احیاء فکر دینی و سرکردگی اسلام سیاسی در انقلاب ایران

علی آشتیانی

«تاریخ نه آینه عبرت است و نه کارنامه جهل و جنایت، کسانی که با آن چنین شوخی ها کرده اند در حقیقت خواسته اند بعضی از کسانی را که در تاریخ نام و آوازه یافته اند دست بیاندازند و یا ستایش و نکوهش کنند. تاریخ راستین سرگذشت زندگی انسان است. سرگذشت زندگی انسانها است که زندگی کرده اند و حتی در راه آن مرده اند. اما آنچه برای مورخ اهمیت دارد آن نیست که این انسانها چگونه مرده اند، آن است که چگونه زیسته اند». (۱)

آیا براستی انقلاب ایران یک پدیده خودجوش و خودانگیخته بود و یا ایدئولوژی اسلام سیاسی بر آن تسلط داشت و آنرا ساخت و پرداخت؟ آیا سرکردگی اسلام در جریان انقلاب ایران ریشه در اعماق تاریخ و سنت ایران دارد و بنا براین تقدیر تاریخی ایرانیان بوده که اسلام چنین قدرتمند و بدون رقیب ظاهر شود و یا نه، اسلام سیاسی، درست مانند هرایدئولوژی سیاسی دیگری، در متن حوادث و افت و خیزهای فرهنگی و اجتماعی معاصر قوام گرفته و پدید آمده است؟ اسلام سیاسی خود چه پدیده ایست؟ پاسخ به هر یک از این پرسش ها درک متفاوتی را از فرایند انقلاب ایران و ماهیت آن به دنبال خواهد داشت.(۲)

در این نوشته سعی می شود که مسئله قدرت گیری «اسلام سیاسی» را به عنوان یک «پدیده معاصر» در رابطه با انقلاب اخیر ایران بررسی

www.iran-archive.com

نمائیم. بدین لحاظ در اینجا قصد بررسی دلایل وقوع انقلاب و مسائل مربوط به آن را نداریم. اگر چنین نیتی در کار می بود می بایستی به عوامل دیگری، به جز اسلام سیاسی، مانند زمینه های بین المللی، دلایل اقتصادی، نقش اقشار و طبقات اجتماعی، تأثیر فعالیت های احزاب، جمعیت ها و شخصیت های سیاسی دیگر، معاملات و معادلات سیاسی پشت پرده و بالاخره ویژگی نظام دولتی سابق پرداخته و سهم هر کدام از این عوامل را در فرایند شکل گیری انقلاب روشن می نمودیم. نوشته حاضر تنها به یکی از این موارد، یعنی شکل گیری اسلام سیاسی، توجه دارد و مسائل دیگر تا آنجا که به موضوع اصلی بحث ارتباط داشته باشد مورد بررسی قرار خواهند گرفت. در عین حال برجسته کردن نقش اسلام سیاسی در اینجا بدین معنی نیست که اشخاص و یا نیروهایی «آگاهانه» اسباب و عوامل انقلاب ایران را از پیش مهیا نموده و در یک موقعیت مناسب در رهبری آن قرار گرفته اند.

سرکردگی ایدئولوژی اسلام سیاسی در انقلاب ایران با توجه به وجود یک متن فرهنگی و سیاسی ویژه صورت گرفت. از بین رفتن نهادهای سیاسی دموکراتیک و شکل گیری یک نظام دولتی استبدادی، در دو دههٔ پیش از انقلاب، زمینه های مناسبی به وجود آورد تا مردم ایران چاره مشکلات اجتماعی و یا فرهنگی خود را در یک فرهنگ سیاسی دینی - بومی، بیابند. اما ساده انگاری خواهد بود اگر چنین استدلال شود که صرف وجود زمینه های مناسب سبب گسترش و غلبه ایدئولوژی اسلام سیاسی در ایران گردید. چنین زمینه هایی می توانست بیان دیگری سوای آنچه که در جریان انقلاب ایران رخ داد، داشته باشد. نکته حائز اهمیت در بررسی سرکردگی اسلام سیاسی، تاثیرپذیری آن از فرهنگ جدید ایران بود. فرایندی که به «احیاء فکر دینی» معروف گشت. آنچه که در دو دههٔ پیش از انقلاب در عرصهٔ فرهنگ سیاسی ایران رخ داد همین تحول در ساخت زبانی و پذیرش برخی از شیوه های استدلالی متفکرین اسلامی بود. اسلام سیاسی در دو دههٔ ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ به فکر تجدید حیات اسلام اولیه نبود. آنچه که رخ داد عاریه گرفتن برخی از ساختارها و رفتارهای فرهنگ سیاسی جدید ایرانی توسط متفکرین و فعالین اسلام سیاسی بود. امری که امروزه در میان سروصداهای تبلیغاتی ایدئولوگ های حکومت اسلامی به فراموشی سپرده شده است.

انحطاط نهادهای سیاسی دموکراتیک

رشد نهضت سیاسی شیعی در ایران بعد از کودتا تا حد زیادی مدیون تضعیف شدن پروژه های دیگر سیاسی است که از هنگام انقلاب مشروطه تا آن زمان مرکز فعالیت های سیاسی و اجتماعی جامعه بودند. بدین سخن، بررسی علل ناتوانی سیاسی لیبرالیزم و سوسیالیزم به همان اندازه ضروری است که تحلیل در باره پیدایی اسلام سیاسی اهمیت دارد. چه، زمینه های رشد نهضت اسلامی در متن بحران زدگی و انحطاط سامانه های سیاسی جدید ایران فراهم گردید.

دوران بعد از کودتا در ایران شاهد به وجود آمدن نوعی بحران در اندیشه و تفکر جدید در جامعه است. ضربه هولناکی که در اثر پیروزی کودتا و از بین رفتن فرهنگ سیاسی «سکولار» متوجه پروژه تجددخواهی در ایران می گردد، منجر به انحطاط سیاسی و فرهنگی نهادها و ارزش های دموکراتیک در جامعه می شود. آنچه که جایگزین دوره پیشین(سالهای ۳۲ـ ۱۳۲۰) گردیده و به مدرنیزم و توسعه اقتصادی معروف گشت، دقیقا عارضه ی انحطاط «سکولاریزم» است. هر چندکه ظاهری آراسته دارد و حتی برای چند صباحی نیز چشم ها را خیره می کند.(۳)

این تغییر و تحولات تأثیر تعیین کننده ای بر اشکال مبارزاتی و فرهنگ سیاسی جامعه نهاد. مهمترین آنان تغییر محمل های مبارزه سیاسی و اعتراضی بود. در شرایط استبدادی جدید به علت از بین رفتن فضاهای «دموکراتیک» دوره پیشین (مجلس، احزاب، اتحادیه ها، مطبوعات، کلوب ها و...)، محمل های دیگری به وجود آمدند که از نظر کیفی با آنها متفاوت بوده و در زوایای گوناگونی فرهنگ سیاسی سالهای ۴۰ و ۵۰ را محدود و متأثر ساختند. اما محمل های جدید سیاسی در دو دههٔ پیش از انقلاب چه بودند:

۱ـ نهادهای دینی: مبارزه سیاسی در سالهای بعد از کودتا به میزان وسیعی به مساجد، حسینیه ها، حوزه های علمیه، و... منتقل گردید. هماهنگ با این تحول استفاده از سمبل ها و اسطوره های شیعی رونق گرفته، روشنفکران دینی در سطح وسیعی در جامعه مطرح گشته و متفکرین غیردینی نیز شروع به استفاده از مفاهیم و سمبل های مذهبی نمودند. طبعا درچنین فضای سنتی ومذهبی نوعی زبان وفرهنگ محافظه

کارانه وبیگانه با تجددخواهی شکل گرفت که بیش ازهرچیزمی توانست درخدمت یک ایدئولوژی سیاسی مذهبی قرارگیرد. عملا نیز چنین شدوهم محمل های سنتی ودینی وهم روشنفکران آن به بهترین وجهی درخدمت رشد، گسترش و درآخرنیزپیروزی سیاسی اسلام قرارگرفتند.

۲ـ محمل دیگر مبارزه سیاسی در این دوره دانشگاهها و سایر نهادهای آموزشی بودند. چنین محملی مسلما فضایی دینی و سنتی نداشته و در عمل نیز دانشگاههای ایران مرکز مبارزات نیروهای چپ ایران در سالهای بعد از کودتا بودند. اما متاسفانه در شرایطی که هیچ نوع نهاد و یا سازماندهی «سکولار» در خارج از محیط آموزشی و دانشگاهی وجود نداشت جنبش سیاسی دانشجویی و چپ ایران به میزان زیادی محصور در محوطه های دانشگاهها مانده و امکان ارتباط و تماس با سایر بخش های جامعه را از دست داد. همین ویژگی خاص مبارزاتی دانشجویان سبب گردید که رفتارهای انزواگرایانه و حتی گروه گرایانه در جنبش چپ ایران پدیدار گردیده و تقویت شود. به خصوص اینکه مبارزه زیرزمینی و چریکی نیز به چنین فرهنگ سیاسی دامن می زد و آنرا تشویق می کرد. اینکه رهبران مبارزه چریکی مانند پرویز پویان و احمدزاده از عدم امکان تماس با توده مردم صحبت می کردند و امکان فعالیت سیاسی را جز از طریق مبارزه مخفی و چریکی امکان پذیر نمی دیدند نیز شاید از جدایی مبارزه دانشجویی و دیگر عرصه های جامعه نشأت گرفته باشد.

۳ـ دیگر فضایی که در آن فعالیت های سیاسی در این سالها رواج داشت، خارج از کشور (عمدتا اروپای غربی و امریکا) بود. غلوآمیز نخواهد بود اگر ادعا شود که مبارزات سیاسی ایرانیان در خارج از کشور از برخی لحاظ، متشکل ترین، بازترین و حتی شاید پر جمعیت ترین بخش از مبارزات «اپوزیسیون» ایران را به وجود می آورد.

مبارزات سیاسی خارج از کشور نیز با تمام موفقیتی که در عریان ساختن ماهیت استبدادی حکومت شاه داشت به علت عدم وجود نهادهای سیاسی دموکراتیک در داخل کشور، از کمبودها و ویژگی های غالب بر فرهنگ سیاسی ایران در این دوره برخوردار بود. در کل نیز هیچ کدام از سه محمل های سیاسی «اپوزیسیون» قادر به ارائه یک فرهنگ سیاسی سکولار و دموکراتیک در ایران بعد از کودتا نگردیدند. رفته رفته، مساجد و دیگر نهادهای دینی به صورت محمل های اصلی فعالیت

اسلام سیاسی درآمده، روحانیت سیاسی شیعه رقیب چندان جدی در مقابل خود ندید و توانست به راحتی یکه تاز میدان سیاست اپوزیسیون شود.

مدرنیزاسیون پهلوی و بحران هویت

اما تلاشی زندگی سیاسی سکولار و دموکراتیک چه پی آمد هایی به بار آورد و در متن آن چه تحولاتی به وقوع پیوست؟ مردم در خلال زندگی روزمره، در دو دهۀ پیش از انقلاب، شاهد تغییر و تحولاتی گردیدند و در طی آن نسبت به ارزش ها و رفتارهای جدید فرهنگی و اجتماعی بیگانه شده و از جامعه فاصله گرفته و دچار بحران هویت فرهنگی گشتند. برنامه اصلاحات ارضی ساخت اجتماعی و جمعیتی ایران را به هم زد. مهاجرین روستایی روانۀ شهرهایی که به هیچ وجه آمادگی جذب آنها را نداشتند، گردیدند. زندگی شهرنشینی با معضلات جدید و بغرنجی روبرو گردید. شکاف های جدید اجتماعی، فرهنگی و ارتباطی به قطبی شدن هر چه بیشتر جامعه انجامید. کار بدانجا رسید که دیگر قشر حاکم و ثروتمند جامعه به کلی از مسیر عادی و اصلی زندگی مردم خارج شده و زبان، رفتار، و آمال و آرزوهایی جدا از دیگران پیدا کرده و در محله های اختصاصی خود و کاملا بیگانه با جامعه و مسائل و مشکلاتش زندگی می کردند. سالها بعد یکی از نمایندگان قشر مرفه جامعه فرایند بیگانگی این دو بخش از جامعه را به عنوان یک تجربه شخصی چنین ترسیم می کند:

> هنگامیکه در سال ۱۹۶۳ به ایران باز گشتم، خانواده ام به یک منطقه مسکونی اختصاصی در نزدیکی سلسله جبال البرز در نیاوران نقل مکان کرده بودند. در سال ۱۹۶۵ بعدازاینکه دگرباره به جان شاه سوء قصد گردید، وی محل کاروزندگی خودرا درمرکزشهرتهران رها کرده وبه ضلع شمال شرقی تهران وپشت به همان کوههایی که ما خانه داشتیم، نقل مکان کرد. از سال ۱۹۶۳ تا۱۹۶۸، رانندگی روزانه من ازخانه ام درنیاوران به محل کارم درزاویه بازار، یادآور هرروزه ای ازرشدیک فاصله عظیمی بودمیان مناطق شمالی وجنوبی تهران ـ یکی شبه مدرن ودیگری سنتی.(۴)

در یک سوی اقشار فرودست شهری دست در گریبان مشکلات اولیه

معیشتی بوده و قادر به تطبیق خود و شرایط زندگیشان در فضای متحول و بیگانه نبودند. درسوی دیگر، دولت و قشر دارای جامعه قرار داشت که مست از سرازیر شدن دلارهای نفتی و برنامه های «انقلاب سفید»، سرگرم جشن ها و بزرگداشت های تجملی و غرب پسندانه (جشن های دو هزار و پانصد ساله، تاج گذاری، جشن هنر شیراز و...) بوده و فارغ از طوفانی که «می آمد»، سرگرم زندگی بودند.

بی تردید مهمترین تغییری که ایران دردودهۀ پیش از انقلاب پشت سرنهاد، گسترش مراکز شهری و به وجودآمدن قشر بندی های تازه ای درساخت جمعیتی شهرهای ایران بود. رشد ناموزون سرمایه داری تأثیر عمده ای بر شکل گیری زندگی شهری و ساخت شهرنشینی در ایران نهاد. افزایش درآمد نفت در سالهای ۱۳۵۰. سبب گردیدکه شکاف میان اقشار شهری هر چه بیشترگردیده و مشهودترگردد. فرایند گسترش ناموزون شهرنشینی فرهنگ و زبان خود را آفریدو اصطلاحاتی مانند «شمال شهری»، «جنوب شهری»، «خارج از محدوده»، «حلبی آباد» و غیره کم کم وارد ادبیات سیاسی جامعه گردید.(۵)

جمعیت شهری ایران که در سال ۱۳۲۰. بالغ بر ۲ میلیون و ۳۹۰ هزار نفر می شد، در سال ۱۳۵۰. به ۱۵ میلیون و ۷۱۰ هزار نفر افزایش یافت. نسبت جمعیت شهری به روستایی که در سال ۱۳۳۰. حدود ۲۰/۹ بود، در سالهای ۱۳۴۰. به ۳۳/۹% و در سال ۱۳۵۵ به ۴۶/۷% افزایش یافت.(۶) جالب توجه است که تحولات اقتصادی و اجتماعی که سبب چنین تغییراتی در ساخت زندگی شهری ایران گردید، بدون دخالت مردم و بدون کوچکترین مشارکتی از سوی آنان رخ می داد. مردم ایران مانند نظاره گران بی طرفی مات و مبهوت شاهد تغییرات اقتصادی و فرهنگی در زندگیشان بودند.(۷) بهر رو تحولات اقتصادی در این سالها یک قشر جدید به جمعیت شهرها اضافه کرد. تهی دستان شهری محصول برنامه مدرنیزاسیون رژیم و بیان دوگانگی جامعه ایران و مشکلات و معضلات فرهنگی یک جامعه درحال گذار بودند. این مهاجرین روستایی، در شهرها، با زندگی پیچیده ناشناخته ای روبرو گردیدند و با شرایطی روبرو گشتند که نه امکان بازگشت به روستا فراهم بود و نه قادر به تطبیق دادن خودشان با این محیط بود. احساس غریبگی با زندگی عجیب و غریب شهری و رویارویی با رفتارها و ارزش های جدید و کاملا غیرقابل فهم و برخورد با مشکلاتی که در زندگی روستایی وجود نداشتند (مسئله مسکن، پیداکردن شغل، زندگی

مصرفی و ارزش های آن، تربیت فرزندان، مسئله ترافیک و...)، آنها را به میهمانان اجباری شهرها و زندگی شهری بدل کرد. مهاجرین روستایی و فقیران شهری دنیای خودشان را با ارزش ها، نهادها و جهانبینی نوع خودش را خلق کردند و از این طریق بیگانگی شان را با زندگی شهری و ارزش های آن نشان دادند. مهمترین عامل در شکل دادن این فرهنگ واره های حاشیه نشینان شهری سنت ها و آداب و رسوم مذهبی و نهادهایی بود که دین در اختیار آنها قرار می داد (مساجد، هیئت ها، تکیه ها و...).

بحران هویت فرهنگی تنها به مهاجرین روستایی محدود نمی شد. سایر بخش های جامعه مانند: جوانان، زنان، اقشار متوسط شهری و به خصوص روشنفکران و هنرمندان ایرانی نیز دچار نوعی احساس بی خویشتنی فردی و اجتماعی بودند. نوشته های روشنفکران این دوره شاهد زنده ای در این زمینه اند، گاه این احساس غریبگی با لحنی رمانتیک: در خیابانهای سرد شب/ جز خداحافظ خداحافظ صدایی نیست،(۸) گاه عارفانه: آب را گل نکنیم/در فردوست انگار/ کفتری می خورد آب،(۹) و هنگامی نیز با دلهره و اضطراب: در شب کوچک من دلهرهٔ ویرانی است.(۱۰) دو روشنفکر محبوب این دهه، «جلال آل احمد» و «علی شریعتی»، با مطرح نمودن مفاهیمی مانند «غربزدگی» و«بازگشت به خویش» به ستیز با تجددخواهی دست زده و با رمانتیزه نمودن سنت های بومی و اسلامی به تعریف از مسئله بحران هویت روشنفکران ایرانی پرداختند.

بهررو، تهی دستان و فقیران شهری و جوانان و روشنفکران متجدد ایران، هر کدام به نا به دلایل مربوط به خویش، تقریبا در یک زمان به سوی ارزش ها و سنت های بومی و اسلامی گرایش پیدا نمودند. اقشار تهی دست شهری، در اسلام آسایش خاطر و جامعه ساده و آشنای روستایی را جستجو می کردند و روشنفکران ایرانی به دنبال هویت گم شده شان بودند. دلایل هر چه بود نتیجه اش کمک شایان توجهی به گسترش یک حرکت آگاهانه و وسیع بود در جهت «احیاء فکر دینی» و برقراری «ولایت روحانیت» در ایران، که چنین واقعیتی درست در پایان این دوره و در خلال انقلاب تحقق یافت و در شمایل «جمهوری اسلامی» ایران را فرا گرفت.

پیدایش فکر حکومت اسلامی و احیاء تفکر دینی

در بخش پیش سعی شد تا زمینه های سیاسی و فرهنگی جامعه ایران را در دو دههٔ قبل از انقلاب بطور مختصر ترسیم کنیم. حال به تحلیل از عواملی می پردازیم که در متن جامعه ایران نهضت اسلام سیاسی را ساخته و پرداختند. نکته شایان توجه این است که فرایندی که اسلام سیاسی و یا Islamic Fundamentalism، نامیده می شود خود عکس العمل ایست در مقابل تحولات و تغییراتی که جامعه ایران را فرا گرفته بود. بسیاری از ارزش های فرهنگی و سیاسی ایران جدید توسط متفکرین اسلامی مورد استفاده قرار گرفته و در برنامه «احیاء فکر دینی» بطور جدی مطرح شده و حتی به تجربه در آمدند. تاثیر فرهنگ جدید ایران بر فکر اصلاح طلبی دینی چنان بود که در شیوهٔ استدلال، بکارگیری زبان، طرح مسائل روز و حتی ضرورت تجدد دینی، متفکرین شیعه ایرانی از زبان و فرهنگ سیاسی عرفی و جدید ایرانی بهره بردند. بنابراین علیرغم وجود بحران سیاسی و از خود بیگانگی جامعه مدرن، صرف وجود ارزش ها و عناصر فرهنگی و سیاسی جدید و «سکولار» در ایران به شدت برنامه ها و اهداف متفکرین و روحانیون شیعه را مورد تاثیر قرار داده و آنها را مجبور به تعدیل نمودن تفکر دینی و سنتی خود نمود. اصولا برنامهٔ «احیاء فکر دینی» به میزان زیادی همان هماهنگ نمودن و اصلاح نمودن رفتارها و ارزش های سنتی و دینی است به منظور همخوانی با واقعیات فرهنگی و سیاسی ایران جدید. متأسفانه آن دسته از تحلیل گران انقلاب ایران که با بکار بردن مفهوم Islamic Fundamentalism، ایدئولوژی غالب در انقلاب را به نوعی در ارتباط با فرایند بازگشت به سنت های اولیه اسلامی می دانند، شناخت کمی از چگونگی پیدایی فکر حکومت اسلامی و ایدئولوژی اسلام سیاسی دارند.(۱۱) کمی بعد در این نوشته به این موضوع خواهیم پرداخت که چرا اسلام سیاسی یک جریان فکری نسبتاً جدید و اصلاح طلب بوده و مفهوم ولایت فقیه و جمهوری اسلامی نیز تا حدود زیادی با بدعت گذاری و «نوآوری» در تفکر سیاسی شیعه به وجود آمده است. لذا، باور ما بر این است که اسلام سیاسی یک پدیده «معاصر» است و طرح مسائلی مانند دخالت روحانیان در امور سیاسی جامعه و حکومت فقها نوعی واکنش از سوی متفکرین و روحانیون شیعه بوده در جهت هماهنگ کردن خود با تحولات اجتماعی و سیاسی ایران. پس برای شناخت از پدیدهٔ اسلام

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 سیاسی ایران جدید مورد مطالعه قرار گیرد.

اندیشهٔ سیاسی و تئوری 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، «کلیهٔ 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 جزیی 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 دربارهٔ انتخاب جانشین او، در اجتماع سقیه درگرفت. صورت ظاهرش این بود که بحث آنها دربارهٔ شخصها و شخصیتها بود، ولی در باطن امر همان مضامین اساسی که اذهان زنده و زیرک سیاسی را در همهٔ مکانها و همهٔ زمانها بخود مشغول داشته، جریان داشت»(۱۴) لذا مسئلهٔ قدرت سیاسی و مشروعیت حکومت دینی و یا عرفی تقریبا 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 ابعادی 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 سازشکارانهٔ شیعه را در ارتباط با قدرت سیاسی متحول کرد. مورد اول همکاری روحانیت شیعه با شاهان صفوی (۱۷۴۷ـ 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 فرقهٔ «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 نظریه های 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 قدرت گیری قاجاریه که عملا دولت مرکزی قوی و بادوامی وجود نداشت، حوزه های علمیه مرکز یک جدال مهم میان روحانیون شیعه گردید. در یک سوی این جدال «مکتب اخباری» بود که همان گرایش سنتی را نمایندگی می کرد و بر این اعتقاد بود که هیچ کس (از جمله علما) حق دست بردن و یا تفسیر کردن قوانین و سنت های 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 مسئله اجتهاد را اخباری ها نفی می کردند. 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 لزوما بطور مستقیم در قرآن و سنت موجود نیست را مطرح ساختند.

«مکتب اصولی» در دوره قاجاریه (۱۹۲۴ ـ 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 گسترده تر گردید. خمینی و جریان سیاسی شیعی که در جریان انقلاب ایران مطرح گردیدند در واقع از سنت «اصولی ها» آمده و تکمیل کننده و تداوم دهنده راه «مکتب اصولی» ها بشمار می آیند. شخصیت هایی مانند «شیخ فضل الله نوری» و «مدرس» هر کدام سهم مهمی در سیاسی کردن روحانیت شیعه ایفا کردند و بعد ها نیز خمینی با طرح مسئله «ولایت فقیه» یک مفهوم جدید و تا حدی تجدید نظر طلبانه را در نظریه های سیاسی شیعی مطرح ساخت.

با این مقدمه مختصر، به بررسی حرکت های سیاسی و فکری که در دودههٔ پیش از وقوع انقلاب ایران رخ داده و سهم اصلی را درشکل گیری ایدئولوژی اسلامی وسرکردگی سیاسی آن داشتند می پردازیم.

در آستانهٔ مطرح شدن اصلاحات ارضی و سایر برنامه های معروف به «انقلاب سفید» توسط شاه، رابطه میان روحانیت و دولت به سردی

گرایـیده و حتـی 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 بپردازند. مخالفت خمینی بر علیه انتخابات انجمن های ایالتی و ولایتی که در آن حق رأی 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 ادارهٔ 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 درسهای 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 عترت 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.

بهرروء 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 بی 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 عَلَم 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 نسبتا 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 نسبتا کوچک (اما متشکل، سازمانداده 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 حیطهٔ 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 فعالیتهای 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:

۱ـ بررسی مباحث و نوشته های روشنفکران اسلامی حول مسئلهٔ «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 حرفهای 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 متاثر 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 کلیهٔ 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 اندیشهٔ 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، مسئلهٔ 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 ایست 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 کاملا 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 درچنین فضای آشفته ای دفاع از تجددخواهی و نقد[9]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 بحث ها و گفتگو هایی بیرون آمد که ما در اینجا به چهار نقطه عطف در کلیت این حرکت فکری اشاره می کنیم: «بحثی در بارهٔ روحانیت و مرجعیت»، «مکتب تشیع»، «گفتار ماه»، و «حسینیهٔ ارشاد».

۱ـ 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 می گمارد: «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 خلائی در نظام اجتماعی دینی خود گردیده با اندوه آلوده به نگرانی از یکدیگر میپرسیدند بعد از این از کی تقلید کنیم؟... این فکرها و بحث ها منتهی بمشورتها و جلسه هایی شد که تشکیل دهندگان اصلی آن بیشتر از افراد انجمن های اسلامی تهران و شهرستانها یعنی وابستگان به دبیرخانه انجمن های اسلامی ایران بودند».(۱۹) نتیجه این سخنرانی ها 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 بحث ها گفته شده است که در ۵۰ ساله اخیر چنین مباحث با اهمیتی در دنیای تشیع صورت نگرفته است.(۲۰) انجمن اسلامی ایران در مقدمه ای بر کتاب مینویسد: «شاید در دنیای تشیع سابقه نداشته باشد که چنین توجه اصولی و تفحص دسته جمعی موشکافانه در گذشته و چاره جوئی 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 گونه ای که قادر به پاسخگویی به مسائل روز بوده و با شرایط رو به تحول جامعه

همخوانی داشته باشد، دانسته و در طی این بحث ها نظریه هایی را عنوان نمودند که پایه های 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 همهٔ شرکت کنندگان در این بحث از شخصیت ها 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 شکل گیری نهضت اسلام سیاسی و به وجود آمدن حکومت اسلامی سهم عمده داشته اند.

مسائل مهمی که تقریباً در کلیهٔ بحث ها مورد تأکید قرارگرفته اند، از این قرارانند:

۱ـ به نظر می رسد 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. مقدمه ای که به امضاء «دبیرخانه انجمن های اسلامی ایران» به این مباحث نوشته شده دال بر این امر است.

۲ـ دست زدن به یک سری بحث های فقهی، استدلالهای فلسفی و حتی «پلمیک های» سیاسی در ارتباط با ضرورت وجود مرجعیت در اسلام و در شیعه و گسترش عملکرد آن در کلیهٔ عرصه های حقوقی، اقتصادی و سیاسی جامعه. یکی از مقاله های 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. «بهرحال 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 طباطبایی 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 نگهبانی و نگهداری نظامی که در جامعه گسترده شده است بپردازد... چنانکه مثلاً قیم سرپرست مقیم است و رئیس خانواده مسئول اداره اطفال خردسالان خانواده می باشد و وزارت یا اداره اوقاف ـ اوقاف عامه را اداره میکنند 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 یک شخصیت واقعی کارهای زندگی آنها را اداره مینماید بنام ولایت مینامیم (تقریباً دارای معنایی است که در فارسی از کلمه سرپرستی میفهمیم)».(۲۴) به نابراین ولایت که شاید به زبان علوم سیاسی جدید بشود آنرا حکومت «پاترومونیال» 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 عالیه جامعه مبتنی است. اسلام نیز بپای 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 تئوری 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 نفی 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 غیرثابت فقهی، فردی بودن و یا شورایی بودن ولایت و اهمیت دادن به سازماندهی امور مالی و آموزشی حوزه ها، تقریباً توسط همهٔ سخنرانان مطرح شده و راه چاره هایی نیز عنوان گردیده اند.

یکی از بحث های مهم در زمینهٔ انتقاد به سازمان روحانیت شیعه، مقالهٔ مرتضی مطهری است با عنوان «مشکل اساسی در سازمان روحانیت». مسئلهٔ 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 وهماهنگی 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، کاملا 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 ناگسستنی با اسلام دارد و اسلام است که عنوان کننده این حقایق و مدافع آنها است، بآن چشم نگاه میکنند که بیک هوس کودکانه نگاه میکند».(۲۸)

اما، عوام زدگی روحانیت از چه نشأت می گیرد: «علت العلل همهٔ 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 معتقد 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 نمیکنند 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) بهررو مطهری پیشنهاد می کند که، «راه اصلاحش منحصراً سازمان دادن باین بودجه است... بطوریکه احدی از روحانیت مستقیماً از دست مردم ارتزاق نکند».(۳۱)

نکته شایان توجه دراین 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 می کند، 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 می دانند 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 تجدد 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 دورهٔ اسلام سیاسی کمتر از بازگشت به اسلام اولیه و یا اسلام ناب محمدی وغیره سخن به میان آورده و بیشتر به لزوم تحول و تجدد در اسلام توجه دارند: «علوم دینی نیز از این جهت که علمی است، فرقی با سایر علوم ندارد. با مختصر تحول و تجددی بخوبی میتواند از غل و زنجیرهای دست و پاگیر گذشته بیرون آمده باستمداد معنویت و روحانیتی که خاص آن است بپروازهای 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. دریک سوی این برنامه اصلاح طلبانه اصراربه مفهوم اسلام به عنوان یک شیوه کامل زندگی است و درسوی دیگرتأکید بر این موضوع که اگر اسلام نتواند خودرا با زمانه هماهنگ کندوهمراه با پیشرفت ها وترقی های عصرجدید متحول گردد، راه به جایی نخواهد برد و به کنارزده خواهد شد.

۲ـ «مکتب تشیع»: عده ای از متفکران و روشنفکران دینی محفلی به وجود می آورند 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 متمدن 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.(۳۶) 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 عریان گردید و ضرورت مقابله با آن اهمیت پیدا نمود.

در بخش پایانی بیانیه مسئله «چه باید کرد» مطرح می شود و در واقع وجه تسمیهٔ مباحث «مکتب تشیع» بیان می گردد. «و اینک 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 بیانیهٔ 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

www.iran-archive.com

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 طباطبایی 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 مبارزهٔ 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 پیداشده، 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 منحط و غربزده می خوانند، برنامه یک مطالعه و بررسی وسیع را در راستای به سرانجام رسانیدن «ایدئولوژی اسلامی» را در دستور کارشان قرار می دهند.

۳ـ 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 تاکید برمسائل 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 نابراین 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 پاسخگویی 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 هااند 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 تاکیدی 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. درجلد نخست (سخنرانی های سال ۴۰ ـ 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 ـ 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 مزینی) و...»(۴۶) جلد

سوم «گفتار ماه» تاکید 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 عالیه 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 ـ یک ایدئولوژی رادیکال: سومین نقطه عطف در فرایند شکل گیری «ایدئولوژی اسلام سیاسی»، «تأسیس حسینیهٔ 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 محدودهٔ 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 کنندهٔ جوانان و اقشار تحصیل کرده شهری ایران . 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) بنابر این دیگر در اواخر سالهای ۱۳۴۰ و اوایل دههٔ 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 دیوارهائیکه 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 آرایی را که وی ازاین 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 اگزیستانسیالیزم و مارکسیسم و غیره، معجونی بود که عطش فکری جوانان و تحصیل کردگان محیط اختناق زده دههٔ ۱۳۵۰ را اقناع می کرد. از یاد نبریم که پیدایش شریعتی تقریباً همزمان با رشد مبارزات مسلحانه و به وجود آمدن نوعی رادیکالیزم 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 کاملا 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 میدهد که در سال ۱۹۷۶ تنها در تهران ۴۸ شرکت انتشاراتی دینی فعالیت میکرد که از این تعداد ۲۶ شرکت در دهۀ 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 شبکۀ 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 بپردازند. تخمی که حداقل برای دودهه 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 مسامحه 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 دهۀ 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 دهۀ 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 متأثر 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 دربهترین صورت سرکردگی اسلام را در انقلاب ایران کار تقدیر و جبر تاریخ بدانند.

پی نوشت ها و منابع

۱ ـ عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران در بعد از اسلام، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۳، صفحه ۱.

۲ ـ 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 ـ 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 ۳۲ـ۱۳۲۰ بطور مفصل تری بررسی کرده ایم.

۴ ـ Habib Lajevardi, Labor Unions and Autocracy in Iran, Syracus: Syracuce University Press, 1985, p.236.

۵ ـ 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 مسایلی مانند برخورد مهاجرین روستایی به مفاسد 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...).

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

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

۹ ـ سهراب سپهری، منبع بالا، صفحه۷۷.

۱۰ـ فروغ فرخزاد، منبع بالا.

۱۱ـ 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.

۱۲ـ 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 می گیرد، 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 کلمهsecular (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 نمی گیرد. سکولاریزم به معنی «این دنیایی» (this world) و مسائلی که مربوط به این عصر (the present age) است گرفته می شد. دراین تعریف secularization در مقابل دنیای دیگر (next world) قرار می گیرد:

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

در فارسی از کلماتی مانند، عرفی، ناسوتی، 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 می شود بدست نمی دهد. در زبان عربی از مفهوم «علمانی» (از ریشه علم) به عنوان معادل کلمه secular استفاده می کنند که به نظر صحیح نمی رسد. چرا که پدیده های «علمی» لزوماً در ارتباط با آنچه که در مفهوم secularism مستتر است نمی باشند. در زبان ترکی از کلمه ladini به معنی «غیر دینی» و یا حتی «ضد دینی» به عنوان معادل مفهوم secular استفاده می شود، که این هم صحیح نمی باشد. برای مطالعه دقیق تری در زمینه ی این بحث به کتاب:

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

و کتاب مهم برنارد لوئیس:

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

۱۳ـ A.K.S. Lambton, Theory and Practice in Medieval Persian Government, London: Variorum Reprints, 1980, p. 404.

حمید عنایت در کتاب، اندیشهٔ 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 همهٔ 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 هنجار ها داشته و شریعت را فقط تا حدی رعایت می کرده اند..» (حمید عنایت، اندیشهٔ 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.

۱۴ـ حمید عنایت، اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر، صفحات ۲۰ و ۲۱.

۱۵ـ Said Amir Arjomand, The Turbon for the Crown, New York: Oxford University Press, 1988, p.13.

۱۶ـ نهضت آزادی ایران، تفضیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه، تهران، ۱۳۶۷، صفحه ۲۵.

۱۷ـ همانجا، صفحه ۲۶.

۱۸ـ گفته می شود که خمینی در طول زندگی طولانی اش در حوزه علمیه حدود ۵۰۰ 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.

۱۹ـ دبیرخانه انجمن های اسلامی ایران، در بحثی دربارهٔ روحانیت و

مرجعیت، تهران، شرکت انتشار، ۱۳۴۱، صفحه الف ـ ب.

۲۰ـ Shahrough Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran, SUNY: Albany, 1980, p. 119.

۲۱ـ دبیرخانه انجمن های اسلامی ایران، بحثی در پیرامون..، صفحه ز.

۲۲ـ مرتضی مطهری، « اجتهاد در اسلام »، در، بحثی پیرامون روحانیت و مرجعیت، صفحه ۲۱.

۲۳ـ همانجا، صفحه ۲۰.

۲۴ـ محمد حسین طباطبایی، «ولایت و زعامت»، در بحثی پیرامون روحانیت و مرجعیت.صفحه ۳۶.

۲۵ـ همانجا، صفحه ۵۹.

۲۶ـ همانجا، صفحه ۶۰.

۲۷ـ مرتضی مطهری، «مشکل اساسی در سازمان روحانیت»، در بحثی پیرامون روحانیت و مرجعیت، صفحه ۱۰۵.

۲۸ـ همانجا، صفحه ۱۲۰.

۲۹ـ همانجا، صفحه ۱۰۷.

۳۰ـ همانجا، صفحه ۱۱۸.

۳۱ـ همانجا، صفحه ۱۲۴.

۳۲ـ مرتضی مطهری، «اجتهاد در اسلام»، صفحه ۳۶.

۳۳ـ مهدی بازرگان، «انتظارات مردم از مراجع»، در بحثی پیرامون روحانیت و مرجعیت، صفحات ۶۹ و ۷۰.

۳۴ـ مکتب تشیع، قم، چاپخانه علمیه قم، اردیبهشت ۱۳۳۸، اردیبهشت ۱۳۳۹، اردیبهشت ۴ ۱۳۴.

۳۵ ـ تاثیر 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 کنند. 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 ـ «مشکلات ما وعلل پیدایش آنها»، مکتب تشیع، ۱۳۳۸، صفحه ۳.

۳۷ ـ در واقع جلد دوم مکتب تشیع، ۱۳۳۹، کتابی است که علامه طباطبایی در رابطه با بحث هایی با هنری کربن (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 ـ ظاهراً بعد از انتشار این جلد از مکتب تشیع، دولت مانع از ادامه انتشار آن می گردد.

۳۹ ـ هیئت تحریریه، «بررسی امور مذهبی در ایران»، مکتب تشیع، ۱۳۴۴، صفحه ۳ تا ۱۶.

۴۰ ـ همانجا، صفحه ۲.

۴۱ ـ 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 وشرح سفرشان رادرمطبوعات منتشرنمودند.

۴۲ ـ یکی از استدلالهای شروع مبارزه چریکی همین پایان یافتن عصر تئوری و شروع عصر عمل بود. نوشته احمدزاده بهترین بیان این نوع تفکر است.

۴۳ ـ گفتار ماه در نمایاندن راه راست دین، سخنرانیهای سال ۴۰ ـ ۱۳۳۹، تهران: کتابخانه صدوق، صفحه ۳.

۴۴ ـ همانجا، صفحه های ۲ و ۳.

۴۵ ـ همانجا، صفحه ۳.

۴۶ ـ گفتار ماه در نمایاندن راه راست دین، سخنرانیهای سال ۴۱ ـ ۱۳۴۰، کتابخانه صدوق.

۴۷ ـ جلد سوم گفتار ماه که سال سوم انتشار آن است در اصل «تتمه سخنرانیهای سال ۱۳۴۱» را در بر می گیرد.

۴۸ ـ مقدمه ناشر بر جلد سوم گفتار ماه.

۴۹ ـ سه چهرهٔ نسبتاً متفاوت دوره اولیه حسینیهٔ ارشاد، مرتضی مطهری، سید حسین نصر و علی شریعتی اهداف سیاسی جداگانه ای از چگونگی کار این مرکز داشتند. نصر که طرفدار قدرت دولت

www.iran-archive.com

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

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

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

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

۵۳ - منبع بالا. صفحه ۹۲.

۵۴ - Amir Arjomand, ed., From Nationalism to Revolutionary Islam, SUNY: Albany, 1984, pm 216.

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

www.iran-archive.com

نقش جوانان در انقلاب ایران

مهرداد آرمان

www.iranarchive.com

انقلاب بهمن ۵۷ در دهه ی اخیر از زوایای گوناگون مورد کند و کاو و تحلیل پژوهشگران قرار گرفته است. اکثر این تحقیقات متوجه ریشه ها و زمینه های اقتصادی ـ سیاسی و یا فرهنگی ـ ایدئولوژیک این دگرگونی تاریخی بوده اند. علیرغم گذشت یک دهه، اما، ناشناخته ها و پیچیدگیهای تبیین نشده بسیارند.

نظام اجتماعی بعنوان یک کلیت درهم ادغام شده و متشکل از اجزاء بهم پیوسته، از فعل و انفعالاتی متأثر می شود و تغییر می پذیرد که گاه محسوس نیستند. چنانکه تغییرات سیاسی الزاما از حوزه ی اقتصاد سیاسی نشأت نمی گیرند و یا حداقل، تمامی توضیحات را نمی توان در آنجا یافت. چه بسا که تغییرات سیاسی از فرایند ها و فعل و انفعالاتی ریشه گرفته باشند که در ظاهر نسبت به سیاست بیگانه می نمایند. آنچه که در زیر می آید از همین انگاره متاثر است.

این نوشتار از دیدگاهی دیگر به انقلاب بهمن می نگرد: جمعیت شناسی سیاسی.(۱) سخن از تغییرات و عوامل جمعیت شناسانه ای است که زمینه ساز و تقویت کننده ی شرکت جوانان در جنبش های اجتماعی و سیاسی دوران انقلاب گشتند. چنین تاکیدی به مفهوم نادیده انگاشتن سایر عوامل و مناسبات اجتماعی که در تحقق انقلاب دخیل بودند نبوده وما احیانا هدف خود را تبیین علیتی انقلاب یا تقلیل آن به «عامل جمعیتی» قرار نداده ایم. هدف این کوشش صرفا پرداختن و برجسته کردن زمنیه ها، تغییرات و روند های 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 شورشی آنها؛ دوم، بررسی تجربی تغییرات جمعیت شناختی در ایران پیش از انقلاب؛ سوم، علل و انگیزه های سیاست گرایی و رادیکالیسم جوانان در ایران. ضمیمه ای نیز در پایان مقاله به بحران جمعیتی در ایرانِ پساانقلاب 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 غالبا با آرمان گرایی، اخلاق گرایی و احساسات آمیخته است. سنت گرایان و محافظه کاران با بخدمت 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 تاکید 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 قراردادن، 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 شاهدی بر این مدعا است. از ایران که بگذریم، انقلاب نیکاراگوئه،

جنبش «جواهر نو» در گرانادا، جنبش ضد دیکتاتوری شیلی، مبارزات اخیر فلسطینی ها در سرزمینهای اشغالی، جنبش ضد تبعیض نژادی در آفریقای جنوبی، جنبش های کمونیستی در فیلیپین و السالوادور و بالاخره جنبش های دانشجویی در کره جنوبی، چین و برمه تنها نمونه هایی از شرکت وسیع جوانان در فعالیتهای سیاسی رادیکال است. این مبارزات مختص کشورهای پیرامونی نبوده، چنانکه در دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ جوانان و دانشجویان در کشورهای پیشرفته سرمایه داری در ابعاد گسترده ای به حرکات اعتراضی سیاسی روی آوردند. «چپ نو» محصول این فرایند بود.

از جوانان نمی توان بعنوان یک طبقه ی اجتماعی که در سطح اقتصادی ـ اجتماعی تعریف می شود نام برد. جوانان یک گروه سنی (Age Cohort) را تشکیل می دهند که در درجه ی اول بر مبنای تشابه در دوره بندی بیولوژیکی عمر تعریف می شوند. از نظر جمعیت شناسی ایران، جوانان گروه سنی ۲۴ـ ۱۵ سالگی را در بر می گیرند که پس از «نوجوانان» و پیش از «میان سالان» قرار می گیرند.

جوانان معمولا به عقاید و کرداری گرایش پیدا می کنند که اعتراضی و شورشگر هستند. بدیگر سخن، جوانان مستعد تأثیرپذیری از نظام های فکری ای که کارل مانهایم بر آنها اُتوپی (Utopia) نام می نهد هستند. زیرا اُتوپی بر علیه وضع موجود و در راستای تغییر و ایجاد نظمی نو حرکت می کند.(۴)

رفتار شورشی در میان نوجوانان و جوانان از زوایای گوناگونی قابل توضیح است که در میان آنها عامل روانی نقش مهمی ایفا می کند. طبق باور ژان پیاژه، روانشناس سوئیسی (۵)، دوره ی نوجوانی از لحاظ روانی دوره ای کاملا متمایز در دوره بندی زندگی را تشکیل می دهد که طی آن تفکر از سطح واقعیات عینی فراتر رفته و ظرفیت پرداختن به مقولات مجرد و غیر واقعی را پیدا می کند. در این دوره نوجوان برای امکان رهایی و رستگاری جهان برنامه ریزی می کند. این پویش حتی با عناصر مهدی گرایی و خودبزرگ بینی افراطی می تواند آمیخته باشد. در این دوره، تنها «آن جامعه ای جلب توجه او را می کند که او در صدد ایجاد تغییر در آنست. او برای جامعه ی در واقع موجود بجز نفرت چیزی ندارد.»(۶) بدین خاطر، نوجوانان و جوانان برای فعالیتهای سیاسی اعتراضی ـ بویژه آرمان گرایانه ـ بسیار مستعدتر از سن ترها هستند. چنین گرایشی را بخصوص می توان در

میان دانشجویان جستجو کرد. چرا که دوره ی دانشگاهی خود نوعی ادامه ی روانی مرحله ی نوجوانی محسوب می شود که طی آن جوان ورود خود به جهان واقعی را برای چند سال به تعویق انداخته و در این مدت عمدتا در دنیای ایده ها و مباحث مجرد زیست می کند.

رفتار شورشی جوانان را از دیدگاه جامعه شناسی نیز می توان مورد مداقه قرار داد. بر خلاف میانسالان که در مناسبات، هنجارها و نهادهای مسلط از قبیل خانواده و حرفه و تعلقات گروهی ادغام شده اند، در میان جوانان این نوع درگیری ها به مراتب محدودتر است.(۷) حال به خاطر تحصیلات باشد، یا دوره ی نظام، یا تحرک مکانی و شغلی، هر چه که باشد تأثیر محافظه کارانه ی نهادها و هنجارهای غالب در اجتماع بر جوانان به مراتب کمتر است و وقت و انرژی بیشتری را در اختیارشان قرار می دهد. این تأثیر به خصوص در جوامع پیرامونی که تناقضات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و غیره ملموس تر هستند، به عامل نیرومندی بدل می شود. بدین ترتیب، در صورت حضور نهادها و هنجارهای تالی (احزاب و جنبش های سیاسی اعتراضی)، امکان درگیری جوانان در آن ها بیش از دیگر گروه های سنی خواهد بود.

عامل دیگری که در برخی مقاطع تاریخی و یا برخی جوامع می تواند به توضیح رفتار اعتراضی سیاسی جوانان کمک نماید مقوله ی «نسل» است. مانهایم، جامعه شناس آلمانی، مباحث جالب توجهی در مورد نسل و تأثیر آن بر تفکر، رفتار و حتی منافع گروه های انسانی دارد. همانطور که مفهوم طبقه تأثیر ساختار اجتماعی ـ اقتصادی را بر موقعیت افراد در نظر دارد، مفهوم نسل نیز «یکی از راهنماهای اصلی برای درک ساختار جنبش های اجتماعی و فکری است.»(۸) کسانی که به یک نسل تعلق دارند دارای «جایگاه مشترکی در بُعد تاریخی پویش اجتماعی هستند.»(۹) در باور مانهایم نسل تنها مضمون گروه سنی و یک دوره ی زمانی را بیان نمی کند. در واقع «نسل» مؤید وقایع تاریخی مشترکی است که در دوره ی سنی مشابهی از زندگی یک مجموعه اتفاق افتاده و بر تجارب و شناخت آتی آن ها تأثیر اساسی می گذارد. «موریس زایتلین» از گروه سنی ۱۸ تا ۲۵ سالگان و تأثیر وقایع تاریخی مهم بر شناخت و جهان بینی «نسل های سیاسی» در کوبا نام می برد.(۱۰) در ایران، متشابها، می توان از نسل های سیاسی انقلاب مشروطه، سالهای ۳۲ ـ ۲۰ کودتای مرداد ۳۲ و نظائر آن نام برد.

بدیهی است که تمامی جوانان به یک اندازه جلب فعالیت های اعتراضی ـ اتوپیائی نمی شوند. عوامل دیگری نظیر زمینه ی خانوادگی ـ طبقاتی، وابستگی های قومی ـ شهری، و بالاخره عوامل فرهنگی ـ آموزشی همگی در این مورد دخیل اند.

در میان عوامل فرهنگی ـ آموزشی، نقش دانشگاه و تاثیر آن بر جوانان دانشجو از اهمیت بسیاری برخوردار است، به ویژه در کشورهای پیرامونی که دانشجویان، نخبگان فکری جامعه را تشکیل می دهند.

در این بررسی، دانشجویان جزئی خاص از مقوله ی عام تر جوانان هستند. به عبارت دیگر، آنچه که در بالا در مورد جوانان ذکر گردید در مورد دانشجویان نیز صادق است. با این تفاوت که دانشجویان، چه به علت عوامل ذهنی خاص شان و چه به دلیل حضورشان در محیط دانشگاه (که امکان تجمع و بسیج سیاسی آن ها را افزایش می دهد)، از ویژگیهائی برخوردارند که در توضیح رادیکالیسم سیاسی آن ها می باید به طور جداگانه مورد توجه قرار گیرد. در بخش سوم این نوشتار، به این ویژگیها در میان دانشجویان ایران خواهیم پرداخت.

بخش دوم: تغییرات جمعیتی ایران پیش از انقلاب

تحقیقات جمعیت شناختی که در مورد ایران صورت گرفته مؤید آنستکه در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم میزان رشد جمعیت از سطح پائینی برخوردار بوده است.(۱۱) نازل بودن سطح بهداشت و درمان، گسترش بیماری های واگیر، بدی تغذیه و هم چنین عدم ثبات اجتماعی و سیاسی کشور جملگی عواملی بوده اند که تا سال ۱۳۰۴ میزان متوسط رشد سالانه جمعیت را در حدود ۰٫۷ در صد نگاه داشته اند. پس از به قدرت رسیدن رضاشاه و تغییرات اقتصادی و اجتماعی ناشی از آن از میزان مرگ و میر کاسته شد. میزان متوسط رشد جمعیت در ده های ۱۳۱۴ ـ ۱۳۰۵ و ۲۴ ـ ۱۳۱۵ به ترتیب به ۱٫۲ در صد و ۱٫۵ در صد افزایش پیدا کرد. پس از خاتمه ی جنگ دوم جهانی و خروج نیروهای متفقین از ایران و افزایش سطح رفاه عمومی باز هم به نرخ رشد جمعیت افزوده شد. در دهه ی ۳۴ ـ ۱۳۲۵ به ۱٫۵ در صد در سال، در دهه ی ۴۴ ـ ۱۳۳۵ به ۳٫۰۵ در صد در سال، و در دهه ی ۵۴ ـ ۱۳۴۵ به کاهش ناچیزی معادل ۲٫۸۴ در صد در سال رسید(۱۲). این کاهش ناشی از سیاست تنظیم خانواده بود که بخصوص در مناطق شهری مؤثر

افتاد. اصولا مهم ترین عاملی که پس از خاتمه ی جنگ جهانی دوم به چنین رشد شتابانی دامن زده کاهش میزان مرگ و میر بوده است.

این رشد سریع از نیمه ی سالهای ۱۳۲۰ به بعد نتایج متعددی را به همراه داشته است. جمعیت ایران از حدود ۱۲ میلیون نفر در سال ۱۳۲۵ به حدود ۳۴ میلیون نفر در سال ۱۳۵۵ افزایش یافت. (۱۳)

بدین ترتیب جمعیت ایران در عرض ۳۰ سال به بیش از دو برابر تعدادآن در سال ۲۵ رسید. چنین افزایش شتابان و بی رویه ای در آحاد گوناگون بر ترکیب جمعیتی تأثیر نهاده و این نیز به نوبه ی خود مسائل گوناگونی را در زمینه های اجتماعی ، سیاسی، اقتصادی و روانی موجب گردید. از جمله می باید به جوان تر شدن ساختار جمعیت اشاره کرد.

جدول شماره ۱
روند جوان شدن جمعیت ایران (۱۴)

سال	گروه سنی	درصد
۱۳۳۵	۰ ـ ۱۴	۴۲٫۲
	۱۵ ـ ۲۴	۱۵٫۴
۱۳۴۵	۰ ـ ۱۴	۴۲٫۱
	۱۵ ـ ۲۴	۱۵٫۱
۱۳۵۵	۰ ـ ۱۴	۴۴٫۵
	۱۵ ـ ۲۴	۱۸٫۹

آمارهای فوق مبین آنند که بین سالهای ۱۳۳۵ و ۱۳۵۵، چه در گروه سنی ۱۴ ـ ۰ ساله و چه در گروه سنی ۲۴ ـ ۱۵ جمعیت ایران جوان تر شده است. جوانی جمعیت ایران حتی با معیارهای آسیائی یا جهان سوم از میزان بالائی برخودار است(۱۵).

جوان تر شدن جمعیت را از روی شاخص های دیگری نیز می توان نشان داد. به عنوان مثال، میانه سنی (Median) (سنی که نیمی از جمعیت بالای آن و نیمی دیگر پائین آن قرار می گیرند) در سال

۱۳۳۵، ۲۰٫۲ سال بوده که ده سال بعد به ۱۷٫۳ سال و در سال ۱۳۵۵ به ۱۶٫۹ سال بالغ گردید(۱۶). در همان سال رقم مشابه برای آمریکای لاتین ۱۸٫۵، برای آفریقا ۱۷٫۸ و برای کشورهای «جهان سوم» ۱۹٫۱ سال بوده است(۱۷). بدین ترتیب، این استنتاج که جمعیت ایران هم نسبت به گذشته ی خود و هم نسبت به اکثر کشورهای پیرامونی از ساختار جوان تری برخوردار است دور از واقعیت نمی باشد. همانطور که آمار فوق نشان می دهند، در سال ۱۳۵۵، در آستانهٔ ی خیزش های انقلابی، ۱۸٫۹ در صد از جمعیت ایران در گروه سنی جوانان قرار داشته است. در عین حال دو سوم از جمعیت زیر ۳۰ سال بوده است. در این سال میانگین سنی نزدیک به ۲۱٫۴ بوده است.(۱۸)

افزایش جمعیت و جوان تر شدن آن با تمرکز جمعیت در شهرهای بزرگ همراه بوده است. بطور کلی، از نیمه ی دوم سالهای ۱۳۳۰، شهرنشینی در ایران از آهنگ سریعی برخوردار شده است. افزایش جمعیتی عمدتا متوجه تهران و سایر شهرهای بزرگ بوده و تمرکز بیشتری را سبب گردیده است. نرخ رشد متوسط جمعیت شهری بین سالهای ۳۵ و ۵۵، ۴٫۹ درصد بوده در حالی که رشد جمعیت روستاها در همین دوره ۱٫۶ درصد بوده است(۱۹). بین سالهای ۱۳۳۵ و ۱۳۵۵ از ۱۵ میلیون نفر افزایش جمعیت، ۳ میلیون نفر به تهران و ۳٫۸ میلیون نفر به شهرهای بالای صد هزار نفر اضافه گردیدند. در سالهای ۱۳۵۰ بیش از نیمی از جمعیت تهران متولد این شهر نبودند. تا سال ۱۳۵۶ از کل مهاجرین داخلی، حدود ۵۰ درصد آنها تنها جذب تهران شدند(۲۰)

جالب آنکه در میان مهاجرین داخلی، بیشترین تعداد (۲۴٫۵ درصد) متعلق به گروه سنی جوانان (۲۴ ـ ۱۵) بوده و وزن نسبی این گروه سنی را در شهرهای بزرگ افزایش داده است (۲۱). می باید یادآور شد که در پویش انقلاب ایران، شهرهای بزرگ بودند که مرکز اصلی بسیج توده های شهری، بویژه جوانان شدند. در سال ۱۳۵۵، جمعیت تهران، مشهد، اصفهان، تبریز، و شیراز به تنهائی معادل ۴۳ درصد کل جمعیت شهری ایران بود. پژوهش جعفر جوان نشان می دهد که «در طی بیست سال آهنگ تحولات جمعیت طوری بوده است که.. جمعیت شهری بین سالهای ۳۵ و ۴۵ در شهرهای کوچک و متوسط، و در بین سالهای ۴۵ و ۵۵ در شهرهای متوسط و بزرگ (پراکنده شده)» (۲۲).

جدول شماره ۲
ترکیب شهری ـ روستایی جمعیت ایران (۲۳)

سال	درصد شهری	درصد روستایی
۱۳۳۵	۳۱٫۴	۶۸٫۶
۱۳۴۵	۳۷٫۹	۶۲٫۱
۱۳۵۵	۴۷٫۱	۵۲٫۹
۱۳۶۵	۵۴٫۴	۴۵٫۶

تا اینجا می توان چنین جمعبندی کرد که در اواسط دهه ی ۵۰ (در آستانه ی تحولات انقلابی) جمعیت ایران بمراتب جوانتر از گذشته شده (گروه سنی ۲۴ـ ۱۵ ساله حدود ۱۹ در صد جمعیت یا ۶٫۴۰۰٫۰۰۰ را در بر می گیرد). نزدیک به ۴۷ در صد از جمعیت، ساکن شهرها هستند و اکثر آنهادر شهرهای متوسط و بزرگ متمرکز شده اند. با توجه به رشد طبیعی جمعیت شهرها و همچنین مهاجرت جوانان به شهرهای بزرگ، نسبت جوانان به کل جمعیت شهری با آهنگ شتابانی افزایش می یابد و حدودا بیش از ۵۰ در صد جوانان را در شهرها می توان سراغ گرفت. (تقریبا بین ۳٫۲۰۰٫۰۰۰ تا ۳٫۵۰۰٫۰۰۰). با این وجود، جوان تر شدن جمعیت و تمرکز جوانان در شهرهای بزرگ به تنهایی موجد سیاسی تر شدن و رادیکالیسم نمی باشد. عوامل میانجی دیگری می باید دخالت کرده تا جوانان را عملا در گیر فعالیتهای اعتراضی سیاسی نمایند. بدیگر سخن :

«...افزایش در شمار جوانان ممکن است یک شرط لازم، ولی نه کافی، برای جنبش های انقلابی باشد. با این وجود، در بسیاری از کشورهای در حال توسعه می توان از عواملی یاد کرد که در راستای انقلابی کردن جمعیت، که بطور فزاینده جوان می شود، عمل می کنند.»(۲۴)

فرهاد کاظمی توضیح مشابهی را در مورد ارتباط میان شهر نشینی و سیاست گرایی بدست می دهد:

«افزایش شهر نشینی هنگامیکه با سطح سواد بیشتر، تاثیر یابی از وسایل ارتباط جمعی، فعالیتهای تشکیلاتی وسیع تر و عواملی نظیر آنها همراه نباشد، چندان محتمل نیست که بصورت شرکت بیشتر در

سیاست خود را منعکس نماید.»(۲۵)

تحقیق کاظمی در مورد مهاجران روستایی که پیش از انقلاب به شهرها آمده بودند او را متقاعد ساخته که گرایش «طبیعی»ای به رادیکالیسم سیاسی در میان آنها موجود نیست، مگراینکه در شرایط بیسابقه ای توسط نیرو یا نیروهائی سازماندهی شوند. این گرایش تا حدودی در میان جوانان مهاجر نسل دوم بیشتراز مهاجران نسل اول بوده است(۲۶)

از آنجا که پس از کودتای مرداد ۱۳۳۲، جوانان دانشجو(و به درجات کمتری دانش آموزان متوسطه) ظرفیت بالائی از مبارزه جوئی سیاسی و رادیکال از خود بروز دادند، لازمست که به تحولاتی که به گسترش کمی و کیفی آنها انجامیده اشاره نمائیم.

پس از کودتا، بموازات گسترش دستگاههای دولتی، توسعه ی اقتصادی و همچنین افزایش سریع جمعیت، نیاز به نیروی انسانی متخصص خود را بیش از پیش نمایان ساخت. در نتیجه، دستگاه های آموزشی گسترش بیسابقه ای یافته، بر شمار مؤسسات آموزشی و دانش آموزان و دانشجویان افزوده شد. دراین سالهابر میزان با سوادان نیزافزوده شد. چنانکه در صد باسوادان شهری از ۳۳ در صد در سال ۱۳۳۵ به ۶۵ در صد در سال ۱۳۵۵ رسید. این افزایش در میان مردان شهری از همه چشمگیرتر بود. مخارج سرانه (دولتی) برای آموزش و پرورش نیز افزایش زیادی یافت. بعنوان مثال، از ۱۱ دلار در سال ۱۳۴۹ به ۱۰۳ دلاردر سال ۱۳۵۷ رسید؛ یعنی نزدیک به ده برابر افزایش(۲۷). بالا رفتن سطح سواد در گروههای سنی مورد نظر ما بشرح زیر بوده است : در سال ۱۳۴۵ در مناطق شهری کشور، ۶۹ در صد از گروه سنی ۱۹-۱۵ ساله باسواد بوده اند. از گروه سنی ۲۴- ۲۰ ساله ۸ ,۵۴ آنها باسواد بوده اند. ده سال بعد در سال ۱۳۵۵ این ارقام بطور کیفی بالا رفتند. بطوریکه در گروه سنی ۱۹ -۱۵ سال ، ۵ ,۸۲ در صد آنها، و در گروه سنی ۲۴ - ۲۰ سال، ۷۰ در صد آنهااز سواد برخوردار بوده اند.(۲۸)تعداد دانش آموزان دوره متوسطه بین سالهای ۱۳۴۲ و ۱۳۵۷ از ۳۶۹,۰۰۰ به ۸۳۱,۰۰۰ نفر رسید(۲۹).

بین سالهای ۱۳۳۲ و ۱۳۴۹ تعداد دانشجویان دانشگاهی از ۹۹۶ ,۹ نفر به۲۶۰ ,۶۷ نفر بالغ گردید. در سال ۱۳۵۷، سال وقوع انقلاب، شمار دانشجویان آموزش عالی داخل کشور به مرز ۱۷۵,۰۰۰ رسید که در ۲۳۶ موسسه گوناگون به تحصیل اشتغال داشتند.(۳۰) در این سال

تعداد دانشجویان خارج از کشور نیز به بیش از ۸۰٫۰۰۰ رسید. در سال ۱۳۳۹، در گروه سنی ۲۴ـ ۲۰ ساله تنها ۱ در صد دانشجو بودند. این رقم در سال ۱۳۵۵ به ۲ در صد افزایش یافت. معذالک گسترش امکانات آموزشی بسیار ناموزون صورت گرفت بطوریکه دو سوم دانشجویان و تقریبا یک سوم دانش آموزان متوسطه در تهران تحصیل می کردند. سایر دانشجویان نیز در موسسات آموزشی دیگر شهرهای بزرگ ایران متمرکز بودند.

تغییرات دستگاه آموزشی دراین دوره نمی باید صرفااز جنبه ی کمّی مطرح باشد. از دیگر تحولات آموزشی که احتمالا در سیاسی تر شدن و تندروتر شدن دانشجویان مؤثر بوده است تغییر در ترکیب طبقاتی و همچنین افزایش نسبت دانشجویان است. برخلاف اوائل سالهای ۱۳۰۰، که بهره برداری از آموزش و پرورش درانحصار فرزندان اشراف و زمینداران و تجار بزرگ بود، بتدریج از اوائل دهه ی ۱۳۳۰، تعداد فزاینده ای از فرزندان اقشار متوسط شهری به موسسات آموزش عالی راه یافتند.

پیشتر متذکر شدیم که جوانترشدن جمعیت دلیل کافی برای سیاسی تر شدن و رادیکال تر شدن نمی باشد، گرچه نوعی ارتباط مثبت بین این دو متغیر وجوددارد. جوان تر شدن جمعیت و تمرکز آن در شهرهای بزرگ زمینه ی مساعدی را فراهم می آورد که محتاج دو عامل اضافی (بعنوان میانجی) هستند. اول، وجود نارضایتی ریشه دار در میان جوانان، بویژه نسبت به حکومت. دوم، وجود ایدئولوژیها و تشکیلات سیاسی و صنفی که قادر به سازماندهی جوانان معترض و ناراضی باشند. عامل نارضایتی در میان جوانان را با مفهوم «از خود بیگانگی» توضیح می دهیم. این پدیده، در میان اقشار گوناگون جوانان ـ دانشجو یا غیر دانشجو ـ بدلائل گوناگون موجود بود که بدان اشاره خواهیم کرد. اما در مورد عامل سازماندهی، این نوشتار بر این انگاره استوار است که صرفا در محیط های دانشگاهی (و به میزان بسیار کمتری در دبیرستانها) بود که این امر می توانست تحقق یابد. شاید سه دلیل در این رابطه دخیل باشند: اول، ورود دانشجو به محیط هائی که از سنت سیاسی و مبارزه جوئی بر خوردار هستند؛ دوم، قرار گرفتن در معرض ایدئولوژیها و مباحثی که بطور سیستماتیک برنامه ریزی برای تغییر جهان را تبلیغ می کنند؛ سوم، و شاید مهمتر از همه، تماس مداوم و منظم و تمرکز در محیط دانشگاهی که امکان کار

تشکیلاتی را افزایش می دهد؛ امکانی که در دیگر محیط های اجتماعی کمتر برای جوانان موجود است. بنابراین، چشمگیر بودن فعالیت سیاسی رادیکال در میان دانشجویان (و حدود کمتری دانش آموزان متوسطه)، نه بخاطر ماهیت متفاوت آنها از دیگر جوانان، که عمدتا بخاطر برخورداری آنها از امکانات سازماندهی در محیط دانشگاهی است. در آمریکای لاتین نیز که دانشگاهها غالبا از نوعی استقلال نسبی برخوردار هستند، محیط دانشگاهها بسیار سیاسی و میزان فعالیتهای رادیکال

سیاسی در میان دانشجویان چشمگیر است. بحدی که کامیلو تورز، از انقلابیون کلمبیا، انقلابیگری را «حرفه ی تاریخی» دانشجویان در آمریکای لاتین خوانده است.

بخش سوم: ازخود بیگانگی و سیاست گرایی رادیکال

یکی از پژوهشگرانی که پیش از انقلاب در باب جوانان و دانشجویان ایرانی به تحقیق نشسته بود از آنها به مثابه «ازخودبیگانه ترین، انفجار آمیزترین و تهدید آمیز ترین نیرو درون طبقه ی متوسط جدید» یاد نمود(۳۱). وی در همان حال قیدکرد که با توجه به رشد فزاینده ی جمعیت جوان در ایران، آینده می تواند با بی ثباتی همراه باشد. در آن ایام کمتر کسی به این نکات پرداخت. فرارسیدن پویش انقلابی، اما شمار بیشتری را قانع کرد.

در بخش نخستین این نوشتار به زمینه های ثابتی که جوانان را به درگیر شدن در فعالیتهای اعتراضی رادیکال و آرمان گرایانه متمایل می سازد اشاره کردیم: زمینه های بیولوژیک ـ روانی، جامعه شناسانه، و نسلی. این ظرفیت در مواجهه با مناسبات اجتماعی گوناگون، به اشکال و درجات متفاوت خود را بروز می دهد. هر چه میزان ازخودبیگانگی افزایش یابد، احتمال به فعل درآمدن ظرفیت رادیکال جوانان نیز بالا می رود. «ازخودبیگانگی» در اینجا به حالتی روانی و احساسی اطلاق می گردد که از ساختارها و روابط اجتماعی منبعث است و غالبا خود را در علائمی نظیر احساس بی مفهومی، انزوای اجتماعی، بی قدرتی، بی هنجاری و جدائی ازخود (بی هویتی) متجلی می سازد. تضادها و تناقضات ریشه دار اجتماعی، بویژه هنگامیکه با تغییر سریع مناسبات و هنجارهای مسلط همراه باشد، زمینه های

ازخودبیگانگی را در میان جوانان افزایش می دهد.

در ایران روابط استبدادی و پدرسالارانه در سطوح خانوادگی، تعلیم و تربیت و سیاست، وجود تبعیضات اجتماعی، قومی، شهری و جنسی، محرومیتهای جنسی، فقدان امکانات رفاهی، تحصیلی و تفریحی برای اقشار وسیعی از جوانان؛ وابستگی فرهنگی، سیاسی و اقتصادی به امپریالیسم، فساداجتماعی و سیاسی؛ و بالاخره دگرگونیهای سریع اجتماعی دهه ی چهل که از سوئی نظام های ارزشی کهن را تضعیف کرد و از سوی دیگر قادر به پاسخگوئی به نظام ارزشی و هنجارهای جدیدی ـ که برای اکثریت جوانان، مفهوم و هویتی ریشه دار ایجاد کند ـ نبود، از زمینه های اصلی ازخودبیگانگی بودند. سرگرمی هائی نظیر تماشای مسابقات ورزشی، فیلم های سکسی و مواد مخدر نیز اولا به یک اندازه در دسترس همه ی اقشار جوانان نبوده، وانگهی سطحی تر از آن بودند که بتوانند پاسخگوی کمبودهای روانی جوانان باشند. ازخودبیگانگی جوانان ایرانی (بویژه شهری) را در برخی از شاخص های اجتماعی آن سالها می توان مشاهده کرد. از جمله آنکه ۷۵ درصد خودکشی ها متعلق به جوانان در سنین ۱۵ تا ۳۰ سال بوده است. همچنین، در اوائل دهه ی ۴۰، حدود نیم میلیون معتاد به هروئین وجود داشت که پس از ایالات متحده، ایران را در دومین رتبه قرار می داد!(۳۲).

رویکرد فزاینده جوانان شهری را در دهه های ۴۰ و ۵۰ به اسلام مبارز و سیاسی شده و جنبش چریکی نیز می باید در همین ارتباط مورد بررسی قرار داد. علی شریعتی در آن سالها از جوان ازخودبیگانه و بی هویت ایرانی چنین یاد می کند: «یک تیپ آسیمیله شده ی فرنگی دست دوم دوبله شده به فارسی. این تیپ که در دام فرهنگ مصرف افتاده است درست شبیه یک ماکت است؛ یک مانکن گچی است که هر لباسی را بخواهند به تنش می کنند و هر طوری که دلشان بخواهد بزکش می کنند.» (۳۳) شریعتی مشکل را می بیند، ولو آنکه در ریشه یابی و پاسخگوئی به مشکل به کجراه می رود.

میان از خود بیگانگی جوانان در ایران و انگیزه های اقتصادی آنها نمی توان ارتباط محکمی یافت. طبق باور آبراهامیان «جنبش چریکی در هنگام رونق اقتصادی طبقه ی متوسط، افزایش دستمزدها، و وفور موقعیت های شغلی برای فارغ التحصیلان دانشگاهی ظهور نمود. پس دلیل دست بردن آنها به اسلحه نه از محرومیت اقتصادی، که از

نارضایتی اجتماعی، آزردگی اخلاقی، و ناامیدی سیاسی نشأت می گرفت»(۳۴). در این سالها نرخ بیکاری از ۵ درصد تجاوز نکرد. اصولا در نیمه ی اول دهه ی ۵۰، برای حرفه های تخصصی و فنی تقاضا بسیار بالا بود به طوریکه حدود ۳۵,۰۰۰ کارگر ماهر خارجی در ایران به کار اشتغال داشتند. نرخ بیکاری در سال ۱۳۵۵ در میان دارندگان مدرک لیسانس (و بالاتر) فقط ۱ درصد بوده است(۳۵). بنابراین ازخودبیگانگی جوانان ایرانی (شهری) این سالها را می باید در ارتباط با عواملی متفاوت، که قبلا متذکر شدیم توضیح داد. تمامی بخش های جوانان نیز به یک اندازه تحت تأثیر این عوامل نبودند. به عنوان مثال عوامل موجد از خود بیگانگی در میان جوانان مهاجر (فقرای شهری)، الزاما با عواملی که در جوانان برخاسته از طبقه متوسط جدید شهری ایجاد از خود بیگانگی می کرد یکسان نبودند.

عدم موفقیت در امتحانات ورودی دانشگاه یکی از علل نارضایتی و سردرگمی در میان جوانان بود. مطابق آمار سالهای چهل، بطور متوسط حدود ۱۲ تا ۱۴ درصد دیپلمه ها به دانشگاهها و مدارس عالی راه می یافتند(۳۶). در دهه ۵۰ این ظرفیت کمی افزایش یافت. با این وجود، هر ساله بر شکاف میان داوطلبان امتحانات ورودی و ظرفیت قبولی دانشگاهها افزوده می شد. در آستانه ی انقلاب، حدود ۲۹۰,۰۰۰ نفر در کنکور شرکت کردند که از میان آنها تنها ۱,۶ به دانشگاه راه یافتند(۳۷).

تشکیل سپاه دانش، سپاه بهداشت و سپاه ترویج آبادانی و اصولا خود دوره ی نظام وظیفه رانیز می باید از زاویه ی جذب موقتی این نیروی جوان مورد توجه قرار داد. در آستانه ی انقلاب، ارتش از ۴۱۰,۰۰۰ نفر تشکیل شده بود که اکثریت آنها در بر گیرنده ی جوانانی بود که «خدمت» موقتی خود را انجام می دادند. سپاه دانش نیز به تنهائی حدود ۲۵,۰۰۰ تن را در بر می گرفت(۳۸).

در دانشگاهها، مجموعه ای از عوامل خاص و محیطی، زمینه ی مؤثر و مساعدی را برای گرایش دانشجویان به فعالیت های اعتراضی سیاسی فراهم آورد که در زیر به آنها اشاره می کنیم:

۱ ـ شرایط نابسامان حاکم بر محیط آموزشی: پس از گذراندن «هفت خوان رستم»، هنگامی که دانشجو به دانشگاه راه می یافت تازه خود را با کیفیت نازل آموزشی و امکانات مواجه می دید و به تو

خالی بودن نظام آموزشی باور می آورد. نوشتار زیر که از داریوش همایون، وزیر اطلاعات رژیم شاه نقل گردیده به این نکته اشارت دارد: (گرچه انتقاد همایون از دریچه ی متفاوتی ـ که عدم قابلیت رژیم شاه در غیرسیاسی کردن دانشجویان باشد ـ صورت گرفته است)

«آموزش دانشگاهی بدترین نمونه غلبه کمیت بر کیفیت بود. شمار دانشگاهها و دانشجویان در طول سالها دهها برابر شد ولی بیشتر دانشجویان چیز سودمندی نمی آموختند و در دانشگاههایی که کمتر چیزی به آنها می دادند فعالیت سیاسی می کردند. کوشش برای خرید دانشجویان (مقرری ماهانه، کمک هزینه ی مسکن، خوراک ارزان و آموزش رایگان) بر نارضایی آنها می افزود. اگر بجای همه اینها به دانشجویان کمتری درس بهتر می دادند و از آنها که توانایی مالی داشتند ماهانه می گرفتند رضایتشان بیشتر جلب می شد».(۳۹)

۲ـ ارتقاء آگاهی اجتماعی و سیاسی: تجمع سرآمدترین و مطلع ترین دانشجویان در کنار یکدیگر امکان تبادل نظر و فراگیری و انتقال تجارب سیاسی ـ اجتماعی را تسهیل می کرد. در عین حال وجود کتابخانه های دانشجوئی نیز امکانات جدیدی را برای دانشجویان ایرانی فراهم می آورد که بر آگاهی های خود بیافزایند.

۳ ـ امکان بسیج و سازماندهی: تمرکز دانشجویان در یک دانشکده یا دانشگاه زمینه ی بسیج صنفی و سیاسی آنها را توسط گروه های دانشجوئی و سیاسی فراهم می آورد. بسیاری از مبارزان سیاسی این دوره در محیط دانشگاهی بسیج شدند.

۴ ـ وجود سنت مبارزاتی در برخی دانشگاه ها یا دانشکده ها: به دلائل گوناگون برخی دانشکده ها(نظیر فنی دانشگاه تهران) یا دانشگاه ها(دانشگاه صنعتی) از سنت مبازه جوئی و رادیکالیسم بالاتری برخوردار بودند. انتقال این سنت به دانشجویان جدیدتر، خود به عاملی ورای عوامل پیشین بدل می گردید.

۵ ـ نوع رشته ی تحصیلی : برخی رشته های تحصیلی، چه به لحاظ نوع دانشی که ارائه می دهند، و چه از جنبه ی نوع حرفه ای که دانشجو را آماده می کنند از ظرفیت بالاتری برای ایجاد نگرش و رفتار انتقادی برخوردار بودند. چنانکه اکثریت اعضای دانشجوی فدائیان از رشته های علوم انسانی و علوم اجتماعی و اکثریت اعضای دانشجوی سازمان مجاهدین از رشته های فیزیک و مهندسی بودند(۴۰).

بدین ترتیب و بموازات گسترش دستگاههای آموزشی کشور و تعداد دانش آموزان و دانشجویان بر تعداد جوانان ازخودبیگانه ای که در جستجوی مفهوم عمیق تری از زندگی و یک هویت فردی و اجتماعی ره به هر سوی می سپاردند نیز افزوده گشت. شمار فزاینده ای از اینان به گروه بندیها، ایدئولوژیها و نظم های گفتاری انتقادی ـ رادیکال که مخالف وضع موجود بودند روی آوردند. دانشجویان و جوانان به وسیع ترین و فعال ترین پایه ی اجتماعی برای آنها بدل شده و خود نیز هویت سرکوب شده را از آنها طلب کردند. و این دیالکتیکی است که در سراسر دهه ی چهل و پنجاه تا هنگام انقلاب میان جوانان ـ دانشجویان و جنبشهای سیاسی ـ ایدئولوژیک در جریان بود. بررسی مبارزات و روندهای سیاسی در ایران پس از کودتا مؤید آنست که در میان تمامی گروه های اجتماعی، دانشجویان فعالترین و مستمرترین نیرو بوده اند. این به معنی نادیده انگاری این واقعیت که تنها بخش کوچکی از دانشجویان در گیر چنین مبارزاتی بودند نمی باشد. سوال اساسی اما، آنستکه چرا همین بخش ولو کوچک از میان دانشجویان ـ و نه از میان دیگر گروههای اجتماعی ـ سر بیرون آورد؟

شاید بد نباشد با هم به مروری بر پاره ای از پراهمیت ترین مبارزات جوانان دانشجو در فاصله ی میان کودتا و انقلاب بنشینیم.

تظاهرات ۱۶ آذر ۱۳۳۲ در دانشگاه تهران علیه ورود نیکسون؛ اعتراض دانشجویان دانشگاه تهران در جریان برگزاری «هزاره ی ابن سینا» در سال ۱۳۳۴؛ ایجاد «کمیته ی موقت» دانشگاه تهران در سال تحصیلی ۳۸ـ۱۳۳۷؛ ایجاد «سازمان دانشجویان دانشگاه تهران» در سال تحصیلی ۳۹ـ۱۳۳۸؛ اجتماع «دانشجویان طرفدار جبهه ی ملی» در میدان جلالیه در مرداد سال ۱۳۳۹؛ انتشار بیانیه دانش آموزان مدارس تهران به حمایت از مبارزات دانشجویان دانشگاههای کشور در بهمن ۱۳۳۹؛ انتشار نشریه ی «پیام دانشجو» در سال ۱۳۴۰؛ شرکت دانش آموزان و دانشجویان در تظاهرات معلمان در اردیبهشت ۱۳۴۰؛ اعتراض دانشجویان دانشگاه شیراز بمناسبت تشکیل «کنفرانس سنتو» در خرداد ۱۳۴۰؛ تظاهرات دانشجوئی بمناسبت همبستگی با «مبارزات مردم الجزایر علیه استعمار» در آبان ۱۳۴۰؛ مبارزات دانشجویان دانشکده ی نفت آبادان در مراسم ۱۶ آذر علیه کارشناسان آمریکائی؛ اعتصاب به خون کشیده شده ی دانشجویان در بهمن ۱۳۴۰

در دانشگاه تهران؛ شرکت دانشجویان در پل سازی برای سیل زدگان محله ی «جوادیه» در تهران در اردیبهشت ۱۳۴۱؛ شرکت دانشجویان در مبارزات توده ای در خرداد ۱۳۴۲؛ شرکت دانشجویان در مراسم یادبود غلامرضا تختی در سال ۱۳۴۶؛ تظاهرات دانشجوئی ضداسرائیل پس از جنگ ژوئن سال ۱۹۶۷؛ شرکت وسیع دانشجویان و دانش آموزان در اعتراض علیه افزایش بهای بلیط اتوبوس های شرکت واحد در اسفند ماه ۱۳۴۸؛ حمله ی گروههای متشکل دانشجوئی به مراکز و مؤسسات آمریکائی در اردیبهشت ۱۳۴۹؛ تظاهرات دانشگاهی در دفاع از شهدای عملیات «سیاهکل» در اسفند ۱۳۴۹.

در سالهای دهه ی ۱۳۵۰ جنبش دانشجوئی عمدتا تحت تاثیر مبارزات سازمانهای چریکی قرارگرفته و جدا از برگزاری منظم «روز دانشجو» در اکثر دانشگاهها و مدارس عالی، به پاره ای حرکات افشاگرانه در محلات فقیرنشین نیز دست زد: از جمله تظاهرات خرداد ۱۳۵۴ درچهار منطقه ی تهران.(۴۱) همچنین باید به لیست بالا، مبارزات دانشجوئی خارج از کشور را نیز که تحت عنوان «کنفدراسیون محصلین و دانشجویان ایرانی» از سال ۱۹۶۱ به بعد در جریان بوده است بیافزائیم. بحث در این باره، اما، محتاج زمان و فضای دیگریست.

با آغاز «فضای باز» سیاسی در سال ۱۳۵۶ مبارزات دانشجوئی و تا حدودی دانش آموزی وارد مرحله ی فعال تری می شود و در ارتباط نزدیکتری با دیگر جنبشها و مبارزات شهری قرار می گیرد. در چنین حال و هوائی است که دیگر بخشهای جوانان شهری (بجز دانش آموزان و دانشجویان) نیز از طریق مبارزات دیگر نظیر مبارزات مردم خارج از محدوده، مبارزات صنفی، و تظاهرات عمومی تحت رهبری روحانیت به فعالیت سیاسی روی می آورند و به یکی از اساسی ترین نیروهای شرکت کننده در پویش انقلابی بدل می شوند. تحقیقی که از سوی احمد اشرف و علی بنوعزیزی در مورد انقلاب ایران صورت گرفته است حاکی از آنست که در تمامی پویش انقلاب جوانان محصل فعال ترین نیروی شرکت کننده در انقلاب بوده اند و بطور نسبی بیشترین تعداد دستگیر شدگان، زخمی و یا کشته شدگان به آنها تعلق داشته است.(۴۲) همین تحقیق نشان می دهد که از مجموع ۲۴۸۳ تظاهراتی که در جریان انقلاب صورت گرفته، بیست و سه درصد آنها توسط دانش آموزان و دانشجویان و معلمان سازماندهی شده بود. و البته این

جدا از شرکت وسیع جوانان شهری در تمامی راهپیمائی ها، تظاهرات و اشکال متنوع مبارزات خیابانی بود که احتمالا بطور خود بخودی انجام گرفت و یا توسط روحانیت سازمان یافته بود.

ادای سهم دانشجویان در مبارزات سازمان یافته:

در دهه های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ دانشجویان بطور وسیع تر و گسترده تری به مبارزات سیاسی خارج از دانشگاه روی آوردند. شکل گیری مبارزات چریکی شهری و اسلام سیاسی بر این حرکت تأثیر اساسی داشتند. طبق یک بررسی، در جریان قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، از مجموع ۵۸۸ نفر مجروح و دستگیر شده، ۹ ر ۱۱ درصد آنها محصل (بجز طلاب) بوده اند. همچنین از مجموع ۲۲۹ نفر مجروح و دستگیر شده در این قیام، ۱۵۱ نفر یا ۶۶ درصد آنها در گروه سنی ۲۵ ـ ۱۵ سال جای داشته اند.(۴۳) در سال ۱۳۴۴، ۵۷ تن از افراد حزب ملل اسلامی دستگیر شدند. از میان آنان حرفه ی ۱۲ نفر اعلام گردید که ۹ تن را دانش آموزان و دانشجویان تشکیل می دادند.(۴۴)

در دهه ی ۱۳۵۰ دانشجویان در کنار مبارزات صنفی ـ سیاسی خود، در عین حال مهم ترین منبع تغذیه و عضو گیری سازمانهای چریکی محسوب می شدند. بررسی های آبراهامیان در مورد جنبش چریکی حاکی از آنست که از مجموع ۳۰۶ چریک کشته شده ای که اطلاعات در مورد سابقه ی آنها موجود بوده است، ۱۴۷ نفر آنها (بیش از ۴۸ درصد) دانشجو (و حدود بسیار کمتری دانش آموز) بوده اند. از این میان تنها ۱۰ نفر سنشان بالاتر از ۳۵ و مابقی جوانتر بوده اند.(۴۵)

از میان ۷۳ کشته ی مجاهدین (بخش اسلامی) پیش از انقلاب که اطلاعات در مورد پیشینه ی اجتماعی و حرفه ای آنها موجوداست، ۴۵ نفر (شصت و یک درصد) آنها دانشجو بوده اند.

در مورد بخش مارکسیستی مجاهدین، از میان ۴۳ نفر کشته شده ای که اطلاعات در موردشان در دست است، ۲۵ نفر (۵۸ درصد) دانشجو بوده اند. سن ۳۰ نفر از آنها کمتر از ۲۶ سال بوده است (۷۰ درصد).(۴۶) بنیان گذاران سازمان مجاهدین ۵ نفر از فارغ التحصیلان دانشگاه تهران بودند که سن مسن ترین آنها (حنیف نژاد) ۲۷ سال بود.(۴۷)

در سازمان فدائی نیز از ۱۶۰ کشته ای که اطلاعات در موردشان موجود است ۷۳ نفر دانشجو (۴۶ درصد) و مجموعا۷۹ نفر دانشجو، دانش آموز و سرباز وظیفه بوده اند(۴۹ درصد).(۴۸)

همچنین از ۹ نفر اعضای گروه آرمان خلق که در سال ۱۳۵۰ دستگیر شدند، ۶ نفر دانشجو و دانش آموز بودند. از ۱۴ نفری که در سال ۱۳۴۴ در رابطه با جریان تیراندازی در کاخ مرمر دستگیر شدند نیمی دانشجو و معلم بوده و معدل سنی آنها ۲۷ بود. همینطور ۱۸ نفری که در اواخر سال ۱۳۴۹ در ارتباط با گروه جنگل دستگیر شدند، از معدل سنی ۲۵ برخوردار بودند. (۴۹)

باشکل گیری جنبش چریکی شهری در دهه ی ۱۳۵۰، عنصر دانشجوئی به جزء لاینفک و ماهوی این جنبش بدل گردید. تاثیر اعضاء و هواداران دانشجو بر سازمانهای چریکی به درجه ای بود که بطور کیفی بر برنامه ، روش کار، نظم گفتاری، و شعارهای این گروهبندی ها اثر نهاد. بطوریکه می توان به کلیت مشی فعالیتی و گفتاری فدائیان در این سالها عنوان «سیاست دانشجو گرا» داد و جوهر اجتماعی آنها را دانشجوئی خواند. یکی از بنیان گذاران نخستین فدائیان در مورد جوانان چنین نوشت:

«روشنفکران جوان بالفعل ترین نیروی جنبش اند... این نیروی جوان تمام صفات و خصوصیات لازم را برای شروع حرکت دارد...» در جای دیگر «رسالت» جوانان در مبارزات سیاسی تئوریزه می گردد: «به هزار نیرنگ می کوشند انحطاط جوامع غرب استعماری را به جوانان ما سرایت دهند. می خواهند... رسالت تاریخی نسل جوان را منتفی سازند.» وی بلافاصله می افزاید: «رسالت تاریخی نسل جوان اینستکه برای پایان دادن به بیدادگری قرون بپا خیزد و جامعه یی مترقی و پیشرو بوجود آورد.» (تاکید از ما) (۵۰)

در سالهای نخستین دهه ی ۵۰، تنها نشریه ای که از سوی فدائیان برای یک گروه اجتماعی خاص انتشار می یافت نشریه «پیام دانشجو» بود. فدائیان در اولین شماره نشریه (آبان ۵۴) از نقش دانشجویان این چنین یاد کردند: «نقش دانشجویان و روشنفکران انقلابی ایران ... در گسترش مبارزه در میان توده ها قاطع و تعیین کننده است و هر گونه تعللی در این زمینه خیانتی بزرگ نسبت به مصالح ملی و مصالح پرولتاریای ایران است». «ما برای بسیج توده ها و کشاندن آنها بمبارزه راهی طولانی در پیش داریم و نیروهای پیشگام در این رهگذر

عمدتا باید از خیل عظیم دانشجویان ایران فراهم گردد.»(۵۱)

بنظر می رسد که در نگرش فدائیان، جوانان و دانشجویان صرفا یک نیروی اجتماعی که از ظرفیت اعتراضی و رادیکال برخوردار بوده نیستند. بلکه از دانشجویان و جوانان به مثابه «نیروهای پیشگام» با «رسالت تاریخی» ایجاد جامعه ی مترقی و کشاندن توده های مردم به مبارزه یاد می کنند. چنین برخوردی اغراق آمیز بوده و به نوعی تکرار اشتباهی است که دامنگیر هربرت مارکوزه، نظریه پرداز جنبش «چپ نو» در ایالات متحده گردید. جوانان و دانشجویان هرگاه به مبارزات سیاسی روی آوردند غالبا از شور، صداقت، اعتقاد و ایده های نو برخوردار هستند؛ ولی در عین حال به علت گذرا بودن موقعیت اجتماعی خود و سن اشان فاقد تجربه و پختگی لازم برای هدایت جنبش های عظیم اجتماعی، که تجدید سازماندهی اجتماعی را مورد نظر دارند، هستند و چه بسا که بی ریشگی خود را به این جنبش ها منتقل سازند(۵۲).

با آغاز بحران انقلابی صدها هزار تن از جوانان شهری، دلزده از محرومیت ها و کمبودها، متقاعد از امکانات رستگاری و تغییر جهان، و مصمم در کسب هویتی نو، هویتی سلب شده از آنان، روی به انقلاب آوردند.

www.iran-archive.com

ضمیمه: بحران جمعیتی در ایران پسا انقلاب

تغییر و تحولات بنیادینی که در سال ۵۷ و پس از آن در ایران شکل گرفت نه تنها بر ساختار های سیاسی، که بر تمامی مناسبات و هنجارهای اجتماعی، فرهنگی و ارزشی جامعه تأثیر نهادند. از جمله روابطی که سخت دستخوش دگرگونی شده است روندهای جمعیتی است. با تسلط حکومت اسلامی و ارزش های ناشی از آن، و همچنین پاره ای تغییرات نظیر جنگ و تسریع مهاجرت های داخلی و خارجی، رفتارهای جمعیتی سال های پیش از انقلاب به کلی دچار دگرگشت شده اند. نه تنها کاربرد وسائل و روش های پیشگیری از بارداری تقبیح شد، بلکه سن قانونی ازدواج نیز کاهش یافته و زناشوئی و تولید مثل مورد تشویق قرار گرفته است؛ محدودیت های اجتماعی و شغلی نیز در برابر زنان قد علم کرده آنها را بیش از گذشته به خانه نشینی، ازدواج زودهنگام و تولید مثل سوق داده است. علاوه بر اینها، کنار گذاری سیاست تنظیم خانواده که طی سال های ۵۷ ـ ۱۳۴۶ تأثیر مثبتی در کاهش رشد جمعیت (شهری) بر جای نهاده بود، به افزایش بی سابقه در آهنگ رشد جمعیت انجامید؛ رشدی که با در نظر گرفتن کمبود در ظرفیت ها و منابع طبیعی، ضعف توسعه ی اقتصادی و عوارض اقتصادی جنگ، و بی توجهی و بی برنامه گی در مورد کنترل جمعیت، ایران را به سوی یک فاجعه ی تکان دهنده به پیش می برد(۵۳). به هر رو، با انجام دگرسانی هائی که ذکرشان رفت «آثار زاد و ولدهای قبل از اجرای تنظیم خانواده بر باروری ظاهر شد و با افزایش مهاجرت های روستائی الگوی باروری شهری نیز تحت تأثیر الگوی باروری روستائی قرار گرفت. میزان باروری کل (متوسط تعداد فرزندان یک زن در طول دوران باروری در شرایط باروری جاری) در شهرهااز ۴٫۴ به ۵٫۵ فرزند افزایش یافت و در جمعیت روستائی در سطح ۷٫۸ فرزند باقی ماند.»(۵۴) نتیجه آنکه، در دهسالی که از انقلاب می گذرد جمعیت ایران از ۳۶٫۱ میلیون نفر در سال ۱۳۵۷ به ۴۹٫۵ میلیون نفر در سال ۱۳۶۵ رسیده و بالاخره مطابق آخرین برآوردها در سال ۱۳۶۷ از مرز ۵۳ میلیون نیز گذشته است. چنین رشد فزاینده و شتابان جمعیتی پس از انقلاب، که جمعیت شناسان از آن به عنوان «انفجار جمعیتی» و «موج جمعیتی» و سید حسین موسوی نخست

وزیر وقت از آن به مثابه «الطاف الهی بر مملکت ایران» و «یکی از مهم ترین سلاح ها» نام می برند، نمایانگر میزان رشد سالیانه ی ناخالصی معادل ۳٫۹۷ درصد بین سالهای ۱۳۵۵ و ۱۳۶۵ بوده است(۵۵). این میزان رشد که بی شک از بالاترین میزان های رشد جمعیت در جهان است حدود ۲٫۵ برابر میزان رشد متوسط جمعیت در دنیا (۱٫۶ درصد) است. در شرایطی که کشورهای پیشرفته و صنعتی میزان رشد جمعیتی خود را مدت هاست که به زیر یک درصد رسانده و بسیاری از آنها هدف خود را نرخ رشد صفر اعلام کرده اند، و هنگامیکه بر پایه ی آمارهای سال ۱۹۸۲، نرخ متوسط رشد طبیعی جمعیت (بدون احتساب تأثیر مهاجرت ها) در کشورهای توسعه نیافته به ۲٫۱ درصد، در کل آسیا به ۱٫۹ درصد و در آسیای میانه ی جنوبی به ۲٫۲ درصد کاهش یافته است، آنگاه رشد فزاینده جمعیت در ایران، آنهم به میزان ۳٫۹۷ درصد، از فاجعه ی ۱۰۰ میلیون جمعیت در ۲۰ سال آینده در ایران حکایت می کند. حتی اگر از این میزان رشد، سهم مهاجران افغانی و عراقی را که ۲ میلیون ۲۰۰ هزار نفر تخمین زده می شود کنار بگذاریم باز هم با نرخ رشد طبیعی جمعیت معادل ۳٫۵۶ روبرو هستیم. شکی نیست که در این افزایش، نقش تشدید باروری در سالهای پس از انقلاب از همه مهم تر بوده است. برای کنترل این روند ضرورت دارد که ظرفیت فرزندآوری در تراز سنجیده ای قرار گیرد و یک زن ایرانی در دوران باروری خود (۱۵ تا ۴۹ سالگی) ۲٫۷ یا حداکثر ۳ فرزند بدنیا آورد. هم اکنون، میزان باروری کل ۶٫۴ فرزند در کل کشور برآورد شده است.(۵۶)

بین سالهای ۱۳۵۵ و ۱۳۶۵ نزدیک به ۱۵٫۸ میلیون نفر بر جمعیت کل کشور افزوده شده است، یعنی تقریبا ۱٫۶۰۰٫۰۰۰ نفر در سال. در همین مدت تعداد دانش آموزان از حدود ۴ میلیون به حدود ۱۱ میلیون افزایش پیدا کرده است(۵۷). و این در حالی است که به قولی (گویا یک میلیون و هشتصد هزار نفر از فرزندان «واجب التعلیم» ما پشت در مدارس مانده اند واز پوشش آموزش اجباری دوره ی ابتدائی بی بهره اند.) (۵۸) تعداد دانشجویان دانشگاهی نیز از حدود ۱۷۵٫۰۰۰ تن به حدود ۱۶۸٫۰۰۰ رسیده که سیر نزولی را نشان می دهد(۵۹).

در سرشماری سال ۱۳۶۵ تعداد افراد گروه سنی ۲۴ ـ ۱۵ ساله تقریبا به ۹٫۴ میلیون نفر رسیده است که شامل ۱۹٫۰۱ درصد جمعیت ایران است و افزایش درصد کوچکی را نسبت به سال ۵۵ (۱۸٫۹ درصد)

بیان می کند (۶۰). تا سال ۱۳۶۵ نیمی از جمعیت ایران زیر ۱۷ سال سن داشتند. این ها همگی حاکی از آنند که روند جوان شدن جمعیت ایران همچنان ادامه یافته است. جالب اینکه از ۹٫۴ میلیون جوان ایرانی حدود ۵٫۳ میلیون ساکن شهرها بوده اند(۵۶ درصد).

همچون سالهای پیش از انقلاب، رشد جمعیتی با گسترش و تمرکز شهرنشینی همراه بوده است. میزان شهرنشینی از ۴۷٫۱ درصد کل جمعیت در سال ۱۳۵۵ به بیش از ۵۰ درصد در سال ۱۳۶۱ و بالاخره به ۵۴٫۴ درصد در سال ۱۳۶۵ افزایش پیدا کرده است(۶۱). طبق اظهار نظر دکتر جمشیدی رئیس مرکز آمار ایران، «رشد جمعیت ناخالص در نقاط شهری ۵٫۲ و در روستاها ۲٫۲ درصد بوده است.» (۶۲) طبق برآورد آخرین سرشماری عمومی کشور، درمیان شهرستان های کشور دو شهرستان بیش از ۲ میلیون نفر، ۴ شهرستان بین ۱ تا ۲ میلیون نفر، ۹ شهرستان بین ۵۰۰ هزار تا یک میلیون نفر و ۱۱۸ شهرستان بین ۱۰۰ تا ۵۰۰ هزار جمعیت داشته اند(۶۳).

از آنچه که در بالا آمد می توان استنباط کرد که همراه با افزایش سریع رشد جمعیت در سالهای پساانقلابی، اولا بر جوانگرائی جمعیت بازهم افزوده شده وانگهی این جوانگرائی در شهرها، بخصوص شهرهای بزرگ، متمرکزتر است. جمعیت دانش آموز نیز از رشد سریعی برخوردار بوده است. اما چه به لحاظ کمی و چه به دلائل کیفی که در زیر خواهد آمد چنین به نظر می رسد که از نقش دانشگاه و دانشجویان به عنوان یک نیروی مخالف نسبت به سالهای پیش از انقلاب کاسته شده است.

تاآنجا که به نقش سیاسی جوانان ـ دانشجویان در دهه ی اخیر بر می گردد، چه در گروه بندی های سیاسی مخالف و چه در پایه های اجتماعی حکومت، جوانان ـ دانشجویان و دانش آموزان وسیع ترین نیروی اجتماعی درگیر در صحنه ی سیاسی بوده اند. صدها هزار تن از جوانان انقلابی حاضر در پویش انقلاب نیروی بالنده و متهور آن را تشکیل می دادند.

پس از جابجائی قدرت سیاسی، بسیاری از فعالیت هاو نهادهای وابسته به حکومت همچون کمیته ها، دانشجویان «خط امام»، پاسداران انقلاب، جهاد سازندگی، انجمن های اسلامی و بسیج به همت و به نیروی جوانان پا گرفت . جوانانی که دراین نهادها گرد آمدند از منشاهای طبقاتی گوناگون اعم از لومپن ها و فقرای شهری، اقشار

پائینی و متوسط خرده بورژوازی سنتی و زارعین کم استطاعت روستا بودند. گرچه برای بسیاری از آنها، و حداقل در اوائل انقلاب، «اتوپی» انگیزه ی اصلی حرکت بود، به تدریج و در شرایطی که بیکاری چهره ی خود را عریان می کرد، «نهادهای انقلاب» در کنار کارکردهای دیگرشان به مراکز استخدام جوانان بیکار تبدیل شدند.

درجریان جنگ هشت ساله با عراق، دگر بار نیروی اصلی از آن جوانانی بود که با رضایت و یا به اجبار رهسپار جبهه هاشده بودند. مطابق آمارهای سال ۱۳۶۲، در گروه سنی ۲۴ ـ ۱۵ سالگان، مردان فوت شده به تنهائی ۱۸ درصد کل فوت شدگان مرد را تشکیل داده اند (۶۴).

در سالهای آغازین پس از انقلاب، جمع وسیعی از جوانان شهری به گروه بندی های سیاسی چپ و هم چنین مجاهدین اقبال نشان دادند. گروه های چپ عمدتا بر نیروی فعال دانش آموزان و دانشجویان وابسته به اقشار متوسط و مدرن شهری تکیه داشتند و سازمان های دانشجوئی و دانش آموزی آنها از فعال ترین بخش های تشکیلات محسوب می شدند.

مجاهدین نیز به همین منوال، بر نیروی دانش آموزان و دانشجویان شهری، عمدتا از منشا اقشار متوسط سنتی، اتکای بسیار داشتند. طبق برآورد آبراهامیان، از مجموع ۶۵۹۸ عضو و هوادار کشته شده ی سازمان مجاهدین در سالهای ۸۵ ـ ۱۹۸۱ (که اطلاعات در مورد آن ها در دست بوده است)، ۴۹۷۱ تن (۷۵ درصد) بین ۱۶ تا ۲۵ ساله بودند. همچنین از مجموع ۶۷۵۸ عضو و هوادار کشته شده ی سازمان مجاهدین (که اطلاعات در موردشان در دست است)، ۴۸۳۲ نفر (۷۱ درصد) دانش آموز و یا فارغ التحصیلان مدارس و دانشگاهها بوده اند.(۶۵)

تحقیق دیگری که در مورد ۱،۲۳۱ نفراز کشته شدگان مجاهدین انجام گرفته است حاکی از آنستکه تقریبا ۷۳،۲ درصد اعضاء و هواداران جزء محصلین و فارغ التحصیلان مدارس بوده اند(۶۶).

دانشگاه و دانشجویان که تا پیش از انقلاب عنصر فعال مبارزات سیاسی بودند و تا دوسال بعدازبعد از انقلاب نیز این خصلت را حفظ کردند سرانجام مشمول «انقلاب فرهنگی» رژیم و تصفیقات بعدی آن شدند. کشتار و اخراج دانشجویان، برقراری «سهمیه» در امتحانات ورودی، امتحان ایدئولوژیک، تحقیقات محلی و نظائر آن همگی در راستای اسلامی کردن دانشگاهها به کار گرفته شدند.

امروزه نزدیک به ۵٫۳ میلیون جوان شهری ایرانی با مسائل و مشکلات، کمبودها و محرومیت های جدیدی دست و پنجه نرم می کنند. رشد شتابان جامعه ی جوان، همراه با تمرکز فزاینده ی آن در شهرهای بزرگ ایران مولد اشکال جدیدی از «بی خویشتنی» برای نسل جوان «بویژه بخش غیردینی» پس از انقلاب بوده است. این نیروی اجتماعی علیرغم جدائی اجباری اش از دانشگاه و سازمان های سیاسی، به خاطر ظرفیت اعتراضی و شورشگرش کماکان در چشم انداز تحولات سیاسی آتی ایران جای مهمی را به خود اختصاص خواهد داد.

www.iran-archive.com

«منابع و پی نوشت ها»:

۱ـ جا دارد که در اینجا از رساله ی فوق لیسانس آقای مهدی بزرگمهر، دوست و همکار ارجمندم، تحت عنوان «عناصر دموگرافیک بی ثباتی سیاسی: مورد ایران» (دانشگاه ایالتی ساندیه گو، پائیز ۱۹۸۲) که کمک مؤثری در تدوین این مقاله بود نام برده واز ایشان تشکر کنم.

2- Herbert Moller, "Youth as a Force in the Modern World" in Comperative Studies in Society and History, April 1968 PP. 256-257.

3- Norman Ryder, "The Cohort as a Concept in the Study of Social Change" in American Sociological Review, 1965. P. 848.

4- Gunter Remmling, The Sociology of Karl Mannheim, New Jersey: Humanities Press, 1975. Ch. 5.

5- Jean Piaget, "The Moral Development of the Child" Six Psychological Studies. New York: Random House, 1967.

6- Ibid, P. 68.

7- Kenneth Keniston, Young Radicals: Notes on Committed Youth, New York: Harcourt Brace, 196(?) PP. 264-7.

8- Karl Mannheim, "The Problem of Generations" in Essay on the Sociology of Knowledge, London: R.K.P. 1952, P.286-287.

9- Ibid, P. 290.

10- Maurice Zeitlin, Revolutionary Politics and the Cuban Working Class, New York: Harpertorch Books, 1967. P. 211.

۱۱ـ در مورد رشد جمعیتی ایران در اوائل قرن حاضر به نوشته های زیر مراجعه کنید: امیر آشفته تهرانی، جامعه شناسی و آینده نگری جمعیت ایران، ۱۳۶۴، اصفهان انتشارات واحد فوق برنامه ی جهاد دانشگاهی اصفهان، ص ص ۶۴ ـ ۲۶۲. جعفر جوان، جمعیت ایران و بستر جغرافیائی آن، ۱۳۶۷، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ص ص. ۴۲ ـ ۳۷.

11-Julian Bharier, "A Note on the Population of Iran, 1900-1966" in The Population of Iran, Edited by Jamshid Momeni, East West Population Institute : Honolulu, 1977. PP. 57-63.

۱۲ ـ این کاهش عمدتا ناشی از تأثیر برنامه ی «تنظیم سیاست خانواده» بود که در سال های ۵۷ ـ ۱۳۴۶ به مورد اجراء گذاشته شد. امیر آشفته تهرانی، ص. ۲۶۳.

13- Bharier, Ibid, P. 59.

همین طور ر.ک. سالنامه ی آماری کشور، ۱۳۵۹، تهران: مرکز آمار ایران، فصل سوم.

۱۴ ـ همانجا، ص. ۵۶. و یا سرشماری های عمومی نفوس و مسکن در سال های ۴۵ و ۵۵.

۱۵ ـ برای مقایسه جوانی جمعیت ایران با آمار مربوط به سایر کشورها به منبع زیر رجوع کنید: Charles Nam, et. al, Population: A Basic Orientation, New Jersey: Prentice Hall, 1984. PP. 354 - 363.

۱۶ـ جعفر جوان، ص. ۹۱.

17- Nam, Ibid, P. 212.

۱۸ـ شاخص های اجتماعی ایران ۱۳۵۷: بررسی مقدماتی، تهران: سازمان برنامه و بودجه ص. ۳۲ (جدول ۷ ـ ۲).

19- Mehdi Bozorgmehr, Demographic Components of Political Instability: The Case of Iran, (Masters Theis). Sandiego State University, Fall 1982. P. 40.

20- Ibid, P.P. 55-56.

21- Ibid., P. 90.

۲۲ ـ جعفر جوان، ص. ۲۹.

۲۳ـ جفعر جوان، ص. ۲۲.

۲۴ ـ استخراج شده از رساله ی مهدی بزرگمهر، ص. ۱۴۲. اصل نقل قول از Myron Weiner, "Political Demography: An Inquiry... in Rapid Population Grouth, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971. P. 580.

25- Farhad Kazemi, Poverty and Revolution in Iran, New York: New York University Press, 1980. P. 69.

26- Ibid, PP. 75-77.

27- Mohsen Milani, The Making of Iran's Islamic Revolution, Boulder: Westreview, 1988. P. 121.

۲۸ـ سرشماری عمومی نفوس و مسکن: سال های ۴۵ و ۵۵.

29- Paricherhr Navai, A Comparison of Perception of Iranian Educators and Students..., (Ph. D. Dissertation). George Washington University, Fall 1983. P. 47.

۳۰ـ سالنامه ی آماری کشور، سال ۱۳۵۹و ص. ۱۳۸.

31 - James Bill: The Politics of Iran, Columbus: Charles Merrill Publishing, 1972. P.P. 69-70.

32- Ibid, P. 98.

۳۳ ـ ذکر شده در منبع زیرین: علی محمد نقوی، جامعه شناسی غربگرائی (جلد دوم)، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۳. ص. ۷۵. اصل نقل قول از: خودسازی انقلابی.

34- Ervand Abrahamian, Iran Between Two Revolutions New Jersey: Princeton University Press, 1982. PP. 480-481.

۳۵ ـ جعفر جوان، ص. ۱۸۵.

36 - Bill, Ibidm, P. 90.

37- Abrahamian, Ibidm, P. 447.

38- Ibid., P. 435.

۳۹ ـ داریوش همایون، دیروز و فردا: سه گفتار در باره ی ایران انقلابی، ۱۹۸۱، ایالات متحده: (؟) ص. ۲۰.

40- Abrahamian, Ibid., PP. 480-495.

۴۱ ـ اطلاعات مربوطه از دو نوشته ی زیرین استخراج شده اند: هما ناطق، «سرکوب جنبش دانشجوئی» در زمان نو شماره ۱۰، آبان ۱۳۶۴، پاریس ص ص. ۲۵ ـ ۱۴۳. و نیز سازمان چریک های فدائی خلق، جنبش دانشجوئی ایران و وظایف اصلی آن، اردیبهشت ۵۴ ص ص ۳۸ ـ ۰۳

42- Ahmad Ashraf & Ali Banuazizi. "The State,Classes and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution" in State, Culture and Society, Vol. I, No. 3, Spring 1985.

43- Milani, Ibid., P.P. 95-96.

۴۴ ـ اسنادی از جمعیت های مؤتلفه ی اسلامی، جاما، حزب ملل اسلامی، انتشارات دوازده محرم، ۱۳۵۳. ص ص. ۶۴ ـ ۵۲.

45- Abrahamian, Ibid., P.P. 480-482.

46- Ervand Abrahamian, Political Islam: The Iraninan Mojahedin, London: Ib. Tauris Pub. 1989. P. 167.

47- Soroush Irfani, Revolutionary Islam in Iran, London: Zed press, 1983. P. 91.

48- Abrahamian, Ibid P. 481.

49- Bill, Ibid., P. 74.

۵۰ ـ علی اکبر صفائی فراهانی، آنچه یک انقلابی باید بداند، جزوه تکثیر شده از سازمان دانشجویان ایرانی در لاباک (آمریکا).

۵۱ـ سازمان چریک های فدائی خلق، پیام دانشجو، شماره ۱، آبان ۵۴.

۵۲ ـ در مورد موضوع جنبش چپ و بی ریشگی اجتماعی آن ـ که عمدتا از ترکیب جوان و دانشجوئی آن منبعث بود ـ به مقاله ی زیر مراجعه کنید: علی آشتیانی، «کارنامه چپ»، کنکاش، دفتر ۱، تابستان ۱۳۶۶ز ص ص ۳۳ ـ ۱۷.

۵۳ ـ در مورد عوارض رشد جمعیت ایران پس از انقلاب به مقالات زیر رجوع کنید: ناصر طهماسبی، «آینده ی وخیم ایران، فاجعه عظیمی که در شرف تکوین است» علم و جامعه، شماره ۵۲ (اردیبهشت ـ خرداد ۱۳۶۶)، الکساندریا، ص.ص. ۱۲ ـ ۳.

حبیب الله زنجانی، «انفجار جمعیت و ضرورت دور دوم تنظیم خانواده» آدینه، شماره ۳۴ (اردیبهشت ۱۳۶۸)، تهران، صص. ۱۸ ـ ۱۳.
۵۴ ـ همانجا، ص . ۱۴.
۵۵ـ جوان، ص. ۴۲.
۵۶ ـ همانجا، ص. ۱۹۶.
۵۷ ـ سالنامه آماری ۱۳۶۵، فصل ۵، مرکز آمار ایران، ۱۳۶۶.
۵۸ـ «رشد جمعیت بدون برنامه توسعه، فاجعهٔ ملی»، آدینه، شماره ۳۴ (اردیبهشت ۱۳۶۸)، تهران، ص. ۱۱.
۵۹ ـ سالنامه های آماری ۱۳۵۹و ۱۳۶۵
۶۰ـ سالنامه آماری ۱۳۶۵، فصل چهارم.
۶۱ـ جوان، همان منبع، ص ۶۲.
۶۲ـ قید شده در نوشته ناصر طهماسبی، مأخذ بالا، ص. ۵.
۶۳ـ جوان، همان منبع، ص. ۶۵.
۶۴ـ ایران در آئینه آمار، مرکز آمار ایران، ۱۳۶۴، ص. ۱۴.
65- Abrahamian, Ibid. P.P. 225-226.
۶۵ـ م. فرآیند، «موقعیت طبقاتی سازمان مجاهدین خلق»، جنبش سوسیالیستی، شماره ۳، زمستان ۱۳۶۳. ص.ص. ۱۴ـ ۱۳.