

چارچوب تحلیلی انقلاب اسلامی؛ الگوی مفهومی چندعلیتی

محمد شفیعی فر*

احسان خضری**

چکیده

در چهار دهه اخیر تحقیقات مختلفی توسط نویسندگان داخلی و خارجی درباب چرایی وقوع انقلاب اسلامی ایران منتشر شده است. اکنون و در چهل سالگی انقلاب، همچنان این موضوع جاذبه پژوهشی دارد. محققان و تحلیل‌گران حوزه انقلاب اسلامی، هر یک بر وجهی از آن تأکید کرده و متناسب با موقعیت فکری و سیاسی خود، روایت متفاوتی از آن ارائه کرده‌اند. پژوهش حاضر در پی آن است تا ضمن بررسی ادبیات موجود پیرامون علل وقوع انقلاب اسلامی، چارچوبی تحلیلی مبتنی بر رویکرد چندعلیتی ارائه نماید و با تکیه بر آن، به ترسیم یک الگوی مفهومی از تحول انقلابی در ایران ۱۳۵۷ بپردازد. بر این اساس، سه عنصر استبداد، وابستگی، و فساد و تبعیض به عنوان ضعف‌های بنیادین رژیم پهلوی تلقی شده که به علت ناکارآمدی رژیم و قوت گفتمان‌های رقیب، تبدیل به بحران‌های لاینحل شدند. در این بین ایدئولوژی مذهبی به واسطه امتیازات تاریخی و مزیت‌های اجتماعی‌اش قادر بود تا با ارائه الگوی بدیل در موقعیت برتری هژمونیک قرار گیرد و آزادی و جمهوریت، استقلال و عدالت را به منابه عناصر الگوی مطلوب خود عرضه کند.

واژگان کلیدی

الگوی بدیل، انقلاب اسلامی، ایدئولوژی، بحران، مذهب.

*. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
shafieef@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
ehsankhezri@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۱۰

تاریخ ارسال: ۱۳۹۷/۱۱/۱۹

بیان مسئله

انقلاب از عمده‌ترین شیوه‌های تحول در جوامع طی چند قرن اخیر بوده است. تحول انقلابی غالباً پس از شکست تحول غیرانقلابی به وقوع می‌پیوندد و با نارضایتی عمیق از شرایط حاکم، گسترش ایدئولوژی‌های جدید، تشدید روحیه انقلاب، وجود ساختارهای سیاسی و اجتماعی بسیج‌گر، مشارکت مردمی و جانشینی نظام سیاسی جدید به جای نظام پیشین همراه است. معمولاً مناقشات پدیده‌های میان متفکرین علوم اجتماعی در باب تبیین علل، فرایند، ماهیت و نتایج تحول انقلابی به وجود می‌آید. انقلاب‌ها هر یک به فراخور اهمیت و آثاری که در هر دو ساحت نظریه و عمل برجای گذاشته‌اند، موضوع مطالعات و پژوهش‌های دانشگاهی بوده‌اند.

انقلاب اسلامی یکی از بزرگ‌ترین انقلاب‌های قرن بیستم بود و پیامدهای عظیمی در داخل و خارج و نیز در ساحت نظریه و عمل برجای گذاشت. انقلابی که شگفتی همه از ناظران تا متفکران را برانگیخت و به عمر یکی از کهن‌ترین نهادهای پادشاهی در دنیا خاتمه داد. در عصری که هژمونی مدرنیته و سکولاریسم عملاً نیروی مذهب را از صحنه تحولات اجتماعی کنار زده و به گوشه‌ای رانده بود، انقلابی در ایران به وقوع پیوست که نیروی پیشران آن آموزه‌های مذهب بود. انقلاب اسلامی باعث شد تا تنگنایهای برخی نظریات جامعه‌شناسی انقلاب نمایان شود و بدین ترتیب برخی نظریات باطل شد و دسته‌ای دیگر دچار جرح و تعدیل اساسی گردید.

بحث از انقلاب اسلامی، چرایی، ماهیت، فرآیند و نتایج آن هنوز در فضای علمی و دانشگاهی رونق خاصی دارد. اکنون که در آستانه چهلمین سال وقوع انقلاب هستیم، بازخوانی و بازنمایی ابعاد آشکار و نهان این رویداد ضمن آنکه درک تاریخی نسل کنونی را روشن‌تر می‌سازد، ما را در فهم وضع کنونی و روندهای آتی یاری می‌رساند.

در این پژوهش تلاش می‌شود تا با مرور ادبیات موجود درباره انقلاب اسلامی، آرا و افکار برخی از نظریه‌پردازان و نویسندگان این حوزه مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد و در نهایت چارچوبی تحلیلی برای توضیح نظری تحول انقلابی سال ۱۳۵۷ ارائه گردد. گفتنی است برحسب رویکرد تک‌علیتی یا چندعلیتی می‌توان آثار موجود درباره انقلاب را تقسیم کرد. در رویکرد تک‌علیتی و در ذیل رهیافت اقتصادی - اجتماعی می‌توان از روبرت لونی، تدا اسکاچپول، محمد هاشم پسران و محمدعلی همایون کاتوزیان، در ذیل رهیافت سیاسی از پرواند آبراهامیان، برنارد هورکارد، جرالدر گرین و میثاق پارسا، در ذیل رهیافت فرهنگی از ژان پیر دیگارد، کریستیان برومیرزه، حامد الگار، سعید امیرارجمند، علی دوانی و لیلی عشقی و در ذیل رهیافت روان‌شناسانه از ماروین زونیس و فرخ مشیری نام برد. در

چارچوب رویکرد چندعلییتی هم آثار نویسندگانی مثل نیکی کدی، جان فوران، فرد هالیدی و مایکل فیشر به چشم می‌خورد. در ادامه به دیدگاه‌های چند نویسنده و نظریه‌پرداز انقلاب اسلامی که کم و بیش متعلق به یکی از دسته‌بندی‌های بالا هستند، پرداخته می‌شود.

۱. جان فوران

فوران در کتاب خود؛ «مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب ایران»، در پی آن است که الگویی عام از قیام‌ها و خیزش‌های اجتماعی ایرانیان ارائه کند. او از منظری بین رشته‌ای و با به‌کارگیری عناصری از جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی توسعه، علوم سیاسی و فرهنگ سیاسی می‌کوشد تا براساس کنش متقابل ساختارهای خارجی با الگوهای توسعه داخلی، تبیینی دقیق از چگونگی دگرگونی اجتماعی در جامعه ایرانی به تصویر بکشد. مدل دیالکتیکی ساختارهای داخلی و خارجی فوران، منبعث از نظریه نظام جهانی والرش‌تاین است (کشاورز شگری و همکاران، ۱۳۸۸: ۴۶). بر طبق این نظریه، شاهد پیدایش توسعه وابسته در کشورهای جهان سوم هستیم که حاکی از نوعی رشد در شاخص‌ها ملازم با آسیب‌های اجتماعی و بروز محدودیت‌هاست.

فوران با ارائه نمایی از توسعه وابسته، وجود دولت سرکوبگر را برای تحقق نظم اجتماعی لازم می‌شمرد. ترکیب این عوامل با گشایش در نظام جهانی، زوال اقتصاد داخلی و وجود فرهنگ سیاسی مخالفان زمینه‌ساز بروز انقلاب است. او بر آن است که ساختار عمیق انقلاب ایران را نیز باید در تحولات ۱۹۴۰ تا ۱۹۷۰ جامعه ایرانی که نمونه عالی الگوهای توسعه وابسته با بازیگری طبقات مختلف، سیاست‌های دولت و قدرت‌های خارجی به رهبری ایالات متحده آمریکا بود، مورد بررسی قرار داد (فوران، ۱۳۸۲: ۱۲۹). به طور کلی هدف فوران، تفسیر مجددی از جامعه ایران و قلمرو تجهیزات اجتماعی درازمدتش به منظور کشف الگوی تکرارشونده تحولات است. او از جمله متفکرینی است که فرهنگ و ایدئولوژی را در متن نظریه انقلاب می‌گنجانند و اقدام سیاسی (ذهنی/عملی) را محصول ترکیب جهت‌گیری فرهنگی (ذهنی) و شرایط اقتصادی (عینی) قلمداد می‌کند. این وجه برجسته کار اوست. چارچوب ادراکی فوران از انقلاب ایران نیز در چنین بستری مطرح می‌شود.

از آنجا که روش‌شناسی فوران متکی بر نوعی دیالکتیک ساختار — کارگزار است، انقلاب ایران را همچون تمام جنبش‌های ۲۰۰ ساله اخیر ایران، ائتلافی چندطبقه و مردمی و شهری می‌داند. برداشت گروه‌های اسلامی، مارکسیستی و ناسیونالیستی این بود که رژیم پهلوی و آمریکا علت عمده مشکلات ایران اند. بدین ترتیب امکان ایجاد یک ائتلاف گسترده در سال ۷۸ — ۱۹۷۷ پدید آمد. در آن هنگام ایران از نظر داخلی دچار افت اقتصادی بود و روابط دوپهلوی و ابهام‌آمیز کارتر با شاه از فشار نظام

جهانی بر ایران می‌کاست (فوران، ۱۳۹۲: ۵۳۶). به نظر او، یکی از درس‌هایی که می‌توان از انقلاب ایران گرفت، نیاز توجه برابر به ساختار اجتماعی، دولت، عامل ذهنی، شرایط عینی، فرهنگ و اقتصاد سیاسی است (فوران، ۱۳۸۲: ۱۵۱).

۲. تدا اسکاچپول

آنچه را که سوسیالیست‌های غربی سال‌ها رؤیای انجام آن را داشتند، جمعیت شهری ایران با بسیج شدن در یک جنبش فراگیر علیه سلطنت فاسد و امپریالیستی انجام دادند. انقلاب مردم ایران رخ نداد، بلکه به گونه‌ای آگاهانه و منسجم به ویژه در مرحله آغازین یعنی سرنگونی رژیم شاه «ایجاد شد» (Skocpol, 1982: 267). این روایت متفکر برجسته، تدا اسکاچپول از انقلاب ایران است؛ کسی که تا پیش از این به جد معتقد بود هیچ انقلابی را کارگزاران آگاه و یا افراد انقلابی به راه نینداخته‌اند.

اسکاچپول در کتاب «دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی»، کسانی را که انقلاب‌ها را محصول جنبش‌های اجتماعی انقلابی و توده‌ای می‌دانستند، مورد شماتت قرار داده و با تکیه بر دیدگاهی ساختاری و به نقل از وندل فیلیپس مدعی شده بود که «انقلاب‌ها ایجاد نمی‌شوند، بلکه رخ می‌دهند». اما حالا با تجدیدنظری اساسی می‌پذیرد که انقلاب ایران نوعی انقلاب اجتماعی است که پیش‌بینی‌های او در بررسی مقایسه‌ای - تاریخی انقلاب‌های فرانسه، روسیه و چین را به چالش کشیده است. به زعم او جای هیچ پرسشی نیست که وقوع انقلاب ایران یک انحراف شدید از ترتیبات علی موجود در انقلاب‌های سه گانه فوق به‌شمار می‌آید. اسکاچپول اذعان می‌کند که با شگفتی و شاید ناباوری نظاره‌گر وقایع انقلاب ایران بوده است. او می‌نویسد: «اگر تنها یک انقلاب در طول تاریخ وجود داشته که به گونه‌ای آگاهانه به وسیله یک جنبش اجتماعی توده‌ای با هدف سرنگونی نظام قدیمی «ایجاد» شده باشد، بی‌شک آن انقلاب، انقلاب ایران علیه شاه بود». انقلاب اسلامی نظریه پیشین او را حداقل در سه زمینه به چالش کشید: ۱. انقلاب ایران محصول نوسازی سریع، گسیختگی جامعه، پریشانی و نارضایتی عمومی از سرعت تغییرات بود، ۲. در انحرافی آشکار از قواعد تاریخ انقلاب‌ها، دستگاه نظامی و امنیتی مدرن شاه بدون تحمل فشار از خارج یا شکست نظامی در یک جنگ خارجی، کاملاً ناکارآمد نشان دادند و در جنبش توده‌ای غرق شدند و ۳. این انقلاب آگاهانه به وسیله جنبش اجتماعی توده‌ای به ثمر رسید (Skocpol, 1982: 265-268). اسکاچپول در مقاله «دولت رانتیر و اسلام شیعی در انقلاب ایران»^۱ تلاش دارد تا درک خود از نقش احتمالی متأثر از انقلاب اسلامی، نظام عقاید

۱. Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution.

و برداشت‌های فرهنگی در شکل‌گیری اقدام سیاسی را پررنگ سازد. او دولت خودکامه رانتیر، جوامع شهری به مثابه پایگاه و خاستگاه مقاومت سیاسی و نیز اسلام شیعی را عوامل مهم و اثرگذار در پیدایش انقلاب ایران معرفی می‌کند.

۳. نیکی کدی

در سال ۱۹۶۹ یعنی حدود یک دهه قبل از انقلاب اسلامی در ایران، نیکی کدی می‌گوید که «به دلیل استمرار توسعه قدرت دولت و ارتش، گسترش بوروکراسی و فراگیرشدن تعلیم و تربیت لائیک تا اعماق روستاها، قدرت علما در ایران همچون نیم قرن اخیر به روند روبه کاهش ادامه خواهد داد». اما هنگامی که حدود ۱۰ سال بعد انقلابی به رهبری علما و با ایدئولوژی اسلامی ایران را درنوردید، کدی آن را انقلابی نامید که جهان را «لرزاند» (خرمشاد، ۱۳۸۳: ۱۶ - ۱۱۵).

نیکی کدی از جمله محققانی است که انقلاب ایران را به یک عامل سیاسی، اقتصادی یا فرهنگی تقلیل نمی‌دهد و معتقد است انقلاب ایران مجموعه‌ای از همه این‌ها بود. هرچند تحلیل کدی فاقد یک چارچوب مدون نظری است، اما با رهیافت چندعلیتی و روش توصیفی — تاریخی به تشریح تحولات ایران می‌پردازد. او در مقاله «چرایی انقلابی شدن ایران» این پرسش اساسی را مطرح می‌کند که چه خصوصیتی ایران را به حدی انقلاب‌خیز کرده است که نسبت به بسیاری از کشورهای اسلامی یا جهان سومی، انقلاب‌ها و شورش‌های بیشتری دارد؟ در پاسخ، او دو دسته عوامل را برمی‌شمرد: نخست عوامل منحصر به فرد شامل ۱. هویت‌های فرهنگی دیرینه در برابر تهاجم سنگین یک امپریالیست غربی، ۲. ماهیت فرهنگی ایرانی مبنی بر اعتقاد به ثنویت خیر و شر که ریشه در آیین زرتشتی، مانوی و شیعی دارد و ۳. نقش ویژه علمای شیعی ایرانی که از استقلال نهادی و مالی برخوردار بودند. از جمله عوامل غیرمنحصر به فرد نیز به تکیه سنگین حکام ایران به قدرت‌ها و درآمدهای خارجی از یکسو و وضعیت خاص اقتصادی اشاره می‌کند (کدی، ۱۳۷۸: ۳۲ - ۲۲۱).

کدی تئوری منحنی جی متعلق به جیمز دیویس را با شرایط پیش از انقلاب اسلامی در دهه ۱۹۷۰ و بحران‌های اقتصادی پیش آمده مطابقت می‌دهد. دیویس در مقاله «به سوی یک نظریه درباره انقلاب»^۱ می‌گوید: انقلاب‌ها زمانی به وقوع می‌پیوندند که بعد از یک دوره طولانی توسعه اقتصادی و اجتماعی، یک دوره کوتاه‌مدت و تند و تیز عقبگرد پدیدار می‌شود (Davies, 1962: 5). کدی در توضیح روند پیدایی نارضایتی در بین آحاد جامعه از سرخوردگی کارگران به جهت امتیازات

۱. Toward a theory of revolution.

روبه رشد خارجیان و ثروتمندان، ناخشنودی طبقات جدید و نسبتاً برخوردار متوسط و بالادست و بازاریان ثروتمند از رفتار مستبدانه و آمرانه حکومت و محرومیتشان از فرآیند مشارکت سیاسی یاد می‌کند و عنوان می‌کند که خشم طبقات مختلف فقرای شهری تا متوسط جدید از حکومت خودکامه عملاً در دو ایدئولوژی اصلی تجلی یافت: تمایل لیبرالی یا چپ‌گرایانه برای غربی شدن و خواست بازگشت به اسلام اصیل توسط آیت‌الله خمینی که نهایتاً غلبه با ایدئولوژی دوم بود (کدی، ۱۳۷۷: ۹-۳۰۵).

۴. ماروین زونیس

کانون توجه ماروین زونیس، شخص شاه است. وی در کتاب «شکست شاهانه» که حاوی انبوهی از اسناد و مدارک مربوط به تاریخ ایران است، از منظر روانشناختی به کنکاش در ابعاد شخصیتی محمدرزاشاه می‌پردازد و علت انقلاب را در شخصیت شاه جستجو می‌کند. در انقلاب ایران هیچ چیز اجتناب‌ناپذیر نبود. نه زمان آن مقدر شده بود و نه پیامدهایش. این امکان وجود داشت که سرنوشت‌های دیگری برای ایران رقم بخورد. شاه می‌توانست مدت‌ها قبل از سال ۱۳۵۷ با اصلاحات دموکراتیک جدی، نارضایتی گروه‌های عمده مخالف را برطرف سازد؛ یا هنگامی که در سال ۱۳۵۷ تظاهرات به یک انقلاب تبدیل شد، او می‌توانست با یک سرکوب نظامی عمده، قدرت را همچنان حفظ کند. اما او هیچ یک از این کارها را نکرد. به عبارت دقیق‌تر همه این کارها را کرد، اما به صورت نیمه کاره و غیرمؤثر. این عدم موفقیت در عمل کردن و قاطع عمل کردن را می‌توان از طریق بررسی شخصیت خود شاه توضیح داد. استدلال زونیس آن است که شخصیت شاه و شیوه حکومت او که از شخصیتش نشأت می‌گرفت، علت اصلی آغاز مخالفت با او بوده است. انقلاب به این دلیل اتفاق افتاد که در سراسر سال‌های دهه ۱۹۷۰ و بیشتر سال‌های دهه ۱۹۶۰، شاه به شیوه‌ای عمل کرد که تعداد هر چه بیشتری از مردم ایران متقاعد شدند که او صلاحیت فرمانروایی بر آن‌ها را ندارد و ادعایش بر تاج و تخت مشروعیت خود را از دست داده است (زونیس، ۱۳۷۰: ۴-۳).

شاه در سراسر زندگی خود بر چهار منبع اصلی حمایت روانی تکیه داشت: ستایشی که دیگران و به ویژه مخاطبین اصلی‌اش یعنی مردم ایران نثار او می‌کردند؛ آن نیروی روانی که از گروه کوچکی از دوستان شخصی خود دریافت می‌کرد؛ همچنین او در تمام سال‌های عمر خود، به پروردگاری مراقب و نگهدارنده اعتقاد داشت که موفقیت او را در انجام یک مأموریت الهی مقدر کرده بود و سرانجام به مناسبات مهم سیاسی خود با ایالات متحده تکیه می‌کرد. او با استعاره از این چهار ذخیره روانی، جنبه‌های بی‌ارزش، انفعالی و وابسته شخصیت خود را دور می‌کرد. اما در دهه ۱۹۷۰ همه منابع پشتیبانی قدرت او فروپاشیده بود (زونیس، ۱۳۷۰: ۱۱۰).

۵. یرواند آبراهامیان

رویکرد آبراهامیان متأثر از نظریه هانتینگتون است که ریشه‌های بحران در جهان سوم را در رشد سریع توسعه اقتصادی برخلاف توسعه سیاسی ارزیابی می‌کند (خرمشاد، ۱۳۸۳: ۹۱ و Abrahamian, 1980). آبراهامیان در اثر پرنفوذ خود؛ «ایران بین دو انقلاب»، شرح مفصلی از چگونگی و کیفیت عدم توازن رفتاری پهلوی در توسعه حوزه اقتصادی و توسعه‌نیافتگی حوزه سیاسی می‌دهد. به زعم وی علت وقوع انقلاب این بود که شاه در حوزه اقتصادی - اجتماعی نوسازی کرد، در نتیجه طبقه متوسط جدید و طبقه کارگر صنعتی را گسترش داد، اما نتوانست در حوزه دیگر یعنی حوزه سیاسی نوسازی نماید و این ناتوانی، حلقه‌های پیونددهنده حکومت و ساختار اجتماعی را فرسوده کرد، راه‌های ارتباطی میان نظام سیاسی و مردم را بست، شکاف بین گروه‌های حاکم و نیروهای اجتماعی مدرن را بیشتر کرد و مهم‌تر از همه اینکه پل‌های ارتباطی اندکی را که در گذشته پیونددهنده نهاد سیاسی با نیروهای اجتماعی سنتی به ویژه بازار و مراجع دینی بود، ویران ساخت. طبقه متوسط جدیدی که با برنامه‌های اقتصادی - اجتماعی شاه پدید آمده بود، می‌بایست در نهادها و فرایندهای مشارکت سیاسی جذب می‌شدند، اما شاه نتوانست بستر لازم برای تحقق این امر را مهیا سازد. بدین ترتیب در سال ۱۳۵۶، شکاف میان نظام اقتصادی - اجتماعی توسعه یافته و نظام سیاسی توسعه نیافته آنچنان عریض بود که تنها یک بحران اقتصادی می‌توانست کل رژیم را متلاشی سازد. پس انقلاب، نه به دلیل توسعه بیش از حد و نه توسعه‌نیافتگی، بلکه به سبب توسعه ناهمگون رخ داد (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۲۵ - ۵۲۴).

۶. محمدعلی کاتوزیان

کاتوزیان در مقاله به سوی نظریه عمومی انقلاب‌های ایرانی، وجود هرگونه نظریه عمومی و جهانشمول در توجیه و تبیین انقلاب‌ها را رد می‌کند؛ با این حال در پی آن است تا الگویی کلان برای بررسی قیام‌ها و جنبش‌های مردمی تاریخ ایران ترسیم نماید. او انقلاب مشروطیت و انقلاب ۵۷ را امتداد منطقی همان قیام‌ها می‌داند و اضافه می‌کند: هر دوی این انقلاب‌ها ویژگی‌های قیام‌های سنتی ایران را در خود داشتند؛ زیرا هر دو می‌خواستند به هر قیمت که شده دولت - یعنی شخص فرمانروا - را براندازند. هر دو تقریباً از پشتیبانی کل جامعه سیاسی برخوردار بودند و هیچ یک از طبقات جامعه در برابر آن‌ها نایستاد (کاتوزیان، ۱۳۹۴: ۶۶). به عقیده کاتوزیان، رژیم پهلوی فاقد پایگاه اجتماعی یا طبقاتی بوده و گرچه همه طبقات می‌کوشیدند از امتیازات رژیم بهره‌برداری کنند، اما هیچ طبقه اجتماعی رژیم را از خود و نماینده خود نمی‌دانست. در الگوی نظری کاتوزیان، دولت استبدادی و

جامعه خودسر - حکومت بی‌مسئولیت و جامعه نافرمان - دو روی یک سکه و تجسم دیالکتیک بنیانی تاریخ ایران است که محصول آن پیدایش سیکلی معیوب و طولانی از استبداد، آشوب و استبداد است (کاتوزیان، ۱۳۹۰: ۳۸). تفسیر کاتوزیان از انقلاب اسلامی را هم باید در درون این منظومه فهم کرد. از نگاه کاتوزیان که نقطه ثقل تحلیلش نه کنشگری مخالفان بلکه کیفیت حکمرانی عصر پهلوی است، انقلاب سال ۵۷ نشان‌گر پایان دو دوره اجتماعی — تاریخی بود؛ دوره‌ای طولانی که با کودتای سال ۱۲۹۹ شروع شد و به ظهور و سقوط استبداد شبه‌مدرنیست رضاشاه، ۱۲ سال فترت و حاکمیت دوگانه (۳۲ - ۱۳۲۰)، یک دهه دیکتاتوری (۴۲ - ۱۳۳۲) و ۱۵ سال استبداد شبه‌مدرنیست متکی بر نفت انجامید؛ و دوره‌ای کوتاه که با حرکت ضدانقلاب شاه در سال ۱۳۴۲ آغازید، با انفجار قیمت نفت در سال ۱۳۵۲ به اوج خود رسید و با یکی از بزرگترین انقلاب‌های تاریخ بشر پایان یافت (کاتوزیان، ۱۳۹۵: ۲۷۹). به اعتقاد کاتوزیان، با شروع استبداد نفتی محمدرضاشاه از سال ۱۳۴۲ بود که اپوزیسیون سنتی و محافظه‌کار شکست خورد، قیام مردم سرکوب شد، درآمدهای نفتی افزایش یافت و بنیان اقتصادی مالکان با اصلاحات ارضی فروپاشید. وابستگی روزافزون رژیم به درآمدهای نفتی، خصلت فوق‌طبقه‌اش را تشدید کرد و استبداد حاکم را تقویت نمود. استقلال فزاینده دولت از جامعه، گروه‌ها، طبقات و شئون اجتماعی، دولت را به گونه‌ای شکننده و آسیب‌پذیر کرد که دیگر توانایی مقاومت در برابر قیام مردم را نداشت.

۷. لیلی عشقی

عشقی معتقد است انقلاب ایران در پیوند با سه شرط تشیع عرفانی (و نه نهادی و فقهی)، مذهب عامه (عشق به ائمه و رابطه با کربلا) و مسئله موجودیت ملی (هویت ایرانی، استقلال، ضدیت با امپریالیسم) به وقوع پیوست. تبیین عشقی از انقلاب اسلامی را باید مبتنی بر تفسیری هایدگری — کُربنی از رویدادگی انقلاب و با تکیه بر بسترهای مذهبی و سنت شیعی جامعه ایرانی دانست. به گفته کریستان ژامبه، عشقی در مسیر تعمیق همان چیزی است که فوکو پیشگویانه آن را معنویت سیاسی نامیده بود (عشقی، ۱۳۹۵: ۲۳). عشقی در اثر متفاوت خود «زمانی میان زمان‌ها: امام، شیعه و ایران»، تلاش دارد خود را نه در مقام مدافع یا منتقد، که در جایگاه شنونده‌ای تجسم کند که حادثه انقلاب را به گوش نشسته است. این شنود متضمن یک شرط است و آن باور به اینکه حادثه سخن می‌گوید.

عشقی در تفسیر شیعی — متافیزیکی خود از انقلاب ایران بر آن است که ایران وقتی خود را در آینه ببیند، درواقع خویش را با نشان تشیع خواهد دید. تشیع سیاسی است؛ زیرا از بدو تولد با دعوی مشروعیت جانشینی پیامبر پیوند خورده است و حضور نامرئی امام زمان در کار است؛ از دنیای امکان

روی برمی‌تابد و به دنیای دیگری که باید از قلب همین جهان ایجاد شود، چشم می‌دوزد. انقلاب بر پایه آنچه تشیع از ذهنیت وجودی و ملی در خود داشت، امکان‌پذیر شد (عشقی، ۱۳۹۵: ۵۰ — ۱۴۷). ابتکار عشقی توجه به امکانات ذهنی در تبیین پدیده انقلاب اسلامی است. دال مرکزی او در این کوشش، مفهوم امام در قاموس شیعه است که شأن وساطت داشته و عاشق و معشوق در او به هم می‌رسند؛ مکان واسط و جایگاه ملاقات در عالم مثال یا ملکوت قرار دارد.

او موقعیت رهبری امام خمینی را در امتداد فوق تعریف می‌کند و می‌نویسد: اهمیت خمینی این بود که فراتر رفتن را امکان‌پذیر ساخت؛ عملی که او را سزاوار نام امام کرد. ... در غرب می‌گویند «متعصبان به دنبال یک دیوانه راه افتاده‌اند»، اما دیوانگی چیزی است که ما جرأتش را پیدا کرده بودیم (عشقی، ۱۳۹۵: ۴۴). عشقی یکی از ویژگی‌های انقلاب ایران را گسست از زمان می‌داند و نام کتاب خود را از آن وام می‌گیرد. اساساً تمام رویدادهایی که خارج از نظم علی جهان تجربی قرار دارند، زمان وجودی خاص خود را به وجود می‌آورند؛ زمانی میان زمان‌ها.

عشقی در جمع‌بندی خود از چرایی وقوع انقلاب و نسبت آن با ریشه‌های عرفانی و تاریخی تشیع این نکته را اضافه می‌کند که چرا ملتی نتوانست با بزرگی اجداد خود که فاتحان بزرگ بودند، همراه شود و برعکس می‌خواست با شکست خونین کربلا هم‌آواز گردد؟ کنت دوگبینیو که در قرن نوزدهم به صحنه‌ای از تعزیه‌ها می‌نگریست و در چهره امام حسین (ع) ایران مثله شده را می‌یافت، خوب می‌توانست این انقلاب را درک کند؛ ایران کشته شده، رنج کشیده و سر بریده، اما محبوب خدا (عشقی، ۱۳۹۵: ۸۵ - ۸۳).

چارچوبی تحلیلی برای تبیین انقلاب اسلامی

در بخش قبل تلاش کردیم تا مروری بر ادبیات نظری حوزه انقلاب اسلامی داشته باشیم. از بین نظریات متنوع موجود برخی را به صورت فشرده مطرح کردیم. مانند هر پدیده اجتماعی دیگر، انقلاب اسلامی نیز آنگاه که موضوع مطالعه تئوریک قرار می‌گیرد، تنها جنبه‌هایی از آن بازنمایی می‌شود. تئوری‌های انقلاب هر کدام بخشی از واقعیت را نشان می‌دهند و همچون نورافکنی می‌مانند که هر یک بر گوشه‌ای از پدیده پرتویی می‌اندازند. هیچکدام به تنهایی روایت مقبول و قانع‌کننده‌ای از انقلاب ارائه نمی‌دهند و بسته به خاستگاه فکری اندیشمندان، محیط سیاسی و فرهنگی، حاکمیت یک گفتمان بر حوزه دانشی، تلقی از مفهوم انقلاب، جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک، منافع سیاسی و غیره، مؤلفه‌های تحلیلی خاصی را ضریب می‌دهند. اساساً به لحاظ منطقی و تجربی هم این امکان وجود

ندارد که اجماع نظر نخبگانی پیرامون یک تئوری در تبیین هر پدیده اجتماعی از جمله انقلاب به وجود بیاید. در ادامه تلاش خواهیم کرد تا چارچوب تحلیلی مد نظر خود را از انقلاب اسلامی ایران ارائه نماییم.

این چارچوب تحلیلی چند مزیت دارد: نخست، در رویکرد رایج پوزیتیویستی، تعمیم‌پذیری و قابلیت انطباق با بیش از یک پدیده، خصلت مهم یک تئوری است. پیش فرض ما در اینجا این است که چارچوب تحلیلی این پژوهش فقط قابلیت تطبیق‌پذیری با پدیده انقلاب اسلامی را داراست و علی‌رغم برخی وجوه عام تحلیلی، مختص فضای فکری و سرزمینی انقلاب اسلامی است. این خاص‌بودگی از درون سنت منحصر به فرد تاریخی و مذهبی جامعه ایران می‌آید. دوم، باید بپذیریم نگاه تک‌علیتی به پدیده‌های اجتماعی که ویران‌گرترین پیامد آن تقلیل‌گرایی مزن خواهد بود، امروزه منسوخ است و با این مفروضه سعی شده رویکرد چندعلیتی برگزیده شود. سوم، نگاه چندعلیتی سبب می‌شود تا حضور سلائق و جریان‌ات گوناگون در انقلاب که کم و بیش در موقعیت نمایندگی یک مؤلفه از مؤلفه‌های انقلاب‌ساز قرار دارند، به رسمیت شناخته شود. چهارم، این چارچوب چرایی انقلاب را نه صرفاً در عملکرد نخبگان حاکم و نه در رفتار سیاسی مخالفان که در دیالکتیک هر دوی این‌ها جستجو می‌کند. پنجم، این رویکرد بر آن است تا در تبیین چرایی انقلاب از وقایع ریز و درشتی که محرک یا کاتالیزور تحول انقلابی بوده‌اند، عبور کند و مفاهیم کلانی را که حاصل انباشت طولانی و روند شده وقایع و رویدادها بوده‌اند، به مثابه ابرمفاهیم انقلاب‌ساز برجسته نماید. ششم، مزیت تحلیل علی انقلاب عموماً و رویکرد این پژوهش خصوصاً آن است که به موازات برشمردن علل وقوع تحول انقلابی در ایران ۵۷، اهداف انقلاب نیز نمایان می‌شود و در عین حال معیاری به دست می‌دهد تا براساس آن، نظام برآمده از انقلاب را در ترازوی داوری و قضاوت قرار داد.

همانطور که گفته شد، انقلاب اسلامی را باید در دیالکتیک نخبگان حاکم با نیروهای مخالف بازشناخت. ابتدا باید ناکارآمدی و چالش‌های اساسی در رفتار نظام سیاسی به وجود بیاید تا در پی آن نارضایتی از وضع موجود، فضای جامعه را به سمت تقابل گفتمانی بین موافقان و مخالفان نظم مستقر سوق دهد. در اینجا ناکارآمدی رژیم پهلوی در قالب سه معضل و ضعف ساختاری بیان شده است: وابستگی، استبداد و فساد و تبعیض.

وابستگی

تاریخ ایران در دو قرن اخیر مملو از رویدادهای تلخی نظیر دخالت‌ها، اشغال، تجزیه و کودتا بوده است که غالباً با نقش‌آفرینی مستقیم و غیرمستقیم کشورهای خارجی به وقوع پیوسته است. در این

بین، نقاط عطف رژیم پهلوی نیز به طرز عجیبی با مداخله عناصر خارجی گره خورده است. از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ که رضاخان را در نردبان قدرت بالا کشید، شهریور ۱۳۲۰ که او از قدرت خلع شد و فرزندش به سلطنت رسید و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ که در تن بی‌جان پهلوی روحی دوباره دمید، هر سه با طراحی و مدیریت قدرت‌های بزرگ به وقوع پیوست. اول، با طراحی انگلیس پهلوی به قدرت رسید؛ دوم، متفقین فرایند انتقال قدرت و گذار را هموار ساختند و سوم، آمریکایی‌ها موقعیتش را تثبیت کردند. روشن است رژیم که در موجودیت و بقای خود مرهون کمک خارجی است، در سیاست‌های راهبردی‌اش منطقی‌تر نمی‌تواند بازیگر مستقلی باشد. شاه اگرچه در برخی مقاطع به واسطه افزایش هنگفت درآمدهای نفتی و تجهیز ارتش به تسلیحات مدرن خریداری شده، برای خود میزانی از کنشگری مستقل را متصور بود، با این حال میدان تعریف شده برای مانور او مشخص بود.

حسین موسویان، دیپلمات پیشین که مدت‌ها در مسیر بهبود رابطه ایران و آمریکا بعد از انقلاب تلاش کرده است، سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ را «دوران سلطه آمریکا بر ایران» نامیده و شاه را «ژاندارم آمریکا در منطقه» و آمریکا را «شریک استبداد» معرفی می‌کند (موسویان، ۱۳۹۴: ۶۷ — ۶۱). سقوط دولت مصدق منجر به استقرار دولت دست‌نشانده آمریکا در ایران شد (گازیوروسکی، ۱۳۷۱: ۱۵۱) و این رابطه دست‌نشانده‌گی متضمن مسائل اقتصادی و امنیتی بود و ابعاد فرهنگی را نیز دربرمی‌گرفت (گازیوروسکی، ۱۳۷۱: ۲۱۶). عملکرد شاه در خلال رویدادهای منتهی به انقلاب و گفتگوهای او با سفرای انگلیس و آمریکا در تهران، تصویر حیرت‌آور و دردناک درماندگی شاه ایران را به رخ می‌کشد که چگونه تضمین دوام قدرتش را از غرب مطالبه می‌کند و نیز آشکار ساخت که شاه تا پایان سلطنتش هیچ وقت نتوانست از موقعیت «وابستگی» به غرب رهایی یابد.

استبداد

شاه تجسم اقتدار دولت بود و در قامت یک مستبد پاتریمونیل حضور داشت. او از آن جهت که صاحب یک ارتش مدرن و نیروی پلیس مخفی بود، از پادشاهان خودکامه قدیمی قدرتمندتر می‌نمود (Skocpol, 1982: 268-270). شاه با وجود اینکه در کتاب «مأموریت برای وطنم»، مدعی شده بود که نظام تک‌حزبی آنگونه که در آلمان هیتلری و نظام‌های کمونیستی تجربه شده بود، وجهی دیکتاتوری و خفقان‌آمیز دارد اما به مرور عقیده خود را تغییر داد و تشکیل حزب رستاخیز را اعلام کرد. هدف عمده از این اقدام، تبدیل دیکتاتوری نظامی از مد افتاده به یک دولت فراگیر تک‌حزبی بود (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۵۴۳ — ۵۴۱). در سال ۱۳۴۴ یعنی زمانی که قدر قدرتی شاه تازه آغاز شده بود، وزارت خارجه آمریکا در تحلیلی، ابعاد قدرت شاه را به این شکل صورت‌بندی کرد: «شاه فقط پادشاه

نیست بلکه عملاً شغل نخست وزیر را نیز از آن خود کرده است. فرمانده ارتش است و دستگاه امنیت مملکت را هم مستقیماً اداره می‌کند. سیاست خارجی در دست اوست و سفرها را انتخاب و انتصاب می‌کند. تصمیمات مهم اقتصادی، از چند و چون وام‌های خارجی تا محل مناسب برای تأسیس کارخانه را به او تأویل می‌کنند. مدیریت دانشگاه‌ها و انتصاب رؤسای آن‌ها با اوست و نمایندگان مجلسین شورا و سنا را او برمی‌گزیند» (میلانی، ۱۳۹۲: ۵۱۰).

استبداد عنصر ثابت و پایدار حکمرانی در تاریخ ایران بوده و نهاد استبداد، سنتی دیرپا در ایران دارد. بنابراین ابزارهای مدرن و شیوه‌های جدید کنترل سیاسی، تنها تفاوت رژیم پهلوی با پیشینیان بود و البته منجر به محیط خفقان و سرکوب بیشتر می‌شد. فقدان نهادهای مشارکت قانونی، فضای بسته سیاسی، سرکوب گسترده و قدرت یکجانبه و شخصی شده شاه با شدت بیش از پیش ادامه می‌یافت.

مدیریتی که از دل «سلطنت وراثتی» برآمده بود، نمی‌توانست نسبت معناداری با اراده اکثریت جامعه برقرار کند. برگزاری انتخابات‌های فرمایشی هم نتوانست شاه را از پارادوکسی که در آن افتاده بود، نجات بخشد. او خود را شاهی مدرن و نوگرا می‌دانست که ایران را به سمت تجدد پیش می‌برد؛ با این حال او هنوز «شاه» بود و آن هم نه شاهی که قانون اساسی مشروطه حدود اختیاراتش را تعیین کرده بود. با همان متر و معیار تجدیدی که آرمانشهر شاه بود، ماهیت امر حکمرانی همانا حاکمیت ملی از طریق دموکراسی و جمهوریت است؛ اما سلطنت استبدادی شاه نقطه مقابل چنین وضعیتی بود. استبداد، فقدان آزادی‌های سیاسی و بازتاب نیافتن خواست عمومی در سرنوشت کشور، منشأ کژکاری حکومت، نارضایتی نخبگان و خشم توده شده بود.

فساد و تبعیض

برخلاف استبداد که کم و بیش در ساختار سیاسی متجلی است و بیش از توده‌ها، مسئله نخبگان جامعه است، موضوع تبعیض و فساد به ساختار محدود نمی‌ماند و آثار آن تا پایین‌ترین سطوح جامعه پیش می‌رود و حیات اجتماعی را در مرز فروپاشی قرار می‌دهد. روزمره‌ترین مواجهه‌ای که حکومت با متن جامعه دارد، اگر معیوب و رانت‌آلود باشد، خود را در عامل انقلاب‌ساز «فساد و تبعیض» نمایان می‌کند. رژیم پهلوی به واسطه قدرت بی‌حد و حصر دربار و رانت گسترده‌ای که در سرمایه‌گذاری‌های کلان اقتصادی و سهام کارخانه‌جات و شرکت‌ها داشت، به شکل مخربی بر همه شئون اقتصادی کشور حاکم بود. در دوران پهلوی خانواده‌های بزرگی بودند که در موقعیت‌های مهم اقتصادی قرار گرفته و ثروت‌های هنگفتی را به چنگ آورده بودند. مسئولیت‌های اجتماعی عادلانه توزیع نمی‌شد و

ارتباطات آشکار و نهان با کشورهای خارجی و زد و بند با دربار و ساواک، افراد را به موقعیت‌های ممتاز می‌رساند یا به عکس، عده‌ای دیگر را از گردونه خارج می‌ساخت. سرانجام وضعیت به گونه‌ای شد که عمده نخبگان مخالف و توده‌های اجتماعی به این «باور» رسیدند که دیگر امکان اصلاح و ترمیم وجود ندارد.

با افزایش تقریباً هزار برابری درآمدهای نفتی از حدود ۲۲ میلیون دلار در سال ۱۳۳۳ به ۲۰ میلیارد دلار در سال ۱۳۵۵، شاه و خاندان سلطنتی به ثروت‌های هنگفتی دست یافتند. شاهزاده‌ها و عموزاده‌های خاندان سلطنتی صدها میلیون دلار ثروت جمع‌آوری کردند و مطابق یک بررسی، خانواده سلطنتی یک پنجم دارایی‌های بخش خصوصی ایران را در اختیار داشت که شامل سهام آن‌ها در تعداد زیادی شرکت فعال در بخش‌های کشاورزی، ساختمان‌سازی، هتل‌داری، اتومبیل‌سازی، نساجی، بیمه و غیره می‌شد (فوران، ۱۳۸۲: ۱۳۳). کاتوزیان در کتاب «تضاد دولت و ملت»، پهلوی را رژیم سلطانی نامیده و در توضیح فساد رسمی آن، چکیده‌ای از گزارشات منتشر شده توسط نویسندگان خارجی و مقامات وقت را ذکر می‌کند. بر این اساس، بنیاد پهلوی که به ظاهر یک مؤسسه خیریه عمومی قلمداد می‌شد، به ابزار اصلی شاه برای عملیات گسترده مالی در داخل و خارج کشور، اعمال کنترل و نفوذ اقتصادی و نیز تأمین سرمایه لازم برای معاملات سلطنتی تبدیل شده بود. محمد باهری که زمانی وزیر دادگستری و معاون وزیر دربار بود، تحلیلی افشاگرانه از اقدامات این بنیاد ارائه کرده است. علی‌امینی، نخست‌وزیر سال‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۴۱ و نیز داریوش همایون، وزیر اطلاعات در اواخر رژیم، مدعی نفوذ اقتصادی نامحدود برخی افراد می‌شوند. خداداد فرمانفرمائیان تکنوکرات برجسته، رئیس بانک مرکزی و رئیس سازمان برنامه گفته است که برخی وزراء، افراد دربار و فرماندهان نیروهای مسلح درگیر فساد بودند. او معتقد است که در سال‌های پس از افزایش قیمت نفت، فساد به سطح میلیاردها دلار رسیده بود و این فساد سبب می‌شد تا هزینه واقعی برخی پروژه‌های دولتی تا چندین برابر برآورد اولیه افزایش یابد^۱ (کاتوزیان، ۱۳۹۴: ۲۴۹ - ۲۴۶).

ایدئولوژی‌های مخالف و بسط بحران

این قسمت را می‌توان به کمک مفهوم «بحران انقلابی»^۲ که منصور معدل در تحلیل خود از انقلاب

۱. برای اطلاعات بیشتر ر.ک. مجموعه تاریخ شفاهی ایران: گفتگوهای حبیب لاجوردی با محمد باهری، خداداد فرمانفرمائیان و ابوالحسن ابتهاج و نیز گفتگوی جان مژدهی با علی‌امینی و داریوش همایون.

۲. Revolutionary crisis

اسلامی به کار می‌گیرد، توضیح داد. به گمان معدل، یک عنصر مهم لازم بود تا مشکلات سیاسی و اقتصادی ایران را به یک بحران انقلابی تبدیل کند، توده‌ها را با هم هماهنگ کند و در غیاب یک سازمان قدرتمند سراسری، شبکه‌ای از ارتباط مؤثر بین توده‌ها و رهبرانشان ایجاد کند. این عنصر، «ایدئولوژی» بود (Moaddil, 1992: 375). معدل تبدیل مشکل به بحران را ناشی از نقش ایدئولوژی مذهبی می‌داند، اما به زعم ما تبدیل مشکل به بحران را نمی‌توان به صرف کنش انقلابیون و آن هم طیف مذهبی تقلیل داد، بلکه اولاً ناکارآمدی مژمن رژیم در حل این معضلات زمینه‌ساز تولید بحران بود و نقش انقلابیون را باید در تبدیل آن به «مطالبه عمومی» تحلیل کرد؛ ثانیاً هرچند ایدئولوژی مذهبی در عمومی‌سازی بحران محوریت داشت، لکن این کارکرد را با همراهی گفتمانی و میدانی گروه‌های چپ و ملی مذهبی انجام داده است و آنگاه که مسئله آلترناتیو و ارائه بدیل برای نظم مستقر به دغدغه نخبگان تبدیل شد، این ایدئولوژی مذهبی بود که در برابر ایدئولوژی‌های اکنون رقیب شده، به تنهایی به منزلت هژمونیک رسید.

وابستگی، استبداد و فساد سه چالش بنیادین رژیم پهلوی بود که زیر چرخ گفتمانی نیروهای مخالف قرار گرفت و خروجی آن به ترتیب بروز بحران‌های لاینحل فرهنگی — سیاسی، سیاسی — اجتماعی و اجتماعی — اقتصادی بود. توضیح آنکه جدا از قدرت نفوذ و اثرگذاری هر طیف مخالف، در این مرحله تمامی گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های مخالف رژیم به نوعی اتحاد و تمرکز در «نفی خصم واحد» می‌رسند. ظرفیت‌های ایدئولوژیک و میدانی هر سه گفتمان مذهبی، ملی و چپ به هم‌افزایی می‌رسد و حاصل این انباشت و انرژی مترکّم شده آن است که چالش‌های سه‌گانه رژیم در بستری تعمیم‌یافته به فضا‌هایی وسیع‌تر کشیده می‌شود و بحران‌های لاینحل را موجب می‌شود. بحران‌هایی که هر یک به تنهایی می‌تواند عمر یک حکومت را به انتها برساند و اکنون که تجمیع شده‌اند، «بحران بنیان‌افکن مشروعیت» را پدید می‌آورند. رژیم پهلوی در چنین شرایطی بود که در تنگنای عمیقی به لحاظ مواجهه گفتمانی و روبرویی عملی و رسانه‌ای با مخالفان قرار گرفت.

مذهب شیعه؛ ایدئولوژی انقلاب‌ساز و ارائه جایگزین

از بین ایدئولوژی‌های مخالف رژیم پهلوی، این ایدئولوژی مذهبی بود که توانست به منزلت هژمونیک برسد، رهبری جنبش را به دست گیرد و در تعارض با نظم مستقر به ارائه الگوی بدیل مبادرت ورزد. در تحلیل انقلاب اسلامی باید به این نکته توجه کرد که ایدئولوژی مذهبی عاملی در عرض سایر عوامل نبود، بلکه بستری بود که عوامل دیگر در درونش فهمیده می‌شد، برجسته می‌گشت و به عرصه عمل می‌آمد. نظریات پیشین انقلاب، ایدئولوژی را نادیده می‌گرفتند یا قرائتی تقلیل‌گرایانه از

آن مطرح می‌کردند. لازم است این قسمت با اندکی تفصیل شرح داده شود. ایدئولوژی‌ها اولاً بیانگر دیدگاهی درباره نظم موجود یا انتقاد از آن هستند که معمولاً به صورت جهان‌بینی ارائه می‌شوند؛ ثانیاً مدلی از آینده مطلوب یعنی جامعه خوب (مدینه فاضله) را ارائه می‌دهند؛ ثالثاً بیان می‌کنند که تغییر چگونه می‌تواند محقق شود و چگونه باید صورت گیرد (هیوود، ۱۳۹۱: ۲۷). ایدئولوژی‌ها نوعی نظام بینشی و چارچوب آگاهی را به وجود می‌آورند که رهبران و پیروان از دریچه آن، واقعیات را تجزیه و تحلیل و آرمان‌ها را ترسیم می‌کنند. این کارکرد در دوران تحول انقلابی معنایی مضاعف می‌یابد و به مثابه کانون تولید حقانیت، فعالان انقلابی را هدایت می‌کند. منصور معدل به درستی می‌گوید که عمل انقلابی توسط یک ایدئولوژی انقلابی دیکته شده و ملاحظات اقتصادی و سیاسی نقش ثانویه ایفا می‌کنند. به نظر او در دسترس بودن منابع در یک انقلاب مهم است، اما گروه‌هایی که موفق می‌شوند، اغلب کسانی‌اند که اقدامات آن‌ها با پویایی ایدئولوژی سازگار است (Moaddil, 1992: 375).

در جنبش انقلابی سال ۵۷، ایدئولوژی مذهبی توانست کارکرد فوق را به بهترین نحو ارائه کند. معدل بر این باور است که نارضایتی مردم در قالب ایدئولوژی اسلامی ارائه و بیان شد و به همین دلیل بود که جنبش فراتر از اختلافات اجتماعی و طبقاتی رفت و توده‌ای شد. این ایدئولوژی بود که نارضایتی مردم را به جنبش انقلابی تبدیل کرد. اسلام انقلابی حتی مشکلات اقتصادی دهه ۱۹۷۰ را هم به بحران انقلابی تبدیل کرد. در طول بسیج انقلابی ۱۹۷۹ — ۱۹۷۷، تقویم مذهبی و نمادها منجر به افزایش ارتباط میان تظاهرکنندگان می‌شد (Moaddil, 1992: 366-375). این ویژگی مهم نیروی مذهب بود که عرصه تبلور نارضایتی‌ها شد و جنبه ابرگفتمانی یافت. در مقایسه با جریان‌های چپ و گروه‌های ملی — مذهبی، گفتمان اسلامی و قائلان به آن پنج مزیت مهم داشتند: ۱. پایگاه وسیع اجتماعی، ارتباط عمیق با توده‌ها و قدرت بسیج‌کنندگی بالا ۲. پیوند دادن معضلات موجود با سنت تاریخی و مذهبی و تشدید وضع بحرانی رژیم؛ ۳. تجربه آزمون نشده و شکست نخورده در مقایسه با دو جریان دیگر؛ ۴. داشتن رهبری کاریزماتیک و پرنفوذ و ۵. ارائه الگوی بدیل.

الگوی بدیل از آن جهت مهم است که ساختار سیاست و جامعه در خلأ نمی‌ماند و به موازات اینکه نظم مستقر به چالش کشیده شده و طرد می‌شود، لازم است طرحی نو هم در انداخته شود. پژوهش حاضر تا روز ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ را ارزیابی و تحلیل می‌کند و معتقد است در انداختن طرح نو به شکل کامل هرچند موکول به سقوط رژیم و فرآیندهای مربوط به تأسیس و استقرار نظام جدید است، با این وجود ایدئولوژی مذهبی قادر بود تا برخی از عناصر نظم مطلوبش را در حین مبارزات انقلابی برجسته سازد. از این رو در مواجهه گفتمانی با معضلات سه‌گانه و بحران شده وابستگی، استبداد و فساد

موجود، به ترتیب «استقلال»، «آزادی و جمهوریت» و «عدالت» را مطرح ساخت. اشاره شد که هر سه گفتمان مخالف رژیم در تبدیل معضلات به بحران به شکل انباشتی و متراکم نقش داشتند، اما ایدئولوژی مذهبی به واسطه مزیت‌هایی که برشمردیم، این قابلیت را داشت که در موقعیت «ایدئولوژی انقلاب‌ساز» قرار گیرد و هوشمندانه برخی عناصر مؤثر دو گفتمان دیگر را به عاریت گیرد، شماری را جرح و تعدیل کند و در نهایت از درون مطالبات تاریخی ملت ایران، دقایق گفتمانی خود را تولید و به مقابله با رژیم پهلوی بفرستد. بنابراین نیروهای عمده دو جریان چپ و ملی — مذهبی خواسته یا ناخواسته به رهبری امام خمینی تن دردادند و شرایط به سمت انقلاب فراگیری رفت که «اسلام را بهترین الگوی تأمین استقلال، عدالت، آزادی و جمهوریت می‌داند». نمودار شماره ۲ الگوی تحول انقلابی ۱۳۵۷ را نشان می‌دهد.



شکل ۱. الگوی تحول انقلابی در ایران سال ۱۳۵۷

(منبع: نگارنده)

نتیجه

تبیین چندعلیتی از انقلاب اسلامی در مقایسه با نگاه‌های تک‌بعدی، روایت قانع‌کننده‌تری ارائه می‌دهد. فساد، وابستگی و استبداد سه چالش بنیادین رژیم پهلوی بودند که به علت ناکارآمدی رژیم و قوت نظری و عملی انقلابیون، تبدیل به بحران‌های عمومی لاینحل شدند. نیروهای مذهبی، چپ و ملی -

مذهبی هریک، البته با نسبت‌ها و پایگاه‌های اجتماعی متفاوت در مخالفت با شاه و فرایند اجماع علیه رژیم حاکم متحد و متفق‌القول بودند و با تمرکز بر بحران‌های تولید شده، رژیم در تنگنای بحران مشروعیت قرار دادند، اما ایدئولوژی مذهبی به عنوان یگانه ایدئولوژی انقلاب‌ساز از این ظرفیت و توانایی برخوردار بود که با تکیه بر مزیت‌های تاریخی و اجتماعی خود، الگوی جایگزینی برای حکومت نامشروع موجود ارائه نماید. عدالت، استقلال و آزادی سه پاسخ انقلابیون به چالش‌های سه‌گانه حکومت بود که در چارچوب گفتمان مذهب به‌مثابه بستر تحقق این خواسته‌ها مطرح شد.

منابع و مأخذ

۱. آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران، نشر نی.
۲. پناهی، محمدحسین (۱۳۸۵)، «اثر انقلاب اسلامی ایران در نظریه‌های وقوع انقلابات»، *فصلنامه پژوهش حقوق عمومی*، دوره ۸، شماره ۲۱، صص ۵۳-۷.
۳. خرمشاد، محمدباقر (۱۳۸۳)، «بازتاب انقلاب اسلامی ایران در نظریه‌های انقلاب: تولد و شکل‌گیری نسل چهارم تئوری‌های انقلاب»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره پنجم، شماره ۳، صص ۱۲۳-۸۶.
۴. زونیس، ماروین (۱۳۹۲)، *شکست شاهانه؛ روانشناسی شخصیت شاه*، ترجمه عباس مخبر، چاپ اول، تهران، طرح نو.
۵. سولیوان، ویلیام و آنتونی پارسونز (۱۳۷۲)، *خاطرات دوسفیر*، ترجمه محمود طلوعی، تهران، انتشارت علم.
۶. عشقی، لیلی (۱۳۹۵)، *زمانی میان زمان‌ها: امام، شیعه و ایران*، تهران، نشر فلات.
۷. فوران، جان (۱۳۸۲)، «تحلیل نظری از انقلاب ۱۷۹۷-۱۹۷۷ ایران»، ترجمه سید صدرالدین موسوی، *پژوهشنامه متین*، سال پنجم، شماره ۱۹، صص ۱۵۵-۱۱۹.
۸. فوران، جان (۱۳۹۲)، *مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه احمد تدین، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۹. کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۰)، *ایران، جامعه کوتاه‌مدت و ۳ مقاله دیگر*، ترجمه عبدالله کوثری، تهران، نشر نی.

۱۰. کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۴)، *تضاد دولت و ملت؛ نظریه تاریخ و سیاست در ایران*، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی.
۱۱. کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۵)، *اقتصاد سیاسی ایران؛ از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی*، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز.
۱۲. کدی نیکی، (۱۳۷۷)، «مطالعه تطبیقی انقلاب‌های ایران»، ترجمه فردین قریشی، *پژوهشنامه متین*، سال اول، شماره ۱، صص ۳۱۸-۲۹۱.
۱۳. کدی، نیکی (۱۳۷۸)، «چرایی انقلاب شدن ایران»، ترجمه فردین قریشی، *پژوهشنامه متین*، سال دوم، شماره ۲، صص ۲۳۸-۲۲۱.
۱۴. کشاورز شکری، عباس و زاهد غفاری و محسن خلیلی (۱۳۸۸)، «بررسی تبیین‌های انقلاب اسلامی ایران؛ تحلیلی انتقادی بر برخی تبیین‌های انقلاب اسلامی»، *فصلنامه علوم اجتماعی*، شماره ۴۲ و ۴۳، صص ۸۷-۳۹.
۱۵. گازیوروسکی، ویلیام (۱۳۷۱)، *سیاست خارجی آمریکا و شاه*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.
۱۶. موسویان، سید حسین (۱۳۹۴)، *ایران و آمریکا؛ گذشته شکست خورده و مسیر آشتی*، با همکاری شهیر شهید ثالث و محمدرضا رضایی پور، تهران، انتشارات تیسرا.
۱۷. میلانی، عباس (۱۳۹۲)، *نگاهی به شاه*، تورنتو، کانادا، نشر پرشین سیرکل، چاپ اول.
۱۸. هیوود، اندرو (۱۳۹۱)، *مفاهیم کلیدی در علم سیاست*، ترجمه حسن سعید کلاهی و عباس کاردان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
19. Abrahamian, Ervand (1980) "Structural Causes of the Iranian Revolution", MERIP Reports, No. 87, *Iran's Revolution: The Rural Dimension* (May, 1980), pp. 21-26.
20. Davies, James (1962), "Toward a theory of revolution", *American Sociological Review*, Volume 27, Number 1, pp. 5-19.
21. Skocpol, Theda (1982), "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution", *Theory and Society*, Elsevier Scientific Publishing Company, Amsterdam - Printed in the Netherlands, pp. 265-283.
22. Moaddel, Mansoor (1992), "Ideology as Episodic Discourse: The Case of the Iranian Revolution", *American Sociological Review*, Vol. 57, pp. 353-379.

بررسی وجوه تمایز جاهلیت اولی و مدرن در قرآن، احادیث و روایات و نقش انقلاب اسلامی ایران در رفع جاهلیت مدرن

سید حسن قاضوی*

فرهاد پروانه**

تورج سعیدی‌نسب***

چکیده

گرچه تاکنون محققان به صورت جداگانه به بررسی ویژگی‌های جاهلیت اولی و مدرن پرداخته‌اند، اما کمتر به وجوه تمایز این دو جاهلیت توجه نموده‌اند، از این رو مقاله حاضر با روش توصیفی — تحلیلی می‌کوشد ابعاد، زوایا و وجوه تمایز این دو جاهلیت را به بحث و بررسی بگذارد. نتایج تحقیق حاکی از این است که جاهلیت اولی، در ازدحام تعصب قبیله‌ای و حزبی، زنده به گور کردن دختران، تبرج و خودآرایی، قمار و غنا و بت‌پرستی مزمن خود را نمایاند. گرچه ریشه‌های پیدایش جاهلیت مدرن متمایز از جاهلیت اولی است، اما در واقع تمام ویژگی‌های جاهلیت اولی را در بطن خود دارد که در گذر زمانه رنگ و لعابی نو یافته‌اند. در حالی که با پیروزی انقلاب اسلامی ایران و گسترش حاکمیت دین اسلام در دنیای سکولار امروزی، ضمن بستر سازی حکومت جهانی مهدی (عج) و نحوه آمادگی برای حکومت مصلح جهانی، سایر نسل‌ها را نیز به تلاش و پویایی در تهیه مقدمات ظهور و فراگیر شدن حکومت اسلامی در جهان فراخوانده، تا بدین وسیله ریشه‌های جاهلیت مدرن از بین رفته و مردم جهان در حکومت مهدوی و الهی به سعادت برسند.

shghazavi@ut.ac.ir

farhad.parvaneh@yahoo.com

t.gilani1360@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۱۳

*. استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران. (نویسنده مسئول)

** . دانشجوی دکترای تاریخ اسلام دانشگاه لرستان.

***. کارشناس ارشد تاریخ اسلام.

تاریخ ارسال: ۱۳۹۸/۰۲/۱۴

واژگان کلیدی

جاهلیت اولی، جاهلیت مدرن، انقلاب اسلامی ایران، قرآن، روایات.

بیان مسئله

از قول پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که فرمودند: «من بین دو جاهلیت که دومین آن مخربتر از اولی است، برانگیخته شدم». (الرشیدی، بی تا: ۲۷۳) عبدالله بن زراره هم از قول امام صادق(ع) نقل می کند، که حضرت فرمودند: «همانا قائم ما با جاهلان سرسخت تری نسبت به جاهلانی که رسول خدا(ص) در دوران جاهلیت با آن ها برخورد داشت، روبه رو می شود و متحمل رنج و سختی بیشتری خواهد شد». (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۵۲، ۳۶۲)

همچنین امام صادق(ع) در چگونگی و تفسیر این مهم می فرمایند: «رسول خدا(ص) در حالی به پیامبری برانگیخته شد که مردم سنگ و صخره و مجسمه های چوبی را می پرستیدند. اما قائم ما هنگامی قیام می کند که همه مردم برای مقابله با او به تأویل کتاب خدا و احتجاج به آن متوسل می شوند». (نعمانی، بی تا، ۴۱۴)

حال سؤالات اساسی تحقیق حاضر این است که وجوه ممیزه جاهلیت اولی و مدرن چیست؟ ریشه های جاهلیت مدرن از کجا سرچشمه می گیرد؟

فرضیه ای که پژوهش پیش رو، با روش توصیفی — تحلیلی و با استفاده از نشانه ها و ویژگی های جاهلیت اولی و مدرن در قرآن کریم، روایات و احادیث در صدد اثبات آن است این که جاهلیت مدرن ادامه جاهلیت اولی و در آن مؤلفه های جاهلیت اولی، شکلی نو و مدرن به خود گرفته و با نام های دیگری تجدید حیات یافته، با این تفاوت که ظهور و بروز جاهلیت اولی، به دلیل عدم بینش و آگاهی مردم، در تعصبات قبیله ای و حزبی، زنده به گور کردن دختران، تبرج و خودآرایی، قمار و غنا و بت پرستی مزمّن و ... بود. در حالی که ریشه جاهلیت مدرن در شکاکیت گرایی، خودبنیادی، اصالت دادن به دریافته های حاصل از تجربه حواس ظاهری و عقل کمی متکی به دریافته های حسی ظهور و بروز پیدا کرده است. در این میان انقلاب اسلامی، جوامع بشری را به سمت این امید در آینده سوق داد که با بهره گیری از کارکردهای مثبت انتظار زمینه برای پذیرش مصلح جهانی و برقراری عدالت جهانی تحقق خواهد یافت.

مشخصات جاهلیت

الف) جاهلیت اولی و وجوه ممیزه آن در قرآن و احادیث و روایات

قرآن، دوران متصل به ظهور اسلام را عصر جاهلیت نامیده است. (طباطبایی، ۲۰۰۲: ۱۵۱) عصری که از نظر زمانی تا ۱۵۰ سال قبل از اسلام را در بر می‌گیرد. (جواد علی، ۱۴۱۳: ۷۱) دورانی که سراسر شرک و تاریک‌اندیشی بر آن غلبه داشته است.

در توضیح این مفهوم ابتدا باید اشاره کرد، از آنجا که بخش عمده مناطق شمالی شبه جزیره عربستان، به‌ویژه منطقه حجاز را صحراهای خشک و سوزان تشکیل داده است و بیشتر اعراب پیش از اسلام، بادیه‌نشین و صحراگرد بوده‌اند و به دنبال باران بدین سو و آن سو می‌رفتند. (واقعی، ۱۹۸۹: ۵۷۵) این رفتار و ویژگی‌ها، تمایلات خاصی را در آنان ایجاد کرده بود که بسیاری از خلق و خوی‌های انسانیت را از دست داده بودند. اساس چنین جامعه‌ای بر نظام قبیلگی قرار داشت، که ریاست آن را بزرگی از اهل قبیله با ویژگی‌های خاص از جمله سخاوت و کرم، نَجْرَة (شجاعت)، قدرت جسمی، ثروت، داشتن عشیره نیرومند و یاوران فراوان، خردمندی و کارآزمودگی، صبر و بردباری، حلم و اغماض نسبت به خطاهای افراد قبیله، قیافه ظاهری و کهولت سن بر عهده می‌گرفت؛ زیرا قبیله اطمینان نداشته که قلاده امور خود را به دست جوانان کم سن و سال بسپارد. (آلوسی، ۱۹۹۲: ۲ / ۱۸۷)

به طور کلی، هر فرد قبیله حاضر است هر نوع فداکاری و ایثار را در راه قبیله بپذیرد. از این‌روست که حفظ نسب و اصالت قبیلگی از ارزش خاصی نزد اعراب بهره‌مند است. آنان برای حفظ این ارزش ناچارند نسب خود را حفظ کنند. (آلوسی، ۱۹۹۲: ۲ / ۱۴) برای عرب جاهلی هر قدر افراد قبیله زیادتر باشد، افتخار آن بیشتر است؛ چرا که قدرت زیادتری دارد. افتخار به این موضوع به حدی است که حتی برخی از قبایل، برای افزایش تعداد افراد قبیله مردگان خود را نیز بر می‌شمردند. (تکائر / ۳)

در بررسی قبیله و تاریخ جاهلیت باید به «تعصب» اشاره کرد. مؤلفه‌ای که نقطه مشترک و قوام هم‌بستگی قبیله را این عنصر تشکیل می‌داد. بسیاری از ویژگی‌ها و خصوصیات این گروه از انسان‌ها در دوران جاهلیت را می‌توان در پرتو این مقوله مورد مطالعه قرار داد. (حتی، ۱۳۶۶: ۳۸) آنان حتی حاضر بودند در این راه جان خود را نیز فدا کنند. (ویل دورانت، ۱۳۶۸: ۲۰۰) اگر کسی از افراد قبیله مورد ظلم و یا ستمی قرار می‌گرفت، برای خود حق انتقام قائل بود. افراد قبیله نیز وظیفه داشتند وی را یاری کنند، آنان معتقد بودند «خون را جز خون نمی‌شوید» و حتی حاضر بودند به جهنم بروند؛ ولی انتقام بگیرند. (نویری، ۱۹۸۵: ۶۷) روح نظام قبیلگی بدوی در دوران جاهلیت، نزاع و جنگ بر سر

ماندن بود. آنان بر سر کوچک‌ترین مسائل جنگ‌های بزرگی به راه می‌انداختند که شاید سال‌ها به طول می‌انجامید. این جنگ‌ها را «ایام‌العرب» نامیده‌اند که برخی از آنان تا چهل سال نیز ادامه می‌یافت. (نک: عمر فروخ، ۱۹۸۴: ۷۷ — ۱۰۵) اعراب در دوران جاهلیت به سرزمین‌های مختلفی حمله و غارت می‌کردند. در دست درازی به اموال مردم و غارت حدّ و مرزی نمی‌شناخته و جز زبان شمشیر زبان دیگری نمی‌دانستند. (جعفریان، ۱۳۸۰: ۳۲۲ و ۳۲۳) آنان چیزی جز قدرت و زور را نمی‌شناختند و جز در برابر آن خضوع نمی‌کردند. اعراب جاهلی بر همین پایه، حق را تعیین کرده و عدالت را بر همان اساس قرار می‌دادند. (جوادعلی، ۱۴۱۳: ۲۹۶) آنان حتی در این باره شعر نیز می‌سرودند. (حتی، ۱۳۶۶: ۳۵)

جهل و خرافه سراسر زندگی آنان را فرا گرفته بود، که علت آن را می‌توان در دوری از فرهنگ و تمدن‌های پیشرفته بررسی کرد. اعراب دوران جاهلیت از چنان عقل و فکری برخوردار بودند که روابط بسیاری از پدیده‌ها را درک نمی‌کردند و نمی‌توانستند رابطه منطقی بین آن‌ها ایجاد کنند. اگر گاو ماده‌ای آب نمی‌خورد، علت را وجود دیوی میان شاخ‌های گاو نمی‌دانستند و آن را می‌زدند. (آلوسی، ۱۹۹۲: ۳۰۳) هنگامی که شتر ماده‌ای مریض می‌شد، شتر نر سالمی را داغ می‌کردند. زمانی که شخص بزرگی از دنیا می‌رفت، در کنار قبرش گودالی حفر کرده و شتری را در آن حبس می‌نمودند تا از گرسنگی و تشنگی بمیرد، تصور بر آن بود که میت در روز حشر بدون وسیله نماند! معتقد بودند شخص مار و عقرب گزیده، اگر فلز مس همراهش باشد، می‌میرد، برای همین گردن‌بندی از طلا یا نقره به او آویزان می‌کردند. آنان بر این باور بودند که اگر شخصی به وسیله سگ وحشی و هار گزیده نشود، مقداری از خون رئیس قبیله می‌تواند شفای او باشد. برای طرد ارواح شریر به استخوان‌های اموات و پارچه‌های آلوده به کثافت و ناپاکی پناه می‌بردند و آن را بر گردن بیمار می‌آویختند. هنگامی که مادری در دهان فرزندش دمل یا زخم‌هایی می‌دید، طبقی بر سر می‌نهاد و در میان قبیله به جمع‌آوری نان و خرما می‌پرداخت. آن‌ها را برای سگ‌ها می‌ریخت، شاید فرزندش شفا یابد. آنان به هنگام ورود در محلی جدید برای دوری از شر اجنه و طاعون ده مرتبه صدای الاغ در می‌آوردند و هنگام گم شدن در صحرا لباس‌هایشان را وارونه به تن می‌کردند تا پیدا شوند! و... (آلوسی، ۱۹۹۲: ۳۰۳ - ۳۶۷)

خرافه‌های جاهلی در میان آنان به گونه‌ای بود، که قرآن از آن به غل و زنجیر بر اعضایشان تعبیر می‌کند. (اعراف / ۱۵۷) بیان قرآن ناظر به این نکته است که در آن زمان جهل و ناعدالتی سراسر زندگی عرب جاهلی را فرا گرفته بود. (طباطبایی، ۲۰۰۲: ۱۵۱)، اعراب جاهلی همچنین هیچ ارزشی برای زن قائل نبودند. وجود زن و دختر را مایه ننگ و سرافکنندگی می‌دانستند. آنان زنان را شایسته

ارث نمی‌دانستند و بر آن بودند که تنها کسانی که شمشیر می‌زنند و از قبیله دفاع می‌کنند از حق ارث برخوردارند. (أبو جعفر البغدادی، ۱۹۹۸: ۳۲۴) آنان نه تنها به زنان ارث نمی‌دادند، بلکه اگر شوهرش از دنیا می‌رفت، خود زن را نیز به ارث می‌بردند. (نساء / ۱۹)

زنان و دختران را بدون هیچ گونه محدودیتی به نکاح در می‌آوردند و یا طلاق می‌دادند و کوچک‌ترین ارزشی برای آنان قائل نبودند (الترمانینی، ۱۹۹۶: ۴۷) در آن زمان انواع ازدواج‌های فاسد گونه در میان اعراب عصر جاهلیت اولیه رایج بود. از جمله؛ نکاح موقت (ازدواج پسر بزرگ با زن پدر)، نکاح جمع (زناهی کنیزکان با دیگران به عنف)، نکاح بدل (تعویض همسران زن)، نکاح ضماد (ازدواج چند مرد با یک زن)، نکاح استبضاعی (اجاره دادن همسر زن) و نکاح دسته جمعی (ازدواج چند مرد با چند زن) (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۸)

از نظر امام علی(ع) لجاجت در برابر حق، حمیت و تعصب بیجا و شیطانی، خودپسندی و غرور، عدم اندیشه و تفقه در دین، به کار نبردن گوهر خرد در خدانشناسی، میراث‌دار فرهنگ منحط گذشته و از پیشوایان ستمگر پیروی کردن، از نمودهای جاهلیت است. امام در خطبه‌ای درباره حالات و ویژگی‌های مردم دوران جاهلیت در آستانه بعثت پیامبر اکرم می‌فرماید: «در آن دوران، ملت‌ها در خوابی عمیق فرو رفته بودند. فتنه و فساد در مجرای به راه انداختن هرج و مرج، جهان را فرا گرفته بود. کارهای خلاف، میان مردم منتشر و امور زندگی از هم گسیخته و آتش جنگ‌ها زبانه می‌کشید. دنیا بی‌نور و پر از نیرنگ گشته بود. برگ‌های درخت زندگی به زردی گراییده، از ثمره زندگی خبری نبود. میوه دنیای آن روز فتنه و غذایش مردار بود. در درون، وحشت و اضطراب و در بیرون، شمشیر حکومت می‌کرد». (موسوی زاده، ۱۳۸۵: ۳۸)

در بین اعراب عصر جاهلیت اولی حتی گزارشاتی از زنده به گور کردن دختران نیز وجود دارد. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۱: ۱۷۴) خداوند در قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «هرگاه به یکی از آنان بشارت می‌دادند که دختر نصیب او شده، از فرط ناراحتی صورتش سیاه می‌شد و خشم خود را فرو می‌خورد و از قوم و قبیله خود متواری می‌گردد. آیا ننگ را بپذیرد و او را به خواری نگه دارد، یا در خاک پنهانش کند.» (نحل / ۵۸ - ۵۹) همچنین می‌فرماید: «و آن گاه که از دختران زنده به گور شده سؤال می‌شود که به چه جرمی کشته شده‌اند؟» (تکویر / ۸ - ۹) خداوند آنان را «گمراه و هدایت نیافته معرفی می‌کند.» (انعام / ۱۴۰)

بنابراین رسول خدا (ص) در حالی به پیامبری برانگیخته شد که مردم سنگ و صخره و مجسمه‌های چوبی را می‌پرستیدند. (نعمانی، بی‌تا: ۴۱۴)، این‌ها همه ویژگی‌های جاهلیت اولی بود که خود را در ازدحام تعصب قبیله‌ای و حزبی، زنده به گور کردن دختران، تبرج و خودآرایی، قمار و غنا و

بت‌پرستی مزمن نشان داد. اعراب بادیه نشین که به قول امیرمؤمنان(ع) مردم در حیرت و گمراهی سرگردان بودند و در فتنه و جهل و فساد غوطه ور، هوا و هوس‌های سرکش، آن‌ها را از جاده حق دور ساخته، جهل و نادانی آن‌ها را سبک مغز بار آورده، در کارهای خود مضطرب و حیران ساخته و به آن مبتلا گشته بودند. (نهج البلاغه، خطبه ۹۵). بنابر این ریشه جاهلیت اولی در عدم بینش، آگاهی و جهالت مردم آن عصر نهفته است.

ب) جاهلیت مدرن و وجوه ممیزه آن در قرآن و احادیث و روایات

قرآن کریم به وجود جاهلیتی موسوم به جاهلیت دوم، پس از جاهلیت اول اشاره می‌نماید، که از علائم ظهور امام مهدی(عج) است. شواهد قرآنی بسیاری بر این موضوع تأکید دارند، که از آن جمله می‌توان به آیات زیر اشاره نمود: «ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنًا نَعَسًا يَغْشَى طَآئِفَةً مِنْكُمْ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ؛ سپس بعد از آن اندوه و غم، خواب آرامش بخشی بر شما فرود آمد که گروهی از شما را که بر اثر پشیمانی، دست از فرار برداشته، به سوی پیامبر آمدید، فرو گرفت و گروه دیگر که حفظ جان‌هایشان، آنان را پریشان خاطر و غمگین کرده بود، درباره خدا گمان ناحق و ناروا همچون گمان‌های جاهلیت می‌بردند». (آل عمران / ۱۵۴)

و نیز از امامان معصوم(ع) روایاتی وارد گردیده که آشکارا بر وجود جاهلیت دوم قبل از قیام حضرت مهدی(عج) اشاره می‌نماید. از آن جمله روایتی است که علقمه بن زید از امام صادق(ع) و ایشان از پدرشان امام باقر(ع) در تفسیر قول خدای تعالی: «وَلَا تَبْرَجَنَّ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» فرمودند: جاهلیت دیگری وجود خواهد داشت. (کلینی، ۱۳۶۵: ۸ / ۳۰۷؛ حلی، ۱۳۳۷: ۸۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲ / ۱۸۹؛ قمی، ۱۳۶۳: ۲ / ۱۹۳)

به نظر می‌رسد برخلاف جاهلیت اولی، ریشه‌های پیدایش جاهلیت مدرن، خودبنیادی بشر عصر جدید می‌باشد؛ توضیح این‌که تا پیش از دوره رنه دکارت و غلبه تاریخ و تفکر غربی، بشر در جهل بسیط سیر می‌کرد از این‌رو، بخت خضوع و خشوع در برابر حق را به تمامی از دست نداده بود، اما از این عصر، بشر خودبنیادی پیشه کرد و با اصالت دادن به دریافت‌های حاصل از تجربه حواس ظاهری، خود را حجت و قطب، منشأ شناخت و فاعل تام شناسنده خواند و از عالم و آدم تفسیری مادی ارائه کرد. از این‌رو خالق هستی، کتب آسمانی و کلام وحیانی انبیاء و اوصیای الهی را به محکمه عقل کمی متکی به دریافت‌های حسی کشید و احکام خود را درباره آن‌ها صادر کرد. در واقع بنایی جدید بر پایه‌ای جدید پدید آورد و از این‌جا، خدای نو، کتاب نو و احکام نو پدید آمد. شاید این واقعه، تفسیر

این آیه در «قرآن» باشد که از قول ابلیس بیان شده: «پروردگارا به سبب آن که مرا گمراه ساختی من هم گناهانشان را در زمین برایشان می‌آرایم و ...» (حجر / ۳۹) این آغاز راه بود و از پی آن، این حجت دوران، پای هر چه که به او قدرت، برخوردار می‌داد، مهر تأیید زد. هر چه را با محک تجربه حسّی در می‌یافت، امضا کرد. هر امر و نهی را که مانع و رادع این برخوردار می‌شد، لذت جویی و قدرت طلبی بود به کناری افکند و آن را حاصل جهل و خرافه پنداشت و شد، آنچه شد. عالمی نو، آدمی نو و جاهلیتی نو متولد شد. تفکر اومانیستی (اصالت الانسانی)، اخلاق لیبرالی (اباحیگری) و نگاه سکولاریستی (دنیوی‌گری) توأم با هم، ریشه‌های پیدایش جاهلیت دوم را می‌نمایاند که خدای نو، اخلاق نو و انسان نو را معرفی می‌کنند.

اغوی انسان از طریق زینت دادن به زمین اتفاق افتاد و نه از طریق امر به فحشا و حتی از طریق زینت بخشی به زشتی‌ها، چنان که آیه فرموده بود: «و شیطان آنچه را انجام می‌دادند، برایشان آراسته است». (انعام / ۴۳)

نوعی ماتریالیسم که ابتدا صورت فلسفی یافت، تبدیل به فرهنگ شد و از آن پس، همه پهنه‌های حیات مادی بشر را گرفت. پوشیده نیست که، علم زائل کننده تاریکی‌ها و ناشناخته‌ها و رهنما به سوی حق است. معرف حجت حق و فارق میان حق و باطل است. همان که کتاب الله و آل الله، حامل، مبشر و مبلغ آن بودند. از همین جهت شفا نیز در خود دارد؛ لیکن در عصر جاهلیت دوم، بزرگترین حجاب مخفی و ضایع کننده کتاب الله و آل الله، بزرگترین منکر حجت حق، صورت علم به خودش گرفت و شهره به علم و آگاهی شد؛ بلکه در کسوت حجت، فارق معکوس هم شده؛ یعنی حق را باطل و باطل را حق معرفی می‌کند؛ معروف را منکر و منکر را معروف می‌نماید.

جاهل در عصر جاهلیت اول، حجت حق را نمی‌شناخت، اما به محض دیدار و استماع کلام او ایمان آورد و بت‌ها و بت‌پرستی را رها کرد؛ لیکن، جاهلان عصر مد، به محاجّه و ستیز و انکار با حجت حق می‌پردازند. از همین رو، امام صادق(ع) از قول پدرانشان نقل فرمودند: «رسول خدا فرمودند هر کس قائم از فرزندان مرا انکار نماید، به مرگ جاهلیت مرده است». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۱ / ۷۳) اعلام تجربه جاهلیت دوم و به عبارتی جاهلیت مدرن در سال‌های قبل از ظهور، از سوی پیامبر گرامی و ائمه معصومان، اعلام بطلان پندار «اصل ترقی» یا تکامل و تطوّر است، که توسط مبلغان و مبشران تاریخ و تفکر غربی مطرح و پذیرفته شد. در این رویکرد، مطابق پندار حامیان و مبلغان اصل ترقی یا همان مدرنیته، آنچه ملاک تشخیص و باعث اعتباربخشی و شرط اعلام حیات عالمانه است، زیست مدرن و تمدن تکنولوژیک است. همان که بشر غربی را مبتلای توهم ساخت و باعث شد تا گمان کند با تجربه مدرنیته از جهالت رسته و به محضر خورشید علم و آگاهی راه یافته است.

مصادیق این جاهلیت دوم که در روایات معصومان از آن‌ها سخن به میان آمده، وجوه مختلفی را نشان می‌دهد. بخش اول، ناظر بر جاهلیت در حوزه فکری و اعتقادی است. همان که باعث و موجب بروز مصادیق فرهنگی و تمدنی جاهلیت نیز می‌شود. در بیان حضرات معصومان، عدم معرفت درباره امام در هر عصر به منزله مرگ در جاهلیت اعلام شده است، امری که انسان درباره آن، مورد سؤال و مؤاخذه واقع خواهد شد. در این باره از قول امیرالمؤمنین(ع) نقل شده است که رسول الله(ص) فرمودند: «هر کس بمیرد؛ در حالی که امام زمان(عج) خود را نشناخته باشد، به مرگ جاهلیت از دنیا رفته و به خاطر اعمالی که در جاهلیت و اسلام انجام داده، مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد».

به هر روی آدمی، در گذار از فراز و نشیب حیات، اشخاصی را به عنوان حجت خود قرار می‌دهد و لاجرم، هر حجت و فارقی، در ادب و فرهنگ و سر در پی او می‌نهد و معاملات مادی، صورت خود را نمودار می‌سازد. بی‌سبب نیست که حضرت فاطمه زهرا(ع) می‌فرمایند: «فرمانبرداری از ما، سبب نظام امت و امامت ما خاندان مایه امان بخشی از تفرقه‌هاست». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹ / ۲۲۳؛ طبرسی، ۱۴۱۳: ۱ / ۹۸) صورت بیرونی حیات هر عصر، تجسم عینی حجتی است که مردم در هر عصر و زمان، آن را امام و حجت خویش می‌شناسند. مردم در این حجت‌ها خود را می‌نگرند و تمثال آن‌ها را در عالم بیرونی، آشکار و مجسم می‌سازند.

فرهنگ و تمدن جاهلیت مدرن، انعکاس عینی حجت عصر مدرنیته و غیرمعصوم است که امکان سلطه و امارت یافته است و البته، تفاوت بنیادین این عصر و سایر اعصار ماضی که بشر تبعیت از حجج غیر معصوم را گردن می‌نهاد، این است که در ادوار گذشته، بت پرستان و پیروان کاهنان و دروغ‌زنان، به پرستش شخصی طاغوتی، الهه‌ای، کاهنی و حتی بتی غیر از خودشان مشغول می‌آمدند و حداقل، نوعی خروج از خود و ترک خود را در اسفل مراتب داشتند؛ لیکن در عصر مدرن، بشر خود را می‌پرستد؛ طاغوت، خود اوست؛ بی‌واسطه در «خودبنیادی» مستقر شده و این بدترین نوع جاهلیت است که در تاریخ حیات بشر اتفاق افتاده است. این جاهلیت موجب جهانی است، آکنده از ظلم و جور.

سخن امیرمؤمنان، علی(ع) خطاب به مردم آخرالزمان شگفت است، آنجا که فرمودند: «ای مردم! به یقین بدانید، آن کس که با جاهلیت مرسوم در میان شما به استقبال قائم ما برود، با آن کس که با جاهلیت اول به استقبال رسول خدا رفت، تفاوتی ندارد و دلیل آن این است که در آن روز همه بر رسم و روش جاهلیت زندگی خواهند کرد، مگر آن کسی که مورد رحمت خداوند قرار گیرد». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۱ / ۱۲۰)

وسعت دوری و بیگانگی است که در چشم جاهلان، آیین و مرام آبا و اجدادی را غریبه می‌نماید؛ چنان

که همان امام معصوم به زبان دیگری، درباره سیره امام مهدی(عج) می‌فرماید: «همان کاری را که رسول خدا(ص) انجام داد، مهدی انجام می‌دهد. بدعت‌های موجود را خراب می‌کند، چنان که رسول الله(ص) اساس جاهلیت را منهدم نمود، آن‌گاه اسلام را از نو بنا می‌کند». (ابن بابویه، ۱۳۷۷: ۱ / ۲۰۱)

بخش دوم وجوه ممیزه جاهلیت مدرن ناظر بر مسائل اجتماعی از جمله عصبیت، افتخار به نسب، حسادت و کینه، غضب، تبرج، قسم خوردن به غیر از خدا، شرب خمر، قمار، غنا و شیوع منکرات و رذایل در جامعه است. پیامبر اکرم(ص) در حدیثی طولانی برای سلمان فارسی، برخی از ویژگی‌های جاهلیت مدرن را این‌طور بازگو می‌فرماید: «ای سلمان! در آن موقعیت کارهای بد و ناپسند در بین مردم بصورت کارهای شایسته و پسندیده در آید و کارهای پسندیده و نیکو، به صورت کارهای نکوهیده و ناپسند جلوه کند. مردمان خیانت پیشه، مورد وثوق و امانت واقع شوند و به افراد امین و درستکار، نسبت خیانت داده شود و مرد دروغگو را تصدیق کنند و به دروغ‌های او مهر صحت و درستی بنهند و مرد راستگو و درست را دروغگو و به گفتار او ترتیب اثر ندهند. ... ای سلمان! در آن وقت مردها به مردها و زن‌ها به زن‌ها اکتفا می‌نمایند. ... مردها خود را شبیه به زنان و زنان خود را شبیه به مردان می‌نمایند. و افرادی که دارای رحم هستند (زنان) و برای تولید مثل آفریده شده‌اند، سوار بر زین‌ها می‌شوند. پس بر آن زنان از امت من لعنت خدا باد. ... ای سلمان! در آن زمان پرده عصمت مردم پاره و محرمات الهیه به جای آورده می‌شود. حریم عفاف دریده و معصیت‌های خدا رائج می‌گردد. بدان و اشرار بر اختیار و خوبان مسلط و دروغ علناً رائج و در بین توده مردم شایع می‌شود. لجاج و خودسری و استکبار ظاهر و نیازمندی و احتیاج، همه توده‌ها را فرا می‌گیرد. مردم به لباس خود بر یکدیگر مباحثات می‌کنند. باران‌های فراوان در غیر فصل باران پیدا می‌شود. اشتغال به لهو و لعب از قبیل بازی کردن با باطل و آلات موسیقی را امری پسندیده و نیکو می‌شمرند. امر به معروف و نهی از منکر را گذشته از آن که به جای نمی‌آورند، امر نکوهیده و ناپسند می‌دانند. زمانه و وضعیت محیط در آن زمان به قدری انحطاط پیدا می‌کند که مردمان مؤمن و با ایمان راستین، در آن زمان، در بین مردم از تمام افراد امت پست‌تر و حقیرتر و ذلیل‌تر خواهند بود. در بین زاهدان و عابدان و در بین علما و نزدیکانشان حس بدبینی و بدخواهی ظاهر و پیوسته در صدد عیب‌جوئی و ملامت از یکدیگر بر می‌آیند» (قمی، ۱۳۶۳: ۲ / ۳۰۵)

از امام صادق(ع) نقل شده که فرمودند: «رسول خدا(ص) فرمود: هر کس در قلبش ذره‌ای از عصبیت داشته باشد، خداوند او را در روز بازپسین با اعراب جاهلیت محشور خواهد نمود». (کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۳۰۸) در روایت دیگر می‌فرماید: «هر کس تعصب و ورزد، خداوند روز قیامت او را با اعراب

جاهلی محشور می‌گرداند». (العاملی، ۱۳۷۳: ۱۵ / ۳۷)

معنای این احادیث این است که هر کس به هر جهت قبیله‌ای، سیاسی، علمی و دینی تعصب بورزد روز قیامت با اعراب جاهلیت محشور خواهد شد. این نوع تعصب در میان مردم روزگار ما، آنقدر آشکار و عیان گردیده که حتی به دانشمندان و فراگیرندگان دانش نیز سرایت کرده است، به گونه‌ای که مشاهده می‌گردد این افراد نسبت به زعمای خود، حتی با وجود مشاهده خطا در آنان، تعصب نشان می‌دهند و بدین گونه دانسته یا ندانسته در سلک مصداقی از مصداق اعراب جاهلی در می‌آیند. افتخار به حسب و نسب و حمیت و نخوت جاهلی از بارزترین نمونه‌های جاهلیت مدرن می‌باشد. قبایل عربی جاهلیت اول، به طور پیوسته به حساب حق و هدایت و تقوا، به حسب و نسب خود افتخار می‌کردند و حمیت در میان آنان بسیار رایج بود و این موضوع در جاهلیت دوم نیز به عینه تحقق یافته است؛ چرا که هم اکنون شاهد فضل فروشی و تفاخر به عشیره و خانواده به حساب دین می‌باشیم و فراتر از آن نظاره‌گر طعنه زدن به نسب فلان شخص و فلان قبیله و کاستن از شأن آن، در نتیجه چنین نگرش‌هایی نیز می‌باشیم. روایات شریف با تأکید بر وجود چنین پدیده‌ای در آخرالزمان؛ یعنی خاستگاه جاهلیت دوم وارد شده‌اند و ما را از عواقب انجام چنین اعمالی بر حذر می‌دارند. از امام باقر(ع) نقل شده که فرمودند: «سه چیز از اعمال جاهلیت است، فخر به نسب و طعنه زدن به نسبه‌ها...» (نوری، ۱۴۰۸: ۲ / ۴۵۴) قرآن نیز بر این موضوع اشاره دارد که بنیاد کرامت، فقط تقوا است: «إِنَّ

أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ؛ همانا گرامیترین شما در نزد خداوند با تقواترین شماست». (حجرات / ۱)

قطعاً حسادت، کینه و تندخویی و نیز قطع رحم و عدم احترام به بزرگتر و شفقت به کوچکتر و دیگر کینه توزی‌هایی که منجر به لشکرکشی‌ها و منازعات می‌شود، از جمله اسباب ضعف جوامع و جدایی آن‌ها و تبدیل آنان به طعمه‌ای سهل برای دشمنان می‌باشد و از این رو این گونه اعمال و رفتار از سوی شارع، مقدس گردیده است. در روایات وارد شده از سوی اهل بیت(ع) آمده است که: «بر حذر باشید از حسادت ورزیدن و کینه‌توزی نسبت به یکدیگر که از اعمال جاهلیت است». (ابن شعب الحرائی، ۱۳۶۳: ۱)

غضب، مظهری از مظاهر جاهلیت است؛ زیرا انسان را از حالت طبیعی و فطری خارج کرده و چون پرده‌ای بر روی قلب و عقل آویخته می‌گردد و بر اساس هوای نفس در عقل انسان تصرف می‌کند تا جایی که حتی اگر شخصی را به قتل برساند، اندوهگین نمی‌گردد. از این جهت غضب مورد نهی شارع قرار گرفته و این عمل از افعال جاهلیت قلمداد شده است. از ناحیه ائمه معصومان(ع) وارد شده است که: «هر کس غضب نماید، خداوند روز قیامت او را با اعراب جاهلیت محشور می‌گرداند».

(ابن بابویه، ۱۳۸۶: ۲۳۱)

خودآرایی زنان در جاهلیت دوم، متناسب تبرج زنان در جاهلیت اول است و قرآن کریم زنان را از این عمل ناروا نهی نموده است: «وَلَا تَبْرَجَنَّ تَبْرَجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى؛ و خود را مانند خودآرایی زنان در عصر جاهلیت اول نیارابید». (احزاب / ۳۳) طبق نقل برخی مفسرین عبارت «جاهلیت الاولی» اشاره به جاهلیت عصر قبل از پیامبر اسلام دارد.

کمتر کسی را می‌توان یافت که در مورد جاهلیت اعراب قبل از اسلام حرفی شنیده باشد. مردم آن زمان، آداب و رسومی داشته‌اند که در این آیه، به یکی از آن‌ها که عبارت از «تبرج» است اشاره شده است. تبرج به این معناست که زنان عصر جاهلیت، «حجاب درستی نداشتند و دنباله روسری‌های خود را به پشت سر می‌انداختند به طوری که گلو و قسمتی از سینه و گردن‌بند و گوشواره‌های آنان نمایان بود (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷: ۱۷ / ۲۹۰) قرآن کریم در این آیه به زن‌ها دستور می‌دهد که مانند زن‌های عصر جاهلیت رفتار نکنند.

با استفاده از تعبیر «جاهلیه الاولی» برخی از مفسرین، این نکته را بیان کرده‌اند که این آیه یکی از پیشگویی‌های اعجاب آمیز قرآن می‌باشد. چرا که خبر از جاهلیت دیگری می‌دهد که در آینده رخ خواهد داد. امام باقر(ع) در تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید: «سَتَكُونُ جَاهِلِيَّةُ أُخْرَى» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲ / ۱۸۹) جاهلیت دیگری نیز به زودی اتفاق خواهد افتاد.

پیامبر گرامی اسلام(ص) نیز در بیانی نورانی می‌فرماید «بعثت بین جاهلیتین الأخرهما شر من أولاهما» (ابومعاش، ۱۴۳۰: ۴۵۷) من بین دو جاهلیت که دومین آن سخت‌تر از اولی است، برانگیخته شده‌ام.

اعراب در زمان جاهلیت، آشکارا و بدون هیچ مانع اخلاقی یا دینی شراب می‌نوشیدند و این موضوع حتی در مکه نیز شایع بود. (مسعودی، ۱۴۰۴: ۳ / ۲) در روزگار ما جاهلیت دوباره بازگشته تا جایی که مردم می‌بینند و می‌شنوند که بعضی از مسلمانان و اغلب غیر مسلمانان شراب می‌نوشند؛ بلکه آشکارا مبادرت به ارتکاب این گناه می‌نمایند و هیچ‌گونه پنهانکاری نسبت به نوشیدن آن روا نمی‌دارند.

غنا و نواختن موسیقی طرب‌انگیز و آوازه خوانی، از امور مهیج و آشکار در عصر جاهلیت بود و این از اعمال ابلیس است و او اول کسی بود که به غنا پرداخت و اسلام پس از ظهور، با این امر آشکار مبارزه کرد و مردم را از انجام آن نهی و اعراض کنندگان آن را ستایش نمود: «وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ؛ آن کسانی که از بیهوده اعراض می‌نمایند». (مؤمنون / ۳) اکنون در عصر جاهلیت دومی

که ما زندگی می‌کنیم، شاهد غنای علنی و لهو و آوازه خوانی و نواختن آلات طرب و خرید و فروش آن‌ها در عین حرمتشان می‌باشیم.

از جمله اموری که اسلام آن را نهی کرده و برای حفظ پیکر پاکیزه خانواده که اصلاح آن، اصلاح جامعه و به عکس می‌باشد، به شدت با آن مبارزه نموده، شیوع منکرات و ردایل در جامعه است. در روزگار فعلی ما، جاهلیت جدیدی، در قالب انتشار منکرات و ایجاد فساد در جوامع، حتی جوامع مسلمانان، پا به عرصه وجود گذاشته است و این موضوعی است که روایات شریف و از جمله این روایت رسول خدا(ص) بر آن تأکید نموده است: «حال شما چگونه خواهد بود، هنگامی که زنانتان فاسد و جوانانتان فاسق شوند». (صافی، ۱۳۸۰: ۴۲)

مقام معظم رهبری در توصیف جاهلیت مدرن می‌فرمایند: «جاهلیت، امروز هم در دنیا وجود دارد؛ ما باید چشممان را باز کنیم و جاهلیت را بشناسیم؛ امروز هم عیناً همین معنا وجود دارد؛ شهوت‌رانی بی‌حساب، بی‌مهار، بی‌منطق. امروز منطق شهوت‌رانی در دنیای غرب «تمایل» است؛ می‌گوییم چرا همجنس‌بازی را، همجنس‌گرایی را ترویج می‌کنید؟ می‌گویند خب، این یک تمایل بشری است؛ این منطقشان است! همینها که در عرصه شهوت‌رانی و عدم رعایت هیچ خط قرمزی در باب شهوات جنسی و شهوات گوناگون بشری ایستادگی و توقف نمی‌کنند و پیش می‌روند، نوبت به قساوت که می‌رسد، همان وضعیت را انسان اینجا هم مشاهده می‌کند: انسان‌ها را می‌کشند، بی‌گناه‌ها را می‌کشند، بدون هیچ جرمی ملت‌ها را مورد سرکوب قرار می‌دهند؛ این جاهلیتی است که امروز وجود دارد؛ جاهلیت مدرن. فرق این جاهلیت با جاهلیت صدر اول - جاهلیت اولی به تعبیر قرآن - این است که امروز جاهلیت، مسلح و مجهز است به سلاح علم، به سلاح دانش؛ یعنی علم که مایه رستگاری انسان باید باشد، وسیله‌ای شده است برای تیره‌روزی انسان، برای بدبختی جوامع بشری. آن کسانی که امروز به دنیا دارند زور می‌گویند، با تکیه به فراورده‌های دانش خود است که دارند زور می‌گویند؛ این سلاحی که دارند ساخته شده و فراورده دانش است، ابزارهای اطلاعاتی که دارند، ابزارهای امنیتی که دارند، ابزارهای عظیم تبلیغاتی که دارند، این‌ها فراورده‌های علم است؛ همه آن‌ها در خدمت همان شهوت و غضب است. این وضع امروز دنیا است. جامعه اسلامی با یک چنین واقعیتی مواجه است و این را دنیای اسلام باید احساس کند، باید درک کند.

امروز جاهلیت بازتولید شده است؛ با توان بسیار بالا، با خطر صدها بلکه هزارها برابر جاهلیت روزهای اول و دوران اول اسلام. البته اسلام هم بحمدالله امروز مجهز شده است. نیروی عظیم اسلامی با استفاده از ابزارهای گوناگون، امروز در دنیا گسترده است. و امید موفقیّت، امید غلبه بر ترفند

دشمنان امید کمی نیست؛ امید بالایی است؛ چیزی که لازم است در درجه اول «بصیرت» است و در درجه دوم «عزم و همت»؛ این چیزی است که ما ملت‌های مسلمان به آن احتیاج داریم». (بیانات مقام معظم رهبری ۱۳۹۴/۰۲/۲۶)

انقلاب اسلامی ایران طلایه‌دار انقلاب جهانی حضرت مهدی(عج) و نقش آن در رفع جاهلیت مدرن بیان گردید که بیشتر رفتارهایی که در زمان جاهلیت قبل از اسلام و در جاهلیت مدرن بود، هم مخالف عقل و هم مخالف احکام الهی بود و این خود یکی از شاخص‌هایی است که طبق آن می‌توان بسیاری از مسائل را سنجید.

امروزه ما شاهد جاهلیت نوع دوم می‌باشیم که به جاهلیت «نوین و یا مدرن» معروف می‌باشد که یکی از مهم‌ترین عوامل حصول این جاهلیت عدم شناخت و معرفت نسبت به امام معصوم است. اگر کسی امام زمان خود را نشناسد و نتواند با امام زمان خویش پیوند و رابطه داشته باشد به جاهلیت مبتلا می‌شود و زندگی جاهلانه‌ای دارد. وقتی که زندگی یک شخص جاهلانه شد، مرگ او نیز مرگ جاهلی است. چرا که ثمره و میوه زندگی جاهلانه، مرگ جاهلی است؛ زیرا پیامبر گرامی اسلام(ص) می‌فرماید: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۱۳۱). کسی که بمیرد و امام زمانش را نشناسد، مرگش مرگ جاهلیت است.

بنابراین، تنها راه رهایی از جاهلیت مدرن و در امان ماندن از این چنین فتنه هولناکی که امروزه گریبانگیر جامعه بشری شده است را می‌توان روی آوردن به سوی امام عصر(عج) بیان کرد. تا زمانی که بشریت امروز از حجت خدا روی گردان باشد، روز به روز بر جهالتش افزوده می‌شود.

حضرت امام ماهیت جمهوری اسلامی را احکام و اصول اسلام و آموزه‌های قرآنی می‌دانند. جمهوری را شکل و قالب و روح و محتوای آن را اسلام! اما اسلام ناب، نه اسلام تحجر و واپسگرا و دگم! اسلامی همه جانبه، نه تک بعدی! اسلامی که به مردم و آراء آنان ارزش قائل است. نه اسلامی که سیاست را به معنای پدر سوختگی (دروغ و ریا و خودکامگی و دیکتاتوری و ...) دریافت کرده! اسلامی که عدل و عدالت، آزادی و استقلال، مردم سالاری دینی را مطرح می‌کند. (رک: خمینی، ۱۳۸۹: ۵ / ۴۰۸ و ۴۰۹)

امام خمینی(ره) ضمن تعریف و تفسیر ماهیت انقلاب اسلامی و ابعاد واقعی آن در چهار چوبی جهانی و خارج محدوده مرزهای جغرافیایی ایران اسلامی، تحول باطنی انسان در پهنه کره خاکی و رجعت دوباره بشر به مفاهیم معنوی و توحیدی و زمینه‌سازی برای انقلاب جهانی اسلام به پرچم‌داری حضرت حجت(عج) را مأموریت مهم و اصلی جریان توفنده انقلاب اسلامی می‌دانستند. تاکیدها و

تصریحات مکرر امام خمینی در این باره نشان این واقعیت مسلم است که وی با وقوف کامل بر فقر و مسکنت معنوی بشر معاصر، فراهم آوردن شرایط ظهور منجی موعود بشریت را مأموریت الهی و رسالت تاریخی انقلاب اسلامی دانسته و نهایت تلاش خود را نیز برای نیل به این هدف مقدس مبذول داشتند.

امام بزرگوار در تعریف و تعیین اهداف و آرمان‌ها و استراتژی بلند مدت انقلاب اسلامی فرمودند: ما همه موظفیم که اسلام را در همه جای دنیا معرفی کنیم. من امیدوارم که ما بتوانیم پرچم اسلام و پرچم جمهوری اسلامی را در همه جای دنیا بر پا کنیم و به تدریج ما باید انقلاب خودمان را به خارج به نحوی که هست صادر کنیم امام عزیز با عزمی راسخ و ایمانی عمیق به رسالت تاریخی و الهی خود این مهم را یادآوری می‌نمودند که: ما انقلابمان را به تمام جهان صادر می‌کنیم.

در عین حال حضرت امام(ره) جهت خنثی‌سازی تبلیغات مسموم استکبار جهانی و ارائه تعریفی واضح از مفهوم صدور انقلاب اسلامی متذکر گردیدند: ما که می‌گوییم انقلابمان را می‌خواهیم صادر کنیم می‌خواهیم ... همین معنویتی که پیدا شده است در ایران را صادر کنیم، ما نمی‌خواهیم شمشیر بکشیم و تفنگ بکشیم و حمله کنیم. (خمینی، ۱۳۸۹: ۱۳ / ۹۰)

امام در بخش‌هایی از سخنان خود که به مناسبت ولادت مهدی منتظر(عج) در تاریخ چهارده شعبان ۱۴۰۸ ق ایراد کرده‌اند، می‌فرمایند: مسئولان ما باید بدانند که انقلاب ما محدود به ایران نیست. انقلاب مردم ایران نقطه شروع انقلاب بزرگ جهان اسلام به پرچمداری حضرت حجت - ارواحنا فداه - است که خداوند بر همه مسلمانان و جهانیان منت نهد و ظهور و فرجش را در عصر حاضر قرار دهد. مسائل اقتصادی و مادی اگر لحظه‌ای مسئولین را از وظیفه‌ای که بر عهده دارند منصرف کند، خطری بزرگ و خیانتی سهمگین را به دنبال دارد. باید دولت جمهوری اسلامی تمامی سعی و توان خود را در اداره هر چه بهتر مردم بنماید، ولی این بدان معنا نیست که آن‌ها را از اهداف عظیم انقلاب که ایجاد حکومت جهانی اسلام است منصرف کند. (خمینی، ۱۳۸۹: ۲۱ / ۳۲۷)

مقام معظم رهبری در بیانی می‌فرمایند:

ما خواسته‌ایم که در میان ظلمات جاهلیت قرن بیستم، خورشید فروزان اسلام را به درخشش درآوریم. ما خواسته‌ایم در هنگامی که نسل‌های بشر، از مکتب‌های گوناگون - از سرمایه‌داری پلید غرب تا کمونیسم ملحد شرق - دلزده شدند، بتوانیم مکتب حیات بخش و راه زندگی سالم و مطلوب و شیرین را به بشر نشان بدهیم و آن، حیات طیبه اسلامی است. تقریباً در طول این یازده

سال، هرچه و در هر قسمتی که ما در راه اسلام پیش رفتیم، در همان قسمت زندگی شیرین شده است و در هر بخشی که توفیق پیدا نکردیم در جهت اسلام حرکت نکنیم، در آن بخش زندگی سخت و تنگ و تلخ باقی مانده است. (بیانات مقام معظم رهبری ۱۳۶۸/۱۰/۱۹)

با توجه به سخنان امام خمینی و تصریح ایشان بر نقش زمینه ساز این نهضت برای انقلاب جهانی حضرت مهدی(عج)، به چند نکته اشاره می‌گردد:

۱. بر اساس فرمایشات حضرت امام خمینی(ره) و مقام معظم رهبری ماهیت انقلاب اسلامی برخاسته از اسلام ناب و مبتنی بر اصول و ارزش‌های اصیل وحی آسمانی و احیاگر و منادی حاکمیت اسلام ناب بر سراسر جهان است و از جایی که حاکمیت اسلام ناب بر جهان در گام اول با مانعی چون جاهلیت مدرن مواجه خواهد شد، با غلبه انقلاب اسلامی جاهلیت مدرن از صفحه زمین بر چیده خواهد شد.

۲. نهضت امام خمینی آغازگر انقلاب بزرگ اسلامی است که دلالت دارد بر استمرار اثرگذاری‌ها و انتشار افکار آن و رشد و گسترش آن در جهان اسلام تا زمانی که امام مهدی(عج) ظهور نماید. البته واقعیت سیاسی معاصر جهان نیز این حقیقت را تایید می‌کند؛ زیرا جهان شاهد انتشار و رشد افکار امام خمینی در کشورهای مختلف اسلامی است که به بیداری عمومی جهان اسلام که خواهان اجرای احکام اسلام هستند انجامیده است.

۳. انقلاب امام خمینی جدا از انقلاب بزرگ مهدوی نیست، بلکه بخشی از آن است و همان هدف‌های استراتژیک آن را در باره برپایی حکومت جهانی اسلام دنبال می‌کند.

۴. انقلاب اسلامی ایران نهضتی مبارک و انفجار نوری است که در شبستان دیجور گمراهی‌ها و سرگردانی‌ها رخ داده است که از آن تولد دوباره یک ملت پدیدار و آرزوی دیرینه همه انبیاء و اوصیاء الهی به وسیله آن نهضت برآورده گشته است و در واقع این انقلاب ظهور صغرا است و زمینه‌ساز ظهور کبری حضرت صاحب الزمان(عج) است، و پیروزی ایشان پیروزی تمام ادیان آسمانی است، و آخرین سنگرهای کفر و بی‌دینی توسط نیروی خارق‌العاده آن جناب مفتوح شده و آرمان بشریت تحقق خواهد یافت.

نتیجه

نتایج تحقیق حاکی از این است که جاهلیت اولی، در ازدحام تعصب قبیله‌ای و حزبی، زنده به گور

کردن دختران، تبرّج و خودآرایی، قمار و غنا و بت‌پرستی مزمن خود را نمایند. در حالی که تا پیش از دوره غلبه تاریخ و تفکر غربی، بشر در جهل بسیط سیر می‌کرد از این‌رو، بخت خضوع و خشوع در برابر حق را به تمامی از دست نداده بود، اما از این عصر، بشر خودبنیادی پیشه کرد و با اصالت دادن به دریافت‌های حاصل از تجربه حواسّ ظاهری، خود را حجّت و قطب، منشأ شناخت و فاعل تامّ شناسنده خواند و از عالم و آدم تفسیری مادّی ارائه کرد. از این‌رو خالق هستی، کتب آسمانی و کلام وحیانی انبیا و اوصیای الهی را به محکمه عقل کمّی متّکی به دریافت‌های حسّی کشید و احکام خود را درباره آن‌ها صادر کرد. در واقع بنایی جدید بر پایه‌ای جدید پدید آورد و از اینجا، خدای نو، کتاب نو و احکام نو پدید آمد. شاید این واقعه، تفسیر این آیه در «قرآن» باشد که از قول ابلیس بیان شده: «پروردگارا به سبب آنکه مرا گمراه ساختی من هم گناهانشان را در زمین برایشان می‌آرایم و ...»

بنابر این در پی پاسخ به سوال اصلی، می‌توان گفت گرچه ریشه‌های پیدایش جاهلیت مدرن متمایز از جاهلیت اولی است، اما در واقع تمام ویژگی‌های جاهلیت اولی را در بطن خود دارد که در گذر زمانه رنگ و لعابی نو یافته‌اند. جاهلین اولیه چون علم و آگاهی نداشتند این امکان وجود داشت که با پند و نصیحت هدایت شوند اما جاهلین مدرن چون به سلاح دانش و علم و تکبر مجهز هستند، مقاومت می‌کنند، در نتیجه امید کمی به هدایت آنان وجود دارد. پس جاهلیت مدرن به مراتب خطرناکتر از جاهلیت اولی است. اگر در جاهلیت اولی، عصبیت افراد قبیله جنبه دفاع از قبیله و مهمان داشت در جاهلیت مدرن این خصیصه حالت تهاجمی به خود گرفته و خون انسان‌های بی‌گناه زیادی را پایمال کرده است. واقعیت این است که وجوه ممیزه جاهلیت مدرن در همه ابعاد اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی عصر مدرن وجود دارد که در تحقیق حاضر بیشتر روی وجوه اجتماعی تمرکز شده بود. و به همین جهت است که انقلاب شکوهمند اسلامی ایران وظیفه و رسالت خود را بر بسط و گسترش معارف دینی و مهدوی متمرکز ساخته و از این طریق در آماده‌سازی و ایجاد بستر و زمینه مناسب برای ظهور گام‌های مهمی را برداشته است. بیداری اسلامی کنونی نیز موید این معناست که انقلاب اسلامی ایران در بعد فکری و نظری در حوزه جغرافیایی خاصی محدود و محصور نمانده است و توانسته است در راستای آموزه مهدویت و زمینه‌سازی ظهور، اهداف و آرمان‌های سیاسی — اجتماعی خود را پیگیری نماید. بنابراین بر اساس یافته‌های بدست آمده فرضیه این تحقیق نیز مورد تایید قرار می‌گیرد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابومعاش، سعید، ۱۴۳۰ ق، الإمام المهدي في القرآن والسنة، مشهد مقدس، آستانه الرضويه المقدسه.
۴. آلوسی، ابو الفضل شهاب الدین محمود، ۱۹۹۲ م، بلوغ الارب، تحقیق محمد بهجه الاثری، قاهره، دارالکتب الحدیثه، الطبعة الاولى.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ۱۳۷۷ ش، کمال الدین والنعمة، مترجم محمد باقر کمره‌ای، قم، کتابفروشی اسلامی.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ۱۳۸۶ ش، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، مترجم محمد انصاری محلاتی، قم، نسیم کوثر.
۷. ابن ابی الحدید، ۱۹۶۱ م، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، قاهره، دارالاحیاء الکتب العربیه، الطبعة الاولى.
۸. ابن شعب الحرّانی، حسن بن علی بن حسین، ۱۳۶۳ ش، تحف العقول عن آل الرسول، قم، مؤسس النشر الإسلامی.
۹. الترمذی، عبدالاسلام؛ ۱۹۹۶ م، الزواج عند العرب فی الجاهلیه والسلام، دمشق، مکتبه الاسد، الطبعة الاولى.
۱۰. جعفریان، رسول، ۱۳۸۰ ش، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، قم، انصاریان.
۱۱. جواد علی، ۱۴۱۳ ق، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد، جامعه بغداد، الطبعة الاولى.
۱۲. حتی، فیلیپ، ۱۳۶۶ ش، تاریخ عرب، تهران، آگاه.
۱۳. حلّی، رضی الدین علی بن یوسف، ۱۳۳۷ ش، العدد القویه لدفع المخاوف الیومیه، محقق محمود رجایی، قم، کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۱۴. خمینی، روح الله، ۱۳۸۹ ش، صحیفه امام، چاپ ۵، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

۱۵. الرشیدی، بی‌تا، العقل والجهل فی الكتاب والسنة، بی‌جا، بی‌نا.
۱۶. صافی، لطف الله، ۱۳۸۰ ش، *منتخب الأثر فی الإمام الثانی*، قم، مکتب آیه الله لطف الله الصافی الکلپایگانی.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین، ۲۰۰۲ م، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الاولى.
۱۸. طبرسی، احمد بن، ۱۴۱۳ق، *الاحتجاج*، تحقیق: ابراهیم البهادری، محمد هادی، جعفر سبحانی، قم، اسوه.
۱۹. العاملی، محمد بن الحسنی، ۱۳۷۳ ش، *وسائل الشیع إلى التحصیل مسائل الشریع*، تصحیح و تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران، اسلامیة.
۲۰. عمر، فروخ، ۱۹۸۴ م، *تاریخ الجاهلیة*، بیروت، دارالعلم للملایین، الطبعة الاولى.
۲۱. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳ ش، *تفسیر قمی*، قم، اسلامیة.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵ ش، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۲۳. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار الجامع لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.
۲۴. مکارم شیرازی و همکاران، ناصر، ۱۳۶۷ ش، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۲۵. أبو جعفر البغدادی، محمد بن حبیب، ۱۹۹۸ م، *المحبر*، بیروت، دارالافاق الجدیدة، الطبعة الاولى.
۲۶. مسعودی، ابوالحسن، علی بن حسین، ۱۴۰۴ ق، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، قم، دارالهجر.
۲۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸ ش، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا.
۲۸. موسوی زاده، سید جواد، ۱۳۸۵ ش، *تاریخ تحلیلی اسلام*، قم، چهارده معصوم.
۲۹. نعمانی، ابن ابی زینب محمد بن ابراهیم بن جعفر، الغیب، بی‌تا، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، مکتب الصدوق.
۳۰. نوری، حسین بن محمد تقی، ۱۴۰۸ ق، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۳۱. نویری، شهاب الدین احمد، ۱۹۸۵ م، *نهاية الارب فی فنون الادب*، مصر، وزارة الثقافة و

بررسی وجوه تمایز جاهلیت اولی و مدرن در قرآن، احادیث و روایات و ... □ ۷۳

الارشاد القومي، الطبعة الاولى.

۳۲. واقدی، محمد بن سعد، (۱۹۸۹م)، *المغازی تحقیق ماوسدن جونس*، بیروت، مؤسسه

الاعلمی، الطبعة الاولى.

۳۳. ویل دورانت، ۱۳۶۸ ش، *تاریخ تمدن*، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، سازمان انتشارات

آموزش و پرورش.

بررسی نقش رهبری حضرت امام خمینی(ره) در بسیج‌گری گروه‌ها در دوره شکل‌گیری انقلاب اسلامی

ملیحه حاجی حسن*

زاهد غفاری هاشجین**

چکیده

انقلاب یکی از تحولات بزرگ اجتماعی است که آثار آن در تغییر جوامع بسیار تأثیر گذار است. از آنجا که رهبران در فرآیند انقلاب دارای سه نقش ایدئولوگ، بسیج‌گری و بنیانگذاری هستند، اما در طول مبارزات در نقش بسیج‌گری به صورت بارز ظاهر می‌شوند. امام خمینی(ره) نیز به عنوان رهبر انقلاب اسلامی توانست در هر سه بعد رهبری ایفای نقش کرده و خصوصاً در بسیج گروه‌های مختلف فکری بصورت چشمگیری در صحنه مبارزات ظاهر گردید. هدف اصلی این پژوهش شناخت نقش رهبری امام(ره) در بسیج گروه‌ها است و در این تحقیق از روش تحلیل اسنادی و ابزار فیش‌برداری از کتب، مقالات، اسناد رسمی استفاده شده است. همچنین در این مقاله با توجه به نظریات اریک هافر به عنوان نظریه پرداز بینابین در مورد نقش رهبری بسیج‌گری استفاده شده است. بنابراین یافته‌ها نشان از آن دارد که امام(ره) با برخورداری از جایگاه مرجعیت دینی و قدرت الهی در نقش رهبری انقلاب ظاهر شدند و بر این اساس بینش اسلامی و معیارهای سیاسی خاص بدون خشونت گروه‌های مختلف فکری را حول محور مکتب اسلام بسیج کردند و چهره بسیج عمومی گسترده‌ای را به نمایش گذاشته است.

*. malihehajhasan@gmail.com

** z_ghafari@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۳۰

*. دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی دانشگاه شاهد.

** دکترا تخصصی، مدیر گروه علوم سیاسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه شاهد.

تاریخ ارسال: ۱۳۹۷/۰۴/۳۰

واژگان کلیدی

انقلاب، رهبران انقلاب، امام خمینی(ره)، رهبر بسیج‌گر، گروه‌های معارض.

۱. بیان مسئله

انقلاب‌ها در جوامع، آثار و نتایج پنهان و آشکاری را به جا می‌گذارند و بر اساس شرایط و ارکان به وقوع می‌پیوندند. رهبری، عنصر مردمی، ایدئولوژی و سازمان به عنوان ارکان انقلاب محسوب می‌شوند. از آنجا که رهبران در فرآیند انقلاب دارای سه نقش ایدئولوگ یا بسیج‌گری و بنیانگذاری هستند ولی در طول مبارزات، در نقش بسیج‌گری به صورت بارز ایفای نقش می‌کنند. با وجود جنبش‌های متعدد در ایران، نقش بسیج مردمی، گروه‌ها، منابع بسیار مهم است؛ لذا امام خمینی(ره) به عنوان رهبر انقلاب توانست به نحو احسن گروه‌های مختلف فکری را بسیج کرده و بصورت چشمگیری ایفای نقش کند.

«بسیج به معنای فال شدن از نظر سیاسی و کاربرد منابع قدرت‌گر در جهت اهدافی است که بوسیله ایدئولوژی آن تعریف می‌شود (احمدپور ترکمان، ۱۳۸۹: ۳). حال با توجه به هدف اصلی این پژوهش که شناخت نقش رهبری امام خمینی(ره)، در بسیج گروه‌هاست، نگارنده سعی کرده است با استفاده از روش تحلیل اسنادی و ابزار فیش‌برداری از کتب، مقالات، اسناد رسمی، ضمن بررسی نقش بسیج‌گری اما در انقلاب در پی پاسخگویی به این پرسش است که چگونه اما توانست گروه‌های مختلف فکری را بسیج کند؟ همچنین در این مقاله با توجه از نظریات اریک هافر به عنوان نظریه‌پرداز بینابین در مورد نقش رهبری بسیج‌گری استفاده شده است. بنابراین یافته‌ها نشان از آن دارد که امام با برخورداری از جایگاه مرجعیت دینی و قدرت الهی در نقش رهبری انقلاب ظاهر شدند و بر این اساس بینش اسلامی و معیارهای سیاسی خاص بدون خشونت گروه‌های مختلف فکری را حول محور مکتب اسلام بسیج کردند و چهره بسیج عمومی گسترده‌ای را به نمایش گذاشته است.

الف) مفاهیم و مبانی نظری

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. انقلاب

انقلاب به عنوان یک پدیده اجتماعی مقطعی دارای ویژگی‌هایی است که در شرایط خاص در یک جامعه واقع می‌شود که این موضوع بحث نظریه‌های انقلاب است. به تعبیر دیگر در انقلاب یک حرکت جمعی توده‌ای فراقانونی است که به سرنگونی رژیم و دگرگونی اساسی و سریع نخبگان

سیاسی حاکم منجر می‌شود (پناهی، ۱۳۹۲: ۳۷).

۲-۱. رهبران انقلاب

نقش مهمی که رهبران در فرایند انقلاب ایفا می‌کنند یا شاید مهم‌ترین نقش رهبران برجسته یک جنبش ایجاد وحدت بین انقلابیون و مردم تعیین راهبرد عمل انقلابی باشد (green, 1995: 51-52). در واقع رهبر انقلاب کسی است که قدرت جذب و نفوذ را در پیروان دارا می‌باشد و در سطح مختلف جنبش نقش تشویق کننده، سازماندهی، بسیج، تامین منابع و ... را بخوبی ایفا کند (پناهی، ۱۳۹۲: ۷۵).

۳-۱. رهبر بسیج‌گر

هافر رهبر بسیج‌گر را اینگونه معرفی می‌کند «اراده آهنین، شهامت و بینش رهبری آشنایی لازم است تا گرایش‌ها و فشارهای موجود را در راه یک انگیزه جمعی و در یک جنبش انبوه مردم هماهنگ و تجهیز کند» (هافر، ۱۳۷۲: ۹۲). این ویژگی‌ها را رهبر بسیج‌گر در طول قیام به عهده می‌گیرد تا زمانی که تمام حاکم سه قوا نشده است از مبارزه دست برنمی‌دارد.

۴-۱. گروه‌های معارض

یک حرکت جمعی مخالف، به وسیله گروهی از مردم در فرآیند جنبش شروع به شکل‌گیری کرده و سپس به وسیله رهبران انقلاب عملکرد گروه‌ها سازمان یافته‌تر و منظم‌تر جهت‌دارتر می‌شود. اعضای گروه‌ها در پی منافع جمعی گروه‌اند و برای این کار دست به بسیج منابع می‌زنند (پناهی، ۱۳۹۲: ۲۳۳ - ۲۳۴).

۲. پیشینه تحقیق

در رابطه با مسئله بسیج‌گری امام در ابعاد گروه‌ها و نهادها، تاکنون پژوهشی مستقل انجام نگرفته است. البته برخی از نویسندگان در ذیل نقش گروه‌ها و احزاب در انقلاب اجمالاً به گروه‌ها و احزاب اشاره نموده‌اند. به عنوان مثال، هزاره‌ای (۱۳۹۳) در مقاله خود با عنوان «واکوی استراتژی مبارزاتی امام خمینی(ره) در فرآیند انقلاب اسلامی به نوع مبارزاتی امام و شیوه حرکتی گروه‌ها پرداخته است. قاسم پور (۱۳۹۵) در پایان نامه خود مولفه‌های رفتار سیاسی امام(ره) را جذب افراد در انقلاب بررسی کرده است. ایشان شخصیت رهبر انقلاب را مورد بررسی قرار داده است. ولی درباره گروه‌ها مطالعه‌ای انجام نداده است. بررسی کتب منتشر شده در پیرامون تشکل‌ها و احزاب بیانگر آن است که مسئله گروه‌ها به مثابه یک موضوع مستقل در انقلاب است. مک یارد (۱۳۸۲) در کتاب خود تحت عنوان «شکل‌گیری احزاب و تشکل‌ها» نسبت به شکل‌گیری گروه‌ها پرداخته است ولی نقش رهبری امام را

در بسیج آنان مورد مطالعه قرار نداده است.

مقاله حاضر از حیث کاربردی روشی که همان تحلیل اسناد است و همچنین از بحث فیش برداری از کتب، مقاله‌ها اسناد رسمس تلاش کرده است نگاهی جامع به نقش رهبری بسیج‌گری امام در شکل‌گیری گروه‌ها در فرآیند انقلاب داشته باشد. لذا در این اثر چگونگی بسیج‌گروه‌ها توسط امام مورد توجه قرار گرفته است که اثری نو و بدیع به‌شمار می‌آید.

۳. مبانی نظری

درباره فرآیند انقلاب دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که عبارتند از: ۱. نظریه‌های ساختارگرایی انقلاب ۲. نظریه‌های روش شناختی انقلاب ۳. نظریات که حالت بینابینی دارند و نقش کم یا بیشتری به عامل رهبری در فرآیند انقلاب نسبت می‌دهند. (پناهی، ۱۳۹۲: ۳۷۷)

۳-۱. دیدگاه ساختارگرایی

این دیدگاه شامل نظریات مارکسیستی و کارکردگرایی است که نقش مهمی برای رهبر در جنبش انقلابی قائل نیستند و نقش آن را تابع ساختارها می‌دانند. در نظریات مارکسیستی، انقلاب وسیله تحول از یک شیوه تولید به شیوه تولید بعدی است، لذا رهبران باید نزد توده‌ها رفته و خواسته‌های آن را در نظر بگیرند. اما در دیدگاه کارکردگرایی نقش رهبری تابع ساختار جامعه است، بر این اساس ابتدا ساختار جامعه دچار بحران و تنش می‌شود سپس برای ظهور رهبرانی آماده می‌شود. «به عبارت دیگر، اگر مشکلات ساختاری در جامعه وجود داشته باشد، برای چاره‌جویی آن رهبران مورد نیاز ظهور خواهند کرد» (پناهی، ۱۳۹۲: ۳۷۷).

۳-۲. دیدگاه روان‌شناختی

در این دسته نظریات، رهبران نقش اساسی در فرآیند انقلاب داشته و نخبگان نقش تعیین‌کننده در جریان انقلاب و بسیج توده‌ای دارند. آنان معتقدند رویدادهای جامعه همچون انقلاب به تصمیمات و اقدامات و احساسات آن‌ها بستگی دارد. در واقع تعدادی از اندیشمندان اجتماعی نخبه‌گرا هستند و نقش اساسی را در فرآیندهای دگرگونی اجتماعی از قبیل انقلاب، به نخبگان و روابط بین آنان نسبت می‌دهند. (پناهی، ۱۳۹۲: ۳۷۹)

۳-۳. دیدگاه بینابینی

عده‌ای معتقد هستند «آن‌گاه که زمینه آمده شد، حضور یک رهبر برجسته ضروری است زیرا بدون او

جنبش در کار نخواهد بود» (پناهی، ۱۳۹۲:۲۸۲). یکی از کسانی که در دسته سوم، نظریات خود را مطرح می‌کند اریک هافر است. او درباره رهبر چنین می‌گوید «رهبر مظهر قاطعیت یک آیین و شکوه قدرت است. رهبر خشم انباشته در روح و جان ناامیدان را بیان و توجیه می‌کند» (هافر، ۱۳۷۲:۱۲۳). هافر سه نوع رهبران انقلابی را از هم تمییز می‌دهد.

دسته اول سخنوران و نظریه پردازان، که کارشان زمینه‌سازی فکری انقلاب و گسترده کردن نارضایتی و همچنین سیاسی کردن نارضایتی و کاستن از مشروعیت نظام حاکم و نشان دادن جامعه آرمانی است. او نقش سخنوران در انقلاب را این طور مطرح می‌کند که به طور نامحسوس نهادهای مستقر را تضعیف، قدرتمندان را بی‌اعتبار، باورها و وابستگی‌های موجود را کم‌اثر و زمینه را برای ظهور یک جنبش مهیا می‌کند. یکی از ویژگی‌های چشمگیر نظریه‌پردازان انقلاب که نقش رهبری بر عهده دارند، آمادگی آنان به تقلید از دوست و دشمن و الگوهای گذشته معاصر است. شهامت که لازمه این نوع رهبری است همان قدر که شهامت در تقلید را دربرمی‌گیرد، جسارت در سرپیچی از جهان را شامل می‌شود و کلیه کار قهرمانانه‌ای، ظرفیت بی‌حد و مرز در تقلید و الگوپردازی مصممانه از یک مدل است.

دومین نوع رهبران از نظر هافر، متعصبان تندرو هستند که عملاً جنبش را به راه می‌اندازند و نظام حاکم را سرنگون و نظام جدید را ایجاد می‌کنند. این رهبران مانند فرماندهان به صف‌بندی‌ها دامن می‌زنند و بین دوست و دشمن خط‌کشی می‌کنند و دشمنان داخلی و خارجی را مطرح و برجسته می‌نمایند و به تعارضات دامن می‌زنند. این چنین رهبران عرصه باورسازی را برای تحقق از خود گذشته‌گی و عمل متحد کاملاً ضروری می‌دانند. آنان شور پیوند و حس‌رهایی از یک وجود فردی ناچیز و پوچ را برمی‌انگیزند. البته افراد برخوردار از زندگی بی‌ثمره و ناامن، سرسپردن به آستان یک رهبر عالی مقام که قدرت فرماندهی دارد رهیافتی بر آرمان برابری و عدالت آنان است، را اطاعت می‌کنند.

نوع سوم رهبران، مردان عمل هستند که ظهور آنان معمولاً حاکی از پایان مرحله پویایی جنبش است. جنگ اکنون پایان یافته است و مردان واقعی عمل، تصمیم دارند که تصرف کننده انقلاب شوند. دغدغه‌های عمده یک مرد عمل به عنوان بنیانگذار انقلاب در آن است آنگاه که جنبش به جایی رسید آن را تثبیت کنند و همچنین وحدت آن را حفظ کنند و آمادگی برای از خودگذشتگی و ایثار را در توده‌های مردم پرورش دهند. مرد عمل یا رهبر بنیانگذار انقلاب با روش‌هایی که اختیار را به دست می‌گیرد و با قدرت مخالفت‌ها را سرکوب می‌کنند و انقلاب را به تعادل می‌رساند البته ایجاد نهادها و سازمان‌هایی را

برای هدف ذکر شده ایجاد می‌کند تا بتواند مخالفان و ناراضیان را از میدان بیرون کند. نتیجه‌ای که می‌توان از نقش رهبران در نظریه اریک هافر گرفت این است که رهبران متنوع انقلابی برای طراحی ایدئولوژی انقلاب، توصیف و تبیین نابسامانی‌های موجود جامعه، پاگرفتن و رشد شکوفایی بسیج توده‌ای، حفظ وحدت بین رهبران انقلابی، جهت دادن به کنش انقلابی، امید دادن به مردم در جهت نابودی نظام حاکم و رفع نابسامانی‌های موجود جامعه، ترسیم نمای دلپذیر از جامعه انقلاب نقش اساسی ایفا می‌کنند. همچنین که بدون وجود رهبران جنبش یا انقلاب اصلا پا نمی‌گیرد و یا در صورت بروز انقلاب، با شکست روبرو می‌شود. اما باید دانست که رهبران با وجود شرایط انقلابی و زمینه‌های لازم برای یک جنبش فراگیری توده‌ای و یا انقلاب، می‌توانند نقش‌آفرینی کنند.

۴. ابعاد رهبری سه‌گانه امام خمینی(ره)

در جریان انقلاب‌ها ممکن است این وظایف انقلابی را رهبران مختلفی عهده‌دار باشند و هر کدام در مرحله‌ای ظهور کنند و یا اینکه با توجه به توانایی و ابعاد شخصیتی این سه نقش رهبری در یک شخص متجلی شود.

در انقلاب اسلامی ایران، امام خمینی(ره) با توجه به ابعاد جامع شخصیتی و توانایی بالای رهبری در هر سه نقش رهبری نظریه‌پردازی، فرماندهی، بنیانگذاری و مدیریت انقلاب به نحو بارز ظاهر شد و ایفای نقش کردند. (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۴۲)

۴-۱. نقش نظریه پردازی امام خمینی(ره) در انقلاب اسلامی

چنانچه در بحث نظریه هافر در مورد نقش رهبران در انقلاب مطرح کردیم او معتقد است که معمولاً ابتدا هسته اصلی ایدئولوژی به وسیله یک رهبر فرهمند مطرح می‌شود. سپس به تدریج که جنبش توسعه می‌یابد و ضرورت دارد که تبیین کامل‌تری از نابسامانی‌های وضع موجود، وضعیت آرمانی و چگونگی از وضع موجود به جامعه آرمانی مطرح شود، ایدئولوژی انقلابی هم توسعه می‌یابد تا بتواند کارکردهای خود را به خوبی انجام دهد.

امام خمینی(ره) با اعتقاد به جامعیت، کمال و جاودانگی قوانین اسلامی که در کتاب و سنت مطرح شده است پایه و اساس ایدئولوژی نظریه انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی را پی‌ریزی می‌کند. به گفته ایشان «مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیرتوحیدی، در تمام شئون فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی دخالت و نظارت دارد» (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۴۰۲: ۳۱).

در حقیقت این مبنای فکری اصیل امام خمینی(ره) بود در سایه مرجعیت هم به طراحی و تبیین نظام سیاسی همت گماشت و هم ثابت کرد که اسلام هم می‌تواند خط فکری لازم را در اختیار مخالفان رژیم پهلوی قرار دهد. در ایدئولوژی امام خمینی(ره) عنصر انتقاد به مظاهر بی‌نظمی و نابسامانی در اولین آثار و مکتوبات ایشان یافت می‌شود که به صراحت به مسائل روز جامعه انتقاد می‌کنند و علت این بحران در جامعه ایران را در کنار گذاشتن اسلام از زندگی روزمره می‌داند چنان‌چه در نامه‌ای که در سال ۱۳۵۶ خطاب به شاه می‌گوید: «تمام مصیبت‌های ما این است که در حکومت تو مذهب و اسلام نقشی ندارد. سرچشمه تمام مفاسد همین است» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۲۹۲).

امام خمینی(ره) توانست ضمن پایبندی به سنت و قرآن، ایدئولوژی نوآورانه‌ای را ارائه کند که به دلیل بهره‌گیری از آرمان‌های مذهبی مانند عدالت، پارسایی حکام و برابری، بهترین تصویر را از وضع مطلوب مطرح کردند که فاصله زیادی با وضع موجود داشت و برای انتقال از وضع موجود به مطلوب، موثرترین راه را که همان ایجاد حکومت اسلامی است، به صورت شفاف و دقیق آن را مطرح کردند.

۲-۴. نقش بسیج‌گری امام خمینی(ره) در انقلاب اسلامی

با توجه به نقش رهبری در نظریه هافر می‌بینیم که او معتقد است که نقش رهبر اصلی انقلاب در جنبش سرنوشت‌ساز است. اگر او مورد اعتماد مردم نباشد نمی‌تواند بین انقلابیون وحدت و هماهنگی لازم ایجاد کند و بسیج فراگیر و وسیع مردمی موفق شود و نیروی عظیمی برای مقابله با رژیم حاکم به وجود آورد. لزوماً این رهبر اصلی به صفت بندی‌ها دامن زده و بین دوست و دشمن خط‌کشی کند و دشمنان داخلی و خارجی را مطرح و برجسته می‌نماید و به تعارضات دامن می‌زند.

امام خمینی(ره) در طول قیام مردم بر علیه رژیم شاه با مطرح کردن آرمان‌های انقلاب آنان را برای فداکاری و جانفشانی برای تحقق آن آرمان‌ها آماده می‌کردند. ایشان به وسیله پیام‌های سخنرانی خود ابتدا مردم را آگاه می‌کردند و با بسیج توده‌ای مردم به انواع فعالیت‌های جمعی مانند تظاهرات و راهپیمایی، تشویق می‌کنند. ایشان با استفاده از ایدئولوژی مکتب اسلامی، احساسات توده‌ها را تحریک و آنان را نسبت به موضوعات حساس و بسیج کردند. رهبری ایشان در این مرحله از ویژگی‌های زیر برخوردار بود.

— تکیه بر حضور همه گروه‌ها و اقشار در صحنه انقلاب و ایجاد وحدت میان آنان و بسیج

توده‌های مردم

— بسیج نخبگان سیاسی و همراه کردن آنان با حاکم ساختن ایدئولوژی اسلام بر مبارزه آنان در انقلاب

— بسیج گروه‌ها و منابع

بنابراین امام خمینی(ره) شرایط ذهنی، مردم را برای مشارکت جدی در فرآیند انقلاب و فداکاری و ایثارگری برای اهداف آنان آماده کردند، و با مطرح کردن راه رسیدن به تندیس اهداف، ایجاد اتحاد و یکپارچگی و روحیه فداکاری و از جان گذشتگی تسهیل می کردند. در نتیجه بسیج توده‌ای فراگیری در تمام جامعه امکان پذیر شد و انقلاب با سرنگونی رژیم به پیروزی رسید.

۳-۴. بنیانگذاری مهم‌ترین نقش امام خمینی(ره) در فرآیند انقلاب اسلامی

«از نظر هافر رهبر یا همان مرد عمل به عنوان مدیر یک انقلاب که هم وظیفه اداره انقلاب و نهادینه کردن آن و کنترل وضعیت انقلابی را برعهده دارد و هم مبانی قدرت انقلابی را تحکیم می کنند و با قدرت مخالفت‌ها و بحران‌ها را سرکوب می کنند و انقلاب را به تعادل می‌رسانند و در نتیجه حکومت متمرکز تشکیل می‌دهد. در انقلاب اسلامی ایران نیز امام خمینی(ره) هم آرمان‌ها و خطمشی انقلاب را نهادینه و جمهوریت و اسلامیت را مطابق خواست مردم در تمام ارکان و اجزاء جامعه محقق کرد و هم با مهار مخالفت‌ها و تهدیدها زمینه تشکیل و تداوم نظام اسلامی را فراهم کردند» (احمدی، ۱۳۸۹:۱۰۷).

امام خمینی(ره) با توجه به نظریه ولایت فقیه خویش ابتدا به تشکیل دولت پرداختند و با اختیار و آرای مردم توانستند نظام را شکل دهی نمایند. ایشان با بسیج اقشار مردم در تأسیس نهادها و موسسات در تحکیم بنیادهای اساس حکومت اسلامی گام‌های بلند را پی‌ریزی کردند. امام(ره) حکومت نوپای نظام جمهوری اسلامی از بحران‌ها و تحولات داخلی و خارجی به صورت حفظ تمامیت ارضی هويت و استقلال در برابر اجانب و بیگانگان به‌ویژه شرق و غرب و نفی هرگونه وابستگی به بیگانگان یا خودباختگی، دست‌نشاندهی، پذیرش استعمار و نظایر آن نیز محافظت نمودند. در زمینه تقویت پایه‌های ایمانی مردم و پرورش نسل‌های خودباور امام نقش برجسته‌ای در سطح جامعه انسانی به عنوان رهبر ایفا کردند.

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی با آن‌که تبلیغ از سوی دشمنان داخلی و خارجی بسیار وسیع و در سطح ملی بود و گروه‌های مختلف با ایدئولوژی‌های غربی و شرقی به میدان آمده بودند ولی امام، با توجه به فرهنگ غنی اسلامی در تمام ابعاد، یکی از هدف‌های دولت اسلامی را دعوت جهانیان به ارزش‌های اسلامی دانستند و می‌فرمود: «ما می‌خواهیم معنویات انقلاب اسلامی مان را به جهان صادر کنیم» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۳: ۸۵). البته امام خمینی به عنوان بنیانگذار حکومت اسلامی ایران توانست دگرگونی‌های عمیق و با وسعت بسیار زیادی بعد از سرنگونی رژیم در ایران پایه‌گذاری نماید و جامعه را براساس ساختارهای جدید بنا کند که از بزرگترین پیامدهای انقلاب ایران بود.

علامه مطهری درباره کلیات رهبری انقلاب ایران چنین می‌گوید «علت این‌که امام خمینی رهبر بلامعارض و بلامنازع این نهضت شد این است که علاوه بر این‌که واقعا شرایط مزایای یک رهبر از قبیل صداقت، روشن‌بینی، شجاعت، قاطعیت و ... در فرد ایشان جمع بود، ایشان در مسیر فکری، روحی و نیازهای مردم ایران قرار داشت که دیگران در این سیر قرار نداشتند» (مطهری، ۱۳۸۷: ۸۶).

۵. مدل نظری نقش بسیج‌گری امام خمینی(ره) در شکل‌گیری گروه‌ها



ب) نقش رهبریت بسیج‌گری امام(ره) در عملکرد گروه‌ها

در اندیشه سیاسی امام(ره) گروه‌های سیاسی از جایگاه خاصی برخوردار بودند. آنان در واقع تشکل‌های خاصی از سازماندهی نیروهای اجتماعی‌اند که در جریان مبارزاتی فعالیت کرده و دارای معیارها و ویژگی‌های خاص هستند. ندانستن سوابق مشکوک شناختن درست هویت جامعه ایرانی، آرمانی، صداقت، درستی عمل، اراده مورده استقامت در مبارزه، شرایط اساسی برای هدایت از معیارهایی بود که امام برای گروه‌ها در نظر داشتند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ۴: ۴۳۵). ایشان با توجه به نقاط ضعف و قوت گروه‌ها، حرکت‌های سیاسی آنان را به عنصری سرنوشت‌ساز تبدیل نمود و چالش‌های رفتار

سیاسی شان را نیز مورد ارزیابی و انتقاد قرار می‌داد. بدینسان، سیره استراتژیکی بسیج‌گری امام در طول مبارزه به گونه‌ای بود که هیچ‌گاه مخالفتی با فعالیت‌های آزادانه گروه‌های سیاسی در چارچوب نظام مذهبی سیاسی نداشتند امام همواره از فعالیت‌های متاثر از جریان‌های بیگانه در طول مبارزات گروه‌ها جلوگیری کردند.

در انقلاب اسلامی، تحولات سیاسی ۱۳۴۲ زمینه‌ساز شکل‌گیری برخی از گروه‌های سیاسی شده بود که در حرکت قیام برای دچار خیزهایی و افت‌هایی شد. تفاوت مبانی نظری، دیدگاه‌های مختلف باعث گردید که آنان در طول نهضت فعالیت‌های گوناگون سیاسی انجام دهند، اما همه گروه‌ها با سیاست‌های رژیم در تضاد بودند و مخالف قیام مردمی نبودند. جریان‌های فکری و گروه‌های سیاسی در برج عظیم قیام مبارزات سیاسی یا اجتماعی خود را گسترش داده و با تامل در اهداف و شیوه مبارزاتی ضمن پذیرش همراهی با مردم و جانبداری از آزادی سیاسی، در عرصه‌های مختلف مبارزاتی تحت مصادیق ساختار قدرت انقلاب، از رهبریت امام(ره) پیروی کردند.

کلام آخر اینکه، تبلور بسیج امام(ره) در ارتباط با گروه‌ها بر اساس عملکرد ایشان استوار بود. امام ضمن برسمیت شناختن آزادی‌های سیاسی اجتماعی، مشارکت گروه‌ها و احزاب در قیام، فقط ارکان و اهداف انقلاب، عدالت اجتماعی، استقلال، آزادی، توانست تمام اقشار جامعه را خصوص جریان‌های فکری گوناگون در پیکر انقلاب بسیج کند و بزرگترین ماشین بسیج‌گری را در عرصه عمل به نمایش بگذارد.

۱. گروه‌های ملی و رهبری امام(ره)

تمامی گروه‌های سیاسی از حیث خواسته‌ها و اهداف، موجب گردید که آنان براساس مبانی فکری، دسته‌بندی بشوند. گروه‌های ملی با اهداف ترجیح ایران، جدایی دین از سیاست، مخالفت با نفوذ انگلیس، تکیه بر قانون اساسی مشروطیت شروع به فعالیت‌های سیاسی کردند. در اینجا مهمترین گروه‌های ملی در ارتباط با رهبری امام در فرآیند انقلاب را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۱. جبهه ملی ایران

یکی از احزاب سیاسی ایران جبهه ملی بود که از چند حزب کوچک به وجود آمده بود. جبهه ملی به هدف ملی‌گرایی ایرانی و رهانیدن ایران از استعمار انگلیس در آبان ۱۳۲۸ شکل گرفت و خواستار گسترش رابطه با آمریکا بود. در سال ۱۳۵۶ به دنبال فضای باز سیاسی این حزب دوباره شروع به فعالیت کرد و معتقد بودند با تکیه بر قانون اساسی شاه باید سلطنت کند نه حکومت و در این راستا آنان در آستانه پیروزی انقلاب برای به دست گرفتن قدرت، یکی از رهبران این جبهه یعنی بختیار را

به عنوان نخست‌وزیری معرفی کردند. (عیوضی و هراتی، ۱۳۹۱:۱۰۷)

جبهه ملی که با تلاش و کمک آمریکا اهداف خود را دنبال می‌کرد، با مخالفت امام خمینی و مردم انقلابی ایران مواجه شد چرا که با آرمان‌های انقلاب و رهبری در ستیز بود. آنان در پی جلب مقامات آمریکایی بودند که این با راهبرد انقلابی امام خمینی تضاد داشت. این درحالی بود که رهبر انقلاب به صورت آشکار با بیگانگان اعلام مخالفت می‌نمود و آنان را سبب این همه مشکلات می‌دانست و از سوی دیگر اندیشه جدایی دین از سیاست که در ایدئولوژی این جبهه رشد نموده بود با اندیشه انقلابی امام در ستیز بود و این امر باعث شد که مورد توجه فعالان سیاسی قرار نگیرد و به یک جبهه غیر مذهبی تبدیل گردد.

بنابراین مواضع سیاسی - انقلابی امام خمینی در هر مقطعی برخاسته از مبانی شرعی در چارچوب منطق بود نه ملاحظات محافظه‌کارانه، چنانچه نخبگان جامعه نمی‌توانستند در برابر منطق محکم ایشان نقضی وارد کنند. انگیزه امام از ورود به عرصه سیاست، تکلیف الهی بود که نشان دهنده خلوص ایشان بود که توانست رسوایی گروه‌ها و جبهه‌های غیر اسلامی را در طول حیات مبارزاتی به مردم ایران نشان دهد. (ذوعلم، ۱۳۸۱: ۶۵)

۲-۱. نهضت آزادی

حرکت پرشتاب انقلاب اسلامی سبب شد فعالیت سیاسی احزاب و گروه‌های مختلف دچار افت و خیزهای بسیاری شود. تضاد اهداف و خواسته‌های آن‌ها موجب گردید که بیشتر احزاب در ابتدا تا حدودی با انقلاب و مردم همراه شوند و سپس راه خود را جدا نمایند و به دنبال مسیر دلخواه خود بروند. در این میان نهضت آزادی با هدف حفظ اصالت نهضت ملی در چارچوب وحدت با جنبش نوین اسلامی تشکیل شد که به واقع یک گروه سیاسی - مذهبی بود. این گروه در سال ۱۳۴۰ از جبهه ملی جدا شد و موجودیت خود را اعلام کرد و عمدتاً به فعالیت سیاسی پرداخت و بازرگان یکی از بنیانگذاران این نهضت به‌شمار می‌رفت. (عیوضی و هراتی، ۱۳۹۱:۱۰۸)

این نهضت با اوج‌گیری حرکت‌های انقلابی مردمی، با امواج انقلاب همراه شد و در اندک زمانی رشد کرد و بر فعالیت‌های انقلابی خود افزود. رهبران این نهضت در حدود قانون از شاه انتقادهایی می‌کردند ولی در آستانه پیروزی انقلاب دیدگاه‌های این رهبران با نظرات رهبری انقلاب و مردم دچار تضاد و تمایز شد مثلاً بازرگان در مصاحبه‌ای در ۱۳۵۷/۱۱/۳ بیان داشت «او (بختیار) مردی وطن‌پرست، بسیار منطقی و دارای تشخیص درست است» (عیوضی، ۱۳۸۶:۲۴۵). در حالی که مردم، بختیار را نوکر بی‌اختیار رژیم می‌دانستند و امام، بختیار را ته‌مانده استعمار و نوکر معرفی کرده بود.

در این بیان اندیشه و نظر امام خمینی نسبت به احزاب و گروه‌ها براساس آزادی - اسلامی مطرح می‌شد. چنان‌که وقتی از امام سوال شد که «آیا شما موافق آزادی مطبوعات و سیستم چندحزبی و آزادی احزاب و سندیکاها هستید؟» ایشان فرمودند «ما موافق رژیم آزادی‌های کامل هستیم. باید حدود رژیم آینده ایران، همان‌گونه که برای کلیه دولت‌های متکی مردم مطرح است، منافع مجموع جامعه محدود دستبرد به شرف مردان و زنان آن می‌باشد» (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۶۰)

نهضت آزادی نیز در این راستا با وجود انحرافات و ضعف‌های بسیار توانست بازرگان را به عنوان نخست‌وزیری موقت وارد بدنه انقلاب کند و امام بر اساس اندیشه آزادی - اسلامی خود با این پیشنهاد موافقت نمود. این نهضت پس از در دست گرفتن قدرت به جایگاه عناصر فاقد حساسیت فرهنگی، سیاسی نسبت به مسائل خصوصاً غرب گردید و با افشای اسناد جاسوسی آمریکا از وجهت این نهضت کاسته شد و باعث استعفای بازرگان از قدرت شد. آن‌چه باعث جدایی نهضت آزادی با جریان رهبری شد را می‌توان در تغایر عملکرد و دیدگاه این نهضت برشمرد که عبارت است از علم‌زدگی، نداشتن دوراندیشی، وابستگی به غرب، اعتقاد به جدایی دین از سیاست، (عیوضی و هراتی، ۱۳۹۱: ۱۰۹)

بنابراین امام خمینی بر اساس اندیشه آزادی - اسلامی خویش عملکرد احزاب خصوصاً نهضت آزادی را بعد از فرار بنی‌صدر برخلاف مسیر اسلام بیان نمود و طی سخنرانی در جمع نمایندگان مجلس خبرگان در ۱۳۵۸/۵/۲۷ فعالیت آنان را ممنوع اعلام نمود.

«ما یک حزب را یا چند حزب را که صحیح عمل می‌کند می‌گذاریم عمل نکند و باقی همه را ممنوع اعلام می‌کنیم و همه نوشتجاتی که این‌ها داشته‌اند و برخلاف مسیر اسلام و مسیر مسلمین است، ما همه این‌ها را از بین خواهیم برد. ما بعد از این‌که فهمانیدیم به این‌ها که شما دیکتاتور هستید، ما آزادی‌خواه بودیم و شما نگذاشتید، ما آزادی دادیم و شما نگذاشتید این آزادی باقی بماند، حال که این‌طور شد ما انقلابی با شما رفتار می‌کنیم» (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۶۲)

۲. گروه‌های مذهبی پشتیبان خط رهبری امام(ره)

این گروه‌ها به گفته امام خمینی دارای معیارهای شایسته برای تشکیلات بودند. برخورداری از رهبر مورد اعتماد، داشتن آرمان‌های مطابق با خواسته‌های عمومی، صداقت، درستی در عمل، استقامت و مبارزه برای عقیده و خلاصه مبارزه برای سرنگونی دولت حاکمه و رژیم ظالمانه معیارهای موردنظر امام بود. از جمله این گروه‌ها می‌توان گروه مؤتلفه و فدائیان اسلام اشاره کرد.

۲ - ۱. جمعیت مؤتلفه اسلامی

محل پیدایش این جمعیت و گروه بازار تهران بود و گردانندگان اصلی آن نیز کسبه متدین و تجار و روسای مذهبی بازار بودند و پایگاه مردمی آن اطراف بازار و جنوب تهران باید دانست که در آغاز کار گروه سه هیئت مذهبی که متشکل از ۱۲ نفر بود گرد هم آمده بودند. این گروه در ابتدا اقدامات نظامی مسلحانه انجام می‌داد و در جریان ترور حسنعلی منصور در سال ۱۳۴۳ بیشتر اعضای این جمعیت دستگیر و به اعدام و یا زندان محکوم شدند. به دنبال شروع قیام مردمی به رهبری امام خمینی باقیمانده این گروه دست به تشکل تازه‌ای زدند و نقش ویژه‌ای در توزیع اعلامیه‌ها و پیام‌های امام و همچنین تکثیر نوارهای سخنرانی امام ایفا نمودند. و به طور چشمگیری به سازماندهی بازاریان و اصناف در طول انقلاب پرداختند. البته نقش این گروه بعد از پیروزی انقلاب نیز قابل توجه بود که برای رسمیت یافتند در سال ۱۳۶۷ به عنوان جمعیت مؤتلفه اسلامی مجوز فعالیت از وزارت کشور گرفت. (اسکندری، ۱۳۸۹: ۱۷۷ - ۱۷۸)

این جمعیت سیاسی در طول انقلاب نقاط مشترکی با جامعه روحانیت برقرار نمود و با اصول و برنامه‌های مبارزاتی آنان همخوانی و هم‌پایایی داشت و در تبعیت از رهبری نیز نسبت به گروه‌های دیگر قوی‌تر عمل نمود. این جمعیت توانست طیف وسیعی از اقدار بازاریان، اصناف، صاحبان کارگاه‌ها، دانشجویان و روحانیون را متمرکز کند و هدایت آنان در جریان‌های سیاسی را به عهده بگیرد. پایگاه اجتماعی این گروه باعث شد حمایت مردمی در اجرای اقدامات این تشکیلات اقتصادی - سیاسی را جلب کند. (شادلو، ۱۳۷۹: ۱۶۲)

در انقلاب اسلامی ایران پیوند بین گروه‌ها و رهبری انقلاب، نقش بی‌بدیلی در افزایش اعتماد خاصی در بین مردم و این گروه‌ها داشت. البته جمعیت مؤتلفه در شرایط مختلف قیام به خدمت امام می‌رفتند و از رهنمودهای ایشان بهره‌مند می‌شدند. به تعبیر دیگر امام خمینی با مطرح کردن نظریه ولایت فقیه توانست در انجام اندیشه سیاسی گروه‌های مبارزه تأثیر بسیاری بگذارد و به عنوان فصل الخطاب در مورد پشتیبانی از رهبری و قیام مردمی به کار ببندد. (التیام‌خو، ۱۳۹۲: ۴۱ - ۴۲)

در این راستا حبیب‌الله عسکراولادی به عنوان یکی از اعضا اصلی این جمعیت در جبهه پیروان خط امام و رهبر قرار می‌گرفت و از نظر سیاسی معتقد است که ولایت فقیه رکن این نظام است و در زمان غیبت امام زمان(عج) فقیه عادل و عالم نیابت عامه ایشان را به عهده دارد و این امر را یک مسئله «تشخیص» می‌داند و رأی مردم در انتخاب ولی فقیه را توطئه دشمنان و بیگانگان مطرح می‌نمود. در حقیقت اعضای مؤتلفه معتقد بودند مشروعیت ولایت در متن اسلام است نه در رأی و انتخاب مردم. (اسکندری، ۱۳۸۹: ۱۷۹)

۲ - ۲. فدائیان اسلام

فدائیان اسلام نخستین گروه بود که جنبش مسلحانه را در تاریخ معاصر ایران سازماندهی کردند. این گروه در جنبش خود در عرصه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی فعالیت‌های گوناگونی انجام دادند ولی اتخاذش مسلحانه آنان در مبارزات در طول انقلاب متکی بر علل و عوامل متعدد تاریخی — سیاسی بودند؛ ابتدا این جمعیت به نیت جلوگیری از جریان‌ات ضددینی ایجاد شد و در ۱۳۴۲/۱۲/۲۰ با ترور احمد کسروی توسط اعضای این گروه توانست اعلام موجودیت کند. (احمدپورترکمانی، ۱۳۸۹:۲۰۱)

یکی دیگر از فعالیت‌های مسلحانه این جمعیت، ترور عبدالحسین هژیر در ۱۳۲۸/۸/۱۴ بود. فدائیان سیزده روز پس از تشکیل جبهه ملی هژیر که عامل اصلی خیانت در انتخابات بود ترور کردند. البته ترور رزم‌آرا توسط طهماسبی یکی از اعضای فدائیان در ۱۳۲۹/۱۲/۲۸ باعث شد رژیم در برابر خواست مردم چاره‌ای جز تسلیم نداشته و لایحه ملی شدن صنعت نفت را به تصویب برسانند. (احمدپورترکمانی، ۱۳۸۹:۲۰۲) در طول مبارزات، این جمعیت همچنان به فعالیت خود ادامه دادند و پس از کودتای ۲۸ مرداد در اعتراض به پیمان نظامی سنتو این گروه تصمیم به ترور حسین علا گرفته ولی به دلیل این که اسلحه محمدعلی ذوالقدر یکی از اعضای گروه فدائیان اسلام به موقع عمل نکرد، باعث شد تعداد زیادی از فدائیان اسلام خصوصاً نواب صفوی دستگیر و در دادگاه با یاران خود محکوم به اعدام شوند. (منصوری، ۱۳۷۷، ۱:۲۲)

در نهایت، مبارزه مسلحانه شیوه‌ای بود که در تاریخ مبارزات سیاسی ایران شکل گرفته بود که در قالب یک کنش اجتماعی — سیاسی در چنته مبارزات سیاسی مردم افزوده گردید. البته در استراتژی مبارزاتی امام، مبارزات به شکل غیرمسلحانه و ضد خشونت و همراه با مصلحت‌گیری و آرامش بود. اگرچه مسلح شدن نیروهای مبارزاتی و آموزش آنان را یک تکلیف می‌دانست. در طول مبارزات به کارگیری روش‌های مسلحانه و خشونت‌طلبانه از طرف مردم بسیار نادر است ولی در روزهای پایانی سقوط رژیم به علت سرکوب‌های شدید و خصمانه نیروهای امنیتی، ساواک، ارتش موجب گردید تا مخالفان و مبارزان انقلابی به شیوه‌های مسلحانه برای سرنگونی نهایی شاه روی بیاورند.

«نخستین درگیری مسلحانه میان نیروهای انقلابی و ماموران رژیم در جریان ابراز احساسات دانشجویان نیروی هوایی نسبت به پخش فیلم مراسم استقبال امام خمینی و حمله مسلحانه ماموران گارد شاهنشاهی به آن‌ها در پادگان دوشان تپه در تاریخ ۲۰ بهمن آغاز شد و با شروع درگیری، سازمان‌های چریکی و مردم برای کمک به همافران محاصره شده به پادگان مزبور هجوم بردند و

پس از شش ساعت درگیری شدید، مردم با کمک پرسنل نیروی هوای به طرف اسلحه‌خانه هجوم بردند و با استفاده از تفنگ و مسلسل به ساختن سنگرهای خیابانی پرداختند و مبارزات خود را جدی دنبال کردند» (احمدپورترکمانی، ۱۳۸۹: ۲۵۸).

فدائیان اسلام برای رسیدن به اهداف انقلابی خود با تکیه بر اصول دینی به مبارزه مسلحانه روی آورده بودند ولی حرکت آنان به رغم نتایج موفق‌آمیز و پرشور، به علت‌های مختلف نتوانست رژیم را سرنگون کند. (پناهی، ۱۳۹۳: ۷۷) در پی این خیزش انقلابی که اندیشه‌های مبارزه مسلحانه در میان گروه‌های انقلابی رشد نمود، که به دنبال حرکت‌های مسلحانه این گروه، نیروهای غیرمذهبی مانند گروه‌های چپ مارکسیست نیز به صورت حزب توده و با تطبیق ایران با وضعیت چین، شروع به جنگ مسلحانه کردند. در حقیقت اهداف فدائیان اسلام از برگزیدن این شیوه در چند زمینه خلاصه می‌شد.

۱. زمینه‌سازی و آماده‌سازی جامعه در جهت ایجاد یک حکومت اسلامی

۲. آگاه کردن جامعه با استفاده از قدرت سازمان روحانیت با رهبری امام خمینی(ره)

۳. استفاده از جایگاه مبارزه مسلحانه به عنوان پشتیبان و مکمل قیام فراگیر و مردمی در مجموع عملیات و حرکت فدائیان اسلام در این دوره نشان می‌دهد که صیانت سیاسی آنان از یک سو همان خط‌مشی مبارزاتی به رهبری امام خمینی است و از سوی دیگر آگاهانه از تمرکز فعالیت بر مبارزه مسلحانه سرباز زدند، چرا که به این موضوع واقف بودند که ترور همیشه مشکلات بسیاری در پی دارد و نمی‌تواند با راهبرد انقلابی امام هماهنگ باشد.

امام خمینی در طول دوران حیات مبارزاتی خویش، چنان‌چه به ابعاد گوناگون مبارزه توجه کامل داشته‌اند اما در این راستا اولویت با مبارزه فرهنگی می‌دادند و اعتقاد داشتند ابتدا باید به افشاکاری‌های ضد دین و اخلاقی حکومت پرداخت و با بالا بردن سطح بینش مردم بساط رژیم را از هم جدا نمود و مهم‌ترین جلوه مبارزه سیاسی ایشان همان دعوت مردم به تظاهرات آرام و مسالمت‌آمیز بود، اما در مورد به کارگیری مبارزه مسلحانه معتقد بودند در صورتی که تمام راه‌ها مؤثر نیفتد و با وجود شرایط و آمادگی، مدلی از مبارزه مسلحانه را تجویز خواهد کرد. (پناهی، ۱۳۹۳: ۹۱)

۳. گروه‌های جریان فکری چپ

با فراگیر شدن انقلاب اسلامی، گروه‌هایی با شعار عدالت اجتماعی از منزوی خارج شده و دوباره فعالیت سیاسی گسترده‌ای شروع کردند. آنان در فضای انقلاب، وجهه اسلامی از خود نشان داده و مدافع انقلاب و مردم معرفی می‌کردند ولی عدم تجانس اعتقادی از یک طرف و وابستگی به قدرت‌های بیگانه از سوی دیگر باعث شده که مسیر خود را تغییر دهند. مجاهدین خلق و حزب توده از

شاخص‌ترین این گروه‌ها بودند که به آنان اشاره‌هایی می‌کنیم.

۳-۱. مجاهدین خلق

«گروه‌ها و عناصر ناراضی که ساله‌های زیادی را در خفقان بسر برده‌بودند و به‌ویژه فضای سرکوب‌گرانه نیمه اول دهه پنجاه را تجربه کرده‌بودند، اکنون احساس می‌کردند که بین شاه و متحدان خارجی‌اش شکاف افتاده و بهترین فرصت برای ابراز وجود و وارد شدن در صحنه سیاست به‌وجود آمده است. به همین دلیل، جامعه ایران در اواخر سال‌های ۱۳۵۵ و به‌ویژه ۱۳۵۶ به تدریج شاهد ناآرامی‌ها و تحریکات اعتراض‌آمیز فزاینده‌ای شد» (حسینی، ۱۳۸۸:۲۷۲).

سازمان مجاهدین پرسروصداترین گروه سیاسی مرتبط با جریان چپ‌گرا اسلامی بود که جریان حرکتی انقلابی در مسیر مبارزه است امام خمینی معرفی می‌کردند آنان با وجود اختلافات سازمانی و ایدئولوژیک تلاش می‌کردند از نفوذ و جایگاه رهبری و روحانیت استفاده کنند. سازمان فعالیت‌های ویژه‌ای را مانند هزینه‌های انسانی و مادی در مسیر مبارزه مسلحانه به‌کار گرفت ولی نتوانست به هیچ‌یک از اهداف ترسیم شده دست یابد. رهبران این سازمان به شدت از ضعف ایدئولوژی اسلامی در رنج بودند و اندیشه آنان اتخاذ شده از اندیشه مارکسیستی بود در نتیجه باعث شد با چهره منافقان به فعالیت خود ادامه دهند. (پناهی، ۱۳۹۳:۷۸)

یکی از اقدامات منافقانه آنان پخش گسترده عکس امام خمینی با علامت سازمان بود که باعث جذب جوانان به این سازمان شود، در صورتی که ایدئولوژی آنان بیان‌گر این موضوع بود که سازمان به مرجعیت اعتقادی ندارد و از آن به عنوان ابزاری استفاده می‌کند. عدم باور به رساله عملیه در اندیشه این سازمان نمونه دیگری از بی‌اعتقادی مجاهدین به اسلام حوزوی بود. در این راستا فعالیت‌هایی نیز انجام می‌دادند که آن را محصول شرایط دوره فتوالیسم می‌دانستند. (عیوضی و هراتی، ۱۳۹۱:۱۱۰)

با وجود این همه تغایرات و اختلافات فکری سازمان با رهبر و روحانیت، ولی مجاهدین تلاش می‌کردند با روش‌هایی از امام خمینی برای خود تأییدیه مثبت بگیرند تا بتوانند در بدنه انقلاب و حکومت قدرت را به‌دست گیرند اما امام خمینی در اقدامی دوراندیشانه آنان حمایتی نکرد و ایشان دلیل عدم حمایت خود را این‌گونه بیان می‌کنند:

«برای یک مملکتی که برای خود این‌ها ملت زحمت کشیده‌است، لاقلاً این قدر ادراک دارند که اگر دوباره اوضاع برگردد برای همه بد است، لکن معلوم شد خیر، قضیه این حرف‌ها نیست و این‌ها عمال خارجی‌ها هستند حالا یا عمال آمریکا هستند یا عمال جاهای دیگر هستند. حالا برای ملت ماهیت این‌ها، ماهیت این نویسنده‌ها ماهیت این احزاب، ماهیت این الفاظ فریبنده بی‌معنا برای ملت

حالا روشن شد. اگر ما الان دیگر انقلابی رفتار کنیم نمی‌توانند بگویند که شما آزادی ندادید. ما آزادی دادیم سوءاستفاده شد و دیگر آزادی نخواهیم داد. آزادی به آن معنا که این‌ها بخواهند خراب‌کاری بکنند این آزادی نخواهد داده شد ... اسلام اجازه نمی‌دهد که ما آزاد بگذاریم که هر کس هر غلطی بخواهد بکند، هر توطئه‌ای می‌خواهد بکند، هر کاری می‌خواهد بکند که بکشد به خاک و خون» (امام خمینی، ۱۳۹۰:۶۱)

بنابراین اگرچه استراتژی امام خمینی برای بسیج احزاب و توده‌ها علیه رژیم شاه و عملکرد آن بر اساس مقاومت منفی پی‌ریزی شده بود ولی جلوه‌های مقاومت منفی ایشان براساس ایدئولوژی اسلامی — انقلابی شکل گرفته بود. از نظر اندیشه ایشان آرمان‌های اسلامی — انقلابی تنها شاخص انقلابی‌گری است و هرکس و گروهی از این شاخص جدا شود مورد تأیید نیست. بسیج سیاسی در حول محور اسلام سیاسی بالاترین استراتژی و راهبرد انقلابی امام بود که به صورت بارز و آشکار در جامعه انقلابی ایران بروز کرد و توانست اراده ملت ایران را بسیج کند و حرکت بی‌نظیر انقلاب اسلام را به جهانیان نشان دهد. در نتیجه امام خمینی تنها صدایی بود که توانست همبستگی نیروهای انقلابی را در انقلاب طنین‌انداز کند و بلوغ سیاسی را در میان جامعه به بالاترین رشد خود برساند. چنانچه پرهام در کتاب خود به نام «انقلاب ایران و میانی رهبری امام خمینی می‌گوید» درست گفته‌اند، که یکی از پایه‌های رهبری امام خمینی تلفیق ماهرانه نهضت سیاسی و نهضت مذهبی است و به پیش‌راندن انگیزه‌های اجتماعی به مدد انگیزه‌های دینی. تردیدی نیست که هماهنگی رهبری روحانی و سیاسی ضامن عمده پیروزی انقلاب ایران است» (پرهام، ۱۳۵۷:۷۷).

۳-۲. حزب توده

شیوه مبارزاتی مسلحانه با اهداف ضربه زدن به دشمن به سقوط و شکستن خفقان در محیط سیاسی از استراتژی مبارزاتی حزب توده، در طول فعالیت‌های سیاسی این سازمان بود. این گروه مارکسیستی پس از کودتای ۲۸ مرداد بصورت فعالانه به فعالیت و مبارزه می‌پرداخت ولی در جریان انقلاب با تغیی مصادیق مارکسیستی و با استفاده از اصطلاحات خاص اسلامی وارد مبارزات جدیدی شدند. آنان سعی داشتند خود را همراه مردم و همچنین پیرو خط امام نشان دهند بعداً واژه مستضعفین را بجای پرولتاریا بکار می‌برند. و یا اینکه عبارت پیش توحیدی را در طول بیانیه‌هایشان استفاده می‌کردند (عیوضی و عراقی، ۱۳۹۱: ۱۰۵ - ۱۰۶).

بدین ترتیب اغلب جریان‌های فکری مارکسیستی خصوصاً حزب توده در آستانه پیروزی اوضاع را برای دست گرفتن قدرت مناسب ارزیابی کرده و با نفوذ در ساختار نظام توانستند فتنه‌هایی را در

سراسر کشور زمینه‌سازی گسترده و با همکاری ضد انقلاب جنگ با حامیان انقلاب را گسترش دهند. لذا امام(ره) در خصوص مبارزین گروه‌های فکری که به مبارزه مسلحانه روی آورده بودند آن را برنامه می‌دانستند و ضمناً بر اساس مبنای فکری مارکسیستی آنان امام همواره به اصول نه شرقی و نه غربی تاکید داشتند. سرانجام بعد از پیروزی انقلاب ملت توطئه‌های فراوان اعضای حزب توده به همراه زیادی از اعضای نفوذ آنان و ارتش و سایر ادارات دستگیر و محاکمه شدند و توطئه‌های آنان بر ملا شد. چنانچه امام(ره) توطئه‌های این گروه را مقابل اسلام قرار می‌دادند می‌فرمودند: «ملت نمی‌تواند توطئه را تحمل کند. ما تحمل نمی‌کنیم این توطئه را به دین کشورها اسلام است، آزادی در صدد این است که به اسلام ضرر نخورد. کانون اصلی دین را اسلام می‌داند» (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۷: ۴۸۷).

نتیجه

اتلاف‌ها در جوامع، آثار و نتایج پنهان و آشکاری را به جای می‌گذارند و بر اساس شرایط و ارکان خاصی به وقوع می‌پیوندند. لذا بررسی نقش رهبری به عنوان یکی از ارکان مهم انقلاب به عنوان رهبر بسیج‌گر بسیار حائز اهمیت است. بدین ترتیب در این پژوهش به نقش ابعاد رهبری امام خمینی در خصوص بسیج‌گری گروه‌های مختلف فکری پرداخته شد. در واقع این مقاله در پاسخ به این سوال که چگونه امام توانست گروه‌های مختلف فکری را بسیج کند؟ لذا در جریان انقلاب گروه‌های مختلف فکری به فعالیت‌های مبارزاتی سیاسی مشغول بودند که می‌توان به سه دسته آنان را تقسیم کرد. ۱ - گروه‌های ملی که با اهداف ترجیح ایرانی، جدایی دین از سیاست و مخالفت نفوذ انگلیس، تکیه بر قانون مشروطیت به فعالیت سیاسی می‌پرداخته و جبهه ملی و نهضت آزادی ایران از مهمترین این گروه‌ها بودند. ۲ - گروه‌های مذهبی که پشتیبان رهبری بودند که براساس بینش اسلامی و معیارهای معنوی، فعالیت‌های گسترده‌ای سیاسی در زمینه‌های مختلف انجام می‌دادند اگرچه مسابقه مبارزات مسلحانه در تاریخچه خود داشتند. ۳ - گروه‌های فکری چپ که با فراگیر شدن انقلاب با شعار عدالت اجتماعی از منزوی خارج شده و فعالیت‌های سیاسی را از سر گرفته بودند. مجاهدین خلق و حزب توده که از شاخص‌ترین این گروه‌ها بودند با شعار ندافع انقلاب و مردم وجهه‌ای اسلامی از خود نشان دادند اما تجانس اعتقادی آنان باعث انحراف آنان از انقلاب شد. بدین ترتیب امام خمینی در نقش بسیج‌گری توانست بزرگترین تحول را میان گروه‌های فکری مختلف بوجود آورده و آنان را زیر یک پرچم که همان اسلام است گرد آورد. برسمیت شناختن آزادی‌های سیاسی مشارکت گروه‌ها و احزاب در قیام، حفظ ارکان و اهداف انقلاب، عدالت اجتماعی، آزادی، استقلال، از اصول استراتژی بسیج‌گری

امام (ره) در عملکرد با گروه‌های و جریان‌های فکری مختلف بود که توانست در پیکر انقلاب بزرگترین ماشین بسیج‌گری را در عرصه عمل به نمایش بگذارد.

منابع و مأخذ

۱. احمدپورترکمانی، بابک، ۱۳۸۹، *در سیر حول ابزارها و شیوه‌های بسیج و اعتراض از نهضت تنباکو تا انقلاب اسلامی ایران*، پایان‌نامه جهت اخذ کارشناسی ارشد. دانشگاه شاهد. دانشکده انسانی
۲. اسکندری، وحید، ۱۳۸۹، *جریان‌شناسی سیاسی اصلاح‌طلبی و اصول‌گرایی در ایران پس از انقلاب اسلامی*، پایان‌نامه جهت اخذ کارشناسی ارشد. دانشگاه شاهد. دانشکده علوم انسانی.
۳. التیام‌خو، کوروش، ۱۳۹۲، *دو مقایسه ابعاد رهبری در انقلاب اسلامی ایران، انقلاب روسیه و انقلاب چین*، پایان‌نامه جهت اخذ کارشناسی ارشد. دانشگاه شاهد. دانشکده علوم انسانی.
۴. امام خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۹، *صحیفه امام*، تهران، نشر آثار امام خمینی (ره).
۵. پرهام، سیروس، ۱۳۵۷، *انقلاب ایران و مبانی رهبری امام خمینی*، تهران، سپهر.
۶. پناهی، محمدحسین، ۱۳۹۲، *نظریه‌های انقلاب: وقوع، فرآیند، پیامدها*. تهران، انتشارات سمت.
۷. تیبان، دفتر ۲۹، ۱۳۹۰، *بسیج در اندیشه امام خمینی (ره)*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ ۵.
۸. حسینی، حسین، ۱۳۸۸، *رهبری و انقلاب*، تهران، نشر عروج، چاپ دوم.
۹. ذوعلم، علی، ۱۳۸۱، «روند شکل‌گیری رهبری امام خمینی (ره) در انقلاب اسلامی»، *مجله علوم سیاسی*، شماره ۲، صص ۵۵-۷۰.
۱۰. شادلو، عباس، ۱۳۷۹، *اطلاعاتی درباره احزاب و جناح‌های سیاسی ایران امروز*، تهران، انتشارات سرگرده.
۱۱. عیوضی، محمدرضا، ۱۳۸۶، *جامعه‌شناسی سیاسی اپوزیسیون عصر پهلوی*، تهران، قومس.
۱۲. عیوضی، رحیم و جواد هراتی، ۱۳۹۱، *درآمدی تحلیلی بر انقلاب اسلامی*، قم، دفتر نشر معارف، چاپ ۲۴.

۱۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *آینده انقلاب اسلامی ایران*، تهران، انتشارات صدرا.
۱۴. منصوری، جواد، ۱۳۷۷، *تاریخ قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۵. هافر، اریک، ۱۳۷۲، *پیروآستین*، ترجمه فیروزه خلعت‌بری، تهران، نشر شباویز.
16. Green. Thomash, 1990, *Comparative Revolutionary Movements*, third Edition, New jersey, prentice-Hall.

خوانش دینی به مثابه سازمان مفهومی در بازنگری ادبیات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

احسان کیانی*

سید مهدی ساداتی نژاد**

چکیده

این مقاله در پی تحلیلی تاریخی از فعالیتهای سیاسی آیت الله محمدتقی مصباح یزدی در سال‌های اولیه شکل‌گیری نهضت اعتراضی امام خمینی نسبت به دولت پهلوی است. در این پژوهش تلاش شده با بهره‌گیری از رویکرد تفسیر قصد کوئنتین اسکینر به بررسی مکتوبات آیت الله مصباح از ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۴ پرداخته تا مقصود کنش‌های کلامی او بررسی شود. این رویکرد بر قصد مؤلف از صورت‌بندی‌های نظری و سیاسی در مکتوباتش تمرکز می‌شود و در پی یافتن آن است که مؤلف در سیر کنش سیاسی خویش، در پی مواجهه با چه مفصل‌بندی‌های نظری‌سیاسی و پی ترویج یا نقد چه اندیشه‌ها و گفت‌وگو با چه اندیش‌مندانی بوده است. فرض مقاله این‌که آقای مصباح یزدی که دانش آموخته فلسفه علامه طباطبایی و از پیروان اندیشه سیاسی امام خمینی بوده، پس از آغاز اعتراضات سیاسی امام خمینی و پیروان ایشان نسبت به دولت پهلوی با نگارش مقالاتی در باب ترویج اسلام سیاسی در نشریه بعثت می‌پردازد و پس از اختلاف با پیروان آیت الله شریعتمداری در این نشریه، از آنان جدا و نشریه انتقام را تأسیس می‌کند. او در این نشریه با کنش‌های کلامی در میثاق زبانی سنت‌گرایی حوزه علمیه در پرسش‌وپاسخ با رویکرد محافظه‌کارانه آیت الله شریعتمداری، به ترویج اسلام رادیکال امام خمینی همت می‌گمارد.

واژگان کلیدی

e1386k@gmail.com
msadatinejad@ut.ac.ir
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۲

*. دانشجوی دکترای دانشگاه امام حسین ×. (نویسنده مسئول)
**. دکترای تخصصی دانشگاه تهران.
تاریخ ارسال: ۱۳۹۷/۰۳/۲۱

تفسیر قصد؛ مصباح یزدی؛ نهضت اسلامی؛ نشریه انتقام، نشریه بعثت.

طرح مسئله

دهه چهل خورشیدی را بی شک می‌بایست مهم‌ترین مقطع تاریخ معاصر ایران تلقی کرد. تحولات اجتماعی و سیاسی که در آن دوره به وقوع پیوست همچنان بر سرنوشت جامعه ایران سیطره افکنده است. قیام پانزده خرداد ۱۳۴۲ نقطه عطف این تحولات بود زیرا به سان مهر پایانی بر فعالیت‌های سیاسی مسالمت‌آمیز و آغاز حرکت‌های سیاسی رادیکال تلقی شد که به سقوط دولت پهلوی منجر گردید. دلیل تأثیرگذاری این قیام نسبت به نمونه‌های مشابه پیش از آن، ورود مستقیم مجتهدان دینی به عرصه فعالیت‌های سیاسی می‌باشد. این مسئله موجب شد اسلام سیاسی به مثابه یک گفتمان جدید در برابر اسلام سنتی (و نه اسلام غیرسیاسی، چرا که اسلام فی‌الذات دینی اجتماعی و سیاسی است) قد برافرازد و پیروانش به نظریه‌پردازی برای آن پردازند. در آن دهه هژمونی سیاسی مبارزه از آن جریان‌های چپ‌گرا بود و مراجع تقلید و مجتهدان حوزه‌های علمیه عمدتاً ورودی در سیاست نداشتند. به خصوص که زعامت مطلق آیت الله‌العظمی بروجردی بر حوزه‌های علمیه تشیع و پرهیز ایشان از کنش‌ورزی‌های سیاسی موجب کم اثر شدن فعالیت‌های سیاسی برخی طلاب جوان و آرمان‌گرا مانند گروه فداییان اسلام به رهبری سید مجتبی نواب صفوی بود. درگذشت آیت الله بروجردی در کنار برخی دیگر از عوامل اجتماعی و سیاسی، راه را برای ورود مستقیم بعضی از مراجع و مجتهدان شیعه ایرانی به عرصه سیاست هموار کرد. اول سقوط حکومت محافظه‌کار علی امینی که موجب شد فضای نسبتاً مساعد فعالیت‌های سیاسی مسالمت‌آمیزی که برای برخی جریان‌های پایبند به قانون اساسی مشروطه مانند جبهه ملی و نهضت آزادی ایران وجود داشت به مرور زمان مسدود شود و بدین سبب فضا برای کنش‌ورزی‌های رادیکال‌تر بدون توجه به مصلحت سنجی‌های سیاسی فراهم گردد. دیگر غرور دولت شاه نسبت به حمایت‌های بین‌المللی و اقتصادی غرب و به ویژه آمریکا از یک سو و درآمدهای سرشار نفتی از سوی دیگر که او را بی‌نیاز از توجه به نصایح و توصیه‌های نخبگان اجتماعی و سیاسی نمود و موجب شد اعتراضات امام خمینی و طلاب پیروی ایشان که ابتدا بر مبنای التزام به قانون اساسی مشروطه مطرح می‌شد به تدریج رنگ و بوی معارضة جویانه‌تری به خود بگیرد. تداوم این روند کار را به جایی رساند که دیگر هیچ نغمه اصلاح طلبانه‌ای در هیاهوی استبداد پهلوی شنیده نشد و طومار آخرین حاکمیت سلطنتی ایران برچیده شد.

الف) سامانه روشن‌شناسی

هرمنوتیک قصد (Intention's Hermeneutics) یکی از نظریه‌های مهمی است که در سالیان اخیر در خصوص علم تفسیر ترویج یافته است. این روش به فهم یک گزاره تدوین شده از سوی مؤلف توجه دارد و هدف اصلی آن، بازیابی قصد نهفته در عمل کُنش‌گر متن است. برای بازیابی این قصد باید به زمینه تاریخی متن و البته مؤلف رجوع کرد. این مقاصد نه نیت‌های درونی بلکه کُنش‌گفتاری (Speech Act) اندیش‌مند محسوب می‌شوند. پژوهش‌گر درصدد یافتن آن است که متون تألیفی به چه قصدی تحریر شده‌اند و این قصد در متن، جاری است. این کُنش ممکن است ترویج، تقبیح، تمجید یا تردید یکی از گفتمان‌های سیاسی، اجتماعی یا فرهنگی زمانه اندیش‌مند باشد. این روش بیش از همه با نام کوئنتین اسکینر شناخته شده است. اسکینر از این روش برای تفسیر متون اندیشه‌ای مؤلفان کلاسیک استفاده می‌کند. او معتقد است برای فهم یک متن در تاریخ اندیشه سیاسی، باید به بازیابی و بازسازی قصدهای مندرج در میثاق‌زبانی (Language Conventions) آن دوره تاریخی پرداخت که مؤلف از آن‌ها به مثابه کُنشی گفتاری بهره برده است. این کُنش کلامی حالت مداخله‌ای دارد. نویسنده با بیان افکارش قصد دارد در جریان تحولات سیاسی و اجتماعی دوره خود دخالت کرده و از نظری پشتیبانی یا انتقاد نماید. پس این نظرات حالت پرسش و پاسخ (Question and Answer) دارند. در نتیجه برای فهم یک متن، تنها فهم معنای آن کافی نیست، بلکه باید زمینه تاریخی متن را هم فهمید. با این حال، پارادایم اسکینر نه متن محور (Textual) و نه زمینه محور (Contextual) بلکه مؤلف محور است. در واقع، متن تألیف شده در حوزه اندیشه سیاسی بر این مبنا مورد واکاوی قرار می‌گیرد که قصد مؤلف در تبیین این نوشتار، متوجه کدامین اندیشه سیاسی یا جریان اجتماعی می‌شود و در نهایت چه تغییری در موازنه نیروها ایجاد می‌کند.

اسکینر در خصوص چگونگی تدوین تاریخ اندیشه بر مبنای روش خویش می‌گوید: «بنا بر استدلال من اگر قرار باشد تاریخ اندیشه را به سبکی دقیقاً تاریخی بنویسیم، باید متن‌های مورد بررسی خود را درون چنان بافت فکری و چارچوب گفتمانی‌ای قرار دهیم که بتوانیم این نکته را دریابیم که مؤلفان متون در هنگام آن‌ها چه می‌کرده‌اند. به بیان متداول امروزی تأکید من بر این است که متن‌ها جنبه اجرایی یا کرداری دارند» (اسکینر، ۱۳۹۳، ۱۰). منظور از بررسی کُنش‌های گفتاری، مطالعه حوزه اموری است که سخن‌گویان می‌توانند با استفاده از جمله‌ها و واژه‌ها انجام دهند. به نظر اسکینر: «برای این کار باید متن‌های مورد بررسی را بر آن زمینه‌های فکری‌ای قرار دهیم که به ما این امکان را می‌دهند که از آن‌چه مؤلفان‌شان با نوشتن آن‌ها انجام می‌دادند آگاه شویم» (اسکینر، ۱۳۹۳، ۲۳). این یعنی نوعی بررسی تاریخی اندیشه‌های سیاسی یا به عبارت تاریخی اندیشی تاریخ اندیشه که

می‌کوشد دیدگاه واقع‌گرایانه‌تری در باب رابطه میان مورخان و شواهدی که در دست دارند ارائه دهد. زیرا به نظر او تاریخ نه حقیقتی جامع بلکه وضعیتی است که پیوسته از نو تفسیر می‌شود. بدین ترتیب نمی‌توان قرائتی یگانه و منحصر به فرد از ادوار تاریخ اندیشه سیاسی و تحولات اجتماعی ارائه داد و این تفاسیر گوناگون بر مبنای نظریه تفسیر قصد، مبتنی بر نقش کنش‌های کلامی اندیش‌مندان در سیر صعود یا افول جریان‌های سیاسی است. بنابراین اسکینر در مقابله با رویکرد وقایع نگاری صرف تجربه‌گرایان، بر نوعی پدیدارشناسی رخدادهای تاریخی با بررسی زمینه‌های اجتماعی و سیاسی متن تألیف شده تأکید دارد.

وی ضمن مخالفت با مفاهیم انتزاعی و فراتاریخی در سیر اندیشه سیاسی، عقلانیت را مفهومی تاریخی دانسته و درباره این مسئله که آیا عقاید کنش‌گر تاریخی، عقلانی است یا خیر می‌گوید: «باورهای آنان باید در اوضاع و احوالی که خودشان را در آن می‌یابند باورهای مناسبی باشد و به همین سبب آن‌ها را صحیح می‌دانند. بنابراین یک اعتقاد عقلانی، اعتقادی است که شخص از طریق نوعی فرآیند معتبر استدلال به دست آورده باشد» (اسکینر، ۱۳۹۳، ۶۸). رویکرد اسکینر، مورخ را ملزم به کوشش برای بازیافتن بستر و زمینه پیش‌فرض‌ها و باورهایی می‌کند که نشان دهد نوشتار مؤلف، در آن دوره خاص، عقلانی بوده است. در حالی که شی انگاری فراتاریخی موجب می‌شود اندیشه به مثابه موجودی مستقل ترسیم شود که از نمونه اولیه‌ای در نقطه معینی از تاریخ نطفه بسته و در طول تاریخ رشد یافته و نقش کنش‌گران و مؤلفان در زایش اندیشه‌ها نیز فراموش شود یا در بهترین حالت به عنوان کاتالیزورهایی که واکنش را تسریع بخشیده‌اند در نظر گرفته می‌شود. حال آن‌که اسکینر در پدیدارشناسی زایش و یا زوال اندیشه‌های سیاسی نگرشی درون‌تاریخی داشته و پس‌زمینه وضعیتی را که هایدگر وضعیت پرتاب شدگی می‌نامد، در نظر می‌گیرد و اساس تفسیر قصد بر این مبناست که اندیشه‌ها درون وضعیتی سیاسی و اجتماعی و در تقابل با دیگر تفکرات و مواضع تاریخی زمانه مورد نظر، تبیین و ترویج می‌شوند.

اسکینر یک متن را تنها به سان واژگانی که در کنار یک دیگر قرار گرفته‌اند و معنایی را تداعی می‌کنند در نظر نمی‌گیرد بلکه برای آن یک وضعیت کارکردی قائل است. این روش دقیقاً در تضاد با روش هرمنوتیک سنتی است که متن را تنها به مثابه گزاره‌ای بررسی می‌کند که می‌بایست به فحوای آن راه یافت. او در این زمینه به وضوح از ویتگنشتاین تأثیر پذیرفته است. اندیشه‌های ویتگنشتاین به دو دوره متقدم و متأخر تقسیم می‌شود. به نظر ویتگنشتاین متقدم: «جهان تماماً متشکل از امر واقع است یعنی زبان متشکل از مجموعه‌ای از گزاره‌هاست و هر گزاره‌ای به سان

تصویری می‌ماند که بازنمایی‌کننده واقعیتهای در جهان است. اما به نظر ویتگنشتاین متأخر، سخن گفتن به زبان، بخشی از یک فعالیت یا به عبارت دقیق‌تر بخشی از یک شیوه یا وجهه‌ای از زندگی است» (پورچناری، ۱۳۹۱، ۵۱). این ایده برگرفته از نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین است. در این نظریه، با تشبیه فعالیت زبانی به شکلی از زندگی، جنبه‌ای کارکردی به زبان می‌بخشد. بدین صورت، معنای یک واژه با کاربرد آن گره می‌خورد. اسکینر با اشاره به نظریه ویتگنشتاین می‌گوید: «باید از پرسیدن درباره معنای کلمات دست برداریم و در عوض بر نقش‌های گوناگونی که آن معنای می‌تواند در بازی‌های مختلف زبانی ایفا کنند تأکید گذاریم» (اسکینر، ۱۳۹۳، ۲۱). بدین ترتیب وی متون اندیشه سیاسی را به مثابه پرسش و پاسخ‌هایی می‌بیند که در یک دوره تاریخی مشخص میان کنش‌گران آن دوره در جریان بوده است زیرا به اعتقاد او: «متون اندیشه در حکم جواب‌های یک مسئله هستند و زمانی می‌توان به فهم آن‌ها نائل شد که مسائل مربوطه به صورت تاریخی مورد بازبایی قرار گیرد. بر این اساس متون مذکور باید به عنوان بخشی از یک گفت‌وگوی مستمر شناخته شوند» (پورچناری، ۱۳۹۱، ۹۱). وی معتقد است قصد مؤلف در عمل وی که از طریق گفتارش به آن دست زده، مشهود است و نیازی به ذهنی‌گرایی و تلاش برای نفوذ به ذهن و باطن نویسنده نیست زیرا تأکید صرف بر عمل انجام شده است تا قصدهای ذهنی. پس ما نیازی نداریم که خود را به امور ذهنی مؤلف مشغول سازیم، زیرا سوژه ما متون و کرداری بودن آن‌هاست. این یکی از اختلافات اساسی او با پساساختارگرایان است. «پساساختارگرایان علاوه بر این که با تأکید بر مرگ مؤلف، توجه ویژه اسکینر به مؤلف را مورد نقد قرار می‌دهند؛ قصد را به معنای برنامه‌ای برای انجام یک عمل می‌دانند در حالی که برای اسکینر قصدها مندرج در عمل هستند» (پورچناری، ۱۳۹۱، ۱۱۹).

او برای اثبات این نکته، مفهوم عنوان میثاق‌های زبانی را مطرح و تأکید می‌کند: «میان میثاق‌های زبانی و اندیشه مؤلف، رابطه تنگاتنگی وجود دارد. بدین معنا که اندیشه مؤلف فقط با بازبایی میثاق‌های مرسوم‌اش قابل فهم و درک است و اندیشه اندیش‌مند سیاسی همواره به وسیله میثاق‌های اجتماعی و زبانی مرسوم شکل می‌گیرد» (پورچناری، ۱۳۹۱، ۷۷). به عقیده او تبیین کنش مذکور مستلزم بازبایی قصدها با توسل به میثاق‌های مرسوم حاکم بر آن گفتار است. منظور از این میثاق‌ها، معنای عمومی یک عمل قراردادی است. یعنی شیوه‌ای که آن گفته معین در موقعیت معین، بر طبق آن باید فهمیده شود. پس نیت‌هایی را که انسان به کمک آن‌ها عمل می‌کند می‌توان از درک مضمون و مفهوم قراردادی خود عمل استنتاج کرد. برای مثال زمانی که دوستی ضمن تماشای ما برای ما دست تکان می‌دهد، در میثاق اجتماعی ما، از ما خداحافظی می‌کند. اما زمانی که از دوردست، دو دستش را برای ما تکان می‌دهد قصد دارد به ما هشدار دهد. دلیل تأکید اسکینر بر فهم کنش

کلامی مؤلف در میثاق‌های مرسوم در زمینه اجتماعی آن دوره، مرتبط با همان نقدی است که بر فراتاریخی بودن متون اندیشه‌ای ابراز می‌داشت. درک این میثاق‌های زبانی به مورخ کمک می‌کند فارغ از اندیشه‌های امروزی و معنای کنونی لغات، به فهم اندیشه‌های کلاسیک دست یابد.

این مسئله به خصوص درباره متون اندیشه‌ای بیش از دیگر متون، صدق می‌کند. زیرا مؤلف ضمن این که درون میثاق‌های مرسوم زبانی به گفت‌وگو می‌پردازد؛ قصد دارد که با دفاع کردن، نقد نمودن، رد یا تأیید برخی نظریات و گزاره‌ها؛ در آن میثاق‌ها تغییری ایجاد کند و یا میثاقی را مستحکم‌تر از قبل نماید. بنابراین در عین حال که افراد، درون زمینه اجتماعی و با استفاده از میثاق زبانی خاصی به کُنش می‌پردازند، تلاش می‌کنند در آن میثاق‌ها تغییر ایجاد کنند. به بیان دیگر درون تاریخ، تاریخ را تغییر می‌دهند. بنابراین همان‌گونه که پیش از این اشاره شد اسکینر خود در نقد متن‌گرایان، به زمینه توجه خاصی دارد ولی زمینه‌گرایان را متهم می‌کند که قادر به تمایز میان عمل و شرایط عمل نیستند. زیرا به نظر آنان این زمینه اجتماعی است که موجب شکل‌گیری، بسط و تغییر ایده‌ها می‌شود. این مسئله موجب می‌شود تا نقش اختیارگر مؤلف نادیده گرفته شود. در حالی که اسکینر با منطق پرسش و پاسخی بودن متون اندیشه، آن‌ها را به سان مداخله‌هایی در نظر می‌گیرد که در نزاع‌های فکری زمانه رخ داده است. با این نگرش به تفسیر کنش‌های کلامی آیت الله مصباح یزدی در مقالاتی که طی سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۴ در نشریات بعثت و انتقام نگاشته می‌پردازیم تا مقصود وی از تغییراتی که این گفتارها در موازنه نیروهای سیاسی ایجاد می‌کرده دریابیم. ایشان از ابتدای فعالیت‌های سیاسی و مبارزاتی خود در اوایل دهه چهل خورشیدی درصدد مقابله با محافظه‌کارانی هم چون آیت الله شریعتمداری است که اعتقاد چندانی به مبارزه رادیکال ندارند. او که متأثر از فراگیری فلسفه نزد علامه طباطبایی بود، در دو زمینه فراگیری فلسفه و ورود حوزویان به سیاست برخلاف سنت مرسوم حوزه‌های علمیه قم قدم برداشت. بنابراین او قصد مداخله در میثاق سنت‌گرایی حوزوی و ترویج میثاق اسلام سیاسی را داشته است. به همین دلیل با نوعی رادیکالیسم فکری به پرسش و پاسخ با مراجعی می‌پردازد که در جریان مبارزه همراهی کاملی با امام خمینی ندارند و در همین دوران با انتشار نشریه انتقام که در اوایل سرکوب‌های پس از قیام پانزده خرداد، به عنوان نشریه مخفی حوزه علمیه قم منتشر نمود، نظرات خود درباره برخی از مسائل و اندیشه‌های سیاسی را بیان کرد. او پیش از آن نیز در نشریه بعثت، نظر خود درباره برخی رخدادها و همچنین جریان‌های سیاسی را تبیین کرده بود.

ب) زمینه اجتماعی زندگی آیت الله مصباح یزدی

برای بررسی موضوع این پژوهش هم‌چون بسیاری دیگر از سوژه‌های تاریخی در حوزه اندیشه سیاسی نیازمند مطالعه و دقت در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی شکل‌گیری شخصیت اندیش‌مندانی هستیم که در آن عرصه می‌زیسته‌اند. بر مبنای پارادایم اسکینر در این خصوص باید ابتدا چپستی وضعیت جامعه و زمانه مؤلف را مورد توجه قرار داد. از این طریق ضمن دستیابی به زمینه‌های تربیتی وی می‌توان با میثاق زبانی مسلط در آغازین سال‌های حیات او آشنا شد و دریافت که چه پرسش‌هایی در ذهن و اندیشه وی پدید آمد که مسیر فکری او را روشن‌تر و معین‌تر نمود.

«محمدتقی مصباح یزدی در سال ۱۳۱۳ در یزد متولد شد» (اسلامی، ۱۳۸۲، ۱۹). شهرستان یزد از دیرباز از مناطق مذهبی ایران بوده و «خانواده مصباح یزدی از خانواده‌های سنتی شهر بودند که به برگزاری مراسم‌های مذهبی و سوگواری برای اهل بیت می‌پرداختند» (عربی، ۱۳۸۱، ۱۹). سال تولد او، اوج سلطه مطلقه و بلامنازع رضاشاه پهلوی بود. شاهی که قصد کرده بود با زدودن مظاهر دینی از جامعه سنتی ایران، چهره جدیدی به آن بدهد. «رضاشاه تظاهرات عمومی در عید قربان و زنجیرزنی در ماه محرم را غیرقانونی اعلام کرد و برای عزاداری در ماه محرم محدودیت‌هایی قائل شد» (آبراهامیان، ۱۳۸۹، ۱۷۵). اما مهم‌ترین اقدامی که نفرت عمومی اقشار و خانواده‌های مذهبی ایران نسبت به او را شدت بخشید؛ این بود که «در سال ۱۳۱۳ پس از دیدار از ترکیه که در آن‌جا نیز مصطفی کمال به اقدام مشابهی دست زده بود؛ دستور کشف حجاب داد و پوشیدن چادر را ممنوع کرد. این در حالی بود که زنان هم‌چنان از حق رأی و نامزدی در انتخابات عمومی محروم بودند» (آبراهامیان، ۱۳۸۹، ۱۷۹). طبیعی است در خانواده مذهبی مصباح و در شخصیت وی که از کودکی با مراسم‌های عزاداری و آموزه‌های دینی رشد یافته بود؛ احساس نفرت از حکومت وقت پدید آید. با این شرح از چپستی وضعیت زندگی خانوادگی و اجتماعی مصباح یزدی در کودکی، به آسانی روشن می‌شود که دغدغه حفظ اعتقادات و احکام دینی به عنوان محوری‌ترین بخش از زندگی اجتماعی یک مسلمان، برای او از کودکی نهادینه شده بود و این مسئله از مهم‌ترین زمینه‌هایی است که موجب ترویج و ترغیب او به آغاز تحصیلات دینی در حوزه علمیه شد. درحقیقت پرسش اصلی که کُنش‌های گفتاری او در آینده را شکل می‌داد، چگونگی دفاع از آموزه‌های اسلامی در برابر مکاتب و آیین‌های غیراسلامی و جلوگیری از ترویج اندیشه‌های دین ستیزانه حکومت بود که موجب شد وی به سوی میثاق زبانی سنت‌گرایی مذهبی که تحت مدیریت حوزه‌های علمیه و مراجع شیعه ترویج و تثبیت می‌شد، گرایش یابد. دو دلیل عمده برای گرایش آقای مصباح به تحصیلات دینی می‌توان ذکر کرد. اول زمینه مذهبی خانوادگی و علاقه پدر و مادرش به طلبگی و دوم تشویق‌های یکی از خویشان

مادری او به نام شیخ احمد آخوندی که در نجف کتاب فروشی داشت. او می‌گوید: «خانواده‌ام به طلبگی علاقه‌مند بودند و این علاقه با آمدن شیخ احمد آخوندی تقویت شد» (عربی، ۱۳۸۱، ۱۹). محمدتقی نوجوان «پس از پایان تحصیلات ابتدایی برای فراگیری مقدمات طلبگی در تابستان ۱۳۲۶ وارد حوزه علمیه شفیعیه یزد شد» (اسلامی، ۱۳۸۲، ۲۱). و در «سال ۱۳۳۱ در قم مشغول تحصیل شد» (عربی، ۱۳۸۱، ۳۱).

مهم‌ترین اقدام این طلبه جوان تا پیش از آغاز نهضت اسلامی در اوایل دهه چهل خورشیدی نگارش نامه‌ای به آیت الله بروجردی به منظور درخواست برگزاری کلاس‌های اخلاقی بود. «در نامه خاطر نشان شده بود که اساساً ترقی و تعالی اخلاقی طلاب، از بزرگ‌ترین اهداف حوزه علمیه است. او پس از تنظیم نامه آن را به امضای دویست نفر از علمای حوزه می‌رساند. آیت الله بروجردی پس از مشاهده امضاها ذیل آن، محتوای نامه را تصدیق فرمود و در جمع علمای تراز اول حوزه که به مناسبت عید نوروز به دیدار ایشان آمده بودند، ضمن طرح نامه از آنان درخواست می‌فرماید که در زمینه تشکیل درس اخلاق در حوزه، تدبیری جدی بیندیشند؛ لکن تدبیر درخوری نمی‌شود و آن نامه عملاً به فرجام نمی‌رسد» (صنعتی، ۱۳۸۷، ۵۷). اولین گُش کلامی مصباح درون میثاق سنت‌گرایی حوزه و در راستای تقویت اخلاقی نیروهایی بود که مصباح آنان را به مثابه سربازان میدان نبرد جهت مداخله در مکاتب رایج و آغاز نمودن پُرسش و پاسخ با مخالفان مذهبی می‌دید.

در همین سال‌های ابتدایی تحصیل محمدتقی مصباح یزدی در حوزه علمیه قم است که از یک سو نگرش و زمینه ذهنی‌اش به فلسفه آغاز شده و از سوی دیگر گرایش به فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی نیز در وی تقویت می‌شود. در دهه‌های بیست و سی خورشیدی و با توجه به فضای باز سیاسی ناشی از نهضت ملی شدن صنعت نفت، فعالیت‌های حزب توده به عنوان بزرگ‌ترین جریان مارکسیستی کشور به شدت افزایش یافته بود. مبارزه با مارکسیسم یکی از محورهای اصلی فعالیت‌های فکری نویسندگان و سخن‌وران مذهبی اعم از مُلا و مُکلا بود و این وضعیت نه تنها بسیاری از علمای دینی و مراجع تقلید هم‌چون آیت الله بروجردی را نگران ساخت بلکه نیروهای مذهبی نواندیش مانند مهندس مهدی بازرگان را نیز به فکر فرو برد. جریان‌های مارکسیستی به خصوص بر دانشگاه‌ها تمرکز کرده بودند. بازرگان تأیید می‌کند که «کشش ایدئولوژیک حزب توده و خالی بودن زمینه برای مقابله با این ایدئولوژی موجب رشد حرکت این گروه در دانشگاه‌ها شد» (نجاتی، ۱۳۷۵، ۲۴۹). مبارزه با تفکرات مارکسیستی و تلاش برای اقناع نسل جوان از سوی عالمان دینی موجب شد برخی طلاب جوان، در جهت تغذیه فکری خود به تحصیل فلسفه روی بیاورند. کسی

که برای آموزش طلاب پیش قدم شد، دکتر سیدمحمد بهشتی بود که ارتباط وثیقی با دانشجویان و انجمن‌های اسلامی داشت. وی «دبیرستانی با نام دین و دانش تأسیس کرد تا طلبه‌ها را با علوم جدید آشنا ساخته و مقدمات نزدیکی بیش‌تر حوزه و دانشگاه را نیز فراهم سازد. در کلاس‌های این مدرسه زبان خارجی، فیزیک، شیمی، فلسفه علم، ریاضیات و جامعه‌شناسی تدریس می‌شد» (صنعتی، ۱۳۸۷، ۵۵). «مصباح یزدی در کنار محمد مفتاح، ناصر مکارم شیرازی و شیخ جعفر سبحانی از جمله دانش‌آموزان این مدرسه بود» (اسلامی، ۱۳۸۲، ۹۸).

مصباح درباره اهمیت فلسفه در پاسخ‌گویی به مخالفان فکری می‌گوید: «شبهات اعتقادی که از سوی مکاتب الحادی و التقاطی مطرح می‌شود باید با ادله عقلی پاسخ داده شود؛ زیرا در پاسخ ماده‌گرایان، نمی‌توان با آیه قرآن یا روایت استدلال کرد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ۱۰۰). در حقیقت، گرایش به آموختن فلسفه موجب دوری تدریجی مصباح از میثاق سنت‌گرایی فقهی بود که موجب شد پس از آن از سلاح فلسفه و واژگان تئوریک و منطقی به جای استدلال‌های فقهی برای نقد و تخطئه جریان‌های مخالف بهره‌برداری کند. روایت مصباح از آن زمینه اجتماعی نیز چنین است: «در آن زمان مارکسیسم و فلسفه ماتریالیسم و دیالکتیک رواج زیادی داشت و به دلایل مختلف سیاسی، دست احزاب چپ در فعالیت تبلیغی باز بود و روزنامه‌ها و مجله‌های متعددی داشتند. آن‌ها در بین جوان‌ها از دانش‌آموزان تا دانشگاهیان نفوذ روزافزونی داشتند و خط فکری‌شان جوان‌های ما را تهدید می‌کرد. هر جوان مسلمانی که علاقه‌مند به اسلام و دفاع از اسلام بود، احساس نیاز می‌کرد خود را به سلاحی مجهز نماید تا بتواند با آن‌ها مبارزه کند و چنین سلاحی جز مسائل معقول نبود؛ لذا چاره‌ای جز استفاده از فلسفه نبود» (عربی، ۱۳۸۱، ۹۴).

پ) نهضت اسلامی

درگذشت آیت الله بروجردی در سال ۱۳۴۰ تأثیری دوسویه بر رابطه حکومت پهلوی و عالمان دینی گذاشت. از یک سو دولت که تا آن زمان به واسطه جلوگیری از مقابله با آیت الله بروجردی از برخی تغییرات اجتماعی پرهیز می‌کرد، راه را برای خود هموار دید. «شاه در بیست و چهارم آبان ۱۳۴۰ مواد برنامه اصلاحات ارضی را تشریح کرد» (موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۴، ۱۶۳). این برنامه پیش از آن در «سال ۱۳۳۹ مطرح شد و آقای بروجردی با آن مخالفت نمود» (جعفریان، ۱۳۸۶، ۲۶۹). ولی از سوی دیگر، برخی از اساتید، طلاب و حتی مراجعی که در دوره حیات آیت الله بروجردی به منظور رعایت حرمت استاد از ورود به فعالیت‌های سیاسی و ابراز موضع صریح اجتناب می‌کردند، راحت‌تر نظرات خود را دنبال نمودند. «در شانزدهم مهر ۱۳۴۱ دولت طرح انجمن‌های ایالتی و

ولایتی را به تصویب رساند که ضمن آن، شرط اسلام از انتخاب شونده‌گان حذف شده بود. به علاوه قید سوگند به قرآن و شرط ذکوریت؛ برخلاف قانون اساسی تغییر یافته بود» (جعفریان، ۱۳۸۶، ۲۷۰). به دنبال این خبر جمعی از مراجع قم از جمله امام خمینی، آیت الله شریعتمداری و آیت الله گلپایگانی در نامه‌های جداگانه‌ای خطاب به شاه نگرانی خود را از این مسئله اعلام کردند. نکته مهم در این مقطع، تأکیدهای چندباره امام بر اجرای قانون اساسی و حتی قوانین موضوعه مجلس است. بر این اساس وی بیش از آن که بر مضامین شرعی به عنوان دلیل مخالفت خود پافشاری کند، دولت را به سبب تخلف از قانون بازخواست می‌نماید و دلیل مخالفت با لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی را از موضع حفظ قانون اساسی اعلام کرد. این مسئله نشان می‌دهد که اندیشه اسلام سیاسی در بدو رشد بر مبنای کنش‌های اصلاح طلبانه و نه رادیکال شکل گرفت. بر همین اساس امام خمینی در تلگرافی به تاریخ پانزدهم آبان به نخست وزیر نوشت: «تصویب‌نامه غیرقانونی شما برخلاف شریعت اسلام و برخلاف قانون اساسی و قوانین مجلس است. اگر گمان کردید با تصویب‌نامه غلط و مخالف قانون اساسی می‌شود پایه‌های قانون اساسی را که ضامن ملیت و استقلال مملکت است، سُست کرد و راه را برای دشمنان خائن به اسلام و ایران باز کرد، بسیار در خطا هستید» (موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹، ۹۰). ایشان پس از برگزاری رفراندوم انقلاب سفید نیز در تبیین کنش‌ورزی اصلاح طلبانه خویش فرمود: «من از انقلاب سیاه و انقلاب از پایین نگران هستم. دستگاه‌ها با سوء تدبیر و با سوء نیت گویی مقدمات آن را فراهم می‌کنند. من چاره در این می‌بینم که این دولت مستبد به جرم تخلف از احکام اسلام و تجاوز به قانون اساسی کنار برود» (موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹، ۱۵۳). حتی پس از حمله گارد و نیروهای دولتی به مدرسه فیضیه قم در فروردین ۱۳۴۲ که موجب زخمی و کشته شدن برخی طلاب گردید، امام خمینی، شخص نخست وزیر را مورد انتقاد صریح و مشخص قرار داد: «اکنون که مرجع صلاحیت‌داری برای شکایت در ایران نیست و اداره این مملکت به طور جنون‌آمیز در جریان است، من به نام ملت از آقای علم، شاعلی نخست وزیر، استیضاح می‌کنم» (موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹، ۱۷۸). با فرارسیدن ماه محرم بحران شتاب بیش‌تری گرفت. روز سیزدهم خرداد مصادف با عاشورای حسینی، امام خمینی در حالی که جمعیت بسیاری او را مشایعت می‌کردند وارد مدرسه فیضیه شد و طی سخنانی فرمود: «ای آقای شاه، ای جناب شاه، من به تو نصیحت می‌کنم. دست از این اعمال و رویه بردار. من میل ندارم که یک روز اگر بخواهند که تو بروی، همه شکر کنند. من نمی‌خواهم تو این‌طور باشی. این قدر با روحانیت مخالفت نکن. از روحانیین بشنو. این‌ها صلاح ملت را می‌خواهند. این‌ها صلاح مملکت را می‌خواهند. والله اسرائیل به

درد تو نمی‌خورد، قرآن به درد تو می‌خورد. ربط مابین شاه و اسراییل چیست که سازمان امنیت می‌گوید از اسراییل حرف نزنید، از شاه هم حرف نزنید؟ یک جوری این مطالب را به برسانید به این آقا، شاید بیدار بشود. شاید روشن بشود یک قدری. اطرافش را گرفته‌اند، شاید نگذارند این حرف‌ها به او برسد. ما متأسفیم» (موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹، ۳۴۸).

«نیمه شب پانزدهم خرداد، مأموران انتظامی در قم، امام خمینی را در منزلش دستگیر و به تهران منتقل و در پادگان عشرت آباد بازداشت کردند. انتشار خبر با اعتراض وسیع مردم روبرو شد. صبح روز پانزدهم، جمعیت کثیری در قم به طرف صحن حرم حضرت معصومه (ع) حرکت کردند و چون به اخطار مأموران انتظامی توجه نمودند با آتش سلاح‌های سربازان روبرو شده و جمعی کشته و مجروح شدند. در تهران نیز تظاهرات از میدان بارفروش‌ها آغاز شد و در بازار و میدان ارگ به اوج خود رسید. عده زیادی از دانشجویان دانشگاه تهران کلاس‌های درس را تعطیل کرده و گروهی از آن‌ها به خیابان‌ها آمده و با شعار طرفداری از امام خمینی و اعتراض به بازداشت وی به دیگر تظاهرکنندگان پیوستند» (نجاتی، ۱۳۷۱، ۲۳۴). دولت پهلوی پس از سرکوب قیام پانزده خرداد، امام را در منزلی در داودیه تهران محصور نمود. آقای مصباح در دوران حصر امام، نامه‌ای به ایشان نوشت و در آن ضمن بیان نتایج قیام، از دغدغه‌های خود نسبت به وضعیت اخلاقی و فرهنگی حوزه علمیه و عدم اهتمام دیگر مراجع نسبت به این مسئله سخن می‌گوید: «متأسفانه دست ما که فعلاً به گرد پای شما هم نمی‌رسد و سایر آیات هم که یا اساساً با این گونه افکار مبتدعه مخالفند و یا این که اجرای آن‌ها را منوط به ریاست مطلقه خودشان می‌دانند. بدیهی است ادامه وضع فعلی، فوق العاده خطرناک می‌باشد و محصلینی که از وضع بی‌سروسامانی و بی‌بندوباری روحانیت ناراضی‌اند، فوج فوج بیرون خواهند رفت و رؤسای روحانیت که تاکنون روش عاقلانه‌ای برای اصلاح وضع تحصیلی اتخاذ نکرده‌اند و همچنین وسایلی برای تقویت ایمان و تهذیب و اخلاق فراهم نیاورده‌اند، مسئول خواهند بود» (صنعتی، ۱۳۸۷، ۱۰۱۴). اشاره مصباح به لزوم تقویت ایمان و اخلاق در حوزه، نشان‌گر آن است که در شرایط مبارزه نیز او همچنان دغدغه‌های فرهنگی خود درباره حوزه را حفظ کرده و برای آن‌ها نسبت به مسائل سیاسی اولویت بیش‌تری قائل بود. هم‌چنان که اولین کُشش کلامی او در ارسال نامه به آیت الله بروجردی نیز از همین دغدغه فرهنگی نشأت می‌گرفت که ریشه در زمینه اجتماعی و خانوادگی او داشته است. با این حال، طی رادیکال‌تر شدن فضای سیاسی، مصباح نیز به جرگه طلاب مبارز پیروی خط امام پیوست. هر چند هم‌چنان بر پابندی به قانون مشروطه و پرهیز از فعالیت‌های براندازانه تأکید می‌شد. این مسئله در مقالات او که در نشریات مخفی مبارزان حوزوی منتشر می‌شد، مشهود است.

ت) نشریه بعثت

سابقه انتشار نشریاتی از سوی حوزویان به سال‌های پایانی دهه سی خورشیدی بازمی‌گردد. «اولین مجله دینی به مدیریت جمعی از علمای حوزه علمیه قم؛ مکتب اسلام نام داشت که شماره نخست آن در بهمن ۱۳۳۷ منتشر شد. حامیان مالی آن برخی از تجار بودند که از طریق آیت الله شریعتمداری کار را دنبال می‌کردند» (جعفریان، ۱۳۸۶، ۳۴۱). این ماه نامه از ورود صریح به مسائل سیاسی پرهیز کرده و همان احتیاطی را که مرحوم بروجردی و سپس آقای شریعتمداری داشتند، دنبال می‌کرد. انتشار مکتب اسلام با محوریت آیت الله شریعتمداری موجب شد، طلاب حامی امام خمینی نیز نشریه‌ای را منتشر کنند که در فضای رقابت با آن‌ها مکتب تشیع نام گرفت. «نخستین شماره مکتب تشیع در اردیبهشت ۱۳۳۸ به چاپ رسید» (جعفریان، ۱۳۸۶، ۳۴۵). هاشمی رفسنجانی که از مؤسسين این مجله است با اشاره به اهداف سیاسی مؤسسين در ارتباط با تبلیغ و ترویج ایده‌های سیاسی امام خمینی توضیح می‌دهد: «تصور ما این بود که هم با انتشار مقالات متنوع این نشریه، که در همه ابعاد عبادی و سیاسی و اجتماعی اسلام مطرح بود، افکار مردم را آماده می‌کنیم و هم شبکه‌ای را در اختیار داریم که به هنگام نیاز می‌توانیم از آن بهره‌برداری کنیم» (هاشمی، ۱۳۸۶، ۱۱۴). «ارسال اعلامیه‌های سیاسی امام و دیگر مبارزان مذهبی به آدرس مخاطبان نشریه مکتب تشیع یکی از کارکردهای سیاسی خاص نشریه پس از آغاز اعتراضات علما نسبت به دولت پهلوی بود» (هاشمی، ۱۳۸۶، ۱۲۱). سرانجام «به دنبال دستگیری هاشمی رفسنجانی و برخی دیگر، ساواک از ادامه انتشار این نشریه جلوگیری کرد» (جعفریان، ۱۳۸۶، ۳۴۷).

گرایش مصباح جوان به قلم‌ورزی نیز با تشدید مبارزات سیاسی آغاز شد. مهم‌ترین نمود مقاله‌نویسی‌های سیاسی مصباح یزدی در دو نشریه بعثت و انتقام است. هاشمی با اشاره به دوران حصر امام پس از پانزده خرداد می‌گوید: «از اساسی‌ترین کارهای ما در آن چند ماه، ایجاد تشکیلاتی بود که مرکزیت آن از یازده نفر تشکیل می‌شد: آقایان [علی] خامنه‌ای، منتظری، ربانی شیرازی، قدوسی، مصباح یزدی، امینی، محمد خامنه‌ای، آذری، مشکینی، حائری تهرانی و من. نشریات مخفی بعثت و انتقام ارگان همین جمعیت بود. نشریه بعثت بیش‌تر جنبه سیاسی و پرخاش‌گری داشت و نشریه انتقام جنبه ایدئولوژیک. بعثت را من اداره می‌کردم و انتقام را آقای مصباح یزدی» (هاشمی، ۱۳۸۶، ۱۹۵). همکاری آیت الله مصباح با نشریه بعثت در زمینه مسائل فکری و ایدئولوژیک بود تا مطالب سیاسی و عمومی‌تر، که از تمایلات فلسفی و استدلالی مصباح نسبت به دیگران نشأت می‌گرفت. با توجه به مطالب نشریه بعثت مشخص می‌شود که از شماره پنجم تا شماره نهم (به جز

شماره هشتم) بخشی با عنوان «بحث فکری» در نشریه راه‌اندازی می‌شود. مطالب این بخش در راستای تئوری‌پردازی مبارزه امام خمینی و نقد افراد و جریان‌های محافظه‌کار حوزه علمیه به خصوص جریان حامی آیت الله شریعتمداری صورت می‌گرفت که درصدد القای ناکارآمدی مبارزه و در تلاش برای ایجاد فضای مصالحه با دولت بود. برای مثال در شماره هفتم در مطلبی تحت عنوان «امتیاز نهضت‌های دینی» نویسنده پس از بیان این که محرک قیام‌های سیاسی؛ احقاق حقوق اجتماعی ولی محرک قیام‌های دینی؛ انجام تکلیف الهی است، می‌نویسد: «در قیام‌های سیاسی احتمال فرار از جنگ و تسلیم شدن در برابر دشمن و خیانت به ملت و مصالحه کردن مصالح عمومی با منافع شخصی زیاد است. اما مبارزه مذهبی چون بر اساس انجام وظیفه الهی و به عنوان جهاد مقدس دینی می‌باشد، چنین عیوبی را نخواهد داشت. شخص متدین که به مبدأ و معاد و حساب معتقد است، هیچ‌گاه در اثر این که جان و مال و سایر حیثیات مادی‌اش به خطر می‌افتد، از میدان به در نمی‌رود و همیشه یک ضامن معتبر برای ادامه مبارزه در درون وجود خود دارد و آن نیروی عظیم ایمان و اعتقاد به خدا و روز جزاست و به همین دلیل تا آخرین نفس دست از مبارزه نمی‌کشد» (خسروشاهی، ۱۳۷۹، الف)، (۱۳۳). در آخرین قسمت از بحث فکری در شماره نهم با عنوان «در راه تحول»، نویسنده بیان می‌کند: «به کسانی تذکر می‌دهیم که احياناً سخن از رنج‌ها و محنت‌های دو سه ساله اخیر می‌گویند و لطمات و سوء رفتارهای دستگاه حاکمه را با مقامات شامخ روحانیت و وعاظ و طلاب و مردم مسلمان با آب و تاب ذکر کرده و زبان به گله باز می‌کنند. مبارزات اخیر و لطمات ناشیه از آن، روحانیت را در مجرای جریان روز و توجه به سیاست جهانی و اطلاع بر اوضاع دنیا قرار داده و رکود و جمود سابق را از بین برده است. روابط روحانیت و دانشگاه بسیار حسنه شده و روح مذهبی دانشجویان عزیز دانشگاه تقویت می‌شود. این همه روزنه‌های امید و دریچه‌های پیشرفت و تحولی است که در شئون روحانیت پدیدار گشته است» (خسروشاهی، ۱۳۷۹، الف)، (۱۷۶).

این مطلب علاوه بر این که با رئوس نامه آقای مصباح به امام در دوران حصر تطابق دارد، انتقادی به آیت الله شریعتمداری دارد که از رادیکال‌تر شدن مبارزه پرهیز داشت و به خصوص پس از تأسیس «دارالتبلیغ» بیش‌تر بر اداره امور جاری حوزه تأکید می‌کرد. آیت الله خامنه‌ای نقل می‌کند: «در تابستان ۴۳ که در مشهد بودم، اختلاف بین امام و آقای شریعتمداری در این مورد بالا گرفت» (جعفریان، ۱۳۸۶، ۳۱۱). زیرا به گفته آیت الله منتظری، نظر امام این بود که وقتی ما داریم با نظام شاه و دولت مبارزه می‌کنیم، مطرح کردن این که می‌خواهیم مبلغ تربیت کنیم، سبب می‌شود که افکار یک عده در این مسیر قرار بگیرد و از اصل مبارزه غفلت کنند. منتظری درباره تحقق این پیش‌بینی امام روایت می‌کند: «با این قضیه [دارالتبلیغ]

طلبه‌ها و مدرسین قم دو دسته شدند. یک عده طرفدار آقای شریعتمداری که در دارالتبلیغ تدریس می‌کردند و در حقیقت از مبارزه با رژیم جدا شدند و عده‌ای دیگر در مسیر مبارزه با شاه و دستگاه حاکم قرار گرفته و از آقای خمینی جانب‌داری می‌کردند» (منتظری، ۱۳۷۹، ۹۳).

بنابراین کُنش‌های کلامی آیت الله مصباح در راستای ترویج اسلام انقلابی و نقد رویکردهای محافظه‌کارانه برخی مراجع و طلاب حوزه علمیه که با جریان مبارزه هم‌سو نبودند، شکل گرفت تا موازنه نیروها را به نفع طلاب و مدرسین حامی امام خمینی تغییر دهد. کاربرد میثاق‌زبانی سنت‌گرایان حوزه در ارتباط با ترویج رویکرد اسلام انقلابی و رادیکال در مقابل محافظه‌کاران در این مقالات مشهود است. چنان‌که اعتقاد به معاد و حساب روز رستاخیز به مثابه یکی از اصول اساسی اسلام را معیاری بر پایبندی به راه مبارزه القا می‌کند که محافظه‌کاران به واسطه عدم پایداری در مبارزه، اعتقاد راسخی به آن ندارند. تقابل طلاب رادیکال پیروی امام با منش محافظه‌کارانه آیت الله شریعتمداری در سال ۱۳۴۳ به اوج خود رسید و تبعید امام به واسطه اعتراض به لایحه کاپیتولاسیون و موضع شریعتمداری در قبال این لایحه که نرم‌تر از صحبت امام بود، اختلافات را تشدید کرد.

امام خمینی طی سخنانی، اعتراض صریح و تند خود به کاپیتولاسیون را ابراز و از سکوت دیگران به خصوص عالمان دینی انتقاد نمود: «ما را فروختند. استقلال ما را فروختند. عزت ما پایکوب شد. عظمت ایران از بین رفت. عظمت ارتش ایران را پایکوب کردند. تمام مستشاران نظامی آمریکا، این‌ها از هر جنایتی که در ایران بکنند مصون هستند. والله، گناهکار است کسی که داد نزند. والله، مرتکب [گناه] کبیره است کسی که فریاد نکند. ای سران اسلام، ای علمای نجف، ای علمای قم، به داد اسلام برسید» (موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹، ۴۱۵). «در شب سیزدهم آبان ۱۳۴۳ امام خمینی را در منزل مسکونی خود در قم دستگیر کرده و بلافاصله از فرودگاه تهران با هواپیمای نظامی به ترکیه تبعید کردند» (موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۴، ۱۹۷). هاشمی نقل می‌کند که پس از تبعید امام: «من، آیت الله منتظری و آیت الله مشکینی با آیت الله شریعتمداری ملاقات و از ایشان خواستیم حرکتی بکنند. ایشان اقدامات اعتراض‌آمیز را به مصلحت نمی‌دید و ضمن اشاره به تلفات گذشته، گفت: جواب این خون‌ها را چه کسی می‌دهد» (هاشمی، ۱۳۸۶، ۱۸۸). منتظری می‌گوید که آقای شریعتمداری در پاسخ به درخواست تعطیلی حوزه در اعتراض به تبعید امام گفت: «این کارها که نظم را به هم بزند، من حرام می‌دانم» (منتظری، ۱۳۷۹، ۱۱۴). سرانجام تشدید این اختلافات، منشأ جدایی آیت الله مصباح از نشریه بعثت و راه‌اندازی نشریه انتقام شد. روایت آقای مصباح از جدایی از بعثت و تأسیس انتقام چنین است: «[نشریه بعثت] ارتباط با بیوت برخی مراجع؛ غیر از بیت

حضرت امام؛ داشت که چندان برای ما خوشایند نبود» (صنعتی، ۱۳۸۳، ۵۸). «به فکر افتادیم نشریه‌ای که مستقل باشد و فقط علاقه‌مندان به حضرت امام در آن مشارکت داشته باشند را راه‌اندازی کنیم تا این‌که با کمک آقای هاشمی توانستیم ماشین [تکتیر] دیگری تهیه کنیم و نشریه‌ای به نام انتقام تأسیس کردیم» (صنعتی، ۱۳۸۷، ۹۰).

ث) نشریه انتقام

اولین شماره نشریه در بیست و نهم آذر ۱۳۴۳ مصادف با پانزدهم شعبان منتشر شد و در مقاله‌ای با عنوان «اصلاحات در کابینه سازندگی» ضمن اشاره به کابینه منصور و اقدام او در تبعید امام می‌نویسد: «بدین وسیله زبان ناطق روحانیت را بست و سایر مراجع قم را با تهدید و ارباب از ادامه مبارزه منصرف نمود، غافل از این‌که اکثریت ملت ایران مقلد حضرت آیت الله خمینی هستند و وظیفه آنان قبلاً از طرف معظم له تعیین شده و اگر چند روزی سکوت اختیار کنند برای رعایت احترام بزرگان و به امید اقدامات ایشان است» (خسروشاهی، ۱۳۷۹، (ب)، ۱۸). او در ادامه در مقاله‌ای با عنوان «امید در قاموس روح» ضمن انتشار سخن امام در سخنرانی علیه کاپیتولاسیون که تقیه را حرام و سکوت را از گناهان کبیره شمرد، بیان می‌کند که: «و‌جوب دفاع از اسلام یک حکم اجتماعی است و تشخیص خطر نسبت به اساس دین بستگی به نظر خود شخص دارد نه نظر مجتهد» (خسروشاهی، ۱۳۷۹، (ب)، ۲۳). او در این کُنش گفتاری، طلاب و مقلدین مراجعی را که در مبارزه هم‌پای امام حرکت نمی‌کردند، خطاب قرار می‌دهد و اعلام می‌کند که برای مبارزه نیازی به فتوای مراجع نیست. بدین ترتیب با بهره‌برداری از میثاق زبانی سنت‌گرایی اسلامی مبنی بر وجوب تقلید در فروع دین و حرمت آن درباره اصول اسلامی؛ بار دیگر ضمن نقد رویکردهای محافظه‌کارانه مراجع و حوزویان سنت‌گرا؛ این منش آنان را در تقابل با اعتقادات اصیل دینی قلمداد می‌کند.

شماره دوم انتقام در بیست و ششم آذر ۱۳۴۳ منتشر شد. آیت الله مصباح در این شماره که مصادف با ماه رمضان بود، در مقاله‌ای با عنوان «ماه خدا» به تجلیل از امیرالمؤمنین علی (ع) پرداخته و با کنایه به مراجعی که در برابر رژیم سکوت کرده‌اند می‌نویسد: «صرف ادعای طرفداری از علی (ع) دردی را دوا نمی‌کند. کسانی که در حدود قدرت‌شان از حق و عدالت دفاع نمی‌کنند یا با سکوت ننگین خود به تسلط حکومت‌های خودکامه و ستم پیشه کمک می‌نمایند، به استناد کلام علی (ع) در شمار یاران معاویه‌اند» (خسروشاهی، ۱۳۷۹، (ب)، ۳۴). این مطلب توضیح روشنی از کارکرد میثاق زبانی اسلام سنتی در راستای تئوری پردازی اسلام رادیکال و انقلابی است و با بیان این‌که اعتقاد و ایمان به سیره اهل بیت و به طور خاص امام علی (ع) که مورد وثوق کلیه شیعیان است؛ این

پیروی را مستند به عمل به سیره سیاسی ایشان در مبارزه با ظلم و عمال فساد می‌داند. وی در مقاله دیگری با نام «نظری به نهضت روحانیت» به تحلیل کم‌کاری و سهل‌نگاری علمای دینی در شکست جنبش مشروطه و نهضت نفت می‌پردازد: «روحانیت شیعه هم‌چنان سرگرم تحقیق در رشته‌هایی چند از علوم اسلامی بود. فضای ذهن دانشمندان دینی را مسائل و مشکلات آن علوم به طوری فراگرفته بود که روزنه‌ای برای نفوذ به مسائل اجتماعی و سیاسی و حتی پاره‌ای از علوم متروکه اسلامی باقی نمانده بود» (خسروشاهی، ۱۳۷۹، (ب)، ۳۹). این مطلب اشاره روشنی به علاقه مصباح یزدی به فلسفه و انتقاد از علمای سنتی حوزه به دلیل طرد فلاسفه و تعطیلی این درس در حوزه‌ها دارد که آن را در کنار محافظه‌کاری آنان در پرهیز از سیاست مورد نکوهش قرار می‌دهد. مصباح در شماره سوم منتشره در هشتم اسفند ۱۳۴۳ بار دیگر از سکوت در برابر رژیم انتقاد کرده و می‌نویسد: «چه بسا این فشارهایی که امروز به آن‌ها مبتلا شده‌ایم، کیفر عذرتراشی‌هایی باشد که برای ستم‌گران پیشین کرده‌ایم. بنابراین باید به هوش باشیم که دیگر ستم‌پیشگان را معذور نداریم و جباران و تجاوزکاران را به جای خود بنشانیم» (خسروشاهی، ۱۳۷۹، (ب)، ۵۷).

آقای مصباح در آخرین شماره انتقام به تاریخ پانزدهم مهر ۱۳۴۴ در مقاله‌ای با عنوان «حکومت شرعی» به نفی ایده ملازمه مرجعیت و حکومت در عصر غیبت می‌پردازد و بیان می‌دارد: «موضوع مرجعیت در فتوا با موضوع زعامت و حکومت اسلامی دو عنوان متغایر است که در اولی اعلیت در فقه و علوم مربوطه به آن شرط شده و در دومی اصل فقاقت و آگاه‌تر بودن به مسائل اجتماعی و سیاسی و ارجحیت از نظر اداره امور حکومتی و حفظ و صیانت حدود و ثغور دینی از تجاوز دشمنان داخلی و خارجی. بدیهی است که ملازمه‌ای بین این دو منصب وجود ندارد. کسی که مرجع فتوا بود، نظریاتش در بیان احکام غیرضروری اسلام متبع است، ولی رأی او در تشخیص موضوعات هیچ‌گونه اعتباری ندارد. در مسائل اجتماعی نیز مطلب از همین قرار است، یعنی آرای فقها در مقام بیان احکام کلی اسلام معتبر است ولی نظریات ایشان در تشخیص موضوعات اعتباری ندارد، مگر این‌که علاوه بر مقام اجتهاد در فقه، در مسائل اجتماعی هم تخصص داشته باشند. مثلاً فقها اتفاق دارند در این‌که دفاع از کیان اسلام و حفظ آن از خطرهایی که اساس دین را تهدید می‌کند واجب است ولی تشخیص وجود یا عدم خطر، شأن فقیه نیست و اگر شخصاً علم به وجود خطر داشته باشد، دفاع بر او واجب است هرچند مرجع تقلیدش صریحاً او را منع نماید» (خسروشاهی، ۱۳۷۹، (ب)، ۱۵۳).

خطاب واضح مصباح به پیروان مراجعی چون آیت الله شریعتمداری است و به صراحت، صلاحیت مراجع در تشخیص موضوعات سیاسی و اجتماعی و به خصوص مبارزه را نفی می‌کند تا بار دیگر با

مداخله در میثاق‌های سنت‌گرایی حوزه؛ به نقد راهبرد محافظه‌کاران و ترویج اندیشه مبارزان بپردازد. آن‌چه از مقالات آیت‌الله مصباح در بعثت و انتقام برمی‌آید این‌که وی به واسطه تحصیل فلسفه به منظور دفاع عقلانی از اصول مذهبی، به مرور از اسلام سنتی و محافظه‌کارانه سنت‌گرایان حوزه دور شده و با توجه به زمینه‌های تربیتی و فضای رادیکال اوایل دهه چهل خورشیدی، به سوی اسلام انقلابی و رادیکال نزدیک‌تر می‌گردد و با کنش‌های گفتاری خود در میثاق‌های حوزه‌های علمیه؛ قصد دارد با مداخله در میثاق‌های سنت‌گرایان؛ اسلام مبارز را ترویج کند که استفاده وی از واژگان و تعبیراتی که ضمن اشاره به اصول اساسی اسلام و تشیع، اعتقاد به آن‌ها را منوط به عمل انقلابی و مبارزه جویانه می‌داند، حکایت از این امر دارد.

نتیجه

بر مبنای تئوری اسکینر مبنی بر تعیین مقصود نویسنده مکتوبات تئوریک در حوزه اندیشه سیاسی؛ می‌بایست با بررسی زمینه اجتماعی شکل‌گیری شخصیت سیاسی وی؛ نقش او در تغییر موقعیت جریان‌های سیاسی و تغییر موازنه نیروها در یک مقطع خاص تاریخی را دریابیم. آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی در دوره سلطنت مطلقه پهلوی اول و مصادف با آغاز برخی اقدامات دین‌ستیزانه رضا شاه، رشد کرد و متأثر از فضای مذهبی و سنتی خانواده و محیط جغرافیایی، به قصد دفاع از اعتقادات دینی و اصول اسلامی روانه حوزه علمیه قم شد. در آن‌جا بار دیگر متوجه فضایی از تبلیغات دین‌گريزانه از سوی جریان‌های مارکسیستی شد و راه حل مقابله با آنان را در کاربرد فلسفه یافت. تحصیل فلسفه در فضای سنتی حوزه علمیه که فلسفه، علمی مطرود به‌شمار می‌رفت وی را از سیاست‌های سنت‌گرای حوزه دور نموده و هم‌زمان با آغاز اعتراضات سیاسی امام خمینی و طلاب و مدرسین حامی ایشان، مصباح یزدی نیز به کنش‌های سیاسی و اعتراضی سوق یافته که این مسئله نیز در تقابل با رویکرد سیاست‌گریز حاکم بر حوزه‌های علمیه بود که پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی تا حدودی مورد خدشه قرار گرفت.

بنابراین کنش‌های گفتاری آقای مصباح در اوایل دهه چهل خورشیدی متأثر از نفرت او از سلطنت پهلوی به دلیل اقدامات دین‌ستیزانه و نگرانی او از دین‌گریزی جوانان و جامعه ایران به دلیل تبلیغات مارکسیستی، در راستای ترویج اندیشه اسلام عمل‌گرای سیاست‌محور بر مبنای اعتراض به دولت پهلوی شکل گرفت. به همین دلیل در مقالاتی که در دو نشریه بعثت و انتقام به عنوان نشریات درونی حوزه علمیه که مخاطبش طلاب و مدرسان حوزه بودند، با کنش‌های کلامی خود به نقد رویکرد محافظه‌کارانه برخی مراجع به خصوص آیت‌الله شریعتمداری می‌پردازد که همین انتقادات موجب

خروج مصباح از نشریه بعثت و تأسیس نشریه انتقام گردید. او با به کارگیری میثاق‌زبانی اسلام سنتی که زبان دیالوگ میان حوزویان به‌شمار می‌رود، در پرسش و پاسخ با محافظه‌کارانی چون آیت‌الله شریعتمداری، با تبیین این مسئله که لزوم ایمان به اصول اعتقادی اسلام؛ عمل به دستورات قرآنی و سیره سیاسی اهل بیت در زمینه ظلم ستیزی و ایثارگری در راه دین می‌باشد؛ با گفتار در این میثاق‌زبانی اقدام به طرد سنت‌گرایان و جذب طلاب به سوی راهبردهای اعتراضی امام خمینی می‌نماید.

منابع و مآخذ

۱. آبراهامیان، یرواند، (۱۹۸۲)، *ایران بین دو انقلاب، از مشروطه تا انقلاب اسلامی*، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، (۱۳۸۹)، چاپ هفدهم، تهران: نشر نی.
۲. اسکینر، کوئنتین، (۲۰۰۲)، *بینش‌های علم سیاست: در باب روش*، ترجمه فریبرز مجیدی، (۱۳۹۳)، تهران: فرهنگ جاوید.
۳. اسلامی، محمدتقی، (۱۳۸۲)، *زندگی‌نامه حضرت آیت‌الله محمدتقی مصباح‌یزدی*، قم: پرتو ولایت.
۴. پورچناری، محمد عبدالله، (۱۳۹۱)، *هرمنوتیک قصدگرا و اندیشه سیاسی، بررسی روش‌شناسی اسکینر*، پایان‌نامه دکترای علوم سیاسی: دانشگاه تهران.
۵. جعفریان، رسول، (۱۳۸۶)، *جریان‌ها و سازمان‌های سیاسی مذهبی ایران (۱۳۵۷-۱۳۲۰)*، چاپ هفتم، قم: نشر مورخ.
۶. خسروشاهی، سید هادی، (۱۳۷۹)، *بعثت*، تهران: کلبه شروق.
۷. خسروشاهی، سید هادی، (۱۳۷۹)، *انتقام*، تهران: کلبه شروق.
۸. صنعتی، رضا، (۱۳۸۳)، *مصباح دوستان*، چاپ دوم، قم: همای غدیر.
۹. صنعتی، رضا، (۱۳۸۷)، *گفت‌وگو با مصباح*، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۰. عربی، حسین علی، (۱۳۸۱)، *اندیشه ماندگار*، قم: زلال کوثر.
۱۱. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۶)، *مباحثی درباره حوزه*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۲. منتظری، حسین علی، (۱۳۷۹)، *خاطرات آیت‌الله حسین علی منتظری*، بی‌جا.

خوانش دینی به مثابه سازمان مفهومی در بازنگری ادبیات قانون اساسی ... □ ۱۱۳

۱۳. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، (۱۳۷۹)، *صحیفه امام*، چاپ سوم، جلد اول، تهران: نشر عروج.

۱۴. مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، (۱۳۸۴)، *سازمان مجاهدین خلق، پیدایی تا فرجام*، جلد اول، تهران: انتشارات مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.

۱۵. نجاتی، غلامرضا، (۱۳۷۱)، *تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران*، جلد اول، تهران: انتشارات خدمات فرهنگی رسا.

۱۶. نجاتی، غلامرضا، (۱۳۷۵)، *شصت سال خدمت و مقاومت، خاطرات بازرگان*، جلد اول، تهران: انتشارات خدمات فرهنگی رسا.

