

سیاسی کنکاش در تاریخ فقط تا آنجائیکه زمینه های گسست و یا تداوم فکری و عملی این پدیده را با دین اسلام و مذهب تشیع بیان دارد، موجه است. اسلام سیاسی به عنوان یک پدیده معاصر بایستی در متن فرهنگ میاسی ایران جدید مورد مطالعه قرار گیرد.

اندیشه سیاسی و نشوری دولت در اسلام جایی ویژه و حوزه ای مستقل ندارد. (۱۲) اسلام قائل به تمایز میان سیاست به معنی عرفی آن و قدرت دینی نمی باشد، « کلیه نظریه های سیاسی در اسلام از این پیش فرض آغاز می کنند که در اسلام حکومت بر اساس یک قرارداد الهی مبتنی بر شریعت موجود است، بدین ترتیب هیچکدام (از این نظریه ها) علت وجودی دولت را پرسش نمی کنند و در نتیجه علوم سیاسی یک رشته مستقلی که به درجه ای از تعالی و خلاقیت فکری رسیده باشد نبوده و بلکه چیزی از حوزه الهیات به حساب می آید. (در اسلام) هیچ تمایزی میان دولت و جامعه و یا دین و دولت وجود ندارد. (۱۳) با این وجود درست بعد از مرگ پیغمبر، مهمترین جدال سیاسی میان مسلمانان بر سر جانشینی وی آغاز گردید، «بلافاصله پس از درگذشت پیامبر اسلام، بحث درباره انتخاب جانشین او، در اجتماع سقیه در گرفت. صورت ظاهرش این بود که بحث آنها درباره شخصها و شخصیتها بود، ولی در باطن امر همان مضامین اساسی که اذهان زنده و زیرک سیاسی را در همه مکانها و همه زمانها بخود مشغول داشته، جریان داشت» (۱۴) لذا مسئله قدرت سیاسی و مشروعیت حکومت دینی و یا عرفی تقریباً در تمام طول تاریخ اسلام از اهمیت خاصی برخوردار بوده و مرکز بحث ها و جدال های سیاسی و حوزه ای مهمی بوده است. مسئله تا آنجا که به شیعه مربوط می شود ابعاد پیچیده تر و مشکل تر به خود می گیرد. بعد از کشته شدن امام سوم، رهبران تشیع سیاست دوری گزینی از قدرت سیاسی و سکوت را بر می گزینند و این گرایش تا مرگ امام دوازدهم ادامه پیدا می کند. (۱۵)

اما دو واقعه مهم سنت معمول سازشکارانه شیعه را در ارتباط با قدرت سیاسی متحول کرد. مورد اول همکاری روحانیت شیعه با شاهان صفوی (۱۷۴۷-۱۵۰۱ میلادی) بود، که مذهب تشیع را تبدیل به ایدئولوژی رسمی و دولتی در ایران کرده و روحانیون را در مقامهای مهم دولتی و سیاسی قرار داد. و دیگری جدال میان دو فرقه «اخباری» و «اصولی» بود که در واقع ریشه در اختلاف روحانیون در امر دخالت و یا عدم دخالت در امور روزمره و سیاسی جامعه داشت که البته تحت

عنوان مسئلهٔ اجتهاد مطرح گردید. در دورهٔ حکومت صفوی با وجود ادغام شدن «هیرارشی» روحانیت در دولت، به علت وجود قدرت سیاسی قوی مرکزی تحول چندان مهمی در نظریه‌های سیاسی شیعه در ارتباط با حکومت روحانیون عنوان نگردید و به نظر میرسید که موقعیت موجود مورد رضایت بود. اما در فاصلهٔ میان حکومت صفویه و قدرت‌گیری قاجاریه که عملاً دولت مرکزی قوی و بادوامی وجود نداشت، حوزه‌های علمیه مرکز یک جدال مهم میان روحانیون شیعه گردید. در یک سوی این جدال «مکتب اخباری» بود که همان گرایش سنتی را نمایندگی می‌کرد و بر این اعتقاد بود که هیچ‌کس (از جمله علما) حق دست بردن و یا تفسیر کردن قوانین و سنت‌های اسلامی و الهی را ندارند و آنچه که اصل است همان قرآن و سنت پیامبر و امامان است که به ما رسیده و در واقع مسئلهٔ اجتهاد را اخباری‌ها نفی می‌کردند. در جهت مخالف «مکتب اصولی» قرار داشت که با تقسیم کردن مسلمانان به مردم عادی و فقها بنیان امر اجتهاد را نهاده و مسئلهٔ استقلال سازمان روحانیت از قدرت سیاسی و اختیار آنان را در طرح مسائلی که در هر دوره برای جامعه مسلمانان مطرح گردیده و لزوماً بطور مستقیم در قرآن و سنت موجود نیست را مطرح ساختند.

«مکتب اصولی» در دوره قاجاریه (۱۹۲۴ - ۱۷۹۴ میلادی) نقش مسلط را در ایران داشت و این امر به خصوص از نیمه دوم قرن ۱۹ با مداخله بیشتر روحانیت شیعه در امور سیاسی جامعه (شورش تنباکو، انقلاب مشروطیت و ...) بارزتر و گسترده‌تر گردید. خمینی و جریان سیاسی شیعی که در جریان انقلاب ایران مطرح گردیدند در واقع از سنت «اصولی‌ها» آمده و تکمیل‌کننده و تداوم‌دهنده راه «مکتب اصولی»‌ها بشمار می‌آیند. شخصیت‌هایی مانند «شیخ فضل الله نوری» و «مدرس» هر کدام سهم مهمی در سیاسی کردن روحانیت شیعه ایفا کردند و بعداً نیز خمینی با طرح مسئله «ولایت فقیه» یک مفهوم جدید و تا حدی تجدید نظر طلبانه را در نظریه‌های سیاسی شیعی مطرح ساخت.

با این مقدمه مختصر، به بررسی حرکت‌های سیاسی و فکری که در دو دههٔ پیش از وقوع انقلاب ایران رخ داده و سهم اصلی را در شکل‌گیری ایدئولوژی اسلامی و سرکردگی سیاسی آن داشتند می‌پردازیم. در آستانهٔ مطرح شدن اصلاحات ارضی و سایر برنامه‌های معروف به «انقلاب سفید» توسط شاه، رابطه میان روحانیت و دولت به سردی

گراییده و حتی به نحو جدی خصمانه شد. شاه که دیگر دستگاه دیکتاتوریش را ساخته و پرداخته بود و می رفت تا با برنامه های اصلاحیش یکه تاز تمامی عرصه های زندگی در ایران بشود، نیاز چندانی به حمایت روحانیون حس نکرده و حساسیت خود را نسبت به خواسته ها و منافع آنان از دست داد. از سوی دیگر در همین اوان آیتالله بروجردی که مرجع مطلق شیعه بوده و رابطه ی خوبی نیز با دربار داشت، فوت نمود (۱۳۴۰ هجری شمسی). وفات بروجردی موقعیت خوبی را برای آن دسته از روحانیون فراهم کرد تا علنا به مخالفت با برنامه های مدرنیزاسیون دولت برخاسته و تحت عنوان دفاع از دین و استقلال کشور علیه وابستگی، فساد و بی دینی به مبارزه پردازند. مخالفت خمینی بر علیه انتخابات انجمن های ایالتی و ولایتی که در آن حق رای برای زنان قائل شده بود و قانون «کاپیتولاسیون» شروع چالش سیاسی رژیم شاه توسط بخش سیاسی روحانیت بود. مهم نبود که رژیم شورش ۱۵ خرداد ۱۳۴۳ را در ظرف مدت کوتاهی سرکوب کرد و ظاهرا آب ها از آسیاب افتاد. آنچه که اهمیت داشت این بود که مخالفت علنی خمینی با شاه و جریان سیاسی که حول شخص وی به وجود آمد به صورت یک نقطه عطف در تاریخ بعد از کودتا درآمده و زمینه های به وجود آمدن یک رهبری سیاسی مذهبی را در ایران فراهم ساخت. وی که شورش ۱۵ خرداد را آغاز یک نهضت سیاسی بزرگتری می دید، در تبعید (نجف) دست به تدوین برنامه سیاسی و حکومتی اش زده و با طرح کردن مسئله «ولایت فقیه» و «حکومت اسلامی»، به نهضتی که خلق کرده بود مشروعیت دینی و عملی می داد.

قابل ذکر است که طرح مسئله ولایت فقیه و حکومت روحانیون پیش از اینکه ریشه در نظریات سیاسی اسلامی و یا مفهوم حکومت در شیعه داشته باشد، محصول فکری شخصی خمینی است! «ولایت فقیه» (که اخیرا بدرجه «مطلقه» ارتقاء مقام یافته است) بر حکومت و اداره مملکت یا نقشی که در انقلاب و نظام جمهوری اسلامی به آن داده شده است موضوع کاملا تازه و ابتکاری آیت الله خمینی است که از سال ۱۳۴۸ در سلسله درمهای ایشان، پس از تبعید به نجف، عنوان گردیده است». (۱۶) حتی گفته می شود که بحث ولایت فقیه به روایتی که خمینی مطرح می کند، «نه در کتب فقهای بزرگ شیعه و سنی سخنی از آن به میان آمده است و نه در قرآن و سنت و عشرت آیه و روایت و

اشاراتی به آن داریم»، (۱۷) بنابراین مسئله حکومت فقیه خود یک مفهوم جدید در شیعه بوده و بیش از هر چیزی ساخته فکر خمینی است. بهر رو، نهضتی که با شورش ۱۵ خرداد به وجود آمد به اشکال مختلف و تحت عناوین گوناگون ادامه یافت و سازماندهی و شبکه های ارتباطی خاص خود را به وجود آورد. از آن مهمتر اینکه اقدام خمینی در رویارویی علنی با دولت سبب گردید که وی نقش یک رهبر سیاسی و بسی رقیب را در میان روحانیون گرفته و در غیاب یک مرجع تقلید مطلق، کم کم خمینی در سازمان روحانیت مقام مهمی را اشغال نمود و کسی نیز در مقابل وی عَلم نشد. در تمام سالهای ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ این بخش از روحانیت شیعه به کار سازماندهی، ایجاد ارتباط سراسری و تقویت و گسترش سیاست های خمینی اشتغال داشت. (۱۸) بدین ترتیب بود که یک رهبری نسبتاً آماده و متشکلی حول شخص خمینی به وجود آمد که در فرصت مناسب، و در شرایط وجود خلأ سیاسی در جامعه، می توانست نقشی بسیار تعیین کننده ایفا نماید.

بنابراین، سخن گفتن از این که جنبش اسلامی در جریان انقلاب ایران یک خیزش خود به خودی، تصادفی و یا غیرمترقبه بوده چندان با واقعیت هایی که به شکل گیری اسلام سیاسی در ایران منجر شد و رهبری خمینی را در جریان انقلاب تثبیت کرد، سازگاری ندارد. وجود یک شبکه ارتباطی و یک گروه فعال سیاسی از روحانیون و وابستگان بدانها نقشی بسیار مهم و تا حدی تعیین کننده در بسیج مردم و به دست گرفتن رهبری جنبش توسط روحانیت داشت. همین گروه نسبتاً کوچک (اما متشکل، سازمان داده شده در سراسر کشور، و معتقد به اسلام سیاسی)، در روزهاییکه جامعه آماده شورش بر علیه حکومت بوده و امکان فعالیت علنی موجود بود، نقشی بسیار حیاتی ایفا کرده و حافظ سرکردگی روحانیت شیعه در جنبش مردم گردید.

اما، فرایند شکل گیری ایدئولوژی اسلام سیاسی در حیطه صرفاً مبارزاتی و سیاسی محدود نماند. تقریباً همزمان با شروع مخالفت های علنی روحانیان حوزه علمیه (حتی کمی پیش از آن) چندین حرکت مهم فکری نیز توسط متفکران و روحانیان اصلاح طلب در جهت تبیین تئوری «حکومت اسلامی» و «احیاء تفکر دینی» در ایران آغاز گردید. این یک کارزار فرهنگی بود نظیر آنچه که گرامشی بدان «جنگ مواضع» (war of position) نام نهاد. برنامه ای نسبتاً دراز مدت و حساب شده توسط نسل جدیدتر و اصلاح طلب روحانیت شیعه به

منظور تحول تفکر دینی و نهاد سنتی روحانیت و ساختن یک ایدئولوژی جدید اسلامی که هم توان پاسخ گویی به مسائل و چالش های دنیای معاصر را داشته باشد و هم اینکه قادر باشد با اقشار جدیدتر جامعه ارتباط برقرار کند و به زبان آنها سخن گوید. شکی نیست که در خلال چنین تحولی اسلام سنتی نیز دچار برخی تغییرات گردیده و مجبور به ترک برخی از عناصر و رفتارهای سنتی خود گردید. زبان معمولی حوزه ای جای خود را به زبان جدید بعد از مشروطه ایران داد. در عین حال در اثر همین فعالیت های فرهنگی بود که اقشار جدید و جوان جامعه به سوی مذهب گرایش پیدا نمودند.

برای روشن تر شدن تحول یک نسل از متفکران و روحانیان دینی ایران بد نیست که مقایسه ای میان آنها و بخش متجدد و غیردینی روشنفکران ایرانی بیاندازیم:

۱- بررسی مباحث و نوشته های روشنفکران اسلامی حول مسئله «احیاء تفکر دینی» حاکی از آن است که متفکرین اسلامی شدیداً در برابر تغییر و تحولاتی که بعد از کودتا (و یا حتی پیش از آن) در جامعه ایران رخ داد حساس بوده و سعی در به وجود آوردن نوعی ایدئولوژی اسلامی دارند که هم بتواند به مسائل و پیچیدگی های اجتماعی جدید پاسخ دهد، هم با زبانی ساده و غیرسنتی (غیرآخوندی) با مردم ارتباط برقرار کند و هم اینکه برای اقشاری از جامعه که سنتاً عادت به رفتن به مساجد و شنیدن حرف های واعظین را ندارند (جوانان و اقشار جدید جامعه) جذابیت داشته باشد. از این لحاظ نهضت «احیاء تفکر دینی» یک حرکت فرهنگی کاملاً معاصر و جدید بوده و در ارتباط مستقیم با تحولاتی که در سطوح اجتماعی و فرهنگی در ایران رخ داده، قرار می گیرد.

در همین دوره و متأثر از این گرایش متفکرین اسلامی است که یک نسل نسبتاً متمایز از روحانیون و روشنفکران مذهبی به وجود می آیند که از حوزه به دانشگاه میروند (مطهری)، زبان آخوندی را رها کرده و به زبان نویسندگان سکولار ایرانی می نویسند (بهشتی)، و حتی در قیافه ای کاملاً «غربی» و بدون عمامه و عبا، مانند یک روشنفکر متجدد با کت و شلوار و کراوات (شریعتی) در جامعه ظاهر می شوند. گرایش به فراگیری علوم جدید و بحث و بررسی ایدئولوژی های مخالف و غیر دینی بطور روزافزونی در حوزه ها و در میان روشنفکران مذهبی تقویت می شود و کار بدانجا میرسد که دیوار

سنتی میان روشنفکران متجدد و روحانیون شکسته شده و طلاب و روحانیون و دیگر متفکرین دینی نیز به ادبیات جدید ایرانی و فضای دانشگاهی و مباحثه با جوانان و دانشجویان راغب می شوند و اقشار غیرمذهبی نیز با آنها آشنا شده و از افکارشان متأثر میگردند. در عین حال بایستی توجه داشت که در نزد کلیه روشنفکران و روحانیان متجدد حقیقت از پیش معلوم بوده و توجه آنان به آراء و عقاید «غربی» و غیراسلامی صرفاً برای منسجم کردن اعتقادات شان صورت می گیرد. مسئله اساسی در نزد کسانی مانند مطهری و شریعتی تفکر و اندیشه جدید نیست، آنها در پی کشف راههای نوینی اند که دانسته های مطلق شان را به دیگران (به خصوص جوانان) منتقل نمایند. حقیقت (اسلام) معلوم است و قابل پرسش نیست، مسئله اساسی نشان دادن حقیقت به مردم است. روشنفکران دینی ایران هر کجا صحبت از تجدد، تفکر و نوآوری می کنند مرادشان همان راههای انتقال حقیقت و جذاب نمودن آن گسترش اعتقاداتی است که در موجودیت آن هیچ شکی نیست. تازه همین تجددمآبی در کلام و روش نیز از صداقت روشنفکری برخوردار نیست. در میان دانشجویان و دانشگاهیان، با زبان آنها سخن گفته و بسیاری از مسائل را مسکوت می گذارند و هنگامیکه به معتقدین می رسند درست مانند آخوندهای قشری به صحرای کربلا می زنند.

۲- درست در این هنگام که متفکرین اسلامی به سوی علوم و زبان جدید گرایش پیدا می کنند و مسئله جلب مخاطبان جوان و جدید برایشان اهمیت پیدا می کند، روشنفکران غیردینی ایرانی به کشف سنت ها و ارزش های بومی ایرانی و اسلامی پرداخته و به تجددستیزی و سنت پرستی همت می گمارند. این امر با محبوبیت گسترده بحث های جلال آل احمد حول مسئله غرب زدگی، جامعه روشنفکری ایرانی را کاملاً تسخیر می کند. بدین ترتیب بخش مهمی از روشنفکران متجدد ایران بطور غیر مستقیم، با برجسته کردن مسئله غرب زدگی و رمانتیزه کردن اسلام و ارزش های سنتی، به گسترش برنامه «اسلام سیاسی» و «تجدید حیات تفکر اسلامی» کمک می رساند. مسلم است که در چنین فضای آشفته ای دفاع از تجددخواهی و نقد چالش کردن تفکر دینی و ارزش های سنتی به هیچ گرفته شده و حتی دفاع از اسلام سیاسی از جمله وظایف برخی از روشنفکران غیر دینی قرار می گیرد. در حقیقت گرایش روشنفکران متجدد به سوی سنت بیانگر یک

تراژدی است درست مانند آن کسی که «بر سر شاخ نشسته و بن می برید».

بهر رو، فرایندی که در متن آن ایدئولوژی اسلام سیاسی شکل گرفته و در انقلاب ایران گسترش پیدا نمود از خلال بحث‌ها و گفتگو‌هایی بیرون آمد که ما در اینجا به چهار نقطه عطف در کلیت این حرکت فکری اشاره می‌کنیم: «بحثی در باره روحانیت و مرجعیت»، «مکتب تشیع»، «گفتار ماه»، و «حسینیه ارشاد».

۱- حکومت اسلامی و تجدد در سازمان روحانیت:

بلافاصله پس از فوت آیت الله بروجردی روحانیت اصلاح طلب موقع را مغتنم شمرده و به تدارک بحث حول مسئله تحول در سازمان روحانیت همت می‌گمارد: «بعد از فوت آیت الله بروجردی رحمه الله علیه در فروردینماه ۱۳۴۰ اکثریت ملت ایران که شیعه عامل و مقلد اعلم هستند و همچنین مردم زیادی در کشورهای اسلامی دیگر یکمرتبه مواجه با خلأی در نظام اجتماعی دینی خود گردیده با اندوه آلوده به نگرانی از یکدیگر می‌پرسیدند بعد از این از کی تقلید کنیم؟... این فکرها و بحث‌ها منتهی بمشورتها و جلسه‌هایی شد که تشکیل دهندگان اصلی آن بیشتر از افراد انجمن‌های اسلامی تهران و شهرستانها یعنی وابستگان به دبیرخانه انجمن‌های اسلامی ایران بودند». (۱۹) نتیجه این سخنرانی‌ها در یک مجموعه و به صورت یک کتاب تحت عنوان «بحثی درباره روحانیت و مرجعیت» در دیماه ۱۳۴۱ انتشار یافت. در رابطه با اهمیت این بحث‌ها گفته شده است که در ۵ ساله اخیر چنین مباحث با اهمیتی در دنیای تشیع صورت نگرفته است. (۲۰) انجمن اسلامی ایران در مقدمه‌ای بر کتاب مینویسد: «شاید در دنیای تشیع سابقه نداشته باشد که چنین توجه اصولی و تفحص دسته جمعی موشکافانه در گذشته و چاره‌جویی در حال و پیشرفت در آینده نسبت به مسئله مرجعیت عمل آمده باشد». (۲۱)

حقیقت امر این بود که گروه روحانیان اصلاح طلب و سیاسی مرگ بروجردی را بهترین فرصت جهت مطرح نمودن افکار اصلاحی خود در ارتباط با کلیت سازمان روحانیت و تحول آن به گونه‌ای که قادر به پاسخگویی به مسائل روز بوده و با شرایط رو به تحول جامعه

همخوانی داشته باشد، دانسته و در طی این بحث‌ها نظریه‌هایی را عنوان نمودند که پایه‌های تئوری حکومت اسلامی را در ایران به وجود آورد و بعدها نظریه «ولایت فقیه» آنرا تکمیل نمود.

شرکت کنندگان در بحث و عنوان مباحث خود جالب توجه است: علامه سید محمد حسین طباطبائی (اجتهاد و تقلید در اسلام و شیعه)، سید ابوالفضل موسوی زنجانی (شرائط و وظائف مرجع)، مرتضی مطهری (اجتهاد در اسلام)، علامه طباطبائی (ولایت و زعامت)، مهدی بازرگان (انتظارات مردم از مراجع)، محمد بهشتی (روحانیت در اسلام و در میان مسلمین)، مرتضی مطهری (مشکل اساسی در سازمان روحانیت)، محمود طالقانی (تمرکز و عدم تمرکز مرجعیت)، سید مرتضی جزائری (تقلید اعلم یا شورای فتوی)، مرتضی مطهری (مزایا و خدمات آیت الله بروجردی). جالب توجه است که تقریباً همه شرکت کنندگان در این بحث از شخصیت‌ها و رهبران اصلی جمهوری اسلامی هستند. مطهری، بهشتی، بازرگان، و طالقانی اعضاء شورای انقلاب و علامه طباطبائی رهبری فکری بسیاری از فعالین جمهوری اسلامی، جملگی در شکل‌گیری نهضت اسلام سیاسی و به وجود آمدن حکومت اسلامی سهم عمده داشته‌اند.

مسائل مهمی که تقریباً در کلیه بحث‌ها مورد تأکید قرار گرفته‌اند، از این قراراند:

۱- به نظر می‌رسد که فوت آیت الله بروجردی بهترین فرصت را برای روحانیت سیاسی و اصلاح طلب فراهم آورده تا با دست زدن بدین مباحث، پیش از اینکه دولت وقت قادر به اعمال نفوذ در سلسله مراتب روحانیان شیعه گردیده و کسی را به عنوان مرجع مطلق معرفی کند، فکر تحول سازمان روحانیت و امر دخالت در امور سیاسی و اجتماعی را در دستور کار قرار داده و همکاری و همیاری سلسله مراتب روحانیان شیعه را به خود جلب کند. مقدمه‌ای که به اعضاء «دبیرخانه انجمن‌های اسلامی ایران» به این مباحث نوشته شده دال بر این امر است.

۲- دست زدن به یک سری بحث‌های فقهی، استدلال‌های فلسفی و حتی «پلمیک‌های» سیاسی در ارتباط با ضرورت وجود مرجعیت در اسلام و در شیعه و گسترش عملکرد آن در کلیه عرصه‌های حقوقی، اقتصادی و سیاسی جامعه، یکی از مقاله‌های مهم این کتاب بحثی است که مرتضی مطهری تحت عنوان «اجتهاد در اسلام» در رد نظریات مکتب

اخباری می کند، جالب توجه است که مطهری بیش از اینکه با استدلالهای فقهی و دینی به نفی آراء «اخباری ها» به پردازد، با توسل به استدلالهایی که به اصطلاح امروزه پسند و روشنفکرانه اند با آنها جدال می کند. «بهر حال اخباری گری نهضتی بود بر ضدیت عقل، جمود و خشکی عجیبی بر این مکتب حکم فرما بود». (۲۲) وی حتی با اشاره به همزمانی پیدایش مکتب اخباری و فلسفه حسی در غرب به نوعی می خواهد این مکتب را ملهم از خارج جلوه دهد، «از قضا این (فکر اخباری گری) تقریباً مقارن است با پیدایش فلسفه حسی در اروپا، آنها در علوم حجیت عقل را منکر شدند و این مرد (ملا امین استرآبادی پایه گذار مکتب اخباری) در دین منکر شد، حالا این فکر را این مرد از کجا آورد؟» (۲۳)

اما بحثی که بطور مستقیم و با توسل به استدلالهای فلسفی به اثبات و ضرورت مرجعیت پرداخته و در واقع فلسفه سیاسی حکومت اسلامی را تبیین می کند، نوشته علامه طباطبائی است درباره «ولایت و زعامت». (۲۴) هر چند نظریات طباطبائی از لحاظ سیاسی و زمان مطرح شدن حائز اهمیت است، استدلالهای وی کمتر جالب توجه اند، وی با طرح این امر که انسان دارای نیازی فطری و طبیعی برای تحت سرپرستی قرار گرفتن است، ضرورت فلسفه ولایت را مطرح می کند. «هر جامعه ای در بقای خود نیازمند بیک شخص و یا مقامی است که شعور و اراده وی فوق شعور و اراده های افراد حکومت کرده شود و اراده دیگران را کنترل نموده و به نگرانی و نگهداری نظامی که در جامعه گسترده شده است پردازد... چنانکه مثلاً قیم سرپرست مقیم است و رئیس خانواده مشول اداره اطفال خردسالان خانواده می باشد و وزارت یا اداره اوقاف - اوقاف عامه را اداره میکند و شاه و یا رئیس جمهوری مثلاً در میان مردم حکومت می نمایند... ما این سمت را که بموجب آن شخص یا مقامی متصدی امور دیگران شده مانند بیک شخصیت واقعی کارهای زندگی آنها را اداره مینماید بنام ولایت مینامیم (تقریباً دارای معنایی است که در فارسی از کلمه سرپرستی میفهمیم)». (۲۴) به نابرین ولایت که شاید به زبان علوم سیاسی جدید بشود آنرا حکومت «پاترومونیا» نامید از فلسفه فطرت بشری در اسلام (که نیاز به قیم و سرپرستی توسط انسان است) گرفته شده و مشروعیت پیدا می کند. طباطبائی بطور روشن عنوان می کند که، «کلمه فطرت بلزوم وجود مقام ولایت در هر جامعه ای بر اساس حفظ

مصالح عالیّه جامعه مبتنی است. اسلام نیز به پای فطرت پیش میرود، نتیجه این در مقدمه اینست که فردی که در تقوای دینی و حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع از همه مقدم است برای این مقام متعین است و در اینکه اولیای حکومت باید زبده ترین افراد جامعه بوده باشد کسی تردید بخود راه نمیدهد». (۲۵) به عبارت ساده تر ولایت فقیه که مساوی با حکومت اسلامی است مبتنی بر فطرت طبیعی بشری است. طباطبایی در این مقاله حتی به مسئله ملی بودن و یا فراملی بودن حکومت اسلامی نیز پرداخته و اعلام می دارد که: «مرز جامعه اسلامی اعتقاد است و بس نه مرزهای طبیعی و قراردادی». (۲۶) لذا این برداشت از نظریات علامه طباطبایی که وی را مخالف نظریه ولایت فقیه دانسته و به نحوی عقاید او را در جهت مخالف تشریحی هایی که جمهوری اسلامی بر آنها بنیان نهاده شده میدانند، آنقدرها به حقیقت نزدیک نیست.

۳- طرح مسئله تجدد در سازمان روحانیت و تحول در تفکر فقهی: بخش نسبتاً مهمی از بحث ها به نقد و نسی بسیاری از نگرش ها و رفتارهای غالب در میان روحانیان و نهاد اجتهاد اختصاص داشته و پیشنهادهای مهمی جهت تحول در تفکر و سازمان روحانیت ارائه می شود. مسائلی مانند لزوم تجدد در مسائل غیر ثابت فقهی، فردی بودن و یا شورایی بودن ولایت و اهمیت دادن به سازماندهی امور مالی و آموزشی حوزه ها، تقریباً توسط همه سخنرانان مطرح شده و راه چاره هایی نیز عنوان گردیده اند.

یکی از بحث های مهم در زمینه انتقاد به سازمان روحانیت شیعه، مقاله مرتضی مطهری است با عنوان «مشکل اساسی در سازمان روحانیت». مسئله مهم برای مطهری عدم علاقه و انعطاف روحانیت شیعه به تجدد و تحول در تفکر دینی است (بایستی توجه داشت که مراد از تجدد و تحول در تفکر دینی همان سیاسی کردن آن است و نه تحول در اندیشه دینی). وی وجود یک نوع محافظه کاری سنتی را در سلسله مراتب روحانیان شیعه به صورت مانعی می داند که بر سر راه اصلاح امور دینی قرار گرفته است. از سوی دیگر مطهری می داند که به وجود آمدن فکر اصلاح دینی بدون مشارکت روحانیت بی ثمر خواهد بود: «اگر بفرض، حرکتی اصلاحی و دینی از ناحیه فرد و یا افرادی آغاز گردد و سازمان روحانیت آمادگی و هماهنگی نداشته باشد گمان نمیرود که موفقیت زیادی نصیب گردد». (۲۷) مطهری در اینجا بر

خلاف علی شریعتی که گاه از خارج به نقد و نفی برخی از ارزش ها و رفتارهای «آخوندی» می پرداخت، کاملاً محافظه کارانه عمل کرده و به چاره اندیشی در امر تحول سازمان روحانیت می پردازد. مطهری رابطه میان روحانیت و «مردم عوام» را مهمترین منبع محافظه کاری و حتی تحجر فکری و عملی در سلسله مراتب روحانیت شیعه می داند، «روحانیت ما در اثر آفت عوام زدگی نمیتواند پیشرو باشد و از جلو قافله حرکت کند و به معنی صحیح کلمه هادی قافله باشد، مجبور است همیشه در عقب قافله حرکت کند... عوام هر تازه ای را بدعت یا هوا و هوس میخواند... و طرفدار حفظ وضع موجود است. ما امروز میبینیم که عوام الناس بمسائل جدی از نوع توزیع عادلانه ثروت و عدالت اجتماعی و تعلیمات عمومی و حاکمیت ملی و امثال اینها که پیوند ناگستنی با اسلام دارد و اسلام است که عنوان کننده این حقایق و مدافع آنها است، بآن چشم نگاه میکنند که بیک هوس کودکانه نگاه میکنند». (۲۸)

اما، عوام زدگی روحانیت از چه نشأت می گیرد: «علت العلل همه خرابیها سهم امام است». (۳۳) جالب توجه است که مسئله دادن وجوهی به عنوان سهم امام از سوی مردم به روحانیت شیعه، از سوی برخی تحلیل گران مسائل ایران، به عنوان نوعی فرایند تسلیم گردیدن و اطاعت کردن توده ممتقد از روحانیت تلقی شده است. حال اینکه مطهری عکس این معادله را هم مطرح کرده و از آن به عنوان یک عامل منفی ذکر می کند، «سهم امام... حسنش از این جهت است که پیشوانه اش فقط ایمان و عقیده مردمست، مجتهدین شیعه بودجه خود را از دولت دریافت نمیکند و عزل و نصبشان بدست مقامات دولتی نیست. روی همین جهت همواره، استقلال شان در برابر دولتها محفوظ است... ولی از طرف دیگر نقطه ضعف روحانیت شیعه نیز همین است، روحانیت شیعه... ناگزیرند سلیقه و عقیده عوام را رعایت کنند... غالب مفاسدی که در روحانیت شیعه است از همین جا است». (۳۴) بهر رو مطهری پیشنهاد می کند که، «راه اصلاحش منحصرأ سازمان دادن باین بودجه است... بطوریکه احدی از روحانیت مستقیماً از دست مردم ارتزاق نکند». (۳۱)

نکته شایان توجه در این بحث نوعی عدم اعتماد به توده مردم وجود احتمالی نوعی رابطه دو جانبه میان روحانیت و مردم عادی است. هر چند که مطهری بحث خود را در رابطه با محافظه کاری روحانیت و عدم

تمایل آنها به انجام اصلاحات مطرح می‌کند، اما در پس استدلالهای ظاهراً اصلاح طلبانه اش تفکر نخبه گرایانه و استعدادمآبانه ای وجود دارد. مطهری و سایر نظریه پردازان اسلام سیاسی از آنجا که حقیقت را در انحصار خود می‌دانند نسبت به هر پدیده ای که قصد محدود کردنشان را داشته باشد نظر منفی دارند. همین طرز تفکر بود که بعد ها به یک دستگاه دولتی به نام جمهوری اسلامی منتقل گردیده و حقیقت در رابطه با یک قدرت دولتی سرکوبگر قرار گرفت.

بخش مهمی از مباحث کتاب به لزوم تجدید فکری در مفهوم اجتهاد و حتی در بخش هایی از قوانین فقهی اختصاص دارد. در اینجا نیز اکثر استدلال ها به لزوم تحول این و هماهنگ شدن آن با سایر پیشرفت های اجتماعی و علوم جدید اشاره دارند، «اگر مدعی هستیم که فقه ما نیز یکی از علوم واقعی دنیا است باید از اسلوبهایی که در سایر علوم پیروی میشود پیروی کنیم، اگر پیروی نکنیم معنایش اینست که از ردیف علوم خارج است». (۳۲) جالب توجه است که متفکران این دوره اسلام سیاسی کمتر از بازگشت به اسلام اولیه و یا اسلام ناب محمدی و غیره سخن به میان آورده و بیشتر به لزوم تحول و تجدید در اسلام توجه دارند: «علوم دینی نیز از این جهت که علمی است، فرقی با سایر علوم ندارد. با مختصر تحول و تجدیدی بخوبی میتواند از غل و زنجیرهای دست و پاگیر گذشته بیرون آمده بااستمداد معنویت و روحانیتی که خاص آن است بهروازهای بسیار رفیع و وسیع نایل شود». (۳۳)

بهرحال، مجموعه بحث هایی که تحت عنوان، «بحثی درباره روحانیت و مرجعیت» صورت گرفت، هدفی به غیر از تدوین نظریه حکومت سیاسی اسلامی نداشت. بدیگر سخن، طرح مسائلی مانند ولایت، تحول در سازمان روحانیت، و حکومت در اسلام در شرایط متحول آن سالها تلاشی بود از سوی یک عده متفکر اصلاح طلب دینی در سامان دادن به یک ایدئولوژی سیاسی اسلامی. در یک سوی این برنامه اصلاح طلبانه اصرار به مفهوم اسلام به عنوان یک شیوه کامل زندگی است و در سوی دیگر تأکید بر این موضوع که اگر اسلام نتواند خود را با زمانه هماهنگ کند و همراه با پیشرفت ها و ترقی های عصر جدید متحول گردد، راه به جایی نخواهد برد و به کنارزده خواهد شد.

۲- «مکتب تشیع»: عده ای از متفکران و روشنفکران دینی محفلی به وجود می‌آورند تا در حول «احیاء تفکر دینی» و روشن

کردن ماهیت راستین تشیع به بحث و گفتگو به پردازند. سه جلد کتاب تحت نام مکتب تشیع، حاصل تلاش این محفل است. (۳۴) اولین جلد «مکتب تشیع» در اردیبهشت ماه ۱۳۳۸ منتشر می شود. نویسندگان مقاله های این شماره اغلب از شخصیت های نهضت اسلامی سیاسی اند. علامه طباطبائی، آذری قمی، موسی صدر، مطهری، صالحی نجف آبادی، حائری یزدی و ... به مسائلی مانند «زن در اسلام»، «اسلام و مشکل اختلاف طبقاتی»، «تحول فکری»، «مناسبات علم و ایمان»، و «اسلام و جهان متعبدن امروز»، می پردازد. (۳۵)

اما مهمترین نوشته این کتاب، مقدمه آن است که مانند یک «بیانیه» تدوین شده و تحت عنوان: «مشکلات ما و علل پیدایش آنها»، مندرج گردیده است. (۳۲) مقدمه با اشاره کوتاهی به تحولات شگرف علمی و مادی در جهان غرب و عدم پاسخگویی مسیحیت و کلیسا به مسائل جدید و به وجود آمدن یک شکاف عظیمی میان «رهبران دینی و دانشمندان جدید، و در نتیجه بین دین و تمدن جدید»، به مسئله ی برخورد تمدن غرب با کشورهای اسلامی می پردازد. بیانیه، روحانیت اسلام را در ابتدا موافق تکامل و ترقی مادی می داند و اظهار می دارد که، «آنها (روحانیون) میل داشتند خیلی با احتیاط و اصولی از نتایج علمی مفید مغرب زمین استفاده شود، و در عین حال بیگانگان، لطمه به استقلال و سیادت مسلمین نزنند». تنها بعد از اینکه چهره استعماری غرب آشکار گردید و غرب مبارزه با روحانیت را آغاز کرد و اخلاق و ارزش های اسلامی در خطر افتاده بود که نیت اصلی غرب عربیان گردید و ضرورت مقابله با آن اهمیت پیدا نمود.

در بخش پایانی بیانیه مسئله «چه باید کرد» مطرح می شود و در واقع وجه تسمیه مباحث «مکتب تشیع» بیان می گردد. «و اینکه ما در چنین محیطی زندگی می کنیم محیطی ایکه در آن، انواع شبهات، انحرافات، مفاسد اخلاقی، هرج و مرجهای طبقاتی و تشکیلاتی، فاصله بین روحانیت و سایر طبقات و هزاران بدبختی دیگر وجود دارد. چه باید کرد؟» پاسخ از نظر نویسندگان بیانیه به وجود آوردن «یک دستگاه تبلیغاتی قوی که بر اساس قانون مقدس آسمانی کار خود را شروع کند» می باشد. انتشار مباحث «مکتب تشیع» نیز در راستای چنین هدفی عملی گردیده است. لب کلام بیانیه متفکرین اصلاح طلب اسلامی همان تدوین یک ایدئولوژی دینی است که بتواند در مقابل روند گسترش فرهنگ و ارزش های غیر اسلامی مقاومت کرده و در

وسیعترین سطحی در جامعه مقبولیت پیدا کند، می باشد. جالب توجه است که جلد دوم «مکتب تشیع» (اردیبهشت ۱۳۳۹) به نوشته علامه محمد حسین طباطبائی درباره «تشیع» اختصاص داده شده است. (۳۷) حضور طباطبائی در مباحث متفکرین اسلامی و اختصاص دادن نقش مرکزی به بحث های وی، خود امر حائز اهمیت است. طباطبائی به عنوان یک شخصیت روحانی که از نسل پیشین متفکرین شیعه است در جهت تدوین اصول ایدئولوژی شیعه سیاسی مورد استفاده اصلاح طلبان قرار می گیرد. انتشار جلد سوم «مکتب تشیع» (اردیبهشت ۱۳۴۴) تقریباً ۵ سال بعد از بیرون آمدن جلد اول و در شرایط ویژه و متحول آن سالها، حائز اهمیت است. نگاهی به مباحث مطروحه در این کتاب حاکی از موفقیت اصلاح طلبان اسلامی در پرداختن به مسائل مهم روز و تدوین هر چه روشنتر ایدئولوژی اسلامی است. در این مجلد مطالبی مانند: «بررسی امور مذهبی در ایران» (احتمالاً نوشته بهشتی)، «قرآن قانون اساسی ما» (سید هادی خسروشاهی)، «در راه یک رفورم تبلیغاتی» (محمد جواد حجتی کرمانی)، «جهاد، نهایت تکامل مبارزه ملی» (جلال الدین فارسی)، «آیا اسلام دین خون و شمشیر است» (صالحی نجف آبادی) و... آمده است. (۳۸)

بررسی این نوشته ها حاکی از آن است که دیگر خواننده با یک عده ایدئولوگ روبرو است که چه از نظر زبان و شیوه نگارش مطالب، و چه از لحاظ روش تحلیلی و انتخاب مطالب و موضوع های مورد مباحثه در سطحی به مراتب با تجربه تر و نزدیک تر به اهدافی که در بیانیه ۱۳۳۸ عنوان شده بود قرار دارند. به عنوان نمونه نگاهی کوتاه به مقدمه این جلد تحت عنوان، «بررسی امور مذهبی در ایران» که به نام هیئت تحریریه چاپ گردیده ولی گفته می شود که نوشته بهشتی است، می اندازیم.

مقصود از امور مذهبی مسائلی است که رنگ مذهبی دارد و بعنوان مذهب، بصورت عقیده، عادت یا رفتار در بین مردم وجود دارد؛ حالا خواه واقعاً جزء دین باشد یا نه. بلکه عاداتی باشد که تحت تأثیر شرایط خاصی بوجود آمده و باقی مانده است و یا افکار و عقایدی باشد که بدنبال بداندیشی های خاصی پیدا شده، و این بداندیشی ها معلول عوامل تاریخی، سیاسی، اجتماعی و یا فلسفی و یا تضاد

و برخورد سلسله جریانات فکری است که بروز کرده و رفته رفته ریشه دوانده و در اعماق افکار و اخلاق جامعه بصورت یک فطرت و غریزه ثانوی مانده است. (۳۹)

معلوم می شود که اصلاح طلبان «احیاء فکر دینی» از روش جامعه شناسی جدید برای شناخت از مذهب در ایران استفاده می کنند و چنین کاری را به هیچ وجه پنهان نیز نمی نمایند. حتی در بخشی از مقاله برخی پیشنهاد های علمی برای تدوین تئوری مذهب در ایران طرح می شود که کاملاً متأثر از روش علوم اجتماعی «غربی» است:

«...پرسشنامه هایی تهیه گردد یا مصاحبات حضوری انجام داد و به عنوان نمونه مثلاً پنج هزار نفر از طبقات مختلف: شهری، دهاتی، اهل مرکز؛ کارمند، کارگر، بازاری، مردم نادار، متوسط؛ اشرافی، واعظ، روحانی؛ تحصیل کرده، بیسواد؛ پیر و جوان؛ زن و مرد، از مردم ساحل نشین، نقاط گرمسیر و معتدل از کرد و بلوچ و بختیاری، ترک، فارس، عرب و...» (۴۰)

درست در هنگامیکه روشنفکران متجدد ایران به کشف سنت و اسلام نایل آمده بوده و در وصف مفهوم «وشاورهم بالامر» و غیره مطلب می نوشتند (۴۱) و حتی گفته می شد که دیگر دوره پرداختن به تئوری و مطالعه به سر آمده، (۴۲) یک عده ایدئولوگ دینی در ایران به فکر شناخت از جامعه، ارزش های آن و سنت ها و اعتقادهای مردم افتاده و با همان روش هایی که در تبلیغاتشان منحنی و غریب می خوانند، برنامه یک مطالعه و بررسی وسیع را در راستای به سرانجام رسانیدن «ایدئولوژی اسلامی» را در دستور کارشان قرار می دهند.

۳- انجمن ماهانه دینی: تقریباً همزمان با بحث های مندرج در «مکتب تشیع»، یک محفل اصلاح طلبانه دینی دیگر در تهران شروع به کار می کند (۱۳۴۰)، به نام «انجمن ماهانه دینی». «انجمن در هر ماه یک بار تشکیل می شود و... هر سخنرانی ضبط... و پس از استخراج از ضبط صوت بلافاصله چاپ می شود بطوریکه در هر جلسه جزوه های چاپ شده سخنرانی پیش آماده است». (۴۳)

بررسی سخنرانی های «گفتار ماه» نشانگر این امر است که «انجمن» همان اهداف «مکتب تشیع» را دنبال می کند، کمی مشخص

تر و با تأکید بر مسائل روز و جنبه های تبلیغی و سیاسی. در مقدمه جلد اول متن سخنرانی ها که تحت نام گفتار ماه، در نمایاندن راه راست دین، منتشر گردیده، اهداف این سخنرانی ها تشریح می شود، (۴۴) «... سعی شده موضوعاتی مورد بحث و مطالعه قرار گیرد که صرفاً جنبه بحثی و نظری نداشته باشد بلکه جنبه عملی داشته باشد یعنی مورد ابتلاء زندگی عمومی باشد و بالاخص بمشکلات دینی روز توجه شده و سعی شده حتی الامکان بحل مشکلات روز مسلمانان که متأسفانه کمتر به آنها توجه می شود کمک بشود... میتوان گفت همه این سخنرانی ها یک جامع مشترک دارند و آن «احیاء فکر دینی» است» (۴۵) به نابر این اهداف «انجمن» بحث درباره مسائل و مشکلات عملی و روزانه مردم است که این از نظر اصلاح طلبان شیعی به معنی «احیاء فکر دینی» است. بدیگر سخن، «مسئله» احیاء فکر دینی بسته به امکانات آن در پامخگویی به مسائل جاری جامعه است. چنین تعریف جدیدی از تشیع و فکر دینی مسلماً تجدید نظر در هدف ادیان بوده و مسئله ی «تجدید حیات دین» را بیش از هر چه به مفهوم «ایدئولوژی» به معنی سیاسی و جدیدش نزدیک می کند. این ایدئولوژی ها اند که هدف خود را بهبود زندگی مادی و رفاه و آسایش مادی بشریت می دانند. در ظاهر ادیان و از جمله اسلام می بایستی عافیت و رستگاری بشر را در آخرت و در رسیدن به کمالات و فضیلت های الهی بدانند. چنین تأویل جدیدی از اسلام و راه راست دین مسلماً جنبه های سیاسی اهداف تدوین کنندگان این بحث ها را برجسته می کند.

نگاهی به سخنرانی های مندرج در سه جلد گفتار ماه تأکیدی است بر این امر که نیت اصلی از «احیاء فکر دینی» همان به وجود آوردن یک ایدئولوژی سیاسی است که ما آنرا «اسلام سیاسی» نام داده ایم. در جلد نخست (سخنرانی های سال ۴۰ - ۱۳۳۹)، مباحثی مانند: «یک قشر جدید در جامعه ما» (محمد بهشتی)، «احیاء فکر دینی» (مرتضی مطهری)، «علل انحطاط مسلمین (مرتضی جزایری)»، «قدم اول در راه موفقیت» (مرتضی شبستری) و... درج گردیده است. جلد دوم (سخنرانی های سال ۴۱ - ۱۳۴۰) «گفتار ماه حاوی نوشته هایی است از جمله: «جهان آماده پذیرفتن دعوت اسلامی است» (سید موسی صدر)، «مالکیت در اسلام» (محمود طالقانی)، «اسلام و پیوندهای اجتماعی» (محمد بهشتی)، «راه و رسم تبلیغ» (حسین مزینتی) و...» (۴۶) جلد

سوم «گفتار ماه» تأکید بیشتری بر مسئله ی جلب نسل جوان دارد: «انصافاً این انجمن که به همت جمعی از جوانان با ایمان و خیر بمنظور این هدف مقدس (احیاء فکر دینی) تأسیس شد در روشن نمودن و آشنا کردن نسل جوان بتعالیم عالیہ اسلام و حقایق قرآن و نمایاندن راه راست دین و روش تعلیم و تربیت پیغمبر اسلام و اهل بیت او عامل مؤثری بود». (۴۷) که البته در سه جلد متن سخنرانی های «گفتار ماه» کمتر از پیغمبر اسلام و «حقایق قرآن» و بیشتر در رابطه با مسائل فرهنگی و سیاسی به منظور جلب «نسل جوان» به ایدئولوژی اسلام سیاسی صحبت گردیده است. در این مجلد نیز بحث هایی شبیه آنچه که در «مکتب تشیع» و دیگر سخنرانی های «گفتار ماه» مطرح شده بود، درج گردیده است: «رهبری نسل جوان» (مرتضی مطهری)، «قانون علیت در دین و دانش بشری» (محمد بهشتی)، «لزوم صراحت در رهبری های دینی» (مرتضی جزایری)، «اسلام و اعلامیه حقوق بشر» (علی غفوری) و ... (۴۸)

۴ - یک ایدئولوژی رادیکال: سومین نقطه عطف در فرایند شکل گیری «ایدئولوژی اسلام سیاسی»، «تأسیس حسینیه ارشاد» و انجام سلسله سخنرانیهای علی شریعتی بود. (۴۹) برجستگی حسینیه ارشاد و تأثیر ویژه آن در جامعه در درک علی شریعتی از مسئله «احیاء فکر دینی» و در روش کار حسینیه ارشاد بود. محفل های پیشین، «مکتب تشیع» و «انجمن ماهانه دینی» با تمام اهمیتی که از لحاظ تدوین نظری اسلام سیاسی دارا بودند، در حد محافل نسبتاً کوچک و محدودی باقی مانده و بیشتر شکل انجمن های مباحثه را داشتند. از این لحاظ تأثیر تبلیغاتی و توده ای این محافل کمابیش در محدوده بسته ای باقی مانده و عملکردی عمومی نداشتند. تأسیس «حسینیه ارشاد» این کمبود را جبران کرد. یک مرکز فرهنگی دینی در شمال شهر و مجهز به تکنولوژی جدید و به اصطلاح جلب کنندۀ جوانان و اقشار تحصیل کرده شهری ابران، مرتضی مطهری که خود در بنا نمودن «حسینیه» نقش داشت، در رابطه با اهداف هیئت مؤسس حسینیه ارشاد و مسئله بازگشت دوباره جوانان تحصیل کرده ایرانی را به مذهب و پاسخ گویی به مسائل و مشکلات آنان دانسته و اظهار می دارد که، «حسینیه ارشاد به عنوان یک نهاد جدید که کمتر از سه سال از تأسیسش می گذرد وظیفه اش این است که تا جائیکه می تواند پاسخگوی احتیاجات

جوانان باشد و ایدئولوژی اسلامی را آنگونه که واقعاً هست معرفی کند.» (۵۰) بنابراین دیگر در اواخر سالهای ۱۳۴۰ و اوایل دهه ۱۳۵۰ مسئله از «احیاء فکر دینی» فراتر رفته و شناسایی فکر دینی و ایدئولوژی اسلامی در دستور کار قرار می گیرد. باید اعتراف نمود که هیچ کس بهتر از علی شریعتی قادر به جذب اقشار جوان و تحصیل کرده جامعه به اسلام سیاسی نبود. شریعتی با کلامی احساسی و گاه حتی شورشی و رادیکال توانست دیوارهایی که توسط زبان آرام، شسته و رفته و حسابگرانه دیگر روشنفکران شیعی ایجاد شده بود را شکسته و بطور مستقیم و گاه نیمه عرفانی با جوانان و دانشجویان مخاطب خود رابطه برقرار کند. تأثیر سخنرانی های عاطفی شریعتی چنان بود که مانند یک موج قوی روح و روان جوانان شهری ایران را در سالهای ۱۳۵۰ فرا گرفته و ایدئولوژی اسلامی را با رنگ و لعابی رادیکال و هیجان انگیز در جامعه مطرح و معرفی نمود. بی شک شریعتی یک سخنران بسیار ممتاز بود، اما نبایستی از یاد برد که عقاید و آرای او را که وی از این جا و آن جا انتخاب کرده و معمولاً در سخنرانی هایش مورد استفاده قرار می گرفتند، خود نقش مهمی در گیرایی و محبوبیت وی و مطالبی که عنوان می کرد، ایفا می کردند. (۵۱) استفاده از سمبل های شیعی مانند شهادت امام حسین و مظلومیت او، تاختن به آخوندهای قشری و علم کردن شیعه علوی در مقابل شیعه صفوی، تاختن به قدرتهای استعماری و فساد فرهنگی، و پرداختن به اگزستانسیالیسم و مارکسیسم و غیره، معجونی بود که عطش فکری جوانان و تحصیل کردگان محیط اختناق زده دهه ۱۳۵۰ را اقیانوس می کرد. از یاد نبریم که پیدایش شریعتی تقریباً همزمان با رشد مبارزات مسلحانه و به وجود آمدن نوعی رادیکالیسم در میان جوانان و به خصوص دانشجویان ایرانی بود.

بایستی خاطر نشان کرد که تمامی بحث هایی که توسط روشنفکران شیعی و روحانیان اصلاح طلب ارائه می شد به شکل خطابه و صحبت شفاهی بوده و مسئله اندیشیدن و تفکر را به محک زدن در سایه کیش خطابه گری نادیده انگاشته شده است.

بهررو تحت چنین شرایطی که زمینه های متعدد و مساعدی در اختیار فعالین و رهبران اسلام سیاسی قرار داشت، رژیم شاه هر روز بیشتر با مردم فاصله می گرفت و از آنها جدا می شد. از سوی دیگر نیز حضور یک ایدئولوژی دینی قوی هر روز بیشتر در سطح جامعه

حس می گردید و کم کم بخش هایی از مردم روی به انجام برخی اعمال مذهبی آورده و دیگر حضور دانشجویان دختر با حجاب اسلامی گسترش پیدا می کرد. و این در شرایطی بود که رژیم پهلوی کاملاً مشروعیت خود را از دست می داد و در عرصه ایدئولوژی حرفی برای گفتن نداشت. فعالین مذهبی هر روز به کارهایشان ابعاد جدیدی را اضافه می کردند. یک بررسی آماری نشان می دهد که در سال ۱۹۷۶ تنها در تهران ۴۸ شرکت انتشاراتی دینی فعالیت میکرد که از این تعداد ۲۶ شرکت در دهه ۷۵-۱۹۶۵ آغاز به کار کرده بودند. (۵۲) فعالین فرهنگی اسلامی تنها به شیوه های سنتی بسنده نکرده و با استفاده از تکنولوژی جدید به گسترش کارهای خود اقدام می نمودند. پخش نوارهای کاست حاوی درسها و سخنرانی های مذهبی یکی از راههای جدید بود. همین شبکه نسبتاً وسیع پخش نوار بود که در خلال انقلاب نوارهای سخنرانی خمینی را بطور گسترده و سراسری در ایران پخش می کرد. به علاوه وجود نهادهای سنتی و دینی در ایران، یک پشتوانه عظیم تشکیلات برای اسلام سیاسی آماده کرده بود. در سال ۱۹۷۴ در تهران تعداد ۳۲۲ حسینیه مشغول به کار بود. این مراکز در خوزستان بالغ بر ۳۰۵ واحد در آذربایجان تعداد حسینیه ها به ۷۳۱ واحد می رسید. (۵۳) به علاوه تعداد ۱۲۳۰۰ انجمن اسلامی تنها در تهران وجود داشت. (۵۴) متأسفانه آمار قابل اطمینانی از تعداد مساجد و جمعیت روحانیون ایران در دست نیست. اما تخمین زده می شود که «تعداد مساجد و امامزاده ها در حدود ۲۰۰۰۰ واحد و طلاب و روحانیون ۴۰۰۰۰ نفر بالغ گردند.» (۵۵)

بنابراین نبایست تعجب آور باشد که آنگاه که جرقه های طوفان زده شد، به نقد یک شبکه متشکل و تا حدی آماده از فعالین و ایدئولوگ های اسلام سیاسی، حول رهبری فرهمندی مثل «خمینی»، آماده بوده و به بسیج مردم، سازماندهی نهضت اسلامی، معامله و سازش سیاسی و بالاخره رهبری جنبش پردازند. تخیلی که حداقل برای دوده پاشیده شده بود و به طور مستمر از آن محافظت گردیده بود با شروع شرایط انقلاب و احساس ضعف و ناتوانی در نظام حاکم به ثمر رسید. ایدئولوژی اسلام سیاسی آماده بدست گرفتن قدرت بود و در این راه هیچ نوع مسموحه و گذشتی را نیز روا نمی دید. و بالاخره آن شد، که دیدیم.

سخن پایانی:

نگاهی همه جانبه بر زوایای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایران در دو دهه پیش از انقلاب حاکی از وقوع تحولاتی است که در طی گسترش و قوام خود سهم اساسی را در عملی شدن فرایند سرکردگی اسلام سیاسی در خلال انقلاب ایران ایفا نمودند. بحران انواع ایدئولوژی های سیاسی، زوال نهادهای دموکراتیک در جامعه، گسترش گرایشات سنتی و بومی گرایانه فرهنگی و عدم مشروعیت نظام حکومتی وقت، زمینه های مناسبی را فراهم آوردند تا اسلام سیاسی و روحانیت شیعه بتوانند از طریق مبارزه سیاسی و احیاء فکر دینی، هژمونی خود را بر جنبش مردم (که علیه نظام دولتی به حرکت درآمده بود) استوار کنند. شاید اگر روند تاریخ سیاسی ایران در نیمه دوم قرن بیستم راه دیگری می پیمود، مثلاً بر اثر کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، تداوم تجربه سیاسی دموکراتیک در ایران قطع نمی گشت، تحولات سیاسی در اواخر دهه ۱۳۵۰ به راه دیگر ختم می شد. چنین نشد. اما آنچه که اهمیت دارد این امر است که آنچه در جریان انقلاب ایران رخ داد سرنوشت محتوم ایرانیان نبود. سرکردگی اسلام سیاسی در زمینه هایی که در این مختصر به آنها اشاره رفت میسر شد. لذا، قدرت گیری اسلام سیاسی در ایران کنونی، مثل تسلط هر ایدئولوژی دیگری و در هر زمان و مکان مشخصی، بدون وجود این زمینه ها امکان پذیر نبود. حال از آنجا که این زمینه های سیاسی و فرهنگی خود برخاسته از ویژگی ها و تحولات نسبتاً جدید در ایران اند، اسلام سیاسی نیز محصول چنین شرایطی است و متاثر از ارزش ها و رفتارهای فرهنگی و سیاسی ایران معاصر است.

اهمیت این بحث در این نیست که اسلام سیاسی از چه شیوه هایی برای گسترش ایدئولوژی خود بهره برداری کرده و یا اینکه چگونه قادر به ادغام عناصر سنتی و متجدد فرهنگی جامعه در یک برنامه سیاسی گردید. چنین کارهایی آنقدرها هم بدون سابقه نیستند. چه در ایران و چه در سایر کشورهای خاورمیانه چنین تجربه هایی به عمل درآمده اند. آنچه که مهم است این حقیقت است که ایدئولوژی اسلام سیاسی، مانند بسیاری دیگر از برنامه های سیاسی، در فرایند زمینه های مناسبی و با تلاش و کوشش گروههایی به وجود آمد و اهداف و سازماندهی خود را تدوین نمود و آنگاه بود که در خلال انقلاب

توانست هژمونی خود را اعمال کرده و ایدئولوژی خود را بر آن مسلط گرداند. کسانی که توجهی به فرایند شکل گیری ایدئولوژی اسلام سیاسی و به وجود آمدن رهبر سیاسی دینی نداشته، معتقدین و متفکرین دینی را یک مشت افراد عقب مانده و احمق می دانند، قادر به تبیین مسائل پیچیده انقلاب ایران نبوده و مجبورند که با توسل به انواع تئوری های توطئه مسائل را توجیه و یا اینکه در بهترین صورت سرکردگی اسلام را در انقلاب ایران کار تقدیر و جبر تاریخ بدانند.



پی نوشت ها و منابع

۱ - عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران در بعد از اسلام، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳، صفحه ۱.

۲ - در این مقاله مفهوم «اسلام سیاسی» به عنوان بیان ایدئولوژیک یک نهضت سیاسی به کار برده شده است و قصد ما از به کار گرفتن چنین مفهومی تأکید بر این امر است که در جریان انقلاب ایران ما شاهد بازگشت «مردم» به اعتقادهای دینی نبودیم بلکه یک ایدئولوژی سیاسی جدید مبتنی بر برخی ارزش ها و سنت های دینی بود که توسط روحانیون شیعه در طی چندین سال تدارک دیده شده و به عنوان ابزار سیاسی مورد استفاده قرار گرفت. لذا جذابیت ارزش های مذهبی در این دوره بیش از اینکه بیان رجعت به عبادات مذهبی باشد، نمایانگر تسلط سیاسی روحانیان و ایدئولوژی آنها بر اقشار وسیعی از جامعه بود.

۳ - پیش از این در مقاله «جامعه شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر»، کنکاش ۲ و ۳، بهار ۱۳۶۷، اشکال فرهنگی و سیاسی نهادهای دموکراتیک را در این دوره ۳۲-۱۳۲۰ بطور مفصل تری بررسی کرده ایم.

۴ - Habib Lajevardi, Labor Unions and Autocracy in Iran, Syracuse: Syracuse University Press, 1985, p.236.

۵ - این تحولات تأثیر مهمی بر ذهنیت روشنفکران اپوزیسیون ایران نهاد و در ادبیات این سالها حضور قوی پیدا نمود. در اشعار و رمانهای این دوره طرح مسائلی مانند برخورد مهاجرین روستایی به مفاصل زندگی شهری، شرایط زندگی در حلبی آبادها، ویرانی

ساخت زندگی روستایی، بسیار معمول بود. حتی فیلم سازان ایرانی نیز به تأکید بر این مسائل همت گماردند (مثلاً فیلم گاو، مغول ها، و ...) نویسندگانی مانند جلال آل احمد و غلامحسین ساعدی در «تک نگاری» هایشان به مسئله تخریب زندگی سنتی و روستایی توسط مدرنیزاسیون و رشد تکنولوژی پرداختند (در یتیم خلیج، اورازان، چوب بدستان ورزیل، تات نشین های بلوک زهرا و ...).

۴ - Farhad Kazemi, Poverty and Revolution in Iran, New York: New York University Press, 1980, p. 60.

۷ - جدایی دولت از جامعه در برخی امور به نحو باورنکردنی ظهور می کرد. مجید تهرانیان نقل می کند که در اواخر حکومت شاه که بحث هایی در مورد چاره اندیشیدن درباره مسئله ترافیک شهری در گرفته بود، برادر شاه، غلامرضا پیشنهاد می کند که «مردم به جای اتوموبیل از هواپیمای شخصی استفاده کنند».

Majid Tehranian, "Communication and Revolution in Iran: The Passing of a Paradigm", Iranian Studies, Vol. xIII, No.1-4, 1980, P.27.

۸ - فرخزاد، فروغ به نقل از محمد رضا شفیعی کدکنی، ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت، ؟، صفحه ۷۶.

۹ - سهراب سپهری، منبع بالا، صفحه ۷۷.

۱۰ - فروغ فرخزاد، منبع بالا.

۱۱ - تمام کوشش رهبران فکری نهضت اسلامی به وجود آوردن «تجدد» در اسلام بود. اینکه بعد از انقلاب بسیاری از متفکرین اسلامی در نظرات «تجددمآبانه» خود تعدیل نموده و یا احیاناً سکوت برگزیدند خود دلایل سیاسی دارد. خمینی به عنوان رهبر بلامنازع سیاسی این نهضت کاملاً با شاگردهای خود (مانند مطهری، بهشتی، و ...) موافق نبوده و نگرشی سنتی تر و ارتدکس تر به مسائل داشت. در شرایطی که خمینی در مرکز امور قرار داشت امکان ظهور تمام و کمال آن عده که نگرشی جدیدتر از برنامه اسلام سیاسی داشتند، ممکن نبود. از سوی دیگر به علت اینکه نوآوری این عده در ظواهر دین بوده و اهداف سیاسی مهمترین انگیزه اینان در به وجود آوردن ایدئولوژی اسلامی بود، تجددخواهان شیعی کاملاً توانستند از آن «ظواهر» چشم پوشیده و در گسترش خرافات دینی و استبداد دولتی کمک نمایند.

۱۲- در حقیقت همین عدم وجود تمایز میان اموری که به حوزه الهیات مربوط است و آن اموری که در عرف و سیاست به معنی «دنیایی» آن قرار می‌گیرد، سبب گردیده که مفهوم secularization, secular, در دنیای اسلام و زبانهای مربوط بدان (عربی، ترکی و فارسی) بسیار گنگ گشته و یافتن معادل برای کلمه secular در این زبانها کاری بسیار مشکل گردد. سکولاریزم ریشه در سنت های تاریخی مسیحیت دارد. در دین مسیح از ابتدا جدایی میان دولت و کلیسا به رسمیت شناخته شده بود. مردم به اطاعت از «سزار» در اموری که به مسائل «دنیایی» (که در اصل همان معادل لاتین کلمه secular (saecularisatio)) است و اطاعت از خدا، در اموری که مربوط به اوست دعوت شدند. بدین ترتیب حوزه سیاست و امور secular لزوماً رنگ ضد دینی و یا حتی غیر دینی نمی‌گیرد. سکولاریزم به معنی «این دنیایی» (this world) و مسائلی که مربوط به این عصر (the present age) است گرفته می‌شد. در این تعریف secularization در مقابل دنیای دیگر (next world) قرار می‌گیرد:

Hons Blumenberg, The Legitimacy of the Modern Age, Mass: MIT Press, 1982, p.11).

در فارسی از کلماتی مانند، عرفی، فاسوتی، غیردینی و علمانی به عنوان معادل مفهوم secular استفاده کرده اند. مشکل این است که چون دین مرجع در زبان فارسی، دین اسلام است، و در اسلام تمایزی میان دین و دولت و امور «دنیایی» و «الهی» وجود ندارد، لذا غیردینی و یا عرفی آن مفهومی را که در مسیحیت از آن گرفته می‌شود بدست نمی‌دهد. در زبان عربی از مفهوم «علمانی» (از ریشه علم) به عنوان معادل کلمه secular استفاده می‌کنند که به نظر صحیح نمی‌رسد. چرا که پدیده های «علمی» لزوماً در ارتباط با آنچه که در مفهوم secularism مستتر است نمی‌باشند. در زبان ترکی از کلمه ladini به معنی «غیر دینی» و یا حتی «ضد دینی» به عنوان معادل مفهوم secular استفاده می‌شود، که این هم صحیح نمی‌باشد. برای مطالعه دقیق تری در زمینه ی این بحث به کتاب:

Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey, Montreal, 1984.

Bernard Lewis, The Political Language of Islam, Chicago: University of Chicago Press, 1988

A.K.S. Lambton, Theory and Practice in Medieval Persian -۱۲

Government, London: Variorum Reprints, 1980, p. 404.

حمید عنایت در کتاب، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، تلاش می کند تا نوعی وجود جدایی دین و سیاست را در تاریخ اسلام نشان دهد: «سوء تفاهمی دیگر راجع به پیوند دین و سیاست در فرهنگ اسلامی، این اندیشه است که در واقعیت تاریخی همه نگرشها و نهادهای سیاسی معمول در میان مسلمانان تقدیس دینی داشته است، یا سازگار با هنجارهای دینی بوده است. غالباً عکس این درست بوده؛ اکثر مسلمانان، در بخش اعظم تاریخشان تحت حکومت رژیمهایی بسر برده اند که پیوند باریک و ناچیزی با آن هنجارها داشته و شریعت را فقط تا حدی رعایت می کرده اند.» (حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲، صفحه ۱۷). ایراد عنایت به کسانی که مسئله عدم وجود تمایز میان دین و سیاست را مطرح می کنند، بسیار سطحی است. اینکه در تاریخ کشورهای اسلامی، قدرت های سیاسی شریعت اسلام را «فقط تا حدی» رعایت کرده اند به هیچ وجه این حقیقت را که در اسلام مسئله به چه شکلی است نفی نمی کند. ایراد به نظریه های سیاسی در اسلام است و در این حوزه است که چنین تمایزی مشروعیت ندارد.

۱۴- حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، صفحات ۲ و ۲۱.

Said Amir Arjomand, The Turban for the Crown, New York: -۱۵

Oxford University Press, 1988, p.13.

۱۶- نهضت آزادی ایران، تفضیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه، تهران،

۱۳۶۷، صفحه ۲۵.

۱۷- همانجا، صفحه ۲۲.

۱۸- گفته می شود که خمینی در طول زندگی طولانی اش در حوزه

علمیه حدود ۵۰ مجتهد تربیت کرده و بیش از دوازده هزار طلبه

شاگردش بوده اند:

Shaul Bakhash, The Reign of the Ayatollahs, Basic Books:

New York, 1986, p. 43.

۱۹- دبیرخانه انجمن های اسلامی ایران، در بحثی درباره روحانیت و

- مرجعیت، تهران، شرکت انتشار، ۱۳۴۱، صفحه الف - ب.
- ۲۰- Shahrough Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran, SUNY: Albany, 1980, p. 119.
- ۲۱- دبیرخانه انجمن های اسلامی ایران، بحشی در پیرامون،، صفحه ز.
- ۲۲- مرتضی مطهری، «اجتهاد در اسلام»، در، بحشی پیرامون روحانیت و مرجعیت، صفحه ۲۱.
- ۲۳- همانجا، صفحه ۲.
- ۲۴- محمد حسین طباطبایی، «ولایت و زعامت»، در بحشی پیرامون روحانیت و مرجعیت، صفحه ۳۲.
- ۲۵- همانجا، صفحه ۵۹.
- ۲۶- همانجا، صفحه ۶.
- ۲۷- مرتضی مطهری، «مشکل اساسی در سازمان روحانیت»، در بحشی پیرامون روحانیت و مرجعیت، صفحه ۱۰۵.
- ۲۸- همانجا، صفحه ۱۲.
- ۲۹- همانجا، صفحه ۱۰۷.
- ۳۰- همانجا، صفحه ۱۱۸.
- ۳۱- همانجا، صفحه ۱۲۴.
- ۳۲- مرتضی مطهری، «اجتهاد در اسلام»، صفحه ۳۲.
- ۳۳- مهدی بازرگان، «انتظارات مردم از مراجع»، در بحشی پیرامون روحانیت و مرجعیت، صفحات ۶۹ و ۷۰.
- ۳۴- مکتب تشیع، قم، چاپخانه علمیه قم، اردیبهشت ۱۳۳۸، اردیبهشت ۱۳۳۹، اردیبهشت ۴ ۱۳۴۰.
- ۳۵- تأثیر تفکر جدید و غیردینی بر یکایک این موضوع ها دیده می شود. اینکه اولین سخنرانی مکتب تشیع به مسئله «زن در اسلام» اختصاص داده شده و سپس بحث هایی در ارتباط با مسئله مارکسیسم، علوم جدید، و دنیای مدرن مطرح می شود خود حاکی از ضرورتی است که اصلاح طلبان دینی در تجدید نظر در برخی شیوه های فکری و سنت های دینی خود احساس می کند. البته چون نحوه استقلال و نقطه مرجع کلام خدا و دستورات دینی اند لذا تجدد در تفکر دینی در سطح ظواهر می ماند و اساس ارزش های دینی حفظ می گردد. با این وجود تأثیر زبانی و فرهنگی تجدد در تفکر دینی یک تنش درونی در برنامه «احیاء فکر دینی» به وجود می آورد که تا کنون نیز پابرجاست. این تنش را امروز ما در

وجود یک سری دوگانگی در ساخت جمهوری اسلامی ملاحظه می کنیم. وجود جمهوری در سایه ولایت فقیه، به رسمیت شمردن حق رأی عمومی به موازات حق مشروعیت الهی دادن به حکومت اسلامی و

- ۳۶ - «مشکلات ما و علل پیدایش آنها»، مکتب تشیع، ۱۳۳۸، صفحه ۳.
- ۳۷ - در واقع جلد دوم مکتب تشیع، ۱۳۳۹، کتابی است که علامه طباطبایی در رابطه با بحث هایی با هنری کرین (اسلام شناس فرانسوی) درباره تشیع در اسلام تدوین نموده است. در مقدمه این جلد طباطبایی وجه تسمیه کتاب را شرح می دهد. ظاهراً این کتاب به زبانهای فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسه منتشر می شود.
- ۳۸ - ظاهراً بعد از انتشار این جلد از مکتب تشیع، دولت مانع از ادامه انتشار آن می گردد.
- ۳۹ - هیئت تحریریه، «بررسی امور مذهبی در ایران»، مکتب تشیع، ۱۳۴۴، صفحه ۳ تا ۱۶.
- ۴۰ - همانجا، صفحه ۲.
- ۴۱ - حتی نوشتن خاطرات سفر مکه بصورت یک مد روشنفکری درآمده بود. افرادی مانند آل احمد، جواد مجابی، عباس پهلوان و غیره عزم سفر حج کرده و شرح سفرشان را در مطبوعات منتشر نمودند.
- ۴۲ - یکی از استدلالهای شروع مبارزه چریکی همین پایان یافتن عصر ثنوری و شروع عصر عمل بود. نوشته احمدزاده بهترین بیان این نوع تفکر است.
- ۴۳ - گفتار ماه در نمایاندن راه راست دین، سخنرانیهای سال ۴۰ - ۱۳۳۹، تهران: کتابخانه صدوق، صفحه ۳.
- ۴۴ - همانجا، صفحه های ۲ و ۳.
- ۴۵ - همانجا، صفحه ۳.
- ۴۶ - گفتار ماه در نمایاندن راه راست دین، سخنرانیهای سال ۴۱ - ۱۳۴۰، کتابخانه صدوق.
- ۴۷ - جلد سوم گفتار ماه که سال سوم انتشار آن است در اصل «نتمه سخنرانیهای سال ۱۳۴۱» را در بر می گیرد.
- ۴۸ - مقدمه ناشر بر جلد سوم گفتار ماه.
- ۴۹ - سه چهارم نسبتاً متفاوت دوره اولیه حسینیه ارشاد، مرتضی مطهری، سید حسین نصر و علی شریعتی اهداف سیاسی جداگانه ای از چگونگی کار این مرکز داشتند. نصر که طرفدار قدرت دولت

حاکم بود خیلی زود حسینیه ارشاد را ترک کرد. و مطهری نیز که با شیوه تفکر و اهداف سیاسی رادیکال تر شریعتی موافق نبود بعداً آنجا را ترک گفت.

Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran, p.144. - ۵۰

Ervand Abrahamian, Radical Islam: The Iranian Mojahedin, - ۵۱
London: I.B.Tauris, 1989, pp. 114-120.

Amir Arjomand, The Turban For the Crown, p.91-92. - ۵۲

- ۵۳ - منبع بالا. صفحه ۹۲.

Amir Arjomand, ed., From Nationalism to Revolutionary - ۵۴

Islam, SUNY: Albany, 1984, pm 216.

Farhad Kazemi, Poverty and Revolution in Iran, p.153. - ۵۵



سازگار
۱۳۷۵

نقش جوانان در انقلاب ایران

مهرداد آرمان

انقلاب بهمن ۵۷ در دهه‌ی اخیر از زوایای گوناگون مورد کند و کاو و تحلیل پژوهشگران قرار گرفته است. اکثر این تحقیقات متوجه ریشه‌ها و زمینه‌های اقتصادی - سیاسی و یا فرهنگی - ایدئولوژیک این دگرگونی تاریخی بوده‌اند. علیرغم گذشت یک دهه، اما، ناشناخته‌ها و پیچیدگیهای تبیین نشده بسیارند.

نظام اجتماعی بعنوان یک کلیت درهم ادغام شده و متشکل از اجزاء بهم پیوسته، از فعل و انفعالاتی متأثر می‌شود و تغییر می‌پذیرد که گاه محسوس نیستند. چنانکه تغییرات سیاسی الزاما از حوزه‌ی اقتصاد سیاسی نشأت نمی‌گیرند و یا حداقل، تمامی توضیحات را نمی‌توان در آنجا یافت. چه بسا که تغییرات سیاسی از فرایندها و فعل و انفعالاتی ریشه گرفته باشند که در ظاهر نسبت به سیاست بیگانه می‌نمایند. آنچه که در زیر می‌آید از همین انگاره متأثر است.

این نوشتار از دیدگاهی دیگر به انقلاب بهمن می‌نگرد؛ جمعیت‌شناسی سیاسی، (۱) سخن از تغییرات و عوامل جمعیت‌شناسانه‌ای است که زمینه‌ساز و تقویت‌کننده‌ی شرکت جوانان در جنبش‌های اجتماعی و سیاسی دوران انقلاب گشتند. چنین تأکیدی به مفهوم نادیده‌انگاشتن سایر عوامل و مناسبات اجتماعی که در تحقق انقلاب دخیل بودند نبوده و ما احیانا هدف خود را تبیین علیتی انقلاب یا تقلیل آن به «عامل جمعیتی» قرار نداده‌ایم. هدف این کوشش صرفا پرداختن و برجسته کردن زمینه‌ها، تغییرات و روندهای جمعیتی است که با تأثیر گذاردن و فعال نمودن جوانان، مآلا به تقویت جنبش

انقلابی انجامید. بدین منظور از میان تغییرات جمعیتی که در دهه های سی، چهل و پنجاه بروز یافتند ما بر سه عامل تأکید گذارده ایم: نخست، تغییرات در ساختار سنی جمعیت؛ دوم، گسترش و تمرکز شهر نشینی؛ سوم، افزایش سریع تعداد دانش آموزان و دانشجویان. این نوشتار در سه بخش ارائه خواهد گردید: اول، طرح تئوریک مسئله ی جوانان و ظرفیتهای شورش آنها؛ دوم، بررسی تجربی تغییرات جمعیت شناختی در ایران پیش از انقلاب؛ سوم، علل و انگیزه های سیامت گرایی و رادیکالیسم جوانان در ایران. ضمیمه ای نیز در پایان مقاله به بحران جمعیتی در ایران پس از انقلاب اختصاص خواهد یافت.

بخش اول: جوانان از دیدگاه تئوریک

جوانان همواره از فعال ترین شرکت کنندگان در جنبش ها و مبارزات اعتراضی بوده اند. هویت جوانان غالباً با آرمان گرایی، اخلاق گرایی و احساسات آمیخته است. سنت گرایان و محافظه کاران با خدمت گرفتن این گفته ی ارسطو: که جوانان هنوز محدودیتهای زندگی را فرا نگرفته اند و زندگی آنان بیشتر تحت تسلط احساس اخلاقی است تا استدلال، به نقد آنها نشسته اند؛ اصلاح گرایان و رادیکال ها، اما، بر ایده گرایی و پاکی و انرژی بی کران جوانان تأکید ورزیده و آنها را به شرکت در نوآوری و تحقق تغییرات اجتماعی ترغیب کرده اند. در میان نظریه پردازان علوم اجتماعی نیز عقیده ی عمومی بر آنستکه حضور تعداد وسیعی از نو جوانان و جوانان بر امور سیاسی و اجتماعی تأثیر می گذارد. یکی از محققان را باور چنین است: «صرفنظر از شرایط اجتماعی و اقتصادی، افزایش در شمار جوانان یک جامعه با ناآرامی اجتماعی همراه است. افراد جوان آشکارا تمایل به ریسک کردن، خود و دیگران را در معرض خطر قرار دادن، و شرکت در رفتار اجتماعی اختلال گر دارند.» (۲) نورمن رایدر (N. Ryder) در نوشته ای متذکر گردیده که: «...ظرفیت ایجاد تغییر در گروه سنی جوانان متمرکز شده، یعنی کسانی که از سن کافی برای شرکت مستقیم در جنبش های موجد تغییر برخوردارند؛ در عین حال آنها آنقدر پخته نشده اند که در گیر حرفه، محل اقامت، خانواده و شکل خاصی از زندگی شوند.» (۳) تجربه ی جوانان در مقیاس جهانی شاهدهی بر این مدعا است. از ایران که بگذریم، انقلاب نیکاراگوئه،