنایی را در این جلسه ساختیم. البته این استنباط من از این بحث است، شاید استنباط غلطی باشد، به هر حال من فکر می‌کنم ابتدا باید تعریف واژه‌ها روشن می‌شد و بعد از آن حدود و ابعاد بحث و مبنای تک تک موضوعات تعیین می‌شد. همین دو مسأله باعث می‌شد که یک هماهنگی، هم‌زمانی و همدلی بین گفتگوها ایجاد شود. به علاوه من احساس می‌کنم باز یک نوع فاصله‌ای بین صحبت‌هایی که شد وجود داشت. حتی اگر این بحثها را به عنوان نقد یکدیگر هم در نظر بگیریم که ما بنا را بر این نمی‌گذاریم، بلکه بنا را بر این می‌گذاریم که بحثها همدیگر را

تکمیل کنند. با این فرض باز هم احساس می‌شود سخنان گفته شده حلقه‌هایی جدا از هم هستند که ربط بین آنها یا خیلی ضعیف است و یا اصلاً ربط منطقی ندارند.

حالا من به چند مورد اشاره می‌کنم: مورد اول اینکه ما در تعریف «مردم» مانده‌ایم، بخصوص که کلمه مردم را گاهی با «خلق»، گاهی با «جمهور»، گاهی با واژه‌های دیگر، گاهی «توده احساساتی و عوام» و امثال اینها معادل گرفتیم و در اینجا ابتدا تعریف دقیقی از واژه «مردم» ارائه نشد. بله، «مردم» در انقلاب فرانسه هم مطرح بودند؛ در حالی که واژه «مردم» از خود کتاب قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو تا تحقق انقلاب فرانسه، معانی گوناگونی پیدا می‌کند، هم در نظر و هم در عمل. در انقلاب روسیه نیز باز همین بحث «مردم» هست، به عنوان کسانی که انقلاب را به پیروزی می‌رسانند در حالی که این تعبیر از مردم با آن تعبیر از مردم کاملاً متفاوت است. در صدر اسلام باز سخن از مردم هست و در اینجا، در انقلاب ما هم سخن از مردم هست، پس ابتدا باید ببینیم در بحثی که مطرح می‌کنیم «مردم» به چه معناست؟

مورد دوم در مفهوم بیعت است. ما در این بحث، اینطور که من استنباط کردم، بیعت را مترادف با وظیفه در نظر گرفتیم در مقابل حق. از مسأله شهروندی به حق رسیدیم و از مسأله بیعت به وظیفه رسیدیم. من فکر می‌کنم باید به مفهوم بیعت و سیر تاریخی این مفهوم از صدر اسلام تا کنون برگردیم. اصلاً در عصر جاهلیت پیش از رسول اعظم ما حضرت محمد (ص)، بیعت یک معنایی دارد و بعد در زمان رسول الله (ص) در بحث عقبه، در بحث‌های بعدی، در مدینه‌النبی و قانون اساسی آن زمان مدینه‌النبی، بیعت مفهوم خاص خودش را دارد و تأثیراتی که این بیعت ایجاد می‌کند کاملاً متفاوت است و جامعه‌ای که براساس این بیعت بنا می‌شود جامعه‌ای است که آن را نمونه مدینه فاضله تحقق یافته در زمین می‌دانیم. بیعت در این جامعه یک قرارداد با توافق دو جانبه است. توافقی میان شهروند و رهبر جامعه و این توافق در عین اینکه حق است تکلیف هم هست و تکلیف بودنش هم به علت حق بودنش است. لذا اگر فرضاً ما بیعت را در اینجا وظیفه بدانیم و وظیفه‌ای منبث از حق، و لذا وظیفه‌ای طبیعی و فطری یا به بیان دیگر مسئولیت ناشی از حق است. اتفاقاً یکی از محققان عرب دکتر محمد فواد عبدالجواد

عبدالمجید اخیراً تحقیقات جالبی انجام داده است و کتابی تحت عنوان البیعة عند مفکری اهل السنّة به چاپ رسانده که در آن این موضوع را با بحث قرارداد اجتماعی در غرب، تطبیق داده است، بحث بسیار جالبی هم هست. بعد باز می‌بینیم که در همان صدر اسلام بعد از پیامبر اعظم (ص) مسأله بیعت در زمان خلفا به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شود؛ و در زمان امیر مؤمنان حضرت علی (ع) بیعت معنای دیگری به خودش می‌گیرد که شاید کاملاً مترادف با معنایی که رسول الله (ص) از بیعت داشت باشد تا معانی دیگر. باز همین مسأله بیعت در زمان امام حسن مجتبی (ع) تحول دیگری پیدا می‌کند و همین طور این تحول ادامه دارد. به همین جهت است که اگر ما صرفاً بیعت را به معنایی که مورد نظر افراد خاصی است رکن در نظر بگیریم، قطعاً تبدیل به وظیفه می‌شود، در حالی که از کجا معلوم است که در صدر اسلام بیعت به عنوان یک حق و مبنای حق در جامعه مطرح نبوده باشد یا اصلاً در اسلام این مسأله به عنوان یک اصل مطرح نباشد، بخصوص که بالاخره بیعت از بیع است و یک قرارداد، و هر قراردادی هم دو طرف دارد. دادوستدی هم در این میان هست و بالاخره دو طرف هم در اینجا وجود دارد. و باید دید که آیا در منظر امام خمینی (س) بیعت به این معنا بوده است یا نه و در نظر انقلابیون نیز همین طور.

نکته بعدی خلط بین امت و مردم است. در اینجا ما امت را به چه معنا می‌گیریم؟ آیا به معنایی که پیامبر بزرگ اسلام (ص) می‌گوید و در همان متن یا منشور حکومت آن حضرت در مدینه به وجود آمده و مطرح شده است و در موارد متعدد در پرتو این پیمان نامه است که حتی یهود هم بخشی از امت پیامبر را تشکیل می‌دهد و قبایل یهود مقیم مدینه و همچنین سایر قبایل درون مدینه، به استثنای مردمی که بیرون از این جامعه قرار دارند، همه امت را به وجود می‌آورند؛ و یا امت را به معنای امروزی آن در نظر می‌گیریم که صرفاً امت اسلامی به کسانی گفته شود که دارای یک مکتب هستند و جهان‌بینی یا نگرش خاصی دارند و یا به معنای خاصتر آن یعنی افرادی که اصلاً وارد صحنه مشارکت سیاسی می‌شوند، کدام یک مورد نظر است؟ به خصوص باید آیاتی که در این زمینه نازل شده است و بیشتر آیاتی است که در مدینه بر قلب مبارک حضرت رسول (ص) فرود آمده است توجه کرد. اصلاً، بحث ایمان بیشتر در مدینه مطرح

می‌شود، خطابات «یا ایها الذین آمنوا» بیشتر در مدینه هست و به مسائلی از این قبیل توجه جدی داشت و با تأمل بیشتری مفهوم امت و تفاوت آنها را با مردم مورد عنایت قرار می‌دهد. مسأله بعدی که من فکر می‌کنم تا حدودی باید روشن می‌شد، در بحث آرای امام در هر چهار مرحله‌ای که جناب آقای کدیور اشاره کردند و جایش خالی بود، بحث «قانون» هست و من فکر می‌کنم که این محور مشترکی است که باید در موردش بحث شود و در سرتاسر حیات فکری و عملی حضرت امام (س) دیده می‌شود و هم در آثار فقهی آن حضرت نظیر کتاب البیع بوضوح دیده می‌شود و هم در آثار عام او نظیر صحیفه نور، هم در قم مطرح است، هم در نجف و هم در پاریس و تهران. باز هم لازم به یادآوری است که من به عنوان ابهام و به عنوان تشکیک در کلیت مباحث و نحوه طرح آنها این مسائل را مطرح می‌کنم و نمی‌خواهم نتیجه بگیرم که کدام بحث صحیح است و کدام غلط، یا کجا باید برویم و چه کار باید بکنیم، فقط به عنوان پیشنهاد و ابهاماتی که برای خود من به وجود آمده، مطرح می‌کنم. من فکر می‌کنم در واقع محور مشترکی که از آغاز مباحثی که حضرت امام (س) مطرح می‌کنند و تا آخر هم وجود دارد، بحث قانون است. حالا قانون به چه معنایی و چگونه؟ خود موضوعی است که باید با دقت بیشتر مورد بحث قرار گیرد زیرا خود می‌تواند کلیدی باشد برای اینکه تا حدودی دیدگاههای حضرت امام (س) را روشن کند.

مورد بعدی که باز فکر می‌کنم باید از هم تفکیک می‌شد رابطه دین و سیاست و رابطه دین و دولت است که این دو مفهوم وقتی در جامعه ما مطرح شوند، همیشه در مقابل هم قرار می‌گیرند؛ در حالی که حداقل، در متون سیاسی اصیل ما هیچ گاه دین و سیاست را در مقابل هم قرار نمی‌داده‌اند، بلکه اکثر و یا بعضاً دین و دولت را در مقابل هم قرار می‌داده و حتی دین و دولت را در حوزه سیاست مطرح می‌کرده‌اند.

نکته بعدی که در بحث مطرح شد، این است که وقتی بحث جمهوریت و اسلامیت در حوزه انقلاب اسلامی مطرح می‌شود باید دانست که، آیا باید فقها این مسأله را جواب بدهند که ارتباطی بین این دو هست یا نه؟ من فکر می‌کنم باز اینجا یک خلط مبحثی وجود دارد که حوزه

دین را درست مترادف حوزه فقه قرار می‌دهد، در حالی که اینطور نیست و حوزه فقه بخشی از دین محسوب می‌شود و به نظر من بخش کوچکی از دین هم هست در حالی که بخشهای دیگر دین هم می‌توانند متکفل این امر بشوند. چرا کلام ما جواب ندهد؟ چرا اخلاق جواب نمی‌دهد؟ چرا فلسفه ما جواب ندهد؟ چرا مثلاً عرفان ما جواب ندهد؟ چرا الهیون ما جواب ندهند؟ چه لزومی دارد بخش تخصصی احکام بخواهد به این مسأله پردازد که کلیت دین یا کلیت اسلام با کلیت جمهوری چه رابطه‌ای دارد؟ بله، اگر ما بخواهیم رابطه فقه را با جمهوری بیان کنیم شاید این در حوزه فقه مطرح شود. ما یک موقع می‌خواهیم بحث کلیت دیدگاه دین را نسبت به جمهوری، نسبت به مردم و کلیت مردم را از دیدگاه دین به مثابه یک کل که دارای اصول است، اخلاق است، سیاست است، اقتصاد است و ... است و نیز دارای احکام فقهی است مطرح کنیم، اینجا دیگر ضرورتی ندارد یک بخشی از دین را بگیریم و بگوییم همین بخش بیاید و به تحلیل مسأله پردازد؛ شاید آن بخشی که می‌پردازد در حوزه تخصص خودش این کار را می‌کند و سایر مسائل را نادیده می‌گیرد. اینجا بخصوص یک بحث عمده‌ای وجود دارد که قبلاً تحت عنوان حکمت عملی یا همان سیاست مدنی مطرح می‌شد و امروزه تقریباً فراموش شده حتی در بُعد اخلاق فردی هم فراموش شده است. اصلاً به نظر می‌رسد حوزه اخلاق و حوزه حکمت عملی بیشتر باید جوابگوی اینگونه مسائل باشد. بله، فقه هم اینجا در ذیل حکمت عملی مطرح می‌شود همانگونه که معلم ثانی حکیم بزرگ جهان اسلام ابونصر فارابی در کتاب ارزشمند احصاء العلوم مطرح کرده است و لذا بعضی از نیازهای دیگر را جواب می‌دهد، اما نه نیازهای کلی راه، نیازهای محدودتر و جزئی‌تر دین یعنی احکام عملی را.

بحث بعدی که مطرح شد قرار دادن اسلام در مقابل حق انتخاب بود. در این موضوع هم من یک ابهام بزرگ می‌بینم و آن این است که اصلاً خود اسلام انتخاب شده هست و آیا چیزی که انتخاب شده است، می‌تواند مانع انتخاب گردد؟ یعنی آیا طرح این بحث به گونه‌ای که مطرح شد یک دور نیست؟ بدین معنا که ما از یک طرف می‌گوییم اسلام را انتخاب کردیم و از طرف دیگر می‌گوییم اسلام درباره انتخاب می‌گوید دیگر در حوزه امور عمومی و ... نمی‌توانید انتخاب کنید

و به اصطلاح جایی برای انتخاب باقی نمی‌گذارد. آیا فرضاً پذیرش این امر به دور منجر نمی‌شود؟

مسئله بعدی که برای روشن شدن بحث تا حدودی لازم است مطرح شود، این است که ما حضرت امام (س) را و حتی انقلاب را باید در یک حوزه وسیعتر، در حوزه حکمت صدرایی مطالعه کنیم. در واقع کل چهارچوب افکار حضرت امام (س) در چهارچوب حکمت صدرایی قرار می‌گیرد و تا وقتی که ما شناخت دقیقی از حکمت صدرایی نداشته باشیم قطعاً نمی‌توانیم در مورد دیدگاههای حضرت امام (س) حتی در مورد تحولات بعد از ملاصدرا، حتی در مورد مشروطیت، نظر بدهیم. البته باید اینجا عوامل دیگر را هم اضافه کنیم: بحث غرب هست، بحث مواجهه دنیای اسلام با تمدن غرب هست، بحث روشنفکری هست و دهها مسئله دیگر هم هست. ما منکر عوامل متعدد نمی‌شویم؛ اما آنچه که اینجا مهم است این است که ما یک حرکتی را در جهان اسلام داریم که تقریباً از صدر اسلام شروع می‌شود، در فارابی یک شکل منسجم پیدا می‌کند، انسجام در اینجا به معنای حرکت از یک نوع کثرت‌نگری مسائل دینی یا کثرت حوزه‌هایی که باید مسائل مربوط به دین را طرح کنند و رسیدن به نوعی وحدت‌نگری؛ برخی از حلقه‌های این نوع وحدت را ابن سینا، خواجه نصیر، ابن رشد و دیگران تکمیل کردند و شاید بتوان گفت تکمیل این حرکت به دست توانای فیلسوف بزرگ مسلمان صدرالمতألهین شیرازی صورت گرفت در حالی که ما هر چه از مشروطه به این طرف حرکت می‌کنیم، در تحلیل مسائل مشروطیت، در تحلیل مسائل تمام جنبشهایی که در جهان اسلام صورت گرفته است و مهمتر از همه در تحلیل انقلاب اسلامی، کاملاً جدا از این حوزه و جدا از این حرکتی که از آنجا آغاز شده و تا حالا ادامه پیدا کرده، جدا از این مسیر و جدا از این حرکت به تحلیل مسائل می‌پردازیم؛ ولی به نظر من این نوع تحلیل صحیح به نظر نمی‌رسد.

من فکر می‌کنم اگر با نگاه وسیعتری که کلیت این جریان را دربرگیرد به مسائل نگاه کنیم، شاید هم در بحثها کمتر دچار اختلاف شویم و هم مباحثی که در اینجا مطرح می‌شود، به نوعی مکمل همدیگر تلقی شود و مسائلی از این قبیل که من احساس کردم مثلاً بحثی که جناب آقای

دکتر قادری مطرح کردند و جوابی که فرض کنید جناب آقای دکتر کدیور دادند، خیلی با هم مرتبط نبود تا جایی که من استنباط کردم فاصله‌ای بین بحث آنها وجود داشت و بحث در یک خط سیر پیش نرفت.

نکته دیگر اینکه ما نمی‌توانیم صرفاً با بیان یک عبارت یا یک سخن از یک اندیشمند مکتب دیدگاه سیاسی او را مورد توجه قرار دهیم و به راحتی با یک گفتگوی کوتاه به مسند قضاوت بنشینیم و با بیان یک شعار کوتاه به تفسیر پدیده‌ای چون انقلاب اسلامی ایران پردازیم. به هر حال به گمان من در اینگونه مباحث ابتدا باید به تحلیل زبانی و زبان‌شناسی پرداخت، آنگاه وارد بحث مفهومی و حقیقی مفاهیم شد؛ و در این مرحله نیز باید با احاطه‌ای کامل بر اندیشه و نظریه متفکران، به عمق مفاهیم راه یافت نه صرفاً با دانستن چند عبارت یا سخن از یک متفکر یا رهبر انقلاب.

حاضری: * آقای دکتر منوچهری و شما آقای دکتر پناهی، بین ضرورت جامعه‌شناختی نقش مردم در بسیج انقلاب، که به عنوان یک نقش ابزاری برای به ثمر رساندن انقلاب به آن نگاه می‌کنیم، با نقش اندیشه‌ای مردم در جمهوری اسلامی آیا تفاوت ماهیتی وجود دارد یا تفاوت کمی است؟ یعنی اگر ما در مرحله پس از انقلاب هم بر اساس یک فلسفه پراگماتیستی بخواهیم بگوییم که اگر این مردم در صحنه باشند حکومت با محبوبیت بیشتری ادامه پیدا می‌کند، استحکام بیشتری دارد، ثبات بیشتری دارد و در غیر این صورت در واقع یک نوع بی‌ثباتی نظام را می‌گیرد حالا ممکن است ما اینجا حدّت و شدّت و یا کمیت کمتری را لازم داشته باشیم ولی باز هم از این بابت که ما اینها را برای تقویت و ادامه امر سیاسی موجود می‌خواهیم و آنجا هم برای آن امر سیاسی که مورد نظرمان بود. منظورم این است که آیا بین این دو یک تفاوت ماهوی قائل می‌شویم یا هر دو یکی است؟ آیا در اندیشه سیاسی ما چنین بایندی را جزو مباحث اندیشه‌ای می‌گیریم یا نه؟ اگر به عنوان امر سیاسی اداره جامعه به آن نگاه کنیم، به نظر من ممکن است بین

(* مدیر گروه جامعه‌شناسی انقلاب پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

مرحله بسیج انقلابی و اداره جامعه جهتگیریهای کار متفاوت باشد ولی به هر حال یک نقش سیاسی یا ابزاری است که رهبرانی برای اداره امور سیاسیشان آنها را لازم دارند. این سؤالی است که باید پاسخ داده شود.

نکته دیگری که می‌خواستم به آن اشاره کنم و در صحبت‌های آقای جمشیدی هم بود، این است که آیا ما جمهوری اسلامی را، جمهوری مسلمین ایران می‌گیریم یا جمهوری ملت ایران است که حالا به هر مقدار مسلمین در آن سهم داشته باشند به همین نسبتی که هستند حق دارند و لذا می‌تواند کم و زیاد شود؛ یعنی ظرفی باشد که پر و خالی شود؛ ولی اگر ما جمهوری اسلامی را جمهوری مسلمین بگیریم در واقع همیشه باقیمانده‌اش همان مسلمین هستند؛ لذا ممکن است این مسلمین ۵٪ باشند، ممکن است ۹۵٪ باشند و ممکن است ۹۹٪ باشند، پس چگونه می‌خواهیم به آن نگاه کنیم؟

نکته دیگری که هست اینکه آن دوری که آقای جمشیدی اشاره کردند من به نحو دیگری می‌خواهم به آن اشاره کنم. آیا خود مسلمین می‌توانند از خودشان سلب حق تصمیم‌گیری بکنند؟ یعنی بگوییم که حق تصمیم‌گیری با آنهاست ولی اینها تصمیم می‌گیرند که مثلاً چیزهایی را تغییر ندهند و خوب، ما با چنین نگاهی جمهوری اسلامی را تشکیل می‌دهیم که امکان داشته باشد این جمهوری با نظر مردم محقق شود؛ اما خود این مردم تصمیم‌گیری در پاره‌ای از امور را از خودشان سلب می‌کنند. این هم یک نکته‌ای است که باید روشن شود. آیا می‌توانیم چنین تلقی‌ای از اسلامیت ارائه دهیم؟ به نظر من البته نقطه مقابلش هم هست. این همان حالتی است که الآن در دموکراسیهای غربی مطرح می‌شود یا لاقول در بعضی از تجاربی که داریم، در جوامع غربی، دموکراسی تا آنجا به رسمیت شناخته می‌شود که به انتخاب دین نیانجامد، یعنی همان مواردی که الآن در دنیا با آن مواجه هستیم. دموکراسیها آنجایی که به انتخاب دین توسط مردم می‌انجامد، در واقع نقض می‌شود به این دلیل که این دیگر دموکراسی نیست؛ یعنی گویا مردم حق انتخاب همه چیز را دارند الا دین، حالا آیا در اینجا، در دنیای اسلام هم، ما اینطور به آن نگاه می‌کنیم که مسلمین مجاز به انتخاب هستند تا آنجا که از اسلام خارج

نشوند؟ یا نه، خروج از اسلامشان هم به یک معنا مجاز است؟ اما سؤالی که به جناب آقای کدیور برمی‌گردد به نظر من این بود که حضرت امام (س) به نحوی در بهشت زهرا اشاره کردند که اگر پدران ما چنین تصمیمی گرفتند برای خودشان گرفتند و برای ما نیست. اولاً که خود این بحث اساساً در نظامهای حتی دموکراتیک چقدر جای دارد؟ یعنی آیا به طور مثال در امریکا موضوعیت دارد که قانون اساسی‌ای را که ۱۰۰ یا ۲۰۰ سال پیش انتخاب کردند، هر نسل به فرزندانشان مجدد بگذارند تا دموکراتیک باشد؟ یا تا موقعی که بر ضد آن شورش نشده و یا انقلابی بر علیه آن، رخ نداده، به منزله قبول آن است و این چگونه سنجیده می‌شود؟

وکیل: * من دو سؤال دارم. سؤال اول از آقای کدیور و سؤال بعدی از آقای منوچهری است. سؤال از آقای کدیور این است که ایشان، عبارتی از حضرت امام (س)، در مقطع سوم، اشاره کردند که در آن بر حق مردم و مردم‌سالاری دینی تأکید شده؛ به این صورت که سرنوشت هر ملتی را خودش باید تعیین بکند. من سؤال این است که این سرنوشتی که در اینجا مورد نظر است به چه معنی است؟ آیا سرنوشت تخریب یک نظام مستقر است؟ یعنی نظامی که موجود بوده؛ یا تعیین سرنوشت بعدی؟ من نظر خودم را عرض می‌کنم و معتقدم که علی‌رغم تلاشهایی که برای تقابل حق و تکلیف صورت گرفت، در مباحث، این دو متقابل نیستند یعنی دو مفهوم مقابل هم را ندارند. اگر اینطور باشد، ما در تعریف تکلیف، باید تفسیری ارائه کنیم که مقابل حق باشد. اگر تکلیف به معنای دعوت به خودکامی و تلاش برای تشخیص حق باشد، در این صورت تکلیف مقابل حق نیست، حالا آن پس زمینه من این است که من معتقد به دو نوع حق هستم: حق جمعی خام که نامتبلور است و آگاهانه صورت نمی‌گیرد و رفتار ظاهری و نمود ظاهری آن، تهییج و بسیج و تحریک عام است، این حق جمعی در آغاز انقلاب موجود بوده و رهبریت جامعه بر اساس آن اعمال نظر می‌کند و مردم به این معنا حق دارند، ولی از این حق آگاه نیستند. این حق را رهبر از آن آگاه است و اعمال می‌کند. حق دیگری که مطرح است و همان حق شهروندی است،

(* عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

حق منفرد است. این حق در واقع به دنبال تحقق حق جمعی، فرد را دعوت می‌کند به اینکه آن حق کل را تجزیه کند به حق کل واحد؛ یعنی آحاد مردم درخواست یک حق پخته متبلور را می‌کنند. به این معنا که اینک از آن شکل توده‌ای دست می‌کشند و مایلند به خودشان رجوع کنند و این حق را دوباره قرائت کنند. این حق آگاهانه است و من با آن رویکرد آقای دکتر قادری تا حدودی موافق هستم؛ و اینکه آن حق جمعی ناپخته، در واقع حقی است که از یک «من» بالغ سرزنش شده، در واقع آن «من» بالغ در خود رهبر متحقق است و رهبر مردم را - بر اساس این حق - سکوی القای آن حکومت در نظر خودش قرار می‌دهد. من سؤال از آقای کدیور این است که منظور از حق تعیین سرنوشت چیست؟ اگر آن حقی است که ما از آن به حق شهروندی تعبیر می‌کنیم، بنده منکرش هستم و سؤال من از آقای دکتر منوچهری این است که اینکه ایشان می‌فرمایند واژه مرکب جمهوری اسلامی، جمهوریت و اسلامیت بر مبنای یک مفهوم واحد به هم گره خورند و آن مفهوم هم مردم هستند، سؤال من از ایشان این است که گرچه جمهوریت و اسلامیت با مردم گره می‌خورند، ولی از دیدگاه حق، آیا این جمهوری اسلامی منتخب به وسیله مردم، بر اساس آن حق خواهی جمعی ناپخته صورت می‌گیرد یا بر اساس یک حق خواهی پخته متبلور؟

امجد: * آقای دکتر منوچهری به یک مسأله بسیار جالب اشاره کردند در مورد جمهوریت و اسلامیت که من خودم هم می‌خواستم برایم روشن شود. وقتی که از جمهوری اسلامی صحبت می‌کنیم آیا اولویت با جمهوریت است یا با اسلامیت؟ چون اینها نمی‌توانند همزمان با هم یک اندازه قدرت داشته باشند، بخصوص الآن که ما درباره جامعه مدنی بحث می‌کنیم بایستی بدانیم که ما اولویت را به کدام بخش می‌دهیم و در نتیجه یک جامعه مدنی بر چه اساسی بنا می‌شود؟ چون اساس تضادها از همین جا شروع می‌شود؛ همان طور که بعد از انقلاب مشروطیت شد. من می‌خواستم توضیحی خدمت شما بدهم، چون شما به دو مسأله اشاره فرمودید: یکی اینکه آیا

حق انتخاب مذهب در دموکراسیها هست؟ و دیگر اینکه آیا ما می‌توانیم قوانین اساسی را در این کشورها تغییر بدهیم؟ مثلاً در فرانسه و امریکا. اگر درست درک کرده باشم می‌خواهم خدمتتان عرض کنم که هم در قانون اساسی امریکا و هم در فرانسه، ابتدا در قانون اساسی ایالت مریلند که بعداً وارد قانون اساسی ایالات متحده شد - حق داشتن اسلحه برای تغییر حکومتی که به زور می‌خواهد اراده‌اش را به مردم تحمیل کند، به رسمیت شناخته شده و به همین صورت در قانون اساسی فرانسه هم هست، به این معنا که هر وقت که مردم احساس کردند که آن قانون اساسی یا آن نظام به مسائلشان پاسخ نمی‌دهد و حاکمیت به زور می‌خواهد مسائلی را تحمیل کند، اینها حق دارند که آن قانون را عوض بکنند. این شکل دموکراسی در آنجاست و این حقوقی است که آنجا به رسمیت شناخته شده است. در مورد انتخاب مذهب هم عرض کنم که در دموکراسیها اینطور نیست که مردم حق انتخاب مذهب را ندارند بلکه اگر حکومت دموکراتیک باشد، افراد می‌توانند هر مذهبی را داشته باشند - چون بر اساس دید دموکراتیک تفاوتی بین مذبهها نیست لافل در ظاهر؛ چه در امریکا و چه در فرانسه و چه در انگلیس. بنابراین شما نمی‌توانید به کسی بگویید که شما باید مسلمان باشید، شما باید مسیحی یا بودایی باشید تا بتوانید رئیس جمهور این کشور یا نماینده مردم باشید؛ در حالی که در کشوری مانند اسرائیل که ظاهراً یک کشور دموکراتیک خوانده می‌شود - در صورتی که واقعاً دموکراتیک نیست و کشوری تئوکراتیک است؛ یعنی بر اساس مذهب یهود بنا شده - این حق به رسمیت شناخته نشده؛ یعنی در آنجا ابتدا باید مشخص شود که شما یهودی هستید و بعد حق شهروندی شما به رسمیت شناخته می‌شود همین مسأله در قانون اساسی لبنان هم هست؛ یعنی شما حتماً باید مسیحی باشید که بتوانید رئیس جمهور شوید، شما حتماً باید از اهل سنت باشید تا بتوانید نخست وزیر شوید؛ شما حتماً باید شیعه باشید که بتوانید رئیس مجلس بشوید.

خلیلی: * سؤال را خیلی مختصر از جناب آقای کدیور مطرح می‌کنم. ضرب‌المثل یا روایتی

است که می‌گوید «الناس علی دین ملوکهم».

شما در مورد نگرش حضرت امام (س) به جایگاه مردم، یعنی در مورد آن قسمت سوم که در واقع آن را امام پاریس نامیدید، گفتید که امام در واقع، یک نوع مردم‌سالاری را مطرح می‌کنند. من سؤال این بود که با توجه به این نگرش که رهبر یک انقلاب نسبت به مردم دارند، چرا نتیجه‌اش یک نتیجه کاملاً معکوس است؟ به این ترتیب که در دوره بعد از انقلاب، نگاهی که مردم به رهبر دارند، نگاه کاملاً متفاوتی است. نگاهی معصومانه و غیر قابل انتقاد به رهبر. به نظر شما چرا آن نگرش امام نسبت به مردم، هیچ تأثیری در نگرش مردم نسبت به رهبر نداشته است؟

قیصری:* سؤالی که از استاد کدیور دارم این است که چه تفاوتی بین دیدگاه عملی حضرت امام (س) و دیدگاه فقهی ایشان درباره مردم وجود دارد؟ آیا این تفاوت ظاهری است یا بنیادی؟ سؤال دیگری که از اساتید محترم آقایان دکتر قادری و دکتر پناهی دارم این است که ما در تبیین انقلاب تا چه اندازه می‌توانیم به اعتبار مفاهیمی چون پوپولیسم، جامعه توده‌وار و یا بحث انقلاب سازمان یافته، اعتماد داشته باشیم؟

حاضری: حضرت امام (س) مشخصاً مواضعی دارند که حاکی از این است که مثلاً اگر خمینی (س) یک و تنها هم بماند باز هم به تکلیف خود عمل خواهد کرد، این موضع با آن نقطه مقابلش چگونه قابل جمع است؟

کدیور: من می‌خواهم بحث را با جمهوری اسلامی شروع کنم که آقای دکتر منوچهری به آن اشاره کردند. به نظر من از زوایای دیگر هم می‌شود درباره موضوع بحث کرد و این خودش دلالت بر دیدگاه ما، در زمینه جایگاه حق مردم در جمهوری اسلامی، در دین و تلقی ما از انقلاب اسلامی هم می‌کند.

اینکه من چرا به آرای حضرت امام (س) اشاره و استناد می‌کنم شاید از باب زعیم‌گرایی

*** عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

نباشد، برای اینکه الآن حضرت امام (س) چند شخصیت دارند یک شخصیت ایشان اینکه رهبر انقلاب بودند و طبیعی است که وقتی بخواهیم یک انقلاب را تفسیر بکنیم تفسیرهایمان متعدد می‌شود، بالاخره یکی از مراجع و منابع بحث آن رهبر واحدی است که در انقلاب وجود داشته؛ لذا اینجا بیشتر استناد علمی است برای کسی که به نوعی در انقلاب سندیت دارد. فرض کنید که بنده می‌خواهم اینجا دیدگاه شخصی خود را عرض کنم، این دیدگاه شخصی شاید برای کسی که رأی من را قبول نداشته باشد پذیرفته نباشد؛ اما با تکیه بر رأی حضرت امام (س) می‌شود حتی کسی را که با نظر من موافق هم نیست، متقاعد کنم که چنین دیدگاهی در آن زمان وجود داشته؛ البته اگر این قرائت من را از حضرت امام (س) بپذیرید؛ اما شخصیت دیگری که حضرت امام (س) دارند این است که به عنوان یک عالم دینی مطرح هستند، یعنی گذشته از اینکه رهبر انقلاب بودند، به عنوان یک عالم و مرجع دینی هم مطرح هستند و من می‌توانم به رأی ایشان استناد کنم.

حاضری: علاوه بر دو مورد فوق، نکته سومی هست و آن اینکه الآن برداشتهای متفاوتی به حضرت امام (س) نسبت داده می‌شود و باید راهی باشد برای اینکه یک برداشت درست از نظریات حضرت امام (س) ارائه شود.

کدیور: در مورد جمهوری اسلامی دوستان نکاتی را مطرح کردند، بنده اسلام و حق انتخاب را اصلاً دور نمی‌دانم اینکه ما آمديم و اسلام را انتخاب کردیم، در حوزه عمومی آیا ما باز حق انتخاب دیگری را خواهیم داشت یا نه؟ به اصطلاح جایگاه آن انتخاب با این انتخاب متفاوت است. دور وقتی پیش می‌آید که شما بخواهید در یک جای واحد، به این مسأله استناد بکنید، اگر ما یک وقت دین را انتخاب کردیم آیا دیگر دست ما بسته می‌شود و هیچ انتخاب دیگری نمی‌توانیم انجام بدهیم؟ یا اینکه در یک حوزه‌ای جا برای انتخاب دیگر ما باقی خواهد ماند؟ لذا مسأله جمهوری اسلامی به نظر می‌رسد که ابهامات جدی داشته باشد که از اول هم این ابهامات مطرح بوده، بسیاری هم آن زمان حل نشده و بسیاری از آن هم الآن در ذهن افراد متعددی،

لاینحل باقی مانده؛ یعنی وقتی بحث می‌شود که ما مرادمان از جمهوریت چیست؟ مرادمان از اسلامیت چیست؟ این بحث جدی است، یعنی اگر مرادمان از اسلام تکلیف هم باشد، بحث فقط فقهی نیست؛ بالاخره یک بُعد از دین فقه است و یک بُعد از فقه هم تکلیف است، اگر مراد از اسلامیتش، آن بعد تکلیفی‌اش باشد و مراد از جمهوریت را تعبیر کنیم به یک محور به نام حق مردم و حق شهروندی، اگر جایی بین حق شهروندی و مردم و تکلیف الهی منافات پیش آمد کدام یک از آنها مقدم می‌شود؟ اصلاً امکان اختلاف نظر در این زمینه هست یا نه؟ بنده صریحاً می‌گویم بله، این امکان وجود دارد. یعنی ممکن است زمانی پیش بیاید که رأی مردم خلاف تکلیف دینی قرار بگیرد، در این صورت چه باید کرد؟ ممکن است شما یک جواب خیلی ابتدایی بدهید که بله در آنجا باید به تکلیف عمل کرد، خوب، اینکه باید به تکلیف عمل کرد اگر اکثریت مردم نپذیرفتند، چه باید کرد؟ این همان مطلبی است که قبلاً مطرح شد و باید تأکید هم بر آن بکنم که ما یا باید به زور تمسک بکنیم و یا اینکه به راه حل دموکراسی تن در دهیم و بگوییم برقراری حکومت دینی تنها در جامعه‌ای ممکن است که اکثریت آن دیندار باشند. بنده معتقدم اگر در جامعه‌ای اکثریتش دیندار نباشند و یا اینکه اکثریت دیندار به دین رأی ندهند، به حکومت دینی رأی ندهند در آنجا حکومت دینی نمی‌توانیم داشته باشیم یا به بیان دیگر حداقل جمهوری دینی، جمهوری اسلامی نمی‌توانیم داشته باشیم. اگر این نکته را بپذیریم، آن وقت راه حلی را برای سازگار کردن جمهوریت و اسلامیت می‌شود ارائه کرد و این را می‌توانم تا حدودی به آرای امام و دیگر رهبران دینی انقلاب و هم به تئوریسینها نسبت بدهم؛ حتی نظر خودم هم همین است که حوزه رجوع به رأی مردم با حوزه تکلیف دینی متفاوت است و اینها لزوماً حوزه واحدی ندارند. اگر دینی داشتیم که در تمام جزئیات تکلیف مشخصی ارائه کرده بود و هیچ جایی برای انتخاب مردم باقی نمی‌گذاشت در آن صورت جمهوری اسلامی متفی بود و ما صرفاً حکومت دینی یا حکومت اسلامی می‌داشتیم. اگر ما دیندار نبودیم یا قرار نبود به دین هم مراجعه کنیم می‌توانستیم یک جمهوری تمام عیار داشته باشیم، جمهوری دموکراتیک فارغ از هر نوع صبغه دینی؛ اما اگر قرار باشد جامعه رعایت بکند، اعتبار رأی دینی در حوزه عمومی از رأی

اکثریت است نه از اعتبار الهی؛ اعتبار الهی برای خود شخص و برای احاد افراد معتبر است. آنها می‌توانند به این مسأله عمل کنند چون خدا فرموده است. اما اینکه وارد حوزه عمومی می‌شود، چون رأی اکثریت مردم پشتوانه اش هست. کاملاً می‌تواند یک رویکرد دموکراتیک هم به انتخاب دین داشته باشد؛ اما آنچه دین ارائه کرده به بیانی، بعضی الزامی است و بعضی غیر الزامی؛ مواد الزامی یعنی واجبه‌ها و حرامها؛ اگر در این امور تفحص بکنیم، در آنچه مربوط به حوزه سیاست می‌شود، مربوط به حوزه امور عمومی می‌شود، چیزی جز بیان یکسری امور کلی و عام نیست، مثل قاعده نفی سبیل، مثل رعایت حریت، کرامت و عزت انسان و مانند اینها. بقیه مواردش حوزه مباحات است که ما می‌توانیم به گونه‌های مختلف آنها را مرتکب شویم و این را اسمش را می‌گذاریم منطقه - الفراغ؛ یعنی منطقه فارغ از الزامهای شرعی آنجایی که دین می‌گوید: «امرهم شوری بینهم» آنجا که الزام دینی است و باید به رأی مردم رجوع کرد و با مشورت آنها مسائل را سامان داد، حوزه دوم است، حوزه مباحات؛ یعنی حوزه‌ای که در آن الزام شرعی وجود نداشته باشد.

اما نمی‌توان رأی گرفت که ما این رأی واجب را انجام بدهیم یا ندهیم یعنی اینجا دیندار بودن این را به رسمیت نشناخته که در امور الزامات، حوزه رجوع به رأی مردم است. یک مثال ساده بزنم آیا در مسائل علمی ما به رأی مردم مراجعه می‌کنیم؟ یعنی در مسائلی که علم تجربی نظر خاص خودش را دارد یا هر یک از علوم مختلف انسانی نظری دادند، آیا اینجا ملاک رأی مردم است یا ملاک آن رأی علم است؟ یعنی آنچه کارشناسان آن علم نظر بدهند، اگر پذیرفتیم که در مسائل علمی ما به رأی مردم مراجعه نمی‌کنیم به کارشناس خاص آن علم مراجعه می‌کنیم، در مسائل دینی هم می‌توانیم ذکر بکنیم مسائل الزامی که احکام الزامی در حوزه امور عمومی هم غیر از آن کلیات نیست. آنجا جایی است که می‌باید صرفاً برای خدا کار را انجام داد و تکلیف الهی را انجام داد، اکثر مسائلی که در حوزه عمومی مطرح می‌شود به حوزه مباحات مربوط می‌شود؛ اینجا است که باید «امرهم شوری بینهم» را در نظر گرفت، اینجا است که حاکم هر که باشد موظف است رضایت عمومی را در این حوزه جلب کند و طبق آن عمل کند. اگر این راه حل را

پذیرفتیم یعنی تفکیک حوزه الزامی از غیر الزامی؛ که در حوزه الزامی دین حرف آخر را می‌زند و در حوزه غیر الزامی مباحات؛ و منطقة الفراغ همان رضایت عمومی است که آن در تعبیر دینی به عنوان «رضا العامة» آمده است. در نهج البلاغه امیرالمؤمنین (ع) وقتی می‌خواهند به مالک راهنمایی فرمایند که جامعه را چگونه اداره بکنند، یکی از ملاکهای اداره جامعه را به دست آوردن رضایت عمومی می‌دانند؛ قطعاً این رضایت عمومی در جایی معنا پیدا می‌کند که هیچ حرامی ارتکاب نشود و هیچ واجبی زیر پا گذاشته نشود، به نظر من حوزه سیاسی که ما الآن راجع به آن بحث می‌کنیم، اکثر قریب به اتفاقش جزو اصول عام همین حوزه مباحات است و جای رأی مردم است و ما هیچ الزام شرعی نداریم که منافاتی بین نظر الهی و رأی مردم قرار بگیرد، جایی می‌توانیم تصور منافات بکنیم که مردم همه راضی باشند که غیر مسلمان بر آنها سیطره پیدا کند. این جایی است که می‌توانیم بگوییم منافات حاصل است؛ اما اینکه اقتصاد جامعه را به شیوه الف اداره کنیم یا به شیوه ب، سیاست جامعه را به گونه الف اداره کنیم یا به گونه ب، هیچ کدام اینها را نمی‌توانیم بگوییم که اگر حاکم دینی نظری داد و مردم نظر دیگری دادند منافاتی بین دین و نظر مردم حاصل می‌شود؛ این یک بیان درباره جمهوری اسلامی است، نوع دیگری که باز درباره جمهوری اسلامی می‌توانیم صحبت کنیم، این است که جمهوری اسلامی یک حکومت تئودموکراسی است؛ یعنی حکومتی است که اسلامیتش همان «تئو» است و مردم سالاریش همان «دموکراسی» است و تقدم این را هم بنده رعایت کردم یعنی حکومتی است که در آن ارزشهای الهی در کنار رأی مردم و با هم پیاده می‌شود. اینکه خود حضرت امام (س) نام جمهوری اسلامی را برای حکومت انتخاب کردند به نظر من یک اسم بی‌مسمایی نبوده و بالاترین سند ماست برای اینکه حق مردم در این انقلاب به رسمیت شناخته می‌شود و جمهوری هم بالاخره یک تعریف مشخصی دارد. به این معنی که حکومتی است که مبتنی بر رأی مردم است مبتنی بر حق شهروندی مردم است زمامدارانش با رأی مستقیم یا غیر مستقیم مردم برای مدتی موقت انتخاب می‌شوند. این هم در آرای حضرت امام (س) هست و هم در آرای دیگر رهبران انقلاب؛ در این صورت اگر کسی آمد و تعبیری از جمهوری اسلامی کرد که بیشتر تعبیر تئوتوکراسی است نه

ثودموکراسی، یعنی یک حکومت یکسالاری دینی را به عنوان حکومت جمهوری اسلامی معنی کرد، آن وقت است که من همان صحبت جلسه پیش را مطرح می‌کنم که این نوعی تخریب اندیشه جمهوری اسلامی خواهد بود. الآن متفکرانی در جامعه هستند که جمهوری اسلامی را اینطور معنا می‌کنند که حکومت جمهوری اسلامی حکومتی است که جمهور مردم مکلفند آن را بپذیرند و پذیرفته‌اند. به این تعریف توجه کنیم، یعنی جمهور مردم موظفند آن را بپذیرند و پذیرفته‌اند، یعنی این را بر مبنای وظیفه پذیرش معنا می‌کنند نه بر اساس حق انتخاب؛ یکی از متفکرین، از فقهای محترم در کتاب فقهی خود نوشته اینکه ما می‌گوییم به رأی مردم مراجعه شود، در حال اضطرار است که به رأی مردم مراجعه می‌شود؛ از باب «اکل میته» یعنی برای اینکه تهمت استبداد به نظام دینی زده نشود و موهن نشود، ما به رأی مردم مراجعه می‌کنیم خوب، شما این دو دیدگاهی را که بنده عرض کردم، این دو نظر را که هر دو از متفکرین رسمی و فعلی ما هستند، در نظر بگیرید حالا اگر بخواهیم این را بگوییم معنی جمهوری اسلامی یکی از این دو تاست که بنده گفتم، یعنی رجوع به رأی مردم در حال اضطرار از باب «اکل میته» برای دفع شبهه استبداد نسبت به نظام دینی؛ یا اینکه وظیفه پذیرش جمهور مردم، که بر این اساس اسلام هم جمهوری است قرآن هم جمهوری است. بنده اضافه کنم حتی اینکه در عالم دَر هم، آن روز پدران ما، «قالوا بلی» گفته‌اند، آنجا هم جمهور بوده است چون جمهور آنها پذیرفته‌اند، به این معنا تصویر جمهوری اسلامی تصویر دیگر گونه‌ای می‌شود. سیمای محرفی ارائه می‌شود که به نظر می‌رسد حضرت امام (س) به این شیوه، حق تعیین سرنوشت را معنا نکرده‌اند. قطعاً معنای دیگری را هم که بنده به آن اشاره کردم، مراد نظرشان نبوده که مردم موظف هستند آن را بپذیرند، مکلفند آن را بپذیرند و پذیرفته‌اند و نکات دیگری که دوستان راجع به بحث حق و تکلیف اشاره کردند، به نظر من این بحث، بحث بسیار پردامنه‌ای است و جای آن دارد که روی آن بیشتر صحبت کنیم. در آرای حضرت امام (س) حقی به این معنا که جدای از تکلیف باشد، مشاهده نمی‌شود، من در این مورد با آقای دکتر قادری موافق هستم اما سخن در این است که یک عالم دینی، حق را از تکلیف انتزاع می‌کند، به این معنی که حق را خدادادی می‌داند؛ یعنی همین خدای

واحد هم می‌تواند تکلیف بکند و هم یک رشته حقوق را به رسمیت بشناسد. این حق را خدا داده است و آن تکلیف را هم خدا انشا کرده است و این هر دو، منشأ واحدی دارند، اگر منظورمان این باشد که ما باید حتماً برای حق یک ریشه الهی پیدا کنیم که قطعاً فکر نمی‌کنم منظور شما این باشد و نظر ما هم این نیست؛ اما آن تعبیری که قبلاً از حق مطرح کردیم، یعنی حق خداداد غیر تکلیف، این را می‌توانیم در آرای حضرت امام (س) پیدا کنیم و در آرای دیگر متفکرین دینی ما. آن حقی که ما از آن دفاع می‌کنیم - حالا اگر شما آن را حق فطری بیان بفرمایید یا آن را حق طبیعی معنا بکنید - اگر آن را ریشه الهی برایش قائل باشید ما مشکلی نخواهیم داشت؛ یعنی صرفاً یک بحث ریشه‌یابی می‌شود، اما اثر بیرونی‌اش واحد خواهد بود؛ یعنی آیا من برای انسان از حیث انسان بودنش، از جانب خدا حقی به رسمیت می‌شناسم یا نه؟ یعنی آیا این خدای من به گونه‌ای هست که برای انسان از حیث انسان بودن، حق حیات قائل باشد، حق تعیین سرنوشت سیاسی قائل باشد حق آزادی قائل باشد، الی آخر یا نه؟ به نظر من اگر این منشأ را لحاظ بکنیم، این را حتی به خود حضرت امام (س) هم می‌شود نسبت داد، اما سؤالاتی که از جمله آقای دکتر حاضری فرمودند که جمهوری اسلامی جمهوری مسلمین است یا جمهور مردم ایران؟ اجازه بدهید بگویم جمهوری اسلامی، هم با جمهوری مسلمین فرق دارد و هم با جمهوری مردم ایران فرق دارد. جمهوری اسلامی حکومتی است که بر اساس نظر مردم یعنی اکثریت مردم تعیین می‌شود که در آن، ضوابط دینی هم رعایت می‌شود. البته ممکن است در جامعه یهودی باشد، مسیحی باشد، زرتشتی باشد و یا هر مذهب دیگری هم باشد؛ ما طبق این قانون اساسی پذیرفتیم که رأی آنها هم در جمهوری اسلامی ملاک است. لذا اگر اینطور باشد، شامل تمام ایرانیان خواهد بود، نه صرف مسلمانان؛ این اسلامیت هم تا وقتی اعتبار واقعی و بیرونی دارد که ما اکثریت در جامعه داشته باشیم؛ یعنی بنده، به وضوح این را عرض می‌کنم، اگر زمانی اکثریت مردم یا نامسلمان شدند، یا خدای ناکرده در عین مسلمان بودن رأی دادند که جمهوری اسلامی نباشد، از این بالاتر نیست. اگر رأی دادند که ما جمهوری اسلامی نمی‌خواهیم، آیا ما باید با زور این را حفظ کنیم یا همان‌طور که عرض کردم کنار برویم و کار فرهنگی کنیم تا زمانی که رضایت

عمومی را جلب کنیم و آن وقت زمام را به عهده بگیریم، لذا اینکه مردم بپایند اصلی را تصویب کنند که بگویند ما از خود سلب کردیم این اصل را نسل بعدی که آمد می تواند تغییر بدهد بدون هیچ اشکالی. هیچ قانونی اعتبارش از مقتنش بالاتر نیست اگر در مشروطه آمدند اصلی را تصویب کردند که این اصل تا ظهور امام زمان (عج) باقی بماند بسیار خوب، حالا که جمهوری اسلامی شده، ما هم رفاندوم کردیم و آن اصل را عوض کردیم، آسمانی هم به زمین نیامد، ما هم در اصل آخر قانون اساسیمان نوشتیم که بعضی از این اصول قابل تغییر نیست اگر بعد از ما رفاندومی صورت گرفت، و همان اصولی را که گفتیم قابل تغییر نیست، تغییر دادند، اعتبار آن مطلب به همان میزانی است که اعتبار قانون فعلی ما بوده است؛ با استناد به همان منطقی که حضرت امام (س) در بهشت زهرا فرمودند، صرفاً می توانیم آن را برای نسل خودمان بگذاریم و نسل بعدی اگر آمد و سکوت کرد، و مخالفتی با آنچه ما برایش تصویب کردیم، نداشت، آن اصول ادامه خواهد یافت ولی او هم حق دارد اگر سخن نسل قبلی را نمی پذیرد، آن را تغییر بدهد؛ این حق اوست و هیچ مشکلی هم ایجاد نخواهد شد و سیره عقلا هم این مسأله را کاملاً می پذیرد. اما در مورد مسأله ای که بعضی از دوستان راجع به تفاوت دیدگاههای امام در نجف و قم و پاریس و احیاناً تهران، مطرح کردند، امام در آرای فقهایشان تا مقطع پاریس، به گونه ای سخن گفتند، و آنچه از پاریس به بعد و در تهران گفتند، می تواند متفاوت با گونه قبلی باشد. یعنی آن زعمی که ما از او پیروی می کنیم، رهبر انقلاب از سال ۵۶ به بعد است که تقریباً ناظر به عمل، نکاتی را فرمودند. اگر بخواهید که یک وحدت کامل قائل شوید از اول تا آخر، مؤونه بسیار فراوانی خواهد داشت. امام در مرحله اول، قائل به مشروطیت است. در کشف الاسرار، در مرحله دوم قائل به ولایت انتصابی عامه فقیه است، در مرحله سوم قائل به جمهوری اسلامی با نظارت فقیه است و در مرحله چهارم هم قائل به ولایت مطلقه فقیه است؛ اگر بخواهید این چهار امر را به امر واحدی تبدیل کنید، این یک مسأله بسیار کلی خواهد بود، آنقدر کلی که شاید ارزش علمی چندانی نداشته باشد؛ چه ایرادی دارد ما همان طور که حضرت امام (س) فرمودند که مقتضیات زمان و مکان را باید در آرای فقهی در نظر گرفت، این را در مورد خود ایشان هم صادق بدانیم؟

یعنی بگوییم ایشان هم مقتضیات زمان و مکان را در نظر گرفته است. مگر ما نمی‌گوییم نظریه‌های سیاسی همیشه در بستر عمل پرورده می‌شوند و پخته می‌شوند؟ آیا این پختگی و پروردگی و شکوفایی شامل حال خود حضرت امام (س) نمی‌شود؟ آیا برای ایشان قائل به تکامل نیستیم؟ چه ایرادی دارد که ایشان در تعامل با واقعیتهای اجتماعی که حاصل شده، هر بار نظریه خودشان را سوهان زده و آن را کاملتر کرده باشند و جلوتر برده باشند؟ نکاتی در آرای متفاوت ایشان دیده می‌شود، این امر به ما نشان می‌دهد که ما می‌توانیم برای ایشان آرای متفاوتی قائل باشیم و این اتفاقاً از کمال ایشان است. کسانی که می‌خواهند بگویند نظر حضرت امام (س) در طول پنجاه سال تغییر نکرده، به نظر من این قدح امام است نه مدح امام. رجال علمی و سیاسی، در حالات مختلف اجتماعی باید بتوانند پاسخ مناسبی برای موقعیتهای مختلف داشته باشند. در دیدگاه فقهی حضرت امام (س) - در مقطع ۴۸ که در نجف بیان کردند - بسیاری از مسائل پیش‌بینی نشده، وقتی که وارد ایران شدند و خودشان حکومت را در دست گرفتند، بسیاری از مسائل را لمس کردند. مثلاً فکر می‌کنید بحث مجمع تشخیص مصلحت را که ایشان مطرح کردند، این از اول از همان زمانی که در قم بودند یا در نجف بودند، این در ذهنشان بوده یا باید با مسائل در عمل مواجه شوند و بعد استنباط کنند؟ به این سادگی نیست که بگوییم راه حلی که ایشان در سال ۶۷ به آن رسیدند، همان نکته‌ای است که در سال ۱۳۲۳ در ذهن مبارکشان بوده، اینطور نیست، امامی را که مردم شناختند، امام سالهای ۵۶ به بعد بود؛ کسانی که امروز می‌خواهند نکاتی را که امام در سال ۴۸ گفتند، به عنوان نظر انقلاب مطرح کنند، این را باید متوجه باشند که خود حضرت امام (س) بخشی از آن مطالبی را که از سال ۵۶ به بعد ذکر می‌کند به هیچ وجه در مراحل قبلی مطرح نکرده‌اند. آن امامی را که مردم شناختند و به او رأی دادند و به او اقبال نشان دادند امام سالهای ۵۶ - ۶۸ است، در این چند سال نکاتی از ایشان و آرای عمومی ایشان داریم که قبلاً در کتابهای فقهی ایشان مشاهده نمی‌شد؛ البته این تفاوت راه حل دیگری - غیر از این نکته‌ای که بنده به آن اشاره کردم - دارد. اما سؤال آخرتان را هم عرض کنم و آن اینکه جملاتی در فرمایشات حضرت امام (س) - حتی در تهران - دیده می‌شود که نافی حق مردم است

(البته اگر ظاهرش را بخواهیم در نظر بگیریم) و مفهوم آن این است که خمینی، اگر یکه و تنها هم بماند این سخن را خواهد گفت و بر این موضع پا خواهد فشرد؛ حضرت امام (س) یک وقت به عنوان رجل دینی سخن می‌گوید یک وقت به عنوان یک سیاستمدار این شخصیتها را باید از یکدیگر تفکیک کرد این سخن از یک رجل دینی، از یک فقیه کاملاً پذیرفته است؛ اما اگر به عنوان یک سیاستمدار می‌گویند، آن را اینطور می‌شود تلقی کرد که شخص خودش حق دارد - حتی اگر همه مردم آن را نخواستند - آنچه را که وظیفه شرعی خودش می‌داند انجام بدهد. اما اگر دستور دادند و اکثر مردم اقبال نکردند دوباره همان سخن بنده مطرح می‌شود که یا باید با غلبه مردم را مجبور بکنند (همان قضیه با زنجیر به بهشت بردن) یا اینکه با کار فرهنگی مردم را آماده کند تا آن نظری را که خودش حق می‌داند عمل بکنند، به نظر من اینگونه موارد مربوط به آن وجهه عالم دینی بودن حضرت امام (س) است نه مربوط به رهبر یک نظام بودن؛ رهبر نظام چنان است که ذکر کرد من خدمتگزار مردم هستم و باید نظر مردم را تأمین بکنم؛ اگر احیاناً آن نظر را غلط هم می‌داند، باید کار فرهنگی کند و نظر را اصلاح کند، شیوه‌ای که خود حضرت امام (س) در مراحل مختلف داشتند و با آن ظرافت عمل می‌کردند و هر وقت هم نظرشان با رأی عمومی متفاوت بود، مثل یک مربی کهنه کار مردم را تربیت می‌کردند که در مرحله دوم وقتی به مردم مراجعه می‌کردیم می‌بینیم همان نظر را که قبلاً نداشتند، پذیرفتند. امام هیچ وقت قبل از اینکه این مرحله تربیتی را انجام بدهند من سراغ ندارم که ایشان موردی را به جامعه تحمیل کرده باشند. اگر خلاف این فکر می‌کنید بفرمایید که روی آن بحث کنیم.

پناهی: من زیاد وقت شما را نمی‌گیرم فقط دو نکته هست که خیلی خلاصه به آن اشاره می‌کنم؛ یکی بحثی که جناب آقای دکتر منوچهری مطرح کرده و فرمودند که باید بحث جامعه‌شناسی سیاسی انقلاب را از بحث اندیشه سیاسی - مخصوصاً در مقطع بعد از انقلاب - جدا کرد؛ یا اینکه بگوییم در قبل از انقلاب جامعه‌شناسی سیاسی و بعد از انقلاب اندیشه سیاسی. من فکر می‌کنم شاید بشود که این دو را در هر دو مقطع از هم تفکیک کرد، یعنی بحث

اندیشه سیاسی اسلام، هم قبل از انقلاب وجود داشته و هم بعد از انقلاب بوده است و همین طور بحث جامعه‌شناسی سیاسی، هم قبل از انقلاب و هم بعد از انقلاب مطرح بوده؛ هر دو جایگاه خاص خودشان را دارند و به نظر من نمی‌شود فهم و شکل‌گیری اندیشه سیاسی را جدا از شرایط حاکم بر جامعه و نیروهای حاکم بر جامعه در نظر گرفت، همین بحث تحول مفاهیمی که آقای جمشیدی اشاره کردند، یعنی همان مفاهیم مردم یا بیعت یا ... که در طول تاریخ فرآیندی را طی کرده و می‌شود به این مفاهیم مفهوم آزادی و حتی مفهوم ولایت فقیه را اضافه کرد؛ آیا می‌شود این اندیشه سیاسی را جدا از شرایط سیاسی و نیروهای سیاسی حاکم بر جامعه و قدرت و ضعف این نیروها فهمید؟ به نظر من به مقدار زیادی این مفاهیم و تحول این مفاهیم به نیروهایی که در جامعه وجود دارند برمی‌گردد که طرفداری از این تفسیر یا آن تفسیر می‌کنند و اینها را باید حتماً در آن بستری که مفاهیم در داخل آن تحول پیدا می‌کنند و تعریف و تفسیر می‌شوند، گذاشت و فهمید. در بحث انتخاب که مطرح شد جناب آقای کدیور اشاره کردند من هم واقعاً معتقدم ما نباید اینطور تلقی کنیم که اگر انتخاب، اسلام باشد منافی بقیه انتخابهاست و اگر ما از آن راه بخواهیم حرکت کنیم قطعاً نظامی را باید متصور شویم که به هیچ وجه نمی‌شود در آن زندگی کرد، مخصوصاً در عصر حاضر، و مقبول باشد با رأی مردم در دنیا؛ و سؤالی که در مورد نظریه‌های انقلاب مطرح شد این بود که چقدر این نظریه‌های انقلاب می‌تواند انقلاب را تبیین بکند؟ اگر منظور از انقلاب به عنوان یک پدیده اجتماعی باشد، یا منظور، انقلاب اسلامی باشد، ممکن است متفاوت باشد. حالا برای اینکه این بحث را در آن حد کلی هم عنوان کنم، عرض می‌کنم تا آنجایی که من می‌توانم بگویم هیچ نظریه انقلابی به طور کامل نمی‌تواند هیچ انقلابی را تبیین کند؛ هر نظریه انقلابی تا حدی می‌تواند انقلاب خاصی را تبیین کند و این در مورد انقلاب اسلامی هم صادق است؛ هیچ نظریه انقلابی را - از بین نظریاتی که وجود دارد - نمی‌توانیم بگوییم مبین کامل این پدیده است منتهی این بدان معنا نیست که این نظریه‌ها نمی‌توانند در فهمیدن آنچه در ایران اتفاق افتاد، به ما کمک کنند، قطعاً و با سطوح مختلف بعضی بیشتر و بعضی کمتر می‌توانند در فهمیدن لااقل قسمتی از آنچه در انقلاب اسلامی اتفاق

افتاد، به ما کمک کنند.

منوچهری: اگر اجازه بدهید، مطلب را برای روشن کردن صحبتی که در خصوص جامعه‌شناختی حضور مردم، مطرح کرده بودم و شما هم به آن اشاره فرمودید، ادامه بدهم. منظور من از ضرورت، ضرورت پراگماتیستی یا به عنوان بخشی از یک استراتژی سیاسی نبوده، من قبول دارم که اشکال در نحوه بیان مطلب بود و شما تا حد زیادی حق داشتید که به این نتیجه برسید، به تعبیر دیگر، منظور من این است که وقتی صحبت از ضرورت جامعه‌شناختی می‌کنیم به این معناست که از دید جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی انقلاب برای مردم به عنوان یک عامل تعیین‌کننده در فرآیند پیروزی انقلابات، قاعده‌تاً نقشی در نظر گرفته شده است؛ حالا در مورد انقلابهای مختلف این نقش و این جایگاه، شکل و درجات متفاوت داشته است؛ به طور خلاصه منظور من از ضرورت جامعه‌شناختی این نیست که در مرحله پیروزی انقلاب از مردم به یک شکل استفاده شده است و بعد از انقلاب هم می‌شود به صورت ابزاری با آن برخورد کرد؛ نه، منظورم این بود که از دید جامعه‌شناسی، مردم ضرورت منطقی در فرآیند پیروزی انقلاب دارند؛ منتهی این به معنای جدا کردن اندیشه و جامعه‌شناسی نیست، فقط منظورم این بود که با طرح مقوله جمهوری اسلامی، ما وارد یک فضای متفاوتی از تحلیل جامعه‌شناختی می‌شویم؛ و الا در اینکه به هر حال تحلیل جامعه‌شناختی یا دید جامعه‌شناختی نسبت به همه مسائل، حتی مسائل فکری - نظری، از نظر علمی ضروری است، شکی نیست.

قادری: من یک نکته‌ای را اضافه می‌کنم سؤال جناب آقای قیصری این بود که ما تا چه حد در تبیین انقلاب می‌توانیم به مفاهیمی مانند توده، پوپولیسم و غیره اعتماد کنیم؟ حقیقت این است که من برای تبیین انقلاب ایران برای اینکه جامع و مانع باشد، از این مفاهیم استفاده نمی‌کنم، من فکر می‌کنم مفاهیم، در بهترین حالت، اگر خوب صیقل بخورد، می‌تواند زوایا و گوشه‌هایی را نشان بدهد؛ فرضاً وجه مردمی، که مردم چه حالتی را می‌توانند بگیرند؟

بنده نمی‌خواهم بگویم انقلاب ایران یک انقلاب پوپولیستی بوده، مانند هر انقلاب

پوپولیستی دیگر که ممکن است در ذهن مایباید، قطعاً شرایط بومی و بسیاری از ویژگیهای دیگر را هم باید در نظر بگیریم.

جنابعالی خیلی خوب مطلع هستید که پدیده پیچیده‌ای مانند انقلاب را واقعاً خیلی سخت است که بتوانیم با استفاده از تک مفهوم یا حتی تک رشته‌ای از مفاهیم تبیین کنیم. از نظر من اینها می‌توانند زوایایی را برای ما باز بکنند و نه بیشتر از این.

اجازه بدهید من یک حسن استفاده از صحبت‌های جناب آقای کدیور بکنم، من حقیقتاً وقتی شما فرمودید با چه زاویه‌ای به حضرت امام (س) نگاه می‌کنید، حرف شما برای من حجت است، شاید من صحبت خودم را بد طرح کردم، حرف خودم را اصلاح می‌کنم. این جلساتی که من در آن بودم و جنابعالی هم صحبت کردید، برای من بسیار ذی قیمت بوده. من نظرم این بود که وقتی ما صحبت از حق می‌کنیم، شاید آن حق را مجرد از افراد بتوانیم بررسی کنیم؛ طوری که شما وقتی می‌خواهید درباره دو دهه بعد از انقلاب صحبت بفرمایید، ناگزیر باید در این چهارچوب باشد. شاید بیان من تا حدی ناقص باشد، در هر حال من حرفم را اصلاح می‌کنم ولی باز بر این نکته تأکید می‌کنم که وقتی حضرت امام (س) به مسئله حق و تکلیف نگاه می‌کردند، حق و تکلیف را به مفهوم دینی می‌دیدند نه به مفهوم مدنی؛ و این نکته بسیار مهمی است. البته من این را می‌پذیرم که ممکن است ما از قرائت‌های دینی یا از نوعی نگاه فلسفی به دین، به این مسئله وارد شویم و به حق و تکلیف مدنی هم برسیم؛ ولی متفاوت است و الزامی نیست که همواره این قضیه واقع بشود؛ حضرت امام (س) همواره حق و تکلیف را با هم در نظر می‌گرفتند؛ ایشان وقتی می‌گفتند مردم باید در تعیین سرنوشتشان دخالت کنند، یعنی بپایند شرکت در انتخابات بکنند، بعد خطاب به آنها می‌گفتند این یک تکلیف است؛ بدین معنا که اگر به این تکلیف عمل نکنید، مرتکب گناه می‌شوید؛ چون مفهوم در اینجا می‌تواند یک مفهوم دینی باشد.

این را هم می‌پذیرم که در بعضی از نظام‌های دموکراتیک این تکلیف مدنی است که ممکن است با جرمه یا حتی زندان و یا مجازات‌های دیگر همراه باشد. ولی تکلیف مدنی است نه

تکلیف دینی. ما باید روشن بکنیم که آیا این حق و تکلیف را مدنی می‌گیریم یا دینی؟ یا هر دو؟ به نظر شخص من این است که تکلیف و حق از نظر حضرت امام (س) دینی بوده، نه مدنی؛ هر چند ممکن است در آن منطقه الفراغ که شما می‌فرمایید، بتوانیم یک چارچوبی هم برای مدنی بودن پیدا کنیم؛ ولی این در واقع نیاز به بحثهای تخصصی زیادی دارد. نکته دوم که باز جناب کدیور راجع به بحث تکامل آرای حضرت امام (س) اشاره کردند، آنهایی که می‌گویند اگر حضرت امام (س) ۵۰ سال یک حرف را زدند، مدح نیست قذح است، من آن را قبول دارم؛ ولی از این طرف هم من فکر نمی‌کنم ب راحتی بتوان پذیرفت که اندیشه حضرت امام (س) یک سیر تکاملی داشته است. اگر بگوییم تحول، آن را می‌پذیریم؛ ولی تکاملی، یعنی پله پله، مرتبه به مرتبه در واقع کمال یافته‌اند، اگر اینطور باشد ما دچار مشکل می‌شویم، یعنی حداقل جناب کدیور دچار مشکل می‌شوند، چرا به امام چهارم استناد نمی‌کنند؟ به امام سوم استناد می‌کنند، یعنی اگر بحث تکامل در کار باشد، باید امام چهارم حجت باشد؛ چون آن امام کاملتر است ولی ایشان به امام سوم رجوع می‌کنند و آرای حق مردم را از آنجا می‌گیرند و من این را به عنوان تحول می‌دانم. حالا کدام می‌تواند مناسب‌تر باشد؟ وقتی واژه تکامل به کار می‌رود، آنگونه که من می‌فهمم اگر بخواهیم یک حالت پله پله و رشد مداوم در نظر بگیریم، دچار مشکل می‌شویم؛ به اضافه اینکه وقتی در نظر می‌گیریم که حضرت امام (س) - البته این حرف فی نفسه حرف معتبری است - هم بالاخره اندیشه می‌کردند و شرایط را در نظر می‌گرفتند، اینها همه درست است؛ ولی ممکن است که این مسأله حداقل برای مؤمنین، یعنی کسانی که تقلیدی یا تکلیفی قضیه را می‌بینند، ایجاد ابهام کند، یعنی دوباره به این نتیجه برسند که همچنان نیاز به امام و امام‌هاست و پیش خود بگویند ما که از شرایط سر در نمی‌آوریم و باید یک کسی بیاید که از قضایا سر در آورد. این مرحله به مرحله است و این حق و تکلیف مدنی که باید مجرد از قضایا بشود، به عقیده من ما را هم دچار مشکل می‌کند.

کدیور: یکی از دوستان اشاره کرد به حکمت صدرایی که امام انقلاب را باید از آن دیدگاه

نگریست، این به نظر من، خطاست. مسأله صدرا مربوط به حکمت متعالیه و بحث حقیقیات است؛ بحث انقلاب در حوزه اعتباریات و حوزه اجتماعی است. ما به هیچ وجه حق نداریم و به لحاظ علمی مجاز نیستیم مباحث حقیقی را با بحث اعتباری خلط کنیم، این نکته‌ای است که خود حضرت امام (س) بارها بر آن تأکید می‌کنند که در علم اصول همچون خلطی صورت گرفته ما بخصوص، مباحث جامعه‌شناسی و اندیشه سیاسی را حق نداریم با مباحث فلسفی، آن هم فلسفه متافیزیک خلط کنیم.

سؤال دیگری که یکی از آقایان فرمودند که چرا ما همواره به رهبرانمان نگاه معصومانه و غیر نقادانه داشتیم؟ خوب، این شاید بیشتر مشکل عرفی باشد نه مشکل دینی، و گرنه در زمان حضرت امام (س) هم به ایشان انتقاد می‌شد و ایشان با روی باز می‌پذیرفتند و این خودش نشان می‌دهد که این مسأله ایراد ندارد و در زمان حضرت علی (ع) هم که امام معصوم بودند، هرگز انتقاد را سرکوب نکردند و این را باید در دید عرفیمان بخصوص پیشینه نظام شاهنشاهی دنبال کنیم که همواره جایگاه رؤسای جامعه از یک قداست و فره‌مندی خاصی برخوردار بوده و این مسأله در ذهن ما رسوخ کرده و تاکنون نیز باقی مانده است. نکات ارزنده‌ای را آقای دکتر قادری به آن اشاره کردند، من می‌خواهم بگویم که حق و تکلیف در زبان امام دینی است. این سخن پذیرفته‌ایست اما چه اشکالی دارد که بار مدنی هم بر آن حمل شود؟ اثر مدنی هم داشته باشد؟ موارد متعددی را می‌شود نشان داد که علی رغم اینکه حق و تکلیف هر دو را به لسان دینی ایشان استخدام کردند، اما برایش بار مدنی گذاشته می‌شود؛ یعنی اثر مدنی دارد. این را می‌شود خیلی مفصّلتر در جای دیگری بحث کرد.

اما در مورد سیر تحولی یا تکاملی حضرت امام (س)، من با تحولش موافقت هستم تا تکامل. اینکه چرا ما نوعاً به مرحله سوم امام بیشتر استناد می‌کنیم، همان‌طور که یکی از بزرگان اشاره کردند، ما در مرحله چهارم با یک جنگ هشت ساله مواجه هستیم که بسیاری از شرایط را تحت تأثیر خودش قرار داده؛ یعنی در واقع در آن دوره شرایط اضطراری حاکم بوده نه شرایط طبیعی. لذا خیلی طبیعی است در این ده سال که هشت سالش شرایط غیر طبیعی در جامعه بوده اصلاً

این مباحث به شکل عادی در جامعه مطرح نشود، در حالی که آن دو سه سال مبحث اصلی انقلاب بیشتر مطرح شده، لذا تکیه ما به امام پاریس از آن حیث است که در آنجا حضرت امام (س) آزادتر است تا آرای خودش را در زمینه جمهوری اسلامی ارائه کند. هرچند من قائلم در مقطع چهارم هم رگه‌های جدی در کلام ایشان هست که مؤید همان مرحله قبلی است.

اما اینکه آیا همواره به امام و قهرمان نیاز هست؟ این بسته به سطح فرهنگ جامعه است. اگر جامعه به میزانی از رشد برسد که همه بتوانند این نیاز را احساس بکنند (و این امکانش هست؛ یعنی یک بحث آرمانی و خیالی نیست)، ما می‌توانیم مراحل را تصور کنیم که توده مردم با کمک نخبگان‌شان بتوانند مسیر صحیح را تشخیص بدهند و منتظر این نباشند که قهرمانی بیاید و مسیر را اصلاح کند؛ فکر می‌کنم روش تربیتی حضرت امام (س) هم همین بود که مردم را به حدی از ارتقای فرهنگی برساند که خودشان بتوانند با خطای کمتری شخصاً تصمیم بگیرند.

ضمناً بیعتی که در لایه‌های بحث مورد اشاره قرار گرفت، بیعتی از منظر قائلین به مبنای مشروعیت الهی بلا واسطه (عدم دخالت مردم در مشروعیت حکومت دینی) بود. واضح است که بیعت بر مبنای مشروعیت الهی مردمی معنای دیگری دارد که در جای خود به آن اشاره کرده‌ام.

متین: از کلیه بزرگوارانی که در این گفتگو شرکت کردند تشکر می‌کنیم.

غیریت و هویت شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران

محمد رضا تاجیک*

مقدمه:

با تاملی هر چند گذرا به دهه‌های آغازین قرن بیستم در ایران، شاهد رویش و پیدایش دو گفتمان کلام محور (Logocenterism) و دوسویه (Ambivalent) هستیم: یکی در عرصه سیاسی، و دیگری در قلمرو روشنفکری. در متن هر دو گفتمان تلاش و خواسته‌ای برای نیل به یک «دگر» قابل شناسایی و منعطف نهفته بود. هر دو به زبان و منطقی تک گفتار و استعلایی مزین بودند. هر دو اسلام را به عنوان دگر ایدئولوژیک خود و اسلام‌گرایان را به مثابه دگر درونی خود تعریف کرده بودند. هر دو نماد یک گفتمان تقلیدی/کلیشه‌ای (Mimic/Stereotype) و نمود یک تکرار و نه یک بازنمایی بودند. هر دو «جغرافیای انسانی» خود را جایی در حاشیه فرا-گفتمان غرب تعریف کرده و ترکیبی

گیج و مبهم از کهنه و نوبه دست داده بودند. در هر دو زندگی مشترک (Modus Vivendi) جامعه اسلامی در سپهر طریقت عمل (Modus Operandi) مدرنیته و غرب تصویر و معنا شده بود. هر دو «کلمات نهایی» غرب را نه از رهگذر یک کنش واسازانه، بل از طریق جابجایی و شالوده شکنی کامل و رادیکال نظام اندیشگی و نظام صدقی حاکم بر جامعه خودی انشا کردند.

در این مقال، ما از این دو گفتمان تحت عنوان واحد «پهلویسم» نام می‌بریم. البته این به معنای نادیده انگاشتن نقاط و وجوه تمایز این دو نیست. بل آنچه در چهارچوب این متن می‌گنجد ثقل، دقایق و عناصری است که در بستر هر دو گفتمان بازتاب داشته و منطقه الفراغی را شکل داده بود که هر دو گروه، جغرافیای انسانی خود را در حریم آن تعریف می‌کردند. نویسنده این سطور بر این فرض است که انقلاب اسلامی درآمد چالش دو گفتمان با ثقل و دقایق و عناصری کاملاً ناهمخوان بوده است. عدم توانایی پهلویسم در واسازی نظام صدقی حاکم بر جامعه ایرانی، مجال مزین و مسلح شدن به چهره دوم هژمونی (رضایت، مقبولیت و مشروعیت) را از آن دریغ داشت، و نظام را هر چه بیشتر متکی به چهره نخست قدرت (سخت افزار) کرد. درآمد تبعی و طبیعی چنین فرایندی از یک سو وابستگی افزون‌تر و از جانب دیگر کاریکاتوریزه کردن جامعه (تقویت یک مولفه قدرت در برابر تضعیف سایر مولفه‌ها) و نهایتاً ناکارکردگرایی بحران‌زای ساختاری - ارزشی نظام پهلویستی بود.

۱

آغاز جنگ جهانی اول پایانی بود بر سلطنت قاجار و ایجاد فضایی برای شکل‌گیری پهلویسم، متن گفتمان پهلویستی به وسیله یک مولف نگاشته نشد، بلکه نویسندگان گوناگونی که حداقل در تعریفشان از «خودی» و «دیگری» مشابه بودند در تقریر آن سهمی داشتند. عناصر و لحظه‌های اساسی سازنده و پردازنده چنین گفتمانی عبارت

بودند از:

- (۱) شونیسیم (ناسیونالیسم ایرانی افراطی)؛
- (۲) شبه مدرنیسم (غربگرایی) و یا به تعبیر کاتوزیان مدرنیسم کاذب (Pseudo-modernism)؛
- (۳) سکولاریسم.

از همان آغاز شکل‌گیری، گفتمان پهلویستی موفق به ایجاد «سلسله‌ای همسان» (Chains of equivalence) مرکب از محافظه‌کاران «حزب اصلاح‌طلبان»، رفرمیست‌های «حزب تجدد»، افراطیون «حزب سوسیالیست»، انقلابیون «حزب کمونیست» و عناصری از بریگاد قزاق شد. دو عامل در تجمیع و ترکیب این مواضع غیر سازواره نقش بازی کردند: اول ظهور رضا شاه به مثابه «نقطه ثقل» (Nodal Point) تمامی خرده-گفتمانهای فوق، و دوم آنچه ممکن است آن را «نسبتهای گفتمانی» (Discursive affinities) نامید.

علت هژمونیک شدن نظام پهلویستی را نه در مقبولیت و مشروعیت آن بلکه در فقدان آلترناتیو دیگر، و نیز حمایت خارجی^۱ می‌باید جستجو کرد. از بیان فوق سه نتیجه‌ی تئوریک حاصل می‌شود:

- (۱) هرگفتمانی که خود را تجسم کمال و تمام معرفی کند، لزوماً پذیرفته نمی‌شود. پذیرش یک گفتمان به مقبولیت و مشروعیت آن بستگی دارد.
- (۲) در دسترس بودن و قابلیت استفاده یک گفتمان نمی‌باید به سادگی معادل «مهیای در دست‌بودن» تعبیر و تفسیر شود، بلکه می‌باید بر طرح (Project) در دسترس و قابل بهره‌برداری دلالت نماید.

(۳) چنین موقعیتی لزوماً به «تنها بازی در شهر» بودن گفتمان مسلط رجوع نمی‌دهد. با کسب منزلت هژمونیک توسط رضا خان - از رهگذر قابلیت دسترسی بیشتر (availability) - نهادهای دولتی به منظور بازسازی هویت ملی، با بهره‌جویی از میراث

فرهنگی و تاریخی ایران، به تبلیغ و اشاعهٔ باورهای ناسیونالیستی باستان‌گرا پرداختند. اقدامات دولت در زمینهٔ بزرگداشت مفاخر ملی چون فردوسی، نامگذاری شهرها و خیابانها و نهادها با الهام از نامهای باستانی، ترجمهٔ متون پهلوی به فارسی و تشویق پارسی‌نویسی، همه در جهت تقویت احساسات و گرایشهای ناسیونالیستی و جانشین کردن اسطوره‌ها و فرهنگ کهن شاهنشاهی به جای باورها و اعتقادات اسلامی در ذهن مردم ایران بود. در تقریر و تحکیم هویت خویش، پهلویستها بار دیگر اسلام را به عنوان دگر ایدئولوژیک، مسلمان ایرانی را به عنوان دگر درونی، و اعراب را به مثابه دگر بیرونی خود تعریف کردند و سعی نمودند جغرافیای انسانی خود را جایی در درون مدار و حریم گفتمانی غرب جستجو و تثبیت کنند.

اسلام در متن گفتمان پهلویسم به مثابه پدیده‌ای تحمیلی به سرزمین کورش و داریوش و سرزمین هخامنشیان و ساسانیان، نگریسته می‌شد که هدفی جز آلوده کردن اصالت و هویت شفاف این مرز و بوم نداشت. عناصر گفتمان اسلامی به عنوان عناصری ویرانگر، غیر طبیعی، خطرناک و تهدیدزا تعریف می‌شدند که ضرورت یک استراتژی نظارت و کنترل مستمر را ایجاب می‌کردند. بدین ترتیب، جامعه به دو سلسله متضاد تقسیم شد. در یک طرف ایرانیان اصیل که «خودی» تعریف می‌شدند و در سوی دیگر، اسلام‌گرایان: ارتجاع سیاه، مردمان غافل، مجرمین خشونت‌پیشه و بیگانگانی که اعضای نامطلوب خانواده و تهدیدی برای خودیها محسوب می‌شدند. اینان اساساً امکان شکل‌گیری و انسداد «جامعه خودی» را تهدید می‌کردند. لذا یا می‌باید طرد و حذف شوند و یا به جرگه خودیها درآیند و فرایند شبیه‌شدن را طی نمایند.

در دههٔ ۱۹۳۰ برخی از روشنفکران ایران نیز، در جستجوی هویتی تازه، به چنین جریان‌ی پیوستند و ملت‌گرایی «رمانتیک»، روآوری به گذشته‌های دور، غلو دربارهٔ ایران

باستان و فرّ و فرزانی آریایی، مشغله عمده و کانون توجه آنان شد. فضای خاص سیاسی اروپا در آن سالها و تبلیغات نژادپرستانه فاشیست‌های آلمان و تکیه آنان به ریشه‌های آریایی خود، و تداعی برتری نیز در جریان روشنفکری ایران بی‌تاثیر نبود. پس از شهریور ۱۳۲۰ و در فضای دموکراسی ناقص این دوران، جریانهای روشنفکری و گروهها و احزاب نژادگرا، با مرانامه و برنامه‌های فاشیستی، شعارها و نشریات و «تاریخ نگاری» ویژه خود، پا به عرصه وجود نهادند.^۲

همانند دهه‌های پایانی قرن نوزدهم، برخی از روشنفکران در دوران جنگ دوم، متأثر از آرمانهای تجددگرایانه و ناسیونالیستی اروپایی، در پی حل معمای هویت خویش بودند. عده‌ای همچون تقی‌زاده^۳ خروش دگرطلبی و خودستیزی برمی‌آوردند و خود را «در تحریص و تشویق به اخذ تمدن مغربی در ایران» و درانداختن «اولین نارنجک تسلیم به تمدن فرنگی» پیشقدم می‌دانند. روشنفکران فرهنگ‌دیده دیگری چون صادق هدایت و همفکرانش نیز سرمنشأ افول فرهنگی و اجتماعی و عقب‌ماندگیهای ایران را در اعراب و حمله آنان به ایران و گسترش اسلام در کشور تعلیل و تحلیل کردند.^۴...

صادق هدایت زمانی در اروپا زندگی می‌کرد که عقاید و آرا نژادگرایانه مبنی بر تفوق نژاد آریایی حتی سالها پیش از به قدرت رسیدن حزب نازی و هیتلر در آلمان، در آن قاره رواج یافته بود. در همین سالها بود که هدایت آثار تاریخی خود را نوشت. او در این داستانها و نمایشنامه‌ها در جستجوی هویت نژادی - ملی است و بر پایه احساسات شوینستی از سویی به تحقیر اعراب و نژاد آنان می‌پردازد و از جانب دیگر، در شرح عظمت شهزادگان «ایرانی نژاد» که به پیکار با اعراب برخاستند ره اغراق می‌پوید.

«مازیار» شرح قیام شاهزاده‌ای از خاندان «ایرانی الاصل» قارن در قرن نهم میلادی است که به ستیز با خلیفه عرب برمی‌خیزد و در مقابل «مشتی مارخواران اهریمن نژاد» ایستادگی می‌کند.

ولی عربها که می‌دانستند از جنگ با او نتیجه‌ای نمی‌برند به عادت خویش از راه تقلب و جاسوسی بر او دست یافتند. از زمان وندادهرمزد تا زمان مازیار دو سه پشت عوض شده و در نتیجه آمیزش با عرب، خون مردم طبرستان فاسد شده بود و کشتافتهای سامی جای خود را در میان ایشان باز کرده بود. تقلب و خیانت و دزدی و رشوه‌خواری و پستیهای دیگر به ایرانیان سرایت کرده....^۵

«پروین دختر ساسان و آخرین لبخند» نیز از درونمایه و سوگیریهای مشابهی برخوردار است. در این نوشته هدایت چنان در سجایای اخلاقی قهرمانان تاریخی به افراط سخن می‌گوید و چنان از سرکینه و عداوت بر اعراب می‌شورد که گویی بازگویی و بازسازی حوادث تاریخی رسالتی جز رها کردن آنان از عقده‌های تاریخی ندارد. در این آثار، هدایت در جستجوی هویت نژادی - ملی، به ستایش از اشرافیت دوره ساسانی و دوران پس از آن و به تحسین اصالت و نجابت خاندان آنها برخاسته و به آن روزگاران غبطه خورده است. قهرمانان او در این آثار تاریخی، امیران تاج و تخت باخته‌اند که اعراب را بر باددهندگان شکوه ایران باستان و تنها عامل شکست ایران می‌خوانند. در این داوریه‌های تعصب آلوده و یک سویه و در این بخش‌بندیهای نژادگرایانه انسان، هدایت آشکارا نه تنها به گزافه‌گویی که به انکار واقعیات تاریخی دست زده و سخن از هجوم «جهودان» بر ایران آورده است:

همیشه میان من و بابک و افشین و دسته‌ای دیگر از ایرانیان مکاتبه
برقرار بود و با هم عهد کردیم که بابک کیش زرتشتی را به نام خرم دین
تجدید کند و من و افشین هم به زور شمشیر با او کمک بکنیم و ایران را
دوباره از زیر تاخت و تاز عربها و جهودان بیرون بیاوریم.^۶

در «سه قطره خون» نیز می‌نویسد:

عربهای پاچه ورمالیده، صورتهای فینه به سر، قیافه‌ای آب زیرکاه،

عمامه‌ای با ریشها و ناخنهای حنا بسته و سرهای تراشیده تسبیح می‌گردانیدند و با نعلین و عبا و زیر شلواری قدم می‌زدند. زبان فارسی حرف می‌زدند، یا ترکی بلغور می‌کردند، یا عربی از بیخ گلو و از توی روده‌هایشان در می‌آمد و در هوا غلغل می‌زد. زنهای عرب با صورتهای خال کوبیده چرک، چشمهای واسوخته، حلقه از پره بینی‌شان گذرانده بودند. یکی از آنها پستان سیاهش را تا نصفه در دهن بچه کشیقی که در بغلش بود فرو کرده بود.^۷

در «توب مروارید» نفرت صادق هدایت از عرب و اسلام نمود بیشتری می‌یابد. او از زبان یکی از شخصیت‌های داستان، یهودیان را عامل به‌وجودآورنده اسلام معرفی می‌کند و مدعی است که آن را «جاسوسان یهودی راه انداختند و با دست خودشان درست کردند برای آنکه تمدن ایران و روم را براندازند و به مقصودشان هم رسیدند».^۸

اخوان ثالث (۱۹۲۸ - ۱۹۹۰)، نیز با جهان‌بینی‌ای سیاه و سفید و متأثر از دوگانگی میان روشنائی و تاریکی، اهورامزدا و اهرمن، هر آنچه را که نشانی از گذشته و فرهنگ ایرانی دارد خالص، شفاف و زیبا می‌داند و آنچه را که ریشه و نشان عربی دارد غیر خالص و تباه‌کننده تعریف می‌کند. در نوشتجات و اشعار بسیاری از جمله «آخر شاهنامه» و «شوش را دیدم»، عصر ما قبل از اسلام را به مثابه عصر طلایی ایران توصیف کرده و ایرانیان را به بازگشتی دوباره به فرهنگ زرتشتی قبل از اسلام (که به اعتقاد او علت اصلی شکوه و عظمت ایران در گذشته بوده)، دعوت می‌کند. با دورنمایه و تار و پودی مشابه صادق چوبک (برای نمونه نگاه کنید به «بعد از ظهر آخر پاییز» و «سنگ صبور») و جمال‌زاده (نگاه کنید به «یکی بود یکی نبود»)، و «فارسی شکر است» نیز گفتمانهای روشنفکری خویش را بر پایانه‌ها و سویه‌های ناسیونالیستی و ضد عرب و اسلام بنا می‌سازند.

در تقابل و تضاد با «سلسله همسان» پهلویستی «سلسله‌ای متمایز» مرکب از «دگر تعریف شدگان» شکل گرفت. این گروه «نقطه متعالی» (nodal point) گفتمان خویش را معمای «دگر بودن و هویت»، همراه با مساله مواجهه با فرا-روایت پهلویسم قرار داد. از منظری کلی ما این گروه را «اسلام‌گرایان» (Islamists) می‌نامیم. این جریان تلاش داشت تا تار و پود برنامه و طرح رهایی خود از سلطه رژیم حاکم و نیز هژمونی غرب را در «بازگشت به اسلام و گذشته اسلامی» جستجو کند. آنچه این گروه را از سایر جریانهای روشنفکری متمایز می‌ساخت عبارت بود از:

- ۱- قرائتی شالوده شکنانه و واسازانه از اسلام؛
 - ۲- نگرستن و باور به اسلام به مثابه یک دالّ متعالی (Master Signifier) در قلمرو و عرصه مسائل و مباحث اجتماعی - سیاسی؛
 - ۳- به کارگیری «کلمات رقیق» برای توضیح و تفسیر «کلمات غلیظ»؛
 - ۴- اندیشیدن به «کلمه نهایی» بومی (اسلامی) برای بیان امیدها و آمال، بودن‌ها و شدن‌ها، حال و آینده و تعریف و باز - تعریف خویش؛
 - ۵- تقریری دیگر از خود و دیگری و تعریف مجدد «غرب» به جای «عرب» به عنوان «دگر خارجی»؛
 - ۶- سامان دادن و مفصل‌بندی گفتمانی مدرن خارج از مدار و حریم مدرنیته غربیان. (تلاش برای آشتی دادن سنت و مدرنیته)؛
 - ۷- گزینش انتخابی (selective) از گفتمان غرب (در پاره‌ای از گرایشها)؛
 - ۸- خارج کردن گفتمان مدرنیته از حصار غرب‌مداری آن و باز تعریف آن به مثابه یک متن با چند مولف (در پاره‌ای از گرایشها).
- در فرایند انقلاب اسلامی چنین گفتمانی که با تمامی بداعتش ریشه در سنت دیرینه اسلام داشت به مثابه یک ایدئولوژی راهنمای عمل و رهایی‌ساز جلوه‌گر شد. قرائت

واسازانه امام از اسلام (حداقل در پاره‌ای از وجوه)، چهره‌ای ایدئولوژیک بدان بخشید که تمامی دقایق و عناصر آرمانی، انسانی و انقلابی سایر گفتمانهای سیاسی-اجتماعی مدرن و رهایی‌بخش را در خود انعکاس می‌داد. در ثقل گفتمان انقلابی، اسلام به مثابه یک «دالّ متعالی» نشسته بود. غنای مفهومی و محتوایی چنین دالّی تمامی زوایا و زمینه‌های زندگی آدمی را دربرگرفته،^۹ سیاست را هم‌نشین دیانت کرده،^{۱۰} هر دو را با سیمایی عرفانی تزیین نموده، و هر سه را در کنش اجتماعی در منزلت «ثوری راهنمای عمل» نشانده بود.

در تحلیل همین گفتمان سقف‌گونه (arch-typical) انقلاب است که نویسنده این مقال، نظریات فایربرند را به یاری می‌طلبید. فایربرند (Feyerabend) در کتاب «ضد روش» خود معتقد است که پدیده‌های اجتماعی، خصوصاً انقلابها پیچیده‌تر از آن هستند که بتوان از منظر یک ثوری و روش واحد به تحلیل و تبیین آنان نشست.^{۱۱} به بیان دیگر، به علت محتوا و غنای فراوان مفاهیم اجتماعی و فرهنگی نمی‌توان آنان را مظهر یک ظرف مشخص و ثابت قرار داد. ثورریها اساساً کارکردی تقلیل/تخفیف‌گرا دارند. نخست پدیده‌ها را در چهارچوب تنگ نظری خود محصور کرده و سپس از زاویه‌های خاص و با پیش‌فرضها و پیش‌تجربه‌های مشخص به تدقیق و تحلیل آنها می‌نشینند و نهایتاً بر یافته‌های خود جامه تعمیم می‌پوشانند و بر پیشانی آنان مهر جهانشمولی و مصرف عمومی می‌زنند.^{۱۲}

از این منظر، مثل گفتمان انقلاب همچون مثل فیل داستان مولانا می‌ماند که شناسایی آن محتاج قراردادن آن در روشنایی کامل است. نگریستن بدان از یک زاویه و در پرتو نور یک ساطع‌کننده روشنایی، اگر چه شناختی را حاصل می‌کند، لکن تحریف و تقلیلی را هم به دنبال دارد. تبیین و تدقیق ابعاد پیچیده انقلاب از ورای یک رویکرد تئوریک خاص نیز جز صفرا نخواهد فزود و جز بسیط و یک سویه کردن این پدیده چند سویه حاصل دیگری به ارمغان نخواهد آورد.^{۱۳}

مکتب انقلاب، واژگانی لبریز از معانی را پیشنهاد کرد که آن خواستهایی که واژه‌های دیگری برای بیان خود نیافتند می‌بایست از طریقش بگذرند.^{۱۴} این مکتب به تعبیر فوکو:

از نارضا‌یتهای بی‌پایان، از انزجارها، از فلاکتهای، از نومیدیها، نیرویی می‌سازد. و از آن رواز آنها نیرویی می‌سازد که یک شکل بیان را بازنمایی می‌کند، گونه‌ای روابط اجتماعی را، یک سازمان ابتدایی پرنعطف، و وسیعاً پذیرفته شده را، یک طریق باهم‌بودن را، شیوه‌ای از گفتن و شنیدن را، چیزی را که اجازه می‌دهد هم صدایمان را به گوش برسانیم، و هم همراه با آنها بخواهیم.

رهبر انقلاب در فرایند معماری گفتمان خود، اولاً ضرورتی در بهره‌جستن از نظم و نثر غربیان نمی‌دید، اگرچه بیگانگی با آن را نیز نمی‌پسندید. همچنین در آثار وی نشان بارزی از گفتمانهای روشنفکری دو سده اخیر مشاهده نمی‌شد، هرچند آشنایی با آنان را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌دانست. به بیان دیگر، امام در تقریر گفتمان خود از «کلمات نهایی» ای (Final Vocabulary) بهره می‌جست که ریشه در میراث معرفت‌شناختی و روشنفکری غرب نداشت. به تعبیر زبیدا (Zubaida)، امام به گونه‌ای می‌نوشت که پنداری اساساً اندیشه غرب وجود ندارد.^{۱۵} در اندیشه سیاسی و اجتماعی او، همواره این «کلمات رقیق» بودند که به «کلمات غلیظ» معنا می‌بخشیدند.^{۱۶} سیاست و کنش و واکنش ناظر بر منفعت و نتیجه از منظر وی مجالی برای تأمل و تعمق نداشت. در روایت اندیشه خود لزومی به مزین و همنشین کردن دقایق آن با رویکردهای دمکراتیک، لیبرالیستی و یا سوسیالیستی نمی‌دید. اصراری بر «مدرن» تعریف و تصویر کردن نظام اندیشگی خود نداشت. بر سیاق پوزش‌طلبان (apologists) - به تعبیر اسمیت -^{۱۷} یافته‌های معرفت‌شناختی بدیع دیگران را از آن خود نمی‌دانست، و بر طریق اختلاط‌گرایان (hybridists) تلاش خود را مصروف در انداختن گفتمانی پیوندی (بین اسلام و مدرنیته و یا غرب) نمی‌کرد. نه تحجر را می‌پسندید و نه در تجدد شأن و منزلتی

را جستجو می‌کرد.

او که خود از خلق به سوی حق و از حق به سوی خلق سفر کرده بود، از کارزار «جهاد اکبر» گذشته و گام در راه «جهاد اصغر» نهاده بود، و او که از تمامی وجوه هستی و انسانی اش قدرتی ساطع می‌شد، در رفیع‌ترین منزلت دنیایی خود فارغ از خود شده بود و عاشقانه می‌سرود:

من به خال لب‌ت ای دوست گرفتار شدم چشم بیمار تو را دیدم و بیمار شدم
فارغ از خود شدم و کوس انا الحق بزدم همچو منصور خریدار سردار شدم
غم دلدار فکنده است به جانم شرری که به جان آمدم و شهره بازار شدم
در میخانه گشایید به رویم شب و روز که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم
جامه زهد و ریاکندم و بر تن کردم خرقه پیر خراباتی و هشیار شدم^{۱۸}
در فرایند انقلاب اسلامی، ایده و گفتمان امام (با بهره‌ای آزادانه از تعبیر فوکو) به مثابه حوادث زمانه چهره نمود. به بیان دیگر، تبلور و تجلی اندیشه امام را می‌توان در وقایع اتفاقیه دوران انقلاب به تصویر کشید. دقیقاً در همین تقاطع ایده‌ها و حوادث است که فوکو تلاش می‌کند تحلیلی از حرکت امام و انقلاب اسلامی به دست دهد:

موقعیت در ایران به نظر معلق می‌رسد، و دلیلش چالش بین دو شخصیت با نشان سنتی است: شاه و قدیس، فرمانروای مسلح و تبعیدی نامسلح، مستبد و در مقابلش مردی، فراخوانده شده از سوی ملتی، که با دستهای خالی بر پا می‌خیزد. این تصویر نیروی پرکششی دارد، اما واقعیتی را می‌پوشاند که میلیون‌ها مرده امضای خود را در پای آن نهاده‌اند، (فوکو، بازگشت به عصر پیامبر؟)

از منظر فوکو انقلاب اسلامی نخستین انقلاب فرا - مدرن عصر حاضر و یا به تعبیر دیگر او «اولین شورش بزرگ علیه نظامهای زمینی، ... و مدرن‌ترین شکل قیام» است.^{۱۹} دل مشغولی اصلی وی در پرداختن به انقلاب ایران این نکته بود که چگونه «آن وقایعی

که اندیشه نامیده می‌شوند متولد می‌شوند و می‌میرند». روایت وی از انقلاب بر سه پایانه تئوریک استوار است: پایانه نخست مربوط است به پارادایم (physis) و سازمان، یا دو انتهای ساختاری بودن پروژه‌های حکومت انسانی، که در کتاب انضباط و تنبیه (Discipline and Punish) (۱۹۷۷)^{۲۰} بدان پرداخته است. دومین پایانه مربوط است به آموزه «شورش دانشهای تحت انقیاد و محلی علیه حقایق مسلط استقرار و تصدیق یافته»،^{۲۱} و نیز پارادایم «روحانیت و معنویت مذهبی به مثابه یک تکنیک ساخت و اعمال قدرت از پایین». سومین پایانه مربوط است به «خنثی بودن نسبی فن‌آوریهای قدوت» و یا به مسأله «تهی بودن و بیهودگی تجربی و عملی راهبردها و فن‌آوریهای قدرت».^{۲۲}

ثقل گفتمان فوکو درباره انقلاب بر ایده مردم عادی متمرکز است تا ایده روشنفکران. اگرچه وی معتقد است «نقش روشنفکر دیگر این نیست که کمی جلوتر و کمی کنارتربایستد تا حقیقت ناگفته همه را بگوید: برعکس، نقش او این است که علیه آن اشکال قدرت که خود در آن واحد موضوع و ابزار آن است بجنگد: و این اشکال قدرت به ترتیب «دانش»، «حقیقت»، «وجدان» و «گفتمان» است.^{۲۳} او در جستجوی ایده‌هایی است که توسط «مردم در کنش» (آنانی که منتظرند که تاریخ در حقشان سخن براند و نه برآند که مستمع خاص و صرف تاریخ باشند، بلکه اساساً حوادث تاریخی تجلی و تبلور ایده‌های آنهاست)، خلق می‌شوند. با چنین رویکردی، فوکو بر آن بود که نقطه عزیمت تحلیلی خود را جایی در میان «آنچه مردم می‌اندیشند» و «آنچه اتفاق می‌افتد» قرار دهد.

اندیشه‌هایی که در پهنه زمین وجود دارند بسیار بیش از آن چیزی هستند که روشنفکران امکان تصور آنان را داشته باشند. و این ایده‌ها فعالتر، قویتر و پرشورتر از آن هستند که سیاستمداران قادر به درک آنان باشند. تاکید بر تولد ایده و متجلی و شکوفا کردن اشکال آن یک ضرورت است، (البته) نه در متن کتابهایی که به فرموله و تنظیم کردن

آنان می‌پردازند، بل در وقایعی که تبلور و تجلی قدرت آنهاست، در چالشهایی که له یا علیه اندیشه‌ها حادث می‌شوند.^{۲۴}

برای فوکو جای تردیدی نیست که اندیشه مردم در صحنه (کنش) همان اسلام است، که به آگاهی ملی حقیقی شکل داده و به یک منبع تحریک و تهییج‌کننده و تغییر و دگرگون‌کننده مبدل شده است.

اما مهمترین نکته آن است که خود نیز تغییر کنیم، روش بودن ما، روابط ما با دیگران و محیط اطراف، جاودانگی و خداوند و غیره باید تغییر یابد، فلذا اگر تغییری بنیادی در تجارب ما رخ دهد انقلابی واقعی تحقق می‌یابد. من معتقدم همین جاست که اسلام نقش عمده‌ای ایفا کرد. این یکی از وظایف یا یکی از اسرار اسلام بود که برای مردم جذابیت داشت اما قبل از هر چیز مذهب در ارتباط با روش زندگی از نظر آنها، تضمین و حصول اطمینان از یافتن چیزی بود که می‌توانست ذهنیت آنها را تغییر دهد. شیعه دقیقاً شکلی از اسلام است که با مضمون آموزشی و اسرارآمیز خود تفاوت بین آنچه که اطاعت محض است و آنچه که زندگی عمیق روحانی است نشان می‌دهد.^{۲۵}

از منظر فوکو، انقلاب سال ۱۹۷۸ - ۱۹۷۹ متضمن «امتناع کل یک فرهنگ و کل یک ملت، از رفتن زیر بار یک جور نوسازی است که در نفس خود کهنه‌گرایی است».^{۲۶} چنین انقلابی به مثابه انقلابی بدون تشکیلات، غیر حزبی، و در نوع خود بی‌نظیر است.

در قرن بیستم، برای سرنگون کردن یک رژیم، بیش از این «احساسات تند» لازم است. اسلحه لازم است، ستاد فرماندهی لازم است، سازماندهی، تدارکات ... آنچه در ایران اتفاق می‌افتد باعث سردرگمی ناظران امروزی است. نه نشانی از چین در آن می‌بینید، نه از کوبا، نه از ویتنام، بلکه زلزله‌ای دریایی بدون دستگاه نظامی، بدون پیشرو، بدون حزب».^{۲۷}

در فرایند این انقلاب انسانهای تهی دست از هر قشر و طبقه و صنف، در سلسله‌ای سازواره و با مشی واحد (بدون توسل به مبارزه مسلحانه) در مقابل رژیم کاملاً مسلح صف‌آرایی کردند.

نفی رژیم در ایران یک پدیده عظیم اجتماعی است. این به هیچ وجه به آن معنا نیست که پدیده‌ای آشفته، احساسی، و نه چندان آگاه از خود است. برعکس، به طریق استثنایی کارآمد، دامنه‌اش از تظاهرات به اعتصابات، از بازارها به دانشگاه‌ها، از اعلامیه‌ها به سخنرانیها گسترش می‌یابد؛ از طریق تجار، کارگران، مذهبیون، استادان دانشگاه و دانشجویان.^{۲۸}

در مقاله «انقلابی با دستهای تهی» (Rivolt con le Manenade) با انگیزه تدقیق و توضیح مطلب فوق، به سه ویژگی متضاد که از نظر او ضرورت ذاتی تحقق هر انقلابی هستند، می‌پردازد. اولین تناقض، منازعه مردمی پابره‌نه با دستهای تهی، و اسقاط یکی از مجهزترین (به لحاظ سخت افزار نظامی) رژیمهای عالم است. دومین خصیصه متناقض فقدان هر گونه تضاد و تعارض در شبکه‌های مختلف اجتماع در تدبیر تحرک انقلابی است، چرا که در خلال توسعه و بسط منازعات، هیچ‌گونه مخالفتی بین نهادهای واپسگرا و پیشرو، کارگران، بازاریان، موزعین مواد نفتی، فروشنندگان خیابانی تظاهر نمود. به بیان دیگر جنبش بدون پراکندگی و تعارض گسترش یافت. سوم: فقدان اهداف بلندمدت، عامل تضعیف‌کننده نبود، برعکس. به همین دلیل عدم وجود یک «برنامه دولت»، به دلیل وجود اسم شبهای کوتاه، در اینجا امکان شکل گرفتن خواستی روشن، سازش‌ناپذیر، تقریباً همگانی را فراهم آورده است. به تعبیر فوکو، ایران در انقلاب، در یک موقعیت «اعتصاب سیاسی» عمومی و یا اعتصابی در مقابل سیاست، قرار داشت. چنین اعتصابی با دو چهره رخ نمود: ممانعت از اینکه نظام فعلی به هر شکلی به حیات خود ادامه دهد، ممانعت از اینکه دستگاههای مختلف مدیریت، اقتصاد آن به کار بیفتند.

اما در عین حال ممانعت از جا باز کردن برای مبارزه‌ای سیاسی بر سر قانون اساسی آتی، بر سر انتخاباتهای اجتماعی، بر سر سیاست خارجی، بر سر آنهایی که باید در مواضع قدرت جایگزین اشخاص فعلی شوند. و در یک جمله: عزم سیاسی ملت ایران آن سان که فضایی به سیاست ندهد.^{۲۹}

۵

در عرصه کنش انقلابی از هر هویت و نشانه نوشتاری و گفتاری و نیز رفتاری و روان‌شناختی انقلابیون، شکلی از قدرت جوشید. در قول و فعل آنان فن‌آوریهای اعمال «قدرت از پایین» مجالی برای بروز و محک خوردن یافتند. فریادهای نیمه شب، قلمهای شکسته، صداها در گلو مانده، شعارهای بر دیوار نقش بسته، پوستره‌های به رنگ خون آغشته، عزاداریهای مذهبی - مردمی و ... همه و همه نماد و نمود چهره‌ای دیگر از قدرت شدند که همه چیز را در پای خود ذوب می‌کردند. قدرتی که پخش بود نه متمرکز. قدرتی که در هر مکان و زمانی منزل و ماوایی برای خود ساخته بود، و بر سخت افزار نظامی از سر بی‌اعتنایی می‌نگریست:

قدرت مثل چیزی که احاطه می‌کند و زنجیره‌ای عمل می‌کند تحلیل شده است و این درست است: هرگز اینجا و یا آنجا امکان ندارد، هرگز در دستهای کسی نیست، هرگز مثل یک مال یا دارایی به تملک کسی در نمی‌آید. قدرت از طریق سازمان شبکه‌ای عمل می‌کند و اعمال می‌شود. و افراد نه تنها در میان تارهای این شبکه در گردشند بلکه همواره در وضعی قرار دارند که هم به قدرت تن بدهند و هم آن را اعمال کنند، آنها هرگز هدف بی‌تحرك و رضا داده به قدرت نیستند، همیشه هم عوامل پیوند نیستند. به عبارت دیگر: قدرت بر افراد اعمال نمی‌شود، بلکه از طریق آنها می‌گذرد.^{۳۰}

چنین قدرتی رنگ خون داشت و نه شمشیر، و بیشتر نگران شهادت بود و نه پیروزی. و چنین قدرتی حتی یک پدیده طبیعی را محمل بروز و ظهور خود قرار داده بود:

زمین که می‌لرزد و همه چیز را ویران می‌کند مسلماً می‌تواند آدمها را متحد کند، اما بین اهل سیاست تفرقه می‌اندازد و مخالفان را به شکل جبران‌ناپذیری مشخص می‌کند. قدرت فکر می‌کند که می‌تواند خشم عظیمی را که کشتارهای جمعه سیاه به انجاماد حیرت‌کشاند، اما خلع سلاح نکرد، متوجه قهر طبیعت کند. مرده‌های طیس می‌آیند و در صف شهدای میدان ژاله قرار می‌گیرند، واسطه آنها می‌شوند.

همان‌گونه که در بستر گفتمان انقلابی، اسلام دینی تعریف شده بود که «سیاستش در عبادتش ... و عبادتش در سیاستش مدغم است»،^{۳۱} و «احکام اخلاقی‌اش هم سیاسی است»،^{۳۲} قدرت را نیز در یک رابطه سازواره با معرفت (دینی - عرفانی) تعریف کرده بود. در بستر این گفتمان، دین پیامبر (اسلام) رسالت «وارد کردن، یک بعد معنوی در زندگی سیاسی: کاری کردن که این زندگی سیاسی، بر خلاف همیشه، به جای آنکه مانعی در مقابل معنویت باشد، ظرف آن، طغیان آن باشد»^{۳۳} را بر دوش دارد. در بستر و فرایند انقلاب مذهب هم به مثابه فن‌آوری تولید و اعمال قدرت، هم به عنوان «راه» و «هدف»، و نیز در نقش شناسنده حقیقت در حوزه سیاسی جلوه‌گر شد. به تعبیر فوکو، نوعی همگرایی و تقارن بین نیازهای افراد به تغییرات و دگرگونیهای نظری با مکتب اسلام وجود داشت که نهایتاً در شکل یک انقلاب متجلی شد. اراده و خواست جمعی در چهره مراسم و نمایشهای مذهبی، مجالی طبیعی برای ظهور و بروز یافته و خلأ فقدان گروهها و یا طبقات پیشتاز، احزاب حرفه‌ای انقلابی و ایدئولوژی سیاسی را ترمیم کرد. به سخن دیگر، در فرایند انقلاب مذهب (در شکل نمونه مثالی فن‌آورهای قدرت از پایین) زبان‌گویای اراده و خواست عمومی شد و چهره‌ای خاص و متمایز به انقلاب بخشید.

در چشم‌انداز چنین قدرتی صرفاً اقتدار و انقیاد نیست، بلکه به گفته فوکو، عمدتاً یک وضع استراتژیک پیچیده در جامعه‌ای معین است.^{۳۴} این چهره از قدرت حتی با آنچه ضد آن قرار می‌گیرد پیوند برقرار می‌کند و یا به بیان دیگر، «قدرت» همنشین و همراه همیشگی «مقاومت» می‌گردد. در شبکه معنایی فوکو، نقاط مقاومت همه جا حاضرند و مقاومت‌هایی که او تحلیل می‌کند دارای تیپولوژیهای متفاوتی‌اند: آماده برای مصالحه، اما در ضمن وحشی، خشن، کاستی‌ناپذیر، قربانی‌طلب. اما در فرضیه او این مقاومت‌ها به طور معمول در زمان و در مکان پخش هستند و تقریباً هیچ‌گاه گسسته‌های ریشه‌ای، تقسیمات دقیق، ایجاد نمی‌کنند. به دیگر کلام، «یک مکان رد و نفی عظیم - روح طغیان، کانون همه ناآرامیها، قانون ناب انقلاب» وجود ندارد، حتی، کمتر از آن، سوژه‌ای خاص که آن را بازنمایی کند نیز در کار نیست. برعکس، در تاریخ «بالفعل»^{۳۵} سر و کارمان بیشتر با نقاط مقاومت موقتی و سیال است، که از لایه‌های اجتماعی و افراد می‌گذرند. این امر ناشی از این واقعیت است که سرچشمه‌های قدرت با یک نیروی یکپارچه مخالف سلطه‌گران - سلطه‌پذیران روبرو نیستیم، بلکه روابط نامساوی و سیال عملاً در پیکر جامعه به شیوه نامنظم توزیع شده است.^{۳۶}

فوکو قدرت شاه را نمونه یک «قدرت حاکم» با ویژگی نهی‌کنندگی می‌شمرد، که از عمل کردن در دایره پیکر اجتماعی و فردی ناتوان است، یعنی فاقد این ویژگی خاص «قدرت انضباطی» است. این قدرت با حوزه روابط فردی در واقع به ایرانیان اجازه داد که آن «هویت فرهنگی» خاص خودشان را که به آنها امکان می‌داد با قدرت نهی‌کننده بستیزند، همچنان دست نخورده حفظ نمایند.^{۳۷} در این فرایند، شیعه در چهره «قدرت انضباطی»، بدن‌ها را به انقیاد خود درمی‌آورد:

کجا باید پناهی جست، چگونه می‌توان خود را بازیافت، جز در آن
اسلامی که قرن‌هاست با دقت تمام زندگی روزانه، پیوندهای خانوادگی،
روابط اجتماعی، را تنظیم می‌کند؟^{۳۸}

به بیان دیگر «قدرت حاکم» قدرتی است که به جای آنکه روی بدن‌ها و آنچه بدن‌ها می‌کنند اعمال شود روی زمین و تولیدات آن اعمال می‌شود.^{۳۹} ویژگی این قدرت آن است که یک قدرت مستقیم است که از طریق دست انداختن روی دارایی‌های جامعه و مستقل از کنش و واکنش با پیکر جامعه که ملت را می‌سازد و هویت خود را با آن یکی می‌داند تداوم می‌یابد. این قدرتی است که «از سوژه به سوژه» حرکت می‌کند، «رابطه سیاسی سوژه با سوژه را برقرار می‌سازد» و از این لحاظ با «قدرت انضباطی» متفاوت است که برعکس در طبیعت جسمانی به شیوه‌ای فراگیر نفوذ می‌کند و بدون سرکوب متقاعدکننده است و کنشهای سرکوبگر خود را روی احساسات و روی حوزه رفتاری اعمال می‌کند. به این ترتیب قدرت آن شرایط «حبس دائم» و آن «تاکتیک‌های عام مطیع‌سازی» را ایجاد می‌کند که به آن اجازه می‌دهد در پیکر جامعه خود را مثل یک داده قابل قبول، مثل یک سنت، باز تولید کند.^{۴۰}

به این ترتیب، حکومت پهلوی، با نظام‌های فرمانروایی نهی‌کننده‌اش، از نظر فوکو و در مقایسه با شبکه قدرتی که «از درون تن، جنسیت، خانواده، رفتار، دانش، و تکنیک جامعه می‌گذرد» قدرتی است با حق عزل و نصب و موقعیت روبنایی.^{۴۱} این امر باعث عدم موفقیت شاه می‌شود، از این رو که یک «استعاره با کنشهای نهی‌کننده نمی‌تواند واقعاً انسجام پیدا کند و نمی‌تواند خود را سرپا نگه دارد».^{۴۲} از همین منظر است که فوکو انقلاب ایران را بازنمایی «شورش دانشهای به انقیاد درآمده» در مقابل قدرتی سرکوبگر می‌داند؛ که نه امری غیر عادی است و نه اجتناب‌پذیر.

۶

و اما چگونه شد که گفتمان اسلامی هژمونیک شد؟ دو عامل در هژمونیک شدن یک گفتمان نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کنند: ۱) قابلیت حصول و یا در دسترس بودن آن (availability) و ۲) مقبولیت (credibility) و مشروعیت آن در شرایط خاص یک گفتمان

ممکن است صرفاً با تکیه بر عامل نخست تنها بازی در شهر شود و قاعده بازی خود را به دیگران دیکته کند.^{۴۳} بلندای حیات و ثبات چنین گفتمانهایی که بر شالوده‌ها و پایانه‌هایی نیاز و زمان پرورده ابتدا یافته‌اند، بستگی مستقیمی به تاریخ مصرف آنان دارد. عمری کوتاه و پرمخاطره دارند و بیم امواج و گردابهای اجتماعی - سیاسی لحظه‌ای رهایشان نمی‌سازد. تنها گفتمانهایی می‌توانند به هیمنه دیرپای خود دل‌خوش دارند که از استعداد مقبولیت و مشروعیت‌سازی بهره‌ای برده باشند و نهال خود را بر بستر باورها و ارزشهای مردمی کشت کرده باشند.

در آستانه انقلاب خرده گفتمانهای بسیاری که مخالفت با وضع موجود و رهایی انسانها و جامعه را هدف فعالیت‌های تشکیلاتی خود قرار داده بودند، هر یک جامعه پیشتازی و راهبری خلق را بر تن خود برانزده می‌دیدند، و منزلت آئین‌رئای نظام پهلویستی را سرنوشت محتوم خود می‌پنداشتند. آنچه گفتمان اسلام انقلابی را در این میان شأن و منزلتی استعلایی بخشید، مزین بودن آن به عواملی همچون «در دسترس بودن»، «مقبولیت» و نیز مبتنی بودن آن بر «نظام صدقی» (truth regime) حاکم بر جامعه بود.

گفتمان اسلام انقلابی به علت فراگیری آن توانست «سلسله‌ای سازواره از هویت‌های متمایز» (chain of differences) ایجاد نماید.

اعتراضی واحد، خواستی واحد از سوی یک پزشک تهرانی، یک ملای شهرستانی، یک کارگر نفت، یک کارمند پست و یک دانش‌آموز محجبه ابراز می‌شود. این خواست حاوی مطلبی گسیج‌کننده است. همیشه صحبت از یک چیز است، و به طور دقیق‌تر: عزیمت شاه. اما این یک چیز، برای ملت ایران به معنی «کل» است: پایان وابستگی، خروج پلیس از صحنه، توزیع مجدد درآمدهای نفتی، مبارزه جدی با فساد، فعالیت مجدد اسلام، یک طریق زندگی دیگر، روابط جدید با

غرب، با کشورهای عربی، با آسیا و غیره و غیره.^{۲۴}

به اعتقاد نویسنده این سطور چنین همگرایی‌ای نه حاصل صرف تعریف یک دشمن واحد (رژیم پهلوی) و یا قرار گرفتن شاه در ثقل تمامی گفتمانهای مبارزاتی بود، بلکه علت اصلی را می‌یابد از یک سو، در بازتاب دقایق انقلابی سایر گفتمانها (همچون: جهت‌گیریهای «ضد امپریالیستی»، «ضد سرمایه‌داری و طبقه مرفه»، «تمایلات و گرایشهای مردمی»، «تکیه بر مردم تهیدست و پابرنه»، «نوید جامعه‌عاری از سلسله مراتب اشرافی»، «نشان دادن کار به جای سرمایه»، «ترجیح مالکیت عمومی بر مالکیت خصوصی»، «تاکید بر آزادی و استقلال»، «تاکید بر رهایی تمامی ملت‌های دربند»، «محترم شمردن حقوق انسانها» و...) و از جانب دیگر، در تعریف مصداق‌هایی به مراتب مترقیتر، کاربردیتر، پرروتر و البته بومیتر برای مفاهیم و سمت‌گیریهای فوق جستجو کرد ... از همین رو، گفتمان امام نه تنها بر موج اندیشه‌ها، که بر سپهر روح و جان مردمی محنت کشیده و تحقیر شده جای گرفت و آدمیان نه به حکم «عقل» که به حکم «عشق» پرچمش را به دوش کشیدند. کلام آخر را بگویم، آنچه به تمامی این مفاهیم، گفتمانها و کنشها، راهها و رهروها معنا بخشید و بر منزلتی استعلایی نشان‌دشان، شخصیت فرهمند و اندیشه ناب امام بود. به تصریح فوکو:

نقش آن شخصیت تقریباً اسطوره‌ای که خمینی باشد از اینجا نشأت می‌گیرد. هیچ رئیس دولتی، هیچ رهبر سیاسی‌ای، حتی اگر از پشتیبانی رسانه‌های عمومی برخوردار باشد، نمی‌تواند امروزه لاف آن را بزند که در معرض چنین پیوندی اینقدر شخصی و اینقدر شدید قرار دارد. این پیوند احتمالاً متکی بر سه عامل است: خمینی (س) «اینجا نیست»: ۱۵ سال است که او در تبعیدی به سر می‌برد که نمی‌خواهد به آن پایان دهد مگر وقتی که شاه رفته باشد، خمینی (س) «هیچ چیز نمی‌گوید» هیچ چیز غیر از نه به شاه، به رژیم، به وابستگی، سرانجام

اینکه خمینی (س) «اهل سیاست نیست»: حزبی به نام او تشکیل نخواهد شد، دولتی به نام او در کار نخواهد بود. خمینی (س) نقطه تلاقی یک خواست جمعی است.

یادداشتها:

(۱) رضا شاه خود در این باره به پسرش می‌نویسد: «به یاد داشته باش که مردم چیزی نیستند و تنها قدرت خارجی اهمیت دارد. من را زمانی که کسی نمی‌شناخت به روی کار آوردند و در زمانی که همه مردم از من می‌ترسیدند و مرا می‌خواستند همانها بردن. مردم را همیشه باید ترساند باید آنها از تو بترسند نه اینکه دوست داشته باشند». برگرفته از: (مسعود بنود، از سید ضیاء تا بختیار، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، چاپ پنجم، ۱۳۷۰، ص ۶۱۶).

2) Richard Cottam, *Nationalism in Iran*, Pittsburgh, 1979, PP 266-267.

(۳) تقی‌زاده در این دوران به انتقاد از نظرات گذشته خود پرداخته است و اخذ تمدن غربی را قبول ندارد.
(۴) گرچه احساسات و تعصبات ضد عرب در ایران تازگی نداشت و از زمان فردوسی به بعد در هر دوره به شیوه‌های گوناگون و کم‌وبیش به چشم می‌خورد، اما به نظر می‌رسد که این ضدیت با اعراب در مورد میرزا آقاخان کرمانی و پس از او هدایت به ضدیت شدیدتری نسبت به اسلام و نژاد سامی تعمیم یافته است.

(۵) صادق هدایت، مازیار، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۱۱-۱۲.

(۶) همان، ص ۱۱۸.

(۷) صادق هدایت، «سه قطره خون»، تهران: انتشارات امیرکبیر، «داستان در طلب آموزش»، صص ۷۵-۷۶.

(۸) صادق هدایت، «توپ مرواری»، ۱۹۹۰، صص ۱۳-۱۵.

(۹) اسلام مکتبی است که برخلاف مکتبهای غیرتوحیدی در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت دارد. (صحیفه نور، جلد ۲، ص ۱۶۵).

(۱۰) ... اسلام تمامش سیاست است سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد. (صحیفه نور، جلد ۱، ص ۶۵).

11) Feyerabend Paul, *Against Method: Outline of an Anarchist Theory*, London: NLB, 1975.

(۱۲) در دو دهه گذشته نگرش انقلابی فایزاند تاثیر بسزایی بر اندیشمندان علوم اجتماعی و سیاسی بر جای گذاشته است. به گونه‌ای که عده‌ای بر این باور شده‌اند که در زمینه علوم (اعم از تجربی و انسانی) اساساً نمی‌توان به فرا-تئوری (Meta-theory) اندیشید. تئوریهای بزرگ و فراگیر، وهم و اسطوره‌ای بیش نیستند. و جز تحدید و تحریف معانی و مفاهیم، درآمد دیگری به ارمغان نمی‌آورند. عصری که ما در آن زندگی می‌کنیم، عصری بت شکن است. عصر فروپاشی فرا-روایتها و تئوریهای بزرگ و عصر تولید خرده‌گفتاها و خرده‌تئوریهاست. در چنین عصری علوم دقیق نیز چهره محلی یافته و قواعدش همگی زمان و مکان پرورده معرفی شده‌اند.

(۱۳) برای نمونه نگاهی هر چند گذرا به رویکردهای تئوریکی نظیر ساختارگرایی، کارکردگرایی، البتیسیم،

روان‌شناختی، سازمانی، مارکسیستی و یا دکترینی که در عرصه انقلاب اسلامی به ارائه تحلیل همت گماشته‌اند، داشته باشید.

۱۴) ر.ک: میشل فوکو: ایمان علیه شاه، در میشل فوکو: یادداشت‌های ایران، به کوشش رنزو گوتولو و پیر لوییچی پانتزا، ترجمه فیروزه مهاجر.

15) Zubaida S. Islam, the People and the state: Political Ideas and Movements in the Middle East,

London, New York: I.B. Tauris and Co. Ltd Publishers, 1993, P. 13.

۱۶) با بهره‌ای آزادانه از اندیشه رورتی (Rorty)، آموزه‌های فلسفی و گفت‌وگوهای سیاسی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: آنانی که در عرصه اجتماع و سیاست از ورای «کلمات غلیظ» (Thick Words) (نظیر: «سوسیالیسم»، «دموکراسی»، «لیبرالیسم»، «انقلاب»، «عقل» و ... به «کلمات رقیق» (Thin Words) همچون: «حقیقت»، «خوب»، «بد»، «عدالت» و ... می‌نگرند، و کسانی که هرم اندیشه دسته نخست را سر و ته کرده و نقطه عزیمت معرفت‌شناسانه خود را کلمات رقیق قرار داده‌اند. در حالی که رویکرد نخست به «اخلاقی سیاسی» اندیشیده، و از منظری سکولار و عقلانی به امر سیاست می‌نگرد، نگرش دوم «سیاستی اخلاقی» را مرآم خود قرار داده و طراحی و متعقی کردن جامعه‌ای منطبق بر اصول و موازین دینی و عقل همخوان و همساز با شریعت را در ثقل گفت‌وگوهای سیاسی خود قرار داده است. در جایی که اولی به «نتیجه» می‌اندیشد و در مسیر نیل بدان بهره جستن از هر وسیله‌ای را میباح و جایز می‌شمارد، دومی خود را به انجام «وظیفه» در کادر ضابطه و با بهره جستن از ابزار مشروع، موظف می‌داند. زمانی که از منظر نخست، هنجارها و ارزش‌ها همه زمین و زمان پرورده‌اند و در بستر گفت‌وگویی خاص معنا می‌یابند، از دیدگاه دوم، ارزش‌ها هویت و شانی مستقل و ماورای ظرف زمان و مکان دارند. و آنگاه که در رویکرد نخست «قدرت» به مثابه هدف سیاست و سیاستمدار مورد بحث قرار می‌گیرد، در رهیافت دوم بدان (قدرت) بیش از منزلتی ابزاری، ارزشی نمی‌شود.

17) Smith Wilfred Cantwell, Islam in Modern History, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1957.

۱۸) دیوان امام (س)، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ پنجم، ۱۳۷۴، ص ۱۴۲.

۱۹) میشل فوکو، رهبر اسطوره‌ای قیام ایران، ص ۷۴.

20) M. Foucault, Discipline and Punish, London: Penguin, 1977.

21) Ibid.

22) Staught George, "Revolution in Spiritless Times": An Essay on Michel Foucault's Enquired into Irannan Revolution", International Sociology, 6, no. 3, Sept, 1991, PP. 259-80.

۲۳) «روشنفکر و قدرت، گفتگوی میشل فوکو و ژیل دلوز».

24) Corriere della, Milan, 12, 11, 1978: 1.

25) Staught George, Ibid.

۲۶) از دیدگاه فوکو این برنامه غیرمذهبی کردن جامعه و صنعتی کردن آن است که یک قرن تاخیر دارد، و نماینده گونه‌ای از استعمار نو که روی استبداد صرف تکیه دارد. آنچه ملت رد می‌کند نوسازی به عنوان یک پروژه سیاسی و به عنوان اصل دگرگونی اجتماعی است، نه تنها به خاطر نحوه برداشت خاندان پهلوی از آن، بلکه به خاطر خود اصلی که بازنمایی می‌کند: تلاش برای نوسازی کشورهای اسلامی به سبک اروپا.

(میشل فوکو، رهبر اسطوره‌ای قیام ایران، در میشل فوکو: یادداشت‌های ایران.
 ۲۷) میشل فوکو، قیامی با دست‌های خالی، در میشل فوکو: یادداشت‌های ایران.
 ۲۸) میشل فوکو، «رهبر اسطوره‌ای قیام ایران».
 ۲۹) همان.

30) M. Foucault, **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977**, edited by C. Gordon, Brighton: Harvester, 1980.

۳۱) صحیفه نوره، جلد ۳، ص ۱۲۰.

۳۲) همان، جلد ۱۳، ص ۲۳.

۳۳) رنتز و کوئولو، «معنویت سیاسی»، در میشل فوکو: یادداشت‌های ایران، ص ۱۲۱.

۳۴) رنتز و کوئولو، همان، ص ۹۲.

۳۵) نوشتن «تاریخ بالفعل» یعنی تهیه نقشه نقاط مقاومت، و احتمالاً از طریق تجزیه «دانش‌های تحت انقیاد در آمده»، با در واقع آن «محتواهای تاریخی که در درون نظام‌هایی دارای عملکرد منطقی یا در سازماندهی‌های صوری پنهان شده‌اند یا چهره عوض کرده‌اند.

۳۶) رنتز و کوئولو، همان، صص ۹۲ - ۹۵.

۳۷) فوکو معتقد است که «ایران هرگز مستعمره نبوده است. انگلیسها و روسها در قرن نوزدهم، بنا به الگوی ماقبل استعماری، آن را بین خودشان و به دو منطقه تحت نفوذ تقسیم کردند. بعد نفت پدایش شد و سپس دو جنگ جهانی، کشمکشها در خاورمیانه و منازعات شدیدی در سراسر آسیا در گرفت، و در یک آن ایران موقعیتی نواستعماری یافت و در مدار ایالات متحد افتاد. می‌توان گفت که در اثر وابستگی طولانی کشور بدون مستعمره شدن آن، ساختارهای اجتماعی از ریشه تخریب نشدند». از نظر دلایل وقوع انقلاب توضیح خود را در این مقدمه تاریخی، یعنی در یک «مستعمره‌سازی غیر مستقیم» می‌یابد که بدون تغییر یا تخریب نظام‌های رفتاری تمدن استعمار شده - یا در واقع بدون آنکه جایگزین «شبکه قدرت» سنتی شود - خود را روی آن قرار داد. (پیر لوییچی پانتزا، قدرتها و انقلاب، در میشل فوکو: یادداشت‌های ایران، ص ۱۵۱)

۳۸) میشل فوکو، یادداشت‌های ایران.

۳۹) همان.

۴۰) همان.

۴۱) میشل فوکو، «فیزیک خود قدرت»، ص ۱۶، نقل از رنتز و کوئولو، همان.

۴۲) همان.

43) See Laclau Ernesto, **New Reflection on Our Time**, London: Verso, 1990.

۴۴) فوکو، «رهبر اسطوره‌ای قیام ایران»، همان.

فرایند بالندگی ایدئولوژی انقلاب اسلامی

علی محمد حاضری*

مقدمه

نظریه پردازان علوم اجتماعی و سیاسی در تبیین تحولات اجتماعی و عمیق ترین و پیرامنه ترین نوع این تحولات، یعنی انقلابها، رویکردهای متفاوتی داشته اند که تبیین های مبتنی بر ایدئولوژی یا عوامل فرهنگی یکی از این رویکردهاست. شاید بتوان گفت تحلیل ماکس وبر در خصوص رابطه بین اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه داری که در کتاب مشهور وی تحت همین عنوان آمده است یکی از برجسته ترین تلاشها برای تفسیر رخدادهای اجتماعی - اقتصادی در پناه تحولات اندیشه ای و اعتقادی بشر است.^۱ ترنم این رویکرد وبر، در جنجال اندیشه های پوزیتیویستی و ماتریالیستی که هر کدام بر وجهی از ابعاد مادی، اقتصادی، تاریخی و اجتماعی بشر تکیه داشتند، چندین دهه مسکوت ماند تا اینکه با وقوع انقلاب اسلامی ایران در پایان دهه ۷۰ قرن بیستم، یکبار

(* استادیار گروه جامعه شناسی، دانشگاه تربیت مدرس).

دیگر اذهان متوجه حضور جدی و مؤثر عنصر دین و باورهای مذهبی شد که تئوریهای اجتماعی مدتها بود مرگ و میراثی آن را نوید داده بودند. حیات مجدد دین و نقش آفرینی کم نظیر آن در انقلاب اسلامی ایران، نظریه پردازان علوم اجتماعی را به تأملی دوباره فرا خواند و تبیین و تحلیل آن که جز با تجدید نظر در بسیاری از تئوریهای سابق مقدور نبود، در دستور کار قرار گرفت. هم اینک دو دهه از وقوع این رخداد عظیم اجتماعی گذشته و انبوهی از محصول این تلاشهای نظری را که در جهت توجیه و تبیین آن صورت گرفته است در پیش رو داریم، و در بسیاری از این کوششها، محور مشترکی وجود دارد و آن اعتنا به ذهنیت انسانها به عنوان فاعلین کنش و به عبارتی دیگر، توجه به اعتقادات و باورهایی است که انسانها برای حضور در عرصه های زندگی جمعی، بدان تمسک بسته یا از آن متأثر می شوند.^۲

ما بدون آنکه بخواهیم وارد عرصه مجادله های موجود در این زمینه بشویم و حتی بدون آنکه قصد داشته باشیم به احصا نظریاتی که مؤید دیدگاه فوق باشد بپردازیم، اصل کارآمدی یا اهمیت تبیین های ایدئولوژیک انقلاب را مفروض انگاشته، کوشش می کنیم فرایند ظهور و بالندگی ایدئولوژی انقلاب اسلامی را در مقایسه با دیگر ایدئولوژیهای رقیب تشریح نماییم.

در اینجا لازم است مراد خود را از عنوان «ایدئولوژی انقلاب» روشن سازیم. ضمن اذعان به وجود اختلاف نظرهای فراوان در خصوص معنی و گستره مفهوم ایدئولوژی، در اینجا ما از این مفهوم، نوع نگرش و هستی شناسی ویژه ای را منظور می کنیم که بر اساس آن انسانهای عامل و معتقد بدان، آرمانها، انتظارات و عملکردشان را با آن توجیه یا مدلل می کنند.^۳ به این معنی، ایدئولوژی انقلاب یعنی نوع نگرش و هستی شناسی ویژه ای که مردم مسلمان ایران بر اساس آن حضور در صحنه های انقلاب را برای خود مطلوب یا لازم دانسته اند. بدیهی است که این نوع نگرش و هستی شناسی برای تمام آحاد مردم ایران و حتی برای همه کسانی که به نوعی در رخدادهای انقلاب کمابیش

مشارکت داشته‌اند یکسان نبوده و حتی برای معتقدین به آن نیز از شفافیت کافی برخوردار نبوده است. ولی در مجموع، مراد ما از ایدئولوژی انقلاب مشخصه‌هایی از اسلام و تشیع است که هر چند در تاریخ و سنت فکری و اعتقادی مردم ریشه داشته ولی به نحو «ویژه و خاصی» مجدداً احیا و ادراک شده است که با درک معمول و مرسوم مردم ما از اسلام سنتی ممتاز و متمایز است؛ والا اگر مردم ما اسلام را به معنای سنتی آن می‌فهمیدند، قاعدتاً دینداری و عملکردشان نیز طبق روال گذشته بود و آن دینداری، منجر به انقلاب نمی‌شد.

از آنجا که غالب مردم متدین جامعه ما در ادراک این برداشت از اسلام، به عنوان پیرو خط امام خمینی (س) عمل کردند، مشخصه‌های این اسلام عمدتاً منبعث از پیامها، سخنرانیها و مکتوبات آن حضرت است که به عینی‌ترین وجه از طریق عملکرد ایشان، برای مردم تجسم یافته بود. در اقبال مردم ما به این برداشت از اسلام، حتی الگوهای سنتی پیروی مردم از رهبران دینی خود نیز تا حدود زیادی درهم ریخت. چرا که فراوان بودند مردمی که مرجع تقلیدشان، فردی غیر از حضرت امام خمینی بود ولی در عمل، رسالت دینی و اجتماعی خود را به «فتوای» امام ادراک می‌کردند. هر چند بسیاری از این افراد بتدریج تبعیت اجتماعی از امام را به «تقلید از امام» مبدل ساختند ولی کم نبودند افرادی که همچنان تا پایان عمر حضرت امام این دوگانگی مرجعیت را حفظ کردند و در فروع، مقلد مرجعی دیگر بودند و در اصول و جهت‌گیریهای کلی و اجتماعی دین، عملاً مقلد امام بودند. در پرتو همین تبعیت و تقلید از حضرت امام است که نقش آفرینی مردم در انقلاب اسلامی معنی و مفهوم می‌یابد والا اگر غالب مردم مقلد دیگر مراجع مانده بودند و یا تقلیدشان از دیگر مراجع همه جانبه و کلی بود، عملکردشان نیز مطابق عملکرد معدود متدینی بود که از امام پیروی نمی‌کردند و در این صورت، وقوع انقلابی با این مشخصات، معقول و ممکن نبود.

در عین حال اشاره می‌کنیم که همه مردم متدین بویژه اقلیت مسلمان تحصیلکرده و

صاحب اندیشه‌ای که بر اساس درک اسلام در قرائت جدید آن، به خیل برپادارندگان خیمه انقلاب پیوستند، همه دریافت خود را مستقیماً و بی‌واسطه از امام نگرفته بودند؛ بلکه ریشه دریافتها و برداشتهای آنان به عناصر و جریانهای دیگری باز می‌گشت که در صفحات آینده به آن اشاره خواهیم داشت. در حالی که برای غالب این افراد، حضرت امام، چهره مجسم و الگوی اسلام مطلوب و مورد نظرشان بود و بسیاری از آنان نیز بتدریج با ظاهر شدن تفاوت‌های احتمالی بین اسلام معرفی شده از سوی حضرت امام و اسلامی که از سایر منابع دریافت کرده بودند، برداشتهای سابق خود را در جهت انطباق هر چه بیشتر با امام تصحیح می‌نمودند.

با عنایت به این مقدمات و ملاحظات است که کوشش می‌کنیم مشخصات آن برداشت از اسلام و تشیع را که می‌تواند به عنوان «ایدئولوژی راهنمای عمل» بستر نظری و فرهنگی انقلاب محسوب شود احصا کنیم. در این جهت، گمان ما این است که توفیق این برداشت از اسلام، (ایدئولوژی انقلاب) فارغ از سرگذشت و وضعیت دیگر ایدئولوژیها و جریانهای فکری که بالقوه و بالفعل رقیب آن بودند نمی‌تواند مورد ارزیابی قرار گیرد. لذا کوشش ما در صفحات آینده، ارائه گزارشی توصیفی - تحلیلی از وضعیت ایدئولوژیهای رقیب است تا در قیاس با آنها بتوانیم دلایل و عوامل توفیق ایدئولوژی انقلاب و ترجیح آن در مقایسه با رقبای توسط پذیرندگان را توضیح دهیم. چرا که این ایدئولوژی در فضایی کاملاً رقابتی به نسل تحصیلکرده دهه‌های ۴۰ و ۵۰ عرضه شد و اگر قابلیت‌ها، تواناییها و جاذبه‌های درونی این ایدئولوژی نبود، پذیرش آن توسط نسل جوینده و کنجکاو و تشنه کامان حوزه اندیشه که بشدت در معرض تبلیغات انبوه و پرجاذبه دیگر ایدئولوژیها قرار داشتند متصور نبود.

جریانهای فکری رقیب

اگر بخواهیم عمده‌ترین جریانهای فکری با منشأ بیرونی را که طی یکی دو قرن اخیر

شاهد حضور و عرضه آنها در ایران بوده‌ایم بر شماریم، به تدریج باید از تجدد (لیبرالیسم کلاسیک)، سوسیالیسم و ناسیونالیسم یاد کنیم.

الف: تجددگرایی

ریشه‌دارترین جریان، همان سنت فکری است که ما امروز از آن به عنوان اعقاب لیبرالیسم کلاسیک یاد می‌کنیم. این همان اندیشه‌ای است که تحت لوای تجدد خواهی و ترقی‌گرایی، فضای خموده و منفعل جامعه ایران را متأثر ساخت. در شرایطی که متعاقب شکستهای متوالی در جنگهای ایران و روس و تحمیل قراردادهای ننگین ترکمنچای و گلستان، اذهان جستجوگر در تلاش برای پاسخگویی به علت این رخدادها، عقب‌ماندگی تکنولوژیک و ضعف تسلیحات نظامی و فقدان سازماندهی قوای ارتش را نشان می‌دادند؛ سیاحان، تجار، مأموران سیاسی ایران در خارج از کشور، معدودی از محصلان اعزام شده به خارج و سایر کسانی که به نحوی با آن سوی دنیا ارتباط پیدا کرده بودند، از دستاوردها و ترقیاتی خبر می‌دادند که دنیای غرب را از پس قرنهای سیاهی و جهل به شاهراه ترقی و کمال هدایت کرده بود. آنچه از دور چشمها را خیره می‌کرد و زرق و برق آن دلها را می‌ربود، دانش و تکنولوژی جدیدی بود که در هیأت «کالسکه دودی»، «ماشین بخار»، «توپ و تفنگ»، «دستگاه چاپ» و نظایر آن عرضه می‌شد و نیز مسافر آن دیار به هنگام بازگشت، خلق الله را به تماشای توأم باحیرت آنها فرا می‌خواند. آن دسته از مردم، که توفیق مجالست با این پیام‌آوران ترقی و تمدن را داشتند همچون کودکانی بودند که امروزه نیز دور چمدان مسافران ممالک راقیه یا بندرگاههای این ممالک در بقیه دنیا، (مکه و مدینه، دوبی، سنگاپور ...) جمع می‌شوند تا آخرین اسباب‌بازیها، رباتها و دیگر نشانه‌های پیشرفت را که از جعبه شعبده آنها بیرون می‌آید تماشا کنند.

مسافران دیار فرنگ، حسب عمق بینش و اطلاعاتشان پس از ابتدایی‌ترین سوغات و رهیافت خود که عبارت بود از دستاوردهای باصطلاح علمی آن دیار که آن را از طریق

این نوع کالاها نشان می‌دادند، مبهوت دو پیشرفت دیگر غریبان نیز بودند. البته این عرصه‌ها را نمی‌توانستند با ارائه کالاهای ذریبط معرفی کنند، بلکه به هنگام بیان و تشریح عجایب و مشاهدات محیرالعقول خود برای دیگران، از آن سخن می‌گفتند. دومین سوغات آنان نحوه متفاوت اداره امور جامعه و رابطه مردم با حاکمان خود بود. سخن گفتن از وجود «قانون»، مجلس قانونگذاری و احیاناً انتخاب نماینده مجلس و رهبر حکومت از طریق انتخابات برای کسانی که آنچه دیده بودند، «فرمان ملوکانه» بود و «اراده سلطان» و سخط میرغضب یا صله و بخشش شاهانه، بدیهی است اینگونه سوغاتها، دست کمی از کالسه دودی نداشت و اشتیاق به داشتن آن نمی‌توانست ملال‌انگیز باشد.

اما برای عده‌ای که با دقت بیشتر به مناسبات آن دیار نگریسته و تحولات فرهنگی - اجتماعی آن را با عمق بیشتری دریافت کرده بودند، سوغات سومی نیز مطرح بود و آن عاملی اساسی بود که به زعم آنان موجد و موجب همه این تحولات بود و آن به زیر کشیدن خدا از اریکه خدایی و پشت کردن به مجموعه آن چیزی بود که به نام دین و حکم خدا از طریق کلیسا و کشیشان، قرن‌ها بر عالمیان دیکته و اعمال شده بود.

انسان و عالم غربی از طریق دست کشیدن از دین در مفهوم کلیسایی آن به علم رسیده بود و حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش را با نفی سلطه پاپ و کلیسا که به نام دین و از جانب خدا، حکومت مطلقه خود را توجیه کرده بودند به دست آورده بود و اگر از قانون و مجلس قانونگذاری و رهبران انتخابی دم می‌زد همه اینها را مرهون رهایی از قید بندگی خدای کلیسا و نمایندگان زمینی وی می‌دانست. عده‌ای از مرتبطین غرب که در مقایسه با دیگران فرصت و تأمل بیشتری داشتند، این وجه از سوغات آن دیار را نیز اخذ کرده بودند، بدون آنکه بتوانند به سابقه تاریخی آن دیار و شرایط ویژه‌ای که آن وضعیت را موجب شده بود بیندیشند. اینان پس از بازگشت به ایران، با نگاهی سطحی به موضعی که احیاناً مدافعان دین در مواجهه با این مدعیان ضد دین اتخاذ می‌کردند، جنگ علم و

دین و عالم و کشیش را عیناً در جامعه خودمان نیز جاری و ساری می‌یافتند و این دریافت در یک دور تشدیدکننده، تقابل آنان با مدافعان دین را بیشتر می‌کرد. ولی این نزاع از نظر تاریخی عملاً به سود متجددین پیش می‌رفت و جبهه دین باوران تا مدت‌ها سنگر به سنگر عقب‌نشینی می‌کرد یا مواضع منفعلانه‌ای اتخاذ می‌کرد که نهایتاً به واگذاری میدان به رقیب منتهی می‌شد.

بدیهی است در آن شرایط که مظاهر فریبنده تجدد چشمها را خیره کرده بود، و منادیان اسلام نوعاً جز چشم فرو بستن از این مظاهر و نفی و تحریم منفعلانه آنها موضعی دیگر اتخاذ نکرده بودند؛ دور از انتظار نبود که موج اقبال به این اندیشه‌های وارداتی به نحوی فزاینده سنگرها را فتح کند و هنگامی که حاکمیت دست‌نشانده و خشنی چون رضاخان را نیز در مسیر خود، همراه بیابد، مغرورانه به پیش بتازد. شاید بتوان گفت این جریان، بویژه پس از موضع‌گیریهایی که بخشی از نیروهای دین‌مدار و مشروعه‌خواه، در حوادث سالهای پس از نهضت مشروطیت از خود بروز دادند و به علت نگرانی عظیمی که از ناحیه تجددگرایان احساس نمودند، بخشی از مشروعه خواهان عملاً به نوعی در موضع دفاع از استبداد قرار گرفتند، این غرب‌گرایان بهانه نظری مناسبی برای نشان دادن همسویی استبداد و دین‌گرایان به دست آوردند و مواضع ضد دینی خود را با سهولت نظری بیشتری تعقیب کردند و سرانجام، خود مدافع و توجیه‌کننده و حتی مباشر خشن‌ترین نوع استبداد یعنی استبداد رضاخانی شدند.

عوامل کاهش جاذبه‌های تجددگرایی

با عنایت به آنچه در صفحات گذشته آمد، ورود جریان تجددگرایی به ایران، لااقل در مراحل آغازین، با زمینه‌های نسبتاً مساعدی همراه بود و موانع موجود بر سر راه آن از کفایت لازم برای مقابله مؤثر با تجددگرایی برخوردار نبودند. این جریان هر چند در دوره رضاخان و محمدرضا به حمایت دربار مستظهر بود و اربابان خارجی نیز بی‌دریغ در

جهت بسط قدرت و نفوذ آنها مددکارشان بودند ولی به دلایلی که شرح خواهیم داد، تجددگرایی بتدریج جاذبه‌های اولیه خود را از دست داد. عمده‌ترین عوامل مؤثر در این فرایند را به شرح زیر می‌توان برشمرد:

۱- اولین عامل، ضعفها و کاستیهایی بود که این اندیشه در زادگاه خود یعنی غرب با آن مواجه شد و آن ظهور مقوله بی‌عدالتی و استثمار خشن حاصل از نظامهای اقتصادی لیبرال در جوامع سرمایه‌داری غرب بود. لیبرالیسم کلاسیک در غرب موجد عریان‌ترین شکل استثمار و بهره‌کشی از کارگران توسط بورژوازی نوپا و صنعتی شده بود و اذهان حق‌طلب و آرمانخواهی که اندیشه‌های لیبرال اروپای پس از رنسانس را شاهراه فلاح و سعادت بشریت پنداشته بودند، خود را با سراب سرمایه‌داری مواجه دیدند. اینان بخوبی دریافتند که حاصل «علم و آزادی» اندیشه‌های لیبرالیستی، آزادی و قدرت سرمایه‌داران برای غارت هر چه بیشتر دستمزد کارگران فقیر شده بود و این وضعیت خوشایند طبع آنان نبود، از همین جا بود که در بطن نظام سرمایه‌داری غرب و بر علیه آن، اندیشه‌های سوسیالیستی برای مقابله با استثمار موجود در نظامهای لیبرال جوانه زد.

۲- علاوه بر استثمار به عنوان نتیجه سازوکار داخلی اقتصاد سرمایه‌داری که در بند فوق به آن اشاره شد، تمدن بورژوازی غرب در ارتباط با سایر نقاط جهان نیز یکی از ناخوشایندترین تجارب تاریخ بشری را به عرصه نمایش گذاشت. استعمار خشن و عربان بخش اعظم نقاط جهان، توسط کشورهای اروپایی و غارت منابع مالی، طبیعی و انسانی و حتی برده‌گیری و اسارت میلیونها انسان محروم و زجر کشیده از سرتاسر آفریقا و بسیاری از مناطق آسیا و امریکا، تصویری بسیار رسواگر از ماهیت درونی و پیامدهای خسارت بار تمدن بورژوازی و پشتوانه‌های اندیشه‌ای آن به نمایش گذاشت و اذهان جستجوگر و چشمان بصیر را با تردیدهای بسیار جدی در خصوص حقانیت و اعتبار آن اندیشه‌ها مواجه ساخت.

۳- اندیشه‌وران ایرانی، علاوه بر دو عامل مذکور واقعیت ملموس دیگری را نیز در برابر چشم خود داشتند که تجدد و مدرنیسم منبعث از غرب را با چالشهای جدی مواجه ساخت. عملکرد مدافعان تجدد و حاکمیت‌های دست‌نشانده‌ای چون پهلوی اول و دوم که هر دو از طریق کودتاهای طراحی شده توسط رژیمهای سیاسی مدعی آزادی و دموکراسی یعنی انگلیس و آمریکا بر جامعه ایران مسلط شده بودند و خشن‌ترین دیکتاتوریه‌ها و نظامهای استبدادی را تحت لوای تجدد و با حمایت و مباشرت روشنفکران مدعی آزادی و مدافع ترقی اعمال کرده بودند، جایی برای کمترین خوش‌بینی و تداوم جلوه‌های اولیه این اندیشه‌های وارداتی باقی نگذاشت.

این سه عامل در مجموع آنچنان روشنگریهایی به وجود آورد که نقاب پرزرق و برق و فریبنده را از چهره ایده‌ها و اندیشه‌های منتسب به لیبرالیسم کلاسیک غرب در ایران برداشت، و طی دهه‌های پایانی عمر رژیم شاه دیگر کمتر کسی بود که در حال و هوای خوش‌بینی منورالفکرهای اولیه باقی‌مانده باشد و بالطبع، دیگر آن ایده‌ها برای ژرف‌اندیشان و صاحبان بصیرت، متاعی کاملاً رنگ باخته بود که حقیقت را بر نمی‌تافت و جستجو برای یافتن ایده‌های جدید آغاز شده بود.

ب: سوسیالیسم

دومین جریان فکری که پس از تولد آن در غرب، همچون طوفانی سهمگین، اقصای نقاط عالم را در نوردید و با شتاب و رشدی چشمگیر و فزاینده به صورت اصلیت‌ترین رقیب اندیشه‌های لیبرالستی خود را عرضه کرد سوسیالیسم بود. این اندیشه که در حقیقت واکنش فعال برای مقابله با بنیادی‌ترین ضعف و پیامد دستگاه فکری لیبرالیسم کلاسیک، یعنی «استثمار و بی‌عدالتی»، بود، «عدالت» را شعار اصلی خود اعلام کرده بود. سوسیالیسم که عمدتاً از طریق آثار و اندیشه‌های جذاب مارکس و انگلس به عنوان اندیشه‌ای نوپا و پویا عرضه شده بود، علم‌گرایی و بوزیتیویسم را در قالب ظاهراً شکل «فلسفه علمی» عرضه می‌داشت و «آزادی حقیقی» را در پرتو رهایی انسان از نظامهای

طبقه‌ای وعده می‌داد. نظامی که در آن «عدالت» معرّف و مقوم آزادی است. مارکسیسم در رابطه با مذهب نیز یک گام فراتر از لیبرالیسم برداشته بود، چرا که اگر لیبرالیسم در رابطه با مذهب، سکولاریسم یا خانه‌نشینی مذهب و عدم مداخله آن در امور اجتماعی را مطرح کرده بود، مارکسیسم، مذهب را عامل توجیه نظام طبقه‌ای و افیون توده‌ها معرفی کرد، و مذهب خانه‌نشین را نیز مزاحم آگاهی طبقه کارگر به حساب آورد. به هر حال این اندیشه که یکی از بنیادی‌ترین آرمانها و آرزوهای دیرینه و فطری بشر یعنی «عدالت» را شعار خود ساخته بود و در شرایطی که «استثمار و استعمار» کریه‌ترین جلوه‌های بی‌عدالتی برخاسته از نظام سرمایه‌داری غرب را در برابر جهانیان به تماشا گذاشته بود، همچون آب گوارا و خنکی می‌نمود که به بشریت سرگردان و خسته از سراب، در کویر سرمایه‌داری عرضه شده بود. بویژه اگر پشتکار و توانمندیهای نظری ارائه‌کنندگان این اندیشه و پشتوانه سیاسی - اجتماعی ناشی از توفیق لنین در برپایی نظامی سیاسی مبتنی بر آن ایدئولوژی را در نظر گیریم، جذابیت آن را بهتر در می‌یابیم. علاوه بر تاکید بر آرمان عدالتخواهی که نقطه مقابل، «استثمار» در نظام سرمایه‌داری بود، مارکسیسم برای مردم بسیاری از نقاط دیگر دنیا که اسیر مناسبات استعماری شده بودند، حاوی پیام یا ادعای ارزشمند دیگری نیز بود و آن شعار «جهان وطنی» یا (Comintern) بود. نفی روابط استعماری و طرح شعار دفاع از خلقهای محروم و حمایت از نهضت‌های رهایی‌بخش، جاذبه‌های عدالت‌خواهانه این ایدئولوژی را مضاعف می‌کرد. با عنایت به این ملاحظات است که تاریخ جهان در هفت دهه اول قرن حاضر، روایتگر روند رشد شتابان و گسترش این اندیشه بود که طی کمتر از ۵۰ سال به رقیب اصلی حوزه اندیشه‌ای و سیاسی دنیای سرمایه‌داری مبدل شد. در ایران نیز همزمان با شروع دوره حاکمیت رضاخان، حضور جسته و گریخته این اندیشه را شاهدیم و از سال ۱۳۱۵ ظهور سیاسی جدی‌تر آن را در قالب گروه ۵۳ نفره تقی‌ارانی به خاطر داریم. در دهه ۲۰، از دو سو شاهد روند رشد و حضور این اندیشه در ایران هستیم، در

مناطق شمال و بویژه آذربایجان، هواداران این اندیشه، تا حد تشکیل دولت خود مختار یا مستقل پیش رفتند و در تهران و سایر نقاط نیز حزب توده به یکی از پر سروصداترین تشکیلات حزبی مبدل شد و نشریات رسمی و غیررسمی مرتبط با اندیشه‌های مارکسیستی، موج آفرین صحنه‌های فرهنگی - اندیشه‌ای کشور شدند و بسیاری از اذهان و ظرفیتهای فکری کشور را تحت تأثیر خود قرار دادند و مارکسیسم و اندیشه‌های سوسیالیستی به یکی از پرجاذبه‌ترین جریانهای فکری سیاسی کشور تبدیل شد.^۴ البته توفیق این جریان فکری در سطوح روشنفکری به مراتب بیشتر از توفیق آن در توده مردم بود و تعارض بنیانهای فکری - اعتقادی مارکسیسم با مذهب و فرهنگ توده مردم، مانع از توفیق همه جانبه آن در این عرصه بود.

فرایند افول ستاره اقبال سوسیالیسم

شاید بتوان گفت سوسیالیسم در تعبیر مارکسیسم - لنینیسمی آن به همان سرعت اعجاب‌انگیزی که رشد کرده بود، سرایشی سقوط را نیز طی کرد. ما بدون آنکه بخواهیم، ساده‌انگارانه، فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی را با مرگ مارکسیسم به عنوان یک دستگاه اندیشه‌ای یکی انگاریم، ولی قطعاً می‌توان گفت دوران اقبال و فروزندگی آن به سر آمده است. عوامل چندی در این فرایند دخالت داشته‌اند که اجمالاً به آنها اشاره می‌کنیم:

۱- سوسیالیسم این اقبال را داشت که توانست به سرعت تا حد ایدئولوژی یک حکومت نوپا و برخاسته از انقلاب اجتماعی صعود نماید، ولی همین عامل که البته فرصتهای زیادی برای تبلیغ و اشاعه همین ایدئولوژی رانیز در اختیار آن گذاشت، تبدیل به یک عامل بازدارنده شد. چرا که کلیه عملکردها و اقدامات این حکومت به حساب ماهیت این اندیشه ثبت می‌شد. حکومت شوروی بویژه از دوره استالین به بعد، تصویری خشن و پرخفکان از خود به نمایش گذاشت که با بزرگ‌نمایی و تبلیغات اردوگاه

مقابل، دستاورد این ایدئولوژی را کریه و غیر قابل دفاع نمود. این خشونت‌ها که بتدریج با توجیه نظری مفهوم دیکتاتوری پرولتاریا نیز همراه شده بود، مؤید این نکته بود که در بهترین فرض، این نظام اندیشه‌ای، «عدالت» را به بهای آزادی ارائه می‌کند و جوامع برای به دست آوردن عدالت، باید از آزادی چشم‌پوشند. این بهای سنگینی بود که پرداخت آن برای اهل تأمل و اندیشه‌ورز به سهولت ممکن نبود، بویژه آنکه نشانه‌های فراوانی در دست بود، که آزادیهای از دست رفته، عدالت حقیقی نیز به بار نیاورده است و بی‌عدالتیهای مشهود در امتیازات مقامات حزبی و حکومتی در نظام شوروی با امتیازات طبقه حاکم در نظام سرمایه‌داری، لااقل از بعضی جهات برابری می‌کرد.

۲- علاوه بر ضد تبلیغی که در عملکرد نظام شوروی نهفته بود و آرمان آزادی را به مسلخ برده بوده پس از جنگ جهانی دوم، مسأله تقسیم حوزه نفوذ هر یک از دو بلوک و تفاهمهایی که در این زمینه بین دو ابرقدرت آن روز به عمل می‌آمد، شعار جهان وطنی مارکسیسم را نیز با خدشه‌های جدی مواجه کرد و بسیاری از آزادیخواهان و ناظران هوشمند، شاهد این مسأله بودند که منافع استراتژیک و حیاتی اتحاد جماهیر شوروی، در موارد متعدد، منافع خلقهای محروم را تحت الشعاع خود قرار می‌داد.

۳- این دو مسأله از دید صاحبان بصیرت در ایران نیز مغفول نماند. بویژه آنکه عملکرد حزب توده، نمونه‌های بومی این کاستیها را نیز بوضوح نشان می‌داد. ایرانیان فهیم شاهد بودند که در ماجرای نهضت ملی شدن صنعت نفت، توده‌ایها به جای دفاع از حقوق ملی، از اعطای امتیاز نفت شمال به شوروی دفاع می‌کردند و از امکانات و تشکیلات خود به نحو مؤثر در مقابله با دشمنان نهضت استفاده نکردند و در نهضت ۱۵ خرداد ۴۲ نیز رژیم شوروی، به امید دریافت سهم خود از امتیازات اعطایی رژیم شاه، همصدا با رژیم شاه مقاومت مردم را ارتجاع سیاه نامید و از آن به عنوان تلاش ایادی فتودالهای متضرر شده از اصلاحات ارضی مترقی شاه یاد کرد.^۵

اینگونه عملکردها همراه با توبه‌نامه‌ها و مواضع سازشکارانه‌ای که برخی

مارکسیستهای قدیمی در مورد رژیم شاه اتخاذ کردند، آنچنان وجهه و اعتبار مارکسیسم از نوع توده‌ای و روسی آن را از بین برد که در دو دهه آخر عمر رژیم شاه مارکسیسم انقلابی، عمدتاً الگوی نظری و عملی خود را در سایر قلمروهای این اندیشه جستجو می‌کرد و مثلاً مارکسیسم چینی و کوبایی بر نوع توده‌ای و روسی آن برتری یافته بود. این حوزه متأخر مارکسیستی نیز از آسیب پیامدهای ماهوی آموزه‌های آن در امان نماند و اتفاقات خشن و بیرحمانه‌ای که تحت عنوان تصفیه‌های درون گروهی - متعاقب تغییر مواضع ایدئولوژیک توسط جناح مارکسیست شده سازمان مجاهدین خلق که در حال مبارزه زیرزمینی و مسلحانه علیه رژیم شاه بود - به وقوع پیوست یک‌بار دیگر، حاکی از آن بود که رفتارهای استالینیستی، گویا جزئی اجتناب‌ناپذیر از آموزه‌های این ایدئولوژی است.

به هر حال مجموعه این رخدادها و چالشهای نظری مربوط به آن، لااقل در دهه‌های آخر عمر رژیم شاه، مارکسیسم و اندیشه‌های سوسیالیستی را در منظر حقیقت‌طلبان، از جاهت قبلی و اولیه انداخت و راه را برای جستجو و تأمل در سایر ایدئولوژیها و نحله‌ها هموارتر کرد.

ج: ناسیونالیسم

همچنان که در بررسی عوامل کاهش جاذبه‌های تجددگرایی اشاره گردید، ظهور نتایج و پیامدهای استعماری عملکرد غرب سرمایه‌داری که به لطمات عظیم در منابع مادی، طبیعی و انسانی و حتی فرهنگی بخش عظیمی از جهان منجر شد، بسیاری از صاحب‌نظرانی را که نمی‌توانستند نسبت به این پیامدهای بی‌تفاوت باشند به تأمل واداشت و اصل دفاع از هویت ملی و تأکید بر منافع و حقوق پایمال شده اقوام و گروههای انسانی توسط قدرتهای مسلط و بیگانه، مورد توجه قرار گرفت. این فکر بتدریج در هیأت ناسیونالیسم یا دفاع از منافع ملی در مقابل بیگانه، موضوعیت یافت.

لازم است اشاره کنیم که هر چند این اندیشه می‌توانست علیه تهاجم و سلطه

استعماری قدرتهای غربی به کار گرفته شود ولی از جهت دیگر، این اندیشه در خدمت آن قدرتها بود و خود آنها مروج و مؤید آن بودند. قدرتهای غربی در مسیر اقدامات سلطه طلبانه و استعماری خود هر جا با حکومتها و امپراتوریهای قدرتمندی مواجه می شدند که وجود آنها مانع منافعشان بود، از حربه ناسیونالیسم برای ایجاد تنش و تهییج قومیتها و گروههای نژادی، زبانی و مذهبی موجود در قلمرو آن قدرت و ساز کردن نغمه استقلال طلبی آن قومیتها علیه حکومت مرکزی سود می جستند. بارزترین مصداق این عملکرد، اقداماتی بود که منجر به فروپاشی دولت عثمانی و ایجاد حکومتهای دست نشانده ریز و درشتی شد که بستر مناسب برای انعقاد نطفه رژیم اشغالگر قدس را فراهم کرد.

اوج حضور فعال این اندیشه را در دو دهه پس از جنگ دوم جهانی شاهد بودیم که با موجی از نهضتها و حرکتهای استقلال طلبانه که عمدتاً متأثر از ایده های ناسیونالیستی بود همراه گردید و پیامد سیاسی - اجتماعی آن، به سر آمدن عمر دوران استعمار کلاسیک و کوتاه شدن ظاهری دست قدرتهای بیگانه از مقدرات بسیاری از کشورهایی بود که در پی این نهضتها، استقلال خود را به دست آوردند. هر چند متأسفانه این احساس پیروزی در بسیاری از موارد دیری نپایید و سلطه های پنهان و عمیق تر در اشکال جدید آن (استعمار نو) ادامه یافت.

دهه بعد از شهریور ۲۰ و رخدادهایی که تحت عنوان نهضت ملی شدن صنعت نفت در ایران شاهد بودیم، نمونه ایرانی معرف این جریان اندیشه ای بود. به هر حال این اندیشه نیز طی چندین دهه به عنوان یکی از جریانهای فکری پرجاذبه، بسیاری از افراد و شخصیتهای اصلاح طلب و ضد بیگانه را به سوی خود جذب نمود و توفیقهایی مراحل اولیه آن، چشم انداز نوید بخشی ارائه داده بود، ولی بتدریج، کاستیها و ناکارآمدی آن بر اهل نظر روشن شد.

ژرف اندیشان بتدریج با این واقعیت ملموس مواجه شدند که ناسیونالیسم، حداکثر،

ایدئولوژی موفق برای مرحله مبارزه با بیگانه است ولی در مورد نحوه اداره امور جامعه و تنظیم روابط اجتماعی، فاقد دستگاه فکری و بنیانهای نظری لازم است. در عمل بسیاری از انقلابیون و رهبران نهضت‌های رهایی‌بخش، پس از توفیقات اولیه، برای اداره جامعه خود، دستورالعملهایی برآمده از ناسیونالیسم در اختیار نداشتند و ناچار دست تمنا به سوی نظامهای فکری دیگری که فرا رویشان بود دراز کردند. تبعیت از راهکارهای لیبرالیستی یا سوسیالیستی و بعضاً تلفیقی از آن دو مسیر اجتناب‌ناپذیری بود که سوابق و گرایش فکری آن رهبران و احتمالاً رقابتهای درونی و بعضاً دسیسه‌های آشکار و پنهان دستهای بیگانه، شقوقی از آن را به کشورهای تازه استقلال یافته تحمیل نمود و مردم و رهبران آن کشورها را بتدریج در درون یکی از دو بلوک نظام استعماری جدیدی که نظام دو قطبی آن دوران معرف آن بود وارد کرد و سراب بودن ناسیونالیسم را براهل نظر اثبات نمود.

در ایران نیز یأس و سرخوردگی ناشی از شکست نهضت ملی و مواضع منفعلانه هواداران و رهبران سیاسی - اندیشه‌ای آن، طی دوران ۲۰ ساله بعد از کودتای امریکایی سال ۱۳۳۲، شادابی و طراوت لازم را از اندیشه‌های ملی‌گرایانه زدود، به گونه‌ای که در رقابتهای ایدئولوژیک دهه ۵۰، این اندیشه قادر به جذب نیروی جدید نبود و معدود عناصر بازمانده از دهه‌های گذشته، بسیار کم تحرک‌تر از جریانهای رقیب، حضوری کمرنگ و محتاطانه داشتند.

در شرایطی که اندیشه‌های سه‌گانه مذکور، یا بن‌بستها و تنگناهای نظری و نیز عدم توفیق در عملکرد مواجه بودند، اسلام در هیأت جدید خود که بتدریج با توجه به مسائل و موضوعات روز و مبتلا به جامعه اسلامی، به نحوی فزاینده، مدعی راه‌حلهای بدیع و اصیل بود، قدم به عرصه رقابت با اندیشه‌های وارداتی گذاشت و نهایتاً توانست به‌صورت مدعی پیروز این میدان، انقلاب اسلامی ایران را به عنوان یکی از بدیع‌ترین و مردمی‌ترین انقلابهای اجتماعی دوران معاصر، در معرض تماشای جهانیان بگذارد.

انقلابی که اکثر تحلیل‌گران، به وجهه ایدئولوژیک آن معترف بوده و نقش بنیادین آموزه‌های اعتقادی و دینی را در تحقق آن غیرقابل انکار می‌دانند. در صفحات آینده، مراحل تکوین این برداشت جدید از اسلام را تشریح خواهیم نمود.

مراحل تکوین ایدئولوژی انقلاب

۱- نفی تعارض علم و دین: همچنان که قبلاً اشاره شد اندیشه‌های تجددگرایانه در درجه اول، با استناد به دانش و علوم جدید غربی و دستاوردهای عینی آن عرضه می‌شد و بخش عمده متولیان دین و فرهنگ اسلامی در آن مقطع، بر اساس دل‌نگرانیهای جدی که از مقاصد و انگیزه‌های پیگانگان داشتند، منفعلانه، این علوم و دانشها را نیز نفی می‌کردند.^۶ این موضع، عملاً تعارض علم و دین را که ریشه در شرایط تاریخی غرب داشت، در ایران نیز دامن می‌زد. به طوری که نسل اول و دوم تحصیلکرده‌های جدید، عمدتاً کسانی بودند که از طریق نادیده انگاشتن مواضع تحریمی مدافعان دین، به تحصیلات جدید روی آورده بودند و در حقیقت، علم را به قیمت وداع با دین به دست آورده بودند.

اما بتدریج این وضعیت دگرگون شد و افراد و عناصر متدین، با حفظ اعتقاد و دلبستگی به باورهای دینی، رویکرد مثبت به اخذ دانشهای جدید را آغاز کردند. این جریان که با ورود بعضی روحانیون به جرگه مؤسسين مدارس جدید، روند آن گسترش یافت، منجر به پیدایش اولین نسل تحصیلکرده‌های جدید شد که ضمن احترام به احکام شریعت اسلام و باورهای آن، از علوم و دانشهای جدید نیز بهره داشتند و نفس حضورشان در مراکز علمی، طلسم تعارض علم و دین را شکست. از نظر تاریخی، این رخداد عمدتاً در دهه ۲۰ جلوه‌های عینی خود را به نمایش گذاشت. حضور تعداد اندکی از فارغ التحصیلان خارج کشور در محیط دانشگاه و در کسوت استادی دانشگاه در حالی که اعتقاد و جسارت آن را داشتند که شجاعانه در آن محیط خود را نمازخوان نشان

دهند، اولین جوانه‌های نورس این امر بود و تأسیس مدارس اسلامی که در آن ضمن آموزش علوم و دانشهای جدید و به کارگیری شیوه‌های جدید تعلیم و تربیت، برای تربیت دینی و تعمیق اندیشه‌های مذهبی و اسلامی نیز برنامه‌ریزی شده بود، این فرایند را وارد مرحله نهادی شده و رشد یابنده‌ای نمود.^۷

۲- توجیه علمی دین: با ظهور اولین نسل تحصیلکرده‌های مسلمان که مسلح به دانشها و علوم روز نیز بودند، مسأله دفاع از باورها و احکام اسلامی در مقابل شبهاتی که از سوی علم‌گرایان و تجدد مآبها مطرح می‌شد، به موضوعی حیثیتی برای این نسل تبدیل شد. واکنش اولیه چهره‌های برجسته این نسل که عمدتاً دارای تحصیلاتی در حوزه علوم طبیعی و تجربی و فنی بودند تلاشهایی بود که براساس آن، نوعی سازگاری بین یافته‌ها و دانشهای جدید با متون دینی و احکام اسلامی نشان داده می‌شد. توجیه دینی نظریه تکامل داروین و اثبات سازگاری احکام طهارت در اسلام با اصول بهداشتی و یافته‌های پزشکی جدید، نمونه‌های بارز این تلاشهاست.^۸ در این مرحله، معمولاً کوشش می‌شد برای هر یافته علمی، مؤیدی از نص صریح متون و سنتهای دینی استخراج شود و غالباً اعتبار این منابع و مواد از طریق حدود سازگاری آنها با یافته‌های علمی سنجیده می‌شد.

هر چند در مراحل بعدی کاستیها و نواقص اساسی این رویکرد مورد تأمل و توجه ژرف‌اندیشان قرار گرفت ولی در آن مرحله، همین توجیهات نیز در جهت کاهش احساس تعارض علم و دین کارساز بود و اسلام را با توانمندی بیشتری وارد عرصه رقابتهای اندیشه‌ای می‌کرد. این جریان بتدریج با طرح مباحث ژرفتری در حوزه رابطه «عقل و وحی» و «علم و ایمان» و اثبات عدم کفایت دانشهای تجربی و فلسفه ماتریالیستی برای پاسخگویی به همه عرصه‌ها و نیازهای معرفتی از عمق و غنای بیشتری برخوردار شد و از ساده‌اندیشیهای اولیه در خصوص مبنا بودن علم و توجیه دین با آن فاصله گرفت و منازعه مربوط به سازگاری یا تعارض علم و دین را به قالبهای

اصولیت‌ری هدایت نمود که هنوز هم کمابیش ادامه دارد.

۳- دفاع فلسفی از دین و متافیزیک: تلاشهایی که در جهت توجیه علمی دین صورت گرفت هر چند ممکن بود در مقابل پاره‌ای شبهات و انتقادات شکل‌گرایانه نسبت به صور احکام شرعی از دین دفاع کند ولی آنگونه تلاشها هرگز قادر نبود شبهات بنیادینی را که اساس ماوراء الطبیعه را هدف قرار گرفته و معرفت‌شناسی را در چهارچوب تنگ معرفت حسی و بینشهای ماتریالیستی اسیر کرده بود پاسخ گوید. این تهاجمات فلسفی به دین بویژه وقتی کارسازتر شده بود که در درون حوزه‌های علمیه و محافل متولیان رسمی فرهنگ دینی نیز معرفت فلسفی و بینش عقلانی زیر ضربات نهضت اخباریگری و گرایشهای ضد فلسفی، بشدت تضعیف شده بود و پرداختن به این حوزه‌های معرفتی، از دستور کار جریان عمومی و مسلط بر حوزه‌ها خارج شده بود.

در این شرایط غربت و هزیمت که تهاجمات اندیشه‌های معارض و بیرونی، از درون مجامع دینی نیز بی‌مدافع مانده بود، در دهه ۱۳۳۰، شکل‌گیری محفلی کوچک و منزوی اما پرتلاش و عمیق که با اتکا به میراث غنی فلسفه اسلامی و با نگاهی موقعیت‌شناس و آگاه به شبهات روز، تأمل در اصول و فلسفه رئالیسم را در دستور کار خود قرار داده بود، بسیار راهگشا و کارساز بود. این کانون با برکت که اجزا و عناصر آن کاملاً معدود بود، به خلق آنچنان زیرساختهای نظری توفیق یافت که طی دو دهه بعد، سرفرازی و سربلندی مدافعان دین در رویاروییهای فلسفی با معارضین را ممکن ساخت. علاوه بر کارسازی تولیدات اندیشه‌ای این حلقه معتوی در مواجهه با شبهات در مبانی هستی‌شناختی و معرفتی، پرورش یافتگان این مکتب فکری به مدد عمق و غنای اندیشه‌ای که به دست آورده بودند در مسائل و موضوعات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی نیز با ژرف‌نگری و استواری قابل تحسین، جبهه اسلام‌گرایان و روشنفکران دینی را حمایت و ناخالصیهای آنها را جبران می‌نمودند.^۹

۴- دفاع از دین در مقابل شبهات و اتهامات سیاسی - اجتماعی: شبهات فلسفی و

معرفت شناسانه هر چند بنیادی و زیربنایی بود ولی بُرد محدودی داشت و از حلقه محصور افشار مرتبط با حوزه اندیشه‌های نظری محض خارج نمی‌شد. اما موج شبهات اجتماعی و سیاسی که بویژه از جانب جریانات مارکسیستی مطرح و دامن زده می‌شد، حوزه تاثیر و القا بمراتب وسیعتری داشت. طرح این شعار که دین افیون توده‌هاست و سلطه و حاکمیت طبقات مسلط و بالای جامعه در طول تاریخ، مدیون نقش توجیه‌گرایانه علمای دین بوده است و آموزه‌هایی چون باور به معاد و تقدیر الهی، صرفاً طرحی فریبکارانه برای تخدیر توده‌های مردم و تسلیم آنان در برابر نظامهای اجتماعی ظالمانه و ناعادلانه بوده است، در آن شرایط، مدافعان دین را در وضعیت دشواری قرار داده بود. بویژه اگر تأثیرات نسبی تبلیغات مسموم جریانات غرب‌گرا و مدعی تجدد و سیاستهای ضد دینی و مخرب رژیم پهلوی در مقابل اسلام و روحانیت را نیز در نظر داشته باشیم، خطر این موج مارکسیستی که به زیور مواضع انقلابی و مبارزه با رژیم شاه نیز آراسته بود بیشتر احساس می‌شود.

این مواضع ظاهراً پرجاذبه بخصوص وقتی با شواهد و نشانه‌هایی واقعی و ملموس نیز توأم می‌شد و پاره‌ای عملکرد و مواضع مدعیان غافل یا ریاکار دین به عنوان مصادیق چنین نقشی نشان داده می‌شد، در اذهان پرشور جوانان و نسل تحصیلکرده‌ای که در جستجوی راهی برای نجات کشور بود، دغدغه‌های بسیاری ایجاد می‌کرد که وسعت و دامنه آن از حلقه محدود روشنفکران فراتر می‌رفت.

این موج اندیشه‌ای که از طریق به کارگیری مفاهیم و زبان علوم اجتماعی جدید و در قالب تحلیل جامعه شناختی طبقات و نظریات تکامل اجتماعی و فلسفه تاریخ و ماتریالیسم تاریخی مطرح شده بود و از پیچیدگی و زبان مغلق متون فلسفی نیز خارج شده بود، نه تنها در حوزه محافل و رشته‌های ذریبط در مجامع دانشگاهی، که در اکثر حوزه‌های دانشگاهی و فراتر از آن در مراکز فرهنگی و دبیرستانها و مدارس نیز مخاطبان وسیعی یافته بود و کمتر کسی می‌توانست بدون آشنایی به زبان این علوم، مبارزه با آن را

به سرانجام رسانند.

در این شرایط بود که معدودی از روشنفکران مسلمان که تحصیلات و مطالعاتی نیز در همین حوزه‌های علوم انسانی جدید داشتند یا وقوف و آشنایی کافی نسبت به مفاهیم و تحلیلهایی که بر ضد دین به کار گرفته شده بود، به شیوه‌ای نسبتاً بدیع به دفاع از اسلام و تشیع برخاستند. این حرکت که به نحوی محدودتر از مساجد و محافل تفسیری معدود روحانیون و عالمان روشن ضمیر در تهران و شهرهایی چون مشهد آغاز شده بود با اوج‌گیری فعالیتهای حسینیه ارشاد در تهران، از هدایت خواص، به ارشاد انبوه جوانان و نسل تحصیلکرده مشتاق طی طریق نمود.^{۱۰}

موفقیت این جریان صرفاً در به کارگیری زبان و مفاهیم مناسب و سازگار با مخاطب نبود بلکه شیوه نسبتاً بدیعی که اتخاذ شد بسیار کارساز بود. این شیوه، برای دفاع از دین، در صدد نفی مطلق اتهامات و شبهات برنیامد. چراکه اندکی از این اتهامات، واقعیتی بود که نادیده انگاشتن آن، بیش از آنکه به حل شبهات کمک کند، مؤید آنها بود. این جریان با سود جستن از اطلاعات نسبتاً وسیع تاریخی و از طریق وقوف هر چند سطحی در مبانی فرهنگ دینی و حسن استفاده از دانشهای جدید، به ابتکاری هوشمندانه در دفاع از اسلام و دیانت دست زد و آن تفکیک دو نوع «اصیل» و «تحریف شده» دین از یکدیگر بود. با این شیوه، نه تنها مجبور نبود به دفاع و یا توجیه سوء عملکردهایی که به نام اسلام و تشیع صورت گرفته بود بپردازد بلکه خود با ارائه شرح مبسوطی از نشانه‌ها و عملکردهایی اینچنین، به افشای ماهیت «اسلام تحریف شده» می‌پرداخت. این اسلام، تحت عناوینی چون اسلام خلافت در مقابل اسلام امامت، اسلام اموی در مقابل اسلام علوی و تشیع صفوی در مقابل تشیع علوی، با تفصیل هر چه تمامتر به مخاطب معرفی می‌شد.

این جریان نه تنها کارنامه مدعیان دروغین دین را انکار نمی‌کرد که «جنگ مذهب علیه مذهب» را واقعیت تلخی می‌دانست که در همیشه تاریخ بشر و علیه همه پیامبران

راستین در جریان بوده و از نخستین سالهای پس از بعثت پیامبر خاتم و بویژه پس از ارتحال آن حضرت نیز، دست‌اندرکار تحریف پیامهای انسان‌ساز و رهایی‌بخش اسلام محمدی گردید. در پرتو همین استنباط از جریان تحریف‌گر بود که مفاهیم «کُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا» و «کُلُّ یَوْمٍ عَاشُورَا» به بهترین وجه تفسیر شد و «مسئولیت شیعه بودن»، «امر به معروف و نهی از منکر»، «تولی و تبری»، «انتظار» و صدها واژگانی دیگر از این سنخ و حتی گریه بر شهید، از عامل تخدیر، قعود و تسلیم به عامل شعور، حرکت، قیام و مبارزه تبدیل شد.^{۱۱}

همچنان‌که اشاره شد، این تحول در زیان و شیوه دفاع از دین به شدت کارساز و موثر واقع شد و اسلام در تعبیر و هیأت جدید آن به صورت متقن‌ترین اندیشه پاسخگو به نیازهای عصر، از رقبا پیشی گرفت و جاذبه حیرت‌آور آن، پرشورترین مجامع و محافل را از انبوه مشتاقان لبریز کرد و نوارها و مکتوبات منتسب به آن حتی در شرایطی که از جانب دستگاه امنیتی رژیم شاه، مجازات سنگینی در پی داشت در وسیع‌ترین تیراژ ردوبدل شد.

علی‌رغم همه این توفیقه‌ها و روند رو به رشد و تکاملی که اندیشه اسلام مبارز، طی مراحل چهارگانه مذکور طی نموده بود، هنوز تا تبدیل آن به ایدئولوژی انقلاب، فاصله زیادی وجود داشت و اگر این فاصله با گامهای استوار و هوشمندانه حضرت امام خمینی (س) طی نمی‌شد، معلوم نبود امروز قادر باشیم از «انقلابی» سخن بگوییم که بازیابی روند رشد ایدئولوژی آن را طالب باشیم.

امام خمینی (س) حلقه اتمام و اکمال ایدئولوژی انقلاب

امام خمینی (س) که خود در بخش مهمی از عمر با برکت خویش شاهد تیزین سیر تحولات یادشده بود و حتی در سال ۱۳۲۳، اولین اثر مبارزاتی خود در دفاع از حاکمیت اسلام را در مقابل هتاکین به معارف دینی نگاشته بود؛^{۱۲} طی حدود دو دهه بعد از آن،

همچون آتشفشانی خموش، از فعالیت آشکار سیاسی - مبارزاتی برکنار ماند. امام که در این ایام عمدتاً به درس و بحث و نگارش به سبک مرسوم در حوزه‌های علمیه مشغول بود، بدون آنکه در عرصه نزاع ایدئولوژیک، گام جدید برداشته باشد، بعد از وفات مرحوم آیت الله بروجردی در اواخر دهه ۳۰، بسرعت به ارائه الگوی عملی اسلام مبارز پرداخت و در نقش ایدئولوگ مجسم ظاهر شد.

این منادی اسلام، در اولین منظر، دو خصلت برجسته داشت؛ ابتدا، شجاعت و شهامت بی نظیر وی بود که در حمله به کانون قدرت و شخص شاه، بویژه پس از کودتای آمریکایی سال ۳۲ و فضای رعب و اختناق که ایجاد شده بود، کمتر کسی توانایی ابراز چنین شجاعتی را داشت که وارد میدان مبارزه با شاه شود. بدین ترتیب شجاعانه‌ترین جلوه استبداد ستیزی در هیأت یک مرجع دینی ظاهر شده بود. سپس، استعمار ستیزی و معارضة با سلطه بیگانه که در قالب حمله به کاپیتولاسیون و مصونیت آمریکاییها و انتقاد شدید الحن علیه نفوذ صهیونیسم و اسرائیلیها مطرح شده بود.

البته مردم و جریانهای فکری - سیاسی، جلوه‌هایی از ابعاد مبارزاتی اسلام را در اقدامات فداییان اسلام و آیت‌الله کاشانی و نیز دیگر جنبشهایی که تحت رهبری روحانیون در دوره رضاخان صورت گرفته بود مشاهده کرده بودند؛ ولی از آنجا که در آن صحنه‌ها، نوعاً مرجعیت اعلا و علمای طراز اولی که درک آنان از اسلام حجیت و اعتبار بیشتری داشت به دلایل مختلف از این معارضات برکنار بودند و در مواردی، حتی سکوت آنان بعضاً به نوعی تأیید رژیم نیز محسوب می‌شد، آن مبارزات، از حجیت کافی برخوردار نبود. اما در این حرکت، مردم شاهد بودند که مرجعیت دینی خود به میدان مبارزه آمده است لذا این استبداد ستیزی و مقابله با استعمار می‌توانست موضع و تکلیفی برآمده از باور به دین تلقی شود و نفس این موضوع، مؤثرترین دفاع از دین در مقابل پاره‌ای شبهات بود.

علاوه بر این در حرکت امام علیه طرح آمریکایی «انقلاب سفید» چند ویژگی دیگر

وجود داشت که آن حرکت را با درکی متفاوت از اسلام سنتی و پاسداران آن معرفی می‌کرد.

در مقابله با اصلاحات ارضی شاه، تعدادی دیگر از مراجع و روحانیون نیز کمابیش مخالفت‌هایی ابراز کرده بودند؛ اما مخالفت آنان عمدتاً به نوعی مخالفت با غصب اراضی خانها توسط رژیم محسوب می‌شد و توصیه آنان به رعایا و کارگران کارخانه‌هایی که مشمول توزیع یا فروش سهام شده بودند این بود که از گرفتن زمین متعلق به ارباب یا دریافت سهام کارخانه اجتناب کنند و تصرف آنها در آن اموال، خلاف شرع اعلام می‌شد.^{۱۳}

ما بدون آنکه بخواهیم به ادله و مبانی فقهی چنین دیدگاهی متعرض شویم اشاره می‌کنیم که به هر حال نتیجه عملی چنین موضع‌گیری‌هایی، تقویت شبهات مخالفین اسلام بود. اما حضرت امام از این زاویه به مسأله برخورد نکرد؛ بلکه حضرت ایشان با طرح «انقلاب سفید» به عنوان راهی برای فریب افکار عمومی و بسط حاکمیت امریکا و بیگانگان و نابودی کشاورزی ایران، به مقابله برخاست و بعدها نیز هیچ‌گاه از برگرداندن اراضی و اموال به خانها و سرمایه‌داران دفاع نکرد.^{۱۴}

این مسأله در مورد موضوع به اصطلاح آزادی زن و اعطای حق رأی به نسوان نیز موضوعیت داشت. حضرت امام بر خلاف بسیاری دیگر از روحانیون تأکید اصلی را بر مخالفت با اصل آزادی و اعطای حق رأی زنان متمرکز نکرد؛ چون اساساً این موارد را خلاف شرع نمی‌دانست. مخالفت حضرت امام از این لحاظ بود که چنین مواردی را وسیله‌ای برای گسترش فساد و فریب افکار می‌دانست. از همین موضع بود که می‌فرمود مگر شما به مردان آزادی داده‌اید که حالا نوبت آزادی زنان شده باشد؟^{۱۵} و به این ترتیب، دروغ بودن ادعای رژیم شاه مبنی بر تمایل به اعطای آزادی به زنان را افشا نمود. امام با اتخاذ عملی اینگونه مواضع، آنهم از بالاترین پایگاه مرجعیت دینی، به ارائه تصویری از اسلام پرداخت که فی‌نفسه از غالب شبهات پیراسته بود و به همین دلیل

علاوه بر جلب و جذب توده‌های مردم متدین که بنابه فطرت الهیشان به ندای حق طلبانه وی پاسخ گفته بودند، بتدریج در میان افشار روشن‌فکر و مسلمانان تحصیلکرده نیز درخشش وی آغاز گردید و شاید امام اولین مرجعی بود که به این وسعت ارتباط همدلانه و متقابل با این قشر برقرار کرد.^{۱۶}

علاوه بر تأثیرات مثبت ناشی از مواضع شجاعانه امام که نهایتاً به تبعید ایشان منجر گردید و به عنوان «مرجع تبعیدی» به اسوه اسلام مبارز تبدیل شد، در اواخر دهه ۴۰ سلسله درسهای ایشان در باب مواضع سیاسی و حکومتی اسلام که تحت عنوان «حکومت اسلامی» تقریر و توزیع شد،^{۱۷} سرمایه نظری بدیع و استواری به دست داد تا دستمایه‌ای دلگرم‌کننده و امیدبخش برای راهنمایی حرکت مبارزان مسلمان باشد و به علاوه، انبوه شاگردان و طلاب جوان نیز که مجذوب اندیشه‌های نقلی و عقلی بودند بهره‌افری از این مباحث بردند.

به این ترتیب مجموعه تلاشها و اقداماتی که طی چندین دهه، صورت گرفته بود تا تصویری از اسلام به دست دهد که در عرصه هم‌اوردی با اندیشه‌های رقیب، از اصالت و قوت کافی برخوردار باشد؛ همچون زمینه‌ای مستعد و مهیا در خدمت امام قرار گرفت و این باغبان پیر بوستان معرفت، به مدد هوشیاری، مجاهدت و غنای اندیشه توانست نهال اسلام ناب محمدی را که در نخستین سالهای دهه ۴۰ در این زمینه مساعد غرس نموده بود در ۲۲ بهمن ۵۷ به بار نشانند و پیروزی انقلاب اسلامی را به عنوان ثمره ارزشمند همه این مجاهدتها به بشریت عرضه کند.

هر چند در این کامیابی، امام عامل منحصر به فرد نبود و سهم و نقش یکایک افراد و عناصری که در ساختن این بنای عظیم مشارکت داشته‌اند نیز قابل انکار نیست؛ ولی یادآوری این نکته ضروری است که تلاشهای آن بزرگان موقعی به توفیق نهایی رسید که اعتبار و غنای اندیشه امام، ناخالصیها و کاستیهای نظری آن دستاوردها را زدود و پرورش یافتگان و جذب شدگان به کلیت این اندیشه، توانستند با انطباق دیدگاههای خود با

اسلام معتبر و اصیل امام، خطاهای احتمالی خود را تصحیح نمایند و الا آن جریانهایی که به هر دلیل در این مسیر کمال قرار نگرفتند، نتوانستند در تحقق این پیروزی یا تداوم آن مشارکت مؤثر داشته باشند و چه بسا رو در روی آن نیز قرار گرفتند.^{۱۸}

با این توضیحات، اگر بخواهیم مشخصه‌های اساسی اسلام امام را به عنوان «ایدئولوژی انقلاب» باز شماریم و از اسلامی سخن بگوییم که توانست در دهه ۵۰ در عرصه رقابتهای تنگاتنگ ایدئولوژیها و در شرایطی که ایدئولوژیهای رقیب از فرصتها و امکانات تبلیغی بسیار قوی نیز برخوردار بودند، حقانیت خود را به اثبات برساند، باید از اسلامی سخن بگوییم که تقریباً همه مزایا و نقاط قوت ایدئولوژیهای رقیب را در خود نهفته داشت و فراتر از همه آنها، آینده و نظامی را ترسیم می نمود که در آن، «آزادی و عدالت» همچون دو بال برای نیل به عرفان و تحقق معنویت به حساب می آمدند. این مشخصه‌ها به اختصار عبارتند از:

- ۱- آزادی یا به رسمیت شناختن حق حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش و اعمال این حق از طریق مراجعه به آرا عمومی.
- ۲- عدالت یا نفی نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی و دفاع از محرومین برای استیفای حقوق غصب شده آنان.
- ۳- استقلال یا نفی روابط ظالمانه و استعماری و به رسمیت شناختن حق حاکمیت ملتها و دفاع از آنها برای استیفای این حقوق.
- ۴- عقل‌گرایی یا اعتنا به عقل و دستاوردهای علوم بشری به عنوان وسیله‌ای برای پیشبرد امور و فهم بهتر احکام و تعالیم الهی.
- ۵- معنویت‌گرایی یا عنایت به مقصد نهایی در جهت تقرب الی الله و کمالات معنوی و تلقی سایر امور به عنوان وسایلی در جهت این مقصود. البته این مشخصه در ردیف موارد قبلی نیست و عمده‌ترین خلأ و نقصانی که در ایدئولوژی و اندیشه‌های دیگر احساس می‌شد، به همین مشخصه بازگشت دارد.

به گمان ما، اسلام با مشخصه‌های فوق بود که توانست از رقبا پیشی بگیرد و تداوم انقلاب نیز درگرو تداوم و بقای این مؤلفه‌هاست و کاستیها و آفتهای احتمالی بر سر راه آن را در پرتو همین اصول باید باز شناخت. اگر طالب تفوق ایدئولوژی انقلاب هستیم باید شرایط بعد از پیروزی انقلاب و صف‌بندیهای جدید را به دقت مورد تأمل قرار دهیم تا بتوانیم لوازم تفوق ایدئولوژی انقلاب در برابر اندیشه‌های رقیب را محقق گردانیم. این مسأله را ما در مباحث آینده دنبال خواهیم کرد.

موقعیت ایدئولوژی انقلاب در شرایط پس از پیروزی

برای تشریح این موقعیت ابتدا لازم است سرگذشت ایدئولوژیهای رقیب را مرور کنیم. از میان این سه ایدئولوژی، ناسیونالیسم یا ملی‌گرایی اساساً نتوانست خود را در صحنهٔ منازعه نگهدارد. عملکرد آخرین نخست وزیر رژیم شاه که منتسب به این جریان بود و در اوج مراحل پیروزی انقلاب، مقابله با آن را عهده‌دار شد، آخرین ضربات را بر حیثیت آن نواخت و موضع‌گیریهای نسنجیده پاره‌ای از سران این جریان طی سالهای اول پس از انقلاب، طومار حیات سیاسی آن را در خرداد ۱۳۶۰ درهم پیچید.^{۱۹} به طوری که هم اکنون به استثنای زمره‌های متفعلا نه‌ای که هر از چند گاهی از سوی معدود عناصر باقیمانده از این جریان به گوش می‌رسد، نشانی از حیات آن به عنوان یک اندیشه زنده و پویا دیده نمی‌شود.

مارکسیسم یا سوسیالیسم نیز علی‌رغم مشکلات و دشواریهای فروانی که از مراحل قبل از انقلاب با آن مواجه شده بود، در چند سال اول انقلاب، با سودجستن از فضای خاص آن سالها، تحرکاتی از خود نشان داد ولی همچنان از محدوده مجامع روشنفکری نتوانست پافرازنه‌ند و در همان محدوده نیز نهایتاً مقهور قدرت مردمی انقلاب شد. شکستهای بین‌المللی این اندیشه و فروپاشی اردوگاه سیاسی آن نیز ضربات نهایی را بر آن وارد کرد و هم اکنون گرچه نمی‌توان مرگ سیاسی آن را، به منزلهٔ مرگ ایدئولوژیک

آن به حساب آورد ولی به طور حتم، تاب و توانی برای قنبرافراشتن و معارضة با ایدئولوژی انقلاب برای آن متصور نیست.

از میان رقباى سابق، لیبرالیسم وضعیت ویژه‌ای دارد. این اندیشه با همه پهنه‌های متنوع و گستره مفهومی آن، نسبت به گذشته در وضعیت نسبتاً مساعدتری قرار داد و به نظر می‌رسد بتوان از آن به عنوان مدعی اصلی در رقابت با ایدئولوژی انقلاب یاد کرد. مزایای نسبی یا عواملی که این اندیشه را در وضعیت مساعدتر قرار داده است به شرح زیر می‌توان برشمرد:

۱- شادابی ناشی از شکست رقیب: از آنجا که لیبرالیسم در صحنه بین الملل، حدود ۷۰ سال، به عنوان رقیب اصلی سوسیالیسم مطرح بوده و هم‌اوردیهای فراوانی با آن داشته است و برپژه به لحاظ آنکه در غالب حوزه‌های اندیشه‌ای به عنوان رویکردهایی متناظر به حساب می‌آمد که اثبات یکی، نفی دیگری را معنی می‌داد، و متقابلاً، اثبات کاستیهای یک طرف، خود به خود مزیت طرف دیگر را می‌رسانده است، فروپاشی اردوگاه سوسیالیسم و شکست مارکسیسم، نوعی پیروزی و توفیق لیبرالیسم قلمداد شده است و دستگاههای تبلیغی غرب بر این پندار، تأکید کرده‌اند. این امر، حداقل نوعی جو مساعد روانی به نفع آموزه‌های آن ایجاد کرده و امکان مصادره به مطلوب را برای مدافعان آن فراهم آورده است.

۲- درس آموزی از آموزه‌های سوسیالیستی: لیبرالیسم در چالش و رقابت ۷۰ ساله خود با سوسیالیسم درسهای فراوانی آموخت. از آنجا که پیدایش سوسیالیسم مرهون توجه به نقصان اساسی نظام سرمایه‌داری در امر فقر و نابرابری اقتصادی بود و سوسیالیسم از همین نقطه ضعف برای رویارویی با سرمایه‌داری و سربازگیری علیه آن استفاده می‌کرد، حل این معضل یا کاهش نموده‌های عریان آن، به عنوان شرط بقا برای نظام سرمایه‌داری مطرح شد. به همین دلیل اقتصاد سرمایه‌داری، بتدریج حدودی از آموزه‌های سوسیالیستی را در قالب سیستمهای رفاهی و تأمین اجتماعی در نظامهای

سیاسی خود وارد نمود به نحوی که طی چندین دهه، «دولتهای رفاهی»^{۲۰} اصلیتترین صور رایج دولت در آن نظامات شناخته می‌شد. پیدایش احزاب سوسیال دموکرات، سوسیال لیبرال و نظایر آن نیز جلوه‌های حزبی این گرایش محسوب می‌گردد.

گسترش کمی و کیفی طبقات متوسط و نسبتاً مرفه و شبه بورژوا کردن پرولتاریا (تبدیل کارگران فقیر و انقلابی به کارگران نسبتاً مرفه و محافظه کار) و گسترش خدمات عمومی و تأمین حداقل نیازهای اولیه، همه و همه اقداماتی بوده است تا چهره کریه فقر و نابرابریهای مشمژکننده را از نظام سرمایه‌داری برباید.^{۲۱} به هر حال هم اینک در قلمرو حاکمیت نظامات لیبرال، حکومتها و دولتهایی وجود دارند که به نسبتهای متفاوت، آموزه‌های سوتنیالیستی و تقدم خیر جمعی بر منافع شخصی را تعقیب می‌کنند و در هر حال، کمتر می‌توان شواهد روشنی از فقر رسواگر در آن جوامع سراغ گرفت. این امر که به مدد غارت منابع اقتصادی کشورهای جهان سوم، با توفیق نسبی همراه بوده است، یکی از کاستیها و معضلات نظری این اندیشه را تا حدودی پاسخ گفته و آن را در منازعات ایدئولوژیک از گذشته، توانمندتر ساخته است.

۳- **تکثرگرایی فرهنگی و آموزه‌های پست مدرنیستی:** لیبرالیسم هم به لحاظ ماهیت هستی‌شناختی و معرفت‌شناسانه خود و هم به لحاظ تجارب و موقعیت مسلطی که به دست آورده است، در چهارچوب اصول کلی خود، تنوع و تکثر زیادی را پذیرا شده است به نحوی که دامنه آرا و اندیشه‌های موجود در آن بسیار وسیع و متلون است. به همین جهت هر کس با هر اندیشه‌ای ممکن است با حوزه‌ای از آن گستره وسیع، احساس قرابت و همنوایی داشته باشد و خود را با آن سازگار بیابد. در حقیقت اردوگاه اندیشه‌های لیبرالیستی بازار مکاره‌ای است که کمتر کسی از آن دست خالی برمی‌گردد. لذا افراد متنوع با نیازهای گوناگون، ممکن است خود را مشتری بازار واجدی بیابند، بویژه وقتی این تنوع نیازها و علایق نیز ممدوح قلمداد شود.

این خصوصیت بویژه در اشکال پست مدرنیستی آن موجب شده است برخی

اندیشمندان جهان سوم احساس کنند، همه علایق و باورهای بومی و ملی آنها نیز در این بازار خریدار دارد یا لااقل معتبر است. در این صورت بدون دل نگرانیهای همیشگی نسبت به از دست دادن هویت و علایق خود به این بازار وارد می شوند. چرا که احساس می کنند، خود آگاهانه ملزم نیستند با تاریخ و گذشته خود وداع نمایند (مشکلی که تجددگرایان نسل گذشته با آن مواجه بودند). بدیهی است اینگونه افراد ممکن است فرصت و مجال آن را نداشته باشند، که پس از ورود و هضم شدن در این هاضمه بزرگ، به گذشته خود بازگردند و آنچه را که بر آنها گذشته است بدرستی ارزیابی کنند، لذا برای آنها این دغدغه، کمتر می تواند بر آن جاذبه ها فائق آید.

با عنایت به ملاحظات فوق و جاذبه های قدیمی این ایده که امروزه به مدد دستاوردهای عظیم فنی - تکنولوژیک و انبوه امکانات اقتصادی و رفاهی خیره کننده، ذهنها را به خود فرامی خواند و مظاهر واقعی یا فربنده آزادی و نظم و قانون حاکم بر آن اجتماعات نیز آن را مضاعف می کند، می توان گفت، رقیب اصلی ما، این اندیشه با همه توانمندیهای بازسازی شده آن است که باید برای هموردی با آن تجهیز قوا کنیم و بدانیم که همچنان که صرف اتکا به دستاوردهای گذشته ممکن است غفلت ما را موجب شود، خود باختگی و مرعوب شدن نیز شایسته میراث داران تمدن اسلامی و خالقین انقلاب اسلامی نیست.

دشواریهای کنونی

برای تشریح وضعیت کنونی اندیشه مدافع انقلاب در مواجهه با رقیب، باید اشاره کنیم که به طور کلی، موقعیت ایدئولوژی انقلاب پس از پیروزی، از موضع ایدئولوژی مبارزه با نظام موجود به «اسلام حاکم» تغییر وضعیت یافته است و این امر، که البته اجتناب ناپذیر نیز بوده است، شرایط جدید و بعضاً دشواریهایی به وجود آورده است که باید مورد تأمل قرار گیرد. ما این دشواریها را تحت دو مقوله کلی یعنی دشواریهای نظری

یا ایدئولوژیک و دشواریهای اجرایی طبقه‌بندی می‌نمائیم. اما قبل از آنکه به تشریح این دشواریها بپردازیم باید متذکر شویم که منادیان اسلام یا مدافعان اسلام نیز در وضعیت قبل و بعد از انقلاب، تحولاتی یافته‌اند که بخش مهمی از دشواریهای کنونی، به این تحولات بازگشت دارد.

منادیان اسلام، قبل از انقلاب اسلامی:

اگر از توده مردم مسلمان که حداقل در آن شرایط، نوعاً مقلد یا پیرو جریانها به حساب می‌آمدند (البته نقش آنها در تحولات اجتماعی بسیار اساسی است) در این بحث اندیشه‌ای، مسامحتاً صرف نظر کنیم، منادیان اسلام را در آن شرایط، به سه گروه عمده می‌توان تقسیم کرد.

الف - منادیان اسلام سنتی: این گروه که از نظر کمی نیز بسیار گسترده بودند، همچنان خط تحریم و انکار تحولات دنیای جدید را دنبال می‌کردند و سر در لاک خود به متون و الفاظ قدیم سخت دلبسته بودند و البته غالباً مقید به اوراد و اذکار و جهد کننده در فروعات و عبادیات بودند و بعضاً در آن وادی به مقامات و مراتب بلندی نیز دست می‌یافتند. اینان هر چند حامل میراث و گنجینه عظیم معارف اسلامی و دینی نیز بودند، ولی این میراث گرانبها، همچون دینه‌های سر بسته پاسخگوی نیازها و سؤالهای امروز نبود و اگر اسلام، منادیان دیگری غیر از اینان نداشت، این سنت، در انزوای خود روند حذف و خروج از صحنه را تا انتها، طی می‌نمود به نحوی که شاید در آینده، سوژه مطلوب مطالعات مردم شناسانه بودند و آداب و متون و وسایلشان، موزه‌های تاریخ ادیان را رونق می‌بخشید و جایگاهی فراتر از آنچه امروز درباره سرخپوستان امریکا یا دیگر بومیان مناطق مختلف متصور است نمی‌یافتند.

ب - منادیان مدرن اسلام سنتی: همچنان که در بخشهای گذشته اشاره شد در اولین مرحله از درک تحولات جدید، عده‌ای از منادیان اسلام، مسأله احساس تعارض علم و

دین را به نحوی حل کردند و آشنایی با علوم و دنیای جدید را مانع دینداری نیافتند. اما برای بسیاری از آنان، این مسأله به نحوی جوهری، حل نشد به نحوی که حداکثر، این دو عرصه را مستقل از یکدیگر، با هم سازش دادند. برای اینان، دین همچنان در حوزه فروعات باقی ماند و اگر نگاهی به حال و دنیای جدید داشتند، آن را از علم طلب می نمودند. بسیاری از آنان که در کسوت روحانیت نیز بودند و حتی مؤسس و اداره کننده مدارس و مراکز علمی - آموزشی جدید بوده و با ابزار و رسانه های جدید هم آشنا و از آن سود می جستند، تسری دین به حوزه سیاسی - اجتماعی جامعه و تسری علم و عقل در حوزه فهم دین را باور نداشتند. اینان که ممکن بود در فعالیتهای اجتماعی عام المنفعه مانند رسیدگی به ایتم و تأسیس صندوق قرض الحسنه یا ایجاد مراکز پزشکی - درمانی و حتی خدمات فرهنگی - آموزشی و بورس تحصیلی به اقشار محروم نیز فعال باشند، علاوه بر تزکیه نفسانی، حداکثر از دین به عنوان ابزاری در جهت جبران کاستیهای نظام اجتماعی موجود استفاده می کردند و رسالت دین را در برپایی نظام اجتماعی سالم که متضمن برخورد و مبارزه با نظامات فاسد موجود باشد، به رسمیت نمی شناختند. این اندیشه، حتی در مبارزه و مواجهه با انحرافات عقیدتی و دینی نیز، همه هم خود را متوجه معلول می کرد و سراغ عوامل اصلی نمی رفت. بارزترین نمود متشکل و سازمان یافته حاملان این اندیشه، انجمن حجّیه بود.^{۲۲}

اینان نه تنها خود به رسالت سیاسی - اجتماعی مبارزه با رژیم شاه یا وارثان او اصلاً باور نداشتند که با دیگرانی که چنین باوری داشتند سخت مخالف بودند و در این مخالفت، نسبتاً فعال بودند و مبارز!^{۲۳}

شاید بتوان گفت اگر همه منادیان اسلام از این سنخ بودند، نه تنها انقلابی رخ نمی داد بلکه در بهترین فرض، نقش اسلام و اسلام گرایان، همچون نقش محافل مذهبی و کلیساهای مدرن جوامع غربی، متصور بود. به گونه ای که نظام اجتماعی - سیاسی بر اساس اندیشه های غیر دینی و سکولار حاکم بود و دین گرایان نیز به عبادت خود دلگرم و

به مشغولیات خیراندیشانه خود دلخوش بودند و حاکمیت نیز از این احساس مسئولیت دینی، راضی و سپاسگزار!

ج- منادیان سیاسی اسلام: این گروه از مسلمانان که در مجموع نوعی وحدت نظر در اصل مبارزه، و معارضه با رژیم شاه آنها را به هم پیوند می داد و صف آنها را از دو گروه قبلی متمایز می کرد، خود به دو دسته عمده قابل تفکیک هستند: عده ای از این اسلام گرایان که بعضاً عالمان و روحانیون معتبری نیز بودند، درکشان از اسلام تفاوت چندانی با منادیان سنتی نداشت بلکه فرق آنها بیشتر در حوزه معنی و مفهوم «تقیه» بود. برای این گروه «تقیه» عاملی برای توجیه سکوت و سازش یا انفعال و انزوا نبود و تحقق اسلام یا عمل به احکام آن را در همان معنی سنتی که از آن داشتند، مصرانه تعقیب می نمودند و در این راستا، شجاعت و شهامت برخورد با رژیم و تحمل مصایب آن را نیز داشتند.

شاید بتوان گفت، تصویری که از «سلفیون» در عربستان یا پاره ای جریانهایی «شریعت خواه» در پاکستان امروز سراغ داریم، نموده های غیر ایرانی این سنخ اندیشه است (البته تفاوت اساسی باورهای مذهبی آنها نباید از نظر دور بماند).

اینان با رژیم شاه بیشتر از این جهت درگیر بودند که به شعائر اسلامی بی اعتنائی می شد یا پاره ای مقررات موضوعه، با احکام اسلام در تعارض بود. اگر شاه، همچون بعضی شاهان صفوی و قاجار، این انتظارات را برآورده می کرد، می توانست، منصب «ظل اللهی» خود را حفظ کند. بعید نبود که در آن صورت اینان نیز همچون بسیاری از افراد گروه قبلی «حمایت از شاه شیعه»^{۲۴} را بر خود لازم بدانند.

اما به هر حال شاه مغرورانه به این امور بی اعتنا بود و حامیان بین الملل شاه و اقتضائات سیاستهای باصلاح مدرنیته وی نیز غیر از این روا نمی داشت. به همین دلیل، در واقعیت، تعارض اینان با رژیم شاه نسبتاً جدی بود و البته از آنجا که حضرت امام و پیروان اندیشه ای ایشان نیز بر اساس باورهای دینی خود، با این رژیم درگیر بودند، نوعی

همراهی و همدلی بین آنان ایجاد می‌شد. بویژه آنکه آنان شجاعت و شهامت امام را خوب می‌پسندیدند و به آن احترام می‌گذاشتند و مسلمانان انقلابی نیز حمیت دینی این بزرگان را ارج می‌نهادند.

اما بخش اصلی منادیان سیاسی اسلام، گروهی است که در رأس آن امام خمینی قرار داشت و شبکه عظیم روحانیت پیرو ایشان که معرف اسلامی بودند که مشخصات آن را در بخشهای قبلی متذکر شدیم. این تلقی از اسلام که از جانب روشنفکران مسلمان و بخش عظیمی از تحصیلکرده‌های دانشگاهی نیز پذیرفته می‌شد همان ایدئولوژی پیروز و موفقی بود که توانسته بود در رقابت با دیگر ایدئولوژی‌ها، گوی سبقت را از آنها برآید و به لحاظ سازگاری آن با فرهنگ مردم مسلمان و حجیت و اعتباری که رهبری آن نزد مردم داشت، به سرعت شگفت انگیزی به صورت باور عمومی و مسلط نزد توده‌های مردم مسلمان نمایان شد و حماسه‌های عظیم و میلیونی و فراگیر مردم در سالهای ۵۶-۵۷ را خلق نمود.

همین جا اشاره می‌کنیم که مشخصه‌های اسلام انقلابی و مبارزی که توسط روشنفکران مسلمان ارائه و تبلیغ شده بود عیناً با دریافت حضرت امام و اسلام مورد نظر ایشان یکی نبود ولی هوشمندی و اعتبار ایشان وضعیتی فراهم آورد که بخش اعظم تحصیلکرده‌های مسلمانی که اساس رغبت و تمایلشان به اسلام را مرهون تلاشهای پرچاذبه روشنفکران مسلمان بودند، بتدریج خود را با دریافتهای حضرت امام تطبیق دادند. بویژه آنکه هر چه در مسیر نهضت و انقلاب پیش می‌رفتیم و حضرت امام فرصت و موقعیت مناسبتری برای طرح تفصیلی مواضع و دیدگاههای خود می‌یافتند، تمایز دریافتهای ایشان از منادیان سنتی اسلام بیشتر می‌شد و روشنفکران مسلمان گم‌شده خود را در وجود ایشان با وضوح هر چه تمامتر می‌یافتند و موارد اختلاف و تباینهای احتمالی نیز به نفع تفکرات حضرت امام از میان برداشته می‌شد. این همان مسیری بود که حضرت امام در آخرین سالهای حیات پربرکت خود، از طریق تمایز اسلام ناب

محمدی از اسلام امریکایی طی نمودند و به خط فاصل روشن و همه جانبه خود با دریافت‌های متعجرا نه و کوتاه بین و توجیه گران نظام‌های فاسد از یک سو و برداشتهای التقاطی از سوی دیگر، صراحت بخشیدند. بدیهی است هر چه مشخصات اسلام ناب مورد نظر حضرت امام که در حقیقت، اسلام آفریننده انقلاب بود، با جزئیات بیشتر روشن می‌شد، تعارضات و ناسازگاری آن با دیگر برداشتها بیشتر معلوم می‌شد و صاحبان آن برداشتها نیز بعضاً روند جدایی را تعقیب می‌کردند ولی در بسیاری از موارد نیز دلجوییهای مدبرانه حضرت امام، آنها را در چتر رحمت خویش نگاه می‌داشت.^{۲۵}

منادیان اسلام پس از انقلاب اسلامی

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، شرایطی به وجود آمد که صف‌بندیها و تمایزات پیشین به هم خورد. از یک سو مجموعه نیروهای انقلاب از قبل سازماندهی و تدارک کافی برای تصدی امور جامعه را نداشتند و اداره امور جامعه به نیروها و عواملی بسیار فراتر از کادرهای شناخته شده انقلاب و نیروهای وفادار به ایدئولوژی خالص آن نیاز داشت. به همین دلیل، علاوه بر عوامل نفوذی جریانهای ناسالم، بتدریج بخش مهمی از طیفهای مختلف منادیان سنتی اسلام نیز در مناصب و مصادر قرار گرفتند. در این رخداد، هم نیاز و ضرورت دخالت داشت هم مشی حضرت امام و طرفداران ایشان که با حسن نظر و احترام نسبت به همه اسلام خواهان صادق، با سعه صدر هر چه تمامتر آنها را برای خدمت به نظام اسلامی فرا می‌خواندند و در مواردی نیز همین مشی، در اصلاح دیدگاه و برداشت آنها مؤثر بود و بعضاً تحولات مثبتی را شاهد بودیم. از سوی دیگر، آن بخش از اسلام گرایان سنتی که در عرصه مبارزه با رژیم شاه نیز شرکت جسته و به نوعی با نیروهای انقلاب هم سنگر شده بودند، به نحوی مضاعف مورد عنایت و احترام جامعه و انقلابیون بودند و علی‌رغم اختلاف برداشتهای بعضاً اساسی، حضرت امام آنان را در مصادر انقلاب به خدمت می‌گرفتند. همچنین بسیاری از مخالفین اندیشه حضرت

امام نیز فرصت طلبانه بعد از انقلاب تغییر موضع دادند و به لحاظ اطلاعات و سوابق علمی که در حوزه فرهنگ و معارف دینی داشتند و بویژه از طریق آشنایی و ارتباطاتی که با جریانهای یاد شده داشتند، در مناصب و مصادری قرار گرفتند که می توانستند مواضع خود را تعقیب نمایند. مجموعه سه جریان فوق، تا آنجا که حاضر بودند مخالفتهای احتمالی خود را علنی اظهار ننمایند، از فرصتهای به دست آمده بعد از انقلاب استفاده می کردند و کمابیش مروج و انعکاس دهنده برداشتهایی از اسلام بودند که همخوانی چندانی با اسلام تعریف شده از سوی حضرت امام نداشت.

به موازات رشد و حضور جریانهای سابق الذکر، پیروان و منادیان اسلام مورد نظر حضرت امام نیز از دو سو تحلیل رفتند.

اولاً بخشی از چهره های بسیار شاخص و موثر آنها که پشتوانه های نظری ایدئولوژی انقلاب بودند و مدیریت و هوشمندی آنها نیز در حمایت از اندیشه و مواضع حضرت امام بسیار کارساز بود، گرفتار تیغ خصم و نفاق گشتند و خلأ وجودشان راه را بر نگرشهای دیگر، هموارتر کرد.^{۲۶} ثانیاً بقیه السیف آن بزرگان نیز آنچنان اسیر گرفتاریها و مسائل اجرایی بعد از انقلاب شدند که نقش اندیشه ای و هدایت کنندگی آنها در امور نظری و ایدئولوژیک انقلاب، بسیار کمرنگ شد.

علاوه بر همه اینها، بخشی از نیروها و شخصیهایی که سابقه و گذشته آنها، مشحون از مواضع نظری و عملی همسو با ایدئولوژی انقلاب بود و بعضاً خود از استوانه های این جریان محسوب می شدند طی سالهای بعد از انقلاب بتدریج دچار تغییرات و تحولاتی شدند. بعضی اساساً در مواجهه با مشکلات و تنگناهای اجرایی و به واسطه حشر و نشر با کارشناسان و صاحب نظرانی که با آنها مواجه بودند، کم کم دچار نوعی پراگماتیسم یا عمل گرایی شدند که ممکن بود با اهداف و آرمانهای انقلاب نیز هماهنگی نداشته باشد ولی از اعتبار خود، برای توجیه آن مواضع سود جستند. بسیاری دیگر نیز در حشر و نشرها و روابط و مبادلات سیاسی - فکری که با اسلام گرایان سستی برقرار کردند و

بسیاری از آن مبادلات نیز ناشی از شرایط و مقتضیات بعد از انقلاب بود، بتدریج دچار محذورات و انتظاراتی شدند که اتخاذ مواضع روشن و انقلابی را غیر ممکن می ساخت. این موضوع، رفته رفته باعث می شد که در هر مرحله و همراه با هر مسامحه در قبال دیگران، از ایدئولوژی انقلاب و مدافعان آن فاصله بیشتری بگیرند و طرف مقابل نیز به جلب و جذب آنها امیدوارتر شود.

مجموعه این رخدادها پس از ارتحال حضرت امام (س) و از دست رفتن محور بسیار متنقد و مفسر اسلام ناب، روندی مشدد یافت. در این میان مسأله برخورد های جناحی و حذف و طردهای را که منجر به حاشیه نشینی یا عزلت بخشی از نیروهای با سابقه انقلاب و یاران امام شد نیز نباید از یاد برد.

با عنایت به ملاحظات فوق، ضمن اعتراف به دستاوردهای عظیم انقلاب در عرصه های مختلف و عزت و آبرویی که برای اسلام در ایران آفریده است و موج اسلام خواهی و بیداری مسلمین در سراسر عالم را موجب شده است، قابل انکار نیست که ایدئولوژی انقلاب و اسلام ناب، هم اکنون با چالشهایی مواجه است که عنایت به آنها ضروری است. همچنان که اشاره شد ما این چالشها را که اقتدار ایدئولوژی انقلاب و توانمندی آن را در مواجهه با اندیشه های رقیب تا حدودی با دشواری مواجه نموده است در دو مقوله کلی به شرح زیر طبقه بندی می کنیم:

الف) دشواریهای نظری

در این خصوص اشاره می کنیم که مجموعاً آنچه به نام اسلام در کشور مطرح می شود و تصویری که از مدافعان اسلام و استدلالها و مواضع آنها منعکس می شود به نحو شایسته ای با ارزشها و اهداف ایدئولوژی انقلاب آن طور که در مرحله مبارزه برای پیروزی مطرح شده بود، همگون و سازگار نیست و توانمندیهای آن مرحله، به نحو کامل تداوم نیافته است. اهم موارد آن از این قرار است:

۱- نارسایی در پاسخگویی به القائنات و شبهات: با عنایت به اینکه دشمنان پس از ملاحظه قوت اسلام و ضربه‌ای که از ناحیه آن دریافت کرده‌اند معارضه و مقابله همه جانبه با آن را در دستور کار خود قرار داده‌اند و بخشی از این معارضه، تشکیک و تردید و شبهه آفرینی در مبانی نظام اسلامی است و از سوی دیگر پاره‌ای ضعفهای اجرایی نیز ممکن است توسط خودیها یا معارضین به صورت شبهه‌هایی نظری مطرح شود که لازم است این شبهات به نحوی مناسب و اقناع‌کننده پاسخ داده شود ولی متأسفانه به دلایلی که در مبحث پیش به آن اشاره شد، نیروی ذیصلاح و توانمند در این عرصه به اندازه کافی موجود نیست و حتی بعضی پاسخها و اظهار نظرهای مدافعین، خود موجبات تشدید شبهات یا ایجاد شبهه‌های جدید می‌شود.

۲- تضعیف روند حل معارضه علم و دین: بر خلاف تصویر جاذب و راهگشایی که در سالهای قبل از انقلاب به وجود آمده بود و مواضع هوشیارانه حضرت امام نقشی کارساز در ایجاد و استمرار آن داشت و حتی در سالهای اول انقلاب نیز روند صعودی آن ادامه داشت و آن ایجاد اعتماد متقابل بین دو قشر حوزوی و دانشگاهی بود و نفس این روند، معارضه علم و دین را به شدت فروکاسته بود، با گسترش نفوذ و تقویت جریانهای ضد روشنفکری و کسانی که از قبل، سابقه مخالفت و معارضه جدی با روشنفکران مسلمان داشتند، بتدریج، نوعی فضای بدبینی و نگرش منفی نسبت به محافل دانشگاهی و حتی ماهیت علوم انسانی جدید شکل گرفت و مجدداً مظاهری از تعارض علم و دین قوت گرفت و عقایدی شبیه مخالفت کلیسا با اهل علم و دادگاه تفتیش عقاید تداعی شد یا لاف‌اندک بهانه‌ها و شواهد آن از طریق بزرگ‌نمایی دشمنان تقویت شد.

۳- تشکیک در ابعاد عدالتخواهی اسلام: از همان اولین ماههای بعد از پیروزی انقلاب و در پی پاره‌ای اقدامات که در جهت گسترش عدل و رفع اختلافات طبقاتی صورت گرفت و بر اساس آن اموال نامشروع زمینداران و سرمایه‌داران بزرگ مصادره می‌گردید، جلوه‌هایی از مواضع مدافعان اسلام سنتی ظاهر شد. مخالفت با بند «ج»^{۲۷} و

دفاع از حقوق و منافع سرمایه‌داران بزرگی که احتمالاً بخشی از ثروتهای غارت شده را به عنوان وجوهات شرعی، تقدیم بعضی از بیوت می‌کردند آغاز شد.^{۲۸} گرایشهای متناسب به این اندیشه که بعضاً در سطوح تصمیم‌گیری و سیاستگذاری کشور هم حضور داشتند، کمابیش رودرروی دیدگاه حضرت امام و روحانیون نزدیک به ایشان قرار داشت و این تفاوت رویکرد فقهی تا آخرین سالهای عمر حضرت امام با وضوح روز افزون ادامه یافت.

تا آنجا که بعضی از سردمداران جریان فقهاتی مقابل امام، اساس ایده جنگ فقر و غنا را امری غیراسلامی و بازتاب اندیشه‌های سوسیالیستی و کمونیستی می‌دانستند که از طریق روشنفکران التقاطی وارد ادبیات انقلاب اسلامی شده است و حضرت امام در واکنش به این دیدگاهها، بر اصالت و تأکید اسلام ناب بر این مسأله پای فشرد و آن را یکی از مشخصه‌های اساسی اسلام ناب برشمرد.^{۲۹}

بعد از محرومیت امت از فیض حضور امام، این دیدگاهها قوت و اعتبار بیشتری یافته است و عملاً بخش مهمی از تصویرهای معرف اسلام، ساخته و پرداخته جریانهایی است که با بُعد عدالتخواهانه اسلام آن‌طور که در مکتب امام و انقلاب معرفی شده بود، سازگاری ندارند و تمایلات و مواضع مدافع عدالت هر چند در سطحی مثل رهبری معظم انقلاب هم تعقیب شود، عملاً جز تکریم و تأییدهای صوری چندان محقق نمی‌گردد.

۴- تردید در حقوق و آزادیهای مردم و نفی مبانی جمهوریت نظام: جریانهایی که بعضاً در دوران حاکمیت طاغوت، معارضة مردم و امام با رژیم شاه را تأیید یا حمایت نمی‌کردند، اکنون که به عنوان خونبهای این مبارزات، حاکمیت دینی مستقر شده است، «جمهوریت» یا «حق حاکمیت مردم بر سرنوشته خویش» را با اسلامیت نظام در تعارض می‌بینند و برای حل این تعارض، از ایده «حکومت اسلامی»^{۳۰} دفاع می‌نمایند که به زعم آنان در آن، «مشروعیت حکومت» ربطی به خواست مردم ندارد. با این تلقی است که

حقوق و آزادیهای مردم نیز تا آنجا مجاز و مصیب شناخته می شود که در جهت تحکیم و تقویت حکومت مورد نظر خودشان و بالطبع در جهت تأیید عملکرد خودشان باشد و الاً معارض با اسلام شناخته شده و نفی می شود.

این گروه، ترتیبات فعلی جمهوریت نظام را که در قانون اساسی آمده است، محصول فشارها و مقتضیات اول انقلاب و مطالبات غیر اسلامی مردم و گروههای سیاسی غیر معتقد به اسلام می دانند که رهبری انقلاب، نادیده انگاشتن آنها را صلاح ندانسته و طبعاً وقتی احساس شود آن فشارها موجود نیست آن حقوق هم که غیر شرعی تلقی می شود نفی می شود.

بعضی از بزرگان و نظریه پردازان این جریان، اساساً آزادیخواهی و دفاع از حقوق مردم را مترادف با بی بندوباری و فساد اخلاقی و فحشا دانسته، بویژه در مواجهه با تمایلات آزادیخواهانه جوانان دانشجوی، آن را ناشی از تمایلات جنسی و راهی برای ارضا بدون محدودیت آن معرفی می کنند. به هر حال این برداشت از اسلام که در بسیاری از مجاری حکومت نیز نفوذ و قدرت دارد، از یکسو با تفسیر موسع از قانون، دست حکومت در کنترل و تحدید آزادیها را باز می بیند و از سوی دیگر، با تفسیر مضیق، دایره آزادیهای مردم و گروههای سیاسی منتقد را تنگتر ترسیم می کند و علاوه بر اعمال این برداشتها از طرق رسمی، در مواردی ممکن است نظراً و عملاً از گروههای فشار و جریانهایی که در جهت تضعیف حقوق و آزادیهای مردم عمل می نمایند نیز جانبداری کنند.

اینگونه مواضع و اقدامات، وجهه آزادمندی و مردم گرایی انقلاب و ایدئولوژی آن را لکه دار و شائبه استبدادگرایی حکومت دینی و ذاتی پنداشتن این خصیصه را برای آن تقویت می نماید.

ب- مشکلات اجرایی

علاوه بر آنچه که در حوزه مسائل نظری مطرح شد، پاره‌ای واقعیتهای و تنگناهایی که عملاً در اداره امور جامعه اسلامی اتفاق می‌افتد بویژه وقتی با ادعاها و انتظارات ایجاد شده مقایسه می‌شود ممکن است نوعی یأس و سرخوردگی نظری را به دنبال داشته باشد. پاره‌ای از وجوه آن را در وضعیت فعلی به شرح زیر می‌توان برشمرد:

۱- **تنگناهای ساختگی و فشارهای تحمیلی:** دشمنان اسلام و انقلاب از همان نخستین روزهای پیروزی، متوجه بودند که اگر نظام انقلابی موفق شود تصویر مطلوب و آرمانی مورد نظر خود را در عمل محقق گرداند و به جهانیان نشان دهد، هم موقعیت انقلاب در داخل تثبیت شده هم مسأله صدور انقلاب منافع جهانی آنان را با تهدید جدی مواجه می‌سازد. این مسأله در مورد انقلاب اسلامی که بیش از یک میلیارد جمعیت مسلمانان دنیا، زمینه اعتقادی و نظری کاملاً مساعدی نسبت به آن داشتند به نحو بسیار جدی، خطر ساز بود. توطئه‌های تجزیه طلبانه، خشونت‌های جریان نفاق و نهایتاً جنگ تحمیلی و محاصره اقتصادی و ... تلاشهای بوده است که نظام نوپای اسلام را در تحقق اهداف خود ناکام بگذارد.

واقعیت این است که اگر نیروها و انرژی‌هایی که صرف مواجهه با این توطئه‌ها گردید در مسیر سازندگی و پیشبرد اهداف نظام صرف شده بود و موانع و محدودیتهای اعمال شده نیز وجود نداشت، توفیقات نظام در سطح دیگری بود.

۲- به روز نبودن دستگاه فقهی و ضعف در ارائه برنامه‌های مدون مکتبی، صرف نظر از مشکلات تحمیل شده، قابل انکار نیست که برداشتی از اسلام که در انقلاب مطرح شد، با سنت رایج و حاکم بر حوزه‌های اسلامی تا حدودی تفاوت داشت و اساساً سنت فقهی ما چون متولی امر حکومت و اداره امور کشور نبوده است، بسیاری از ابواب و مسائلی که از حوزه تکالیف فردی و شخصی خارج بود، از دستور کار حوزه‌ها نیز خارج شده بود. به همین دلیل از فردای پیروزی انقلاب که انتظار می‌رفت همه امور حکومت

اسلامی بر اساس قوانین، مقررات و برنامه‌های برگرفته از اسلام یا سازگار با آن اداره شود با انتظار بزرگی مواجه شدیم که پاسخگویی به آن به نحو کامل مقدور نبود.

امام و روحانیتی که با این تلقی از اسلام انقلاب را هدایت و به پیروزی رسانده بود، مسئولیتهای اجرایی انقلاب به آنها اجازه نمی‌داد تا به بحث و فحص فقهی و نظری برای ارائه راهکارها و فتاوی مناسب بپردازند. کسانی هم که فرصت و مجال بیشتری برای این امور داشتند، غالباً دیدگاه فقهی منطبق با ایدئولوژی انقلاب نداشتند و کمبودهایی از این دست یا مجادلات مربوط به ناسازگاری برداشتهای فقه سنتی با انتظارات موجود، نیروهای بسیاری را تحلیل برد. بارزترین موارد این ناسازگاری در محاجات مدافعان فقه سنتی با حضرت امام در حوزه امور اقتصادی و مالکیتها نمود پیدا کرد ولی کاستیهایی از این دست منحصر به آن حوزه نمی‌شود و در مسائل مربوط به قوانین جزایی و کیفری و حقوق عمومی و خصوصی و حتی درحوزه هنر و موسیقی و امور مربوط به رسانه‌های صوتی، تصویری نیز با چالشها و آرای متضاد و فلج‌کننده‌ای مواجه بوده‌ایم. در حوزه تعلیم و تربیت و نظامات آموزشی و تربیتی مناسب از سطوح ابتدایی و متوسطه تا مراحل دانشگاهی و آموزش عالی نیز با سردرگمی و انتظارات و ابهامات فراوانی مواجه بوده‌ایم که بخش مهمی از آنها بازتاب عدم آمادگی و کاستیهای مراکز مولد فکر و اندیشه دینی اعم از حوزه‌ها و دانشگاههای ماست.

۳- خطای عملکردها و ضعف مجریان و مسئولین و انتساب آن به اسلام: واقعیت آن

است که وقتی یک ایدئولوژی به حاکمیت رسید، به همان اندازه که این حاکمیت، فرصت و موقعیت مناسبتری برای بسط و ترویج آن ایدئولوژی فراهم می‌آورد، در معرض این آسیب نیز قرار می‌گیرد که ضعف عملکرد عناصر حاکمیت به حساب آن گذاشته شود. انقلاب اسلامی از این مزیت برخوردار بود که رهبری آن و بخش مهمی از شخصیت‌های درجه اول آن، ارائه کننده نابترین جلوه‌های صداقت، تقوا و ساده‌زیستی بودند و از این بابت علاوه بر تأثیر تربیتی که در خلق و پرورش این ویژگیها در انبوه مردم

دارای فطرت‌های پاک به جا گذاشت، ایدئولوژی انقلاب نیز از طریق ارائه این اسوه‌های عملی، تأیید و حمایت می‌شد.

ولی از آنجا که همه عناصر حاکمیت، پرورش یافتگان این مکتب نبودند و بعضاً نیز نتوانستند ارزشهای مکتبی را در موقعیت قدرت و اقتدار خویش حفظ نمایند و بویژه بعضی از آنها نفوذ و کنترل کافی بر اطرافیان و فرزندان خود نیز نداشتند، در گوشه و کنار از سوی پاره‌ای از متصدیان امور اعم از روحانی و غیر روحانی، کمابیش شاهد رخدادها و عملکردهایی بوده‌ایم که با زئ‌طلبگی و تقوا و زهد مورد انتظار فاصله زیادی داشته است و این اتفاقات با بزرگ‌نمایی دشمنان به آسیب‌های جدی مبدل می‌شود.

وضعیت محتمل نیروهای فکری

با توجه به مجموعه مباحث گذشته به نظر می‌رسد بخش مهمی از نیروهایی که در فرایند انقلاب و جاذبه‌های ایدئولوژیک آن، به سوی آن جلب شدند و نیز نیروهای جوانتری که در مواجهه با جریانهای فکری مختلف به اسلام در شکل تجدید حیات یافته آن تمایلاتی پیدا نموده‌اند، در وضعیت فعلی و در مواجهه با شرایط پیش آمده، ممکن است به چند صورت اتخاذ موضع نمایند.

الف) عده‌ای ممکن است پابه‌پای تحولات و توجیهات جدید، نظام فکری و دریافت‌های خود از اسلام و انقلاب را نیز با برداشتهای رسمی و منادیان غالب آن همسو و هماهنگ نمایند و با اطمینان خاطر از صحت و اصالت این گفتمانها، مدافعان صادق و استوار این برداشتها باشند. بدیهی است این گروه اگر دل‌نگران اسلام و انقلاب باشند، این دل‌نگرانیها بیشتر متوجه اقدامات و دیدگاههای منتقدین و مخالفین این برداشتهای رسمی است و معارضة و مقابله با این منحرفین یا دشمنان را وظیفه و تکلیف دینی خود می‌دانند.

ب) گروهی ممکن است برداشتها و انتظارات قبلی خود را با تلقی رایج همسان نبینند

ولی به دلایل مختلف، انگیزه و علاقه‌ای برای اصرار بر برداشتهای اولیه نداشته باشند و فرصت طلبانه برای کسب امتیازات و دستیابی به موقعیت‌های مطلوب، خود را با وضعیت جدید تطبیق دهند و حتی ریاکارانه، مدافع و مروج عقایدی باشند که خود چندان به صحت و اصالت آنها اعتقادی نداشته باشند.

ج) عده‌ای از عناصر و چهره‌های باسابقه که سخت به اصول و آرمانهای انقلاب نیز بایند هستند ممکن است با ملاحظه کاستیها و انحرافات که به زعم آنان نشانه عدول از اصول و ارزشها است، نتوانند وضعیت جدید را تحمل کنند و با انتقادهای و مواضع نسبتاً منفعلانه که اتخاذ می‌کنند بتدریج از حلقه دست‌اندرکاران انقلاب، به حوزه انزواء رانده شوند و در خلوت خود یا محفل‌های دوستانه مرکب از افراد هم‌سرنوشت، ناباورانه از فاصله‌های بین آنچه هست با آنچه انتظار داشتند سخن بگویند و خاطره‌های ایام امید را با حسرت مرور کنند و تسلی خاطری نیابند.

د) بعضی که فرصت و موقعیت بیشتری برای تأملات نظری داشته و احیاناً از ابتدا هم با جزمیت کمتری به اصول و ارزشهای ایدئولوژی انقلاب ایمان داشته‌اند، ملاحظه کاستیها و ناکامیها، آنها را به مواضع تجدید نظر طلبانه هدایت می‌کند. اینان که وضعیت موجود را نمی‌پسندند، کاستیها را ناشی از انحراف برداشتها یا خطای متصدیان یا نتیجه فشارهای بیرونی یا طبیعی نمی‌انگارند بلکه علت آن را، در بطن ایدئولوژی انقلاب و برداشت ناصحیح از دین جستجو می‌کنند.

در بهترین فرض، اینان وضعیت موجود را نتیجه طبیعی انگاره ایدئولوژی انقلاب می‌شناسند و عدم کفایت و صحت آن را نتیجه می‌گیرند. به زعم آنان، انتظار از دین آنچنان که در سالهای مبارزه و انقلاب ترسیم شده است و براساس آن، انتظار این بوده که، همه ارکان جامعه بر اساس تعالیم منبعث از دین بنا شود، انتظاری نابه‌جا بوده است؛ و اساساً تلقی از اسلام به عنوان «ایدئولوژی» خطا بوده است.

بنا بر تلقی آنان برای آنکه دین به معنی عام آن و نیز اسلام از زیر بار مشکلات

موجود خارج شود باید بار اضافی که بر دوش آن گذاشته شده است برداشته شود و آن بار اضافی، انتظارات ایدئولوژیک است. این اندیشه که خود طیف گونه است از حداقل دستکاری در ایدئولوژی انقلاب تا نفی رسالت حکومتی دین، متغیر است. بخشهای انتهایی این طیف است که با آموزه‌های لیبرالی در اشکال جدید آن همخوانی و سازگاری دارد و راه حل‌های سکولار و تفکیک دین و دولت یا عرفی شدن دین را پیشنهاد می‌کند. ه) معدودی هم که دلبستگی کمتری به ایدئولوژی انقلاب داشته‌اند یا رنجیدگی و ناامیدی آنها از رخدادها زیاده‌تر بوده است ممکن است در اصل کارآمدی یا ضرورت دین تردید کنند. اینان ممکن است تصور کنند، انتقادات و اشکالاتی که به دین وارد شده بود حقیقتاً وارد بوده است و آنچه در فرایند انقلاب به عنوان شواهدی برای رد آن ادعاها مورد استناد قرار گرفته بود، توهمی بیش نبوده است و کاستیهای موجود، مؤید این توهمات است. این تصور گرچه در حال حاضر نمود و بروز بسیار اندکی دارد ولی می‌توان انتظار داشت در شرایطی که مجالی برای طرح بیاید، نمود پررنگ‌تری داشته باشد. گرچه با وجود دیدگاه‌های متضاد طیف در بند قبلی، شاید ضرورتی برای طرح این قضیه پیش نیاید.

با ملاحظه موارد پیش گفته، به همه کسانی که به اصالت انقلاب و ایدئولوژی آن ایمان دارند و می‌خواهند بر این ایمان پای بشارند و انزوای منفعلانه، خوش باوری ساده‌انگارانه، رضایت ریاکارانه، تجدید نظرطلبی لیبرال منشانه و انکار ملحدانه را خوش ندارند باید گفت، راه حل در بازگشت به «اسلام ناب مورد نظر خمینی» است. اسلامی که از متحجرین و کوتاه‌اندیشان همان قدر فاصله دارد که از متجددین سکولار. نگارنده معتقد است طیف وفادار به این آرمانها هنوز هم از کمیت و کیفیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است ولی متأسفانه، انسجام و انعکاسی متناسب با کیفیت مورد انتظار را ندارد و زبان در کام، ناباورانه، تماشاگر صحنه‌هاست اما این سکوت و تأمل دیری نخواهد پایید. نمی‌توان واقعیت خلأ خمینی را که اجتناب ناپذیر هم بوده است

نادیده انگاریم، ناچار باید به راهش تمسک جویم. راه خمینی تمسک هوشیارانه به اصول وی و پذیرش مقام رهبری به عنوان نزدیکترین فرد به آن اصول است. به خاطر داشته باشیم که این رهبری و صلاحیتها ذومراتب است لذا باید هوشیارانه بر اجرای اصول پای فشرده می‌دانیم که اندیشه انقلاب در رویارویی با اندیشه‌های رقیب، باید اصالتاً توانا و قادر به رقابت باشد. بستن راه ورود و نفوذ رقبای، نه اصالتاً راهگشاست و نه در شرایط موجود، مقدور. اگر امروز هم بتوانیم بعضی منفذها را ببندیم، تکنولوژی فردا این راهکارها را نیز از ما خواهد گرفت.

ایدئولوژی انقلاب باید هر چه خوبان همه دارند یکجا داشته باشد و این شعاری ذهنی نیست که واقعی است که انقلاب و اسلام خمینی نشان داد. اسلامی که در پرتو غنای آن «آزادی لیبرالیسم»، «عدالت سوسیالیسم» و «عقلانیت امانیستی» رنگ می‌بازد و عزت و استقلال موهوم ناسیونالیستی، زیباترین جلوه‌های «وطن دوستی» را در معارضه پرافتخار انقلاب خمینی با جهان‌خواران و سلطه‌طلبان می‌بیند. بعد از تجربه موفق اصل انقلاب، مجدداً جلوه‌ای از معجزه اعتنا به آزادی و ایمان به مردم و نفی تحجر و تنگ‌نظری را در حماسه دوم خرداد شاهد بودیم. دیدیم که تمسک به اصول و ارزشهای انقلاب، حماسه می‌آفریند و جوانان ظاهراً از دست رفته را در خیمه انقلاب استوار نگاه می‌دارد. با عنایت به این تجربه، با تکیه بر عدالتخواهی و استقلال‌طلبی، بازگشت به خط خمینی را تا انتها به پیش ببریم و مطمئن باشیم که راه نجات، نه عدول از جمهوریت خمینی است نه در تجدید نظر در اسلامیت وی و نه در بازگشت از مواضع کفر ستیزانه اوست. راه نجات در بازگشت از فاصله‌ای است که خواسته و ناخواسته از راه او پیدا کرده‌ایم.

باید باور کنیم که راهکارهای اقتصادی وابسته به محافل سرمایه‌داری، نجات‌بخش نیست و اتکا به «دست نامرئی» و نظام خود تنظیمی «اقتصاد بازار» فریبی پیش نیست. سرمایه خارجی و سرمایه‌داران بزرگ ماهیتاً وابسته، خواه‌ناخواه به نظام جهانی

وفادارترند تا به منافع ملی و امنیت انقلاب. خصوصی سازی و سیاستهای تعدیل اگر در جهت پیدایش طبقات سرمایه دار و مرفه باشد که تاکنون چنین بوده است و اگر در جهت تشدید نابرابری و فاصله طبقاتی گام برداریم، اسلام خمینی را از بستر اجتماعی آن محروم نموده ایم و اقشاری را تقویت نموده ایم که جز به اسلام امریکایی، رضایت نخواهند داد.

در مسأله استقلال ملی نیز باید باور کنیم که ابعاد اقتصادی - سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن کاملاً درهم تنیده است. اگر در حوزه اقتصاد به سرمایه ها و اقشار وابسته به نظام جهانی متکی باشیم، اگر مشروعیت و مقبولیت مردمی نظام آسیب ببیند و به سیستمهای سرکوب و رعب پناه ببریم و نهایتاً اگر توانایی ایدئولوژیک نظام آسیب ببیند و ایدئولوژیهای رقیب جاذبه بیشتری داشته باشند، در گفتگوی تمدنها، نیز از موضع قدرت برخوردار نخواهیم بود. اتخاذ زیان و الگوهای سیاسی نو و پویا در نظام بین الملل امری ضروری و ممدوح است اما بدانیم که همچنان دشمن، دشمن است و ممکن است در بحبوحه نجوای دوستانه، خنجر کین در پشتمان نشیند. اتخاذ موضعی هوشیارانه اما همچنان ستیزنده، بدون کمترین تساهل و خوشبینی نسبت به ماهیت خصمانه جهانخواران، جزئی اجتناب ناپذیر از ایدئولوژی انقلاب است.

گفتگوی تمدنها، در بهترین فرض، عرصه دیگری از رقابت اندیشه ها و راهکارهاست. انقلاب با اتکای همه جانبه به مؤلفه های اساسی آن، یعنی آزادی، عدالت، خداخواهی و استکبارستیزی در این گفتگو و رقابت سرنوشت ساز، می تواند سرافراز باشد و کاستی در هر بعد، سرافکندگی در پی خواهد داشت. خمینی چشم انتظار توفیق ماست و خمینیان تکلیفی جز تقویت همه این مؤلفه های انقلاب نخواهند داشت.

یادداشتها:

(۱) ر.ک: ماکس وبر، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالعبود انصاری، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۱.

(۲) به عنوان نمونه‌ای از اینگونه رویکردها در تبیین انقلاب اسلامی ایران می‌توان به آثار تدا اسکاچپول، حامد الگار، نیکی کدی، مهرزاد بروجردی، سعید امیرارجمند، علیرضا شیخ‌الاسلامی، عباسعلی عمید زنجانی رجوع کرد.

(۳) تعاریف متعددی از ایدئولوژی ارائه شده است که به دو مورد آن اشاره می‌شود: ایدئولوژی «مجموعه کم و بیش متجانس اندیشه‌ها، باورها و آرمانهایی است که فرد یا گروه‌ها را مخصوصاً به جهت داشتن بعد عاطفی، هیجانی به حرکت آورد». این تعریف متعلق است به:

* باقر ساروخانی، دائرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۰، ص ۳۴۳ یا ایدئولوژی عبارت است از عقیده و آن عبارت است از: ۱- نوع تصور و تلقی که ما از جهان، از زندگی و از انسان داریم؛ ۲- نوع برداشت و ارزیابی خاصی که بر این اساس نسبت به مسائلی که با آنها در ارتباطیم داریم؛ ۳- پیشنهاد و راه‌حلهایی که از این جهان‌بینی و ارزیابی حاصل می‌شود. این تعریف متعلق است به:

* علی شریعتی، مجموعه آثار: جهان‌بینی و ایدئولوژی، جلد ۲۳، تهران: انتشارات آگاه، چاپ اول، ۱۳۶۱، صص ۷۰-۷۱.

(۴) ر.ک: ایرج اسکندری، خاطرات ایرج اسکندری، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۷۲.

* الهه کولایی، استالینسم و حزب توده ایران، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶.

* انور خامه‌ای، خاطرات دکتر انور خامه‌ای: فرصت از دست یافته، جلد ۲، انتشارات هفته، ۱۳۶۲.

(۵) برای آگاهی از موضع مطبوعات و رسانه‌های اتحاد جماهیر شوروی در حمایت از اصلاحات ارضی شاهانه، ر.ک: سید حمید روحانی، بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی، تهران: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۱، صفحه ۲۷۳.

(۶) ر.ک: یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، تهران: انتشارات فردوسی ۱۳۶۲.

* فخرالدین رشدیه، *زندگینامه پیر معارف*، تهران: انتشارات هیرمند، ۱۳۷۰.

* عبدالهادی حائری، *نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷.

(۷) برای آشنایی با روند ورود افراد و عناصر دین مدار به فعالیتهای آموزشی و فرهنگی، ر.ک: علی محمد حاضری، «فرایند خودی شدن نهاد آموزش و پرورش» *نامه پژوهش، فصلنامه تحقیقات فرهنگی*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال اول، شماره ۳ و ۲، زمستان ۱۳۷۵.

(۸) ر.ک: مهدی بازرگان، *مظهرات در اسلام*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

* رضا پاک‌نژاد، *اولین دانشگاه و آخرین پیامبر*، تهران: کتابفروشی اسلامی.

* یدالله سبحانی، *خلقت انسان*، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۶.

(۹) *محصول مکتوب این محفل با برکت*، کتابهایی بود که تحت عنوان *اصول فلسفه و روش رئالیسم* اثر علامه محمد حسین طباطبایی با باورقی و شرح شهید مطهری که در پنج جلد منتشر شد و پرورده شاخص این مکتب، شهید مطهری، طی دو دهه بعد از آن به یکی برجسته‌ترین طراحان و مدافعان ایدئولوژی انقلاب تبدیل شد.

(۱۰) فعالیتهای استاد محمد تقی شریعتی در مشهد و آیت‌الله سید محمود طالقانی در مسجد هدایت تهران، آغازگر این جریان بود ولی حضور دکتر علی شریعتی در حسینیه ارشاد و متعاقب آن حضور وی در سایر مراکز دانشگاهی و مجامع دانشجویی نقطه اوج این حرکت بود.

(۱۱) ر.ک: علی شریعتی *مجموعه آثار، مسئولیت شیعه بودن*، دفتر تدوین و انتشار آثار شریعتی؛ و نیز: *مذهب علیه مذهب؛ قاسطین، مارقین، ناکشین* از همین نویسنده.

(۱۲) امام خمینی (س) *کتاب کشف الاسرار*، را در سال ۱۳۲۳ ش. در پاسخ به شبهات و تبلیغات انحرافی نویسنده جزوه «اسرار هزار ساله» نوشت و در آن به مبارزه با جریان مخرب اندیشه‌های کسروی و القانات وهابی‌گرایان پرداخت.

(۱۳) نگارنده که خود در دهه چهل دوره نوجوانی را در شهر مذهبی یزد سپری می‌کرد و به حسب تربیت خانوادگی و فضای فرهنگی شهر، در مجامع و محافل مذهبی حضوری مستمر داشت بکرات شاهد اینگونه

موعظه‌ها و توجیه‌ها بوده است.

(۱۴) *صحیفه نور*، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، جلد ۴، ص ۱۰۳، (مصاحبه با استاد دانشگاه امریکا) و ص ۱۷۶ (مصاحبه با مجله اکونوسیت).

(۱۵) همان، جلد ۱، ص ۸۰.

(۱۶) اعلام حمایت نهضت آزادی و دیگر محافل دانشگاهی و دانشجویی ایران از حرکت امام در نهضت ۱۵ خرداد و ارتباط مستمر امام با انجمنهای اسلامی دانشجویان ایرانی داخل و خارج کشور. در ایام تبعید گواه این امر است.

(۱۷) *کتاب حکومت اسلامی یا ولایت فقیه*، متن سلسله درسهایی از امام در نجف اشرف در سال ۱۳۴۸ است که قبل از پیروزی انقلاب بارها مخفیانه تجدید چاپ و توزیع شد. آخرین چاپ این کتاب همراه با مقدمه و توضیحات لازم در سال ۱۳۷۲ توسط مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) منتشر شده است.

(۱۸) علاوه بر سازمان مجاهدین خلق ایران، گروه فرقان عامل ترور شهید مطهری، و شهید مفتاح و نیز گروه موسوم به آرمان مستضعفین نمونه این جریانها محسوب می‌شوند.

(۱۹) آخرین حلقه از این مواضع، ابراز مخالفت عناصر و سران جبهه ملی با اجرای حدود و احکام اسلام بود که نهایتاً منجر به صدور بیانیه این جبهه در مخالفت با لایحه قصاص و درخواست از هواداران برای تجمع علیه آن شد. متعاقب این موضع، حضرت امام در تاریخ ۱۳۶۰/۳/۲۵ در سخنان شدید اللحنی مواضع غیر اسلامی این جریان را افشا نمودند و واکنش خشمگینانه مردمی، حیات سیاسی این جریان را بشدت محدود کرد. برای اطلاع از مفاد سخنان حضرت امام، ر.ک: *صحیفه نور*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۳، جلد ۸، ص ۴۷۹.

(۲۰) دولت رفاه (Welfare State) دولتی که هدفش خدمت کردن به جامعه از طریق تأمین خدمات بهداشتی، آموزشی، کمک معاش در ایام بیکاری، حقوق بازنشستگی و تأمین سالمندان، ناتوانان و تهیدستان است. تقریباً همه دولتهای سرمایه‌داری برای حفظ موجودیت خویش به ارائه این خدمت تن داده‌اند. فشار سازمانهای کارگری و احزاب کمونیست و سوسیال دموکرات در داخل و فشار مطالبات حریانه‌ای انقلابی از خارج این دولتها را وادار نموده است تا سهم زیادتری از غارت جهان را صرف رفاه

عمومی نمایند. برگرفته از: فرهنگ علوم سیاسی، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۵، صص ۴۱۸ - ۴۱۹.

۲۱) دکتر علی شریعتی از این سلسله اقدامات، به عنوان «سر عقل آمدن سرمایه‌داری» در مواجهه با خطر عصیان و انقلابهای کارگری یاد می‌کند.

۲۲) برای آگاهی از مواضع انجمن حجّتیّه در قبال مسائل سیاسی و انقلاب اسلامی ر.ک: عمادالدین باقی، «در شناخت حزب قاعدین زمان، قم: نشر دانش اسلامی، ۱۳۶۲، ۲۳) همان.

۲۴) امام خمینی در این باره می‌فرماید: «در شروع مبارزات اسلامی، اگر می‌خواستی بگویی شاه خائن است، بلافاصله جواب می‌شنیدی که شاه شیعه است، اخون دلی که پدر پیرتان از این دسته متحجر خورده است هرگز از فشارها و سختیهای دیگران نخورده است.» برگرفته از: صحیفه نور، جلد ۲۱، ص ۹۱.

۲۵) برای اطلاع از اختلاف بینش و برداشتهای حضرت امام با برخی دیگر از فقها و صاحب‌نظران و بعضی روشنفکران دینی، به مکاتبات و بیانیه‌ها و منشورات آن حضرت بویژه طی دو سال آخر عمر ایشان مراجعه شود.

۲۶) شهادت بزرگانی چون بهشتی، مطهری و محمدجواد باهنر، خلأ عمده‌ای را به وجود آورد که آثار آن بر روند جریان‌های فکری انقلاب به مراتب عظیم‌تر از خسارت ناشی از دست رفتن نقش مدیریتی آنها بود.

۲۷) لایحه قانونی واگذاری و احیای اراضی که طی چندین نوبت حک و اصلاح توسط شورای انقلاب نهایتاً در تاریخ ۵۹/۲/۳۱ تصویب و ابلاغ شد و از نظر شرعی نیز مورد تأیید و امضای سه نفر از معتبرترین فقیهان مرتبط با امام در آن وقت، آقایان علی مشکینی، شهید بهشتی و حسینعلی منتظری قرار گرفته بود، در بند «ج» و «د» آن به زمینهای بایر و اراضی دائری اشاره داشت که تحت شرایطی، از خانها و بزرگ‌مالکان خلع ید و به زارعان واگذار می‌گردید. ر.ک: مجموعه قوانین اراضی خارج از شهرها بعد از انقلاب اسلامی، انتشارات ستاد مرکزی هیئتهای هفت نفره واگذاری زمین، چاپ سوم، ۱۳۷۱.

۲۸) امام در دیداری با فقهای شورای نگهبان ضمن اشاره به خاطره‌ای می‌فرماید: «الآن هم عده‌ای هستند که می‌روند مثلاً صد هزار تومان به یکی از آقایان می‌دهند که این حقوقی است که شرعاً به عهده من است و

آنها هم می‌گویند بله فلانی وجوه شرعی خود را پرداخته است در حالی که این شخص پنجاه میلیون تومان از این بابت بدهکار بوده است، حالا می‌خواهد با پرداخت این مبلغ کم بگوید که اموالش دیگر مال خودش است». صحیفه نور، جلد ۲۲، ص ۲۹۳.

(۲۹) از جمله ر.ک، به: صحیفه نور، جلد ۲۰، صص ۲۳۳-۲۳۴ و نیز صص ۱۲۳-۱۲۴.

(۳۰) این نوع موضعگیریه‌ها منحصر به منادیان اسلام سستی نیست بلکه بخشی از منادیان سیاسی اسلام نیز که در بند «ج» طبقه‌بندی مذکور از آنها یاد شد در این نظر با آنها شریکند. برای آشنایی با نمودی از این اندیشه ر.ک: اسدالله بادامچیان، سرمقاله، هفته‌نامه شما، پنجشنبه ۷۶/۱/۲۱ - شماره هفتم.

تحلیلی بر واقعه ۱۹ دی ۱۳۵۶ قم

اسماعیل حسن‌زاده*

مقدمه

روحانیون اصولی پس از پیروزی بر اخباریون در اوایل دوره قاجار، گامهای بلندی در راستای انسجام درون گروهی برداشتند و اصلاحاتی در سلسله مراتب روحانی و دروس حوزوی ایجاد کردند و شکلی تکامل یافته‌تر از قبل به اوضاع حوزه‌های علمیه بخشیدند. انسجام درون گروهی روحانیت با داعیه سیاسی آنان نیز مقارن شد. این داعیه در جنبش رژی و نهضت مشروطه جنبه عینی‌تری یافت. با این همه، مواضع روحانیون سیاسی در قبال پدیده مشروطه هماهنگ نبوده و اختلافات فاحش فکری - سیاسی را نشان داد که در مقطعی خاص و به مدت کوتاهی روحانیون مشروطه‌خواه از برتری خاصی برخوردار شدند. اما از آنجا که گروههای حامل نهضت از خاستگاههای کاملاً متفاوت با مبانی فکری مختلف تشکیل شده بودند، پس از پیروزی، کشمکش جناحهای مختلف را به

* عضو هیأت علمی گروه تاریخ انقلاب پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

دنبال داشت. در این فراز و نشیب رویدادها و اوضاع آشفته و نابسامان جامعه اکثر روحانیون از مسائل سیاسی کنار رفتند. استقرار رژیم دیکتاتوری رضاشاه پهلوی به فعالیت آشکار اقلیت روحانی پایان داد.

هرچند کناره‌گیری روحانیون از سیاست پس از مشروطه، در تکاپوی سیاسی آنها فترتی پدید آورد، اما آنان را متوجه نقاط ضعف ساختار حوزه و ضرورت اصلاحات بنیادی و همچنین توسعه کمی آن ساخت. زیرا اختلافات درون‌گروهی روحانیون، ضربات مهلکی بر انسجام درونی آن وارد ساخته بود. به نظر می‌رسد تغییر و تحولات سیاسی بین‌المللی نیز در این اصلاحات بی‌تأثیر نبوده است. جدایی عراق از پیکره امپراتوری عثمانی و تشکیل دولت‌دست‌نشانده، مشکلاتی برای جامعه مذهبی ایران در تماس با مراجع و علمای نجف ایجاد می‌کرد. از این رو، ضرورت وجود یک کانون قدرتمند مذهبی در داخل ایران احساس می‌شد. در واقع، تغییر و تحولات جامعه ایران و عراق به علاوه ضعف ساختارهای حوزه در انسجام‌بخشی به روحانیون، اصلاحات بنیادی و تشکیل حوزه علمیه قم را به دنبال داشت.

رؤسای حوزه علمیه قم در دوره دیکتاتوری رضاشاه، از یک سو به دلیل نویابودن حوزه از مشارکت در فعالیتهای سیاسی اجتناب می‌کردند و از سوی دیگر، مسائل سیاسی را عامل تفرقه و بروز شکاف در یکپارچگی جامعه مذهبی مشاهده می‌نمودند. به دلیل حاکم بودن گرایش محتاطانه بر حوزه، که با توجه به شرایط زمانی، منطقی و معقول می‌نمود، دوره فترتی در تکاپوی سیاسی آن پدید آمد که در دوره ریاست آیت‌الله عبدالکریم حائری آغاز و در دوره آیت‌الله سیدحسین بروجردی نیز ادامه یافت. البته در این دوره، حوزه در تغییر ساختار و تشکیلات خود گامهای اساسی برداشت و دایره فعالیتهای مذهبی را از قلمرو کشورهای مسلمان به کشورهای مسیحی گسترش داد. در درس حوزه و سلسله مراتب روحانی و در نحوه جذب طلاب تغییراتی پدید آمد و طبقه‌ای منسجم و مستمر ایجاد شد. در دوره زعامت آیت‌الله بروجردی، حتی علما و

روحانیونی که دارای دیدگاههای سیاسی تندرو بودند، به احترام ایشان از ابراز جدی نظریاتشان خودداری می‌کردند. به این ترتیب، آیت‌الله بروجردی موفق شد تا زمان رحلت خود در سال ۱۳۴۰ ش. انسجام طبقه روحانی را حفظ نمایند و پیشرفتهای قابل ملاحظه در تغییر ساختار حوزه کسب کنند. در چنین فضای حاکم بر حوزه، آن دسته از نیروهای مذهبی که خواهان شرکت در مسائل سیاسی بودند، مثل فداییان اسلام، از جانب رؤسای رسمی حوزه طرد شدند.

با این همه، عدم اظهار دیدگاههای سیاسی جدید توسط تعدادی از علما و مراجع در دوره آیت‌الله بروجردی، به معنای فقدان اختلاف نظر در اینگونه مباحث نبود. زیرا رحلت آیت‌الله بروجردی اختلاف دیدگاهها را عیان ساخت. بلافاصله پس از ایشان، مراجع و علما از نظر دیدگاههای سیاسی به دو جناح مخالف و موافق مداخله در امور سیاسی تقسیم شدند. این دو جناح، گرایشها و طیفهای مختلف از مخالفان رژیم را دربرمی‌گرفت. جناح موافق مداخله در امور سیاسی نیز منسجم نبوده و طیفهای مختلف، از مخالفان رژیم در چهارچوب قانون اساسی مشروطه تا مخالفان تندرو و خواهان سرنگونی رژیم را دربرمی‌گرفت. طیفهای مختلف این جناح به تناسب رویدادهای سیاسی به هم نزدیک شده یا از هم فاصله می‌گرفتند. جناح اخیر در واقعه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ متحد و یکپارچه عمل کرده و دستگیری امام خمینی (س) توسط رژیم را محکوم کردند. این واقعه نقطه عطفی در فعالیت و ضدیت روحانیون مخالف با رژیم شاه شد. در واقعه کاپیتولاسیون تفاوت‌های دیدگاهی و اختلافات سیاسی کم‌کم خود را نشان می‌داد. بعضی مانند آیت‌الله گلپایگانی خود را کنار کشیدند و بعضی دیگر مانند آیت‌الله شریعتمداری نیز از ماهیت قضیه اظهار بی‌اطلاعی کردند. به این ترتیب در فعالیت سیاسی علما فترتی پیدا شد و تا سال ۱۳۵۶ نیز ادامه یافت.

این نوشتار به دنبال پاسخ گفتن به چرا و چگونگی پیامدهای واقعه ۱۹ دی ۱۳۵۶ قم، بر این فرض استوار است که رژیم بدون اطلاع از آگاهی درون گروهی، همبستگی

نهفته روحانیون و انسجام تشکیلات حوزه، با جریحه‌دار ساختن احساسات آنان به طور ناآگاهانه، به فترت پیش آمده در نهضت پایان داد و با اصلاحات فرهنگی و ضد دینی خود به طور ناخواسته طیفهای مختلف جناح مخالف روحانیون را به هم نزدیک ساخته و آنان را متوجه دشمن واحد خود - یعنی نظام سیاسی حاکم - نمود. روحانیون نیز فقط با یاد و خاطره واقعه ۱۹ دی و پیگیری پدیده چهلیم‌ها و تمسک به سایر راهکارهای سنتی، از آن واقعه به عنوان نقطه عزیمت دوم انقلاب استفاده کرده و بتدریج موقعیت سیاسی خود را در نهضت بالا برده و در رأس رهبری قرار گرفتند.

تحلیلی بر وضعیت کشور در آستانه واقعه ۱۹ دی

حکومت پهلوی، پس از انقراض قاجاریه، وارث جامعه‌ای با ساختارهای سنتی بود. بسیاری از ساختارهای سنتی جوابگوی نیازهای روزافزون جامعه نبود. از این رو، پهلویها بر اساس مأموریت ویژه خود، مدرن‌سازی یا غربی‌سازی ساختارها را به عنوان اصلترین محور فعالیتهای خود انتخاب کردند. رضاشاه با ایجاد حکومتی متمرکز و دیکتاتوری سرکوبگر، اصلاحات را به پیش می‌برد و هرگونه مخالفت و ممانعت از جانب پاسداران و حافظان سنتها را به وسیله ارتش نوپا سرکوب می‌نمود. اسکان عشایر، کشف حجاب و تصرف اوقاف، تأسیس دانشگاه و مدارس، راه آهن و جاده‌ها، ایجاد لباس متحدالشکل، تشکیل ارتش نوین، ایجاد دادگستری و تغییر در نهاد قضاوت، تلاش برای نظارت به حوزه علمیه و غیره در راستای توسعه و نوسازی ساختارهای جامعه و در عین حال نابودی نهادهای مذهبی جامعه که در برابر بیگانگان مقاومت کرده بودند، صورت گرفت. رضاشاه علی‌رغم توفیق در انجام پاره‌ای اصلاحات در ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، نه تنها هیچ تلاشی در جهت دگرگونی و اصلاح ساختار سیاسی انجام نداد، بلکه آن را از سلطنت مشروطه به دیکتاتوری متکی بر خشونت و ارباب تبدیل کرد. این عمل در روابط سازمان یافته ساختارهای بنیادین جامعه، عدم

توازن و تعادل پدید آورد که موجب شکاف بین ساخت سیاسی و ساختهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی شد.

با سقوط رضاشاه و روی کار آمدن محمدرضا شاه، تلاشهایی از سوی طبقات متوسط جدید و سنتی برای ایجاد تعادل بین ساختها آغاز شد؛ اما این روند با کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ متوقف و دوره‌ای جدید از دیکتاتوری و خشونت محض شروع گردید. شاه که احساس می‌کرد رسالت مدرن‌سازی جامعه در بُرهه‌ای خاص از تاریخ به وی محول شده است، سعی می‌نمود با توسل به ابزارهای متعدد، قدرت رسالت خود را نشان دهد. چنین احساسی، وی را در برابر بسیاری از منابع و عناصر صاحب نفوذ اجتماعی و گروههای سنتی، بی‌محابا ساخته، بدون ملاحظه کاریهای سیاسی و بدون آگاهی از میزان قدرت و نفوذ گروههای سنتی و نارضایتی آنان از سیاستهای جاری جامعه، بر سنتها و پاسداران آن حمله می‌نمود و اصلاحات خود را با حرص و ولع سیری‌ناپذیر دنبال می‌کرد. هرچند پاره‌ای از اصلاحات اقتصادی وی بعضی از طبقات جامعه را موقتاً راضی نموده بود، اما اصلاحات اجتماعی و فرهنگی او با مقاومت شدید طبقات مختلف اجتماعی روبه‌رو شد. در این بین، تضاد روزافزون در گفتار و کردار دستگاه رهبری رژیم نیز، فضایی آکنده از بی‌اعتمادی در بین طبقات مختلف جامعه ایجاد کرد و تداوم این وضع سبب ناامیدی کامل توده‌ها از دستگاه رهبری شد.

پیامد عمده اصلاحات وی گسترش فرهنگ غربی، کمرنگ‌شدن ارزشهای دینی و ملی، وابستگی جامعه به بیگانگان، افزایش دامنه نفوذ دولت در اقصی نقاط کشور و به تبع آن، کاهش روزافزون قدرت نهادهای محلی و سنتی بوده است که اعتراض گروهها، طبقه و طبقات مختلف سیاسی و اجتماعی ذی‌نفع را به دنبال داشت. در این میان مخالفان مذهبی رژیم به رهبری علما و مراجع و دانشگاهیان در دهه ۱۳۴۰ ش. از اهمیت و نمود بسیاری برخوردار بوده‌اند. اولین جرقه حرکت روحانیون با لایحه انجمنهای ایالتی و ولایتی و حق رأی زنان زده شد و با پشتوانه مردم به قیام ۱۵ خرداد

۱۳۴۲، منتهی گشت که با قدرت نیروی نظامی سرکوب شد. این سرکوب، پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، پیروزی بزرگی برای شاه محسوب می شد و ابتکار عمل را به دست رژیم داد. شاه به دنبال این موفقیت برای ارضای تمایلات قدرت طلبانه خود بسیار تلاش کرد.

رژیم پس از سرکوب قیام در یک تحلیل واقع بینانه به این حقیقت واقف شده بود که نیروهای مذهبی و در رأس آن علما از سرسخت ترین و آشتی ناپذیرترین دشمنانش هستند. شاه بخوبی از پایگاه اجتماعی و نفوذ روحانیون و قدرت آنان در بسیج توده ها آگاه شده بود. وی «از کمونیست ها و عناصر رادیکال که در میان دانشجویان رخنه کرده بودند یا جبهه ملی و گروه ها و احزاب سیاسی قدیمی وحشتی نداشت. تنها مایه نگرانی او ملاها بودند که آنها را کینه توزترین دشمنان خود می دانست.»^۱

شاه نه تنها در جهت کاهش نارضایتی آنان اقدامی نکرد بلکه رفته رفته با بیانات و اقدامات خود بر انعطاف ناپذیری آنان افزود. به این ترتیب اقدامات ضد مذهبی شاه روند موضع گیری علما را از انتقاد به عملکردهای اشتباه وی، به مخالفت علنی و مبارزه رو در روی طولانی مدت تغییر داد. ابتدا علما به عنوان پاسداران سنتها و ارزشهای مذهبی به بسیاری از عملکردهای رژیم انتقاد می کردند اما آنان در جریان لایحه انجمنهای ایالتی و ولایتی، رفراندوم انقلاب سفید، کشتار واقعه ۱۵ خرداد، کاپیتولاسیون، تبعید امام، کنسرسیوم سرمایه گذاریهای خارجی، جشنهای شاهنشاهی، جشن هنر شیراز و تغییر تاریخ هجری به شاهنشاهی، به دشمنان آشتی ناپذیر رژیم تبدیل شدند. هرچند در روند مخالفت نوساناتی دیده می شود، اما از سال ۱۳۴۲ به بعد پیوسته حالت فزاینده داشته است.

با وجود آنکه شاه دهه ۱۳۵۰ را با جشنهای شاهنشاهی که مظهر و نماد قدرت و مشروعیت سیاسی وی بود، آغاز کرد و نیمه اول دهه را نیز بدون حادثه خاصی پشت سر گذاشت، اما از اواسط سال ۱۳۵۵ شاه تحت فشار افکار عمومی جهان مبنی بر عدم

رعایت حقوق بشر در ایران، از شدت اختناق و سرکوب راکاست و فضای سیاسی را باز نمود. البته در ایجاد فضای باز سیاسی علاوه بر تحولات بین‌المللی (مانند پیروزی کارتر در انتخابات ریاست جمهوری امریکا) تحولات اجتماعی، سیاسی جامعه و وضعیت جسمانی خود شاه نیز موثر بوده است.^۲

هرچه شاه در تداوم سیاست جدید خود مبنی بر رعایت حدود فضای باز سیاسی بیشتر می‌رفت مخالفان سیاسی رژیم اعم از نیروهای مذهبی و ملی یا چپی میدان و فرصت بیشتری برای فعالیت پیدا می‌کردند. محافل، مساجد، تکایا و هسته‌های حزبی به کانونهای علنی مخالفان سیاسی رژیم - از جمله روحانیون و روشنفکران - تبدیل شد. در دوران اوج‌گیری مبارزات مردمی علیه رژیم شاه، چند حادثه به گسترش دامنه مبارزات و تعمیق آن کمک مؤثری کرد. سخنرانی روشنفکران در انجمنهای ادبی، نامه‌های سرگشاده آنان، اعلامیه‌های علما در مخالفت با عملکرد شاه و تظاهرات دانشجویان ایرانی در امریکا به هنگام مسافرت شاه به آن کشور و مهمتر از همه رحلت مشکوک آیت‌الله مصطفی خمینی در اول آبان ۱۳۵۶ بود. رحلت ایشان موجی از انزجار از رژیم در نزد پیروان امام ایجاد کرد. زیرا آنان رژیم و در نهایت شاه و ساواک را مسئول اصلی قتل معرفی می‌کردند. البته چنین تحلیلی مبتنی بر عملکردهای نادرست ساواک در قتل مرموز چهره‌های مخالف در گذشته بوده است. چنین ذهنیتی نیز با رحلت مشکوک جهان پهلوان تختی - دیماه سال ۱۳۴۷ - و دکتر علی شریعتی - خرداد سال ۱۳۵۶ - در مردم پیدا شده و رحلت حاج آقا مصطفی به آن تشکیک دامن زد.

مجلس ترحیم ایشان در شهرهای مختلف ایران بویژه تهران و قم - در فضای باز سیاسی - به مجلس تجلیل از امام خمینی (س) و کانون مخالفت علنی با رژیم تبدیل شد. این نوع مجالس ترحیم نه تنها از طرف روحانیون بلکه از جانب نیروهای روشنفکر مخالف نیز برگزار گردید.^۳ در واقع این مجالس ترحیم عامل وحدت بخش نیروهای مخالف در سرتاسر کشور شد و این مهم را به مخالفان سیاسی فهماند که از کانونها و

راهکارهای سنتی، که رژیم تسلط بسیار کمی بر آنها دارد، بهتر از احزاب سیاسی و قانونی می‌توان به اهداف خود نزدیک شد. به علت کارآمد نبودن راهکارهای رسمی و نهادهای قانونی و سیاسی برای ابراز مخالفت، برتری نهادهای سنتی برجسته نمود و به کارگیری آن توسط روشنفکران، سبب گسترش دامنه نفوذ دست‌اندرکاران و گردانندگان چنین نهادهایی شد. به طوری که در یکی از مجالس ترحیم مصطفی خمینی در تهران عنوان «امام» توسط واعظ مجلس، حسن روحانی، برای اولین بار به رهبر در تبعید نهضت، داده شد.^۴ این عنوان اندکی بعد به بارزترین مشخصه رهبری امام خمینی (س) تبدیل شد.

امام خمینی (س) رهبر در تبعید نهضت، که با هوشیاری و تیزبینی ویژه خود مسائل ایران و تحولات بین‌المللی را دنبال می‌کرد، به محض بروز شکاف بین رژیم شاه و حامیان خارجیش و ایجاد فضای باز سیاسی و تشدید بیماری شاه، با پیامهای پی در پی خود مردم را به هوشیاری و استفاده از فرصتهای پیش آمده دعوت می‌کرد. ایشان به خوبی می‌دانستند که فشارهای بین‌المللی، موقتی و گذراست و مسافرت شاه در آبان ماه ۱۳۵۶ به امریکا و دیدار جیمی کارتر رئیس جمهور دموکرات امریکا از ایران در دی ماه همان سال به قوت این تحلیل امام می‌افزود. سخنرانی ستایش‌آمیز کارتر از رهبری شایسته شاه در ایجاد «جزیره ثبات در یکی از پرآشوبترین نقاط جهان» نه تنها مخالفان سیاسی داخلی رژیم بلکه حتی تحلیل‌گران سیاسی خارجی را مبهوت ساخت.^۵ زیرا کارتر موقعی این مطالب خلاف واقع را می‌گفت که خود بهتر از همه به واقعتهای سیاسی جامعه ایران آگاه بود. همه این داده‌ها تحلیل امام را از فضای باز سیاسی به عنوان یک فرصت، بخوبی نمایان می‌سازد. رحلت آیت‌الله مصطفی خمینی در چنین زمانی برای امام و پیروانش «الطاف خفیه خدای تبارک و تعالی» بوده است.^۶ زیرا این واقعه، سبب بروز بسیاری از تحولات سیاسی بعدی شد.

شاه با اطمینان از حمایت امریکا، مبارزه علنی خود را با روحانیون -

انعطاف‌ناپذیرترین دشمنان خود - آغاز نمود. هرچند وی در فرصتهای پیش آمده از موضع‌گیری علیه نیروهای مذهبی کوتاهی نکرده بود، اما رحلت آیت‌الله مصطفی خمینی، نفوذ اجتماعی و سیاسی علما را بار دیگر به معرض نمایش گذاشت و تعلق را در مبارزه با روحانیون، برای شاه جایز نساخت. احسان تراقی به نقل از یکی از مسئولان ساواک می‌گوید:

پس از اینکه آسید مصطفی خمینی در نجف فوت شد و این جریان وسیله‌ای شد که در ایران مجامع ترحیم مرتباً تشکیل بشود. خلاصه عدم رضایت سیاسی به این قسم، خودش را بیان می‌کرد که شاه را از این بابت خیلی عصبانی کرده بود این جلسات و مجالس ترحیم. در این بین یاسر عرفات یک تلگراف تسلیتی به آقای خمینی در نجف مخابره می‌کند آقای خمینی در جواب به یاسر عرفات می‌گوید که درد و محنت من روزی پایان می‌گیرد که ملت ایران از شر این آدم جابر مثلاً فارغ بشود، راحت بشود این مسئول ساواک به من گفت نصیری (رئیس ساواک) این متن را برده بود برای شاه، به شاه نشان می‌دهد و شاه می‌گوید حالا دیگر باید جنگ را علنی کرد با روحانیون به خصوص با آقای خمینی، بروید یک مقاله تهیه بکنید.^۷

به این ترتیب چند ماهی از واقعه رحلت فرزندان امام نگذشته بود که رژیم اشتباه سیاسی تاریخی خود را مرتکب شد که این اشتباه نقطه عطف دیگری در تعمیق و گسترش نهضت اسلامی شد و آن چاپ مقاله توهین‌آمیز «ایران و استعمار سرخ و سیاه» به قلم رشیدی مطلق بوده است.^۸

تحلیلی بر مقاله «ایران و استعمار سرخ و سیاه»

مقاله مزبور، به مناسبت روز کشف حجاب و نزدیکی سالگشت انقلاب سفید در ۱۷ دیماه ۱۳۵۶ در روزنامه اطلاعات چاپ و منتشر شد. محتوای مقاله درباره انقلاب شاه و

مردم و معرفی مخالفان آن تحت عنوان عوامل «استعمار سرخ و سیاه» بوده است. نویسنده سعی کرد رابطه نامرئی بین آن دو استعمار را روشن کرده و به مردم معرفی کند. نگارنده مقاله در عین حال که آگاهانه روحانیون را به عنوان ارتجاع سیاه، مورد توهین و حمله قرار داده بود؛ آنان را عاملی در دست مالکان، برای ایجاد مشکل در راه پیشبرد انقلاب سفید و ناپایدار ساختن ثبات سیاسی کشور معرفی کرده است. اما به طور زیرکانه سعی نموده خط فاصلی بین روحانیون تندرو مخالف با روحانیون طرفدار رژیم و محافظه کار بکشد و با معرفی عده معدودی از آنان به عنوان مخالفان اصلاحات، اختلاف درون گروهی روحانیون را برجسته ساخته و از همبستگی گروهی آنان ممانعت به عمل آورد. مؤلف مقاله، امام خمینی (س) را جزء معدود علمای مخالف ذکر کرده و در ریشه یابی علل مخالفت، ایشان را وابسته به «مرکز استعماری انگلیس» می داند. یعنی همان توهمی که شاه را تا پایان حیاتش همراهی کرده و انقلاب را ناشی از درافتادن وی با قدرتهای بزرگ می دانست. به هر حال، مقاله با مطالب اهانت آمیز سعی کرده نفوذ اجتماعی و سیاسی امام خمینی (س) را در بین توده ها تضعیف ساخته و از بین ببرد. در قسمت پایانی مقاله، ضمن معرفی امام به عنوان عامل اصلی واقعه ۱۵ خرداد، از مفاد یک گزارش خبری مبنی بر ورود یک عرب به نام محمد توفیق القیسی با یک چمدان محتوی ده میلیون ریال پول نقد به ایران و دستگیری وی خبر می دهد و همچنین مصاحبه مطبوعاتی نخست وزیر وقت را نیز شاهدهی بر آن ذکر می کند. ورود فرد عرب در جریان واقعه ۱۵ خرداد، از جانب مقامهای رسمی و روزنامه های دولتی در سطح گسترده مطرح شد اما از آن زمان تا سال ۱۳۵۶ یعنی به مدت ۱۴ سال مسأله مسکوت گذاشته شده بود و حتی رژیم در صدد اثبات آن با دلایل و شواهد متقن و مستدل نیز برنیامد. خلاصه کلام اینکه، هیچ کدام از قسمتهای مقاله بر بنیاد اسناد محکمه پسند و مسئول، بنا نشده بود بلکه مجموعه ای از ذهنیات ناشی از «تئوری توطئه» بوده است که بعدها شاه قسمتهای عمده آن را در کتابش «پاسخ به تاریخ» تکرار نمود.

در مورد نویسنده مقاله بین صاحب نظران اتفاق نظر وجود ندارد. با این همه بر سر اینکه احمد رشیدی مطلق، اسمی مستعار است تقریباً از همان روزهای اول وحدت نظر وجود داشت. در فهرست احتمالی نویسندگان اسامی داریوش همایون (وزیر اطلاعات و جهانگردی کابینه جمشید آموزگار)، فرهاد نیکخواه، پرویز نیکخواه،^۹ امیرعباس هویدا، ساواک دیده می شود.^{۱۰} اما این نظر که «با توجه به شکل حکومت پهلوی و سلسله مراتب تصمیم گیری در رژیم چنین تصمیمی باید از طرف شخص شاه یا ساواک یا هیأت دولت اتخاذ شده باشد و اینکه چه کسی این تصمیم را گرفت، اهمیتی ندارد» پذیرفتنی می نماید. زیرا ساواک بر مطبوعات نظارت کامل داشت و بدون اجازه آن سازمان، مطالبی به این مهمی امکان چاپ نداشت.

شرح چگونگی واقعه ۱۹ دی

با توزیع روزنامه اطلاعات در شهر قم، خبر اهانت به امام و روحانیون سرعت در محافل علمی و مذهبی حوزه پیچید. طلاب حوزه علمیه این خبر تازه را به اطلاع اساتید و فضلاء حوزه رساندند. بنابراین اولین واکنش نیز از سوی اساتید حوزه علمیه، که شاگردان، همکاران یا دوستان امام بودند، نشان داده شد. تعدادی از فضلا و اساتید شب هیجدهم دی به دعوت سید حسین موسوی تبریزی در منزل آیت الله نوری همدانی نشست اضطراری پیرامون مقاله چاپ شده و اهانت به روحانیون و امام تشکیل دادند. از افراد شرکت کننده در این جلسه حساس، که گردانندگان اصلی و تصمیم گیرندگان وقایع چند روز بعد قم بودند، می توان از حسین نوری همدانی، محمدعلی گرامی، یوسف صانعی، وحید خراسانی، سیدحسین موسوی تبریزی، جعفر سبحانی، ناصر مکارم شیرازی، محمد مؤمن، سیدحسن طاهری خرم آبادی، محمد محمدی گیلانی، علی مشکینی، شاکری تهرانی، محمد یزدی و چند تن دیگر نام برد.

در این جلسه دو پیشنهاد مهم مطرح شد و هر کدام از آن دو نظر مخالفان و موافقانی

داشت. یک نظر این بود که کلاسهای درس حوزه و مدارس مذهبی قم تعطیل نشود بلکه اساتید در کنار دروس فقهی چند دقیقه‌ای پیرامون فاجعه توهین به روحانیت و امام صحبت کنند و با بحث کلاسی، طلاب را نسبت به ماجرا و وظایف خود روشن و آگاه سازند. این نظر که از جانب مکارم شیرازی و وحید خراسانی مطرح شده بود توسط اکثریت شرکت‌کنندگان رد شد زیرا چنین برنامه‌ای نیاز به زمان طولانی داشت، اما در کوتاه‌مدت جوابگوی نهضت اسلامی، که با رحلت آیت‌الله مصطفی خمینی جان دوباره‌ای پیدا کرده بود، نمی‌شد و «موج آفرین» نبود. نظر دوم، که از جانب اکثریت حضار مطرح شده بود، خواهان تعطیلی کلاسهای درس و نماز جماعات در روز هیجدهم دیماه به نشانه اعتراض بود. بر اساس سنت قدیمی و رایج حوزه علمیه در وقایع مهم سیاسی و مذهبی کلاسهای درس را به نشانه اعتراض تعطیل می‌کردند و به دنبال آن، مراجع، فضلا و اساتید حوزه اعلامیه صادر کرده، مردم را از واقعیتهای موجود آگاه می‌ساختند. این شیوه در سالهای پیشین بارها امتحان موفقیت‌آمیز خود را پس داده بود و به تعبیری «موج آفرین» بوده است.^{۱۱} باید افزود که این اختلاف نظر برآیند اختلافات دیدگاههای سیاسی شرکت‌کنندگان جلسه نبود؛ از این رو، در روند تصمیم‌گیری و هدایت مراسم روز هیجدهم دیماه تأثیری نگذاشت و همگی آنان به طور هماهنگ به اقدام پرداخته و سخنرانیهای تند و مؤثری نیز انجام دادند.

تصمیم بعدی شرکت‌کنندگان جلسه، مطلع ساختن مراجع بزرگ و درجه اول حوزه از تصمیم جلسه اساتید و هماهنگی با ایشان بوده است. چند تن از فعالان جلسه از جمله موسوی تبریزی، طاهری خرم‌آبادی، مؤمن، نوری همدانی و یزدی مأمور ابلاغ تصمیم جلسه به آیات عظام محمدرضا گلپایگانی، سیدکاظم شریعتمداری، شیخ مرتضی حائری و سیدشهاب‌الدین نجفی مرعشی شدند.^{۱۲} مراجع بدون هیچ‌گونه مقاومتی تصمیم جلسه مبنی بر تعطیلی کلاسهای درس را پذیرفتند. به این ترتیب در مقابل اقدامات ضد مذهبی و روحانی رژیم جبهه مشترکی تشکیل دادند. اتفاق نظر آیات عظام

یکی از مهمترین جلوه‌های هماهنگی مواضع سیاسی و آگاهی گروهی آنان بوده است. چنین وحدت نظری و تداوم آن در یک سال بعد، رهبری روحانیون را در کل نهضت مطرح ساخت و با وقایع تسلسلی بعدی، موقعیت آنان در رهبری تثبیت کرد. باید افزود که کوچکترین شکاف در صفوف مراجع بزرگ حوادث ناگواری برای رهبری نهضت پدید می‌آورد؛ اما رفتار هماهنگ و هوشمندانه توأم با آگاهی گروهی روحانیون از بروز اختلاف نظر سیاسی جلوگیری کرد. چنین موضع‌گیری هماهنگی در رفتار سیاسی ده سال گذشته مراجع کم سابقه بوده است. آنان نه در واقعه کاپیتولاسیون و نه در ماجرای ۱۷ خرداد ۱۳۵۴ و نه حتی در وقایع مربوط به جشنها و تغییر تاریخ هجری به شاهنشاهی به چنین وحدت نظری دست نیافته بودند. از این رو، باید از این موضع‌گیری مراجع به عنوان نقطه عطف فعالیت سیاسی آنان نام برد.

به هر حال، صبح روز هیجدهم دیماه کلاسهای درس حوزه به طور هماهنگ تعطیل و راهپیمایی حدود دویست نفر از طلاب با راهنمایی مدیران مراسم از جلوی مدرسه خان به سوی منازل آیات عظام آغاز شد.^{۱۳} در بین راه مدرسه خان تا بیت آیت‌الله گلپایگانی - اولین مکان تجمع اعتراض‌آمیز تظاهرکنندگان - تعدادی از مردم غیرروحانی از طبقات مختلف به صف راهپیمایی پیوستند و جمعیتی در حدود پانصد نفر را تشکیل دادند.

آیت‌الله گلپایگانی در یک سخنرانی، ضمن اعلام مواضع مخالفت‌آمیز علما دربارهٔ اصلاحات شاه، وحدت کلمه و اجتناب از تفرقه و اختلاف را توصیه نمودند. ایشان در قسمتی در سخنرانی خود گفتند:

مدتی است که به دین و روحانیت جسارت می‌کنند دستگاهها می‌گویند روحانیت با ما بودند در صورتی که همه مراجع با برنامه آنها مخالف هستند و این را همه می‌دانند و حالا هم مخالف هستیم بعداً هم مخالف خواهیم بود... باید متحد باشیم اختلاف را کنار بگذارید

اختلاف بین ما از آمدن کارتر زیان آورتر است، آنها از اختلافات ما استفاده می‌کنند ... درسها را تعطیل کردیم ولی نباید که به همین جا اکتفا کنیم.^{۱۴}

تظاهرکنندگان پس از استماع سخنان ایشان به طرف منزل آیت‌الله شریعتمداری به راه افتادند. ظاهراً در مسیر منزل این دو، از جانب نیروهای انتظامی موانعی ایجاد شد، اما راهپیمایی جنبه خشونت‌آمیز پیدا نکرد.

آیت‌الله شریعتمداری هم در یک سخنرانی کوتاه، خواستار مجازات نویسنده مقاله شد و طلبه‌ها را به اتحاد دعوت کرد. ایشان در قسمتی از بیانات خود گفتند:

باید این شخص که توهین کرده مجازات شود. ما اقدام می‌کنیم حرف ما را گوش نمی‌دهند؛ ولی این را بدانید اینها به ضرر خودشان است چون همه مردم ایشان (خمینی) را می‌شناسند ولی شما آرام باشید و متحد باشید، معلوم می‌شود شما ما را قبول دارید که به اینجا آمدید؛ پس بگذارید ما با آقایان مشورت کنیم تا ببینیم چه باید کرد.^{۱۵}

قسمت اخیر صحبت‌های ایشان به طور تلویحی بیانگر حضور مردم غیرروحانی می‌باشد. زیرا چنین استنباط می‌شود که به کار بردن عبارت «معلوم می‌شود شما ما را قبول دارید» برای طلاب چندان توجیهی ندارد زیرا طلبه‌ها به مراجع عظام به عنوان یک مقام قدسی می‌نگریستند. پس از پایان سخنرانی، مراسم بعدازظهر در حسینیه آیت‌الله نجفی مرعشی تعیین شد. ایشان نیز ضمن اشاره به سوابق آشنایی خود با امام و رد اتهامات مقاله گفتند:

من در مدت عمرم این مصیبت‌هایی که در این قرون اخیر عالم روحانیت دید و ما متأثریم در عمرم ندیده بودم. الآن در حدود هشتاد سالم هست من خداگواه هست که من یک همچون مصائبی که متوجه به روحانیت باشد، هیچ یاد ندارم ... کجا یک همچو چیزی هست؟ در

تمام این ممالک راویه دنیا ببینید نسبت به روحانیت یک همچو حرکتی هست؟ اگر شما پیدا کردید در یکی از روزنامه‌های خارجی که یک عالمی از علمایشان یک کشیشی به یک خاخامی به چه به یک معبدی! مثلاً روحانیت در هر مملکتی مقامی دارد، مقام مقدسی دارد، محترم است.^{۱۶}

تظاهرکنندگان پس از اتمام سخنرانی به منزل آیت‌الله سیدصادق روحانی و آیت‌الله مرتضی حائری رفته و به سخنان آنان نیز که مضامینی شبیه به بیانات سخنرانان قبلی داشت، گوش دادند. مردم در مسجد اعظم نماز مغرب و عشا را به جماعت خوانده و با شعارهای «درو بر خمینی» و «مرگ بر این حکومت یزیدی» بیرون آمده و به عنوان اعتراض چند نسخه از روزنامه اطلاعات را پاره کردند.^{۱۷} طبق گزارش مأموران ساواک:

تعاقب درج مطالبی در روزنامه اطلاعات در مخالفت با [امام] خمینی نمایندگان فروش این روزنامه در قم و کاشان به وسیله نامه و تلفن تهدید شده و تصور می‌رود که این مسئله در فروش روزنامه اطلاعات نیز اثر نامطلوبی بگذارد.^{۱۸}

به این ترتیب، تظاهرات اولین روز به اهداف تعیین شده توسط مدیران و گردانندگان آن نایل شد.

فضلا و اساتید حوزه علمیه، که نقش فعالی در به راه انداختن تظاهرات ضد رژیم داشتند، شب نوزدهم جلسه دوم خود را در منزل یکی از فضیلا دست اندرکار تشکیل دادند تا ضمن بررسی پیامدهای تظاهرات و راهکارهای مبارزه در بلندمدت، در مورد تداوم تعطیلی کلاسهای درس حوزه، تعطیل بازار و گسترش دامنه تظاهرات تصمیم بگیرند. ظاهراً در تشکیل این جلسه، اعلام حمایت بازاریان از حرکت اعتراض آمیز روحانیون و طلبه‌ها مبنی بر تعطیلی بازار مؤثر بوده است. سیدحسین موسوی تبریزی، از دست‌اندرکاران ماجرا، معتقد است که حاج علی آقا محمد و حاج حسین آقا معینی از

بازاریان سرشناس هماهنگی لازم بین حوزه و بازار را انجام می دادند.^{۱۹} به نظر می رسد مراجع عظام از ادامه روند تظاهرات و تعطیلی کلاسهای درس راضی نبودند؛ زیرا نه تنها نتیجه مباحثات و تصمیم گیریهای جلسه شب نوزدهم به اطلاع مراجع نرسید، بلکه فضلا و اساتید طرفدار امام سعی داشتند آنان را در برابر عمل انجام شده قرار دهند. ظاهراً کلاسهای درس حوزه در روند نوزدهم دی دایر شده و بعضی از اساتید حوزه در خاطرات خود از تعطیلی کلاسهای درس خود سخن به میان آورده اند.^{۲۰} طبق قرار قبلی، بازاریان صبح نوزدهم با تعطیل بازار، تظاهرات کثان به طرف حوزه علمیه راه افتادند. درسهای حوزه یکی پس از دیگری تعطیل و طلاب به صفوف راهپیمایی پیوستند. با وارد شدن بنزاریان، دانش آموزان و دانشجویان^{۲۱} و مردان سایر اقشار و طبقات اجتماعی به صفوف محدود طلاب و روحانیون، دامنه تظاهرات بسیار گسترده شد.

به هر حال، راهپیمایان حرکت به سوی بیت آیات درجه دوم و اساتید حوزه را همچون روز پیش آغاز کردند. صبح به منزل اساتیدی چون علامه محمد حسین طباطبایی، ناصر مکارم شیرازی، وحید خراسانی رفتند و بعد از ظهر نیز محل تجمع، منزل نوری همدانی تعیین شد. هرچه بر تعداد جمعیت افزوده می شد کنترل راهپیمایی از دست گردانندگان آن خارج می شد و بتدریج تظاهرات جنبه خشونت آمیز پیدا می کرد. با این همه، صبح روز نوزدهم تظاهرات بدون درگیری خشونت آمیز تمام شد. اما بعد از ظهر مردم پس از استماع سخنان موسوی تبریزی و نوری همدانی با شعارهای «مرگ بر این حکومت یزیدی»، «دروغ بر خمینی»، «بگو مرگ بر شاه» و با حمله به بانک صادرات در دفتر حزب رستاخیز به رویارویی با نظامیان مسلح پرداختند. به این ترتیب، تظاهرات به خشونت کشیده شد.

هرچند تعدادی از شرکت کنندگان در تظاهرات مدعی هستند که خود مأموران رژیم شیشه های بانک را شکستند تا بهانه ای برای سرکوب مردم پیدا کنند،^{۲۲} اما می توان برای حمله مردم به بانک صادرات دلایل منطقی و مستند ارائه داد. اولاً برگزاری تظاهرات در

یک رژیم دیکتاتوری و دادن شعار علیه وی، نقض آشکار قانون حکومتی و به خطر انداختن امنیت جامعه تلقی می‌شود و رژیم دیکتاتوری برای سرکوب آن نیازی به بهانه ندارد. دوم اینکه، بانک صادرات یکی از بانکهایی بود که بهائیه‌ها در آن سرمایه‌گذاری کرده بودند. از این رو، تعدادی از مراجع هرگونه معامله با آن را جایز نمی‌دانستند و این مسأله در اسناد ساواک آمده است.^{۲۳} باید افزود که در واقعه ۲۲ بهمن تبریز، مردم دقیقاً به همان دلیل، به بانک صادرات حمله کردند. از واقعه ۱۹ دی قم به بعد نه تنها حمله به دفاتر حزب رستاخیز^{۲۴} به عنوان نماد برجسته حمله به حکومت دیکتاتوری مورد توجه تظاهرکنندگان انقلابی و مذهبی بوده بلکه سایر مظاهر و کانونهای فرهنگی و اقتصادی وابسته به بیگانگان و مراکز فساد نیز مورد حمله مردم قرار می‌گرفت.

به هر حال، تظاهرات عصر روز نوزدهم دی به خشونت گرایید و تعدادی کشته و تعدادی دیگر نیز زخمی شدند. ظاهراً درگیری پراکنده و شلیک تیرهای هوایی تا پاسی از شب ادامه یافت. اما رژیم بسرعت کنترل شهر را در دست گرفت. گردانندگان تظاهرات برای روز بیستم برنامه‌ای نداشتند زیرا نارضایتی مراجع عظام مانع از تداوم تظاهرات در سطح گسترده شد. صبح روز بیستم مردم در دسته‌های کم تعداد به سوی بیت آیت‌الله گلپایگانی حرکت کردند که این تجمع با دخالت‌های نیروهای پلیس متفرق شد. دست‌اندرکاران تظاهرات سعی کردند بیش از این به مراجع فشار نیاورند. از این رو، در همان روز جلسه‌ای با شرکت اکثر اساتید طرفدار امام در منزل آیت‌الله سیدحسن طاهری خرم‌آبادی تشکیل شد تا متن اعلامیه اعتراض‌آمیز علیه اقدامات سرکوبگرانه شاه تهیه و امضا نمایند. ظاهراً در این جلسه تصمیم گرفته شد نامه‌ای نیز به کورت والدهایم، دبیر کل سازمان ملل متحد، نوشته شود تا چند روز بعد در موقع ورود به ایران، به وی تسلیم شود. طبق گزارش‌های ساواک نامه علما به دلیل نداشتن امضا مراجع بزرگ مورد تأیید قرار نگرفت و چون دبیر کل فرصت زیادی نداشت، دست‌اندرکاران روحانی توفیقی در گرفتن امضا نیافتند.^{۲۵} باید افزود در مسافرت والدهایم به ایران

تعدادی از روشنفکران و گردانندگان کمیته دفاع از حقوق بشر - همچون مهدی بازرگان، کریم سنجانی، زیرک‌زاده، احمد صدر و حسینی و آیت‌الله زنجانی - نامه‌ای مفصل در مورد نظریات خود درباره اوضاع کشور و نبود آزادی و وجود شکنجه نوشته و تسلیم دبیرکل سازمان ملل متحد کردند.^{۲۶}

از همان روز بیستم نیروهای اطلاعاتی و امنیتی رژیم دستگیری گسترده دست‌اندرکاران و گردانندگان وقایع قم را آغاز کرد و با تبعید آنان به شهرهای مختلف، بار دیگر شهر به کنترل نیروهای امنیتی و انتظامی درآمد. طبق اسناد ساواک ده نفر از سرشناسان و عناصر اصلی واقعه شناسایی و هرکدام به مدت سه سال به شهرهای دوردست تبعید شدند. از این تعداد ۷ نفر روحانی و مدرس حوزه و ۳ نفر بازاری بودند.^{۲۷}

در مورد تعداد تظاهرکنندگان آمار دقیقی در دست نیست. در گزارش‌های ساواک تعداد حمله‌کنندگان به دفتر حزب رستاخیز بسیار متفاوت ذکر شده است. در گزارش مأمور ساواک تعداد افراد حمله‌کننده ۵۰۰ نفر و در گزارش مسئول حزب رستاخیز قم به دبیر حزب در تهران تعداد افراد ۱۰ هزار نفر آمده است.^{۲۸} در خاطرات شرکت‌کنندگان نیز آمار بسیار کلی بیان شده است. از این رو تعیین دقیق آمار شرکت‌کنندگان مشکل می‌نماید اما براساس شواهد و قرائن موجود، می‌توان حدود تقریبی آن را مشخص کرد. براساس آمار سال ۱۳۵۴ در مدارس مذهبی قم ۶,۴۱۴ طلبه مشغول تحصیل بوده‌اند.^{۲۹} با توجه به آمار موجود می‌توان حدس زد که شرکت‌کنندگان در تظاهرات اعم از روحانی و غیرروحانی در ساعات اوج‌گیری آن در حدود ۵ هزار نفر بوده است.

مسئله قابل تأمل در این واقعه، بررسی خاستگاه اجتماعی، بافت و ترکیب جمعیتی تظاهرکنندگان می‌باشد. اولین گروه شرکت‌کننده، که نقش گردانندگان و مدیران تظاهرات را بر عهده داشتند، علمای اعلام و مدرسان حوزه علمیه قم بودند که در اواسط دهه ۱۳۵۰ ش. تعداد آنها از ۶۰ نفر تجاوز نمی‌کرد^{۳۰} که حداقل نیمی از آنان در واقعه ۱۹

دی فعال بودند. دسته بعدی، طلاب جوان مدارس مذهبی قم مانند مدرسه شهیدین، حقانی، غدیری، خان، حجتیه، رسالت و فیضیه بودند که حدود ۷۰ درصد این طلاب، دوران ابتدایی را در مدارس جدید آغاز کرده و بعد به مدارس مذهبی آمده بودند. برای نمونه از تعداد ۲۸۲ طلبه موجود در مدرسه حقانی در سال ۱۳۵۴، ۴۵ درصد از خانواده‌های روستایی، ۲۰ درصد از خانواده‌های روحانی شهری، ۱۷ درصد از خانواده‌های پیشه‌ور و کاسب و ۷ درصد از خانواده‌های کارگری بودند.^{۳۱} از میان این مدارس نیز، طلبه‌های مدارس خان، رسالت و حقانی بیشترین نقش را در پیشبرد واقعه ۱۹ دی داشتند. حرکت اعتراض‌آمیز این دو دسته در روز ۱۸ دیماه با رفتن به منزل مراجع عظام و علمای اعلام بدون درگیری آغاز شد و با ورود سایر اقشار ملت در روز ۱۹ دیماه، تظاهرات از حالت اعتراض طبقه‌ای به مبارزه توده‌ای تبدیل شده و جنبه خشونت‌آمیز پیدا کرد.

بازاریان اعم از تجار، کاسب و پیشه‌ور عنصر مهم دیگر تظاهرات بودند. اقدامات اصلاحی دوره پهلوی در ساختار اقتصادی بویژه در سیستم توزیع بازار، قشر سنتی بازار را از حکومت، ناراضی ساخته بود. پافشاری رژیم بر تداوم اصلاح سیستم توزیع از طریق ایجاد فروشگاههای جدید، سیستم توزیع سنتی را در بوتۀ نابودی قرار داده بود. ناراضیاتی آنان از اقدامات ضد فرهنگ سنتی و ضد مذهبی نیز مزید بر علت مخالفت بازار سنتی ایران با رژیم بوده است. هرچند در دوره پهلوی در نتیجه سیاستهای اقتصادی رژیم، ضربات مهلکی بر پیکر بازار سنتی وارد و قسمتی از قدرت آنان به نفع نظام توزیع جدید تحت حمایت دولت، از دستشان خارج شده بود اما آنان کماکان یکی از پایه‌های قدرت سیاسی و مالی نهاد روحانیت شیعه به شمار می‌آمدند. در روند نهضت اسلامی بین بازاریان سنتی معتقد به اصول و مبانی اسلامی و علما، روابط تنگاتنگ وجود داشت و در واقعه ۱۹ دی این ارتباط به بهترین شکل به نمایش درآمد. دانش‌آموزان و دانشجویان از دیگر گروههای اجتماعی فعال در گسترش دامنه

تظاهرات بودند. توضیح این نکته لازم است که دکتر علی شریعتی در احیای اندیشه اسلام مبارز و سیاسی و ترویج آن در میان نسل تحصیلکرده، نقش مؤثری بر عهده داشته است. وی زمانی سؤال «چه باید کرد» را مطرح ساخت که اندیشه‌های مارکسیستی بسیاری از نیروهای متفکر و دانشگاهی و مدارس را به سوی خود جذب کرده بود و در دانشگاهها کفه ترازو بیشتر به نفع چپی‌ها سنگینی می‌کرد. آنان با به کارگیری تئوریهای مبارزه مسلحانه مارکسیستی، تنها راهکار مبارزه با رژیم را در جنگ مسلحانه و خشونت آمیز می‌دیدند. اما شریعتی با ترویج اندیشه‌های خود، راهکار مبارزه با رژیم را نه در تئوریهای مارکسیستی برگرفته از اندیشه‌های چه‌گوارا، کاسترو و یا رژی دبره بلکه در اندیشه‌های سنتی جامعه و نهادهای وابسته به مذهب جستجو می‌کرد. شریعتی در جوانان مذهبی تحصیلکرده، خودباوری و خوداتکایی در مبارزه با رژیم را ایجاد کرد و تفسیری نوین از اسلام شیعی ارائه داد که جوابگوی بسیاری از مسائل حاد جامعه ما بود. اندیشه‌های انقلابی شریعتی به رونق انجمنهای اسلامی، کتابخانه‌های اسلامی در مساجد و دانشگاهها و فعالیتهای علمی و دینی جامعه افزود. جوانان مذهبی بویژه از اوایل دهه ۱۳۵۰ - انفعال سیاسی را کنار گذاشته، با نیروی مضاعف به میدان مبارزه کشیده شدند. انجمنهای اسلامی و کتابخانه‌ها و مساجد به محل بحث و گفتگوی سیاسی روز تبدیل شد. در این میان، تحصیلکردگان مذهبی به منظور آشنایی بیشتر با مذهب و استفاده از این راهکار سنتی چاره‌ای جز توسل به علما و مجامع روحانی نداشتند. به عبارت دیگر، رویکرد به مذهب و توجه به روحانیون به عنوان راهکار بدیل تئوریهای مارکسیستی در نزد نیروهای جوان مذهبی مطرح شد. فعالیتهای مذهبی دانشجویان و ارتباط آنان با علما و روحانیون سبب شد بتدریج ذهنیت مردم عوام جامعه مبنی بر بی‌اعتقادی دانشجویان، که برآیند تبلیغات چند دهه رژیم بوده، عوض شود. به این ترتیب اندیشه‌های شریعتی قشر قابل توجهی از جوانان تحصیلکرده را به سوی اسلام سوق داد و آنان را به صورت عناصر مؤثر در جریانهای سیاسی ضد رژیم درآورد.

که نمونه‌ای کوچک از آن در واقعه ۱۹ دی قم به نمایش درآمد.

زنان و سایر گروههای اجتماعی (همچون پزشکان) نیز نقش مؤثری در گسترش دامنه تظاهرات و مداوای مجروحین ایفا کردند.^{۳۲} با دقت در خاستگاه اجتماعی شهدای واقعه می‌توان چنین ادعا کرد که تظاهرات ۱۹ دی قم با شرکت همه جانبه اقشار مختلف شهری، جامعه عمل پوشید نه با یک قشر یا دسته‌ای خاص؛ و این مسأله در سخنرانی واعظان و سخنرانان در روزهای ۱۸ و ۱۹ دی بخوبی نمایان است.^{۳۳} هرچند در پدیدآوردن واقعه، روحانیون نقش مهمی داشتند اما در گسترش دامنه آن مردم غیرروحانی مؤثر بودند.

در مجموع در واقعه ۱۹ دی، ۷ نفر به شهادت رسید^{۳۴} و حدود ۱۳-۱۶ نفر نیز زخمی شدند.^{۳۵} از شهدای واقعه سه نفر طلبه، یک نفر دانش‌آموز ۱۲ ساله و خاستگاه و پایگاه اجتماعی سه نفر دیگر از شهدا مشخص نشد. هر سه شهید طلبه در مدارس جدید تحصیل کرده، از نظر خاستگاه اجتماعی به طبقات پایین شهری و روستایی تعلق داشتند.

واکنش مردم شهرهای دیگر در قبال واقعه

در شهر قم در دو روز ۱۸ و ۱۹ دی بیش از ده سخنرانی توسط مراجع عظام و فضیلاي حوزه انجام شد و دهها اعلامیه در اعتراض به عملکرد رژیم توسط گروههای مختلف اجتماعی صادر گردید. در شهرهای دیگر نیز به تبع شهر قم، اعتراضات متشکل صورت گرفت که بیشترین اقدامات از سوی گروهها و جماعات متشکل و سازمان یافته‌ای چون ائمه جماعات، حوزه‌های علمیه شهرستانها، بازار و دانشگاهیان و گروههای سیاسی صورت گرفت.

شاید دلیل عمده حضور آنان در این برهه از تاریخ، مربوط به قدرتشان در بسیج توده‌ها و توانمندیهایشان در سازماندهی آنها بود. درواقع، بسیج گروههایی با بافت و

ترکیب ناهمگون، تمرینی مقدماتی برای بسیج توده‌های غیرمتشکل بوده است. در این واقعه نارضایتی عمومی از سیاستهای فرهنگی و مذهبی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی رژیم، چنین گروههای ناهمگون را بر حول یک محور مشخص یعنی ضدیت با دیکتاتوری سرکوبگر جمع کرده بود. هرچند اهداف و غایت مخالفتهای این گروههای نامتجانس، متفاوت و متنوع بود، اما تنها یک زمینه مشترک و واحد آنها را به هم پیوند می‌داد و این خط اتصال بسیار ظریف و حساس همان مخالفت با شاه بود.

به هر حال، مردمان شهرهای مختلف در اظهار همدردی با مردم قم و ابراز مخالفت با رژیم، اعتصابات و تظاهرات گسترده‌ای را سامان دادند که شاید بتوان گفت از واقعه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ به بعد بی‌نظیر بوده است. در شهرهای مختلف از جمله تبریز، تهران، اصفهان، دزفول، یزد، قزوین، اهواز، مشهد و زنجان مردم ضمن برگزاری تظاهرات ضد دولتی، دکه‌ها و مغازه‌ها را تعطیل کرده و ائمه جماعات نیز به منظور اعتراض از حضور در مساجد و برگزاری نماز جماعات خودداری کردند. دانشجویان دانشگاههای مهم کشور از جمله دانشگاههای تهران، تبریز، اصفهان و دانشجویان خارج از کشور به صورت هماهنگ اقدامات رژیم را محکوم کردند.^{۳۶} گستردگی دامنه نارضایتی عمومی از پراکندگی شهرهای مزبور کاملاً نمایان است. صدور صدها اعلامیه از جانب مراجع، علما و فضلاء شهرهای مختلف در محکومیت اعمال خشونت‌بار رژیم و اعلام همدردی با مردم قم، نشانی از تجدید نهضت مردمی علیه نظام حاکم بود. دامنه اعتراضات نه تنها به شهرهای بزرگ و مراکز استان محدود نشد، بلکه شهرهای کوچک نیز به تبعیت از رهبران شهرهای بزرگ به اقدامات مشابهی دست زده بودند. اسناد ساواک علاوه بر شهرهای بزرگ نام برده، از تعطیلی «حدود ۴۵ مغازه لبنیاتی، خرازی، میوه‌فروشی و بیش از ۱۰ باب مغازه‌های نانوايي و قصابي» در اردکان یزد خبر می‌دهد.^{۳۷} همچنین اسناد ساواک از مهاجرت علمای شهرهای یزد از جمله شیخ محمد صدوقی یزدی از یزد، سیدروح‌الله خاتمی از اردکان و شیخ ابراهیم اعرافی از شورک

میید به قم به منظور کسب تکلیف نهایی از مراجع عظام و دست‌اندرکاران راهپیمایی برای هماهنگی اقدامات ضد رژیم حکایت دارد.^{۳۸} درواقع، قم به کانون و هسته اصلی مبارزه با رژیم تبدیل شد و این مسأله در اسناد ساواک بخوبی گزارش شده است. برای نمونه، حوزه علمیه قزوین نیز پس از کسب تکلیف از قم به بازار و تعطیل مساجد و نماز جماعت اقدام کردند.^{۳۹}

عکس‌العمل رژیم در قبال واکنش شهرهای مختلف

تشدید روند نهضت اسلامی در دوران فضای باز سیاسی بسیاری از عناصر و مقامهای دولتی را غافلگیر نمود. آنان در حالی که سعی می‌کردند با اقدامهای صوری واکنشهای ظاهری مشروعیت نظام سیاسی را بر ملت خود و جهانیان اثبات نمایند و نغمه‌های مخالفت‌آمیز را به گروهی از عناصر اخلاک‌گر و ارتجاعی غافل از پیشرفتهای بشری و مارکسیستهای ابزار دست بیگانگان نسبت می‌دادند. از آنجا که پهلویها به شکاف عظیم در مناسبات خود با توده‌ها، پی‌برده بودند؛ سعی داشتند با تبلیغات غیرواقعی این شکاف را ترمیم نمایند و بر نظام سیاسی خود مشروعیت دهند.

از این رو، مطبوعات رسمی و دولتی با عناوین کلی و بسیارگذرا به این واقعه پرداخته و آن را «آشوبی» از سوی «گروهی اخلاک‌گر» و نیروهای ارتجاعی به منظور متوقف ساختن «اصلاحات مترقیانه» انقلاب سفید دانستند.^{۴۰} به راه‌انداختن سخنرانی و تظاهرات تأیید‌آمیز از سوی گروهها و احزاب وابسته به حکومت از جمله راهکارهای ابراز مشروعیت خودطلبانه رژیم بوده است. این راهکار پیش از این واقعه و بعد از آن نیز، بارها مورد بهره‌برداری قرار گرفت. به عبارت دیگر، برگزاری جلسه‌های سخنرانی و تظاهرات تأیید‌آمیز، واکنشی برنامه‌ریزی شده برای مبارزه طلبی مسالمت‌آمیز بوده است. طبق اسناد ساواک و گزارش مطبوعات رسمی، تظاهرات بزرگی از سوی هواداران سلطنت بورژوا حزب رستاخیز ملت ایران در محکومیت مخالفان در شهرهای مختلف

کشور از جمله قم، تهران، تبریز، اصفهان و غیره برگزار شد. این تظاهرات و سخنرانیها از روز ۲۵ دیماه تا اواسط بهمن ماه برای اعلام «همبستگی با شاه و ملت» و خنثی ساختن «توطئه اخیر اخلاصگران» صورت گرفت و انعکاس وسیعی در مطبوعات نیز پیدا کرد.^{۴۱}

پیامدهای واقعه ۱۹ دی

۱- نزدیکی و همبستگی مراجع، علما و فضایی دارای دیدگاهها و گرایشهای مختلف سیاسی و ایجاد جبهه‌ای نسبتاً متحد در قبال عملکرد ضد مذهبی رژیم. هرچه فشارهای سیاسی و عملکرد فرهنگی و ضد مذهبی حکومت در سطح جامعه گسترده‌تر می‌شد، به همان اندازه فاصله بین اندیشه‌های روحانیون افراطی و میانه‌رو، دست کم، در پاره‌ای از موارد به هم نزدیک می‌شد. اعتراض مراجع و علما به رژیم در واقعه ۱۹ دی نمایش جالبی از این همبستگی گروهی روحانیون بود.

مراجع عظام از نظر دیدگاههای سیاسی در دهه ۱۳۵۰ به دو دسته تندرو و محافظه‌کار تقسیم می‌شدند و هر کدام از این دسته‌ها، هواداران خاص خود را در میان فضلا، مدرسان و طلاب مدارس مذهبی قم و سایر شهرها داشتند. در رأس مراجع تندرو، امام خمینی (س) و شاگردان وی قرار داشتند و در جناح محافظه‌کاران و میانه‌روان آیت‌الله گلپایگانی، آیت‌الله شریعتمداری، آیت‌الله نجفی مرعشی و آیت‌الله احمد خوانساری قرار گرفته بودند که در واقعه ۱۹ دی سه نفر اول با صدور اعلامیه‌های متعدد و سخنرانی، عملکرد ضد مذهبی و روحانی رژیم را محکوم ساخته و خواهان پیگیری و ادامه نهضت شدند. آیت‌الله گلپایگانی که بعد از واقعه فیضیه در سال ۱۳۴۲ خودش را از سیاست کنار کشیده و در بسیاری از مواقع موضع‌گیری خاصی در قبال عملکرد رژیم نگرفته بود، در واقعه ۱۹ دی خود را به صورت غیرمنتظره فعال و مخالف جدی سیاستهای شاه در تلاش برای ایجاد شکاف بین روحانیون و همگام نشان دادن آنان با اصلاحات رژیم نشان داد. آیت‌الله شریعتمداری نیز از جمله مراجع میانه‌رو بود که بنا به

مقتضیات زمانی و مکانی سعی در رفتار مسالمت آمیز با حکومت داشت. ایشان از نظر سیاسی هوادار سلطنت مشروطه بوده و تمایلی به برقراری حکومت اسلامی از نوع ولایت فقیه از خود نشان نداده بود. اما در واقعه ۱۹ دی به طور هماهنگ با سایر مراجع، ضمن تجلیل از مقام علمی و فقهانی امام خمینی (س)، تلاشهای رژیم را در ایجاد شکاف بین علما با توجه به گرایشهای مختلف سیاسی آنان، محکوم نمود و بیداری خود را در حفظ وحدت و یکپارچگی اعلام داشته به پیگیری جریان قتل عام تأکید نمود. باید افزود، هرچند در اعلامیه ها و سخنرانی آیت الله گلپایگانی و آیت الله شریعتمداری، نام امام به صراحت بیان نشده است، اما مصادیق کلام آنان دلالت مستقیم بر شخص امام می کرد. در حالی که آیت الله نجفی مرعشی با صراحت لهجه بیشتر از آیات مزبور به محکومیت رژیم اقدام نمود.

البته این مسأله که همه مراجع میانه رو، مخالف رژیم بودند درست نیست. زیرا بعضی از مراجع مانند آیت الله اراکی موضع نگرفته و سکوت کامل اختیار کرده و به مباحث صرفاً فقهی روی آورده بود و یا مانند آیت الله احمد خوانساری نه تنها عملکرد رژیم را در کشتار واقعه ۱۹ دی محکوم نکردند بلکه حتی به درخواست نامه آیات عظام مبنی بر اظهار همدردی و تعطیلی کلاسهای درس و پیگیری جدی وقایع، توجهی نکرده و کماکان رابطه حسنه خود را با دربار حفظ کردند. به طوری که رفتار سیاسی وی ناراحتی مراجع و طلاب را به همراه داشت. آیت الله گلپایگانی در نامه ای به خوانساری «از سکوت خوانساری ابراز تأسف کرده و تقاضای اقدامی از طرف وی نموده است».^{۴۲} آیت الله خوانساری نه تنها در خود واقعه ۱۹ دی بلکه در چهل و کشتار قم نیز هماهنگ با علمای قم و تهران عمل ننمود، نماز و درس خود را تعطیل نکرد و این موضع گیری موجب ناراحتی طلاب شد و بنا به گزارش مأموران ساواک، آنان؛

شهریه بهمن ماه خود را که توسط آیت الله خوانساری پرداخت می شود قبول ننموده، پس داده اند (حدود ۲۰۰ هزار تومان هر ماه

توسط نماینده آیت‌الله خوانساری به طلاب قم به عنوان شهریه پرداخت می‌گردید. پرداخت‌کننده داماد آقای خوانساری به نام مسعود احمدی است) گفته می‌شود عده‌ای از طلاب قم تشریح و نشر رساله خوانساری را برای مردم تحریم کرده و از این پس قصد دارند فتاوی را در منابر بازگو نمایند.^{۴۳}

چنین اقدام جسارت‌آمیز و موضع‌گیری معترضانه در قبال دیدگاه‌های سیاسی یک مرجع در قم، نشانی آشکار از آگاهی گروهی روحانیون می‌باشد. به نظر می‌رسد چنین آگاهی گروهی و خودباوری نیروهای مذهبی پس از تغییر ایدئولوژیکی سازمان مجاهدین خلق و ضربه مهلک آنان بر پیکر جنبش‌های نیروهای مذهبی و حملات بی‌محابای رژیم به علما و اقدامات ضد فرهنگ سنتی و مذهبی شاه و در نهایت مقاله توهین‌آمیز روزنامه اطلاعات، در روحانیان پدید آمده است و این انسجام گروهی پدیده‌ای میمون برای نهضت اسلامی بوده است.

۲- واقعه ۱۹ دی، که نقطه آن در مراسم ترحیم آیت‌الله مصطفی خمینی بسته شده بود، رهبری نیروهای مذهبی و در رأس آنان علما را بار دیگر مطرح ساخت و زمینه رهبری امام خمینی (س) در کل نهضت اسلامی را هموار نمود. همچنان که پیشتر نیز گفته شد، عنوان «امام» که دلالت مستقیم بر پیشوایی و رهبری دارد در مورد امام خمینی (س) به کار برده شد. امام خمینی (س) نیز ضمن پافشاری بر نابودی رژیم سلطنتی، توسل به هرگونه رفتار و عملکرد خشونت‌آمیز را برای نیل به اهداف والای خود، رد نموده به این ترتیب قشر عظیمی از نیروهای مذهبی و غیرمذهبی را به سوی خود جلب کرد.

۳- واقعه ۱۹ دی حلقه آغازین زنجیره چهل‌مها بوده، که رخداد این پدیده، یکی پس از دیگری جریان انقلاب را تسریع نمود. در واقع مراسم چهل‌م برای مخالفان رژیم اعم از مذهبی و غیرمذهبی برنامه‌ای منظم و غیرقابل تغییر بوده و از آن به عنوان مجرای تنفسی و بلندگوی اظهار مخالفت استفاده کردند. مخالفان با شرکت گسترده در مراسم

بزرگداشت چهل‌م شهدای واقعه، شکوه و عظمت خاصی به آن می‌بخشیدند. همچنین واقعه ۱۹ دی به نیروهای مخالف رژیم چنین فهماند که استفاده از راهکارهای سنتی و مذهبی، مؤثرترین راه برای اظهار مخالفت می‌باشد زیرا نهادهای سنتی خارج از کنترل رژیم بود و حکومت، قدرت به کارگیری زور و تهدید علیه چنین نهادهایی را نداشت. ۴- واقعه ۱۹ دی مخالفت گروهی از علما و مخالفان سیاسی را به مخالفت عمومی و توده‌ای تبدیل ساخت و دامنه اعتراضات را وسیعتر ساخت.

ماحصل کلام اینکه، هرچند قیام ۱۹ دی چند روز بیشتر به طول نینجامید، اما رویدادی آنی و شورشی زودگذر و شتاب‌آلود نبود بلکه تجمع فشارهای روحی و روانی توده‌های زیر ستم ناشی از اقدامات ضد‌مذهبی و سیاستهای اقتصادی و اجتماعی بود که در طول سالها دیکتاتوری و خشونت عربان به روی هم انباشته شده و در یک لحظه تاریخی خود را نشان داد. به عبارت دیگر، می‌توان ۱۹ دی را انفجار فشارهای متراکم توده‌های مردمی دانست که زمینه‌های آن از کودتای ۲۷ مرداد ۱۳۳۲ شروع شد و با چند حادثه دیگر از جمله ۱۵ خرداد ۴۲، ۱۷ خرداد ۵۴، و درگذشت مشکوک دکتر علی شریعتی و آیت‌الله مصطفی خمینی به آن دامن زده شد و آماده انفجار بود و مقاله توهین‌آمیز روزنامه اطلاعات جرعه این انفجار را زد.

قدرت‌گیری روحانیان از واقعه ۱۹ دی به بعد از یک سو، بیانگر گسترده‌ی نارضایتی توده‌ها از سیاستهای فرهنگی و ضد‌مذهبی رژیم بوده و از سوی دیگر، نشانی از قدرت و توانمندی علما در بسیج توده‌های مردمی می‌باشد. به نظر می‌رسد شاه بیش از اینکه از توسعه ناهمگون ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی ضربه بخورد، از موضع‌گیریهای ضد‌مذهبی و سیاستهای فرهنگی خود متحمل شکست شد و اگر در اجرای این سیاستها دقت عمل بیشتری به کار گرفته می‌شد، بسیاری از ضربه‌های وارده از سوی مخالفان دفع می‌گردید. زیرا در یک جامعه سنتی همچون ایران، هیچ راهکاری مؤثرتر از به کارگیری نهادهای مذهبی برای بسیج توده‌ها نبود و تسلط مخالفان جدی

سیاستهای فرهنگی رژیم بر این نهادها، موج مخالفت‌آمیز را از یک طبقه و چند گروه اجتماعی به کل جامعه بسط داد. زیرا روحانیان به عنوان دست اندرکاران و گردانندگان نهادهای مذهبی و سنتی، بیشترین ارتباط را با توده‌های مردمی داشتند و بیش از نهادهای دولتی و قانونی بر مردم اعمال نفوذ می‌کردند. در جامعه‌ای که اقشار عظیمی از مردم ارتباط چندانی با نهادهای جدید نداشتند و امکانات اطلاع‌رسانی، بسیار محدود بود، نهادهای سنتی و مذهبی نقش اطلاع‌رسانی را بر عهده می‌گرفتند. بنابراین روحانیان با استفاده از این کارکرد ویژه نهادهای سنتی، بسیج توده‌های غیرمتشکل و ناهمگون را عملی ساختند.

یادداشتها:

- (۱) آنتونی پارسونز، *غرور و سقوط*، ترجمه منوچهر راستین، تهران: انتشارات هفته، چاپ اول، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳.
- (۲) غلامرضا نجاتی، *تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران: (از کودتا تا انقلاب)*، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ چهارم، ۱۳۷۳، جلد ۲، صص ۱۸ - ۱۹.
- (۳) *تحریر تاریخ شفاهی انقلاب ایران*، به روایت رادیو بی‌بی‌سی، به کوشش ع. باقی، قم: نشر تفکر، چاپ اول، ۱۳۷۳، صص ۲۶۱ - ۲۶۲.
- (۴) خاطرات عبدالکریم عابدینی، حماسه ۱۹ دی قم ۱۳۵۶، به کوشش علی شیرخانی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۷، ص ۱۴۱.
- (۵) غلامرضا نجاتی، همان، ص ۵۸.
- (۶) امام خمینی (س)، *صحیفه نور*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، جلد ۱، ۱۳۷۰، صص ۴۲۷-۴۳۸.
- (۷) *تحریر تاریخ شفاهی انقلاب ایران* صص ۲۶۳ - ۲۶۴.
- (۸) برای کسب آگاهی بیشتر از محتوای مقاله رک: *روزنامه اطلاعات*، ۷۷/۱۰/۱۷؛ همچنین ع. باقی، *بررسی انقلاب ایران*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۰، ضمیمه شماره ۱؛ *حماسه ۱۹ دی قم ۱۳۵۶*، ضامم، ص ۲۳۶ - ۲۳۳.
- (۹) نیکخواه از سران حزب توده بوده که پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به اروپا رفت بعد به جمع طرفداران سلطنت پیوست.
- (۱۰) برای کسب آگاهی بیشتر رک: غلامرضا نجاتی، همان، صص ۶۳ - ۶۴؛ ع. باقی، همان، صص ۲۲۳-۲۲۸؛ آنتونی پارسونز، همان، ص ۹۹.

- (۱۱) «خاطرات سید حسین موسوی تبریزی»، حماسه ۱۹ دی قم ۱۳۵۶، ص ۱۷۳.
- (۱۲) همان، «خاطرات سید حسن طاهری خرم‌آبادی»، کتاب، صص ۱۲۴ - ۱۲۵.
- (۱۳) همان، «خاطرات محمد شجاعی»، همان کتاب، ص ۸۵.
- (۱۴) آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی، پرونده سید احمد خوانساری، جلد ۳، ۱۷۵/۳، شماره ۳۶۵۳۸، ص ۲۳۷.
- (۱۵) همان.
- (۱۶) سخنرانی آیت‌الله نجفی مرعشی، حماسه ۱۹ دی قم ۱۳۵۶، صص ۲۴۲ - ۲۴۳.
- (۱۷) حماسه ۱۹ دی قم ۱۳۵۶، «پرونده سید احمد خوانساری»، جلد ۳، ۱۷۵/۳، ص ۲۳۸ (سند شماره ۴ و ۵).
- (۱۸) همان.
- (۱۹) حماسه ۱۹ دی قم ۱۳۵۶، «خاطرات موسوی تبریزی»، ص ۱۷۴ و ۱۲۸.
- (۲۰) همان، صص ۱۷۵ و ۱۲۵.
- (۲۱) موسوی تبریزی در خاطرات خود از پخش خبر پیوستن دانشگاهیان به تظاهرات سخن به میان آورده است اما مشخص نشد که آیا دانشجویان به صورت یک گروه متشکل وارد ماجرا شده‌اند و یا به صورت پراکنده و یا اصلاً این خبر شایعه‌ای بیش نبوده است. البته سندی دال بر رد این ادعا در دست نیست.
- (۲۲) حماسه ۱۹ دی قم ۱۳۵۶، «خاطرات سیدضیاء مرتضویان»، ص ۱۵۷.
- (۲۳) همان، سند شماره ۳۹ و ۴۰.
- (۲۴) همان، سند شماره ۹.
- (۲۵) همان، سند شماره ۲۴؛ همان، «خاطرات سیدحسن طاهری خرم‌آبادی»، ص ۱۲۲.
- (۲۶) همان، اسناد شماره ۲۴ و ۳۰.
- (۲۷) اسامی، شغل و محل تبعید دست‌اندرکاران واقعه ۱۹ دی قم به شرح زیر است:

 - ۱- شیخ مرتضی فهمیم، روحانی، سقز؛
 - ۲- ناصر مکارم شیرازی، روحانی، چاه‌بهار؛
 - ۳- شیخ محمد یزدی، روحانی، بندرلنگه؛
 - ۴- شیخ ابوالقاسم خزعلی، روحانی، بیجار؛
 - ۵- شیخ حسین نوری همدانی، روحانی، خلخال؛
 - ۶- شیخ محمد علی گرامی، روحانی، شوشتر؛
 - ۷- شیخ حسن صانعی، روحانی، میناب؛
 - ۸- حاج قاسم و خلیلی، تاجر، نویسکان؛
 - ۹- غلامحسین خردمند، فرش‌فروش، خوی؛
 - ۱۰- حسین سلیمانی، خرازی فروش، تربت‌جام.

- (۲۸) حماسه ۱۹ دی قم ۱۳۵۶، اسناد شماره ۹ و ۱۲.
- (۲۹) احمد اشرف و عماد افروغ، «طبقات اجتماعی در دوره پهلوی»، فصلنامه راهبرد، سال دوم، شماره ۲، زمستان ۱۳۷۲، ص ۱۱۰.
- (۳۰) همان، ص ۱۱۱.
- (۳۱) همان، ص ۱۱۲.
- (۳۲) حماسه ۱۹ دی قم ۱۳۵۶، «خاطرات عبدالکریم عابدینی»، ص ۱۴۵.
- (۳۳) برای کسب اطلاع بیشتر از سخنرانها ر.ک: حماسه ۱۹ دی قم ۱۳۵۶، ضامیم، صص ۲۴۰-۲۷۹.
- (۳۴) اسامی شهدای واقعه ۱۹ دی عبارت بودند از:

 - ۱- حسین قاسمی؛
 - ۲- علی اصغر خمسه‌ای؛
 - ۳- حیدر رضایی (دانش‌آموز ۱۲ ساله)؛
 - ۴- غلامرضا همراهی؛
 - ۵- علی اصغر ناصری؛ طلبه (متولد ۱۳۳۸ بابل ورود به حوزه صدر بابل سال ۱۳۵۴ و ورود به حوزه قم مهر

ماه ۱۳۵۶، دارای مدرک سوم راهنمایی؛ ۶- محمدرضا انصاری، طلبه (از خانواده روحانی، متولد ۱۳۳۸ نویسرکان، دارنده مدرک سوم راهنمایی)؛ ۷- مرتضی شریفی، طلبه، (متولد ۱۳۳۶ رهنان اصفهان، ورود به حوزه خرداد ۱۳۵۶، دارنده مدرک دیپلم فنی).

(۳۵) اسامی سیزده تن از زخمی‌شدگان واقعه در اسناد منتشر شده در ضمایم کتاب حماسه ۱۹ دی قم ۱۳۵۶، اسناد شماره ۵۰ - ۷۲ آمده است که در میان آنان طلبه‌ها و دانش‌آموزان اکثریت را دارند. همچنین ر.ک: «خاطرات دکتر غلامرضا باهر»، حماسه ۱۹ دی قم ۱۳۵۶، ص ۶۵.

(۳۶) حماسه ۱۹ دی قم ۱۳۵۶، ضمایم، سند شماره ۳۶ - ۳۷.

(۳۷) همان، سند شماره ۴۸.

(۳۸) همان، سند شماره ۴۹.

(۳۹) همان، سند شماره ۳۷ - ۳۶.

(۴۰) روزنامه اطلاعات، ۵۶/۱۰/۲۰ تا ۵۶/۱۰/۲۲؛ روزنامه کیهان، ۵۶/۱۰/۲۰ تا ۵۶/۱۰/۲۲.

(۴۱) همان، ۵۶/۱۰/۲۵ تا ۵۶/۱۱/۱۰.

(۴۲) حماسه ۱۹ دی قم ۱۳۵۶، ضمایم اسناد شماره ۲۱ و ۲۳.

(۴۳) همان، ضمایم، سند شماره ۴۰.

گامی دیگر به سوی انقلاب اسلامی تأملی در کاپیتولاسیون دوم (۱۳۴۳ ش)

حسن حضرتی*

معنای لغوی و اصطلاحی کاپیتولاسیون

ریشه لغوی کاپیتولاسیون (Capitulation) بر می‌گردد به زبان لاتین و برای واژه Capitular معانی مختلفی را در نظر گرفته‌اند از جمله: انعقاد عهدنامه، قرارداد، عهدنامه، فصل، صلح موقت، تنظیم و بیان رئوس مطالب، شمارش عناوین، شرایط عهدنامه و ... در اینجا منظور ما معانی لغوی این کلمه نمی‌باشد بلکه آنچه برای ما اهمیت بیشتری دارد، مفهوم اصطلاحی و حقوقی آن می‌باشد که عبارت است از نظام قضاوت کنسولی و برخی تضمینات و امتیازات و مصونیت‌های قضایی که یک کشور به اتباع یک کشور خارجی می‌دهد که بر اساس آن اتباع آن کشور خارجی در کشور میزبان محاکمه

(*) عضو هیأت علمی گروه تاریخ انقلاب پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

نمی‌شوند، بلکه در دادگاههای مربوط به دولت خود مورد محاکمه قرار می‌گیرند. در این ممالک و سرزمینها به طور کلی حق قضاوت در مورد اعمال اتباع بیگانه حتی گاهی بدون رعایت اصل عمل متقابل از حدود صلاحیت مقامات قضایی محلی خارج بوده و تابع صلاحیت مقامات و بویژه مأمورین کنسولی و سیاسی دولت متبوعه خود می‌باشد و دعاوی و شکایتها و محاکمه‌های مربوط به امور جزایی آنان به وسیله کنسول یا نماینده دولت متبوع آنان حل و فصل می‌شود.^۱

اگر چه پیشینه چنین معاهداتی در تاریخ روابط بین دولتها به عهد امپراتوری روم باستان برمی‌گردد، اما سابقه کاپیتولاسیون به آن مفهومی که ذکر شد، یعنی قراردادهای کاملاً یک طرفه، به دوره امپراتوری عثمانی و روابط آن با دولتهای اروپایی در سالهای آغازین عصر جدید مربوط می‌شود. در سال ۱۵۳۵ م. سلطان «سلیمان اول» معروف به «سلیمان قانونی» پادشاه عثمانی با «فرانسوای اول، پادشاه فرانسه، عهد نامه بازرگانی منعقد ساخت و به موجب آن برای اولین بار مقرر گردید که اتباع فرانسه، در خاک عثمانی تابع احکام کنسولی کشور خویش باشند. این معاهده به وسیله سلاطین دیگر عثمانی تکمیل شده و در سال ۱۷۴۰ م. کامل گردید. به موجب این پیمان به تجار فرانسوی در خاک عثمانی آزادی مذهبی و فردی اعطاء و مقرر شد که دعاوی جزایی و حقوقی اتباع فرانسه به وسیله کنسولهایی که از جانب پادشاه فرانسه معین می‌شدند، طبق قوانین و سنن فرانسه رسیدگی و قضاوت گردد.^۲

اما سابقه کاپیتولاسیون در ایران به عهد حاکمیت قاجارها و قرارداد ننگین ترکمنچای، که بین ایران و روسیه در سال ۱۸۲۸ منعقد گردید، باز می‌گردد. در فصول هفتم و هشتم این قرارداد، به طور واضح به اعطای حق قضاوت کنسولی به روسیه اشاره شده است.

فلسفه ظهور مقوله کاپیتولاسیون در روابط بین دولتها می‌تواند عوامل متعددی داشته باشد. این عوامل عبارتند از:

۱- عامل سیاسی: تفوق سیاسی که قومی بر قوم دیگر پیدا می‌کند. این برتری در مواردی ستاندن امتیازات قضایی را از قوم مغلوب در کنار اخذ امتیازات دیگر به همراه داشته است. تحمیل کاپیتولاسیون اول (۱۸۲۸ م.) بر تاریخ معاصر ایران به علت همین برتری سیاسی طرف مقابل در جنگهای ایران و روس بود. مطمئناً نویسنده، این عامل را به عنوان علت عام و قابل تعمیم در همه کاپیتولاسیونها نمی‌داند، چرا که قابل تعمیم نیست. به عنوان مثال معاهده سال ۱۵۳۵ م. بین سلطان عثمانی و پادشاه فرانسه دقیقاً در زمان اوج اقتدار امپراتوری عثمانی منعقد شده است بنابراین، حتماً، دلیل دیگری وجود داشته است.

۲- عامل اقتصادی و تجاری: در بعضی موارد علت تن دادن به کاپیتولاسیون، استفاده از توان و پیشرفتهای اقتصادی کشور مقابل بوده است. شاید دلیل عمده رشد و گسترش معاهدات یکطرفه بین ممالک اسلامی و مسیحی در عصر جدید تفاوت محسوسی بود که از نظر اقتصادی بین شرق و غرب به وجود آمده بود. بر این اساس کشورهای اسلامی برای جذب سرمایه‌گذاری اقتصادی اروپاییها و دور نماندن از قافله پیشرفتهای اقتصادی غرب امتیازات مختلفی را به طور یکطرفه برای آنها قائل می‌شدند که از آن جمله امتیازات قضایی می‌باشد.

۳- شخصی بودن قوانین: به نظر برخی از محققین قاعده شخصی بودن قوانین یکی از علل پیدایش کاپیتولاسیون است. نویسنده کتاب نظام کاپیتولاسیون و القای آن در ایران در تشریح این دیدگاه می‌نویسد:

قاعده شخصی بودن قوانین که پس از هجوم اقوام ژرمن به سرزمینهای امپراتوری روم و گُل و جنگهای صلیبی که در اروپا رایج بود، مبنای پیدایش فکر کاپیتولاسیون می‌باشد. به این معنی که در سرزمین معین، اقوام مهاجم و اقوام مغلوب هر یک تابع قوانین شخصی خود بودند، در تعقیب این فکر بیگانگان مقیم سرزمینهای

بیزانس و شامات در امور مربوط به داد و ستد و امور مدنی دیگر تابع نظر و قضاوت کسی بودند که به عنوان کنسول به عادات و رسوم و حقوق آنان آشنایی داشت. پس از جنگهای صلیبی، مسیحیان هر یک از ممالک اروپایی که برای تجارت یا علل مذهبی مایل به اقامت در حدود شامات تحت حکومت مسلمانان بودند محلاتی را به صورت قلاع درآورده و تحت حمایت یک کنسول از ملت و مذهب خود و با قوانین و مقررات ملی به صورت واحد مستقل زندگی می‌کردند. در این کلنی‌های مسیحی بتدریج از نظر حقوقی نوعی (مجاز خارج المملکتی) به وجود آمد. پس از تسخیر برخی ممالک اروپایی به وسیله مسلمانان این حق مکتسبه به نفع مسیحیان محفوظ ماند و کنسولهای مسیحی بتدریج علاوه بر صلاحیت رسیدگی به دعاوی مدنی، حق رسیدگی به امور جزایی و اداری مربوط به اتباع خود را نیز به دست آوردند و تأسیس قضایی کاپیتولاسیون به معنی قضاوت کنسولی به صورت یکی از واقعیتهای حقوق بین‌الملل در آمد.^۳

۴- محامل حقوقی و قضایی: آنچه مسلم است این است که قوانین هر قومی منبعث از آداب و رسوم و سنن بومی آن قوم می‌باشد. از این رو در بعضی از سرزمینها، قوانین قضایی برای بیگانگان بسیار پیچیده و غامض به نظر می‌رسید. بنابراین برای رهایی از این مشکل، اعمال مقررات قضایی سرزمین خود را درخواست می‌کردند. به عنوان مثال اروپاییان معتقد بودند که قوانین قضایی چین برای آنها پیچیده و متفاوت می‌نماید، چرا که در این کشور بین قتل عمد و قتل غیر عمد تفاوتی وجود ندارد و شرکت در ارتکاب جرم را هم ردیف ارتکاب جرم دانسته و در جرایم دسته جمعی همه افراد به طور مساوی مجازات می‌شوند.^۴ تصور اروپاییان مسیحی درباره قوانین قضایی اسلام هم بر این امر استوار بود که این قوانین به دلیل پیچیدگی خاص و نیز نوع نگرشی که به غیر مسلمانها دارند - به مانند قسم خوردن غیر مسلمان در دادگاه اسلامی که مورد قبول واقع

نمی‌شود - ضرورت اجرای احکام قضایی سرزمین خود را دربارهٔ اتباعشان در ممالک اسلامی لازم می‌دانستند.

ادعای اروپاییان مسیحی دربارهٔ پیچیدگی احکام قضای اسلامی - درست یا نادرست - وجود تفاوت‌های اساسی در ساختار قضایی سرزمینهای مسیحی نشین با ممالک اسلامی، تا اواخر قرن نوزدهم به عنوان علل حقوقی و اجتماعی ظهور کاپیتولاسیون به‌شمار می‌رود.

اما آنچه که باعث احیای دوباره کاپیتولاسیون در تاریخ معاصر کشورمان در سال ۴۳ شد دلایلی منحصر به خود دارد که در پی می‌آید:

وزارت دفاع امریکا در فوریه سال ۱۹۵۰ دربارهٔ وضعیت حقوق سربازان امریکایی مستقر در کشورهای عضو پیمان آتلانتیک شمالی (ناتو) طرحی را تهیه کرد که بعدها به «موافقتنامه وضعیت نیروها» موسوم شد. بر اساس این طرح دولت امریکا اختیارات قضایی انحصاری در رابطه با نیروهای نظامی خود که مستقر در کشورهای عضو ناتو بودند به دست می‌آورد. «در این موافقتنامه‌ها، حوزه‌های قضایی به شکلی بر هم منطبق بود که امریکا و کشور میزبان کنترل قانونی بر اوضاع داشتند و اگر امریکا تصمیم می‌گرفت که خود متخلف را تحت تعقیب قرار ندهد، در آن صورت کشوری که جرم در آن واقع شده بود، متعهد بود این کار را انجام دهد.»^۵ این موافقتنامه که به دنبال گسترش فعالیتهای نظامی امریکا بعد از جنگ جهانی دوم در اروپا اتخاذ شده بود، اختیارات قضایی برابر و همزمان را در وهلهٔ اول برای کشور اعزام کننده و در وهله دوم برای کشور میزبان در برداشت.^۶

برای اولین بار در اسفند ماه سال ۱۳۴۰ سفارت امریکا به همراه طرح اصلاحات، از دولت امینی اعطای مصونیت به مستشاران نظام امریکا را خواستار شده بود ولی هیچ وقت این درخواست در زمان صدارت امینی مطرح نشد. تا اینکه در ۱۳ مهر ۱۳۴۲ در دوره نخست وزیری اسدالله علم با اصرار زیاد امریکا مطرح و به تصویب رسید ولی

خبر آن اصلاً منتشر نشد و مسکوت باقی ماند. بعد از تصویب قرارداد وین در ۲۵ خرداد ۱۳۴۳ در مجلس سنا، حسنعلی منصور که به جای علم از اسفند ۱۳۴۲ قدرت را به دست گرفته بود، در سوم مرداد در حالی که نمایندگان مجلس سنا در تعطیلات تابستانی به سر می‌بردند، درخواست تشکیل جلسه فوق‌العاده را نموده و لایحه‌ای را با عنوان «الحاق یک ماده به قرارداد وین» به مجلس برد. در این جلسه که از ساعت ۸ شب شروع شده بود، بررسی لایحه اصلاح بودجه تا ساعت ۱۱/۵ شب طول کشید. در زمانی که نمایندگان پیر و خسته قصد ترک جلسه را داشتند، رئیس مجلس «لایحه الحاق یک ماده به قرارداد وین» را که از نظر او موضوعی بسیار کوچک و کار بسیار مختصری بود مطرح نمود تا در همان جلسه تصویب شود. در چنین شرایطی ماده واحده به شرح زیر قرائت شد و بدون هیچ‌گونه مخالفت خاصی به تصویب رسید: «با توجه به لایحه شماره ۱۸-۲۲۹۱-۵۷-۴۲/۱۱/۲۱ دولت و ضمام آن که در تاریخ ۴۲/۱۱/۲۱ به مجلس سنا تقدیم شده به دولت اجازه داده می‌شود که رئیس و اعضای هیأت‌های مستشاری نظام ایالات متحده در ایران که به موجب موافقت‌نامه‌های مربوطه در استخدام دولت شاهنشاهی می‌باشند از مصونیتها و معافیهایی که شامل کارمندان اداری و فنی موصوف در بند «واو» ماده اول قرارداد وین که در تاریخ هجدهم آوریل ۱۹۶۱ مطابق ۲۹ فروردین ۱۳۴۰ به امضا رسیده است می‌باشد برخوردار نماید.»^۷

شیوه طرح مسأله در مجلس سنا بسیار سؤال برانگیز است: نخست اینکه چرا موضوع به این مهمی باید در ساعت ۱۲ شب بعد از چهار ساعت جلسه خسته کننده و در حالی که سناتورهای خسته سنا در حالت نیمه خواب و نیمه بیداری منتظر پایان جلسه بودند، مطرح بشود؟ دوم اینکه چرا ماده واحده مورد نظر به همراه «موافقت‌نامه وین» که در جلسه ۲۵ خرداد مجلس سنا مورد بررسی قرار گرفت، مطرح نشده بود؟ در حالی که دولت هر دو قسمت را در لایحه خود به سنا تقدیم کرده بود. سوم اینکه چرا پیشتر دستور جلسه فوق‌العاده را به طور کامل به نمایندگان اطلاع نداده بودند تا آنها با آمادگی

ذهنی در موارد طرح مذکور تصمیم بگیرند؟ همه موارد یاد شده نشان از این دارد که مجلس سنا در قالب یک سناریوی از پیش طراحی شده موظف به تصویب هر چه سریعتر این طرح بود و آقای شریف امامی به عنوان رئیس سنا به نحو احسن از عهده اجرای این سناریو برآمد.

لایحه مورد نظر پس از تصویب در جلسه سنا، که خبر آن اصلاً به بیرون از مجلس راه پیدا نکرد، در ۲۱ مهر ۱۳۴۳ در مجلس شورای ملی مطرح و با ۷۴ رأی موافق و ۶۱ رأی جمع آرا ۱۳۵ مخالف از مجموع ۱۳۶ رأی تصویب و به دولت ابلاغ شد.^۸

نحوه طرح موضوع در مجلس شورای ملی، همانند مجلس سنا، کاملاً غیر معمول است و ابهامات زیادی را در ذهن ایجاد می‌کند که اشاره به چند مورد ضروری است:

۱) با استناد به صورت مذاکرات مجلس می‌توان گفت که دولت حسنعلی منصور از هر ترفندی، حتی خدعه و دروغ، برای متقاعد نمودن نمایندگان استفاده کرده است:

الف: لایحه مذکور و ماده ۳۲ که مهمترین قسمت آن می‌باشد، در اختیار نمایندگان قرار نگرفته بود و تا لحظات پایانی جلسه، نمایندگان از محتوای آن بی‌خبر بودند. تا اینکه با اعتراضات بعضی از نمایندگان مخالف، بویژه سرتیپی‌پور، منصور ماده ۳۲ را به صورت شفاهی قرائت نمود و علت عدم درج آن در لایحه را اشتباه تایپی عنوان کرد.

ب: نماینده مخالفی درباره افرادی که مشمول این لایحه می‌شدند سؤال می‌کند. نخست‌وزیر به دروغ پاسخ می‌دهد که «شامل خانواده مستشاران نظامی نمی‌شود». در حالی که یادداشت شماره ۲۹۹ مورخ ۲۷ آذر ۱۳۴۲ سفارت امریکا منضم به ماده واحده هیچ ابهامی ندارد. «به نظر این سفارت عبارت «اعضای هیأت‌های مستشاری نظامی ایالات متحده در ایران» شامل کلیه کارمندان نظامی یا مستخدمین غیر نظامی وزارت دفاع و خانواده‌های ایشان می‌شود که با ایشان در یک جا می‌زیسته و طبق موافقتنامه‌ها و ترتیبات مربوط به کمک نظامی بین دو دولت، در ایران مسکن دارند.»^۹

پ: منصور در دفاع از لایحه بیان می‌کند که نظیر این مصونیتها در دوران حکومت

دکتر مصدق، نیز به مستشاران نظامی امریکایی داده شده است که دکتر مصدق از تبعیدگاه خود در احمد آباد طی نامه‌ای این موضوع را بشدت تکذیب کرد و دروغ نخست‌وزیر را فاش ساخت.^{۱۰}

۲) پیشتر به نمایندگان اطلاع داده نشده بود که قرار است چنین موضوعی در جلسه مطرح شود. اعتراض بعضی از نمایندگان هم که چرا قبلاً به آنها داده نشده است، به نتیجه نرسید.

۳) بر اساس ماده ۴۳ آئین‌نامه مجلس شورای ملی «رسیدگی به لوایح و طرحهای قانونی راجع به کلیه امور حقوقی، اعم از مدنی و جزایی و ثبتی و غیره از وظایف مختصه کمیسیون دادگستری است.»^{۱۱} با این حال لایحه یاد شده به جای اینکه در کمیسیون دادگستری و نظامی بررسی شود، به کمیسیون خارجی ارسال شده بود. همین امر باعث اعتراض بعضی نمایندگان مهم شد ولی باز جواب قانع‌کننده‌ای داده نشد.

۴) با اینکه مخالفتی در مجلس شورای ملی - بر عکس سنا - در خصوص با این لایحه صورت گرفت ولی چندان جدی و موثر نبود. به نظر می‌رسید همین مخالفتها هم یک توافق پنهانی است تا موضوع عادی جلوه کند. ترکیب دوره ییست و یکم مجلس که بعد از انقلاب سفید شاه شکل گرفته بود، اکثریت حزب ایران نوین منصور را در مقابل اقلیت «حزب مردم» علم نشان می‌دهد و به نظر می‌رسد برخی از مخالفتها که از طرف نمایندگان حزب مردم صورت گرفت بیشتر به جنبه حزبی توجه داشت تا به محتوای مسأله. با این حال همین مخالفت جناحی هم چندان جدی نبود. اسناد لانه جاسوسی امریکا نشان از این توافقه‌های پنهان بین مجلس، دولت و دربار است.^{۱۲}

۵) مجلس که از ساعت ۹:۳۰ شروع به کار کرده بود تا ساعت ۵ بعد از ظهر بدون اینکه فرصتی برای صرف نهار داده شود ادامه یافت و نمایندگان - از فرط گرسنگی - خواستار ختم هر چه سریعتر جلسه بودند.

به دلیل اهمیت قضیه، مطبوعات از درج خبر تصویب لایحه مورد نظر در مجلس

شورای ملی خودداری کردند. با این حال نسخه‌ای از صورت جلسه مجلس به دست حضرت امام (س) رسید و ایشان با اطلاع کامل از محتوای لایحه با صدور اعلامیه و ایراد سخنرانی در ۴ آبان ۱۳۴۳، واکنش تندی نسبت به این اقدام مذبحخانه دولت ایران و امریکا ابراز داشتند. ایشان در بخشی از این سخنان تاریخی خود فرمودند:

من تأثرات قلبی خودم را نمی‌توانم اظهار کنم. قلب من در فشار است، این چند روزی که مسائل اخیر ایران را شنیدم خوابم کم شده است ناراحت هستم، قلبم در فشار است، با تأثرات قلبی روز شماری می‌کنم چه وقت مرگ پیش بیاید ... ما را فروختند، استقلال ما را فروختند ... عزت ما پایکوب شد، عظمت ایران از بین رفت، عظمت ارتش ایران را پایکوب کردند ... ملت ایران را از سگهای امریکا پست تر کردند، اگر چنانچه کسی سگ امریکایی را زیر بگیرد بازخواست از او می‌کنند، لکن اگر شاه ایران یک سگ امریکایی را زیر بگیرد بازخواست از او می‌کنند، اگر چنانچه یک آشپز امریکایی شاه ایران را زیر بگیرد ... هیچ کس حق تعرض ندارد چرا؟ ... ای سران اسلام به داد اسلام برسید! ای علمای نجف به داد اسلام برسید، ای علمای قم به داد اسلام برسید! رفت اسلام! ای ملل اسلام! ای سران ملل اسلام! ای رؤسای جمهور ملل اسلامی ... به داد همه ما برسید! ۱۳

اینکه چگونه صورت مذاکرات مجلس به دست امام رسیده بود به طور دقیق روشن نیست. بسیاری از گروهها ادعا کردند که این کار را انجام داده‌اند. یکی از این گروهها هیأت مؤتلفه است؛ مرحوم مهدی عراقی و شهید محلاتی در خاطرات خودشان هر دو به این مسأله اشاره دارند: در ناگفته‌ها از زبان مهدی عراقی می‌خوانیم:

اواخر شهریور بود که یکی از رفقای که ما در مجلس داشتیم به ما اطلاع داد که یک لایحه را دولت می‌خواهد بیاورد در مجلس و مصونیت بدهد به ۱۷۰۰ مستشار امریکایی که بعداً به همین نام لایحه

کاپیتولاسیون مشهور شد. این مسأله آمد با آقا [امام خمینی (س)] مطرح شد. آقا این جووری قبول نکردند، گفتند تا مدرک نباشد ما نمی‌توانیم روی آن حرفی بزنیم. شما اگر بتوانید مدرکش را تهیه بکنید. تا این شد که لایحه آمد در مجلس و عده‌ای مخالفت کردند با لایحه، ما فرستادیم صورت جلسه‌ای که در مجلس بود از روی آن فتوکپی کردند، عین صورت جلسه را خارج کردیم هم از مجلس شورا و هم از مجلس سنا، جفت این صورت جلسه‌ها را در اختیار آقا گذاشتیم.^{۱۴}

شهید محلاتی هم در خاطرات خودش مطالبی به همین مضمون دارد:

ما یک نفوذی داشتیم در مجلس شورا که اخبار داخل آنجا را برای ما می‌آورد. البته از نماینده‌ها نبود از افرادی بود که در دفتر آنجا کار می‌کرد، او صورت مذاکرات و مسائلی را که در درون مجلس می‌گذشت برای ما می‌آورد و قرار شد که ما اینها را برای امام ببریم. من یادم هست یک روز بعد از اذان صبح به اتفاق آقای مولایی - که الان تولیت آستان قم را دارند - مدارک لازم را برداشتیم و رفتیم قم و خدمت امام ارائه دادیم.^{۱۵}

آقای هاشمی رفسنجانی موضوع را به شکل دیگری مطرح می‌کند:

امام چند نفری را مأمور تحقیق در مورد جزئیات این خبر کردند که یکی از آنها من بودم. رفتم پیش آقایان فلسفی و تولیت و سید جعفر بهبهانی، پیام امام را رساندم و گفتم ما اخبار پشت پرده این جریان را هر چه بیشتر و دقیقتر می‌خواهیم. آقای بهبهانی از طریق یکی از نمایندگان مجلس سنا متن لایحه و اسناد مربوطه را به دست آورد و به من داد و من دو روز در تهران ماندم و متن مذاکرات مجلس و جزوه کنوانسیون وین را تهیه کردم. اخبار را هم مرحوم تولیت در اختیار من گذاشت که مجموعاً با اطلاعات کامل بردم خدمت امام.^{۱۶}

ارائه این نقل قولها برای اثبات این مسأله که منابع خاطراتی در بعضی موارد قابل رد و اثبات نیست، ضروری می نمود. به عبارت دیگر، چون منبع دیگری در این باره در اختیار ما نیست، بنابراین نمی توان به طور دقیق مشخص کرد که چه کسی یا کسانی صورتجلسه مذکور را به اطلاع امام رسانده بودند.

در این میان دکتر مظفر بقایی هم فعالیتهایی - البته در افشای صورت مذاکرات مجلس نه اطلاع رساندن آن به امام - داشته است. رهبر حزب زحمتکشان که صورت مذاکرات مجلس را به نحوی به دست آورده بود، با درج قسمتهایی از آن در رساله ای به تاریخ اول آبان ۱۳۴۳ از احیای کاپیتولاسیون سخن گفت. بخش عمده نسخه های این رساله با عنوان هست یا نیست؟ پیش از اینکه پخش و توزیع شود، به وسیله ساواک کشف و توقیف شد. ولی تعداد کمی از نسخه های آن بین مردم توزیع گردید.^{۱۷}

بعد از خطابه آتشین امام خمینی (س)، انتظار می رفت که مراجع دیگر نیز مخالفت صریح خودشان را با کاپیتولاسیون اعلام کنند و انزجار خودشان را از این عمل مفتضحانه رژیم به اطلاع عموم برسانند. اما به دلایلی، بیشتر مراجع در این باره سکوت اختیار کردند و امام را در این اقدام عظیم و متهورانه همراهی نکردند. در این میان فقط آیت الله مرعشی نجفی در همان روز سخنرانی امام (۴ آبان) همزمان با ایشان اعلامیه تندی را در محکومیت کاپیتولاسیون صادر کرد. در بخشی از اعلامیه می خوانیم:

تصویبات غیر مشروعه یعنی مصونیت مستشاران امریکایی بسیار مایه تأسف است آخر در کجای دنیا سابقه دارد که برای رقت و بردگی یک ملت محروم همچون قانون وحشیانه ای را وضع کنند. در صورتی که فعلاً تمام دول عقب افتاده هم برای احراز استقلال و کسب آزادی خود از قید استعمار قیام نموده و از نعمت حریت برخوردار می باشند من یقین دارم که عقلای ایران به وضع رجال ایران خندیده و این نوع تصویبات را رجوع به قهقرا و ارتجاع سیاه تفسیر خواهند کرد. زیرا مصونیت که برای آنها تصویب شده بر ضد

قوانین بین الملل و دور از شرافت و انسانیت و غیرت است ... آقایان و
وکلا بی موکل که در خانه ملت گرد آمده‌اید آیا شماها برای دفاعی از
حقوق مسلمین و حفظ استقلال ملت و مملکت جمع نشده‌اید یا برای
اینکه با دست خود سند اسارت و بردگی یک مشت ملت شریف ایران
را امضا کنید...؟^{۱۸}

ارزش اعلامیه آیت الله نجفی بیشتر از آن جهت است که در روز سخنرانی امام و
همزمان با اعلامیه ایشان تهیه و توزیع شده است. به طور کلی مرحوم آیت الله نجفی در
مورد کاپیتولاسیون و به دنبال آن بازداشت امام حساسیت بیشتری از خودشان نشان داده
است و شاید به همین دلیل مرحوم حاج آقا مصطفی خمینی بعد از دستگیری امام به
خانه ایشان می‌روند و در همان جا که توسط ساواک بازداشت می‌شود. عبدالمجید
معادیخواه در خاطراتش نقل می‌کند:

وقتی مأمورین ریختند توی خانه آیت الله نجفی و حاج آقا مصطفی
را گرفتند، آقای نجفی چسبیده بود به لباس حاج آقا مصطفی، که به
جدم نمی‌گذارم ایشان را ببرید. مهمان است و فلان، که زده بودند و
بالاخره ایشان غش کرده بود.^{۱۹}

اما آیت الله گلپایگانی در این مورد سکوت مطلق کردند و هیچ گونه واکنشی نسبت به
حرکت امام از خود نشان ندادند.^{۲۰} به نظر می‌رسد ایشان بعد از واقعه فیضیه و حمله
بی‌رحمانه عمال رژیم به طلاب بی‌پناه (۲ فروردین ۱۳۴۲) به این نتیجه رسیده بودند که
در آن شرایط، مبارزه قهرآمیز با حکومت مؤثر نخواهد بود و در نهایت به ضرر روحانیت
و مردم تمام خواهد شد. در این زمان مرحوم آیت الله گلپایگانی به عنوان عضوی از گروه
مراجع سنتی، اعتقادی به حرکت انقلابی، آن چنان که حضرت امام (س)، شروع کرده
بودند نداشت و شرایط را مقتضی نمی‌دید. هرچند بعدها ایشان در نوع نگرش خود به
حرکت امام تغییر اساسی ایجاد کردند و درستی آن را تصدیق می‌نمودند، اما در سال

۱۳۴۳ بر این باور نبودند و از همین روست که سکوت را بر هر اقدام دیگری ترجیح دادند.

واکنش حوزه علمیه نجف هم نسبت به رخداد مورد نظر قابل توجه نیست. ابراهیم انصاری اراکی که در این زمان در نجف حضور داشت واکنش علما و طلاب را در مورد این اقدام در حد اظهار تأسف و تأثر بیان می‌کند، بدون اینکه اقدام و حرکت جدی برای اظهار مخالفت صورت دهند.^{۲۱}

اما موضع آیت‌الله شریعتمداری دربارهٔ واقعه کاپیتولاسیون و سخنرانی پرشور حضرت امام، تا اندازه‌ای، با مواضع دیگر مراجع متفاوت است.

ایشان هیچ‌گونه واکنش مخالفی در قبال رخداد مذکور اتخاذ نکردند. بعد از سخنرانی معروف امام، طبق عرف معمول، علما و طلاب دسته جمعی به طرف منزل ایشان حرکت کردند؛ در حالی که آیت‌الله شریعتمداری اصل قضیه را مورد تردید قرار می‌دادند و اظهار کردند که افرادی را به تهران فرستاده‌اند تا اطلاعات موثق را از چگونگی اوضاع به ایشان بدهند. در چنین شرایطی ایشان هیچ‌گونه تصمیم‌گیری را به صلاح نمی‌دید.^{۲۲} شاید واقعاً آیت‌الله شریعتمداری در این زمان از محتوای لایحه مذکور بی‌خبر و منتظر دریافت اخبار لازم برای هر نوع اقدامی بودند، اما وقایعی که در روزهای بعد اتفاق افتاد (از ۴ آبان تا ۱۳ آبان) مخالفت ایشان را با حرکت امام روشن کرد.

در فاصله ۴ آبان - روز سخنرانی امام - تا ۱۳ آبان - روز دستگیری و تبعید ایشان - فضلا و طلاب درجهٔ دو حوزه، فعالیتهایی را برای تشریح وضعیت سیاسی موجود جامعه و تبیین ماهیت حرکت امام آغاز کردند که از آن جمله می‌توان به سخنرانیهای متعددی که هر شب در فاصلهٔ این ۹ روز در مساجد مختلف قم انجام می‌شد، اشاره کرد. یکی از این شبها در تاریخ انقلاب به «لیلة الضرب» معروف است و جریان آن از این قرار است که عده‌ای از فضلاء حوزه مثل: علی اکبر هاشمی رفسنجانی، مهدی کروبی، علی مشکینی، شیخ نصرالله شیرازی، ربانی شیرازی، علی اصغر مروارید، مرتضی فهمی،

یحیی انصاری شیرازی، و ... با تشکیل یک گروه بیست نفره، برای تبیین ماهیت حرکت حضرت امام و شکستن جو سکوت حاکم بر حوزه، به پخش اعلامیه و ایراد سخنرانی در محافل مختلف پرداختند. یکی از این محافل مجلس ختمی بود که آیت الله شریعتمداری در مسجد اعظم برای بزرگداشت آقای اثنی عشری گرفته بود. برخی از افراد گروه یاد شده، از جمله آقای کروی با شرکت در این جلسه، سعی در استفاده وقت جلسه برای یادآوری و احترام به امام خمینی (س) و همچنین تأیید مواضع ایشان داشتند. هواداران آیت الله شریعتمداری با پیش‌بینی این مسأله و گماردن یک عده چماقدار سعی کردند از هر اقدامی جلوگیری کنند و گروه مزبور وقتی وضع را اینگونه دید، دم بر نیاورد. آقای مهدی کروی، از شاهدان عینی، در خاطرات خودش ادامه حوادثی را که در لیلۃ الضرب پیش آمد، اینگونه توصیف می‌کند:

هیچ کس آن شب بلند نشد ولی همین که مجلس تمام شد جمعیت یک مرتبه حرکت کرد و شروع کردند به شعار دادن و پخش تراکت و اعلامیه، طلبه‌ای شروع کرد به شعار دادن، همین که گفت حضرت آیت الله به «خ» خمینی رسید، من خودم دیدم آشیخ غلامرضا [زنجانی] گفت: «خفه شو» و درست با همین صدای «خفه شو» صدای «شرق» توی گوش [آن طلبه] نواخته شد و دیگر نیروهای مخالف شروع کردند به زدن بچه‌هایی که تراکت پخش می‌کردند ... در این اثنا ... عده‌ای گفتند که کتک خورده‌ها کی بودند؟ عده‌ای که دور شیخ غلامرضا جمع بودند گفتند: «ساواکی». در اینجا یکدفعه بی اختیار گفتم: «ساواکی چیه؟» اینها جرمشان این است که حمایت از آقای خمینی می‌کنند، اعلامیه پخش کردند، ساواکی آنها باند که اینها را زدند ... این کتک کاری از طرف بیت ایشان [آقای شریعتمداری] انعکاسش بسیار بد بود و برای تشکیلاتش سنگین تمام شد.^{۲۳}

انتخاب چنین شیوه‌ای از طرف بیت آیت الله شریعتمداری دو دلیل می‌تواند داشته

باشد؛ نخست اینکه، اساساً آیت‌الله شریعتمداری با مبارزه قهرآمیز و انقلابی با حکومت موافق نبود و بیشتر به فکر اصلاح جامعه و حکومت بود تا تغییر آن. تفکر انقلابی و تلاش برای تغییر وضع موجود از طریق یک تحول عمیق در تمامی ارکان جامعه مقوله‌ای نبود که در مخیله و ذهن ایشان جایی داشته باشد. اما اصلاح جامعه و حکومت از طریق رفتار مسالمت‌آمیز، شیوه‌ای بود که ایشان همیشه آن را می‌پسندید. دوم اینکه؛ بعد از قضیه انجمنهای ایالتی و ولایتی و نهضت دو ماهه روحانیون که آیت‌الله شریعتمداری در آن نقش برجسته‌ای داشت واقعه ۱۵ خرداد و دستگیری امام اتفاق افتاد که بعد از ده ماه باز داشت سرانجام در فروردین ۱۳۴۳ آزاد شده و در قم مورد استقبال مراجع، طلاب و مردم قرار گرفتند و جشنهایی هم به همین مناسبت در مساجد حوزه علمیه قم برگزار شد که در نوع خود باشکوه بود. به نظر می‌رسید آیت‌الله شریعتمداری از برگزاری چنین جشنهایی چندان دلخوش نبود و تکریم و تجلیل بیش از حد امام را نوعی بی‌توجهی و بی‌محلی به مراجع دیگر تلقی می‌کرد.

عده‌ای دیگر بر این عقیده بودند که حضرت امام واقعه کاپیتولاسیون را بدون دلیل بزرگ کرده است و مطلب چندان مهمی نبوده است. به همین دلیل با حرکت امام چندان موافق نبودند. آقای عبایی خراسانی در خاطرات خود نقل می‌کند:

روزی که امام علیه کاپیتولاسیون سخنرانی کردند، من در قم بودم. آن روز یکی از دوستان آقای مکارم - از طیف مکتب اسلامیه - را دیدم، خیلی ناراحت بود، می‌گفت: آقای مکارم و اینها در جلسه‌شان مطرح کرده‌اند که جریان کاپیتولاسیون به این اهمیت نبوده و اخبار را بد می‌دهند به آقای خمینی، اینها هم مشورت نمی‌کنند. اولاً مسأله به این حادی نبود و ثانیاً طریق بیانش مجمل است و مردم نمی‌توانند مسأله را بفهمند. مطلب دیگر اینکه شعار را در مبارزه نباید تغییر داد، هر روزی یک شعار جدید مطرح کردن، درست نیست، باید همان

مسأله شعار اسرائیل یا هر چه هست همان باشد ... و مسأله
کاپیتولاسیون، شرایط شعاریت را ندارد.^{۲۴}

خلاصه کلام اینکه علما و مراجع در واقعه کاپیتولاسیون امام را چنان که باید و شاید یاری نکردند و او را در این اقدام عالمانه و جسورانه تنها گذاشتند. نه روز بعد از آن سخنرانی تاریخی، در بامداد روز سیزده آبان امام دستگیر و به ترکیه تبعید شدند. علت تأخیر رژیم در دستگیری امام برگزاری انتخابات ریاست جمهوری در امریکا بود، و چون امام در سخنرانی خود به دولت و رئیس جمهور امریکا، لیندون جانسون، شدیداً حمله کرده بود، بیم آن می‌رفت که با دستگیری امام، سخنرانی ایشان در مطبوعات دنیا و از جمله امریکا پخش شده و به عنوان یک حربه تبلیغاتی علیه جانسون استفاده شود. به همین دلیل تا بامداد سیزده آبان - زمان اعلان نتایج انتخابات ریاست جمهوری در امریکا - نسبت به دستگیری امام اقدامی صورت نگرفت.^{۲۵}

در پایان نوشتار حاضر به دو پیامدها از پیامدهای مهم رخداد کاپیتولاسیون اشاره می‌شود:

۱. واقعه کاپیتولاسیون موقعیت حضرت امام را به عنوان تنها رهبر واقعی انقلاب نمایان و تثبیت کرد؛ و در مقابل، مواضع دیگر مراجع را نیز درباره این حرکت و چگونگی ادامه آن به طور شفاف بر همگان آشکار ساخت. به عبارت دیگر، در واقعه مورد نظر گروه‌های سیاسی فعال جامعه و به طور عامتر آحاد مردم دریافته‌اند که اگر خواهان تغییر و تحولات بنیادی در ساختار سیاسی کشور هستند، تنها کسی که می‌تواند در این مسیر پرفراز و نشیب، هادی و راهبر مطمئن برای آنها باشد امام خمینی است. تبعید ایشان نه تنها این مسأله را تحت الشعاع قرار نداد بلکه تأییدی دوباره بر این واقعیت بود.

۲. تشدید خفقان سیاسی و رشد مبارزات مسلحانه زیرزمینی پیامد دیگر واقعه مزبور می‌باشد. ترور منصور توسط محمد بخارایی در اول بهمن ۱۳۴۳، ترور شاه توسط

رضا شمس‌آبادی در ۲۱ فروردین ۱۳۴۴، کشف و شناسایی حزب ملل اسلامی در مهر ۱۳۴۴ همه نشان از گسترش مخالفتها و نارضایتیهای عمومی بود. ترور منصور تغییرات اساسی در ساواک را به دنبال داشت. شاه با جایگزین نمودن نعمت الله نصیری به جای حسن پاکروان به عنوان رئیس سازمان اطلاعات و امنیت کشور، عزم خود را بر تحت فشار قرار دادن مخالفان خود نشان داد.

یادآوری یک نکته دربارهٔ سوء قصد به منصور در اینجا لازم به نظر می‌رسد: گمان می‌رود حضرت امام چندان موافقتی با این مسأله نداشته است و استدلال نگارنده بر این ادعا، بعضی از خاطرات - چاپ نشده - هیأت مؤتلفه است. قبل از تبعید امام عده‌ای از اعضای این گروه، در ملاقات با ایشان، راجع به ترور اشخاصی که به تعبیر ایشان «خائن» هستند سؤال می‌کنند؟ امام می‌فرماید: «در غیر خودش [شاه] فایده‌ای ندارد.^{۲۶}

یادداشتها:

- (۱) ایرج سعید وزیری، نظام کاپیتولاسیون و الفای آن در ایران، تهران: وزارت امور خارجه، ۲۵۳۵، ص ۴.
- (۲) محمد تقی، علویان قوانینی، کاپیتولاسیون گناهی که هویدا به آن اعتراف کرد، بی‌جا، بی‌تا، ص ۱۳.
- (۳) ایرج سعید وزیری، همان، صص ۶ و ۷.
- (۴) محمد تقی، علویان قوانینی، همان، ص ۱۱.
- (۵) جیمز، بیل، عقاب و شیر (تراژدی روابط ایران و آمریکا، ترجمه مهوش غلامی، تهران: ۱۳۷۱، انتشارات کوبه، چاپ اول، ص ۲۲۵.
- (۶) Richard Fau: "The Legal Status of American Forces in Iran". The Middle East Journal, Spring, 1974, P:122.
- (۷) عبدالرضا هوشنگ مهدوی، سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی، تهران: ۱۳۷۵، نشر البرز، چاپ سوم، ص ۳۰۹ و - دانشجویان پیرو خط امام، اسناد لانه جاسوسی، تهران: مرکز نشر اسناد لانه جاسوسی، جلد ۷۱، ۱۳۶۹، ص ۱۱.
- (۸) «صورت مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۲۱، جلسه ۱۰۴»، فصلنامه یاد، سال هفتم، شماره ۲۸.

ص ۲۴۰.

(۹) دانشجویان پیرو خط امام، همان، صص ۲۰۵-۲۰۷.

(۱۰) عبدالرضا، هوشنگ مهدوی، همان، ص ۳۱۴.

(۱۱) همان.

(۱۲) اسناد لانه جاسوسی، جلد ۷۱ و ۷۲، اسناد مختلفی را در این باره نشان می‌دهد؛ رک: خسرو آرامش، نبود من با اهریمن (خاطرات احمد آرامش)، انتشارات فردوس و مجید، تهران: صص ۴۸ و ۴۹.

« از نمایندگان مخالف کابیتولاسیون در مجلس شورای ملی به افراد زیر می‌توان اشاره کرد:

- صادق احمدی: فرزند عباس (تاجر)، کارمند دولت، نماینده دوره ۲۱ از سقز.

- غلامحسین فخر طباطبایی، فرزند حاج آقا حسین - کارمند دولت، نماینده دوره‌های ۱۹، ۲۰، ۲۱ از

بروجرد.

- هولاکو رامبد، فرزند محمد حسین سالار اسعد (ملاک) و کارمند مؤسسات ملی، نماینده از گرگانرود

و طوالش.

- ناصر بهبودی، فرزند سلیمان بهبودی (ملاک) و کارمند دربار شاهنشاهی) کارمند دولت نماینده

دوره‌های ۱۹، ۲۰، ۲۱ از ساوه و زرنده.

- رحیم زهتاب فرد، فرزند اسد الله (تاجر)، نماینده دوره ۲۱ از تبریز و مدیر مجله هفتگی اراده

آذربایجان.

- ابوالقاسم پاینده: کارمند دولت، نماینده دوره ۲۱ از نجف‌آباد.

- محسن موقر، مالک و روزنامه‌نگار (روزنامه مهر ایران) و نماینده دوره ۲۰ از خرمشهر و دوره ۲۱ از

اهواز.

- امیر نصرت الله بالاخانلو، شهردار همدان، نماینده دوره ۲۱ از همدان.

- سید حسن مصطفوی نائینی، فرزند سید محمد علی (ملاک) - مالک و کارمند دولت نماینده دوره‌های

۲۰ و ۲۱ از نایین.

- محمد بقایی بزدی، فرزند حسن، پزشک و کارمند دولت و مالک، نماینده دوره ۲۱ از تفت.

- سید محمد باقر تیری، فرزند حاج سید علیرضا (مالک) و کارمند دولت نماینده دوره‌های ۲۰ و ۲۱ از

زواره اردستان.

- ملک‌شاه ظفر، ملاک و کارمند دولت، نماینده دوره‌های ۲۱ و ۲۰ از ایذه.

- هاشم جاوید، فرزند شیر علی جاوید، بازرگان و کارمند دولت و وکیل دادگستری نماینده دوره ۲۱ از

شیراز.

- امام علی حبیب، کارمند کارخانه و کشاورز، نماینده دوره ۲۱ از زابل.

- علی رحایی، فرزند محمد علی، تاجر قالی، نماینده شیراز.

- محمد علی آموزگار، فرزند میر محمد نور، کارمند دولت و وکیل دادگستری، نمایند دوره ۲۱ از

بندرلنگه.

- حنیفه رضائی، فرزند عباس، کارمند دولت، نماینده دوره ۲۱ از بندر پهلوی.

- امیر حسین فولادوند، فرزند عزیز الله مالک و کارمند شرکت نفت، نماینده دوره‌های ۲۰ و ۱۹، از

خرم‌آباد و دوره ۲۱ از الیگودرز.

- برگرفته از: مؤلف نامعلوم، جایگاه مبارزات روحانیون ایران، بی‌نا، بی‌نا، صص ۲۷۶، ۲۷۵.
- ۱۳) صحیفه نو، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، جلد ۱، چاپ دوم، ۱۳۷۰، صص ۱۴۱ و ۱۴۲.
- ۱۴) تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول، ۱۳۷۰، ص ۲۰۷.
- ۱۵) خاطرات و مبارزات شهید محلاتی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶، صص ۶۴ و ۶۳.
- ۱۶) هاشمی رفسنجانی دوران مبارزه، زیر نظر محسن هاشمی، تهران: دفتر نشر معارف انقلاب، جلد ۱، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۱۹۷.
- ۱۷) عبدالرضا، هوشنگ مهدوی، همان، ص ۳۱۵.
- ۱۸) اسناد انقلاب اسلامی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران: چاپ اول، جلد ۱، ۱۳۷۴، صص ۲۵۸-۲۵۷.
- ۱۹) فصلنامه یاد، سال هفتم، شماره ۲۸، ص ۷۳.
- ۲۰) خاطرات عبدالمجید معادیخواه (چاپ نشده)، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، صص ۲۷-۳۰: فصلنامه یاد، همان، ص ۵۹، «خاطرات علی اکبر محتشمی‌پور».
- ۲۱) خاطرات ابراهیم انصاری اراکی (چاپ نشده)، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ص ۱۴.
- ۲۲) خاطرات موسوی خوینی‌ها (چاپ نشده)، دفتر پنجم، ص ۱۳۸.
- ۲۳) خاطرات مهدی کروبی، فصلنامه یاد، سال هشتم، شماره ۲۹ و ۳۰، صص ۱۱۴ و ۱۱۵.
- ۲۴) خاطرات عباسی خراسانی، فصلنامه یاد، سال هفتم، ش ۲۸، ص ۶۴.
- ۲۵) خاطرات فیض گیلانی، همان، ص ۶۸.
- ۲۶) گفتگوی اسد الله عسگر اولادی با واحد خاطرات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی در تاریخ ۱۳۷۷/۳/۲۹.

فوکو و انقلاب اسلامی ایران

معنویت‌گرایی در سیاست

محمد باقر خرمشاد*

حکایت میشل فوکو^۱ و ایران به سالهای قبل از انقلاب اسلامی این کشور بازمی‌گردد، زمانی که در کنار فیلسوف نامدار دیگر فرانسوی، ژان پل سارتر،^۲ نامه‌ها و اعلامیه‌های تندی را بر علیه شاه و رژیم استبدادی او و به طرفداری از مردم و روشنفکران ایرانی صادر می‌کردند.^۳ در پای اکثریت قریب به اتفاق اعلامیه‌های امضا شده توسط سارتر در این زمینه، امضا فوکو نیز به چشم می‌خورد. ولی اینجا نیز همچون عرصه تفکر و اندیشه، سایه بلند و سنگین سارتر کمتر به فوکو اجازه مطرح شدن را می‌داد.

تا اینکه در شهریور ۱۳۵۶ درست در کوران مبارزات انقلابی مردم ایران و به درخواست یک روزنامه ایتالیایی، روزنامه مشهور کوریر دلا سرا^۴ فیلسوف فرانسوی به

(*) استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی.

تهران آمده و در طی اقامت خود در ایران به پاخاسته ^۵ مقاله با عنوان گویا و جالب توجه برای این روزنامه ارسال می‌دارد: «ارتش، زمانی که زمین می‌لرزد»، ^۵ «شاه صد سال عقب است» ^۶، «تهران: ایمان و اعتقاد در مقابل شاه» ^۷، «قیامی با دستهای خالی» ^۸، «دهن کجی به اپوزیسیون» ^۹، «گزارش عقاید» ^{۱۰}، «شورش و قیام ایران سوار بر نوارهای ضبط صوت گسترش می‌یابد» ^{۱۱}، «رهبر افسانه‌ای قیام ایران» ^{۱۲}، و «انبار باروتی به نام اسلام» ^{۱۳}. تنها مقاله فوکو در نشریات فرانسه تحت عنوان «ایرانیان چه رویایی در سر دارند» ^{۱۴} در مهرماه ۱۳۶۵ در مجله لئونول ابزرواتور ^{۱۵} به چاپ می‌رسد. «روح جهانی بی روح» ^{۱۶} عنوانی است که نویسندگان کتاب «ایران: انقلاب به نام خدا» ^{۱۷} به مصاحبه خود با فوکو درباره انقلاب ایران می‌دهند. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران فوکو «نامه سرگشاده‌ای به مهدی بازرگان» ^{۱۸} نوشته و مقاله‌ای استفهامی تحت عنوان «قیام بی فایده است؟» ^{۱۹} منتشر می‌نماید. فوکو همچنین در دو نوبت به حملاتی که علیه او در نشریات صورت گرفته پاسخ می‌گوید: «پاسخ به یک خواننده زن ایرانی» ^{۲۰} «پاسخ به میشل فوکو و ایران» ^{۲۱} عناوین جوابیه‌های فوکو به کسانی است که او را متهم به طرفداری از انقلاب ایران نموده و به او تاخته‌اند. ^{۲۲}

دو چیز در حرکت انقلابی مردم ایران فوکو را بشدت مجذوب خود ساخته و او را شیفته خویش می‌نماید: «نو بودن آن از یک طرف» و «منحصر به فرد بودنش» از جانب دیگر. تقریباً در تمام مقالاتی که فوکو قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران منتشر کرده، دو چیز کاملاً مشهود است: یک نفرت آشکار از رژیم استبدادی شاه و موضع‌گیری تند علیه این رژیم که در مقالاتی همچون «شاه صد سال عقب است» مشاهده می‌شود، و یک علاقه و همدردی قابل توجه نسبت به مردم انقلابی ایران و رهبر انقلاب اسلامی این کشور یعنی حضرت امام خمینی (س) که در مقالاتی نظیر «رهبر افسانه‌ای قیام ایران» به چشم می‌خورد. در مقالات «تهران: ایمان و اعتقاد در مقابل شاه»، «قیامی با دستهای خالی» و «انبار باروتی به نام اسلام» فوکو «نو بودن» و «یکه بودن» انقلاب ایران را به

تصویر می‌کشد.

تحلیل فوکو از انقلاب و به تبع آن از انقلاب اسلامی ایران، باز تاب دیدگاه ایشان دربارهٔ دو مقولهٔ «قدرت» و «تاریخ» است. فوکو در تاریخ نوعی عدم پیوستگی را کشف و مطرح می‌سازد. تعابیری که او در این زمینه مطرح می‌نماید بسیار گویاست: آغاز، انقطاع، بریدگی، تحول بنیادین، تغییر شکل، استحاله و ... عباراتی هستند که فیلسوف فرانسوی برای بیان این خصیصه در تاریخ به کار می‌برد. نظریهٔ فوکو دربارهٔ تاریخ در واقع بر پایهٔ اعتقادات ایشان به تغییرات بنیادین در اصول حاکم بر تاریخ بنا شده است. این نوع تحلیل و نگرش به تاریخ در آثار فوکو همچون «تاریخ جنون»^{۲۳}، «تولد درمانگاه»^{۲۴}، و «کلمات و اشیا»^{۲۵} کاملاً مشهود است. فوکو در غالب آثار خود به نوعی به این امر پرداخته و در «باستان شناسی معرفت» یا «دیرینه شناسی دانش»^{۲۶} از تاریخی سخن می‌گوید که «در عین حالی که تجسم یک شکیبایی طولانی ناگسسته می‌باشد، حرکتی است پویا که در نهایت کلیهٔ حد و مرزها را در هم شکسته و درمی‌نوردد».^{۲۷} نظریهٔ فوکو در باب انقلاب بدون شک زادهٔ این نوع دوم نگرش به تاریخ است. انقلاب در واقع گسلی است که تاریخ را به قبل و بعد از خود تقسیم نموده و آغازی نو محسوب می‌گردد. انقلاب همان حرکت پویا و شدیدی است که حد و مرزهای سنتی حاکم بر تاریخ را پشت سر نهاده و تغییراتی بنیادین را پایه‌گذاری می‌نماید.

فوکو به قدرت نه مثل یک مالکیت و مایملک، بلکه یک استراتژی می‌نگرد، چرا که به نظر او قدرت نه یک نهاد و نه یک ساختار، بلکه «وضعیت استراتژیکی پیچیده» است. به عبارت دیگر در دیدگاه فوکو قدرت نه از مقولهٔ مالکیت و تعلق، بلکه از مقولهٔ استراتژی و تبادل است. فوکو اسباب و ابزار سلطه در قدرت را مختص آن و در اختیار انحصاری و مالکیت خصوصی و شخصی صاحبان آن نمی‌داند، بلکه او این امر را به مسائلی چون آمادگیها، تدابیر، تاکتیکها و نحوهٔ انجام وظایف مربوط می‌داند. آنچه که فیلسوف فرانسوی در قدرت کشف می‌کند، بیشتر چیزی چون یک شبکهٔ سیال، فعال و

پویاست تا یک انحصار که بتوان آن را به تصرف خود درآورد. به عبارت گویاتر قدرت جریان دارد و قابل حصر در حوضچه فردی هیچکس نیست. در زبان تشبیه و استعاره او امر قدرت را بیشتر چون یک نبرد جاودانه و ابدی می‌داند تا قراردادی که آتش‌بس را فراهم می‌آورد یا فتحی که استیلای قطعی طرف معینی را محقق می‌سازد. از نظر فوکو «باید پذیرفت که قدرت بیشتر تمرین مستمر ورزیدگی است تا تسلط محض و چیرگی قطعی. قدرت «امتیاز» کسب نشده یا در انحصار طبقه حاکم نیست، بلکه معلول مجموعه موضع‌گیریهای استراتژیک آنهاست، که گاهی حتی به همراهی با موضع طبقاتی تحت سلطه می‌انجامد. قدرت صرفاً همچون «باید»ها و «نباید»ها در «مورد کسانی که آن را دارا نیستند» جاری نمی‌شود، بلکه بیشتر امری است که آنها را احاطه کرده و به وسیله و از خلال آنها جریان می‌یابد در نتیجه قدرت بر آنها تکیه می‌کند، همان‌گونه که آنها در مبارزاتشان بر علیه قدرت به همان اهرمهایی که از جانب آن، علیه‌شان به کار گرفته می‌شده است، تکیه می‌زنند. چهار نکته بیانگر این مطلب است: که اولاً، این روابط ریشه در اعماق و لایه‌های جامعه دارند؛ ثانیاً، نمی‌توان آنها را صرفاً در روابط بین دولت و شهروندان یا در مرزهای بین طبقات اجتماعی جستجو کرد؛ ثالثاً، این روابط قدرت اکتفا به بازیابی و باز تولید خود در سطح افراد، گروهها، حالات و رفتارها و یا حتی در شکل کلی و اجمالی قانون و دولت نمی‌نمایند؛ رابعاً: اگر چه نوعی استمرار و تداوم در آن یافت می‌شود «که در این حالت روابط قدرت بر روی چرخ‌دنده‌های پیچیده‌ای جریان می‌یابد»، ولی در آن نه شباهتی وجود دارد و نه قرابتی. آنچه رخ می‌دهد ویژگیهای خاص مکانیسم [قدرت] و چگونگی [جریان یافتن] آن است؛ و بالاخره این روابط همسو و هم جهت نیستند، بلکه نشان‌دهنده و بیانگر نقاط اختلاف و نزاع بی‌شمار می‌باشند، کانونهای بی‌ثباتی‌ای که هر یک خطر کشمکش، مبارزه و واژگونی حداقل موقتی روابط قدرت را با خود به همراه دارد.»^{۲۸}

بدینسان به علت پیچیده بودن «وضعیت استراتژیکی» قدرت و نیز «کثرت روابط

میان نیروها» در حوزه قدرت، هر جا قدرت یافت شود، مقاومت نیز هست. اساساً شبکه روابط قدرت همراه و قرین با اشکال مقاومت می باشد. در نتیجه شرط وجود قدرت، رابطه مستمر آن با مقاومت، مبارزه و آزادی است.

در چهارچوب چنین مبانی نظری، پیگیری متعهدانه روند مبارزات مردم ایران از سالهای قبل از انقلاب و نیز سفر به تهران و قم در جریان اوجگیری قیام مردم، فوکو را از نزدیک با انقلاب ایران آشنا می سازد. چنین پیوند نزدیکی با حرکت انقلابی مردم ایران و مطالعه و سواسی آن، فیلسوف فرانسوی را به این امر مهم رهنمون می کند که در این حرکت انقلابی هیچ یک از دو ویژگی کلاسیک حرکت های انقلابی معمول و متداول یافت نمی شود: در این حرکت نه اثری از «مبارزات طبقاتی» یا حتی «جبهه بندی اجتماعی» می توان یافت و نه نشانی از یک «دینامیک سیاسی» و «اقدامات انقلابی طبقه پیشرو»^{۲۹} وجود دارد. در این انقلاب «نه یک طبقه خاص، حزب معین، ایدئولوژی سیاسی مشخص و نه دسته ای خاص از پیشگامان انقلابی که با خود، همه ملت را به داخل جریان بکشاند»، یافت نمی شود.^{۳۰}

به اعتقاد فوکو در ریشه یابی دلیل انقلاب اسلامی ایران، یک نکته کاملاً روشن و بدیهی است و آن اینکه این انقلاب نمی تواند با انگیزه های اقتصادی و مادی صورت گرفته باشد. به این دلیل، علل انقلاب اسلامی ایران را که در آن، جهان شاهد «شورش و قیام همه ملت بر علیه قدرتی است که بر آن ستم می شده است»، نمی توان در انگیزه های اقتصادی خلاصه نمود، چرا که «مشکلات اقتصادی ای که ایران در این زمان در حال تجربه آن بود، به آن اندازه مهم و بزرگ نبود که در نتیجه آن، صدها هزار و بلکه میلیون ها ایرانی به خیابانها ریخته و با سینه های عربان به مقابله با مسلسلها پردازند.»^{۳۱} پس دلیل انقلاب ایران را باید در جایی دیگر جستجو نمود. باید به سراغ علل و انگیزه های دیگری برای توجیه و تحلیل این حرکت عمیق و گسترده مردم ایران رفت.

بنا به تحلیل فیلسوف فرانسوی، تشیع با تکیه بر موضع مقاومت و انتقادی همیشگی

خود، در برابر قدرت سیاسی حاکم و نیز نفوذ عمیق و تعیین کننده خود در دل انسانها بود که توانست همچون یک «مکتب مبارزه و فداکاری» تبدیل به «زیان، آیین و صحنه نمایش پیوسته و دائمی شود که در قالب آن درام تاریخی، ملتی را که حیات خود و آینده اش را در دو کفه یک ترازو قرار داده است می توان جای داد.»^{۳۲} بدین ترتیب از دیدگاه فوکو، زیان، شکل و محتوای مذهبی انقلاب اسلامی ایران امری عارضی، اتفاقی و تصادفی نیست. بلکه شیعه چون مکتب مقاومتی که در طول تاریخ به ایفا نقش در مقابل ظلم و ستم قدرتهای حاکمه پرداخته است، آنچنان ملت ایران را در مقابل رژیم شاه به صحنه می آورد که مردم حاضر می شوند حیات خود را در طبق اخلاص نهند تا بلکه به قیمت جان خود هم که شده آینده کشور و ملت را تضمین نمایند.

فوکو ویژگیهایی برای حوادث انقلابی جاری در ایران برمی شمرد که یکی از مهمترین آنها ظهور و تجسم نوعی «اراده کاملاً جمعی» است. اراده جمعی همچون یک مفهوم و ابزار نظری به طور معمول «اسطوره ای سیاسی است که به وسیله آن حقوقدانان و فلاسفه تلاش بر تحلیل یا توجیه نهادها [ی حقوقی، فکری، سیاسی، اجتماعی] و غیره می نماید.» به همین جهت هیچ گاه نمی شد تصور کرد که این «اراده جمعی» بتواند روزی جامه عمل پوشیده و در جهان بیرونی عینیت یابد. ولی فوکو با تکیه بر آنچه در ایران سال ۱۳۵۷ به چشم خود دیده است، ادعا می کند که «اراده جمعی یک ملت» را به عیان مشاهده نموده و لمس کرده است؛ و این اراده جمعی یک «موضوع، یک مقصد و یک هدف بیشتر نداشته است و آن عبارت بوده است از خروج شاه.»^{۳۳} انقلاب اسلامی ایران توانسته است به یک مفهوم نظری عینیت بخشیده و «اراده جمعی» ملتی به پاخاسته را به نمایش بگذارد.

به اعتقاد فیلسوف فرانسوی در ایران ۱۳۵۷ تنها و تنها یک جبهه بندی قابل مشاهده بود: یک جبهه بندی «بین قاطبه ملت ایران از یک طرف و قدرت سیاسی حاکم که با داشتن سلاحها و پلیس احساس خطر می کرد»، از جانب دیگر فوکو در ایران ملتی را

می‌یابد که «با دستان خالی به مقابله با حکومتی برخاسته بود که بدون شک یکی از مجهزترین ارتشهای دنیا را در اختیار داشت و پلیسی که غالباً خشونت و شکنجه را جایگزین ظرافت و مدارا می‌نمود»، اداره می‌شد. رژیم‌ی که علاوه بر چنین اقتدار داخلی، نه تنها «آشکار و به طور مستقیم توسط ایالات متحده آمریکا حمایت می‌شد و بر آن تکیه داشت»، بلکه از «حمایتهای جهانی» قاطعی نیز برخوردار بود. در عمل، شاه ایران علاوه بر قدرت نظامی و حمایتهای معنوی قدرتهای بزرگ و نیز سلاح کارای نفت که به طور کامل بقا و دوام او را تضمین می‌نمود، از کلیه اهرمهای لازم دیگر برای حفظ کیان خود بهره‌مند بود. به اعتقاد متفکر فرانسوی در مقابل رژیم با چنین جایگاه و خصوصیتی بود که مردم ایران جرأت برپایی تظاهرات مستمر و متعددی را می‌نمود و به این ترتیب «یک ملت به گونه‌ای پیوسته و خستگی‌ناپذیر اراده خود را به نمایش گذاشته بود».

فیلسوف فرانسوی، در کنه تظاهرات انبوه و مستمر مردم ایران، موفق به کشف رابطه‌ای معنی‌دار و عمیق بین عمل جمعی، آیین مذهبی و رفتاری از نوع حقوق عمومی می‌شود. از دیدگاه فوکو آنچه مردم ایران در سال ۱۳۵۷ در حال انجام آن بودند «عملی است سیاسی و قضایی که در قالب و درون آیین مذهبی به صورت دسته‌جمعی صورت می‌پذیرد».^{۳۴}

به اعتقاد فوکو «روح انقلاب اسلامی» در این حقیقت یافت می‌شود که ایرانیها از خلال انقلاب خود، در جستجوی ایجاد تحول و تغییر در خویش بودند. برای آنها تغییر رژیم، تغییر نظام سیاسی - اقتصادی و برکناری شخصیتها و افراد فاسد شاه از حکومت و... ضروری و حیاتی بود، ولی هیچ یک از اینها هدف اصلی و اساسی انقلاب به شمار نمی‌رفتند. هدف اصلی ایجاد یک تحول بنیادین در وجود فردی و اجتماعی، در حیات اجتماعی و سیاسی و در نحوه تفکر و شیوه نگرش بود. ایرانیان در صدد ایجاد تحول در تجربه و نحوه زیستن خود بودند. آنان قبل از هر چیز خود را هدف قرار داده بودند. در

تحلیل فوکو «درست همین جاست که اسلام ایفا نقش می‌کند: مذهب برای آنان همچون یک عهد و پیمان و نیز ضمانت‌نامه و تضمینی بود برای اینکه آنچه را که به وسیله آن می‌توانستند به گونه‌ای بنیادین ذات و شخصیت خود را متحول سازند، بیابند.» آنان راه اصلاح را در اسلام یافتند و با اسلام قبل از هر چیز و هر کس به سراغ خود رفتند. اسلام برای آنان هم دواي درد فردی بود و هم درمان بیماریها و نواقص جمعی، آنان راه اصلاح امور خود را در انقلابی یافته بودند که تکیه بر اسلام نماید. در رهیافت فوکو، ایرانیها بالاخره در دین اسلام به عنوان یک نیرو و توان انقلابی «چیزی به مراتب بیشتر از خواست و اراده اطاعت هر چه وفادارانه‌تر از ایمان و عقیده» یافتند. به اعتقاد فوکو آنچه که در انقلاب اسلامی ایرانیان یافت می‌شد «قصد و اراده آغازی نوین در کل زندگیشان از طریق تجدید حیات یک آزمون و تجربه معنویت گرایانه بود که به زعم خودشان در بطن اسلام شیعی آنها یافت می‌شد.» اینجا بود که اسلام دیگر «افیون ملتها» نبود، چرا که این بار «امید جهانی ناامید»^{۳۵} محسوب می‌گشت. بدین ترتیب انقلاب اسلامی ایران فیلسوف چپ‌گرای فرانسوی را و او می‌دارد که جمله ناشناخته‌ای از مارکس را جانشین فرازی مشهور از او در باب اهمیت و جایگاه دین نماید. با انقلاب اسلامی ایران است که دین از «افیون» بودن، برای ملتها خارج شده و به «امیدی» برای جهانیان تبدیل می‌شود. بدینسان فوکو در ایران در جستجوی کشف و تبیین یک نظام ارزشی نوین است. در انقلاب اسلامی ایران او در پی یافتن نظام ارزشی است که به قیام ایرانیان معنی و مفهوم می‌بخشد.^{۳۶} او به دنبال آن چیزی است که بتواند به گونه‌ای عینی، واقعیت حرکت انقلابی مردم ایران را تبیین نماید. جهت پی بردن به این نظام ارزشی فوکو روش علمی خاصی را در پیش می‌گیرد. شیوه علمی فوکو برای کشف نظام ارزشی مفروض، جهت تحلیل عینی پدیده سیاسی - اجتماعی انقلاب اسلامی ایران، بدین گونه است که او با یک سؤال مشخص و بسیط به سراغ عناصر عمل‌کننده در انقلاب، یعنی آحاد شرکت‌کننده در تظاهرات خیابانی می‌رود. در تهران و قم سؤال او از ایرانیان این است: «شما چه

می‌خواهید؟»^{۳۷} چهار پنجم پاسخهای دریافتی عبارتند از «حکومت اسلامی».^{۳۸} بدین‌گونه است که فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی به ریشه‌یابی انقلاب اسلامی ایران می‌پردازد.

سؤال بعدی فوکونه از ایرانیان، بلکه از خود اوست. این حکومت اسلامی که ایرانیان به خاطر آن خود را به کشتن می‌دهند، چیست؟ روش در پیش گرفته شده برای یافتن پاسخ این پرسش نیز مراجعه مستقیم به عاملان^{۳۹} خود این حرکت انقلابی است. پاسخ ایرانیان به پرسش اول که در آن از انگیزه قیام سؤال شده بود، بدون ابهام و واضح بود. اکثریت آنان هدف خود از انقلاب و مشارکت در آن را برقراری «حکومت اسلامی» ذکر کرده بودند. ولی سؤال اساسی دیگر این است که این حکومت اسلامی چیست که می‌تواند اینچنین گسترده و عمیق ملتی را به حرکتی خونین وا دارد؟ به اعتقاد فوکو جستجوی معنا و مفهوم «حکومت اسلامی» به عنوان انگیزه اصلی قیام ایرانیان «از ابتدایی‌ترین وظایف» پژوهشگران او بود. بدیهی بود که او ببیند، این «واژه چه محتوایی دارد و چه نیرویی آن را تغذیه می‌نماید؟»^{۴۰}

بر اساس تحقیقات و تجربیات فوکو، مراد ایرانیان از «حکومت اسلامی» را می‌توان در دو گروه عمده دسته‌بندی نمود. برای عده‌ای حکومت اسلامی در حکم یک «یوتوپ»^{۴۱}، و یک «ایده‌آل»^{۴۲} بود. از این دیدگاه حکومت اسلامی همچون یک آرمان ایده‌آل «امری بسیار کهن و متعلق به گذشته و در عین حال بسیار دوردست و دست نیافتنی در آینده» محسوب می‌شد. بدیده‌ای که در عین تکیه بر سنتها و گذشته مذهبی ایران، ناظر و متوجه آینده نیز محسوب می‌شد. نوعی از حکومت اسلامی در عین توجه و اهمیت دادن به متون مقدس مذهبی و استفاده از آنان به عنوان منبع و مرجع، آزادی بیان را نیز ارزش نهاده و تکریم می‌نمود. این نوع از حکومت اسلامی حکم به تبعیت و پیروی کورانه از قوانین اسلام نمی‌دهد، ولی قطعاً به اصول اساسی و عام اسلام وفاداری نموده و امکان بیان اختلاف عقاید را محترم می‌شمرد. این تعریف و توصیف از

حکومت اسلامی جذابیتی برای فوکو نداشته و او را شیفته خود نمی‌کند. به نظر اندیشمند فرانسوی تحقق چنین محتوایی نمی‌تواند پیام‌آور پدیده جدید و نوینی باشد، زیرا چنین امری «بسیار آشنا و کمتر اطمینان بخش است. اینها همان فرمولهای بنیادین دموکراسی، چه از نوع بورژوازی [لیبرالی سرمایه‌داری] و یا انقلابی [سوسیالیستی - مارکسیستی] آن هستند. فوکو در این زمینه به صراحت اعلام می‌دارد که «ما از قرن هجدهم به بعد دائم در حال تکرار این حرفها هستیم و شما می‌دانید که اینها ما را به کجا برده‌اند.»^{۴۳} در نتیجه به اعتقاد فوکو حکومت اسلامی با چنین تعریفی برگردانی از دموکراسی غربی می‌باشد که خود دچار معطلات و مشکلات بنیادین است. به نظر او، بعضی از مقامات مذهبی و برخی از محافل سیاسی هستند که چنین تعریفی را ارائه نموده و آن را تبلیغ می‌کنند.

در رهیافت فوکو برای مطالعه انقلاب اسلامی ایران جهت دریافت معنی و مفهوم واقعی شورش ایرانیان باید دید چه چیزی آنها را به مقابله رودررو با قدرت مطلقه شاه می‌کشاند. باید از زبان خود آنها علت قیام و انگیزه مشارکت خونینشان در انقلاب را جویا شد. باید به سراغ محتوایی رفت که خود آنها به قیامشان می‌دهند و نه تعریفی که محافل رسمی از آن می‌نمایند. چرا که این به واقعیت نزدیکتر است.

برای ایرانیانی که در خیابانها به مقابله با ارتش و پلیس شاه پرداخته و سینه‌های خود را سپر گلوله‌های آنها می‌سازند، قیام و انقلاب معنا و اهدافی متفاوت از آنچه که محافل رسمی انقلابی ارائه می‌کنند، داراست. آنان توضیح دیگری درباره علل، انگیزه‌ها، محتوا، معنا و اهداف قیام خود دارند. آنچه آنان می‌گویند با آنچه برخی از رهبران مذهبی و دست‌اندرکاران محافل سیاسی سخنگوی آن هستند، متفاوت است. از دید مردم حاضر در خیابانها و تظاهرات و درگیرها، حکومت اسلامی از یک طرف «حرکتی است که تلاش دارد تا به ساختارهای سنتی جامعه اسلامی نقشی دائمی و تعریف شده در زندگی سیاسی» عطا نماید و از جانب دیگر «حرکتی است که این امکان را فراهم

خواهد ساخت تا ابعادی معنوی در زندگی سیاسی وارد شود، به گونه‌ای که دیگر زندگی سیاسی [نه تنها] مانع معنویت‌گرایی نباشد، بلکه به محل تجمع و حضور معنویت، به فرصت و سبب پیدایی و ظهور آن و بالاخره به مایه پدید آوردنده و تغذیه کننده آن تبدیل شود.^{۴۴} این تعریف در واقع پاسخی است به دو دغدغه اصلی ایرانیان در حوزه اندیشه و سیاست. با این تعریف تکلیف دو فقره از مشکلات تاریخی و اعتقادی ایرانیان حل می‌گردد: اولاً، نهادهای مذهبی سنتی جامعه که از دیرباز علی‌رغم حضور فعالشان در عرصه اجتماعی و سیاست جایگاه تعریف شده‌ای نداشته‌اند، به طور رسمی وارد این حوزه شد. و از حقوق لازم و قانونی برای فعالیت، اظهار نظر و ایفای نقش بهره‌مند می‌شوند. به عبارت دیگر نهادهای دینی رسماً وارد حوزه سیاست و قدرت می‌شوند. ثانیاً، راه حلی برای یکی از مشکلات دیرینه ایرانیان شیعی که خواهان حضور معنویت در حوزه نه چندان سالم سیاست بوده‌اند، پیدا می‌شود. در این تعریف، حکومت اسلامی با فرمول خاصی جمع اضداد نموده و معنویت و سیاست را در هم می‌آمیزد. با دمیده شدن روح مسیحایی معنویت، کالبد بی‌جان و بی‌روح سیاست حیات واقعی خود را باز یافته و افق جدیدی فرا روی بشریت قرار می‌گیرد. اینجاست که فوکو در انقلاب اسلامی ایران درمان درد بشریت مدرن قرن بیستم را می‌جوید.

به اعتقاد فوکو ماده اساسی پدید آوردنده، محرکه اصلی، علت بقا و دوام و نیز جهت و آینده انقلاب ایران را باید در عنصر بنیادین دین جستجو نمود. برای فوکو سیرت مذهبی حرکت انقلابی مردم ایران، بسیار مهم و درخور تأمل است، زیرا این شکل و محتوا یک رابطه ذهنی خاصی با قدرت حاکمه را القا نموده و به ایرانیان این فرصت و اجازه را می‌دهد که به میزان توانایی خود در مخالفت و مقابله با قدرت حاکمی که به آن ظلم و ستم می‌کند، آگاهی یابند. این همان است که رگه‌هایی از نوآوری و تازگی در آن هویداست. یعنی شیوه و سبک جدیدی برای تعریف و تنظیم رابطه خود با جهان خارج، که ایرانیان به خوبی و با مهارت آن را در حرکت انقلابی خود به کار می‌گیرند. فوکو این

واقعیت را «ارادهٔ سیاسی» از نوع خاص می‌نامد. همین «ارادهٔ سیاسی» است که فوکو را متأثر و متحیر می‌سازد. چنین اراده‌ای از این جهت بدیع است که تلاش می‌کند مسائل روز جامعهٔ ایران و ساختارهای تجزیه‌ناپذیر اجتماعی مذهبی آن را سیاسی نماید. به نظر جامعه‌شناس فرانسوی بعد شگفت‌آورتر حرکت انقلاب اسلامی مردم ایران در این نکته نهفته است که ارادهٔ سیاسی ایرانیان انقلابی «تلاش دارد تا فضا و بعد معنوی و معنویت‌گرایانه در سیاست بگشاید».^{۴۵}

بدینسان این مفهوم «معنویت‌گرایی سیاسی» است که قلب تحلیل فوکو از انقلاب اسلامی ایران را تشکیل می‌دهد. نوآوری فوکو در تحلیل انقلاب اسلامی ایران در همین واژه نهفته است. این ترکیب عبارتی به ظاهر نامأنوس است که او را واضح نظریهٔ جدیدی در باب انقلاب اسلامی ایران می‌نماید. رهیافت او برای تجزیه و تحلیل انقلاب اسلامی ایران، رهیافتی معنویت‌گرایانه است. شاید برخی بخواهند رهیافت او را در چهارچوب رهیافتهای فرهنگی جا داده و دسته‌بندی نمایند، ولی واقع امر این است که رهیافت او در نوع خود بی‌نظیر بوده و منحصر به فرد است. فوکو در رهیافت خود ابعادی از فلسفهٔ سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی را بسیج می‌کند تا با تکیه بر نوآوریهای خود در هر دو زمینه به سراغ پدیده‌ای رود که براحتی نشان دهنده و تجسم عینی یافته‌های نظری اوست. فوکو در انقلاب اسلامی ایران همانی را می‌جوید که قبلاً در مبانی نظری اندیشه و تفکر خود بدان رسیده است. انقلاب اسلامی ایران به مصداق بیرونی یافته‌ها و آرزوهای درونی فیلسوف فرانسوی تبدیل می‌شود.

در مطالعه، بررسی و تحلیل انقلاب اسلامی ایران، فوکو از واقعیت‌گرایانه‌ترین روشها در تحلیل مسائل و پدیده‌های اجتماعی بهره می‌گیرد. فوکوی فرانسوی که دارای تربیت، ذهنیت و فرهنگی غربی در شخصیت و تفکر است، به هنگام مطالعه انقلاب اسلامی ایران فردی است خالی شده از پیش‌داوریه‌ها و تهی‌گشته از «خود» شکل گرفته در غرب. به همین جهت است که در میان انبوه کسانی که در همان زمان و از همان

سرزمین به سراغ انقلاب اسلامی ایران می‌آیند، او تحلیلی بسیار متفاوت ارائه می‌کند. فوکو از ارائه و اعلان آنچه در انقلاب اسلامی ایران یافته است ابایی ندارد و به همین جهت است که حملات هم کیشانش بر علیه او تند و سخت است. علی‌رغم حملات و بایکوت جهان لائیک معنویت‌گریز، او یک قدم هم عقب نشینی نمی‌کند. اتهام او طرفداری از انقلاب اسلامی ایران، مذهب‌یون و آیت‌الله‌ها در ایران بود است، در حالی که آنچه فوکو از آن طرفداری می‌کرد، مصداق عینی یافته‌های نظری خود بود که در انقلاب اسلامی ایران تجسم یافته و آشکار شده بود و فوکو توانسته بود، با متدهای علمی نوین آن را کشف نماید. فوکو نمی‌توانست خود و یافته‌هایش را انکار کند.

فوکو در انقلاب اسلامی ایران تولد و ظهور نوعی از حکومت و تقسیم قدرت را می‌یابد که غرب از رنسانس به بعد، آن را فراموش کرده است. این پدیده نوظهور در دامن اسلام همانی است که مسیحیت از زمان بحرانهای بزرگ قرون وسطی به بعد فراموشش نموده است.^{۴۶} در نتیجه به نظر فوکو آنچه انقلاب اسلامی ایران به جهانیان عرضه نموده است در عین نو بودنش بسیار قدیمی است. البته این قدمت به مفهوم بازگشت به گذشته نیست. لذا فوکو «معنویت‌گرایی سیاسی»^{۴۷} انقلاب اسلامی ایران را در زمره منطق بازگشت به ارزشهای باستانی دسته‌بندی نمی‌نماید. به اعتقاد او این «معنویت‌گرایی سیاسی» به عنوان محور و قطب اصلی انقلاب اسلامی ایران، بیش از آنچه ناظر بر گذشته و بازگشت به ارزشهای کهن باشد، در صدد ارائه تعریف جدیدی از «عقلانیت سیاسی»^{۴۸} است، عقلانیتی که در آن معنویت هم سهم و جایگاه عظیمی دارد. این همان ویژگی اختصاصی انقلاب اسلامی ایران است. این همانی است که انقلاب ایران را از سایر انقلابها متمایز نموده و آن را به الگوی جدیدی تبدیل می‌نماید. نوآوری انقلاب ایران در میان سلسله انقلابهای موجود، همین جمع بین عقلانیت و معنویت در سیاست است. آنچه در این میان حائز اهمیت بوده و جالب توجه است، این است که در جریان روند حوادث انقلاب اسلامی ایران این اجتماع تحقق می‌یابد. اینجا

دیگر سخن از یک مقوله نظری نیست. سخن از عینیتی است که تحقق یافته است. این همان است که فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی را شیفته، مجذوب و مسحور خویش می‌نماید. فوکو در اراده تمامی آحاد یک ملت به کثرت و بزرگی ملت ایران، برای تحقق یک حکومت اسلامی این آرزو و خواست را می‌یابد که ایرانیان در صدد جمع بین «رژیم جدیدی از حقیقت» و «نوع نوینی از حکومت» هستند: آنان به دنبال «معنویت‌گرایی سیاسی»^{۴۹} می‌باشند، آنان در صدد گشودن راهی برای معنویت در سیاست هستند.

یادداشتها:

- 1) Michel Foucault.
- 2) Jean-Paul Sartre.
- 3) *Le Monde*, 20 mars 1975.
- 4) *Corriere Della Sera*.
- 5) "L' arméo, quand La terre tremble" ("L' esercito, quando la terra trema), *Corriere della sera*, Vol. 103, N. 228, 28 septembre 1978, p. 1-2. in *Dits et écrits* Vol. III: 1976-1979, paris, Edition Gallimard, 1997, p. 662-669.
- 6) "Le chah a cent ans de retard" ("La scia ha cento anni di ritardo"), *Corriere della sera*, Vol. 103, N. 230, 1 or octobre 1978, p. 1; in *Dits et écrits*, p. 679-683.
- 7) "Téhéran: la foi contre le chah" ("Téhéran: la fede contro la scia"), *Corriere della sera*, Vol. 103, N. 237, 8 octobre 1978, p.II; in *Dits et écrits*, p. 683-688.
- 8) "Une révolte á mains nues" ("Una rivolta con le mani nude"), *Corriere della sera*, vol. 103, N. 261, 5 novembre 1978, p. 1-2; in *Dits et écrits*, p. 701-704.
- 9) "Défi á l'opposition" ("Sfida all' opposizione"), *Corriere della sera*, Vol. 103, N. 262, 7 novembre 1978, p. 1-2; in *Dits et écrits*, p. 704-706.
- 10) "Les "reportages" d'idées" ("I "reportages" di idee"), *Corriere della sera*, Vol. 103, N. 267, 12 novembre 1978, p. 1; in *Dits et écrits*, p. 706-707.
- 11) "La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes" ("La rivolta dell' Iran corre sui nostri delli minicassette"), *Corriere della sera*, Vol. 103, N. 273, 19 novembre 1978, p. 1-2; in *Dits et écrits*, p.709-713.
- 12) "le chef mythique de la révolte de l'Iran" ("IL mitico capo della rivoita dell' Iran"), *Corriere della sera*, Vol. 103, N. 279, 26 novembre 1978, p. 1-2; in *Dits et écrits*, p. 713-716.

- 13) "Une poudrière appelée islam" ("Una polveriera chiamata islam"), *Corriere della sera*, Vol. 104, N. 36, 13 février 1979, p. 1 in *Dits et écrits*, p.759-761.
- 14) Michel Foucault, "A quoi rêvent les iraniens?", *Le Nouvel Observateur*, N. 727, 16-22 octobre 1978, p. 48-49; in *Dits et écrits*, p.688-694.
- 15) *Le Nouvel Observateur*, n.727, 16-22 Octobre 1978, p.48-49.
- 16) Michel Foucault, "L'esprit d'un monde sans esprit", in Pierrert Blanchet Claire Briere, *Iran La révolution au nom de Dieu*, paris, Seuil, 1980, p. 225-241. in *Dits et écrits*, p. 743-755.
- 17) Pierre Blanchet et Claire Briere, *Iran: La révolution au nom de Dieu*, paris Seuil, 1980.
- 18) Michel Foucault, "Lettre ouverte à Mehdi Bazargan", *Le Nouvel Observateur*, N. 753, 14-22 avril 1979, p. 46; in *Dits et écrits*, p.780-782.
- 19) Michel Foucault, "Inutile de se soulever?", *Le Monde*, 11-12 mai 1979, p. 102; in *Dits et écrits*, p. 790-794.
- 20) Michel Foucault, "Réponse à une lectrice iranienne", *Le Nouvel Observateur*, N. 731. 11-19 novembre 1978, p. 26; in *Dits et écrits*, p. 708.
- 21) Michel Foucault, "Réponse: Michel Foucault et l'Iran", *Le Matin*, 26 mars 1979, p. 15; in *Dits et écrits*, p. 762 c'était une réponse à Claudie et Jacques Broyelle, "A quoi rêvent les philosophes?", *Le Matin*, 24-25 mars 1979, p. 13.

۲۲) بزودی ترجمه مجموعه آثار فوکو درباره انقلاب اسلامی ایران توسط نگارنده منتشر خواهد شد.

- 23) L' Histoire de la Folie
- 24) La Naissance de la Clinique
- 25) Les Mots et les Choses
- 26) L' archéologie du savoir
- 27) Ibid, p. 23.
- 28) Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gollimard, 1975, p. 35.
- 29) Avant _ garde.
- 30) Michel Foucault, "L'esprit d'un monde sans esprit", p. 228.
- 31) Ibid, p. 233.
- 32) Ibid, p. 230.
- 33) Ibid, p. 231.
- 34) Ibid, p. 233.
- 35) Ibid, p. 234.
- 36) Michel Foucault, "Du pouvoir", *L'Express*, N. 1722, 13 juillet 1984, p. 62.
- 37) Que voulez - vous
- 38) Le gouvernement islamique
- 39) Les acteurs
- 40) Michel Foucault, "Réponse de Michel Foucault à uhe lectrice iranienne", *Le Nowvel*

Observateur, N. 731, 11-19 novembre 1978, p. 26.

41) une Utopie

42) Une Idéal

43) Michel Foucault, "A quoi rêvent les Iraniens?," p.49.

44) Ibid.

45) Ibid.

46) Ibid.

47) La "spiritualité" politique.

48) La "rationalité" politique.

49) Ibid.

بایستگی پدیداری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در دیدگاه امام خمینی (س)

محسن خلیلی*

درآمد

پیروزی انقلاب اسلامی ایران در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ نیاز جامعه انقلابی را به تجدید میثاقی نوین آشکار ساخت. این پیمان تازه که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نام گرفت، از پیشینه‌ای بهره می‌برد که بخش عمده‌ای از آن در شیوه عمل و اندیشه امام خمینی (س) نهفته است. به نظر می‌رسد انقلابها همواره مدعیان نظم نوینی هستند که جامعه را از سامان پیشین متمایز می‌گردانند. اما صرف ادعایانگر تفاوت نیست و آنچه که ظهور سامان یافته‌تری دارد عبارت است از متن مکتوب و مدونی که آن را قانون اساسی نام نهاده‌اند. انقلابها با تدوین یک متن مکتوب نوین می‌توانند ادعای نظم برتری را به ظهور برسانند و به آن وجهه اثباتی ببخشند. انقلاب اسلامی ایران نیز بر نظم قبلی

(* عضو هیأت علمی گروه تاریخ انقلاب پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

شورید و مدعی نظم برتر و نوین‌تری شد که شکل ملموس و مکتوب آن در قالب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نمایان گشت. در این مقاله دو روایت از نحوه تدوین قانون اساسی به همدیگر آمیخته شده است:

- (۱) روایتی تاریخی از چند و چون رویدادهای تدوین قانون اساسی کشورمان با تکیه بر گفتار و کردار امام خمینی (س)؛
 - (۲) روایتی اندیشه‌ای از نحوه بروز فکر تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در دستگاه اندیشه امام خمینی (س).
- پرسش بنیادین نوشته حاضر چنین است: امام خمینی (س) چگونه روند تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را آغاز کردند و شتاب بخشیدند؟ در عین حال می‌توان سه پرسش فرعی نیز مطرح کرد:

- (۱) اندیشه امام خمینی (س) در مورد تدوین قانون اساسی برای جامعه پس از پیروزی انقلاب اسلامی از چه قرار بوده است؟
 - (۲) امام خمینی (س) در مورد جایگاه قانون اساسی در روند اداره امور کشور پس از پیروزی انقلاب اسلامی چه می‌اندیشیدند؟
 - (۳) شیوه عمل و سیره امام خمینی (س) در مورد تدوین قانون اساسی از چه قرار بوده است؟
- فرضیه یا پاسخ موقت به پرسش بنیادین مقاله بدین قرار است:
- امام خمینی افزون بر آنکه جامعه ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی را نیازمند قانون اساسی می‌دانستند، چهار نکته نزد ایشان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است:
- (۱) شتاب در تدوین قانون اساسی؛
 - (۲) استقرار سریع و همه جانبه نظام جمهوری اسلامی؛
 - (۳) قانونمند شدن روال اداره امور جامعه؛
 - (۴) دخیل کردن ملت در سرنوشت سیاسی و تأکید همه جانبه به حضور

عمومی و آرای مردم.

این مقاله بر پنج گفتار به قرار زیر استوار شده است:

گفتار اول) گامهای آغازین در طرد سلطنت و قانون اساسی مشروطیت

سخن یک) طرد سلطنت؛

سخن دو) طرد قانون اساسی مشروطیت؛

الف) نیم نگاهی به قانون اساسی مشروطیت به شرط اصلاح آن؛

ب) حذف قانون اساسی مشروطیت و تدوین یک قانون اساسی

جدید؛

گفتار دوم) عنوان یابی برای مجلس تدوین کننده قانون اساسی جدید

سخن یک) مجلس مؤسسان؛

سخن دو) مجلسی دیگر بدون نام مؤسسان.

گفتار سوم) مجلس خبرگان بررسی قانون اساسی جدید به عنوان مجلس تدوینگر

گفتار چهارم) گنجانیدن اصل ولایت فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

گفتار پنجم) همه پرسی تصویب قانون اساسی و مسأله متمم و اصلاح آن

مقدمه

هر انقلابی نوعی پیمان شکنی است نسبت به نظم استقرار یافته

قبلی و خود یک قدرت مؤسس* است.

کارل فریدریش

ثمره انقلاب مشروطیت در ایران، نوعی قانون اساسی بود که سلطنت نامشروط و بدون قید را به سلطنت مشروط و مقید تبدیل کرد. قانون اساسی مشروطیت مصوب

#) Constituent Power.

سال ۱۲۵۸ ش. تا سال ۱۳۵۷ ش. به لحاظ حقوقی، متن برتر قانونی و هنجار اساسی و حقوقی کشور شمرده می‌شد. با آغاز روند انقلاب اسلامی و بپا خاستن مردم در مقابل سلطنت پهلوی دوم، از همان آغاز معلوم شد که ابقای دو چیز ممکن نیست: سلطنت و قانون اساسی مشروطیت.

در آغاز انقلاب، نه نوع نظامی که بر کشور حاکم خواهد شد مشخص بود و نه نحوه تغییر قانون اساسی؛ اما نظر نهایی این بود که مملکت باید واقعاً به دست مردم اداره شود:

با قیام انقلابی ملت، شاه خواهد رفت و حکومت دموکراسی و جمهوری اسلامی برقرار می‌شود. در این جمهوری یک مجلس ملی مرکب از منتخبین واقعی مردم امور مملکت را اداره خواهند کرد.^۱

این نخستین باری بود که به صراحت از حذف سلطنت و برپایی نظام جمهوری اسلامی سخن به میان می‌آمد. اما هنوز معلوم نبود که با تغییر حکومت به جمهوری اسلامی، آیا باز هم به قانون اساسی مشروطیت عمل خواهد شد یا خیر؟:

هدف ما برقراری جمهوری اسلامی است ... و حذف ماده‌هایی که رضا شاه و شاه فعلی با سرنیزه در قانون گنجانده‌اند و حذف مواد مربوط به سلطنت مشروطه.^۲

در این دوران فقط حذف سلطنت به طرزی غیر قابل برگشت مسلم تلقی می‌شد:

اصلاً اساس سلطنت سلسله پهلوی مخالف قانون اساسی است ... اینها هم همه می‌دانند که اصل اساس سلطنت پهلوی برخلاف قانون است، اصل مخالف قانون اساسی، اگر او مخالف قانون اساسی بود، سلطنت پهلوی مخالف قانون بود، سلطنت پسرش هم مخالف قانون اساسی است ... شاهی که خلاف قانون اساسی است شاه نیست ... این سلسله از سلاطین به اصطلاح برخلاف قانون اساسی روی کار آمدند و

دنباله‌اش هرکاری که اینها انجام بدهند خلاف قانون اساسی است.^۳

در گامهای بعدی نیز به مرور و همزمان با پیشرفتهایی که در روند خیزش انقلابی و طرح براندازی سلطنت پیدا می‌شد، تصمیمهای مقتضی بعدی اتخاذ می‌گشت. در این مقاله با استفاده از بیانات و نوشته‌های حضرت امام (س) چگونگی شکل‌گیری این روند توضیح داده خواهد شد. مدعای اصلی چنین است: اگر دایره‌ای را فرض کنیم و نام آن را براندازی سلطنت، بی‌هنجارسازی قانون اساسی مشروطیت و درانداختن طرح قانون اساسی نوین جمهوری اسلامی بنامیم، خواهیم دید که در درون این دایره بزرگ دایره‌های کوچکتر و هم مرکزی وجود دارد که به طرزی همپوشاننده یکدیگر را دربرگرفته‌اند. اسامی این دایره‌ها عبارت است از:

- (۱) دایره حذف و طرد سلطنت؛
 - (۲) دایره حذف و طرد قانون اساسی مشروطیت؛
 - (۳) دایره طرح و تدوین قانون اساسی جدید؛
 - (۴) دایره مجلس مؤسسان به عنوان تدوینگر قانون اساسی جدید؛
 - (۵) دایره مجلس خبرگان به عنوان تدوینگر قانون اساسی جدید؛
 - (۶) دایره طرح اصل ولایت فقیه به عنوان محور قانون اساسی جدید؛
 - (۷) دایره اذعان به ایراد و اشکال موجود در قانون اساسی جدید و قول به رفع آن در متمم.
- مقاله حاضر با توجه به موارد یاد شده شامل پنج گفتار و یک پی‌گفتار خواهد بود.

گفتار اول) گامهای آغازین در طرد سلطنت و قانون اساسی مشروطیت

سخن اول: طرد سلطنت

امام خمینی (س) بنیاد انقلاب اسلامی و خیزش مردمی را بر حذف کامل سلطنت از کشور گذاشتند و شاید این برجسته‌ترین موردی بود که حضرت ایشان با پافشاری تمام و

حتی بدون یک گام عقب‌نشینی بر آن پای فشردند و تا به آخر نیز دنبال کردند:

رژیم سلطنتی که مستندش قانون اساسی است باید مطابق با آرا ملت باشد و ملت قاطباً بر خلاف آن رأی داده‌اند. بنابراین رژیم سلطنتی محکوم است و به کلی باید از بین برود.^۴

در نظر امام خمینی (س) حذف سلطنت مقدمه‌ای برای برپایی نظام جمهوری اسلامی بود:

هدف اسلامی ما برجیده شدن رژیم سلطنتی و سرنگونی سلطنت سلسله پهلوی است... نظام حکومتی ایران جمهوری اسلامی است... ما این پیشنهاد را در آتیه نزدیک به آرا عمومی رسماً مراجعه می‌کنیم.^۵

نظر حضرت امام (س) در مورد حذف رژیم شاهنشاهی نه یک نظر فرعی و حاشیه‌ای که از اهداف اصلی ایشان بود که به طور کلی و عام با آن مخالف بودند و آن را طرد می‌کردند: هرگز سلطنت مشروطه مورد قبول ما و ملت نخواهد بود.^۶

ایشان حتی مخالفت خود را به نص صریح قانون اساسی مشروطیت نیز مستند می‌کردند و سلطنت پهلوی را از ابتدا غیرقانونی می‌دانستند.^۷ در عین حال ایشان سلطنت را از اساس و بنیان بی اعتبار تلقی کردند و وظیفه مردم دانستند که خود زمامداران خویش را انتخاب کنند:

اصل رژیم سلطنتی از اول یک چیز غلطی بوده ... رژیم سلطنتی چی هست؟ باید مردم خودشان یک کسی را تعیین کنند.^۸

امام خمینی (س) با هوشیاری بسیار، ابقای بنیان سلطنت را در گرو دو اصل می‌دانستند؛ یکی اینکه مردم سلطنت را بخواهند، در حالی که:

همان خود قانون اساسی می‌گوید که سلطنت یک موهبتی است الهی که به اعلیحضرت آن را مردم می‌دهند ... خوب حالا ما همین ماده را ما می‌خواهیم عمل بکنیم به آن. مردم باید سلطنت را بدهند به شاه،

ما از سرتاسر این مملکت سؤال می‌کنیم که سلطنت ایشان را آیا شما دادید به ایشان؟ هیچ کس جواب آره ندارد.^۹

و همچنین در پاسخ به این پرسش که آیا در صدد حفظ نظام سلطنتی در چهارچوب قانون اساسی هستید، می‌فرمایند:

ملت ایران خواستار حکومت اسلامی است و من جمهوری متکی به آرا مردم را پیشنهاد کرده‌ام و سلطنت پهلوی یا نظام شاهنشاهی چیزی است که ملت ایران طی بیش از یک سال گذشته عموماً آن را نفی کرده‌اند.^{۱۰}

دیگر اینکه اسلاف یک ملت حق تصمیم‌گیری و تعیین سرنوشت برای اخلاف خود را داشته باشند که ندارند:

ملت یک جمعیتی هستند که بالفعل و در حال حاضر این جمعیت در این مملکت ساکن هستند و از اهالی این مملکت هستند ... همان طوری که نسبت به اشخاصی که بعدها می‌آیند معنا ندارد این مطلب، ... اگر گفتند ملت ایران اعطا می‌کند یک چیزی را، سلطنت را اعطا می‌کند، عبارت از آن ملتی که بعدها وجود پیدا می‌کند نیست. هر ملت آن وقت ملت است که موجود است بالفعل.^{۱۱}

حضرت امام (س)، در تأکید بر چنین عقیده‌ای نیز فرموده‌اند:

بسیار خوب به حسب قانون اساسی آنهایی که در آن وقت رأی داده بودند به ایشان، به آن آدم، او شد سلطان، اما نسبت به آن اشخاصی که در آن وقت بودند، نسبت به این آدمی که حالا است که رأی ندادند. بر فرض اینکه رأی داده بودند، حالا ملت ایران نیستند، رأی داده بودند، خودشان پوسیدند و رأیهایشان هم پوسید تمام شد رفت پی کارش، نه خودشان الان هستند نه رأی آنها دارند.^{۱۲}

اصل دیگری که ایشان مطرح می‌کردند آن بود که خود سلطنت از پایه و اساس ملغی

و باطل است، حتی اگر بخواهیم آن را به قانون اساسی مشروطیت مستند کنیم باز هم بطلان آن معلوم است: به حسب قانون اساسی این آدم یک آدم یاغی است.^{۱۳}

زیرا نمی‌توان چیزی را به زور در قانون اساسی وارد کرد:

این موادی که از قانون اساسی برداشتند و جایش یک مواد دیگر گذاشتند یعنی سلطنت قاجاریه را گفتند نه و سلطنت اینها را گفتند آره، آن همه‌اش روی سرنیزه بود، قانونی نبود اینها.^{۱۴}

همچنین نمی‌توان حق قانونی مردم را به زور سرنیزه به آنان تحمیل کرد و آن را مبنای توارث قرارداد^{۱۵}، بنابراین:

شاه باید کنار برود برای اینکه به واسطه رأی ملت شاه نشده است تا استعفا بدهد، او باید کنار برود.^{۱۶}

سخن دو) طرد قانون اساسی مشروطیت

الف) نیم‌نگاهی به قانون اساسی مشروطیت به شرط اصلاح آن

حذف سلطنت سخنی بنیادین بود که رهبر انقلاب اسلامی از ابتدا با قاطعیت در مورد آن سخن گفتند، اما نحوه برخورد ایشان با قانون اساسی مشروطیت متفاوت بود. در ابتدا سخن بر سر آن بود که می‌توان به بخشهایی از آن قانون اساسی استناد کرد و با حکم و اصلاح آن را اجرا نمود:

قانون اساسی دو مرحله داشته است: ۱ - مرحله پیش از کودتای رضاخان در آن وقت طوری بوده است که ایرانی‌ها و مسلمین نمی‌توانسته‌اند طرح حکومت اسلامی را بدهند از این جهت برای تقلیل ظلم استبدادهای قاجار و پیش از قاجار بر این شدند که قوانین وضع شود و سلطنت به صورت سلطنت مشروطه درآید. در عین حال در قوانین پیش‌بینی این مسائل شده است. تمام مسائلی را که الان ما مطرح می‌کنیم می‌توانیم به متمم قانون اساسی استناد کنیم. این یک

مرحله است از قانون اساسی. ۲- مرحله‌ای که پس از کودتای رضا شاه انجام گرفت و به قانون اساسی اضافه شد. در آن وقت رضا شاه کودتا کرد و به دنبال او قضایایی واقع شد و بالاخره به این منتهی گردید که رضا شاه با قدرت سرنیزه و قلدری قانون اساسی را تغییر دهد و یک مجلس مؤسسان با زور و قلدری تأسیس کرد و ملت به هیچ وجه با او موافق نبود. در مجلسی که ملت هیچ گونه دخالتی در آن نداشت موادی از قانون اساسی را تغییر داد، سلطنت قاجار را منقرض و سلطنت پهلوی را تصویب نمود. بنابراین قانون اساسی در مرحله اول با حفظ متمم آن برای همین مسائلی که ما مطرح کرده‌ایم می‌تواند مستند ما باشد. در مرحله دوم مسأله سلطنت رضا شاه و سلسله پهلوی اصلاً قانونیت نداشته و این سلسله برخلاف قانون اساسی بر این مملکت تحمیل شده است.^{۱۷}

بخشهایی از قانون اساسی که با اسلام مغایرت داشت اصلاً از نظر امام خمینی (س) اعتبار نداشت: قانون اساسی فعلی بدون اصلاحات از نظر من اعتباری ندارد.^{۱۸} پس باید به گونه‌ای قانون اساسی مشروطیت را اصلاح کرد که با قوانین اسلام سازگار باشد:

قانون اساسی قبلی را تصفیه می‌کنیم، یعنی نظر می‌کنیم هر مقدارش موافق با قانون اسلام است آن را حفظ می‌کنیم و هر مقدارش که مخالف با قانون اسلام است آن را حذف خواهیم کرد.^{۱۹}

ب) حذف قانون اساسی مشروطیت و تدوین قانون اساسی جدید

پس از آنکه امام خمینی (س) اعلام کردند که حکومت پیشنهادی ایشان برای آینده کشور جمهوری اسلامی است که باید به آرا عمومی گذاشته شود،^{۲۰} آن را اینگونه تعریف کردند: حکومت جمهوری متکی به آرا عمومی، و اسلامی، متکی به قانون اسلام.^{۲۱} ایشان تشکیل چنین نظام نوینی را نیز مشروط به تدوین قانون اساسی مناسب آن

دانستند: لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی ای متکی است که قانون اسلام می باشد.^{۲۲} و این سخن را چند جای دیگر نیز تکرار فرمودند:

- ۱ - جمهوری است به واسطه اتکای به آرا اکثریت مردم و اسلامی است چون قانون اساسی آن عبارت از قانون اساسی اسلام است.^{۲۳}
- ۲ - جمهوری اسلامی متکی به آرا عمومی و قوانین اسلامی برقرار خواهد شد.^{۲۴}

آشکار بود که در چنین شرایطی دیگر رژیم سلطنتی در ایران نمی توانست پابرجا بماند و به دنبال آن قانون اساسی مشروطیت نیز با اعلام به رأی گذاشتن جمهوری اسلامی از حیز انتفاع ساقط می شد. در نتیجه این جمهوری جدید مجلسی نیاز داشت که بتواند امور اساسی حکومت آینده را مشخص کند اما هنوز نامی برای این مجلس انتخاب نشده بود:

در حکومت جمهوری، مجلس تشکیل خواهد شد. بعد مجلس جزئیات نوع جمهوری و مسائل مربوط به آن را تعیین خواهد نمود.^{۲۵}

چنین مجلسی می بایست قوانینی طراحی می کرد که از قوانین اسلام نشأت می گرفت: قانون چنین جمهوری بدیهی است که قوانین اسلام است.^{۲۶} حضرت امام (س) برای نخستین بار در ۱۰ دی ماه ۱۳۵۷، به صراحت از تدوین قانون اساسی جدید سخن به میان آوردند:

قانون اساسی که رژیم ایران را سلطنتی می شناسد، چون از نظر ملت رژیم سلطنتی مردود است، از اعتبار ساقط است و باید قانون اساسی جدیدی تدوین شود.^{۲۷}

اما نکته ای را نیز باید مد نظر داشت و آن اینکه حضرت امام (س) معتقد بودند که می توان از بسیاری از اصول قانون اساسی مشروطیت در قانون اساسی جدید استفاده کرد زیرا قانون اساسی مشروطیت اصول مغفول عنهی داشت که موافق اسلام بود و در

رژیم پهلوی به آن عمل نمی‌شد، اما امکان به اجرا درآمدن آنها بود:

در همین قانون اساسی فعلی هم که هشتش متمم قانون اساسی می‌گوید هر قانونی که برخلاف قوانین شرعیه باشد قانون نیست. ما هم همین را می‌خواهیم درستش کنیم منتها عمل نشده، ما می‌خواهیم عمل کنیم.^{۲۸}

از این سخن امام خمینی (س) استفاده می‌شود که ایشان به طور مطلق با قانون اساسی مشروطیت مخالف نبودند چون این قانون به طور کامل با اصول اسلام مغایرت نداشت. انقلاب ایران انقلابی اسلامی بود. حضرت امام (س) صلاح نمی‌دیدند انقلابی با نام اسلام به پایان برسد، جمهوری اسلامی اعلام شود ولی اصلاً به قانون اساسی مشروطیت که برخی از مسلمات اسلامی جزئی از آن بود توجه نشود. از طرفی قانون اساسی مشروطیت پاسخگوی همه نیازهای یک حکومت جدید نبود، بنابراین تدوین قانون اساسی نوین یک امر حتمی و بایسته تلقی می‌شد. قانون اساسی جدیدی باید تدوین می‌شد که حقوق اساسی بشری و آزادیهای فردی بنیاد آن را تشکیل می‌داد، با عصر خویش سازگار می‌بود، از تجربه پیشینیان در امر قانون اساسی نویسی سود می‌برد و نهایتاً از جنبه‌های مثبت قانون اساسی قبلی استفاده می‌کرد:

قانون اساسی باید مطالعه بشود، بعضی از چیزهایش که مخالف با اسلام است باید کنار گذاشته شود. البته این باید برای زندگی فعلی مناسب باشد. اصولاً قانون جدیدی را باید تدوین کنیم... اکنون مشغول تهیه قانون اساسی جدیدی می‌باشیم.^{۲۹}

به طور کلی تا این زمان دو مورد قطعی تلقی شده بود:

۱- حذف سلطنت و قانون اساسی مشروطه؛

۲- تدوین قانون اساسی جدید.

گفتار دوم) عنوان یابی برای مجلس تدوین کننده قانون اساسی جدید

سخن یک) مجلس مؤسسان

امام خمینی (س) برای نخستین بار از مجلسی به نام مجلس مؤسسان برای تدوین قانون اساسی جدید نام بردند:

انتخابات برای مجلس مؤسسان بدون مهلت انجام خواهد گرفت.

کسانی که خرابکار نباشند حق رأی دارند.^{۳۰}

امام خمینی (س) در برخی مصاحبه‌های بعدی از ذکر عنوان مجلس مؤسسان خودداری و تنها به یادآوری واژه مجلس اکتفا کردند:

نمایندگان ملت در مجلس مراحل قانونی آن را انجام خواهند داد و

قانون اساسی این جمهوری را تدوین و تکمیل خواهند کرد.^{۳۱}

اما در پیامی که در مورد تشکیل شورای انقلاب اسلامی در تاریخ ۲۲ دی ماه ۱۳۵۷ یعنی دقیقاً یک ماه پیش از پیروزی انقلاب اسلامی دادند، به صراحت از مجلس مؤسسان و وظیفه آن نام بردند:

دولت جدید موظف به انجام مراتب زیر است:

۱ - تشکیل مجلس مؤسسان از منتخبین مردم به منظور تصویب

قانون اساسی جدید جمهوری اسلامی؛

۲ - انجام انتخابات بر اساس مصوبات مجلس مؤسسان و قانون

اساسی جدید.^{۳۲}

و بنیادی‌ترین شرط تدوین این قانون اساسی را اسلامی بودن آن معرفی کردند.

تشکیل مجلس مؤسسان از وظایف شورای انقلاب و دولت موقت دانسته شد:

هدف این است که شورای انقلاب یک حکومت موقتی ایجاد کند

که آن حکومت موقت، مجلس مؤسسان را تأسیس کند برای تصویب

قانون اساسی و بعد بقیه کارها.^{۳۳}

پس از آنکه محمدرضا پهلوی از ایران خارج و متزلزل شدن پایه‌های رژیم بیش از پیش آشکار شد، پیامهای حضرت امام (س) صریحتر و امیدواریها افزون‌تر گشت: دولت موقت برای تهیه مقدمات انتخابات مجلس مؤسسان به زودی معرفی می‌شود.^{۳۴}

با ورود امام خمینی (س) به کشور و استقبال بسیار شکوهمند از ایشان، در سخنرانی مشهور خود در بهشت زهرا، امر تدوین قانون اساسی را به عهده مجلس مؤسسان گذاشتند.^{۳۵} سه روز بعد در سخنانی که به مناسبت معرفی مهندس مهدی بازرگان به سمت نخست‌وزیری دولت موقت ایراد کردند باز هم بر تشکیل مجلس مؤسسان تأکید نمودند:

رئیس دولتی را معرفی می‌کنیم، موقتاً دولتی تشکیل بدهد که هم به این آشگفتیها خاتمه بدهد و هم یک مسأله مهمی که مجلس مؤسسان است، انتخابات مجلس مؤسسان را درست کند و مقدمات آن را درست کند و مجلس مؤسسان تأسیس بشود.^{۳۶}

در متن حکم نخست‌وزیری ایشان وظایف دولت را مبنی بر تشکیل مجلس مؤسسان از منتخبین مردم جهت تصویب قانون اساسی نظام جدید،^{۳۷} گوشزد کردند. یک هفته قبل از پیروزی انقلاب اسلامی زمانی که افسار کلیه امور از دست متولیان رژیم سلطنتی خارج شده بود، امام خمینی (س) با علم به اینکه تدوین قانون اساسی جدید زمان خواهد برد، با هوشیاری رأی به قوت قانون اساسی مشروطیت دادند و بی‌اعتبار شدن آن را فقط منوط به انتخابات عمومی اعلام کردند:

این قانون غیر از بسیاری از موادش که به زور در او وارد شده است تا ملت رأی بر خلاف نداده است به قوت خود باقی است.^{۳۸}

چهار روز قبل از پیروزی انقلاب اسلامی هم از مردم خواستند تا از دولت موقت حمایت کنند و مجلس موکلین ملت را هر چه زودتر سر و سامان دهند.^{۳۹} واژه موکلین را

می‌توان هم در مورد اعضای مجلس مؤسسان صادق دانست و هم در مورد اعضای مجلسی که بعدها به نام خبرگان مشهور شد. امام خمینی (س) به طور مکرر خواستار حمایت جدی مردم از دولت موقت برای تدوین قانون اساسی شدند:

از دولت خود پشتیبانی کنید، من پشتیبان او و شما پشتیبان او... تا قانون اساسی جدید را به رأی ملت تثبیت کند.^{۴۰}

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، ملت ایران در تاریخ ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ به اتفاق آرا به جمهوری اسلامی رأی آری دادند. امام خمینی (س) در اعلامیه ۱۱ فروردین ۱۳۵۸ که به مناسبت همه پرسی صادر کردند با نام بردن از مجلس مؤسسان خواستار برداشتن گامهای بعدی از سوی ملت شدند:

قدمهای بعدی را بردارید و با فرستادن طبقه فاضله و امنای خود در مجلس مؤسسان، قانون اساسی جمهوری اسلامی را به تصویب رسانیده و ... به امنای امت رأی دهید تا مجالی برای بداندیشان نماند.^{۴۱}

تنها مسأله‌ای که تا این زمان باعث به تأخیر افتادن تدوین قانون اساسی شده بود، استقرار نظام جدید، بود. پس از استقرار نظام، ساختار نوینی حاکمیت یافت و وقت آن بود که حکومت و دولت به معنای اکمل کلمه مستقر شوند و این مقصود حاصل نمی‌شد مگر با تدوین قانون اساسی جدید. در این مرحله امام با تمام توان به میدان آمدند تا مردم را تشویق کنند که این بار خود را برای تشکیل مجلس مؤسسائی که قانون اساسی جدید را پی‌ریزی کند، مهیا سازند:

شما جوانها و شما مرد و زن ان شاءالله در انتخاباتی که در پیش داریم برای مجلس مؤسسان که قانون اساسی جمهوری اسلامی را آنها باید تصویب کنند ... با عشق و علاقه تعیین کنید اشخاص فاضل، اشخاص امین را، اشخاص متدین امین فاضل را برای اینکه بروند در

مجلس مؤسسان و قانون اساسی جمهوری اسلامی را تصویب کنند.^{۴۲}

امام با تکیه و تأکید تشکیل این مجلس را به طور مکرر خاطر نشان می‌کردند و برای آگاهی هر چه بیشتر مردم صفات افرادی را که قرار بود انتخاب شوند متذکر می‌شدند. برخی از تأکیدات ایشان بدین قرار است:

(۱) افاضل و امنای ملت، نه چپ‌گرا و نه راست‌گرا؛

(۲) ارج‌گذاران به اسلام؛

(۳) کشور خواهان و کسانی که مصالح اسلام و مسلمین را فروگذار نمی‌کنند؛

(۴) صد درصد ملی، متدین، نه چپ‌رو نه راست‌گرا و از خودمان باشند؛

(۵) وکلای اسلامی و امین و فضیلتی ملت؛

(۶) دانشمند و وفادار به ایران و متعهد به اسلام و دارندگان صراط مستقیم.^{۴۳}

امام خمینی (س) ضمن تأکید بر ویژگیهای اعضای این مجلس به مردم بشارت دادند که شاید افراد صالح را به آنان معرف کنند:

برای مجلس مؤسسان باید اشخاصی که در مجلس مؤسسان می‌روند اشخاص امین باشند، اشخاص فاضل باشند، اشخاص مطلع باشند گرایش نداشته باشند به چپ و راست، ملی باشند، مستقل باشند، فکرشان مستقل باشد ... وقتی که مجلس مؤسسان بنا شد به پا شود و کیلی که صالح باشد بفرستید و شاید در آن وقت من به شما معرفی بکنم اشخاصی را که صالح هستند.^{۴۴}

افزون بر این، امام خمینی (س) از ملت خواستند با حضور جدی و گسترده خود در انتخابات مجلس به تشکیل آن کمک کنند^{۴۵} و از بانوان نیز خواستند که صحنه را خالی نگذارند.^{۴۶} این همه برای آن است که ساختار نظام هر چه سریعتر پابرجا گردد:

ان شاء الله جمهوری اسلامی مستقر بشود. الان استقراری ندارد. ما

قانونمان باز، چیز نشده است، تصویب نشده است.^{۴۷}

امام بویژه به وحدتی که در کشور وجود داشت اشاره می‌کنند، وحدتی که در سایه آن می‌توان به نحو احسن نظام را تثبیت کرد و تصریح می‌کنند که باید در کار تدوین قانون اساسی تسریع شود: لازم است ملت مبارز ایران هر چه زودتر سرنوشت آینده مملکت خویش را به دست گیرد.^{۴۸}

سخن دو) مجلسی دیگر بدون نام مؤسسان

پس از تأکیدات حضرت امام (س) در مورد تشکیل مجلس مؤسسان، نظرهای گوناگونی در این زمینه ابراز شد؛ نحوه تشکیل این مجلس، چگونگی انتخاب افراد واجد صلاحیت، تعداد آنان، مدت مورد نیاز برای تشکیل مجلس، مدتی که تدوین قانون اساسی در آن به طول می‌انجامد، از جمله مشکلات زمان‌گیری بود که تدوین قانون اساسی را به تعویق می‌انداخت و به نظر امام خمینی (س) طرح اینگونه مشکلات و مناقشات مخالف با هدف اصلی بود. بدین جهت نخستین تشکیک را در این مورد وارد ساختند:

حالا اگر ما بخواهیم یک مجلسی، مجلس مؤسسانی درست کنیم ... باید چراغ برداریم و بگردیم این ور، آن ور ببینیم تازه یک آدمی که امین باشد، یک آدمی که ملی باشد، جهات شرقی نداشته باشد، جهات غربی نداشته باشد، خدمتگزار به اسلام باشد، خدمتگزار به کشور باشد، این را باید چراغ برداریم از این ور به آن ور بگردیم پیدا کنیم.^{۴۹}

و سپس اعلام کردند که حتی امکان دارد مجلس مؤسسانی هم در کار نباشد.^{۵۰} ذهنیت ایشان در واژه‌هایی که در فرمان به مهندس بازرگان در مورد تصویب قانون اساسی به کار برده بودند، معلوم می‌شد:

از این رو طرح قانون اساسی را که شورای طرحهای انقلاب مشغول

تدوین و تکمیل آن هستند با سرعت تکمیل و به تصویب شورای انقلاب رسانده و هر چه زودتر در اختیار افکار عمومی بگذارید تا همه صاحب‌نظران و تمامی اقشار ملت در مدت محدودی که تعیین می‌نمایید پیشنهادها و نظرات خود را درباره آن ابراز نمایند.^{۵۱}

امام معتقد بودند در عین سرعت و مدت زمان محدود، از تشکیل مجلس مؤسسان عریض و طویل هم باید خودداری شود و در نهایت قانون اساسی مدون هم به رأی مردم گذاشته شود ولی این مراحل همه مشروط به شرطی مهم بود که از نظر امام اهمیتی دو چندان داشت:

سعی شود که تمام این مراحل در اسرع وقت انجام گیرد تا ارکان حکومت جمهوری اسلامی استقرار یابد.^{۵۲}

زمانی که حضرت امام (س) به این نتیجه رسیدند که معارضه‌جویی‌هایی در مقابل نظر ایشان به وجود آمده است، برای نخستین بار به طور صریح از نمایندگان به جای مؤسسان نام بردند.^{۵۳} ایشان معتقد بودند تشکیل مجلس مؤسسانی با آن عرض و طول توطئه و خطر است:

توطئه این است که تصویب قانون اساسی را به تعویق بیندازند یک سال، دو سال به بحث و شور قرار بدهند و ریشه‌های گندیده به هم متصل بشوند و اساس اسلام را از بین ببرند.^{۵۴}

زیرا تشکیل چنین مجلس مؤسسانی خود به خود به معنای تعویق تصویب قانون اساسی است و این تعویق:

موجب این می‌شود که اشخاص توطئه‌گر در مرزهای ما در داخل، در خارج با هم متصل بشوند و با اتصال با هم اصل قانون اساسی و اصل اساس را پایمال کنند.^{۵۵}

در حالی که از حیث نمایندگی از جانب ملت، بین مجلس مؤسسان و مجلسی با نام

دیگر تفاوتی وجود ندارد:

مجلس مؤسسان برای این است که مردم منتخبین خودشان را تعیین کنند و این فرق ندارد بین آن که طرح فعلی دولت باشد.^{۵۶}

شدیداللعن ترین سخن امام خمینی (س) درباره طرد مجلس مؤسسان چنین بیان می شود:

لکن اگر آن مجلس مؤسسان با طول و عرض و عمق که دو سال سه سال باید طول بکشد تا قانون تصویب بشود اگر آن طرح را ما بخواهیم از این روشنفکران غربزده که بعض از این قشرهای روشنفکر هستند، از این مزدوران با توجه، از آنهایی که می خواهند رژیم سابق را برگردانند و یا شبیه آن را، از آنهایی که از آن طرف مرزها به آنها کمک می شود، از آنهایی که مزد می دهند به کارگراها که کار نکنند، از آنهایی که اسلام را کهنه می دانند، از آنهایی که از اسلام می ترسند، اگر ما بخواهیم به تعویق بیندازیم و آن طوری که آنها با شیطنت طرح کردند مع الاسف باید برای اسلام فاتحه بخوانیم باید برای کشور خودمان فاتحه بخوانیم.^{۵۷}

و طرح مجلس مؤسسان با چنین ویژگیهایی را الهام گرفته از شیاطین غرب دانستند و باز هم بر تسریع در تصویب قانون اساسی تأکید کردند. ایشان در عین حال چنین مجلسی را خطری برای اسلام و رسول الله (ص) و امام زمان (عج) دانستند.^{۵۸} همچنین اذعان کردند مجلس دیگری که قرار است برای تصویب قانون اساسی تشکیل شود باز نمایندگان خود ملت هستند و از این جهت با مجلس مؤسسان تفاوت ندارد. امام اشکال دیگری را نیز بر مجلس مؤسسان وارد دانستند و آن اینکه چنین مجلسی غربی است و ما نیازمند حقوقدان غربی نیستیم: ما می خواهیم قانون اسلامی بنویسیم، از غرب بیایند نظر بدهند.^{۵۹} هر چند که از حیث وکالت، بین نمایندگان مجلس مؤسسان و مجلسی با نام دیگر

تفاوتی قائل نبودند:

نگویند که ما مجلس مؤسسان کوچک را نمی‌خواهیم ... مگر مجلس مؤسسان چی است؟ جز این است که اشخاصی که مردم آنها را انتخاب می‌کنند باید بنشینند و قانون را ملاحظه کنند؟ باید حتماً ششصد نفر، هفتصد نفر باشند تا نوبت به شما هم برسد؟ اگر تمام ملت پنجاه نفر را تعیین کنند، اینها وکیل ملت نیستند؟^{۶۰}

والا به زعم امام خمینی (س) از اول هم قرار بر چیز دیگری بوده است:

ما برای خاطر اینکه این نق نق‌ها کم بشود گفتیم یک مجلسی هم درست بشود، شما اسمش را مجلس مؤسسان بگذارید. اگر خیلی دلتان می‌خواهد غریبی باشید ... قاعده این بود قانون را بنویسیم، منتشر کنیم، در همه بلاد و همه مردم ببینند. بعد به آنها بگوییم این را می‌خواهید یا نه؟ رفراندم کنیم.^{۶۱}

و باز هم به تسریع در امر تدوین قانون اساسی اشاره صریح کردند: یک چیزی که با دو ماه می‌شود اصلاحش کرد، به دو سه سال سه چهار سال طولش بدهند.^{۶۲}

سرانجام تشکیل مجلس مؤسسان به دلیل ائتلاف وقت و احتمال اتحاد نیروهای مخالف جمهوری اسلامی و امکان براندازی نظام کاملاً مردود اعلام شد. یکی از دلایلی که در تغییر دیدگاه حضرت امام در مورد مجلس مؤسسان تأثیر داشت مخالفتها و موافقتهایی بود که در این خصوص اظهار می‌شد. هواداران تشکیل مجلس مؤسسان معتقد بودند که: اولاً تدوین قانون اساسی از عهده هر کسی بر نمی‌آید و مستلزم تخصص و مهارت بسیار است. ثانیاً اگر مجلس مؤسسان قانون اساسی را تدوین کند، مورد تأیید سایر کشورهای جهان نیز قرار خواهد گرفت. مخالفان تشکیل مجلس مؤسسان معتقد بودند که: اولاً تشکیل مجلس مؤسسان نیازمند ضوابط و قوانینی است که در حال حاضر و در چنین شرایطی موجود نیست. ثانیاً کشور هم در این زمان دچار شرایط ویژه‌ای

است: ضد انقلاب، جنگ روانی، خونریزی و جدال؛ بنابراین نمی‌توان سرنوشت تدوین قانون اساسی را به دست رویدادهایی سپرد که همگی آشفته ساز هستند. ثالثاً در عین حال اگر مهلتی هم در نظر بگیریم و تدوین قانون اساسی را منوط و محدود به زمان خاص کنیم خود شرط محدود کننده‌ای است.^{۶۳} بنابراین در چنین شرایطی:

در جلسه مشترک اعضای دولت موقت و شورای انقلاب که در حضور امام در قم تشکیل شد، دو نظر مطرح گردید: نظر اول اینکه به علت کمی وقت، از تشکیل مجلس مؤسسان صرف نظر گردد و پیش‌نویس قانون اساسی به رفراندوم گذاشته شود. نظر دیگر اینکه به ترتیب موعود به ملت مجلس مؤسسان به منظور بررسی و تصویب قانون اساسی تشکیل گردد. بالاخره با تصویب اکثریت و موافقت امام خمینی (س) مقرر گردید مجلس بررسی قانون اساسی معروف به خبرگان با تعداد کمتری تشکیل گردد و طرح پیشنهادی قانون اساسی بعد از بررسی، به همه پرسى گذاشته شود.^{۶۴}

گفتار سوم) مجلس خبرگان بررسی قانون اساسی جدید به عنوان مجلس تدوینگر

امام خمینی (س) اول بار در سخنرانی شدیداللحن ۲۵ خرداد ۱۳۵۸، از خبرگان اسلامی یاد کردند و در آن ضمن مخالفت مجدد با تشکیل مجلس مؤسسان از نام دیگری استفاده کردند که همان خبرگان اسلامی، روحانی اسلامی و علمای متعهد بود.^{۶۵} دلیل آن را هم در جایی دیگر چنین مطرح کردند:

ما می‌خواهیم یک مملکت اسلامی درست بکنیم. ما نمی‌خواهیم یک مملکت غربی درست کنیم ... ما قانون اساسی مسکو را که نمی‌خواهیم درست بکنیم، ما قانون اساسی امریکا را که نمی‌خواهیم، ما می‌خواهیم قانون اساسی اسلام را درست کنیم.^{۶۶}

سپس شرط محدود کننده دیگری هم گذاشتند:

اسلام شناس باید در اینجا دخالت داشته باشد، اسلام شناس روحانیون هستند و بعضی از اشخاصی که در روحانیت داخل هستند ولو از صنف دیگر هستند لکن اطلاعات اسلامی - سیاسی دارند.^{۶۷}

و ضمن یادآوری به تسریع در تدوین قانون اساسی و تأیید طرح دولت مبنی بر تشکیل یک مجلس هفتاد و پنج نفره، خواهان مغتنم شمردن فرصتها شدند:

این طرح را قبول کنید و به مردم هم تزریق کنید که همین طرح صحیح است. باقی اش برای اینکه می خواهیم این زود بگذرد... توطئه است.^{۶۸}

و باز هم به سرعت و تعجیل در استقرار و تدوین قانون اساسی اشاره کردند:

ما حالا باید قانون اساسی را آن طوری که برای اسلام باشد تحکیم کنیم تصویب کنیم و این هم زود باید تصویب شود.^{۶۹}

و ضمن مردود شمردن مجدد مجلس مؤسسان، آن را محصول توطئه غریبها و امریکاییها تلقی کردند: طرحی است که یا از غرب ریخته شده است و یا از آنجایی که شاه در آن جاست.^{۷۰}

بار دیگر نیز اشاره کردند که هم کارها باید سریعتر انجام شود و هم طرح تشکیل مجلس مؤسسان فراموش شود چون اهداف انقلاب اسلامی را برآورده نمی کند:

ما مجلس مؤسسانی که غریبها می گویند نمی خواهیم، ما همین معنایی که دولت گفته است و زود انجام می گیرد نه آنی که یک سال، دو سال سه سال طول بکشد که خدای نخواسته یک وقت این تزلزل اسباب این بشود که به هم بخورد اینها.^{۷۱}

بنابراین همه بایستی روی پیش نویس قانون اساسی مطالعه کنند و نظر بدهند و این کار را با عنایت به مهلت یک ماهه و همچنین با توجه به اینکه علما بیش از دیگران حق

نظر دارند انجام دهند: همه نظر داریم و شما علمای اعلام بیشتر حق نظر دارید.^{۷۲}
و به ملت هم توصیه کردند که علما را انتخاب کنند زیرا: وقتی سرنوشت اسلام باید در
یک مجلس تعیین شود، حق علما است که بروند.^{۷۳}

از نظر ایشان همه حق داشتند در مورد پیش‌نویس قانون اساسی رأی و نظر دهند ولی
روحانیون در موارد اسلامی آن بیشتر، سپس امام خمینی (س) روشی را که جمهوری
اسلامی برای تصویب قانون اساسی جدید در پیش گرفته بود ستودند و آن را بهترین
روش اعلام کردند: هیچ دموکراسی بالاتر از این نیست که یک مطلبی در اختیار مردم دودفعه
[باشد].^{۷۴}

همچنین صفاتی را نیز برای اعضای این مجلس برشمردند: مؤمن به نهضت، معتقد
به جمهوری اسلامی، ملی، متدین، مطلع، متعهد و عقیده‌مند، حرکت‌کننده در صراط
مستقیم انسانیت و اسلام،^{۷۵} با اذعان به اینکه چنین افرادی کمیاب هستند:

دیشب آقای بازرگان می‌گفت خوب ما هر چی می‌گردیم پیدا
نمی‌کنیم، درست هم می‌گوید. برای پنجاه سال کوشش شد که نگذارند
آدم پیدا بشود.^{۷۶}

این سخن هم متضمن مخالفت مضمحل با مجلس مؤسسان و هم موافقت ضمنی با
مجلس خبرگان کم‌تعداد بود. بنابراین به نظر ایشان بایستی مجلسی از خبره‌های اسلامی
تشکیل شود: فردا که بناست مجلس خبرگان درست بشود خبره اسلامی تهیه کنند.^{۷۷}
به نظر امام از دست دادن فرصتها برای تدوین قانون اساسی مقدمه‌ای برای پذیرفتن
شکست بعد از کسب پیروزی بود:

قانون اساسی نداریم اینها را باید درست کنیم. پس ما بین راهیم
مثل یک لشکر فاتح می‌ماند که زده و رفته و یک جایی را گرفته است
لکن معلوم نیست که بتواند حفظش کند.^{۷۸}

در حالی که برای حفظ پیروزی باید سرداران کارآمد را به میدان فرستاد، کسانی که نه

تنها خود از انحراف بدورند بلکه اعوجاجها را زود تشخیص می دهند و تحت تأثیر دیگران قرار نمی گیرند:

اگر امروز چهار نفر از این معوجها بروند در این مجلس خبرگان ممکن است این چهار نفر آدم توطئه چی مطلع از مسائل خارج، این دیگران را هم بسیاریشان را تحت تأثیر قرار بدهند.^{۷۹}

بنابراین همه کوشش و تلاش امام خمینی (س) بر آن قرار گرفته بود که هر چه زودتر مجلس خبرگان بررسی قانون اساسی تشکیل و اساس و مقدرات مملکت معلوم شود. بنابراین بایستی در عین تسریع، روی یک متن پیش نویس کار شود تا هر چه زودتر، نوع و محتوای حکومت استقرار یابد:

من چون می بینم که حالا که صحبت قانون اساسی است هی طرحهای زیادی می آید که بسیارش انقلاب آمیز است و بسیارش شلوغ بر هم کردن است، مخالف ایجاد کردن است.^{۸۰}

بنابراین تسریع در استقرار شرط اساسی است و این راهی است که باید به سرعت طی شود و تمام توجه ها به آن معطوف گردد: ما امروز باید تمام توجه مان را به طرح قانون اساسی و انتخاب خبرگان منعطف کنیم.^{۸۱}

امام هر از چندگاهی مجدداً بر اسلامی بودن قانون اساسی تأکید می کردند که در نظر ایشان اصلی اجتناب ناپذیر بود: قانون اساسی ما باید اسلامی باشد و اگر حرفی از اول اسلامی نباشد نه من رأی خواهم به آن داد نه ملت.^{۸۲}

و از همه علاقه مندان به اسلام نیز دعوت کردند در انتخابات مجلس خبرگان به طور گسترده شرکت کنند، اما نکته مهمتری که در سخنان خود مطرح می کردند این بود که:

این قانون پیش نویس است، پیش نویس هیچ چیز نیست. باید رأی بدهید، باید نظر بدهید و مهم این است که خبرگان باید خبرگان اسلامی، امین، مسلمان ... باشند.^{۸۳}

حضرت امام (س) در پیامی که به مناسبت انتخابات مجلس خبرگان دادند مجدداً بر خبره بودن اعضای مجلس و خصوصیات خبرگان تأکید کردند. همین احاطه ایشان بر روند امور انقلاب اسلامی باعث شد که حتی در انتخابات مجلس خبرگان و بررسی نهایی قانون اساسی تحت الشعاع دستورهای ایشان قرار گیرد:

من امیدوارم که ملت شریف از ارشاد علمای اعلام خود بهره‌مند شده و اسلام و مصالح کشور اسلامی را با این عمل انسانی - اسلامی حفظ نمایند.^{۸۴}

و قول دادند که راجع به قانون اساسی و خبرگان مطالبی را بیان کنند، مطالبی که نشان می‌داد ایشان و یاران و همفکرانشان جداً قصد دارند که نمایندگان مجلس بررسی قانون اساسی از سوی ملت به طرزی انتخاب شوند که در اسلامی بودن نظام و قانون اساسی خلل و خدشه‌ای وارد نشود. بنابراین از مردم خواستند که: ملت عزیز مسلمان از اسلام و کشور اسلامی پاسداری کنید و به سوی صندوق آرا هجوم آورید.^{۸۵}

با انتخاب نمایندگان مجلس خبرگان و با اطمینان از اینکه هم طرح مجلس مؤسسان دیگر محلی از اعراب ندارد و هم اکثریت بسیار قابل توجهی از خبرگان، روحانیان عالی مقام و فقها هستند، امام خمینی (س) توصیه‌هایی جدی به خبرگان نمودند که هم مسیر آینده قانون اساسی را مشخص می‌کرد و هم هشدار می‌داد که برای کسانی که بخواهند از این خط مشی عدول کنند:

باید این قانون اساسی ما مطابق با شرع، در چهارچوب شرع، اگر یکی از وکلا یا همه وکلا بخواهند از این چهارچوب خارج بشود، اصلاً وکیل نیستند برای ما.^{۸۶}

ایشان باز هم با تأکید قید کردند که قانون اساسی باید به صورت تام و تمام اسلامی باشد و هر چه غیر از آن باشد به معنای خروج از حدود وکالت است:

وکالت آنان محدود به حدود جمهوری اسلامی است و اظهار نظر و

رسیدگی به پیشنهاد‌های مخالف اسلام یا مخالف نظام جمهوری
خروج از حدود وکالت آنهاست.^{۸۷}

در عین حال باز هم قیدی دیگر بر کار مجلس خبرگان افزودند و تنها فقها را لایق دخالت در تشخیص موافقت یا مغایرت مواد قانون اساسی با احکام شرع دانستند. البته در پیامی که به مناسبت افتتاح مجلس خبرگان صادر شد، امام خمینی (س) توصیه کردند که از دانش سایر متخصصان در زمینه‌های غیر مربوط به شرع و فقه نیز استفاده شود:

در میان نمایندگان افراد فاضل ولایقی هستند که در رشته‌های
حقوقی و اداری و سیاسی تخصص دارند و صاحب‌نظرند که از
تخصصشان در همین جهات قوانین استفاده می‌شود و در صورت
اختلاف متخصصان نظر اکثریت متخصصان معتبر است.^{۸۸}

به نظر می‌رسد کلیه این اقدامات مقدمه‌ای بود برای طرح محوری‌ترین اصل نویناد قانون اساسی یعنی ولایت فقیه. اما نکته مهم دیگری که امام پیش از این بر آن اصرار داشتند عبارت بود از تعجیل در کار و این توصیه را به نحوی مؤکد با اعضای مجلس هم در میان گذاشتند:

من از مجلس خبرگان می‌خواهم که اینقدر معطل نکنند مردم را،
البته باید بررسی شود لکن معطلی نشود. اشخاص بی‌خود معطل نکنند
مجلس را، ما می‌خواهیم که زودتر این مسائل انجام بگیرد ... آقایان
زودتر کار خودشان را انجام بدهند.^{۸۹}

در زمانی که مسأله بسیار مهم ولایت فقیه در مذاکرات مجلس خبرگان مورد بحث و بررسی قرار گرفت، عده‌ای بر آن شدند که این مجلس هم از مدت زمان مقرر، هم از پیش نویس مقرر و هم از آیین نامه مصوب عدول کرده است پس باید منحل شود. در حالی که مقصود اصلی آنان این بود که بنا نبوده است و نیست که مسأله‌ای به نام ولایت فقیه در قانون اساسی گنجانده شود. امام صراحتاً انحلال مجلس خبرگان را توطئه

خواندند:

ملت آن است که تعیین کرد سرنوشت خود را و قانون اساسی اش را
 داده دست یک عده ملا و مجتهد در مجلس، تو چه اشکال داری؟
 می‌گویید که ما به زور باید این آقایان را کنار بگذاریم و یک دسته مثلاً
 دموکرات بیاوریم توی کار، زوری که نیست.^{۹۰}

و به اعضای مجلس خبرگان قانون اساسی توصیه مؤکد کردند که موظفند قانون اساسی را اسلامی بنویسند و تصویب کنند. چنین توصیه‌ای برای گنجاندن اصل ولایت فقیه در قانون اساسی پشوانه‌ای شد؛ زیرا در پیش‌نویس قانون اساسی که به نظر می‌رسد امام خمینی (س) هم آن را تصویب کرده بودند، اصلی مبنی بر وجود رهبری و ولایت فقیه گنجانده نشده بود و بالاترین مقام کشور رئیس جمهور بود. اما سرانجام با حمایت‌های امام این اصل در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران گنجانده شد.

گفتار چهارم) گنجاندن اصل ولایت فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

با توجه به اینکه از جمع ۷۲ نفره مجلس خبرگان ۴۱ نفر مجتهد، ۱۲ نفر دوره خارج خوانده، ۳ نفر آشنا به سطح و ۲ نفر آشنا به مقدمات بودند و جمعاً ۵۸ نفر تحصیلات حوزوی داشتند^{۹۱} و با توجه به اینکه رهبر انقلاب نیز فقیهی عالقدر بودند که مرجع تقلید هم محسوب می‌شدند، معلوم بود که گنجاندن اصل ولایت فقیه و امامت امت توسط فقیه جامع الشرایط، امری کم و بیش سهل و آسان می‌نمود. دست کم آنکه از درون مجلس کمتر مخالفتی مشاهده می‌شد. شاهد مدعا آنکه، اصل پنجم قانون اساسی از میان ۶۵ رأی مأخوذه با ۵۳ رأی موافق هشت مخالف و چهار ممتنع به تصویب رسید.^{۹۲}

آرا مأخوذه اصل پنجم			سطح تحصیلات	
کل آرا	۶۵	%۱۰۰	کل نمایندگان	۷۲ نفر %۱۰
موافق	۵۳	%۸۱/۵۳۸	مجتهد	۴۱ نفر %۵۶/۹۴۴
مخالف	۸	%۱۲/۳۰۷	خارج	۱۲ نفر %۱۶/۶۶۶
ممتنع	۴	%۶/۱۵۳	سطح	۳ نفر %۴/۱۶۶
			مقدمات	۲ نفر %۲/۷۷۷
			جمع	۵۸ نفر %۸۰/۵۵۵

از مقایسه میان این اعداد و ارقام نتیجه‌ای جالب توجه به دست می‌آید و آن اینکه دو رقم ۸۰/۵۵۵ درصد و ۸۱/۵۳۸ درصد بسیار به یکدیگر نزدیکند. در هر حال زمزمه‌هایی مبنی بر مخالفت با طرح اصل ولایت فقیه در قانون اساسی شنیده می‌شد که باز هم امام خمینی (س) با جدیت در مقابل آن موضع گرفتند:

می‌خواهند ولایت فقیه را قبول نکنند، گوش ندهید. اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است. ولایت فقیه فاجعه نیست. ولایت فقیه تبع اسلام است.^{۹۳}

و از اصل ولایت فقیه به طور جدی حمایت کردند:

قضیه ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشد ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است.^{۹۴}

از بیانات امام می‌توان چنین برداشت کرد که موافقان انحلال مجلس خبرگان عمدتاً به دلیل طرح مسأله ولایت فقیه پا به میدان گذاشتند چون ولایت فقیه را دیکتاتوری قلمداد می‌کردند. امام خمینی (س) در پاسخ به آنان فرمودند: ولایت فقیه ضد دیکتاتوری است نه دیکتاتوری.^{۹۵}

همچنین تأکید کردند:

من نمی‌دانم که این آقایان باید منحل بشود چه کاره‌اند که می‌گویند باید منحل بشود. برای چه منحل بشود؟ ... برای اینکه آقایان به اسلام عقیده دارند و احکام اسلام را دارند جمع می‌کنند.^{۹۶}

و به موافقان انحلال و مخالفان اصل ولایت فقیه گوشزد کردند که:

ولایت فقیه می‌خواهد جلو دیکتاتوری را بگیرد نه اینکه می‌خواهد دیکتاتوری بکند ... ولایت فقیه از روز اول تا حالا بوده. زمان رسول الله (ص) تا حالا بوده. این حرفها چه است که می‌زنند اینها.^{۹۷}

ایشان مخالفان را به جهالت در مورد اصل ولایت فقیه متهم کردند:

اینها اصلاً اطلاعی ندارند که قضیه ولایت فقیه چی هست. اصلاً از سر و ته ولایت فقیه سر در نمی‌آورند که اصلاً چی چی هست. مگر امیرالمؤمنین (ع) که ولی امور مردم بود دیکتاتور بود.^{۹۸}

و اصل ولایت فقیه را مرفقی و هدیه خداوند تبارک و تعالی دانستند:^{۹۹}

آنقدر به ولایت فقیه اثر مرفقی بار است که در سایر این موادی که شما ملاحظه می‌کنید معلوم نیست مثل آنجا باشد. یک نفر آدم که همه جهات اخلاقی‌اش و دیانتی‌اش و ملی بودنش و علم و عملش ثابت است پیش ملت و خود ملت این را تعیین می‌کند.^{۱۰۰}

امام خمینی (س) ولایت فقیه را نه تنها عامل دیکتاتوری نمی‌دانستند بلکه مانع آن نیز تلقی می‌کردند:

گمان می‌کنند که اگر چنانچه ولایت فقیه در قانون اساسی بگذرد این اسباب دیکتاتوری می‌شود، در صورتی که ولایت فقیه است که جلو دیکتاتوری را می‌گیرد. اگر ولایت فقیه نباشد دیکتاتوری می‌شود.^{۱۰۱}

پس از تصرف سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ماه ۱۳۵۸ و با توجه به استعفای دولت موقت مهندس بازرگان، امام خمینی (س) ضمن پذیرش استعفای آنان، طی فرمانی به

شورای انقلاب اسلامی، وظیفه آنان را تهیه مقدمات همه‌پرسی قانون اساسی بدون مجال، تعیین فرمودند. بنابراین با تلاش و کوشش برخی از خبرگان قانون اساسی و حمایت همه جانبه‌ای که حضرت امام (س) از آنان به عمل آوردند و با توجه به کثرت فقهای مجلس خبرگان، اصل ولایت فقیه که پیش از آن در لایه‌لای کتب فقهی و بحثهای حوزوی، غنوده بود به یکباره در متن قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران متجلی شد و به تعبیری محوری‌ترین و اساسی‌ترین اصل قانون اساسی قلمداد گشت. حال برای به ثمر نشستن دستاورد مجلس خبرگان می‌بایست به آرا ملت رجوع می‌شد. در این مرحله هم امام خمینی (س) با حمایتی شگرف و با تمام توان وارد صحنه شدند، صحنه‌ای که اغلب قریب به اتفاق ملت ایران در آن حضور داشت و امام خود را بخوبی یاری داد.

گفتار پنجم) همه‌پرسی تصویب قانون اساسی و مسأله متمم و اصلاح آن

پس از تدوین قانون اساسی که با اصرار امام خمینی (س) در حداقل زمان ممکن تهیه شده بود تنها یک مورد باقی مانده بود تا نظام جمهوری اسلامی به طور کلی تثبیت گردد و استقرار یابد و آن هم رأی آری به قانون اساسی بود. در چنین گام مهم و حساسی، امام خمینی (س) به مخالفان قانون اساسی هشدار دادند که در کار تصویب قانون اساسی سنگ اندازی نکنند و مردم را ترغیب کردند که در انتخابات شرکت کنند:

نترسانند مردم را از این قانون اساسی که تصویب کردند، عده کثیری، عده‌ای از علمای اسلام و دانشمندان ... بروید رأی بدهید، بعد می‌خوانند برای شما، قانون را منتشر می‌کنند، مختارید در رأی دادن می‌خواهید قبول می‌کنید، می‌خواهید رد می‌کنید، اگر رد کردید باز درست‌تر نوشته می‌شود و اگر قبول کردید رأی بدهید به آن.^{۱۰۲}

امام با توصیه مؤکد از مردم خواستند که در انتخابات شرکت کنند و نسبت به سرنوشت مملکت بی‌تفاوت نباشند و هر رأیی که می‌خواهند بدهند^{۱۰۳}، ایشان انتظار

داشتند برای هر چه محکمتر کردن پایه‌های قانون اساسی تازه تدوین شده، مردم به گونه‌ای در همه‌پرسی شرکت کنند تا قانون اساسی با اکثریت قاطع تصویب شود:

ان شاء الله قانون تصویب بشود نه همین که اکثریت داشته باشند این اکثریتی که رفرا ندیم داشت ما آن اکثریت را طالبیم والا اکثریت که معلوم است. اکثر مردم مسلمند. ۱۰۴

از تشکیک کنندگان نیز با استدلال خواستند که از بهانه‌جویی دست بردارند و ملت را گمراه نسازند و ضمن صحیح خواندن قانون اساسی، به مردم توصیه کردند که به آن رأی مثبت بدهند:

اینها وکیل مردم بودند و وکیل مردم یک قانونی را یک قوانینی را چیز کردند و من تا آن اندازه که نگاه کردم بلکه شاید همه‌اش را نگاه کرده باشم انحراف اسلامی هیچ ندارد، هیچ ابداً ... این قانون اساسی قانون اساسی صحیحی است. ۱۰۵

چون قانون اساسی ثمره بزرگ جمهوری اسلامی است که رأی ندادن به آن باعث هدر رفتن خون شهدا می‌شود ۱۰۶ و در پیامشان به ملت درباره همه‌پرسی قانون اساسی نظر نهایی خود را اعلام کردند:

اینجانب در روز اخذ آرا رأی مثبت می‌دهم و از تمام برادران و خواهران عزیز خود از هر قشری و در هر مسلکی هستند تقاضا می‌کنم که به این قانون سرنوشت‌ساز رأی مثبت بدهند ... از این تکلیف شرعی شما را باز ندارند. ۱۰۷

در ایامی که رأی دادن به قانون اساسی و شرکت در همه‌پرسی، مسأله روز شمرده می‌شد، عده‌ای اعتقاد داشتند که قانون اساسی ناقص است و باید اصلاح شود. ولی امام خمینی (س) که تلاش می‌کردند نظام جمهوری اسلامی هر چه سریعتر به طور همه‌جانبه استقرار یابد، معتقد بودند در آغاز، قانون اساسی و ساختارهای نظام نوین سیاسی کاملاً

استقرار یابد و سپس به نواقص قانون اساسی در یک بررسی مجدد پردازند. از این رو قول دادند اشکالات احتمالی قانون اساسی با تنظیم متممی برطرف گردد:

اسلام بزرگتر از آن است که به واسطه یک اشکالی قابل رفع از اساس آن صرفه نظر نماید. اگر اشکالی باشد ممکن است در متمم که در نظر گرفته اند رفع شود.^{۱۰۸}

پس از آنکه قانون اساسی به همه پرسى گذاشته شد و ملت با حضور گسترده و همه جانبه خود به آن رأی آری داد، امام خمینی (س) ضمن تأیید دستاورد کار مجلس خبرگان:

این قانون اساسی که تحت نظر علما و کارشناسان اسلام تهیه شده موجب نگرانی بعضی از اشخاص هست و من هیچ نگران نیستم. قانون اساسی صحیح است... قانون اساسی همه دردها را آن شاء الله دوا می کند.^{۱۰۹}

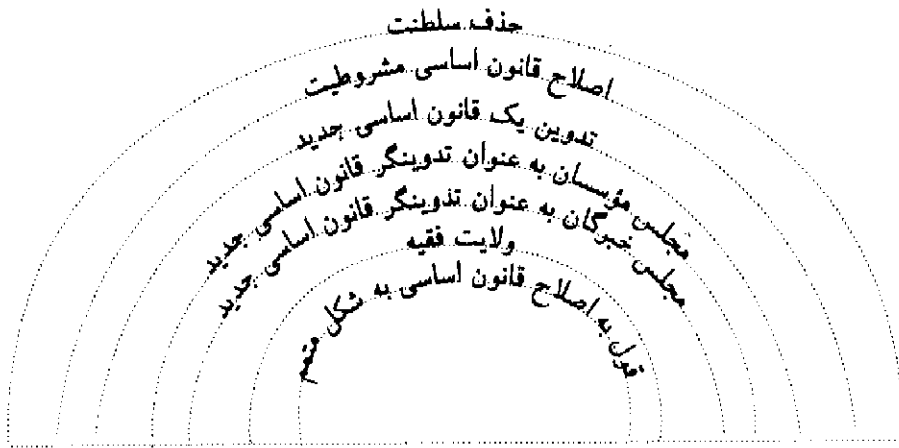
قول دادند نقیصه های احتمالی رفع شود:

امیدواریم که اگر فرض کنید که یک نقیصه ای باشد، بعدها در مجلس شورا این نقیصه رفع بشود... البته اگر چنانچه قانون اساسی یک اشتباهاتی فرض کنید در آن بشود با اینکه نشده است لکن اگر هم باشد بعدها که مستقر شد حکومت اسلامی، جمهوری اسلامی مستقر شد، رئیس جمهور تعیین شد، مجلس تحقق پیدا کرد، باز ممکن است که رسیدگی بشود، اگر نقصی داشته باشد باز نمایندگان مردم این کار را بکنند.^{۱۱۰}

اما زمانه هنگامی برای بازنگری در قانون اساسی مساعد شد که ده سال از تدوین آن گذشته بود.

پی‌گفتار

با نگاهی تحلیلی به آنچه تاکنون آمد می‌توان به نتایجی دست یافت. عنوانهای فهرست‌وار نتایج از این قرار می‌باشد: حذف سلطنت، اصلاح قانون اساسی مشروطیت، تدوین یک قانون اساسی جدید، مجلس مؤسسان به عنوان تدوینگر قانون اساسی جدید، مجلس خبرگان به عنوان تدوینگر قانون اساسی جدید، ولایت فقیه و اصلاح قانون اساسی به شکل متمم.



در گام نخست هنوز به طور قطعی مشخص نبود که سرنوشت خیزش انقلابی مردم ایران چه سرانجامی خواهد داشت. بنابراین با راهبرد حذف سلطنت، نقطه محوری آغاز مبارزات ترسیم شد؛ در برخوردی دیگر با این مسأله می‌توان دریافت که از سویی امام خمینی (س) پس از سالیانی مخالفت و مبارزه با رژیم پهلوی دوم پی برده بودند که نظام سلطنت به طور کلی اصلاح بردار نیست و باید حذف شود. از سویی دیگر می‌دانستند که استراتژی وحدت آفرین برای همه گروههای سیاسی در مبارزه علیه رژیم، همانا طرح شعارهای ضد استبدادی و ضد سلطنتی است و همین دیدگاه به امام اجازه می‌داد که رهبری نهضت انقلابی را به طرزی مثمر ثمر به عهده گیرند. ایشان اعتقاد داشتند تنها با حذف سلطنت است که می‌توان طرحهای اساسی‌تری چون راهیابی به مقوله جمهوری

اسلامی را پیاده کرد.

در گام دوم امام خمینی (س) همانطوری که در آثار قبلی خود نشان داده بودند، ضعف و مشکل رژیم سلطنتی را نتیجه قانون اساسی مشروطیت نمی دانستند بلکه نتیجه عدم اجرا و پایمال کردن حقوق اساسی افراد ملت می دانستند که قانون اساسی مشروطیت را به شکل یک تابلوی نقاشی درآورده بود. بنابراین با حذف سلطنت، قانون اساسی مشروطیت، جایگاه از دست رفته خود را باز می یافت و با حذف اصولی که با اسلام مغایرت داشت و از سلطنت حمایت می کرد، می شد بقیه اصول آن را که ممتاز و پیشرو بود، به معرض اجرا گذاشت. استفاده از قانون اساسی مشروطیت به چند دلیل سودمند بود: قانون اساسی مشروطیت دستاورد یک نهضت بزرگ محسوب می شد بنابراین سزاوار بود از آن نگاهبانی شود و دست کم به گونه ای هوشمندانه مورد استفاده قرار گیرد. نیز می دانیم که پیش نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مورد تأیید امام خمینی (س) بود. اگر شکل حکومت جمهوری را از این پیش نویس حذف کنیم با قانون اساسی مشروطیت شباهت بسیاری داشت. بنابراین دلیل اینکه امام خمینی (س) هر دو آنها را به طرزی نسبی پذیرفته بودند، آن است که مقومات هر دوی آنها بنیادهایی بودند که از نظر شرعی هیچ معارضه ای با اسلام نداشتند اگرچه به طور کامل و دقیق با هم منطبق نبوده اند. همچنین برای طرح یک قانون اساسی نوین، وجود پیشینه ای مناسب بسیار کارآمد بود زیرا طراحان مجبور نبودند همانند طرح و تدوین قانون اساسی مشروطیت، متن قوانین اساسی برخی کشورها را مورد استفاده قرار دهند. گرچه در این زمان هنوز به طور قطع و یقین معلوم نبود که سرنوشت رژیم شاهنشاهی به کجا ختم می شود و این خود اشارتی دیگر است.

در گام سوم هنگامی که همه پرسی غیر رسمی تاسوعا و عاشورای ۱۳۵۷ صورت پذیرفت، مردم به صورت انبوه و قریب به اتفاق، رأی به زدودن آثار سلطنت دادند. فرار شاه، بازگشت امام خمینی (س) به وطن، تشکیل شورای انقلاب اسلامی و دولت موقت

همگی نشان از آن داشتند که وضعیت برای در هم پیچاندن طومار رژیم شاهنشاهی بسیار مناسب است. بدین ترتیب فرصت بسیار مبارکی پیش آمده بود که طرحی نو دراندازند و حکومتی را بنیان گذارند که مورد تأیید ملت نیز باشد. هنگامی که نظام جمهوری اسلامی به تأیید ملت رسید بهتر بود که قانون اساسی جدیدی برای آن تدوین و تصویب شود. این مرحله نشان دهنده پیروزی حتمی انقلاب اسلامی بود. بنابراین عقل سلیم و منطق سیاسی می پذیرفت که به طرزی بنیادی هم سلطنت مشروطه به عنوان مظلوف و هم قانون اساسی مشروطیت به عنوان ظرف برانداخته و طرح نوینی درانداخته شود.

در گام چهارم با پیروزی انقلاب اسلامی در بهمن ۱۳۵۷، طراحی قانون اساسی جدید حتمی شده بود. اما هنوز شیوه آن معلوم نبود. امام خمینی (س) در سخنرانیهای بسیاری از مجلس مؤسسان نام بردند. در آن دوران برخی از مشاوران سیاسی امام، حقوقدانانی بودند که در فرانسه تحصیل کرده بودند و بنیادافکنی یک قانون اساسی جدید را صرفاً در ید قدرت یک قوه مؤسس می دانستند که نمایندگی تمامی ملت را بر عهده داشته باشد. این گروه از یک سو خواهان حضور نمایندگان همه اقشار، گروهها و احزاب در مجلس مؤسسان بودند و از سوی دیگر فکر استقرار سریع و همه جانبه نظام جدید را در سر نداشتند بلکه آن را مفروض تلقی می کردند. اما امام خمینی (س) ظاهراً چنین تصویری از مجلس مؤسسان نداشتند و می توان با قاطعیت ادعا کرد که اگر ایشان از همان آغاز نسبت به تلقی آنان از نحوه تشکیل مجلس مؤسسان به عنوان مجلسی عریض و طویل که ششصد یا هفتصد نفر عضو دارد و مناقشات آن یکی دو سه سال طول می کشد، آگاه بودند از همان لحظه نخست با تشکیل آن مخالفت می کردند. از سوی دیگر دو نکته برای ایشان بسیار حائز اهمیت بود:

(۱) ایشان می خواستند در تمامی مراحل اسقاط رژیم قدیم و اثبات رژیم جدید، مردم و ملت حضور داشته باشند و نمایندگان خود را به مجلس

بفرستند. بنابراین تأسیس مجلسی متشکل از نمایندگان ملت برای تصویب قانون اساسی ضرورت داشت.

(۲) امام به هیچ وجه تمایل نداشتند که کار دراندازی قانون اساسی جدید به تعویق افتد. همه هم و غم ایشان در این بود که نظام جمهوری اسلامی هر چه سریعتر استقرار یابد و به همین لحاظ با طرح مجلس مؤسسان مخالفت کردند. مخالفت ایشان تنها به این دلیل بود که یک مجلس عربض و طویل و پر تعداد نمی‌توانست پیکره رژیم جدید سیاسی کشور را شکل دهد. در گام پنجم از مجلس خبرگان اسلامی نام به میان آوردند. این مورد هم دلایل و نکته‌هایی چند دارد:

(۱) امام به عنوان رهبر انقلاب اسلامی و بنیانگذار جمهوری اسلامی در میان مردم از مقبولیتی عام برخوردار بود و اکنون فرصتی فراهم شده بود تا مقاصد اسلامی خود را به مردم عرضه کنند و مردم هم به دلیل علاقه فراوان به ایشان، آنها را با میل می‌پذیرفتند. رأی شگفت‌آور جمهوری اسلامی پیشنهادی ایشان از این نمونه بود.

(۲) استدلال اساسی ایشان آن بود که مردم به جمهوری اسلامی رأی داده‌اند، پس ساختار قانون اساسی باید محدود و مقید به قوانین اسلام باشد و لازم نیست که یک قانون اساسی تقلیدی مکتوب شود.

(۳) بهترین فرصت نیز برای روحانیان بود تا از مقبولیت و محبوبیت عمومی خود به نفع تدوین و تصویب قانون اساسی بهره ببرند و در روتد آن دخیل شوند.

(۴) دلیل دیگر آن بود که مجلس خبرگان می‌توانست با تعدادی محدودتر با سرعت بیشتر و مناقشات لفظی کمتر کار خود را به پایان رساند و این به نفع روحانیانی بود که می‌خواستند با تکیه بر حمایت امام خمینی^(س) و پشتیبانی

ملت، قانون اساسی اسلامی را تصویب کنند. بنابراین خبرگان اسلامی هم استقرار را تسریع کردند و هم مقاصد امام را بهتر به منصه ظهور رساندند.

(۵) امام خمینی (س) با استفاده گسترده از محبوبیت خودشان ملت را ترغیب کردند که به اسلام شناسان و فقهای رأی دهند که تمامی تلاش و کوشش خود را در راه اسلامی کردن قانون اساسی مصروف کنند. امام از این طریق توانستند قصد دیرینه خود را مبنی بر تشکیل حکومت اسلامی به اجرا درآوردند.

در گام ششم امام خمینی (س) به حمایت از کسانی برخاستند که در مجلس خبرگان ضمن مقید نکردن خود به حدود پیش نویس قانون اساسی، از طرح اصل ولایت فقیه پشتیبانی می کردند. در این مورد هم نکته هایی چند وجود دارد:

(۱) مقصود اصلی امام خمینی (س) از ابتدای مبارزه سال ۱۳۴۲، تشکیل حکومت اسلامی بود، ولی تا دوران انقلاب موقعیت مناسبی فراهم نیامده بود. سالهای اولیه انقلاب نیز چنین فرصت مناسبی را فراهم نکرد. ولی پیروزی انقلاب اسلامی و رأی بالا به جمهوری اسلامی، این فرصت طلایی را ایجاد کرد که بتوانند عمق نظریه و خواسته خود را در قانون اساسی جمهوری اسلامی بگنجانند.

(۲) طرح بی هنگام اصل ولایت فقیه احتمال این خطر را افزایش می داد که جبهه مبارزه از همدیگر شکافته و گسیخته شود چون تا آن زمان به طور جدی و به منظور اجرا در جامعه مطرح نشده بود و معلوم نبود افکار گوناگون چه برخوردی با آن داشته باشند. همین ابهام امکان داشت جو مبارزه علیه رژیم شاهنشاهی را از وحدت به کثرت و گسیختگی بکشاند.

(۳) مقبولیت بسیار بالای امام خمینی (س) و نیز روحانیان به طور عام این فرصت را در اختیار امام گذاشت که نظریه قبلی خود را به عنوان یکی از

اساسی‌ترین اصول اسلام در قانون اساسی مطرح کنند و تصویب آن را از ملت بخواهند.

(۴) مجلس خبرگان قانون اساسی مشتمل بود بر اکثریتی بسیار قابل توجه از فقها که همگی نسبت به نظریه ولایت فقیه حداقل از نظر فقهی و شرعی تعبد داشتند و آن را پذیرفتنی می‌دانستند. امام خمینی (س) هم از چنین فضایی به بهترین وجه برای گنجاندن اصل ولایت فقیه در قانون اساسی استفاده کردند.

(۵) احتمال دیگری هم بدین مضمون وجود دارد که شاید امام از ابتدا قصد به اجرا درآوردن ولایت فقیه و گنجاندن آن را در قانون اساسی نداشتند اما وقتی موقعیت را مناسب دیدند پس از طرح مسأله ولایت فقیه در درون مجلس خبرگان قانون اساسی توسط سه نفر عضو مهم هیأت رئیسه به حمایت از آنان برخاستند و بر آن تأکید کردند.

نکته‌ای را که نباید فراموش کرد این است که این دایره‌های هفتگانه هم مرکز هستند و مرکز همه این دایره‌ها نظریه ولایت فقیه است که امام آن را به صورت تدریجی و همراه با آماده شدن اذهان مطرح کردند. بنابراین ظاهراً در نظریه امام خمینی (س) تا پیروزی انقلاب اسلامی و تدوین قانون اساسی، نقطه محوری تغییر نکرده بلکه شکل بروز آن به مناسبت‌های زمانی گوناگون، رنگ‌های مختلف پذیرفته است.

یادداشت‌ها:

(۱) صحیفه نور، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، چاپ ۱۳، جلد ۲، ص ۱۶۰، (۱۳۵۷/۸/۱۰).

(۲) همان، ص ۱۶۸، (۱۳۵۷/۸/۱۱).

(۳) همان، صص ۱۹۰ و ۱۹۱، (۱۳۵۷/۸/۱۲).

- (۴) همان، صص ۲۱۶ و ۲۱۷، (۱۳۵۷/۸/۱۴).
- (۵) همان، ص ۲۱۹، (۱۳۵۷/۸/۱۴).
- (۶) همان، ص ۲۳۳، (۱۳۵۷/۸/۱۵).
- (۷) همان، ص ۳۱۴، (۱۳۵۷/۸/۲۰).
- (۸) همان، صص ۳۴۶ و ۳۴۷، (۱۳۵۷/۸/۲۲).
- (۹) همان، صص ۳۵۶ و ۳۵۷، (۱۳۵۷/۸/۲۴).
- (۱۰) همان، ص ۳۶۳، (۱۳۵۷/۸/۲۴).
- (۱۱) همان، ص ۳۷۵، (۱۳۵۷/۸/۲۶).
- (۱۲) همان، ص ۳۷۶، (۱۳۵۷/۸/۲۶).
- (۱۳) همان، ص ۳۸۹، (۱۳۵۷/۸/۲۷).
- (۱۴) همان، صص ۳۹۹ و ۴۰۰، (۱۳۵۷/۸/۲۷).
- (۱۵) همان، ص ۵۰۶، (۱۳۵۷/۹/۱۴).
- (۱۶) همان، ص ۵۲۹، (۱۳۵۷/۹/۲۰).
- (۱۷) همان، ص ۳۰۲، (۱۳۵۷/۸/۱۹).
- (۱۸) همان، ص ۳۷۶، (۱۳۵۷/۸/۲۶).
- (۱۹) همان، ص ۵۰۳، (۱۳۵۷/۹/۱۳).
- (۲۰) همان، ص ۴۷۸، (۱۳۵۷/۹/۸).
- (۲۱) همان، ص ۴۸۲، (۱۳۵۷/۹/۹).
- (۲۲) همان، ص ۳۵۱، (۱۳۵۷/۸/۲۲).
- (۲۳) همان، ص ۵۰۳، (۱۳۵۷/۹/۱۳).
- (۲۴) همان، ص ۵۲۹، (۱۳۵۷/۹/۲۰).
- (۲۵) همان، ص ۵۶۸، (۱۳۵۷/۹/۳۰).
- (۲۶) همان، ص ۵۸۴، (۱۳۵۷/۱۰/۵).

(۲۷) همان، جلد ۳، ص ۱۲، (۱۳۵۷/۱۰/۱۰).

(۲۸) همان، ص ۲۱، (۱۳۵۷/۱۰/۱۰).

(۲۹) همان، ص ۶۲، (۱۳۵۷/۱۰/۱۸).

(۳۰) همان، ص ۳۴، (۱۳۵۷/۱۰/۱۴).

(۳۱) همان، ص ۷۷، (۱۳۵۷/۱۰/۱۸).

(۳۲) همان، ص ۱۰۵، (۱۳۵۷/۱۰/۲۲).

(۳۳) همان، ص ۱۲۹، (۱۳۵۷/۱۰/۲۵).

(۳۴) همان، ص ۱۴۳، (۱۳۵۷/۱۰/۲۷).

(۳۵) همان، ص ۲۰۴، (۱۳۵۷/۱۱/۱۲).

(۳۶) همان، ص ۲۲۶، (۱۳۵۷/۱۱/۱۵).

(۳۷) همان، ص ۲۲۸، (۱۳۵۷/۱۱/۱۵).

(۳۸) همان، ص ۲۲۹، (۱۳۵۷/۱۱/۱۵).

(۳۹) همان، ص ۴۱۹، (۱۳۵۷/۱۲/۱۸).

(۴۰) همان.

(۴۱) همان، ص ۴۸۲، (۱۳۵۸/۱/۱۱).

(۴۲) همان، ص ۴۹۴، (۱۳۵۸/۱/۱۵).

(۴۳) همان، صص ۴۹۶ - ۴۹۹ - ۵۰۳ - ۵۰۶ - ۵۱۴ - ۵۲۳، (۱۳۵۸/۱/۱۶ و ۱۳۵۸/۱/۱۷ و ۱۳۵۸/۱/۱۹).

(۴۴) همان، ص ۵۲۶، (۱۳۵۸/۱/۱۹).

(۴۵) همان، ص ۵۰۳، (۱۳۵۸/۱/۱۷).

(۴۶) همان، ص ۵۳۸، (۱۳۵۸/۱/۲۱).

(۴۷) همان، ص ۵۶۶، (۱۳۵۸/۱/۲۷).

(۴۸) همان، جلد ۴، ص ۲۸۲، (۱۳۵۸/۳/۴).

(۴۹) همان، جلد ۳، ص ۵۲۸، (۱۳۵۸/۱/۱۹).

(۵۰) همان، جلد ۴، ص ۱۸۱، (۱۳۵۸/۲/۲۵).

(۵۱) همان، ص ۲۸۲، (۱۳۵۸/۳/۴).

(۵۲) همان.

(۵۳) همان، ص ۳۱۲، (۱۳۵۸/۳/۶).

(۵۴) همان، صص ۴۲۳ و ۴۲۴، (۱۳۵۸/۳/۲۵).

(۵۵) همان، ص ۴۲۴، (۱۳۵۸/۳/۲۵).

(۵۶) همان، ص ۴۲۴ و ۴۲۵، (۱۳۵۸/۳/۲۵).

(۵۷) همان، ص ۴۲۵، (۱۳۵۸/۳/۲۵).

(۵۸) همان، ص ۴۲۶، (۱۳۵۸/۳/۲۵).

(۵۹) همان، ص ۴۳۱، (۱۳۵۸/۳/۲۵).

(۶۰) همان، ص ۴۳۲، (۱۳۵۸/۳/۲۵).

(۶۱) همان، ص ۴۳۳، (۱۳۵۸/۳/۲۵).

(۶۲) همان، ص ۴۳۸، (۱۳۵۸/۳/۲۶).

(۶۳) محسن خلیلی، بررسی تأثیر تحولات پس از پیروزی انقلاب اسلامی بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و چگونگی بازنگری آن، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی (تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۷۲) ص ۸۴.

(۶۴) محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران جلد ۱، اصول و مبانی کلی نظام، (تهران: دانشگاه شهید بهشتی و نشر بلد، ۱۳۷۴) صص ۲۷ و ۲۸.

(۶۵) صحیفه نور، جلد ۴، ص ۴۳۲، (۱۳۵۸/۳/۲۵).

(۶۶) همان، ص ۴۴۵، (۱۳۵۸/۳/۲۷).

(۶۷) همان.

(۶۸) همان، ص ۴۴۶، (۱۳۵۸/۳/۲۷).

(۶۹) همان، ص ۴۵۶، (۱۳۵۸/۳/۲۸).

(۷۰) همان.

(۷۱) همان، ص ۴۶۰، (۱۳۵۸/۳/۲۸).

(۷۲) همان، صص ۴۶۳ و ۴۶۴، (۱۳۵۸/۳/۳۰).

(۷۳) همان، ص ۴۶۴، (۱۳۵۸/۳/۳۰).

(۷۴) همان، ص ۴۸۵، (۱۳۵۸/۳/۳۱).

(۷۵) همان، جلد ۵، ص ۸ و ۱۸، (۱۳۵۸/۴/۱۲).

(۷۶) همان، ص ۵۶، (۱۳۵۸/۴/۱۴).

(۷۷) همان، ص ۶۵، (۱۳۵۸/۴/۱۵).

(۷۸) همان، ص ۸۵، (۱۳۵۸/۴/۱۶).

(۷۹) همان، ص ۱۳۲، (۱۳۵۸/۴/۱۹).

(۸۰) همان، ص ۱۴۵، (۱۳۵۸/۴/۲۱).

(۸۱) همان، ص ۱۷۱، (۱۳۵۸/۴/۲۴).

(۸۲) همان، ص ۲۱۸، (۱۳۵۸/۴/۲۹).

(۸۳) همان، ص ۲۶۹، (۱۳۵۸/۵/۳).

(۸۴) همان، ص ۲۷۰، (۱۳۵۸/۵/۹).

(۸۵) همان، ص ۲۷۸، (۱۳۵۸/۵/۱۲).

(۸۶) همان، صص ۲۹۸ و ۲۹۹، (۱۳۵۸/۵/۲۷).

(۸۷) همان، ص ۳۱۰، (۱۳۵۸/۵/۲۸).

(۸۸) همان، ص ۳۱۰ و ۳۱۱، (۱۳۵۸/۵/۲۸).

(۸۹) همان، ص ۵۲۳، (۱۳۵۸/۶/۲۸).

(۹۰) همان، ص ۵۷۰ و ۵۷۱، (۱۳۵۸/۷/۵).

۹۱) اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، راهنمای استفاده از صورت

مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران همراه با معرفی

مجلس و اعضای خبرگان، (تهران: اداره تبلیغات و انتشارات مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۸) ص ۴۰۸.

(۹۲) همان، ص ۶۰.

(۹۳) صحیفه نور، جلد ۶، ص ۳۴، (۱۳۵۸/۷/۱۲).

(۹۴) همان، ص ۹۵، (۱۳۵۸/۷/۳۰).

(۹۵) همان، صص ۹۶ و ۹۷، (۱۳۵۸/۷/۳۰).

(۹۶) همان، ص ۱۰۶، (۱۳۵۸/۸/۲).

(۹۷) همان، صص ۱۱۸ و ۱۱۹، (۱۳۵۸/۸/۳).

(۹۸) همان، صص ۱۶۴ و ۱۶۵، (۱۳۵۸/۸/۹).

(۹۹) همان، صص ۱۶۲ و ۱۶۳، (۱۳۵۸/۸/۹).

(۱۰۰) همان، ص ۲۳۴، (۱۳۵۸/۸/۱۶).

(۱۰۱) همان، ص ۲۵۳، (۱۳۵۸/۸/۱۸).

(۱۰۲) همان، ص ۲۵۴، (۱۳۵۸/۸/۱۸).

(۱۰۳) همان، ص ۲۵۵، (۱۳۵۸/۸/۱۸).

(۱۰۴) همان، ص ۲۷۱، (۱۳۵۸/۸/۲۴).

(۱۰۵) همان، صص ۳۰۲ و ۳۰۳، (۱۳۵۸/۸/۲۹).

(۱۰۶) همان، ص ۳۲۳، (۱۳۵۸/۹/۷).

(۱۰۷) همان.

(۱۰۸) همان.

(۱۰۹) همان، ص ۳۴۷، (۱۳۵۸/۹/۱۵).

(۱۱۰) همان، صص ۳۴۷ و ۳۵۱، (۱۳۵۸/۹/۱۵ و ۱۳۵۸/۹/۱۶).

بررسی تحلیلی رویداد ۱۷ شهریور ۱۳۵۷

علیرضا ملایی*

مقدمه

تا پیش از کودتای ۲۸ مرداد ماهیت و مبانی فکری و ایدئولوژیک برخی از نهضت‌های عصر قاجار به بعد را در مجموع بینشها و آرمانهای غیر مذهبی شکل می‌دادند، که در حقیقت متأثر از ورود بی‌محابای تجدد و مدرنیسم به ایران بود. خمیرمایه فکری بخشی از جریان انقلاب مشروطیت به عنوان بزرگترین نهضت عصر قاجار بر اندیشه‌های روشنفکران سکولار و اصلاح‌طلب متمایل به غرب متکی بود که می‌کوشید ساختار استبداد سنتی و پادشاهی مطلقه را به مدد دموکراسی‌های غربی و حاکمیت قانون مهار کند. اما در عمل، به سبب موانع بی‌شمار و مداخلات فزاینده امپریالیسم روس و انگلیس، استقرار مشروطیت سخت ناکام ماند. با پیروزی انقلاب روسیه، جریانهای فکری هوادار مارکسیسم، لنینیسم نیز به تکیاوی فراوان در ایران دست زدند

(*) عضو هیأت علمی گروه تاریخ انقلاب پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

که تجلی آشکار آن حزب توده بود. واپسین جریان فکری غیر دینی که سرانجام موفق به تشکیل حکومت گردید، اندیشه ملی‌گرایی بود که در سالهای حکومت ملی دکتر مصدق خود را آشکارا نمایاند. اما حقیقت این است که در میدان عمل هیچ یک از جریانه‌های مذکور نتوانستند به پیروزی بادوامی دست یافته و یا یک نظام سیاسی پایدار بر اساس ایدئولوژیهای یاد شده را مستقر یا نهادینه سازند.

در پی شکست تلاشهای ملی‌گرایان و هواداران نظام مشروطه و اندیشه‌های چپ و نیز متأثر از فضای سیاسی و فرهنگی کشور، که شتابان به سوی نوسازی اقتصادی - اجتماعی می‌تاخت، حرکت قدرتمند جدیدی موسوم به روشنفکری دینی به صورت یک جریان مسلط فکری پدیدار گشت که البته سابقه‌ای دیرینه داشت. اصلاح فکر دینی با سید جمال آغاز شد، اما به دلیل ضعف پشتوانه و بلوغ سیاسی در برخورد با مدرنیته غرب و اندیشه تجدد منزوی گردید. لیکن پس از فراز و نشیبهای فراوان در سالهای پس از مشروطه، بویژه دوره رضا شاه و پس از شهریور ۱۳۲۰، با تجهیز خود به اندیشه و زبان تازه توانست برای ورود به صحنه مبارزات سیاسی و مباحثات فکری آماده شده و با دگرگون ساختن گفتمان سنتی تا سرحد یک جنبش فعال سیاسی و اعتراض آمیز و یک نهضت پویا و پرتوان فکری خود را نشان دهد.

پیدایش فداییان اسلام، همکاریهای نزدیک کاشانی و مصدق در سالهای نهضت ملی و نیز تلاش روشنفکران دینی آشنا به غرب نظیر مهندس بازرگان و بزرگان دینی نظیر آیت الله طالقانی در سالهای پس از کودتا این گفتمان را متحول ساخت. وجود شخصیتی چون دکتر شریعتی به عنوان برجسته‌ترین روشنفکر دینی روزگار خویش، ایدئولوژی اسلام سیاسی را در میان انبوه مخاطبانش عمق و گسترش وسیعی داد و با آمیختن تشیع با نظریات انقلابی مدرن و اندیشه‌های چپ این گفتمان را هر چه بیشتر تندرو و سازش‌ناپذیر ساخت. تلاشهای بزرگوارانی چون استاد مطهری بر وسعت و شعاع آن در ابعاد گوناگون افزود.

از نظر سیاسی شروع نهضت امام خمینی (س) و مبارزات بی‌بدیش در آغاز دهه ۱۳۴۰ و قیام ۱۵ خرداد، اسلام سیاسی را در سطحی گسترده رویاروی رژیم قرار داد. تلاش‌های فکری و سیاسی امام (س) به عنوان رهبر نهضت با توجه به گستره وسیع هواداران اسلام انقلابی در روشنفکری دینی، سرانجام در میان مجموعه مخالفان سیاسی رژیم، جایگاه استوار و خدشه‌ناپذیر آن را تثبیت کرد و به عنوان خمیرمایه فکری انقلاب توانست همه جریانهای موجود را با خود همراه ساخته یا به حاشیه براند. این ایدئولوژی پرتوان و تازه‌نفس مذهبی که از پشتوانه سیاسی و تاریخی قدرتمندی برخوردار بود، همه نحله‌های متنوع دینی سیاسی و فکری را تحت رهبری امام خمینی (س) گرد آورد و انقلاب شکوهمند اسلامی سال ۱۳۵۷ را رقم زد.

این نهضت به جرقه‌ای نیاز داشت که در ۱۷ دی ۱۳۵۶ افروخته شد و انقلاب را در شکل تازه‌ای که عبارت از رویارویی آشکار و مستقیم با رژیم بود به حرکت درآورد. فضای نسبتاً مساعد سیاسی سالهای پس از ۱۳۵۵ نهضت را سرعت و شتاب بیشتری بخشید. طبیعتاً واکنش دولت مطلقه، سرکوب خونین و قهرآمیز همه خیزشهای انقلابی در تمام شهرها و آبادیهای ایران بود که بلافاصله پس از قم در تبریز و یزد و نقاط دیگر سربرآورده بود. پیامد این خشونت سیاسی و شدت عمل رژیم، توقف و رکود نسبی خیزشها و ایجاد یک آرامش موقت و مقطعی بود که چندان دوام نیاورد.

زمینه‌های شکل‌گیری رویداد ۱۷ شهریور

در پی سیاست سرکوب خونین رژیم در اواخر بهار تا اواسط تابستان ۱۳۵۷ ش. از شدت و گستره اعتراضات و فعالیت‌های مخالفان تا حد زیادی کاسته شد و در تیر ماه همان سال، اوضاع کشور کاملاً رو به آرامش نهاد. ناظران خارجی، مفسران سیاسی و کارشناسان رژیم به این جمع‌بندی دست یافتند که شاه پس از یک رشته درگیری با شورشیان و سرکوب مخالفان از دی ماه ۱۳۵۶ تا خرداد ۱۳۵۷، اکنون ابتکار عمل را به

دست گرفته و کاملاً بر اوضاع مسلط گشته است و اکنون هیچ خطر جدی رژیم را تهدید نمی‌کند. شاه نیز در پایان این دوره، در یک مصاحبه تصریح کرد که:

هیچ قدرتی توان کنار نهادن مرا نخواهد داشت چه ۷۰۰ هزار تن نیروی مسلح از من پشتیبانی می‌کنند، همه کارگران و اکثریت مردم پشت سرم هستند و من قدرتمندم.^۱

او از فرصت و فضای موجود بهره جست و سراسر تیر ماه را به استراحت و خوشگذرانی در سواحل خزر پرداخت. اما آنچه رویای شیرین رژیم و کارگزاران آن را برآشفته فرارسیدن ماه مبارک رمضان بود که از اواسط مرداد آغاز می‌شد.

با آغاز رمضان قیام ملت چهره‌ای تازه یافت و عمق و وسعت بیشتری گرفت. تاکنون در مورد محرم و آموزه‌های تشیع در پویایی و تحرک نهضتها و حرکت‌های اسلامی گفتگوها و مباحثات گوناگونی صورت گرفته است. حال آنکه ماه رمضان برغم نقش بی‌بدیل و منحصر به فردش در فرایند انقلاب چندان مورد پژوهش‌های جدی قرار نگرفته است. بی‌تردید ماه رمضان فرصتی فراهم آورد تا نیروها و چرخ‌های پرتوان انقلاب پس از یک دوره کوتاه رکود و توقف، بار دیگر به حرکت درآید و چنان شتاب بگیرد که رژیم و متحدان آن را سخت غافلگیر کند تا دریابند که سکون و ثبات ماه‌های قبل از رمضان آرامش پیش از طوفان و مقدمه یک خیزش همگانی و فراگیر بوده است. درست از همین زاویه رویداد ۱۷ شهریور به عنوان نتایج مستقیم تحولات نهضت در ماه رمضان ۱۳۵۷ قابل تفسیر است.

امام که از نجف هدایت مبارزات را در دست داشت، نیک می‌دانست که فصل عمل فرا رسیده است. او فعالیت‌های خود را به گونه‌ای مضاعف توسعه بخشید. علاوه بر سخنرانی‌های متعدد که به صورت نوار در سراسر کشور توزیع می‌شد، کوشید تا حلقه‌های پیوند و ارتباط با مراکز مذهبی و هواداران پرشور خویش را در داخل و خارج از کشور گسترش دهد. زیرا نیروهای مخالف رژیم اعم از مذهبی و غیر مذهبی اکنون در

حال سازمان یافتن بودند. روشنفکران با نوشتن و تکثیر اعلامیه‌های گوناگون فعالیتهای پنهانی گسترده‌ای در میان مردم آغاز کردند. امام در آستانه ماه رمضان در پیامی هشت ماده‌ای که به تعبیر برخی، «نخستین منشور انقلاب»^۲ لقب گرفته است، وظایف مبارزان بویژه سخنرانان مذهبی را گوشزد نمود و تاکید کرد که این نهضت اسلامی با آزادیهای استکباری انحراف نخواهد یافت و لذا روحانیون می‌باید در افشای جنایات رژیم در این ماه در مساجد و مجامع اسلامی مبارزات مردمی را وسعت بخشیده به خانواده‌های شهدا و زندانیان رسیدگی کنند.^۳

اهمیت انکارناپذیر اسلام و مکتب تشیع که تا این زمان هیچ یک از معیارهای زندگانی غربی نتوانسته بود آرمانهای آن را تحت تاثیر قرار دهد، می‌توانست به عنوان بخش بزرگی از هویت ملی و فرهنگی ما و به عنوان ایدئولوژی مبارزه بار دیگر در ماه رمضان مورد تاکید قرار گیرد. عموماً در این ماه به عنوان ماه عبادت و ماهی که انسان به مهمانی خدا می‌رود، بسیاری از مسلمانان از امور کسب و زندگی تا حد زیادی فراغت یافته به اماکن مذهبی و مساجد روی می‌نهند و با توجه به زمینه‌های مساعد، هسته‌های مبارزه و مقاومت در مساجد سراسر کشور شکل می‌گیرند.

وجود هزاران مسجد و حسینیه و نیز دهها هزار روحانی در ایران آن روز، بیانگر وجود تشکیلات نسبتاً منسجم و متشکل در سراسر کشور بود که در صورت لزوم می‌توانست همه اقدار ملت را مخاطب قرار دهد و با بسیج سیاسی به صحنه بکشانند و در جهت آموزه‌های رهبران شیعی به حرکت درآورد.

با فرارسیدن ماه رمضان جنبه مذهبی انقلاب ایران نمود بیشتری یافت. در پی فضای نسبتاً باز سیاسی سالهای ۵۶-۵۷ و برخلاف سنت دیرینه خاندان پهلوی، بویژه در سال ۵۷ تا حد زیادی از ممنوعیت برگزاری مراسم سیاسی و مذهبی کاسته شده بود و به اعتراف برخی از فعالان مذهبی، واعظان و سخنرانان دینی، آزادانه‌تر از سالهای قبل می‌توانستند در منبرها و مجالس سخن بگویند و ممنوعیت منبر را کنار بگذارند^۴ و به

تشریح وضعیت مبارزه پرداخته، مجالس مذهبی را به صحنه‌های اعتراض‌آمیز سیاسی تبدیل کنند، در عمل نیز چنین شد. بسیاری از مردم و حتی برخی مقامات سیاسی و نظامی خود فعالانه در این مراسم مشارکت می‌جستند. در پایان مراسم آنبوه جمعیت حاضر در مساجد به راهپیمایی و تظاهرات خیابانی دست می‌زدند و در محله‌های ویژه به یکدیگر می‌پیوستند و از این رهگذر صحنه‌ای پرشکوه و خیره‌کننده ایجاد می‌شد.

این مسائل سرانجام اسباب نگرانی دولت را فراهم ساخت. فرماندهان نظامی کشور در چند جلسه شورای امنیت ملی، در مورد بررسی موضوع فوق به گفتگو نشستند. در یکی از این مذاکرات سپهبد بدره‌ای فرمانده گارد شاهنشاهی گفت:

در کلیه مساجد و منابر صحبت از تغییر رژیم سلطنتی، تحریک مردم برای انقلاب و صحبت از حکومت اسلامی است.^۵

سپهبد مقدم، رئیس ساواک، این ماجرا را یک جنگ روانی خواند و گفت: همبستگی شدیدی بین آخوندها وجود دارد و در پناه پوشش دین، آنها در جهت مقاصد شوم بهره‌برداری می‌نمایند.^۶

ناآرامیهای اصفهان در این ماه، رژیم را واداشت تا برای حفاظت از جان‌صدها کارشناس امریکایی و انگلیسی که در تأسیسات آن شهر فعالیت می‌کردند، در اصفهان و نجف‌آباد حکومت نظامی اعلام کند تا مبادا حوادث قم و تبریز تکرار شود. علاوه بر رویدادهای اصفهان، آتش‌سوزی سینما رکس آبادان که طی آن نزدیک به ۳۷۰ تن به شهادت رسیدند، تنور مبارزات را بیش از پیش برافروخت. با توجه به این حقیقت که آبادان پیشرفته‌ترین تجهیزات آتش‌نشانی را در اختیار داشت رژیم به عنوان مقصر اصلی و عمدی این فاجعه در همه محافل سیاسی و مذهبی مورد انتقاد و خشم مخالفان قرار گرفت و آنان آشکارا خواهان سرنگونی حکومت شدند. راهپیماییهای گسترده از یک سو و اعلامیه‌های متعدد در محکومیت این رخداد انتشار یافت و امام نیز این حادثه را به کسانی نسبت داد که سالها به انجام چنین فجایعی عادت کرده‌اند.^۷ به هر صورت این

فاجعه به صورت یک شعار در مبارزات مردمی تکرار شد و همه تلاشهای دولت برای توجیه ماجرا و نسبت دادن آن به «عناصر متعصب که سینما را محل فساد می‌دانند»^۸ به منظور تبرئه رژیم راه به جایی نبرد و هر چه بیشتر، نتیجه معکوس بخشید و سقوط دولت آموزگار را قطعی کرد. چرا که اندکی بعد، در پی آغاز مراسم ضربت خوردن و شهادت امام علی(ع) بویژه در روز ۲۱ رمضان، ۵ شهریور ۱۳۵۷، تظاهرات گسترده‌ای در سراسر کشور برپاگردید و دولت آموزگار را به زانو درآورد.

نخست‌وزیری شریف امامی و بروز واقعه ۱۷ شهریور

افزایش نارضایتیهای مردمی، گسترش بحران و تنش داخلی که بی‌وقفه از آغاز ماه رمضان در سراسر کشور خود را نمایاند و پس از آتش‌سوزی سینما آبادان شدت یافته بود، بار دیگر شاه و نخبگان رژیم را هراسان ساخت و به بازنگری در سیاستهای موجود وادار کرد، تا با سازوکاری جدید آرامش را به کشور بازگردانند. زیرا مخالفتها با رژیم، اکنون از حد اعتراضات موردی درگذشته و خواستار سرنگونی نظام شاهنشاهی شده بودند. لذا شاه و مشاوران نزدیکش تصمیم گرفتند تا با استعفای آموزگار با یک رشته اقدامات و اصلاحات دموکراتیک، پشتیبانی ملی را، که اینک تصور می‌شد در حال از دست رفتن است، برای رژیم فراهم آورند. از همین رو، نخست‌وزیر جدید، جعفر شریف امامی، با شعار «دولت آشتی ملی» در ۵ شهریور ۱۳۵۷ برکرسی صدارت تکیه زد.

بسیاری از شخصیتها و محافل نزدیک به شاه انتخاب شریف امامی را به نخست‌وزیری بهترین گزینش ممکن ارزیابی کردند.^۹ سوابق و تجارب طولانی او از نگاه آنان وی را به صورت چهره‌ای کاملاً ورزیده و مسلط جلوه می‌داد که انتسابش به خانواده روحانیون و نیز سلامتی جسمی و فکری و طبع آرام او در چنین شرایط بحرانی و حساس برای حکومت نویدبخش می‌نمود. او سالها از مشاوران نزدیک شاه محسوب

می‌شد و با بسیاری از روحانیون میانه‌رو روابط دوستانه داشت. اما از نگاه مردم شخصیتی که ۱۳ سال در رأس مجلس سنا، بنیاد پهلوی و دهها مؤسسه بازرگانی به شاه خدمت کرده بود از کسانی چون هویدا، اقبال و علم چیزی کم نداشت و همه جا در فساد و دیکتاتوری رژیم نقشی انکارناپذیر داشت. با این همه نباید از یاد برد، نسلی که اکنون به مخالفت برخاسته بود و شاه می‌کوشید با استعفای آموزگار به آنان امتیاز بدهد چندان به پیشینه شریف امامی نمی‌اندیشید، زیرا بنیاد و اساس رژیم را به چالش گرفته بود.

شریف امامی به اصرار محمدرضا پهلوی و با این شرط که شاه در امور کشور دخالت مؤثری نکند، کابینه خویش را تشکیل داد و بلافاصله سیاستها و برنامه‌هایی ضربتی برای آرام نمودن مخالفان در پیش گرفت. قمارخانه‌ها و بسیاری از اماکن فساد را که همواره مورد تعرض انقلابیون قرار می‌گرفت، تعطیل کرد. حقوق کارمندان را بدون توجه به بحران اقتصادی کشور افزایش داد. تاریخ و تقویم برساخته شاهنشاهی را - برغم آنکه خود اندکی قبل نطقی در تمجید آن ایراد کرده بود - منسوخ نمود. برخی از مقامهای بالای سیاسی، از جمله منسوبین به فرقه بهائیت را بزرگنار ساخت، صدها زندانی سیاسی را آزاد و وزارت مشاور در امور زنان را از کابینه حذف کرد و اعلام کرد که انتخابات آزاد بزودی برگزار خواهد شد و قول داد آزادیهای بیان و قلم و اجتماعات و تأسیس احزاب سیاسی مستقل اعمال خواهد گردید، با مخالفان مذاکره خواهد شد، امور مذهبی و اوقاف مورد توجه ویژه دولت قرار می‌گیرد و مقرراتی برای برخورد با فساد مالی خانواده سلطنتی وضع خواهد گشت و

اما شاه در این اوضاع آشفته پیوسته با سفیران امریکا و انگلیس برای تصمیم‌گیریهای مقتضی مشورت می‌کرد. سفیران یاد شده که پس از تعطیلات تابستانی به تازگی از کشورشان بازگشته بودند و اوضاع را دگرگون می‌یافتند،^{۱۱} بیشتر به استماع سخنان طولانی شاه که از سستی و ناامیدی و تردید حکایت می‌کرد، اکتفا نموده کماکان در انجام تعهدات و پشتیبانی دولتهای متبوع خویش به شاه تأکید می‌ورزیدند.^{۱۲}

شریف امامی و شاه که اینک به انتظار ثمرات سیاستها و شعارهای جدید خود نشسته بودند، به زودی خود را در گرداب حوادثی غوطه‌ور دیدند که بتدریج در حال برچیدن بساط سلطنت بود. مخالفت‌های مسالمت‌آمیز که از ۲۱ رمضان به بعد، به شکلی فزاینده سراسر کشور را در بر گرفته بود، با شعارها و برنامه‌های شریف امامی شتاب بیشتری گرفت، که مهمترین آن راهپیمایی روز عید فطر در تمام نقاط ایران بود.

در تهران نماز عید فطر به امامت دکتر مفتاح در تپه‌های قیطریه و با حضور دهها هزار تن برگزار شد. انبوه نمازگزاران پس از پایان مراسم نماز به همراه مردمی که همواره در طول مسیر به آنها می‌پیوستند، راهپیمایی بزرگی ترتیب دادند که تا آن روز سابقه نداشت. آرامش، نظم و سازماندهی تظاهرات که بی هیچ برخورد قهرآمیزی به پایان رسید، شگفتی ناظران داخلی و خارجی را برانگیخت. تظاهرکنندگان با اهدای گل و بوسه به سربازان و با سردادن شعارهایی چون «برادر ارتشی چرا برادر کشی؟» همراه شد و نیروهای انتظامی را به انفعال واداشت. این راهپیمایی انضباط، انسجام و اتحاد نیروهای مخالف رژیم را به شکلی نمایان، به نمایش گذاشت و از تشکیلات پرتوان و همبستگی قدرتمند آنان خبر داد که گویی یک سازمان مجهز و مجرب آن را سازماندهی داده است. سولیوان سفیر وقت امریکا در ایران می‌نویسد:

نظم و سازمان این راهپیمایی در عین حال که موجب تحیر و شگفتی ما شد، این واقعیت را هم آشکار ساخت که ما تشکیلات و فعالیت مخالفان را دست کم گرفته‌ایم و از منابع اطلاعاتی لازم در میان گروههای مخالف بویژه روحانیون و بازاریان برخوردار نیستیم.^{۱۲}

به هر تقدیر تظاهرکنندگان به هنگام عبور از مسیرهای از پیش تعیین شده نام تعدادی از خیابانها از جمله کوروش کبیر را به دکتر شریعتی، پهلوی را به مصدق، شاهرضا را به انقلاب اسلامی تغییر دادند^{۱۳} و خواستار الغای سلطنت و ایجاد جمهوری اسلامی گردیدند.

سه روز بعد در ۱۶ شهریور، بزرگترین راهپیمایی کشور شکل گرفت که گفته می‌شد در تهران نزدیک به یک میلیون تن فعالانه در آن شرکت جسته‌اند. در این تظاهرات، مانند راهپیمایی روز عید فطر، زنان مشارکت گسترده‌ای داشتند و در همین روزها شعار معروف «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» که عصاره خواسته‌های ملت بود، سر داده شد. این رویدادها زنگ خطر سقوط زود هنگام دولت را به صدا درآورد. رژیم کوشید تا این آرمان را در نطفه خفه کند. چه تظاهرکنندگان اکنون پا از حد فراتر نهاده و از نظام مطلوب سخن می‌گفتند. اتحاد در میان جناحهای مبارز و مخالف رژیم و فروریختن مرزها و فاصله‌ها در یک تظاهرات یک میلیونی، پی بردن به تأثیر شگرف مذهب و توان بالقوه نیروهای مذهبی و نیز دانش‌آموختگان مکتب شریعتی، اسلام را به عنوان ملات اصلی انقلاب درآورد و باعث ایجاد خیزشی عظیم تحت زعامت اسلام‌شناس آگاه و انقلاب‌گر بزرگ زمان امام خمینی (س) شد. درست از همین زمان ما شاهد تحلیلهای تفسیرهای متفاوتی از رسانه‌های غربی هستیم و آن پی بردن به ماهیت اسلامی نهضت و پرهیز از دلمشغولیهای بیش از حد به گروههای چپ و راست در داخل و خارج از کشور بود.^{۱۴}

به دلیل گستردگی و عظمت تظاهرات ۱۶ شهریور، ارتش علی‌رغم حضور در خیابانها نمی‌توانست به خشونت یا خونریزی متوسل شود. تظاهرکنندگان که در پایان مراسم در میدان آزادی گرد آمدند، نام این میدان را از «شهید» به آزادی تغییر دادند. دکتر بهشتی در پایان سخنرانی خود اعلام داشت که جامعه روحانیت فردا برنامه نخواهد داشت.^{۱۵} اما از آنجا که صدای او به دلیل فقدان امکانات به همه حاضران نمی‌رسید. بخش مهمی از تظاهرکنندگان وعده کردند که فردای آن روز یعنی ۱۷ شهریور به عنوان مبدأ تظاهرات در میدان ژاله تجمع نمایند.^{۱۶} در برابر این دو نگرش متفاوت سبرانجام مشی‌بی‌وقفه مبارزه، که بی‌تردید امام خمینی (س) نیز از آن جانبداری می‌کرد، غالب آمد زیرا هرگونه عقب‌نشینی به دولت فرصت می‌داد تا مواضع از دست رفته را دوباره

تسخیر کند و موانع پیشماری در راه پیروزی نهضت پدید آورد.

به هر تقدیر شاه و سران رژیم که از روند تحولات کشور سخت وحشت زده و بیمناک به نظر می‌رسیدند، برای مقابله با بحران و ناآرامیهای رو به گسترش بلافاصله در پایان روز ۱۶ شهریور موضوع را در دستور کار شورای امنیت ملی قرار دادند. بر همین اساس، به دستور شاه و به دعوت نخست‌وزیر، نشست اضطراری شورای امنیت ملی با حضور فرماندهان بلند پایه نظامی و امنیتی و اعضای دائمی از ساعت ۸ بعد از ظهر ۱۶ شهریور آغاز و تا پاسی از شب ادامه یافت.^{۱۷} در آغاز جلسه پس از نطق کوتاه مهندس شریف امامی، رئیس ساواک، گفت:

راهپیمایی و ناآرامیهای تهران پس از عید فطر همچنان ادامه یافته است و مطابق گزارشها و اطلاعات واصله قرار است فردا جمعه ۱۷ شهریور آشوب و اغتشاش گسترده، کشور را فراگیرد. لذا برای جلوگیری از آن لازم است در پایتخت حکومت نظامی اعلام شود. موضوع به اطلاع شاهنشاه رسیده و ایشان دستور داده‌اند که موضوع در شورای امنیت ملی بررسی شود.

پس از بیان دستور جلسه هر یک از حاضران تحلیل و دیدگاه خود را در مورد رویدادهای اخیر کشور و راهکارها و شیوه‌های رویارویی با آنها ارائه دادند. نکته جالب این است که اغلب آنها حوادث جاری کشور را به اعمال نفوذها و سوءاستفاده‌های کمونیستها نسبت می‌دادند.^{۱۸}

در این نشست سرانجام تصمیم گرفتند در تهران و چند شهر بزرگ از صبح ۱۷ شهریور به مدت نامعلومی حکومت نظامی اعلام کرده و به اجرا گذارند. پس از مخابره تصمیمات جلسه شورای امنیت ملی به شاه، وی دستور داد چگونگی اجرای آن بلافاصله در جلسه فوری هیأت دولت در همان شب بررسی شود. در نتیجه نشست فوق‌العاده هیأت دولت در ادامه جلسه شورای امنیت ملی ساعت ۲۲:۳۰ دقیقه شب با

حضور وزرا و نیز ارتشبد از هاری، رئیس ستاد بزرگ ارتشتاران، و سپهبد ناصر مقدم، رئیس ساواک، برگزار شد. پس از ساعتها گفتگو و مذاکره مقرر گردید که از روز ۱۷ شهریور در تهران و یازده شهر کشور یعنی قم، تبریز، اصفهان، مشهد، شیراز، جهرم، کازرون، فزوین، کرج، اهواز و آبادان حکومت نظامی اعلام و بلافاصله به اجرا گذاشته شود. پس از تصویب این موضوع برخی از وزرا اظهار داشتند دست کم ۲۴ ساعت به مردم مهلت داده شود تا از جریان حکومت نظامی و تصمیم دولت اطلاع حاصل کنند. اما این نظریه با شدت از سوی سران نظامی و امنیتی رد شد. استدلال آنها این بود که رادیو تا صبح خبر مزبور را اعلام خواهد کرد، به علاوه مسببین و محرکین می بایست هرچه زودتر شناسایی و مجازات گردند تا از آشوب آنها جلوگیری شود.^{۱۹}

سرانجام روز حادثه فرا رسید. جمعیت معترض که از نخستین ساعات صبح دسته دسته در میدان ژاله گرد آمده بودند، از اعلام ناگهانی حکومت نظامی اطلاع نداشتند. زیرا رسانه های رژیم بویژه رادیو، تنها ساعت ۶ صبح این خبر را پخش کرده بودند. هنگامی که تلاش کماندوهای رژیم برای پراکندن جمعیت اجتماع کننده و جلوگیری از راهیابی جمعیت بیشتر، به میدان ناکام ماند، خشونت آغاز گردید و مردم بی دفاع به رگبار بسته شدند. با شروع درگیری انواع سلاحهای آتشین به خدمت گرفته شد. تانکها، مسلسلها و هلی کوپترها از زمین و هوا جنگ خونینی علیه قیام کنندگان به راه انداختند. در پی آن صحنه ای به پا شد که به میدان اعدام شباهت داشت. سربازان مسلح، میدان شهدا را از چهار طرف محاصره کرده و با استقرار در پشت بامها از هر جهت مردم را با صفیر گلوله ها بدرقه می کردند. گوزیچکین، سفیر وقت شوروی، در خاطراتش می نویسد، هدف دولت به هیچ وجه متفرق ساختن تظاهر کنندگان نبود، بلکه می کوشید همه کسانی را که در تظاهرات شرکت داشتند یکجا از میان بردارد.^{۲۰} به هر حال جمع کثیری از حاضران در صحنه به شهادت رسیدند، آمار شهدا و مجروحین این حادثه هیچ گاه به طور دقیق شناسایی و مشخص نشد. زیرا اجساد کشته شدگان توسط کامیونهای ارتش به نقاط

نامعلومی حمل و در گورستانهای دسته جمعی دفن شدند.^{۲۱} منابع رسمی تعداد قربانیان را ۸۷ تن و زخمی شدگان را ۲۰۵ نفر اعلام کردند. اما جبهه مخالف آن را به هیچ عنوان ارقام واقعی ندانست و تعداد شهدا را بین ۳ تا ۵ هزار تن برآورد نمود. گفته می‌شود، دکتر علی امینی طی مصاحبه‌ای آمار کشته‌شدگان را بیشتر از دو هزار نفر اعلام کرد که این موضوع سر و صدای زیادی در محافل وابسته به رژیم از جمله در مجلس برپاساخت.^{۲۲} اما بر اساس آخرین آمار بنیاد شهید انقلاب اسلامی تاکنون آمار شهدای ۱۷، شهریور تهران حدود ۸۸ تن و آمار شهدای سراسر کشور در این روز ۱۲۳ تن ثبت شده است. (بانک اطلاعات شاهد)

ابعاد فاجعه چندان گسترده بود که این شایعه در سطح وسیع انتشار یافت که کماندوهای اسرائیلی و امریکایی طی توافق پنهانی با رژیم و در لباس سربازان ایرانی این صحنه خون‌بار را آفریده‌اند. نه در آن زمان و نه پس از آن مدرکی دال بر صحت این خبر دریافت نشد، ولی حقیقت این بود که مردم انتظار چنین کشتار گسترده‌ای را از سوی رژیم و سربازان مسلمان نداشتند. به علاوه مقررات حکومت نظامی به سربازان اجازه تیراندازی نمی‌داد و در صورت مقاومت مخالفان، تنها می‌بایست به بازداشت آنها اکتفا می‌کردند.^{۲۳} این نقض آشکار قانون بود که دیگر رژیم نمی‌توانست نغمه قانونگرایی را ساز کند. اگر از اخبار مربوط به تعداد قربانیان صرف‌نظر کنیم، صورت مسأله تغییری نخواهد کرد. زیرا اصل حادثه برای هر دو سوی ماجرا نگران‌کننده و تکان‌دهنده بود. مخالفان از شدت عمل حکومت نظامی غافلگیر شدند. در همان حال هم شاه و هم انقلابیون از کثرت تعداد کشته‌شدگان شگفت‌زده و متحیر شدند. میدان ژاله از این پس میدان شهدا نام گرفت.

سربازان محاصره‌کننده تا صبح روز بعد به محاصره ادامه دادند. تا نیمه‌های شب همچنان صدای گلوله به گوش می‌رسید. در همان فاصله اتومبیل‌های آتش‌نشانی با فشار آب لکه‌های خون و آثار قتل عام را پاک کردند. اما پیامدها و آثار این واقعه هیچ‌گاه و با

هیچ وسیله‌ای محو‌کردنی نبود. نتایج این رویداد در ابعاد داخلی و بین‌المللی چندان وسیع بود که بی‌تردید به سقوط و اضمحلال رژیم شتاب بیشتری بخشید که اینک به برجسته‌ترین جنبه‌های آن نظر خواهیم افکند:

پیامدهای رویداد ۱۷ شهریور

۱- تردید و تزلزل در اراده سیاسی رژیم

به دنبال کشتار ۱۷ شهریور اراده و عزم رژیم در رویارویی با ملت سخت به تردید و تزلزل افتاد. چراکه شیوه‌های مرسوم اعم از سرکوب و سازش در عمل شکست خورده بود. اجرای حکومت نظامی که بر اساس نظریه مشاوران امنیتی و ساواک، بهترین سیاست ممکن جهت برقراری امنیت و آرامش تلقی می‌شد، نتیجه عکس بخشید. انتشار جزئیات رقت‌انگیز مشی توسل به خشونت، نفرت و انزجار ملی علیه حکومت را هرچه بیشتر برانگیخت و بحران و تنش را تا بالاترین حد ممکن افزایش داد و برتردید و دودلی شاه و ناکارآمدی سیاستهای دولت مهر تأیید زد. درست از همین هنگام برخی از چهره‌های سیاسی شاخص رژیم با ارزیابی وضعیت کشور از تربیونهای رسمی به انتقاد از عملکرد دولت و مواضع رژیم در برابر انقلابیون پرداختند. این شخصیتها که از درون مجلس، احزاب و سازمانهای دولتی سربرآوردند، آشکارا خواستار استیضاح نخست‌وزیر و برکناری دیگر مقامهای مسئول و سرکوبگر مردم و بازنگری در سیاستهای داخلی کشور شدند.

چند روز پس از واقعه ۱۷ شهریور هنگامی که شریف امامی برای اخذ رأی اعتماد به مجلس می‌رفت، دست کم ۹ تن از نمایندگان فریادزنان صلاحیت شریف امامی را زیر سؤال بردند. اندکی بعد محسن پزشکیور، رهبر حزب پان ایرانیست، در حالی که به نشانه تاسف بر سر خود می‌کوفت، شریف امامی را مخاطب قرار داد که:

تو نمی‌توانی به عنوان نخست وزیر مجلس را مخاطب قرار دهی،
دستهای تو به خون هم‌وطنانت آغشته است تو در مدت کوتاهی تعداد
بی‌شماری را کشته‌ای.^{۲۴}

سرانجام وی و نمایندگان هوادار او مجلس را ترک گفتند.

اگر چه شریف امامی بار دیگر از مجلس دولتی رای اعتماد گرفت، اما تا پایان دوره نخست وزیری خود، عملکرد دولت وی بویژه در حادثه ۱۷ شهریور مورد انتقاد قرار گرفت و بازداشت و مجازات عاملان آن در خواست گردید. شریف امامی این حادثه را به مارکسیستها نسبت داد و آنها را عامل اصلی خشونت‌های اخیر در کشور دانست. او بار دیگر تعدادی از سران رژیم را بازداشت کرد و همه فعالیت‌های سیاسی را آزاد اعلام کرد. حزب رستاخیز را منحل ساخت و بازگشت همه کسانی را که به قانون اساسی اعتقاد دارند به کشور بلامانع اعلام کرد و با سنجابی و آیت‌الله شریعتمداری مشورت کرد. اما همه این تدابیر، نتوانست او را از مهلکه‌ای که در آن دست و پا می‌زد نجات دهد. زیرا اعتماد به وی از بین رفته بود و امام به عنوان رهبر مخالفین از پاریس، که به عنوان یک پایگاه بین‌المللی بود، سرنگونی رژیم سلطنت و استقرار نظام جمهوری اسلامی را خواستار گردید.

شاه که اکنون در وضعیت بغرنجی قرار گرفته بود، در مصاحبه با خبرنگار نیوزویک در تحلیلی از رویدادهای پس از ماه رمضان اظهار داشت:

هفته پیش در موقعیت دشواری قرار داشتم و سقوط خیلی
نزدیک بود.... این حقیقت را باید اعتراف کرد که مردم می‌توانستند هر
چیز را که بخواهند به دست آورند.^{۲۵}

شاه برای یافتن یک راه حل فوری و ضربتی برای پایان دادن به وضع آشفته و انقلابی کشور، با صاحب‌نظران امور ایران و کارشناسان داخلی مشورت می‌کرد. جمع‌بندی و حاصل این گفتگوها شاه را به این نتیجه رساند که ریشه همه این نارضایتیها در توسعه

فساد و سوء استفاده‌های کلان مادی نهفته است و اگر پرونده‌های اختلاسها و فسادها بسرعت بررسی شده و نتیجه به اطلاع عموم برسد نگرانیها و گرفتاریهای موجود برطرف خواهد شد.^{۲۶} اما غافل از آن که روشن شدن پرونده‌های چپاولگری، نیروهای مخالف را به گسترده‌گی و عمق فساد داخلی آشنا و هرچه بیشتر بر حجم و دامنه اعتراضات می‌افزود.

یکی دیگر از تدابیر هراس‌انگیز رژیم به منظور مقابله با توسعه انقلاب، طرح تسلیح هواداران شاه در میان عشایر بود که با این هدف صورت می‌گرفت که ایلات یادشده به تظاهرات مردم شهرها حمله نموده، آنها را در هم کوبند.^{۲۷} به هر حال این سیاستهای ضد و نقیض که رژیم را سخت سردرگم ساخته بود سرانجام به پیام شفاهی برژینسکی از طریق اردشیر زاهدی، سفیر ایران در آمریکا، شاه را بار دیگر به سوی سیاست مشمت آه‌نین متمایل ساخت که نتیجه آن تشکیل کابینه نظامی به رهبری ارتشبد ازهارای بود.

۲- تأثیر واقعه ۱۷ شهریور در مشی مبارزه و خواسته‌های سیاسی مخالفان (اپوزیسیون)

۱۷ شهریور جدایی و شکاف میان، حکومت و ملت را عمیقتر کرد و امکان هر نوع پیوستگی یا سازش را از بین برد. دریایی از نفرت و خون میان رژیم و مردم پدیدارگشت که استمرار حکومت پهلوی را در هر شکل و قالبی اساساً از دید مخالفان ناممکن ساخت. در نتیجه مشی مبارزه مسالمت‌آمیز در چهارچوب قانون اساسی به منظور احیای نظام مشروطه بشدت زیر سؤال رفت و دگرگون شد. روحیه تندروی و افراط‌گرایی در میان طیفهای گوناگون مبارز و مخالف فراگیر شد و اضمحلال و انهدام رژیم به شکلی قهرآمیز و انقلابی مورد حمایت قرار گرفت.

بدین ترتیب واقعه ۱۷ شهریور به اعتبار میانه‌روها و هواداران اندیشه اعاده مشروطیت سلطنتی به نحو اجتناب‌ناپذیری آسیب وارد کرد. زیرا دولت آشتی ملی بیش از دو هفته نتوانسته بود به وعده‌های خود وفادار مانده و در ۱۷ شهریور نقاب دروغین از

چهره خود برافکنند. توجیه ناپذیری این رویداد، راه مسالمت میان شاه و مخالفان را برای همیشه بست. لذا هنگامی که امکان و یا انتظار یافتن یک راه حل سیاسی با رژیم به سر رسید، انقلاب در مسیر تازه‌ای افتاد و شتاب و تحرک بیشتری گرفت. از این دیدگاه رویداد ۱۷ شهریور باعث انسجام فکری و اتحاد عملی مخالفان شد و همگان به این نتیجه رسیدند که تنها یک راه برای نجات جامعه ایران باقی مانده است و آن خروج شاه و سقوط رژیم او و استقرار یک نظام مطلوب است. از همین زمان بتدریج جمع فراوانی از روشنفکران مخالف شاه که سالها در خارج از کشور زندگی می‌کردند، بدون واهمه از بازداشت به کشور بازگشتند تا سهمی از پیروزی را به خود اختصاص داده و در فرایند شکل‌گیری نظام سیاسی آینده تأثیر جدی داشته باشند. طبیعتاً بسیاری از آنان متأثر از ایدئولوژیهای سوسیالیستی، لیبرالیستی یا ملی‌گرایی بودند اما خواست و اراده ملی و مذهبی مبارزان، تحت رهبری امام خمینی (س) سرانجام جمهوری اسلامی را به عنوان یک بدیل خدشه‌ناپذیر جانشین سایر الگوها نمود.

۳- حکومت نظامی و تزلزل ارتش

حوادث ۱۷ شهریور و ادامه حکومت نظامی، انسجام ارتش را متزلزل و اراده آن را با تردید مواجه ساخت. استقرار طولانی مدت ارتش در میدانها و چهارراهها و مراکز مهم شهر همانند پلیس و نیروهای انتظامی به منظور مقابله با انقلابیون، از کارآمدی ارتش و توان آن می‌کاست. چراکه ارتش اساساً به منظور حفظ امنیت مرزها و پاسداری از کشور در برابر تهدیدات خارجی به وجود آمده بود. اما اکنون ارتش می‌بایست تحت فرمان فرمانداریهای نظامی و شورای امنیت استان عمل کند که خواه‌ناخواه با هیأت دولت و سایر مراکز قدرت در نحوه و اجرای فرمانهای حکومت نظامی اختلاف نظر می‌یافت. این واقعیت با توجه به ساختار ارتش شاهنشاهی که شکاف عمیقی میان کادر فرماندهی با بدنه نیروهای مسلح از نظرگاه گرایشهای سیاسی و تمایلات ملی و مذهبی وجود

داشت، موضع ارتش را به عنوان سرکوبگر مخالفان سخت تضعیف می‌کرد. بدنه ارتش در برابر شعارهای انقلابیون از اقدام به خشونت اجتناب می‌ورزید و گاه با فرار از پادگانها دسته به دسته به تظاهرکنندگان می‌پیوست. این الگوی برخورد سربازان با مردم مورد توجه برخی از سران ارتش قرار گرفت و آنان خواستار لغو فوری حکومت نظامی در همه شهرها شدند. به عنوان نمونه فردوست و اویسی اینگونه می‌اندیشیدند. آنان اظهار می‌داشتند: «تظاهرات رنگ مذهبی دارد و سربازان هم مذهبی هستند و برخوردشان با مردم تظاهرکننده دوستانه است».^{۲۸} اما از آنجا که شاه صریحاً از حکومت نظامی پشتیبانی کرده بود، ارتش به عنوان قویترین پایگاه حکومتی رژیم، مدتهای مدیدی در سطح شهر به مأموریت خویش ادامه داد. در نتیجه، این روند سبب شد تا ارتش هرچه بیشتر با ملت معترض خو بگیرد.

امام خمینی (س) یک روز پس از ۱۷ شهریور در اعلامیه‌ای در نجف خطاب به ملت ایران، شاه را عامل اعلان حکومت نظامی و مسئول مستقیم کشتار مردم دانستند و به ارتشیان هشدار دادند تا در کنار ملت قرار گیرند و از همین زمان با تلاش رهبران محلی انقلاب، بسیاری از ارتشیان به ملت پیوستند.

۴- امریکا و تحولات پس از ۱۷ شهریور

همزمان با بحرانی شدن اوضاع ایران، گفتگوهای صلح اعراب و اسرائیل با وساطت امریکا در «کمپ دیوید» جریان یافت. سایروس ونس، وزیر خارجه، و برژینسکی، مشاور امنیت ملی امریکا، پس از کشتار ۱۷ شهریور به این باور دست یافتند که لازم است رئیس جمهور امریکا در یک تماس تلفنی پشتیبانی خود را از شاه و سیاستهای او اعلام کند. بالاخره در ۱۹ شهریور، رؤسای جمهور مصر، اسرائیل و امریکا تلفنی با شاه گفتگو کردند. شاه در گفتگو با کارتر حادثه ۱۷ شهریور را یک طرح شیطانی از سوی کسانی دانست که از برنامه ایجاد فضای باز سیاسی کشور بهره‌مند گشته و از آزادیهای

اعطاشد علیه وی سوء استفاده نموده‌اند. او خواستار ادامه حمایت‌های امریکا تا سر حد ممکن شد و هشدار داد در غیر این صورت دشمنانش او را غافلگیر ساخته و بر وی پیشی خواهند جست.^{۲۹} کارتر نیز در پاسخ به درخواست‌های شاه او را از جهات گوناگون مطمئن ساخت.

دو روز پس از ۱۷ شهریور اردشیر زاهدی، سفیر ایران، که راه واشنگتن را در پیش گرفته بود با وارن کریستوفر، معاون وزارت خارجه، دیدار نمود. کریستوفر ضمن تأکید بر حمایت دولت امریکا از ایران، خواستار رعایت اعتدال در اجرای حکومت نظامی شد. اما زاهدی ادعا کرد، کمونیست‌های سازمان یافته تظاهرات را ترتیب می‌دهند و دولت امریکا همراه با نیروهای اپوزیسیون توطئه براندازی شاه را تدارک دیده است. کریستوفر این اتهام را زشت و ناروا خواند و گفت تضعیف اعتماد به نفس شاه در این زمان مهمترین عامل بروز و گسترش شورش‌هاست.^{۳۰}

به هر حال، حقیقت این است که تا وقوع حادثه ۱۷ شهریور هنوز هیچ یک از سران کاخ سفید در ریاست جمهوری، وزارت خارجه و سازمان سیا، بحران ایران را جدی و نگران‌کننده نمی‌دانستند. آنان با اظهار نظرهای سطحی و خوشبینانه خود درباره توانایی تردید ناپذیر شاه در کنترل اوضاع کشور و خاورمیانه به حمایت خود ادامه می‌دادند.^{۳۱} اما ۱۷ شهریور نخستین زنگ خطر را برای زمامداران امریکا به صدا درآورد. از همین زمان گروهی از سران امریکا به بررسی دقیقتر و بازنگری کارشناسانه در حوزه مسائل ایران ترغیب شدند. در پی آن انبوهی از کارشناسان سیاسی، نظامی، اقتصادی و خبری امریکا به منظور بررسی همه جانبه وضعیت ایران وارد کشور شدند. اظهار نظرها و رهیافتهای متفاوت آنان در پی ناآرامیهای فراگیر در سطح کشور، مقدمه پیدایش دو طرز تفکر و دو خط مشی در ارتباط با ایران از سوی مقامات واشنگتن شد: یکی هواداران مشی مسالمت‌آمیز و طراحان راه حل سیاسی به ریاست سایروس ونس، وزیر خارجه، و شخصیهایی چون ویلیام سولیوان سفیر آن کشور در ایران؛ و دیگری طرفداران خشونت

و شدت عمل و سیاست مشت آهنین به رهبری برژینسکی - مشاور امنیت ملی کارتر - و با حمایت وزیر دفاع و دیگران که بی وقفه تا آغاز کنفرانس گوادالوپ ادامه یافت. پیامد این نگرشها و راهکارهای متفاوت آن، سردرگمی هرچه بیشتر امریکا در امور ایران بود که با توصیه های ضد و نقیض به شاه همراه می شد و در نتیجه مسیر انقلاب را هرچه بیشتر هموار می ساخت.

۵- هجرت امام از نجف به پاریس

شریف امامی در آغاز تصدی نخست وزیری و درباره برنامه ها و سیاستهای دولت آشتی ملی در مورد بازگشت آیت الله خمینی اعلام کرده بود که، بازگشت ایشان به کشور بلامانع است.^{۳۲} در پی آن در تاریخ ۷ شهریور ۱۳۵۷ و - پس از تقریباً ۱۵ سال - روزنامه اطلاعات عکس امام را در صفحه اول خود چاپ کرد و از اعزام هیأتی به منظور مذاکره و بازگشت ایشان به نجف خبر داد. اما رهبر انقلاب در همان روز، نخست وزیری شریف امامی را «نیرونک شیطانی شاه» خواند و پیشنهاد آشتی با روحانیان را «وعده پوچ و فریبکارانه» دانست و مردم را به مقاومت و مبارزه تشویق کرد.^{۳۳} با وقوع حادثه ۱۷ شهریور امام، شاه را مسئول مستقیم کشتار مردم دانست و خواستار انهدام رژیم شاهنشاهی شد.

شکست دولت آشتی ملی در پیشبرد سیاستهای خود و ناکامی در جلب همکاری و مشارکت نیروهای سیاسی و مذهبی مخالف، رژیم را به اخراج امام از نجف متقاعد ساخت تا ایشان را هرچه بیشتر در انزوا و تنگنا قرار دهد. هنگامی که حکومت نظامی اعتبار خود را از دست داد و موج فزاینده اعتصابات کشور را فراگرفت، تباری و همکاری دولتهای ایران و عراق برای اخراج امام از نجف (در چهارچوب قرارداد ۱۹۷۵ الجزایر) آغاز گردید. در این راستا، هنگامی که وزرای خارجه دو کشور برای شرکت در مجمع عمومی سازمان ملل متحد به نیویورک رفته بودند، مذاکراتشان را در این باره از

سرگرفتند. بلافاصله امام در تنگنا و مخدورات بیشتری قرار گرفت و محدودیتهای فراوانی برای ایشان اعمال شد و مأمورین امنیتی عراق منزل امام را به محاصره گرفتند. این فشار که به منظور سکوت اجباری امام صورت می‌گرفت، نتیجه معکوس داد. ایشان حاضر به تمکین از سیاستهای دولت عراق نشده و لذا تصمیم به عزیمت از خاک عراق گرفته و در پی ممانعت دولت کویت رهسپار پاریس گردید.

این سیاست شاه که تصور می‌شد رژیم را از خطر تحریکات مستقیم امام رهنیده است، در حقیقت یک خطای استراتژیک بود. زیرا رهبر سازش‌ناپذیر مخالفان را در مواجهه مستقیم با محافل خبری و سیاسی جهان قرار می‌داد که می‌توانست در سطحی گسترده آرمانها و مواضع انقلاب را برای تمام جهانیان بازگو کند. این مسائل سبب شد تا نیروهای مذهبی میانه‌رو به رهبری آیت‌الله شریعتمداری و نیروهای ملی چاره‌ای جز پیوستن به صفوف انقلاب تحت زعامت امام خمینی (س) را نداشته باشند و این معنایی جز صعود امام خمینی (س) به موضع رهبری بلامنازع و بی‌همتا در ائتلاف انقلابی نداشت.

۶- گسترش اعتصابات و از پادرآمدن دولت

از مهمترین پیامدهای ۱۷ شهریور توسعه اعتصابات به شکلی فراگیر در سراسر کشور بود که ضربه‌ای مهلک بر پیکره اقتصادی و نیز حیات رژیم وارد آورد. اگر چه تا این زمان اعتصابات به شکلی جسته و گریخته در ایران ادامه داشت، اما همه آنها اولاً با هدف منافع صنفی و بهبود شرایط کار و دستمزدها صورت می‌گرفت و ثانیاً به صورت پراکنده، جزئی و موردی بود. مهمترین ویژگی دور تازه اعتصابات که در اندک زمانی پس از کشتار ۱۷ شهریور آغاز شد، ماهیت کاملاً سیاسی آن بود که با هدف از پادرآوردن رژیم و فلج ساختن آن صورت می‌پذیرفت.

دو روز پس از رأی اعتماد مجلس به شریف امامی ۷۰۰ تن از کارگران و کارمندان

پالایشگاه نفت تهران اعتصاب کرد. آنان علاوه بر هدفهای رفاهی خواستار لغو حکومت نظامی شدند. در ۲۶ شهریور کارمندان بانک مرکزی سندی انتشار دادند که در آن از خروج ۲ میلیارد دلار ارز به وسیله سران بلندپایه رژیم حکایت می‌کرد. در پی این ماجرا بسیاری از شعب بانک ملی به اعتصابات پیوستند. با آغاز مهرماه و شروع سال تحصیلی دانشجویان و دانش‌آموزان راهپیماییهای گسترده‌ای ترتیب داده و بر دامنه اعتصابات افزودند. در روزهای دوم و سوم مهر اعتصاب وسیع کارکنان پالایشگاه آبادان به نشانه همبستگی با سی هزار تن از کارگران اعتصابی نفت در تهران، اهواز، گچساران و آغاچاری به راه افتاد. بتدریج شرکت مخابرات، راه‌آهن، ذوب‌آهن، بنادر و کشتیرانی، بازاریان، معلمان، دانشگاهیان و سایر مؤسسات اعتصابات را وسعت بیشتری بخشیده و اعتصاب‌کنندگان خواستار کناره‌گیری شاه و ایجاد جمهوری اسلامی شدند.

این اعتصابات بویژه در شرکت نفت سبب رکود عمده‌ترین منبع درآمد ارزی کشور و حتی دشواری دستیابی به نفت جهت مصارف انرژی، حمل و نقل و سوخت حرارتی برای منازل شد. در نتیجه دولت در پی اختلال در سیستم اقتصادی در انجام تعهدات داخلی و بین‌المللی با تنگناهای فلج‌کننده‌ای روبرو شد. دولت امریکا نیز در پی توقف پرداختهای ایران، برنامه فروش جنگ‌افزار نظامی را تا روشن شدن اوضاع سیاسی تهران به حالت تعلیق درآورد.^{۳۴}

بدین ترتیب با توسعه اعتصابات، آثار ضعف و دوگانگی در مجموعه نظام سیاسی آشکارا چهره نمود و رژیم را درمانده ساخت. چه در همان حال صاحبان سرمایه که سخت به هراس افتاده بودند، از هرگونه سرمایه‌گذاری جدید به شدت ترس داشته و خودداری کردند. در نتیجه بحران بیکاری رو به افزایش نهاد، فرار سرمایه‌ها و خروج ذخایر ارزی تشدید گردید و برنامه‌های توسعه متوقف شده و رژیم در سراشیب سقوط قرار گرفت.

یادداشتها:

- (۱) غلامرضا نجانی، تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران: از کودتا تا انقلاب، تهران: رسا، چاپ چهارم، جلد ۲، ۱۳۷۳، ص ۷۴.
- (۲) رک: عباسعلی عمید زنجانی، انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، تهران: کتاب طوبی، چاپ نهم، ۱۳۷۵، ص ۲۷۷.
- (۳) رک: صحیفهٔ نور، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، جلد ۱، ۱۳۷۰، صص ۵۴۲-۵۴۶.
- (۴) رک: شیخ فضل الله مهدی‌زاده محلاتی، خاطرات و مبارزات شهید محلاتی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۹۳.
- (۵) ماگرفتار یک جنگ واقعی روانی شده‌ایم (مشرع مذاکرات فرماندهان نظامی در تاریخهای ۲۴ و ۳۰/۵/۱۳۵۷، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۲۹.
- (۶) همان، ص ۲۸.
- (۷) علی دوانی، نهضت روحانیون ایران، تهران: مؤسسه فرهنگی امام رضا (ع)، جلد ۷، ۱۳۶۸، ص ۲۶۱.
- (۸) پرویز راجی، خدمتگزار تخت طاووس، ترجمهٔ ح.ا. همدانی، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۴، ص ۲۳۴.
- (۹) رک: حسین فردوست و دیدگاه وی نسبت به شریف امامی در کتاب: ظهور و سقوط سلطنت پهلوی، تهران: اطلاعات، جلد ۱، ۱۳۷۱، ص ۵۷۹.
- (۱۰) پارسونز در خاطراتش می‌نویسد: «در اواسط شهریور ۱۳۵۷ که من به تهران باز می‌گشتم در اوضاع ایران تغییرات چشمگیری حاصل شده بود. رژیم در معرض خطری به مراتب جدی‌تر از گذشته قرار گرفته بود. در حالی‌که در ماههای ژوئن و ژوئیه پس از عزیمت من یک آرامش نسبی در کشور برقرار شده بود». رک: سولیوان، ویلیام و سرآنتونی پارسونز: خاطرات دو سفیر، ترجمه محمود طلوعی، تهران: نشر علم، چاپ سوم، ۱۳۷۵، ص ۳۴۲.
- (۱۱) رک: باری روبین، جنگ قدرتها در ایران، ترجمهٔ محمود طلوعی، تهران: آشنیانی، چاپ اول، ۱۳۶۳، ص ۱۵۳.
- (۱۲) سولیوان، ویلیام و سرآنتونی پارسونز: خاطرات دو سفیر، ص ۱۴۸.
- (۱۳) رک: هادی غفاری، خاطرات هادی غفاری، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۴، صص ۲۸۴ تا ۲۸۱.
- (۱۴) مسعود بهنود، از سیدضیاء تا بختیار، تهران: انتشارات جاویدان، چاپ ششم، ۱۳۷۴، ص ۷۸۲.
- (۱۵) فضل‌الله، مهدی‌زاده محلاتی، خاطرات و مبارزات شهید محلاتی، ص ۹۵.
- (۱۶) اکبر خلیلی، گام به گام با انقلاب، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۵، جلد ۱، ص ۲۲.
- (۱۷) اعضای حاضر در این نشست عبارت بودند از: جعفر شریف امامی نخست‌وزیر، دکتر منوچهر آزمون وزیر مشاور در امور اجرایی، تیمسار ازهاری رئیس ستاد بزرگ ارتشداران، سپهبد ناصر مقدم رئیس ساواک، سپهبد صمدیان‌پور رئیس کل شهریان کشور، دکتر محمد باهری وزیر دادگستری، دکتر محمدرضا عاملی تهرانی وزیر اطلاعات و جهانگردی و سپهبد احمدعلی محقق فرمانده ژاندارمری کشور. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: تصمیم شوم جمعه خولین (مشرع مذاکرات شورای امنیت ملی و هیأت دولت در ۱۶

- شهریور ۱۳۵۷)، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- (۱۸) همان.
- (۱۹) بنگرید به: انقلاب ایران به روایت رادیو بی بی سی، به کوشش عبدالرضا هوشینگ مهدوی، تهران: طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۲، ص ۲۲۸.
- (۲۰) ولادیمیر، گوزیچکین، کاگ ب در ایران، ترجمه اسمعیل زند و حسین ابوترابیان، تهران: نشر حکایت، چاپ چهارم، ۱۳۷۶، ص ۳۱۹.
- (۲۱) عمادالدین، باقی، بررسی انقلاب ایران، نشر تفکر، چاپ اول، جلد ۱، ۱۳۷۰، ص ۲۵۶.
- (۲۲) بنگرید به: آرشیو اسناد مرکز انقلاب اسلامی، شماره بازایی ۱۵، کد ۱۲۰۸۶/۶، صص ۹۵-۱۰۰.
- (۲۳) همان.
- (۲۴) همان، شماره بازایی ۱۳، کد ۱۲۰۸۶/۵، ص ۲۷۹.
- (۲۵) گزارش کوتاه درباره جمعه سیاه به نقل از جراید و خبرگزاریها (این کتاب هیچ مشخصه دیگری ندارد)، ص ۲۵، (نسخه‌ای از این نشریه در کتابخانه مرکز اسناد انقلاب اسلامی موجود است).
- (۲۶) حسین فردوست، همان، جلد ۱، ص ۵۸۵.
- (۲۷) همان، صص ۵۸۴-۵۸۸.
- (۲۸) حسین فردوست، همان، جلد ۱، ص ۵۸۱.
- (۲۹) بنگرید به غلامرضا نجاتی، همان، جلد ۲، ص ۹۲-۹۳.
- (۳۰) همان، صص ۹۴-۹۵.
- (۳۱) بنگرید به: زبیتکو، برژینسکی، خاطرات برژینسکی، صص ۲۶-۲۷، و نیز: باری روبین، جنگ قدرتها در ایران، ص ۱۵۵.
- (۳۲) غلامرضا نجاتی، همان، جلد ۲، ص ۸۳.
- (۳۳) برای اطلاع بیشتر بنگرید به: صحیفه نور، جلد ۱، صص ۵۶۸-۵۶۹.
- (۳۴) بنگرید به، مایکل له دین، شاه و کارتر، ترجمه مهدی افشار، تهران: دنیای کتاب، چاپ اول، ۱۳۷۱، ص ۲۵۱.

مطالعه تطبیقی انقلابهای ایران^۱

نیکی ر. کدی*

ترجمه: فردین قریشی**

اشاره: مقاله حاضر ترجمه فصل ششم کتاب نیکی کدی با عنوان ایران و دنیای مسلمانان: مقاومت تا انقلاب است که برای آشنایی بیشتر با نحوه نگرش تحلیلگران غربی درباره انقلاب اسلامی به فارسی برگردانده شده است. به نظر می‌رسد برخی از کاستیها و اشتباهات تحلیلی که احياناً در این نوشتار راه یافته است، ناشی از عدم آشنایی نزدیک مؤلف با مسائل ایران و انقلاب اسلامی و نیز استفاده او از برخی منابع تحلیلی که نتوانسته‌اند جانب انصاف را رعایت کنند می‌باشد. ولی به هر حال انتشار چنین مطلبی جهت فراهم آوردن هر چه بیشتر زمینه گفتگو، نقد و تبادل افکار در حوزه مباحث انقلاب اسلامی سودمند به نظر می‌رسد.

انقلاب ۷۹-۱۹۷۸ ایران علاوه بر ویژگیهای منحصر به فرد، دارای ویژگیهایی است که نیازمند تحلیل مقایسه‌ای است. این مقاله به دو نوع بحث مقایسه‌ای خواهد پرداخت: ۱- در ابعاد داخلی، مقایسه با شورشها و نهضت‌های انقلابی دیگر از سال ۱۸۹۰ به بعد، ۲- در ابعاد خارجی، مقایسه با دیگر انقلابهای بزرگ جهان، با بکارگیری آن دسته از تئوریهای انقلاب که با مورد ایران مطابقت می‌کنند. انقلاب ۷۹-۱۹۷۸ از دیگر انقلابهای بزرگ با توجه به محوریت یک ایدئولوژی مذهبی ارتدوکس متفاوت است. همچنین این انقلاب با انقلابهای جهان سومی پیش از ۱۹۷۹ نیز، از باب شهر محور بودن

(*) استاد رشته تاریخ دانشگاه کالیفرنیا.

(**) عضو هیئت علمی گروه جامعه‌شناسی انقلاب، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

آن فرق دارد.

مردم ایران که در زمان ثبات عموماً برای آشکار ساختن نارضایتی از صاحبان قدرت بی میل به نظر می آیند، در ۹۰ سال اخیر در شماری از قیامها و انقلابهای بزرگ درگیر شده‌اند. به استثنای برخی قیامهای بعد از جنگ جهانی اول در استانهای شمالی تمامی این شورشها به سراسر شهرهای بزرگ ایران و برخی مناطق قبیله‌ای محصور گسترش یافته‌اند. در واقع ایران، از نظر تعداد و عمق نهضت‌های شورشی و یا انقلابی در دنیای مسلمانان، هندو و یا غرب نظیری ندارد و تنها با چین، ویتنام و احتمالاً روسیه قابل مقایسه است.

دو انقلاب بزرگ ایران در قرن بیستم با ایده‌های رایج در باب انقلابهای مدرن تطابق چندانی ندارند. با وجود این تردیدی نیست که انقلاب اسلامی ۷۹-۱۳۷۸ براندازی تمام عیار سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیکی یک نظم قدیمی را فراهم آورد و اهمیت پیروزی مشروطیت ۱۱-۱۳۰۵ به لحاظ گسترش مشارکت و جایگزینی سیستم سیاسی، در حدی هست که بتوان بدان نام انقلاب نهاد. پاره‌ای دیگر از نهضتها نیز عناصر انقلابی داشته‌اند. قیام سراسری علیه اعطای امتیاز تنباکو به بریتانیا در ۹۲-۱۳۹۱، قیام در استانهای گیلان، آذربایجان و خراسان بعد از جنگ جهانی اول، شورش در آذربایجان و خراسان بعد از جنگ جهانی دوم، نهضت مردمی ملی کردن صنعت نفت تحت رهبری مصدق در ۵۳-۱۳۵۱، و تظاهرات عمومی ضد حکومتی اوایل دهه ۱۳۶۰، همگی شامل تلاشهایی برای براندازی سلطه خارجی بر اقتصاد ایران و برپایی یک جامعه و دولت مستقل بودند.

کوشش برای مقایسه معنادار بین شورشهای مختلف ایران و همچنین مقایسه آنها با قیامهای سایر کشورهای مسلمان و غیر مسلمان مستلزم قراردادن نهضت‌های ایران قرن بیستم در چهارچوب تاریخ جدید ایران است. در دوره سلطنت قاجار (۱۷۹۶-۱۳۲۵)، ایران به طور فزاینده‌ای تحت نفوذ و سلطه اقتصادی غرب بویژه بریتانیای کبیر و روسیه

قرار گرفت. قدرتهای غربی در ایران نیز همانند بسیاری از کشورهای جهان سومی خواهان انعقاد قراردادهایی بودند که عوارض گمرکی را به ۵٪ محدود می‌کرد، بدین ترتیب منطقه تجاری مناسبی برای واردات کالاهای غربی فراهم می‌آمد که اغلب منجر به فروش ارزان محصولات صنعتی کارگاهی ایران می‌گشت. هر چند در سال ۱۸۷۵ فرش به یک محصول صادراتی عمده ایران تبدیل شد، اما رشد صادرات فرش به بهای سقوط تولید سایر پیشه‌وران و جابه‌جایی (حرفه‌ای) متعاقب آن و نارضایتی دیگر صنعتگران بود.

کاهش صادرات صنایع دستی ایران تا حدی با افزایش صادرات کشاورزی بویژه ترپاک، پنبه و میوه‌جات و خشکبار جبران گردید. تجاری شدن کشاورزی و فرش که در دوره پهلوی نیز تداوم یافت (۷۹-۱۹۲۵) موجب افزایش قشربندی اقتصادی میان صاحبان زمین و آب و کارگاهها از یک سو و آنهایی که برای این افراد کار می‌کردند از سوی دیگر گردید. وجود بهبود عمومی وضعیت یا افزایش رفاه پریشی است که پژوهشگران دوره قاجار درباره آن اتفاق نظر ندارند، اما افزایش قشربندی و آسیب‌پذیری روستاییان در مقابل قحطی - که به دلیل وابستگی آنها به زمین زیرکشت محصولات تجاری، مانند ترپاک که با روزگار بازار نامساعد مواجه بود حاصل آمده بود منابع نارضایتی جدیدی را برای روستاییان فراهم آورد و همانند مسأله از دست رفتن موقعیت پیشه‌وران به شکایات ساکنین شهرها یاری رسانید. به هر حال ایران به طرز متفاوتی از کشورهای چون مصر و ترکیه عمل کرد، چرا که در کشورهای مزبور اروپاییان بیشتری ساکن بودند و این کشورها با اروپا تجارت بیشتری داشتند، در حالی که در ایران ساختار بازار بومی عمدتاً دست نخورده باقی مانده بود. تجار ثروتمندی که به صادرات و واردات اشتغال داشتند و بازرگانان متمول محلی در تمام انقلابهای ایران نقش مهمی ایفا کرده‌اند.

سلاطین قاجار برای تقویت دولت و ارتش، جهت مقاومت در برابر تجاوزات فراوان

دولت‌های غربی و یا دولت‌های همسایه در مقایسه با حکام کشورهای چون ترکیه، مصر و یا تونس اقدام چندانی نکردند. ترکیه تلاشهایی را در آغاز قرن هجدهم برای تقویت ساختار نظامی، فنی و آموزشی خود به انجام رسانید. مرحله اول این تلاشها در اصلاحات سلطان محمود در دهه ۱۸۲۰ و ۱۸۳۰ به اوج خود رسید. مصر تحت رهبری محمد علی (پاشا)، تا موقعی که قدرتهای غربی محدودیتهایی را ایجاد کردند، دگرگونیهای قابل ملاحظه‌ای را در دوزمینة استقلال اقتصادی و قدرت نظامی حکومت در دهه ۱۸۴۰ به خود پذیرفت. ولی ایران توسعه متوازی نداشت. اصلاحات عمده ولی بیحاصل عباس میرزا ولیعهد (فتحعلی شاه، م. ۱۸۳۳) و صدر اعظمهایی چون امیرکبیر (م. ۱۸۵۱) و میرزا حسین خان سپهسالار (م. ۱۸۸۱) اثر چندانی در نوسازی ارتش، نظام اداری و سیستم آموزشی ایران بر جای ن نهاد و تنها نیروی نظامی جدیدی که از سلسله قاجار باقی ماند نیروی اندک بریگارد قزاق تحت فرماندهی افسران روسی بود که در سال ۱۸۷۹ تشکیل شد.

قلت دگرگونی قابل درک است، چرا که ایران در مقایسه با کشورهای مدیترانه‌ای و خاورمیانه تماس بسیار کمی با غرب داشت و دارای سرزمینی خشک با جمعیتی پراکنده بود. بنابراین تمرکز بخشی به این کشور بسیار مشکل بود. سایر کشورهایی که وضعیت مشابهی داشتند (برای مثال افغانستان و مراکش) نیز به طور نسبی تمرکز و نوسازی اندکی در قرن نوزدهم به خود دیدند. سلاطین مجبور بودند قدرت خود را به گروههایی تفویض کنند که پیوند مستحکمی با مرکز نداشتند. در این میان قبایل صحرانشینی بودند (که اغلب در چهارچوب کنفدراسیونهایی عمدتاً با هدف نحوه ارتباط با قدرت مرکزی سازمان یافته بودند و توان بسیج، قدرت سواره نظام، زبان و فرهنگ متفاوت و موقعیت جغرافیایی آنها (که اغلب نزدیک مرزها بود) آنها را واحدهای نیمه مستقل ساخته بود. پیوند آنها با حکومت اغلب به پرداخت (خراج) سالیانه و یا وظایف نظامی در زمان جنگ محدود می شد. برخی از حکام یا خوانین محلی هر چند که حکومت مرکزی

کنترل فزاینده‌ای را بر آنها اعمال می‌کرد، قدرت قابل ملاحظه‌ای بویژه در دوره سلطنت ناصرالدین شاه (۹۶- ۱۲۸۴) داشتند.^۱

فقدان تمرکزگرایی در ایران به قدرت فزاینده و نفوذ علمای شیعه نیز مرتبط می‌شد. در اوایل قرن نوزدهم، بعد از یک دوره تحول طولانی، مکتب اصولی یا اجتهادی علما بر مکتب رقیب اخباری چیره گشت. مکتب اخباری ادعا داشت که اعتقادات فردی را باید از قرآن و سنت حضرت رسول و ائمه دریافت کرد و نیازی به پیروی از راهنمایی مجتهدین یعنی کسانی که ادعای حق اجتهاد (کوشش برای استنباط نظریه صحیح) دارند وجود ندارد. اصولیون در مقابل مدعی بودند که هر چند مبانی اعتقادی در قرآن و سنت نهفته است، وجود مجتهدین ذیصلاحی جهت تفسیر دین برای مؤمنین ضرورت دارد. با رواج یافتن نظریه اصولی، بویژه در دوره مرجعیت عام شیخ مرتضی انصاری در اواسط قرن نوزدهم، هر مؤمنی لازم بود از فتاوی یک مجتهد زنده تبعیت کند و هنگامی که تنها یک مجتهد اعلم وجود داشت، فتاوی او بر مجتهدین دیگر اولویت می‌یافت.^۲ علمای اصولی موقعیت قویتری در مقایسه با علمای سنی دارند. چرا که مجتهدین غیر معصوم به عنوان مفسرین قصد و نیت دوازدهمین امام معصوم غایب شناخته می‌شوند.

علمای شیعه علاوه بر قدرت نظریشان که در سیاست، مذهب و حقوق تأثیر می‌نهاد، دارای قدرت اقتصادی و اجتماعی نیز بودند که باز بالغ بر قدرت علمای اهل سنت بود. علمای شیعه بر خلاف اکثریت علمای سنی مستقیماً مالیات مربوط به زکات و خمس را جمع‌آوری و هزینه می‌کردند. همانند برخی از علمای سنی، آنها اموال وقفی زیادی را در کنار داراییهای شخصی خود در اختیار داشتند، قضاوت عمدتاً تحت کنترل آنها بود، تعلیمات ابتدایی توسط آنها انجام می‌شد، بر رفاه اجتماعی نظارت می‌نمودند و حکام مکرراً سعی در جلب نظر آنها داشتند و حتی مبالغی نیز به آنها پرداخت می‌کردند. هر چند بسیاری از علما عموماً روابط حسنه‌ای با سلطنت داشتند ولی در برابر تعدیات قاجار به محدوده قدرت خود مقاومت کردند، در حالی که در بسیاری از دولتهای سنی،

علما به طور فزاینده‌ای تابع و زیردست حکومت گردیدند. برخی از علمای ایران برای دولت کار کردند، اما هر چه قرن نوزدهم سپری شد، منازعات بین علما و قدرتهای غیر دینی (سکولار) افزایش پیدا کرد.

استقلال نسبی علما، اتحاد آنها با بازار، پیشه‌وران، تجار و [...] را تسهیل نمود. بازار از دیر باز مرکز اقتصادی، اجتماعی و مذهبی شهرهای کوچک و بزرگ بوده است و حتی در زمانهای اخیر نیز جمعیت فراوانی را در برگرفته و سهم قابل توجهی در اقتصاد دارد. در دهه ۱۸۳۰ بازاریان در خصوص حجم عظیم واردات محصولات خارجی که منجر به تضعیف تولید و تجارت آنها می‌شد، نارضایتی خود را به دولت اعلام داشتند. با فرض وجود معاهداتی که تعرفه‌های گمرگی ایران را محدود می‌ساخت، برای زمامداران حتی اگر دارای توان بیشتری بودند، میدان عمل وسیعی وجود نداشت.

صرف نظر از اینکه اشخاص یا گروههای معینی در نتیجه فشار غرب بر ایران منتفع یا متضرر شده بودند، گروههای متنوعی، در جامعه وجود داشتند که دلایلی برای ناخشنودی از قاجار و تعدیات غرب داشتند. پیشه‌ورانی که موقعیت خود را از دست داده بودند آشکارا ناراضی بودند. حتی تجار موفق فکر می‌کردند که رفتار مطلوبتری با بازرگانان غربی می‌شود. برای مثال غریبها از عوارض جاده‌ای و مالیاتهای داخلی معاف بودند در حالی که تجار ایرانی باید چنین هزینه‌هایی را تقبل می‌کردند. علما با گامهای محدودی که سلسله قاجار به سوی غربی نمودن سبک آموزش برداشت و برای مثال به مسیونرها اجازه داده شد در ایران به مسیحیان تعلیم دهند، مخالفت کردند. آنها همچنین به گامهایی که در جهت اصلاحات و اعطای امتیاز به غریبها بود اعتراض نمودند. روستاییان عموماً چنان پراکنده و متأثر از کنترل زمینداران بر زمین و آب بودند که نتوانستند به سازماندهی جنبشهای نارضایتی بپردازند، گرچه آنهایی که مهاجرت کردند و به صورت کارگران فرودست شهری درآمدند در شورشهای شهری دوره قاجار و بویژه در انقلاب ۷۹-۱۹۷۸ مشارکت نمودند.^۳

در میان ناراضیان قرن نوزدهم یک گروه کوچک اما در حال رشد روشنفکری نیز وجود داشت که بسیار از آنها موقعیتهای تجاری و یا حکومتی داشتند. این گروه راه و رسم غربی را آموخته بودند. غالباً دانش آنها از غرب به نحو غیر مستقیم یعنی از طریق مشافرت به هند، استانبول، مصر و یا به وسیله مهاجرت به نواحی ماورای قفقاز روسیه حاصل گردیده بود. صدها هزار ایرانی که بیشتر آنها کارگر بودند به نحو نیمه دائمی در ماورای قفقاز اقامت داشتند و گروه روشنفکران ایران را حمایت می کردند. تعدادی از ایرانیان تحصیل کرده، بویژه میرزا ملکم خان و سید جمال الدین افغانی به کشورهای فرانسه و انگلیس نیز مسافرت نمودند. آنهایی که به خارج از کشور رفتند عموماً با مشاهده اقتصاد غربی و توسعه سیاسی یکه خوردند، در نوشته های آنان راه و رسم غربی تحسین و حکام خود کامه، کارگزاران حقیر، روحانیون [...]، محاکم فاقد قانون و وضعیت نامطلوب زنان در ایران نقد شده است.^۴

همنویایی مکرر بازاریان و بسیاری از علما از یک سو و لیبرالها و رادیکالهای سکولار از سوی دیگر عمدتاً بر مبنای وجود دشمنان مشترک (یعنی سلطنت و حامیان خارجی آن بوده است تا توافق واقعی دیگری در خصوص اهداف. علما می خواستند قدرت خودشان را گسترش دهند و اسلام شیعی را با قاطعیت اجرا نمایند. لیبرالها و رادیکالها نیز در پی یک دموکراسی مستحکم و توسعه اقتصادی بودند و بازاریان می خواستند شرایط مطلوب برای اقتصاد خارجی و وضعیت رقابتی آن را در کشور محدود سازند. اتحاد بسیاری از علما، بازاریان و تعدادی از روشنفکران سکولار قدرت خویش را برای اولین بار زمانی نشان داد که شاه به یک تبعه بریتانیا امتیاز انحصاری خرید، فروش و صادرات تنباکوی ایران را اعطا نمود. این امتیاز به دنبال اعطای یکسری امتیازات به اروپاییان بود اما در این مورد چنین امتیازی محصولی را شامل می شد که به نحو وسیعی در ایران کشت و صادر می شد، سودمند بود و با تولیداتی که سابقاً بهره برداری نشده بود تفاوت داشت. زارعین و تجار با احساس تهدید نسبت به امرارمعاش خود و همچنین به

لحاظ عرق ناسیونالیستی برانگیخته شدند. اعتراضات فعال و اغلب توده‌ای در بسیاری از شهرهای ایران در سال ۱۸۹۱ که عمدتاً به وسیله علما و مشارکت بازاریان و بعضاً تشویق‌های پشت پرده روسها) رهبری می‌شد، زمانی به اوج خود رسید که استعمال توتون و تنباکو به نحو موفقیت آمیزی تحریم شد و در حکم محاربه با (حضرت) امام زمان تلقی گشت. شاه مجبور شد این امتیاز انحصاری را در اوایل سال ۱۸۹۲ لغو نماید.^۵ از ترکیب قیام تنباکو در سالهای ۹۲ - ۱۸۹۱ با نهضت‌های انقلابی و شورش‌های بعدی یک حرکت اساسی ضد امپریالیستی و ضد سلطه خارجی شکل گرفت. هر چند این حرکت در بسیاری از مستعمرات و دول وابسته دنیا به وجود آمد ولی حرکت ضد امپریالیستی در ایران در مقایسه با بسیاری از دیگر کشورهای خاورمیانه قویتر بود و در شکل شورش‌ها و انقلاب‌های توده‌ای پدیدار شد. علی‌رغم اینکه بیگانگان در ایران در مقایسه با سایر کشورهای خاورمیانه کنترل مستقیم چندانی نداشتند، مردم ایران در مقابل سلطه خارجی بیش از مردم اغلب کشورها مقاومت نمودند. مقاومت ایرانیان در مقایسه با افغانستان کمتر به شکل آشکار و نظامی بود. در افغانستان همانند ایران دوره‌هایی از همزیستی با خارجی‌ان جای خود را به دوره‌هایی از شورش‌های فعال سپرد، اما حس ضد خارجی ایرانیان همواره قوی بوده است.

در میان سرزمین‌هایی که در موج اولیه فتوحات مسلمین تحت انقیاد درآمدند، ایران تنها منطقه بزرگی بود که زبان و بخش بزرگی از فرهنگ باستانی خویش را حفظ کرد. این فرهنگ البته به نحو قابل ملاحظه‌ای به وسیله اسلام تعدیل یافت. تشیع، مذهب دولتی ایران از سال ۱۵۰۱ در مقایسه با مذهب تسنن مقاومت بیشتری در برابر نفوذ خارجی از خود نشان داد. بخشی از قدرت شیعه در این رابطه در اصرار آن بر پاک بودن به لحاظ شرعی نهفته است (ممنوعیت تماس فیزیکی با کفار، جلوگیری از ورود کفار به مساجد و زیارتگاه‌ها و امثال آن). برای بسیاری از ایرانیان افزایش نفوذ اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیکی غریب‌ها عمدتاً به مثابه غصب حقوق مؤمنین تلقی می‌شد. بدین ترتیب هر

چند، نوع نارضایتی گروههای مختلف متفاوت بود، خشم و انزجار اقتصادی، سیاسی و مذهبی در هم تنیده می شد. حکومتها که به مثابه خادم کفار خارجی محسوب می شدند تقریباً به اندازه خود خارجیا مقصر تلقی می شدند. ایرانیان حکومت خود را مسئول غارتگریهای غرب می دانستند و این امر در تحولات سال ۱۸۹۱، در انقلاب مشروطه ۱۱-۱۹۰۵، ملی شدن صنعت نفت ۵۳-۱۹۵۱ تحت رهبری مصدق، تظاهرات ۱۹۶۳ در خصوص (امام) خمینی، و انقلاب ۷۹-۱۹۷۸ خود را نشان داد.^۶ نمونه های مشابهی نیز در جاهای دیگری بویژه در میان اخوان المسلمین و سایر گروههای نظامی مسلمان در کشورهای عربی و جاهای دیگر مشاهده گردید. اما در ایران این مسأله پیروان انقلابی فراوان و گسترده ای جذب کرده بود. حمله به هر رژیمی که اجازه دخالت غرب در ایران را می داد به نحو قاطعی توسط نمایندگان مورد احترام علمای سنتی و بازار مورد تأیید قرار می گرفت. بخشی از نیروی مقاومت ایرانیان در برابر غرب از باور دیرپایی سرچشمه می گرفت که مطابق آن کفار غربی در صدد تضعیف ایران و اسلام بودند. برای بسیاری، تشیع و ملی گرایی اجزای یک کل واحد بودند.

دو نهضت (مهم) ایران در قرن بیستم که آشکارا شایسته عنوان انقلاب می باشد (انقلاب مشروطه ۱۱-۱۹۰۵ و انقلاب اسلامی ۷۹-۱۹۷۸) اهمیت این دیدگاه در بین ایرانیان را نشان می دهد. رویدادهایی که به اولین انقلاب ایران در این قرن منجر شد تا حدی نتیجه تداوم و تشدید قیام تنباکو در دهه ۱۸۹۰ بود. قدرت اقتصادی و سیاسی بریتانیا و روسیه بعد از سال ۱۸۹۲ به سرعت رشد کرد. پیروزی قیام تنباکو ۵۰۰۰ هزار پوند بدهی جهت پرداخت به کمپانی بریتانیا به لحاظ از دست دادن امتیاز انحصاری تنباکو به دوش ایران نهاد. در اول ماه می ۱۸۹۴، میرزا رضا کرمانی تحت تأثیر فعالیتهای پان اسلامیتی سید جمال الدین افغانی در استانبول علیه شاه، ناصرالدین شاه را به قتل رساند. جانشین بیمار شاه مبالغه انگیزی را خرج درباریان و مسافرتها پرهزینه به خارج از کشور کرد. مظفرالدین شاه پولهایش را از محل دو موردوام از روسیه که بر مبنای

اعطای امتیازات بیشتر اقتصادی به آن کشور دریافت شد به دست آورد. بریتانیا از روسیه عقب نماند و با به دست آوردن امتیازات بیشتر که در رأس آنها امتیاز داری قرار داشت این قضیه را تلافی کرد. امتیاز نفت داری به استخراج نفت خاورمیانه برای اولین بار بعد از اکتشاف آن در سال ۱۹۰۸ انجامید.

جنگ روسیه و ژاپن در سالهای ۵-۱۹۰۴ و انقلاب ۱۹۰۵ روسیه به نهضت اعتراض علیه حکومت (اپوزیسیون) در ایران که از سال ۱۹۰۱ در حال رشد بود نیرو بخشید. بعد از یک قرن شکستهای پی در پی آسیا، یک قدرت آسیایی، یکی از قدرتهای اروپایی را در هم شکسته بود و غرور آسیا را تقویت نموده بود، این احساس بویژه در کشورهای همچون ایران که نفوذ و فشار روسیه را تجربه کرده بودند قدرت زیادی داشت. عده زیادی اهمیت این امر را در این نکته می دانستند که تنها قدرت آسیایی که دارای قانون اساسی بود، تنها قدرت اروپایی را که قانون اساسی نداشت شکست داده بود و قوانین اساسی به عنوان «راز قدرت»، غرب تلقی گردید. در ایران همانند تعدادی از کشورهای آسیایی، رسالتی در باب قوانین اساسی و فضایل آن انتشار یافت و اخبار پیروزیهای ژاپن با شادمانی منتشر می گشت. انقلاب روسیه نشان داد که یک قیام توده ای ممکن است یک سلطنت استبدادی را تضعیف و وادار به پذیرش قانون اساسی نماید. همچنین جنگ روسیه و ژاپن و انقلاب روسیه، کشور روسیه را موقتاً از سیاست داخلی ایران بیرون کشید و این امر کسانی را به حرکت تشویق نمود که فکر می کردند در صورت تهدید سلسله قاجار، روسیه مداخله خواهد کرد.^۷

انقلاب مشروطه در اواخر ۱۹۰۵، زمانی که تجار آبرومند قیمت قند را به دلیل افزایش قیمت های بین المللی افزایش دادند، آغاز گردید. چرا که تجار کتک خوردند و شورش در خیابانها برافزاد. زمانی که عده ای از علما بست نشستند، شاه قول تأسیس یک عدالتخانه و اعطای امتیازاتی دیگر را داد ولی وعده او عملی نشد و شورش جدیدی در سال ۱۹۰۶ برپا گشت و با بست نشستن مجدد علما در قم و بست نشستن ۱۲ هزار نفر

بازاری در سفارت بریتانیا نهضت بالا گرفت. بدین ترتیب پادشاه قول به پذیرش یک قانون اساسی داد و نمایندگان مجلس انتخاب شدند. قانون اساسی ۷-۱۹۰۶ بر اساس قانون اساسی بلژیک تدوین گشت ولی شرطی اضافه گشت که مطابق آن کلیه قوانین از حیث سازگاری با شریعت اسلام می‌بایست به تأیید هیأتی مرکب از حداقل پنج نفر مجتهد می‌رسید. طراحان قانون اساسی قدرت واقعی را برای مجلس و هیأت وزیران منظور نمودند تا پادشاه.

زمانی که در سال ۱۹۰۸ مجلس طی کودتایی توسط شاه جدید یا محمد علی شاه بسته شد انقلاب به خشونت گرایید. فداییان و مجاهدین انقلابی علیه شاه در شمال کشور سر به شورش برداشتند و سپس همگام با قبایل بختیاری که از جنوب حرکت کرده بودند برای فتح تهران به سمت جنوب به راه افتادند. در دور دوم مشروطه بین میانه‌روها که توسط روحانیون رهبری می‌شدند و دموکرات‌ها که برنامه‌هایی برای اصلاحات ارضی و اجتماعی داشتند شکاف افتاد. اما این بریتانیا و روسیه بودند که در سال ۱۹۱۱ تیر خلاص را به انقلاب زدند. روسیه اولیتماتومی به ایران داد و ضمن طرح پاره‌ای خواسته‌ها، درخواست نمود که ایران، مشاور امریکایی خود مورگان شوستر را که هوادار ملی‌گرایان بود برکنار نماید. بریتانیا نیز که در سال ۱۹۰۷ پیمان حسن روابط را با روسیه امضا کرده بود، از درخواستهای روسیه حمایت نمود. نیروهای روسیه و بریتانیا در ۱۲-۱۹۱۱ وارد ایران شدند و مجلس بسته شد.^۸

هر چند مجلس قوانینی در جهت اصلاحات اجتماعی، قضایی و آموزشی به تصویب رسانید، انقلاب عمدتاً سیاسی بود و از طریق ایجاد یک قانون اساسی و مجلسی به سبک غرب، به کاهش اختیارات پادشاه و قدرتهای خارجی مساعدت نمود. این موارد بهترین ابزار برای محدود ساختن خود کامگی به شمار می‌رفت. برخی از انقلابیون انتظار داشتند ایران و مردم آن قادر شوند راه و رسم اسلامی‌تر را بازگردانند، در حالی که برخی دیگر امیدوار بودند بیشتر غربی شوند. البته هدف هر دو اینها معطوف به رهایی

از سلطه غرب بود. در این انقلاب، بر خلاف انقلاب ۷۹-۱۹۷۸، برخی از رهبران روحانی یک ایدئولوژی سیاسی جدیدی را اتخاذ کردند. آنهایی که از انقلاب حمایت کردند از اینکه سهم زیادی از مناصب پارلمانی را به دست آورده و حق وتویی در خصوص قانونگذاری داشتند خشنود بودند. یکی از علما رساله‌ای در باب دفاع از مشروطه به عنوان بهترین حکومت ممکن در زمان غیبت امام غایب نوشت اما در خصوص اینکه این رساله در سطح وسیعی مطالعه شده باشد شواهدی در دست نیست.^۹ بسیاری از علما قانون اساسی را به عنوان ابزاری در جهت محدود ساختن قدرت شاه و افزایش قدرت خودشان پذیرفتند و برخی نیز با مشاهده قوانین و فرایندهای سکولاریستی از خواب غفلت بیدار گشته و خط و مشی انقلابی را رها کردند. هرگاه انقلاب ۱۱-۱۹۰۵ مسبق به تجربیات ریزتری بود (همانند قیام علیه امتیاز فراگیر بارون ژولیوس دو رویتر در سال ۱۸۷۲ و قیام تنباکو در سال ۱۸۹۱) انقلاب ۷۹-۱۹۷۸ بر پایه خشم و انزجار و همین طور سازمانهایی بود که در اعتراضات و نهضت‌های قبلی شکل گرفته بودند. دوره بعد از جنگ جهانی دوم با پیدایش (جنبش) چپ مشخص می‌شود به ویژه حزب توده که مهمترین اقدامات آن برگزاری یک تظاهرات عمومی در خصوص میادین نفتی و دامن زدن به نهضت‌های خودمختاری طلب در آذربایجان و کردستان بود که مورد اخیر مقاصد منطقه‌ای جالب توجهی را آشکار ساخت. سپس نهضت ملی شدن صنعت نفت به جریان افتاد که احساسات عمیق ضد امپریالیستی را نشان می‌داد و با ملی شدن نفت در سال ۱۹۵۱ و دو سال نخست‌وزیری مصدق به اوج خود رسید. مصدق با کمک ایالات متحده و بریتانیای کبیر سرنگون شد. بعد از این تحولات بحران اقتصادی و سیاسی ۶۴-۱۹۶۰ را شاهدیم که نکته برجسته آن تظاهرات ۱۹۶۳ هست که منجر به کشته شدن افراد زیادی و همچنین تبعید رهبر مذهبی نهضت، آیت الله خمینی در ۱۹۶۴ گردید. حکومت پهلوی عکس سیاست‌های قاجار را به اجرا گذاشت و بعد از ۱۹۲۵، ایران در معرض نوسازی، سکولارسازی و تمرکزگرایی با

شتاب قرار گرفت. بویژه بعد از ۱۹۶۱، شاه رشد سریع صنایع کالاهای مصرفی را تشویق نمود و به خرید تسلیحات حتی فراتر از (ظرفیت) بودجه‌های در حال رشد و متکی به درآمدهای نفتی ایران اصرار ورزید و اصلاحات ارضی را که بر کنترل و سرمایه‌گذاری دولت در مزارع بزرگ و مکانیزه تأکید داشت به اجرا نهاد. روستاییان و عشایری که جایگاه خود را از دست داده بودند، به شهرها سرازیر شدند و در شهرها قشر کارگران فرودست (Sub - Proletariat) را تشکیل دادند. مردم از سبک زندگی آبا و اجدادی جدا می‌شدند، فاصله فقیر و غنی زیاد می‌شد. فساد، شایع و کاملاً آشکار بود و پلیس مخفی با بازداشت‌های مستبدانه و اعمال شکنجه، (همه و همه) ایرانیان را در تمام سطوح در برابر رژیم قرار داد. حضور و نفوذ خارجیها وخامت بیشتری به اوضاع بخشید.

اقدامات شاه در جهت افزایش قیمت نفت آپک در سال ۱۹۷۳، به شکل مضحکی یکی از علل بسته شدن دست و پای وی گشت. او پول نفت را در جهت افزایش افراطی سرمایه‌گذاری و خرید تسلیحات که اقتصاد قادر به تحمل آن نبود به کار گرفت. ایران با تورم، کمبود و افزایش مهاجرت از روستا به شهر به نحو لجام گسیخته‌ای مواجه گشت که با مسائل دیگری در هم آمیخته بودند. هنگامی که درآمدهای نفتی بعد از ۱۹۷۵ کاهش یافت به لحاظ اقتصادی، تعهداتی بیش از حد توان بر دوش ایران قرار گرفت. شاه برای برقراری آرامش اقتصادی، جمشید آموزگار را در سال ۱۹۷۷ به نخست‌وزیری برگزید، اما گام‌هایی که او برای کاهش تورم برداشت دشواری و نارضایتی بیشتری را به بار آورد. تقلیل سازندگی که از قبل کاهش یافته بود، موج عظیم بیکاری را دامن زد که به طور اخص مهاجرین جدید شهرها را تحت تأثیر قرار داد و کاهش منابع مالی علما، نارضایتی آنها را افزون ساخت. در ۱۹۷۷ شاه تا حدی متأثر از اظهارات رئیس جمهور ایالات متحده، جیمی کارتر، عفو بین‌الملل، کنفدراسیون بین‌المللی حقوق‌دانان، روشنفکران و متخصصین شروع به جمع‌آوری دادخواستها و نامه‌هایی در جهت انجام فراخوانی برای

گسترش حقوق دموکراتیک نمود.^{۱۰} طبقه بزرگ تحصیلکرده و دانشجو و طبقه تازه سیاسی شده فقرای شهری که توسط شبکه مساجد پشتیبانی شده و تحت نفوذ قرار داشتند ستون فقرات یک خط و مشی توده‌ای را فراهم ساخت.

در اوایل ۱۹۸۷، روزنامه نیمه رسمی اطلاعات یک مقاله فرمایشی و موهن را علیه (امام) خمینی، که در آن موقع در عراق به رژیم حمله می‌کرد، منتشر نمود. تظاهراتی توأم با تلفات بگونه‌ای پی در پی برگزار شد. از آن پس موقع برگزاری سوگواری سستی اربعین (شهدا) تظاهرات تکرار گردید و نیروهای مذهبی، لیبرال و چپ بتدریج علیه رژیم در کنار هم قرار گرفتند. (امام) خمینی (س) به فرانسه رفت، جایی که براحتی می‌توانست با رهبران انقلابی در ایران ارتباط برقرار کند، رهبری جبهه ملی لیبرال به توافقی با وی دست یافت، و امتیازات اعطایی شاه بسیار محدود بود و نیز خیلی دیر داده شد، اقدام شاه در تعیین شاهپور بختیار به عنوان نخست‌وزیر به اخراج وی از جبهه ملی انجامید. بختیار قادر به جلوگیری از بازگشت (امام) خمینی به ایران نبود. آیت الله حتی برای بسیاری از سکولارها، یک رهبر انقلابی نمادین گشته بود. در فوریه ۱۹۷۹ همافران نیروی هوایی برای انقلابیون در تهران قدرتی فراهم آوردند و نخست وزیر انتخابی (امام) خمینی، مهدی بازرگان، آغاز به کار کرد.

بعدها، حداقل تا سال ۱۹۸۳، انقلاب به طور پیوسته و فزاینده‌ای به سوی نوعی از رادیکالیسم مذهبی مطلق‌گرا که (امام) خمینی بدان باور داشت حرکت کرد. ابتداء، وزرای جبهه ملی استعفا دادند، سپس هنگامی که کارکنان سفارت امریکا از سوی دانشجویان پیرو خط امام به تاریخ ۴ نوامبر ۱۹۷۹ به گروگان گرفته شدند، بازرگان و وزیر خارجه وی ابراهیم یزدی ظاهراً به دلیل عدم توانایی شان برای آزاد ساختن گروگانها و ادار به استعفا شدند. ابوالحسن بنی‌صدر بعد از مدتی شغل خود را به عنوان رئیس‌جمهور تحویل گرفت اما قدرت وی در حال کاهش بود و در ژوئن ۱۹۸۱ برکنار گردید. حزب جمهوری اسلامی برای کنترل هیأت دولت و مجلس وارد عمل شد. این حزب یک مرتبه انحصار

واقعی حکومت را به دست آورد. اما حزب جمهوری اسلامی بعداً انسجام خود را از دست داد و شایعات فزاینده‌ای شنیده می‌شد که در میان گروه‌های حاکم در باب مسائلی چون اصلاحات ارضی بیشتر، قدرت شخصی و سیاست خارجی اختلاف افتاده است. در حالی که تندروهای مذهبی از نوع (امام) خمینی ابتدا در حال صعود بودند در اوایل ۱۹۸۳ محافظه کاران قدرت فراوانی به دست آورده و جلو اقداماتی را که در جهت اصلاحات ارضی و ایجاد یک انحصار در زمینه تجارت خارجی بود مسدود نمودند. نفوذ بازار و سایر طبقات متوسط در حال گسترش بود و حرکاتی در جهت عادی‌سازی اوضاع سیاسی و کنترل مرکزی بر روی تندروهای مذهبی در حال انجام بود. عادی‌سازی (اوضاع) در سال ۱۹۸۵، در راستای تشویق ایرانیه‌ها و خارجیان برای مساعدت به سازندگی اقتصادی و نظامی علی‌رغم اختلافات شدید، ادامه داشت.

در میان آن دسته از تئوریهای انقلاب که دو تحول عظیم ایران در این قرن را روشن می‌سازند، تئوری منحنی جی (J) انقلاب از آن جیمز سی. دیویس (James c. Davies) و کالبدشناسی انقلاب کرین بریتون به چشم می‌خورند. دیویس عنوان می‌کند که انقلابها زمانی به وقوع می‌پیوندند که بعد از یک دوره رشد اقتصادی قابل ملاحظه یک دوره کوتاه، و تند و تیز انقباض و تنزل اقتصادی پدیدار شود. سی. ای. لابروس (C - E. Labrousse) قبلاً در توصیف انقلاب فرانسه عنوان کرده بود که این انقلاب بعد از یک دوره پیشرفتهای اقتصادی که به دنبال آن یک اُفت شدیدی اتفاق افتاد، به وقوع پیوست.^{۱۱} منحنی جی (J) دیویس شرایط پیش از انقلاب ایران در دهه ۱۹۷۰ را (با تجربه) مطابقت می‌دهد. انقلاب ۱۱ - ۱۹۰۵ نیز ممکن است با درجاتی کمتر با این مدل تطابق داشته باشد. چرا که عده‌ای از پژوهشگران دوره‌ای از رشد در اواخر قرن نوزدهم را مشاهده کرده‌اند که به دنبال آن مشکلات اقتصادی ناشی از ولخرجیهای شاه و متأثر از بحرانهای اقتصادی و سیاسی روسیه بعد از سال ۱۹۰۴ تجربه شده است.

غیر از مدل دیویس، یک الگوی تطبیقی دیگر که به بهترین وجهی با انقلاب

۱۹۷۸-۷۹ متناسب است گونه‌شناسی بریتون می‌باشد که بیشتر حالت توصیفی دارد تا توضیحی.^{۱۲} مشکلات سیاسی، اقتصادی و مالی یک رژیم باستانی و قدیمی که با روشی کهنه فرمان‌روایی می‌کرد و به زور می‌خواست خود را همنشین گروه‌های جدید نماید، در بحرانهای کوچکتر که مقدم بر انقلاب بود و هم‌چنین در انقلاب ۷۹-۱۹۷۸ بوضوح مشاهده گردید. چنین بحرانهایی در اشکالی نسبتاً متفاوت، ویژگی وضعیت مالی قبل از انقلابهای انگلستان (قرن هفدهم) و فرانسه (قرن هجدهم) بطور اخص بود که بریتون در باب آنها بحث کرده است. جدایی سیاسی روشنفکران و نخبگان از دربار (که شامل شخصیت‌های حکومتی نیز می‌گشت)، ویژگی ایران در دهه ۱۹۷۰ همانند روسیه در اوایل قرن بیستم بود. حرکت تدریجی و تا حدی غیر منتظره، از تظاهرات تا انقلاب که بریتون آن را به عنوان خصلت انقلابهای مورد مطالعه خویش عنوان می‌کند در خصوص ویژگیهای هر دو انقلاب ایران نیز صادق است. تا اواخر تابستان ۱۹۷۸، بعد از برگزاری تظاهراتی بسیار بزرگ و شورشهای عظیم، اکثریت روشنفکران ایران بر این رأی بودند که نهضت پایان یافته و با توجه به وعده‌های شاه بویژه در خصوص انتخابات آزاد، به هدف خویش در خصوص آزادی دست پیدا کرده است و اشخاص زیادی که به جناح (امام) خمینی نهضت نزدیک بوده‌اند گفته‌اند که او و پیروانش انتظار نداشتند شاه به این زودی سرنگون شود.

انقلاب ۷۹-۱۹۷۸ ایران تا حدی با الگوی رادیکالیزه شدن روبه رشد موجود در تمام چهار انقلاب مورد بررسی بریتون نیز مطابقت دارد. قرار دادن (امام) خمینی در مقیاس چپ یا راست کار آسانی نیست. از یک سو، وی به اعمال ظاهر متون مقدس باور داشت (البته به استثنای زمانی که او را قانع نمی‌کرد) و از سوی دیگر، او نه تنها یک ضد امپریالیست دو آتشه بویژه در خصوص ایالات متحده و اسرائیل بود بلکه همچنین شخصی بود که نگران حال مستضعفین بود. این نگرانی در برنامه‌هایی چون تهیه مسکن شهری و خدمات رسانی دولتی نمایان شده بود. شاید صفت «مردمگرا» (Populist)

نزدیکترین صفت سیاسی در این خصوص باشد. چراکه این واژه در تاریخ امریکا به طور همزمان ویژگیهای چپ گرایانه و راست گرایانه و اجزای بیگانه هراسی و احیاناً بنیادگرایانه را به طور ضمنی در خود جای داده است. شورشهای پوپولیستی که در غرب برای کارگران فرودست جذابیت داشته است بعضی اوقات تبدیل به جنبشهای خودکامگی و حتی فاشیستی گردیده است و عده‌ای بر این نظرند که یک چنین تحولی در ایران اتفاق افتاده و یا در حال وقوع است.^{۱۳*}

بریتون در گونه شناسی انقلاب خود مدعی است که طی دوره ترمیدور جزء رادیکال (انقلاب) محو می‌شود. در این دوره دولت فضیلت و عدالت، مالیات بیش از اندازه‌ای از اکثریت مردم می‌گیرد در حالی که آنها به روشهای ملایمتر برای مدت زیادی عادت کرده بودند. به دنبال این حرکت ضد رادیکالی، یک حکومت خودکامه و معمولاً نظامی حاکم می‌شود، در فرانسه ناپلئون دیکتاتوری را حاکم نمود و در روسیه، استالین جایگزین سیاست نپ (NEP) شد. هیچکدام از این مراحل تا اوایل سال ۱۹۸۶ در ایران اتفاق نیفتاده است اما هر دو مرحله محتمل الوقوع می‌باشند. ایران گامهای بلندی به طرف عادی سازی روابط اقتصادی و سیاسی با رژیمهایی که به لحاظ ایدئولوژیک با آنها فاصله زیادی دارد، برداشته است در این زمینه ترکیه، پاکستان و برخی کشورهای غربی و اروپای شرقی قابل توجه می‌باشند. هر چند بسیاری از سیاستهای داخلی و خارجی ایران ملایمت پیدا نکرده است، افزایش قدرت جناح محافظه کار در حکومت و ادغام اعلام شده سپاه پاسداران در نیروهای مسلح^{**} ممکن است علائم ترمیدور آینده باشد. با پیدایش تاریخ اجتماعی، توضیح و تبیین انقلابها بسیار کلیتر از مقایسه‌های پدیدار شناسانه بریتون شده است. هر چند انقلاب ۷۹-۱۹۷۸ در گفتمان تعلیل

(*) چنین تحلیلی حاکی از عدم آشنایی عمیق با ماهیت واقعی انقلاب اسلامی و نارسایی چهارچوبهای ثوریک غربی برای تبیین آن است. (م)

(**) منظور نویسنده از چنین ادغامی روشن نیست و همین طور این ادعا فاقد سندیت است. (م)

اجتماعی - اقتصادی قابل توضیح است، اما ایران کمتر به نحو تمام و کمال با بیشتر طرح‌های تطبیقی اجتماعی - اقتصادی موجود در مقایسه با منحنی اساسی جی (J) و یا گونه‌شناسی متنوع‌تر بریتون تطابق دارد. نزدیکترین مدل اجتماعی - اقتصادی انقلاب به (تحلیل) تجربه ایران، بدون (در نظر گرفتن) اصلاحات علمی یا جرح و تعدیلاتی که اخیراً در آن انجام شده است، شبیه یک فرمول مارکسیستی است.^{۱۴} فرض اساسی این فرمول بدین قرار است که انقلاب زمانی اتفاق می‌افتد که روابط تولید - بویژه کنترل و مالکیت ابزارهای اصلی جامعه برای تولید - تغییر می‌کند و جذب این نظم اقتصادی جدید در ورای توانایی اشکال قدیمی قدرت سیاسی و سازمان دولت می‌باشد. این وضعیت اساساً قبل از هر دو انقلاب ایران ایجاد شده بود.

طی انقلاب ۱۱ - ۱۹۰۵ فاصله اکثریت گروه‌ها و طبقات تعیین‌کننده اقتصادی - طبقه در حال رشد تجار بزرگ و متوسط، ملاکان، بویژه آنهایی که محصولات فروشی آنها در حال رشد بود و خوانین قبایل - از یک سو و سلسله قاجار از سوی دیگر در حال افزایش بود. شاه کار چندانی برای ایجاد شرایطی که در آن تجارت توان رشد داشته باشد انجام نداد یا سعی چندانی در خصوص تقویت دولت جهت محدودسازی سلطه خارجی به عمل نیاورد. همچنین، قاجارها هیچ استراتژی برای افزایش وفاداری علما نداشتند، بلکه بر عکس سلطنت از یک سو به عوامل نارضایتی علما بیشتر دامن زد و از سوی دیگر از رشد قدرت مستقل آنها نیز جلوگیری نکرد. هر چند هنوز ایران یک بورژوازی قدرتمندی در شکل مدرن آن نداشت، گروه‌هایی که منافع آنان در عقلایی کردن اقتصاد، تشویق تجارت و تولید و کاهش کنترل خارجی بود، به لحاظ اندازه و میزان نفوذ در حال رشد بودند. آخرین شاهان قاجار سرمایه‌های دولت را برای فراهم کردن یک زندگی لوکس و انجام مسافرت‌های خارجی برای برگزیدگان دربار و اعضای خانواده سلطنتی حیف و میل می‌کردند.

در انقلاب ۷۹ - ۱۹۷۸ منازعه بین طبقات بزرگ و حکومت خودکامه روشن‌تر بود.

سیاست قاجار در خصوص نوسازی به ایجاد یک قشر قابل ملاحظه تحصیلکرده در جامعه مساعدت کرد. بسیاری از اعضای آن بوروکرات و تکنوکرات گشتند و افراد خارج از این قشر وارد حرفه‌ها، هنرها یا صنعت خصوصی شدند. همچنین بسیاری از صنعتگران برخاسته از رده‌های پایین بازار بودند. علاوه بر نارضایتیهای کارگران و کارگران فرو دست از امتیازات رو به رشد خارجیان و ثروتمندان، طبقات جدید و نسبتاً برخوردار متوسط و بالا دست و بازاریان ثروتمند نیز نارضاضی بودند. آینده اقتصادی آنها اغلب به شکل مستبدانه و غیر عقلایی از طریق صدور حکمی از بالا تعیین می‌شد، و این در حالی بود که آنها از کل فرایند مشارکت واقعی در اداره امور خودشان و فرایند سیاسی حذف می‌شدند. موفقیتها و شکستهای نوسازی، طبقات مختلفی از فقرای شهری گرفته تا طبقات متوسط جدید به جای نهاد که با حکومت خودکامه سازگار نبودند و چنین تضادهایی همچنین از سوی اقلیتهای ملی احساس می‌شد که به لحاظ اقتصادی تحت ستم بوده و زبان و فرهنگ آنها مورد انکار قرار می‌گرفت.

نارضایتیهای متعدد در دو کوشش ایدئولوژیک اصلی تجلی یافت که قبلاً در مرحله بدوی انقلاب ۱۱ - ۱۹۰۵ موجود بوده است: تمایل لیبرالی یا چپ‌گرایانه برای غربی کردن، و خواست اسلامی برای بازگشت به اسلام اصیل، بریژه آنگونه که توسط آیت الله خمینی و اطرافیان او تفسیر می‌شد. آیت‌الله خمینی و اطرافیان او غلبه نمودند. بنابراین، این انقلاب به انقلاب اسلامی ملقب شد. اما ناسازگاریها و مخالفتهایی که منجر به انقلاب شد حداقل به همان اندازه صبغه فرهنگی، صبغه اجتماعی - اقتصادی نیز داشت.^{۱۵}

مقایسه انقلابهای ۱۱ - ۱۹۰۵ و ۷۹ - ۱۹۷۸ با همدیگر می‌تواند کمک زیادی به فهم ما از ایران قرن بیستم بنماید و به همان اندازه به مقایسه آن دو با پارادایم‌های فراهم آمده توسط پژوهشگران غربی مساعدت کند. هر چند نکات تشابه و افتراق فراوانی می‌تواند خاطر نشان شود، مهمترین وجه مقایسه ممکن است به عنوان یک پارادوکس ظاهری

تبیین شود: انقلاب مشروطه منجر به یک قانون اساسی و شکل حکومت تقریباً به سبک و سیاق غرب گردید در حالی که انقلاب ۷۹-۱۹۷۸ بعد از پنجاه سال نوسازی اتفاق افتاد و منجر به یک جمهوری به سبک و سیاق اسلامی و یک قانون اساسی که بر اسلام پافشاری می‌کرد شد. این امر یک افتراق ساده بین دو قانون اساسی نیست. انقلاب ۱۱-۱۹۰۵ برخی از امور را سکولار می‌کرد در حالی که انقلاب ۷۹-۱۹۷۸ علی‌رغم غربی شدن کلیه امور که از قبل به وقوع پیوسته بود، به اسلامی کردن می‌پرداخت. مطمئناً انقلابیون در دهه اول و دهه هشتم این قرن برای نفی خودکامگی، استقرار یک دموکراسی با ثبات، و قانون اساسی جنگیده بودند، بنابراین آرمانهای هر دو دهه تشابه فراوانی داشت. با این حال ایدئولوژیهای رهبران انقلابی در این دو انقلاب کاملاً متفاوت بود. چرا؟

پاسخ به این سؤال به طور قابل توجهی در ماهیت دشمن متصور برای هر کدام از گروههای انقلابیون نهفته است. در ۱۱-۱۹۰۵ آنها در حال جنگ علیه یک رژیم و سلطنت سنت‌گرا بودند که تلاش بسیار کمی در باب نوسازی و یا اصلاحات سودمند انجام داده بود. بنابراین اصلاحگران غیر روحانی و همچنین برخی روحانیون آزادیخواه به آسانی باور کردند که تقلید از پاره‌ای راه و رسمهای غربی تنها راه مبارزه با غرب متجاوز است. اصلاحگران خواهان سبک غربی ارتش، اصلاحات قانونی، حکومتی کاملاً سازمان یافته و توسعه اقتصادی مدرن شدند. هنگامی که بعد از جنگ روسیه-ژاپن قوانین اساسی مورد توجه و علاقه واقع شد، ایده اقتباس یک قانون اساسی در راستای محدود ساختن خودکامگی و دستیابی به راز قدرت غرب به شدت قوت گرفت.

هر دو بخش قانون اساسی ۷-۱۹۰۶ ایران (که تا ۱۹۷۹ معتبر بود) عمدتاً از قانون اساسی بلژیک اقتباس شد. قصد این بود که یک سلطنت مشروطه با قدرت بسیار محدود و یک نخست‌وزیر و کابینه‌ای که می‌بایست مورد تأیید پارلمان قرار می‌گرفت و همین‌طور تضمیناتی برای آزادیهای اساسی به وجود آید. رهبران انقلابی در ۱۱-۱۹۰۵

الگوی خود را در لیبرالیسم و مشروطه گرایی به سبک غرب یافتند و بسیاری از علما به اقتباس قانون اساسی پشتگرم شدند، برخی دیگر همگام با آشکار شدن مفاهیم سکولار سازی کنار کشیدند و بسیاری سعی نمودند ابعاد اصلی غربی سازی را مسدود نمایند.^{۱۶} اما رشد نیروهای بورژوازی جدید و ایده‌های سکولاریستی تا دهها سال بعد از ۱۹۱۱ تداوم یافت.

در ۷۹ - ۱۹۷۸ دشمن متصور، تغییر یافت و واکنش ایران متفاوت بود. سلطنت پهلوی به مدت پنجاه سال غربی کردن ایران را پیش برد. در آن دوره عرفها، باورها و امتیازات ویژه نه تنها علما بلکه بسیاری از بازاریان، روستاییان، عشایر و فقرای شهری مورد تهاجم واقع شد. سلسله پهلوی به عنوان ابزار غرب یا قدرتهای غربی و در رأس آنها ایالات متحده و اسرائیل تلقی شد. ایرانیان نتوانستند برای مدت زیادی ارتش قدرتمند، سبک غربی صنایع و قواعد حقوقی و سیستم‌های آموزشی جدید را به عنوان راه‌حلهایی برای مسائل ایران بپذیرند. حتی قانون اساسی لیبرال در معرض دست کاریهای مستبدانه بود. رژیم بسیار غربی به نظر می‌آمد و ایرانیان شروع به جستجوی ریشه‌ها نموده و بازگشت به ارزشهای «اصیل» ایرانی و یا اسلامی را آغاز کردند. قرائت جدیدی از ناسیونالیسم که ارزشهای لیبرالی را به دوره پیش از اسلام نسبت می‌داد - و توسط روشنفکرانی چون میرزا آقاخان کرمانی در قرن نوزدهم و احمد کسروی در قرن بیستم مورد شرح و بسط قرار گرفت - در مقیاس وسیعی توسط شاهان پهلوی به خدمت گرفته شده بود. شاهان پهلوی اصول ما قبل اسلام را در سخنرانیهای خود و سبکهای معماری ترویج می‌نمودند و محمد رضا یکسری جشنهای موهومی در باب دو هزار و پانصدمین سالگرد ساختگی پادشاهی ایران به راه انداخت و به نحوی ثمری مبدأ تقویم ایران را از تاریخ هجرت (حضرت) محمد به تاریخ پایه‌گذاری سلسله پادشاهی پیش از اسلام ایران تغییر داد.

هر چند بسیاری از ایرانیان تحصیلکرده به نسخه‌های لیبرالی و یا چپ گرایانه خویش

از ناسیونالیسم غربی چسبیده بودند، از دهه ۱۹۶۰ برخی از روشنفکران، بازگشت به ایده‌های جدیدی را آغاز کردند. جلال آل احمد در مقاله معروفی به «غرب‌زدگی» حمله کرد. او بر این باور بود که ایرانیان باید بیشتر به راه و رسم‌های خودی و شرقی توجه نمایند. سپس وی سعی نمود برای خودش اسلام را مجدداً کشف کند، هر چند ارزیابی انتقادی وی از سفر حج خودش در باب اینکه او در این زمینه توفیق یافته باشد ایجاد تردید می‌کند. در همین حال اپوزیسیون روحانی و مذهبی رشد کرد. این رشد از طریق انتشار مقالات جدید و تجدید چاپ آثار اصلاحگران مذهبی با دیباچه‌های نو، همچون تجدید چاپ آثار جمال‌الدین افغانی و آیت الله نائینی که در سال ۱۹۰۹ اولین دفاع مستدل مذهبی از نظام مشروطه به سبک غرب را نوشته بود انجام می‌شد. سازمان مجاهدین خلق با الهام از خطیب و قهرمان انقلابیون پیشرو اسلامی، علی شریعتی، (م. ۱۹۷۷) تفاسیر جدیدی از اسلام را با ایده‌های سوسیالیستی ترکیب نمود.^{۱۷} به هیچ کدام از این گروه‌ها و یا افراد نباید عنوان «بنیادگرا» و یا حتی «سنت‌گرا» داد. بسیاری از آنان می‌خواستند از شرور به هم مرتبط استبداد داخلی و «غرب‌زدگی» - که وابستگی اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی به غرب است - رهایی یابند.

شمار فزاینده‌ای از ایرانیان قرائت‌های مترقی یک ایدئولوژی اسلامی، در شکل بازگشت به ارزش‌های خودی و نبرد با غربی شدن را برگرفتند. بسیاری از عقاید لیبرال و حتی چپ‌گرایانه در لایه‌های مختلف تجدید حیات اسلامی یافت می‌شد. عقاید لیبرال توسط مهدی بازرگان و آیت الله شریعتمداری نمایندگی می‌شد که هر دو آنها در انقلاب اهمیت داشتند. تفاسیر مترقی از اسلام ریشه در آرای آیت الله طالقانی که شخصیتی

(*) اظهار نظر نویسنده در این خصوص محل تردید جدی است چرا که اولاً آغاز کار ایدئولوژیک سازمان مجاهدین خلق قبل از طرح و گسترش تفکر دینی علی شریعتی بوده است و ثانیاً علی شریعتی در پی ترکیب تفاسیر جدید اسلامی با ایده‌های سوسیالیستی نبوده و تمام تلاش وی معطوف به احیای ابعاد ایدئولوژیک اسلام اصیل بوده است. (م)

مردمی بود و شریعتی و تفاسیر چپ گرایانه عمدتاً برخاسته از مجاهدین (خلق) داشت. بسیاری تا سالهای ۹-۱۹۷۸ همچنان به حمایت خود از اجرای قانون اساسی ۷-۱۹۰۶ ادامه دادند، اگر چه آنها بر اجرای ماده ناظر بر (تشکیل) هیأتی مرکب از حداقل پنج نفر از علما برای تضمین مطابقت قوانین با شریعت، تأکید داشتند.

حتی تفاسیر آیت الله خمینی، که در نهایت غلبه یافت، علی رغم تأکیدات بنیادگرایانه آن بر اخلاقیات و جزئیات مبتنی بر قرآن، در واقع سنتی نبود. این تفاسیر شامل اجرای جدید ایدئولوژیکی متناسب با یک انقلاب اسلامی و حکومت مستقیم توسط روحانیون بود. برای تشیع نظریه (امام) خمینی مبنی بر حکومت مستقیم روحانیون تازگی داشت. این نکته نه تنها به وسیله پژوهشگران غربی از جمله من، بلکه همچنین توسط یک حامی مسلمان (امام) خمینی خاطر نشان شده است.^{۱۸} پیروزی قرائت مطلق گرایانه امام خمینی از اسلام، در حالی که به نظریه های موجود در باب قدرت علما، نظریه حکومت مستقیم را اضافه می نمود، به این دلیل نبود که بیشتر مردم واقعاً این را به قرائتهای لیبرال تر و یا مترقی تر متفکرین اسلامی روحانی و غیر روحانی دیگر ترجیح دادند بلکه به این دلیل بود که در کنار مطلق گرایی نظری، کاریزمای وی و ویژگیهای رهبری او مؤثر بودند، (امام) خمینی سازش ناپذیرترین مخالف پهلوی، نظام پادشاهی، کنترل خارجی و سلطه فرهنگی بود.

ما بین جهان بینی مانوی* (امام) خمینی و سایر متفکران مسلمان و پدیده گسترده تر جهان سوم گرایی (Third Worldism) تا حدی همگرایی وجود دارد. دیدگاه مانوی (ثنویت گرایانه)، جهان را به صورت دو بخش وسیع مسلمین تحت ستم و بر حق از یک سو، و ستمگران غربی و یا وابسته به غرب از سوی دیگر مشاهده می کند و ایدئولوژی کلитор جهان سوم به نحو مشابهی خود را از نظر اقتصادی استعمار شده و به لحاظ

(*) اشاره به بینش ثنویت گرایانه مانوی مبنی بر تضاد خیر و شر. (م)

فرهنگی استعمار شده توسط یک غرب امپریالیست می‌بیند. چنین تصویری از «ما» و «آنها» و یا از جهان سوم و غرب، اهمیت مسائل داخلی، طبقه و سایر تعارضات درون هر فرهنگی را کمتر نشان می‌دهد. شریعتی، بنی‌صدر، قطب‌زاده و دیگران مستقیماً تحت تأثیر عقاید مختلفی از جهان سوم گرایی از جمله تئوری وابستگی متأثر از مارکسیسم و افکار فرانتس فانون قرار داشتند.^{۱۹} آمیزه مانویت سکولار جدید، اسلام «سنتی» و دشمنی سازش‌ناپذیر با نظام پادشاهی، وابستگی و امپریالیسم یک ایدئولوژی ساخت که انقلابیون را از ستمگران غربی و غربی شده متمایز می‌کرد. همچنان که ایدئولوژی مشروطه ۱۹۰۶ انقلابیون را از خودکامگان سنتی و غیرنوساز متمایز می‌نمود.

آمیزه اسلام و جهان سوم گرایی، با مشرب ضد غربی و ضد امپریالیستی بویژه در بین دانشجویان و آن بخشهایی از جمعیت شهری که یا فقیر و یا در اقتصاد سنتی بودند مطابقت می‌کند. انقلابیون در ۱۱-۱۹۰۵ از تعدیات روسیه و بریتانیا ناراضی بودند ولی خشم اصلی آنها مستقیماً علیه سلطنت قاجار و عدم توانایی آن برای سازماندهی به یک دولت و ملت قوی و کارآمد بود. اگر چه خشم انقلابیون در ۷۹-۱۹۷۸ باز علیه یک سلطنت و یک شاه بود، ولی قضایا با انقلاب مشروطه فرق می‌کرد. (در انقلاب اسلامی) شاه به عنوان یک ابزار سر به راه غرب تلقی می‌شد که کنترل وی بر فرهنگ و اقتصاد، بگونه‌ای تهاجمی‌تر از حادثترین وضعیت سال ۱۹۰۵ بر ایران سایه افکنده بود. ایرانیان متعلقات غربی را با گرفتاری خود مرتبط می‌دانستند و آنها فکر می‌کردند که مسائل فرهنگی و اقتصادی آنها تنها از طریق بازگشت به آنچه آنها به عنوان راه و رسمهای ناب اسلامی تلقی می‌کردند قابل حل است. بنابراین بیش از هر چیزی، توجه به رشد سریع و استثمار نفوذ غرب، حکام غربی‌ساز و اشکال جدید امپریالیسم در دوره مداخله می‌تواند این معما را حل کند که چرا واکنش (ایرانیان) در انقلاب ۷۹-۱۹۷۸ در مقایسه با انقلاب ۱۱-۱۹۰۵ ضد مدرن‌تر و به لحاظ اسلامی سنت‌گرایانه‌تر بوده است.

یادداشتها:

(۱) ر.ک:

Gene R. Garthwaite, **Khans and Shahs: The Bakhtiari in Iran** Cambridge, England: Cambridge University Press, 1983. and "Khans and Kings: The Dialectics of Power in Bakhtiari History," in M. Bonine and N. Keddie, eds., **Modern Iran**, Albany: State University of New York Press, 1981; 159 - 72; Willem M. Floor, "The Political Role of the Lutis in Iran," in *ibid.*, 83 - 95; Ervand Abrahamian, **Iran between Two Revolutions** (Princeton: Princeton University Press, 1982; John Malcolm, **The History of Persia**, London: J. Murray, 1815; and N.R. Keddie, **Roots of Revolution**, (New Haven: Yale University Press, 1981, chaps. 2-3.

برای اطلاعات بیشتر مراجعه کنید به مقالات انسانشناسانه متعدد در خصوص عشایر ایران.

(۲) بویژه ر.ک:

Juan R. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar," in Nikki R. Keddie, ed., **Religious and Politics in Iran** New Haven: Yale University Press, 1983, pp.33 - 46; and Mortaza Ansari, *Sirat an-Najat*, n.p., 1300/1883.

(۳) در خصوص روستاییان و انقلاب ر.ک:

N.R. Keddie, "Iranian Revolutions in Comparative Perspective," *American Historical Review* 88 1983, 576 - 98; 583 n. 5.

(۴) بویژه ر.ک:

Hamid Algar, **Mirza Malkum khan**, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973; Nikki R. Keddie, "Sayyid Jamal al - Din "al - Afghani", Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972; and Mangol Bayat, **Mysticism and Dissent: Socio - religious Thought in Qajar Iran** Syracuse: Syracuse University Press, 1982.

منابع فارسی فهرست شده است در:

N.R. Keddie, "Iranian Revolutions...", 584 n.6.

5- N.R. Nikki R. Keddie, **Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891 - 1892**, London: Frank Cass, 1966.

منابع فارسی، فرانسه، روسی و انگلیسی در همین منبع نقل شده است.

6) Richard W. Cottam, **Nationalism in Iran**, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1979; and Keddie, **Roots of Revolution**, *passim*.

۷) دگرگونی در طرز تلقیهای ایرانیان در این زمان مطابق اسناد مربوط به ایران در دفتر خارجی بریتانیا آشکار است. ر.ک:

N.R. Keddie, "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism," in N. R. Keddie, ed., *Iran: Religion, Politics, and Society*, London: Frank Cass, 1980; 13-52.

۸) ادبیات متنوعی به زبان فارسی در خصوص این انقلاب وجود دارد که آثار کلاسیک ارزشمندی از ناظم الاسلام کرمانی، احمد کسروی، مهدی ملکزاده و سید حسن تقی‌زاده و همین‌طور کارهای اساسی عمده‌ای از فریدون آدمیت و هما ناطق را شامل می‌شود. برای (مطالعه) کتابهای اصلی انگلیسی ر.ک:

Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905 - 1909* Cambridge, England: Cambridge University Press, 1910; and Robert A. McDaniel, *The Shuster Mission and the Persian Constitutional Revolution*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1974.

برای آثار جدیدتر ر.ک:

chap. 3 n. 5 of this Volume.

۹) این کتاب در سال ۱۹۰۹ توسط آیت الله نائینی نوشته شد. علی‌رغم تأکید حامد الگار و دیگران، من کتابی به فارسی و یا غربی که قبل از انتشار آن با مقدمه آیت الله طالقانی در سال ۱۹۵۵ به آن استناد کرده باشد مشاهده نکرده‌ام. ر.ک:

Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth - Century Iran," in Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972, 231-55.

نائینی ظاهراً بعد از مدت کوتاهی از انتشار کتاب عقب‌نشینی کرد. مراجعه کنید به:

Abdul Hadi Ha'iri, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden: Brill, 1977, 124, 158.

۱۰) وقایع اقتصادی و سیاسی دهه ۱۹۷۰ در این منبع مورد بررسی قرار گرفته است:

F. Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* Harmondsworth: Penguin, 1979; R. Gr'am, *Iran: The Illusion of Power*, London Croom Helm, 1979; and Keddie, *Roots of Revolution*, chap. p.7.

(۱۱) ر.ک:

Davies, "Toward a Theory of Revolution," in James Chowning Davies, ed., *When Men Revolt and Why*, New York: Free Press. 1971; 137 - 47; Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution*, rev. ed: London: Vintage Books, 1965; and G - E. Labrousse, *La Crise de l'economie Francaise a'fin de l'ancien r'egime et au de'but de la r'evolution* Paris: Presses Universitaires de France, 1944), introduction.

(۱۲) جیمز بیل به ارتباط بین آرای بریتون و رویدادهای ۹ - ۱۹۷۸ عنایت داشته است. ر.ک: به اثر او با عنوان:

"Power and Religion in Revolutionary Iran," Middle East Journal 36, 1982: 22 - 47, esp. P.30.

در خلاصه‌ای که بریتون در کتاب خود کالبدشناسی انقلاب از الگوی چهار انقلاب چهار انقلاب بزرگ ارائه می‌دهد تطابق این مطلب آشکار است. ر.ک:

The Anatomy of Revolution. 250-51

(۱۳) مقایسه خمینیسیم و جنبشهای سوسیالیست ملی در این منابع یافت می‌شود:

Richard W. Cottam, "The Iranian Revolution," in Juan R.I. Cole and Nikki R. Keddie, eds., Shi'ism and Social Protest New Haven: Yale University Press, 1986; and Said Amir Arjomand,

"Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective," World Politics, April 1986.

(۱۴) دیدگاه اساسی مارکس و انگلس، با تغییراتی در آثار چندی بعد از مانیفست کمونیست بیان شده است. کارهای تئوریک متأخر در باب مطالعه تطبیقی انقلاب که متأثر از مارکس می‌باشند شامل آثار تدا اسکاچپول، چارلز تیلی، اریک هابزبام، جرج رود و برینگتون مور می‌باشد. هر چند این آثار عناوین متنوعی را شامل می‌شود حرف زیادی بیش از مارکس در خصوص نوع نیروهایی که در ایران منتهی به انقلاب می‌شوند برای گفتن ندارند. اسکاچپول برخی از نظریات خود را به دنبال انقلاب ایران تعدیل کرده است. ر.ک:

T. Skocpol, "Rentier State and Shi' Islam in t'e Iranian Revoltion, Theory and Society 11 1982; 265 - 83, with comments by Eqbal Ahmad, Nikki R. Keddie, and Walter L. Goldfrank in ibid., PP. 285 - 304.

(۱۵) علاوه بر کتب نقل شده به وسیله گراهام و هالیدی ر.ک:

Nikki R. Keddie and Eric Hooglund, eds., The Iranian Revolution and the Islamic Republic, Washington, D.C.: Middle East Institute in cooperation with Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1982, PP 127 - 31; Shaul Bakhash, The Reign of the Ayatollahs, New York: Basic Books, 1984; and Gary Sick, All Fall Down, New York: Random House, 1985.

(۱۶) اختلاف نظر بر سر نقش علما در انقلاب ۱۱ - ۱۹۰۵ در این منبع بحث شده است:

Kiddie, "Iranian Revolutions," 594, n. 17.

(۱۷) در خصوص این روشنفکران ر.ک:

Keddie, Roots of Revolution, chapter 8, part of which is by Yann Richard. It includes the most important Persian references.

18) Kalim Siddiqui et al., The Islamic Revolution: Achievements, Obstacles, and Goals London:

Open Press in association with the Muslim Institute, 1980, pp. 16 - 17.

این منبع شامل مهمترین مراجع و منابع فارسی است. هر چند برخی از علمای ضفویه در خصوص حکومت علما سخن گفته‌اند، ولی آنها هنوز انتظار داشتند که یک شاه در زمینه‌های نظامی و سایر امور رهبری کند.

19) Gregory Rose, "Velayat-e Faqlh and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini," in Nikki R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran*, New Haven: Yale University Press, 1973), 166 - 88. Also see Nikki R. Keddie, "Islamic Revival as Third Worldism," in J. - P. Digard, ed., *Le cuisinier et le philosophe: Hommage a Maxime Rodinson*, Paris: G - P. Maisonneuve et Larose, 1982, 275 - 81 [reprinted in this volume].

بسیاری از سخنرانیها و کارهای امام خمینی (س) در این منبع ترجمه شده است:

Hamid Algar, ed., *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini* Berkeley. Mizan Press. 1981.

نظریه‌های انقلاب کوشش برای تطبیق با انقلاب اسلامی

منصور معدل

ترجمه: محمد سالار کسرای *

یادداشت مترجم

انقلاب اسلامی ایران به عنوان بزرگترین پدیده سیاسی-اجتماعی ربع آخر قرن بیستم، در حالی به وقوع پیوست که بسیاری از سیاستمداران آن زمان (مخصوصاً در غرب) ایران را جزیره ثبات می‌دانستند. بر این اساس وقوع انقلاب اسلامی ایران موجب حیرت سیاستمداران و دست‌اندرکاران امور ایران شد و پس از وقوع انقلاب بسیاری از متفکرین و پژوهشگران (خارجی و ایرانی) بر آن شدند تا از منظرهای مختلف علل و عوامل وقوع این پدیده کم‌نظیر را مورد بحث و بررسی قرار دهند. یکی از پژوهشگرانی که در این خصوص پژوهش نسبتاً مفصلی انجام داده، منصور معدل تحصیل‌کرده ایرانی در دانشگاه کلمبیای امریکا است. پژوهش او تحت عنوان طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران** ابتدا

(*) عضو هیئت علمی گروه جامعه‌شناسی انقلاب، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

(**) این مقاله ترجمه‌ای است از مقدمه کتاب زیر:

Mansoor Moaddel. *Class, Politics and Ideology in the Iranian Revolution: Introduction Theories of Revolution*. New York: Columbia University Press, 1993.

به عنوان رساله دکترا در دانشگاه کلمبیا ارائه شد و سپس در سال ۱۹۹۳ به صورت کتاب توسط همان دانشگاه منتشر گردید.

کتاب معدل که با رهیافتی جامعه‌شناختی انقلاب اسلامی را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد شامل دو بخش است: بخش اول به تحلیل و بررسی علل وقوع انقلاب ایران اختصاص دارد و همان‌گونه که در عنوان کتاب نیز ذکر شده است وی در این بخش بر آن است تا با تحلیل تحول گفتمانها، چگونگی افول و ناکارآمد شدن گفتمانهای ملی‌گرا و کمونیستی در دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ و ظهور گفتمان اسلام انقلابی را تبیین نماید. در این راستا، معدل با بررسی شرایط و اوضاع و احوال داخلی ایران و نیز عوامل بین‌المللی مؤثر بر آن، با تحلیلی جامعه‌شناختی پایگاه اجتماعی و طبقاتی گفتمانهای مختلف را مورد بررسی قرار داده و چگونگی ناکارآمد شدن و عدم پاسخگویی برخی از گفتمانهای را که پیش از ظهور گفتمان اسلام انقلابی حاکم بودند تشریح می‌نماید. بخش دوم کتاب به بحث و بررسی در خصوص ظهور نظم سیاسی جدید و تعارضات آن اختصاص دارد و در این بخش مشکلات پس از انقلاب مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

آنچه در پی می‌آید، ترجمه مقدمه کتاب مذکور است. نویسنده در این مقدمه نظریه‌های مطرح شده در خصوص انقلاب ایران را مورد نقد و بررسی قرار داده است. او بین دو مفهوم انقلاب به عنوان بستر (Context) و انقلاب به عنوان شیوه (Mode) تمایز قائل می‌شود و بر این عقیده است که به لحاظ بستر، انقلاب ایران ثمره همپوشانی دو مجموعه اختلاف بود: (۱) اختلاف تاجران و خرده‌بورژواها با سرمایه‌داران بین‌المللی و بورژوازی وابسته بود؛ (۲) اختلاف بین کارگران و سرمایه‌داران که در نتیجه مشکلات اقتصادی دهه ۱۹۷۰ شدت گرفته بود؛ ولی این مشکلات هیچ‌کدام انقلاب ایران را توجیه نمی‌کنند. انقلاب ایران در نتیجه رشد گفتمان انقلابی شیعی به عنوان ایدئولوژی جبهه مخالف به وقوع پیوست. رشد ایدئولوژی شیعه با افول ایدئولوژیهای متناقض مخالفان مانند ملی‌گرایی و کمونیسم همزمان شد. در واقع گفتمان رو به رشد انقلابی شیعی مشکلات اقتصادی و نارضایتیهای اجتماعی دهه ۱۹۷۰ را به بحران انقلابی تبدیل کرد.

هدف از ترجمه مقدمه این کتاب - که امیدواریم بخشهای بعدی آن نیز در شماره‌های بعدی همین مجله منتشر شود - صرفاً بالا بردن سطح آگاهی و اطلاع دانش‌پژوهان و علاقه‌مندان به

انقلاب اسلامی و معرفی دیدگاههای مختلفی است که در خصوص علل و چگونگی وقوع انقلاب اسلامی مطرح شده است و به منزله تأیید همه آرا و نظریات نویسنده نمی باشد. با توجه به این نکات ترجمه این متن در پی می آید.



ایران، کشوری که به عنوان جزیره صلح و ثبات در آبهای خروشان سیاست جهان شناخته می شد، در اواسط دهه (۱۹۷۰) با مشکلات اقتصادی مواجه شد. دیری نگذشت که این مشکلات به صورت یک بحران عمده انقلابی درآمد؛ بحرانی که به سرنگونی یکی از دیرپاترین نهادهای پادشاهی جهان انجامید. در فاصله زمانی بسیار کوتاهی (۱۹۷۷-۱۹۷۹) انقلاب ایران چنان شتابان به پیش رفت که نه تنها ناظران خارجی، بلکه انقلابیون را نیز غافلگیر کرد. بروز این انقلاب حتی دانشمندان علوم اجتماعی را شگفت زده کرد.

شتابی که صورت جنبش انقلابی به خود گرفت؛ یکپارچگی عامه مردم که خواستار سرنگونی شاه بودند؛ افول سیاست و اهمیت فزاینده ایدئولوژی مذهبی در جنبش انقلابی، اگر همه اینها با توجه به این واقعیت بررسی شوند که ایران پیش از انقلاب اصولاً درگیر بحران اقتصادی یا سیاسی عمده ای نبوده است، جلوه حیرت آوری متنوع می یابند^۱ و این سؤال مطرح می شود که چگونه چنین انقلابی رخ می دهد؟ مدلهای ساختاری و سازمانی متنوع محققانی چون مور (Moor)، ولف (Wolf)، پایژ (Paige)، تیلی (Tilly) و اسکاچپول (Skocpol) رهنمودهای درستی برای تحلیل انقلاب ایران به دست نمی دهند. مور، ولف و پایژ به اختلاف ارباب - رعیتی که نتیجه ای انقلابی پدید می آورد، می پردازند. اما سخن گفتن از تفاوت انقلاب ایران با بسیاری از انقلابهای موجود اشاره به جنبه ای جزئی از متمایز بودن انقلاب ایران است. همچنین تیلی در مدل سازمانی خود در زمینه انقلاب به علل برخاسته از اصل منطقی مبارزه برای به دست گرفتن قدرت تأکید می کند و پدیده انقلاب را در حالت کل آن - یعنی به عنوان حالت کنش

و نه صرفاً به صورت نتیجه‌ای از مبارزه بر سر قدرت یا اختلاف طبقاتی - در نظر نمی‌گیرد. سرانجام، افزون بر مشکلاتی که اسکاچپول ضمن اعتراف به آنها نشان می‌دهد که نظریه انقلاب وی را به چالش می‌طلبد، انقلاب ایران عامل ایدئولوژی را که در نظریه‌های انقلاب به آن توجه نشده است به کانون این مسأله می‌کشد.

نقش چشمگیری که ایدئولوژی دز برپایی و پایداری انقلاب ایران ایفا کرده است، نیاز به بازنگری جدی در زمینه نظریه‌های انقلابی موجود را مطرح می‌سازد. در این نظریه‌ها اصولاً ایدئولوژی نادیده گرفته شده یا مفهومی تقلیل‌گرایانه (Reductionist) از آن در توجیه علل و فرایندهای انقلاب برداشت شده است. با این همه، در نوشته حاضر اینگونه استدلال می‌شود که ایدئولوژی صرفاً عاملی که زمینه رشدی را به علل انقلاب می‌افزاید، نیست بلکه «ایدئولوژی ویژگی ذاتی انقلاب است». ایدئولوژی به انقلاب حالت پدیده‌ای را می‌بخشد که از روال عادی مبارزه بر سر قدرت یا اختلاف طبقاتی متمایز است.

در این فصل، ابتدا خلاصه‌ای کوتاه از نظریه‌های موجود در زمینه انقلاب ارائه کرده، مفهوم ایدئولوژی به کار رفته در این نظریه‌ها را بررسی می‌کنیم؛ آنگاه چنین استدلال می‌کنیم که این نظریه‌ها از توضیح تمامی جنبه‌های انقلاب ایران ناتوانند. سپس، به تأسی از فورِت (Furet)^۲، میان انقلاب به عنوان بستر و انقلاب به عنوان روش تمایز قایل می‌شویم. در دنباله مطالب این فصل، مفهوم عدم تقلیل‌گرایانه (nonreductionist) ایدئولوژی را ارائه می‌کنیم تا از این رهگذر نحوه شکل‌دهی ایدئولوژی به کنش مردم درگیر در انقلاب و تأثیر آن بر محتوای دگرگونی انقلابی روشن شود. سرانجام، در این فصل مفهوم طبقه و کشور در ارتباط با مفهوم ایدئولوژی مطرح شده در اینجا بازنگری می‌شود تا بدین ترتیب چهارچوب مفهومی ثابتی برای تحلیل انقلاب ایران تدوین شود.

کارگزاری و نظریه‌های انقلاب

نظریه‌های انقلاب به صورت مقوله‌هایی مانند نظریه‌های اجتماعی - روان‌شناختی، نظریه‌های ساختاری کارکردی، نظریه‌های منازعه سیاسی که در مواردی با یکدیگر همپوشانی دارند، طبقه‌بندی می‌شوند.^۳ اینگونه طبقه‌بندیها غالباً بر اساس منطق توضیحی خاص خود نظریه‌ها شکل می‌گیرند. با این حال، محور اصلی گوناگونیه‌ها در میان تمامی نظریه‌های موجود در زمینه انقلاب مسئله کارگزار؛ یعنی افراد، سازمانها و طبقات است. بجز اسکاچپول که از نظریه‌های متمرکز بر کارگزار در زمینه انقلاب دوری می‌جوید، تقریباً در تمامی نظریه‌های موجود افراد، سازمانها یا طبقات به نحوی از انحاء نقشی محوری دارند. از این رو، نظریه‌های انقلاب از ویژگی فردگرایانه، سازمانی و متمرکز بر طبقات اجتماعی برخوردار شده‌اند. بدین ترتیب، وظیفه اصلی هر یک از نظریه‌ها به تصویر کشیدن وضعیتی است که بر اساس آن، افراد، سازمانها یا طبقات به اقدامات انقلابی متوسل می‌شوند.

نظریه‌های فردگرایانه انقلاب

فرضیه عمده این دیدگاه که تیلی بدرستی آن را توصیف می‌کند، بدین قرار است که انقلاب «اقدامی فردی است که وابستگی نزدیکی به نگرشی خاص نسبت به برخی یا همه مقامات دولت دارد».^۴

در این دیدگاه، انقلابها بدین سبب بروز می‌کنند که دگرگونی ساختاری بسیار سریع، تنشهای لاینحلی را ایجاد می‌کند که در مواقع و محلهای سستی قید و بندها، به یکباره شکل و نمای بی‌نظمی به خود می‌گیرند. تنشها از چندین راه به وجود می‌آیند: (۱) از طریق نظامی نامتعادل که افرادی سر در گم (افرادی با احساس هراس، نگرانی، شرم و گناه) آن را به وجود می‌آورند که البته روابط اجتماعی این افراد گسسته می‌شود؛ (۲) از طریق فروپاشی سازمانهای اجتماعی و سیاسی واسطه‌ای که افراد را به نظام سیاسی

پیوند می‌دهند که در نتیجه آن انزوای اجتماعی و در حاشیه قرار گرفتن افراد و گروه‌ها صورت می‌گیرد؛^{۳۶} از طریق سرخوردگی‌های ناشی از بالا رفتن انتظارات که دستاوردها را کم فروغ می‌کند،^۷ و ^۴ از طریق گسستگی ایجاد شده بر اثر نوسازی پرشتاب که نهادسازی را زیر پا می‌گذارد.^۸ تنشها، ابتدا در افراد ظاهر می‌شوند، اما به دنبال ناکامی مقامات دولتی در حفظ نظام اجتماعی، به صورت رفتار انقلابی گروهی جلوه‌گر می‌شوند. بنابراین، بین جنبشهای انقلابی و مبارزه غیر انقلابی برای قدرت، تفاوت وجود دارد.^۹

البته سردرگمی و نارضایتی به تنهایی برای اقدام انقلابی کافی نیست. این عوامل جنبه‌هایی از «موقعیتهای بحرانی» هستند که زمینه‌های روانی را آماده می‌کنند، زمینه‌هایی که «افراد را تأثیرپذیر می‌سازند»^{۱۰} و «نسبت به کشش جنبش توده‌ای آسیب‌پذیر می‌کنند»^{۱۱} افراد هنگامی اقدام می‌کنند که ایدئولوژی‌ای وجود داشته باشد که، از طریق نظام ارزشی جایگزین خود، آنها را از تنشهایشان برهاند؛^{۱۲} زبان اجتماع را تشریح کند؛ به برخی از اساسی‌ترین نیازهای آنها (هویت، تعلقات، شایستگی و اثربخشی)^{۱۳} رنگ و بوی سیاسی دهد، و «سفره رنگینی» از جاذبه‌ها، که پاسخگوی طیف گوناگونی از نیازهاست، بگستراند.^{۱۴} ایدئولوژی به صورت سلسله مراتب ارزشها و باورهای جلوه‌گر می‌شود که اثربخشی آنها در هدایت کنش انسان به این بستگی دارد که تا چه اندازه در افراد تبلور درونی بیابد. مفاهیمی چون «باورهای همگانی»،^{۱۵} «چهارچوب خودآگاهی» و «پیچیدگی فرهنگی و فکری» به منظور توجیه شیوه خاصی طرح می‌شوند که ایدئولوژی برای اتحاد اجتماع، تعیین هدف نهایی، و تضمین اتفاق نظر اجتماعی بدان عمل می‌کند.^{۱۶}

بنابراین، پیوند ارتباطی بین ایدئولوژی و کنش انسان، پیوندی بسیار ذهن‌گرایانه و روان‌شناختی است. این موضوع، مشکلی جدی در زمینه آزمون اعتبار آن به وجود می‌آورد، چرا که توانایی بهره‌برداری از پیوند ذهن‌گرایانه با استفاده از مواد اطلاعاتی

تاریخی دشوار است.^{۱۷} در حقیقت، هیچ‌گاه طرفداران این دیدگاه به طور مستقیم به سنجش وضعیت روان‌شناختی افراد نمی‌پردازند. آنها، بجز به کمک رخداد واقعی جنبش اجتماعی یا انقلاب، چگونگی شکل‌دهی ایدئولوژی به وضعیت فکری افراد را آشکار نمی‌سازند. شیوه کار روش‌شناختی آنها مستلزم اثبات وجود برخی سنججه‌های جانشین متغیرهای مستقل (مانند عدم تعادل فراگیر، محرومیت نسبی و اوضاع بحرانی) پیش از بروز جنبش اعتراض‌آمیز یا انقلاب است. برای نمونه، افزایش میزان خودکشی، اوج‌گیری فعالیت ایدئولوژیک، افزایش نسبت‌های مشارکت نظامی (Military Participation Ratios)، و افزایش میزان جرایم، بویژه جرایم سیاسی، مواردی است که جانسون (Johnson) از آنها به عنوان معرف‌هایی در زمینه ناآرامیهای تجویزی (Normative) ایجاد شده بر اثر دگرگونی اجتماعی بهره می‌جوید.^{۱۸}

دیویس (Davies) به اُفت ناگهانی فعالیت اقتصادی پیش از برخی آشوبها و انقلابهای بزرگ به دیده شاخصی از سرخوردگی پدید آمده بر اثر فاصله بین موفقیت و ارضای نیازها می‌نگرد.^{۱۹} کورنهاوزر (Kornhauser)، به طور ضمنی، انزوای اجتماعی و در حاشیه قرار گرفتن را شاخصهایی از زمینه‌ای روان‌شناختی به شمار می‌آورد که کشش توده‌ای ایدئولوژیهای خودکامه از آن مایه می‌گیرد.^{۲۰} در دیدگاه تاج (Toch)، گونه‌ای از شرایط و اوضاع و احوال فکری که مردم را به سوی پذیرش برخی باورها می‌کشاند، به فصل مشترک متغیرهای ساختاری اجتماعی مبدل می‌شود؛ برای مثال به گفته تاج، مردمی به معجزه اعتقاد دارند، مورد پذیرش مردمی است که در موقعیتهایی تحمل‌ناپذیر و بن‌بست زندگی می‌کنند.^{۲۱} کانتریل (Cantril) نیز شیوه روش‌شناختی مشابهی را دنبال می‌کند. چنین تصور می‌شود که بحرانهای اقتصادی و سیاسی آلمان در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، سبب ایجاد نوعی حالت فکری در مردم شده که آنها را نسبت به جاذبه نازیسم بسیار تأثیرپذیر کرده است.^{۲۲}

ارزیابی توان توضیحی نظریه‌های فردگرایانه، علی‌رغم دشواریهایش می‌تواند

همچنان ممکن باشد. یکی از راههای ممکن، جستار ریشه‌های انقلاب ایران در ناسازگاری نظریه سیاسی مکتب اولیه شیعه با ایدئولوژی سلطنت است. این تعبیر و تفسیر با مدل فردگرایانه تطبیق می‌کند؛ زیرا در این تعبیر، ایدئولوژی به عنوان سلسله مراتب ارزشهایی تلقی می‌شود که فعالان انقلابی را هدایت می‌کند. برای مثال، الگار به پیروی از وات (Watt)،^{۲۳} نقش مخالفت آمیز مکتب شیعه را از نظریه سیاسی و ارزشهای سیاسی آغازین آن استنباط می‌کند. از آنجا که اسلام تشیع به امامت معتقد است، یعنی به جانشینی چهره‌هایی که پس از حضرت محمد (ص) پیامبر خدا هدایتگران راستینند، و از آنجا که امام دوازدهم غایب است، هیچ مرجع مشروع دنیوی بر زمین به جا نمانده است.^{۲۴} ساوری (Savory) می‌گوید: «هیچ گونه اساس تئولوژیک در حکومت شیعه دوازده امامی برای توافق بین مجتهدها و هر شکلی از حکومت وجود ندارد»^{۲۵} گمان می‌رود که همین سنت ایدئولوژیک، که ظاهراً تمامی حاکمان دنیوی را نامشروع می‌شمارد، علت زیربنایی نقش مخالفت آمیز اسلام تشیع در سیاست ایران باشد.

با این همه، این تعبیر و تفسیر مطابق با واقعیتهای تاریخی نیست. اول آنکه علت این موضوع، این است که نهضت مذهبی شیعه در ایران همواره متنوع بوده است و علما (محققان مذهب) از نظر سیاسی جماعتی ناهمگن بوده‌اند؛ یعنی در مسائل مهم تاریخی که در صحنه سیاسی ایران در قرنهای نوزدهم و بیستم پدید آمده‌اند، گروهی از علما به حمایت از سلطنت گرایش داشتند، حال آنکه گروهی دیگر مخالف سلطنت بودند. از این رو، تشریح نهضتی متنوع از نظر سیاسی با توسل به ثبات نظریه سیاسی شیعی دشوار است. دوم آنکه، حتی در آن هنگام نیز اتحاد علما بر علیه شاه به تنهایی توجیهی مناسب برای باب شدن مذهب و حالت سیاسی یافتن آن در دوره پس از کودتا (۱۹۵۳) به شمار نمی‌آید، چرا که روشنفکران غیر روحانی در جایگزینی حکومتی اسلامی به جای سلطنت پهلوی نقشی اساسی ایفا کردند.

راه دیگر در زمینه بیان مشکل دیدگاه فردگرایانه، مبنی بر این است که رشد اقتصادی

سریع در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بحرانی اقتصادی را به دنبال داشت؛ این بحران نوعی حالتی فکری در مردم ایجاد می‌کرد که آنها را نسبت به جاذبه بنیادگرانه [امام] خمینی بسیار آسیب‌پذیر نمود. این استدلال نیز مشکل‌آفرین است، زیرا با آنکه رشد اقتصادی پیش از انقلاب بی‌سابقه بود، ولی از مشکل اواخر دهه پنجاه نمی‌توان به عنوان بحران یاد کرد. هر چند که وجود پاره‌ای مشکلات اقتصادی به نارضایتی عمومی در جامعه کمک می‌کرد، اما ماهیت این مشکلات چنان نبود که فاصله تحمل‌ناپذیری میان توقع و توفیق پدید آورد و در نتیجه باعث سردرگمی و آشفتگی افراد شود. دفاع از دیدگاه فردگرایانه به صورت دیگری در اثر امیر ارجمند با عنوان عمامه به جای تاج (۱۹۸۸) ارائه شده است. بنا به استدلال ارجمند، دگرگونی اجتماعی سریع ایران به اختلال اجتماعی و آشوب فرسایشی منجر شد. به دنبال ناکامی دولت ایران در اتحاد مجدد افراد و گروه‌های از هم پاشیده، اسلام شیعی به عنوان یک نهضت اجتماعی و سیاسی رقیب در زمینه وحدت‌بخشی سربرآورد تا این کارکرد را به انجام رساند.^{۲۶} با این حال، ارجمند برای اثبات نظریه خود داده‌های تجربی چندانی به دست نمی‌دهد. وی تنها با یک مثال نمونه‌ای از چگونگی روی آوردن یک گروه از هم پاشیده بخصوص - مهاجران روستایی به شهرها - را به مذهب ارائه می‌دهد؛ زیرا «شاه این گروه را در نظام سیاسی خویش نمی‌گنجانده»^{۲۷} حتی در این صورت نیز ارجمند نمی‌تواند مدعی شود که این دسته از مردم مشارکت‌کنندگان عمده در انقلاب بودند. چرا که وی اذعان می‌کند «حدود مشارکت مهاجران در جنبش انقلابی روشن نیست».^{۲۸} در رابطه با آن دسته از اقلیت کم درآمد که در شهرک‌های آلوده‌نشین زندگی می‌کنند، در مطالعه‌ای چنین نتیجه شده که این گروه اصولاً در انقلاب مشارکت چشمگیری نداشته است.^{۲۹} شواهد موجود حکایت از آن دارد که افراد و گروه‌های حاشیه‌ای و منزوی، نقشی جزئی در جنبش انقلابی ایفا کرده‌اند. حتی پاره‌ای از اظهارات ارجمند با ادعای نظری او مغایرت دارد. برای نمونه، وی بیش از یکبار بر ائتلاف علما و بازاریها (طبقات مرتبط با تجارت و

صنعت سنتی) در برابر حکومت و نفوذ خارجی تأکید می‌ورزد.^{۳۰} اما هیچ یک از این افراد را نمی‌توان از گروه‌های حاشیه‌ای و منزوی حاصل از دگرگونی اجتماعی قلمداد کرد.

سرانجام، آبراهامیان در کتاب خود با عنوان ایران بین دو انقلاب (۱۹۸۲)، به نظریه هانتینگتون مبنی بر توسعه ناموزون، برای توجیه نظریه خود از عوامل انقلاب ایران اشاره می‌کند. آبراهامیان در نظر دارد که با تجزیه و تحلیل تعامل میان سازمان سیاسی و نیروهای اجتماعی - که البته نیروهای اجتماعی شامل گروه‌های قومی و طبقات اجتماعی می‌شود - به بررسی سیاست ایران نو بپردازد. مفهوم گروه قومی عبارت است از گروه‌بندی‌های عمودی افرادی که پیوندهای مشترکی در زمینه زبان، تبار قبیله‌ای، مذهب یا وابستگی منطقه‌ای دارند. مفهوم طبقه اجتماعی در مورد لایه‌های افقی گسترده بر افرادی به کار می‌رود که از روابطی مشترک با ابزار تولید، تعاملهایی مشترک با قوه مجریه و نگرشهایی مشترک نسبت به نوسازی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی برخوردارند. به تأسی از تامپسون (Thompson)، آبراهامیان طبقه را صرفاً یک ساختار نمی‌داند، بلکه آن را مفهومی تاریخی قلمداد می‌کند که باید «در بافت زمان تاریخی و نیز اختلاف اجتماعی با سایر طبقات معاصر خود» شناخته و درک شود.^{۳۱}

آنگاه آبراهامیان، با تجزیه و تحلیل ساختار اجتماعی، سازمان گروهی، طبقات و نظم سیاسی در این قرون نوزدهم، تاریخ اجتماعی خود را آغاز می‌کند؛ سپس این مسأله را که چگونه نیروهای اجتماعی و سیاسی داخلی تحت تأثیر غرب قرار گرفتند تشریح می‌کند. وی اظهار می‌دارد تعامل میان نفوذ اقتصادی اروپا، اختلاف طبقاتی و رشد روشنفکران جدید، موجب برپایی انقلاب مشروطه در سالهای (۱۹۱۱ - ۱۹۰۵) شد. آبراهامیان، با ارائه جزئیات خاص، به معرفی دسته‌ای از عوامل تاریخی می‌پردازد که به قدرت رسیدن رضا شاه و تأسیس سلسله پهلوی در اوایل دهه ۱۹۲۰ نتیجه آن عوامل بوده است. بدین ترتیب، طرح مفهومی او عملاً در مورد دوران اختلاف سیاسی که به دنبال کناره‌گیری

اجباری رضا شاه به دست متحدین در سال ۱۹۴۱ اتفاق افتاد و تا هنگام کودتای ۱۹۵۳ ادامه یافت، به کار بسته می‌شود. ویژگی بارز کار ابراهامیان، بررسی پایه‌های اجتماعی سیاست ایران است، موضوعی اساسی که عموماً نویسندگان گذشته و معاصر نادیده گرفته‌اند.

متأسفانه، ابراهامیان تا پایان کتاب خود به این طرح مفهومی که در آغاز پیشنهاد داده بود، وفادار نمی‌ماند. در عوض، از مدل هانتینگتون مبنی بر اینکه انقلاب ایران بر اثر توسعه اقتصادی سریع پدید آمده، که موجب ایجاد تضادی فاحش با نهاد سیاسی موجود شده است، پیروی می‌کند.

اگر چه شاه به نوسازی ساختار اجتماعی - اقتصادی کمک کرد، اما برای توسعه نظام سیاسی کاری صورت نداد - یعنی مجال دادن به تشکیل گروههای فشار، گشودن عرصه سیاسی بر نیروهای اجتماعی گوناگون، ایجاد پیوندهایی میان رژیم و طبقات جدید، حفظ پیوندهای موجود میان رژیم و طبقات پیشین و گسترش اساس اجتماعی سلطنت که، به هر حال، بیشتر به خاطر کودتای نظامی ۱۹۵۳ پا بر جا مانده بود. شاه، به جای نوسازی نظام سیاسی، قدرت خود را، مانند پدرش، بر سه رکن خاندان پهلوی بنا نهاد: نیروهای مسلح، شبکه بنده نوازهای دربار و دیوانسالاری گسترده حکومت.^{۳۲}

مدل نظری هانتینگتون ضعیفتر از آن است که مطالب تاریخی مفصلی را که ابراهامیان موشکافانه در اثر خود ارائه می‌دهد، تحلیل کند. آنچه در مدل هانتینگتون اساسی به شمار می‌آید، ظرفیت و توان حکومت برای پرداختن به مشکلاتی است که بر اثر توسعه اقتصادی پدید آمده بود. آنچه موجب انقلاب ایران شد، ارتباط چندانی به جدایی میان نهادسازی و نوسازی نداشت، بلکه این انقلاب زائیده اختلاف منافع بود که بر اثر فرایند توسعه اقتصادی پدید آمده بود. در حقیقت، سیاستهای اقتصادی و

گسترش دیوانسالارانه حکومت، باعث نابودی سازمانهایی شد که از نظر تاریخی حکومت را با جامعه مدنی پیوند داده بودند. با این همه، نمی توان نتیجه گیری کرد که شکاف میان حکومت و جامعه مدنی عامل اصلی انقلاب بوده است.

بنابراین، پیداست که ارزشهای نخستین شیعی، گوناگونی جنبشهای شیعی در ایران معاصر را توجیه نمی کند. افزون بر این، متغیرهایی از این دست همچون جنگ و بحرانهای شدید اجتماعی و اقتصادی که اغلب در این متون به عنوان سنجه های تقریبی سر درگمی افراد ارائه شده اند، در ایران پیش از انقلاب وجود نداشتند. دیگر آنکه انقلاب ایران استدلال یکپارچه سازی (توافق ارزشها) را چندان تقویت نمی کند، چرا که گروههای حاشیه ای و منزوی نقشی جزئی در انقلاب ایفا کرده اند. سرانجام، فرایندهای تاریخی ای که به انقلاب ایران انجامید، پیچیده تر از آن است که کاملاً مشمول دیدگاه هانتینگتون درباره جدایی میان نهادسازی سیاسی و توسعه اقتصادی شود.

نظریه های سازمانی در زمینه انقلاب

آنچه در نظریه های فردگرایانه بدیهی قلمداد می شود، در نظریه های سازمانی انقلاب، جلوه ای مشکل آفرین می یابد و این سؤال مطرح می شود که چگونه افراد ناراضی ایدئولوژی انقلابی را می پذیرند و در قالب اقدام جمعی علیه حکومت سازماندهی می شوند؟ ابتدا ایدئولوژی انقلابی باید با مخاطبان ذی نفع ارتباط برقرار کند. برای ایجاد این ارتباط باید کتابها و مقاله هایی به رشته تحریر در آید؛ جزوه ها و روزنامه هایی منتشر شود؛ مخاطبان به محلهایی مناسب کشانده شوند؛ سخنرانیهایی تهیه و به نحو مؤثر ایراد گردد؛ خلاصه باید عقایدی ایجاد شده، و اشاعه یابد. همه اینها در گرو موجود بودن منابع است. بسیج منابع تلاشی جمعی به شمار می آید؛ بدون وجود سازمانی که قادر به بسیج منابع و هماهنگی نارضایتی های افراد باشد، هیچ گونه جنبش انقلابی شکل نمی گیرد. بنابراین، انقلاب صورتی از اقدام جمعی است که بر اساس آن،

افراد به کمک یکدیگر اقدام می‌کنند و به دنبال اهداف مشترک منابع خود را بسیج می‌کنند. حرکت روش‌شناختی از فردگرایی به گروه‌گرایی به موازات حرکتی جوهری از تحلیل اجتماعی - روانشناختی به تحلیل اختلاف سیاسی شکل می‌گیرد. در حالی که نظریه پردازان فردگرا اهمیت حکومت را نادیده می‌گیرند، نظریه پردازان سازمانی به فرایندهای انقلابی بر حسب اختلاف سیاسی، مفاهیم عقلانی می‌بخشند.

ایده‌آساسی، منابع است؛ «منابع ممکن است شامل منابع مادی (مشاغل، درآمد، پس‌انداز و حق استفاده از کالاها و خدمات مادی) و منابع غیر مادی (اختیارات، تعهد اخلاقی، اعتماد، دوستی، مهارت، راه و رسمهای صنایع و غیره) باشد».^{۳۳} اُبرشال (Oberschall) به تفهیم اختلاف گروهی از دیدگاه مدیریت منابع می‌پردازد: «بسیج دلالت بر فرایندهایی دارد که طی آنها گروهی ناراضی گرد هم می‌آیند و منابعی را برای پی‌گیری اهداف گروه، سرمایه‌گذاری می‌کنند. از دیدگاه مقامهای مسئول یا گروهی که به چالش فراخوانده می‌شود کنترل اجتماعی بر همین فرایندها دلالت دارد».^{۳۴} بنابراین «اختلاف اجتماعی از آرایش سازمان یافته افراد و گروهها در یک نظام اجتماعی پدیدار می‌شود؛ یعنی از همان واقعیت حاکم بر سازمان اجتماعی».^{۳۵}

آثار راهگشای تیلی (Tilly) در زمینه انقلاب نیز بر همین ایده ساده بسیج منابع متکی است. وی به طرح دو مدل در زمینه اقدامهای جمعی می‌پردازد: (۱) «مدل بسیج» که بر فرایندی دلالت دارد که طی آن، مدعیان قدرت کنترل جمعی بر منابع را به دست می‌گیرند. پارامترهای این مدل عبارت است از منافع، سازمان‌دهی، بسیج، اقدام جمعی و فرصت. (۲) «مدل حکومت» که مدعیان را به دولت و سایر مدعیان - چه مبارزه‌جویان و چه اعضای حکومت مورد نظر - از طریق ائتلافها و کشمکش بر سر قدرت مرتبط می‌کند.^{۳۶} مدل حکومت مشتمل بر دولت و مدعیان قدرت است؛ مدعیان قدرت کسانی هستند که از دسترسی معمول به منابع دولتی برخوردارند (اعضای حکومت) و نیز کسانی که از این دسترسی برخوردار نیستند (مبارزه‌جویان یا افراد فاقد عضویت در

حکومت).

انقلاب نوعی اقدام جمعی است که مستلزم فرایند بسیج، ساختار قدرت و رابطه بین این دو است. انقلاب در بحبوحه وضعیتی مبنی بر حاکمیت چندگانه (وضعیتی انقلابی) پدید می‌آید که در آن «دولتی که پیشتر در کنترل صرفاً یک واحد سیاسی حاکم بوده است، اکنون مورد ادعای مؤثر، متضاد و بی‌چون و چرا از سوی دو یا چند واحد سیاسی متمایز واقع می‌شود».^{۳۷} وضعیت انقلابی هنگامی ایجاد می‌شود که: مدعیانی با طرح ادعاهای خاصی نسبت به کنترل بر دولت وارد عرصه شوند، بخش گسترده‌ای از جمعیت نسبت به این ادعاها متعهد شوند، ائتلافی میان مدعیان و اعضای حکومتی شکل گیرد و دولت قادر یا مایل به سرکوب این دعاوی نباشد. انقلاب هنگامی موفق می‌شود که مجموعه‌ای از صاحبان قدرت جای خود را به مجموعه‌ای دیگر بدهد.

در دیدگاه فردگرایانه، حالت فکری افراد به عنوان زمینه‌ای برای رشد ایدئولوژی انقلابی تلقی می‌شود. در حالی که در مدل سازمانی، دگرگونی ایدئولوژیک (یعنی رشد دعاوی دیگر) بر حسب وضعیت خاصی تجزیه و تحلیل می‌شود که پدیدآورندگان ایدئولوژیک در این وضعیت نسبت به مشکل حاکمان مورد اعتراض، واکنش نشان می‌دهند.^{۳۸} گروههای سیاسی زمانی به توسعه یا به کارگیری ایدئولوژی انقلابی می‌پردازند که «جایگاه خود را در حکومت مورد نظر از دست بدهند و ... از دسترسی به قدرت بازداشته شوند».^{۳۹} این شرایط از یک موقعیت تا موقعیتی دیگر متفاوت است. برای نمونه، فولبروک (Fulbrook)، واکنشهای سیاسی متفاوت مکاتب پیوریتانیسم و پایتیسم (Pietism) نسبت به قانون مطلق‌گرایی در انگلستان، ورتمبرگ و پروس را بر حسب نوع موانعی تجزیه و تحلیل می‌کند که این جنبشها «در پی‌گیری اهداف مذهبی خود» با آنها مواجه شدند.^{۴۰} به همین ترتیب، زارت (Zaret)، اهمیت ایده پیمان آسمانی در الهیات پیوریتن در انگلستان قرون شانزدهم و هفدهم را بر حسب «فشارهای سازمانی‌ای که روحانیون پیوریتن در ایفای نقش دوگانه خود به عنوان کشیشان مقدر و

کشیشان پیشوای نهضت اجتماعی مردمی با آن روبرو بوده‌اند»، توضیح می‌دهد.^{۴۱} وثنو (Wuthnow)، نتایج ایدئولوژیک را به گوناگونیه‌های ساختار حکومت مربوط می‌کند.^{۴۲} تحلیل استپان (Stepan) از قدرت حکومت در جنوب امریکای لاتین، او را به این نتیجه‌گیری رهنمون می‌شود که «ویژگی حکومت بر تکامل سیاسی نیروهای مخالف تأثیر می‌گذارد».^{۴۳} سرانجام، نیوهاوزر (Neuhoser) گرایش تندروانه‌کلیسای کاتولیک برزیل را به بحران سازمانی پدید آمده بر اثر کاهش حمایت مردمی ربط می‌دهد.^{۴۴} در هر یک از این موارد، منافع و اهداف سازمانی در تعامل با شرایط گسترده‌تر محیطی بر احتمال دگرگونی ایدئولوژیک و از آن جمله به وجود آمدن ایدئولوژی‌های انقلابی، تأثیر می‌گذارند.

بنابراین، در تأیید مدل سازمانی، ظهور مکتب شیعه انقلابی باید به لحاظ تعامل میان سازمان مذهب شیعه و اوضاع اجتماعی ایران پیش از انقلاب توجیه مناسبی داشته باشد. برخی از تحلیلگران، با توجه به متغیر اول، بر استقلال نهادی علما تأکید ورزیده‌اند. کدی، که حامی اصلی این تعبیر و تفسیر به شمار می‌آید، تغییر نظریه نهادی شیعه در اواخر قرن هجدهم - یعنی ظهور مکتب اصولی و افول مکتب اخباری - را به رشد قدرت علما در جامعه مربوط می‌داند. در مکتب اصولی، نقش کلیدی در زمینه تفسیر احکام به علما سپرده شده و از مؤمنان خواسته شده است تا مجتهدی زنده برای تبعیت برگزینند و استنباطهای او پیروی کنند. از سوی دیگر، اخباریون مجاز بودن محققان مذهبی را در استفاده از ادله خود برای لازم‌الاجرا کردن برخی قضاوتها مردود می‌شمردند. از این رو، به گفته کدی، نظریه اصولی «به مجتهدان زنده قدرتی فراتر از آنچه مورد ادعای علمای سنی بود، می‌بخشید و به احکام آنها چنان ضمانت اجرایی می‌داد که فراتر از هر حکم صرفاً صادره از سوی حکومت بود».^{۴۵} بدین ترتیب، نظریه اصولی به رفع شبهات علما در زمینه نقش آنها در جامعه می‌پرداخت و ایدئولوژی سازمانی پرتوانی فراهم می‌آورد که مداخله آنها را در سیاست توجیه می‌کرد. منابع

مستقل درآمد علما، از ناحیه موقوفات و مالیاتهای مذهبی، به استقلال نهادی و قدرت سیاسی آنها می‌افزود، چرا که آنها برای حمایت مالی ناگزیر از تکیه بر حکومت نبودند. بر این اساس، رشد بدیل اسلامی برای حاکمیت شاه در چهارچوب بافت تعامل بین علما و حکومت توجیه می‌شود. سیاستهای نوسازی حکومت در دهه‌های شصت و هفتاد، علما را از امتیازهای سنتی خود در زمینه‌های اجتماعی - اقتصادی و سیاسی محروم می‌کرد. از این رو، ظهور ایدئولوژی سیاسی [امام] خمینی در چهارچوب همین بافت درک می‌شود، زیرا این ایدئولوژی در پی حل مشکل مربوط به حاکمیت مورد اعتراض بوده است که به وسیله حکومت ایجاد شده بود و این موضوع مشارکت علما را در انقلاب توجیه می‌کند. خلاصه اینکه، استقلال نهادی علما (به عنوان بافت سازمانی) و سیاستهای نوسازی حکومت (به عنوان شرایط محیطی) به گونه‌ای در تعامل بودند تا زمینه پیدایش و رشد یک بدیل اسلامی را برای جایگزینی ایدئولوژی سلطنت فراهم آورند.

با این همه، این استدلال اگر چه جالب و معقول است، عاری از مسائل جدی نیست. نخست آنکه سیاستهای ضد روحانیت حکومت در زمان رضا شاه، اولین شاه پهلوی (۱۹۴۱-۱۹۲۵)، آغاز شد. در واقع، کل تشکیلات مذهبی در تمامی زوایای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مورد تهاجم رضا شاه قرار گرفت. در زمان حاکمیت او، علما کنترل نهادهای آموزشی، قضایی و نیز کرسیهای خود را در مجلس به تدریج از دست دادند. موقوفات مذهبی به زیر کنترل دولت درآمد. در شیوه پوشاک مردم، تغییرات زیادی به صورت ابتکاری و اجباری پدید آمد. در آن زمان اهمیت اسلام را ناچیز می‌شمردند و در همین حال ایدئولوگهای شاه فرهنگ شاهنشاهی ایران پیش از اسلام را گرامی می‌داشتند. پیداست که علما این سیاستها را نمی‌پسندیدند. با این حال جبهه مخالف متحدی نیز تشکیل نمی‌دادند. آنچه توجیه آن به لحاظ مدل سازمانی حتی دشوارتر است، این واقعیت است که آیت الله العظمی بروجردی در سر تا سر دوران زعامت خود

رابطه دوستانه‌اش را با خاندان پهلوی حفظ کرد. حتی پس از کناره‌گیری اجباری شاه توسط متفقین در سال ۱۹۴۱ و ظهور نهضت قدرتمند ملی‌گرایی دموکراتیک در کشور، علما نسبت به حکومت جبهه‌گیری مخالفی نکردند. بر عکس، نوعی اتحاد بین علما و حکومت وجود داشت که تا سال ۱۹۵۱ ماندگار بود و در سال ۱۹۴۹ در اجتماع بزرگی که آیت الله بروجردی در قم تشکیل داد، تا آنجا پیش رفت که علما را از پیوستن به احزاب و دخالت در سیاست منع کرد.

پیداست که آیت الله بروجردی، چنانکه مدافعان مسلمان وی استدلال کرده‌اند، از طریق سیاست‌زدایی از تشکیلات مذهبی سعی داشت این تشکیلات را حفظ کند، با این همه، سیاست علما در این دوره با ادعای تیلی مغایرت دارد، زیرا این سیاست نشان می‌دهد که وقتی صاحبان قدرت جایگاه خود را در حکومت از دست می‌دهند، الزاماً به جبهه مخالف نمی‌پیوندند. ساختار سازمانی و دگرگونی محیطی، با آنکه اهمیت داشتند، به تنهایی برای تبدیل علمای شیعی به انقلابیون دو آتشه کافی نبودند. مشکل دیگر به مسئله وجود اجتماعات برمی‌گردد. در یک تحلیل سازمانی جدی نمی‌توان شرایطی را که شمار چشمگیری از مردم را به شرکت در نهضت مخالفت به رهبری علما وامی‌دارد توجیه کرد. زیرا بدیهی است که بدون پیروان راستین هر گونه تلاشی از سوی علما در مخالفت با حکومت، محکوم به شکست است (چنانکه وقتی جناح کوچکی از علما کوشیدند تا در برابر سیاستهای نوسازی رضا شاه مقاومت کنند، این اتفاق رخداد).

نظریه‌های طبقاتی انقلاب

این مسأله که احتمال بیشتری برای مشارکت مردم در نهضتی انقلابی وجود دارد، در نظریه‌های سازمانی همچنان مبهم باقی می‌ماند. در واقع، تعهد بسیاری از مردم نسبت به ادعاهایی که از سوی مبارزان بر سر قدرت مطرح می‌شود، در میان عوامل تقریبی انقلاب نزد تیلی، جلوه اسرارآمیزتری می‌یابد. بر خلاف آن، در نظریه‌های طبقاتی،

اجتماعات جنبه محوری پیدا می‌کنند. بر اساس نظریه‌های مارکس، دگرگونیهای نظام اقتصادی و پیدایش جایگاههای طبقاتی جدید، همان فرایندهای تاریخی کلیدی هستند که نقش آفرینان انقلاب را پدید می‌آورند. تحول نیروهای تولیدی و تضاد فزاینده آنها با روابط اجتماعی تولید، شالوده علت ساختاری انقلاب را تشکیل می‌دهد و ماهیت طبقات انقلابی و ضد انقلابی را مشخص می‌کند. در یک وضعیت انقلابی، کشمکش طبقاتی شدت می‌گیرد، دستگاه سرکوبگر طبقه حاکم سقوط می‌کند، روبنای ایدئولوژیک اعتبار خود را از دست می‌دهد و خود آگاهی انقلابی همراه با حالت صعودی تولید، نظم اجتماعی موجود را نفی می‌کند و دید دیگری از جامعه به دست می‌دهد.^{۴۶}

آیا نظریه مارکس انقلاب ایران را توجیه می‌کند؟ در تحلیل تطبیقی کدی از انقلاب مشروطه ۱۹۱۱-۱۹۰۵ و انقلاب ۱۹۷۹-۱۹۷۷ پاسخ به این سؤال مثبت است.

نزدیکترین مدل اجتماعی - اقتصادی انقلاب در مورد تجربه ایران، ظاهراً فرمول مارکسیستی است، بدون هرگونه طول و تفصیلهای جرح و تعدیلهایی که به تازگی بدان افزوده شده است. در این فرمول، اساساً، فرض بر این است که انقلاب در زمانهایی اتفاق می‌افتد که روابط تولید - بویژه کنترل و مالکیت ابزارهای اساسی تولید جامعه - دستخوش دگرگونیهایی شده باشند که فراتر از قابلیت انواع قدیمی قدرت سیاسی و سازمان حکومتی در لحاظ کردن نظم اقتصادی جدید است. این وضعیت، اصولاً پیش از هر دو انقلاب ایران تحقق یافته است.^{۴۷}

با این همه، علی رغم ادعای کدی نظام اقتصادی و حکومت در دوره پیش از انقلاب بسیار هماهنگ بودند. شکل تولید غالب در ایران پیش از انقلاب، کاپیتالیسم بود و حکومت، متعهد به حفظ و ازدیاد نهاد مالکیت خصوصی بود. اما به نحو اساسی تری، گزارش تاریخی کدی که در کتاب ریشه‌های انقلاب وی استادانه ارائه شده است، به نقل

حکایتی دیگر می‌پردازد. آنچه در این اثر نقش محوری دارد، دگرگونی‌هایی نیست که در روابط تولید یا تحول نیروهای تولیدی پدید می‌آید؛ بلکه تعامل‌های ایران با غرب است که با گره زدن وجوه متعددی از تاریخ قرون نوزدهم و بیستم ایران به یکدیگر، تهدیدی عمده را به وجود می‌آورد.^{۴۸} در اثبات این موضوع، کدی با مهارت و به روشنی شرح می‌دهد که چگونه نفوذ اقتصادی و تسلط سیاسی غرب به گونه‌ای نظام‌مند سبب بروز واکنش‌هایی بومی شده‌اند که در سلسله رخداد‌های تاریخی‌ای از این دست تبلور یافتند: نهضت تنباکو در سال‌های ۹۲-۱۸۹۰، انقلاب مشروطه در سال‌های ۱۱-۱۹۰۵، نهضت ملی کردن صنعت نفت به رهبری مصدق در اواسط قرن بیستم، و انقلاب ۷۹-۱۹۷۷. کدی ریشه‌های انقلاب گذشته را در سیاست‌های کلی کشاورزی و صنعتی حکومت می‌جوید؛ سیاست‌هایی که از اواخر دهه ۱۹۶۰ به بعد از تشکیلات عظیمی در این بخش‌ها حمایت کرده‌اند. این سیاست‌ها به شرکت‌های بزرگ داخلی و خارجی سود می‌رساندند، در حالی که روستاییان خرده‌پا و متوسط‌الحال افراد کم درآمد در اقتصاد شهری از عدم حمایت مالی دولت نابود می‌شدند.^{۴۹} در تاریخ‌نگاری کدی، سیاست‌های حکومت و ساختار بین‌المللی نقشی محوری ایفا می‌کنند، عواملی که فراتر از تضاد بین نیروها و روابط تولید عمل می‌کنند.

توجیهی قویتر دربارهٔ انقلاب ایران که هم تحلیل طبقاتی و هم نظریه‌های سازمانی انقلاب را در بر می‌گیرد، در اثر پارسا با عنوان *خاستگاه‌های اجتماعی انقلاب ایران* (۱۹۸۹) ارائه شده است. پارسا استدلال می‌کند که انقلاب ایران نمونه‌ای از انقلاب‌های در قرن بیستم است که بر اثر تعامل میان بالابودن مداخله حکومت در نظام اقتصادی و انسجام بیشتر گروه‌های اجتماعی محروم در قالب بافت جهان سومی وابستگی و آسیب‌پذیری اقتصادی پدید آمده‌اند. در ایران، مداخله حکومت در تخصیص و انباشت سرمایه به نفع واحدهای اقتصادی بزرگ و نوپا تمام می‌شد و در عوض، صنایع سستی خرده‌پا و نیز طبقه کارگری از این مداخله زیان می‌دیدند. این سیاست‌ها به تدریج

مشروعیت حکومت را تضعیف می کردند، چرا که نشان می دادند حکومت به جای خدمت به منافع عامه، در خدمت منافع خواص است. توسعه ناموزون بخش نفت به بحران یک کاسه شدن درآمدهای دولتی انجامید، که آن نیز به نوبه خود به بالا رفتن میزان تورم منجر شد. مدیریت حکومت در زمینه بحران مزبور به بازاریها آسیب فراوانی رساند. تغییرات قانونگذاری (Legislative) در سال ۱۹۷۷ باعث کاهش هزینه سرکوب شد و برای بازاریها فرصتی را فراهم آورد تا علیه حکومت به اقدام جمعی متوسل شوند. مبارزه بازاریان بزودی از طریق مسجد به مجرای خود افتاد چرا که سرکوب دولت هیچ راهی برای بسیج باقی نگذاشته بود. بیانیه (Proclamation) اصلاحات برای سایر دسته‌هایی که فاقد منابع مستقل بودند (کارگران و کارمندان) فرصتی داد تا خود را درگیر اقدام گروهی علیه حکومت کنند. در روزهای پایانی سال ۱۹۷۸، تمامی طبقات اجتماعی مخالف، ائتلافی را تشکیل دادند و رهبری آیت الله خمینی را به رسمیت شناختند. سرانجام، آمیزه‌ای از ناآرامی اجتماعی، تمرد در ارتش و یورش به نیروهای مسلح، دولت را از پا درآورد و به ظهور حاکمیت دوگانه و سقوط سلطنت در فوریه ۱۹۷۹ منجر شد.^{۵۰}

با این همه، پارسا تصویر کاملی از روند تحول انقلاب ایران به دست نمی دهد. این استدلال که بر اثر سیاستهای حکومت، دشمنی بازاریها برانگیخته شد و از این رو به حمایت از بدیل اسلامی برای حاکمیت شاه پرداختند، یک سوی ماجراست؛ و سوی دیگر آن توجیه بروز اقدامات هماهنگ به دست اعضای وابسته به طبقات گوناگون در انقلاب و هم‌آوایی خیرکننده آنها در براندازی سلطنت و استقرار دولت اسلامی است. این پرسشها که چرا پس از آنکه ایران چندین دهه مذهب‌ستیزی شدید را تجربه کرده بود، اینک در انقلاب مکتب شیعه به ایدئولوژی مسلط فراگیر مبدل می شد؟ یا اینکه چرا سایر ایدئولوژیها نظیر مارکسیسم، ملی‌گرایی و لیبرالیسم نتوانستند حتی علاقه‌ای ناچیز میان طبقات و گروههای مختلف درگیر انقلاب پدید آورند؟ مورد علاقه پارسا نبودند. به

هر حال در گذشته، همه این طبقات و گروههای شرکت کننده در انقلاب، در مبارزات سیاسی خود پای بند اسلام نبوده اند. شگفت آورتر از اینها، این پرسش است که چرا بسیاری از روشنفکران غیر مذهبی برای انتقاد از نظم موجود در دوره پس از کودتا (۱۹۵۳) به حمایت از اسلام متوسل شدند. در واقع، این روشنفکران در مردمی کردن اسلام نزد جامعه نقش حیاتی ایفا کردند. بدون تلاشهای آنها، نظریه سیاسی [امام] خمینی بود چندانیتی نداشت که بتواند در این دوره توده های تحصیلکرده را به سوی اسلام بکشد. پارسا کل مسأله مربوط به نقش مذهب در انقلاب ایران را به صورت یک تصمیم گیری تاکتیکی توسط جبهه مخالف و بازاریها، اینگونه ساده می کند: «سرکوب، بسیج را بسیار دشوار می کرد ... و بازاریها به طور فزاینده ای برای بسیج شدن به مسجد روی آوردند».^{۵۱} اما چرا سرکوب در زمان رضا شاه باعث ایجاد جبهه مخالف مذهبی در مقابل او شد و چرا ایدئولوژی های جبهه مخالف همچنان غیر مذهبی باقی ماندند؟ پارسا نسبت به دگرگونی های چشمگیری که در سالهای پیش از مشکلات اقتصادی دهه ۱۹۷۰ در نگرش بسیاری از روشنفکران و فعالان سیاسی در مورد مذهب بروز کرده بود، بی توجه بوده است. سرکوب حکومت تنها یکی از عوامل متعدد رشد بدیل مذهبی به جای سلطنت بود.

شایان توجه است که مدل تحلیلی پارسا، با نوعی مفهوم گنگ از ایدئولوژی در لفافه عباراتی از این دست نمایان می شود: «ضروری است که گروههای محروم، نخست، هدف عینی اقدام گروهی را مشخص کنند»^{۵۲} یا آنکه بالا بودن میزان مداخله حکومتی حکومت را «نامستقل» جلوه می دهد و «اتحاد تنگاتنگ بین حکومت و طبقه بالا دست هر گونه ادعایی را مبنی بر استقلال حکومت غیر ممکن می سازد».^{۵۳} این اظهار نظرها نشان می دهد که تضعیف قانونی بودن حکومت در رابطه با طبقات محروم ارتباط اساسی ای با مداخله حکومتی و سیاسی شدن اختلاف طبقاتی دارد. به عبارت دیگر، بحران ایدئولوژیک حکومت فی نفسه عاملی اساسی در گسترش جنبش انقلابی به

شمار می‌آید. چگونه بحران ایدئولوژیک در یک حکومت اتفاق می‌افتد و چگونه گروه‌های محروم هدف عینی از تهاجم را شناسایی می‌کنند؟ اینها پرسشهای پیچیده‌ای است که در زمینه آنها مدل پارسا رهنمودهای اندکی به دست می‌دهد. به طور کلی، پارسا از دیدگاه اقدام گروهی (سازمانی) درباره جنبشهای اجتماعی و انقلاب به طور جدی دفاع کرده است. در واقع، محدودیت اثر پارسا بازتابی است از محدودیت اقدام گروهی.

مشکل اساسی در تمامی نظریه‌های انقلاب که در بالا ذکر شد ناشی است از ناکامی آنها در جدی گرفتن ایدئولوژی در توجیهات مربوط به عوامل و فرایندهای انقلاب است. در این اثر استدلال می‌شود که ایدئولوژی، عامل پدیدآورنده انقلاب است. ایدئولوژی به انقلاب چهره پدیده‌ای را می‌دهد که متمایز از مبارزه معمول بر سر قدرت است. انقلاب، صورتی خاص از کنش تاریخی است؛ کنشی که ایدئولوژی بدان شکل بخشیده است. انقلاب، همچنین بستر دارد. بستری که از تعامل بین طبقه، سیاست و ایدئولوژی پدید می‌آید. ایدئولوژی به صورت گفتگوی نامنسجم به ذهن خطور می‌کند. طبقه به عنوان مفهومی تاریخی - ساختاری از ماهیت عوامل سیاسی و ایدئولوژیک موجود به وجود می‌آید. سرانجام، در حالی که حکومت، سازمانی است که دستگاه دیوانسالار و سرکوبگر معینی دارد، ایدئولوژی نقش بااهمیتی را در شکل‌دهی اقدامات و سیاستهای حکومت ایفا می‌کند. همچنین در این اثر ایدئولوژی به عنوان میانجی در روابط طبقاتی و نیز روابط بین حکومت و جامعه مدنی تصور می‌شود.

ایدئولوژی به عنوان گفتگوی نامنسجم

مفهوم ایدئولوژی، آن گونه که در تمامی نظریه‌های انقلاب یاد شده و در اینجا نیز به کار رفته است، به تقلیل‌گرایی گرایش دارد. از آنجا که پویاییهای ایدئولوژی از نظر کارکردهای روانشناختی آن در مورد افراد سرگشته و ناراضی و همچنین از نظر پویاییهای

مبارزه سازمان یافته بر سر قدرت یا اختلاف طبقاتی توجیه می‌شود، به همین سبب در نظریه‌های مزبور نسبت به استقلال ایدئولوژی در فرایند انقلاب بی‌توجهی می‌شود. در این نظریات خارج از محدوده پارامترهای روانشناسی افراد، سازماندهی مبارزه‌جویان قدرت، و طبقات اجتماعی، به نظر نمی‌رسد که ایدئولوژی حضور چشمگیری داشته باشد. علت اساسی ناتوانی این تحلیلها - در احتساب آن دسته از فرایندهای تاریخی که سبب ایجاد و ظهور ایدئولوژی انقلابی شیعی شده، هم‌آوایی و هماهنگی در میان توده‌ها را پدید آورده، مجراهایی از ارتباط مؤثر را بین توده‌ها و رهبران آن در غیاب یک سازمان سرتاسری نیرومند ایجاد کرده، باعث سقوط دستگاه سرکوبگر شاه در مقابله‌ای غیر نظامی شده، و بسیاری از ویژگیهای برجسته دستاوردهای پس از انقلاب را پدید آورده - نگرشهای تقلیل‌گرایانه غالب در بسیاری از تجزیه و تحلیلهای انقلاب ایران است.

دومین مشکل عمده در این نظریه‌ها عبارت است از تأکید بیش از اندازه بر این دیدگاه که مردم جزء به جزء طبق منافع یا ارزشهای خود عمل می‌کنند. اما عمل الزاماً به صورت گردهماییهای موسوم به «راهبردهای عمل» یکپارچه می‌شود و ایدئولوژی به ایفای نقش علت و معلولی مستقلی می‌پردازد، زیرا ایدئولوژی شکل دهنده چارچوبی است که اینگونه راهبردهای عمل از آن ساخته و پرداخته می‌شود.^{۵۴} ایدئولوژی صرفاً مجموعه‌ای از ایده‌ها در اذهان مردم یا در یک متن نوشته نیست؛ بلکه آن را می‌توان در تلاش مردم برای تدوین راهبردهای عمل خود یا در فعالیتهای آفرینندگان آن مشاهده کرد.^{۵۵} به عبارت دیگر، ایدئولوژی از طریق شیوه‌های استدلالی (Discursive Practices) نقش بسته در ماتریسهای شیوه‌های غیر استدلالی عمل می‌کند.^{۵۶} از این رو، ایدئولوژی به صورت گفتگو در ذهن متبادر می‌شود، گفتگویی مشتمل بر اصول و مفاهیم کلی، نمادها و آیینها که کنشگران برای مبارزه با مشکلات رویاروی خود در یک دوره تاریخی بخصوص از آن بهره می‌جویند.

می‌تواند دگرگونی‌هایی در دیدگاه آفرینندگان ایدئولوژیک دربارهٔ جهان اجتماعی پدید آید. برتری یک گفتگوی بخصوص را در جامعه مشخص کند. از این رو، ایدئولوژی به صورت یک گفتگوی دوره‌ای به ذهن متبادر می‌شود. رابطه بین ایدئولوژی و بافت دوره‌ای آن بسیار پیچیده است و الزاماً نظریه ایدئولوژی مناظر آن را توجیه نمی‌کند.^{۶۱} با این همه، هنگامی که ایدئولوژی به گفتگوی برتر در جامعه مبدل می‌شود، به تحمیل پارادایم خاص خود به سایر بخشهای جامعه می‌پردازد.

در نهایت نظریه‌های موجود در زمینه انقلاب نتوانسته‌اند دو جنبه اصلی فرایندهای انقلابی: انقلاب به عنوان بستر (Context) و انقلاب به عنوان شیوه (Mode) را از یکدیگر بازشناسد.^{۶۲} تأکید بر بسترهای دگرگونیهای انقلابی، ویژگی تقریباً تمامی مفاهیم انقلاب است. در مارکسیسم، انقلاب به تضاد بین نیروها و روابط تولید خاتمه می‌دهد، نهادهای دیوانسالاری و نظامی رژیم گذشته را نابود می‌کند، به حاکمیت طبقات استثمارگر پایان می‌بخشد و تمامی موانع اجتماعی و فرهنگی موجود بر سر راه فرایند عینی تحول تاریخی را برطرف می‌کند. به همین ترتیب، در نظریه‌های سازمانی، دگرگونی انقلابی با حاکمیت چندگانه آغاز شده، با جایگزینی یک مجموعه از صاحبان قدرت به جای دیگری پایان می‌یابد. در پایان، هانتنگتون انقلاب را اینگونه تعریف می‌کند: «نابودسازی سریع و خشونت‌بار نهادهای سیاسی موجود، بسیج نیروهای جدید در سیاست و ایجاد نهادهای سیاسی جدید».^{۶۳} بدین ترتیب، دگرگونی انقلابی به لحاظ تعامل بین مجموعه‌ای از متغیرها در یک مقطع تاریخی بخصوص توجیه می‌شود. برای مثال در مدل اسکاچپول، تجزیه و تحلیل مربوط به ایجاد یک موقعیت انقلابی، فروپاشی قدرت حکومت، و آنچه را که رهبران انقلاب به انجام آن پایان می‌دهند، به لحاظ ساختار بین‌المللی و ضرورتهای تحول تاریخی جهان و اختلاف طبقاتی صورت می‌گیرد. انقلاب به عنوان یک پدیده تاریخی متمایز که بالاتر و فراتر از یک مجموعه دگرگونیهای سریع در مدت زمان نسبتاً کوتاه است، موضوع توجیه تلقی نمی‌شود.

مشکل این مدل، بنا به اظهارات سول (Sewell)، این نیست که اسکاچپول در تعیین عوامل چندگانه انقلاب از ایدئولوژی غافل مانده است.^{۶۴} حتی اگر اسکاچپول ایدئولوژی را به عنوان عامل دیگری برای پیدایش انقلاب در نظر می‌گرفت، چندان اهمیتی در استدلال او نداشت چرا که برای مثال فرانسه در دوران پس از انقلاب ساختار سیاسی مشابه با حکومت‌های همسایه خود ایجاد کرد، حکومت‌هایی که اصولاً انقلاب را تجربه نکرده بودند. با این حال، تشریح محتوای انقلاب بسیار اهمیت دارد؛ آنچه انقلاب را از نظر تاریخی پدیده‌ای متمایز می‌کند این است که انقلاب «شیوه‌ای خاص از کنش تاریخی است؛ پویشی است که می‌توان آن را سیاسی، ایدئولوژیک یا فرهنگی نامید؛ از نظر افزایش توان آن در فعال کردن افراد و شکل دادن به رویدادهای برخاسته از این واقعیت، انقلاب نزد بسیاری از افراد مفاهیم بسیاری دارد».^{۶۵} علی‌رغم محتوای دگرگونی انقلابی، کنشگران از رفتاری متفاوت در انقلاب برخوردارند. گفتگوی انقلابی با گفتگوی سیاسی عادی که مثلاً در یک انتخابات دموکراتیک مطرح می‌شود، تفاوت دارد؛ این تفاوت اصولاً بدین علت است که گفتگوی انقلابی، هم صاحبان قدرت و هم راه‌های معمول انکار را نفی می‌کند. بنابراین، انقلاب بر «ظهور شیوه‌ای عملی و ایدئولوژیک از کنش اجتماعی در صحنه تاریخ» دلالت می‌کند.^{۶۶} اینکه بین مبارزه بر سر قدرت عادی و انقلابی تفاوت وجود دارد، عقیده بسیار درستی است.

وضعیت انقلابی از گفتگوی انقلابی شکل می‌گیرد. این وضعیت صرفاً حالت حاکمیت دوگانه نیست؛ بلکه حاکمیت دوگانه‌ای است که به وسیله دو دنیای ایدئولوژیک متضاد^{۶۷}، یعنی ایدئولوژی حکومت و ایدئولوژی جبهه مخالف به وجود آمده است. گفتگوی انقلابی با گفتگوی حکومت در تضاد است و در زمینه بررسی - و چاره‌جویی برای - مشکل زندگی اجتماعی راه دیگری را از رهگذر کنش انقلابی توده‌ها با ویژگی مستقیم و بدون واسطه مطرح می‌کند. ایده گفتگو بسیار سودمند است. چرا که خواستار بحث مداوم میان طرفین است. گفتگوی انقلابی در چهارچوب بافت تعامل و

جنگ تبلیغاتی میان حکومت و جبهه مخالف تحقق می‌یابد، یعنی در شرایطی که هر یک از طرفین درگیری، آن نوع استدلال را سازمان می‌دهد که مخالفانش همان را علیه او ارائه می‌دهد و بالعکس. بسیج ایدئولوژیک صرفاً از طریق درونی کردن نظام ارزشی جایگزین توسط افراد، یا از طریق اثربخشی سازمانی جنبش انقلابی بروز نمی‌کند؛ بلکه از طریق عرصه استدلالی پدید آمده به وسیله ایدئولوژی، یعنی از رهگذر «یک ساختار یا فضای نمادین در محدوده خود ایدئولوژی» است که بسیج ایدئولوژیک اتفاق می‌افتد.^{۶۸} از دیدگاه مارکسیست - لنینیستی، این «فضای تنفس» است که با تعیین اینکه کدام نوع استدلال معقول است، چه کسی شایسته سخن گفتن و چه بحثی مرتبط و مهم است، گفتگو را سازمان می‌دهد. عرصه استدلالی انقلابی به شکلی نظام‌مند باعث انقباض عرصه استدلالی حکومت می‌شود و فضای تنفس آن را به مراتب تنگتر می‌کند.

ایدئولوژی انقلابی فراسوی تمامی اختلافات طبقاتی، قومی است، گویی توده‌ای نامتمايز را تشکیل داده‌اند که در چهارچوب نظامهای تخیلی و نمادین ایجاد شده به وسیله ایدئولوژی به یکدیگر گره خورده‌اند. در این نقد مارکسیستی که ایدئولوژی، واقعیت نابرابری اجتماعی و استعمار بین طبقات را تحریف می‌کند، نقشی این چنین متعالی برای ایدئولوژی پذیرفته شده است. در وضعیت انقلابی، این کارکرد با تعالی ساختار اجتماعی در یک راستای اجتماع‌پسندانه به اوج خود می‌رسد.^{۶۹} ایدئولوژی با مهار کنش انسان در قلمرو منطق و پویایهای درونی خاص خود، فرمانروایی می‌کند. ایدئولوژی، با تفسیر معنای رنج و حتی مرگ کسانی که به آن معتقدند در برابر معنای زندگی که در قاموس ایدئولوژی تعریف شده است، ذهنیت فردی گروندگان خود را دگرگون می‌سازد.^{۷۰}

طبقه به عنوان یک مفهوم ساختاری تاریخی

مفهوم مارکسیستی طبقه و اختلاف طبقاتی بر این اثر سایه افکنده است.^{۷۱} اما برای

تجزیه و تحلیل انقلاب ایران، تضاد بین نیروها و روابط تولید در بررسیم‌ای این کتاب چندان ارزشمند به شمار نمی‌آید.^{۷۲} چون اول آنکه، اینگونه تضاد در نهادهای جنبشیهای انقلابی جنبه محوری ندارد، دوم آنکه، با اینکه ممکن است تضاد یک ویژگی ثابت از حالت تولید باشد، کشمکش طبقاتی جلوه‌ای متغیر است که درجات شدت و عمومیت متفاوتی دارد و ممکن است مدتها به صورت دوره‌ای، پراکنده، یا نهفته باشد.^{۷۳} سوم آنکه، تمامی کشمکشهای طبقاتی متضاد نیستند.^{۷۴} بنابراین، شدت و صورت کشمکش طبقاتی همواره به وسیله تضاد بین نیروها و روابط تولید یا به وسیله «تضادها»ی بین حالت‌های تولید مشخص نمی‌شوند.

طبقه در اینجا به عنوان یک مفهوم تاریخی - ساختاری به حساب می‌آید. در یک تعریف تاریخ‌گرایانه، از نظر تامپسون، طبقه به عنوان رویداد تلقی می‌شود و «هنگامی اتفاق می‌افتد که افرادی، در نتیجه تجربه‌ای مشترک (موروثی یا شراکتی)، همانندی منافع خود را در بین خودشان و در برابر سایر افرادی که منافع آنها متفاوت (و معمولاً متضاد) با منافعشان است، احساس و ابراز می‌کنند.^{۷۵} با این همه، در این تعریف گروه‌های اجتماعی دیگر (مانند اقلیتهای مذهبی و قومی و زنان) از طبقه کنار گذاشته نمی‌شوند. از این رو، لازم است که دانش ساختار یا نوعی فرض درباره ساختار، به این مطالعه وارد شود. در غیر این صورت، واقعیت تجربی به صورت ترکیبی گسیج‌کننده از روابط پیچیده میان کنشگران، مسائل و رویدادهای مهم و غیر مهم تاریخی به نظر می‌آید. از دیدگاه ساختاری، طبقات عبارت است از جایگاههایی عینی که به وسیله روابط اجتماعی تولید مشخص می‌شوند. این جایگاهها، گذشته از تعیین سایر مسائل، جهتگیریهایی ایدئولوژیک و سیاسی افراد واقع در این جایگاهها و نیز توان بالقوه آنها را برای مشارکت در جنبشهای انقلابی معین می‌کنند. ماهیت متضاد این جایگاهها، ساختار زیربنایی برای پیدایش و تظاهر بالقوه کشمکش طبقاتی است. اما یک تحلیل مطلقاً ساختاری که بر روابط منطقی یا توصیفی میان مفاهیم متکی است، به تجربه‌گرایی و

صورت‌گرایی ساختاری‌گرایش دارد و غالباً قادر به توجیه حالتهای ویژه تاریخی نیست.^{۷۶} افزون بر آن، نظریه ساختاری طبقه نمی‌تواند رفتار واقعی اعضای یک طبقه در محیطهای تاریخی خاص آنها را توجیه کند. باید اذعان داشت که ساختارگرایان مسأله کشف طبقاتی را تا سطح مشکل‌گیری طبقه - یعنی توان اعضای یک طبقه در تشخیص منافع خود - تنزل می‌دهند. البته این شیوه برخورد مناسب نیست، چراکه در یک جایگاه ساختاری واحد، ممکن است طبقات مختلفی با جهت‌گیریهای سیاسی و ایدئولوژیک گوناگونی شکل گیرند و نباید اینگونه تشکلهای به عنوان جناحهای یک طبقه واحد قلمداد شوند.

در این اثر، عقیده بر این است که طبقات به وسیله عوامل ساختاری و تاریخی مشخص می‌شوند. طبقات موجودیتهایی ایستا نیستند که یک بار و برای همیشه تثبیت شوند؛ همچنین به وسیله واقعیتهای اقتصادی عینی نظیر رابطه اجتماعی تولید نیز کاملاً معین نمی‌شوند.^{۷۷} توان طبقات، به جای آنکه به خودی خود از جایگاههای ساختاری به دست آید، «ریشه در اجتماعات و فرهنگ سنتی دارد».^{۷۸} حدود، منافع، و بسیج طبقات همواره در حال دگرگونی هستند؛ منافع دستخوش تغییر می‌شوند، ائتلافها شکل می‌گیرند و از هم می‌پاشند، جایگاهها در نظام اقتصادی ایجاد یا نابود می‌شوند و زمانی هم بسیج‌زدایی پیش می‌آید.^{۷۹} این اثر با پولانتزاس (Poulantzas) که معتقد است طبقات نه تنها به وسیله روابط آنها با سطح اقتصادی بلکه به وسیله روابطشان با سطوح سیاسی و ایدئولوژیک مشخص می‌شوند و اینکه «جایگاه اقتصادی کارگزاران اجتماعی نقش اساسی در تعیین طبقات اجتماعی دارد»، موافق است.^{۸۰} با این حال، علی‌رغم نظر پولانتزاس، تعیین سیاسی و ایدئولوژیک یک طبقه عمدتاً ریشه در تقسیم‌بندی اجتماعی و فنی نیروی کار در سطح حالت تولید ندارد، بلکه ریشه‌اش در تقسیمات عینی سیاسی و ایدئولوژیک است. نوع گفتگوی ایدئولوژیک که کنشگران اقتصادی را مطلع می‌کند و ماهیت رابطه آنها با حکومت، عوامل مهمی در تشکیل آنها به عنوان یک طبقه به شمار

می‌آیند.

مفهوم تاریخی - ساختاری طبقه فراتر از این ادعاست که کنش طبقاتی باید در محدودهٔ بافت تاریخی ویژهٔ آن تجزیه و تحلیل شود. در حالی که کنشگران طبقاتی کارگزاران اقتصادی هستند، به نظر کووارد (Coward) و الیس (Ellis)، «موضوع کاربرد زبان»^{۸۱} نیز به شمار می‌آیند و «هر دو جنبهٔ این موضوع - کنشگر سیاسی و گویندهٔ اجتماعی - در بافت ایدئولوژی شکل می‌گیرند».^{۸۲} کنشگران طبقاتی در مذاکره برای منافع خود، گفتگو، آداب ویژه، و استعاره را به کار می‌برند. گفتگو عموماً خاص طبقات نیست، و غالباً از روابط طبقاتی فراتر می‌رود. نوع کنش یک طبقه و رابطهٔ آن با سایر طبقات و حکومت به وسیلهٔ گفتگوی آن طبقه، گفتگوی سایر طبقات، و گفتگوی حکومت تعیین می‌شود. در واقع، طبقه به وسیلهٔ گفتگو تشکیل می‌شود. در محدودهٔ بافت استدلالی است که دگرگونیهای منابع حکومت یا طبقات محروم، صورتهای انقلابی یا غیر انقلابی کنش را تعیین خواهند کرد.

دولت و بحران انقلابی

جنبشهای انقلابی همواره در صدد تصرف یا دگرگون‌سازی قدرت حکومت هستند. بنابراین، تجزیه و تحلیل حکومت و چگونگی بحران سیاسی، تقریباً در تمامی نظریه‌های انقلاب که در حال حاضر تسلط دارند، بخش مهمی را به خود اختصاص می‌دهد. اما به علت بحران انقلابی توجه کمتری می‌شود. در نظریهٔ مارکسیسم، انقلاب به وسیلهٔ کشمکش طبقاتی ایجاد می‌شود، ولی از آنجا که حکومت به حفظ روابط اجتماعی تولید و منافع طبقات استثمارگر می‌پردازد، در نهایت کشمکش طبقاتی، به جای حل و فصل در میدان اقتصادی یا ایدئولوژیک، در میدان سیاسی حل و فصل می‌شود. به گفتهٔ لنین «رهایبی طبقهٔ ستم‌دیده، نه تنها بدون انقلاب خشونت‌بار بلکه بدون

نابودی دستگاه قدرت حکومتی که به وسیله طبقه حاکم ایجاد شده است غیر ممکن است.^{۸۳} با این همه، چنانچه درباره ویژگی طبقاتی حکومت تردید شود، علت بحران سیاسی پیچیده‌تر از شدت‌گیری کشمکش طبقاتی می‌شود.

باید اذعان داشت که نظریه پردازان نظامهای جهانی و وابستگی معاصر از تحلیل طبقاتی پیرامون سطح دولت - ملت فراتر رفته‌اند. آنها چنین استدلال می‌کنند که ساختار، صورت، آزادی عمل و احتمال رویارویی با بحران انقلابی نزد حکومت، به طور کلی به وسیله موقعیت مکانی حکومت در محدوده مناطقی از اقتصاد کاپیتالیستی جهانی که به لحاظ سلسله مراتبی سازمان یافته‌اند، مشخص می‌شوند.^{۸۴} حتی در بافت پیرامونی دوران پس از جنگ جهانی دوم - که صحنه جنبشهای انقلابی معاصر بوده است - گوناگونیهای چشمگیری در ساختار و صورت حکومت دیده می‌شود. این گوناگونیها کارکردهایی از تغییرات و سازماندهی مجدد اقتصاد جهانی به شمار می‌آیند؛^{۸۵} گوناگونیهای از قبیل تغییرات تقسیم‌بندی بین‌المللی نیروی کار و سیاستهای جهانی کشورهای امپریالیستی؛^{۸۶} تجارب استعماری گذشته؛^{۸۷} ترکیب خاص صنعتی شدن جدید، نفوذ توسعه وابسته و سرمایه بین‌المللی و بحران اجتماعی - سیاسی^{۸۸}؛ تشدید رقابت‌های امپریالیستی همراه با بالاگرفتن مبارزات ضد امپریالیستی در گوشه و کنار جهان. این عوامل، همچنین توان طبقاتی را که موقعیتهای گوناگون دارند در اثربخشی بر سیاست و ساختار حکومتی مشخص می‌کنند. ترکیبهای خاص عوامل درونی و بیرونی، راهبرد حکومت را در زمینه‌های توسعه اقتصادی، پیدایش طبقات جدید، توزیع درآمد و ثروت، و صورتهای جدید و شدت اختلاف اجتماعی و سیاسی معین می‌کنند.^{۸۹}

از سوی دیگر، در مدل اسکاچپول، بحران سیاسی ثمره تحرک حکومت به عنوان یک نهاد مستقل است. رقابت نظامی درون حکومتی، شکست در جنگ، وقوع اختلاف بین حکومت و طبقات مسلط، شرایط بروز بحران سیاسی به شمار می‌آیند. در این مدل، انقلاب زمانی رخ می‌دهد که بحران سیاسی با طبقات نیمه مستقل و زیر سلطه بالقوه

شورش‌ی توأم شود. به عبارت دیگر، ناتوانی حکومت فرصتی را به دست طبقات زیر سلطه و رهبران انقلابی می‌دهد تا نظام موجود را براندازند. با این همه، نمی‌توان بحران انقلابی را ناشی از وضعیت وابستگی و آسیب‌پذیری اقتصادی یا بحران سیاسی دانست، اگر چه ممکن است طبقات زیر سلطه از منابع سازمانی چشم‌گیری برخوردار باشند. انقلاب حالتی خاص از کنش تاریخی است که به وسیلهٔ ایدئولوژی انقلابی شکل می‌گیرد. بحران انقلابی زمانی رخ می‌دهد که کنش گروه‌ها و طبقات زیر سلطه به وسیلهٔ گفتگوی انقلابی ساخته و پرداخته شود. انقلاب هنگامی روی می‌دهد که گفتگوی حکومت و گفتگوی جبههٔ مخالف به دو دنیای ایدئولوژیک متضاد تعلق دارد. رشد ایدئولوژی انقلابی را باید در بافت دیالکتیک حکومت - جبههٔ مخالف جست. منافع حکومت در حفظ انحصار خود بر اساس ابزار خشونت برای اجرای طرح‌های اجتماعی - اقتصادی، و در بسیج حمایت سایر حکومتها در صحنهٔ بین‌المللی همواره به توجیه‌های ایدئولوژیک نیاز دارد. از آنجا که در شرایط تاریخی متفاوتی عمل می‌کند، منافع آن دستخوش تغییر شده، منابع نوسان می‌یابند، و پایگاه‌های اجتماعی آن کوچک یا گسترده می‌شوند. از این رو، به یک ایدئولوژی جدید نیاز است. حکومت می‌تواند از ایدئولوژی موجود استفاده کند یا، به گفتهٔ اسکاچپول، «استدلال ایدئولوژیک جدیدی را در پاسخ به مقتضیات خود، مبارزهٔ سیاسی بر ملا شونده مطرح کند».^{۹۱} آنگاه گفتگوی حکومت در کل به تنظیم دستور کار برای جبههٔ مخالف می‌پردازد و هویت آن را مشخص می‌کند. گفتگوی حکومت ممکن است از حد روابط آن با جامعهٔ مدنی در زمینهٔ مشترک فراتر رود. در چنین حالتی، ممکن است هم حکومت و هم جامعهٔ مدنی به صورت بخشهایی از یک دنیای ایدئولوژیک واحد به نظر آیند یا راه دیگر اینکه گفتگوی حکومت ممکن است گفتگوی جامعهٔ مدنی را نادیده گیرد و بدین ترتیب رابطهٔ نامتقارن آن را با جامعهٔ مدنی تقویت کند. در چنین وضعیتی، برای سیاسی شدن تولید ایدئولوژیک در جامعهٔ مدنی و برای جهت‌گیری انقلابی فعالیت‌های مخالفت‌آمیز، احتمال

بیشتری وجود دارد.

طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران

در این کتاب، عوامل و فرایندهای انقلاب ایران و نتایج آن به لحاظ تعامل بین طبقه، سیاست و ایدئولوژی در دوره پس از کودتای ۱۹۵۳ تجزیه و تحلیل می شود. این کودتا به دوره ملی - آزادیخواهی که با تهاجم متفقین به ایران در سال ۱۹۴۱ آغاز شده بود، عملاً پایان بخشید. ساختار حکومت و سیاستهای اقتصادی آن در این دوره، در تعیین محتوای جنبش انقلابی ۷۹ - ۱۹۷۷ حائز اهمیت بودند. گسترش دستگاه سرکوبگر و دیوانسالارانه حکومت به تدریج و به گونه ای نظام مند نقش سازمانهای واسطه ای را که به ایجاد پیوند میان حکومت و جامعه مدنی می پرداختند، تضعیف می کرد. سیاستهای اقتصادی حکومت در جانبداری از بورژوازی وابسته و سرمایه داری بین المللی، دشمنی طبقات مالک مانند تاجران، خرده بورژوازا و زمینداران را برمی انگیزخت. در نتیجه، این طبقات مصمم به شرکت در فعالیتهای جبهه مخالف شدند. افزون بر آن، توسعه صنعتی دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ رشد شمار کارگران صنعتی را به ارمغان آورد. به لحاظ محتوا، انقلاب ایران ثمره همپوشانی دو مجموعه اختلاف بود. اولین آن، اختلاف تاجران و خرده بورژوازا با سرمایه داری بین المللی و بورژوازی وابسته بود. این اختلاف در به دست گیری کنترل بازار ریشه داشت. اختلاف دوم بین کارگران و سرمایه داران بود که در نتیجه مشکلات اقتصادی دهه پنجاه شدت گرفت. این مشکلات تا حدی نتیجه آسیب پذیری ایران نسبت به نوسانهای اقتصاد جهانی و تورم بود که منشأ بیرونی داشت. با این همه، مشکلات اقتصادی و نارضایتیهای اجتماعی، هیچ یک پیدایش بحران انقلابی اواخر دهه پنجاه را توجیه نمی کنند. بحران انقلابی هنگامی روی داد که کنشهای گروههای ناراضی از گفتمان انقلابی شیعه شکل گرفت. بنابراین، تشریح فرایندهای تاریخی ای که به رشد گفتمان شیعی به عنوان ایدئولوژی غالب جبهه مخالف انجامیدند،

جنبه مهمی از تشریح عوامل انقلاب ایران است. در آغاز، چنین استدلال می‌شود که گفتمان انقلابی شیعی، نه ریشه در نظریه سیاسی مکتب شیعه ناب دارد و نه از تحول نهادی علمای شیعی که در قرن نوزدهم آغاز شد ریشه می‌گیرد. این استدلال هم درست نیست که ایدئولوژی شیعی و نهادهای مذهبی به وجود آورنده سازمانهایی از پیش موجود بودند که کنشگران انقلابی از آن استفاده کردند. در این اثر، عقیده بر این است که ایدئولوژی جبهه مخالف اسلامی به وسیله روشنفکران گوناگون پدید آمده است. شرایط محیطی گسترده‌ای که به پیدایش و رشد ایدئولوژی شیعی به عنوان گفتمان غالب در جبهه مخالف انجامید، ویژگیهایی داشت که عبارتند از: ۱) اتحاد طبقات به وجود آورنده پایگاههای تاریخی علما، مانند تاجران، خرده بورژوازاها و زمینداران علیه حکومت که در نتیجه آن علما علیه شاه متحد شدند* ۲) ایدئولوژی حکومت که بر اساس آن، پادشاهی و فرهنگ دوران پیش از اسلام گرامی داشته شد و به تشخیص هویت جبهه مخالف کمک کرد. ۳) آفت ایدئولوژیهای متناقض جبهه مخالفان، مانند لیبرالیسم و کمونیسم که زمینه‌ساز رشد گفتگوی جبهه مخالف شیعی شد.

گفتمان انقلابی شیعی، به نوبه خود، مشکلات اقتصادی و نارضایتیهای اجتماعی دهه پنجاه را به بحران انقلابی مبدل ساخت. ساختارهای نمادین و آیین‌گرایی آن به بسیج انقلابی مردم علیه حکومت کمک کرد و مجرای ارتباط مؤثری را میان مشارکت‌کنندگان در انقلاب فراهم آورد. همچنین گفتمان انقلابی شیعی، به مبارزه برای قدرت و نیز اختلاف طبقاتی در دوره پس از انقلاب سر و سامان داد.

برای روشن شدن ساختار علت و معلولی ارائه شده در این اثر، ایران با مصر و سوریه مقایسه می‌شود؛ زیرا این دو کشور نیز جنبشهای انقلابی مذهبی عمده‌ای را در قرن بیستم تجربه کرده‌اند. ابتدا مصر جنبش اسلامی به رهبری اخوان المسلمین را تجربه

* خوانندگان توجه دارند که اینگونه ادعاها در مورد انقلاب ایران واقعیت ندارد و رژیم شاه برای فریب افکار عمومی آن را مطرح می‌نمود (م.).

کرد؛ اما کل نقش سیاسی اسلام در مصر نشان دهنده دو گرایش متفاوت بود؛ یعنی برخلاف اخوان المسلمین، علمای وابسته به دانشگاه الازهر، یا غیر سیاسی بودند یا طرفدار سرسخت وضعیت جاری، جنبش اسلامی در سوریه، همانند ایران، به طور عمده انقلابی ولی به شدت فرقه گرا بوده است. این جنبش، نهضتی در محدوده اجتماع اهل تبسنن (شامل در حدود ۷۰ درصد کل جمعیت) بوده و علیه رهبران سوری غیر سنی هدایت شده است. چنین استدلال شده است که به طور کلی دو دستگی در جنبش اسلامی مصر در راستای سیاست طبقاتی آن است. ظاهراً عدم ائتلاف طبقات مسلط بومی و خرده بورژوازا و دسترسی این طبقات به قدرت سیاسی، مبنای گرایشهای سیاسی گوناگون در جنبشهای مذهبی مصر بوده است. جنبش انقلابی، مذهبی سوریه بین دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۸۰ به وضعیت ایران در سال ۱۹۶۳ شباهت دارد. همانند ایران، حکومت سوریه از دهه ۱۹۶۰ به بعد در کانون مبارزه طبقاتی و ائتلافهای طبقات-قرار داشت. مداخله حکومت در نظام اقتصادی، سیاستهای ملی سازی آن، اصلاحات ارضی و تأکید بر ایدئولوژی سوسیالیستی، واکنش شدیدی را در میان طبقات اجتماعی سنتی - تاجران، خرده بورژوازا و زمینداران - و علما برانگیخت. اما تنوع مذهبی سوریه و، بر خلاف ایران، حمایت حکومت از کارگران و دهقانان مانع از بروز بحران انقلابی شد.

یادداشتها:

1 Nikki R.Keddie. "Iranian Revolution in Comparative Perspective". in Nikki R.Keddie. *Iran and the Muslim World: Resistance and Revolution*. London: Macmillan Press Ltd, 1995, pp 95-111.

(۱) براساس برخی نظریات انقلاب ایران حاصل نوسازی سریع افراطی بود؛ سقوط دولت بدون رخ دادن جنگ و یا سرکوب شدید، و این واقعیت که انقلاب با متانت خاصی توسط یک جنبش اجتماعی توده محور صورت پذیرفت دلایل این نظریات است. برای اطلاع بیشتر ر.ک:

Theda Skocpol, "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution," P.267.

2) Francois Futet, *Interpreting the French Revolution*.

۳) برای مثال، براساس نظریهٔ تیلی، نظریه‌های عمل جمعی براساس چهار سنت عمدهٔ جامعه‌شناسی قرار دارند که عبارتند از: مارکسیست، دورکهایمی‌ها، میل و فایده‌گرایان و وبری‌ها. ر.ک:

Tilly, *From Mobilization to Revolution*, chapter 2.

اسکاچپول چهار دسته از نظریه‌های انقلاب را مشخص می‌کند: نظریه‌های مارکسیستی، نظریه‌های منازعهٔ سیاسی، نظریه‌های روان‌شناسی جمعی و نظریه‌های اجماع نظام / ارزش. او همچنین بین نظریهٔ ساختاری انقلاب و نظریهٔ اراده‌گرایانهٔ انقلاب تمایز قایل می‌شود. ر.ک:

Skocpol, *States and Social Revolutions*, chapter 1.

4) Tilly, "Revolution and Collective Violence," p. 487.

5) Johnson, *Revolution and the Social System and Revolutionary Change*.

6) Arcand, *The Origin Totalitarianism and Revolution*; and Kornhauser, *The Politics of Mass Society*.

7) Davies, "Toward a Theory of Revolution" and "The J-Curve of Rising and Declining Satisfaction," PP. 761-809, and Gurr, *Why Men Rebel*.

8) Huntington, *Political Order in Changing Societies*.

۹) این ادعا که بر اساس آن افراد حاشیه‌ای و سرگردان کاملاً شبیه به شرکت‌کنندگان در جنبشهای اجتماعی هستند توسط محققین مورد تردید قرار گرفته است. برای مثال در خصوص نقد تجربی نظریهٔ جامعهٔ توده‌ای ر.ک:

Oberschall, *Social Conflicts and Social Movements*, PP. 104-13.

برای انتقادهایی که بر نظریهٔ حاشیه‌نشینی وارد آمده است ر.ک:

Paige, "Political Orientation and Riot Participation," PP. 810-20; and Portes, "Political primitivism," PP. 820-35.

10) Cantril, *The Psychology of Social Movements*, P. 64; and Toch, *Social Psychology*, P. 12.

11) Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, P. 112.

12) Johnson, *Revolutionary Change*, PP. 82-83.

13) Schwartz, "Theory of Revolutionary Behavior," PP. 109-32.

14) Toch, *Social Psychology*, P. 17.

15) Smelser, *Theory of Collective Behavior*, PP. 79-84.

16) Dion, "Political Ideology," P. 52; and Apter, *Ideology and Discontent*, P. 18.

17) Wuthnow, "State Structures and Ideological Outcomes," P. 816.

18) Johnson, *Revolutionary Change*, PP. 119-34.

19) Davies, "Toward a Theory of Revolution."

20) Kornhauser, *the Politics of Mass Society*.

21) Toch, *Social Psychology*. P. 30.

22) Cantril, *The Psychology of Social Movements*, PP. 210-70.

23) Watt, "Shi'ism Under the Umayyads," PP. 158-72.

24) Algar, *Religion and State*, P. 2.

- 25) Savory, "The Problem of Sovereignty," P.10; see also Lambton, "The Persian Ulama," PP. 245-68.
- 26) Arjomand, *The Turban for the Crown*, PP. 4-5.
- 27) Ibid., P. 107.
- 28) Ibid., P. 23 fn 12.
- 29) Kazemi, *Poverty and Revolution*; and Parsa, *Social Origins of the Iranian Revolution*.
- 30) Arjomand, *The Turban for the Crown*, PP. 15, 106.
- 31) Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, P. 6.
- 32) Ibid., P. 435.
- 33) Oberschall, *Social Conflicts*, P. 28.
- 34) Ibid.
- 35) Ibid., P. 33.
- 36) Tilly, *From Mobilization to Revolution*, P. 98.
- 37) Ibid., P. 191.
- 38) Zaret, "Religion and the Rise of Liberal-Democratic Ideology," P. 164.
- 39) Tilly, *From Mobilization to Revolution*, P. 203.
- 40) Fulbrook, *Piety and Politics*, P. 16.
- 41) Zaret, *The Heavenly Contract*, P. 5.
- 42) Wuthnow, "State Structures and Ideological Outcomes."
- 43) Stepan, "State Power and the Strength of Civil Society," P. 338.
- 44) Neuhauser, "The Radicalization of the Brazilian Catholic Church," PP. 233-44.
- 45) Keddie, "The Roots of Ulama Power," P. 223.
- 46) Marz, "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy," P. 182.
- 47) Keddie, "The Iranian Revolution," P. 591.
- 48) Keddie, *Roots of Revolution*, P. 273.
- 49) Ibid., PP. 164-69.
- 50) Parsa, *Social Origins of the Revolution*, PP. 29-30.
- 51) Ibid., P. 124.
- 52) Ibid., P. 14.
- 53) Ibid., P. 23.
- 54) Swidler, "Culture in Action," P. 277.
- 55) Wuthnow, *Communities of Discourse*, P. 16.
- 56) Therborn, *The Ideology of Power*, P. 81.
- 57) Geertz, *The Interpretation of Culture*, P. 219; and Smelser, *Theory of Collective Behavior*, P. 207.
- 58) Turner, *The Forest of Symbols*, P. 30.

59) Alexander, "Correcting Misinterpretations of Turner's Theory," P. 27.

60) Langer, *Philosophy in New Key*, P. 117.

۶۱) نظریه همخوانی و تشابه ایدئولوژیک بین ساختار اجتماعی و ایدئولوژی رابطه‌ای علی برقرار می‌کند. روایت‌هایی از این نظریه در رابطه انتخابی ماکس وبر، نظریه زیربنای - روبنای مارکس و نظریه ویژگی تقلیدی ایدئولوژی دورکهایم ارائه شده است.

62) Furet, *Interpreting the French Revolution*.

63) Huntington, *Political Order in Changing Societies*, P. 266.

64) Sewell, Jr., "Ideologies and Social Revolutions," PP. 57-85.

65) Furet, *Interpreting the French Revolution*, P. 22.

66) Ibid., P. 23.

۶۷) مفهوم جهان ایدئولوژیکی از برگر و لاجمن اقتباس شده است:

"Sociology of religion and sociology of Knowledge," PP. 70-71.

68) Wuthnow, *Communities of Discourse*, P. 13.

69) Alexander, "Correcting Misinterpretations," PP. 27-28.

70) Therborn, *The Ideology of Power*, P. 117.

۷۱) مفهوم تناختاری - تاریخی را از کاردوسو و فالتو وام گرفته‌اند و آنها ساختارهای اجتماعی و ماحصل رفتار جمعی را مورد بحث قرار داده‌اند. بنابراین ساختارهای اجتماعی پایدار می‌توانند و در حقیقت، به طور مدام در حال تغییر شکل دادن به جنبشهای اجتماعی هستند. در نتیجه رهیافت ماساختاری تاریخی است در اینجا ما نه فقط بر شرایط ساختاری زندگی بلکه به دگرگونی تاریخی ساختارها توسط منازعات، جنبشهای اجتماعی و مبارزات طبقاتی تأکید می‌کنیم. بنابراین مدل‌های ما تاریخی - ساختاری است. ر.ک: Cardoso and Faletto, *Dependency and Development in Latin America*, P. x.

۷۲) تضاد بین نیروها و روابط تولیدی همیشه محور همه انقلابها نیست. برای مثال گودلر بر این عقیده است که این تضاد صرفاً در دوره توسعه سرمایه‌داری اخیر مرکزیت و اهمیت دارد هنگامی که سایر شیوه‌های تولید هنوز پایدار هستند تضاد بین شیوه‌های تولید وجود دارد، البته نه در درون شیوه تولید سرمایه‌داری و این مسئله برای فهم تعمیم مبارزات طبقاتی و جنبشهای اجتماعی دارای اهمیت ویژه است. اهمیت تضادهایی که در تئورهای مارکسیستی بیان شده است از نظر تاریخی متغیر هستند و به سختی ثابت خواهند شد. نگاه کنید به:

Godelier, *Rationality and Irrationality in Economics*, PP. 77-82.

73) Larraín, *Marxism and Ideology*, P. 166.

74) Ibid.

75) Thompson, *The Making of the English Working Class*, P. 9.

۷۶) تمایل به تقلیل‌گرایی و صورت‌گرایی ساختاری به طور آشکاری در آثار پولانتزاس و بالیر دیده می‌شود. مخصوصاً زمانی که آن نویسندگان تلاش نموده‌اند تا تنوع گونه‌های ساختاری مختلف شیوه تولید را به عنوان کارکردهای ترکیب‌های متنوع نمونه‌های مختلف تبیین نمایند. بویژه آنچنان که در تعریف بالیر از جزمیت اقتصادی ذکر شده است: در ساختارهای مختلف، اقتصاد زمانی تعیین‌کننده است که ساختارهای اجتماعی را تعیین نموده و جایگاه تعیین‌کنندگی به دست آورده باشد. ر.ک:

Etienne Balibar, "On the Basic Concepts of Historical Materialism," P. 224. in Althusser and Balibar, **Reading Capital**.

همچنین پولاتزاس نیز تلاش نموده است تا اشکال مختلفی از دولت سرمایه‌داری را از طریق اثر و خاصیت روابطش با روابط اقتصادی - اجتماعی ترسیم نماید و این کار را از طریق رجوع به درجه و اشکال ویژه خودمختاری از ساختار اقتصادی انجام می‌دهد. ر.ک:

Poulantzas, **Political Power and Social Classes**, P. 148.

هیچ کوششی برای طرح سؤال در مورد اشکال متنوع دولت در درون بستر شرایط تاریخی مجرد صورت نمی‌گیرد (به این معنی که اشکال گوناگون دولت بر اثر روابطشان با دولتهای مرکز در سیاست جهانی و رقابت نظامی تغییر پیدا می‌کند. بویژه ائتلاف طبقه اساس دولت و منابع دولتی درآمدها و نقش آن در اقتصاد را تشکیل می‌دهد). برای نقد صورت‌گرایی و تجریدگرایی ساختاری ر.ک:

Laclau, **Politics and Ideology in Marxist Theory**, PP. 69-79.

77) See Griffin, Wallace, and Rubin, "Capitalist Resistance," PP. 147-48; and Przeworski, "Proletariat into a Class," PP. 373-401.

78) Aminzade, **Class, Politics and Early Industrial Capitalism**, P. xiii.

79) Tilly, **From Mobilization to Revolution**; see also Griffin, Wallace, and Rubin, "Capitalist Resistance."

80) Poulantzas, **Political Power**, P. 14.

81) See Coward and Ellis, **Language and Materialism**, P. 8.

82) Todd and Fisher, **Gender and Discourse**, P. 8.

83) Lenin, "The state and Revolution," **Collected Works**, 25: 393.

84) see Wallerstein, **The Modern World-System and The capitalist World Economy**.

۸۵) برای مثال پومپرمایر معتقد است که سازماندهی مجدد اقتصاد جهانی موجب سازماندهی مجدد ساختارهای مستقل می‌شود. ر.ک:

(Pompermyer, "The State and Dependent Development," PP. 25-27). See also Immanuel Wallerstein, "comments on The State and Dependent Development" by Pompermyer, **Kapitalist State**, 1 (1973): 28-29.

86) Hein and Stenzel, "The Capitalist State and Underdevelopment in Latin America."

۸۷) برای بحث در خصوص اینکه چگونه تجربه استعماری، دولت مابعد استعماری را بنا می‌دهد ر.ک: Alavi, "The State in Post-Colonial Societies," PP. 59-81; and Leys, "The Overdeveloped post-Colonial State," PP. 39-58.

۸۸) طرفداران این نظریه تئوری دولت سرمایه‌داری در حاشیه را ارائه نموده‌اند. این نمونه از دولت سرمایه‌داری به عنوان نتیجه مبارزات ضد امپریالیستی و تلاش برای دستیابی به یک بدیل غیر سوسیالیستی از استقلال توسعه یافته است. ایجاد موفقیت‌آمیز این شکل از دولت به تشدید رقابتهای بین امپریالیستی و افول هژمونی ایالات متحده نسبت داده می‌شود. این بحران شرایط مناسبی را برای رژیمهای سرمایه‌داری مهیا می‌نماید تا مجال ظهور پیدا کرده و تقاضاهای خود را تحمیل نمایند و نیز امتیازات مهمی از سرمایه خارجی به دست آورند. ر.ک:

- James petras, *Critical Perspectives on Imperialism and Social Class in the Third World*; Farsoun, "State Capitalism in Sigeria," PP. 3-30; Ferndez and Ocabpo, "The Andean pact and State Capitalism in Colombia"; and pfeifer, "State Capitalism and Development," PP. 3-11.
- 89) Sec. Amin, *Accumulation on a World Scale*; and Petras and Morley, "Development and Revolution," P.4.
- 90) Skocpol, "Cultutal Idioms," P. 91.

بازگشت به اسلام از مدرنیسم به نظم اخلاقی^۱

افسانه نجم‌آبادی*

ترجمه: عباس کشاورز شکری**

برنارد لوئیس در سخنرانی ۱۹۸۵ خود دربارهٔ بنیادگرایی اسلامی اظهار داشت که تا همین اواخر گفتن این مطلب که اسلام و مذهب در سیاست کشورهای مسلمان از اهمیت برخوردار است به مذاق کارشناسان غربی خوش نمی‌آمد و این گفته را امری موهن و خوار تلقی می‌کردند و در مواضع خود اسلام را به حساب نمی‌آوردند. تا اینکه با ظهور [امام] خمینی موضع آنان تغییر کرد. آنان این بار در تحلیلهای خود تنها به اسلام توجه کردند. به ناگاه اسلام به قدرتی تبیینگر بدل شد که صرف‌نظر از حوادث و رویدادهای خاصی که معرف و شکل دهنده جوامع اسلامی و نیز همهٔ جوامع دیگر است در تحلیلهای به کار گرفته می‌شد. برای مثال، در ایران هر چیزی که اتفاق می‌افتاد بر حسب تاریخ

(* استاد رشته تاریخ و رئیس گروه مطالعات زنان مسلمان در کالج بارنارد شهر نیویورک.

(**) عضو هیئت علمی گروه جامعه‌شناسی انقلاب، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

نظری اسلام و تعصبات مذهبی مردم تفسیر می‌شد^۲....

این مقاله سعی خواهد کرد که ظهور جنبش اسلامی و به دست گیری قدرت دولتی توسط آن را در بستر سیاست و تاریخ معاصر ایران بررسی کند. نکته اصلی انقلاب اسلامی سال ۱۹۷۹ م. در ایران را نباید در پیچیدگیهای دکترین اسلام و یا در تاریخ پیچیده این بزرگترین ادیان، جستجو کرد؛ بلکه باید به این مسأله پرداخت که چرا تعداد زیادی از مردم در این دوره برای یافتن راه حل جدیدی، به اسلام روی آوردند. بنابراین هدف این مقاله این نیست که به این نظر قدیمتر که ادعا می‌کند «پدیده تجدید حیات اسلامی در ایران وجود ندارد» پردازد، بلکه قصد آن، این است که عواملی را که خاص توسعه ایران است از عواملی که در توسعه همه جوامع مسلمان مؤثر بوده‌اند متمایز کند.

تجدید حیات اسلام: تغییر در پارادایم

اینکه می‌توان در ایران از «جنبش اسلامی» صحبت کرد نیاز به توجیه دارد، چرا که منتقدان می‌توانند به عدم تجانس و کثرت جریانهایی که خود را «اسلامی» می‌نامند، استناد کنند. این جریانها از گروههایی که در حال حاضر خود را ملزم به سرنگون کردن جمهوری اسلامی می‌دانند تا نهضت آزادی ایران که به اصلاح می‌اندیشد تا جناحهای مختلفی که در بلوک قدرت حاکم بر کشور همزیستی دارند، همه را در برمی‌گیرند. با وجود چنین تنوعی، به چه معنایی می‌توان از جنبش اسلامی صحبت کرد؟

با نگاهی به تاریخ سیاسی ایران در قرن بیستم در می‌یابیم که سخن گفتن از سیاست اسلامی با وجود این تنوع و گوناگونی ممکن است و در حقیقت از اهمیت برخوردار است. از اواسط قرن نوزدهم، سیاست در ایران دل مشغول یک ملاحظه و نگرانی عمده بوده است و آن تلاش برای تحول مادی یک جامعه عقب‌مانده بود. نوسازی در اشکال مختلفش راه‌حلی سیاسی به این ملاحظه و نگرانی مرکزی است. بنابراین، مسأله چگونگی نوسازی برای همه جنبشهای سیاسی اعم از لیبرالیسم ملی‌گرایانه جنبش

مشروطه خواهی، دولت محوری رضا شاه، حکومت خودکامه محمد رضا شاه و سیاست ملی گرایانه دوره مصدق، اولویت داشت. حتی سیاستهای مخالف حزب توده، که یک اقتصاد طراحی شده متمرکز از نوع شوروی را به عنوان مدلی برای فایق آمدن بر عقب ماندگی پیشنهاد می کرد، منطبق با همان الگوی عمومی بود.

فعالان و متفکران سیاسی در اواخر قرن ۱۹ در ایران، جامعه خود را در مقایسه با اروپای غربی عقب مانده می دانستند. این تفکر تا صد سال غالب بود. اما در دهه ۱۹۷۰ ملاحظات و نگرانیهای سیاسی از عقب ماندگی به فساد و از نوسازی به پالایش اخلاقی جامعه ای فاسد، از عملکردهای سیاسی حکومت به استفاده از درآمدهای نفتی و ارزشهای دستخوش تغییر جامعه معطوف شد. دستاوردهای غرب، که قبلاً معیاری برای ارزیابی عقب ماندگی بود، به عنوان نیروی اساسی در ورای این فساد مورد انتقاد قرار گرفت. این انتقاد جدید از نظم قدیمی، که متضمن تمدن غیر دینی غرب به عنوان یک الگو بود، دلگران شیوه نوسازی و نقصانهای آن نبود بلکه کل طرح نوسازی را مورد حمله قرار می داد.

بنابراین، انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ گسست کاملی از مجموعه ای از دلنگرانیهای قبلی و باز تعریفی بنیادی دلمشغولیها و خواستهای جامعه است. در کلام [امام] خمینی (س) که فصیحترین و دوراندیشترین مفسران و شارحین سیاست اسلامی جدید است، می خوانیم:

آنها (کشورهای امپریالیست) حتی اگر به کره مریخ هم بروند... باز از سعادت و فضایل اخلاقی و تعالی روانی عاجزند و قادر نیستند مشکلات اجتماعی خود را حل کنند. چون حل مشکلات اجتماعی و بدبختیهای آن محتاج راه حلهای اعتقادی و اخلاقی است و کسب قدرت مادی یا ثروت و تسخیر طبیعت و فضا از عهده حل آن بر نمی آید. ثروت و قدرت مادی و تسخیر فضا احتیاج به ایمان و اخلاق

اسلامی دارد تا تکمیل و متعادل شود و در خدمت انسان قرار گیرد نه اینکه بلای جان انسان بشود. و این اعتقاد و اخلاق و این قوانین را ما داریم.^۳

بر خلاف قبل، این نظر ناشی از اخلاقیات منحصر به فردی بود که به پالایش جامعه‌ای که فاسد تلقی می‌شد، کمک می‌کرد. با وجود این «سیاست ملی‌گرایانه» چه مخالف غرب باشد و چه در نگرش به جهان، بیگانه ستیز باشد، همچنان وارث مسائلی است که از غرب آمده و در جهانی واقع شده که از دولت - ملتهای رقیب تشکیل شده است. از سوی دیگر، مسأله «سیاست اسلامی» نوسازی نیست بلکه مسأله‌ای اخلاقی است. سؤالات و در نتیجه پاسخهای آن متفاوت است. در اصطلاح رایج توماس کوهن، می‌توان این را تغییر پارادایمی کاملاً جدید نامید.^۴

این البته به این معنی نیست که اسلام در گذشته اهمیت نداشته و اکنون ناگهان از اهمیت برخوردار شده است. اسلام همواره در سطح جنبشهای سیاسی در تاریخ سیاسی خاورمیانه حضور داشته است. پان عربیسم در این زمینه یک نمونه است. با وجود این، اوج و حضيض پان عربیسم به عنوان یک الگوی مأخوذ از غرب یک قرن طول کشید. تمام اندیشه‌های ملی‌گرایانه برای نمادها و الگوهای ایده‌آل خود نگاهی به گذشته دارند اما سیاست اسلامی چیزی بیش از این است. دلمشغولی و دغدغه آن «خود» است. جستجویی برای یافتن هویتی اصیل که تنها در شکل کاملاً پالایش یافته‌اش می‌تواند سرچشمه اصلی سعادت اجتماعی را بگشاید. بُعد دیگر دنیا پرستی ایران امروز در این جستجو نهفته است. اما کسانی که در این پارادایم جدید قرار نگرفته‌اند، آن را درک نمی‌کنند.

به علت همین تغییرات جدی در برداشتهای بنیادین از جهان است که به کارگیری مفاهیم رایجی، نظیر راست در مقابل چپ و رادیکال در مقابل محافظه‌کار، در سیاست اسلامی به جای آنکه روشنگر باشد، گمراه کننده است. برای همین است که در خود

ایران اصطلاحات جدیدی ابداع شده است. مانند: خط امامیها در برابر لیبرالها (منظور از لیبرال جریانانی از قبیل نهضت آزادی و یا شخصیت‌هایی نظیر بنی صدر است که نسبت به بریدن از پارادایم نوسازی تردید داشتند) و با وجود این، از همه بنیادتر برداشت جدید دربارهٔ سرچشمهٔ امراض اجتماعی است. در اواخر قرن ۱۹، عقب ماندگی را محصول عوامل داخلی می‌دانستند و [عامل] این [پدیدهٔ نه غرب به تنهایی بلکه] بی‌لیاقتی حکومت قاجار بود که عامل نفوذ اقتصادی اروپای غربی محسوب می‌شد. عقب ماندگی اقتصادی به عدم تمایل توانگران در ایجاد تنوع در تجارت و کشاورزی و به سوی مخاطرات صنعتی رفتن، نسبت داده می‌شد. سنت‌گرایی که سازمانهای مذهبی محافظه‌کار مظهر آن بودند، عامل رکود فرهنگی و اجتماعی تلقی می‌شد. * استبداد قاجار تجسم این نوع عقب ماندگی انگاشته می‌شد و به همین دلیل بود که می‌بایست اصلاح یا تعویض شود، نه به این دلیل که این حکومت در خدمت منافع خارجی بود. ** در دههٔ ۱۹۷۰، انحطاط اخلاقی به جای عقب ماندگی به مثابهٔ نارساییهای جامعه مورد توجه قرار گرفت و ریشهٔ آن در عوامل خارجی جستجو شد. حکومت پادشاهی پهلوی می‌بایست تغییر یابد تا جامعه بتواند از خارج ببرد و خود را با نظر به درون بازسازی کند.^۵

البته این تغییر در فهم و درک مسائل و علل آنها، در تضاد با واقعیت بود. مسلماً در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ که امپراتوری بریتانیا و روسیهٔ تزاری مستقیماً خواسته‌های اقتصادی خود را بر حکومت‌های پادشاهی قاجار تحمیل و آشکارا کشور را به مناطق نفوذ تقسیم کردند، زمینهٔ بیشتری وجود داشت که مشکلات خارجی را به قدرتهای خارجی نسبت دهند تا در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ و دههٔ ۱۹۷۰. دلایل تضاد برداشتها با واقعیت هر چه که باشد، تأکید بر این امر مهم است که در هر دو مقطع این برداشتها در عرصهٔ سیاسی

(* این نظر تجددگرایان آن زمان بود. (م).

(** هر چند جناح مذهبی در همان موقع نیز به دنبال قطع نفوذ اجانب بود. (م).

غالب بود. در دوره مشروطه، تمام جناحها اعم از مشروطه خواهان لیبرال، اصلاح‌گرایان اسلامی و گروههای اجتماعی کوچک در یک برداشت کلی شریک بودند و آن این بود که مسئله ایران تلاش برای رسیدن به غرب است.* آنها در تحلیلشان از علل عقب ماندگی و از آن مهمتر در راه حلهایی که برای مواجهه با آن تجویز می‌کردند، متفاوت بودند. با توجه به این امر که جذابیت غرب در آن دوران بسیار زیاد بود، اگر مسئله رسیدن به غرب است پس استفاده از الگوهای غربی معقول به نظر می‌رسید.

در دهه هفتاد، فساد اخلاقی و اجتماعی ناشی از نفوذ و تسلط غرب از دید همه جریان‌های سیاسی مسئله اصلی بود. از همان آغاز، اصلاح‌گرایی محکوم به شکست بود. مسائل اجتماعی با سبک‌هایی اخلاقی که مخالف هرگونه سازش و ملایمت بودند توصیف می‌شدند. اندیشه‌ها و پیشنهادهای اصلاح‌گرایان که راه حلهای غربی تجویز می‌کردند مقبول نبودند و در مظان اتهام (غریزدگی) قرار داشتند. افکار ضد امپریالیستی چپ‌های رادیکال نیز غربزده محسوب می‌شد. این افکار هیچ گونه مزیتی بر جریانهای واقعاً بومی و عمیقاً ضد خارجی که از چرخش به سمت یک هویت اسلامی اصیل دفاع می‌کردند، نداشتند. اگر مسئله، بریدن پیوندها با خارج، پالایش جامعه و ساختن نظم اخلاقی جدیدی بود، مسلماً سیاست بومی مذهبی در یک جامعه اسلامی از قدرت زیادی برخوردار بود. اهمیت این چرخش به سمت یک سیاست اسلامی و بومی هنگامی درک می‌شود که به یاد آوریم این چرخش متحصراً خاص محافل مذهبی قم نبود. برخی از نام‌آورترین حامیان آن، روشنفکران غیر مذهبی بودند، مانند جلال آل احمد که سابقاً یکی از رهبران و روشنفکران حزب توده بود، یا روشنفکران اسلامی اصلاح‌گرایی مانند علی شریعتی که سالیان حساسی از عمر خود را در اوایل دهه ۱۹۶۰ در پاریس گذرانده بود و عمیقاً متأثر از روشنفکران الجزایری ملی‌گرا (مانند قانون) و

* به نظر نمی‌رسد تمام جناحهای اسلامگرا در این برداشت سهیم بوده باشند. (م)

حامیان فرانسوی آنها مانند (سارتر) بود. در حقیقت، تلاقی این دو جریان فکری با فعال‌گرایی سیاسی روحانیون اطراف [امام] خمینی (س) بود که اسلام را در اوایل دهه ۱۹۷۰ در کانون گفتمان سیاسی قرار داد. قسمتی از جواب این معما که چرا ایرانی‌ها به جای اوایل این قرن، در دهه هفتاد به اسلام روی آوردند؟ در این امر نهفته است.

مسئلاً در زمان رضا شاه روحانیون بیشتر از زمان محمد رضا شاه زیر فشار قرار داشتند. پس چرا نخستین طغیان آنان در دهه ۱۹۶۰ صورت گرفت؟ پاسخ چنین سؤالاتی را باید در حوزه سیاست و نه مذهب جستجو کرد. از اوایل قرن بیستم، سیاست اسلام حول محور قانون و مشروطه‌خواهی شکل گرفت و با اصطلاحات غیر مذهبی تعریف شد. شیخ فضل‌الله نوری که یک روحانی برجسته بود، جان خود را به بهای پافشاری بر حکومت اسلامی از دست داد. روحانیون حتی در دوره رضا شاه و با وجود عدم محبوبیت حکومت وی، نمی‌توانستند به طور مؤثری با اصلاحات او مخالفت کنند چرا که این اصلاحات همانهایی بودند که اصلاح‌گرایان از اوایل قرن ۱۹ برای آن مبارزه کرده بودند. در دهه ۱۹۴۰ مدل جذاب توسعه به سبک شوروی، و سیاست ملی‌گرایانه به رهبری مصدق، گفتمان سیاسی را شکل می‌دادند در این مقطع [امام] خمینی (س) به عنوان روحانی‌ای که اعتراضات مذهبی علیه اصلاحات رضا شاه را طرح می‌کرد، چندان شناخته شده نبود. تنها در اواسط دهه پنجاه و بعد از کودتای ۱۹۵۳ و بحران ناسیونالیسم و سوسیالیسم در ایران بود که راه برای سیاست اسلامی گشوده شد. به این معنی، این نادرست است که تجدید حیات اسلامی را صرفاً واکنشی به اقدامات دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ برای نوسازی بدانیم. تحولات این دو دهه تنها این چرخش سیاسی را که مدتها قبل شروع شده بود، تحکیم کرد و زمینه را برای تبدیل سیاست اسلامی به سیاست توده‌ای فراهم آورد. اما چنین تغییری فی‌نفسه واکنشی ایدئولوژیک در مقابل تمام تجارب قرن گذشته بود.

سطح دیگری که می‌توانیم از این تغییر در برداشت مشاهده کنیم، عامل واسطی

است که وابستگی ایران به غرب از طریق آن حاصل شد و تداوم یافت. نسل اولیه اصلاح‌گرایان ملی‌گرا، قدرت نظامی و تفوق ساختارهای سیاسی اروپای غربی را دلیل پیشرفت و سلطه آنان بر کشورهای دیگر می‌دانستند. نسل بعدی ملی‌گرایان رادیکال و مارکسیست‌ها، انقیاد ایران نسبت به قدرتهای امپریالیستی را ناشی از ساختار سرمایه‌داری بین‌المللی می‌دانستند. در مقایسه با هر دوی اینها، در پارادایم اسلامی، سلطه امپریالیسم ناشی از سست کردن آموزش و تضعیف فرهنگ اسلامی سنتی تلقی می‌شد. متناسب با این برداشت جدید در تأسیس نظم اسلامی، بیشترین اولویت به خلق فرهنگ جدید و تحول رادیکال در نظام آموزشی و رسانه‌های جمعی داده شد. همان‌طور که [حجت‌الاسلام و المسلمین] هاشمی رفسنجانی خاطر نشان کرده است، «قدرتهای بزرگ برای انقیاد اقتصادی و سیاسی جهان سوم از ابزار امپریالیسم فرهنگی استفاده می‌کنند. در نظر امپریالیست‌ها، سلطه فرهنگی بر جهان بسیار مهم است. آنها سعی می‌کنند که بشریت را [از فرهنگ خودی] خالی کنند و با هر آنچه می‌خواهند پر کنند».^۶

مواجهه نظام فعلی و حامیان پرشور آن، یعنی حزب‌اللهی‌ها، با اعمال کسانی که موازین اسلامی را رعایت نمی‌کنند به این علت است که اعمال آنان تخطی از هنجارهای اخلاقی و اسلامی تلقی می‌شود. هنجارهایی که برای ریشه کن کردن ارزشهای فرهنگ امپریالیستی از جامعه ایران ضروری تلقی می‌شوند. کسانی که ارزشهای اخلاقی مسلط مخالفت می‌کنند نه فقط غیر اسلامی بلکه ستون پنجم امپریالیسم فرهنگی محسوب می‌شوند.

ویژگیهای خاص ایران

تغییر در پارادایم سیاسی، وجه اشتراک ایران با سایر جوامع مسلمان خاورمیانه است. این امر به تعمیم‌ها درباره تجدید حیات اسلامی اعتبار می‌بخشد. اما وجود عوامل

خاصی در ایران همراه با این تغییر باعث شد در ایران انقلاب شود. بویژه سه عامل را باید در نظر گرفت.

۱- خاص بودن تشیع ایرانی که به ساختار داخلی روحانیت و رابطه آن با دولت مربوط می شود؛

۲- ویژگی غیر معمول دولت و جامعه در دوره پهلوی؛

۳- تحول اقتصادی - اجتماعی اوایل دهه هفتاد که ظهور سیاست جدید را تسهیل کرد.

۱- تشیع ایرانی

دکترین تشیع و تسنن بسیار به هم شبیه اند. اگر چه در مسائل عقیدتی مواردی وجود دارد که این دو را از هم متمایز می سازد، اما این اختلاف آنقدر نیست که در ادبیات جاری تشیع بر آن تأکید می شود.

[امام] خمینی (س) و رهبران و ایدئولوگهای انقلاب اسلامی بر ماهیت اسلامی، و در حقیقت پان اسلامی جنبش خود تأکید داشتند. اگر چه تاریخ مخالفت و اسطوره شناسی تشیع عمیقاً علت جایگاه برجسته مفاهیمی همچون شهادت در تفسیر جاری از ارزشهای اسلامی در ایران را توضیح می دهد، اما چنین ارزشهایی منحصر به ایران شیعی نیست. تنوع خاستگاههای بمب گذاران انتحاری در لبنان، این امر را به وضوح نشان می دهد. از این مهمتر مفاهیم مخالفت آمیز تشیع بیشتر در ضدیت با اهداف خارجی غیر اسلامی یعنی غرب سرمایه داری و شرق کمونیست به کار رفته اند تا غاصبین سنی قدرت و خلفای فاسد. در حقیقت مضامین و نمادهای شیعی به نفع اسلام در کل به کار می روند. به علاوه رهبران ایران شکافها و اختلافهای معاصر میان مسلمین را نه به منازعات فرقه ای پیشین بلکه به طرح استعماری «تفرقه بینداز و حکومت کن» نسبت می دهند. طبق تاریخ نگاری ایران معاصر، امپریالیست ها با استفاده از آثار

مستشرقین از قدرت اسلام به عنوان مانعی سرسخت در برابر سلطه غرب آگاه شدند و با ایجاد تفرقه‌های ملی، قومی و سیاسی میان مسلمانان، برنامه‌ای دوجانبه را مبتنی بر بی‌اعتبار کردن اسلام و جایگزین کردن ارزشهای آن با ارزشها و فرهنگ غربی، در پیش گرفتند تا کل اسلام را ناتوان کنند.^۷ یکی از اهداف اعلام شده انقلاب اسلامی ایران فایق آمدن بر این شکافها و تلاش برای ایجاد وحدت بین مسلمانان است.

با وجود این، یک ویژگی در تشیع ایران وجود دارد که در موفقیت [امام] خمینی (س) نقش حیاتی داشت و آن ساختار مستقل روحانیت قبل از انقلاب است. روحانیت شیعه در ایران همواره مخالف حکومت‌های دنیوی نبوده است و گاهی پیوندهای نزدیکی با حاکمان وقت داشته است. معذک چه روحانیت مخالف با حکومت وقت بوده و چه با آن همکاری می‌کرده است، روحانیت و دولت دو هویت متفاوت و متمایز داشته‌اند. در دوره قاجاریه بین وظایف دیوانسالار حکومت و روحانیت تقسیمات پذیرفته شده‌ای وجود داشت. روحانیون مکتبها را که، تنها نهاد آموزش بودند، می‌چرخاندند، و امور حقوقی جامعه مسلمین را اداره می‌کردند. روحانیون از طریق خمس و زکات، ساختار مالی مستقل خود را تقویت می‌کردند. به لحاظ سیاسی، روحانیون در اعتراض علیه امتیازات اقتصادی و سیاسی که قاجارها به بیگانگان غیر مسلمان و غیر ایرانی می‌دادند پیشرو بودند. در حالی که تعدادی از رهبران مذهبی شیعه از انقلاب مشروطه حمایت کردند، از همان اوایل ۱۹۱۰ ملی‌گرایان نوگرای طرفدار مجلس از آنان سبقت گرفتند. روحانیون که از نتایج جنبش مشروطه مأیوس شده بودند، برای چندین دهه از سیاست کناره گرفتند. در این فاصله رضا شاه که با سیاستهای روحانیون را تحت فشار قرار داده بود، یک دولت نوین مدرن متمرکز و بر پایه ارتش به وجود آورد. مدارس جدید، ضوابط جدید مالیاتی و تأسیس نظام قضایی مستقل از دادگاههای سنتی شرع، اهمیت کارکردهای اجتماعی و سنتی روحانیون را کاهش داد. به علاوه بسیاری از اقدامهای رضا شاه نظیر کشف حجاب اجباری زنان که فرمان آن در ۱۹۳۶ صادر شد و نظام وظیفه

اجباری و دایمی، حملات مستقیم علیه تعالیم اسلامی تلقی می‌شد. رضا شاه مقلد آتاتورک محسوب می‌شد که در چشم روحانیون تجسم سکولاریزاسیون ضد اسلام در ترکیه بعد از حکومت عثمانی است.

اصلاحات رضا شاه و سرکوب تمام مخالفان، روحانیون را درونگرا کرد و آنان را به سوی مباحث صرفاً مذهبی و تثوریک سوق داد. در دوره آشوب بعد از جنگ جهانی دوم نیروهای عمده غیر مذهبی حزب توده و جبهه ملی همچنان، بر سیاست ملی تسلط داشتند. کودتای ۱۹۵۳ که مصدق را سرنگون کرد، بحرانی را در موقعیت ناسیونالیسم ایرانی پدید آورد. در ساخت سیاسی‌ای که متعاقب کودتا شکل گرفت، عناصر روحانی نقش فعال در رهبری ایدئولوژیک علیه سلسله پهلوی داشتند. مخالفت سیاسی روحانیون به دوره بعد از ۱۹۵۳ برمی‌گردد. این دوره همچنین شاهد تحکیم دولت در دوره حکومت محمد رضا شاه است. این تحکیم نخست در بعد نظامی بود که با کودتا و سرکوب مخالفان حاصل شد و سپس از اوایل دهه ۱۹۶۰ به بعد، ابعاد اقتصادی و اجتماعی به خود گرفت و جامعه ایران را عمیقاً متأثر ساخت. روحانیونی که بعد از ۱۹۵۳ فعال شدند به این سیاستها به چشم یک حمله سراسری علیه نهادهای سنتی و اجتماعی جامعه نگاه می‌کردند. آنان احساس می‌کردند که موقعیت خود را به عنوان پاسداران سنتی اخلاقیات جامعه از دست می‌دهند. از این نقطه نظر، مخالفت آنان با حکومت صرفاً به خاطر از دست دادن برخی از امتیازات نبود، بلکه در جهت بقای اصول و ارزشها بود.

[امام] خمینی (س) نخستین کسی بود که این مسأله را دریافت و در موقعیتی بود که بتواند رهبری مخالفان را برعهده گیرد. ایشان که در زمره بالاترین روحانیون قرار داشتند به مخالفت با روند دولت سازی رضا شاه برخاست. ایشان در دهه ۱۹۴۰ در نخستین کتاب سیاسی خود یعنی کشف‌اسرار به تفصیل دیدگاه روحانیون را درباره تغییرات مضری که اصلاحات رضا شاه و ابتکارهای اداری او به وجود آورده بود، توضیح و عمیقاً

نسبت به فساد فرهنگی و اخلاقی گسترده هشدار داد. این فساد از برخی سیاستها نظیر کشف حجاب زنان، ارائه ضوابط جدید پوشش که به تقلید از مدهای اروپایی آن زمان بود، سهل انگاری و اهمال حکومت در منع تولید و فروش الکل و عرضه موسیقی و نمایش (تئاتر) نشأت می گرفت. همچنین اصل نظام وظیفه عمومی را که از سوی رضا شاه عرضه شده بود، محکوم کرد و یک نظام مالیاتی جدید مبتنی بر اصول مذهبی پیشنهاد نمود. جای تعجبی نداشت که ایشان با وزارت عدلیه و رویه قضایی موجود مخالف بود و به جای آن از اصول کیفری و جزایی اسلامی دفاع می کرد. [امام خمینی (س) که اعمال و روشهای مذهبی را می ستود، وزارت فرهنگ و رسانه های جمعی را به این خاطر که به زعم ایشان تنها فساد اخلاقی را اشاعه می کرد و تعلیم می داد به باد استهزا می گرفت.

در همین کتاب، [امام] خمینی (س) ایده حکومت اسلامی را مطرح ساخت. منظور ایشان از حکومت اسلامی حکومتی بود که در آن حاکمان به حاکمیت روحانیون و قوانین اسلام گردن می نهند و در کتاب بعدیش در سال ۱۹۷۱ از این هم فراتر رفت و رهبری خود روحانیون را مطرح کرد.

با وجود همه ابهاماتی که کتاب کشف اسرار در زمان خود داشت، تحول مهمی در تفکر سیاسی اسلامی در ایران محسوب می شود. در حالی که روحانیون طی چند دهه به طور تدریجی به روند نوسازی در ایران واکنش نشان داده بودند، اکنون از میان آنان شخصیتی ظهور کرده بود که به خوبی تشخیص می داد که جمع شدن این تغییرات کوچک، تهدیدی واقعی به شمار می آید. در میان روحانیون عالی رتبه، [امام] خمینی (س) نخستین کسی بود که کوشید تضاد میان دولت مدرن در حال پیدایش و نظم نهادینه قدیمی اسلامی را دریابد. با وجود این، نظرات ایشان تأثیرات فوری کمی داشت. در سال ۱۹۶۱ و با درگذشت آیت الله بروجردی، رهبر مجتهد شیعه و کسی که از پرهیز از سیاست طرفداری می کرد، راه برای ظهور [امام] خمینی (س) باز شد.

با وجود اکراه [آیت الله] بروجردی نسبت به سیاست، وی میراث مهمی از خود به جای گذاشت: سازماندهی جدید مدرسه علوم دینی در قم، تأسیس یک شبکه برای اشاعه معارف مذهبی در سراسر ایران و بالاخره متمرکز کردن امر جمع آوری خمس و زکات که باعث ثبات مالی و استقلال روحانیون شد. همچنین ایجاد مرکز سازماندهی و شبکه ملی که برای بسیج کردن توده‌ها در ۱۹۷۷ - ۱۹۷۹ بسیار حیاتی بود. در نیمه دهه ۱۹۷۰، این مرکز شامل مجموعه‌ای از ۱۰۰۰۰ روحانی و واعظ و ۱۵۰۰۰ طلبه علوم دینی بود.^۸ دستاورد [امام] خمینی (س) این بود که به این شبکه، روحی سیاسی دمید. در کل، خاص بودن گستره و تشکیلات روحانیون در ایران و رابطه‌اش با دولت آن را از سایر کشورهای اسلامی تفکیک می‌کند. جنبشهای مشابه در جوامع عمدتاً سنی مثل مصر تنها زمانی به انقلابهای موفق بدل شده‌اند که شبکه‌ها و تشکیلات مستقل خود را ایجاد کرده بودند، مانند اخوان المسلمین و دیگر جنبشهای اسلامی که چنین کردند. [امام] خمینی (س) وارث چنین شبکه‌ای بود که از مساجد موجود، مدارس مذهبی و واعظ محلی که به طور ارگانیک ریشه در جامعه داشتند، تشکیل یافته بود.

۲- دولت و جامعه در دوران پهلوی

سرعت تحولات، ویژگی چشمگیر دوم تحولات ایران است. جنبش اسلامی بالنده به سرعت قدرت گرفت و کل جامعه شهری را در کام خود فرو برد و قدرت را قبضه کرد. بین نخستین تظاهرات خیابانی در قم در نهم ژانویه ۱۹۷۸ و تغییر نظام در دهم - یازدهم فوریه ۱۹۷۹، تنها ۱۳ ماه فاصله بود. بعلاوه در اواخر دهه ۱۹۷۰، غیر سیاسی شدن و ییگانگی طبقات بالا و متوسط بالا از دولت به حدی بود که انقلاب هم انشعاب در آن ایجاد نکرد. این وضعیت ایران را کاملاً از دیگر کشورهای جهان سوم بویژه امریکای لاتین متمایز می‌کند. این وضعیت نه تنها با «الگوی عمومی اتفاقات درون سردمداران در مواجهه با تحولات انقلابی» نمی‌خواند، بلکه با دوره‌های قبلی تاریخ مدرن ایران نیز

تناسبی ندارد. برای مثال در اواخر قرن ۱۹، یک لایه کامل از متفکران سیاسی ظهور کرد که شامل عناصر اصلاح‌گر درون دیوانسالاری قاجار و همچنین منتقدان اصلاحات که بیرون از حکومت بودند، می‌شد. با این وجود، با تضعیف اصول اخلاقی که معرف دوره بعد از انقلاب مشروطه ایران است و با تأسیس دولت پهلوی در ۱۹۲۵، در تداوم سیاست معطوف به اصلاحات نخبگان، گسستی ایجاد شد و فرهنگ سیاسی که نظر اصلاح داشت، افول کرد.^۹

دهه ۱۹۴۰ شاهد ظهور موج جدیدی از سیاستهای ناسیونالیستی اصلاح طلب بود که مصدق مظهر آن، و در بازار و طبقه متوسط سنتی ریشه داشت. اگر طبقات بالا سیاست اصلاحی را به کنار نهاده بودند، اما این امر در مورد طبقات متوسط صحت نداشت.

در مقابل، در ایران بعد از کودتای ۱۹۵۳ هیچ کدام از دو نوع سیاست وجود نداشت، حتی طبقات متوسط سنتی از همه ادعاهای سیاسی مستقل دست کشیدند. بعلاوه، ثروتمندان جدید، یعنی صاحبان صنایع و سرمایه داران که در پی اصلاحات دهه ۱۹۶۰ رشد کرده بودند، کوچکترین علاقه‌ای به ساختن کشور «خود» نشان نمی‌دادند و تمایلی به دخالت در سرنوشت جامعه‌ای که به لحاظ اقتصادی و اجتماعی در رأس آن قرار گرفته بودند، نداشتند. از میان آنها هیچ سیاستمدار و یا اندیشمند سیاسی برنخاست. تمام هم‌ایشان معطوف به هر چه ثروتمندتر شدن بود. این امر زمانی آشکار شد که آنان با بروز ناآرامی بسرعت چمدانهای خود را پر کرده، کشور را ترک کردند. هیچ طبقه دیگری در تاریخ به هنگام انقلاب انیمیشن رفتار نکرده است. چه چیزی کناره‌گیری سیاسی طبقات بالا و متوسط را در جامعه ایران توضیح می‌دهد؟

علت را تا حدی باید در استقلال فزاینده دولت پهلوی جستجو کرد که به تدریج تمام پایگاههای سنتی خود را از دست می‌داد، بدون آنکه پایه‌های جدیدی به دست آورده باشد. دولت قاجار تحت حمایت تجار و ملاکان بود. تجار در عوض حمایت مالی از

دولت، انتظار داشتند که دولت در مقابل تجاوزهای خارجی، تا اندازه‌ای امنیت داخلی را حفظ کند و حافظ منافع آنان باشد. ملاکان، رشد خود را مدیون دوره قاجار بودند، چرا که بحرانهای مالی پی در پی باعث می‌شد که پادشاهان به فروش دایمی زمین متوسل شوند. وقتی که رضا شاه در فوریه ۱۹۲۱ با کودتای نظامی قدرت را به دست گرفت، دولت جدید او به تغییرات مهمی در ساختار اجتماعی، بویژه در رابطه این دو گروه مهم (تجار و ملاکان) با جامعه انجامید. همان طور که ذکر شد روحانیون بیش از همه گروه‌ها تحت تأثیر سیاستهای منفی رضا شاه قرار گرفتند. از سوی دیگر، تجار به طور قابل ملاحظه‌ای از امنیت نظامی، شبکه‌های ارتباطی جدید، راه‌ها، راه آهن و بسط خطوط تلگراف و سیاستهای حمایتی رضاشاه بهره‌مند شدند، اما آنان نیز به نوبه خود استقلال سیاسی خود را که در نتیجه انقلاب مشروطه کسب کرده بودند از دست دادند. و اما ملاکان در این دوره به یک طبقه کاملاً رشد یافته و سامان یافته تبدیل شدند. مجموعه‌ای از قوانین مربوط به مالکیت زمین، تخصیص و تعلق زمینهای بزرگ کشاورزی به ملاکان را تثبیت کرد و رسماً به ثبت رساند. در این دوره مالکیت بر دهات منبع قدرت محلی و پرستیژ ملی محسوب می‌شد و بر موقعیت فرد در جهان تجارت، ارجح بود. اگر چه ملاکان هم به اندازه گروههای دیگر به لحاظ سیاسی تحت کنترل رضا شاه بودند، با این حال از یک قدرت محلی برخوردار بودند که بعداً از (۱۹۴۱ - ۱۹۶۱) از آن برای نفوذ در سیاست ملی، از طریق اعمال نفوذ بر نتایج انتخابات مجلس، استفاده کردند. بین سالهای ۱۹۲۶ الی ۱۹۳۶، زمینداران بزرگترین بلوک قدرت پارلمانی در مجلس بودند.

روندی که در دوره رضا شاه شروع شده بود، بعد از ۱۹۵۳ شتاب گرفت. حالا دیگر دولت تقریباً از همه طبقات اجتماعی فاصله گرفته بود. این امر به واسطه درآمدهای فزاینده نفتی و بسط گستره دستگاه دولت که نهادهای سرکوب کننده کارآمدی را ساخته بود، ممکن شد، بخصوص مسأله درآمدهای نفتی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود.

نخستین جهش عمده‌ای که باعث شد درآمدهای نفتی سهم مهمی از درآمدهای

دولتی را تشکیل دهند، در سال ۱۹۵۰ با ملی کردن صنعت نفت روی داد. درآمدهای نفتی در سال ۱۹۴۸ تنها شامل ۱۱ درصد از کل درآمدهای دولتی می شد در ۱۹۶۰ این سهم به بالای ۴۱ درصد رسید. جهش بزرگ بعدی در درآمدهای نفتی در ۱۹۷۴ اتفاق افتاد. در این سال بهای نفت چهار برابر شد و سهم درآمدهای نفتی را در بودجه دولتی به بیش از ۸۰ درصد رساند. بدین ترتیب، استقلال مالی دولت از جامعه، که به سبب اتکا نداشتن دولت به مالیات و وابسته نبودن آن به تولید به دست آمد، این امکان را فراهم ساخت که بتواند سیاستهای اقتصادی و اجتماعی گوناگون را بدون توجه به رضایت اجتماعی تعقیب کند. همچنین دولت نماینده و تضمین کننده منافع قشر خاصی نبود و طبقات اجتماعی مجبور بودند خود را با سیاستهایی منطبق سازند که قدرت نفوذ بر آن را نداشتند.

سیاستهای اتخاذ شده در دوره پس از جنگ برای بسط بازار داخلی و دگرگونی اقتصاد روستایی تأثیر بسزایی بر دولت پهلوی داشت. بویژه اصلاحات ارضی که ملاکان غایب را که یک طبقه به لحاظ اجتماعی مهم و به لحاظ سیاسی ضروری محسوب می شدند، حذف کرد. این ملاکان به صاحبان صنایع، کشاورزان تجاری و سرمایه گذاران در املاک و تجارت شهری تبدیل شدند. آنها دیگر به عنوان یک گروه اجتماعی که در امور کشور دارای نفوذ سیاسی بودند، وجود نداشتند. سیاستهای جدید همچنین مرکز اقتصاد را از بازار به فعالیتهای تولیدی تغییر داد. تاجران سنتی که در دوره رضا شاه نفوذ سیاسی خود را از دست داده بودند، اکنون جایگاه محوری خود را نیز در اقتصاد ایران از دست می دادند. بنابراین، در دوره ای که بیش از نیم قرن به طول انجامید، دولت پهلوی پایه هایی را که دولت قاجار بر آن تکیه داشت از دست داد: تجار و ملاکان.

انتظار می رفت که ثروتمندان جدید، یعنی صاحبان صنایع، جای خالی نخبگان سنتی را پر کنند، اما افزایش درآمدهای نفتی و استقلال دولت از جامعه مدنی به معنای انفعال نخبگان جدید بود. آنها تنها به دنبال منافع و سودی بودند که از سیاستهای دولتی

دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نصیبشان می‌شد و به لحاظ سیاسی بی‌اهمیت تلقی می‌شدند. آنها هیچ‌گونه نفوذ و پیوند ارگانیکی با بنایی که خود بانیان آن بودند، نداشتند. از آنان انتظار می‌رفت که تنها فرمانبردار و قدرشناس باشند و آنها نیز بودند. در دهه ۱۹۷۰ جوی از بدگمانی و کناره‌گیری از سیاست طبقات بالای ایران را فراگرفت که عواقب آن برای جامعه بسیار عظیم بود. در این شرایط و با توجه به بی‌اعتباری سیاستهای ملی جبهه ملی و حزب توده سیاست اسلامی به تنها جایگزین موجود تبدیل شد.^{۱۰}

۳- تحولات اجتماعی - اقتصادی دهه ۱۹۶۰

تحولات اجتماعی - اقتصادی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ زمینه‌های اجتماعی به واقعیت درآوردن جایگزین اسلامی را فراهم کرد. سیاستهای کشاورزی در این دوره منجر به مهاجرت وسیع به شهرها شد. این در حالی بود که افزایش جمعیت شهری با اشتغال کارگران مهاجر متناسب نبود. ساختمان سازی از رونق زیادی برخوردار بود، در حالی که رشد کارگران صنعتی ناچیز بود.

نتیجه، ایجاد حلقی آبادهای بی‌شمار در حاشیه شهرها و پیدایش یک طبقه فقیر شهری بود. مهاجران فاقد تشکل اجتماعی منسجم به سهولت جذب موضوعهایی شدند که روحانیون مطرح می‌کردند، مثل عدالت اجتماعی و برابری در ثروت. روحانیون که داشتن حداقل ثروت را ایده آل می‌دانستند، به ثروتمندان به خاطر شیوه‌های تجمل گرایانه و فساد اخلاقتان می‌تاختند. همچنان که روحانیت به ایجاد سازمانهای خیریه و محلی می‌پرداخت و فروشگاههای تعاونی اسلامی را راه‌اندازی می‌کرد به تصویر برابری و عدالت اجتماعی هویت می‌بخشید.

بنابراین، سیاست حول محور توزیع ثروت و نه کنترل تولید، فساد اخلاق و مصرف و نه مشارکت سیاسی و تصمیم‌گیری عقلایی شکل گرفت. با درآمد عظیم نفتی که در دستهای حکومت متمرکز بود، مردم دیگر نگران مالکان و کنترل‌کنندگان تولید نبودند.

برای مثال، معلوم نبود که آیا صاحبان سرمایه به خاطر کمکهای دولت (وامهای بدون بهره و یارانه) ثروتمند شده‌اند و یا از طریق سود حاصل از کار کارگران در کارخانه، در چشم کارگران نابرابری اجتماعی ناشی از سوء استفاده مالکان از سود کارگران نبود، بلکه نتیجه تبعیضات دولت به نفع ثروتمندان بود. درآمدهای نفتی منبعی طبیعی تلقی می‌شد و نه منبع سرمایه‌گذاری، بنابراین نفت یک موهبت خداداد بود که به همه به طور مساوی تعلق داشت. توزیع نابرابر منافع و عواید نفتی تنها به سیاستهای آگاهانه دولت نسبت داده می‌شد که بر خلاف عدالت طبیعی، مردم را از این منبع خداداد محروم می‌کرد. در این شرایط بود که فساد و رشوه‌خواری دقیقاً به سبب آنکه یکی از اهرمهای توزیعی در دوره پهلوی بود، به موضوعی جنجالی و قابل انفجار تبدیل شد. از بین بردن فساد و ارتشا و اعلام اولویتهای جدید برای توزیع ثروت ملی می‌تواند به پارساگرایی در سیاست منجر شود. در چنین مواردی مشروعیت سیاسی مبتنی بر اخلاق است.

گرد هم آمدن این سه ویژگی جامعه ایران، یعنی روحانیت مبارز و سیاسی و مستقل، و دولت ثروتمند جدا از جامعه مدنی و نامناسب بودن شرایط اقتصادی - اجتماعی و اختلاف در درآمدهای رو به رشد، موجب تجدید حیات اسلامی و وقوع انقلاب شد. با اینکه چنین ویژگی خاصی، انقلاب را تبیین می‌کند اما گستردگی تغییر پارادایمی به حدی است که ثابت می‌کند بازگشت ایران به سیاست اسلامی پدیده‌ای پایا و پردوام است. احتمالاً در ایران، تغییرات و اصلاحات گوناگونی وجود خواهد داشت.

با این وجود نسلاً طول خواهد کشید که جامعه ایران بتواند مسائلش را باز تعریف کند و راه‌حلهای کاملاً جدیدی بیابد. [...] آیا تأکید بر ویژگیهای خاص جامعه ایران تلویحاً به این معنی است که امکان وقوع انقلاب مشابهی در دیگر کشورهای مسلمان منتفی است؟ نه ضرورتاً. اگر ایران و دیگر جوامع خاورمیانه از نظر عمق تحولات شبیه هم باشند، پس ویژگیهای منحصر به فرد جامعه ایران تنها علت پیموده شدن راه استثنایی را که در آن جمهوری اسلامی ایران متولد شد، توضیح می‌دهد. امکان دارد نظامهای

مشابهی از طرق دیگر در سایر کشورهای مسلمان به وجود آید، مثلاً از طریق شکست در جنگ، کودتای نظامی و حتی پیدایش تدریجی نیروهای اسلامی و انتقال نسبتاً مسالمت آمیز قدرت دولتی. اینها راههایی کاملاً عملی و امکان پذیر هستند اما به یک معنا، همه این امکانهای متفاوت در آینده به شدت متأثر از انقلاب ایران خواهند بود. هیچ کشور اروپایی تجربه انقلاب فرانسه را تکرار نخواهد کرد. هیچ کشوری با نظامی شورایی، تجربه انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ را تکرار نخواهد کرد. با این حال به علت آنچه که هر یک از این انقلابهای اروپایی در زمان خود و مکان خود، طی یک دوره زمانی و از طریق راههای گوناگون، نشانگر و نماینده آن بودند، مآلاً سیاستهای مشابهی در دیگر کشورها پدیدار و الگوی انقلابها یکی پس از دیگری شد. به این معنا، پارادایمی که انقلاب ایران به آن واقعیت داد، بخوبی برای کشورهای مسلمان، نسلی از تجارب سیاسی به ارمغان خواهد آورد.

تحولات پس از انقلاب

چگونه این تغییر در برداشت از مسائل اجتماعی و بازگشت به راهحلهای اسلامی اخلاقی، خود را در قالب سیاستهای دولت بعد از انقلاب ایران منعکس می سازد؟ به طور کلی در دوره بعد از انقلاب اولویتهای جدیدی تعیین می شود. اگر محمدرضا شاه مأموریت خود را رساندن ایران به دروازه های تمدن بزرگ یعنی به کشورهای پیشرفته صنعتی می دانست، نظام جدید از ابتدا ایجاد ارزشهای جدید و پرورش نسل جدیدی از مردان و زنان را وظیفه اصلی خود می داند. تأکید بر تبلیغات فرهنگی و اخلاقی، آموزش و پرورش، پاکسازی جامعه از ارزشهای غربی، کم اهمیت شمردن مسائل اقتصادی و موضوعهای مادی اتفاقی و غیر معقول نیست. به علاوه این مهم است که خاطر نشان کنیم که کارزارهای فرهنگی - اخلاقی را نمی توان صرفاً اجرای یک دکترین الهی دانست، بلکه اینها کارزارهای سیاسی برای از بین بردن ریشه های نفوذ غرب در جامعه ایران

است.

هدف تغییر برنامه‌های آموزشی و متون درسی، باز پروری معلمان و تغییر کامل نظام آموزشی دانشگاهها و ایجاد گزینش دانشجو و استاد، ایجاد یک نظم اخلاقی جدید است. همان طور که سخنگویان نظام بارها گفته‌اند، اولویتهای جدید، اخلاقی و فرهنگی هستند، نه مادی و اقتصادی.

آقای هاشمی رفسنجانی در سخنرانی خود، به مناسبت هفتمین سالگرد پیروزی انقلاب در مروری که بر دستاوردهای انقلاب داشت، جهتگیری جدید را با این کلمات توضیح می‌دهد:

به نظر من بزرگترین پیروزی و اصلیتین دستاورد انقلاب، بُعد فرهنگی آن است...

ما در کشور خود یک انقلاب واقعی در ارزشها داشته‌ایم... در گذشته، خانه بزرگ، ماشین لوکس، حساب بانکی زیاد، تفریحگاه کنار دریا، ارتباط داشتن با رژیم خائن و در صورت امکان با خارجیها و یا با خود امریکا، و حتی داشتن میز بزرگتر در اداره نشانه ارزش بود...، اما امروزه انقلاب کاملاً این را معکوس کرده است... اینها ضد ارزش شده‌اند. آنهایی که یک مقداری زندگی تجملی دارند، خجالت می‌کشند. آنهایی که بالای متوسط هستند، درباره آن لاف نمی‌زنند، مردم با این ظواهر پر زرق و برق گول نمی‌خورند...

قبل از این اگر دختری می‌خواست با حجاب به دانشگاه برود، همه به او می‌خندیدند روحانیون با آن وضعیتی که در کلاسهای درس، خیابانها و چمن دانشگاه بود (اشاره به اختلاط پسرها و دخترها) نمی‌توانستند به دانشگاه بیایند. ما نمی‌توانستیم به ادارات دولتی برویم. اگر شما جلوی یک میز می‌ایستادید، گناه می‌کردید زیرا جلوی شما یک پیکر برهنه (زنان بی حجاب) پشت میز بود...

کاباره‌ها، فیلمها، تلویزیون و کل کشور به یک خانه لذتجویی بدل شده بود. آیا امروزه کشور همین طور است؟ امروز خیابانهای تهران درست مانند خیابانهای قم است با زنان کاملاً محجبه... این جو جدید است که منجر به پرورش مجدد انسانها و پاکسازی کل جامعه شده است.^{۱۱}

اسلامی کردن دستگاه قضایی نیز که از اول یکی از نگرانیهای نظام جدید بود، در دستور کار قرار داشت. بین مذهب، آموزش و قوانینی که بر اساس احکام اسلامی امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، کنش متقابل گسترده‌ای تصور می‌شد. قانونگذاری علیه ضد ارزشها به اندازه آموزش ارزشهای جدید پراهمیت تلقی می‌شد. تقلید و کلا، قانونگذاران، روشنفکران و سیاستمداران، در کشورهای مسلمان از غرب، علت تضعیف اسلام و فساد در جهان اسلام منحسوب می‌شد.^{۱۲} در نگرش جدید، آن طور که نسل پیشین ملی‌گرایان و رادیکالهای غیر مذهبی تصور می‌کردند، دیگر شرکتهای چند ملیتی و کارتلها و یا توپخانه‌ها و ارتشهای خارجی عامل نفوذ غرب نیستند، بلکه متخصصان و روشنفکران متأثر از غرب هستند که زمینه را برای نفوذ باز می‌کنند.

نتیجه

تا به حال ظهور سیاست اسلامی در خاورمیانه به انقلاب در یک کشور انجامیده است: ایران.

این مقاله بر آن است که انقلاب مظهر تحولی بنیادین در گفتمان عمومی در ایران است. «توسعه»، «تجدد»، «نوسازی» و «رسیدن به غرب» همه به گذشته مربوط می‌شوند. امروزه جستجو برای نظم اخلاقی‌ای که بر اساس اصول اسلامی باشد و هم رضایت این دنیایی و هم رستگاری آن جهانی را حاصل نماید، به سیاست مشروعیت و آرمانهای عمومی را شکل می‌دهد.

[غریبها] کارزارهای حقوقی، آموزشی و اخلاقی گوناگون نظام جدید را بازگشت به چهارده قرن پیش برای تحقق بنیادهای اسلام و «تعصبات نامعقول» می‌دانند. [از نظر آنان] چنین نظراتی در بهترین حالت نامناسب و در بدترین حالت گمراه کننده است. جمهوری اسلامی ایران را «بنیادگرا» نامیدن و تجدید حیات اسلامی جاری را «احیاگرا» خواندن، یک امر بسیار مهم را نادیده می‌گیرد: [به نظر غریبها] جامعه ایران با پدیده‌ای جدید مواجه است که آن تلاش طولانی این جامعه در مواجهه با غرب می‌باشد که اول با پیروی و تلاش برای رسیدن به آن، و بار دیگر با رد آن و تلاش برای ریشه‌کن کردن همه اثراتش متجلی شده است. سیاست اسلامی حاضر درست مانند دیگر سیاستها با «مسائل جاری» سروکار دارد. شکل‌گیری سیاست جدید در ایران و دیگر کشورهای خاورمیانه در درون این پارادایم جدید مستلزم سالها تجربه است.

یادداشتها:

۱) این مقاله نخستین بار در کنفرانس "مذهب و سیاست در احیای مسلمانان معاصر" در دانشگاه بوستون، در دهم آوریل ۱۹۸۶ ارائه شده است و سپس در سال ۱۹۸۷ در مجله زیر به چاپ رسیده است:

The Middle East Journal, Vol 41, No 2, Spring 1987.

۲) این سخنرانی در ۲۸ مارس ۱۹۸۵ در دانشگاه تافتس، دانشکده حقوق و دیپلماسی، تحت عنوان «بنیادگرایی اسلامی و انتر ناسیونالیسم» ارائه شده است.

3) Imam Khomeini, *Islamic Government*, Persian Edition, 1971, n.p, pp. 19-20.

۴) توماس کوهن، ساختار انقلابهای علمی؛ در مورد خردداری کوهن از استعمال این اصطلاح در علوم اجتماعی ر.ک:

The Times Education Higher Supplement, London, july 12, 1985.

5) See, For Instance, *al-Tawhid*, 2, no. 3, April- june 1985, p. 17.

6) *Kayhan*, *Alrmail Edition*, December, 18, 1985.

7) See, For Instance, *Al - Tawhid*, no. 3 April - june 1985, P.8.

8) Dilip Hiro, *Iran under the Ayatollahs*, London : Routledge and kegan paul, 1985, P.61.

به علاوه در اواخر دهه ۱۹۶۰، در بسیاری از شهرهای مهم، گروههای قاری قرآن، مدارس و مجامع مذهبی رسمی و غیر رسمی زیادی وجود داشت. بنا بر یک برآورد، تا سال ۱۹۷۴، تنها در تهران ۱۲۳۰۰ جامعه مذهبی وجود داشت. ر.ک:

Sharif Arani, "From The Shah's Dictatorships to khomeini's Demagogic Theocracy" *Dissent*, 27, winter, 1980, PP,9-26

۹) باید تأکید کنم که مقصود از سیاست، مشارکت مستقیم و فعال حداقل بخشی از شهروندان در اتخاذ تصمیمات اجتماعی و یا حداقل تلاش برای چنین کاری است. با این تعریف، اصلاحات هدایت شده از سوی حکومت‌هایی که با انتخابات سرکار نیامده‌اند و حکومت‌هایی که نمایندگی نیستند خارج می‌شوند. حکومت پهلویها از نوع چنین حکومت‌هایی بود.

۱۰) اثرات درآمدهای نفتی بر سیاست ایران را خیلی بیشتر در اثر زیر بحث کرده‌ام.

"Depoliticization of a Rentier State : The Case of Pahlavi Iran" , in Hazem EL- Beblawi and G. luciani (eds.), *The Rentire State : The Political Economy of Public Finance in the Arab countries*, (Croom Helm and Syracuse University Press.).

11) Kayhan, *Airmil Edition*, February 12, 1986, Special Supplement for the Auniversary of the Islamic Revolution PP. 2-3.

12) See, For Instance, *AL-Tawhld*, 1, No 4, (July 1984), PP. 5-6.

تأملاتی گذرا دربارهٔ امام خمینی (س)، زعامت

دینی و حکومت اسلامی

دیدار با استاد مهدی حائری یزدی*

اشاره: آنچه در پی می‌آید برگرفته از دیدار و گفتگویی است که در تاریخ پنجشنبه ۷۷/۱۱/۲۲ در منزل جناب آقای دکتر حائری توسط خانم دکتر فاطمه طباطبایی و آقایان دکتر نجفقلی حبیبی و محمدمهدی مجاهدی (اعضای هیأت تحریریه) با ایشان صورت پذیرفته است.

مقین: از جنابعالی به خاطر فرصتی که با وجود بیماری و کسالت در اختیار ما قرار دادید بسیار سپاسگزاریم. پیش از این بنا بود که از محضر حضرت تعالی برای طرح برخی از مباحث فلسفی و عرفانی و نیز مباحثی در

* آیت‌الله دکتر مهدی حائری یزدی از مفاخر علمی معاصر کشور و فرزند حضرت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی (ره) بنیانگذار حوزه علمیه قم و بزرگترین مرکز علمی جهان تشیع می‌باشند. ایشان علوم عقلی را نزد استادانی همچون امام خمینی (س)، حکیم و فیلسوف نامدار، آیت‌الله میرزا مهدی مدرس آشتیانی و علوم نقلی را نزد استادانی همچون آیت‌الله حاج سید احمد خوانساری، آیت‌الله حاج سید محمد حجت کوهکمری و سرانجام آیت‌الله العظمی حاج آقا حسین بروجرودی (ره) آموخته‌اند. سپس به عنوان نمایندهٔ مرحوم آیت‌الله بروجرودی به آمریکا و کانادا رفتند و به تحصیل و تدریس فلسفه پرداختند. ایشان پس از پیروزی انقلاب اسلامی به ایران بازگشتند و در دانشکده الهیات تهران در زمینهٔ فلسفه و خصوصاً فلسفه تطبیقی مشغول به تدریس شدند. مهمترین آثار ایشان عبارتند از: علم کلی، کاوشهای عقل نظری، کاوشهای عقل عملی، آگاهی و گواهی، هرم هستی، حکمت و حکومت و تقریرات کامل اصول فقه مرحوم آیت‌الله العظمی بروجرودی.

حوزه فلسفه سیاسی استفاده کنیم ولی طبیعتاً بیماری و کسالت جنابعالی طرح این مباحث را به آینده موکول می‌کند. اما این فرصت را مغتنم می‌شماریم و از محضرشان تقاضا می‌کنیم که به عنوان یکی از پرسابقه‌ترین و برجسته‌ترین شاگردان حضرت امام (س)، از سابقه‌آشنایی خود با ایشان برای ما بگویند.

حائری یزدی: مرحوم امام نزد مرحوم آیت‌الله رفیعی قزوینی منظومه خوانده بودند، اما این کتاب را چنان خوانده بودند که پس از آن توانسته بودند اسفار را تدریس کنند. من و مرحوم آیت‌الله سید رضا صدر اولین شاگردان اسفار ایشان بودیم. من حدود بیست سال با ایشان رابطه علمی داشتم و بیش از ده سال تمام، همه کتاب اسفار را به استثنای مبحث «جواهر و اعراض» نزد ایشان آموختم. قدری هم نزد ایشان رسائل خواندم. ایشان در فلسفه به مشرب و مذاق سهروردی دلبستگی خاص داشتند.

متین: گویا ایشان علاقه شدیدی هم به ملاصدرا داشتند.

حائری یزدی: شیفتگی ایشان به ملاصدرا هم نه به وجه مشائی بلکه به وجه اشراقی فلسفه او معطوف بود. مرحوم آقای شاه‌آبادی که به قم آمدند، نزد مرحوم والد (آیت‌الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی)، فقه می‌خواندند. مرحوم امام آموختن عرفان را با شرح فصوص الحکم قیصری و بخشهایی از فتوحات مکیه محی‌الدین عربی نزد مرحوم آقای شاه‌آبادی آغاز کردند. بعدها که من به عنوان نماینده مرحوم آیت‌الله بروجردی به امریکا رفتم و به آموختن فلسفه غرب مشغول شدم، گهگاه که مشکلاتی در فهم و دریافت برخی از متون عرفانی پیش می‌آمد، سؤال را برای مرحوم امام می‌فرستادم و ایشان به من پاسخهای محبت‌آمیزی می‌دادند. در یکی از این نامه‌ها بود که به حقیقی بودن علم عرفان اشاره کرده بودند.

تا پیش از آنکه مرحوم آیت‌الله بروجردی به قم بیایند مذاق ضد فلسفی یا فلسفه

گزیزی در حوزه بسیار شدید بود. ایشان در درسهای اصولشان، مبحث موضوع علم را با نگرشی فیلسوفانه حل کردند. مرحوم امام می‌گفتند که تا کنون موضوع علم را کسی به این خوبی حل نکرده است. همین رویکرد فیلسوفانه سبب شد برخی از طلاب خوش‌ذهن حوزه به سوی فلسفه متمایل شوند. برای اینکه این مسأله روشنتر شود شما می‌توانید بعداً به کتاب قریب‌الانتشار من، که تقریرات کامل اصول فقه مرحوم آیت‌الله بروجردی است مراجعه کنید و شَمّ فیلسوفانه ایشان را در مباحث اصولی دریابید.

متین: به طور اجمال می‌دانیم که امام علاوه بر اینکه در مهاجرت مرحوم آیت‌الله بروجردی به قم برای رونق‌بخشیدن به حوزه قم نقش مؤثری داشتند، در آن دوران هم نسبت به امور سیاسی حساس بودند و مثلاً کتاب «کشف الاسرار» ایشان، بیانگر این وجه شخصیت ایشان در آن دوران است. اما می‌بینیم که در دوره زعامت آیت‌الله بروجردی سکوت اختیار می‌کنند. جناب‌عالی به عنوان یکی از شخصیت‌هایی که در آن دوره از نزدیک شاهد وقایع بودید، این واقعیت را چگونه توصیف می‌کنید؟

حائری یزدی: مرحوم آیت‌الله بروجردی و مرحوم امام، با یکدیگر اختلاف روش داشتند. این سوای رابطه مرید و مرادی و علاقه شدید دو طرفه‌ای بود که میان ایشان در آغاز برقرار بود. کم‌کم برخی از مسائل پیش آمد که این اختلاف سلیقه و روش خود را بیشتر نشان داد. مثلاً در مورد چگونگی اداره حوزه قم دو تجربه از حوزه‌های دیگر علمیه وجود داشت که یکی بر اساس رتبه‌بندیهای علمی بود و دیگری مبتنی بر تألیف قلوب طلاب، اما هیچ یک به طور کامل مورد قبول مرحوم آیت‌الله بروجردی نبود. طرح رتبه‌بندی طلاب بر اساس امتحان - نه به طور ظنی و نظری - از سوی مرحوم امام و مرحوم اخوی (آیت‌الله حاج شیخ مرتضی حائری یزدی) به طور جدی پی‌گیری شد. مسائلی پیش آمد که مخالفت آیت‌الله بروجردی با این طرح به کدورتی میان ایشان و

مرحوم امام منجر شد. از طرفی مسأله اخراج برخی از متحصنان سیاسی که به بیت آیت‌الله بروجردی آمده بودند مورد مخالفت مرحوم امام قرار گرفت و خود این واقعه زمینه اختلاف دیگری را پیش آورد هر چند بعدها این رابطه تا حدودی التیام یافت. مرحوم امام علی‌رغم همه این مسائل به خاطر اعتقاد به زعامت آیت‌الله بروجردی و همچنین علاقه‌ای جدی که به ایشان داشتند، همه مراتب احترام را ادا می‌کردند. ذوره سکوت مرحوم امام را هم می‌توان در چهارچوب همین اعتقاد و احترام ایشان به زعامت آیت‌الله بروجردی فهمید.

هتین: پدیده تأمل‌انگیزی که در مورد رابطه جنابعالی با حضرت امام (پ) مشاهده می‌شود این است که شما در عین حال که به نقادی آرای امام می‌نشینید، از شدت علاقه و عاطفه نسبت به ایشان از سیر تأثرگهگاه حتی نام ایشان را به راحتی نمی‌توانید بر زبان آورید. این پدیده از آن جهت تأمل‌انگیز است که ما نیز در این پژوهشکده با این سؤال روش‌شناختی رو به رو هستیم که چگونه می‌توان در عین ارادت و علاقه عاطفی به موضوع تحقیق، شرایط یک کار علمی دقیق را نیز بخوبی در مورد آن ادا کرد؟

حائری یزدی: علاقه و محبت دو گونه است: روان‌شناختی (Psychological) و تجربی (Emprirical). علاقه روان‌شناختی، شیفتگی می‌آورد اما علاقه تجربی بیرحم است. مهم جمع کردن میان این دو سطح از علاقه با هم است.

هتین: اگر اجازه بفرمایید، یکی از سؤلهایی را که قصد داشتیم در یک فرصت مناسب با جنابعالی در میان بگذاریم، همین جا طرح کنیم. آیا دیدگاه جنابعالی در مورد حکومت اسلامی نظریه‌ای برخاسته از یک دیدگاه فقهی به مسأله ولایت است یا اینکه دیدگاهی است از زاویه فلسفی، سیاسی درباره حکومت دینی که تنها در قالبی فقهی تبیین شده

است؟

حائری یزدی: همین طور است؛ نظریه من به فلسفه سیاسی نزدیکتر است. نظریه ولایت فقیه امام یک نظریه فقهی است. اما برخی ولایت عرفانی را با ولایت فقهی درآمیخته‌اند. مثلاً مرحوم ملا احمد نراقی عیناً به چنین مغالطه‌ای میان ولایت عرفانی که از سنخ حقیقیات است با ولایت فقهی که از جنس اعتباریات است دست زده است. میان ولایت عرفانی و ولایت فقهی صرفاً اشتراک لفظی برقرار است. به نظر من حکومت اسلامی از جنس امامت است نه از سنخ ولایت و سیاست، ولایت نیست امامت است و امامت، تالی تلو پیامبری است و مرتبه علم عنایی حق تعالی است. من در مورد تفکیک اعتباری از حقیقی مفصلاً در کتاب کاوشهای عقل نظری مباحثی را طرح کرده‌ام که می‌توانید به آنجا رجوع کنید. ابن سینا به این مبحث که در حوزه فلسفه علم است بیش از هر یک از فیلسوفان کلاسیک ما پرداخته است. هم در الهیات شفا و هم در اشارات به تفکیک علوم و معارف بر اساس مبادی (منها البرهان)، موضوعات (فیها البرهان) و مسائل (لها البرهان) اشاره کرده است. توضیح این موضوع وقت بیشتری می‌طلبد ولی خستگی به من مجال نمی‌دهد.

هتین: از جنابعالی سپاسگزاریم که در عین بیماری و کسالت به پرسشهای ما پاسخ دادید. امیدواریم با بهبود احوال جسمانی شما بتوانیم در مورد مسائل مطرح شده بیشتر از محضر شما بهره‌مند شویم.

حائری یزدی: بنده هم از شما متشکرم و موفقیت شما و سایر همکاران علمی شما را در پژوهشکده از خداوند خواستارم و قول می‌دهم در آینده اگر حالم خوب بود برای شما در مورد بحث تشکیک، که اهمیت ویژه‌ای دارد و چنانچه خوب فهمیده شود بحث وحدت وجود ابن عربی نیز به درستی فهمیده خواهد شد، صحبت کنم.

اهداف انقلاب اسلامی

گفتگو با آیت‌الله العظمی موسوی اردبیلی

اشاره: آنچه در پی می‌آید متن تلخیص شده گفتگوی پژوهشنامه متین با آیت‌الله العظمی سید عبدالکریم موسوی اردبیلی است که در تاریخ ۷۷/۹/۶ در قم صورت پذیرفت. در این گفتگو آیت‌الله سید محمد موسوی بجنوردی و آقایان دکتر نجفعلی حبیبی، دکتر علی محمد حاضری و محمد مهدی مجاهدی نیز از سوی هیأت تحریریه فصلنامه پژوهشکده حضور داشتند.

متین: با تشکر از اینکه وقت خود را در اختیار پژوهشنامه قرار دادید اجازه می‌خواهیم تا سؤالات خود را مطرح کنیم. پرسش اولی که قابل طرح است این است که اساساً چرا انقلاب به وقوع پیوست. در پاسخ به این پرسش دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه‌های معطوف به تبیین علل و عواملی که انقلاب از میان آنها سر می‌زند و دیدگاه‌های معطوف به تبیین اهدافی که انقلاب برای تحقق بخشیدن به آنها رخ می‌دهد. بحث فعلی ما از منظر دوم است و می‌خواهیم انقلاب اسلامی را بر اساس آن تحلیل کنیم. در

بررسی اهداف انقلاب برخی هدف اصلی را کسب «آزادی» می‌دانند. برخی این هدف را «عدالت خواهی» معرفی می‌کنند و نظر سومی هم هست مبنی بر اینکه انقلاب برای «اسلام خواهی» رخ داد. حال سؤال این است که آیا این سه نظر با یکدیگر تعارض دارند؟ آیا اسلام دو نظر دیگر را در درون خود دارد؟ آیا می‌توانیم اسلام را طوری معنا کنیم که احتمالاً نافی دو آرمان دیگر باشد؟

حضرتعالی یکی از شخصیت‌هایی هستند که از قبل از انقلاب و در آغاز آن در جریان حوادث بوده‌اید. تلقی شما در این خصوص چیست؟

موسوی اردبیلی: در پاسخ به پرسش شما راجع به اینکه هدف انقلاب چه بود باید بگویم مردم اسلام را می‌خواستند و به این دلیل اسلام را می‌خواستند که اسلام طرفدار آزادی است. در اسلام خشونت، دیکتاتوری و زورگویی معنا ندارد. اسلام مجمع تمام خوبی‌هاست. اسلام عبارت است از مجموعه‌ای از افکار و اعمالی که هر خردمندی، هر عاقلی و هر دانشمندی آن را می‌پسندد. البته اینکه می‌گویم اسلام طرفدار آزادی است منظورم هر نوع آزادی نیست. چون هر کس آزادی را به نحوی تعریف می‌کند. بعضی می‌گویند هر چه به نفع من باشد آزادی و عدالت است و هر چه به ضرر من باشد اسارت و ظلم است. هر معنایی از آزادی را نمی‌توان به اسلام نسبت داد؛ چون اسلام شناخته شده است.

متین: مسأله مورد مناقشه این است که مراد از آزادی و عدالت در اسلام چیست؟ آیا می‌شود آزادی را در اسلام طوری تعریف کرد که ناقض آزادی به معنای اصول شناخته شده‌ای باشد که آزادیخواهان به آن معتقدند؟

موسوی اردبیلی: یکی از قدیمی‌ترین عباراتی که در مورد آزادی به ما رسیده است از

امام حسین (ع) است. امام می‌فرمایند: «یا اهل الکوفة ان لم یکن لکم دین فکونوا أحرارا فی دنیاکم». معنای آزادی در اسلام این است. اگر کسی این معنا از آزادی را در نظر نمی‌گیرد و معنای دیگری را مدّ نظر دارد، نه من و نه هیچ کس از دیگر انقلابیون از آن معنا اطلاع نداریم. آنچه من می‌دانم این است که ما برای آزادی به معنای اسلامی آن انقلاب کردیم. اینجا در صدد نیستیم که بگویم معنای دیگری از آزادی صحیح است یا خیر. آنچه بر آن تأکید می‌کنم این است که وقتی در انقلاب می‌گفتیم «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» نه معنای دیگری از آزادی شنیده بودیم، نه معنای دیگری می‌فهمیدیم و نه برای معنای دیگری انقلاب کردیم. شاید عده انگشت شماری هم بودند که در راهپیماییها شرکت می‌کردند و مرادشان از آزادی چیز دیگری بود؛ اما مردم مسلماً منظوری جز آزادی به معنای اسلامی آن نداشتند.

موسوی بجنوردی: باید بین آزادی و انحراف فرق گذاشت. اسلام آزادی اندیشه و آزادی در افعال انسان را تا آنجا می‌پذیرد که به انحراف منجر نشود. آنجا که اندیشه و عمل به انحراف کشیده شد دیگر اسلام آن را قبول ندارد.

موسوی اردبیلی: همان‌طور که یادآوری کردم آن آزادی که برای رسیدن به آن شعار می‌دادند و برای آن انقلاب کردند آزادی به معنای اسلامی است. حال، ممکن است که بگویند آزادی به این معناست که هر کس حق دارد دست به جیب دیگری ببرد و هیچ کس هم حق ندارد مانع کار او شود، یا بگویند هر کس حق دارد سبّ خدا و پیامبر کند و هیچ کس هم حق ندارد در مورد او حکمی صادر کند. اگر من را جزء انقلابیون به حساب آورید، می‌گویم که ما برای آن نوع آزادی که بر خلاف دستور شرع باشد انقلاب نکردیم.

موسوی بجنوردی: در این مورد که آزادی فقط در محدوده شرع است باید اضافه کنم این محدوده بسیار وسیع است. در دوران حضرت علی (ع) - که در زمان خلافتش حاکم

بسیار قدرتمندی بود - در مرکز خلافت آن حضرت، شهر کوفه، خوارج علناً به ایشان اهانت می‌کردند و می‌گفتند: «یا علی! اشركت بالله» و با ایشان در مسجد کوفه نماز نمی‌خواندند و حضرت هیچ عکس‌العملی در مقابل آنان نشان نمی‌دادند. حتی آن عطایایی که به بقیه مسلمین می‌دادند به آنها هم می‌دادند. رابطه میان حاکم و مردم در حکومت اسلامی اینطور است که تبلورش را در شخص امیرالمؤمنین (ع) می‌بینیم. همچنین، امام در وصیتشان به امام حسن (ع) به ایشان توصیه می‌کنند که با این افراد برخورد نکن، اینها اشتباه در اندیشه دارند، با آنها هم مانند دیگر مسلمانان رفتار کن!

موسوی اردبیلی: اسلام با دیکتاتوری با زورگویی و با خشونت مخالف است. اما برخی از ما چهره اسلام را طوری معرفی کرده‌ایم که خشن و منفور و عبوس است؛ در حالی که چهره واقعی اسلام سرشار از رحمت است. اگر کسی بگوید ما رحمتی بالاتر از اسلام می‌خواهیم من می‌گویم رحمتی بالاتر از اسلام نداریم. جداً من هیچ دیدگاه و مکتب و مذهبی را نمی‌شناسم که بیش از اسلام به عدالت و آزادی اعتقاد داشته باشد.

حقین: از اسلام برداشتهای بسیار متفاوتی می‌شود. دامنه این اختلاف برداشتها تا آنجاست که برخی به نام دفاع از اسلام بسیاری از آزادیها را نفی می‌کنند و بعضی به نام دفاع از آزادی خیلی از اصول شرعی را نفی می‌کنند. بحث این است که ما از این دامنه اختلاف برداشتها چگونه می‌توانیم اصول اسلام را به دست آوریم؟

موسوی اردبیلی: اسلام را نباید از اشخاص گرفت بلکه باید آن را از قرآن و سنت گرفت. آن هم ما نباید بگیریم چون هم قرآن ذو وجوه است و هم سنت قابل تأویل. اسلام دین جدیدی نیست که هر کس آن را به شکلی معنا کند. مباحث و مسائل اسلام به اندازه کافی مورد بحث قرار گرفته و شناخته شده است. شما نمی‌توانید هیچ مبحثی را پیدا کنید که از دوره پیامبر تا کنون اصول آن تبیین نشده باشد و قراز باشد ما آن را تبیین کنیم. ما باید

بینیم امام صادق(ع)، شیخ طوسی و دیگران چه گفته‌اند.

هقین: اما حالا، وقتی اسلام شناسان به همین منابعی که حضرت تعالی می‌فرماید استناد می‌کنند برداشتهای متفاوتی از آنها دارند. نظرتان در مورد این برداشتهای متفاوت چیست؟

موسوی اردبیلی: اسلام شناسی مدرک می‌خواهد. اگر من امروز به شما می‌گویم آزادی در اسلام این است شما نباید فکر کنید که مثلاً من سیدروحانی و آیت‌الله هستم و حرفم صحیح است. شما باید از من مدرک بخواهید. اگر من از علامه، شیخ طوسی، محقق شهید مدرک ارائه کردم حرفم قابل پذیرش است و گرنه قابل قبول نیست. ابوعلی سینا می‌گوید: «پذیرفتن حرف بدون دلیل به معنای دور شدن از فطرت انسانی است». نباید از هیچ‌کس صحبتی را بی‌دلیل بپذیریم، حتی اگر اعلم‌العلما باشد. من به شما قول می‌دهم محال است کسی بتواند مدرکی ارائه کند که در طی هزار و چهارصد سال یا از زمان امام صادق(ع) تاکنون در مورد یک امر به طور متناقض نظر داده باشند و آن مسأله تبیین نشده باقی مانده باشد. البته اختلاف در آرای فقهی داریم اما این اختلافات در اصول نیست بلکه در فروع است. اسلامی که الان داریم اسلام سلیقه‌ای است. هر کس از اسلام یک چیزی را می‌پسندد و اسمش را هم اسلام می‌گذارد. از اینجا است که نظریات ضد و نقیض به اسلام نسبت داده می‌شود. اسلامی که در دوره ما هست متأسفانه اسلام واقعی نیست. آنچه بدون مدرک به اسلام نسبت داده شده اسلام نیست. ضربه‌ای که اسلام از سلیقه افراد خورده از هیچ دشمنی نخورده است؛ چون یک مسلمان چیزی را به خدا و پیامبر نسبت می‌دهد که خدا و پیامبر از آن خبر ندارند. پس باید بین اسلام شناخته شده با اسلام ادعایی تفاوت قائل شد. ادعای بزرگی است که کسی بگوید من اصلی از اصول را فهمیدم که در طی هزار و چهارصد سال، این همه اکابر و علما و محققین و نوابغ نفهمیده‌اند لذا دلیل او هم باید به بزرگی مدعایش باشد. حال اگر بگوید فرعی از فروع،

را فهمیدم اشکال ندارد چون فروع مستحدثه هستند. اما مقولاتی مانند آزادی اندیشه و بیان جزء اصول غیرقابل خدشه هستند.

مقین: نظرتان در مورد اختلافی که در مورد آزادی بین مرحوم علامه نائینی با شیخ فضل الله رخ داد، چیست؟ آیا آنها به منابع دسترسی نداشتند؟ یا اختلافشان در فروع بوده است؟

موسوی اردبیلی: این دو با هم اختلاف نداشتند. تازه اگر اختلاف هم داشته باشند، نمی شود سخن هر دو مبتنی بر اصول اسلام باشد، چون تناقض در احکام اسلام راه ندارد.

حبیبی: صورت کلی کبرای قضیه ای که می فرمایید درست است. یعنی اینکه ما اسلامی را می خواستیم که از زمان حضرت رسول اکرم (ص)، اهل بیت (ع)، تا عصر حاضر تعریف شده باشد. اما هنوز این سؤال مطرح است که کدام تفسیر بر حق است؟ مسأله این است که شارحان و مفسران با هم اختلاف دارند. یکی می گوید امام صادق (ع) آزادی را اینگونه معنا کرده و دیگری می گوید طور دیگری معنا کرده است. اختلاف نظر میان ناقلین است. مثلاً بحث ولایت فقیه را در نظر بگیرید. امام اعتقادشان این است که کسی فقیه تر از پیامبر نیست و خود حضرت رسول (ص)، مصداق ولی فقیه است. امام با توجه به قول امام صادق (ع) به ولایت فقیه معتقد شدند. در مقابل مرحوم آیت الله بروجردی که ایشان نیز از فقهای بزرگ اسلام هستند معتقدند که ادله، کامل و تمام نیست تا بر اساس آنها حکومت ولایت فقیه را بنیانگذاری کنیم. من در مورد تعبیر امام صادق (ع) حرفی ندارم. اما بحث این است که در حال حاضر دیگر به امام صادق (ع) دسترسی نداریم. به حضرت مهدی (عج) دسترسی نداریم. الآن دسترسی ما به علماست، که با واسطه شاگردان و مفسران آن مکتب هستند. این مفسران احادیث را به یک صورت تفسیر

نمی‌کنند. در مورد آزادی هم همین طور است.

هیچ یک از اینها اسلام به معنای واقعی نیست. درست است اینها فتواها و نظریات فقهاست. اما عامه مردم اگر امروز بخواهند این مسائل را با یک محک قوی اسلام بسنجند، ملاک تفسیر این محک چیست؟ زبان اسلام یکی است ولی زبان شارحان متفاوت است. اشکال اصلی و نقطه تاریکی که امروزه نسل جوان و تحصیلکرده را گرفتار ابهام کرده این است که اصول به گونه‌های متفاوت تفسیر می‌شود. کاملاً درست است که مردم در دوران انقلاب نظام اسلام را می‌خواستند. تعریفی هم از اسلام داشتند. اما نکته جالب اینجاست که هنوز ده سال کامل از ارتحال امام نگذشته است که این اختلاف برداشتها مطرح شده است. یکی می‌گوید هدف انقلاب عدالتخواهی است و دیگری می‌گوید هدف انقلاب آزادی است. طبیعی است که همین حالت در تاریخ هم تکرار شده است. پس اختلاف تنها در فروع نیست بلکه اختلاف در تبیین اصول از زبان امام صادق(ع) نیز هست.

مشکل دیگری که مسأله را تشدید می‌کند این است که در حکومت دینی در هر دوره قدرت و حاکمیت در دست عده‌ای از مفسران است و ملاک‌هایی که آنها به جامعه عرضه می‌کنند پشتوانه عملی دارد مثلاً روزنامه‌ای یا حزبی تعطیل می‌شود و یا افرادی به محکمه کشیده می‌شوند و ... این مسأله الآن خیلی جدی شده است. وقتی به دوره طولانی بیست ساله انقلاب نگاه می‌کنیم می‌بینیم که بعضی از مسائل که الآن مطرح می‌شود در روزها و ماههای اول انقلاب اصلاً مطرح نبوده است؛ مثلاً یکی از مسائل بسیار جدی که در مراکز علمی، سیاسی، اجتماعی مطرح است نقش مردم در حکومت است. تا چند سال پیش هیچ‌کس سؤال نمی‌کرد که جایگاه مردم کجاست، چون عملاً می‌دیدند که مردم همه کاره هستند و در همه جا حضور دارند. اما دیدگاه حاضر این است که رأی مردم زینت‌المجالسی است و هیچ ارزش و اعتباری در مشروعیت بخشی ندارد. دیدگاه اوایل انقلاب، اسلامی بود و الآن ادعا این است که نظرگاه فعلی مبتنی بر

اسلام است. در واقع این یک بحث نظری است که چون قدرت اجرایی پشتوانه آن است در جنبه‌های عملی تأثیرگذار شده است و جدالهای بسیار سختی هم از نظر فکری در حال شکل‌گیری است. در عمل هم می‌بینیم گهگاه اتفاقات ناخوشایندی می‌افتد. هر چند کلیت حکومت این دیدگاهها را نمی‌پذیرد و بر مبنای همان دیدگاههای خود عمل می‌کند؛ اما چون افکاری در جامعه مطرح است و تا حدی تأثیرگذار نیز شده است، به اختلافات دامن زده می‌شود.

موسوی بجنوردی: به اعتقاد من آزادی چیزی نیست که اسلام آن را آورده باشد؛ آزادی یک مفهوم عقلانی است که از روزی که عقلا در عالم بودند مطرح بوده است و از جمله مباحثی است که به مسأله عقل عملی باز می‌گردد. اسلام اگر چیزی بگوید در همان مسیر عقل عملی است. من معتقدم که باید ببینیم علمای عالم آزادی را چگونه معنا می‌کنند، چه چیز را انحراف می‌دانند، چه را بی‌بندوباری می‌نامند، و مرادشان از آزادی چیست. اگر آزادی را با ملاک «باید و نباید» عقل عملی بسنجیم، آنچه «باید» انجام گیرد در حوزه آزادی است و آنچه «نباید» انجام گیرد بی‌بندوباری است. اسلام هم در همین مسیر قرار دارد و همین تعریف را قبول دارد. این است که علاوه بر کتاب و سنت، عقل هم یکی از منابع مهم فقه شیعه است. ما باید ببینیم که عقلا، عقل سلیم و عقل ناب چه حکم می‌کنند. باید ببینیم آزادی را چگونه معنا می‌کنند و حدود آن را چگونه ترسیم می‌کنند. اگر اسلام شناسان ما در همان مسیری که عقل ناب معنا می‌کند قدم گذاشتند نظر آنها را می‌پذیریم؛ اما اگر بخواهند سلیقه شخصی خود را که در مسیر عقل سلیم و عقل ناب نیست بر اسلام تحمیل کنند، در مقابل آنها می‌ایستیم و می‌گوییم این حرف شما معقول نیست.

مضافاً، استنباطهای فقها به طور کامل مبتنی بر فقه اسلام نیست. شیعه «مُخْطَئَه» است ما می‌گوییم «الْمُجْتَهِدُ قَدْ يُصِيبُ وَ قَدْ يُخْطِئُ». وقتی ما این عقیده را داریم پس باید

بپذیریم که فقه ما عین اسلام نیست، بلکه بخشی از فقه، اسلامی است؛ یعنی هر فتوایی که مطابق با حکم واقعی باشد از اسلام است و آنکه مطابق با حکم واقعی نباشد اسلام نیست، «كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً» بنابراین ما باید با این دید آرای فقها و اسلام‌شناسان را مورد ملاحظه قرار دهیم.

موسوی اردبیلی: ابتدا باید مشخص کنیم جایگاه بحث آزادی کجاست. آیا جزء مسائل فقهی است یا نه؟ مسلماً در مباحث فقهی میان فقها اختلاف نظر است؛ اما اکنون در مقام بررسی آرای فقها نیستیم. این کاری تخصصی است که بر عهده خود فقهاست. بحث ما در مورد یکی از مسائل اجتماعی است. این مسائل غیر از مسائل فقهی، اعتقادی، اقتصادی و ... است. چون بحث ما از مباحث اجتماعی است نباید به آرای فقها مراجعه کنیم. ما کتاب فقهی مفصلتر از جواهر نداریم. اما شما در هیچ جای این کتاب نمی‌بینید که آزادی معنا شده باشد. البته این بدان معنی نیست که بحث آزادی در اسلام مطرح نمی‌شود. آزادی، در اسلام، در مقابل دیکتاتوری و زورگویی مطرح می‌شود. صحیح‌ترین معنای آزادی که با کتاب و سنت برخورد نکند عبارت است از اینکه هر کس در استفاده از حقوق خود آزاد باشد و مُکَرَّه نباشد. البته برای روشن شدن این تعریف ابتدا باید حق را تعریف کرد. یک وقت من می‌گویم که حق دارم به شما اهانت کنم. شما در مقابل می‌گویید آن وقت حق مرا ضایع کرده‌اید چون به من توهین شده است. مثلاً، مسأله‌ای که در حال حاضر در این خصوص مطرح است، ماجرای سلمان رشدی است. سلمان رشدی به پیغمبر توهین کرده است از یک نظر می‌توان گفت سلمان رشدی در مقام یک نویسنده آزاد است و فکرش به اینجا رسیده که در مورد پیامبر چنین قضاوت کند. اما چنین برداشتی صحیح نیست چون معنایش این است که سلمان رشدی آزاد است اما پیغمبر آزاد نیست تا از خودش دفاع کند؛ یا تابعین پیغمبر آزاد نیستند که از او و اعتقاد خودشان دفاع کنند. چنین معنایی از آزادی یا بی‌بندوباری مساوی است. کسی می‌گوید

من آزادم در خیابان مزاحم ناموس مردم شوم. اما آیا طرف مقابل آزاد نیست که با امنیت خاطر از منزل خارج شود و کارهایش را انجام دهد. ممکن است کسی بگوید طرف مقابل هم راضی است. در اینجا حق دیگری مطرح می‌شود که آن حق اجتماع است که اگر این دو فرد آن را رعایت نکنند جامعه آلوده می‌شود.

متین: در فلسفه سیاسی برخی جدی برای آزادی قرار داده‌اند. می‌گویند هر فرد تا آنجا آزاد است که به آزادی دیگران لطمه نزند.

موسوی اردبیلی: این ملاک عقلی است و ملاک بدی هم نیست. اما باید توجه داشت که همه حقوق رعایت شود، هم حق فرد و هم حق اجتماع.

متین: آیا نظرتان این است که حقوق را باید با ملاک عقلایی معین کرد یا ملاک دیگری در نظر دارید؟

موسوی اردبیلی: اگر ملاک عقل هم باشد قبول داریم. منتها به این معنا که حق هیچ‌کس ضایع نشود. حق اعم است از حق اجتماع و حق فرد و هر یک از این حقوق شامل حق طبیعی، حق فکری، حق مذهبی و مانند آن می‌شود. هر ملاکی که کلیه حقوق فردی و اجتماعی و فروع آنها را محترم بشمارد می‌تواند ملاک حق قرار گیرد، اما اگر مثلاً برای حق طبیعی ارزش قائل شود ولی برای حق دینی ارزش قائل نشود معتبر نیست. باید برای همه حقوق ارزش یکسان قائل بود.

حبیبی: در این میان حق حکومت یک مسئله جدی است، حق حکومت را چه کسی تعیین می‌کند؟ یکی از مواردی که اسلام را سلیقه‌ای می‌کند تعیین حق حکومت است. مثلاً حکومت اسلامی حق خود می‌داند که بسیاری از آزادهایی را که دیگر حکومتها به آن معتقدند محدود کند. مثلاً می‌گویند ما دموکراسی را قبول نداریم، این از اسلام نیست چون حاکم اسلامی از سوی خدا تعیین می‌شود و مردم هیچ مشروعیتی برای او فراهم

نمی‌کنند. در نتیجه حاکم اسلامی که اینگونه تعیین می‌شود بسیاری از حقوق را برای خود قائل است که باید تأمین شود.

موسوی اردبیلی: ما اگر به صورت عقلی صحبت کنیم. تعریف عقلی همان است که گفتیم.

موسوی بجنوردی: نباید اسلام اصطلاح جدیدی داشته باشد، اصل حکومت عقلایی است. عقلاً برای حاکم و حکومت یک حقوقی قائلند، ما نمی‌توانیم چیزی را بر اسلام تحمیل کنیم و به واسطه آن در مقابل عقلاً قرارگیریم و بگویم چیز تازه‌ای آورده‌ایم.

هفتین: بنابراین اگر اصل حکومت عقلایی است، وصف دینی چه نسبتی با آن دارد؟

موسوی اردبیلی: حکومت اسلامی یعنی حکومتی که اسلام آن را رد نکرده و آن هم اسلام را پیاده می‌کند. حکومت اسلامی به این معنا نیست که خدا حاکم تعیین کرده است. خداوند پیامبر (ص) و ائمه (ع) را تعیین کرده است، ولی ولی فقیه مستقیماً از سوی خدا تعیین نمی‌شود.

حبیبی: اگر این مبنا را قبول کنیم برخی از مسائل حل می‌شود، چون در بسیاری از حوادثی که در جامعه اتفاق می‌افتد می‌گوییم این ربطی به اسلام ندارد، حاکم اسلامی در واقع کسی است که بر اساس موازن عقلی روی کار می‌آید و موظف است اسلام را هم پیاده کند.

موسوی اردبیلی: قید پیاده کردن اسلام بسیار مهم است. الآن اگر تمام ایرانیها رأی بدهند که شخصی بهایی رئیس جمهور شود، اسلام رد می‌کند در حالی که در کشورهای دیگر دین و مذهب شرط احراز مقام ریاست جمهوری نیست. آنها کاری ندارند که نامزد

ریاست جمهوری کاتولیک است یا پروتستان، چون زیربنای حکومت آنها دینی نیست.

متین: یعنی در کشور اسلامی غیر مسلمان می‌تواند رئیس جمهور بشود یا نه؟

موسوی اردبیلی: نه، چون «لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً».

متین: پس اسلام خودش یک پای قضیه است و هر چیز را که عقلی باشد نمی‌پذیرد.

موسوی اردبیلی: وقتی اسلام چیزی را قبول نداشته باشد مسلمانان هم آن را قبول ندارند و به آن رأی نمی‌دهند.

موسوی بجنوردی: در حالی که اصل حکومت اسلامی عقلایی است، اسلام می‌تواند در شرایط انتخاب حاکم دخالت کند و نظر دهد چه کسی حاکم شود و چه کسی حاکم نشود.

موسوی اردبیلی: بله، اسلام دخالت می‌کند و فرض ما این است مردم ما اسلام را قبول دارند. اگر حکومتی مبنای دینی نداشته باشد برای مردم آن کشور فرق نمی‌کند که به چه کسی رأی دهند. ما هم به آنها ایراد نمی‌گیریم که چرا به فردی که پروتستان است یا کاتولیک است رأی دادید. اما اگر دین مبنای حکومت قرار گیرد، دیگر نمی‌شود به کافر رأی داد. اگر کسی اسلام را قبول دارد و مبنای حکومت کشورش هم اسلام است، اسلام به او می‌گوید به غیر مسلمان رأی ندهد و او هم نمی‌دهد و کاری خلاف عقل هم صورت نگرفته است.

موسوی بجنوردی: درست نیست که بگوییم حکومت اسلامی با دموکراسی جمع نمی‌شود. حکومت اسلامی بخصوص بر مبنایی که امام بنیانگذاری کردند حکومت

قانون بر مردم است، یعنی قانون اسلام در جامعه حکومت می‌کند وقتی حکومت، حکومت قانون باشد دموکراسی برقرار است.

حبیبی: اما مشکل تفسیرهای مختلف از اسلام هنوز حل نشده است. الآن بین مسلمانهایی که حکومت اسلامی را پذیرفته‌اند و آن را قبول دارند یک بحران فکری آرام آرام در حال شکل‌گیری است و دلایل هم تفسیرهای گوناگون از اسلام است.

موسوی اردبیلی: من معتقدم اسلام در اصول روشن است و تفسیرهای مختلف ندارد. آنجا که اختلاف است در مسائل فقهی است.

حبیبی: بیان حضرت‌تعالی به گذشته دور برمی‌گردد که همه مسائل روشن بود ولی در حال حاضر مسائل جدیدی مطرح شده که هنوز پاسخی به آنها نداده‌اند، مثل دموکراسی، قبلاً حاکم هم قانونگذار بود و هم مجری، همه کاره خودش بود. الآن دستگاهها و قوا تفکیک شده‌اند و شیوه‌های جدیدی در اداره امور به وجود آمده که علمای ما در مورد آن نظر نداده‌اند.

موسوی بجنوردی: اینطور نیست که حاکم و خلیفه همه امور را در دست داشته باشد و به مردم توجه نکند. در دوران حکومت امیرالمؤمنین (ع)، در جنگ صفین مالک در آستانه پیروزی بود که مردم از حضرت امیر خواستند جنگ را متوقف کند و ایشان به خواسته مردم جنگ را متوقف کرد. اگر واقعاً تصمیم‌گیری فقط با امیرالمؤمنین بود از مردم اطاعت نمی‌کرد. تعیین حکمین هم در این جنگ بنابر خواسته مردم بود که حضرت آن را پذیرفت.

حبیبی: من فکر می‌کنم علت تفسیرهای گوناگون از اسلام در امور اجتماعی آن است که ما در مسائل اجتماعی اسلام، در فلسفه سیاسی اسلام هیچ چیز مدونی نداریم و

همین باعث می‌شود تا هر کس با این مسائل سلیقه‌ای برخورد کند.

اما در مورد اختلاف در اصول، از اختلاف در اصول عقاید که بگذریم، در اصول اجتماعی هم اختلاف داریم و همان‌طور که گفتیم اختلافات ناشی از موجود نبودن اصول مدوّن است. ما در مورد اصول اجتماعی جز مواد خام و پراکنده‌ای که در لابه‌لای متون است چیزی نداریم. فقط گاهی در تفسیر، سنت، کلام امیرالمؤمنین و یا علم کلام تحت عنوان حسن و قبح و امثال ذلک مواردی مطرح شده است که آنها هم گردآوری نشده‌اند. در چنین وضعیتی هر کس قدرت را در دست بگیرد، اصول اجتماعی را تفسیر می‌کند و در عمل هم به اجرا در می‌آورد. این تفسیر به صورت اصل اجتماعی در می‌آید و ممکن است ضایعات غیرقابل جبرانی را در اجتماع به وجود آورد.

موسوی اردبیلی: حساب بحث فکری و نظری از بحث اجرایی جداست. در مباحث اجرایی اختلاف نظر نداریم، بلکه اختلاف عمل داریم که آن را هم باید ریشه‌یابی کرد.

هقین: آیا عمل از نظر نشأت نمی‌گیرد؟

موسوی اردبیلی: من معتقدم اختلاف عمل به نظر بر نمی‌گردد. اصلاً بین عمل و نظر خلط شده است. نظراً هیچ اختلافی نیست، در عمل اختلاف است؛ چون هر کسی می‌خواهد عمل خودش را به اسلام نسبت دهد و می‌گوید این اسلام است در حالی که نظر اسلام این نیست.

موسوی بجنوردی: به نظر من اینکه در اسلام اصول اجتماعی مدوّنی نداریم به این دلیل است که اصول اجتماعی عقلایی است و به عقلاً وا گذاشته شد که در این مورد نظر بدهند و اساساً نباید در متن اسلام به دنبال این اصول بود.

هقین: به هر ترتیب که فرض کنیم حکام جامعه یا عقلاً سعی می‌کنند که بگویند نظرشان نظر اسلام است و هر کس با آنها مخالفت کند با اسلام

مخالفت کرده است.

موسوی اردبیلی: به هر نظری هم نمی‌توان اعتماد کرد. بعضی با استناد نظرشان به امام صادق^(ع) می‌گویند: «خدا پا دارد، دست دارد و یا چشم دارد؛ اگر با من مخالفت کنید با امام صادق^(ع) مخالفت کرده‌اید.» به هر حال هر حرفی دلیل و مدرک موثق می‌خواهد و نمی‌شود هر نظری را بدون مدرک پذیرفت.

محقق: مرحوم شهید مطهری بحثی مبنایی در مورد عدالت دارند و آن بحث این است که آیا خود عدالت ماهیتاً مستقل از دین، مطلوبیت ذاتی دارد؟ آیا ما عدالت را بر مبنای دین درک می‌کنیم؟ یعنی آیا معیار تشخیص عدالت خود دین است یا عدالت ملاکی است که ما از روی آن صحت و حقانیت دین را تشخیص می‌دهیم؟ همین بحث در مورد آزادی و دیگر مسائل اجتماعی هم مطرح است. آیا معرفت در باب عدالت، آزادی، و ...، عقلی است یا شرعی؟

موسوی اردبیلی: به طور کلی، اصول عقلی است و اسلام در مصادیق دخالت می‌کند. شناخت عدالت ربطی به دین ندارد. آنطور که در تاریخ مشهور است عمل ضحاک ظالمانه است و عمل انوشیروان، که زنجیر عدالت داشت به فرض صحت، عادلانه است. معنای عدالت مشخص است، فقط اسلام مصداق تعیین می‌کند و می‌گوید چه چیز عادلانه است و چه چیز ظالمانه است. در مورد آزادی هم همین طور است. اعتقاد به اینکه عدل را دین تعیین می‌کند متسبب به اشاعره است که معتقد به حُسن و قبح شرعی هستند اما معتزله که به حسن و قبح عقلی قائلند، ملاک تعریف و تعیین این امور را عقلی می‌دانند که سخن ما هم به ملاک معتزله نزدیک است.

اشاره: آنچه در پی می‌آید متن برخی از گفتگوهای است که از سوی همکارانمان در دفتر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) (واحد قم) با برخی از اندیشمندان و صاحب‌نظران حوزه علمیه قم ترتیب یافته است. این گفتگوها در حاشیه همایش احیای تفکر دینی (خرداد ماه ۱۳۷۷) صورت پذیرفته و به لحاظ ارتباط موضوعی آنها با مباحث این شماره پژوهشنامه، درج می‌گردد.

(۱)

ولایت فقیه و عینیت‌های فقه اسلامی

گفتگو با آیت الله محمد تقی مصباح یزدی*

مفتین: از اینکه چنین فرصتی در اختیار ما گذاشتید، از شما سپاسگزاریم. به حضور رسیدیم تا از دیدگاههای شما در مورد اندیشه‌های حکومتی حضرت امام (س) بهره‌مند شویم. لذا مناسب است نخست درباره نقش احیاگرانه معظم له در زمینه حکومت اسلامی - در فقه شیعه و در جهان اسلام - توضیح بفرمایید.

مصباح یزدی: ابتدا علو درجات امام راحل - رضوان الله تعالی علیه - را از خدای متعال درخواست نموده، از عمق قلب مسألت می‌کنیم که خداوند روح پرفتوح ایشان را شاد فرماید و بر درجاتشان بیفزاید.

ایشان (حضرت امام) مسأله حکومت اسلامی را، هم در بعد فکری و نظری و هم در بعد عملی، احیا کردند. از نظر عملی نیازی به توضیح نیست؛ زیرا دنیا خود شاهد است که برعکس آنچه معادلات جهانی اقتضا داشت و اندیشمندان، جامعه شناسان و سیاستمداران جهان پیش‌بینی می‌کردند، امام با صبر و استقامت و توکل بر خدا، توانستند حکومت اسلامی را به وجود آورده، پایه‌های آن را مستحکم کنند. و ان شاء الله تا ظهور حضرت ولی عصر (عج) روز به روز محکم‌تر می‌شود.

از نظر فکری و فقهی مسأله حکومت اسلامی مثل بسیاری از مسائل دیگر، که در قرنهای گذشته عملاً مورد حاجت نبود، در بسیاری از اقلیمها مسکوت مانده بود.

ما در فقه، مسائلی داریم که چون چندان نیازی به آنها نبوده، کمتر مورد بحث قرار گرفته و زشد و تکاملی که در سایر مسائل فکری پیدا شده در این زمینه‌ها به وجود نیامده است. درباره مسائل عبادات؛ مانند نماز، روزه و سایر تکالیف روزمره، که بیشتر مورد نیاز مردم بوده، بحثهای فراوانی صورت گرفته و صدها کتاب نوشته شده است و برخی مسائل چنان تحلیل و تحقیق شده‌اند که در این زمینه به حدّ نهایی خود رسیده و توافقهایی درباره آنها حاصل شده است. اما بعضی مسائل هم وجود دارد که چون مورد نیاز نبوده و امیدی هم به مورد حاجت قرار گرفتن آنها - حتی برای فرصت کوتاهی - وجود نداشته؛ لذا اولویّتی برای طرح آنها احساس نشده است، مانند مسأله حکومت اسلامی که خصوصاً شیعیان در طول تاریخ امید چندانی به تحقق آن نداشتند، از این رو علما هم آن را مسکوت گذاشتند.

اصولاً شیعیان همیشه در اقلّیت بودند و حق حاکمیت از آنها سلب شده بود؛ برخی هم که اندک آزادی داشتند و در گوشه و کنار کشورهای اسلامی توانستند تشکیلاتی به وجود آورند؛ بسیار محدود بودند و غالباً با تقیّه به انجام امور خود می‌پرداختند. به همین سبب پرداختن به مسأله حکومت اسلامی که درست در مقابل حکومت خلفا و جانشینان آنها بود - به هیچ وجه امکان نداشت. چون بیان این مسائل همان بود و زندانی و شکنجه

یا ترور شدن همان. خلفا اگر هر چیزی را تحمل می‌کردند، مسأله حکومت شیعه را نمی‌توانستند تحمل کنند. از این رو، باید گفت علت مسموم یا زندانی شدن و یا به شهادت رسیدن ائمه معصومین این بود که خلفای وقت احتمال می‌دادند که آنها در مقام تشکیل حکومت هستند. با اینکه حضرات ائمه (ع) کمال تقیه را به خرج می‌دادند و از مطرح کردن حرفهایشان امتناع می‌کردند، اما از گوشه و کنار حرفها و سؤالهای آنها، توهمات برای خلفا پیدا می‌شد و برای پیشگیری، امامان معصوم را زندانی کرده، مورد اذیت و آزار قرار می‌دادند و سرانجام آنها را به شهادت می‌رساندند. در این شرایط، فقهای شیعه برای اینکه بتوانند یک حکومت اسلامی منطبق با مبانی فقهی خودشان تشکیل بدهند امیدی نداشتند. بنابراین، بحث درباره آن را گویی یک بحث زاید می‌دانستند؛ مانند بحث «عتق» در فقه امروز. امروز مسأله برده‌داری در کشورهای اسلامی با تدبیرهایی که اسلام اندیشیده است، عملاً از میان رفته و بحث کردن از مسائل «عتق» تنها می‌تواند جنبه تاریخی داشته باشد.

فقهای شیعه هم که بحثی در مسأله حکومت اسلامی مطرح نکردند، به این سبب بود که می‌پنداشتند این مسأله مصداق روشنی ندارد. تا اینکه امام با آن فراست خدادادی و شهامت فکری که داشتند - و باید بگوییم نه تنها در عمل، بلکه از نظر فکری هم شجاعت و شهامت داشته و از بلندنظری خاصی برخوردار بودند - بیان کردند که تشکیل حکومت اسلامی نه تنها ممکن است، بلکه یک امر واجبی است که باید برای تحقق آن تلاش کرد. چه بسا اگر دیگران هم امیدی می‌داشتند، در این مورد احساس وظیفه می‌کردند. منتها چون تصور می‌کردند که امکان عمل ندارد؛ لذا مسأله تشکیل حکومت را از چیزهایی می‌دانستند که قدرت انجام آن وجود ندارد و طبعاً تکلیفی هم به آن تعلق نمی‌گیرد؛ چون قدرت، شرط تکلیف است.

حضرت امام (س) با آن روشن بینی خاص خود، دریافتند که امکان عمل وجود دارد، پس وظیفه است که درباره آن بحث شود. حتی در مسائل دیگر هم اگر مناسبتی پیش

می‌آمد از احکام حکومتی اسلام مثال می‌زدند. بنابراین، ایشان را باید از نظر فکری و نظری هم احیاگر اندیشه حکومت اسلامی به شمار بیاوریم.

متین: از سخنان حضرت عالی اینگونه برمی‌آید که حضرت امام (س) مسأله تشکیل حکومت اسلامی را در اولویت می‌دانستند. اکنون با توجه به حوادث، مسائل اجتماعی و اوضاع و احوال جامعه، آیا می‌توانیم بگوییم، تنها مسائل اجتماعی نبود که امام را واداشت تا بر تشکیل حکومت اسلامی تأکید ورزند. بلکه انگیزه‌های دیگری هم از حوزه‌های معرفتی، کلامی و فلسفی برای وجود داشته است؟

مصباح یزدی: البته تمام مسائل فقه اسلامی در هم اثر دارند و نوعی تعامل بین «کلام» و بعضی از مسائل «فقهی»، از جمله «مسأله حکومت» وجود دارد؛ ولی اینکه شخصاً انسان بخواهد روی این مطلب انگشت بگذارد که ایشان با توجه به گرایش خود به فلسفه، کلام و یا عرفان عمل کرده‌اند، قدری مشکل است. فقط تا اندازه‌ای می‌توان این مطلب را پذیرفت که بین مباحث کلامی و تشکیل حکومت از دیدگاه شیعه ارتباط وجود دارد. اما فراتر از این را تنها می‌توان در حدّ احتمال پذیرفت.

متین: جمله‌ای از حضرت امام (س) است که فرموده‌اند: «حکومت فلسفه عملی تمامی فقه است.» در اینجا حضرت امام (س) تلازمی را بین حکومت و عملی شدن فقه، که در واقع همان انجام رسالت اسلامی است، قائل هستند. در این باره هم توضیح بفرمایید.

مصباح یزدی: اینکه بخش عظیمی از فقه اسلامی را مباحث اجتماعی و سیاسی تشکیل می‌دهد؛ مطلب حقی است و حضرت امام (س) آن را تبیین نموده و بر آنها تأکید داشتند و هر منصفی هم اگر مروری بر احکام اسلام و آیات نورانی قرآن داشته باشد چنین استدلالی را خواهد نمود.

در فقه، بخشی وجود دارد که مستقیماً با مسأله حکومت ارتباط دارد؛ مانند دستگاه قضاوت، اجرای حدود و تعزیرات و امر به معروف و نهی از منکر در سطح اجتماع و به صورت الزام - الزامهایی که احیاناً با تشدید و توسل به قوه قهریه است - انجام می‌گیرد. اگر حکومت اسلامی نباشد، اینها هرگز اجرا نخواهند شد. بخش دیگری هم هست که هر چند جزو مسائل فردی بوده و مستقیماً با مسائل حکومتی ارتباط ندارد؛ اما عملی شدن و دست کم کمال تحقق آن مشروط بر این است که جامعه در پناه حکومت اسلامی باشد.

اصولاً، اجرای دستورات اسلامی در مسائل مالی و اقتصادی، پرهیز از نظام ربوی در معاملات، و در مسائل خانوادگی، احکام مدنی اسلام و مانند آنها بدون قوه قهریه میسر نیست، و همه اینها خواه ناخواه با مسائل سیاسی مرتبط هستند. اگر دستگاه حاکمی بخواهد قوانین بر ضدّ اینها را وضع نماید - فرضاً روابط بین مرد و زن و سایر مسائل خانوادگی را به صورت دیگری برقرار کرده و یا برای انجام مراسم عبادی محدودیتهایی قائل شود - برای مردم مسلمان و متعهد قابل پذیرش نیست و ما نمونه‌هایی را در رژیم گذشته شاهد بودیم از جمله: مسأله حجاب که متأسفانه مخالفت با آن در بعضی از کشورهای اسلامی هم اکنون مطرح است و دشمنان اسلام از بیم سرایت حکومت اسلامی به این کشورها از اجرای این احکام ممانعت می‌نمایند. اینها نمونه‌هایی از احکام اسلامی است که اگر حکومت اسلامی نباشد، ضمانتی برای اجرای آنها وجود نخواهد داشت.

در کشورهای غربی هم با اینکه شعار آزادی در رفتار سر داده و انجام مناسک عبادی هر دینی را جزو حقوق بشر تلقی می‌کنند، اگر دختری با حجاب وارد دانشگاه شود، ممانعت می‌کنند و حتی در کشوری که نود درصد آن مسلمان است این قضیه مشاهده می‌شود. لذا اگر حکومت اسلامی نباشد نه تنها احکام سیاسی و اجتماعی، بلکه احکام فردی اسلام هم ضمانتی برای اجرا نخواهد داشت. پس حقاً باید گفت: «حکومت فلسفه

تمامی فقه است». منتها بخشی از آن مستقیماً و بخش دیگر به طور غیرمستقیم به حکومت مربوط می شود.

مفتیان: حکومت اسلامی ایران اولین حکومت در جهان اسلام است که فقها و عاقلان دینی برخلاف گذشته، که به عنوان مشاور و وزیر برای حاکمان وقت مطرح بودند، رهبری جامعه اسلامی را به عهده گرفته اند. طبعاً با تشکیل این حکومت در ایران مسائل جدیدی هم به وجود آمده است. به نظر شما عمده ترین این مسائل کدامند؟

مصباح یزدی: وقتی صحبت از مسائل جدید می کنیم، ممکن است سه معنا اراده شود: یکی آن دسته از مسائل فقهی که قبلاً هم وجود داشته است؛ ولی به دلایلی که قبلاً ذکر کردم، متروک مانده و بحث از آنها، امروز به عنوان مسأله جدیدی تلقی شده است. حکومت اسلامی هم چون یک نمونه جدیدی در جهان است؛ لذا بحث آن هم جدید خواهد بود.

دسته دیگر از مسائل جدید، موضوعات اجتماعی جدیدی است که در اثر پیچیده شدن روابط اجتماعی مطرح می شوند. در مسائل سیاسی هم - همانند موضوعات مستحدثه ای که گاهی در مسائلی پیدا شده و در فقه هم به آنها پرداخته شده است - مواردی وجود دارد که اگر بخواهد سیاست اسلامی اجرا و حکومت اسلامی برقرار گردد، طبیعتاً مسائلی مطرح می شود که حتی در زمان پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار: نیز موضوعیت نداشته اند، و علت آن هم پیچیده تر شدن دائمی روابط اجتماعی است. با کثرت جمعیت و پیوندهایی که بین شهرها، کشورها و مناطق به وجود می آید، جهان تدریجاً می تواند، به قول معروف، به صورت دهکده ای واحد درآید و طبعاً یکی از عواقب این پیچیدگی رفتار، پیدایش مسائل سیاسی اجتماعی جدید است. به عنوان نمونه، در عصر ائمه اطهار مسأله ای به نام «حدّ فضا» مطرح نبود. اصلاً مسأله پرواز در

فضای کشور دیگر، وجود نداشته است تا فقها بنشینند و بحث کنند که فضای هر کشور چقدر بوده و چه قوانینی باید برای آن پیش‌بینی شود. چیزی شبیه این در مورد دریاها و معادنی که در اعماق دریاها کشف می‌شود؛ مثل نفت و چیزهای دیگر نیز وجود دارد. البته حقوق دریاها قبلاً هم کم و بیش وجود داشته و عملاً حریمی را در دریا برای هر کشور قائل بوده‌اند، اما اینکه به طور مشخص «حقوق دریایی» تدوین شده و مورد بحث قرار گرفته باشد، وجود نداشته و گویا موضوعی به این عنوان مطرح نبوده است. بنابراین، اینها مسائل مستحدثه‌ای است که امروز برای حکومت اسلامی مطرح شده است و مشکلاتی هم به همراه خواهد داشت که باید تحقیقات جدیدی برای حل آنها انجام پذیرد؛ یعنی فقها بنشینند و بحثهای جدیدی را بر اساس مبانی و اصول اسلامی انجام دهند و به تبیین و استنباط احکام آنها بپردازند. این هم به یک معنا از مسائل جدید است. یعنی موضوعات اجتماعی جدیدی که به دلیل پیشرفت فنون و تکنولوژی پیش آمده؛ چون مسائل جدیدی است، حکومت اسلامی باید قوانینی را برای آنها در نظر بگیرد.

فرق این دسته از مسائل با دسته اول، این است که مسائل دسته اول را فقها می‌توانستند مطرح کنند. منتها چون مورد حاجت نبود از طرح آن خودداری می‌کردند؛ ولی درباره مسائل دسته دوم، در آن تاریخ موضوعی وجود نداشت تا مورد بحث قرار گیرد. کسی چه می‌دانست که روزی هواپیما و فضاپیما اختراع می‌شود و برای آنها باید قوانینی وضع کرد.

یک قسم دیگر از مسائل جدید که نمونه آن قبلاً هم بوده است، ولی شکل خاص و تفصیلات و لوازم آن در آن زمان وجود نداشته است احکام حکومتی و سلطانی است. اصل احکام حکومتی و سلطانی از صدر اسلام و از زمان تشکیل جامعه اسلامی وجود داشته؛ اما مصادیق آن ساده بوده است.

اصل اینکه حاکم در مواردی می‌تواند با توجه به اصول و مبانی فقه اسلامی و مصالح

و مفاسدی که شارع در نظر دارد، احکام حکومتی را با ویژگیهای آن - از جمله موقتی بودن آن از نظر زمان و مکان - وضع و اعمال فرماید، وجود داشته است؛ ولی نیازی به سیستمهای اجرایی فعلی نبوده است. از این رو، می توان گفت که امروز در فقه ما و برای ولی فقیه احکام حکومتی جدیدی مطرح است. گرچه قبلاً هم احکام حکومتی بوده و کم و بیش مورد بحث قرار گرفته است؛ ولی امروز نمونه های بیشتر، وسیعتر و دقیقتری مطرح شده که به نظر بسیاری از افراد، از مسائل جدید محسوب می شود. وقتی حاکم از قدرت حکومتی و ولایی خود استفاده کند و دستور دهد، ممکن است کسانی فکر کنند که منشأ آن از اسلام نبوده و مسأله جدیدی است؛ اما اسلام این مسأله را پیش بینی کرده و چنین حقی را برای حاکم در نظر گرفته است و اگر تا به حال اعمال نمی شده، به دلیل نداشتن موضوع بوده است. امروز اگر حکومت اسلامی فردی را به عنوان حاکم انتخاب می کند؛ او باید از حقی که خداوند بر او داده، در راه تشخیص مصالح و مفاسدی که در چهارچوب شرایط خاص زمان و مکان شکل می گیرد، احکامی را صادر نماید.

ما امروز با هر دو قسم مسائل جدید، مواجه هستیم. مسائل فقهی که می توانست مورد بحث قرار بگیرد و متروک مانده بود، امروز از مسائل جدید تلقی می شود و مسائلی با موضوعات مستحدثه که بر اثر پیچیدگی روابط اجتماعی و یا اختراع وسائل جدید، احتیاج به احکام حکومتی دارد.

فرق قسم اول با دوم این است که در آن قسم اول، فقها می توانستند از باب فقهات و احکام اولیه - اولیه در مقابل احکام سلطانی و ولایی، نه در مقابل عناوین ثانویه ای که در فقه است - تصمیم بگیرند؛ ولی در قسم دوم، شخص حاکم است که تصمیم می گیرد. ویژگی قسم دوم برخلاف قسم دیگر - که صدور «فتوا» بود - این است که حاکم، «حکم» می دهد. نمونه آن هم سابقاً بوده؛ اما مصادیق جدیدی پیدا کرده است و حاکم باید به خاطر شرایط خاص زمانی و مکانی، حکمهای جدیدی صادر کند. این همان ولایت است و اگر بخواهیم ولایت را به معنای خاص آن در نظر بگیریم، مصادیق روشنش

همینها است؛ یعنی اعمال ولایت کردن و حکم ولایتی و حکومتی صادر نمودن. هر چند اینها غیر از فتوا است؛ اما مبتنی بر فتوای ولی فقیه است و این احکام برای فقهای دیگر هم لازم الرعایه است. فرق آن با احکام سابق این است که در احکام سابق، فقها می توانستند طبق فتوای خودشان عمل کنند؛ ولی در این احکام، وقتی ولی فقیه حکم صادر می کند، نه تنها مخالفت با حکم حاکم بر سایر فقها جایز نبوده، بلکه اطاعت از آن هم واجب است. حتی کسانی که خود را اعلم می دانند، باید از احکام حکومتی ولی امر اطاعت کنند.

از میان اشخاصی که صلاحیت پذیرفتن ولایت بر مردم را دارند، اولویت با کسی است که در میان مردم مقبولیت بیشتری داشته باشد. در قانون اساسی ما نیز درباره اولویتهای انتخاب ولی فقیه، مقبولیت عامه ذکر شده است؛ زیرا وقتی مردم به کسی بیشتر علاقه دارند، از او بهتر اطاعت نموده، حرفش را بهتر می شنوند، در این صورت است که خواسته های مردم تأمین شده، اختلافات کمتر می شود. پس در اینجا مردم می توانند در انتخاب «احد الولیین» نقش داشته باشند یا از میان چند کاندید که در عرض هم هستند یک نفر را انتخاب کنند. نقش دیگر مردم، نقش غیر مستقیم آنها در تعیین ولی فقیه است. مردم نمایندگان خود را به مجلس خبرگان می فرستند و آنها هستند که ولی فقیه را تعیین می کنند. پس این مردم هستند که به واسطه نمایندگانشان ولی فقیه را تعیین می کنند و این چیز تازه ای نیست. همان طور که مردم در قانونگذاری نقش دارند و به وسیله نمایندگان خود در مجلس شورای اسلامی قانون کشور و سرنوشت خود را تعیین می کنند. اینجا هم به وسیله نمایندگانشان، که خبرگان هستند، ولی فقیه را تعیین می کنند. و این خود نقشی است که مردم در حکومت اسلامی دارند.

مورد دیگری را هم می توان در نظر گرفت و آن در جایی است که ولی فقیه به خاطر مصالح خاصی، امری را به فرد یا گروهی واگذار می کند. البته این نمونه ها تاکنون پیش نیامده است؛ اما شاید در آینده به آن احتیاج داشته باشیم؛ مثلاً ممکن است رهبر در

انتخاب شهردارها به مردم بگوید که رأی بدهند. حضرت امام (س) در حکم تمام رئیس‌جمهورها فرمودند که من تو را «نصب» می‌کنم و فرمودند «تعیین» می‌کنم. یعنی رهبر، که از طرف خدا منصوب است، حق دارد که دیگران را نصب کند و در حقیقت مردم به کسی به عنوان رئیس‌جمهور اظهار تمایل می‌کنند، و به تعبیر دیگر پیشنهاد ریاست او را به رهبر می‌دهند؛ و چون این شخص در نزد مردم، مقبولیت بیشتری نسبت به دیگران دارد، رهبر بنابر مصلحت اسلام، او را نصب می‌کند.

در قانون اساسی آمده است که حکم رئیس‌جمهور باید توسط رهبر تنفیذ گردد. این را می‌شود تعمیم داد؛ یعنی ما در قوانین خود بگنجانیم که حتی برای انتخاب فرماندار یا شهردار یک شهر، از مردم رأی‌گیری کنند و در صورتی که مردم به کسی اظهار علاقه کردند، همان شخص برای آن منصب تعیین گردد، خواه شخص رهبر مستقیماً او را نصب کند یا مثلاً وزیر کشور او را تعیین کند، که در این صورت زمینه پذیرش برای مردم بیشتر فراهم می‌شود. نمونه‌هایی از این قبیل را می‌توان در حکومت امیرالمؤمنین (ع) یافت که وقتی مردم شخصی را به عنوان والی درخواست می‌کردند، حضرت می‌پذیرفتند. در آن موقع رأی‌گیری شکل «سیستماتیک» نداشت؛ ولی وقتی جمعی از مردم درخواست کرده، مثلاً طومار می‌نوشتند، حضرت قبول می‌کردند. یا در مورد انتخاب مرجع قبل از حکومت اسلامی، مقلدین از کسانی که بینه بیشتری داشتند تقلید می‌کردند. در اینجا هم عملاً یک انتخاب انجام می‌گرفت؛ یعنی مردم باید کسی را که بینه بیشتری می‌داشت پیدا می‌کردند و به عنوان «اعلم» از او تقلید می‌کردند. اکنون این انتخاب، سیستم پیدا کرده و بعید نیست با توجه به اختلافاتی که در انتخاب مراجع وجود دارد، این کار هم در آینده شکل سیستماتیک پیدا کند. بنابراین، می‌توانیم بگوییم برای مردم - بیش از آنچه اکنون وجود دارد - نقشی متصور است و آن می‌تواند مراجعه به آرای عمومی برای تعیین منصبهای مختلف باشد. البته نه به صورت «پنجاه درصد به علاوه یک» که واقعاً کار ضعیفی است؛ چون اگر فردای روز رأی‌گیری، سنّ کسی در حد واجدین شرایط

رأی‌دهندگان برسد، طبیعتاً نتیجه رأی عوض می‌شود و چون این نوسان دائماً پیدا می‌شود، کار صحیحی نیست. اما اگر «اکثریت قاطع» مردم مایل بودند که مثلاً فلانی را به عنوان فرماندار یا شهردار برگزینند هیچ مانعی ندارد که ما چنین حقوقی را برای مردم در نظر بگیریم. هر چند زمینه این امور وجود داشته و با مبانی و اصول اسلامی هم سازگار است؛ اما مشروعیت فقهی و اسلامی آن، مشروط به امضای ولیّ امر است. امیدواریم در آینده شاهد شکل‌های مختلفی از انتخابات باشیم که با روح، اصول و ارزش‌های اسلامی کاملاً سازگار باشند.

متین: به عنوان آخرین سؤال، اساساً به این شکل عمل کردن، ما را به سمت یک حکومت «دمکراتیک» و یا «سکولار» می‌کشاند؛ یعنی حکومت اسلامی با این عمل زمینه پیدایش سکولاریزم را فراهم می‌آورد. به نظر شما، دمکراتیک عمل کردن، مصلحت‌گرایی و حاکمیت مردم در حکومت اسلامی چه تناسبی با تئوری ولایت فقیه حضرت امام (س) دارد؟ و با توجه به تأکید معظم له بر ولایت مطلقه فقیه در اواخر عمر شریفشان، آیا نمی‌توان گفت، طرح این موضوع از سوی ایشان از این باب بود که سدی در مقابل پیدایش سکولاریسم باشد؟

مصباح یزدی: گاهی در برداشت از بعضی موضوعات، افراط و تفریط صورت می‌گیرد و جلو آن را هم نمی‌توان گرفت. بالاخره هر کسی با توجه به سوابق ذهنی، تمایلات و شرایط خاص خودش، از یک کلام برداشتهایی می‌کند. به خاطر دارم که خود امام در موردی فرمودند: «من دیگر نمی‌دانم به چه زبانی باید صحبت کرد تا تفسیرهای مختلفی برایش نکنند؟!» با اینکه یکی از ویژگی‌های ایشان - در بین همه رهبران دنیا - این بود که ساده، روشن، شفاف و بدون ابهام و پیرایه سخن می‌گفتند در عین حال تفسیرهای مختلفی از سخن ایشان می‌شد و شاید تعمدی هم در کار نبود؛ اما زمینه‌های فکری، طوری بود که این تفسیرها به وجود می‌آمد. طبعاً در نظریات هم چنین چیزی وجود

دارد. وقتی می‌گوییم «ولایت فقیه»، ممکن است عده‌ای تفسیر افراطی و عده‌ای تفسیر تفریطی از آن داشته باشند و نیز قید «مطلقه» را هر کس یک جور معنی می‌کند. عده‌ای آن را نفی می‌کنند و عده‌ای هم که ریگی در کفش داشته، با دستگاه ولایت مخالفند به مصداق (فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه) می‌گویند: تنها خداوند «مطلق» است و اصلاً کلمه «مطلق» را نباید در جای دیگری استفاده کنیم. البته اینها مغالطه‌هایی است که عده‌ای برای آلوده کردن فضا از آن استفاده می‌کنند. در رساله‌های عملیه هم آب به دو نوع مضاف و مطلق تقسیم شده است. آیا باید کلمه «مطلق» را به این عنوان که فقط خدا مطلق است، حذف کنیم؟

ولایت فقیه یک گرایش در فقه است. چون در گذشته فقها به سبب ناامیدی از تحقق حکومت اسلامی در مسائل حکومت زیاد کار نکرده بودند، مسأله ولایت را فقط در حد ضرورت پذیرفته و اختیارات محدودی را برای فقیه قائل بودند در حد چیزهایی که اگر اعمال نمی‌شد، مصالح جامعه تهدید شده، نظم اجتماع به هم می‌خورد. در زمان طاغوت حضرت امام (س) فرمودند ولایتی را که ما برای فقیه می‌گوییم، فقط مختص امور یا موارد اضطراری نیست. اگر امام معصوم (ع) حکومت می‌کرد، چه اندازه می‌توانست در امور حکومتی دخالت کند؟ در مورد فقیه هم همین مقدار صادق است. البته استثنائی دارد که مربوط به امام معصوم (ع) می‌شود، در بقیه موارد، فقیه نیز - همچون امام معصوم (ع) - حق اعمال ولایت دارد و معنای ولایت مطلقه هم همین است، نه آن مفهومی که فقط مختص خدا باشد.

کسانی می‌خواهند مفاهیم را عوض کرده، فضا را آلوده کنند؛ لذا تفسیرهای غلطی از این تعبیر می‌نمایند تا مردم را از مسأله ولایت و ولایت مطلقه بیزار کنند. ما این حق را برای هیچ کس، حتی شخص پیامبر اکرم (ص)، قائل نیستیم که بتواند حکم قطعی خدا را عوض کند. (ولو تقول علينا بعض الاقاویل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين) چون اگر یک کلمه از وحی الهی را زیر و رو کند، خداوند او را به بدترین و سخت‌ترین

وجه مؤاخذه خواهد نمود. چه کسی جرأت منی کند بر خلاف خواست خدا حکم نماید؟!

ما احکامی داریم که در متن کتاب و سنت آمده است مثل قاعده عسر و حرج. در قرآن آمده است: (ما جعل علیکم فی الدین من حرج). هر چند این حکم بعضی مواقع برخلاف احکام اولیه اسلام است؛ اما چون مبنا دارد، در کتب فقهی ذکر شده و فقیه هم با استناد به این قاعده، حکم حکومتی صادر می کند. این قاعده ممکن است در مورد نماز، وضو و طهارت هم باشد. یعنی کسانی که مریض هستند، مشمول قاعده عسر و حرج قرار گرفته، حکم موارد مذکور از آنها برداشته می شود. همچنین قواعد و اصول دیگری داریم که با عقل و نقل اثبات شده و ولی فقیه به مقتضای مصالح متغیر زمانی و مکانی از آنها استفاده کرده، احکام ولایتی صادر می کند.

عده ای می گویند معنای ولایت فقیه یعنی اینکه اسلام بی اسلام. از این رو، ولی فقیه هر چه خواست، نام همان را اسلام می گذارند. این سخن کفر است. در این صورت آن اسلامی که ما از آن طرفداری می کنیم کدام است؟ یک معنای ولایت فقیه هم همان است که بعضی از فقها اعتقاد دارند و آن اینکه فقیه فقط در زمینه های خاص و محدودی حق اعمال ولایت دارد و نه در همه زمینه ها، برخلاف امام معصوم^(ع). در مقابل این عقیده، که فقیه هم مانند امام معصوم^(ع) در همه موارد حق ولایت دارد مگر در مواردی که - بر حسب دلیل - از مختصات امام معصوم است. در جایی که فقیه طبق شرایط زمانی و مکانی - حکم یا فتوایی - صادر می کند، آن هم بر اساس قواعد اسلامی است که منشأ عقلی یا نقلی دارد. عقل یکی از ادله فقه است. فقیه بر اساس حکم عقلی، حکم شرعی را کشف می کند و اگر آن حکم شرعی مورد اختلاف باشد؛ یعنی دیگران به آن توجه نکرده و یا او اهمیت موضوع را بیشتر درک کرده باشد، به صدور فتوا اکتفا نکرده، حکم صادر می نماید و این همان ولایت مطلقه است. حال اگر فقیهی حکم خدا را بداند اما بگوید: من - العیاذ بالله - برغم حکم خدا چنین حکم می کنم، قبل از اینکه حکم او برای

مردم حجت شود، خود او از دین خارج شده است. به هر حال اینها سوء استفاده‌هایی است که از تعبیرات متشابه سخنان حضرت امام (س) می‌شود و در اینگونه موارد باید به اهلش مراجعه کرد؛ یعنی کسانی که دهها سال در پای درس حضرت امام (س) بوده و با ایشان ارتباط داشته‌اند و معنای کلام ایشان را بهتر می‌فهمند.

بنابراین، ولایت مطلقه نه تنها با احکام اسلام منافات ندارد، بلکه احیای احکام مغفول عنها است؛ یعنی احکام اسلامی، مبتنی بر دلایل عقلی، را که وجود داشته اما دیگران از آن غافل بوده‌اند، توسط فقیه احیا می‌گردد. فقیه با استفاده از قواعد کلی فقه و نهایتاً با استناد به دلیل عقلی، احکام حکومتی را - بر اساس مصالح و مفاسد اجتماع - صادر می‌کند. البته نه با هر عقلی که افراد ادعای داشتن آن را دارند، بلکه عقلی که در پیشگاه الهی قابل احتجاج و استناد باشد؛ یعنی اگر در روز قیامت از فقیهی سؤال کردند که به چه دلیل چنین حکمی صادر کرده‌ای، او بتواند به یک دلیل عقلی استناد نماید. البته این مسائل باید برای عموم و جلوگیری از سوء استفاده کسانی که ریگی در کفش دارند، کاملاً تبیین شود.

متین: از بیانات حضرت عالی بسیار بهره بردیم و از اینکه قبول زحمت فرموده، در این مصاحبه شرکت کردید از شما سپاسگزاریم.

مصباح یزدی: بنده هم از جنابعالی و سایر برادرانی که در مؤسسه نشر آثار حضرت امام (س) - که در واقع نشر بخشی از معارف اسلامی است - تلاش می‌کنند، تشکر می‌کنم. خدا به همه شما اجر جزیل مرحمت بفرماید و این خدمت را مورد قبول قرار دهد. و قلب مقدس حضرت ولی عصر (عج) را از همه شما خشنود گرداند و به ما هم توفیق بدهد تا خادم کوچکی در راه احیای معارف اسلامی و قدردان نعمت تعالیم حضرت امام (س) و رهبریهای ایشان باشیم.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

(۲)

جایگاه حکومت در اندیشه امام خمینی (س)

گفتگو با آیت الله سید حسین موسوی تبریزی*

هتین: نخست به خاطر شرکت در این گفتگو از شما تشکر می‌کنیم. سؤالاتی که در این نشست خدمت شما مطرح خواهیم کرد، عمدتاً درباره مبانی «حکومت اسلامی» و «ولایت فقیه»، نزد حضرت امام خمینی (س) است. شاید اگر سخن را از جایگاه سیاست و حکومت در اسلام آغاز کنیم، مناسب‌تر باشد.

موسوی تبریزی: من هم از شما تشکر می‌کنم که تشریف آورده‌اید و موضوعی به این اهمیت را وجهه همت خود قرار داده‌اید. مبانی حضرت امام (س) درباره حکومت دینی،

آن طوری که از نوشته‌ها و درسهای آن بزرگوار بر می‌آید، بسیار روشن و گویا است. می‌دانیم که بعضیها، اسلام را در اخلاق و احکام فرعی و پاره‌ای اعتقادات، خلاصه می‌کنند. بعضی حتی از این هم محدودتر می‌بینند، به عقیده‌این گروه، اسلام کاری به سیاست و حکومت ندارد. اینها اساساً منکر وجود نظام سیاسی و حکومتی، در مجموعه معارف دینی هستند. در این نوع تفکر، سیاست و حکومت از امور بشری است و انسانها خود باید بدان پردازند.

من فکر می‌کنم اگر کسی منصف باشد، و تا حدودی هم با تاریخ و منابع نخستین اسلام آشنا باشد، در خواهد یافت که اسلام اساساً یک دین سیاسی است. کافی است که شما به نحوه گسترش اسلام در سالهای نخستین توجه کنید. پیامبر اسلام (ص) همین که به مدینه تشریف آوردند و تشکیل حکومت اسلامی را در همان منطقه کوچک، ممکن دیدند، پرچم حکومت اسلامی را برافراشتند. توجه اسلام به مسائل حکومتی و توابع آن - مثل اقتصاد، نظام سیاسی و روابط بین‌الملل - کمتر از اهتمام آن به عبادات و احکام فرعی نیست؛ بلکه بیشتر است. از دید اسلام نه روابط خانوادگی پوشیده مانده است، و نه روابط بین‌الملل و گرنه ما نمی‌توانستیم سخن از کمال و کفایت اسلام بگوییم، و اسلام هم نمی‌توانست برای همیشه، دین انسانها باشد. جامعیت یک دین است که آن را برای همیشه زنده و مفید نگه می‌دارد.

قرآن کریم به عنوان اصیلترین منبع دینی و نخستین قانون اساسی اسلام، به موضوعاتی توجه کرده است که نیاز یک حکومت فراگیر را هم برآورده می‌کند. فقرزدایی، ظلم‌ستیزی، صلح بین‌الملل، مالیاتهای معمول و غیر معمول و ... برخی از موضوعاتی است که در قرآن به آنها توجه شده است. حتی وقتی داستان اقوام پیشین را بازگو می‌کند، علل انحطاط و یا عوامل پیشرفت آنان را هم یادآور می‌شود؛ یعنی به مسلمانان می‌آموزد که اگر می‌خواهید، عزیز و توانمند باشید، باید چنین و چنان باشید؛ مثلاً به اجرای سیاستهای صحیح روی آورید و از نحوه حکومت حاکمان ظالم قبلی

عبرت بگیرید و مانند آنان حکم نرانید. اگر قرآن از این دیدگاه بررسی شود، هر مسلمانی درخواهد یافت که کمک به تشکیل حکومت دینی از وظایف شرعی اوست و اصلاً معنای مسلمان بودن، همین است.

در این باره، عقل هم ساکت نیست. به حکم عقل و خرد، مردمی که سعادت خود را می‌جویند، گزیری از تشکیل یک حکومت سالم و الهی ندارند. در سایه چنین حکومتی است که می‌توان جامعه را تصفیه کرد و آحاد آن را به کمال و سعادت رساند.

متین: به نظر شما، حضرت امام (س) غیر از فقه، از حوزه‌های معرفتی دیگر - مانند کلام و فلسفه - متأثر بودند؛ یعنی ایشان، ریشه‌های حکومت اسلامی و ولایت فقیه را فقط در فقه می‌جستند؟ یا از دیگر علوم دینی نیز، چنین نظریه‌ای را استفاده می‌کردند؟

موسوی تبریزی: برای ما که نضج علوم رایج را در پرتو قرآن می‌دانیم، پاسخ این سؤال روشن است. فلسفه و کلام شیعه، برگرفته یا برخاسته از مفاهیم قرآنی است، و اگر ریشه حکومت دینی در قرآن است، علوم دیگر هم قهراً بر آن صحنه می‌گذارند. در فرهنگ قرآنی، خداوند بیرون آورنده مؤمنان از تاریکی به سوی روشنایی است: (يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ).

همه هدف انبیا و فلسفه بعثت همین است. و این بدون حکومت سالم و دینی ممکن نیست. بنابراین، همه علوم که از قرآن سرازیر شده‌اند، همین سمت و سو را خواهند داشت. امام - رحمه الله علیه - به این سمت حرکت می‌کردند که احکام و گرایشهای دینی را تبیین عقلایی کنند. این یک تلاش کلامی - فلسفی است. هدف دیگری که امام وجهه همت خود قرار داده بودند، بیان و اثبات جامعیت اسلام و ضرورت چنین اعتقادی بود. در این مرحله، بی‌شک امام یک متکلم هستند. این غیر از جنبه فقه‌ای حضرت امام (س) است.

مقین: حضرت امام (س) وقتی نظریه ولایت فقیه را مطرح کردند که اکثر طرحهای ارائه شده برای حکومت، فربیی ولایتیک بود؛ چون بسیاری این طور فکر می کردند که برای بازگرداندن ممالک اسلامی به تمدن و شکوه از دست رفته، باید به شکلهای سیاسی و نحوه حکومتها در جهان صنعتی نگاه کرد. قطعاً حضرت امام (س) از این نظریه ها آگاه بودند. ایشان در زمانی طرح حکومت اسلامی بر پایه ولایت فقیه را عنوان فرمودند که نویسندگان زیادی، همه عقب ماندگی مسلمانان را در کارنامه اسلام می نوشتند. با توجه به زمان طرح این ایده - یعنی ایده ولایت فقیه - شاید بتوان این طور نتیجه گرفت که حضرت امام (س) خواسته اند، ولایت فقیه را به عنوان عاملی مؤثر و توانمند برای بازگرداندن ممالک اسلامی به تمدن اسلامی مطرح کنند. عقیده شما در این باره چیست؟

موسوی تبریزی: قطعاً همین طور بوده است. این را از سخنرانیهای امام هم می توان فهمید. نسبت به گذشته ایران، مسلم است که مردم ایران، مردمی ترقی خواه و انقلابی بودند؛ یعنی می خواستند که پیشرفت کنند و به ضرورت ترقی و تجدید پی برده بودند. روشن بینی و پیشرفت خواهی در تاریخ ما یک واقعیت انکارناپذیر است. این سیر طبیعی و هماهنگ با روحیه مردم ما بود. اما یک دستهایی بود که نمی گذاشتند این منویات تحقق پیدا کنند. همیشه عوامل بازدارنده بیش از عوامل پیش برنده بود.

شما ببینید در مشروطه چه اتفاقی افتاد. در این نهضت فراگیر، خیلی ها شرکت کردند. از روشنفکران و ملی گراها گرفته تا مردم عامی؛ ولی همه این حرکت در پناه علما و مراجع بود. یعنی حتی وطن پرستان غیر مذهبی نیز در لوای اسلام فعالیت می کردند. به هر حال مشروطه، استبداد محض را به حکومتی تبدیل کرد که در آن صحبت از قانون و انتخابات و عدلیه و مجلس و توجه به مردم بود. نمی گویم به نتیجه خوبی رسید و اوضاع خیلی خوب شد؛ من چنین اعتقادی ندارم؛ ولی به هر حال ایران یک گام به پیش

برداشت. همان وقتها، بسیاری از کشورهای پیشرفته امروزی، در انحطاط بودند. در ایران، ما خیلی زودتر از بعضی کشورها، شاهد انقلاب و خیزشهای مردمی هستیم. چه شد که آنها به پیشرفت خود ادامه دادند، ولی ایران نتوانست گامهای بعدی را بردارد؟ امام خیلی به این مسائل فکر می‌کردند. خودشان هم بعضی از این مراحل تاریخی را از نزدیک دیده بودند و شاید حضور هم داشته‌اند. ایشان در افکار خودشان به این نتیجه رسیده بودند که اسلام نباید در حاشیه حوادث قرار بگیرد؛ یعنی این طور نباشد که تا یک جایی دخالت کند و بعد که نهضت به مرحله پیروزی رسید، خودش را کنار بکشد. برای همین امام - رضوان الله تعالی علیه - اندیشه حکومت اسلامی را در سر پروراندند. ایشان، خیلی به کارهای مقطعی اهمیت نمی‌دادند؛ مثلاً هم و غم آن بزرگوار این نبود که مدرسه‌ای، یا بیمارستانی و یا کتابخانه‌ای را تأسیس کنند. اینها همه خوب است؛ اما نیاز مسلمانها و اسلام بیش از آن بود.

مخالفت ایشان با حرکتهایی مانند انجمن حجّیه هم با این نگرش، توجیه می‌شود. چون امام خوب دریافته بودند که جوانان پرشور و خوش فکر مسلمان باید به مبارزه فکر کنند؛ مبارزه با دشمنان اصلی امام عصر (عج)، یعنی همه باید بسیج می‌شدند که امکانات را از دست شاه در می‌آوردند، و این ممکن نبود، مگر با تشکیل حکومت. در نظر ایشان، هیچ چیز به اندازه تغییر ساختار سیاسی - حکومتی - کشور مهم نبود. بنابراین، باید جوانها هم به همین سمت حرکت می‌کردند. مع‌الاسف، بعضی فعالیتهای متدینین به تشتت و چند سویی در جبهه مسلمانان می‌انجامید، و امام از این قضیه بسیار ناراحت بودند.

نقص عمده و اساسی نهضتهای مشروطه و ملی شدن نفت، همین بود که به تشکیل حکومت دینی نینجامید. و الا مشروطیت و ملی شدن نفت، حرکتهای خوب و مردمی بودند. نتیجه مشروطیت و نهضت ملی شدن نفت، تغییرات ساختاری و گاه اقتصادی در نظام حکومتی بود. ولی امام می‌خواست ریشه‌ها را بسوزاند و حکومتی را جایگزین

حکومتی دیگر بکنند. چون می‌دیدند که تا حکومت و نظام سیاسی مملکت به نفع اسلام تغییر نکند و زمام کشور به دست فقیه جامع الشرایط قرار نگیرد، هیچ تغییر و تحولی، در نهایت سودمند نخواهد بود. شاید آن روزی که امام به حکومت اسلامی و تغییر و شکست رژیم مقتدر پهلوی فکر می‌کردند، کسی جرأت اندیشیدن در این باره را به خود نمی‌داد.

امام به یک نکته مهم دیگر هم توجه داشتند، اینکه این تغییر اساسی و تحول بنیادی باید به دست مردم صورت گیرد؛ یعنی با کودتا و یا شگردهایی شبیه به کودتا، حکومت قوام نمی‌گیرد و در واقع اتفاق مهمی، صورت نگرفته است. مردم باید خودشان به این اندیشه می‌رسیدند و از جان و دل برای تشکیل حکومت دینی، فداکاری می‌کردند. سیاست کلی امام این نبود که حکومت، منهای مردم و در واقع ایشان، حکومت را برای اصلاح و سعادت مردم می‌خواست، نه مردم را برای ایجاد حکومت. در چنین سیاستی جایی برای کودتا و یا جابجایی حکومت بدون خواست مردم، نیست.

هفتم: اشاره فرمودید که امام در موضوع حکومت و در بحث ولایت فقیه، جامع‌نگر بودند؛ یعنی اسلام را در همه ابعاد و جوانب آن می‌نگریستند. اگر ممکن است بفرمایید که آیا چنین نگرشی در فقهای پیش از ایشان هم بوده است؟ در ضمن امام چگونه به این نتیجه رسیدند که جامعیت اسلام، حکومت را هم پوشش می‌دهد؟

موسوی تبریزی: جامعیت اسلام، نکته‌ای نبود که فقهای بزرگوار پیش از ایشان و یا همزمان با ایشان از آن غافل باشند. تفاوت عمده امام با دیگران، بینش سیاسی آن بزرگمرد بود. حضرت امام (س) تشکیل و اداره حکومت را از وظایف مهم و اصلی علمای اسلام می‌دانستند. بعضی ممکن است، کمک به حکومت دینی را وظیفه بدانند؛ اما اصل تأسیس حکومت را در شرح وظایف فقیه نیاورند. امام این طور فکر نمی‌کردند، بلکه فقیه

را موظف به بنیانگذاری حکومت و نظام می‌دانستند. در این تفکر، مبارزه با ظلم نه برای تعدیل حاکمان است، بلکه برای براندازی ظلم است. امام مبارزه با شرک و کفر و ظلم را از رهگذر حکومت می‌جستند و موفق می‌دانستند. ایشان دو وظیفه برای خود و هر فقیه دیگری در نظر داشتند: ادارهٔ صحیح امور مردم، و محو ظلم. همین طور که هر کس می‌فهمد، این دو برنامه، تنها در سایهٔ حکومت جامعۀ عمل می‌پوشد.

بنده قبل از انقلاب در صحبت با بعضی از مراجع معاصر، فهمیدم که این بزرگواران تشکیل حکومت دینی را از وظایف مردم می‌دانند؛ یعنی فقیه، تنها باید مردم را ارشاد کند و به آنها بگوید که بعد از تشکیل حکومت، رفتار اسلامی چیست، و یا چه باید کرد؟ خصوصاً اگر براندازی حکومت‌های موجود، با ضرر و خطر همراه باشد، لزومی نمی‌دیدند که اقدام کنند؛ یعنی برخورد واجب شرعی و لازم عقلی نمی‌دانستند. در این بینش، مردم باید حکومت دینی را برپا کنند، و برای اجرای حدود به علما مراجعه کنند. حتی گاهی برای این طرز تفکر، به آیات و روایات هم، استناد می‌کردند. خدمت یکی از همین بزرگواران عرض کردم که حضرت امیر^(ع) فرموده‌اند: «قیام من برای آن بود که حدود الهی را اجرا کنم». ایشان فرمودند: چون مردم، گرد حضرت جمع شدند و حکومت را به آن گرامی سپردند، امام خود را موظف دید که اجرای حد کند. پس تفاوت امام با بسیاری از فقها در اعتقاد به جامعیت اسلام نبود. جامعیت را همه می‌پذیرفتند. امتیاز امام این بود که جامعیت اسلام را در تشکیل حکومت می‌جست و آن را از وظایف هر مسلمانی، بویژه دانشمندان اسلامی قلمداد می‌کردند. امام مسألهٔ حکومت اسلامی را از دههٔ چهل به بعد مطرح کردند و خیلی هم بر آن پای فشرده‌اند. تا آنجا که پهلوی، تنها رقیب جدی و سرسخت خود را امام می‌دانست.

اینکه عرض می‌کنم تفاوت امام خمینی^(س) با فقهای دیگر، در بینش سیاسی بود، از اینجا روشن‌تر می‌شود که امام مبارزه با ظلم را به هر قیمتی واجب می‌دانستند؛ ولی اکثر فقها می‌گفتند: مبارزه با ستم، نوعی نهی از منکر است، و نهی از منکر شرایطی دارد که

اگر آن شرایط فراهم نبود، لازم نیست. یکی از آن شرایط هم این است که خطر جانی در پی نداشته باشد. سخن امام این بود که منکر اگر ظلم کلی و فراگیر باشد، نهی و مبارزه با آن واجب است؛ اگر چه به کشتار و شهادت بینجامد.

مسئله حکومت را دقیقاً امام از سال چهل و هفت یا هشت، مطرح کردند؛ ولی اصل مبارزه با ظلم، مخالفت با اسرائیل، استقلال از امریکا، مبارزه با فحشا و... از سال چهل و دو شروع شد. این نشان می‌دهد که مسئله حکومت و نظام سیاسی، صورت کامل و هماهنگ مبارزات اسلامی است.

هفتین: به نظر می‌آید، امام - رضوان الله تعالی علیه - در اصل ولایت فقیه به یک توسعه مفهومی اعتقاد داشتند؛ یعنی معنا و مفهوم ولایت فقیه را بیش از آنچه نزد پیشینیان بود، توسعه دادند. این گسترش مفهومی را امام به سایر عناصر مطرح در حوزه نیز سرایت دادند؛ مثلاً همین مسئله تبلیغ را اگر در نظر بگیریم، اگر حوزه بر اساس اندیشه‌های امام هدایت و برنامه‌ریزی شود، بسیار گسترده‌تر، ژرف‌تر و متنوع‌تر از وضعیت سنتی خود را خواهد داشت. حتی اگر مبانی فکری فقهای دیگر را اساس قرار بدهیم و بگوییم تشکیل حکومت از وظایف مردم است، این وظیفه را می‌توان از طریق تبلیغ به آنان گوشزد کرد. نظر حضرت عالی در این باره چیست؟

موسوی تبریزی: همین طور است که می‌فرمایید. اضافه می‌کنم که امام برای رسیدن به اهداف بلندی که داشت، مقدمات آنها را هم فراهم کرد. رویه امام این نبود که مثلاً یک مسیحی را به اسلام تشرف بدهد، و یا آنقدر در گوش شراب‌خوار و زناکار بخواند که توبه کنند. اینها بُرد کمی دارند. خیلی از فعالتهای پر سر و صدای بعضی از دلسوزان اسلام، با همه قداست و معنویت که داشتند، محدوده اندکی را پوشش می‌داد. مبارزه با فقر، ستم، تبعیض، فحشا و بی‌اعتقادی در برنامه همه بود؛ اما توسعه مفهومی در عناصر

حوزوی - که شما گفتید - فقط در کار امام و پیروان ایشان مشاهده می‌شد. امام دنبال این نبودند که چند گرسنه را سیر کنند؛ چند تا جوان را به راه بیاورند؛ بیمارستانی بسازند و گناهکارها را توبه بدهد. امام به ریشه‌ها می‌اندیشید و از همه استعداد های حوزه، از جمله تبلیغ، برای ریشه‌کن کردن آنها سود می‌جست. در دستگاه فکری امام همه نیروهای فکری، انسانی، مالی و اعتباری بسیج شده بودند که ریشه‌ها را بسوزانند. اگر ریشه قطع می‌شد، آن وقت: (یدخلون فی دین الله افواجا). انگشت اعتراض امام به سمت کانونهای فرهنگ‌ساز، مثل رادیو و تلویزیون، دانشگاه، مدارس، ادارات و در رأس همه حکومت بود.

امام مثل هر آدم تیزبین و مآل‌اندیشی می‌دانست که افراد جامعه از هم تأثیر می‌پذیرند. با اصلاح یکی دو نفر، مداوا کردن مردم یک محله و با توبه دادن چند جوان، کار درست نمی‌شود؛ چون شما دو سال زحمت می‌کشید، چند نفر را به راه می‌آورید؛ ولی همینها در عرض چند ساعت، دوباره به فساد کشیده می‌شوند. چون، کشور از مراکز فساد پر بود. رادیو، فاسد بود، تلویزیون مفسده‌انگیز بود؛ دانشگاهها، جوانها را منحرف می‌کردند؛ و خلاصه همه جالانۀ فساد شده بود. امام شاخ و برگ نمی‌زد. حتی شاه را هم شاخ و برگ می‌دانست. حمله امام به ریشه‌ها بود؛ ولو اینکه ریشه‌ها در خارج از مرزهای کشور باشند. این بود که امام همیشه، امریکا و انگلستان و استعمار جهانی را هدف قرار می‌داد. ایشان شاه را هم عمده و وسیله آنها می‌دانستند. از اوجی به مسائل نگاه می‌کردند، که مشکلات جزئی را برای خود حل کرده بودند.

هدف امام - رضوان الله تعالی علیه - الهی کردن فرهنگ جامعه بود. با جو عمومی اجتماع، رعایت حقوق الهی و مردم می‌شد. انفاق، عدالت، از خود گذشتگی، حق‌مداری، خیلی خوب است؛ اما اگر فضای کلی جامعه اینگونه نباشد، کسی نمی‌تواند این ارزشها را پایدار و فراگیر نگه دارد. انقلاب اسلامی به رهبری امام این خاصیت را داشت؛ یعنی جو و فضای جامعه، الهی شده بود. مردم در دوران انقلاب، همه فداکاری

می کردند. اگر کوچکترین مشکلی برای کسی پیش می آمد، مشکل همه بود. مستمندان، تحقیر نمی شدند، سرمایه داران به سرمایه های خود نمی بالیدند. سادگی یک ارزش شده بود. مردم به حقوق شرعی و عرفی خود قانع بودند. این همان چیزی بود که امام می خواست؛ یعنی یک جامعه سراپا دینی و الهی. یادم هست در مدرسه علوی، کیسه های پول، یکی پس از دیگری می آمد. این پولها را کسانی به انقلاب هدیه می کردند، که ممکن بود تا چند ماه پیش، از یک ریالش نمی گذشتند. به تعبیر خود امام مردم، الهی شده بودند.

همان وقتها، بعضی از فضلاء حوزه حتی روشنفکران حوزه، حرفهایی می زدند، مقالاتی می نوشتند و عقیده هایی را رواج می دادند، که در نهایت اگر خیلی موفق می شدند، شاخه ای از فساد را قطع می کرد. مجله مکتب اسلام، با چه طول و تفصیلی، راجع به زیانهای مشروبات الکلی، مقاله چاپ می کرد، و یا اینکه نگاه کردن به تلویزیون برای چشم ضرر دارد. همان موقع ایران پر شده بود از میکده ها و مراکز فساد. تلویزیون با برنامه های مفسده انگیزش بیشترین وقت مردم را گرفته بود. اگر کسی این مقالات را می خواند، فکر می کرد که تلویزیون برای این حرام است که به چشم انسان صدمه می زند! امام زمامداران را هدف گرفت. چون می دانستند که همه این مفاسد یک سرچشمه دارد، و آن حکومت فاسد پهلوی است، و آن هم خودش از یک چشمه دیگری که بیرون از مرزهای کشور است آب می خورد. حالا شما ببینید چقدر بین این دو رویه اختلاف بود.

هفتین: نظریه ولایت فقیه که از سوی امام ساماندهی و عینیت یافت، گرچه برخاسته از فقه مرقی شیعه بود، توانست بر روند کلی فقاقت مصطلح نیز تأثیر بگذارد. به عبارت دیگر، ولایت فقیه به عنوان یک اصل اساسی در فقه، موجب فعالیت شدن فقاقت و دستگاه اجتهاد شد. آیا شما با این تحلیل موافقت، و آیا می پذیرید که ولایت فقیه، ابعاد گسترده تری را

پیش روی فقیهان و جامعه فقهی ما نهاد؟

موسوی تبریزی: خیلی بیشتر از این انتظار می رفت؛ ولی باید پذیرفت که بی تأثیر نبود؛ خصوصاً حوزه قم و نجف وضعیت ویژه ای دارد. آنجا بسیاری از این دست مسائل را بر نمی تافت. فشاری که بر حوزه نجف هست، بر حوزه قم نیست. بعد از انقلاب اساتید میرزی به تدریس درس خارج قضا و شهادات و حدود روی آوردند. از آیت الله العظمی گلپایگانی بگیرد تا بسیاری دیگر از درس خارج گوها. بسیاری از ابواب فقه که جنبه حکومتی دارد، الآن بیشتر مطمح نظر است. کتابهای خمس و زکات و حقوق مالی که می توانند اساس فقهی حکومت را مستحکمتر کنند، الان بیشتر موضوع درسهای خارج است. و این پدیده مبارکی است. علاوه بر تغییر محسوسی که در موضوع درسهای خارج گفتم، در حال حاضر کتابهای محققانهای هم درباره آن دسته از موضوعات فقهی که مربوط به حکومتند، نگاشته می شود. بحثهایی مانند مضاربه و مساقات و غیره که می توانند اساس سیستم بانکی کشور و صنعت بیمه را اسلامی کنند، الآن بیش از پیش مورد توجه و اهتمام آقایان است. پیش از این، هر بابی از فقه که یک سر آن به حکومت می رسید، خیلی محل توجه نبود؛ ولی در حال حاضر، هر چه مباحث سیاسی تر و کاربردی تر باشد، بیشتر استقبال می شوند. از کتابهای مهمی که در این فضا نوشته شد، کتاب ولایت فقیه آیت الله منتظری است. یک جلد این مجموعه به اثبات ولایت فقیه اختصاص دارد، سه جلد دیگر آن به مسائل حکومتی می پردازد؛ مسائلی از قبیل بیت المال، زندانها، قضاوت، امر به معروف و نهی از منکر، و هر چیزی که برای حکومت لازم و ضروری است. اصل طرح این مباحث، مبارک و مفید است؛ خواه بنده و شما با آن موافق باشیم یا نباشیم، آن بحث دیگری است. این فضا را در حوزه، انقلاب اسلامی به وجود آورد، و انصافاً فضای مبارکی است.

یکی از ابواب فقه که خیلی در حوزه ها مظلوم بود، مسأله امر به معروف و نهی از

منکر بود. برای بعضیها تدریس این باب، سنگین بود؛ یعنی احساس می‌کردند اگر وارد این مقوله بشوند، در حد یک سخنران مذهبی، خودشان را تنزل داده‌اند؛ ولی به هر حال امر به معروف و نهی از منکر از ابواب فقه ماست و باید حداقل به اندازه بابهای دیگر تدریس و تحصیل شود. من یادم هست، یکی دو سال به پیروزی انقلاب مانده بود، به حضرت آیت‌الله نوری همدانی، پیشنهاد کردم که شما یک بار این موضوع مظلوم فقهی را تدریس کنید. ایشان اول خیلی استقبال نکردند؛ ولی بعد که به تدریس آن همت گماردند، خیلی موفقیت‌آمیز بود. همان وقت قرار شد که این بحث در یک مجموعه چاپ بشود. به خاطر مسائلی که در آن روز بود، امکان چاپ آن در ایران فراهم نشد. پیش از انقلاب در پاکستان چاپ شد و بعد هم در ایران تجدید چاپ کردند. در کتابهای مهم فقهی ما، مثل شرایع به اختصار از امر به معروف و نهی از منکر بحث شده است؛ اما امام به دلیل همان بینش بلند و حکومتی که داشت، در تحریرالوسیله به تفصیل وارد بحث شده‌اند. اگر قرار است فقه پاسخگویی معضلات اجتماعی و سیاسی باشد، باید به اینگونه بابها در فقه، اهمیت بیشتری داده شود.

غیر از اهمیت دادن به ابواب مهجور، ولی مهم فقه، انقلاب اسلامی در کیفیت مباحث و نوع بررسی مسائل و بینش فقها هم تأثیر داشته است؛ یعنی به همان کتابهای رایج و موضوعات معمول حوزه، مثل ابواب صلوٰه، خمس، زکات و ... بعد از طرح نظریه ولایت فقیه، طور دیگری توجه شد. حالا دیگر کمتر فقهی هست که هنگام طرح مباحث فقهی، نیم‌نگاهی به شرایط روز و عنصر زمان و مکان نداشته باشد.

مع الاسف، آن مقداری که توقع می‌رفت، تحقق نیافت. فقه باید جوابگوی مسائل ریز و درشت اجتماع باشد. بسیاری از معضلات کنونی دولت از اینجا ناشی می‌شود که فقه ما درباره آنها ساکت است. اگر فقها همت کنند و توجه نشان دهند، می‌توانند برای همه مسائل کوچک و بزرگ حکومتی راهی در فقه بگشایند. این کمبود، علل زیادی دارد؛ چون به هر حال همه فقهای حوزه، توجه به این مسائل را در اولویت قرار نداده‌اند.

عده‌ای هم که با امام همسو بودند، امام و انقلاب را قبول داشتند؛ اما فکر حکومتی نداشتند. برای امام اینقدر فرصت نبود که به همه این مسائل بپردازند. باید فقهای بزرگ و مبرز حوزه این راه را ادامه می‌دادند و توانایی فقه شیعه را در حل مسائل روز فرهنگی، اقتصادی و سیاسی به ظهور می‌رساندند. هنوز حوزه در زمینه فقه و اصول نتوانسته است از نظریات شیخ انصاری و امثال او فراتر رود. البته کسانی شروع کردند؛ ولی کافی نبود. آقای منتظری هم از کسانی بودند که این درس را در حوزه شروع کردند.

البته این غلط است که بخواهیم همه پاسخها را از فقه استخراج کنیم. چون به هر حال، اسلام غیر از فقه است، کلام و اعتقادات و تفسیر هم دارد. بعضی موضوعات را باید در حوزه‌های معرفتی دیگر، جستجو کرد. شبهات، همه فقهی نیستند که برای پاسخ آنها سراغ فقه برویم. بعضی شبهات، کلامی‌اند، بعضی از مقوله فرهنگ و هنرند. اسلام، می‌تواند در مقابل همه این جبهه، ایستادگی کند، اگر به همه ابعاد آن توجه شایسته بشود. اگر کسی در مبنای علمی حکومت اسلامی، شبهه داشت، با او نمی‌توان به زبان فتوا سخن گفت. چنین شبهه‌ای را باید به حوزه اعتقادات کشید؛ جواب آنجاست. به هر حال حوزه‌های علمیه راه درازی در پیش دارند. استعداد و آمادگی حل و فصل مسائل روز در حوزه هست؛ حوزویان باید یک قدری، بینش خود را به نگرش امام نزدیکتر کنند. و الا همه این شبهه‌ها بی‌پاسخ می‌مانند.

هفتم: شما این احتمال را می‌دهید که امام تشکیل حکومت اسلامی را کاملاً مساوی با اسلامی شدن جامعه نمی‌دانستند؟ چون ممکن است همین حکومت فردا دست کسانی بیفتد که التزامی به احکام عملی اسلام ندارند. فقه و احکام شرعی باید در متن جامعه، ظهور پیدا کنند. اگر حکومت، اسلامی باشد؛ اما مردم چندان به شریعت پایبند نباشند، بتدریج حکومت هم از محتوای اسلامی بودن خالی می‌شود، و آن تغییرات اساسی که امام در نظر داشتند، تحقق نمی‌یابد. حضرت امام (س)

اگر چنین احتمالی را جدی گرفته بودند، چه راهبردها و راهکارهایی را پیش‌بینی کرده بودند؟

موسوی تبریزی: توجه امام بیشتر به اساس و ریشه‌ها بود. آن بزرگوار، خیلی به جزئیات اهمیت نمی‌دادند. امام تأثیرات حکومت اسلامی را بر مردم و حتی حوزه‌ها، خیلی عمیق و گسترده می‌دانست؛ یعنی اگر کار از آنجا درست بشود، کانون و مرکز اصلاح شده است. این حتماً به اصلاح جامعه و تصحیح حوزه هم می‌انجامد.

یک وقتی حضرت امام (س) به من فرمودند که به فلانی (یکی از فضلاء حوزه) بگو که برود فلان شهر، امام جمعه آنجا بشود. من پیام امام را خدمت آن آقا گفتم. وقتی پیام امام را شنید به من گفت: من حاضرم که بروم و امام جمعه فلان شهر بشوم. ولی شما ببینید، الان حوزه دست کسانی است که یا امام را درک نکرده‌اند، و یا اساساً با ایشان مخالفند. اگر چند نفری هم که در حوزه هستیم و اندیشه‌های امام را تبلیغ می‌کنیم، اگر به این سو و آن سو برویم، اینجا مشکل پیدا می‌کند. شاید ما بتوانیم در حوزه، به فکر و اندیشه امام کمک کنیم. به ایشان بگویید اگر اجازه می‌فرمایند، من در حوزه بمانم. من صحبت‌های آن آقا را به امام - رضوان الله تعالی علیه - عرض کردم. امام فرمودند: از قول من به ایشان بگویید: اگر حکومت، اصلاح شود، حوزه هم به تبع تغییراتی خواهد کرد. این بینش را فقط امام داشتند. ایشان بودند که به ریشه‌ها کار داشتند. همان وقت‌ها که پهلوی، حکومت می‌کرد، امام به شاخ و برگ‌های کاری نداشت بی‌حجابی و شرابخواری و فساد را هدف خودشان قرار نداده بودند. چون خوب می‌دانستند که این آتشها همه از سوی حکومت است. همه دیدیم که وقتی انقلاب پیروز شد، مردم با کمال رغبت و آگاهی، به سمت رعایت شئون اسلامی حرکت کردند. حتی اول انقلاب بعضی از خانمها که کاملاً بی‌حجاب بودند. در همان کوچه جماران که امام و بنده ساکن بودیم، رفت و آمد می‌کردند. امام هیچ وقت در سخنرانی‌های خود، نمی‌گفت جلوی اینها را

بگیرید. چون اولاً ممکن نبود، ثانیاً کار باید از بن وریشه درست می شد. امام همیشه به ما می فرمود: فکر نکنید این قضاوت که الآن شما می کنید. کاملاً اسلامی است - خطاب امام به پنج شش نفری بود که در شورای عالی قضایی بودند - ما اگر بیست سال دیگر هم به این مرحله برسیم که قضای اسلامی را عملی و اجرا کنیم، خیلی خوب است. عجله نکنید. شما کار را از بالا بتدریج درست کنید، کم کم همه چیز درست می شود. گاهی بین ما صحبت این بود که فلان قاضی انگشتر طلا می اندازد، یا آن یکی ریش می تراشد. امام می فرمودند: به این چیزها کار نداشته باشید. اگر برنامه ها از بالا، عادلانه باشد و مطابق موازین شرع و عقل عمل کنید، همان قاضی ریش تراش هم به عدالت عمل می کند؛ یعنی چاره ای جز این ندارد. چون قانون عادلانه است؛ ولی اگر کار از بالا خراب باشد، هر کس دیگری را که بر مسند قضا بنشانید، هر چند آدم متدین و ظاهر الصلاحی هم که باشد، ظلم خواهد کرد. چون فرهنگ حکومت او را به ظلم می کشاند.

بلی اینکه شما گفتید امام می خواست، جزئیات شریعت را هم در جامعه به اجرا درآورد، درست است؛ اما نه با دخالت مستقیم. امام اولاً می خواست همه چیز را از اساس اصلاح کند، ثانیاً شیوه امام محبت و مهربانی بود؛ یعنی ایشان تا آنجا که ممکن بود، زبان محبت را به کار می گرفتند؛ نه عامل فشار و ارعاب، سیاست کلی امام (س) این بود. و این رویه را ایشان در همه جا داشتند؛ از مسائل نظامی و ارتشی بگیرید تا پیچیده ترین معضلات فرهنگی، به خاطر همین هیچ وقت، اتفاقات جزئی، امام را چندان متأثر نمی کرد. چون ایشان می دانستند که ریشه آن چیست و باید کجا را هدف گرفت.

مقین: ولی به هر حال، حکومت برای خود روحی دارد که اگر آن روح سالم و اسلامی باشد، حکومت هم می تواند به رویه اسلامی خود ادامه دهد. اگر قوانین همه اسلامی باشند؛ ولی مردم به راه دیگری بروند. در نهایت حکومت به سمت مردم گرایی پیدا می کند و نمی تواند خیلی جدای از مردم حرکت کند. بدنه حکومت و دولت، از این جهت آسیب

پذیرند. ما این احتمال را می‌دهیم که حضرت امام (س) خصوصاً در اواخر عمر مبارکشان، شدیداً از این مسأله نگران بودند. شاید طرح ولایت مطلقه فقیه برای جلوگیری از این آسیب اساسی بود. برای اینکه اگر دولت و یا بخشهایی از حکومت، نغمه‌های دیگر نواختند، اساسش محفوظ باشد و به بنیانهای حکومت اسلامی، صدمات مهلک وارد نشود.

موسوی تبریزی: منظور من از توجه امام - رضوان الله تعالی علیه - به کلیات، مفاهیم کلی نبود؛ کلیات اجرایی و کاربردی. راجع به حفظ سلامت بدنه حکومت، سفارشهای امام اتفاقاً خیلی هم جزئی بود. ایشان به اینکه چه کسی شایستگی ریاست جمهوری را دارد، کار داشت، تا مسأله ماشینهایی که سران می‌نشستند. مرتب راجع به معضل گرانی و حل آن سفارش می‌فرمودند. از همه می‌خواستند که گرفتار تجمل‌گرایی نشوند، با مردم صادق و مهربان باشند، و آنان را ولی نعمت خود بدانند.

یادم هست که در مجلس سوم، حدود بیست و سه نفر از نمایندگان نامه‌ای را امضا کردیم و به خدمت امام فرستادیم. مضمون نامه این بود که بعضی از وزارتخانه‌ها، گاهی خودشان قانونهایی را به تصویب می‌رسانند و به اجرا می‌گذارند. دلیل آنها این بود که مملکت نیاز به قوانین تازه و مترقی دارد. و چون فکر می‌کردند مجلس تصویب نمی‌کند، قوانین را می‌بردند در شورای مصلحتی که امام تعیین فرموده بودند. آنجا جوسازی می‌کردند و حرفشان را پیش می‌بردند. عکس العمل امام به نامه ما این بود که نامه‌ای برای شورای مصلحت نوشتند و از آنها خواستند که دیگر قانونگذاری نکنند. در همان نامه به شورای نگهبان هم تذکر دادند که مصالح نظام و جامعه را در نظر گیرند. یک علت اینکه مجلس قادر نبود به سرعت قانونگذاری کند و نیاز سازمانها و وزارتخانه‌ها را برآورده کند، و علت دیگر اشکال تراشیهای شورای نگهبان بود. همین باعث شده بود که وزرا و رؤسا، خودشان را معطل تصویب قانون در مجلس شورای اسلامی نکنند. امام به شورای نگهبان تذکر دادند که اگر به نیاز نظام و مردم توجه شود، احتیاجی به جعل

قوانین غیررسمی نیست.

من باز می‌گردم به همان حرف اولم. امام بعد از تشکیل حکومت هم مثل سابق، سعی داشتند وضعیت را از بالا درست کنند. اگر وزیر خوب باشد، معاون خوب هم انتخاب می‌کند. آن وقت دیگر همه راههای خلاف بسته می‌شود. پس باید کسی را در رأس نظام نشانده که به او اطمینان صددرصد است. بعد دیگر انسان خیالش راحت است. می‌داند که او خیانت نمی‌کند، حماقت نمی‌کند، و با مردم درست رفتار می‌کند و ... در این صورت دولت مورد اطمینان مردم خواهد بود و ...

مقین: یکی از شبهاتی که از همان ابتدا درباره ولایت فقیه مطرح بود، تعارض این نوع ولایت با حاکمیت مردم است. با توجه به اینکه امام عمیقاً به حاکمیت مردم اعتقاد داشتند، و با همین باور، ولایت مطلقه فقیه را هم عنوان فرمودند، قطعاً به این نتیجه می‌رسیم که حاکمیت مردم در نظر امام، غیر از حاکمیت مردم در غرب است، لطفاً نظرثان را در این باره بفرمایید.

موسوی تبریزی: ماجرای اهمیت دادن امام به مردم، نیازی به توضیح ندارد. این روحیه را امام هم پیش از پیروزی انقلاب داشتند، و هم تا آخرین روزهای عمر شریفشان، شما حتماً یادتان هست: وقتی روز دوازدهم بهمن سال پنجاه و هفت در بهشت زهرا سخنرانی می‌کردند، اول فرمودند: «من دولت تشکیل می‌دهم». بعد بلافاصله افزودند: «من به پشتیبانی این مردم، دولت تشکیل می‌دهم»؛ یعنی ایشان همه چیز را از مردم می‌دانستند. از همان روز اول هم می‌فرمودند این دولت موقت است. باید مردم خودشان رأی بدهند و رئیس جمهور را انتخاب کنند. با وجود اینکه اسم دولت را موقت گذاشته بودند، باز از مردم خواستند که با راهپیمایی، نظر موافقشان را اعلام کنند. نخستین برنامه‌هایی هم که به دولت موقت دادند این بود که ساختار حکومت را براساس رأی

مردم، سامان بدهند. در اولین فرصت؛ یعنی کمتر از دو ماه، انتخابات برگزار شد و مردم روز دوازدهم فروردین به اصل نظام رأی مثبت دادند. بعد هم انتخابات یکی پس از دیگری آغاز شد. قاعدتاً وقتی خبرگان قانون اساسی، منتخب مردم بودند، نباید برای آنچه آنها تصویب کرده بودند - یعنی قانون اساسی - دوباره انتخابات برگزار شود. ولی امام گفتند: «شاید مردم، همین قانونی را که خبرگان تدوین کرده‌اند، نپسندند.» لذا از مردم رأی‌گیری به عمل آوردند و امام از این جهت هم خیالشان راحت شد. آن موقع کسی به فکرش نمی‌رسید که لازم است برای تعیین نوع حکومت، باید نظر مردم را دوباره جویا شد. چون مردم با دهها هزار شهید نظرشان را گفته بودند. امام فرمودند: «من به جمهوری اسلامی رأی می‌دهم؛ ولی باید رأی مردم را هم در یک فضای آرام دید.»

از نظر امام مشروعیت همهٔ ارکان نظام، بسته به رأی و خواست مردم است. امروزه در اروپا، مردم نوع حکومت را تعیین می‌کنند و امام همین کار را انجام دادند حتی بالاتر از این، مردم باید در تعیین رهبری نیز نقش اساسی داشته باشند از رهبر بگیرد و بیاید تا جزئی‌ترین مراکز قدرت و قانونگذاری، حضرت امام (س) در نامه‌ای که به آیت الله مشکینی - رئیس مجلس خبرگان - مرقوم فرمودند، به ایشان یادآور شدند که حتی بعد از تعیین رهبر از سوی مجلس خبرگان، تنفیذ این انتخاب، باید از سوی مردم صورت گیرد. منتها مردم گاهی مستقیم و رسماً رأی موافق خودشان را اعلام می‌کنند و گاهی غیرمستقیم و از راههای معمول عرف.

طبیعی است که در یک کشور مسیحی، مردم به کسی رأی می‌دهند که با عقاید و باورهای آنان، همسو باشد. در کشور بودایی هم همین‌طور و ... مردم کشور ما مسلمان هستند. طبعاً می‌خواهند رهبران آنان هم از عارفان و عاملان به اسلام باشند. هیچ وقت یک مسلمان، راضی نمی‌شود که کافر یا بی‌دین یا اجنبی بر او حکومت کند؛ ولی حکومت هم باید مردم را آگاه کند؛ فریب ندهد؛ در رشد و شکوفایی فکری آنها بکوشد و نامزدهایی که می‌خواهند رأی بگیرند، به مردم دروغ نگویند. برای همین در قانون

پیش‌بینی شده است که کاندیدها باید شرایطی داشته باشند. همه کشورها برای کاندیداهای هر انتخاباتی، شرایطی دارند. کسی که می‌خواهد در یک کشور اسلامی، وزیر یا وکیل بشود، باید مسلمان باشد، آگاه و متعهد باشد؛ سوء پیشینه نداشته باشد. البته بعضی از این شرایط در انتخابات مختلف فرق می‌کند. مسلماً شرایط رئیس‌جمهور، فرق می‌کند با شرایطی که نامزد مجلس دارد. اما به هر حال، حکومت موظف است از آرمانهای مردم پاسداری کند و آنچه را که مردم با تحمل سختیها و ایثار جان و مال به دست آورده‌اند، حکومت آن را به باد فنا ندهد.

رهبری که به رأی خبرگان ملت انتخاب می‌شود، هر قدر هم که اقتدار و مرکزیت داشته باشد، نقض دموکراسی و قانون نیست. مردم خبرگان را انتخاب می‌کنند، خبرگان رهبر را و باز باید مردم بر انتخاب خبرگان، صحنه بگذارند و به وسیله همین خبرگان به تمامی فعالیتهای رهبر نظارت می‌کنند. این چه تعارضی با آزادیهای مردم و یا قانونمداری دارد؟

متین: اگر مایل هستید، سؤال بعدی را به موضوع ولایت مطلقه فقیه،

اختصاص دهیم؟

موسوی تبریزی: خیلی راهگشا است اگر ببینیم، امام -رحمة الله علیه- این موضوع را در چه شرایطی مطرح کردند؛ به اصطلاح شأن نزول آن را بدانیم. مسأله «ولایت مطلقه فقیه» وقتی پیش آمد که شورای نگهبان، قوانینی را که مجلس براساس مصالح کشور تصویب می‌کرد، خلاف شرع تشخیص می‌داد؛ مثلاً در مورد اراضی شهری، کسانی بودند که زمینهای وسیعی در اختیار داشتند و از فروش آنها به مردم بی‌خانمان، خودداری می‌کردند. مجلس می‌گفت که اینها باید زمینهایشان را به قیمت دولتی و با قیمت روز به مردم بفروشند. شورای نگهبان این قانون را رد کرد؛ چون می‌گفت: «الناس مسلطون علی اموالهم». یعنی مردم بر مالهایشان سلطه دارند، خواستند می‌فروشند، نخواستند

نمی‌فروشنند. مجلس، وضعیت عمومی کشور را می‌دید، و شورای نگهبان به این قاعده فقهی نظر داشت. در رابطه با معادن هم شبیه همین مشکل پیش آمد. اگر در خانه کسی چاه نفت پیدا می‌شد، تشخیص امام این بود که آن چاه از اموال عمومی است؛ ولو در خانه شخصی من و شما کشف شده باشد. ولی شورای نگهبان معتقد بود که مال شخصی صاحب خانه است در مورد مالیاتها، شورای نگهبان، پیش از آنکه مجلس رأی نهایی خودش را بگیرد، اظهار نظر کرد؛ یعنی هنوز قانون مالیات در مجلس موضوع بحث بود که یادم هست آیت‌الله امامی کاشانی در یک سخنرانی گفتند: «این قانون، خلاف شرع است و اگر تصویب بشود، ما نمی‌پذیریم». منظورشان این بود مملکت را باید با زکات و خمس و سهم امام گرداند و هر دریافت دیگری از مردم، خلاف شرع است. قانون کار را هم که آن روزها، به حمایت از کارگران و برای جلوگیری از اجحاف کارخانه‌دارها تصویب شده بود، شورای نگهبان با استناد به همان قاعده الناس مسلطون ... رد کرد. امام از ولایت خودشان استفاده می‌کردند و این گره‌ها را می‌گشودند. گاهی هم به شورای نگهبان تذکر می‌دادند. تذکرات امام باعث شد که بعضیها با ایشان برخورد کنند. حتی آیت‌الله خامنه‌ای هم در نماز جمعه گفتند: «احکام اسلام را نمی‌شود تغییر داد». امام اینجا بود که مسئله ولایت مطلقه را عنوان فرمودند. طرح این مسئله در آن زمان به این معنا بود که حاکمیت اسلامی و ولایت فقیه - یا غیر فقیه؛ از این جهت فرقی نمی‌کند - می‌تواند مصالح عامه مسلمین را بر مصالح و احکام فردی، مقدم بدارد. مگر بسیاری از احکام فردی مثل وجوب وضو، روزه، جهاد اصغر، حج و... در بعضی شرایط از هر مسلمانی ساقط نمی‌شود؟ اگر آب برای کسی ضرر داشت، یا او را به حرج می‌انداخت، حکم او تیمم است. یعنی احکام شخصی فدای مصلحت فرد می‌شود. حالا شما در نظر بگیرید وقتی پای مصلحت نظام و معاش مسلمین در کار است، نمی‌توانیم از چند قاعده فقهی که حافظ منافع شخصی افراد است، چشم‌پوشیم! شریعت اسلام همه جا نشان داده است که مصلحت عمومی انسانها را فدای مصلحت شخص یا اشخاصی نمی‌کند.

فرض کنید دشمن کافر حمله کرده است و می‌خواهد کیان اسلامی را تسخیر کند. اگر این دشمن گروهی از انسانهای متدین، حتی علما را سپر خود قرار دهد و ما را به کشتن آنها تهدید کند، وظیفه ما چیست؟ ما اینجا بین دو راه قرار داریم. یا جان آنها را در نظر بگیریم و سلاح را زمین بگذاریم، و اجازه بدهیم دشمن کشور اسلامی را تصرف کند و یا اینکه برای نجات کشور و نظام اسلامی به دشمن حمله کنیم؛ هرچند مجبور شویم همان متدینان را که سپر شده‌اند، بکشیم.

ولایت مطلقه را امام در این فضا و شرایط مطرح کردند. بدین ترتیب باید به تشخیص ولی فقیه، مصالح عمومی کشور بر مصلحتهای فردی مقدم باشد. جملات امام که در صحیفه نور جمع‌آوری شده است، این مطلب را خیلی روشن بیان می‌کند. در نامه‌ای هم که خطاب به علما و حوزه‌ها مرقوم فرمودند و یا به مجمع تشخیص مصلحت نوشته‌اند یادآور شدند که ما باید مصالح جامعه را بیش از پیش در نظر داشته باشیم. پس منظور امام این بود که اگر مصلحت جامعه اقتضا کرد، حکمی از احکام اسلام تعطیل بشود، باید این کار بشود.

هفتین: با تأکیدی که امام روی مسأله مصالح عمومی داشتند، این توهم ایجاد می‌شود که حکومت اسلامی بیشتر به سوی مردمی و دموکراتیک شدن پیش می‌رود. آن وقت فرق جمهوری اسلامی با حکومتهای دموکراسی در غرب چیست؟

موسوی تبریزی: ما که نباید خودمان را به الفاظ مشغول کنیم. امام از اول فرمودند در جمهوری اسلامی دموکراسی هم هست. اگر دموکراسی، یعنی اینکه اساس رأی مردم باشد و مردم به همه مراحل اجرای قانون نظارت داشته باشند، جمهوری اسلامی، نباید چیزی از دموکراسی کم داشته باشد.

اولویت دادن به مصالح عمومی، به معنای دور شدن از اسلام نیست. در همه کتابهایی

که در گذشته نوشته شده است و مباحث فقهی را مطمح نظر دارند، این مسأله مورد اتفاق است که اختلال در نظام معیشتی مسلمین، از بزرگترین گناهان است. این نکته با اهمیت را بارها آخوند خراسانی، در کفایة الاصول یادآور شده‌اند. اختلال و برهم زدن نظام اسلامی، به هیچ بهانه‌ای پذیرفته نیست؛ هر چند به بهانه اعمال عبادی. اصلاً یکی از دلایل اینکه گفته‌اند در فقدان نص، با در نظر گرفتن شرایطی، می‌توان به اصول عملی رجوع کرد، این است که نمی‌شود همه جا احتیاط کرد؛ چون احتیاط افراطی، به اختلال نظام می‌انجامد. اگر یک مسلمان بخواهد حتی یک نمازش را با در نظر گرفتن همه احتیاطها و اقوال بخواند. با مشکل رو به روست؛ چه رسد به اداره حکومت و مردم. ما در فقه، مسأله تقیه را داریم، مسأله تزاحم، اهم و مهم و مسأله دفع افسد به فاسد و نظایر آن. اینها برای این است که فرد و جامعه از حرج و بن بست خارج بشوند. همه فقها اتفاق نظر دارند که هرگاه امری موجب اختلال نظام جامعه و هرج و مرج بشود، یا معاش مردم را با مشکل مواجه کند، باید تعطیل و یا به زمان خودش حواله شود؛ یعنی موقتاً از آن چشم‌پوشیم. این دیگر ربطی به امام یا حکومت اسلامی ندارد؛ همیشه بوده و مورد اتفاق نظر همگان است.

خاصه نمی‌توانند مصالح خود را بر مصالح عامه مقدم بدانند. مثلاً کسی با تمسک به «الناس مسلطون علی اموالهم» بگویند این زمین مال من است و هر طور که بخواهم می‌سازم، و هر کار که دلم خواست در آن انجام می‌دهم. سلطنت مردم بر اموالشان تا آنجایی است که به فرهنگ جامعه، به دین و ایمان مردم لطمه نزنند. وقتی به قول امام رعایت مصالح مادی و معنوی مردم، حکم اولیه است، دیگر نمی‌شود مطلب مهمی مانند آن را با قاعده «لاضرر» مثلاً توقیف کرد. مالیات، هر چند به زور گرفته شود، اشکال شرعی ندارد و مغلوب حکم «لاضرر» و «الناس مسلطون علی اموالهم» هم نیست؛ چون از همین مالیاتهاست که جاده و فرودگاه و پارک و خیابان و مراکز بهداشتی ساخته می‌شود، و اینها از ضروریات یک زندگی سالم و امروزی است.

چه خوب بود که این مسائل در حوزه‌ها، به صورت شایسته و شفاف، بحث می‌شد؛ فقها می‌نشستند و محدودهٔ رعایت مصالح فرد و جامعه را تعیین می‌کردند. همان موقع که این حرفها مطرح بود. کسانی مانند آقای آذری قمی، با مالیات مخالفت کردند. یک چیزهایی هم نوشتند؛ از جمله اینکه مالیات، خلاف شریعت اسلام است. من همان وقت مطلبی نوشتم و دادم به مجلس. آنجا هفت، هشت موردی را که حکومت اسلامی می‌تواند جعل قانون کند نوشته بودم. و حتی تعیین کردم که کدام از این موارد بنا به حکم اولیهٔ اسلام است، و کدامها حکم ثانوی. چون آن وقتها، هنوز قضیهٔ ولایت مطلقه، بر سر زبانها نیفتاده بود، من از طریق اهم و مهم مسائل را حل می‌کردم.

البته با دخالت امام و تأییدهایی که فقهای روشن کردند، مسألهٔ مالیات حل و فصل شد. مخالفت از سوی عدهٔ معدودی بود. ولی همان طور که عرض کردم، همهٔ فقهای گذشته و حاضر، مصالح جامعه را بر مصلحتهای فردی و شخصی، مقدم می‌دانند. این تقدم، عین اسلام است. نه با جمهوری اسلامی که با فقه مصطلح هم تنافی ندارد. اصلاً در سایه همین احکام مترقی است که اسلام برای همیشه، فعال و زنده می‌ماند. ما وقتی می‌گوییم اسلام جامعیت دارد، منظورمان همین انعطافهایی است که به موقع در احکام می‌بینیم. اسلام، برای اینکه به پیشرفت خود ادامه بدهد و جهانیان را متقاعد کند که می‌تواند پیچیده‌ترین رژیمهای سیاسی را اداره کند، نیاز به این تقدم و تأخرها در مواقع تراحم دارد. والا در ادارهٔ جامعه گره‌های بسیاری به وجود می‌آید که توان گشودن آن را نخواهیم داشت.

متن: یک بار دیگر از مطالب عالمانه شما در این گفتگو تشکر

می‌کنیم.

بررسی نظریه‌های رهبری انقلابی

با تکیه بر رهبری امام خمینی (س)

سعید حجاریان*

اشاره: اولین همایش تخصصی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی اوائل اسفند ماه ۱۳۷۵ در محل این پژوهشکده برگزار شد. در این همایش آقای سعید حجاریان که در آن زمان عضو هیأت علمی مرکز مطالعات استراتژیک نهاد ریاست جمهوری بودند، موضوع «نظریه‌های رهبری انقلابی» را به عنوان مقدمه‌ای بر تدوین نظری مبحث رهبری در انقلاب اسلامی - با تکیه بر رهبری حضرت امام خمینی (س) مطرح ساختند.

تمهید نظری

انقلاب اسلامی با همه ژرفا و عظمتش و امدار شخصیت یکتا و والای رهبر آن، حضرت امام خمینی (س) است. اینکه چرا و چگونه از درون دستگاه متعارف فقاقت و روحانیت شخصیتی به تمام معنا انقلابی ظهور می‌کند و طومار نظام دو هزار و پانصد ساله شاهنشاهی را در هم می‌ریزد، پدیده‌ای شگفت‌آور است که باید آن را از لحاظ نظری بخوبی تبیین کرد. یک سال منتهی به انقلاب اسلامی ایران، نقطه عطف مهمی در زندگی امام خمینی (س) محسوب می‌شود. مضمون اصلی این یک سال تبدیل مرجع تقلید مؤمنان به رهبری انقلابی است، که طی آن آیت الله العظمی خمینی (س) با حفظ

شان و منزلت روحانی خویش به حق «امام امت» و «رهبر مستضعفان جهان» لقب می‌گیرند. طی همین فرایند، مردم نیز از صورت شهروندان پراکنده به امت بدل می‌شوند تا نظام امت و امامت را شکل دهند. برای توضیح و تبیین چنین فرایندی، ناگزیر باید بر ادبیات مربوط به رهبری در جنبشهای دینی مروری داشته باشیم.

جنبشها و انقلابهای دینی، بنا به تعریف، حول یک رهبر مذهبی با جاذبه استثنایی شکل می‌گیرند. این رهبری رسالتی پیامبرگونه (Prophetic mission) دارد و صلاهی تغییرات بنیادی را در ساخت سیاسی و اجتماعی در می‌دهد. لذا مطالعه درباره مسأله رهبری در انقلابهای دینی، طبعاً باید در چهارچوب نظریه‌های مربوط به اقتدار فرهمندی (Charismatic authority) صورت گیرد.

بی‌آنکه قصد اطاله کلام باشد، ابتدا فشرده‌ای از نظریات ماکس وبر درباره این شیوه اقتدار عرضه می‌شود، آنگاه خصوصیات منحصر به فرد رهبران انقلابهای مذهبی ذکر می‌شود.

در پاسخ به اینکه چرا گروههایی که به دنبال سرنگونی کامل وضع موجود و تغییرات بنیادی هستند، معمولاً گرد یک رهبر فرهمند حلقه می‌زنند، می‌توان با مطالعه رویکردهای روان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی پاسخ داد. از آنجاکه در این پژوهش ما با رهیافتهای روان‌شناسانه کاری نداریم، تنها به یادآوری این جمله از کلمنتس اسکندرانی بسنده می‌کنیم که «برادران، اگر آرزوهای ما کوچک باشد؛ مسیح ما هم کوچک خواهد بود. آرزوهای بزرگ مسیح بزرگ می‌خواهد». از دید جامعه‌شناسانه، پندار ماکس وبر این بود که کنشگران جنبشهای انقلابی از این رو حول رهبران فرهمند گرد می‌آیند که این رهبران قادرند بدیل نوینی از شرایط اجتماعی عرضه کنند و به مردم بیاوراند که شرایط کنونی در معرض انقراض و اضمحلال است. در عوض، شرایط آتی شامل نظم نوینی می‌شود که همگان در آن هویت می‌یابند و می‌توانند زندگی معنی‌داری را آغاز کنند.

نظر کارل مارکس نیز چندان فاصله‌ای از اعتقاد وبر ندارد. مارکس معتقد است، افراد نادری پیدا می‌شوند که از پایگاه اجتماعی خود جدا می‌شوند و می‌توانند ساختارهای موجود را از موضعی مشرفانه، به صورت یک کل، بنگرند و فرایندهای تاریخی را وجدان نمایند.

«این اشخاص قادر خواهند شد که نگره خود را به انسانهایی که هنوز در قید و بند ساختارهای متصلّب هستند منتقل نمایند».^۱

می‌دانیم که وبر از آن رو فره را مهمترین نیروی انقلابی تاریخ در عصر سستها می‌دانست که این نیرو قادر به سمت‌گیری مجدد (Reorientation) ذهنی مؤمنان به آن است. از طریق همین تحول درونی است که محیط خارجی نیز به تبع آن تغییر می‌کند.

«تغییرات بنیادین اجتماعی مرهون تحول در نگرشها، گرایشها و رفتارهاست و فره سمت و سوی نگرش به مسائل مختلف جهان را تغییر می‌دهد».^۲

از نظر وبر تغییرات حاصل از نیروی جاذبه استثنایی (کاریزما)، خصلتی دراماتیک دارند (بر خلاف تحولات ناشی از سیطره تجدد، که آن نیز نیروی انقلابی است، اما اول ساختارها را تغییر می‌دهد و سپس به تحولات ذهنی می‌انجامد) و با زوال‌مندشدن (Rotinization) فره، امکان اعاده ساختارهای سنتی فزونی می‌گیرد. از همین رو، از نظر وبر، شور و جذبه و فوران عاطفه در جنبشهای فرهی، با ته کشیدن کارمایه‌های ناکجاآبادی، دوباره به شکل سنت رسوب می‌کند، مگر آنکه جریان آرام و مستمر عقلانیت در زیر ساختها، مانع از اعاده نظم پیشین شود.

وبر، در مقایسه نظام فرهی با نظامهای آرمانی دیوان‌سالار، ستاد رهبری فرهمند را فاقد تواناییها و مهارتهای فنی می‌داند و تقرب اشخاص به کانون قدرت را ناشی از ارادت یا جاذبه‌های استثنایی خود آنان در ابعاد کوچکتر در نظر می‌گیرد. در این نوع اقتدار سلسله مراتب دقیق و قواعد رسمی سازمانی و ارگانهای دائمی اداری وجود ندارد، لذا وبر سازمان اداری اقتدار فرهمند را در قیاس با سازماندهی بوروکراتیک، بسیار منعطف

و سیال می‌داند.^۳

اسم‌سیر که انقلاب‌های دینی را در جرگه جنبش‌های ارزش‌گرا (Value oriented) طبقه‌بندی می‌کند، علت پیدایش رهبران پیامبرگونه را اینگونه توجیه می‌کند:

چون جنبش‌های ارزش‌گرا، به دنبال بازسازی یک نظم تمام عیار اجتماعی هستند که از صدر تا ذیل نظام اجتماعی کهن و ارزش‌های حاکم بر آن را برمی‌اندازد، ناگزیر برای تحقق چنین امر عظیمی، باید نوع کاملی از تبعیت و وفاداری در میان هواداران شکل بگیرد و آرمانها و امیدهای آنان در وجود رهبری که کمر به بازسازی کامل ارزشها بسته است فراق‌کنی شود.^۴

در همین زمینه، چالمرز جانسون معتقد است:

ظهور یک رهبر فرهمند، به عنوان شتاب دهنده به رفتار انقلابی، ضروری است. شخصیتی که الهامات آخر الزمانی در وجود او متکون شده و می‌تواند در پرتو قدرت مکاشفه، طوفانی را مشاهده کند که طومار جهان کهنه را در هم می‌پیچید و بهشتی نوین به پا می‌کند.^۵

نورمن کوهن، که از صاحب نظران بنام در خصوص انقلاب‌های دینی در سده‌های میانه اروپاست، درباره علل موفقیت رهبران دینی در امر جذب و سازماندهی پیروان و هدایت انقلابی آنان چنین می‌نگارد:

رمز موفقیت و تعالی رهبران انقلاب‌های دینی را نباید در میزان معلومات یا پایگاه و خاستگاه اجتماعی آنان جستجو کرد بلکه همواره مغناطیس شخصیت آنان بر هر عامل دیگری تفوق و تقدم داشته است. بعضی از آنان واقعاً خود را تجسم اراده الهی و یا حداقل مجرای تنفیذ مشیتی ماورایی می‌پنداشته‌اند. اینان صاحبان رسالت‌هایی بوده‌اند که پیروزی نهایی‌شان در روز آلتش مقرر شده است. این چنین بود که در فضای رازآلود الهام و مکاشفه، چنین رهبرانی برای پیروان خود

وظایفی سنگین و تاریخ‌ساز مقرر می‌داشتند و از آن سو، پیروان نیز تکلیف طاقت‌فرسایی برای ایجاد امید و اطمینان به جای حرمان و سرگشتگی بر دوش خود احساس می‌کردند. اخوت ناشی از سرنوشت مشترک باعث می‌شد که آنان خود را نخبگانی فراتر از انسانهای معمولی و فانی بدانند و این احساس را سهم بودن در لیاقت‌های رهبری و قدرت معجزه‌آسای وی تشدید می‌کرد. به هر حال، رسالتی که باید این توده‌ها را از اعماق اجتماع به مرتفع‌ترین قله‌های منزلت برکشد طبعاً باعث تغییرات همه‌جانبه اجتماعی می‌شد. نقش بارور کردن این رسالت به عهده رهبرانی بود که با ذهن لبریز از رؤیاهای رستاخیزی و به قصد رساندن تاریخ به منت‌های کمالش، می‌توانستند هواداران را فرقی امیدهایی که از زمانهای دور به ارث رسیده بود بنمایند؛ و از مسیحیت اولیه، یک اسطوره اجتماعی مطابق با نیازهای روز آنان بسازند.^۶

رهبران نهضت‌های دینی از یک سنخ نیستند و بسته به نوع ادعاهایی که مطرح می‌کنند می‌توان آنان را طبقه‌بندی و گونه‌شناسی (typology) کرد. دروشه، جامعه‌شناس فرانسوی، از جمله کسانی است که رهبران جنبش‌های منجی‌گرایانه را طبقه‌بندی کرده است. وی این رهبران را در سه دسته جای داده است:

۱- فرد مشخص حی و حاضر: که معمولترین نوع از رهبران موعود است. وی یا مستقیماً دعوی منجی بودن می‌کند و یا دیگران او را مسیحا می‌دانند. او که خود را متصل به نیرویی قدسی می‌داند در قالب‌های گوناگون تجلی می‌کند. بعضاً نمونه‌های قومی و مشارکتی و سهامی نیز از اینگونه منجیان دیده شده‌اند. مانند افراد یک قوم یا کلیسا.

۲- فرد نامشخص مستور: در این نوع، منجی فقط اجازه می‌دهد که دشمنش دجال شناخته شود و یا حداکثر بدون هیچ ادعایی به پیشگویی درباره فتنه‌های آخر الزمانی می‌پردازد. در این مورد نیز با تنوع اشکال و قوا تجلی و ظهور مواجهیم.

۳- شخص با حضور نیابتی: که ادعای منجی بودن ندارد و خود را طلایه‌دار ظهور

منجی واقعی می‌داند. در این قسم هم شاهد اشکال متنوعی هستیم. از قبیل پیشگو، چاووش و منادی، تازیانه خدا (the scourge of God)، پیشوای خدا سالار و^۷

شرایط اجتماعی از دیگر نکات مهمی است که نقشی کلیدی در کیفیت پیدایش رهبران انقلابهای دینی ایفا می‌کند. به این معنی که باید نوعی همزمانی و تقارن میان پیدایش شرایط اجتماعی - که پذیرای این رهبران است - و مدعیات آنان وجود داشته باشد. به قول سیلور «باید به خاطر داشت که مسیح مولد هزاره نیست بلکه اجتناب‌ناپذیری وقوع هزاره در چشم باورمندان است که ظهور مسیحا را ناگزیر می‌سازد».^۸

این نکته که فرّه کیفیتی است که، قبل از هر چیز، مردم آن را می‌سازند و شخص رهبر در پروراندن آن سهم اندکی دارد، خصلت اجتماعی جاذبه استثنایی را آشکار می‌سازد:

باید میان مدعیات رهبری و شرایط اجتماعی پذیرنده این مدعیات
نسبتی برقرار کرد. صحیح آن است که شکل‌گیری آگاهی انقلابی در
میان مردم، اغلب در کانون اجتماع و تاریخ، قبل از تجسم و ظهور
رهبری اتفاق می‌افتد و رد و قبول مدعیات شخصیت فرهمند بسته به
پیدایش این نوع آگاهی تاریخی و اجتماعی است. چه بسا شرایط
اجتماعی و تاریخی در میان مردم فراهم است اما رهبری انقلابی ظهور
نمی‌کند و چه بسا پیدایش رهبری زود رستر از آماده بودن بستر
اجتماعی رخ می‌دهد. در هر دوی این حالات نوعی بی‌قوارگی و
ناهمزمانی (asyachronization) میان انتشار پیام و پذیرش پیام ایجاد
می‌شود.^۹

از دیگر موضوعاتی که توجه محققین را به خود جلب کرده است، خاستگاه رهبران انقلابهای دینی و پایگاه اجتماعی آنان است. نقطه مشترکی که در مورد همه این رهبران صادق است، و نگاه صاحب نظران را به خود جلب کرده است، پیشینه حاشیه‌ای بودن (Marginality) آنان نسبت به ساخت رسمی دستگاه دینی زمانه است.

به عقیده بسیاری از صاحب نظران در پیش زمینه شخصیتی بسیاری از رهبران انقلابی، فرایند به حاشیه رانده شدگی (Marginaliaztion) مشاهده می شود و بیشتر آنان به دلایل گوناگون (و حتی خود خواسته) از درون نظام آموزش، اشتغال و منزلت به بیرون هجرت کرده و یا پرتاب شده اند و بیش از آنکه بتوان آنان را نماینده قشر یا طبقه خاصی نامید، دارای این ویژگی هستند که به علت پیشینه خود قادرند طرح دولت نوینی را که بدیل وضع موجود است پی افکنند. اسکاچپول که مسأله رهبران انقلابی را به طور عام بررسی کرده است در این خصوص می نویسد:

رهبران جنبشهای انقلابی بیشتر از آنکه نماینده طبقات باشند به صفت دولت ساز (State Builder) شناخته می شوند. عمده این رهبران از میان آن دسته نخبگانی که تا حدودی به حاشیه رانده شده اند و نسبت به طبقات مسلط و حاکمیت مستقر فاصله گرفته اند برمی خیزند.^{۱۰}

وی در مقاله مستقلی، خصوصیات نخبگان حاشیه ای را با تفصیل بیشتری بیان می کند:

بیش از آنکه زمینه طبقاتی این قبیل نخبگان مهم باشد، سابقه آنان که نقش مهمی در معماری دولت آینده و سازماندهی جنبش دارد برجسته است. تجربه نشان می دهد که نخبگان حاشیه ای (Margin Elite) عموماً از اقشار تحصیل کرده اند و مهارت و آموزشهای آنان می توانسته به کار دولت مستقر بیاید و حتی بسیاری از آنان دولت را عامل تغییرات بنیادی می دانسته اند؛ اما به علت بسته بودن فضای سیاسی و فقدان تحرک سیاسی در ساخت اجتماعی، از یک سو، و نداشتن ارتباط و ثروت، از سوی دیگر، نتوانسته اند در منزلت خود ارتقایی بدهند؛ لذا هم و غم خود را مصروف سازماندهی انقلاب و ایدئولوژی پردازی انقلابی کرده اند. این قبیل نخبگان از آنجا که

دولت را مهمترین ابزار توسعه می‌دانند، در صورت پیروزی جنبش به سمت تأسیس دولت متمرکز روی می‌آورند.^{۱۱}

به هر تقدیر، همان گونه که در توده‌های انقلابی، مقوله محرومیت نسبی (relative deprivation) نقش عمده‌ای در انگیزش و هیجان انقلابی ایفا می‌کند؛ در میان رهبران جنبش نیز باید پیش‌زمینه‌ای از تحت فشار بودن و حرمان جستجو کرد. حتی در مواردی دیده شده است که آنان فقر خود خواسته و انزوای اختیاری را انتخاب می‌کنند تا زمینه روانی و هم‌سنخی میان خود و توده‌های محروم را فراهم آورند. عزلت‌گزینی از ساختار رسمی قدرت، ثروت و منزلت موجب آن می‌شود که شبکه رسمی رفتار آنان را نابهنجار تلقی کند و اگر متعلق به دستگاه رسمی دین باشند، رفتارشان خرق اجماع محسوب شود. به قول دیوید استو «نفس زاویه‌گزینی و کناره‌گیری زمینه را برای شکستن هنجارهای متعارف و پذیرفته شده فراهم می‌آورد».^{۱۲}

پاره‌ای دیگر از صاحب‌نظران، کفایت رهبران جنبشهای دینی را ناشی از پاسخ روان‌شناسانه‌ای می‌دانند که آنان به مقوله از خود بیگانگی می‌دهند. برینتون، آرت، هوفر، شومپتر و میخلز از این زمره‌اند و می‌توان عصاره نظریات آنان را در این بیان کورنهورز^{۱۳} خلاصه کرد:

رهبران انقلابی هم قادرند خلأ معنی و سمبلها را در حیات اجتماعی دوچندان جلوه دهند و هم می‌توانند سمبلهای جدیدی برای پرکردن این خلأ خلق کنند. آنان، در واقع، امید به آینده را در پاسخ به محرومیت‌های اجتماعی خلق می‌کنند و آن را در جامعه توده‌وار می‌پراکنند. دستیابی آنان به سمبلها و تعهدشان به مشروعیت نمادی ابزار لازم را در اختیارشان قرار می‌دهد. گسیختگی توده‌هایی که تا آن درجه با سواد هستند که پیامهای روشنفکرانه را دریافت کنند، فرصتی را در اختیار رهبران قرار می‌دهد تا بتوانند اشتراکاتی را با مردم بیابند و بر موج آرزوهایشان سوار شوند. اینها عوامل مقوم جنبشهای دینی

است. به هر حال، به نظر می‌رسد که رهبران تک‌درو (Free Lancer) بهتر می‌توانند با جنبش توده‌ای رابطه برقرار کنند تا نخبگانی همچون دانشگاهیان که در یکی از پیکره‌های اجتماعی تعاون دارند و در ساختاری رسمی جایگاه خود را پیدا کرده‌اند.^{۱۴}

حتی می‌توان ادعا کرد که در صورت پیدایش شرایط اجتماعی و روانی انقلاب بخشی از اجزا بدنه ساختار رسمی، مانند دین و دولت از آن کنده می‌شوند و برای اجابت خواست توده‌ها نوعی حاشیه‌ای شدن سریع و اضطراری را تجربه می‌کنند. اینکه چرا نهادی مثل دین که علی‌الاصول بنا بر نظریه‌های رایج خصلتی محافظه‌کار دارد، در شرایط مذکور از درون خود نخبگانی را به بیرون می‌راند تا رهبری جنبشهای دینی را به عهده گیرد باید در چهارچوب مدل مشهور به پاسخ نخبگان (Elite Response) مطالعه شود. مدعای اصلی این مدل عبارتست از اینکه: «هنگامی که شرایط محیطی یک سازمان آن چنان دچار تحول گردد که بقای آن زیر سؤال رود و نیل به اهداف سازمانی به صورت معضلی در آید، پاره‌ای از نخبگان درون سازمان در پاسخ به آن، به جستجوی معانی و ابزار نوینی برمی‌آیند تا با دسترسی به منابع حیاتی محیط سازمان، بحران درونی آن را حل کنند. بحرانی که ناشی از پرسش‌واره شدن محیط بیرونی است».^{۱۵}

با توسل به این مدل می‌توان مثلاً علل رادیکال شدن نهادی مثل دین و پیدایش رهبران انقلابی مذهبی را توضیح داد. نواوزر با استفاده از این مدل به تبیین علل رادیکال شدن کلیسای کاتولیک برزیل و اساساً پیدایش مقوله‌ای به نام «الهیات رهایی‌بخش» پرداخته است و در این خصوص معتقد است:

هنگامی که وضع موجود (Status quo) و سازمانهای مذهبی وابسته به آن تهدید می‌شود، مخالفین درونی، توسط نخبگان نواخته، نهادینه می‌شوند و امکان رادیکالیزه شدن این نهاد افزایش می‌یابد اگر نهاد دین در جریان رقابت سختی با رقبای محیطی قرار گیرد، و

منابعش هم کم باشد، پدیده فوق زودتر و عمیق تر رخ می دهد اما اگر سطح رقابت پایین و منابع کلیسا زیاد باشد پدیده فوق اتفاق نمی افتد. در کشورهای که نهاد دین با دولت سکولار به رقابت برمی خیزد حالت اول اتفاق می افتد و این نهاد رادیکالیزه می شود اما در شرایطی که نهاد دین سخت به دولت وابسته باشد امکان نهادینه شدن جناح معارض و افراطی درون آن، پایین می آید. مثلاً، وابستگی کلیسای کاتولیک به دولت، در دوران نهضت اصلاح دینی، مانع رادیکالیزه شدن این کلیسا گردید.^{۱۶}

در جمع بندی نظریات مربوط به رهبری انقلابی می توان گفت که هر چند این رهیافتها انطباق کاملی با شرایط ایران و مشخصاً رهبری امام خمینی (س) ندارند اما، به طور کلی، می توانند و جوهی از این رهبری را تبیین نمایند:

۱- اینکه چگونه از درون نهاد دین که بنا بر نظریات رایج نهادی محافظه کار است، انقلابی ترین شخصیت در طول تاریخ معاصر ایران ظهور می کند و همراه خود نهاد دین را متحول؛ و از آن به عنوان سلاحی قاطع برای انهدام رژیم شاهنشاهی استفاده می کند، تا حدودی با مدل «پاسخ نخبگان» قابل تبیین است.

۲- اینکه شخصیتی مثل حضرت امام (س) که مشروعیت سنتی (مرجعیت، شیخوخیت، سیادت) داشتند و مشروعیت انقلابی را هم کسب کردند - و به عنوان شخصیتی فرهمند بر تارک انقلابی دوران ساز درخشیدند - می توان با نظریه های «مشروعیت فرهی» و «شخصیت با جاذبه استثنایی» توضیح داد.^{۱۷}

۳- اینکه ساخت اجتماعی چگونه بود که بر اثر انقلاب آشکال سنتی رابطه قدرت، مثل: خدایگان و بندگان؛ خودکامه و رعیت؛ حامی و تحت الحمايه، شکسته شد و نیز عدم کفایت رابطه شهروند و دولت نیز اثبات و در عوض آن مفهومی مانند امت و امامت زاده شد، به وسیله نظریه ای مانند «جامعه توده وار» قابل تبیین است.

۴- اینکه چگونه دورانی نسبتاً طولانی از عزلت اجباری امام (س)، در دوران تبعید، ذخیره‌ای شد تا در دوران انقلاب، دعاوی ایشان در میان مردم و به خصوص اقطاب سنتی نهاد دین پذیرفته شود، با نظریه «نخبگان حاشیه‌ای» توجیه‌پذیر است.

یادداشتها:

- 1) Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, New York: Mc Graw - Hill, 1978, P. 203.
- 2) Max Weber, *Economy & Society*, Trans & ed Guenther Roth & Claus Wittich, Berkeley: California Up, P. 245.
- 3) George Citedia Ritzer, *Sociological theory*, New York: Alfred A. Knope, 1983.
- 4) Neil. j Smelser, *Theory of Collective Behaviour*, New York: Macaillan, 1962, P. 348.
- 5) Chalmers Johnson, *Revolutionary Change Stanford*, University Press, 1983.
- 6) Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionay Millenarians Mystical Anarshists of Middle Ages Paladln*, Granada Publishing, 1957.
- 7) Henri Desroche, *the Sociology of Hope*, translated from french by carol Martin- Sperry, London Routledge: 1979, P. 87.
- 8) Ibid, P.92.
- 9) Ibid, P.63.
- 10) Theda Skocpol, *States & Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia & China*, Cambridge England: Cambridge Up, 1979.
- 11) Theda Skocpol, "Secial Revolutions & Mass Military Mobilization", *World Politics*, Vol XL, No 2, 1988.
- 12) David. A Snow, *The Sociology of Conversion*, Ann, Rev. Sociology, 1984.
- 13) Kornhauser.
- 14) William Kornhauser *The Politics of Mass Society*: London Routledge & Kegan paul. 1959, P. 186.
- 15) W. Richard Scott, *Organizations: Rational, Natural & Open Systems*, Englewood cliff. s, New york: Prentice - Hall, 1981.
- 16) Kevin Nevhouser, "The Radicalization of the Brazilian Catholic Church", *American Sociological Review*, Vol. 54. No 2, 1989.

۱۷) البته اینگونه نظریه‌ها بخصوص اشکال مشروعیت ماکس وبر در کشور ما بد معرفی شده‌اند که طرح مجدد آنها احتیاج به تنقیح دارد. اما به هر تقدیر، نمی‌توان منکر آن شد که حضرت امام در هنگام ارتحال، مشروعتن‌ترین شخصیت سیاسی تاریخ ایران بوده‌اند. ایشان تا قبل از انقلاب تمام اشکال مشروعیت سنتی را

کسب کردند، در هنگام انقلاب از مشروعیتی فرهمند نیز برخوردار شدند و پس از انقلاب واجد مشروعیتی قانونی و حقوقی هم شدند.

وضعیت کنونی حوزه مطالعات انقلاب *

هادی سمنی **

در این نوشتار سعی خواهد شد یک جمع‌بندی کلی از حوزه مطالعات انقلاب و جایگاه بررسی‌های انقلاب اسلامی ایران ارائه شود. از آنجا که در مورد انقلاب اسلامی هنوز مقالات و کتابهای زیادی به رشته تحریر درمی‌آید و با انبوهی از مطالعات روبرو هستیم، فقط موضوعاتی که برجسته‌ترند و از اهمیت بیشتری برخوردارند مطرح می‌شود و به جزئیات پرداخته نخواهد شد.

ابتدا به طور مختصر به گذشته مطالعات می‌پردازیم. در سال ۱۳۵۷ که انقلاب اسلامی به پیروزی رسید، دوره تسلط ساختارگراها بر حوزه مطالعات انقلاب بود. اسکاچپول با نوشتن کتاب معروف خود، سر و صدا و بحث زیادی در حوزه مطالعات

* متن منقح و بازنویسی شده سخنرانی جناب آقای محمد هادی سمنی در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

** (استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران).

انقلابها و جنبشهای اجتماعی به راه انداخت و کتاب او شاید یکی از پرفروش‌ترین کتابهای آکادمیک تاریخ معاصر، حداقل در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی شده بود.^۱ با پیروزی انقلاب اسلامی و انقلاب نیکاراگوئه تا حدودی سؤالات جدی در مقابل نظریه اسکاچپول مطرح شد و ساختارگرایی مورد چالش قرار گرفت و سؤالات اصلی تغییر شکل دادند.

از طرف دیگر، همان طوری که هانتینگتن (Huntington) درباره توسعه سیاسی گفته است، علوم اجتماعی در طول عمر خود به جایی می‌رسد که بحث اصلی‌اش به جای موضوع علم، خود آن علم می‌شود.^۲ برای مثال توسعه سیاسی در دهه هشتاد چنین وضعی پیدا کرد. مثلاً در مبحث توسعه به جای گفتگو در مورد مشارکت و حزب و...، بحث به این سو می‌رود که اصلاً توسعه سیاسی یعنی چه؟ آیا مفهومی درست است یا نه؟ آیا ارزیابی مجدد می‌خواهد یا خیر؟ عده‌ای و از جمله هانتینگتن معتقدند که اصولاً یک نسل طول می‌کشد تا چنین اتفاقی بیفتد و خود علم مربوطه مورد ارزیابی قرار گیرد. وقتی می‌گوییم یک نسل، لزوماً سی سال نیست شاید کمتر یا بیشتر باشد. به نظر اینجانب هم اکنون چنین سؤالاتی در حوزه مطالعات انقلاب بخصوص در مورد انقلاب اسلامی مطرح شده است و مفاهیم و نظریات مربوط به این حوزه، بسیار زودتر از آنچه انتظار می‌رفت، مورد چالش قرار گرفته است. البته علت این که چرا اینقدر زود بحثها به این سمت کشیده شده است، هنوز بر راقم این سطور کاملاً روشن نیست.

مطالعاتی که تاکنون انجام شده است، از دو بُعد بر مطالعات انقلاب اسلامی تأثیر گذاشته است: بُعد عملی و بُعد نظری. در اینجا درصدد پرداختن به بعد عملی که شامل سیاست عملی و ملت‌داری و ژئوپلیتیک می‌باشد، نیستیم و سعی می‌کنیم به بعد نظری بپردازیم. اما مهمترین درس عملی که از انقلاب ایران گرفته می‌شود، اهمیت و نقش سرکوب جهت‌جلوگیری از وقوع انقلابهاست. نکته دوم پی بردن به نقش تشکیلات و سازماندهی و اهمیت رهبران، نخبگان و روشنفکران که حاملان انقلابها و جنبشهای

اجتماعی هستند، و هدف قرار دادن این گروه‌ها به منظور جلوگیری از تحولات سریع و ناگهانی، می‌باشد.

در حوزه نظری، مهمترین رخداد، باز تفسیر و سؤال مجدد از نقش فرهنگ و ایدئولوژی است. در این حوزه سه گرایش عمده راجع به فرهنگ و ایدئولوژی شکل گرفته است. این سه گرایش عمدتاً از تبعات حملاتی بود که به نظر اسکاچپول پس از وقوع انقلاب اسلامی صورت گرفته است. این سه گرایش عبارتند از:

۱- تفسیر ساختارگرایانه از فرهنگ (اسکاچپول): این تفسیر الهام گرفته از انسان‌شناسی و مردم‌شناسی ساختارگرایانه دهه‌های ۵۰ و ۶۰ می‌باشد. نظر اسکاچپول آن است که باورها، ارزش‌ها و نمادها و نگاه‌ها، درون ساختارهای اجتماعی تعبیه شده است و تلاقی شرایط ساختاری دیگر با این ساختار فرهنگی است که نهایتاً می‌تواند به انقلاب ختم شود. اسکاچپول به این ترتیب از فرهنگ، تفسیری ساختارگرایانه ارائه می‌دهد. اسکاچپول با تغییر دیدگاه‌های اولیه خود در مورد نقش ایدئولوژی، به گرایش‌های اراده‌گرایانه نزدیکتر شده و با تحریر مقاله خود در مورد انقلاب ایران تا حدودی مسیر را برای عبور دیگران در این وادی فراهم می‌کند.^۳ در آن مقاله اسکاچپول به نقش ایدئولوژی به عنوان برنامه‌ای آگاهانه در خدمت انقلابیون که به وسیله آن انقلاب کم و بیش ساخته می‌شود اشاره می‌کند. البته در عین حال هنوز باور قبلی خود را مبنی بر نقش اصلی ایدئولوژی در جامعه و نظم به وجود آمده پس از انقلاب رها نکرده است. فرهی نیز نظرات اسکاچپول را همراه با کمی تغییر پذیرفته است. فرهی نیز به نقش محوری دولت در انقلاب اذعان دارد ولی به هر حال برای ایدئولوژی نقش بیشتری قائل است و سعی می‌کند کمی غیر مکانیکی‌تر و غیر ساختاری‌تر به شیعه پردازد. این یکی از راه‌هایی بود که نظریه پردازان برای رهایی از بن‌بست‌های تئوریک انتخاب کردند.

۲- تفسیر خُرد یا فرهنگ‌گرایانه: این یک رهیافت فرهنگ‌گرایانه (Culturalist) از ایدئولوژی یا باور است و رگه‌های روان‌شناسانه در آن غلظت زیادی دارد. مقاله بنوعریزی در کتاب هاتینگتون سمبل این تفسیر است.^۴ از دیگر آثاری که در این حوزه قرار می‌گیرند، مجموعه تحقیقات امیر ارجمند درخصوص انقلاب می‌باشد. البته باید اذعان داشت کارهای ایشان بیشتر جنبه فرهنگ‌گرا و کمتر روان‌شناسانه دارد. نگاه خرد یا فرهنگ‌گرایانه به این معناست که ادراکات و باورها نقش کلیدی در استفاده از شرایط دارند و اگر این تغییرات ادراکی و شناختی شکل نگیرد، به هیچ وجه امکان استفاده از فرصت‌هایی که شرایط ساختاری فراهم می‌کند وجود ندارد. در این نوع دوم تفسیر، تلاش این است که نگاهی روان‌شناسانه به حرکت‌های اجتماعی داشته باشیم. یعنی حتی اگر بخواهیم متغیرهای اصلی، نظیر دولت و سرکوب را جدی بگیریم، از نقش ادراکات (Cognition) در این میان نباید غافل شد. یعنی چون همه چیز از فیلتر ادراکات می‌گذرد، اگر تغییری جدی در ساختار ادراکات صورت نگیرد، نمی‌توان تضمین کرد که تحول اساسی پیش بیاید. از آنجایی که نمادها، عناصر فرهنگی و ایستارهای الهام‌گرفته از مذهب شیعه در انقلاب ایران به طور بارزی حضور داشت، رهیافت مذکور برای تبیین انقلاب بیش از موارد دیگر اعتراض‌های عمومی، مورد استفاده قرار گرفت. این دیدگاه که تا حدودی وارث نظریه‌های کلاسیک روان‌شناختی دیویس و گیر، است بر تعیین‌کننده بودن فرایندهای روانی و ذهنی در وقوع انقلابها تأکید دارد. به عبارت دیگر آن چیزی که کنش مردمی را فراهم می‌کند، تعبیر ذهنیت است و حتی می‌توان، با سوق دادن بحثها به انتهای منطقی طیف وقوع انقلاب را بدون وجود شرایط عینی متصور شد. برای این دو نظریه‌پرداز عوامل علی - بدون عبور از مسیر ساختارشناختی فرد بازیگر و روان‌شناسی جمعی گروه‌های اجتماعی - باعث وقوع انقلابهای اجتماعی نمی‌شوند. به طور مشخص عدم هماهنگی بین برداشت (Perception) مردم از آن چیزی که مُستحق آن هستند و واقعیت اجتماعی‌ای که گرفتار آن هستند، عامل اصلی شکل‌گیری اعتراض‌های اجتماعی

است.

۳- رهیافت منازعات فرهنگی (Cultural Struggle Approach): این رهیافت شاخه‌های متفاوتی دارد:

۳-۱- تفسیر و یا رهیافت چند بعدی از فرهنگ:

گلدستون، فورن و گودوین که اخیراً (از ۹۱-۱۹۹۲) به بعد به فرهنگ علاقمند شدند، به ایدئولوژی به عنوان ابزار فراکسیون مسلط تأکید دارند، یعنی ایدئولوژی را مهم و مؤثر می‌دانند و از اینجا است که می‌خواهند پیامدهای انقلاب را توضیح دهند. از نظر آنان پیروزی انقلابها عموماً نتیجه ائتلاف جریانهای متفاوت است. چه چیزی پیروزی این ائتلاف و بعد (پس از انقلاب) از هم پاشیدگی این ائتلاف را توضیح می‌دهد؟

مطابق این دیدگاه، کسانی بر تعبیر و تفسیری از ایدئولوژی تسلط دارند که این تعبیر و تفسیر بر ائتلافی که وجود دارد مسلط می‌شود. به این ترتیب در این دیدگاه اصالت به فرهنگ داده نمی‌شود و فرهنگ یک متغیر کاملاً مستقل نیست. اتفاقی که در اینجا می‌افتد مبارزه بر سر قدرت است و آن کسی که مسلط به این ایدئولوژی می‌شود، اگر مبارزه‌ای جدی را دنبال کند می‌تواند نهایتاً ائتلاف را ببرد و نتایج انقلاب را شکل دهد.

۳-۲- فرهنگ به عنوان موضوع منازعه (جین برنز):

به نظر برنز برخلاف آنچه که گلدستون، گودوین و فورن^۶ اعتقاد دارند، ایدئولوژی یک برنامه سیاسی نیست. تفسیر برتر از ایدئولوژی آن است که فرهنگ و ایدئولوژی مجموعه‌ای مبهم و رازآلود از نمادها و باورها و مفاهیم است و کلید فهم قضیه نیز در همین رازآلود بودن نمادها و روشن نبودنشان است که مبارزه بر سر آنها را ایجاب می‌کند. در اینجا این نمادها و تفاسیر مختلف هستند که در فرایند انقلاب با هم مبارزه

می‌کنند، نه افرادی که این نمادها را دارند. نمادها و مفاهیم هستند که با هم جنگ و دعوا دارند و در مسیر مبارزه، تفسیر و باز تفسیر می‌شوند. نه اینکه عده‌ای با دست یافتن به مجموعه‌ای از ایده‌ها و باورها و عقاید سعی دارند که این ائتلاف را به سمت خود سوق داده و آن را شکل دهند. بنابراین به نظر برنز نمادها در حال مبارزه با هم هستند و یکی بر دیگری ترجیح ندارد و در مسیر این مبارزه یکی به پیروزی می‌رسد. بنابراین در این دیدگاه، چالش بین نمادها و تفاسیر اصالت دارد. یکی از مهمترین مشخصه‌های این دیدگاه ویژگی ابهام‌آمیز بودن ایدئولوژی به عنوان یک کلیت است. در این برداشت هر اندازه که راز آلودگی و ابهام بیشتر باشد امکان تأسیس یک عنصر بسیار خاص هویت‌بخش، برای انقلاب کمتر می‌شود. که در اینجا تأکید بر لفظ «خاص» است. به عبارت دیگر ایدئولوژی انقلابی وحدت‌بخش کنشگران، متعلق به انقلابهایی است که گروه‌های سازمان‌یافته انقلابی در یک فرایند تاریخی نسبتاً طولانی مدت به دنبال ایجاد نظام جدیدی بر اساس ایده‌ای منظم و منسجم هستند. ابهام و رمزآلود بودن ایدئولوژی و چهارچوب کلی فرهنگی محصورکننده آن، علت اصلی تداوم و بقا چنین نمادها و مجموعه‌های ایدئولوژیک است.^۷

این دسته از تعابیر تا حدودی تحت تأثیر دیدگاه‌های اروپایی است. در اروپا در این دو سه دهه از یک سو و در عالم نظر با دیدگاه‌های ساختارزدا (Deconstructionist) و فراساختارگرا (Poststructuralist) مواجهیم و از سوی دیگر و در عالم عمل، جنبش‌های جدید اجتماعی را می‌بینیم، به این ترتیب که شکل قدیم مبارزات کلاسیک طبقاتی تغییر کرده است. توضیح آنکه انقلابها در دهه‌های اخیر تنها در کشورهای جهان سوم اتفاق افتاده است و دیگر در اروپا و در مهد سرمایه‌داری و دنیای صنعتی، انقلابی به وقوع نپیوسته است و حتی از جنبش‌های اجتماعی کلاسیک مثلاً جنبش کارگری خبری نیست. آنچه که وجود دارد، شکل‌گیری جنبش‌های جدید اجتماعی است که تک‌موضوعی هستند و در اروپا و مهد سرمایه‌داری نوین بسیار موفق بوده‌اند. مانند جنبش صلح،

جنبش سبزها، جنبش زنان و جنبش اقلیتها. این تحولات و جنبشها در اروپا چه در عالم نظر و چه در عالم عمل، تأثیر خود را بر حوزه‌های مطالعاتی گذاشته است به طوری که در حوزه جنبشهای اجتماعی دو پارادایم مسلط عبارتند از پارادایم بسیج منابع (Resource Mobilization) و پارادایم رهیافتهای شناختی (Cognitive Approach).

۳-۳. فرهنگ متکی بر تعابیر و تفاسیر مختلف

از فرهنگ، تحت یک شرایط ساختاری و در طول زمان، به طور سینوسی تفاسیر مختلفی می‌شود و در هر دوره یک تفسیر حاکم می‌شود. همزمان با سیکل اعتراضات و همراه با خود جنبشها، تفاسیر جدید در شکل و هیأت متفاوت ولی مرتبط با گذشته دیده می‌شود و در یک تلاقی ساختاری، تعبیری خاص مسلط می‌شود.

این سه نوع برداشت عمده هستند و اصولاً فرهنگ و ایدئولوژی از عرصه‌های مهم تحقیقات موجود به شمار می‌آید. به نظر می‌رسد که تلاش بر این است که با این سه خرده برداشت که داخل آن برداشت عمومی از فرهنگ است، علل وقوع و پیامدهای انقلاب را تبیین کنند. حتی سعی بر آن است که با این رهیافتهای فرهنگی، جنبشها و انقلابهای کلاسیک را نیز توضیح دهند.

پیامدهای انقلاب

حوزه دیگری که مورد علاقه است و اسکاچپول از بانیان آن است، بحث دولت‌سازی و نهادسازی پس از انقلاب است. این حوزه، حوزه نتایج و پیامدهای انقلاب است. تا کنون توجه جدی مطالعات انقلاب، به علل انقلاب بوده است. اکنون شاهد چرخش و تحول در حوزه مطالعات انقلاب هستیم و توجه مطالعات، به بررسی دستاوردها و پیامدهای انقلاب معطوف شده است. بعضی معتقدند که باید یک نسل و در حدود سی سال صبر کرد تا بتوان نتایج و دستاوردهای انقلاب را بررسی کرد ولی امروزه بسیاری از

محققین اصرار دارند که وقت آن رسیده که به نتایج و پیامدهای انقلاب پرداخته شود. بحث عمده‌ای نیز که مطرح می‌شود، بحث دولت‌سازی و نهادسازی پس از انقلاب است. در این زمینه، همان‌طور که می‌دانیم هائینگتن انقلابی را کامل و پیروز می‌دانست که در آن نهادسازی شود و گروه‌های جدید، به شکلی درون این سیستم جای گیرند و بتوانند دولت کاملاً کارا و توانمندی را سرکار بیاورند و تأسیس کنند. اسکاچپول نیز عقیده دارد که پس از پیروزی انقلاب، دولتها گسترده‌تر و بوروکراتیک‌تر و قدرتمندتر می‌شوند. بنابراین یک حوزهٔ علاقه، دولت‌سازی پس از انقلاب است که روی آن کار جدی نشده است. البته در این خصوص شواهد تجربی تقریباً مؤید قدرتمندتر شدن و گسترده‌تر شدن دولتهای انقلابی است. باید به این نکته اشاره شود که مفهوم‌بندی قدرت دولت در این مورد بیشتر ناظر بر تسلط، کنترل و نفوذ دولت در جامعه بوده تا کارایی (Performance) آن. حتی کسانی معتقدند که ماهیت، نوع و ساختار دولتهای پس از انقلاب از مبارزات ایدئولوژیک قبل، در طول انقلاب و پس از آن تأثیر زیادی می‌پذیرند. بدون شک یکی از مهمترین حوزه‌های تحقیق با توجه به حساسیت مسائل توسعه و محدود بودن نقش دولت در فرایند توسعه و نظر به وقوع بیشتر انقلابها در جهان سوم، چگونگی تثبیت دولتهای پس از انقلاب و کارایی آن می‌باشد.

بحث دیگر این است که آیا شرایط پس از انقلاب شرایطی است که نظامی‌گری و جنگ را تشدید می‌کند یا خیر. یعنی بررسی رابطهٔ دولتهای پس از انقلاب از یک طرف و گسترش جنگ و نظامی‌گری از طرف دیگر. خیلی‌ها اعتقاد دارند که با وقوع انقلاب اسلامی و جنگ ایران و عراق و بحث پوپولیست بودن دولت و وصل بودن به طبقات پایین، دولت مجبور بود که چه در بعد مخارج و هزینه‌های اجتماعی و چه در بُعد بوروکراسی و نیروی نظامی گسترش پیدا کند.^۸ دولتهای پس از انقلاب که از یک سو با نیروی ضد انقلاب داخلی و از طرف دیگر با معارضین و ضد انقلاب خارجی مواجه هستند، باید قدرت نظامی خود را گسترش بدهند و دولتهایی که بیشتر به سمت انباشت

تسلیمات و قدرت نظامی می‌روند، احتمال بیشتری دارد که به سمت جنگ کشیده شوند. بنابراین به نظر می‌آید که دولتهای انقلابی معمولاً پتانسیل بیشتری برای ورود به منازعات نظامی دارند. در عرصه‌های اجتماعی هم، دولت بوروکراتیزه می‌شود، چون حامیان اصلی دولت طبقات پایین بوده‌اند، دولت مجبور است هزینه‌های خودش را بالا برده و رفاه ایجاد کند و دولت کاملاً مرفهی به وجود بیاورد و این به معنای گسترش دولت است.

بحث دیگر در حوزه مطالعة نتایج انقلاب، بحث رفاه پس از انقلاب است. چون انقلابها با شعار حمایت از طبقه محروم روی کار می‌آیند و نیت ابتدایی همه انقلابیون، از بین بردن ظلم و ستم وضع موجود است، پس بحث تبعات اقتصادی انقلابها مطرح می‌شود و اینکه وضعیت عمومی نیروهایی که به اسم آنها و برای آنها انقلاب انجام شده چگونه است.

سؤال مرتبط با بحث فوق این است که آیا پس از انقلاب نابرابریها افزایش می‌یابند؟ برخی سعی کرده‌اند که بر اساس مدلی که جاناناثان کیلی در مورد بولیوی انجام داد، شبیه‌سازی (Simulation) کنند و ببینند که پس از انقلاب آیا نابرابریها بیشتر می‌شود یا کمتر؟ حدس اولیه این است که بر اساس نظریه کیلی انقلابها نابرابری اجتماعی را بیشتر می‌کنند تا کمتر و حداقل اینکه نابرابریها در کل جامعه بیشتر و شکاف در جامعه عمیق‌تر می‌شود ولی شکاف، در خود طبقات کمتر می‌شود. یعنی نابرابری مثلاً در خود طبقه کارگر و محروم کمتر شده ولی در کل و درون جامعه افزایش می‌یابد. بعضی سعی کرده‌اند که این مدل را بر روی انقلاب ایران پیاده کنند.

در اینجا بحث را خلاصه می‌کنیم. دو حوزه جدی قابل سؤال و طرح است:

۱- حوزه فرهنگ و چرخشی که از «توضیح علل» به «تبیین نتایج» اتفاق افتاده است و در نتیجه آن مطالعات انقلاب در حال انتقال از یک مدل دولت محور (State Centeric) به یک رهیافت معطوف به فرآیند (Process Oriented) است. در این معطوف به فرآیند

بودن است که بحث ایدئولوژی و فرهنگ مهم می‌شود. در اینجا است که هم این بحث که چگونه فرهنگ در به وجود آمدن انقلاب مهم است و هم اینکه فرهنگ چگونه در نتایج انقلاب تأثیر گذاشته است، مطرح می‌شود. این دیدگاه بر این باور است که فرهنگ علاوه بر مجموعه‌ای از ارزشها، هنجارها و نمادها، خود یک فرایند و محصول کنش و واکنش بازیگران در عرصه اجتماع است. البته این به معنای نفی نقش کلیدی دولت و فروپاشی آن در شکل‌گیری کنش جمعی نمی‌باشد. تأکید بر فرهنگ و بازگشت آن به عرصه مطالعات انقلاب، در اصل نشانگر ظهور تعادل بیشتر در تحلیل انقلابها به طور عموم و انقلاب اسلامی ایران به طور خاص می‌باشد.

۲- وضعیت حوزه مطالعاتی در آینده چگونه خواهد بود؟ تا به حال اجمالی از وضع موجود که جهت‌گیریها در چه زمینه‌هایی باید باشد، بیان شد. اما هنوز تا رسیدن به گونه‌شناسی مطلوبی در مورد دولتهای جهان سومی بسیار مشکل داریم. آیا گونه‌شناسی‌های متعارف مثل دولت رانتیه، دولت پاتریمونیال و غیره برای توضیح مسائل کفایت می‌کنند؟ یا باید به سمت یک تمرکز تحقیقاتی در دولتهای جهان سومی و حتی دولتهای نفتی رفت؟

مسأله‌ای که نباید فراموش کنیم این است که تمرکز روی فرهنگ باعث نشود که از نقش و اهمیت ساختارها کاسته شود. به عبارت دیگر ایدئولوژی را فقط رابطه مکانیکی و مجرد ندانیم بلکه آن را خیلی فعال و در ارتباط بین دولت و طبقات ببینیم.

از بحثهای دیگری که در آینده نیاز به تحقیق دارد، بحث شرایط بین‌المللی است که از مقوله‌های مشکل می‌باشد و تحقیق درباره آن کم شده است و کسی سراغ آن نمی‌رود. به هر حال بحث در اینجا آن است که تا مدتها علوم سیاسی و جامعه‌شناسی وقت را صرف بحث سطح تحلیل می‌کرده است. بحث این است که شرایط بین‌المللی چه تأثیری بر به وقوع پیوستن انقلابها دارد و انقلابها چه تأثیری بر شرایط بین‌المللی می‌توانند بگذارند و آیا تأثیری دارند یا خیر؟ بحث عمده در اینجا این است که شاید ما نیاز به سطوح تحلیل

متداخل و چندوجهی (Multi Level Analysis) داریم^۹ و روی همین اعتبار است که شاید بحث از نظام (System) و نظام خرد (Subsystem) و بحث از فرد و دولت و نظام بین‌الملل دیگر کهنه شده است و این بحثها شاید دیگر نتوانند به نیازهای دنیای پیچیده امروز پاسخ دهند و ما در دنیای پیچیده امروز، نیازمند مفاهیم و ابزارهای نظری جدیدی هستیم که بتوانند چند سطح تحلیل را تلفیق کنند. ما باید شرایط بین‌المللی را تئوریزه کنیم و تأثیر متقابل انقلابها بر شرایط بین‌المللی و شرایط بین‌المللی را بر خود انقلابها، چه در حوزه نتایج و چه در حوزه علل، بررسی نماییم.

یکی از حوزه‌هایی که در این خصوص کمی فالترا از گذشته شده، دیدگاه سیستم نوین جهانی والرستین می‌باشد. محققین وفادار به این نظریه به دنبال تبیین و تحلیل تأثیر سیکل‌های طولانی (Long Cycles) بر شکل‌گیری و وقوع انقلابها و جنبشهای اجتماعی هستند.^{۱۰} ایده اصلی مطالعات فوق وجود ارتباط معنادار بین سیکل‌های کندراتیو (Kondratieff Cycles) و تحولات اجتماعی می‌باشد. به عبارت دقیقتر بسیاری در این پارادایم، بر این باورند که دوران تجاری شدن روابط اقتصاد جهانی رابطه‌متنی با بروز انقلابهای اجتماعی به خصوص در جهان سوم دارد.

موضوع دیگری که طی چند ساله اخیر مقالاتی درباره آن نوشته شده است بحث (Micro Mobilization) یا بسیج خرد است. بحثها تا کنون در پارادایم بسیج منابع (Resource Mobilization) بوده است. بدین ترتیب مهمترین واحد بررسی، گروههای اجتماعی هستند. ولی در بحث بسیج خرد، این موضوع پی گرفته می‌شود که چه می‌شود که افراد خودشان را بسیج می‌کنند یعنی خودشان تظاهرات به راه می‌اندازند، پوستر تهیه می‌کنند، از سرکوب فرار می‌کنند و به خانه همسایه پناه می‌برند و همسایه را نیز با انقلاب هماهنگ می‌کنند؟ چه می‌شود که این اتفاقات می‌افتد؟ روان‌شناسی اجتماعی و علوم اجتماعی این حوزه را دارد خیلی گسترده می‌کند و مفهوم بسیج خرد (Micro Mobilization) را در مقابل بسیج کلان (Macro Mobilization) مطرح کرده

است به این معنا که در مقابل این نظر که «جامعه یکباره در مقابل فشارهای ساختاری بسیج می‌شود»، این نظر را مطرح ساخته است که «ما نیاز داریم، بفهمیم که در ذهن تک تک افراد چه اتفاقی می‌افتد که وارد جنبش و مبارزه می‌شوند». بنابراین امروزه بحث بسیج خرد از بحثهای بسیار داغ جنبشهای اجتماعی است که در آن به چگونگی استفاده از فرصتها پرداخته می‌شود چون خیلی‌ها اعتقاد دارند که جنبشهای اجتماعی نتیجه استفاده از فرصتهاست. یعنی فرصتهایی که به‌وجود می‌آیند، تحت شرایط خاصی به‌وجود آمده و باید از آن استفاده کرد زیرا همه کس نمی‌تواند از آن استفاده کند. در این حوزه بیش از هر چیز به معناسازی در سطح فرد و چگونگی تبدیل آن به معنای مشترک جمعی عنایت می‌شود. تحقیقات اخیر در پی پاسخ به این سؤال هستند که کنشگران در نهایت با یک انتخاب معنادار تحت شرایطی به سیل خروشان جنبشهای اجتماعی می‌پیوندند.

انقلاب اسلامی ایران بدون تردید تأثیرات شگرفی در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی و سیاستهای منطقه‌ای و جهانی داشته است. علی‌رغم ادعای بسیاری که عصر انقلابها به پایان رسیده، مطالعات در این حوزه هنوز به پایان نرسیده است. منازعات گسترده‌ای در بین محققان و نظریه‌پردازان درخصوص چهارچوبهای نظری راهگشا در تبیین جنبشهای اجتماعی به طور عام وجود دارد. در سالهای پایانی هزاره دوم تغییرات چشمگیری در نگاه به پدیده‌های مزبور قابل مشاهده می‌باشد و انقلاب ایران به عنوان یکی از مهمترین موردهای قابل بحث و موشکافی، در متن این تحولات جای دارد و به نظر می‌آید که این موقعیت را تا سالهای آتی تا حد زیادی حفظ خواهد کرد.

- 1) Skocpol, Theda. **States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- 2) Huntington, Samuel P. "The Goals of Development". in **Understanding Political Development**, edited by Myron Weiner and Samuel Huntington. Boston: Little, Brown and Company, 1987, pp. 3-5.
- 3) Skocpol, Theda. "Rentier State and Shiá Islam in the Iranian Revolution". **Theory and Society**, 1982, 265-283.
- 4) Banuazizi, Ali. "Social-Psychological Approaches to Political Development". in **Understanding Political Development**, edited by Myron Weiner and Samuel Huntington. Boston: Little, Brown and Company, 1987, PP. 281-318.
- 5) Goldstone, Jack. "Ideology, Cultural Frameworks, and the Process of revolution". **Theory and Society** 20 ,1991, 405-453.
- 6) Foran, John and Jeff Goodwin. "Revolutionary Outcomes in Iran and Nicaragua: Coalition Fragmentation, War, and Limits of Social transformation". **Theory and Society**, 22, 1993, 209-247.
- 7) Burns, Gene, "Ideology, Culture, and ambiguity: The revolutionary Process in Iran". **Theory and Society** 25, 1996, 349-388.
- 8) Skocpol, Theda. "Social Revolutions and Mass Military Mobilization". **World Politics** XL, 1988, 147-168.
- 9) Foran, John ed, **Theorizing Revolutions**, London: Routledge, 1997.
- 10) Kowalewski, David. "Periphery Revolutions in World-system Perspective." **Comparative Political Studies** 24, 1991, 76-99.

اشاره: آنچه در پی می‌آید، متن سخنرانی خانم دکتر فریده فرهی و آقای دکتر ناصرهادیان است که در دو نشست جداگانه و با دو عنوان، نظریه انقلاب تدا اسکاچپول را در تطبیق با انقلاب اسلامی ایران مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. این دو سخنرانی در تابستان ۱۳۷۷ در جمع اعضای هیأت علمی پژوهشکده صورت پذیرفت.

(۱)

نظریه اسکاچپول و انقلاب اسلامی

فریده فرهی*

زمانی که اسکاچپول کتاب خود را در مورد انقلابهای جهان، با عنوان دولتها و انقلابهای اجتماعی، منتشر کرد بیشتر به جنبه جامعه‌شناسی انقلابهای جهان توجه داشت تا به جنبه سیاسی آنها. از آن جا که طرح این نظریات از سویی مقارن با وقوع انقلابهایی چون انقلاب ایران و نیکاراگوئه در جهان بود و از سوی دیگر امکان شکل‌گیری انقلاب در کشورهایی چون السالوادور و یا شبه‌انقلاب در فیلیپین می‌رفت؛ زمینه‌ای ایجاد شد تا بحثهای پرسروصدایی، در مورد انقلابهای جهانی، در میان جامعه‌شناسان و علمای علم سیاست درگیرد. البته وقایع موجود در آن مقطع زمانی متفکران را متوجه مسأله انقلاب، به عنوان پدیده‌ای اجتماعی کرده بود، اما در حال حاضر، بحث در این مورد کمتر مطرح است به طوری که خود اسکاچپول نیز توجهش به مسائلی دیگری همچون مسأله دولت (بویژه دولت امریکا) معطوف شده است. البته این بدان معنا نیست که بحث در مورد انقلاب دیگر مطرح نیست بلکه بدین معنی است که

(*) خانم دکتر فریده فرهی از شاگردان اسکاچپول است که در اوایل تابستان ۱۳۷۷ به دعوت پژوهشکده به ایراد سخنرانی پرداختند و اینک به دلیل عدم دسترسی به ایشان متن حاضر بدون مأخذنگاری و اصلاحات احتمالی به چاپ می‌رسد.

این بحث بیشتر جنبه منطقه‌ای به خود گرفته است و در کشورهایی چون ایران یا امریکای لاتین مطرح است.

نظریه‌های انقلاب

من بحث نظریه‌های انقلاب را از زمانی که به نگارش رساله دوره دکتری خود مشغول شدم؛ یعنی دوران انقلاب حدوداً ۱۷-۱۸ سال پیش شروع کردم و تقریباً ده سال از این دوره را به طرح تطبیق انقلاب ایران با نظریه‌های انقلاب اختصاص دادم. یعنی تحقیق در مورد اینکه با کدامیک از نظریه‌های مختلف می‌توان انقلاب ایران را توجیه کرد و آن را توضیح داد و سپس به مقایسه انقلاب ایران و نیکاراگوئه که در یک سال اتفاق افتاد بود پرداختم.

به طور کلی، در دهه‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۰ چهار نظریه در مورد انقلاب مطرح شده است:

۱- نظریه روان‌شناسانه، که بر محرومیت نسبی و توقعات فزاینده تأکید دارد. مطابق این نظریه علل انقلاب توسعه نارضایتی، سیاسی شدن نارضایتیها و عمل خشونت‌آمیز بر ضد حکومت با همکاری رهبران است. در این دوران هم افراد جامعه نارضاضی هستند و هم رهبران جامعه. به اصطلاح جامعه از هر سو مانند آتشفشان در حال انفجار است. نارضایتیهای مختلف در جامعه که در یک جا جمع شده‌اند یکباره فوران می‌کنند.

۲- دیدگاه کارکردگرایی، که بر هماهنگی ارزشها با محیط تأکید دارد. علل انقلاب، طبق این دیدگاه، نامتعادل بودن نظام ارزشی و نظام اجتماعی و به تبع آن انتقال وفاداری به جنبش نوین به کمک یک نهضت عقیدتی منسجم است. چالمرز جانسون، در این مورد، بر ارزشها، و ناهماهنگی بین ارزشها و محیط تأکید می‌کند.

۳- دیدگاه کشمکش‌های سیاسی یا بسیج منابع چارلز تیلی، که به اقدامهای سیاسی و فرایندهای سیاسی یک کشور توجه می‌کند. البته کسانی که به این نظریه معتقدند از دیدگاه باز برای توجیه علل انقلاب استفاده می‌کنند، یعنی از دیدگاه روان‌شناسانه یا دیدگاه کارکردگرا و یا از مارکسیسم برای توجیه علل انقلاب کمک می‌گیرند.

۴- تأکید بر شیوه تولید و ساختار روابط اجتماعی، که مطابق آن علت انقلاب را تضاد

این دو، یعنی تضاد شیوه تولید و ساختار روابط اجتماعی به همراهی آگاهی طبقاتی، می‌دانند.

شکی نیست که این نظریه‌های انقلاب بسیار پیچیده و با هم بسیار متفاوت است ولی کسانی که در دهه ۱۹۷۰ راجع به انقلابها تحلیل می‌کردند تمام این نظریات را با یکدیگر مقایسه کردند و با تمام تفاوت‌هایی که این نظریات با هم داشتند معتقد شدند تشابهاتی نیز میان آنها وجود دارد، و نتیجه گرفتند که می‌توانیم همه آنها را در یک ظرف قرار دهیم. آنان خاطر نشان کردند مهمترین تشابه آنها این است که همگی در پی یافتن نظریه‌ای در مورد انقلاب هستند، یعنی می‌خواهند با اتکا به یک اصل، علل و فرایندهای تمام انقلابها را توضیح دهند و آن را به همه انقلابهای جهان تسری دهند. آنان می‌خواهند، در اصل همه انقلابهای جهان را بر اساس یک نظریه قابل تعمیم توجیه کنند یعنی می‌گویند شما یک جامعه‌ای دارید و در یک جامعه فعل و انفعالاتی وجود دارد. (در یک جامعه طبعاً تضادهای طبقاتی هست، نارضایتی وجود دارد، جنبش سیاسی وجود دارد و ...). منتها اتفاقی که در جوامع انقلابی می‌افتد این است که این تضادها، این اختلافها آنقدر زیاد می‌شود که سرانجام انقلاب رخ می‌دهد. در واقع، همه انقلابها انتهای یک خط هستند و همه به اعمال خشونت آمیز یا اعمال تشدید شده خشونت آمیز منجر می‌شوند. حال بحث این است که نظریه‌های جدید انقلاب که می‌گوییم نظریه‌های تاریخی هستند این دو اصل را مورد تردید قرار می‌دهند. بنابر نظریه‌های جدید اولاً نمی‌توان یک اصل برای توجیه انقلابها ارائه داد و آن را به همه انقلابهای جهان تسری داد. ثانیاً نمی‌توان همه انقلابها را پدیده تشدید شده فعل و انفعالات معمولی جامعه دانست. اسکاچپول در کتاب معروف خود می‌گوید انقلاب یک پدیده نادر و به خصوصی است، یعنی باید بفهمیم که چرا در برخی جوامع انقلاب اتفاق می‌افتد و در بعضی جوامع نمی‌افتد. نارضایتی، اختلاف طبقاتی، توسعه ناموزون در همه جوامع وجود دارد، پس چرا در برخی جوامع انقلاب اتفاق می‌افتد و در برخی جوامع اتفاق نمی‌افتد؟* چرا در

(* ظاهراً اشاره اسکاچپول به وضعیت آفریقای جنوبی در دوره حکومت آپارتاید است که آن موقع نشانه‌های وقوع انقلاب مشهود نبود.

آفریقای جنوبی که این همه نارضایتی وجود دارد انقلابی اتفاق نمی‌افتد؟ چرا در السالوادوری که کاملاً واضح است نیروهای بسیج شده دولت و مخالفین با هم مساوی هستند و سالها با هم می‌جنگند انقلاب اتفاق نمی‌افتد ولی در نیکاراگوئه که در همسایگی آن است جنگ چریکی رخ می‌دهد و دولت از هم می‌پاشد. این یک برخورد با مسأله انقلاب است. این برخورد تطبیقی، در اصل، این را که شما بتوانید یک نظریه کلی راجع به انقلابها بدهید و این نظریه را که انقلاب پدیده تشدیدشده فعل و انفعالات معمولی است، زیر سؤال می‌برد. بنابراین، این یک تشابهی است که باعث می‌شود مروجین این عقیده، همه نظریه‌ها را در یک ظرف قرار دهند. حال، اگر بخواهیم مسأله را به شکل دیگری مطرح کنیم (و آن را کاملاً در یک ظرف جامعه‌شناختی قرار دهیم) می‌گوییم:

تشابه اول این است که تمام نظریه‌های انقلاب که بر تغییر در ساختار اجتماعی تأکید می‌کنند (تغییراتی که الزاماً از فرایند نوسازی شروع می‌شود خواه نوسازی در جهان سوم باشد یا نوسازی در فرانسه قبل از انقلاب) معتقدند فرایند نوسازی باعث ناراحتی، نابسامانی، از دست دادن ارزشها می‌شود. حالا ممکن است دورکیم یا وبر یا توکویل یا مارکس بر موارد متفاوت تأکید کنند، اما آنان همگی بر اینکه فرایند نوسازی ساختار اجتماعی را متزلزل می‌کند متفق‌القولند. گرچه در برخوردشان با آن با هم اختلاف اساسی دارند ولی فرایند نوسازی را باعث ناراحتی، نابسامانی، از دست دادن ارزشها یا به وجود آمدن طبقات جدید می‌دانند که آمادگی برای تحریک دست جمعی را به وجود می‌آورد. این تشابه بسیار مهم و عمیق است.

تشابه دوم این است که یک نهضت، یک جنبش راسخ و با اراده که ایدئولوژی و سازماندهی دارد و از طریق این ایدئولوژی و سازماندهی همبستگی پیدا کرده است، آگاهانه و با اراده سعی می‌کند که رژیم یا حتی نظم اجتماعی را مختل کند. در اصل، انتقاد اسکاچپول این است که یک دیدگاه اراده‌گرایانه در مورد انقلابها وجود دارد که در نظریه‌های جدید سعی می‌شود که این دیدگاه را زیر سؤال ببرند، که البته این امری منطقی است چرا که تاریخ انقلاب را کسانی می‌نویسند که آن را به پیروزی رساندند و بنابراین به نفع آنهاست که تاریخ انقلابها را از این طریق بنویسند که از اول یک برنامه‌ای

بوده که انقلاب به اینجا برسد. بنابراین، این برخورد رهبران انقلاب با مسأله انقلاب خیلی مهم است و به خصوص به این منظور که جامعه بعد از انقلاب ساخته بشود، اگر قرار باشد رهبران بگویند که ما هیچ برنامه‌ای برای انقلاب نداشتیم و هیچ خبری نبود و قرار نبود انقلاب پیروز شود و انقلاب یک دفعه اتفاق افتاد و با این طرز تلقی نمی‌توان جامعه بعد از انقلاب را ساخت. در این صورت سؤال پیش می‌آید که جامعه بعد از انقلاب بر پایه چه ارزشهایی و با چه سازماندهی باید ساخته بشود؟ بنابراین، اسکاچپول و دیگران معتقدند که این کار یک کار خیلی منطقی است که کسانی که تاریخ می‌نویسند انقلاب را به این شکل بنویسند. خواه لنین باشد خواه روبسپیر یا مائو، فرقی نمی‌کند. منتها مسأله اساسی این است که ما نباید به عنوان یک جامعه‌شناس این مطالب را باور کنیم.

وجه تشابه سومی که این نظریه‌های انقلاب با هم دارند این است که جنبش انقلابی به دنبال کشمکش با قدرت حاکمه یا طبقه حاکم پیروز می‌شود و پیروزی نشانه انقلاب است و بعد از این پیروزی است که قدرت و برنامه‌های به اجرا درمی‌آید. در اصل، اعتقاد این است که انقلاب باعث می‌شود که تغییر اساسی به وجود آید؛ به این معنی که به انقلابیون یک تخته سفید می‌دهند و آنان برنامه‌هایی که از طریق آنها توانسته بودند مردم را بسیج بکنند بر آن می‌نویسند و آنها را به اجرا درمی‌آورند. البته، این رویکرد نیز دیدگاه ساختاری یا دیدگاه تاریخی را زیر سؤال خواهد برد.

باید توجه داشت که در واقع نمی‌توان اسکاچپول را فردی نوآور و مبدع دانست زیرا اشخاص دیگری نیز بوده‌اند که این انتقادهای را به طرق مختلف اظهار کرده‌اند. و حتی در آثار جامعه‌شناسان بزرگ مثل توکویل هم این انتقادهای وجود دارد. اهمیت کتاب اسکاچپول در این بود که تمام این موارد را کنار هم قرارداد و همه را با هم مطرح کرد و همین امر باعث شد تا نظریات او تا این اندازه پراهمیت جلوه کند و گرنه کسانی مثل برینگتون مور و اریک ولف واقعاً در مورد خیلی از مسائل، از دید تاریخی، صحبت کرده بودند؛ ولی کاملاً مشخص نکرده بودند که معنی سخنان آنان و یا معنای نظریه‌های انقلاب چیست، و گرنه برینگتون مور، در کتاب معروفش، به وضوح می‌گوید که یک نظریه مشخص انقلاب وجود ندارد. راههای مختلف نوسازی وجود دارد و انقلاب یک

راه آن است. یا اریک ولف همین‌طور در کتاب **جنگهای دهقانی** قرن بیستم همین‌گونه با این موضوع برخورد می‌کند. منتها چون دید انتقادی نسبت به نظریه‌های دههٔ شصت ندارد نظریه‌اش به اندازه کافی مهم جلوه نمی‌کند. و در عین حال این معروفیتی که کتاب اسکاچپول پیدا کرده، پیدا نمی‌کند.

انتقادهای اسکاچپول

انتقادهای اسکاچپول چه بود که تا این اندازه پراهمیت جلوه کرد؟ به طور کلی، می‌توان آنها را در چند محور مشخص کرد:

۱- اینکه مطابق نظریه‌های موجود، نظم اجتماعی به رضایت یا موافقت اکثریت افراد جامعه وابسته است. بنابراین شرط لازم و کافی برای به وقوع پیوستن تمام انقلابها عقب‌نشینی کردن اکثریت افراد جامعه از این نظم است. اسکاچپول مدعی است نظریه‌های انقلاب بر این پایه استوارند که یک رژیم هنگامی می‌تواند در جامعه باقی باشد که مشروعیت سیاسی داشته باشد و هنگامی که این مشروعیت را از دست داد ناچار از بین می‌رود و در نهایت هیچ رژیمی نمی‌تواند بدون این طرفداری و رضایت مردم به حیات خود ادامه دهد. اما بنابر نظریه اسکاچپول واقعیت اینطور نیست زیرا بسیاری از رژیمهای سیاسی جهان اصلاً مشروعیت ندارند، اما سالهای متمادی به حکومت خود ادامه می‌دهند. او آفریقای جنوبی را به عنوان مثال ذکر می‌کند. وی معتقد است بسیاری از رژیمها به دلیل قدرت سرکوبی که دارند سرکار می‌مانند در حالی که نظریه‌های جامعه‌شناختی، به طور کلی، به قدرت سرکوبی توجه کافی نمی‌کنند. چون همیشه توجه (بخصوص نظریه‌های کارکردگرا) بر این بوده است که نظم اجتماعی را به چه شکل از طریق ارزشها می‌توان پایدار نگاه داشت، در این فرایند تحلیل، یکبارہ این رأی صادر می‌شود که چون این رژیم وجود دارد و هنوز به زندگی خود ادامه می‌دهد پس حتماً مشروعیت دارد و توانسته است در جامعه ارزشهایی را غالب کند. برعکس، اسکاچپول معتقد است ادامه یافتن حکومتی در جهان دال بر وجود چنین مشروعیتی نیست. البته او نمی‌خواهد نتیجه بگیرد که تمام رژیمها نامشروع هستند اما این عقیده را نیز نمی‌پذیرد که چون یک رژیم سرکار هست و برای مدت زیادی سرکار بوده بنابراین

حتماً مشروعیت دارد. از نظر او چنین تحلیلی صحیح نیست. بنابراین، قائل شدن به تشابه کلی در مورد نظریه‌های انقلاب غلط است.

۲- اسکاچپول معتقد است که توجه به عزم یا اراده راسخ جنبش انقلابی ما را در مورد علل و روند انقلاب دچار اشتباه می‌کند. جمله معروف او این است که انقلاب را انقلابیون نمی‌سازند، بلکه انقلاب پیش می‌رود و اتفاق می‌افتد. بنابراین به جای اینکه به مشروعیت توجه کند بر تزلزل حکومت تأکید می‌کند. یعنی می‌گوید که به دلیل وجود شرایط ویژه در جامعه، اول حکومتها متزلزل می‌شوند بعد اکثر مردم مستقیماً و به طور خودجوش وارد دایره سیاست می‌شوند (اینکه مردم چگونه هدایت شوند بحثی جداست) و سپس انقلاب رخ می‌دهد. آنچه مهم است این تزلزل اولیه است که بعد به آن خواهیم پرداخت، آن هم به صورتی که اسکاچپول مطرح می‌کند.

در بسیاری از نظریه‌های انقلاب، بخصوص نظریه‌های قدیمی مثل کرین بریتن، متوجه شده بودند که یک اتفاقی در حال وقوع است که حکومتی نمی‌تواند با سرکوب کردن مردم بر آنان حکومت کند. منتها آنان علت آن را در فقدان ارزشها یا نداشتن مشروعیت می‌دانستند. نظری که اسکاچپول آن را تأیید نکرد. او خاطر نشان کرد در جامعه‌ای که انقلابی در حال شکل‌گیری است یا اتفاقی بین جامعه و طبقه حاکم جامعه رخ داده است که باعث این تزلزل شده است و یا رژیم نمی‌تواند قاطعانه تصمیم به سرکوبی مردم بگیرد. وجود این تزلزل باعث می‌شود که نیروهای قهریه به عقب کشیده بشوند و همراه با این عقب‌نشینی مردم به طور خودجوش وارد دایره سیاست خواهند شد و انقلاب شکل خواهد گرفت.

توجه کنید که اسکاچپول در مورد کشورهایی مانند روسیه، فرانسه و چین صحبت می‌کند و مسائل این کشورها را مشخص می‌کند. او حکومت‌های این کشورها را دیوان‌سالار زمین‌دار می‌داند (Proto-Bureaucracies; Agrarian Bureaucracies) یعنی دیوان‌سالاری تازه دارد شروع می‌شود و طبقه حاکم آنها، یعنی طبقه اقتصادی، از لحاظ اقتصادی، طبقه زمیندار است که در یک مقطع خاصی اختلافش با رژیم حاکم شروع می‌شود. این اختلاف بر سر چیست؟ اصولاً ما در دیدگاه‌های جامعه‌شناختی خود، معتقدیم که دولت ابزاری است برای اعمال نفوذ طبقات حاکم در جامعه. اسکاچپول

می‌گوید دولت و دولت‌مردان منافع خاصی خودشان دارند. منافع آنان در این است که خودشان را در قدرت نگه دارند. در بسیاری از مقاطع تاریخی منافع این دو با هم گره خورده است؛ ولی در بعضی در مقاطع تاریخی نیز منافع این دو از هم جدا می‌شود و وقتی از هم جدا شد شرایط انقلابی به وجود می‌آید. اما اینکه طبقه حاکم در ایران چه طبقه‌ای بوده است موضوعی است که باید مورد بررسی قرار گیرد.

مهم است که ما ببینیم رابطه دولت و طبقه حاکم چیست؟ اینجاست که شما می‌پرسید که در ایران طبقه حاکم که بود؟ آیا ایران طبقه حاکم دارد یا خیر؟ در ایران، به آن معنا، طبقه حاکم وجود نداشت. طبقه حاکم در اصل طبقه زمیندار بود که رضاشاه و بعد هم اصلاحات ارضی آن را از بین برد و سعی کرد یک طبقه سرمایه‌دار را در خود دولت ایجاد کند. بنابراین، سؤال پیش می‌آید که طبقه حاکم در ایران که بود؟ در جامعه فقط طبقه حاکم نداریم. طبقه دیگری هم هست که من اسم آنان را «طبقه بارز» گذاشتم و نه طبقات حاکم. Prominant classer به جای Dominant classer. در برخی جوامع این طبقه موقعیت اجتماعی پیدا می‌کند. موقعیتی که چندان تثبیت نشده و با اتکا به سیاستهای اقتصادی دولت به وجود آمده است. ولی این طبقه به دلیل سیاستهای سیاسی دولت از آن طرفداری نمی‌کند و در یک مقطع اجتماعی کاملاً از آن جدا می‌شود و در تضاد بین این دو گروه یکی گروه وابسته به شخص حاکم و دیگر این طبقه است که به یکباره دولت متوجه می‌شود که هیچ پایه اجتماعی ندارد و نمی‌تواند هیچ‌کدام را به طرفداری از خودش بسیج کند و در عین حال اپوزیسیون متوجه می‌شود که می‌تواند یک بسیج چند طبقه‌ای ایجاد بکند. بنابراین، نظر اسکاچپول این نیست که با نظریه پردازها مشخص کنیم در تمام کشورها یک تضاد بین طبقه سرمایه‌دار و دولت یا طبقه زمیندار و دولت به وجود می‌آید. او معتقد است برای اینکه درک کنیم یک جامعه در چه موقعیتی قرار دارد ابتدا باید بدانیم رابطه آن دولت با طبقات جامعه، به خصوص طبقه حاکم یا طبقه غالب چیست؟ اگر طبقه غالب در جامعه وجود ندارد باید دید رابطه‌اش با دیگر طبقات جامعه چگونه است؟ هنگامی که در این مورد مطالعه کردیم، مواردی به دست می‌آید که می‌توان با استفاده از آن انقلاب را توضیح داد.

۳- با توجه به اینکه عزم یا اراده راسخ، ما را در مورد نتایج انقلاب دچار اشتباه می‌کند

می‌گوید که نتایج انقلاب را منافع، مقاصد و انگیزه‌های انقلابیون تعیین نمی‌کند. نه اینکه انقلابیون منافع نداشته باشند، انگیزه نداشته باشند، مقاصد نداشته باشند، بالاخره هر کسی یک انگیزه‌ای دارد. مسأله این است که این مقاصد تعیین‌کننده نیست. درواقع، نظر اسکاچپول و دیگران این است که شرایط انقلابی، گروه‌های مختلف را رودرروی هم قرار می‌دهد و باعث کشمکش می‌شود و این کشمکشها شرایط ساختاری داخلی و شرایط خارجی را شکل می‌دهند و نتایج انقلاب را هیچ گروهی یا شخصی کنترل نمی‌کند. تعامل فرایندهای مختلف و کشمکشهای مختلف یک نتیجه و بالاخره یک راهی را پیش می‌آورد.

پیشنهادهای اسکاچپول

بر پایه این سه انتقادی که اسکاچپول از نظریه‌های دیگر می‌کند، سه پیشنهاد ارائه می‌دهد و خاطر نشان می‌کند که باید به این مسائل بیشتر توجه بشود:

۱- توجه به عوامل غیر ارادی: به این معنا که به دنبال نظریات ارادی که از سوی رهبران انقلاب مطرح می‌شود نباشید. مثلاً دنبال این نباشید که رهبر انقلاب در کتابش چه گفته است؟ یا ایدئولوژی او چیست؟ یا ایدئولوگهای مهم هر کدام در کتابهایشان چه گفته‌اند؟ نباید به نظریات «ماتو» در کتابهایش یا آقای شریعتی در کتابهایش توجه شود. اینها دلایل تعیین‌کننده انقلاب نیستند، بلکه باید به عوامل غیر ارادی بیشتر توجه کرد.

۲- روابط بین‌الملل و زمینه تاریخی جوامع: لازم است توضیح دهم این بدان معنا نیست که نظریه‌های انقلاب توجه به عوامل خارجی نداشته‌اند. زیرا توجه به روند نوسازی نوعی توجه به عوامل خارجی است. روند نوسازی یک پدیده جهانی است که در یک مقطع در کشورهای مختلف شروع می‌شود و این خود بخصوص در کشورهایی که پیرامونی هستند فرایندهای جهانی است، یعنی یک فشارهای اقتصادی جهانی روی کشورها می‌گذارد و نظریه‌هایی که بر نوسازی تأکید داشتند مسلماً به آن توجه کردند. منتها نظر اسکاچپول این است که این نظریه‌ها به اندازه کافی بر اثری که این فرایندها بر روی دولت می‌گذارد توجه نکرده‌اند. یعنی وقتی شما از انقلاب فرانسه صحبت می‌کنید، نمی‌توانید این را نادیده بگیرید که فرانسه، در آن مقطع تاریخی، از لحاظ

اقتصادی از انگلیس عقب افتاد و این یک فشار اساسی بر دولت وارد می‌کند که چه تدبیری بیندیشید تا بتواند با دولت انگلیس به رقابت بپردازد. یک جنگ تسلیحاتی شروع می‌شود و منابع دولت فرانسه کم می‌شود، در نتیجه این دولت برای اینکه بقای خود را حفظ کند به طبقه زمیندار و حاکم متوسل می‌شود و از آنها می‌خواهد که خزانه دولت را پرکنند تا دولت بتواند مقاومت کند. این امر باعث ایجاد تضاد بین طبقه حاکم، که از مالیات دادن راضی نیست، و دولتی که برای حفظ بقای خودش (نه برای حفظ بقای طبقه حاکم یا پی‌گیری اهداف و منافع طبقه حاکم) مالیات طلب می‌کند، می‌شود. این تضاد باعث می‌شود طبقه حاکم کارهایی انجام دهد که از دید دولت بر ضد دولت است. این یک جنبه آن است. جنبه دیگر، فعل و انفعالات جهانی است که شرایط خاصی را ایجاد می‌کند یعنی در یک مقطع بخصوص، جنگ جهانی دوم است، جنگ جهانی اول است و همه این موارد تأثیرگذار هستند. در خصوص انقلاب ایران و نیکاراگوئه می‌گویند که توطئه بوده است، بعضی دیگر معتقدند شاه قیمت نفت را بالا می‌برد و بنابراین خود دولت امریکا زیرپای شاه را خالی کرد. البته در امریکا قبل از انقلاب شما مقالات فراوانی می‌بینید که بر ضد شاه نوشته می‌شود بنابراین، این مواد خامی است برای کسانی که طرفدار نظریه توطئه هستند که بگویند اصلاً خود امریکا می‌خواست شاه را بردارد. من می‌گویم احتیاجی نیست که به این ترتیب به مسئله پرداخت، می‌توان به شرایط بخصوص جهانی و شرایط بخصوصی که در امریکا به وجود آمده بود نگاه کرد که باعث شد بین وزارت امور خارجه و شورای امنیت ملی تضاد اتفاق بیافتد. در مورد نیکاراگوا هم همین‌طور بود یعنی امریکا در یک شرایطی بود که بعد از اتفاقاتی که در ویتنام افتاده بود برای اولین بار در تاریخ خودش بعد از جنگ جهانی دوم، تضاد و اختلاف در قدرت حاکمه در مورد چگونگی برخوردش با دیگر کشورهای جهان را می‌دید. بنابراین شما می‌بینید که کنگره امریکا با رئیس‌جمهور امریکا راجع به این مسئله بحث می‌کند، در مورد نیکاراگوا هم همین‌طور بود، ساموزا با کنگره امریکا رابطه مستقیم داشت و در عین اینکه جیمی کارتر سیاست حقوق بشرش را داشت کنگره امریکا رابطه خیلی خوبی را با ساموزا برقرار کرده بود و همین تضاد و اختلاف را بین وزارت امور خارجه و شورای امنیت ملی هم می‌بینیم. عقاید مختلف که به خاطر تشنجاتی که در جامعه امریکا به دلیل

جنگ ویتنام اتفاق افتاده بود چیزی که به آن «ویتنام سیندرم» می‌گویند. این اختلافات در سیاست خارجی امریکا فضایی را باز کرد که سیاست خارجی این کشور را متزلزل کرد، یعنی نمی‌دانستند در مورد انقلاب ایران یا نیکاراگوئه و جاهای دیگر چه اقدامی انجام دهند. ریگان به همین دلیل انتخاب شد که ادعا داشت می‌خواهد این فضا را پر کند و وقتی این فضا بسته شد؛ امریکا با قاطعیت تحریکاتی را بر ضد انقلاب نیکاراگوا شروع کرد و چه بسا اگر ریگان زودتر انتخاب می‌شد این فضا اصلاً باز نمی‌شد. طرح این مسأله برای فهم این مطلب است که تا چه حد برخورد تاریخی و تطبیقی به انقلاب، موضعی و مقطعی است. یعنی شما چگونه می‌توانید این نوع برخورد تاریخی ریز را در مورد همه انقلابها تعمیم دهید. هر انقلابی شرایط مخصوص خودش را دارد. مستها پیشنهادهایی می‌شود مبنی بر اینکه باید به عواملی که قبلاً به آنها توجه نشده است توجه کرد و انقلابهای بخصوص را با عنایت به این عوامل توضیح داد. به این دلایل است که این نظریات هم جامعه‌شناختی هستند و هم تاریخی؛ و با توجه به تقاطع این دو عامل، انقلابها به وجود می‌آید. بنابراین انقلابها بر یکدیگر اثر می‌گذارند انقلاب فرانسه در انقلاب روسیه اثر می‌گذارد و شما می‌توانید با عوامل تاریخی یکسان هر دو انقلاب را توضیح دهید. انقلاب روسیه بر انقلاب چین اثر می‌گذارد. باید به همه این عوامل توجه شود باید این جنبه جهانی را در نظر گرفت که چه ایدئولوژیها و نظریه‌هایی وجود دارد که یک ملت می‌تواند در انقلاب خود از آن استفاده کند. شما در انقلاب فرانسه نمی‌توانید یک دفعه از مارکس صحبت کنید ولی ژاکوبینها زمینه‌ای برای لنینسم هستند و لنین از آن استفاده می‌کند. بنابراین نظریه «زمان جهانی تاریخی» (Historical World Time) درباره انقلاب بسیار مهم است.

۳- استقلال داخلی دولت: باصطلاح، دوری از این دید ابزارگرایانه که دولت وسیله است و ابزاری است برای هیأت حاکمه.

در مورد عوامل غیرارادی مسأله این نیست که اشخاص اراده ندارند، گروهها اراده ندارند، یا ایدئولوژی ندارند، بلکه مسأله این است که تقاطع تاریخی بر آن اثر می‌گذارد و وقتی عوامل مختلف همدیگر را قطع کنند شرایط جدید و نوظهوری پیش می‌آید که با در نظر گرفتن استقلال هر یک از عوامل بسیار متفاوت است. توجه به این نکته از اهمیت

خاصی برخوردار است. واضح است که از طرفی ایدئولوژیها، عقاید، مقاصد و انگیزهها وجود دارند و از طرف دیگر اشخاص و تفکر آنها وجود دارند. آنچه نقش اساسی ایفا می‌کند این است که هر یک از این عوامل چگونه با یکدیگر تقاطع پیدا می‌کنند و نتیجه این تقاطع چه می‌شود.

مسئله قابل ذکر دیگر این است که اسکاچپول معتقد است که انقلاب فقط در کشورهایی اتفاق می‌افتد که در حیطه بین‌المللی در موقعیت برتر نیستند. یعنی کشورهای پیشرفته آماده انقلاب نیستند. از لحاظ تاریخی، رقابتهای بین‌المللی در ساختارهای طبقاتی و حکومتی تأثیر می‌گذارد. بنابراین، وقایع بین‌المللی مستقیماً بر روند انقلاب اثر می‌گذارد. این نیز از نکاتی است که در نظریه‌های قبلی انقلاب به آن توجه نشده بود. انقلابهای پیش در انقلابهای بعد تأثیر می‌گذارند. اتفاقات مهم در سطح بین‌المللی، مثل انقلاب صنعتی یا تشکیل احزاب، تأثیرگذار هستند، یا اینکه وقتی که لنین از کارخانه‌ها بازدید می‌کرد برای کارگران ساعت کار قرار می‌داد که چه ساعتی وارد شوند و چه ساعتی خارج شوند و کارت بزنند. این اثر مستقیم تیئوریسم است که در دوران انقلاب فرانسه وجود ندارد و این را از خارج می‌گیرد می‌آورد و وارد کشورش می‌کند و کاملاً تأثیرگذار است. استالین هم بعدها معرفی کارگر نمونه را ابداع کرد و بر اینکه کارگران ایثار بکنند تا انقلاب روسیه به پیش برود نیز تأکید کرد.

در مورد توجه به امکان استقلال داخلی دولت هم، همان‌طور که ذکر شد زمینه برای اسکاچپول شروع شده بود. یعنی هواداران مارکسیسم خودشان این بحث را شروع کرده بودند که این نظریه که دولت ابزار طبقه حاکم است واقعاً ممکن است تحلیل صحیحی نباشد. منتها هیچ‌کدام از آن تئوریه‌ها واقعاً هنوز به آن مقطعی نرسیده بودند که فکر بکنند دولت نهایتاً منافع شخصی خودش را دارد یعنی ممکن است مطابق طبقه حاکم عمل نکند. نظر اسکاچپول بر پایه دیدگاه وبر و توکویل این است که در مقاطع خاص تاریخی، خود دولت می‌تواند منافع شخصی خودش را داشته باشد. منافعی چون ایجاد نظم و نگهداری آن. یعنی اینکه خودش در قدرت باقی بماند و با دولتهای دیگر رقابت داشته باشد. یکی از دلایل اصلی که طبقه حاکم جدا می‌شود تضاد منافع است و استقلال نسبی به تنهایی کافی نیست. اتفاقی که می‌افتد این است که در یک مقطعی دولت رودرروی

طبقه حاکم می‌ایستد. حال اگر این دولت توانایی آن را داشته باشد که طبقه حاکم را شکل بدهد یا از بین ببرد انقلاب نمی‌شود. به دلیل وجود شرایط مساعد بین‌المللی، یا قدرت پیشرفته‌اش مثل ژاپن که برخی معتقد هستند که این کار را در دوران میجی انجام داد.

یعنی دولت اینقدر از طبقات حاکم استقلال داشت که اصلاً تصمیم گرفت که انقلاب از بالا انجام شود. آنان با هم نشست و گفتگو داشتند و به این نتیجه رسیدند که بگویند دارند عقب می‌افتند. استقلال آنان در این حد بود که توانستند بگویند که ببینیم پروس چه کرد و یا انگلیسها چه کردند. آنها قصد داشتند از بالا جامعه را متحول و هر نوع حرکت مردمی و حرکت نخبگان را نیز سرکوب کنند. اتفاقاً همین‌طور هم شد و تعداد زیادی از جنبشهای دهقانی سرکوب شد، تعداد خیلی زیادی مهاجرت کردند و دولت از بالا یک نظام جدید اقتصادی را به حرکت درآورد. مسأله برتر در این است که این فشارهای اقتصادی که در دولت به وجود می‌آید دولت را مجبور می‌کند تا نتواند از منابع خارجی احتیاجاتش را برآورده کند و به طرف طبقات داخلی برگردد. این باعث ایجاد تضاد می‌شود، آنچه در فرانسه اتفاق افتاد. در صورتی که انگلستان با استفاده از منابع هند در دوره استعمار یا دوران طلایی انگلیس، منابع خودش را از خارج تأمین می‌کرد. برای فرانسه چنین امکانی وجود نداشت بنابراین به سوی طبقات داخلی بازگشت و این تضاد ایجاد می‌کند. طبقات داخلی‌ای که در دوران قبل از این جریان در یک حد خیلی زیادی در درون دولت قدرت پیدا کرده بودند. چرا؟ چون دولت فرانسه برای آنکه منابع خودش را و دولت خودش را تأمین بکند اقدام به فروش دفاتر کرد. یعنی برای اینکه بتواند از اشراف جامعه پول بگیرد، پُستها و القابی را در مناصب دولتی به آنان می‌داد و در مقابل از آنان پول می‌گرفت. بنابراین دولت فرانسه نمی‌توانست به آسانی بر ضد اشرافیت برخیزد و با آنها رودررو بشود و سرکوبشان کند؛ چون در درون دولت این افراد مقامها و پستهای دولت را در دست داشتند.

در مورد کشورهای جهان سوم و حاشیه‌ای مبحث صورت دیگری پیدا می‌کند. یعنی بحث زمانی آغاز می‌شود که طبقه‌ای در جامعه وجود دارد که امکان اقتصادی داشته باشد که بر ضد دولت بایستد. در ایران چنین طبقه‌ای وجود نداشت. زیرا منبع درآمد دولت نفت بود. نفت یا در دست انگلیسیها بود یا در دست دولت. در ایران، دولت در

اصل مدیریت تخصیص منابع را همیشه در دست داشت. بنابراین، دولتی روی کار بود که هم با طبقه زمیندار با استبداد و قاطعیت رفتار می‌کرد و هم با طبقات دیگر. بر این اساس می‌توان گفت در چهارچوب نظری اسکاچپول، مطالعه انقلاب، بر اساس اراده یا نیت انقلابیون کار ساز نیست برای تحلیل واقعیت انقلاب و درک دلایل وقوع رخدادهای انقلابی باید بر سه رابطه اصلی تاکید کرد:

(یک) رابطه دولت با طبقات، بخصوص طبقه مسلط اقتصادی؛

(دو) رابطه دولت با اقتصاد و نقش دولت در اقتصاد چیست؛

(سه) رابطه دولت با دولت، رابطه دولت با دولتهای ذی نفوذ چگونه است؟

در مطالعه این مناسبت است که می‌توان اختلال و ناکارآمدی را در یک یا تمام ارکان این روابط دریافت و از همین زاویه، وقوع انقلاب را محقق دانست. به نظر من این چهارچوب، رهیافتی مناسب برای مطالعه روند تحولاتی است که منجر به انقلاب اسلامی در ایران شده است.

البته خود اسکاچپول در آثار بعدی خود نظریاتش را تعدیل کرد تا به گمان وی آن را برای تفسیر انقلاب اسلامی ایران کارآمدتر کند که بحث در مورد آن مجال مستقلی می‌طلبد.

(۲)

اهمیت دیدگاه اسکاچپول و ایدئولوژی و رهبری در انقلاب اسلامی ایران

ناصر هادیان *

این بحث دو هدف اصلی را دنبال می‌کند: نخست، معرفی هر چند اجمالی نظریه خانم تدا اسکاچپول، دوم، بررسی اهمیت، نقش و کارکرد عنصر ایدئولوژی و رهبری در انقلاب اسلامی.

مشخصات کلی تحلیل اسکاچپول درباره چرایی وقوع انقلابهای اجتماعی به شرح زیر است:

۱- اسکاچپول قائل به برتری تحلیلهای ساختاری نسبت به تحلیلهای اراده گرایانه و غیر ساختاری است. به نظر او انقلابها بر اساس يك نقشه از پیش طراحی شده ساخته نمی‌شوند. انقلاب يك اقدام جمعی آگاهانه نیست بلکه محصول تلاقی تصادفی يك سری عوامل ساختاری است.

۲- اسکاچپول بر استقلال دولت از طبقات اجتماعی تأکید می‌ورزد. به نظر وی دولت سازمانی است واقعی برخوردار از نیروهای قهریه و اداری که منافع خاص خود را دارد و بر اساس آن منافع در اعمال و رفتارش منطبق خاصی را دنبال می‌کند.

۳- اسکاچپول در تحلیل خود به اوضاع بین‌المللی می‌پردازد.

الف - او نظریه نظام جدید جهانی والرس‌تین را می‌پذیرد و ادعا می‌کند که انقلابها مشخصاً در مراحل انتقالی (مثلاً انتقال از پیرامون به شبه پیرامون) رخ می‌دهند.

ب - اسکاچپول بر خلاف والرس‌تین برای عوامل سیاسی استقلال بیشتری قائل است و استدلال می‌کند که رابطه بین دولتها منطبق خاص خود را دارد و این رابطه محدودیتها و فرصتهایی را ایجاد می‌کند که در وقوع انقلابها بسیار مؤثر است.

ج - عامل دیگر در تحلیل او، برهه تاریخی جهانی است. به نظر اسکاچپول انقلابها زمانی رخ می‌دهند که پیش از آن نمونه‌هایی رخ داده باشند.

تلفیق اسکاچپول

اسکاچپول تلفیق خاصی از سه جنبه فوق ارائه می‌دهد که مختص خود اوست. او معتقد است که انقلابها تنها در دیوانسالاریهای کشاورزی، در صورت گرد آمدن شرایط لازم برای انقلاب، روی می‌دهند.

۱ - نخستین پیش شرط وقوع انقلاب بحران سیاسی دولت است. در این جوامع، دولتها تحت فشار شرایط بین‌المللی ناگزیر به نوسازی مبادرت می‌ورزند، اما چون افراد در رده بالای اداری، لشکری و کشوری از طبقه فئودال هستند، منابع مالی برای نوسازی را نمی‌توان از آنها تأمین کرد. دهقانان نیز تا حد مرگ استثمار می‌شوند و تجار نیز گروهی کوچک و فاقد منابع گسترده مالی هستند. در نتیجه دولت دچار بحران می‌شود.

۲ - پیش شرط دوم، شورش از پایین است. اسکاچپول می‌گوید عامل تعیین کننده در شورش از پایین، ساخت داخلی روستاست. در برخی مناطق که کل روستا به عنوان یک واحد تولیدی است، محسوب می‌شود و خان مسئول آن. این نوع ساخت به نوعی استقلال نسبی روستا می‌انجامد و در چنین ساختی است که دهقانان بخوبی در می‌یابند که ارباب دشمن مشترکشان است و این وضع زمینه را برای شکل‌گیری شورشی دهقانی

مساعد می‌سازد. عامل دیگر در ظهور شورشی‌های دهقانی نیروی سرکوب خان است. اگر خان برای سرکوب به نیروی دولت مرکزی وابسته باشد، احتمال شکل‌گیری شورش دهقانی گسترده زیاد می‌شود.

۳- شرط سوم وجود نخبگان حاشیه‌ای است. آنها به سبب دیدگاه ملی خود می‌توانند جنبشهای محلی دهقانی را در سطح ملی سازمان دهند و با سقوط رژیم حاکم، از جمله دولت سازان رژیم جدید باشند.

به نظر اسکاچپول جمع این سه شرط خبر از آمدن انقلاب می‌دهد. انقلاب ربطی به تصمیم آگاهانه افراد یا گروهها ندارد و این تلاقی تصادفی شروط مذکور است که انقلابها را به دنبال خود می‌آورد، انقلابها ساخته نمی‌شوند، انقلابها می‌آیند.

نظریه اسکاچپول و انقلاب اسلامی ایران

وقوع انقلاب اسلامی ایران، اسکاچپول را به برخی تجدید نظرها در نظریه‌اش واداشت. برخی ویژگیهای انقلاب اسلامی ایران که با نظریه اسکاچپول ناسازگارند عبارتند از: انقلاب ایران آگاهانه ساخته شد. این انقلاب در جامعه‌ای غیر کشاورزی روی داد زیرا بیشتر جمعیت کشور در سالهای وقوع انقلاب در شهرها متمرکز بودند.

ناهمخوانیهای مذکور موجب شد که اسکاچپول تغییر قابل ملاحظه‌ای را در نظریه‌اش اعمال کند. با وجود این، جوهره ساختاری نظریه وی همچنان حفظ شده است. وی هنوز ادعا می‌کند که بحران سیاسی دولت پیش شرط وقوع انقلاب است، اما این بار مسأله را به نحو دیگری توضیح می‌دهد.

در ایران، دولت محمدرضا با اتکا به درآمدهای نفتی تا حد زیادی از طبقات اجتماعی مستقل بود. به همین دلیل، دولت چندان نیازمند مساعدت طبقات اجتماعی نبود. این وضع رفته‌رفته به کاهش مشروعیت دولت انجامید. درآمدهای نفتی گرچه استقلال دولت را افزایش می‌داد، اما ضربه‌پذیری آن را نسبت به نوسانات قیمت نفت بیشتر می‌کرد.

همچنین اسکاچپول شاهد آن بود که بر خلاف مدل اولیه وی، انقلاب ایران در شهرها شکل گرفته بود. پس باید توضیح می‌داد که در کدام نوع از جوامع شهری انقلاب

روی می‌دهد. در اینجا می‌کوشد، مفهوم استقلال روستاها را که در نظریه‌اش مطرح کرده بود به نحوی در مورد شهرهای ایران بازسازی کند. مطابق استدلال وی بافت خاص بازار نوعی استقلال نسبی از دولت داشت. این حوزه که دولت نتوانسته بود کاملاً در آن نفوذ کند عرصه‌ای بود که می‌توانست منشأ شورش باشد.

میزه دیگر انقلاب ایران که اسکاچپول را به تجدید نظر در نظریه‌اش واداشت، اهمیت نقش عنصر ایدئولوژی و رهبری در بسیج مردم و شکل‌گیری انقلاب اسلامی بود. با وجود این، این بار نیز چون موارد دیگر تحلیلی ساختاری از ایدئولوژی ارائه می‌کند. وی استدلال می‌کند که ایدئولوژی‌های وارداتی نمی‌توانند در شکل‌گیری انقلابها نقشی ایفا کنند. او می‌گوید تشیع قرن‌ها در تاریخ ایران ریشه دوانده بود. بدین سبب پذیرش تفسیری نو از آن از سوی مردم بسیار راحت بود. اسکاچپول در تحلیل انقلاب ایران همچنین به نقش رهبری و شبکه روحانیت، مساجد و انجمنهای اسلامی در ارائه و پذیرش تفسیری مکتبی از تشیع و تبیین استراتژی مبارزه با نظام شاهنشاهی، هر چند به صورت محدود اشاره می‌کند.

شرح و بسط نظریه اسکاچپول

آنچه تا بدین جا به آن پرداختیم بررسی اجمالی نظریه اولیه اسکاچپول درباره انقلاب و تجدید نظرهای بعدی وی در آن بود. در ادامه، بحث اسکاچپول درباره ایدئولوژی را شرح و بسط می‌دهیم و می‌کوشیم به چهار پرسش اصلی پاسخ دهیم:

- ۱- کدام عامل موجب ارائه تفسیری مکتبی از اسلام شد؟
- ۲- چه شد که این تفسیر تازه مورد قبول بخش بزرگی از جامعه ایران قرار گرفت؟
- ۳- کار ویژه‌های این اسلام مکتبی در انقلاب ایران چه بود؟
- ۴- امام خمینی (س) در انقلاب اسلامی ما چه نقشی ایفا کردند؟

عوامل ظهور تفسیر مکتبی

در پاسخ به پرسش نخست باید به دو دسته از عوامل توجه کرد:

الف - عوامل درونی:

- ۱- شیعه این توانایی بالقوه را در خود داشته است که به نحوی مکتبی تفسیر شود.
- ۲- سازماندهی و تمرکز تشکیلاتی که در روحانیت شیعی به وجود آمد این امکان را می داد که تفسیر تازه، به مراتب بیش از گذشته به سایر مراکز و بلاد نشر و انتقال یابد.
- ۳- عامل اجتهاد و تقلید از مجتهد زنده امر انتقال تفسیر تازه و مکتبی به پیروان و پذیرش آن را سهل تر می ساخت.
- ۴- استقلال مالی روحانیت شیعی امکان ارائه تفسیرهای غیر دولتی و حتی ضد دولتی را به آنها می داد.
- ۵- حضور علمای بزرگ در خارج از کشور (نجف) آنها را دور از دسترس سرکوب دولت مرکزی قرار می داد.

ب- عوامل بیرونی:

- ۱- از اوایل دهه ۱۳۴۰، مسأله اصلی برای جامعه ایران، غربزدگی و فساد و چگونگی از بین بردن این فساد بود. بدین ترتیب شرایط برای شکل گیری يك تفسیر خودی و پذیرش آن مساعد شده بود و افرادی در صدد برآمدن با ارائه تفسیر و تعبیری نو از «خود»، بیگانگی فرهنگی و تنش ایجاد شده را رفع کنند.
- ۲- ماهیت دولت پهلوی و خط مشی پهلویها در عرصه سیاسی و خصوصاً عرصه فرهنگی یا سیاستهایی چون رواج و گسترش غربزدگی، بی حجابی، گسترش فحشا و روابط آزاد بین زنان و مردان، تحقیر دینداری و غیره، تقریباً اکثریت علما را بر ضد آنان برانگیخت.
- ۳- عامل دیگری که طرح و پذیرش تفسیر نوینی از دین را تشویق می کرد، تجربه ناموفقی بود که از سایر آلترناتیوهای موجود (مارکسیسم، لیبرالیسم و ناسیونالیسم) به دست آمده بود.
- ۴- ظهور و گسترش طبقه متوسط جدید در تفسیر مکتبی از دین و پذیرش آن مؤثر بود.
- ۵- در جهان اسلام تفسیرها و تعبیرهای تازه ای (آرای مودودی، سید قطب، محمد عبده و غیره) در حال شکل گیری بود که به ظهور یک مکتب تفسیری در ایران کمک

می‌کرد.

۶- در رقابت با سایر ایدئولوژیها، شماری از علماء به تألیف کتبی مبادرت ورزیدند و این امر به پاسخهای دینی جدید و قرائت جدیدی از دین ختم می‌شد.

علل پذیرش تفسیر مکتبی

۱- شرایط عینی جامعه در پذیرش عمومی تفسیر مکتبی مؤثر بود. سیاستهای نوسازی شاه به يك نوع «جاکنی فرهنگی» انجامیده بود. شهر نشینی فزاینده، مهاجرت، افزایش ارتباطات، رشد طبقه متوسط جدید و غیره، به ظهور وضعیت آنومیک یا بی‌هنجاری منجر شده بود، به عبارت دیگر پیوندهای سنتی شکسته شده بود اما پیوندهای نو جای آن را پر نکرده بود. این وضعیت آنومیک و پیامدهای آن در کنار ساخت جوان جامعه، رواج فرهنگ غیر بومی و نابرابری گسترده در سطح جامعه زمینه را برای طرح و پذیرش يك تفسیری مکتبی از دین به منظور توضیح بی‌عدالتیهای موجود و ارائه راه حلی برای رفع آن مساعد می‌ساخت.

۲- در ایران نهادهای شیعی از دیرباز موجد هویت جمعی و هویت ملی بوده‌اند (نماز جماعت، دعای کمیل، سفره‌های نذری و ... مراسم عزاداری و سینه‌زنی، حج و ...) بنابراین در پذیرش تفسیر جدید بسیار مؤثر بوده است.

۳- شبکه ارتباطی و سازمانی روحانیت این امکان را می‌داد که تفسیر جدید به قشر گسترده‌ای از مردم منتقل شود.

کار ویژه‌های مکتب تشیع

۱- مکتب تشیع ساختار شناختی خاصی را ارائه کرد و منظومه‌ای به وجود آورد که اجزایش فارغ از تعارض یا ابهام یا ضدیت درونی با یکدیگر ارتباط منطقی داشتند.

۲- دومین کار ویژه ایدئولوژی تشیع تجویز يك سری شیوه‌نامه‌ها بود که تکلیف و وظیفه فرد را مشخص می‌کرد که فرد چه باید بکند و در مورد وضع موجود، دولت و سایرین چه موضعی باید اتخاذ کند.

۳- مکتب تشیع از طریق تفسیری که از شعائر دینی چون نماز، روزه و حج عرضه کرد

نوعی انسجام درونی و احساس تعلق و همبستگی اجتماعی بین افراد پدید آورد. ۴- در تفسیر مکتبی تشیع، طرح مسأله پاداش اخروی انگیزه لازم برای اقدامهای جمعی را ایجاد کرد. کارویژه دیگر ایدئولوژی تشیع، ایجاد وحدت بین رهبران بود. در ایران تفسیر مکتبی به طور خاص سه کار ویژه مهم ایفا کرد:

۱- تسهیل مشارکت مردم، شیعه با طرح پاداش اخروی انگیزه افراد را برای مشارکت در فعالیتهای انقلابی و قبول مخاطرات تقویت کرد، مثلاً، تفسیر مکتبی در مقابل شهادت در راه حق و عدالت، رستگاری ابدی را تضمین می کرد. به علاوه این تفسیر به شورش علیه دولت ظالم، مشروعیت می بخشید.

۲- ایجاد نارضایتی در بین مردم، تفسیر مکتبی در به فعلیت در آوردن نارضایتهای بالقوه و حتی ایجاد نارضایتی نقش بسیار مؤثری ایفا کرد.

۳- فراهم کردن تشکیلات بسیج منابع، روحانیت شیعی از شبکه ارتباطی گسترده خود در کنار مساجد و انجمنهای اسلامی در جهت ایجاد همکاریهایی که لازمه هر گونه عمل جمعی است بخوبی استفاده کرد.

امام خمینی (س) ایدئولوگ، معمار و دولت ساز

نقش رهبری را در سه بخش اصلی می توان بررسی کرد:

امام خمینی (س) با ارائه تفسیر جدیدی از حکومت اسلامی نقش مؤثری در تدوین قرائت مکتبی ایفا کردند. امام (س) معمار انقلاب بودند و در مورد استراتژیها و تاکتیکهای اصلی مبارزه با نظام شاهنشاهی تصمیم می گرفتند. سومین نقش امام (س) دولت سازی بود. ایشان گرچه به عنوان يك دولتمرد مستقیماً وارد ساخت دولت نشدند، اما در شکل گیری و ساخت دولت جمهوری اسلامی مرحله به مرحله نقش داشتند. امام خمینی (س) هر سه نوع اقتدار و مشروعیت (سنتی، کاریزماتیک و عقلانی) را با هم داشتند. از يك سو به سبب مقام مرجعیت از مشروعیت سنتی برخوردار بودند و از سوی دیگر مبارزات انقلابی و مواضع سازش ناپذیرشان در کنار ویژگیهای شخصیتی ایشان چهره ای کاریزماتیک به ایشان بخشیده بود. پس از پیروزی انقلاب نیز به واسطه استقرار نظام انتخاباتی، حضرت امام (س) از مشروعیت حقوقی و عقلانی برخوردار شدند.

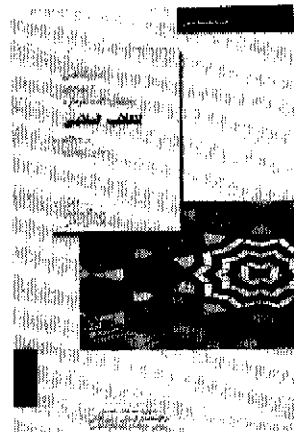
اطلاع‌رسانی

■ معرفی کتاب:

کتاب‌شناسی کتابهای منتشرشده

دربارهٔ انقلاب اسلامی

در جهان (۱۳۵۷ - ۱۳۷۶)

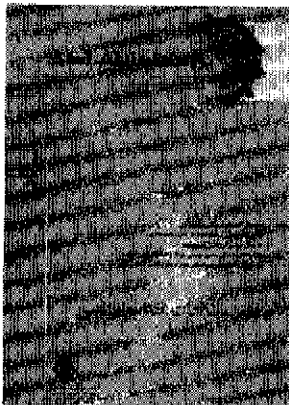


اگرچه در زمینهٔ شناسایی و مطالعهٔ اهمیت، ابعاد، آثار، نتایج و بازتاب داخلی و بین‌المللی انقلاب اسلامی، کتابها و مقاله‌های بسیاری در سطح جهان از سوی محققان، متفکران و صاحب‌نظران انتشار یافته است، ولی تا به امروز، اطلاعات نسبتاً درستی از کلیه کتابهای انتشار یافته در این زمینه در دست نیست.

در کتاب‌شناسی کتابهای منتشر شده دربارهٔ انقلاب اسلامی در جهان درصدد رفع این خلأ اطلاعاتی و ارائه آگاهی اجمالی از آثار انتشار یافته از سوی محققان و ناظران خارجی، در این زمینه آمده‌اند. این مجموعه، شامل معرفی و ذکر مشخصات کتاب‌شناسی ۱۱۷۹ عنوان کتاب به زبانهای انگلیسی،

شمار می‌آید که می‌تواند در جهت برنامه‌ریزیهای فرهنگی، خصوصاً گفتگوهای بین تمدنی به کار آید.

پژوهشنامه انقلاب اسلامی



آگاهی از یافته‌های صاحب‌نظران و پژوهشگران داخلی و خارجی در مورد عوامل پیروزی انقلاب اسلامی، تأثیرات و بازتاب آن، و تحولات و آثار داخلی و خارجی آن، لازمه در دست داشتن تصویری واقع‌بینانه، همه‌جانبه و عمیق از ابعاد مختلف این انقلاب شکوهمند است.

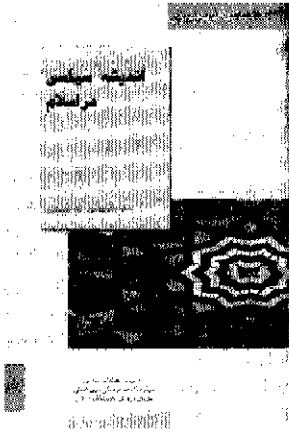
پژوهشنامه انقلاب اسلامی که هر دو ماه یک بار انتشار می‌یابد، درصدد ارائه این آگاهیها در نقد پاره‌ای از آرا و عقاید غلط و مغرضانه درباره انقلاب اسلامی است.

به سبب بررسی ابعاد و وجوه گوناگون انقلاب اسلامی، در هر شماره از این مجموعه، موضوع خاصی در نظر قرار

فراتر، آلمانی، ترکی، استانبولی، روسی، سوئدی، اندونزیایی، اسپانیولی، ژاپنی، لهستانی، عربی، اردو و فارسی است که در سالهای ۱۳۵۷ - ۱۳۷۶ در خارج از کشور به چاپ رسیده است و با فهرست اعلام اسامی، مکانها، مراکز مطالعاتی و انتشاراتی، و اسامی و عناوین کتابها به زبان فارسی و فهرست اعلام نامها و عناوین کتابها به زبان لاتین پایان می‌پذیرد.

این کتاب از سوی مرکز مطالعات فرهنگی و بین‌المللی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، به کوشش علی اکبر مرتضایی و فاطمه امیرخانی سامان یافته و در ۷۲۳ صفحه (قطع وزیری) در سال جاری منتشر شده است.

اگرچه این مجموعه، علی‌رغم بهره‌گیری از منابع متعدد و غنی، از جمله فهرست کتابخانه، کنگره، آثار مراکز شرق‌شناسی و ایران‌شناسی، مراکز و مؤسسات مطالعات خاورمیانه در کشورهای اروپایی و امریکا و... است؛ ممکن است در برگزیده عنوان تمامی کتابهای انتشار یافته در خارج از کشور درباره پدیده انقلاب اسلامی نباشد، ولی گامی بزرگ و ارزشمند در جهت آشنایی پژوهشگران با سمت‌گیریهای فکری در خارج از کشور نسبت به انقلاب اسلامی و نوع نگاه و نگرش جهان به این پدیده به



شمار می‌آید و در این میان، بدون شک تبیین هر راهبردی، از رهگذر آشنایی با نظریات اندیشمندان اسلامی امکان‌پذیر است. از سوی دیگر، تعداد منابع انتشار یافته در قالب کتب و نشریات، لزوم گزینش و ارائه اطلاعات کارآمد را برای پژوهشگران لازم می‌سازد.

کتاب‌شناسی توصیفی اندیشه سیاسی در اسلام با این هدف تهیه شده است که بتواند منبعی برای دستیابی به ابزارهای گزینش صحیح اطلاعات برای مطالعات اسلامی باشد.

در این کتاب‌شناسی، به معرفی مشروح مجموعه کتابهای فارسی که تاکنون در زمینه اندیشه سیاسی اسلام انتشار یافته و همچنین برخی از مهمترین کتابهای عربی که در این زمینه به چاپ رسیده‌اند پرداخته و از برخی تحقیقات و پایان‌نامه‌های مهم نیز یاد می‌شود، که در جمع، ۲۱۰ کتاب و پایان‌نامه

خواهد گرفت.

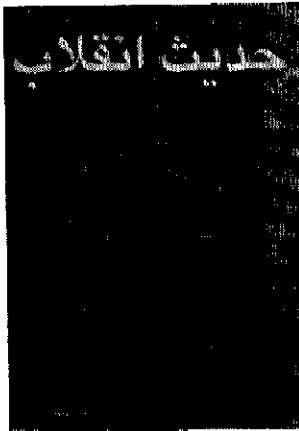
نخستین پژوهشنامه، که اخیراً به چاپ رسیده است، به بررسی علل و عوامل وقوع انقلاب اسلامی اختصاص دارد. در ۵ بخش این مجموعه با بهره‌جستن از منابع موجود، به تحلیل علل اقتصادی فروپاشی رژیم پهلوی، پیشینه تاریخی ساختار قدرت در حکومت استبدادی، علل سیاسی فروپاشی رژیم پهلوی، ساختار اجتماعی، بسیج سیاسی، مردم و انقلاب اسلامی ایران، و شرایط و فشارهای بین‌المللی مؤثر بر وقوع انقلاب اسلامی ایران پرداخته شده و در پایان هر بخش نیز فهرست منابع آمده است.

پژوهشنامه انقلاب اسلامی از طرف معاونت پژوهشی و آموزشی مرکز مطالعات فرهنگی - بین‌المللی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی به چاپ رسیده است. مدیریت طرح را کیومرث امیری بر عهده دارد و مجموعه، به کوشش حسین آقازاده، در ۱۴۲ صفحه با قطع وزیری تهیه شده است.

کتاب‌شناسی توصیفی اندیشه

سیاسی در اسلام

کشف ارتباط و تعامل میان دین و سیاست، از موضوعات مهم و اساسی، در عرصه تفکر و اندیشه دنیای امروز به



و تحقیق را در برمی‌گیرد.

این مجموعه، توسط سید صادق حقیقت با همکاری علی فریدونی و سید محسن آل‌سیدغفور سامان‌یافته و توسط مدیریت مطالعات اسلامی تهیه شده و مرکز مطالعات فرهنگی و بین‌المللی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، آن را در ۴۵۴ صفحه در قطع وزیری به چاپ رسانده است. در مقدمهٔ این کتاب‌شناسی ضمن معرفی شاخصهای مورد نظر در گزینش کتابهای مجموعه، به برخی از چالشهای روشی و محتوایی در مجموعهٔ کتب توصیف شده در آن، اشاره شده است که یک جمع‌بندی کلی (و بعضاً آماری) از کتابهای معرفی شده را به خواننده ارائه می‌دهد و در ضمن، به تحلیل چالشهای فوق می‌نشیند.

حدیث انقلاب (جستارهایی

در انقلاب اسلامی ایران)

در مقدمهٔ این کتاب آمده است که بنا به دعوت مدیریت مطالعات انقلاب اسلامی، از استادان و اندیشمندان جهت ارائه نتایج مطالعات خود دربارهٔ زمینه‌ها، علل و عوامل پیروزی و شکل‌گیری انقلاب اسلامی و مسائل مربوط به آن این مجموعه گردآوری شده است، و امید است گامی در جهت رفع نقیصهٔ تحریفات و تصویرهای ناصواب در

زمینه پدیدهٔ انقلاب اسلامی باشد.

این کتاب، شامل ۹ مقاله از دکتر ابوالفضل دلاوری، دکتر علیرضا ازغندی، دکتر صادق زیباکلام، حمیرا مشیرزاده، محمد حسن رجبی، دکتر محمدباقر حشمت‌زاده، دکتر حاتم قادری و دکتر مصطفی ملکوتیان است. این مقالات به بحث و کنکاش در مورد ابعاد مختلف انقلاب اسلامی اختصاص دارد و بر آن است که تصویری واقعی را از انقلاب اسلامی به خواننده ارائه دهد.

حدیث انقلاب، در ۵۰۴ صفحه، در قطع وزیری، توسط مرکز مطالعات فرهنگی و بین‌المللی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، به چاپ رسیده و اخیراً انتشار یافته است.

«رهیافتهای نظری بر

انقلاب اسلامی»

این اثر که به صورت یک مجموعه

تطبیقی / سعید ارجمند / ترجمه عباس زارع
- نظریه تدا اسکاچپول و انقلاب اسلامی
ایران / ناصر هادیان

- حکومت تحصیلداری / تدا اسکاچپول /
ترجمه: محسن امین‌زاده

- انقلاب اسلامی و اصالت /
رابرت.دی.لی / ترجمه مهرداد وحدتی
دانشمند

- تأملی نظری در مفهوم انقلاب / علی
رجبلو

- نگاهی به رهیافتهای مختلف در مطالعه
انقلاب اسلامی ایران / حمیرا مشیرزاده

- تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر نظریات
علوم اجتماعی / سعید حجازیان

- انقلاب ۷۹-۱۹۷۷: چالشی بر تئوری
اجتماعی / جان فوران

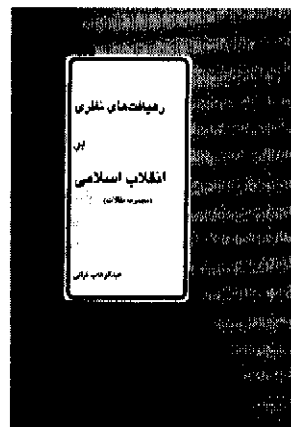
- نقد و بررسی کتاب «طبقه، سیاست و
ایدئولوژی در انقلاب ایران» / احمد
گل‌محمدی

- ایدئولوژی و انقلاب در ایران / رضا
رضایی

کتاب‌شناسی انقلاب

اسلامی ایران

انقلاب اسلامی ایران بی‌تردید مهمترین
حادثه دهه ۱۹۷۰ و یکی از عظیم‌ترین و
تأثیرگذارترین رخدادهای اجتماعی سیاسی



مقالات توسط آقای عبدالوهاب فراتی
گردآوری و تدوین گردیده، از طریق معاونت
امور اساتید نهاد نمایندگی ولایت فقیه در
دانشگاهها در زمستان ۱۳۷۷ منتشر شده
است.

مجموعه مقالات حاضر دربردارنده
مقالاتی است در باب مباحث نظری انقلاب
اسلامی و تطبیق آن بر تئوریهای مختلف
عرضه شده از سوی اندیشمندان غربی.

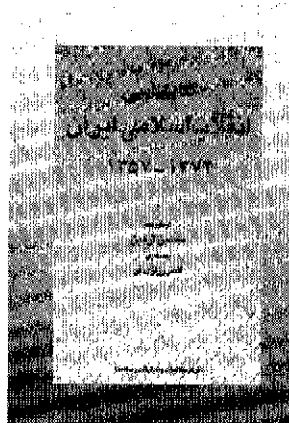
افزون بر مقدمه گردآورنده، کتاب حاضر
شامل مقالات زیر است:

- انقلاب اسلامی، پاسخی متفاوت به
سؤال مشترک / حاتم قادری

- نظریه بسیج منابع و انقلاب اسلامی
ایران / محمد هادی سمتی

- تحلیل تطبیقی از قیام امام حسین (ع) و
قیام امام خمینی / غلام حیدر ابراهیم‌بای
سلامی

- انقلاب اسلامی ایران در منظری



بیانگر همین حقیقت است، در بسیاری از این مقالات و کتابها و نشستها و گردهماییها صرف‌نظر از درستی و نادرستی، دیدگاهها و تحلیلهایی درباره انقلاب اسلامی و ریشه‌ها و آثار آن مطرح شده است که اطلاع از آنها برای هر پژوهشگر و علاقه‌مند به تحقیق در این زمینه ضروری می‌نماید.

متأسفانه ضعف امکانات مادی و عدم امکان دسترسی آسان به منابع و اطلاعات مذکور یکی از مشکلات پژوهشگرانی است که در کشور ما به امر تحقیق درباره انقلاب اسلامی ایران مشغولند.

هر چند که طی سالهای اخیر مراکز اطلاع‌رسانی در کشور رشد و گسترش چشمگیری داشته‌اند اما هیچگاه نتوانسته‌اند خلاء ناشی از فقدان یک کتاب‌شناسی معتبر در زمینه انقلاب اسلامی را جبران کنند. تلاشهایی نیز که در این خصوص صورت پذیرفته به دلایل مختلف نتوانسته است برطرف‌کننده این نقیصه باشد. از جمله این تلاشها می‌توان از کتابنامه انقلاب اسلامی که در سال ۱۳۶۱ از سوی آستان قدس رضوی منتشر شد و کتابشناسی توصیفی - موضوعی از م. ج. یکایی نام برد که هرچند در جای خود ارزشمندند اما با توجه به تاریخ انتشار، محدوده کار، اکثفا به معرفی کتابهای منتشره

طی نیمه دوم قرن حاضر به شمار می‌رود. آنچه اهمیت انقلاب را دو چندان کرده است علاوه بر موقعیت ژئوپلیتیک ایران و نقش آن در منطقه خاورمیانه و آسیای مرکزی و منابع عظیم نفت در این سرزمین و کشورهای همجوار و ویژگیها و تازگیهای انقلاب اسلامی به مثابه یک تحول اجتماعی سیاسی و آثار غیرقابل انکار آن در جهان اسلام است. عوامل مذکور موجب گردیده است دوستان و دشمنان، سیاستمداران و محققان، صاحبان قدرت و دانش، مراکز پژوهش علمی و مستقل و نهادهای تحقیقاتی وابسته به دستگاههای اطلاعاتی و امنیتی، جملگی به شناخت و درک ریشه‌ها و ماهیت انقلاب اشتیاق و علاقه نشان دهند. انتشار دهها هزار مقاله و هزاران کتاب و صدها نشست و کنفرانس علمی و تحقیقاتی درباره انقلاب اسلامی از سوی مؤسسات و محافل آکادمیک و سیاسی در سراسر جهان

به ۹۸۳ عنوان کتاب به زبان فارسی و ۵۹۷ عنوان کتاب انگلیسی، ۷۲ پایان‌نامه دکترای دانشگاه‌های امریکا و اروپا و ۱۲ پایان‌نامه دانشگاه‌های ایران درباره انقلاب اسلامی ایران است که تا سال ۱۳۷۲ به رشته تحریر درآمده‌اند.

فهرست منابع و مآخذی که مورد استفاده قرار گرفته و نیز نام مؤسسات و مراکز و بانک‌های اطلاعاتی که به آنها مراجعه شده نشان‌دهنده سخت‌کوشی و صبر و حوصله گردآورندگان این کتاب‌شناسی است.

وجود نمایه‌های دقیق و متعدد در پایان بخش‌های فارسی و انگلیسی دستیابی به اطلاعات موجود در کتاب‌شناسی را برای استفاده‌کنندگان آسان ساخته است.

چنان‌که در مقدمه این کتاب‌شناسی آمده است مصنف به علت فقدان امکانات مالی قادر به تهیه کتابها نبوده است. لذا در مورد آن دسته از کتاب‌های منتشر شده در خارج از کشور که در داخل موجود نبوده عمدتاً بر اطلاعات ذکر شده در منابع مختلف اعتماد کرده است.

اعمال چنین شیوه‌ای علی‌القاعده میزان اشتباه و خطا را در گزینش کتاب‌های موجود در محدوده موضوع کتاب‌شناسی افزایش می‌دهد اما ظاهراً گردآورندگان کتاب‌شناسی انقلاب اسلامی ایران در این زمینه وسواس

در زبان فارسی و در داخل کشور و نیز معرفی آثاری که بعضاً خارج از موضوع هستند نیاز محققان را چنان‌که باید برآورده نساخته‌اند.

چند کتاب‌شناسی مربوط به ایران منتشر شده در خارج از کشور نیز یا اختصاص به انقلاب اسلامی ندارند و یا جای کتاب‌های فارسی زبان و انتشار یافته در داخل کشور در آنها خالی است.

یکی از جدیدترین آثار در این زمینه کتاب‌شناسی انقلاب اسلامی ایران ۱۳۵۷-۱۳۷۲ است که آقای محسن آرمین با همکاری خانم افسر رزازی‌فر به تدوین آن همت گماشته است. این کتاب‌شناسی که طی ماه‌های گذشته از سوی مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها وابسته به معاونت مطبوعاتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر شده جامع‌ترین کتاب‌شناسی در زمینه انقلاب اسلامی ایران به شمار می‌رود.

این کتاب در دو بخش فارسی شامل معرفی کتاب‌های منتشر شده به زبان فارسی در داخل و خارج از کشور و بخش لاتین شامل کتاب‌های منتشر شده در داخل و خارج از کشور و دو ضمیمه محتوی پایان‌نامه‌های دانشگاهی دانشگاه‌های ایران، اروپا و امریکا درباره ایران و انقلاب اسلامی تنظیم شده است.

این کتاب‌شناسی شامل اطلاعات مربوط

لازم را به خرج داده و با مقایسه و مقارنه اطلاعات به دست آمده از منابع متعدد میزان خطا را به حداقل رسانده‌اند و آنجاها که در مورد تناسب یک کتاب با موضوع کتابشناسی ابهام و تردید برطرف نشده، چنانکه خود مصنف ذکر کرده است از جامعیت و فراگیری به نفع صحت اطلاعات چشم پوشیده است.

در کتابشناسی انقلاب اسلامی ایران تنها در برخی موارد ذیل اطلاعات کتابشناسی توضیحاتی درباره محتوای هر کتاب ذکر شده است. مصنف در مقدمه کتاب راجع به این عدم یکدستی نوشته است: «هر چند کتابشناسی حاضر یک کتابشناسی توصیفی نیست، اما تنوع کتابها در برخی موارد ارائه توضیحاتی را درباره کتاب ضروری می‌سازد. این بدان دلیل است که کتابشناسی فارسی مجموعه‌ای از کتابهای انتشار یافته در داخل و خارج کشور است و دسترسی به کتابهایی که در خارج کشور انتشار یافته عموماً مشکل است. همچنین برخی از کتابهای منتشر شده در داخل کشور نیز نایابند. لذا دستیابی به آنها برای محققان کار ساده‌ای نیست. در اینگونه موارد سعی شده است حتی‌المقدور توضیحاتی درباره محتوای کتاب ارائه شود تا محققان بتوانند از میزان و سطح علمی و تحقیقی کتاب آگاهی یافته و ...».

اما با مراجعه به کتابشناسی مشخص می‌شود که اولاً برخی از کتابهای نایاب همچنان بدون توضیح مانده‌اند و برعکس برخی از کتابهایی که دسترسی به آنها حداقل از طریق کتابخانه‌ها امکان‌پذیر است به همراه توضیحاتی درباره محتوا ثبت شده‌اند. لذا می‌توان نتیجه گرفت که علاوه بر نکته‌ای که مصنف بدان متذکر شده است. فقدان امکانات مالی در تهیه کتابها و عدم امکان دسترسی به برخی از آنها از جمله علل این عدم یکدستی است.

هر چند به علت محدودیتهای مذکور جای برخی از کتابهای نایاب در بازار بویژه تعدادی از کتابهایی که از سوی برخی از گروههای سیاسی در اوایل نیمه اول دهه شصت منتشر شده در این کتابشناسی خالی است اما کتابشناسی انقلاب اسلامی ایران را باید کاملترین کتابشناسی درباره انقلاب دانست که تاکنون منتشر شده است. مصنف در پایان مقدمه خود مؤده داده است که با موافقت مسئولان مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها کار مرحله دوم این کتابشناسی را از مقطع نیمه ۱۳۷۲ تا پایان ۱۳۷۶ به انجام رسانده و کتابهایی را نیز که در جلد اول از قلم افتاده بر آن بیافزاید و به این ترتیب کتابشناسی بیست ساله انقلاب اسلامی را در یک دوره دو جلدی از خود به

یادگار گذارد.

اسلامی» تألیف: ناصر هادیان

○ «نگاهی به رهیافتهای مختلف در مطالعه انقلاب اسلامی ایران» تألیف: حمیرا مشیرزاده

○ «طرحی برای مطالعه زمینه‌ها و علل اجتماعی وقوع انقلاب اسلامی ایران» تألیف: ابوالفضل دلاوری

○ «زمینه بسیج در انقلاب اسلامی ایران» تألیف: احمد گل محمدی

○ «مروری بر نظریه‌های انقلاب در علوم اجتماعی» تألیف: حمیرا مشیرزاده

○ «ساخت قدرت شخصی و فروپاشی حکومت پهلوی» تألیف: نصرالله نوروزی

○ «نظام بین‌الملل و انقلاب اسلامی ایران» تألیف: مصطفی زهرانی

○ «حکومت استبدادی، نوسازی و انقلاب در روسیه و ایران» تألیف: تیم مک دانیل، ترجمه: فریده فرهی

○ «نظریه‌ای در خصوص انقلابهای اجتماعی جهان سوم: مقایسه‌ای بین ایران، نیکاراگوئه، السالوادور» تألیف: جان فورن، ترجمه: مینو آقایی

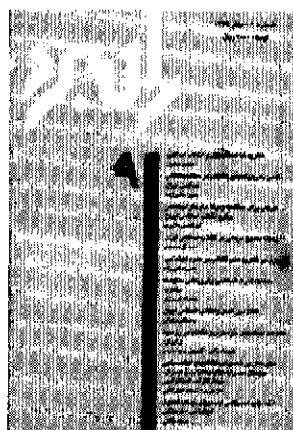
○ «انقلاب اسلامی ایران: یک تحلیل اجتماعی - فرهنگی» تألیف: پوپک طاعتی

«درون انقلاب ایران»

درون انقلاب ایران نام کتابی است که بتازگی از سوی مؤسسه خدمات فرهنگی

مجموعه مقالات تحلیل

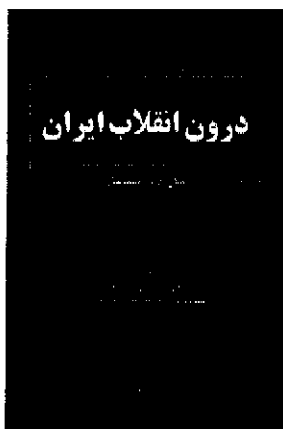
انقلاب اسلامی



فصلنامه راهبرد نشریه اختصاصی مرکز تحقیقات استراتژیک وابسته به نهاد ریاست جمهوری مجموعه مقالاتی را که به نحوی دربارهٔ با تحلیل و تبیین انقلاب اسلامی بوده است در شماره ویژه‌ای به چاپ رسانده است. شماره ۹ این نشریه که در بهار ۱۳۷۵ منتشر شده است دربرگیرنده ۱۰ مقاله است که ۷ مقاله آن تألیف صاحب‌نظران داخلی و ۳ مورد ترجمه از منابع خارجی است.

علاوه بر این، در شماره ۱۰ این نشریه نیز دو مقاله تحلیلی درباره انقلاب اسلامی درج شده است. فهرست مقالات مورد اشاره به شرح زیر است:

○ «نظریه تدا اسکاچپول و انقلاب



استمپل با آشنایی به زبان فارسی، قبل از پیروزی انقلاب، با بسیاری از مسئولین ایرانی و از جمله مخالفین حکومت شاه در تماس بوده است. گزارش برخی از این تماسها و مذاکرات در کتاب حاضر، خواننده را دچار شگفتی می‌سازد.

مطالعه تاریخ سیاسی معاصر بوضوح نشان می‌دهد که چگونه کار پیگیر و ریشه‌دار انگلیس در منطقه خاورمیانه، طی قرون متمادی، بخوبی به سیاستمداران آن دیار آموخته است که بهترین عامل تشنج و ناآرامی و در نتیجه ایجاد زمینه مساعد برای بهره‌مندی از نفت و موقعیت منطقه، ایجاد یا حمایت از گروههای معارض دولتها در پوشش گرایشهای تندرو و به ظاهر مصلح مذهبی است.

این کتاب در قطع رقعی با شمارگان ۶۰۰۰ نسخه به بازار کتاب عرضه شده است.

مآخذشناسی توصیفی انقلاب

اسلامی و ریشه‌های آن

اولین همایش دروس معارف اسلامی با موضوع انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن از بیست و نهم آذرماه تا یکم دیماه ۱۳۷۴ به همت معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در

رسا منتشر شده است. نویسنده کتاب، جان‌دی. استمپل، وابسته سیاسی سفارت امریکا بیش از چهار سال در ایران مأموریت داشته که شش ماه آن پس از پیروزی انقلاب اسلامی بوده است، از این جهت، او از نزدیک شاهد بسیاری از وقایع پشت پرده روابط امریکا با شاه ایران و همچنین برخوردهای متفاوت دولتمردان امریکایی با انقلابیون بوده است. شاید از این نظر، این خاطرات را بتوان منحصر به فرد دانست، به همین علت، بسیاری از تحلیلگران انقلاب اسلامی ایران، در توجیه روابط اقتصادی و سیاسی دوران انقلاب ایران، اغلب به گزارشهای استمپل استناد کرده‌اند. انبوه اطلاعات او از ایران و انقلاب ایران، موجب شد که پس از سقوط شاه و گروگانگیری، او به امریکا منتقل شده و در وزارت خارجه امریکا، اخبار و حوادث مربوط به ایران را پیگیری کند.



تحقیقات عرضه شده می گردد، تسهیل استفاده از منابع مزبور را نیز در پس خواهد آورد.

... در این مجموعه با استفاده از روشی بدیع، علاوه بر معرفی توصیفی کتاب، خلاصه مطالب محتوایی نیز مورد اشاره قرار گرفته و تا حد ممکن، موضوع و مقطع زمانی مربوط به بحث، دیدگاه نویسنده و نتایج بحث، به میان آورده شده است. توجه اصلی در تهیه مجموعه مذکور، پرداختن به مقطع خاص یا علت مشخصی از تاریخ تحولات گذشته نبوده، بلکه تلاشی شده تا آثاری که به طور عموم زمینه ها، علل و عوامل واژگونی سلسله پهلوی و پیروزی انقلاب اسلامی را به بحث گذارده اند معرفی شوند. عرضه آثار متفاوت با دیدگاههای گوناگون با عطف توجه به عوامل مختلف بعید و قریب ذریط، خواننده را در فضایی از برخورد و تبادل آرا قرار داده. و از یکسو نگرانی و پرداختن تک بعدی به تحولات اجتماعی برحذر می دارد.

در این مجموعه جمعاً ۱۳۸ اثر که عمدتاً از صاحب نظران داخلی است معرفی شده است. این اثر به همت معاونت امور اساتید نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، در آذرماه ۱۳۷۴ در ۳۰۰۰ نسخه منتشر شده است.

دانشگاهها برگزار شد. از ثمرات این همایش انتشار مآخذشناسی توصیفی انقلاب اسلامی و ریشه های آن به همراه دو مجلد حاوی مجموعه مقالات عرضه شده به همایش بود. در مقدمه «مآخذشناسی» آمده است:

«شناخت و درک درست و جامع ابعاد و زوایای انقلاب اسلامی، نیاز اول و گام نخست در فهم و کشف هویت تاریخی و تبیین و ترسیم راه آینده ملت ماست و این شناخت تنها در سایه تحقیق و پژوهش علمی و متقن در زمینه ها، علل، آثار و نتایج انقلاب اسلامی با اتکا به منابع و مآخذ ذریط مبسور خواهد بود. درآمد چنین حرکت مطلوبی، آشنایی با منابع و مآخذ موجود در ابعاد گوناگون مباحث ذریط می باشد. بر این اساس تنظیم و ارائه گزیده ای از مآخذ انقلاب اسلامی، علاوه بر آنکه زمینه ساز بذل توجه بیشتر به مجموعه

■ معرفی مراکز مطالعات انقلاب اسلامی

شناخت امکانات و منابع انسانی و سازمانی گسترش انقلاب اسلامی در سطح بین‌المللی، بررسی راهبردها و رسانه‌های گروهی و مطبوعات خارجی نسبت به پدیده انقلاب اسلامی و کشف محورهای اساسی تبلیغات جهانی علیه انقلاب اسلامی به منظور خنثی‌سازی آنها، بررسی و پاسخگویی شبهه‌ها و ابهام‌ها و اتهام‌ها و تدوین مقاله‌های علمی، تحقیقی و تبلیغی جهت انتشار در خسارج از کشور عمده‌ترین محورهای تحقیقات مدیریت مطالعات انقلاب اسلامی را تشکیل می‌دهد.

مدیریت مطالعات انقلاب

اسلامی

سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، در جهت معرفی مبانی، فرهنگ و مواضع انقلاب اسلامی - که یکی از وظایف این سازمان به شمار می‌آید - به تأسیس مدیریت مطالعات انقلاب اسلامی در مرکز مطالعات فرهنگی - بین‌المللی اقدام کرده است. این مدیریت از طریق برنامه‌ریزی، ساماندهی و اجرای طرحهای مناسب تبلیغی و علمی در قالب تألیف و تحقیق، درصدد شناساندن انقلاب اسلامی و رهبران آن و تبیین اصالتها و ارزشهای اسلامی و پاسخگویی به ابهامهای نظری درباره انقلاب اسلامی است. شناخت موقعیت جهانی انقلاب اسلامی،

علاوه بر ساماندهی این محورهای تحقیقی، شناسایی متون مناسب ترجمه، مأخذشناسی انتقادی کلیه آثار منتشر شده درباره انقلاب اسلامی در خسارج از کشور، شناسایی و سفارش منابع مطالعاتی، برخی از محورهای پیش‌بینی شده در مدیریت علمی هستند. برای اجرای این محورهای تحقیقی و علمی، مدیریت مطالعات انقلاب اسلامی، یکی از محورهای فعالیتهای خود را به سیاستگذاری و برنامه‌ریزی درباره حوزه فعالیت خود اختصاص داده است. در این مسیر ارائه سیاستهای مناسب تبلیغی و مطالعاتی مرتبط با انقلاب اسلامی، برنامه‌ریزی برای گسترش فرهنگ انقلاب اسلامی، ارائه سیاست مطالعات سالانه، و پیشنهاد عناوین تحقیقات، تألیفات و

علل و اهداف انقلاب اسلامی از

منظر شعارهای انقلاب

این طرح در مدیریت مطالعات انقلاب اسلامی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی توسط آقای دکتر محمد حسین پناهی اجرا می‌شود.

در این پژوهش محقق ابتدا تعاریف نظری مفهوم شعار را آورده و سپس بر مبنای یک تعریف جامع و مانع از شعار که مورد توافق صاحب‌نظران است، با روش تحلیل محتوی به بررسی شعارهای ارائه شده در شرایط انقلابی پیش از پیروزی می‌پردازد.

در این پژوهش که به منظور بررسی و ارزیابی شعارهای انقلابی از داوران متخصص بهره‌جسته می‌شود، انواع شعارهای اصلی و فرعی در تهران و شهرستانها از خلل نشریات، گزارشات، اسناد و اطلاعیه‌ها گردآوری شده و پس از دسته‌بندی در مقولات همخوان جای می‌گیرد. هدف اصلی این تحقیق، بررسی جامعه‌شناختی علل و اهداف انقلاب اسلامی از منظر شعارهای انقلاب است.

طرح تدوین تاریخهای

منطقه‌ای انقلاب اسلامی

شناخت انقلاب اسلامی ایران در گرو بررسی جزئیات حوادث و رخداد‌های این واقعه عظیم است تا غبار نسیان و فراموشی

ترجمه‌ها و تعیین اولویت آنها از مهمترین محورها به شمار می‌آید. دیگر محور فعالیتهای این مدیریت ایجاد ارتباطات علمی داخلی و بین‌المللی است. مدیریت مطالعات انقلاب اسلامی مجموعه فعالیتهای خود را در چهارچوب سه گروه جامعه‌شناسی انقلاب، تاریخ انقلاب و ارتباطات سامان داده است.

این مدیریت علاوه بر تهیه، چاپ و نشر کتابهایی در حوزه مطالعات انقلاب اسلامی - که در قسمت دیگری از بخش خبررسانی همین شماره فصلنامه - معرفی شده‌اند، تا کنون دو شماره از خبرنامه انقلاب اسلامی را با محورهای کلی فرهنگ و واژه‌های انقلاب اسلامی، معرفی طرحهای پژوهشی مدیریت مطالعات انقلاب اسلامی، نویسندگان و صاحب‌نظران انقلاب اسلامی (که شامل معرفی شخصیت، آثار و پایان‌نامه‌های نوشته شده به راهنمایی آنان است) و معرفی پایان‌نامه‌های داخلی و کتابهای داخلی و خارجی درباره انقلاب اسلامی و نیز انعکاس اخبار علمی و فرهنگی در مورد انقلاب اسلامی انتشار داده است.

■ طرحهای پژوهشی:

بر آن سایه نیفکند و کمبود منابع تاریخی محققان را دچار لغزش نسازد و حماسه‌آفرینی‌های ملت شجاع و انقلابی ایران به عنوان درس‌های دائمی ایشار و فداکاری برای نسل‌های آینده باقی بماند.

خاستگاه انقلاب اسلامی ایران از لحاظ جغرافیای محلی حائز اهمیت اساسی می‌باشد. مبدای انقلاب از شهر خون و قیام «قم» آغاز گشت، لکن به لحاظ مشی سیاسی رهبری در فراگیر ساختن مبارزه بزودی به سراسر ایران کشیده شد و بویژه مردم شهرهای بزرگی چون تهران، مشهد، اصفهان و تبریز و ... به هواداری از امام برخاستند و پس از تبعید ایشان نیز هسته‌های مبارزه ضد رژیم در گوشه و کنار این مرز و بوم شکل گرفت و سرانجام در آستانه پیروزی انقلاب سراسر ایران همچون موجی خروشان به سلطنت ۲۵۰۰ ساله خاتمه داد.

به منظور شناخت دقیق رویدادهای محلی و منطقه‌ای نقاط مختلف ایران در خلال سالهای ۱۳۴۱ تا پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، طرح تدوین تاریخ‌های منطقه‌ای انقلاب اسلامی از سال جاری در مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام (س) به اجرا در آمده و در این راستا با نهادهای مشابه بعضاً هماهنگی و تشریک مساعی شده است. بر همین اساس بررسی حیات و جریان‌ات انقلاب در سه شهر

اصفهان، قم و تبریز در اولویت کاری (این طرح) قرار گرفته‌اند. در تدوین این طرح از تحقیقات میدانی و کتابخانه‌ای شامل بررسی نشریات محلی و مصاحبه با افراد مؤثر و صاحب‌خاطره و نیز جمع‌آوری اسناد و اعلامیه‌های طیف‌های گوناگون و دستجات مختلف اعم از روحانی، دانشگاهی، احزاب و گروه‌های سیاسی و صنفی و همچنین سایر منابع تاریخی (عکس و فیلم و ...) سود جسته می‌شود.

برخی موضوعات این طرح به قرار ذیل می‌باشد:

- عوامل اصلی مبارزه و ارتباط آنها با امام (س)؛
- تلاش‌های مردمی در جریان مبارزات امام (س) از ابتدا تا تبعید ایشان؛
- کانون‌های مبارزه و ارتباط آنها با امام (س) در نجف و پاریس؛
- نحوه دریافت پیام‌های امام (س)؛
- گروه‌های مبارز مسلح موجود در منطقه؛
- جریان‌های انحرافی موجود در منطقه؛
- حوادث مهم منطقه‌ای؛
- اقدامات و سیاست‌های رژیم در مقابله با گروه‌های مبارز منطقه؛
- چهره‌های مبارز، تبعیدی، محبوس و شهیدان منطقه؛
- سخنرانی‌ها و جلسات ضد رژیم در

توده‌های مردم و معیشت و اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی و آرمانهای دینی آنها آگاه شد تا رمز بسیج عمومی و مشارکت مردمی در انقلاب روشن گردد. همچنین برای سؤالهای زیر باید پاسخی مناسب یافت که:

○ امام خمینی (س) چگونه در بسیج توده‌های مردم (با سطح آگاهیهای متفاوت) کامیاب گشت؟

○ ساختار جامعه ایرانی چگونه پذیرای این بسیج گشت؟

○ رژیم سابق در جوامع شهری و روستایی چه عملکردی داشت که باعث بروز نارضایتی عمومی گردیده بود؟

○ رهبران ملی و محلی توده‌ها از میان چه اقشاری برخاستند؟

پاسخگویی به این سؤالها و پرسشهایی از این دست، تهیه طرحی جامع را ضروری می‌سازد تا بر مبنای آن، داده‌ها جمع‌آوری و تحلیل شود تا در ارائه واقعیات مؤثر افتد.

■ پایان‌نامه‌ها:

جدول زیر حاوی معرفی برخی از پایان‌نامه‌هایی است که در سالهای اخیر در حوزه مطالعات انقلاب اسلامی و امام خمینی نوشته شده‌اند. این جدول کامل نیست و در شماره‌های بعد اطلاعات تکمیلی درباره سایر پایان‌نامه‌ها را خواهیم آورد.

منطقه؛

○ مشخصات مربوط به تظاهرات مردم در سالهای ۵۶ و ۵۷ در منطقه.

مؤسسه در نظر دارد این طرح را در مورد سایر مناطق کشور نیز دنبال کند و برای انجام این کار از محققین علاقه‌مند برای همکاری در این طرح پژوهشی دعوت به عمل می‌آورد.

طرح تاریخی منطقه‌ای انقلاب

اسلامی ایران

مرکز اسناد انقلاب اسلامی ایران در مجله ۱۵ خرداد شماره ۲۸ (سال ششم) طرح تفصیلی خود را برای پژوهش در تاریخ انقلاب اسلامی ایران ارائه داده است. در این طرح به مراحل مختلفی چون مرحله گردآوری منابع اعم از منابع مکتوب، شفاهی و تصویری، مرحله گزینش مأخذ معتبر، مرحله فیش‌برداری و مرحله سازماندهی طرح نهایی و تألیف تشریح شده است، طرح از نظر تاریخی در چهار بخش تنظیم شده است که از نهضت مشروطیت تا ۱۳۵۷ را دربرمی‌گیرد.

در مقدمه این طرح، اهداف آن چنین تشریح شده است:

برای نشان دادن خاستگاه واقعی انقلاب، باید به ساختار اجتماعی - اقتصادی شهرها و روستاها واقف گردید و از نحوه زیستن

دانشگاه	دانشکده	مقطع	رشته	استاد راهنما	نویسنده	عنوان	ردیف
نریب مدرس	علوم انسانی	کارشناسی ارشد	جامعه‌شناسی	دکتر جواد یوسفیان	غلامرضا صدیقی	بررسی تفکر اجتماعی حضرت امام خمینی (س) درباره جامعه	۱
تربیت مدرس	علوم انسانی	دکتری	ادبیات فارسی	دکتر اسماعیل حاکمی‌راد	منوچهری اکبری	نقد و تحلیل ادبیات انقلاب اسلامی از طالع امام تا عروج امام	۲
تربیت مدرس	علوم انسانی	کارشناسی ارشد	زبان و ادبیات عربی	دکتر محمد علی آذرنش	جلال مرانی	پژواک انقلاب اسلامی ایران در شعر معاصر عرب (شام)	۳
تربیت مدرس	علوم انسانی	کارشناسی ارشد	علوم سیاسی	دکتر حسین بشیریه	مصطفی مصباح‌زاده	بررسی جامعه‌شناختی نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران	۴
تهران	علوم اجتماعی	کارشناسی ارشد	جامعه‌شناسی	دکتر بسافر ماروخانی	فاطمه صفری	مدل اجتماعی پایگاه و نقش زن مسلمان در جامعه اسلامی بر اساس دیدگاه امام خمینی (س)	۵
تهران	حقوق و علوم سیاسی	کارشناسی ارشد	روابط بین‌الملل	دکتر نجفعلی حبیبی	رضیه موسوی‌فر	ولایت فقیه و روابط بین‌الملل	۶
امام صادق (ع)	علوم سیاسی و معارف اسلامی	کارشناسی ارشد	علوم سیاسی	دکتر منوچهر محمدی	رضا اسلامی	بررسی مقایسه‌ای نقش رهبران روحانی نهفت مشروطیت و انقلاب اسلامی	۷
امام صادق (ع)	علوم سیاسی و معارف اسلامی	کارشناسی ارشد	علوم سیاسی	حجت‌الاسلام عابد زنجانی	مصطفی کواکبیان	دموکراسی در نظام ولایت فقیه	۸

دانشگاه	دانشکده	مقطع	رشته	استاد راهنما	نویسنده	عنوان	ردیف
امام صادق (ع)	علوم سیاسی و معارف اسلامی	کارشناسی ارشد	علوم سیاسی	دکتر متوجه محمدی	فاسم فرج اللهی	تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر جنبش توحید اسلامی در لبنان طرابلس	۹
امام صادق (ع)	علوم سیاسی و معارف اسلامی	کارشناسی ارشد	علوم سیاسی	حجت الاسلام زکریا الماسی	بهمن مهران	انقلاب اسلامی و مسئله حج	۱۰
امام صادق (ع)	علوم سیاسی و معارف اسلامی	کارشناسی ارشد	علوم سیاسی	دکتر عبدالعلی قریانی	محمد باقر خرمشاد	مطالعه تطبیقی تئوری انقلاب اسلامی و مارکسیستی	۱۱
امام صادق (ع)	علوم سیاسی و معارف اسلامی	کارشناسی ارشد	علوم سیاسی	دکتر علی اصغر قوام	محمود عرب پور	جمهوری اسلامی ایران و اتحاد سیاسی اسلام	۱۲
امام صادق (ع)	علوم سیاسی و معارف اسلامی	کارشناسی ارشد	علوم سیاسی	دکتر محسن حلی	حسین غریبی	رابطه انقلاب با توسعه سیاسی با تأکید بر انقلاب اسلامی ایران	۱۳
تهران	حقوق و علوم سیاسی	کارشناسی ارشد	علوم سیاسی	حجت الاسلام سعید زنجانی	حمیدرضا اخوان	بررسی برخی از عوامل الهام بخش در بیان امام در جریان هدایت فقیر	۱۴
تربت مدرس	مدیریت	کارشناسی ارشد	مدیریت بازرگانی	دکتر رضا علی رضائیان	ناصر باقری	دانشجو	۱۵

ردیف	عنوان	نویسنده	استاد راهنما	رشته	مقطع	دانشکده	دانشگاه
۱۶	نوسازی از دیدگاه امام خمینی (س)	محمد حسن حسینی	دکتر محمود مومنی کاشی	جامعه‌شناسی	کارشناسی ارشد	علوم اجتماعی	علامه طباطبائی
۱۷	بررسی بررسی‌های از عوامل افزایش‌دهنده قدرت صلاحیت رهبر در پیامات امام خمینی (س)	مجتبی اسکندری	دکتر علی رضائیان	مدیریت	کارشناسی ارشد	مدیریت	تهران
۱۸	دیدگاه نوسازی در انقلاب اسلامی	ثریا معمار	دکتر محمد باهنی	جامعه‌شناسی	کارشناسی ارشد	علوم انسانی	تربیت مدرس
۱۹	امام خمینی (س) و انگیزش پاسداران	اسماعیل نشی	دکتر عابدی جعفری	مدیریت	کارشناسی ارشد	مدیریت	امام حسین
۲۰	بررسی تطبیقی جایگاه مردم در اندیشه ولایت مطلقه فقیه (با فلسفه سیاسی فازیلی)	محمد منصورزاد	دکتر محقق داماد	علوم سیاسی	کارشناسی ارشد	حقوق	تهران
۲۱	معرفی نظریه رهبری بصیر، از دیدگاه چندین صاحب‌نظر رهبری نوین	محمد ازگلی	دکستر حسن عابدی جعفری	مدیریت	کارشناسی ارشد	پژوهشگاه دانشگاه امام حسین	امام حسین
۲۲	مقایسه کارکردهای دین در اندیشه امام خمینی (س) و دکتر شریعتی	حسین زاده	تقی آزاد	جامعه‌شناسی	کارشناسی ارشد	علوم انسانی	تربیت مدرس
۲۳	بررسی مقایسه‌ای نظریه حکومت اسلامی	محسن کریمی	مسیر حسین موسوی	علوم سیاسی	کارشناسی ارشد	علوم انسانی	تربیت مدرس

دانشگاه	دانشگاه	مقطع	رشته	استاد راهنما	نویسنده	عنوان	ردیف
تربیت مدرس	علوم انسانی	کارشناسی ارشد	جامعه‌شناسی	دکتر حسین بشیریه	بهزاد دوران	بازسازی تئوری انقلاب در آثار امام خمینی (س)	۲۴
امام صادق (ع)	الهیات و معارف اسلامی و اسلامی و	کارشناسی ارشد	معارف اسلامی و الهیات	دکتر نجفعلی حبیبی	رستم نوچه فلاح	بررسی تحلیلی روشها و استراتژیهای احیایگران	۲۵
تهران	حقوق و علوم سیاسی	کارشناسی ارشد	مدیریت دولتی	دکتر علی رضائیان	وجده الله قربانی زاده	بررسی برخی از عوامل انگیزشی در سیره امام خمینی (س)	۲۶
تهران	حقوق و علوم سیاسی	کارشناسی ارشد	روابط بین‌الملل	دکتر سحرچهر محمدی	خسرو قبادی	بررسی نظری رابطه منابع ملی و ابتدائولوزی اسلامی در انقلاب اسلامی	۲۷
آزاد اسلامی	واحد شمال	کارشناسی ارشد	فقه و مبانی حقوق اسلامی گسره الهیات و معارف اسلامی	دکتر آبین	محمد شیرینی	مسیری در انقلاب اسلامی ایران و ریشه‌های آن	۲۸
امام صادق (ع)	معارف اسلامی و اسلامی و حقوق	کارشناسی ارشد	معارف اسلامی	آیت‌الله سید محمدحسن مرعشی‌نوشته	حسن رضایی	نقش مفتضیات زمان و مکان در حقوق کیفری اسلامی	۲۹

دانشگاه	دانشگاه	مقطع	رشته	استاد راهنما	نویسنده	عنوان	ردیف
امام صادق (ع)	معارف اسلامی و مدیریت	کارشناسی ارشد	معارف و مدیریت	مهندس مهدی منصور	سید کاظم واعظی	بررسی سبک رهبری حضرت امام	۳۰
علامه طباطبائی	حقوق و علوم سیاسی	کارشناسی ارشد	حقوق بین الملل	دکتر محمدرضا رضوی	محمدرضا	تبیین الگوی مربوطه اسلام و ارتداد سلمان رشدی و	۳۱
امام صادق (ع)	معارف و علوم	کارشناسی ارشد	معارف و علوم	دکتر سید اکبر ضایع بیگلری	سید محمدرضا	مشورت بین المللی کشور حامی مقایسه نظام دموکراسی و نظام	۳۲
آزاد اسلامی	سیاسی واحد تهران	کارشناسی ارشد	سیاسی مدیریت دولتی	دکتر احمدی اصغر	حسینی کجانی	ولایت فقیه بررسی نظریه های انگیزش در اسلام	۳۳
آزاد اسلامی	مرکزی واحد مرکز	کارشناسی ارشد	گرایش مالی جامعه شناسی	دکتر سحر باقر	چگینی محمد فرهادی	بررسی و تحلیل مسیح مردم	۳۴
آزاد اسلامی	ایای	کارشناسی ارشد	فقه و مبانی حقوق	ساروخانی دکتر ابی	محمد شیری	سبوری در انقلاب اسلامی و	۳۵
تربیت مدرس	علوم انسانی	دکتری	اسلامی علوم سیاسی	عمید زنجانی	مصطفی کواکبیان	ریشه های آن	۳۶
تربیت مدرس	علوم انسانی	کارشناسی ارشد	ادبیات عرب	دکتر محمد علی	عسگر محمدی	مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه	۳۷
آزاد اسلامی	واحد مرکزی	کارشناسی ارشد	الهیات و معارف	آذرشب دکتر مهدی زاده	سید آبادی	رأی امام خمینی (س) در شعر عربی	۳۸
تربیت مدرس	علوم انسانی	کارشناسی ارشد	اسلامی جامعه شناسی	دکتر تقی آزاد	علی محمد	مفاهیم گمبری قیام و مبارزات امام	۳۹
					فلسفی	خمینی (س) از قرآن و حدیث	
						بررسی دیدگاه های امام خمینی (س)	
						فر دکتور شریعتی درباره نابرابری اجتماعی	

■ همایشها:

کنگره بین‌المللی «تبیین انقلاب اسلامی» به مناسبت یکصدمین سالگرد تولد امام خمینی (س) در مهرماه سال آینده برگزار خواهد شد. فراخوان این کنگره جهت اطلاع خوانندگان عیناً درج می‌گردد:

مقدمه

شناخت و تحلیل دقیق و علمی انقلاب اسلامی ایران، نیاز و ضرورتی جدی است که به انگیزه‌ها و دلایل مختلف، طی دو دهه گذشته، صاحب‌نظران و اندیشمندان فراوانی را در سراسر جهان به خود مشغول داشته است و حک و اصلاح یا پردازش نوین و بعضاً ابداعاتی را در نظریه پردازیهای مرتبط با این حوزه معرفت بشری موجب شده است. یکصدمین سالگرد تولد امام خمینی (س) فرصتی است تا با بازبینی و ارزیابی همه این تلاشها، انقلابی را که با نام خمینی (س) و اندیشه وی پیوندی عمیق و ناگسستنی یافته است، هر چه دقیق‌تر و منطبق با واقع، شناسایی و تحلیل کنیم و حتی‌الامکان به نظریاتی در خور و تبیینگر این واقعیت عظیم، نزدیک شویم.

به همین مناسبت کنگره بین‌المللی

«تبیین انقلاب اسلامی» در مهرماه ۱۳۷۸ برگزار می‌گردد و از همه محققان و نظریه‌پردازان دعوت می‌شود تا با مشارکت مؤثر خود، کاروان دانش بشری را در این تلاش عظیم همراهی نمایند. لازم است اشاره شود از آنجا که تأمل در ابعاد فقهی و فلسفه سیاسی امام خمینی (س) و مبانی نظری حکومت دینی و انقلاب اسلامی، همزمان به عهده کنگره دیگری با عنوان «دین و دولت»، قرار دارد، در این کنگره، تعمداً این وجه از مبانی نظری انقلاب اسلامی، منظور نشده است. صاحب‌نظرانی که مباحث مورد نظرشان به چنین جنبه‌هایی مرتبط می‌شود لازم است تا با ملاحظه موضوعات آن کنگره، حتی‌الامکان از تداخل مباحث پرهیز نمایند.

محورها و موضوعات

الف) ریشه‌های فکری و تاریخی انقلاب اسلامی:

— حدود تأثیرپذیری انقلاب از فرهنگ و تاریخ شیعه؛

— تحولات فکری و سازمانی منجر به پیدایش نهاد مرجعیت در شیعه و نقش آن در انقلاب؛

— مشروطیت و چالش مدرنیته و

مشروعیت و بازتاب آن در اندیشه انقلاب اسلامی؟

– تـطـور اندیشه سیاسی و نهضت احیاء دین در اسلام معاصر و ارتباط آن با انقلاب اسلامی؟

– جایگاه انقلاب اسلامی در ارتباط با سنت، مدرنیته و پست مدرن؟

– تجدیدگرایان و مبارزه با دین در عصر پهلوی اول و دوم؟

– سیر تحول مواضع و سلوک دینگرایان در مواجهه با حکومت پهلوی (مواضع نهاد مرجعیت، روحانیون ساکت یا مدافع رژیم، روحانیون مخالف، روشنفکران مسلمان)؟

– نهضت ملی، عرصه چالش ناسیونالیسم، سوسیالیسم و اسلام‌گرایان؟

– پانزده خرداد ۴۲، سرآغاز تحول جدی در نهضت، ویژگیها، شرایط و دلایل تحول؟

– تحولات سیاسی دنیای اسلام و خاورمیانه در دوران معاصر و تأثیر آن بر تحولات منجر به انقلاب اسلامی ایران؟

– جریانهای اصلی و ارزیابی شیوه‌های مختلف مبارزه با رژیم شاه (مبارزه حقوقی -

سیاسی، مبارزه مسلحانه یا مشی چریکی، شیوه‌های فرهنگی - روشنگری، ویژگیها و دلایل موفقیت مشی امام خمینی (س).

ب) زمینه‌ها، شرایط و عوامل پیروزی انقلاب:

– خواسته یا گم‌شده اصلی جامعه ایران چه بود؟

– این خواسته چه تمایزی با ارزشها و فرهنگهای رایج دنیا داشت؟

– چرا پاسخگویی به این خواسته در چهارچوب رژیم شاه مقدور نشد؟

– علل ضعف و ناکارآمدی گفتمانهای رایج سیاسی و دیگر ایدئولوژیها برای پاسخگویی به این خواسته چه بود؟

– چرا جامعه ایران برای تعقیب و تحقق این خواسته، راه حل دینی را برگزید؟

– این راه حل دینی، چگونه، توسط چه کسانی و طی چه فرایندی به جامعه ایران عرضه شد؟

– گفتمان دینی انقلاب، با گفتمان دینی رایج و سنتی چه تفاوتی داشت؟

– چرا وقوع انقلابی با این مختصات، پیش‌بینی نشده بود؟

– چرا پس از آغاز خیزش انقلاب، مهار آن مقدور نگردید؟

– ارزیابی تبیینهای مختلف انقلاب اسلامی:

– شرایط و زمینه‌های اقتصادی وقوع

– شرایط و زمینه‌های اقتصادی وقوع

شرط وقوع انقلاب؛

— تبیین‌های روان‌شناختی انقلاب،

روان‌شناسی توده مردم، روان‌شناسی

نخبگان و رهبران؛

— تبیین‌های مبتنی بر نقش شخصیت‌ها و

نخبگان؛

— ایدئولوژی انقلاب و نقش نخبگان

فکری انقلاب؛

— ایدئولوژی‌های انقلاب، امتیازات و

ویژگی‌های امام خمینی (س) به عنوان

ایدئولوگ انقلاب؛

— نقش رهبری امام خمینی (س) در

پیروزی انقلاب، نقش و تأثیر مرجعیت امام

و شخصیت معنوی ایشان در رهبری انقلاب؛

— تحلیل‌ها و تفسیرهای فرامادی از علل

انقلاب و ارتباط آن با تبیین‌های انقلاب؛

— تبیین و تحلیل اهداف، آرمان‌ها و

شعارهای اصلی انقلاب؛

— وجوه اشتراک و افتراق انقلاب اسلامی

با دیگر انقلاب‌ها (حدود انطباق انقلاب

اسلامی با قانونمندی‌های شناخته‌شده

انقلابات)؛

— کوشش برای دستیابی به نظریه ترکیبی

در تبیین انقلاب اسلامی ایران؛

— جایگاه انقلاب اسلامی در

گونه‌شناسی انقلابات (انقلاب سیاسی،

انقلاب (تبیین‌های انقلاب با رویکرد اقتصادی

و اقتصاد سیاسی)؛

— افشار و طبقات اجتماعی و تحولات

آن در آستانه انقلاب - تبیین طبقاتی انقلاب،

نقش افشار و طبقات مختلف در انقلاب

(زنان، روشنفکران، دانشگاهیان، روحانیون،

بازاریان، روستاییان، کارگران)؛

— تبیین‌های مبتنی بر تحولات نظام

جهانی و شرایط بین‌المللی و خارجی وقوع

انقلاب؛

— تبیین‌های مبتنی بر عوامل فرهنگی و

زمینه‌های اعتقادی وقوع انقلاب؛

— بسترها و زمینه‌های آموزشی و نقش

نهادهای فرهنگی در انقلاب؛

— ساختارها و بستر سیاسی انقلاب،

تبیین انقلاب از منظر نارسایی در قلمرو

توسعه سیاسی یا عدم توازن آن با دیگر

عرصه‌ها؛

— تبیین انقلاب از منظر عوامل سرکوب

و اعمال خشونت؛

— گروه‌ها و نهادهای سیاسی، مدافع یا

مزاحم انقلاب، (تبیین انقلاب با اتکا به

نهادهای مدنی، شناسایی و تحلیل نهادهای

مدنی آفریننده انقلاب)؛

— تبیین‌های مبتنی بر گسیختگی

اجتماعی و وجود جامعه توده‌وار به عنوان

انقلاب اجتماعی، انقلاب تاریخ‌سان).

عملکرد انقلاب در حوزه شعارها و

اهداف داخلی آن:

- اقتصاد و توسعه - خودکفائی؛
- آزادی و حقوق اساسی مردم، توسعه سیاسی؛
- عدالت و کاهش فاصله طبقاتی؛
- دین‌گرایی و تعالی معنوی؛
- خودباوری و خوداتکایی علمی، توسعه دانش و فرهنگ؛
- استقلال سیاسی.

(د) چالشهای نظری و چشم‌انداز آینده:

- جامعه مدنی و جامعه دینی، تعارض یا سازگاری (فرهنگ سیاسی انقلاب)؛
- انقلاب و معمای عدالت و توسعه، اثرات متقابل آنها (حکومت دینی و توسعه)؛
- گفتگوی تمدن‌ها، ایده جایگزین یا راهکار صدور انقلاب؛
- سازگاری یا تعارض منافع ملی و اهداف فراملی انقلاب؛
- انقلاب اسلامی و تحول طبقات اجتماعی (طبقات مولود انقلاب، مدافع یا مزاحم انقلاب)؛
- هویت ملی و هویت دینی، رابطه

ج) تحولات انقلاب بعد از پیروزی:

- روند تثبیت اسلامیت انقلاب، معنی و مفهوم اسلامیت انقلاب نزد مردم و جریانه‌های عمده فکری و نحوه تعقیب آن؛
- روند تعقیب اهداف و شعارهای انقلاب در قالب قانون اساسی و نهادهای قانونی؛
- قانون اساسی و تحولات آن (عوامل تحقق و یا معطل ماندن آن)؛
- بررسی و تحلیل عوامل و پیامدهای تحول آرایش و ترکیب نیروهای درون حاکمیت انقلاب و حاشیه آن؛
- بررسی و تحلیل جریانه‌های عمده نیروهای مخالف و تحول در ترکیب و آرایش نیروها و مواضع آنها؛
- ایده صدور انقلاب، (مفهوم، راهکارها، زمینه‌ها، دستاوردها، ناکامیها)؛
- انقلاب و نظام بین‌المللی، چالشها و تعارضات، (اشغال لانه جاسوسی، مسأله سلمان رشدی مرتد، مسأله فلسطین)؛
- انقلاب و تأثیرات متقابل آن با جنگ ایران و عراق؛
- نهادهای انقلاب، (پیدایش، تحولات و عملکرد هر یک از نهادها).

متقابل آنها و رابطه آنها با انقلاب؟

— بروکراسی و انقلاب، (تحول نهضت و انقلاب به نظام، ضرورتها، آفتها)

— انقلاب، آزادی و حقوق اساسی مردم و رابطه آن با نظم؛
— استقلال، آزادی و تعارض احتمالی آنها؟

— انقلاب و حقوق و آزادی زنان، موازین اسلامی و جریانهای فمینیستی؛

— امنیت، نهادهای امنیتی، قانون و حقوق اساسی مردم؛
— رسانه‌ها، مبادلات فرهنگی، تهاجم فرهنگی؛

— انقلاب، ارزشها، تضارب آرا و اندیشه‌ها؛
— خودباوری و حد بهینه در مبادلات علمی؛

— انقلاب و جوانان، (جوانان، مشکل یا سرمایه انقلاب)؛
— آفات انقلاب (آفات درونی، تهدیدات خارجی)؛

— چشم‌انداز آینده انقلاب (استحکام و استمرار، دگرگونی و تعدیل، استحاله و بازگشت، حدود احتمال و عوامل و نشانه‌های وقوع هر یک از این احتمالات).

۵) انقلاب اسلامی و تحولات سیاسی - فرهنگی بین‌المللی:

— پیام اصلی انقلاب اسلامی و رهبری آن به بشریت چه بود؟
— تا چه حدود این پیام ادراک یا دریافت شد؟

— چه مقاومت و مقابله‌هایی را برانگیخت؟

— در بروز این هم‌نوایی یا واکنش، بین دینداران و غیر متدینین، مسلمین و غیر مسلمین، شیعیان و غیر شیعیان چه تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود؟

— در این واکنش، بین جهان پیشرفته با کشورهای جهان سوم، اقشار و طبقات مرفه با مردم محروم، روشنفکران با توده مردم، دولت‌ها و حکومت‌ها با مبارزین و انقلابیون چه تفاوت‌هایی وجود دارد؟

— تأثیر انقلاب اسلامی در قطب‌بندیها و مسائل استراتژیک جهانی چیست؟
— اثر انقلاب بر هویت دینی مسلمین و مثنی سیاسی مردم در هر یک از کشورهای اسلامی چه بوده است؟

— انقلاب اسلامی چه تأثیری در وضعیت اقلیتهای مسلمان در سایر کشورها داشته است؟

— تأثیرات انقلاب بر حوزه معرفت‌شناسی در قلمروهایی، چون، دین‌شناسی، اسلام‌شناسی و نحله‌های فکری درون هر یک از شعب و شاخه‌های علوم انسانی از قبیل: روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، مدیریت و ... چه بوده است؟

— اثر انقلاب بر فرهنگ سیاسی و مفاهیم و واژگان رایج در رسانه‌ها و دائرةالمعارف نویسیها چه بوده است؟

— جایگاه انقلاب اسلامی در چشم‌انداز تحولات بین‌المللی قرن آینده چیست؟

(و) مسواضع و دیدگاههای امام خمینی (س) در زمینه مسائل و موضوعات خاص مرتبط با انقلاب اسلامی *

— مواضع امام خمینی (س)، در قبال، جریان‌ات، عناصر و حوادث مؤثر در تاریخ معاصر ایران؛

— دیدگاهها و مواضع امام خمینی (س) در قبال اندیشه‌ها و مکاتب فکری چون، ناسیونالیسم، سوسیالیسم، لیبرالیسم ...؛

— مواضع امام خمینی (س) در قبال اقشار و گروههای مختلف اجتماعی و نقش و جایگاه آنان در انقلاب و آینده آن؛

— مؤلفه‌های اساسی اسلام در منظر امام

خمینی (س) (اصول و محورهای ایدئولوژی انقلاب از نظر رهبری آن)؛

— بازشناسی محکمت و متشابهات اندیشه امام خمینی (س) در معماری و هدایت انقلاب اسلامی و استراتژی آینده آن؛

— بازشناسی اصول و اهداف بین‌المللی امام خمینی (س)، راهکارهای تحقق و موانع آن؛

— بازشناسی حدود ثبات و استمرار یا تحول و تغییر در اندیشه و مواضع امام خمینی (س) و عوامل آن؛

— جایگاه مواضع و دیدگاههای امام خمینی (س) در آینده انقلاب اسلامی.

* * *

مهلت ارسال خلاصه مقاله تا ۱۳۷۸/۱/۳۱ و مهلت نهایی ارسال مقاله تا

(*) در بررسی و تحلیل هر یک از موضوعات مذکور در بندهای قبلی نیز مواضع و دیدگاههای رهبر انقلاب قابل اعتناست و حسب ضرورت صاحب‌نظران به آن اشاره خواهند کرد ولی در این قسمت به نحو خاص به موضوعاتی اشاره می‌شود، که فهم موضع امام خمینی (س) درباره آنها مستقلاً موضوعیت دارد.

تاریخ ۷۷/۱۱/۱۵ و مهلت ارسال اصل مقالات تا تاریخ ۷۷/۱۲/۱۵ تعیین شده است. اطلاعیه این همایش به طور کامل در شماره ۲۵ فصلنامه حضور (زمستان ۷۷) درج خواهد شد.

همایش آسیب‌شناسی یک انقلاب

روزهای بیست و هفتم تا بیست و نهم بهمن‌ماه، دانشگاه صنعتی شریف شاهد برپایی همایش آسیب‌شناسی یک انقلاب است. در معرفی‌نامه این همایش آمده است که این همایش گامی است «در جهت شناسایی نقاط قوت و ضعف، مشکلات و موانع انقلاب اسلامی». سه محور در معرفی‌نامه این همایش برای تهیه مقالات پیشنهاد شده است. چشم‌انداز فردا از منظر امروز: انقلاب اسلامی ایران در فراز یا نشیب؟ بررسی تطبیقی انقلاب اسلامی و انقلاب حضرت رسول (ص)، و انقلاب اسلامی و نهضتها. در محور نخست موضوعاتی از این قبیل به چشم می‌خورد:

«رهبری و ولایت فقیه»؛

«موجهای جدید تهاجم»؛

«عدالت در مصاف با توسعه»؛

«فرهنگ ایثار و شهادت»؛

انقلابی بودن؛ در متن یا حاشیه؟ هدف یا

۱۳۷۸/۴/۱۵ خواهد بود.

نشانی دبیرخانه کنگره: تهران، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

تلفن: ۴ - ۶۴۹۹۱۹۳ و ۶۴۹۹۱۸۹

دورنویس: ۶۴۰۹۷۱۴

همایش آزادی و تحقق آن در

جمهوری اسلامی ایران

دانشگاه تربیت مدرس با همکاری معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی در چهارچوب سلسله همایشهای علمی - پژوهشی «بررسی شعار محوری انقلاب اسلامی: استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی»، اولین همایش علمی - پژوهشی خود را با عنوان «آزادی و تحقق آن در جمهوری اسلامی ایران» با هدف تبیین مبانی نظری و میزان تحقق آزادی در نظام جمهوری اسلامی برگزار می‌کند. در اطلاعیه فراخوان مقاله این همایش محورهای زیر برای تهیه مقالات به پژوهشگران شرکت‌کننده پیشنهاد شده است: مبانی نظری آزادی، تحقق آزادی در جمهوری اسلامی در ابعاد فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی و قانونی. مهلت ارسال خلاصه مقالات تا

وسيله؟ نسل جوان امروز (امام، انقلاب و...)، روحانیت، دانشگاهیان (جایگاه و عملکرد)، عملکرد مسئولان، دیدگاه مکاتب شرق و غرب و تحلیلهای جهانی نسبت به حال و آینده انقلاب، توطئه‌های استکبار جهانی و صهیونیسم.

محور دوم با این موضوعات طرح شده است.

دوران حیات پیامبر (ص)؛ گرایشهای نهفته، دوران پس از رحلت پیامبر (ص)؛ گرایشهای جدید، قیام عاشورا، محور سوم نیز با سه محور پیشنهاد شده است: نهضت تنباکو، مشروطیت، سی‌تیر، انقلاب ایران و مستضعفان جهان، نهضتهای آزادیبخش. برای دست‌اندرکاران این همایش در ادامه مسیری که در پیش گرفته‌اند آرزوی توفیق می‌کنیم.

پرداختند. موضوعاتی از قبیل اجتهاد و منابع آن، رویکردی تطبیقی به اهل تسنن و تشیع، نسبت حکومت دینی و آزادیهای مدنی، دموکراسی، حکومت اسلامی از منظر امام خمینی (س) و سایر فقههای شیعه، حقوق زنان و ابعاد فقهی و حقوقی آن، دموکراسی و تطبیق آن با ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی (س)، ارتداد و احکام حقوقی آن، اهداف انقلاب اسلامی، روند شکل‌گیری انقلاب و جمهوری اسلامی مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

همچنین ایشان در چندین جلسه پرسش و پاسخ به مناسبت سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی شرکت جستند و به پرسشهای حاضران پاسخ دادند. گزارش مبسوط این خبر در شماره‌های آینده عرضه خواهد شد.

■ خبر

سفر علمی - پژوهشی سردبیر

پژوهشنامه متین به انگلستان و عمان

آیت‌الله سیدمحمد موسوی بجنوردی طی آذر و دیماه سال جاری، در سفری علمی - پژوهشی به انگلستان و عمان، ضمن ملاقات با شخصیت‌های علمی و دینی به ایراد سخنرانی و شرکت در همایشهای تحقیقاتی

■ پذیرش دانشجو در دوره

کارشناسی ارشد

جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی.

عرفان اسلامی، فقه و مبانی

حقوق اسلامی

پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی که با هدف پژوهش در جوانب مختلف حیات و اندیشه امام خمینی (س) و

عرفان تطبیقی، می‌توانند داوطلب شوند. در رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، داوطلبان، از همین رشته پذیرش می‌شوند. در هر یک از این سه رشته، پس از مصاحبه علمی ۱۰ نفر پذیرش خواهند شد.

تسهیلات و امتیازات

پذیرفته شدگان در این پژوهشکده، در طول دوره تحصیل از کمک هزینه تحصیلی و تسهیلات مسکن یا کمک هزینه مسکن بهره‌مند خواهند بود. فارغ التحصیلان ممتاز نیز توسط پژوهشکده و دیگر واحدهای مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام استخدام خواهند شد.

ضمناً با هماهنگیهایی که به عمل آمده است فارغ التحصیلان دوره کارشناسی ارشد رشته جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی در مقطع دکتری می‌توانند در گرایش جامعه‌شناسی سیاسی که برنامه آن در دست تصویب است در کلیه دانشگاههای مجری دوره دکتری در این رشته و گرایش شرکت کنند. در رشته‌های عرفان و فقه نیز ادامه تحصیل در مقطع دکتری رشته‌های ذیربط، ممکن خواهد بود.

واحدهای درسی سه رشته فوق‌الذکر به شرح ذیل است:

انقلاب اسلامی ایران به عنوان یک مؤسسه علمی - پژوهشی رسمی با مجوز وزارت فرهنگ و آموزش عالی تأسیس شده است، با جلب همکاری برجسته‌ترین اساتید ذیصلاح و مساعدت مسئولین ذیربط در وزارت فرهنگ و آموزش عالی موفق شده است مجوزهای لازم برای پذیرش دانشجو در مقطع کارشناسی ارشد برای سه رشته، عرفان اسلامی، جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی و فقه و مبانی حقوق اسلامی را اخذ نماید و در آزمون ورودی سراسری، که در اسفندماه ۱۳۷۷ برگزار می‌گردد، در این سه رشته اقدام به پذیرش دانشجو خواهد نمود. رشته‌های عرفان اسلامی و جامعه‌شناسی انقلاب در نظام دانشگاهی کشور برای اولین بار است که به صورت یک رشته مستقل تأسیس می‌شود و برنامه آن توسط پژوهشکده تنظیم یافته و به تصویب شورای عالی برنامه‌ریزی رسیده است.

نحوه پذیرش دانشجو

در آزمون سراسری سال جاری، با توجه به ماهیت بین رشته‌ای این رشته‌ها، داوطلبان شرکت کننده در دو رشته جامعه‌شناسی و علوم سیاسی، می‌توانند برای ورود به دوره کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی، داوطلب شوند. (برای ورود به دوره کارشناسی ارشد عرفان اسلامی نیز داوطلبان رشته‌های فلسفه و کلام اسلامی و ادیان و

برنامه و مواد درسی

واحد‌های درسی گروه عرفان اسلامی		واحد‌های درسی گروه جامعه‌شناسی انقلاب	
نام درس	تعداد واحد	نام درس	تعداد واحد
تاریخ عرفان و تصوف ^(۱)	۲	الف: دروس مشترک (۷ واحد)	
تاریخ عرفان و تصوف ^(۲)	۲	زندگی علمی - سیاسی امام خمینی (س)	۲
متون عرفان اسلامی به زبان فارسی	۲	جامعه‌شناسی سیاسی ایران معاصر	۲
(نظم و نثر)			
فلسفه اسلامی ^(۱)	۲	روشن تحقیق	۳
فلسفه اسلامی ^(۲)	۲	ب: دروس اختصاصی (۱۷ واحد)	
عرفان اسلامی ^(۱)	۲	نظریه‌های انقلاب با تأکید بر	۳
		رویکردهای جامعه‌شناختی	
عرفان اسلامی ^(۲)	۲	اندیشه سیاسی - اجتماعی امام	۲
		خمینی (س)	
عرفان اسلامی ^(۳)	۲	بررسی مقایسه‌ای انقلاب اسلامی با	۲
		دیگر انقلابات	
عرفان در قرآن و روایات و سیره معصومین	۲	نقد و بررسی تبیین‌های انقلاب اسلامی	۳
اسرار عبادت	۲	بررسی جنبشهای اسلامی معاصر	۳
عرفان تطبیقی	۲	فلسفه سیاسی	۲
روان‌شناسی و عرفان	۲	اندیشه سیاسی اسلام در دوره معاصر	۲
پایان نامه	۸	ج: پایان نامه	۸
جمع	۳۲	جمع دروس تخصصی و پایان نامه	۳۲

در نظر گرفته شده است. دانشجویان بر حسب سوابق تحصیلی، به تشخیص گروه تخصصی ذیربط، واحدهایی را به عنوان پیش‌نیاز و کمبود خواهند گذراند.

برنامه رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، عیناً مطابق برنامه جاری دانشگاهها خواهد بود ولی از نظر محتوا، بر آثار و مبانی فقهی و اندیشه حضرت امام تأکید خواهد شد. همچنین آموزش زبان خارجی تخصصی متناسب با هر رشته، در حد تسلط بر متون تخصصی و مکالمه در برنامه این پژوهشکده