

آخر زمان چونان گفتاری سیاسی

«وجود امام لطف است. تصرف [و حضور] او لطفی دیگر؛ و غیبت او [تقصیر] ماست.»

خواجه نصیرالدین طوسی^۱

«برای برخی گذشته تمام شده است. کسانی هم هستند که برایشان گذشته در راه است و خواهد آمد.»

هانری کربن^۲

چرا کسی که اندیشهٔ آخر زمانی ندارد و پایان جهان را نزدیک نمی‌بیند باید کسانی را که آخر زمانی می‌اندیشند، جدی بگیرد؟ آیا اساساً باور به آخر زمان، خرافه‌ای عوامانه است یا پاره‌ای پراهمیت از جهان‌بینی دینی - دست‌کم ادیان توحیدی - که می‌تواند صورت‌های گوناگون بگیرد و نظام‌های ایدئولوژیک بسیاری را شکل دهد؟ آخر زمان، اساساً چیست و چگونه نگرشی است؟ آیا صرفاً

* پژوهش‌گر در موسسهٔ مطالعات خاور نزدیک واشنگتن. عنوان آخرین نوشتهٔ مهدی خلجی در *ایران نامه*، سال بیست و چهارم، شماره ۲-۳، تابستان و پاییز ۱۳۸۷، «نظم نوین روحانیت» است.

مقوله‌ای دینی و اعتقادی است یا دیدگاهی درباره تاریخ و سیاست نیز هست؟ آیا آخر زمان، تنها مربوط به معادشناسی و «یوم الدین» (روز داوری) است یا شالوده‌الاهیات ادیانی چون یهودیت، مسیحیت و اسلام؟ موقعیت کنونی سیاسی و بین‌المللی ایران، اندیشوران و پژوهش‌گران را برمی‌انگیزد تأمل در این دست پرسش‌ها را ژرفا دهند. سخن اصلی این نوشتار بر گرد جریان دولتی آخر زمانی در ایران می‌گردد، اما اشاراتی تاریخی را نیز برای بازنمودن گوشه‌ای از دشواری‌ها و پیچیدگی‌های مسأله آخر زمان به همراه می‌آورد.

بشارت به مسلمانان دنیا

مشکل بتوان تردید کرد که مقام‌های بلندپایه کنونی ایران از جمله محمود احمدی‌نژاد، رییس جمهوری اسلامی، به نزدیک بودن ظهور امام دوازدهم شیعیان، آخر زمان و پایان جهان باور دارند. «بشارت می‌دهم ... به زودی آینده‌ای درخشان، زیبا و وعده‌داده شده توسط انبیا در راه است».^۳ این یکی از صدها جمله‌ای است که محمود احمدی‌نژاد در سخنان خود تکرار می‌کند. او هر بار، سخنرانی خود را با دعای تعجیل فرج آن امام می‌گشاید و باور دارد حتی هدف اصلی و پنهان حمله آمریکا به عراق، پیش‌گیری از ظهور مهدی است.^۴ بنابراین، از نظر وی، حتی قدرت‌های بزرگ یا دستگاه‌های جاسوسی آن‌ها از ظهور نزدیک امام شیعیان آگاه‌اند و برای اخلاص در روند آن برنامه می‌ریزند. این عقیده را بسیاری از روحانیان صاحب منصب نیز از جمله محمود محمدی عراقی، رییس پیشین سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی ابراز کرده‌اند.^۵ در سال‌های اخیر، مسئولان جمهوری اسلامی از جمله شخص رییس جمهوری، به تکرار و تواتر از زوال زودرس دولت اسراییل و دولت آمریکا و ضرورت آمادگی برای مدیریت جهان و اداره امور دنیا نیز سخن گفته‌اند.

محمد تقی بهجت یکی از روحانیان مقیم قم که به تازگی درگذشت، از کسانی بود که عقیده ظهور نزدیک امام دوازدهم را ترویج می‌کرد، محل رجوع سیاست‌پیشگان از رهبر جمهوری اسلامی و رییس جمهوری تا دیگران بود. شیخ کاظم صدیقی، امام جمعه موقت تهران گفته است: "منبع موثقی از آیت‌الله بهجت نقل کردند که ایشان در خواب دیدند که حضرت امام زمان در مجلسی حضور داشتند. علمای بزرگ اسلام هم در خدمت آقا امام زمان بودند. آیت‌الله خامنه‌ای وارد شدند و امام زمان جلوی پای ایشان تمام قد بلند شدند

و برای ایشان جایی برای نشستن باز کردند. "کاظم صدیقی به «بشارت‌هایی که مرحوم آیت‌الله بهجت درباره ظهور داده بودند» اشاره کرده، می‌گوید: "مراقب اوضاع یمن باشید و جرقه‌ای که در یمن زده می‌شود با ظهور ارتباط دارد و ما باید خودمان را برای ظهور آماده کنیم."^۶ امام جمعه موقت تهران از دیدارهای مکرر محمد تقی بهجت با رهبر جمهوری اسلامی، فرزندان و مسئولان دفتر او نیز یاد کرده است. محمد تقی بهجت از استادان اصلی محمد تقی مصباح یزدی، روحانی بنیادگرایی است که از مرشدان فکری و معنوی محمود احمدی‌نژاد شمرده می‌شود.

در نخستین سال انتخاب محمود احمدی‌نژاد به ریاست جمهوری کتابی در ایران نشر یافت با عنوان دهه هشتاد، دهه ظهور انشاءالله.^۷ در این کتاب نویسنده به تصریح پیش‌بینی کرده است که تا پایان دهه هشتاد، امام دوازدهم شیعیان ظهور خواهد کرد. افزون بر این، نویسنده روایات شیعی مربوط به آخر زمان را بر وضعیت کنونی خاورمیانه و جنگ عراق و بحران سیاسی لبنان یک‌سره تطبیق داده و نوشته است: "وقتی احادیث را می‌بینیم و مطالعه می‌کنیم، می‌بینیم در این زمان در ایران سید خراسانی است که هاشمی یا سیدی است که در دست راست او علامت و نشانه‌ای یا خللی است؛ همانند آقای خامنه‌ای که اثر ترکش انفجار بمبی بر آن است." (ص. ۸۶) نویسنده کتاب هم‌چنین آورده است: "از ری (یا تهران) مردی به قدرت می‌رسد؛ چهارشانه و گندم‌گون (سبزه) و کوسه (یا ریش کم طبق احادیث دیگر). به او گفته می‌شود شعیب بن صالح. با نیرویی چهار (یا چند) هزار نفره، لباس ایشان سفید و پرچم ایشان سیاه است (یا تیره شبیه آرم‌ها و نشان‌های سپاه پاسداران)... این شخص فرمانده یا رئیس نیروهای ایرانی با مشخصاتی که شبیه احمدی‌نژاد رئیس جمهور ایران سبزه، با ریش کم و از اهالی ری یا اطراف تهران و در احادیث دیگر گفته شده او متوسط‌القامه است." (ص ۴۵- به هم‌ریختگی جملات از نویسنده است) نویسنده پیش‌بینی کرده است که امام زمان پس از شکست دادن آمریکا در فلسطین به صلح و عقد قرارداد با آمریکا و جهان غرب و ناتو روی می‌آورد، و در عین حال به مدینه می‌رود و پس از نبش قبر پیامبر با دو خلیفه اول و دوم و پیروان‌شان تصفیه حساب می‌کند. (صص ۱۱۹-۱۱۸)^۸

ملازمان و مصاحبان آیت‌الله خامنه‌ای نیز از ارتباط مستقیم او با امام دوازدهم خبر داده‌اند. از جمله، حجت‌الاسلام عباس علی اختری، مشاور رهبری

در امور بین‌الملل گفته است: "رهبر عزیز با ارتباط با حضرت ولی عصر انقلاب اسلامی را رهبری می‌کنند و بارها مشاهده شد به مسجد مقدس جمکران قم^۹ رفتند و بعد از ارتباط و راز و نیاز، با قوت قلب و با نیروی سرشار از ایمان و توکل به خدا به تهران بازگشتند."^{۱۰} در بسیاری وب‌لاگ‌های بسیجیان و هواداران آیت‌الله خامنه‌ای وی آشکارا سید خراسانی نام‌برده شده در روایات آخر زمان معرفی شده و حتی از قول سردار رحیم صفوی، فرمانده وقت سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، نقل شده که در جلسه‌ای در سال ۱۳۷۸ آیت‌الله خامنه‌ای را سید خراسانی خطاب کرده است.^{۱۱}

در برخی روایات آخر زمان، سید خراسانی که حاکم منطقه ری است و حکومت را به امام دوازدهم شیعیان می‌سپارد، علی فرزند جواد نام دارد. نوشته روی مهر رسمی آیت‌الله خامنه‌ای از زمان انتصاب به رهبری، «علی بن الجواد الحسینی الخامنه‌ای» است؛ در حالی که در دوران معاصر مهر مراجع تقلید ایرانی هیچ‌گاه نام پدر را در بر نداشته و حتی مهر آیت‌الله روح‌الله خمینی نیز «روح‌الله الموسوی الخمینی» بر آن حک شده بود.

ادبیات آخر زمانی تولید شده در سال‌های اخیر ایران، بسیار فربه است و از وب‌لاگ و مقاله و کتاب تا کنفرانس بین‌المللی و سخنرانی و وعظ و گفتارهای رادیویی و تلویزیونی را در برمی‌گیرد. شاید در تاریخ تشیع گفتار آخر زمان این اندازه مجال خودنمایی نیافته بود. انتشار ده‌ها مجله «مهدوی» و تأسیس ده‌ها بنیاد و نهاد مربوط به مهدویت از ویژگی‌های دهه اخیر جامعه ایران است. دولت و سازمان‌های وابسته به آن یا نهادهای حکومتی، سالانه میلیاردها تومان برای نشر و تبلیغات آموزه‌های مهدی‌باورانه و آخر زمانی هزینه می‌کنند. بخش عمده‌ای از ادبیات و نهادهای آخر زمانی وابسته به حکومت است؛ اما همه آن در انحصار دولت نیست. برخی جریان‌های آخر زمانی موازی جریان دولتی‌اند یا در برابر آن قرار دارند.

نجات‌دهنده: مهدی

مهدی، نجات‌دهنده‌ای که پس از آشوب و زلزالی عظیم در طبیعت و جامعه، حکومت جهانی را مستقر می‌کند، انگاره‌ای است اسلامی. عموم سنیان نیز به ظهور مهدی در آخر زمان باور دارند. مهدی اهل سنت که وعده پیامبر است در

آخر زمان به دنیا خواهد آمد. او از سلاله و عترت پیامبر است، اما آن گونه که محیی‌الدین ابن عربی شرح می‌دهد «نه از سلالهٔ حسانی و جسمانی پیامبر که از سلالهٔ اعراق و اخلاق او»^{۱۲} بسیاری از اهل سنت، مانند ابن خلدون، شیعیان دوازده امامی را غالی یا اهل غلو در حق امامان خود می‌دانند؛ از جمله به سبب اعتقاد به وجود و زنده بودن محمد بن حسن عسکری، امام دوازدهم آنان که مهدی لقب دارد «و در سرداب خانه‌اش در شهر حله وارد شد و وقتی با مادرش بازداشت شد، در آن سرداب غایب شد و در آخر زمان ظهور می‌کند و سرزمین را سراسر از عدل می‌کند»^{۱۳}.

«نجات‌دهنده» در تاریخ اسلام شکل‌های گوناگونی داشته است. ایدهٔ «نجات‌دهنده» در پیوندی یک‌راست با مفهوم «رستگاری» در این دین است. برداشت شیعه و اهل تسنن دربارهٔ رستگاری با یکدیگر تفاوت دارد. دست‌کم در شاخهٔ دوازده امامی شیعه، رستگاری بدون ایمان به امام معصوم ممکن نیست. در حدیث شیعه آمده "کسی که امام زمان خود را نشناسد و از جهان دیده فروبندد، به مرگ جاهلی مرده است،" یعنی مسلمان نیست. در تشیع رستگاری از طریق امام معصوم زنده و شناسایی و ایمان بدو ممکن می‌شود. تصویر مسیح در سنت مسیحی به شکلی جالب بر سنت شیعی اثر نهاده است. ترکیب حسین بن علی و مهدی، امامان سوم و دوازدهم، بازتابی است از انگارهٔ مسیح. مصائب حسین یادآور مصائب مسیح است و همان گونه که مسیح رنج کشید تا بشریت را رستگار کند، رنج حسین نیز شیعیان را رستگار می‌کند و قطرهٔ اشکی به سوگ او یا نماز بر خاک تربت او اثری اعجاز‌آمیز در شستن و رفتن گناهان دارد. از سوی دیگر بازگشت مسیح پیش از پایان زمان در داستان مهدی بازتابیده است. در تشیع دوازده امامی، رستگاری جز با ایمان به امام دوازدهم و ظهور او معنا ندارد. رابطهٔ امام و خدا در سنت شیعهٔ دوازده امامی - دست‌کم در بسیاری دوره‌ها - بسیار شبیه به رابطهٔ مسیح و پدر است. وانگهی، بر خلاف اسلام سنی که طبقهٔ علما در آن توجیهی الاهیاتی ندارد، روحانیت در تشیع به تدریج - همانند مسیحیت - تبیینی الاهیاتی یافته است. فقیه، صرفاً کارشناس فقه نیست؛ بلکه نائب امام نیز هست؛ نیابتی که در رشتهٔ طولی خود به رأس هرم هستی - خدا - می‌رسد. در اسلام سنی، مفهوم رستگاری این اندازه با انگارهٔ «نجات‌دهنده» و مهدی گره‌خورده نیست. با این همه، باید تأکید کرد که مفهوم نجات‌دهنده خود تاریخی است و هنوز پژوهش‌های جامع دربارهٔ

تاریخ این مفهوم در اسلام در دست نیست.

ادبیات آخر زمانی معاصر اهل تسنن بسی فربه‌تر از همتای خود در ایران است. در این ادبیات نیز شوق و شور فراوانی برای پیش‌بینی آینده و تطبیق نشانه‌های یادشده در سنت آخر زمانی بر روزگار کنونی دیده می‌شود. برای نمونه، در سال‌های اخیر، بر سر تعیین مصداق سید هاشمی یا سید خراسانی در میان نویسندگان آخر زمانی شیعی و سنی اختلاف نظر هست. نویسندگان سنی مذهب مخالف تطبیق انحصاری بیشتر روایت‌های اسلامی آخر زمان بر ایران و شخصیت‌های ایرانی هستند. منصور عبدالحکیم، یکی از این دست نویسندگان در کتاب *سفیانی؛ صدام دیگری در آستانه ظهور می‌نویسد:*

منحصر کردن اینان [صاحبان پرچم سیاه که جنگ‌جویان رکاب مهدی‌اند] که برای یاری دین از شرق می‌آیند به دولت ایران، بخشی از تبلیغات شیعیان برای مذهب و دولت خود است. مهدی وقتی می‌آید مهدی شیعی نیست؛ بل که شیعیان و اهل سنت و همه فرقه‌های اسلامی همه زیر پرچم او خواهند بود. اکنون شیعیان در ایران می‌گویند که آنان اهل نصرت دین و مهدی هستند؛ همان مهدی که پیامبر خدا از آمدن وی خبر داد. آنان به احادیث خاصی در منابع خود استدلال می‌کنند و هم‌چنین پاره‌ای احادیث در منابع ما که بیشترشان را یاد کردیم، آنان می‌گویند رهبر کنونی جمهوری اسلامی آیت‌الله خامنه‌ای همان مراد احادیث از سید خراسانی یا هاشمی است... با این همه می‌توان گفت که جنگی قریب الوقوع میان ایران و ایالات متحده و دولت‌های اروپایی در راه است. علت این جنگ تلاش ایران برای دستیابی به سلاح‌ها و بمب هسته‌ای است و این چیزی است که اسرائیل و آمریکا را تهدید می‌کند. ظهور مهدی در پی این جنگ زودآینده خواهد بود.^{۱۴}

نویسنده به تفصیل دیدگاه‌های شیعیان، به ویژه آرای علی کورانی، نویسنده آخر زمانی پراوازه شیعی، را در تفسیر شیعی سنت آخر زمانی اسلامی نقد و رد کرده است.^{۱۵}

انقلاب ایران، آغاز آخر زمان

در ادبیات آخر زمان، انقلاب ایران نقطه عطفی است که دوره گذار به ظهور و حکومت جهانی مهدی را می‌آغازد. از ابتدای پیروزی انقلاب بسیاری از نویسندگان و پیش‌گویان آخر زمانی در سراسر جهان اسلام، انقلاب ایران را

نشانه مهمی بر نزدیک بودن پایان جهان گرفتند. یکی از آثار اصلی در این باره که نخست در سال ۱۳۶۴ منتشر شد، زمینه سازان انقلاب جهانی حضرت مهدی نام دارد^{۱۶}. نویسنده در بخش دوم کتاب به تفصیل درباره نقش ایرانیان در رویدادهای پیش از ظهور و این‌همانی «اهل مشرق» و «اهل خراسان» با مردم ایران سخن گفته است. او آشکارا از سیدی حسینی یاد می‌کند که «صاحب اصلی دعوت و مالک واقعی ایران است و فریاد و اسلامای او از سرزمین ایران اسلامی از نواحی قزوین و طالقان دیلم بلند می‌شود و مردم را به شورش و انقلاب علیه ظلم و بیدادگری فرامی‌خواند» (ص. ۳۲۷). روشن است که مراد از این شخص آیت‌الله روح‌الله خمینی است. نویسنده کتاب در ادامه از قم با عنوان «پایگاه انقلاب» نام می‌برد و می‌نویسد "با توجه به شواهد و قرائن بسیاری که در بخش دوم تحت عنوان «انقراض دولت شاهنشاهی در ایران» آوردیم و باز با توجه به این‌که کشور اسلامی ایران تنها کشوری است که مهد خاندان رسالت است... به این نتیجه می‌رسیم که از دیدگاه روایات اسلامی در تلقی نگارنده، قبل از ظهور مبارک حضرت مهدی، انقلاب عظیمی در خاورمیانه به وجود می‌آید که این انقلاب با قیام سیدی بزرگوار از دودمان اهل بیت از شهر مقدس قم آغاز می‌شود و با وحدت و یکپارچگی ملت مسلمان ایران و حرکت انقلابی جامعه اسلامی، رژیم شاهنشاهی در این کشور سقوط می‌کند و انقلاب اسلامی پیروز می‌گردد" (ص. ۳۸۲). او معتقد است حتی تأسیس حوزه علمی قم در اوائل سده بیستم در روایتی از امام صادق پیش‌بینی شده است. سپس به تفصیل رویدادهای سده بیستم در عراق و لبنان و فلسطین و سوریه و اسرائیل و ایران را شرح می‌دهد که همه طبق پیش‌بینی روایت‌های آخر زمان رخ داده‌اند و بیشتر نشانه‌های ظهور تحقق یافته است. او تصریح می‌کند «این انقلاب به طور طبیعی زمینه‌ساز انقلاب جهانی مهدی و حکومت جهانی اسلام است... این‌ها که گفته شد یک نظریه و استنباط شخصی نیست، بل که نتایج مجموعه‌ای از اخبار اهل بیت است» (ص. ۵۱۹)^{۱۷}.

یکی از دعا‌های رسمی و رایج منابر و سخنرانی‌ها از آغاز پیروزی انقلاب، طلب از خدا برای پیوستن حکومت اسلامی ایران به حکومت جهانی مهدی است. بی‌تردید یکی از مفاهیم کانونی منظومه فکری آیت‌الله خمینی، مهدی و آخر زمان بود. انگاره ولایت فقیه را در صورت‌بندی خاص آیت‌الله خمینی باید برخاسته از تفسیری عرفانی از ولایت و ختم آن دانست. با ارادت ویژه‌ای

که آیت‌الله خمینی به محیی‌الدین عربی ابراز کرده است، می‌توان حدس زد، او به دریافت ابن عربی از ولایت بسیار نزدیک بوده است. ابن عربی خود را «اعلی خاتم ولایت و ینبوع کل ولایت» می‌دانست و مدعی نقش «ختم ولایت محمدیه» شد.^{۱۸} دعوی او که او خاتم ولایت محمدی و عیسی خاتم ولایت کلیه است، شماری شیعیان مانند سید حیدر آملی و جلال‌الدین آشتیانی را برآشفته، زیرا آنان «حضرت مهدی صاحب الزمان» را خاتم ولایت خاصه می‌دانند.^{۱۹} آیت‌الله خمینی ولایت فقیه را در طول ولایت «پیامبر و ائمه اطهار» می‌دانست و اختیارات او را آن قدر وسیع می‌دانست که به مصلحت همه آن‌ها را بیان نمی‌کرد و می‌نوشت: بالاتر از آن هم مسائلی است که مزاحمت نمی‌کنم.^{۲۰} در *فصوص الحکم*، ابن عربی میان خاتم ولایت محمدی و «مهدی منتظر» تمایز می‌گذارد و به این ترتیب خود را از شائبه دعوی مهدویت می‌رهاند. آیت‌الله خمینی نیز این معضل را ظاهراً با الهام از ابن عربی قابل حل می‌دانست که فقیهی خود را حامل ولایت مطلقه محمدی بداند در عین آن که «مهدی» نباشد. ابن عربی ولایت خود را بر همه جهان و کیهان و نیز حاکمان و والیان و رعیت نافذ می‌دانست.

در زمان آیت‌الله خمینی شایعات بسیار درباره ارتباط وی با امام زمان بر سر دهان‌ها افتاد، ولی خود هیچ‌گاه شائبه چنین امری را آشکارا پدید نیاورد. با این همه، وی باور داشت که جمهوری اسلامی حکومتی است به تأیید «امام زمان» رسیده. در نتیجه امام زمان بر جمهوری اسلامی نظارت دارد و از آن حمایت می‌کند. بارها خود دعا کرد که جمهوری اسلامی مقدمه ظهور «امام عصر» باشد. وی در یک سخنرانی به مناسبت نیمه شعبان گفت: «انتظار فرج، انتظار قدرت اسلام است و ما باید کوشش کنیم تا قدرت اسلام در عالم تحقق پیدا بکند و مقدمات ظهور انشاءالله تهیه بشود». در همان سخنرانی می‌گوید: "در بعضی روایات - که من حالا نمی‌دانم صحت و سقم‌اش را - هست که یکی از چیزهای مستحب این است که مؤمنین در حال انتظار اسلحه هم داشته باشند؛ اسلحه مهیا نه این که اسلحه را بگذارند کنار و بنشینند منتظر. اسلحه داشته باشند برای این که با ظلم مقابله کنند، با جور مقابله کنند... به همه ما تکلیف است که باید مقابله کنیم با این دستگاه‌های ظالم؛ خصوصاً دستگاه‌هایی که با اساس اسلام مخالفاند". بنابراین از نظر او مبارزه مسلحانه یکی از وظایف شیعه منتظر است تا زمینه «قدرت اسلام» فراهم شود. او می‌افزاید: "دست

عنایت خدای تبارک و تعالی به سر این ملت کشیده شده است و ایمان آن‌ها را تقویت فرموده است که یکی از علائم ظهور بقیه‌الله اروحنا فداه است". بدین معنا، آیت‌الله خمینی علائم ظهور را در دوران خود می‌دید.

بنیان‌گذار جمهوری اسلامی سپس به نقد دیدگاه‌های مخالف خود درباره امام دوازدهم شیعیان و عصر انتظار می‌پردازد و می‌گوید: "ما در این وقت، در این عصر وظیفه داریم... همه انتظار داریم وجود مبارک ایشان را؛ لکن با انتظار تنها نمی‌شود، بل که با وضعی که بسیاری دارند، انتظار نیست. این‌هایی که می‌گویند هر علمی بلند بشود و / هر حکومتی / خیال کردند که هر حکومتی باشد این بر خلاف انتظار فرج است. این‌ها نمی‌فهمند چی دارند می‌گویند... ما اگر فرض می‌کردیم دویست تا روایت هم در این باب داشتند، همه را به دیوار می‌زدیم که خلاف آیات قرآن است. یک دسته دیگری بودند که انتظار فرج را می‌گفتند این است که ما کار نداشته باشیم به این که در جهان چه می‌گذرد، بر ملت‌ها چه می‌گذرد، بر ملت ما چه می‌گذرد، به این چیزها ما کار نداشته باشیم. ما تکلیف‌های خودمان را عمل می‌کنیم. برای جلوگیری از این امور هم خود حضرت بیایند انشاءالله درست می‌کنند. ما تکلیف نداریم... یک دسته‌ای می‌گفتند که خوب باید عالم پر معصیت بشود تا حضرت بیاد. ما باید نهی از منکر نکنیم، امر به معروف هم نکنیم تا مردم هر کاری می‌خواهند بکنند، گناه‌ها زیاد بشود که فرج نزدیک بشود. یک دسته‌ای از این بالاتر بودند؛ می‌گفتند باید دامن زد به گناه‌ها؛ دعوت کردند مردم را به گناه تا دنیا پر از جور و ظلم بشود و حضرت - سلام‌الله علیه - تشریف بیاورند... یک دسته دیگری بودند که می‌گفتند که هر حکومتی اگر در زمان غیبت محقق بشود، این حکومت باطل است و بر خلاف اسلام است. آن‌ها مغرور [فربخورده] بودند؛ آن‌هایی که بازیگر نبودند مغرور بودند به بعض روایاتی که وارد شده است بر این امر که هر علمی بلند بشود قبل از ظهور حضرت، آن علم، علم باطل است. آن‌ها خیال کرده بودند که نه، هر حکومتی باشد؛ در صورتی که آن روایت که هر کس علم بلند کند [مراد آن است که] هر کس علم بلند کند علم مهدی، به عنوان مهدویت بلند کند. ما اگر دست‌مان می‌رسید، قدرت داشتیم باید برویم تمام ظلم‌ها و جورها را از عالم برداریم. تکلیف شرعی ماست."^{۲۱} با این تأویل از مسأله مهدویت آیت‌الله خمینی راه تشکیل حکومت را گشود، زیرا از نظر او، برای اجرای احکام اسلامی، تشکیل حکومت به دست فقیه ضروری است و

نمی‌توان در دوره غیبت که ممکن است صدهزار سال دیگر طول بکشد، اجرای احکام شریعت را تعطیل کرد.

گذشته یک آینده

پیش‌بینی ظهور مهدی در تاریخ اسلام پیشینه‌ای به بلندای اندیشه آخر زمان دارد. از قضا متألهان، عارفان یا محدثانی که با قدرت سیاسی وقت ارتباط نزدیک یا بر حاکم نفوذ معنوی داشته‌اند، بارها به قصد مشروعیت بخشیدن یا استوار کردن پایه‌های نظام، ظهور مهدی را پیش‌بینی کرده و حکومت وقت را به اتصال به حکومت جهانی مهدی وعده داده‌اند.

ابن عربی باور داشت مهدی منتظر در سده هفتم هجری، عصر خود او، ظهور می‌کند؛ «عصر فتنه‌ها، روی کردن بلیه‌ها و محنت‌ها». از دیدگاه او خیرالقرن، قرن نخست تا سوم بود؛ زمان پیامبر، یاران مهاجر و انصار او و نیز دوران خلفای راشدین. اما از قرن سوم به بعد «اموری حادث شد و هوس‌هایی پراکنده، و خون‌هایی ریخته، و گرگان در شهرها به یغما پرداختند و فساد فزونی گرفت تا آن‌که ستم فراوان شد و سیل‌اش طغیان کرد و روز عدالت خاموش شد و شب ستم سایه گسترد.» در این عصر، زمانه ابن عربی، مهدی ظهور می‌کند تا نخست زمین آکنده از ظلم و جور را از عدالت پر کند؛ دوم پس از آن‌که دین‌های دروغین هر جا پایگاه یافته‌اند، دین خدا را در زمین چیره گرداند؛ سوم اختلاف مذهبی میان مسلمانان را از میان ببرد و دین صحیح خداوند را آن‌گونه که در روزگار رسول بود، تقریر کند؛ و چهارم مسلمانان را که از پیروزی بر دشمنان‌شان در جنگ بازمانده‌اند، پیروز سازد. شناخت شرایط اجتماعی و سیاسی دوران ابن عربی، نشان می‌دهد چقدر این اهداف با نیازهای سیاسی حکومت وقت هماهنگ بوده است.^{۲۲}

هم‌چنین، محمد هاشم آصف، ملقب به «رستم الحکما» در تاریخ خود یاد می‌کند که ملامحمد باقر مجلسی، محدث نامبردار شیعی، در دیباچه برخی کتاب‌هایش «به دلایل و براهین آیات قرآنی، حکم‌های صریح نموده که سلسله جلیله ملوک صفویه، نسلا بعد نسل، بی‌شک به ظهور جناب قائم آل محمد خواهد رسید.» آصف می‌گوید خواندن این نوع نوشته‌ها سلطان حسین را از «جاده جهان‌بانی و شاهراه خاقانی بیرون و در طریق معوج گمراهی وی را داخل و به افسانه‌های باطل بی‌حاصل او را مغرور و مفتون» نمود و «بازار سیاست‌اش

را بی‌رونق و ریاست‌اش را ضایع مطلق» کرد و در نهایت به زوال حکومت صفوی و تباہ شدن ملک ایران به دست محمود افغان انجامید.^{۲۳} در کنار سابقه بلند مهدویت‌باوری و دعوی آخر زمانی، باید در دوران جدید از دیانت بهائی یاد کرد که با ادعای «باب» امام زمان بودن محمد علی باب آغاز شد و سپس به ادعای مهدویت انجامید و با بهاء‌الله به تأسیس دین تازه‌ای منجر شد.

این اشارات گسسته و کوتاه تاریخی باید هشدار می‌باشد بر کسانی که می‌پندارند دعوی آخر زمانی خرافه‌ای است خاص شیادان یا عوامی که از اصول الاهیات و شریعت آگاهی ندارند. در سیاق فرهنگ شیعی صدها جلد کتاب درباره مهدی، دیدار با مهدی^{۲۴}، علائم ظهور مهدی (اشراط الساعه)، ویژگی‌های حکومت او، رابطه او با شیعیان در دوران غیبت و حضور و بسیاری مسائل دیگر می‌توان یافت که به دست نامداران الاهیات، حدیث، کلام، تصوف و عرفان نوشته شده است. به واقع، رمز کشیدن میان خرافه و «اصول اعتقادات» کار متکلمان است نه تاریخ‌نگاران ایده‌ها. از چشم‌انداز تاریخی، کمتر باوری عام درباره مهدی وجود دارد که سابقه‌ای در متون پیشینیان نداشته باشد. هم دعوی دیدار مهدی در خواب و بیداری به وفور در کتب قدما نقل شده و هم پیش‌گویی‌ها و آینده‌بینی‌ها.

پیش‌گویی، یکی از عناصر مهم اقتدار دینی است. واژه نبوت در لاتین (propheta) به معنای کسی است که - از خدا یا خدایان - خبر می‌دهد، پیغام‌رسان الاهی است، سروش غیب و نهان‌گزار است. در طول تاریخ، نه تنها پیامبران، که بسیاری کسان که خواهان تملک اقتدار دینی بوده‌اند، کوشیده‌اند از غیب آینده خبر دهند. بدون این «مکاشفه آینده» و دیدن فرجام تاریخ، اقتدار دینی کامل نیست.

آخر زمان چیست؟

«آخر زمان» تعبیری اسلامی از اصطلاحی مسیحی است: آپوکالیپس (apocalypse): مکاشفه یا کشف‌المحجوب؛ آشکارکردن آنچه پنهان است. خدا به ویژه رازهای مربوط به آینده را که پنهان است، بر آدمی می‌گشاید. این اصطلاح به واپسین کتاب عهد جدید، «مکاشفه یوحنا الاهی» پیوند دارد. مکاشفه یوحنا در سیاقی یک‌سره سیاسی نوشته شده است: "دوره آشوب‌ها و

آزارگری‌های سخت علیه کلیسای نوپا. زیرا این مکاشفه ... نوشته‌ای است که به اقتضای اوضاع و احوال، برای احیا کردن و استوار ساختن روحیه مسیحیانی تصنیف شده که بی‌گمان از روی دادن چنین آزارگری سختی علیه کلیسای آن کسی که اظهار داشته بود: "ترسان مباشید، من بر جهان ظفر یافته‌ام" دچار لغزش شده بودند." در چنین شرایطی است که یوحنا با نوشتن مکاشفه، نبرد میان حق و باطل را تصویر می‌کند و پایان جهان را نزدیک می‌خواند و حق را پیروز می‌بیند و روز نزدیک نجات را بشارت می‌دهد؛ «آن‌گاه که خدا [مسیح] می‌آید تا قوم خود را از دست ستمگران برهاند و دگر بار ایشان را نه تنها آزادی بخشد، بل که بر دشمنان‌شان قدرت و چیرگی عطا کند»^{۲۵}. فراموش نکنیم که «انجیل» خود به معنای بشارت است؛ بشارت آمدن منجی و تحقق ملکوت خداوند.^{۲۶} مسیح، بنیادگذار کیشی معادگرا (eschatological) بود؛ باور ژرف به این‌که جهان موجود ویران خواهد شد و جهانی تازه، بهتر و کامل جای آن را خواهد گرفت^{۲۷}. درکی که از عدالت در این دین وجود دارد نیز با تصور آخر زمان و معاد پیوند می‌خورد.

از این سو، امام دوازدهم شیعیان از آغاز مسأله‌ای سیاسی بوده است. اثبات وجود تاریخی امام دوازدهم دشوار است. به نظر می‌رسد عقیده به او بیشتر بر پیش‌فرضی کلامی استوار است تا استدلالی تاریخی. این قبه از متألّهان شیعی دوره متقدم آشکارا تأکید می‌ورزد که فرض غیبت امام دوازدهم پیامد منطقی ایمان به اصل امامت و ضرورت وجود امام در هر عصری است. بنابراین، از آن‌جا که امامت امام جانشین با نص و نصب امام پیشین تحقق می‌یابد، به ضرورت باید امام عسکری فرزندی را به امامت تعیین کرده باشد.^{۲۸}

درباره تاریخ و محل تولد او و نیز این‌که آیا کسی پیش از این غیبت او را دیده یا نه، میان محدثان شیعی اختلاف نظر جدی وجود دارد. پیرنگ اصلی داستان با شهادت حسین بن علی، امام سوم شیعیان و حقانیت امامت فرزندان او آغاز می‌شود؛ امری که نیاز به خون‌خواهی و قیام امامی علیه امویان را ناگزیر می‌کرد. به ویژه، امامان نهم و دهم و یازدهم که از نظر سیاسی فعال نبودند و به اصطلاح «قائم» قلمداد نمی‌شدند، به دلایل گوناگون، آماج انتقاد بسیاری از شیعیان قرار داشتند. درگذشت امام یازدهم بحرانی سیاسی را در میان جماعت شیعه پدید آورد؛ آیا امام فرزندی دارد؟ اگر دارد چرا تا کنون دیده نشده؟ مبدا که او امام واقعی نبوده باشد؟ از نظر آنان امام واقعی نمی‌توانست درگذرد بدون

آن که جانشین خود را تعیین کند. وجود امام دوازدهم و غیبت او پس از آن طرح شد که شیعیان بسیاری تشیع را ترک گفتند و شیعیانی نیز پراکنده شدند و یأس و سرگردانی جماعت شیعه را شکننده کرده بود. ایده غیبت امام به طرز معجزه‌آسایی شیعه را از زوال رهانید.^{۲۹}

با این همه، به تدریج ایده غیبت مشکل‌ساز شد. هم در مسیحیت هم در تشیع، مسأله غیاب منجی و انتظار برای بازگشت او الاهیات را دچار بحرانی دائمی کرد. اگر مسیح‌شناسی (christology) رکنی اساسی در الاهیات مسیحی است، مهدویت هم ستون بنیادی خیمه الاهیات شیعه دوازده امامی است و طرح مسأله توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد بدون آن ناقص است. مهدی و مسیح به شکل ناسازه‌واری (paradoxical) هم عنصر بحران‌زای الاهیات و هم کانون قوام‌بخش آن هستند.

با خواندن میراث اولیه مسیحی و شیعی هر دو درمی‌یابیم که نه مسیح نه مهدی، هیچ یک قرار نبود که این اندازه در بازگشتن تأخیر کنند. مسیحیان و شیعیان اولیه گمان داشتند که مسیح و نیز مهدی به زودی ظهور خواهند کرد و جهان به پایان خواهد رسید و عدالت برقرار خواهد شد و یوم الدین، یا روز داوری را خواهند دید. همان‌گونه که هانس بلومبرگ می‌گوید خاستگاه عصر جدید، پایان سده‌های میانی و آغاز سکولاریسم آن بود که بشر دریافت جهان به این زودی‌ها به پایان نمی‌رسد. حس ناپایداری و ویرانی قریب‌الوقوع عالم، جای خود را به اعتماد به ثبات این جهان داد و در نتیجه زمینه ظهور نظریه‌های مدرن درباره «دولت» فراهم شد.^{۳۰}

در آغاز شکل‌گیری عهد صفوی، وضعیت مشابهی را - اگرچه به شکلی بسیار خفیف‌تر - می‌توان در میان متألهان شیعی دید. در این دوران نظریه منفعلانه انتظار ظهور و مشروع نبودن حکومت پیش از ظهور مهدی، برای نخستین بار با چالش برخی فقیهان روبه‌رو می‌شود. سنیان تا آن هنگام شیعیان را به دلیل تعطیل احکام شریعت در زمان غیبت طعن می‌زدند. شیخ علی کرکی، با طرح نظریه نیابت فقیه از احکام، برخی از احکام سیاسی شریعت مانند نماز جمعه را در زمان غیبت مجاز شمرد و نوشت: "مجتهد جامع شرایط در همه اختیارات امام از او نیابت دارد مگر در جهاد". این دیدگاه انقلابی که با نقد صریح فقیهان دیگر از جمله شیخ ابراهیم قطیفی رویارو شد به تدریج زمینه را برای رشد نظریه ولایت فقیه فراهم چید.^{۳۱}

در تشیع، به طول انجامیدن عصر غیبت، فقیهان را ناگزیر کرد پس از هفت قرن، اصل اجتهاد و کاربرد عقل در فهم شریعت را بپذیرند. از عصر صفوی به بعد، به ویژه پس از قلع و قمع خونین اخباریان، فقه به سمت عقلانی‌تر شدن اصول خود پیش رفت و از اعتماد به خبر واحد کاست. این نتیجه روشن یأس تاریخی از پدیدارشدن زود هنگام مهدی و نیاز زمانه به حل پرسش‌های فقهی بود.

هر چه فقیهان شیعه به اندیشه تشکیل حکومت اسلامی نزدیک می‌شوند، از نظریه سنتی شیعه درباره دوران انتظار فاصله می‌گیرند و به تعبیری «دنیوی» تر و سکولارتر می‌شوند. در این چرخش به سمت دنیویت، همان‌گونه که در سخنان آیت‌الله خمینی دیدیم، معنای آخر زمان، انتظار فرج و زمینه‌سازی برای ظهور نیز تغییر می‌کند.

آخر زمان، تجدد و تکنیک

بسته به آن‌که عناصر اصلی اندیشه آخر زمان را چگونه تعریف کنیم، دایره معنایی آن تنگ یا گسترده می‌شود. نورمن کوئن، پنج ویژگی مشترک برای جریان‌های آخر زمانی یا هزاره‌گرا (millenarian) برشمرده است: نخست آن‌که جریان آخر زمانی، جماعت‌گراست و جماعتی از مؤمنان را طلب می‌کند که بدان باور داشته باشند. دوم آن‌که زمینی است؛ یعنی جماعتی باور دارند که آخر زمان بر روی زمین تحقق می‌یابد نه به صورت وعده‌های اخروی و پس از زندگی این جهانی. سوم آن‌که قریب‌الوقوع است و زود و ناگهان سر خواهد رسید. چهارم آن‌که سراسری است؛ یعنی نه تنها زندگی زمینی را بهبود می‌بخشد که آن را به بهترین زندگی متحول می‌گرداند. پنجم آن‌که معجزه‌آمیز است و با قدرت الاهی وعده‌های خود را بر روی زمین متحقق می‌کند.^{۳۲}

جان گری، فیلسوف بریتانیایی، می‌اندیشد همه جریان‌های انقلابی مدرن آخر زمانی هستند با این تفاوت که به جای قدرت الاهی، نیروی آدمی را می‌نشانند؛ اما با همان خوشبینی از امکان ویران کردن جهان و نظم موجود و برقراری جهانی تازه و نظمی یک‌سره دیگر سخن می‌گویند. او حتی فلسفه روشنگری را نیز نسخه عرفی شده اندیشه آخر زمانی مسیحی می‌داند، چه رسد به ایدئولوژی‌های سده بیستم چون مارکسیسم، فاشیسم و بنیادگرایی اسلامی.

از دیدگاه گری، زرتشتیان خود مردمانی آرام و صلح‌دوست هستند، اما آیین زرتشت با پیش کشیدن دوگانه نیک و بد و جدال آن دو قطب مخالف، بنیاد نظری خشونت را در تاریخ پی ریخته است. او می‌گوید مسأله شر یکی از کانون‌های اصلی اندیشه آخر زمانی است که اندیشمندان عرفی مدرن به همان اندازه دل‌مشغول آن هستند که متألهان مسیحی. از نظر او، اندیشمندان روشنگری باز در دامی افتادند که مسیحیت گسترده بود: نگرستن به تاریخ هم‌چون آوردگاه نبرد خیر و شر؛ روشنی و تاریکی.^{۳۳} اما نکته مهم دیگر در تأویل او از آخر زمان آن است که بر خلاف اندیشه سنتی - مذهبی آخر زمان، آخر زمانی‌های مدرن که همان انقلابی‌ها هستند اولاً نقش عمل آدمی را در تعجیل فرج و نزدیک‌تر کردن آخر زمان پررنگ می‌کنند و ثانیاً خشونت و ارباب را برای تحقق آخر زمان و آرمان‌شهر ضروری می‌دانند و ثالثاً پیشرفت علمی و تکنولوژیک را برای تحقق وعده‌های الهی یا آرمان‌شهری و آخر زمانی سودمند می‌انگارند. از دوران مدرن به بعد است که عصر کشتار جمعی آغاز می‌شود، ترور نقشی در مقام ابزار تعلیم و مهندسی اجتماعی می‌یابد و خشونت رهایی‌بخش قلمداد می‌شود.^{۳۴} در سنت گذشته، خشونت برای حفظ قدرت خودکامه به کار گرفته می‌شد، اما در دست انقلابی‌ها خشونت ابزاری ضروری و مشروع برای آزادی و رهایی بشریت است.

مهندسان آخر زمان

اگر مسلمانی تنها به نزدیک بودن پایان جهان و آخر زمان و ظهور مهدی باور داشته باشد و از یک پیش‌گویی ساده فراتر نرود، نه بدعتی پایه گذاشته، نه سخن بدیعی گفته است. در طول تاریخ تشیع، هزاران کس، پرآوازه یا ناشناخته چنین دعوی‌هایی کرده‌اند و با سپری شدن عصرشان، نام و گزافه‌گویی‌شان فراموش شده است. اما اگر فرض کنیم که جریان تحت رهبری محمود احمدی‌نژاد، اولاً به ضرورت عمل انسانی در تعجیل فرج باور دارد و ثانیاً اعمال خشونت را برای زمینه‌سازی ظهور مهدی لازم و مشروع می‌داند و ثالثاً بهره‌گیری از واپسین دستاوردهای تکنولوژیک (از جمله انرژی هسته‌ای) را برای تحقق آرمان‌های آخر زمانی خود سودمند و بل که واجب می‌انگارد، با مسأله‌ای بس بسیار جدی مواجه هستیم. به سخن دیگر، آخر زمانی‌های سنتی برای کسانی که آخر زمانی نمی‌اندیشند، می‌توانند جدی نباشند. «ایده پایان جهان جدی است، به ویژه

برای کسانی که زمینه این پایان را فراهم می‌آورند و خود را برای وقوع آن آماده می‌کنند»^{۳۵} و بی‌درنگ باید افزود حتی کسانی که به پایان نزدیک جهان و امکان نابود کردن نظم موجود و برقرار کردن نظم متعالی و آرمانی تازه باور ندارند، نیز ناگزیرند آخر زمانی‌های مدرن را جدی بگیرند.

آخر زمانی‌های مدرن، گرایش مسلط در منظومه‌های جریان‌های آخر زمانی هستند؛ از آخر زمانی‌های مسیحی انجیل‌باور آمریکایی تا آخر زمانی‌های جهادگرای هوادار القاعده. آن‌گونه که ژان پیر فیلیو می‌گوید آن‌ها در عصری می‌زیند که «نظمی آخر زمانی» دارد و در پیش‌بینی آینده با یکدیگر رقابتی تبیین‌ناشدنی دارند. تاریخ‌نگار می‌تواند نزاع آشکاری میان آخرزمان‌گرایی‌های مختلف را در آینه روزگار کنونی بازشناسد. از نظر فیلیو، دو ویژگی برجسته این گرایش‌های آخر زمانی را از آخرزمانی‌های پیشین متمایز می‌کند: فروکاست بخش عمده‌ای از تولید انگاره‌های آخر زمانی به خرده‌فرهنگ توده‌ای بدون هیچ علاقه‌ای به صورت‌بندی مفهومی این انگاره‌ها و دیگری مبالغه در اهمیت سیاسی سویه‌های منفی و ویران‌گر مهدی‌باوری (messianism).^{۳۶} بدل شدن آخر زمان‌باوری به فرهنگ توده‌ای بخشی از جامعه، در مجموعه بی‌سابقه تولیدات فرهنگی از ادبیات کودک و نوجوان تا انواع هنرها و نیز رسانه‌ها دیدنی است.

در پهنه جهان اسلام، آخر زمانی‌های مدرن یا فعال (که به نقش عمل انسانی در تعجیل فرج مهدی باور دارند) به سال ۱۹۷۹ تبار می‌برند؛ نه تنها به خاطر انقلاب ایران که در آغاز این سال روی داد، بل که به دلیل تصرف مکه به دست گروهی به رهبری فردی مدعی مهدویت به نام جهیم‌العتبی.^{۳۷} سپس حمله نظامی شوروی به افغانستان (از نظر آخر زمانی‌ها همان خراسان یادشده در روایت‌های ظهور)، جنگ هشت ساله ایران و عراق، حمله نظامی آمریکا به افغانستان و سپس عراق همه، برای آخر زمانی‌ها، شواهد و نشانه‌های آشکار و نیرومند آغاز پایان جهان گرفته شدند. آخر زمانی‌ها بخش عمده‌ای از جهادگرایان سنی را شکل می‌دهند که در پی مبارزه با آمریکا و ساقط کردن دولت اسرائیل و سپس برقراری حکومت جهانی خلیفه‌ای واحد به نام مهدی هستند.^{۳۸}

آخر زمانی‌ها، در نگاهی کلی، در میان متألهان و فقیهان و روحانیان بلندپایه، موقعیتی معتبر ندارند. هرچه آخر زمانی‌ها تصویر دقیق‌تر و پیش‌بینی جزئی‌تر از پایان جهان به دست دهند، اعتبار خود را بیش‌تر به مخاطره

انداخته‌اند. معمولاً نهاد رسمی روحانیت و مرجعیت دیدگاهی مبهم درباره تاریخ دقیق آخر زمان دارد و به آخر زمانی‌های پرشور چندان اعتنا نمی‌کند و دعای آنان را در بسیاری موارد رد می‌کند. کتاب‌های آخر زمانی‌ها، یا از سوی عالمان دینی نادیده گرفته می‌شود یا نفی و طرد می‌گردد. به دشواری می‌توان عالمی محقق و معتبر را یافت که کتابی بنویسد درباره این که جهان در آستانه پایان است.^{۳۹} نوشته‌های آخر زمانی‌ها را معمولاً ناشران معتبر چاپ و پخش نمی‌کنند. معمولاً نثر آنان بد، زمخت و پر از خطاهای دستوری است. آن‌ها مدام در معرض رسوایی‌اند؛ زیرا پیش‌بینی‌هایشان مدام غلط از آب درمی‌آید. اما همان‌گونه که دیوید کوک می‌گوید ادبیات آخر زمانی، قلمرو بسیار مهمی برای پژوهش است، به دلایل مختلف؛ از جمله به سبب آن که این ادبیات به سرعت در حال تصرف بخشی از حوزه تفسیر قرآن و نیز اندیشه دینی و سیاسی مدرن مسلمانان است. «باورهای مسلمانان درباره پایان جهان در نهایت بازتابنده دیدگاه آنان درباره خود و مسیری است که جامعه‌شان در پیش گرفته و همچنین چالش‌هایی که جامعه اسلامی در برابر دارد و شیوه‌هایی که برای چیرگی بر این چالش‌ها برگزیده است».^{۴۰} کوک می‌افزاید نویسنده‌گانی که صادقانه به پایان قریب جهان باور دارند شاید بیش از بسیاری دیگر ایده‌ها، هراس‌ها، نیازها و هوس‌های مکنون در جامعه خود را آشکار می‌کنند. هر چه آنان حس می‌کنند به پایان جهان نزدیک‌تر می‌شوند، بر چهره‌های پنهان جامعه و فرهنگ خود که پیش‌تر تاریک و ناشناخته بود، نور می‌افشانند.

آخر زمانی‌ها، اغلب جریان‌هایی حاشیه‌ای هستند، اما در فرایند تحولات فرهنگی و دینی جامعه نقشی بنیادی بازی می‌کنند و در شکل‌دادن به طرز بینش دینی توده‌های دور از تعالیم رسمی دین سهم عمده‌ای دارند. آخر زمانی‌ها که در پی دریافت و تأویل تازه‌ای از متون دینی هستند، عامل مهمی در گسستن توده‌ها از مراجع رسمی دین‌اند؛ مراجعی که برداشتی محافظه‌کارانه از دین دارند و به تأویل‌های تازه روی خوش نشان نمی‌دهند. مراجع رسمی دین، معمولاً به رویدادهای روزمره واکنش نشان نمی‌دهند و نظام فکری آن‌ها از تحولات سیاسی و اجتماعی و تاریخی دچار تاب و تنش چندان نمی‌شود، در حالی که رویکرد آخر زمانی به طور مشخص، پاسخی به نیازهای سیاسی و اجتماعی دوران است، از آن تأثیر می‌پذیرد و بر آن اثر می‌گذارد. بر خلاف نهاد رسمی دین، آخر زمانی‌ها در واکنش به محیط خود چابک و چیره‌دست‌اند.

آخر زمانی‌ها به جهان پیرامون خود حساس‌اند و نقشی پیامبرانه برای خود قائل هستند.

آمادگی برای مدیریت جهان

احمدی‌نژاد جهان را به پایان خود نزدیک می‌داند و باور دارد باید برای مدیریت جهان آماده شد. او باور دارد در حال حاضر کشور را امام زمان مدیریت می‌کند.^{۴۱} هواداران حکومتی و نظامی او باور دارند حکومت او مقدمه ظهور امام دوازدهم شیعه است.^{۴۲} محمود احمدی‌نژاد بارها از زوال نزدیک دولت اسرائیل و دولت آمریکا و برقراری حکومت عدل و صلح جهانی به دست انسانی صالح سخن گفته است.

پرسش اصلی در این میان آن است که محمود احمدی‌نژاد یا گروهی که وی رهبری می‌کند، چه نقشی برای عامل انسانی در تعجیل فرج مهدی باور دارند؟ آیا معتقدند تملک تکنولوژی هسته‌ای یا توانایی ساخت تسلیحات هسته‌ای می‌تواند بازگشت مهدی را تعجیل کند؟ آیا آنان در پی به دست آوردن سلاح‌های کشتار جمعی برای قراردادن آن‌ها در اختیار مهدی هستند؟ آیا قصد دارند توانایی خود را در جنگ‌های نامتقارن بالا برند تا در موقعیت مناسب، منافع غرب و متحدان منطقه‌ای آن را تهدید کنند؟ آیا ارتباط ایران با گروه‌های مسلح تندرو در خاورمیانه در چارچوب ایدئولوژی آخر زمانی می‌گنجد؟ آیا این گروه به نابودکردن اسرائیل در مقام یکی از تکالیف شیعیان برای فراهم کردن زمینه ظهور مهدی می‌اندیشد؟ پاسخ این پرسش‌ها اگر مثبت باشد، جهانی در دردمس و بغرنج است؛ اما یافتن جوابی سراسر برای این پرسش‌ها به هیچ روی آسان نیست. واقعیت این است که حتی اگر پاسخ این رشته پرسش‌ها «آری» نیز باشد، شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه ایران به باورمندان آن‌ها اجازه نمی‌دهد عقائد خود را آشکارا بیان کنند. در نتیجه، هاله ابهامی گرد گروه احمدی‌نژاد و ایدئولوژی آخر زمانی آن‌ها برجا می‌ماند.

جدا از اقوال پراکنده مسئولان جمهوری اسلامی در این باره، به نظر می‌رسد، دست‌کم، سه موسسه مشخص نقش اصلی را در تدوین ایدئولوژی محمود احمدی‌نژاد دارند: «موسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی» به مدیریت محمد تقی مصباح یزدی، «فرهنگستان علوم اسلامی»، بنیادگذاشته سید منیرالدین حسینی شیرازی^{۴۳} و «موسسه آینده روشن»، بنیادنهاده شده با

بودجه شهرداری تهران در زمان شهرداری محمود احمدی‌نژاد. شعبه اصلی هر سه موسسه در قم قرار دارد.

محمد تقی مصباح یزدی در کتابی با عنوان «آفتاب ولایت»، وعده زوال قریب‌الوقوع آمریکا را می‌دهد (ص. ۱۲۳) و وظائف شیعیان در عصر غیبت را چنین برمی‌شمرد: "حفظ نظام اسلامی با تمام توان و حمایت همه‌جانبه از رهبر معظم انقلاب" (صص. ۱۳۰-۱۲۷). او «حکومت اسلامی ایران را جلوه‌ای از ولایت امام زمان» (ص. ۱۴۶) توصیف می‌کند. به نوشته او، «وظیفه شیعیان در مقابله با دشمنان»، «دوری از فتنه‌ها و شبهه‌های کفرآمیز، اعلان بی‌زاری و دشمنی [با دشمنان خدا]، سازش‌ناپذیری، ایمان به قدرت و یاری الهی» است (صص. ۲۲۲-۲۱۶). در هیچ کجای این کتاب جنگیدن با کافران یا فتح جهان یا نابود کردن کشوری چونان تکلیفی واجب بر شیعیان برای تعجیل ظهور مهدی نیامده است.

در آثار نشریافته از فرهنگستان علوم اسلامی و نیز موسسه آینده روشن نیز نشانی از این رویکرد جهادگرایانه دیده نمی‌شود. مسأله وظیفه شیعیان یا حکومت شیعی در دوران غیبت به اجرای احکام شریعت و دعا برای فرج محدود شده است.^{۴۴} دیدگاه‌های فرهنگستان علوم اسلامی، برنامه عمل دولت محمود احمدی‌نژاد در قلمرو اقتصاد و فرهنگ است. هدف تأسیس این فرهنگستان «مهندسی تمدن بر پایه روش و تفکر اسلام است».^{۴۵} برای نمونه فرهنگستان منتقد مفهوم «اصالت وجود» ملاصدراست و به «اصالت ولایت» باور دارد و علوم، حتی علوم دقیقه مانند ریاضیات، را به اسلامی و غیراسلامی تقسیم می‌کند. این فرهنگستان نقشی اساسی در برنامه اسلامی کردن دانشگاه‌ها، آموزش و پرورش و اساساً نهادهای فرهنگی کشور دارد.^{۴۶}

فرهنگستان علوم اسلامی، موسسه دیگری را پدیدآورده با نام «موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام». به گفته سید محمد محسن دعایی، مدیر آن، "رسالت اصلی موسسه بر اساس رهنمود رهبر معظم انقلاب، ارائه نظریات دینی به صورت عملیاتی در قالب سیستم‌های قابل رقابت با سیستم‌های بشری با هدف فعال‌سازی مدیریت دینی در زندگی جهانی است".^{۴۷} به گفته آقای دعایی، این موسسه با معاونت برنامه‌ریزی ریاست جمهوری همکاری رسمی دارد. کارشناسان این موسسه باور دارند «تغییر محوری» در برنامه پنجم دولت باید «تغییر نگرش به عدل»، از «عدل صرفاً قراردادی یا صرفاً اجتماعی»

به «عدل شبکه‌ای» است. مقصود از عدل شبکه‌ای، «تعیین کمیت و کیفیتی از ارتباط هر موضوع با دیگر موضوعات در شبکه هستی است».^{۴۸}

انجمن حجتیه؛ از واقعیت تا افسانه

بر خلاف آنچه در رسانه‌های فارسی و هم‌چنین از سوی پاره‌ای اصلاح‌طلبان حکومتی رواج یافته است،^{۴۹} جریان آخر زمانی احمدی‌نژاد هیچ نسبتی با منظومه فکری انجمن حجتیه ندارد. این اتهام از دو امر ریشه می‌گیرد: نخست آن‌که، برخی میان آخر زمان‌گرایی به معنای عام و تفکر انجمن حجتیه تمایزی نمی‌نهند؛ در حالی که جریان انجمن حجتیه یکی از گرایش‌های آخر زمانی در ایران نیمه دوم سده بیستم است. گرایش‌های آخر زمانی در ایران تنوع وسیعی دارند و همه در چارچوب فکری و عملی انجمن حجتیه محدود نمی‌شوند. دوم آن‌که، عنوان «انجمن حجتیه» در ادبیات انقلابی روحانیان برچسبی برای سرکوب بخشی از مذهبی‌هاست. در نتیجه، لقب «حجتیه‌ای» چونان ابزاری برای طرد یک گروه از فضای عمومی و سیاسی به کار برده می‌شود. کاربرد این لقب در سال‌های گذشته و به ویژه از زبان برخی اصلاح‌طلبان انگیزه‌های سیاسی داشته است.

انجمن خیریه حجتیه مهدویه، در سال ۱۳۳۲ و پس از کودتای بیست و هشت مرداد به دست شیخ محمود تولایی حلبی بنیاد نهاد شد.^{۵۰} بنیادگذار این انجمن از شاگردان میرزا مهدی اصفهانی در مشهد بود که از پدران بنیادگذار مکتب تفکیک به شمار می‌رود. هواداران مکتب تفکیک جایگاهی کانونی به مفهوم «ولایت» و میراث امامان شیعه می‌دهند و فلسفه را به دلیل وارداتی بودن آن رد می‌کنند. مکتب تفکیک یکی از اشکال اخباری‌گری در عصر جدید است.

هدف اعلام‌شده انجمن حجتیه، مبارزه با بهائیت بود و از آن‌جا که مشروعیت نظام سلطنت در ایران به هویت شیعی آن بستگی داشت، بهائیت‌ستیزی یا تظاهر به آن در چارچوب فرایند مشروعیت‌بخشی به نظام سلطنت می‌گنجید.^{۵۱} از همین رو، این گروه آزادی‌فرآوانی برای پیشبرد فعالیت خود در دهه‌های پیش از انقلاب داشتند. انجمن حجتیه، با تقلید از الگوی سازمان مخفی دیانت بهایی در ایران، سازمان‌دهی پیچیده و مخفی داشت و اکثر قریب به اتفاق اعضای آن را جوانان دبیرستانی و دانشگاهی طبقه متوسط

شهری تشکیل می‌دادند. انجمن حجتیه نقشی زیربنایی در کادرسازی نیروهای مذهبی پیش از انقلاب داشت و بسیاری از اعضای آن در آستانه انقلاب از آن جدا و به امواج انقلابی پیوستند و حتی برخی از آنان پس از انقلاب در کرسی منصب‌های دولتی نشستند.

بی‌تردید انجمن حجتیه به هیچ روی باور نداشت گسترش فساد موجب تعجیل ظهور امام دوازدهم شیعه می‌شود. اما از آن‌جا که تنها حکومت مشروع اسلامی را با حضور امام معصوم ممکن می‌دانست، از سوی انقلابی‌ها و در صدر آن‌ها آیت‌الله خمینی از موانع پیشرفت انقلاب قلمداد شد. به طور طبیعی، انجمن با مفهوم ولایت فقیه به صورتی که آیت‌الله خمینی آن را پرورد، نمی‌توانست کنار آید.

انجمن حجتیه با پیروزی انقلاب و رهبری آیت‌الله خمینی، شکستی سرنوشت‌ساز را پذیرفت و سرانجام به طور رسمی در سال ۱۳۶۲ تعطیل شد. اما دو گروه «خط امامی»‌ها و نیز حزب توده، طی دو دهه اخیر مدام از حضور پنهان اعضای این انجمن در حکومت سخن گفته‌اند. برای این عده، انجمن حجتیه، نقش همان «فراماسونری» را در نظریه توطئه بازی می‌کند.^{۵۲} مقامات اطلاعاتی جمهوری اسلامی بارها از دستگیری برخی از اعضای انجمن حجتیه خبر داده‌اند، ولی اتهام این اشخاص بیش از هر چیز، فعالیت تبلیغاتی علیه اهل سنت بوده است.^{۵۳}

سعید حجاریان در مقاله کوتاهی به مقایسه ایدئولوژی انجمن حجتیه و ایدئولوژی آخر زمانی‌های جدید، گروه احمدی‌نژاد، دست زده است. از دیدگاه او «انجمن حجتیه، جریان مدرن بود و اعضایش عمدتاً تحصیل کرده و خوش برخورد و بیشتر متعلق به طبقه متوسط بود... جریان «مادون انجمن» اما برآمده از طبقات سنتی و خرده بورژوا بود». حجاریان به درستی ریشه تاریخی گروه احمدی‌نژاد را در جریان‌هایی مانند فدائیان اسلام و گروه موتلفه جست‌وجو می‌کند. این طیف مذهبی، نگاهی سلفی دارند «یعنی یوتوپیی آن‌ها در گذشته بود و به دنبال احیای سنت سلف صالح و میراث شیعی بودند. بر خلاف گروه‌هایی مثل انجمن حجتیه که عموماً تکامل‌گرا بوده‌اند، بویی از مفهوم تکامل نبرده‌اند و ایده‌های اسپنسر و گیزو و داروین گویی بر آن‌ها تأثیری نگذاشته است. به اشتباه آن‌ها را اصول‌گرا می‌نامند؛ چرا که آن‌ها در روش عمدتاً بنیادگرا هستند و اصول‌گرا به جریانی اطلاق می‌شود که معتقد به پرنسپ و اصولی خاص

در عمل باشد. انجمن حجتیه‌ای‌ها جبری مسلک بودند و بنابراین می‌گفتند که منجی باید در انتهای پروسه تکامل بیاید. در برابر آن‌ها، جنبش چریکی، منجی‌گرایی را نه یک پروسه که یک پروژه می‌دانست. انجمنی‌ها مثل مارکس بودند و چریک‌ها مثل لنین و مائو و کاسترو. گروه‌های مادون انجمن [فدائیان اسلام، موتلفه و گروه احمدی‌نژاد] اما اصلاً به چنین بحث‌هایی نمی‌رسند و این حرف‌ها و تفاوت‌ها را نمی‌فهمند.^{۵۴}

به هر روی، تفاوتی عمده میان ایدئولوژی انجمن حجتیه و ایدئولوژی آخر زمانی‌های جدید در نوع وظایف شیعیان در عصر غیبت است. انجمن حجتیه، سازمانی محافظه‌کار و نیز از نظر اقتصادی و سیاسی ضدمارکسیسم بود که ایده انتظار فرج را تبلیغ می‌کرد و نقش چندانی برای عمل انسانی در تعجیل ظهور مهدی نمی‌شناخت. آخر زمانی‌های جدید انقلابی هستند و باور دارند عمل انسانی می‌تواند ظهور را به تأخیر بیندازد یا تعجیل کند. همین که در عنوان این انجمن، لقب «حجت» به کار برده شده نه «قائم» می‌تواند معنادار باشد.^{۵۵}

از سوی دیگر، اتهام وابستگی محمدتقی مصباح یزدی به انجمن حجتیه نیز نادرست به نظر می‌رسد. اولاً انجمن سازمانی غیرروحانی بود و روحانی برجسته‌ای جز خود شیخ محمود حلبی در آن حضور نداشت و اساساً روحانی میان‌پایه یا بلندپایه‌ای را در شمار اعضای خود بر نمی‌تافت. ثانیاً هیچ سندی گواه ارتباط تشکیلاتی میان مصباح یزدی و انجمن حجتیه در دست نیست. ثالثاً مصباح یزدی در دههٔ چهل در انتشار نشریه‌ای سیاسی با عنوان «انتقام» نقش داشت که آشکارا از ناسازگاری ایدئولوژی او با مشی انجمن و نزدیکی‌اش با گروه‌هایی مانند فدائیان اسلام پرده برمی‌دارد. کناره‌گیری مصباح یزدی از سیاست در دههٔ پنجاه و شصت خورشیدی دلایلی جز وابستگی به انجمن حجتیه دارد که تا کنون بررسی نشده است.

مهدی و آخر زمان، شمشیر دولبه

ستون نگهدارندهٔ کلام شیعهٔ دوازده امامی، انگارهٔ امامت و مصداق عینی آن، امام زنده است. در نتیجه مهدی در مقام امام زنده‌ای که بیش از هزار سال است حیات دارد و ممکن است به ارادهٔ الهی صد هزاران سال دیگر نیز به زندگی خود ادامه دهد، مفهومی کانونی در این الاهیات است. اما این بدان معنا نیست که

طی زمان، گرایش‌ها و تفسیرهای الاهیاتی - سیاسی یک‌سانی بر پایه این مفهوم ساخته می‌شود. درست شبیه مفهوم عیسی در مسیحیت، انگاره مهدی می‌تواند جریان‌ها و نگرش‌های حتی باهم‌ناسازگاری را خوراک دهد. بدین رو، بسته به تعریفی که از «آخر زمان» یا «مهدویت‌باوری» می‌توان داشت، گرایش‌های گوناگونی با این دو عنوان بازشناختنی هستند.

قدرت علمای شیعه، به شکلی ناسازه‌وار، برخاسته از مفهوم مهدی است. بدون انگاره «نیابت عامه» از امام معصوم زنده، نهاد مرجعیت و روحانیت اقتدار دینی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خود را از دست می‌دهد. نه پرداخت خمس و زکات به مجتهد روا خواهد بود نه تصدی بسیاری از امور فقهی. هانری کربن باور داشت "اصل غیبت، چشمه‌ای است بی‌نهایت و ابدی از معانی و حقایق... تریاق قاطعی است در برابر هرگونه سموم سوسیلیزاسیون و ماتریالیزاسیون و عامه‌پسند کردن اصل و حقیقت معنوی... حقیقت غیبت اساس و بنیان اصیل سازمان جامعه اسلامی است و باید ... از هرگونه تبدیل و تحول و تجسم به صور مادی و اجتماعی در سازمان‌های اجتماعی مصون و محفوظ بماند."^{۵۶} این برداشت از مفهوم غیبت یک‌سره ناتاریخی است. تداوم مفهوم غیبت از طریق سازمان‌های گوناگون اجتماعی بوده که شیعیان در طول تاریخ آفریده و گسترش داده‌اند.

از آن‌سو، ظهور و حضور مهدی به معنای پایان نهاد مرجعیت و روحانیت و خاتمه کار نائبان است. در روایت‌های آخر زمان شیعی آمده است که هنگام ظهور مهدی، فقهیان با وی می‌ستیزند و اسلام او را دین تازه‌ای می‌خوانند و در نتیجه مهدی نیز با فقیهان نبرد می‌کند. بنابراین، جریان‌های آخرزمانی که با شورمندی نامعمولی ایده بازگشت مهدی را ترویج می‌کنند، چندان خوشایند ارباب مرجعیت و روحانیت نیستند. این جریان‌ها و روحانیت به طور متقابل با خوش‌بینی و نظر مساعد یکدیگر را نمی‌نگرند. برای نمونه محمود احمدی‌نژاد و اعضای گروه او مانند اسفندیار رحیم‌مشائی بارها آماج انتقاد روحانیان سنتی قرار گرفته‌اند. محمود احمدی‌نژاد سه زن را برای عضویت در کابینه خود پیشنهاد کرد. او در یک سخنرانی گفت زنان می‌توانند در استودیوم‌های ورزشی فوتبال تماشا کنند. جواد شمقدری، مشاور هنری رییس جمهوری در همایشی با عنوان «انتقام ابابیل» در توجیه این سخن رییس خود گفت "این از نشانه‌های آخرالزمان است که گفته شده چهره واقعی و مخفی نفاق بیرون می‌زند...

می‌دانیم که شمشیر امام زمان چقدر گردن علما را می‌زند". این سخنان به هیچ روی خوشایند روحانیت نمی‌تواند باشد.

مذهب مهدی‌بنیاد شیعه ناگزیر باید با مهدی‌های «دروغین» یا مدعیان «دروغین» ارتباط با امام زمان مبارزه کند. به واقع، به تعبیر ماکس وبر «متصدیان امور مقدس» در جامعه شیعی دوازده امامی ناگزیرند اقتصاد سیاسی خاصی برای مهدویت تدوین و اجرا کنند. سکه ارتباط با مهدی باید در ضرابخانه معتبری ضرب شود. این ضرابخانه بیشتر همان نهاد روحانیت است. برای نمونه، باید کسانی ارتباط با مهدی داشته باشند تا وجود و حضور مهدی برای مؤمنان اثبات شود، اما این ارتباط را اشخاص ویژه‌ای، معمولاً عالمان و روحانیان، نه مردم عادی برقرار می‌کنند. جز آنان، هر ارتباطی دروغین است. ایده مهدی باید به شکل مهارشده و برنامه‌ریزی‌شده‌ای مصرف شود و مهار آن نیز اگر در دست نهاد رسمی دین، روحانیت، نباشد، روحانیت آن جریان‌های موازی یا رقیب را حاشیه‌نشین می‌کند یا با آن می‌ستیزد. مصرف ایده مهدی از سوی جریان‌های دیگر، می‌تواند حیات و بقای اقتدار دینی روحانیت را تهدید کند. از این روست که مهدی‌گرایی یا آخر زمان‌گرایی افراطی و فعال از نظر تاریخی در جامعه‌ای مانند ایران نه دیرپا بوده نه در کانون جریان‌های دینی قرار گرفته است. این نشانه قدرت پایدار روحانیت تاکنون است. حتی روحانیانی مانند سید حسن ابطحی در مشهد که حلقه و حوزه‌ای آخر زمانی را رهبری می‌کند، در حوزه علمیه جایگاه ممتازی ندارند. جریان غالب روحانیت، این اشخاص را به حاشیه می‌راند، اگرچه این افراد در میان «عوام» محبوبیت فراوانی می‌یابند.^{۵۷}

پارهای پژوهش‌گران اشاره کرده‌اند که آخر زمان‌گرایی و مهدویت‌باوری در جهان سنی‌مذهب غالباً شریعت‌مدار بوده و شکلی از سلفی‌گری و میل بازگشت به الگوی صدر اسلام پیدا کرده است؛ در حالی که در جهان و تاریخ تشیع، جریان‌های آخر زمانی بیشتر در برابر شریعت و نهاد آن قرار داشته و هدف آن‌ها گسست از نظام فقهی موجود و تأسیس نظم مابعد حکومت جهانی مهدی بوده است.^{۵۸} جریان‌های ایدئولوژیک اسلامی، چه شیعه چه سنی، از درون نهاد رسمی اسلام، روحانیت، کمتر سر برآورده‌اند و در نتیجه این جریان‌ها همواره خود را رقیب روحانیت دیده‌اند؛ اگرچه گاه رهبران آن‌ها روحانی بوده‌اند. جریان ایدئولوژیک اسلامی را طیف گسترده‌ای از اصلاح‌گرایی سید جمال اسدآبادی و محمد عبده در مصر تا فدائیان اسلام در ایران و طالبان در افغانستان و

اخوان المسلمین در پاکستان و کشورهای خلیج می‌توان توصیف کرد.

آخر زمان؛ میان الاهیات و روایت

آخر زمان‌گرایی و مهدویت‌باوری منظومه فکری-عقیدتی منسجم و منظمی نیست؛ سرشار از تناقض‌ها، ابهام‌ها و حفره‌های منطقی است. تفسیر دینی از تاریخ، آغاز و پایان آن، بیش از آن که تفسیری استدلالی باشد، روایی است. شاید به همین سبب است که به ویژه در کلام اسلامی، بحث تاریخی جایگاه چندانی ندارد. میراث آخر زمان شیعی نیز بیش از هر چیز روایی است، آکنده از قصه‌ها و پیش‌بینی رویدادها و حوادثی که رخ می‌دهند. در این میراث نباید انتظار استدلال عقلانی بر پایه معیارهای عمومی داشت. از این روست که میراث آخر زمانی، بیرون از چارچوب الاهیات قرار می‌گیرد و متخصصان الاهیات چندان علاقه آشکاری به مباحث جزئی آخر زمان ندارند و از آن سو، نویسندگان شورمند متون آخر زمانی نیز معمولاً از متألّهان نام‌دار عصر نیستند.

یورگن هابرماس در فصل «معترضه‌ای درباره تعیین ژانر؛ تمایز میان فلسفه و الاهیات» در کتاب *گفتار فلسفی* تجدد از دوگانه استدلال/روایت و در پی آن منطق/سخن‌وری (rhetoric) و انسجام/تناقض‌مندی بحث به میان آورده است.^{۵۹} در حالی که گفتار استدلالی معطوف به حل مسأله و مربوط به قلمرو شناخت است، گفتار روایی سرشتی ادبی دارد و معطوف به آشکار کردن جهان است. پاره‌ای از ناقدان هابرماس فرض این دوگانه را نادرست خوانده‌اند. آن‌ها باور دارند مرز میان روایت و استدلال چنین شفاف و قطعی نیست. «داستان‌های کتاب مقدس لزوماً دربردارنده بحث استدلالی نیستند و تلاش مذبح‌خانه برای مستدل کردن این داستان‌ها از راه نقل تکه‌ای از داستانی در ضمن استدلال، تنها استدلال را به اختلاف عقیده فرومی‌کاهد. هم‌چنین، استدلال‌ها لزوماً روایت‌های ساخته‌شده نیستند و دلیلی وجود ندارد که فیلسوفان را از حل معماهای زبانی به کمک منطق صوری باز دارد». ^{۶۰} چنین ناقدانی در عین حال باور دارند که طرح فلسفی بسیاری از فیلسوفان از جمله هابرماس در کتاب *گفتار فلسفی* تجدد استوار بر روایت است. حتی اگر سنت آخر زمان سراسر روایی و سرشار از ناسازگاری‌های منطقی باشد، تنها به دلیل تعلق آن به عالم خیال نمی‌توان دست‌کم‌اش گرفت. سنت آخر زمانی جایی است که تخیل دینی، اجتماعی و سیاسی باهم یکی می‌شوند و در نتیجه باید از چشم‌اندازهای گوناگون فلسفی،

سیاسی، جامعه‌شناختی و تاریخی جدی گرفته شود. از سوی دیگر، حتی اگر الاهیات معطوف به استدلال به نظر آید، بسیاری از انگاره‌های پایه آن از روایت-داستان‌های مذهبی گرفته شده‌اند که تاب تحلیل منطقی را ندارند.

با این همه، برخی باور دارند که میراث آخر زمانی را نمی‌توان روایی دانست؛ بل که این سنت بر استدلال تکیه دارد؛ گواهی که نوع این استدلال‌ها با حجت‌آوری‌های منطقی و فلسفی تفاوت داشته باشد. استفن اولری در کتاب «مستدل کردن آخر زمان» می‌نویسد: "هنگامی که یک پیامبر یا یک تأویل‌گر پیش‌بین در می‌نهد که جهان به آستانه پایان می‌رسد یا عهد صلح حکومت جهانی نزدیک است، او مدعایی استدلالی (argumentative) را پیش می‌گذارد؛ گزاره‌ای که طراحی شده تا هواداری مخاطبانی را برانگیزد و باید با دلایل و حجت‌هایی مستند شود."^{۶۱}

نویسنده کتاب کوشیده است چارچوبی برای مقایسه و طبقه‌بندی گونه‌های رنگارنگ این مدعا - با تمرکز بر سنت آخر زمانی مسیحی - و نیز گونه‌های پرشمار دلیل‌ها و برهان‌هایی که برای اثبات چنین مدعایی آورده شده، به دست دهد. کار اصلی او بررسی گفتارهای آخر زمانی هواداران ویلیام میلر (Millerites) در قرن نوزدهم و بنیادگرایان قرن بیستم است برای استخراج الگوهای گفتاری و استدلالی و کشف عقلانیتی که ورای آن‌ها نهفته. او می‌اندیشد وقتی میلیون‌ها تن فریفته و باورمند به این مدعیات می‌شوند، تنها نمی‌توان آن‌ها را «گسسته‌خرد» خواند و کار را آسان گرفت. از نظر او، آخر زمان، گفتاری سخن‌ورانه است و باید روش نقد سخن‌ورانه در برابر آن به کار برد؛ زیرا قدرت روش‌شناسی سخن‌ورانه در توانایی آن برای تبیین ویژگی‌های محتوایی و سبک‌شناختی گفتار آخر زمانی است. او بیشتر بر قدرت اقناعی گفتار آخر زمانی تأکید می‌کند، به جای آن که تبیین ساده‌شده‌ای از گفتار آخر زمان به دست دهد یا طبق معیارهای سنتی این گفتار را طبقه‌بندی کند یا هم‌چون بسیاری کارشناسان و تحلیل‌گران پیدایش و گسترش فراینده این گفتار را به عوامل اقتصادی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی نسبت دهد. پژوهش سخن‌ورانه در گفتار آخر زمانی قصد دارد عقلانیت این گفتار را آن‌گونه که در استدلال‌ها و حجت‌آوری‌های بسط و بازتاب یافته مطالعه کند و از این رو می‌کوشد پرتوی تازه بر گیرایی‌های فریبنده بینش آخر زمانی بیفکند. بنابراین، برای کشف راز تأثیر پر دامنه گفتار آخر زمانی می‌توان پرسید جامعه مخاطب

این گفتار چه برداشت‌هایی از «زمان»، «تاریخ»، «عدالت»، «شر»، «رستگاری»، «منجی» و «پایان هستی» دارد که این‌گونه شیدای گفتار آخر زمانی می‌شود. عقلانیت بازتابیده در گفتار آخر زمانی، آشکارکننده عقلانیت نهفته در جامعه یا بخش‌هایی از آن نیز هست.

جمهوری اسلامی در پیچ تند تاریخ

این‌که انقلاب ایران، انقلابی آرمان شهری و خواهان نفی مطلق نظم موجود و برقراری نظمی تماماً تازه بود، تردیدی نیست. عجب اما سربرآوردن گرایشی آخر زمانی-آرمان شهری پس از سی سال استقرار جمهوری اسلامی است. به قدرت رسیدن آخر زمانی‌ها در جمهوری اسلامی، در نگاه نخست، تداوم منطقی این نظام سیاسی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا گرایش آخر زمانی خود «برانداز» و مخالف نظم موجود است. جنگ ویران‌گر هشت ساله میان ایران و عراق و نیز ستیزه سی ساله جمهوری اسلامی به گمان می‌آورد سرمایه آخر زمانی این نظام سیاسی را فرسوده و آن را در مسیر تثبیت دستاوردهای خود انداخته باشد. ظهور آخر زمانی‌ها بر کرسی قدرت خود به انقلابی در درون انقلاب شبیه است. بی‌سبب نیست که گروه احمدی‌نژاد از سالی که به قدرت رسیده‌اند به طور مدام کارنامه سی ساله جمهوری اسلامی - حتی دوران جنگ - را به پرسش می‌گیرند. از نظر آن‌ها انقلاب از همان آغاز از جاده اصلی خود منحرف شد؛ درست شبیه آخر زمانی‌های دیگر که باور دارند تاریخ اسلام، تاریخ سوءفهم و سوءاستفاده از دین است.

برخی تحلیل‌گران مسأله آخر زمان در ایران امروز را کم‌اهمیت جلوه داده‌اند. زَعُو مَکَن در مقاله «غیبت مدام، مهدی‌باوری شیعی و سیاست‌های جمهوری اسلامی» کوشیده تا نشان دهد اساس انقلاب ایران و بنیاد جمهوری اسلامی خلاف مهدویت‌باوری و اندیشه آخر زمانی است زیرا «دین به ذات خود ضد انقلاب است». از نظر او جمهوری اسلامی همواره در پی مهار جریان‌های آخر زمانی بوده و انگیزه‌ها و آرمان‌های آخر زمانی به هیچ روی پیش‌برنده یا تعیین‌کننده سیاست‌های جمهوری اسلامی نیستند؛ زیرا سیاست‌های جمهوری اسلامی از عقلانیت خاصی برخوردار است و در چارچوب محاسبات و ملاحظات سیاسی و عمل‌گرایانه صورت می‌بندد و حفظ و بقای نظام را بر هر چیز مقدم می‌دارد. این پژوهش‌گر اسرائیلی می‌اندیشد حتی اگر ایران به بمب هسته‌ای

نیز دست پیدا کند، هرگز آن را به کار نخواهد بست، زیرا فاقد نگرش آخر زمانی است و در عوض نگران بقای خود است و کاربرد بمب هسته‌ای به انگیزه آخر زمانی به معنای خودکشی و زوال جمهوری اسلامی است.^{۶۲}

این که «دین ذاتا ضد انقلاب است» شاید درباره همه ادیان راست نباشد. میرچا الیاده میان دو گونه سنت معادشناختی دینی ابتدایی، هندو و یونانی و دریافت‌های یهودی-مسیحی تمایز نهاده است. از دیدگاه او ابداع مهم معادشناسی یهودی و مسیحی و انهادن انگاره «زمان دایره‌وار بازگشت ابدی» و جایگزین کردن «زمان خطی و بازگشت‌ناپذیر» هستند. با این جایگزینی امکان پیروزی امر مقدس در فرجام سیر تاریخ فراهم می‌شود.^{۶۳} در این سیاق سخن دیوید کوک فهمیدنی است که: «اسلام به احتمال بسیار به شکل جنبشی آخر زمانی آغاز شد و همواره طی تاریخ ویژگی آخر زمانی و مهدی‌باورانه‌ای داشته است. این ویژگی هم در ادبیات و هم در انفجارهای گاه به گاه اجتماعی تجلی کرده است»^{۶۴} خطی دیدن تاریخ است که امکان تغییر سراسری، نابود کردن نظم موجود و برقراری نظامی یک‌سره تازه را در افق آینده قابل رؤیت می‌کند. عباس امانت نیز می‌اندیشد "در واقعیت تاریخی، آخر زمان‌گرایی دربرگیرنده همه تجربه‌ها و جنبش‌های نظری و رستگاری‌بخشی است که سودای تحول اسلام‌هنجارین، نظم سیاسی موجود و اخلاق جامعه اسلامی دارند. این تجربه‌ها و جنبش‌ها مدعی وظیفه و رسالت الهی تازه‌ای هستند و نوید عهد تازه و تجدید دین و ایمان را می‌دهند. این تجارب از امکانات پنهان آخر زمانی و مهدویت‌باورانه و آرمان‌شهری سنت دینی بهره و الهام می‌گیرند و سرانجام با رهبری چهره‌ای فرهمند صورت جنبشی اجتماعی-سیاسی-دینی می‌یابند."^{۶۵} بر خلاف معن که انقلاب ایران را رویدادی آخر زمانی تفسیر نمی‌کند، عباس امانت جنبش رهبری‌شده به دست آیت‌الله خمینی را مهدی‌باورانه و آخر زمانی می‌داند و دشمنی آیت‌الله خمینی با انجمن حجّتیّه را برخاسته از رقابت میان دو جریان متفاوت آخر زمانی می‌داند.^{۶۶}

از سوی دیگر، گرچه انقلاب پدیده‌ای مدرن است، اما بیگانه با دین نیست. انقلاب محصول شکل‌های تغییریافته دین است. مایکل والزر در کتاب پراهمیت انقلاب قدیسان؛ پژوهشی در خاستگاه‌های سیاست رادیکال نشان داده است که سازمان‌دهی حزبی، فعالیت روش‌مندانه، جبهه مخالفان و اصلاح‌طلبان، ایدئولوژی رادیکال و انقلاب همه فراورده‌های سیاست مدرن‌اند، اما ریشه در

نهضت مسیحی کالون دارند. این تصور که یک دسته شهروندی می‌تواند گرد یک آرمان جمع شوند و از ابزارهای سیاسی برای دستیابی به هدف خود و مبارزه با نظام موجود بهره بگیرند و بر امر سیاسی اثر بگذارند، حاصل دولت مدرن است؛ اما این فعالیت انقلابی قدیسان و شهروندان بود که به شکل‌گیری دولت مدرن یاری کرد. از نگاه والزر این نخست کالونی‌ها بودند که تأکید اندیشه سیاسی را از «شهریار» یا حاکم برداشتند و بر «قدیس» یا جماعتی از قدیسان گذاشتند و در نتیجه چارچوبی نظری برای توجیه عمل سیاسی مستقل از حکومت آفریدند. آن‌چه کالونی‌ها درباره اقتدار و اختیارات قدیس گفتند، بعدها در اندیشه سیاسی درباره شهروندی گفته شد.^{۶۷} والزر می‌گوید در قرن شانزدهم و هفدهم، واژه «اصلاح» همان معنایی را داشت که اکنون «انقلاب» برای ما دارد.^{۶۸}

با توجه به نقش سیاسی-اجتماعی طبقه علما در ایران، به ویژه پس از عصر صفوی، باید در این ادعا تردید کرد که علما ذاتاً ضدانقلاب و حافظ سنت بوده‌اند. از نقش میرزای شیرازی در تحریم تنباکو گرفته تا نقش روحانیان نجف و ایران در جنبش مشروطیت، تاریخی پیش روی ماست که داوری عام درباره روحانیت و نسبت آن با حکومت را دشوار می‌کند.

هم‌چنین آن‌چه در تحلیل زعو مگن درباره آخر زمانی‌های ایران به نظر ناپذیرفتنی می‌آید، فرض ملازمت رفتار غیرعقلانی و اندیشه آخر زمانی است؛ گویا باورمندان به آخر زمان مثنی محنون و شیدایند که از هر منطق عقلانی بری‌اند یا آخر زمان ایدئولوژی انعطاف‌ناپذیری است که از قاب تاریخ بیرون می‌ایستد و از عوامل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی اثری نمی‌پذیرد. بر این اساس، می‌توان تصور کرد دولت احمدی‌نژاد آخر زمانی باشد، اما اهل محاسبه سود و زیان خود نیز باشد؛ همان‌گونه که در سی سال گذشته رفتار جمهوری اسلامی بر پایه نوعی سنجش هزینه-سود بوده؛ گرچه این سنجش نیز در چارچوبی ایدئولوژیک انجام گرفته است. بر این روی، اندیشه آخر زمانی پیچیده‌تر از آن چیزی است که ممکن است در ظاهر به نظر آید.

بر بام قدرت آمدن گروه احمدی‌نژاد و قوت گرفتن گفتار آخر زمانی در سطح دولتی از موقعیت سیاسی-اجتماعی ویژه‌ای پرده برمی‌دارد. این موقعیت امتیاز مثبتی برای جمهوری اسلامی نیست زیرا گواه شکست وعده‌هایی است که ایدئولوژی اسلامی به هواداران خود در سه دهه گذشته می‌داد. اکنون گفتار رسمی دولتی آگاه از ناتوانی برای حل مشکلات معیشتی و اقتصادی مردم،

آنان را حواله به آخر زمان و حل معجزه‌آمیز مشکلات به دست مصلح و منجی کل می‌دهد. به یک معنا، گفتار آخر زمانی کنونی اوج رادیکال شدن سیاست مذهبی در جمهوری اسلامی و در نتیجه آغاز افول ایدئولوژی اسلامی نیز می‌تواند قلمداد شود. این گفتار از همه ظرفیت‌های بالقوه سنت شیعی برای سیاسی شدن بهره می‌گیرد و در حقیقت آن‌ها را فرسوده و باطل می‌کند. هم‌چنین رسمیت یافتن گفتار آخر زمانی، نشانه حسرت و تمنای ژرف و سوخته دلانه عدالت نیز هست. مهدی، مفهومی است که سخت با انگاره «عدالت» پیوند خورده است و در نگرش آخر زمانی کلید الاهی برای حل قطعی و یک‌باره بحران «شر» در جهان است. امید به ظهور نزدیک مهدی، نشانه نومییدی از اسباب بشری برای حل مشکلات روزمره است؛ و نومییدی از جمهوری اسلامی در مقام نظامی کارآمد. از سوی دیگر، این وضعیت نشانه افول قدرت روحانیت در بدنه سیاسی نیز هست؛ روندی که از آغاز دوران رهبری آیت‌الله خامنه‌ای آغاز شده و به وابستگی تمام عیار نهاد روحانیت به دولت و در عین حال کاهش نفوذ سیاسی آنان انجامیده است. اسلام ایدئولوژیک نمایندگان کنونی خود را نه تنها در نهاد روحانیت بل که بیش از آن در میان بنیادگرایان آخر زمانی پیدا می‌کند.

پس از رویدادهای اعتراض‌آمیز به انتخابات دهمین دوره ریاست جمهوری در خردادماه ۱۳۸۸، جریان آخر زمانی تبلور یافته در گروه احمدی‌نژاد نفوذ و ظاهر موجه خود را در میان بسیاری از هواداران‌اش از دست داد؛ اما این به معنای افول جریان‌های آخر زمانی در ایران نیست. نگرش آخر زمانی به اشکال گوناگونی بازتولید و بازآرایی می‌شود و با شکست گونه‌ای در جامعه دیگری به صحنه بازمی‌گردد. ممکن است شکست ایدئولوژی اسلامی، برای مدتی طولانی آخر زمانی‌های شیعی را به حاشیه براند، اما آخر زمانی‌های سکولار - به ویژه چپ‌ها- یا آخر زمانی‌های منفعل مذهبی به حیات خود هم‌چنان ادامه خواهند داد. گفتار آخر زمانی همواره ما را به تأمل در خود فرامی‌خواند؛ به ویژه اگر در نظر بگیریم که این گفتار حتی در پاره‌ای اشکال کمتر سیاسی خود، گفتاری به ضرورت سیاسی است. ژاک دریدا سخت‌جانی «ترفندهای آخر زمانی» را به نیکی می‌شناخت که می‌گفت: "پایان نزدیک می‌شود، اما آخر زمان دیرزمانی است که به حیات خود ادامه داده است. پرسش برجامی ماند و بازمی‌گردد: مرزهای اسطوره‌زدایی چه می‌تواند باشد؟ بی‌گمان - من فکر می‌کنم - این

اسطوره‌زدایی باید تا جای ممکن پیش برده شود و کار البته آسان نیست. فراینده اسطوره‌زدایی پایان‌ناپذیر است، زیرا ترفندهای آخر زمانی چنان‌اند که هیچ کس یارای آن ندارد توان تعیین یافتن‌های بیش از حد یا تعیین نیافتن‌های آن را یک‌سره بفرساید.^{۶۹}

پانوشت‌ها:

۱ ابن مطهر، حسن بن یوسف (علامه حلی)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، منشورات جماعه المدرسین بحوزه العلمیه بقم، قم، ۱۴۰۷، ص. ۲۸۵.

۲ به نقل از:

Wasserstrom, Steven M. *Religion After Religion, Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henri Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton, 1999, p.169.

۳ سخنرانی محمود احمدی‌نژاد در جمع خانواده‌های شهدا و ایثارگران استان کرمان، چهارشنبه، پنج خردادماه ۱۳۸۹. برای گزارشی از این سخنرانی بنگرید به:

<http://www.aftabnews.ir/vdcgtz9qxak9zx4.rpra.html>

۴ «درست است که این مستکبران، به دنبال نفت و ثروت این کشور [عراق] هستند، اما در زیر همه این‌ها یک استدلال برای خود دارند و بر اساس آن عمل می‌کنند. البته آن را در خبرها افشا نمی‌کنند. ما اسناد آن را به دست آوردیم که آن‌ها معتقدند یکی از خاندان پیامبر اکرم در این نقطه ظهور کرده و ریشه همه ظالمان عالم را خواهد خشکاند. آن‌ها همه این نقشه‌ها را کشیده‌اند که جلوی ظهور حضرت را بگیرند و می‌دانند ملت ایران زمینه‌ساز این حادثه بوده و یاران این حکومت خواهد بود.» محمود احمدی‌نژاد، سخنرانی در دیدار با خانواده شهدا و ایثارگران استان اصفهان، آذرماه ۱۳۸۸:

<http://www.khabaronline.ir/news.aspx?id=28191>

۵ محمدی عراقی می‌گوید: "در بعضی تحلیل‌ها، حرکت‌های اخیر آمریکا و طرح مسأله خاورمیانه بزرگ و استقرار نیرو در این مناطق در حقیقت به خاطر پیش‌بینی‌هایی است که در مورد مکان‌های ظهور امام زمان و درگیری‌ها و چیزهایی است که در اخبار ملاحم آمده است، و این‌ها به دنبال این اخبار حساس در این مناطق هستند." او درباره دلیل حساسیت قدرت‌های غربی نسبت به احتمال ظهور امام زمان افزود: "علت این است که دشمنان می‌دانند موضوع برقراری عدالت در آخرالزمان و منجی جهانی، موضوع بین‌الادیانی و بین‌المللی است که حتی اختصاص به شیعه و اسلام نیز ندارد و ما می‌توانیم از راه گفت‌وگوی دینی این موضوع را جهانی کنیم و آن‌هایی که می‌خواهند جهان را در اختیار داشته باشند از این موضوع آگاه‌اند"

و می‌ترسند این فرهنگ مطامع و اهداف شومی که برای منطقه و جهان دارند را تهدید کند." برای گزارشی از سخنان او بنگرید به گفت‌وگوی او با سایت اینترنتی پژوهشگاه مهدویت در قم که در این وبسایت دست‌یافتنی است:

<http://news-world.blogfa.com/post-108.aspx>

۶ کاظم صدیقی در مصاحبه با روزنامه وطن امروز، پنج‌شنبه، سی‌ام اردیبهشت ۱۳۸۹، لینک اینترنتی مصاحبه:

http://www.vatanemrooz.ir/HTMLResources/Tools/PrintVersion/?NewsID=newsContent_32882

۷ سجادی، حسین، دهه ۸۰، دهه ظهور انشاء الله، نشر هاتف، تهران، ۱۳۸۵.

۸ بنگرید به مقاله «یک سال بیشتر نمانده» نوشته مهدی غنی، روزنامه اعتماد، چهارشنبه، ۱۹ فروردین‌ماه ۱۳۸۸. نویسنده کتاب در مقاله‌ای با عنوان «شاید کمتر از یک سال مانده باشد» در تاریخ سه شنبه ۲۱ مهرمان ۱۳۸۸ به مقاله پیش‌گفته پاسخ داده است. وی در این مقاله ادعاهای پیشین خود را تکرار و تأکید کرده و گامی فراتر نهاده و گفته که اختلافات سیاسی بر سر نتایج انتخابات ریاست جمهوری سال ۸۸ نیز در احادیث پیش‌بینی شده و نشانه دیگری بر ظهور نزدیک امام است: "درگیری‌های شدید و سخت انتخاباتی میان گروه‌های مختلف انتخاباتی به خصوص پس از انتخابات... سید الشهداء: این امر (ظهور) که منتظر آن هستید تحقق نمی‌یابد مگر این که برخی از شما از برخی دیگر تبری جست (وابراز بیزاری کند) و برخی آب دهان به روی گروه دیگر بيفکنند (به کنایه از نهایت ابراز کینه و دشمنی) و برخی گروه دیگر را لعن کند (و بگوید مرگ بر این و آن) و برخی به کفر و نفاق (دیگری شهادت دهند (چنان که در مورد سران اصلاحات این سخنان را گفتند). راوی می‌گوید گفتیم در این زمان هیچ خیری نیست؟ امام پاسخ داد: «الخير كله في ذالك الزمان؛ لان يقوم القائم و يدفع ذالك كله»: خیر و خوبی همه‌اش در این زمان است؛ زیرا قائم در این زمان قیام کرده و همه اختلافات را برطرف می‌کند."

۹ مسجد جمکران، بنا بر تاریخ‌نگاری رسمی کنونی، در قرن چهارم هجری به دستور شخص مهدی در زمینی در حومه قم ساخته شده است. در حالی که برخی روایت‌ها بر اهمیت مسجد سهله در سمت شمال غربی مسجد جامع کوفه، در عراق، تأکید دارند و آن را یکی از پایگاه‌های مهدی پس از ظهور توصیف می‌کنند، شماری روایت‌های برساخته روایان و محدثان ایرانی بر ارتباط میان مهدی و مسجد جمکران پای می‌فشارند. محمد تقی مصباح یزدی درباره این مسجد گفته است: "بحمدلله مردم ما به ویژه پس از پیروزی انقلاب، مشمول الطاف خاص الاهی و عنایات مخصوص ولی عصر قرار گرفته‌اند. نمونه بارز این عنایات، ساختمان باشکوه مسجد مقدس جمکران است که در مدتی کوتاه ساخته شده. در اوایل ورود ما به قم، با این که از پایه‌گذاری این مسجد قرن‌ها می‌گذشت، غیر از چند اتاق که تازه ساخته شده بود، چیزی وجود نداشت. حتی گاهی برای وضو گرفتن، آب پیدا نمی‌شد. اما بحمدلله پس از پیروزی انقلاب و با همت دوستداران امام زمان، در طول چند سال چنین بنای عظیمی برپا و دل‌های مومنان از اطراف و اکناف جهان متوجه این مکان شریف شد". بنگرید به مصباح یزدی، محمد تقی،

آفتاب ولایت، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، پاییز ۱۳۸۲، ص. ۱۵. مسجد جمکران اکنون یکی از مهم‌ترین مراکز زیارتی در ایران است که سالانه دست‌کم، افزون بر شانزده میلیون زائر از سراسر جهان تشیع می‌پذیرد. در این مسجد چاهی با نام چاه عریضه وجود دارند که باورمندان، حاجت خود را خطاب به مهدی بر روی کاغذ خاصی که در مسجد توزیع می‌شود می‌نویسند و در دو بخش زنانه و مردانه در این چاه می‌اندازند.

۱۰ سخنرانی حجت الاسلام اختری در «جشن ولایت» ۱۲ ربیع الثانی ۱۴۲۱، در شهر بابل.
<http://www.tebyan-babol.ir/main.asp?id=1601>

۱۱ از جمله به این وب‌لاگ بنگرید:

<http://imamkhamenei.ning.com/profiles/blogs/4822314:BlogPost:20463>

۱۲ ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی، تصدیق و مراجعه: د. ابراهیم مدکور، *الهیئه المصریه العامه للکتاب*، قاهره، ۱۹۸۸، السفر ۱۲، ص. ۱۲۸.

۱۳ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *مقدمه ابن خلدون*، تحقیق دوریش الجویدی، *المکتبه العصریه*، صیدا-بیروت، ۱۹۹۷، ص. ۱۸۵. ابن خلدون به یکی رسوم شیعیان که دست‌کم تا عصر وی رواج داشته اشاره می‌کند؛ "شیعیان هر شب پس از نماز مغرب پشت در این سرداب گردمی‌آیند و چارپایی نیز با خود می‌آورند و نام مهدی را آواز می‌کنند و او را به ظهور فرامی‌خوانند تا آن‌که ستاره‌ها در آسمان پدیدار می‌شوند. سپس به سرای خویش می‌شود و دوباره شب دیگر برمی‌گردند و همین کار را تکرار می‌کنند." همان.

۱۴ عبدالحکیم، منصور، *السفیانیه*، *صدام آخر علی وشک الظهور*، دارالکتاب العربی، دمشق - قاهره، ۲۰۰۸، صص. ۱۳۱-۱۳۰. برای گزارشی تحلیلی از جریان‌های آخر زمانی معاصر در جهان عرب بنگرید به:

Filiu, Jean-Pierre, *L'apocalypse dans l'Islam*, Paris, Fayard, 2008.

۱۵ او بیشتر نظرات کورانی را از این کتاب نقل کرده است: کورانی، علی، *عصر ظهور*، مترجم: مهدی حقی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، تهران، ۱۳۸۴. درباره روایتی شیعی از اختلاف نظرهای شیعیان و سنیان درباره مهدی بنگرید به: اسفندیاری، مصطفی، *حجت موجه: پارهای از مهم‌ترین اختلاف نظرهای شیعه و اهل سنت در مهدویت*، انتشارات بصیرت، تهران، ۱۳۸۶.

۱۶ هاشمی شهیدی، سید اسدالله، *زمینه‌سازان انقلاب جهانی حضرت مهدی*، موسسه انتشاراتی پرهیزکار، قم، ۱۳۸۰.

۱۷ کتاب دیگر این نویسنده را انتشارات مسجد جمکران نشر داده است: هاشمی شهیدی، سید اسدالله، *ظهور حضرت مهدی از دیدگاه اسلام و مذاهب و ملل جهان*، انتشارات مسجد جمکران، قم ۱۳۸۱.

۱۸ عداس، کلود، *در جست‌وجوی کبریت احمر، زندگانی ابن عربی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، انتشارات نیلوفر، تهران ۱۳۸۷، صص. ۱۵۹-۱۵۳.

۱۹ ابن عربی، محیی الدین، *فصوص الحکم*، درامد، برگردان متن، توضیح و تحلیل: محمد علی موحد و صمد موحد، نشر کارنامه، ۱۳۸۵، ص. ۸۲.

۲۰ «نامه آیت‌الله خمینی به سید علی خامنه‌ای امام جمعه وقت تهران در تاریخ ۱۶ دی‌ماه ۱۳۶۶». آیت‌الله خمینی خطاب به امام جمعه تهران می‌نویسد: «شما حکومت را که به معنای ولایت مطلقه‌ای است که از جانب خدا به نبی اکرم -صلی الله علیه و آله و سلم- واگذار شده و اهم احکام الاهی است و بر جمیع احکام شرعیة الهیه تقدم دارد صحیح نمی‌دانید. تعبیر به آن که این جانب گفته‌ام حکومت در چهارچوب احکام الاهی دارای اختیار است به کلی بر خلاف گفته‌های این جانب بود. اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعیة الهیه است باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام -صلی الله علیه و آله و سلم- یک پدیده بی‌معنا و بی‌محتوا باشد... حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله -صلی الله علیه و آله و سلم- است یکی از احکام اولیة اسلام است و مقدم بر امام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است.» بنگرید به: خمینی، روح الله، *صحیفه نور*، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸، جلد ۱۱، صص. ۴۶۰-۴۵۹.

۲۱ همان. صص. ۴۹۶-۴۹۳

۲۲ ابوزید، نصر حامد، *هكذا تلکم ابن عربی، الهیئه المصریه العامه للکتاب*، القاہره، ۲۰۰۲، ص ۸۸ به بعد.

۲۳ آصف، محمد هاشم، *رستم التواریخ*، به اهتمام محمد مشیری، موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۸، ص. ۹۸.

۲۴ مسأله دیدار با مهدی، از نکته‌های جالب الاهیات شیعه دوازده امامی است. از یک سو به دلیل دشواری اثبات تاریخی وجود مهدی، مقوله امکان و وقوع دیدار با مهدی ضرورتی راهبردی دارد و از سوی دیگر باید دیدار با مهدی در دسترس همگان نباشد تا اقتدار دینی از میان نرود و هر کس با ادعای دیدار با او، صاحب اقتدار دینی زمانه را تهدید نکند. برای گزارشی از مقوله دیدار با مهدی بنگرید به:

Amir-Moezzi, Mohammad Ali, *La religion discrète, croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Vrin, Paris, 2006, pp. 317-336.

۲۵ عهد جدید، ترجمه پیروز سیار، نشر نی، تهران، ۱۳۸۷، صص ۱۱۲۶-۱۱۲۳.

۲۶ اندیشه آخر زمان، ریشه‌های کهن‌تر از مسیحیت دارد، اما آغازگاه دقیق آن معلوم نیست. تفسیر این اندیشه نیز در مسیحیت پیچیده و تو به تو است و طی تاریخ تحولات فراوانی را از سر گذرانده است. برای شرحی از تأویل این اندیشه در الاهیات یکی از متألّهان مدرن بنگرید به:

گالووی، آلن، پان‌برگ؛ *الاهیات تاریخی*، ترجمه مراد فرهادپور، موسسه فرهنگی صراط، تهران، بی‌تا. صص. ۱۰۲-۶۷.

۲۷ درباره جریان‌های آخر زمانی، سه جلد *دائرةالمعارف آخ‌زمان‌گرایی* منبع مهم و جامعی است:

The Encyclopedia of Apocalypticism, volume 1, The Origins of

Apocalypticism in Judaism and Christianity, Edited by John J. Collins, Continuum, New York, London, 2000.

The Encyclopedia of Apocalypticism, volume 2, *Apocalypticism in Western History and Culture*, Edited by Bernard McGinn, Continuum, New York, London, 2000.

The Encyclopedia of Apocalypticism, volume 3, *Apocalypticism in the Modern Age*, Edited by Stephen Stein, Continuum, New York, London, 2000.

28 Tabatabai, *Crisis of Consolidation*, p.125.

۲۹ برای دریافتی تاریخی از «مهدی» شیعیان از جمله بنگرید به:

علی، جواد، المهدی المنتظر عند الشیعه الاثنی عشریه، منشورات جمل، کلن، آلمان، ۲۰۰۵.

Modarressi, Hossein, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, Abu Ja'far ibn Qiba al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought, The Darwin Press INC. Princeton, New Jersey, 1993.

من گزارشی کوتاه از این کتاب و مناقشه‌هایی که برانگیخته داده‌ام: خلجی، مهدی، «مخاطرات نگاه تاریخی به تشیع»، رادیو زمانه:

http://radiozamaaneh.com/idea/2007/12/post_213.html

الکاتب، احمد، الامام المهدی؛ حقیقه تاریخیه ام فرضیه فلسفیه؟، الدار العربیه للعلوم، بیروت، ۲۰۰۷.

الکاتب، احمد، فی سبیل الشوری و الوحدہ و التجدید، حوارات احمد کاتب مع المراجع و العلماء و المفکرین حول وجود الامام الثانی عشر، الدار العربیه للعلوم، بیروت، ۲۰۰۷.

30 Blumenberg, Hans, *La légitimité des temps modernes*, Gallimard, Paris, 1999, p.141.

۳۱ نقش شیخ علی کرکی در تکوین نظریه «نیابت امام» و آرای فقهی و کارنامه سیاسی وی بنگرید به:

Abisaab, Rula Jurdi, *Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire*, I.B. Tauris, London, New York, 2004, pp. 15-30.

کتاب زیر نیز روایتی از کرکی از چشم تاریخ‌نگار روحانی، بنیادگرا و هوادار ولایت فقیه است:

جعفریان، رسول، نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی، نشر علم، تهران، ۱۳۸۷.

32 Gray, John, *Black Mass; Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, New York, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2007, p. 14.

33 *Ibid.* p. 25.

34 *Ibid.* p.24 & 26.

35 Filiu, Jean-Pierre, *L'apocalypse dans l'islam*, p. 13.

36 *Ibid.*

۳۷ برای شرحی از این ماجرا بنگرید به:

Trofilomow, Yaroslav, *The Siege of Mecca, The 1979 Uprising at Islam's Holiest Shrine*, First Anchor Books Edition, New York, 2008.

یاروسلاو پیوند میان قیام جهیمین العتبی و ظهور شبکه القاعده را مستقیم می‌داند، اما تامس هگهامر این ارزیابی را مبالغه‌آمیز خوانده است. بنگرید به:

Hegghammer, Thomas, *Jihad in Saudi Arabia, Violence and Pan-Islamism Since 1979*, Cambridge University Press, 2010, p. 4.

۳۸ در ادبیات شیعی نیز از مهدی به عنوان خلیفه خدا نام برده شده است: مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۷۳، تهران، جلد ۵۱، ص. ۸۱. درباره رابطه القاعده، طالبان و دیگر گروه‌های بنیادگرای سنی با تفکر آخر زمانی بنگرید به:

Filiu, Jean-Pierre, *L'apocalypse dans l'Islam*.

Cook, David, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, Syracuse University Press, Syracuse, New York, 2005.

برای شرحی جامع از اندیشه آخر زمانی در سنت فکری اهل تسنن بنگرید به:

Cook, David, *Studies in Muslim Apocalyptic*, The Darwin Press Inc, Princeton, New Jersey, 2002.

39 *Ibid.*, p.2.

40 *Ibid.* pp.2-3.

۴۱ سخنرانی احمدی‌نژاد در جمع روحانیون در مشهد، اردیبهشت ۱۳۸۷. ن. ک. به این لینک:

http://www.radiofarda.com/content/F1_hidden_Imam/447762.html

۴۲ حسین طائب فرمانده سابق بسیج گفته است دولت احمدی نژاد مقدمه ظهور امام زمان است. ن. ک. این لینک:

<http://www.irangreenvoice.com/article/2010/jan/28/716>

۴۳ برای آشنایی با زندگی، کارنامه و عقائد سید منیرالدین حسینی شیرازی به روایت خودش بنگرید به: *خاطرات حجت الاسلام والمسلمین مرحوم سید منیرالدین حسینی شیرازی*، تدوین مرکز اسناد انقلاب اسلامی، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۳. جالب آن است که دشمنی این جریان فکری با تفکر اقتصادی-سیاسی اکبر هاشمی رفسنجانی - روایت راوی این کتاب - به سال‌های نخست انقلاب باز می‌گردد: همان. ص. ۲۶۶. او خود بی‌پرده از کشف و کرامات‌اش سخن می‌گوید. برای نمونه بنگرید به ص. ۲۶۹. درباره عقائد او از جمله به وبسایت

هواداران‌اش بنگرید به: <http://www.monir.ir>

۴۴ برای گزارشی کوتاه از دیدگاه‌های نشریافته این دو نهاد بنگرید به:

Khalaji, Mehdi, *Apocalyptic Politics; On the Rationality of Iranian Policy*, Washington Institute for Near East Policy, 2008.

۴۵ «مهندسی توسعه غیرمادی»، همشهری ماه، شماره سی و یک، آبان‌ماه ۱۳۸۸.

۴۶ برای آشنایی کوتاه با دیدگاه‌های این گروه درباره فرهنگ بنگرید به: میرباقری، سید مهدی، «مدرنیته در سراسییبی سقوط»، نسخه آنلاین:

<http://foeac.ir/articles/4-upheaval/353-moderniteh.html>

۴۷ بنگرید به: «آموزش مهدویت به روش خلاق در موسسه مطالعات راهبردی معارف اسلام»، نسخه آنلاین:

<http://www.hawzah.net/Hawzah/News/NewsView.aspx?NewsTy pe=1&LanguageID=1&NewsID=83424>

۴۸ «توسعه با محور مهارت» گفت‌وگو با محمد محسن دعایی، رئیس موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی درباره محورهای برنامه پنجم توسعه، همشهری ماه، شماره سی و یک، آبان‌ماه ۱۳۸۸.

۴۹ نگاه کنید به سخنان علی اکبر محتشمی‌پور، از بنیان‌گذاران حزب‌الله لبنان و وزیر اسبق کشور در یک مصاحبه: «محتشمی‌پور: حجتیه پشت پرده فتنه است». او در این مصاحبه می‌گوید حجتیه در زمان آیت‌الله خمینی جرأت ابراز وجود نداشته، اما اکنون در حکومت نفوذ کرده است. از نظر او "انجمن حجتیه وقتی به مرور مشاهده کرد که جایگاهی در جامعه ندارد و بدبینی و نفرت عمومی نسبت به آنها که قبل از انقلاب با ساواک همراهی می‌کردند، وجود دارد، اعلام انحلال کرد، اما این ظاهر مساله بود، زیرا ارتباطات تشکیلاتی انجمن حجتیه، در خانه‌های تیمی‌شان برقرار بود و فقط ظهور و بروز علنی نداشت. اما پس از رحلت امام آزادی مطلق یافتند." آقای محتشمی‌پور حجتیه را متهم می‌کند که اعمال خشونت را مشروع می‌دانند و می‌افزاید: «طبق اطلاعاتی که دارم، تفکر انجمن حجتیه متحول شده است و اکنون اعتقاد دارند که نباید دست روی دست بگذاریم تا فساد جهان را فراگیرد و مقدمه ظهور امام زمان باشد، زیرا این امر باعث می‌شود تا حرکت‌هایی برای اصلاح جامعه صورت گیرد و ظهور عقب بیفتد و لذا وظیفه ماست که کمک کنیم تا فساد همه‌جا را فراگیرد. در همین راستا تخریب اخلاق، اقتصاد، سیاست و... در دستور کار آنها قرار گرفته تا حضرت ظهور کند». برای نسخه آنلاین این مصاحبه بنگرید به:

<http://www.fararu.com/vdcj8vex.uqev8zsfu.html>

۵۰ برای یکی از بهترین گزارش‌های تاریخی درباره انجمن حجتیه بنگرید به مقاله «حجتیه» (hojjatiya) از محمود صدیقی در *دائرة المعارف ایرانیکا (Encyclopedia Iranica)*; نسخه آنلاین:

<http://www.iranica.com/articles/hojjatiya>

۵۱ برای خواندن برگی از کتاب بهائیت‌ستیزی روحانیت در عصر محمدرضاشاه پهلوی از جمله بنگرید به: کوهستانی‌نژاد، مسعود، روحانیت - بهائیان، نیمه اول سال ۱۳۳۴، از سخنرانی‌های حجت الاسلام فلسفی تا قصد مهاجرت آیت الله بروجردی از ایران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۶.

۵۲ برای ارزیابی کارنامه انجمن حجتیه پس از انقلاب سال ۱۳۵۷ بنگرید به: «برداشت سوم از انجمن حجتیه؛ گفت‌وگو با عماد باقی»، شهروند/امروز؛ نسخه آنلاین:

<http://shahrvandemroz.blogfa.com/post-331.aspx>

۵۳ گروه مهدویت، منتسب به انجمن حجتیه قلمداد شد و پس فعالیت علیه اهل سنت و ادعای ارتباط رهبر آن، سید محمد میلانی، نوه آیت‌الله سید هادی میلانی، با مهدی به دام وزارت اطلاعات افتاد و از هم پاشید. برای گزارشی در این باره بنگرید به: علیا نسب، سید ضیاء الدین، علوی نیک، سلمان، جریان‌شناسی انجمن حجتیه، زلال کوثر، قم، ۱۳۸۵، صص. ۱۸۵-۱۷۵.

۵۴ حجاریان، سعید، «از انجمن حجتیه تا مادون انجمنی‌ها»، نشریافته در شهروند/امروز، نسخه آنلاین:

<http://shahrvandemroz.blogfa.com/post-330.aspx>

۵۵ این نکته را ز جو مگن در مقاله خود یادآور شده است:

Maghen, Ze'ev, "Occultation in Perpetuum: Shi'ite Messianism and the Policies of the Islamic Republic" in *The Middle East Journal*, Volume 62, Number 2, Spring 2008

۵۶ شیعه، مذاکرات و مکاتبات پرفسور هانری کرین با علامه سید محمد حسین طباطبایی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۵، ص ۱۸۰.

۵۷ سید حسن ابطحی معتقد است به دلیل آن که در عصر ما «اکتشافات و صنایعی شبیه به معجزات آن حضرت ظهور کرده و تشرفات و ملاقات‌هایی که کمتر کسی از شیعیان یافت می‌شود که یا خودش در خواب و یاد در بیداری و یا در عالم مکاشفه و یا کسی که مورد وثوق اوست برایش حاصل نشده باشد ظهور کرده» بنابر این ما در عصر «ظهور صغری» [برابر دوره غیبت صغری] زندگی می‌کنیم و بازگشت مهدی یا همان «ظهور کبری» نزدیک است. [البته از نظر دستوری کاربرد صورت مونث صفت «صغری» و «کبری» برای «ظهور» خطاست و چون ظهور مذکر است باید «اصغر» و «اکبر» به کار برد]. بنگرید به:

ابطحی، سید حسن، ملاقات با امام زمان، قم، چاپ بیست و یکم، ص. ۱۱.

58 Amanat, Abbas, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, London-New York, I.B. Tauris, 2009, p.42.

59 Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence, Policy Press, Cambridge, 1985, pp. 184-209.

60 Adams, Nicholas, *Habermas and Theology*, Cambridge University Press, 2006, pp. 217-218.

61 O'Leary, Stephen, *Arguing Apocalypse*, Oxford University

Press, 1994, p. 4

62 Maghen, Ze'ev, "Occultation in Perpetuum: Shi'ite Messianism and the Policies of the Islamic Republic" in *The Middle East Journal*, Volume 62, Number 2, Spring 2008.

مگن در فهم پاره‌ای رویدادها یا مسائل تاریخ ایران به خطا رفته است؛ از جمله گمان کرده اصطلاح «امام جمعه موقت» برای همه امام جمعه‌ها در ایران به کار برده می‌شود، زیرا امام جمعه واقعی، امام عصر، امام زمان، مهدی است. همان. ص. ۲۵۵.

63 Eliade, Mircea, *Myth and Reality*, Trans. Willard R. Trask. Harper & Row, New York, 1963, p. 65.

64 David Cook, *Op.Cit*, p. 1.

65 Amanat, Abbas, *Op.Cit*, p.42.

66 *Ibid*. p. 222.

67 Walzer, Michael, *The Revolution of the Saints; A study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, 1981, pp. 2-3.

68 *Ibid*. p.11.

69 Jacques Derrida, "Of an apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy" trans. John. Leavey, Jr, in *Semeia an experimental journal for Biblical criticism; No: 23: Derrida and Biblical Studies*; edited by Robert Detweiler, 1982; p. 89.

در اندیشه دریدا مانند والتر بنیامین آخر زمان و مسیح‌باوری جایگاهی ویژه دارند. هر دو در این زمینه سخت اثرپذیرفته از سنت آخر زمانی یهودی هستند. البته نوع دریافت دریدا از این مقوله تفاوت بنیادی با تفسیر بنیامین دارد. برای شرحی دقیق درباره مفهوم آخر زمان در اندیشه دریدا بنگرید از جمله به:

Understanding Derrida, Edited by Jack Reynolds and Jonathan Roffe, Continuum, New York & London, 2004, pp. 59-61.

Caputo, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida; Religion without Religion*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1997, pp. 69-159.

نفوذ فزاینده سپاه پاسداران انقلاب اسلامی

مقدمه

سی و یک سال پس از انقلاب سال ۱۳۵۷ و بنیان‌گذاری جمهوری اسلامی، حرکتی که که «جنبش سبز» نام یافته در میان طبقه متوسط جامعه، به ویژه زنان و جوانان دانشگاهی، آغاز شده و نظام سیاسی کشور را با بحرانی بی‌سابقه روبرو کرده است. شرکت کنندگان در این جنبش دموکراسی محور از ۲۱ تیرماه سال ۱۳۸۸، نخست به اعتراض گسترده و تهی از خشونت نسبت به نتایج انتخابات ریاست جمهوری برخاستند و سپس به تدریج خواست‌های دیگری را نیز میان آورده‌اند. در واکنش به این حرکت اعتراضی سپاه پاسداران و دیگر نیروهای انتظامی تابع آن به سرکوبی خشونت‌بار معترضان پرداختند. بر پایه شواهد متعدد چنین به نظر می‌رسد که بخشی از فرماندهان این سپاه با بهره‌جوئی از فرصت به گسترش نفوذ خود در نهادهای سیاسی کشور پرداخته‌اند. به سخن دیگر، جامعه ایران شاهد افزایش پیوسته قدرت و نفوذ فرماندهان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی است.

* پژوهش‌گر ارشد در موسسه آمریکن انترپرایز، واشنگتن دی.سی. علی آلفونه این نوشته را بر پایه رساله دکتری خویش تهیه کرده است.

سپاه پاسداران انقلاب اسلامی از اوان تأسیس جمهوری اسلامی نقش مؤثری در سرنوشت ایران بازی کرده است و از همین رو دخالت امروزش در سیاست چندان شگفت‌آور نیست. اعمال قدرت در جمهوری اسلامی همواره بسته به همبستگی میان سپاه و روحانیت بوده که، در عین وحدت، تقسیم کار روشنی داشته‌اند. بیش از سی سال است که روحانیت انقلابی شیعه بر ایران حکومت می‌کند و سپاه «مأموریت حفظ انقلاب و دستاوردهایش» را بر عهده دارد،^۱ و از ماهیت انقلابی و ایدئولوژیک نظام در برابر دشمنان داخلی و خارجی دفاع می‌کند.^۲ اما، این نهاد اکنون با گسترش نفوذ فزاینده خود در همه زمینه‌ها، طیف روحانیت را به حاشیه رانده و در نتیجه هم بر جمهوری اسلامی حکمرانی می‌کند و هم محافظ آن است.

رئیس جمهوری کنونی ایران خود از فرماندهان پیشین سپاه در نیروی بسیج بوده^۳ و اکنون رئیس کابینه‌ای است که دوازده نفر از بیست و یک عضو آن فرماندهان سابق سپاه‌اند.^۴ چنین حضوری در تاریخ سی و یک ساله جمهوری اسلامی بی‌سابقه است. شمار بزرگی از نمایندگان مجلس شورای اسلامی نیز سابقه خدمت در سپاه پاسداران دارند. اما، همراه با گسترش نارضایتی عموم از دخالت‌های سپاه در سیاست، دستیابی به منابع موثق و اطلاعات معتبر و دقیق درباره پیشینه آنان دشوارتر شده است. این نهاد در بخش‌های گوناگون اقتصاد ایران نیز رخنه کرده است؛ از فعالیت‌های بازسازی پس از جنگ تا واردات و قاچاق کالا، استفاده از کارخانجات صنایع نظامی برای تولید کالاهای مصرفی، فعالیت‌های بانکی و اعتباری، نفت و گاز، و به تازگی مخابرات کشور.^۵ افزون بر این همه، به یاری تبلیغات گسترده سپاه درباره مهدویت و تاسیس مراکز آموزش فقهی شبه‌سپاهی، مانند «مجتمع آموزشی شهید محلاتی» در قم، حوزه مذهب و معنویت نیز به تدریج از انحصار روحانیت شیعه خارج شده است.^۶

گسترش دایره نفوذ سپاه، آگاهانه و حساب شده صورت گرفته است. آیت‌الله علی خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی، از سویی گرفتار مخالفت‌های جهانی با فعالیت‌های هسته‌ای تهران و اعتراض‌های داخلی برای اصلاحات سیاسی و اقتصادی است و از سوی دیگر، نه تمایل و نه توانایی پذیرفتن خواست‌های معترضان را در زمینه‌های گوناگون دارد. در نتیجه، وی ناگزیر به بهره‌جوئی از سپاه و نیروهای انتظامی تابع آن برای عقب راندن شماری روزافزون از طبقه

متوسط جامعه است که در جنبش سبز فعالانه خواستار اصلاحات اساسی در نظام کنونی و در نهایت عقب راندن کامل آن شده‌اند. در این میان، سپاه انقلاب نیز با تسخیر گام به گام مواضع سیاسی و اقتصادی قدرت در پی حفظ منافع گروهی خویش برآمده و در عمل به دولتی در دولت تبدیل شده است.

تأسیس و وظایف اولیه سپاه

آیت‌الله روح‌الله خمینی در دوم اردیبهشت سال ۱۳۵۸، طی فرمانی به شورای انقلاب اسلامی به طور رسمی تأسیس سپاه پاسداران انقلاب اسلامی را اعلام کرد،^۷ گرچه بدنه اصلی این نیرو از روزهای نخستین پس از انقلاب به تدریج در چهار گروه مسلح «گارد ملی»، «سپاه پاسداران انقلاب اسلامی»، «سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی»، و «گارد دانشگاه» شکل گرفته و به سرپرستی شخصیت‌های مختلف وفادار به آیت‌الله خمینی به فعالیت پرداخته بود.^۸ پس از ادغام گروه‌های چهارگانه سپاه پاسداران انقلاب اسلامی بنیان گذاشته شد.

اساسنامه سپاه چارچوب حقوقی وظایف و هدف‌های سپاه را مشخص می‌کرد. به نوشته نشریه پیام انقلاب، ارگان رسمی سپاه، قانون سپاه به ابتکار «بعضی از برادران سپاه» تهیه شده و به تصویب شورای انقلاب رسیده بود.^۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی پایه حقوقی دیگر سپاه است. طبق ماده ۱۵۰ این قانون «سپاه پاسداران انقلاب اسلامی... برای ادامه نقش خود در نگرهبانی از انقلاب و دستاوردهای آن پابرجا می‌ماند. حدود وظایف و قلمرو مسئولیت این سپاه در رابطه با وظایف و قلمرو مسئولیت نیروهای مسلح دیگر با تأکید بر همکاری و هماهنگی برادرانه میان آنها به وسیله قانون تعیین می‌شود.»^{۱۰}

براساس این ماده، دخالت سپاه در امور سیاسی منع قانونی ندارد. قانون اساسی تعریف دقیقی از «دشمنان» جمهوری اسلامی که سپاه موظف به مقابله با آنها است به دست نمی‌دهد. به این ترتیب، روشن نیست که وظیفه اولیه این نیرو دفاع در برابر تهدیدهای خارجی است یا مقابله با تهدیدهای داخلی. در صورت اول، سپاه نقش یک ارتش را خواهد داشت و در صورت دوم به عنوان نیروی پلیس عمل خواهد کرد. در عمل سپاه به اجرای هر دو وظیفه پرداخته است. در ۲۹ اسفند سال ۱۳۵۸، پیام انقلاب، ارگان رسمی سپاه انقلاب، در مقاله‌ای با عنوان «وظایف پاسداران» این وظایف را چنین تعریف کرده است: «همکاری با دولت در زمینه‌های نظامی و امنیتی از قبیل تعقیب و دستگیری

افراد مسلح ضدانقلاب،... خلع سلاح افراد غیرمجاز... انجام تحقیقات و گردآوری اطلاعات... حفظ نظم عمومی هنگام تظاهرات،... و پشتیبانی از جنبش‌های آزادیخواه و عدالت‌طلب جهان با نظارت شورای انقلاب و پس از کسب اجازه از دولت.^{۱۱}

همین نشریه در ۳ مرداد سال ۱۳۶۰، در تعریف طبیعت و وظایف سپاه می‌نویسد: "دو وظیفه اصلی سپاه پاسداران، محافظت از اصل حکومت به وسیله ولی فقیه و اصل جهاد است... بنابراین سپاه پاسداران را نباید از بُعدهای سیاسی یا باورهای ایدئولوژیکی محروم کرد."^{۱۲}

اساسنامه سپاه پاسداران انقلاب اسلامی که در ۱۵ شهریور سال ۱۳۶۱ از تصویب مجلس شورای اسلامی گذشت به وظائف یادشده مشروعیت قانونی بخشید^{۱۳} و بین فعالیت‌های فردی سپاهیان و فعالیت‌های سازمانی سپاه تفاوت قائل شد. این اساسنامه اعضای سپاه را از فعالیت‌های حزبی منع می‌کند و «عدم عضویت در حزب‌ها، گروه‌ها، و سازمان‌های سیاسی» را شرط استخدام در سپاه می‌داند.^{۱۴} همین اساسنامه، اما، راه‌های دخالت سازمانی سپاه را در پهنه سیاست باز می‌گذارد. فصل اول این قانون سپاه را موظف می‌کند که «تحت فرماندهی مقام عالی رهبری، در راه تحقق آرمان‌های الهی و گسترش حاکمیت قانون خدا طبق قوانین جمهوری اسلامی ایران» بکوشد. فصل دوم به سپاه اجازه می‌دهد که از طریق «همکاری با ارتش جمهوری اسلامی ایران... و برنامه‌ریزی، سازماندهی، اداره و فرماندهی و اجرای آموزش‌های عقیدتی سیاسی و نظامی اعضای بسیج مستضعفین»، بنیه دفاعی کشور را تقویت کند.^{۱۵}

به این ترتیب، قوانین جمهوری اسلامی از همان آغاز سپاه را نه تنها یک نیروی نظامی برای دفع تهدیدهای خارجی می‌شمرد، بلکه آن را سازمانی سیاسی- نظامی با مأموریت سرکوب مخالفان داخلی نیز به رسمیت می‌شناسد. ماده دوم از فصل دوم اساسنامه سپاه «مبارزه قانونی با عوامل یا جریان‌هایی را که در صدد خرابکاری، براندازی نظام جمهوری اسلامی، و یا اقدام علیه انقلاب اسلامی ایران اند» از وظایف این نیرو می‌شمارد و ماده سوم آن بر مأموریت سپاه پاسداران برای «مبارزه قانونی علیه عواملی که مسلحانه در صدد بی‌اعتبار کردن صلاحیت قوانین جمهوری اسلامی» هستند، تأکید می‌کند.^{۱۶} بسیاری از کسانی که هوادار گسترش نقش سپاه‌اند برای توجیه دخالت‌های سپاه در امور داخلی کشور به همین اساسنامه استناد می‌کنند.^{۱۷}

تاریخچه ورود سپاه به عرصه سیاست

دخالت سپاه پاسداران در عرصه سیاسی ایران پدیده نوینی نیست و رهبران جمهوری اسلامی همواره از این نیرو برای سرکوب مخالفان داخلی بهره جسته‌اند. آیت‌الله خمینی برای خاموش کردن، و در صورت لزوم از صحنه راندن، متحدان سیاسی سابق خود، از سپاه پاسداران برای محدودتر کردن طیف گسترده همراهان انقلاب و تثبیت قدرت خود بارها بهره برد. پیام/انقلاب، ارگان سپاه، آشکارا به تشریح این برنامه و نقشی که خود در حذف کردن برخی از یاران اولیه خمینی از عرصه سیاست داشته، پرداخته است.

نخستین گروهی که آماج حمله پیام/انقلاب شد «حزب توده» بود. در اسفند سال ۱۳۵۸، محمد اسلامی مبلغی در این نشریه، حزب توده را سازمانی مارکسیست-استالینیست خواند و به سران حکومت هشدار داد که ادعای حمایت این حزب را از خط امام جدی نگیرند.^{۱۸} پیام انقلاب به انتقادهای سخت از حزب توده ادامه داد و بارها اعضای آن را خیانت‌کار خواند.^{۱۹} گرچه خمینی برای مدت کوتاه دیگری نیز حزب توده را تحمل کرد، در بهمن ماه ۱۳۶۱، همه سران این حزب دستگیر و زندانی شدند.^{۲۰} مهدی بازرگان، که نخست وزیر دولت موقت را به عهده داشت، با فعالیت سپاه بدون کنترل مراکز رسمی دولتی مخالف بود و نسبت به «خطر قریب‌الوقوع» دخالت سپاه در سیاست به مردم هشدار می‌داد.^{۲۱} سرانجام، وی از رهبر انقلاب تقاضا کرد که بر ضرورت منع دخالت نیروهای نظامی در کارهای سیاسی تأکید کند. ولی این درخواست از آنجا که رهبر انقلاب کمر به پاکسازی مخالفان نظام بسته بود به جایی نرسید.

پیام/انقلاب، در مروری بر سال ۱۳۵۹، به فعالیت‌هایی که سپاه پاسداران انقلاب در بی‌ثبات کردن دولت بازرگان انجام داده افتخار کرد، به ویژه به حمله به سفارت آمریکا که مستقیماً به استعفای بازرگان انجامید.^{۲۲} به باور یکی از نویسندگان این نشریه، حادثه گروگان‌گیری "ماهیت واقعی گروهک‌ها، جمعیت‌ها، و خطوط انحرافی‌یی را که با موضع‌گیری‌های خود در برابر آن از ملت جدا شدند و [طبعاً] به مخالفت با خط امام برخاستند روشن کرد. . . اگر گروگان‌گیری اتفاق نمی‌افتاد سال‌ها طول می‌کشید تا ماهیت اصلی این روشنفکران و سیاسیون بر ملا شود. . . این واقعه انقلاب را از ناخالصی‌ها پاک کرد."^{۲۳} نویسنده دیگری در یکی از ستون‌های این نشریه دلیل این «پاکسازی»

را چنین توضیح می‌دهد: "سوسیالیسم، ناسیونالیسم، مدرنیسم، و لیبرالیسم همه دروازه‌های ورود به امپریالیسم و ماتریالیسم هستند.^{۲۴} در واقع، حتی جبهه ملی و رهبرش، دکتر محمد مصدق، نیز از تیر انتقادهای سخت مصون نماندند. در سال‌های نخستین انقلاب، مصدق را ناسیونالیستی مخالف روحانیت بنیادگرا و در نتیجه دشمن خود می‌دانست. در بهمن ماه سال ۱۳۵۹، پیام/انقلاب مصدق و ایرانیان ملی‌گرا را «عوامل ساواک، اسرائیل، و ایالات متحده آمریکا» خواند و به تهدید خمینی اشاره کرد که گفته بود: "اینها باید بروند، ما از دست اینها مصائب زیادی کشیده‌ایم. ما فقط اسلام را می‌خواهیم و نه هیچ چیز دیگر را."^{۲۵} در فروردین ۱۳۶۰، این نشریه به صراحت عضای جبهه ملی را به خیانت به کشور و دشمنی با جمهوری اسلامی متهم کرد.^{۲۶}

آماج‌های دیگر سپاه پاسداران، سازمان مجاهدین خلق - متحد سابق خمینی - و ابوالحسن بنی‌صدر، نخستین رئیس جمهوری اسلامی، بودند. آیت‌الله خمینی بنی‌صدر را به فرماندهی کل قوا نیز گماشته بود.^{۲۷} هنگامی که بنی‌صدر در صدد استفاده از مقام فرماندهی کل قوا برای تضعیف و تحدید سپاه پاسداران بر آمد^{۲۸} سپاه نیز او و مجاهدین خلق را همزمان هدف قرار داد. پیام/انقلاب پیوسته از آنان به عنوان دشمنان ولایت فقیه، که پایه اصلی و کمابیش مقدس نظام جمهوری اسلامی به شمار می‌رود، یاد کرد.^{۲۹} پس از اعلام «عدم کفایت سیاسی» بنی‌صدر از سوی مجلس در ۳۱ خرداد سال ۱۳۶۰، علی اکبرهاشمی رفسنجانی، رئیس وقت مجلس شورای اسلامی، با لحنی پیروزمندانه به خوانندگان پیام/انقلاب گفت بنی‌صدر همیشه بر ضد حکومت عمل می‌کرده است.^{۳۰} حمله به شخصیت بنی‌صدر در شماره بعدی این نشریه با شدت بیشتری ادامه یافت.^{۳۱} به این ترتیب یاران اولیه انقلاب و گروه‌های بی‌شماری که در پیروزی سهیم بودند یکی پس از دیگری تصفیه شدند و روحانیت تندرو بر همه اهرم‌های قدرت تسلطی بی‌رقیب یافت.

دوره‌های ریاست جمهوری علی خامنه‌ای و علی اکبر رفسنجانی

پس از برکناری بنی‌صدر و زمام‌داری کوتاه محمدعلی رجایی، علی خامنه‌ای به ریاست جمهوری رسید (۱۳۶۸-۱۳۶۰). گرچه خامنه‌ای و جانشین وی، علی اکبرهاشمی رفسنجانی (۱۳۷۶-۱۳۶۸) از این که سپاه پاسداران دشمنان و رقبای آنان را از صحنه خارج کرده بود، بهره بسیار بردند ولی از آنجا که

هر دو از طبیعت مداخله‌جوی سپاه هراس داشتند درصدد قانونمند کردن فرایند تصمیم‌گیری‌های سیاسی برآمدند، و همزمان به سیاست‌زدایی از سپاه و حرفه‌ای کردن این نیرو و دیگر نهادهای اداری جمهوری اسلامی پرداختند. در این خصوص داستان مهدی هاشمی بسیار روشن کننده است. وی سرپرستی «دفتر نهضت‌های آزادی‌بخش جهان» در سپاه پاسداران انقلاب اسلامی را به عهده داشت که وظیفه‌اش صدور انقلاب بود. سیدمهدی هاشمی برادر داماد آیت‌الله حسینعلی منتظری، قائم مقام رهبری در زمان رهبری آیت‌الله خمینی، بود و با مقامات حکومتی ارتباطی نزدیک داشت. در اواسط دهه ۱۳۶۰، رهبران رژیم به اهمیت بهره‌جوئی از شیوه‌های واقع‌گرایانه در روابط خارجی کشور پی بردند. این تغییر روش و موضع به تشدید نبرد قدرت بین پیروان افراطی آیت‌الله منتظری، از یک سو، و احمد خمینی، خامنه‌ای و رفسنجانی، از سوی دیگر، انجامید. هدف تلاش‌های رفسنجانی این بود که فعالیت‌های اشخاصی چون مهدی هاشمی را مهار کند تا بتواند با خیال آسوده در پی ایجاد ارتباط با «دشمنان» دیرین جمهوری اسلامی، از جمله ایالات متحده آمریکا، برآید. مهدی هاشمی و پیروانش که این تغییر جهت رهبران را خیانتی به اصول انقلاب تلقی می‌کردند، و بر ضد منافع گروه آیت‌الله منتظری می‌دانستند، برای مقابله با آنها دست به افشای ارتباط محرمانه دولت ریگان و هاشمی رفسنجانی زدند؛ ارتباطی که سرانجام به رویدادهایی منجر شد که «ایران کنتر» نام گرفت.^{۳۲} پس از این افشاگری، مهدی هاشمی و چهل نفر از همفکرانش در سال ۱۳۶۵ توسط نیروهای امنیتی دستگیر شدند و همگی به فهرست بلند بالایی از «جنایت‌های» خود «اعتراف» کردند. در ۶ مهر سال ۱۳۶۶، مهدی هاشمی اعدام شد. اعدام وی پرده آخر طرح حذف آیت‌الله منتظری به وسیله احمد خمینی و رئیس مجلس وقت، هاشمی رفسنجانی بود^{۳۳} و در عین حال فرادستی بخش غیرنظامی حکومت را بر عوامل مسلح نیز تثبیت کرد.^{۳۴}

پس از فوت آیت‌الله خمینی در سال ۱۳۶۸، رهبران رژیم از بازگشت دوباره سپاه به صحنه سیاسی نگران شدند و «وصیت‌نامه سیاسی-الهی» آیت‌الله خمینی را منتشر کردند. در این وصیت‌نامه آمده است:

وصیت اکید من به قوای مسلح آن است که همان طور که از مقررات نظام، عدم دخول نظامی در احزاب و گروه‌ها و جبهه‌ها است به آن عمل نمایند؛

و قوای مسلح مطلقاً، چه نظامی و انتظامی و پاسدار و بسیج و غیر اینها، در هیچ حزب و گروهی وارد نشده و خود را از بازی‌های سیاسی دور نگه دارند. در این صورت می‌توانند قدرت نظامی خود را حفظ و از اختلافات درون گروهی مصون باشند. و بر فرماندهان لازم است که افراد تحت فرمان خود را از ورود در احزاب منع نمایند. و چون انقلاب از همه ملت و حفظ آن بر همگان است، دولت و ملت و شورای دفاع و مجلس شورای اسلامی وظیفه شرعی و میهنی آنان است که اگر قوای مسلح، چه فرماندهان و طبقات بالا و چه طبقات بعد، برخلاف مصالح اسلام و کشور بخواهند عملی انجام دهند یا در احزاب وارد شوند که - بی‌اشکال به تباهی کشیده می‌شوند - و یا در بازی‌های سیاسی وارد شوند، از قدم اول با آن مخالفت کنند. و بر رهبر و شورای رهبری است که با قاطعیت از این امر جلوگیری نماید تا کشور از آسیب در امان باشد.^{۳۵}

آشکارا این وصیت با بهره‌جوئی گستردهٔ خمینی در دههٔ نخست عمر جمهوری اسلامی از سپاه پاسداران به هیچ روی سازگار نیست.

رفسنجانی در دوران ریاست جمهوری خود همواره به غیرسیاسی کردن نیروهای مسلح پایبند ماند و به ویژه برای دور نگاه داشتن سپاهیان انقلاب از عالم سیاست، رشوهٔ گزافی به آنها پرداخت و نقش اصلی در طرح‌های بازسازی پس از جنگ را به سپاه سپرد.^{۳۶} این کار گرچه نه همهٔ سپاهیان ولی اکثر فرماندهان آنان را آرام کرد. به عنوان نمونه، یک سال پیش از پیروزی محمد خاتمی، محسن رضایی در گردهم‌آیی فرماندهان نیروهای ضدشورش سپاه در تهران اخطار کرد: "غدهٔ سرطانی لیبرالیسم در نقاطی از کشور در حال رشد است."^{۳۷} در طول ماه اردیبهشت ۱۳۷۵، فرماندهان سپاه علیه «لیبرال‌ها»، که منظورشان هاشمی رفسنجانی و کارگزاران تکنوکرات بودند، آشکارا موضع گرفتند.

بسیجی‌ها و نیروهای لباس شخصی انصار حزب‌الله نیز با حمله به سینماها و دانشگاه‌ها از مواضع فرماندهان سپاه عملاً پشتیبانی کردند.^{۳۸} فرمانده سپاه، محسن رضایی، نیز به تأیید این حمله‌ها پرداخت و گفت: "وظیفهٔ نیروی بسیج تنها دفاع و حفظ امنیت کشور نیست بلکه مقابله با ضدانقلاب نیز از وظایف این نیروست."^{۳۹} در بحبوحهٔ کشمکش لشکری-کشوری، کشوربان به موفقیت

دیگری هم دست یافتند و آن پیروزی چشمگیر محمد خاتمی در ۲ خرداد ۱۳۷۶ بود. در ۱۸ شهریور ۱۳۷۶، یک ماه پس از سوگند ریاست جمهوری خاتمی، آیت‌الله خامنه‌ای، رضایی را از فرماندهی سپاه، شاید از ناحیه ضعف در قبال رای بیست ملیونی آقای خاتمی برکنار کرد، و فرمانده سالیان دراز سپاه به این ترتیب بهای مخالفت خود را با زمامداران سیاسی پرداخت.

روپارویی با محمد خاتمی

پیروزی قاطع محمد خاتمی در انتخابات ۲ خرداد ۱۳۷۶ نشان حمایت مردم از اصلاحات سیاسی و اجتماعی بود. ولی بسیاری از سران سپاه نگران شدند که «سید خندان» همچون میخائیل گورباچف ایران باشد. به باور آن‌ها، رئیس جمهور جدید هر چند به ایدئولوژی رژیم وفادار بود، ولی امکان داشت ناخواسته باعث آزاد شدن انرژی‌های نهفته‌ای گردد که رفته رفته از کنترل خارج شوند و کل نظام را از بین ببرند.

سرلشکر یحیی رحیم صفوی، که مقام خود را در فرماندهی سپاه مرهون نظرات میانه‌روانه و غیرمداخله‌جویانه خود بود، ناگهان مخالف سرسخت جنبش اصلاحات شد. وی در سخنانی خطاب به فرماندهان نیروی دریایی سپاه در ۷ اردیبهشت سال ۱۳۷۷ گفت: «آیا ما می‌توانیم با تکیه به سیاست تنش‌زدایی در برابر تهدیدهای سلطه‌جویانه آمریکا بایستیم؟ آیا می‌توانیم خطراتی را که از سوی آمریکا متوجه ماست با «گفت‌وگوی تمدن‌ها» خنثی کنیم؟» وی چندی بعد به عطاءالله مهاجرانی، وزیر ارشاد و فرهنگ اسلامی، تاخت و گفت: «من در یک بحث یک ساعت با آقای مهاجرانی به او گفتم این راهی که شما می‌روید امنیت ملی ما را به مخاطره می‌اندازد، و از ایشان پرسیدم اصلاً می‌دانند کجا دارند می‌روند.» و سپس افزود: «امروزه روزنامه‌هایی منتشر می‌شوند که برای امنیت ملی ما خطر دارند. من ضدانقلاب را هر جا که باشد ریشه کن می‌کنم. سر اینها را باید برید و زبان اینها را باید از حلقوم بیرون آورد.» آنگاه دانشگاه‌ها را آماج حمله خود قرار داد: «لیبرال‌ها دانشگاه‌های ما را گرفته‌اند و جوان‌های ما شعار «مرگ بر دیکتاتور» می‌دهند.»^{۴۰}

اندکی پس از این سخنرانی، واحد روابط عمومی سپاه هشدار داد که «روزنامه‌ها و قلم‌های مسموم و مشکوک از فضای آزاد کشور و از صبر و ملایمت نیروهای انقلابی سوءاستفاده می‌کنند و به القای آرای بی‌پایه و اساس خود

می‌پردازند تا افکار عمومی را از توطئه‌ها و خصومت‌های دشمنان قسم خورده جمهوری اسلامی ایران منحرف کنند.»^{۴۱} صفوی نیز همچنان به حمله به خاتمی و تحریک بسیج به مقابله با جنبش دانشجویی ادامه داد.^{۴۲}

در ۱۸ تیر ۱۳۷۸، تنش و کشمکش به اوج خود رسید. در این روز پس از تظاهرات آرام دانشجویان در اعتراض به بسته شدن روزنامه اصلاح طلب «سلام»، نیروهای شبه نظامی رژیم به خوابگاه کوی دانشگاه تهران حمله کردند. طی چند روز پس از این واقعه، موج اعتراضات دانشجویی در سراسر کشور گسترش یافت و بیم آن می‌رفت که به کلی از کنترل خارج شود. خامنه‌ای و فرماندهان سپاه پاسداران این تظاهرات را تهدیدی برای موجودیت نظام می‌دیدند. در ۲۱ تیر ماه، بیست و چهار تن از فرماندهان رده بالای سپاه در نامه‌ای به خاتمی نوشتند و با این هشدار که «صبر ما به پایان رسیده و دیگر تحمل چنین وضعی را نداریم» خواستار اقدام فوری او شدند.^{۴۳} شاید در پاسخ عملی به این درخواست بود که خاتمی در دوران سرکوب دانشجویان، بی‌طرفانه در کنار ایستاد و به نظاره کردن رویدادها بسنده کرد.

پس از برقراری آرامش، سردار صفوی همچنان به تعرض‌هایش ادامه داد همراه با توسل همیشگی‌اش به «ضرورت مقابله با توطئه‌های آمریکا» در یکی دیگر از سخنرانی‌هایش ادعا کرد که «افراد ناآگاه، خائنین، و جناح‌های سیاسی می‌خواهند از طریق تضعیف روحیه ضدآمریکایی ملت، تغییر قانون اساسی، حمله به بنیان‌های انقلاب، جدا کردن دین از دولت، و ایجاد شک و تردید در اصول اولیه نظام اسلامی و توانایی آن در مقابله با مشکلات، به آمریکا کمک کنند.»^{۴۴} وی در سخنرانی دیگری در مشهد نسبت به «فعالیت‌های مشکوک بعضی‌ها در حمایت از سیاست‌ها و منافع آمریکا در ایران» هشدار داد و افزود که برخی از این افراد ممکن است در سازمان‌های دولتی هم شاغل باشند.^{۴۵} افزون بر این، نامه‌ای هم به رئیس مجلس وقت، مهدی کروبی، نوشت و از او خواست مراقب «رفتار برخی از نمایندگان» باشد، و یادآوری کرد که برخورد قانونی با افراد و حرکت‌هایی که در جهت خیانت به جمهوری اسلامی عمل کنند همچنان وظیفه اصلی سپاه است.^{۴۶} به این ترتیب، سپاه پاسداران آشکارا، به سرعت، و با توسل به دادگاه‌های ویژه در صدد آزار و ارباب مخالفان درآمد. شکایت او به دادگاه ویژه روحانیت در قم از اسدالله بیات، که به یکی از مصاحبه‌های مطبوعاتی صفوی انتقاد کرده بود نمونه‌ای دیگری از این گونه

حمله‌ها به روحانیان مخالف یا منتقد نظام باید شمرد.^{۴۷}

فرستادن پرونده تخلفات رسانه‌ها به دادگاه نیز یکی دیگر از شگردهای سپاه پاسداران انقلاب اسلامی برای ساکت کردن صداهای مخالف و متنقد بود. به عنوان نمونه، سپاه در ۲۲ تیر سال ۱۳۷۹، شکایتی علیه هفته نامه امید زنجان به شعبه ۱۴۰۸ دادگاه عمومی تهران تسلیم کرد. جرم ناشر نشریه این بود که در مقاله‌ای در انتقاد از دخالت فرماندهان سپاه در سیاست به سپاه و فرماندهان آن توهین کرده است.^{۴۸} صفوی شخصاً نیز از نشریه دانشجویی موج به اتهام «توهین به امام زمان» به دادگاه شکایت برد.^{۴۹} این نشریه تنها یکی از چند ده نشریه‌ای بود که در دوران ریاست جمهوری خاتمی تعطیل شدند.^{۵۰} صفوی با آنکه از دولت خاتمی انتقاد می‌کرد، ولی گاه همراه با تهدید می‌گفت، دخالت قانونی در سیاست با دشمنی و خیانت به دولت فرق می‌کند. وی در سخنرانی‌اش در اردوی رزمی فداییان امام گفت، سپاه و بسیج از دولت خاتمی حمایت کردند ولی امیدوار بودند قوی‌تر عمل کند، و بلافاصله افزود «روشنفکران و نویسندگان باید به شأن مقدس نیروهایی که از انقلاب، نظام، دولت، و مردم دفاع می‌کنند احترام بگذارند».^{۵۱}

ماجرای گشایش فرودگاه امام خمینی را شاید بتوان گویاترین مصداق گسترش نفوذ و قدرت سیاسی سپاه پاسداران و ستیزه‌جویی علنی آن با دولت محمد خاتمی شمرد.

فرودگاه مهرآباد، که زمانی در خارج از محدوده شهر تهران قرار داشت، هم اکنون به دلیل گسترش شهر تهران، در میان بناهای شهری قرار گرفته است. حتی پیش از انقلاب، مسئولین وقت پیشنهاد ساختن فرودگاه جدیدی را، در خارج از شهر، به دولت ارائه داده بودند. فرودگاهی که بعدها به نام فرودگاه بین‌المللی امام خمینی، در جنوب تهران، تأسیس شد، از ابتدا قرار بود که فرودگاه بسیار مجهز و مدرنی باشد. وزارت راه و ترابری جمهوری اسلامی، مدیریت روزانه این فرودگاه را به دو مقاطعه کار اتریشی و ترک واگذار کرد. در روز ۲۶ اردیبهشت ۱۳۸۳، احمد خرم، وزیر راه و ترابری فرودگاه را افتتاح کرد. اولین هواپیمایی که قرار بود در این فرودگاه بنشیند متعلق به امارات متحده عربی بود. اما هواپیمای دوم مجبور شد که فرود خود را در این فرودگاه یکسره لغو کند، چون تانک‌های سپاه باند فرودگاه را اشغال کرده و نیروهای آن به برج مراقبت حمله کردند، و خواستار آن شدند که کنترل و اداره فرودگاه در

دست نیروهای سپاه باشد و نه شرکت‌های خارجی.^{۵۲} چند ساعت بعد، فرماندهی مشترک نیروهای نظامی اعلامیه‌ای صادر کرد و توضیح داد که اشغال و بسته شدن فرودگاه به «دلایل امنیتی» و به خاطر «حضور شرکت‌های خارجی در اداره کردن امور فرودگاه بین‌المللی امام خمینی» بوده است.^{۵۳} حقیقت امر غرور ملی یا امنیت نبود، بلکه، در اصل، سپاه می‌خواست خود کنترل فرودگاه را در دست داشته باشد. روشن بود که وجود یک شرکت خارجی، در اداره فرودگاه، مانع از اقدامات غیرقانونی می‌شد. در نهایت، ترفند سپاه مؤثر واقع شد. مقام‌های ایرانی قرارداد خود را با شرکت‌های خارجی، البته با پرداخت جریمه‌های سنگین، فسخ کردند.

در ۱۲ مهر ۱۳۸۳، سپاه خرم را مجبور به استعفا کرد. قراردادهای فسخ شده با ترکیه، سفر رسمی محمد خاتمی، رئیس‌جمهور وقت را به ترکیه به عقب انداخت. سرانجام، شش ماه دیگر طول کشید تا فرودگاه، تحت مدیریت دوستان جدید سپاه، باز شود.^{۵۴} این ماجرا، در جریان برخورد منافع، به روشنی نشان می‌دهد، که قدرت سپاه پاسداران، نه از خود ریاست جمهوری، بلکه کابینه نیز بیشتر است.

گسترش نفوذ سپاه در دوران احمدی‌نژاد

در ۳ تیر سال ۱۳۸۴، در پایان دوره دوم ریاست جمهوری محمد خاتمی، محمود احمدی‌نژاد، شهردار وقت تهران، در انتخابات ریاست جمهوری که به مرحله دوم کشیده شده بود به طور غیرمنتظره‌ای برنده شد. وی به دلایل مختلف با همه رئیس‌جمهوران پیشین متفاوت بود. وی بر خلاف همه پیشینیان‌اش، به استثنای بنی‌صدر و رجایی که دولت مستعجل داشتند، نه روحانی بود و نه روحانی‌زاده. فرزند خانواده شهرستانی تهی‌دستی بود و پس از مهاجرت خانواده‌اش به تهران در دانشگاه علم و صنعت نارمک پذیرفته شد و توانست مظهر نسل سیاسی‌شده طبقه متوسطی باشد که از درون نوسازی‌های فرجام‌نیافته شاه سر برآورده بود.^{۵۵} از جهتی دیگر، اما، با هم مسلکان انقلابی خود نیز تفاوت داشت. احمدی‌نژاد هرچند در وقایع انقلاب سال ۵۷ مشارکت داشته و پیش از ماجرای اشغال سفارت آمریکا در تهران با دانشجویان پیرو خط امام همکاری کرده بود، ولی سرمایه سیاسی‌اش حضور در سپاه و تا حدی جنگ ایران و عراق بود. نسل احمدی‌نژاد سال‌ها سنگر به سنگر با عراق جنگیده بود و تلاش‌های هاشمی رفسنجانی برای تطمیع رزمندگان، و سعی محمد خاتمی

برای توسعه سیاسی، راضی‌اش نمی‌کرد، از انزوای سیاسی می‌ترسید و سهم خود را در عرصه سیاست می‌طلبید. نفوذ این نسل در مراکز اصلی قدرت نه تنها با حضور یکی از سربازانش در بالاترین مقام قوه مجریه، بلکه با پشتیبانی رهبر انقلاب و نمایندگانش در سپاه پاسداران انقلاب گسترش یافت.^{۵۶}

با ریاست جمهوری احمدی‌نژاد حضور و نفوذ سپاه پاسداران در سیاست کشور نیز به حد بی‌سابقه‌ای رسیده است. گرچه شرکت سرداران سابق سپاه در کابینه دولت پدیده تازه‌ای نیست، ولی برای شمار آنان در این دوره، ماندی در جمهوری اسلامی نمی‌توان یافت. احمدی‌نژاد با گماشتن استانداران و فرمانداران خود در سی استان کشور به گسترش نفوذ پاسداران ادامه داد. وی به شیوه‌ای حساب شده استانداران پشتیبان رفسنجانی و خاتمی را یکی پس از دیگری با حامیان خود در میان مقامات عالی‌رتبه سپاه، بسیج، و سازمان زندان‌های جمهوری اسلامی جایگزین کرد.

اهمیت این انتصاب‌ها را به هیچ روی اندک نمی‌توان شمرد. بر پایه بررسی کسری ناجی، خبرنگار، درباره دوران استانداری احمدی‌نژاد در اردبیل، استانداران با قرار دادن پول و امکانات دولتی در اختیار کاندیدای مورد نظر خود و یا با انتقال درآمدهای به دست آمده از معاملات قاچاق در مناطق مرزی به ستادهای انتخاباتی، تاثیر به‌سزایی در نتیجه انتخابات ریاست جمهوری دارند. به ادعای ناجی احمدی‌نژاد از همین راه‌ها به ستاد انتخاباتی علی‌اکبر ناطق نوری، رقیب ناکام آقای خاتمی در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶، کمک کرده بود.^{۵۷} با گماشتن هم‌قطاران خود در سی استان کشور چشم انتظار حمایت‌های مشابهی در کارزار انتخاباتی سال ۱۳۸۸ بود.

انتخابات مجلس شورای اسلامی در سال ۱۳۸۶ نفوذ سیاسی سپاه را تثبیت کرد و نشان آن بود که رهبر جمهوری اسلامی نیز از نقش سپاه در سیاست پشتیبانی می‌کند. به گفته وزیر کشور، از ۷۱۶۸ نفری که برای این انتخابات ثبت‌نام کردند^{۵۸} ۳۱/۵ درصد رزمندگان جبهه‌های جنگ ایران و عراق بودند. تا ۲ بهمن سال ۱۳۸۶، شورای نگهبان صلاحیت پنج هزار تن، یعنی ۶۹ درصد از کاندیداها را تایید کرد. دو سوم از ۳۱ درصد باقی مانده رد صلاحیت شدند و یک سوم دیگر نمایندگان وقت مجلس بودند که این بار صلاحیتشان تأیید نشد.^{۵۹} وزیر کشور دلایل مختلف رد صلاحیت‌ها را به ترتیب ذکر کرد: "۹۶ نفر به علت تأخیر در فرستادن مدارک؛ ۱۳۱ نفر به سبب

محکومیت به خیانت و کلاهبرداری و اختلاس؛ و ۳۲۹ نفر به دلیل سوء شهرت در محل سکونت. علاوه بر این، ۱۸۸ تن مشکل مدرک تحصیلی یا عدم سابقه پنج سال کار کارشناسی داشته‌اند.^{۶۰} به ادعای وزیر کشور تعداد زیادی نیز متهم به جرائم یا خلاف‌هایی چون اعتیاد یا قاچاق مواد مخدر، وابستگی به رژیم سابق، عدم اعتقاد و التزام عملی به اسلام و نظام جمهوری اسلامی، یا وابستگی و ارتباط با سرویس‌های اطلاعاتی بیگانه بوده‌اند.^{۶۱} در کنار همه این موانع، برای جلوگیری از انتخاب شدن افراد نامطلوب، یکی از فرماندهان سابق سپاه، سرتیپ علی‌رضا افشار، به ریاست ستاد انتخابات کشور منصوب شد. فرمانده سابق دیگری از سپاه، عزت‌الله ضرغامی، رئیس کنونی سازمان صدا و سیما، جمهوری اسلامی، نیز مأموریت داده شد که از پخش سخنان نامزدهای اصلاح طلب جلوگیری کند.

به این ترتیب، جای شگفتی نیست که فرمانده کل سپاه پاسداران به گرمی از دولت احمدی‌نژاد پشتیبانی کند. سردار صفوی در سخنانی خطاب به دانش‌آموزان در «اردوی طرح ولایت بسیج دانش‌آموزی» گفت: «بعضی از گروه‌های سیاسی با بالابردن سطح توقعات و خواست‌های مردم و ... سعی می‌کنند دولت جدید را تضعیف کنند. این گروه‌های می‌خواهند مانع کار این دولت شوند.»^{۶۲} چند ماهی بعد که انتقادات از دولت احمدی‌نژاد افزایش یافت، فرمانده سپاه اخطار کرد: «ما شما را می‌شناسیم، و وقتش که بشود همه‌تان را سر جای خودتان می‌نشانیم. سپاه جلو هر کس را که بخواهد مقابل انقلاب بایستد خواهد گرفت.»^{۶۳}

سردار صفوی، اما با همه اظهار وفاداری‌ها به احمدی‌نژاد مقامش را نتوانست حفظ کند، و در ۱۰ شهریور ۱۳۸۶ سرلشکر محمدعلی جعفری جای او را گرفت. انتصاب سردار جعفری به این مقام را باید حادثه مهمی در تحول ساختاری سپاه شمرد. وی در سخنرانی اسفند سال ۱۳۸۶ خود وظیفه تازه سپاه را این گونه تعریف کرد:

سپاه پاسداران یک سازمان نظامی تک‌وجهی نیست. مأموریت سپاه پاسداری از انقلاب و دستاوردهای آن در برابر تهدیدهای داخلی ... است. استراتژی‌های فعلی ما که از سوی رهبری انقلاب نیز تأیید شده است با خط مشی‌های سال‌های جنگ متفاوت است. امروز وظیفه اصلی پاسداران مقابله با تهدیدات داخلی است.^{۶۴}

وی بعدها سپاه پاسداران را نه تنها یک «سازمان نظامی»، بلکه در عین حال یک «سازمان سیاسی و عقیدتی» توصیف کرد.^{۶۵}

به گفته آقای محمد کوثری، یکی دیگر از فرماندهان سپاه و نائب رئیس کمیسیون امنیت ملی مجلس هشتم دخالت سپاه در سیاست «موفقیت آمیز» بوده است، زیرا نوجوانانی که مدرسه را رها کردند تا در جبهه‌های جنگ عراق - ایران نبرد کنند، امروز برای حفظ «ماهیت اسلامی نظام» وارد «صحنه نبرد تازه‌ای» شده‌اند.^{۶۶} در واقع، نمایندگان رهبر انقلاب در سپاه از افسران این سازمان خواستند که در سیاست‌های پارلمانی نقش فعال‌تری ایفا کنند.^{۶۷}

تصمیم آیت‌الله خامنه‌ای در فعال‌تر کردن سرداران سپاه در عرصه سیاست با چالش‌هایی نیز رو به رو شد. پیش از آخرین دور انتخابات اخیر مجلس، آقای حسین موسوی تبریزی، عضو سابق مجلس خبرگان و دادستان سابق کل کشور و نامزد ریاست جمهوری، اعتراض خود را نسبت به آنچه او «کودتای نظامیان» خواند بیان کرد.^{۶۸} هاشمی رفسنجانی، رئیس جمهور سابق و رئیس فعلی مجلس خبرگان و مجمع تشخیص مصلحت نظام، نیز دخالت سپاهیان در سیاست را به سود نظام ندانست. در واقع، وی به عنوان خطیب نماز جمعه تهران اخطار کرد که: "هیچ کس نباید به خود اجازه دهد از این نیروها [سپاه و بسیج] به نفع خودش استفاده کند. این کار خیانت به بسیج و سپاه و دشمنی با کشور است."^{۶۹} آیت‌الله یوسف صانعی نیز دخالت نظامی‌ها را در سیاست «خلاف دموکراسی» شمرد.^{۷۰} افزون بر این، سید حسن خمینی، نوه آیت‌الله خمینی، نیز از سیاسی شدن روزافزون سپاه انتقاد کرد^{۷۱}، که خود موجی از حمله به او و خاندان خمینی را برانگیخت.^{۷۲}

پس از انتخابات ۲۴ اسفند ۱۳۸۶، جناح اصلاح طلب حکومت در شکایت نامه‌ای از این که وزارت کشور، ارگان سازمان‌دهنده انتخابات، به یک «پایگاه نظامی» تبدیل شده شکایت کرد.^{۷۳} مهدی کروبی، رئیس پیشین مجلس و نامزد شکست خورده ریاست جمهوری در سال ۱۳۸۴، به لحنی ملایم مؤدبانه‌تر پرسید: "آیا معنای این کارها این است که اگر دو نفر وارد رقابت‌های انتخاباتی شدند این نیرو [سپاه] باید طرف یکی از آنها را بگیرد؟"^{۷۴}

آقای احمدی‌نژاد و آیت‌الله خامنه‌ای خواهان حضور همیشگی سپاه و بسیج در صحنه سیاسی ایران‌اند. در ۱۰ اردیبهشت ۱۳۸۶، دو دهه پس از استقلال ظاهری بسیج از سپاه، سردار جعفری به هدف مبارزه بهتر با «دشمنان

داخلی»، دوباره بسیج را رسماً به کنترل سپاه درآورد.^{۷۵} هفته‌نامهٔ صبح صادق، که جانشین پیام انقلاب شده است، به عنوان بلندگوی سپاه در مقاله‌ای مفصل ضمن اشاره به نگرانی‌های سیاست‌پردازان غیرنظامی از نقش جدید سپاه در صدد رفع این نگرانی‌ها برآمد. ولی یدالله جوانی، رئیس ادارهٔ سیاسی سپاه پاسداران، به صراحت تمام خطاب به منتقدان سپاه، گفت: «اگر جریان، حزب، یا گروهی در صدد براندازی سیاسی و فرهنگی نظام باشد کسی انتظار ندارد سپاه برخورد نظامی با آنها بکند. در چنین شرایطی وظیفهٔ سپاه مقاومت سیاسی و فرهنگی است. به همین دلیل، و از آنجا که برخورد سیاسی و فرهنگی سپاه در شرایطی ضروری است، نمی‌توان سپاه را تنها یک نهاد نظامی دانست.»^{۷۶}

حمایت جناح تندروی رژیم از محمود احمدی‌نژاد در انتخابات پرمسألهٔ ۲۱ تیر سال ۱۳۸۸، روند دخالت سپاه را در عرصهٔ سیاست سرعت بخشید. شواهد گوناگون حاکی از آن بود که آیت‌الله خامنه‌ای او را بر دیگر کاندیداها ترجیح می‌داد. وی بیشتر از آن که به احتمال پیروز شدن محسن رضایی توجه کند، نگران انتخاب شدن محمد خاتمی یا میرحسین موسوی یا مهدی کروبی بود، که رقیبان اصلی احمدی‌نژاد به شمار می‌آمدند و اگر به قدرت می‌رسیدند به احتمال زیاد برنامهٔ اصلاحات را از سر می‌گرفتند. همین نگرانی سبب شد که وی با انتقاد از تصمیم محمد خاتمی به توقف موقت برنامهٔ غنی‌سازی و تشبیه دولت او به دربار شاه سلطان حسین صفوی کار او را یکسره کند،^{۷۷} و خاتمی را وادار به انصراف از نامزدی ریاست جمهوری سازد.^{۷۸} با خروج بی‌درد سر خاتمی از دور مسابقه، آیت‌الله خامنه‌ای به تدریج رضایت و پشتیبانی خود را از دولت احمدی‌نژاد به مناسبت‌های مختلف اعلام کرد از جمله در سخنانش به مناسبت سال نو^{۷۹} و در طول سفر پر سر و صدایش به کردستان.^{۸۰} با این حمایت‌ها دیگر شکی برای فرماندهان و اعضای سپاه باقی نماند که احمدی‌نژاد نامزد دلخواه رهبر جمهوری اسلامی است.

سپاه، پس از دریافت اجازهٔ نه چندان مبهم رهبر برای حمله به نامزدهای نامطلوب، بی‌درنگ وارد عمل شد. پاسداران که می‌دانستند برای پیروزی احمدی‌نژاد به بسیج عمومی گسترده‌تری نیاز دارند، دور دوم عملیات خود را بر ضد منتقدین او آغاز کردند. حسن فیروزآبادی، رئیس ستاد کل نیروهای مسلح، نه تنها آشکارا از نامزدی احمدی‌نژاد پشتیبانی کرد، بلکه با لحنی توهین‌آمیز رقیبان او را «پیر و ناتوان» و نامناسب برای شغل ریاست جمهوری خواند.^{۸۱} یحیی رحیم صفوی، فرمانده سابق کل سپاه و مشاور ارشد امنیتی

رهبر جمهوری اسلامی، نیز احمدی‌نژاد را به عنوان یک بسیجی نمونه ستود^{۸۲} و به لیبرال‌ها که به گفته او «بزرگترین ضربه‌ها را به جمهوری اسلامی زده‌اند» حمله کرد.^{۸۳} به همین منوال، فرمانده کل سپاه، محمدعلی عزیز جعفری، نیز در سخنانی خطاب به بسیجیان از آنها خواست به پشتیبانی از اصول‌گرایان وارد فعالیت‌های سیاسی شوند.^{۸۴}

سایت *تابناک* که به محسن رضایی، فرمانده سابق سپاه و از نامزدهای دوره دهم ریاست جمهوری، نزدیک است افشا کرد که افراد رده‌های پایین بسیج به شدت درگیر فعالیت‌های انتخاباتی به سوّد آقای احمدی‌نژاد شده‌اند^{۸۵} تا آنجا که علی لاریجانی، رئیس مجلس، که معمولاً در موارد عمده و حساس از رهبر پیروی می‌کند از نیروهای مسلح خواست در سیاست دخالت نکنند.^{۸۶} این مخالفت‌ها، اما، به نتیجه‌ای نرسید و سپاه بر این ادعا پافشارد که بسیج رده‌های مختلف دارد و اعضای بعضی از رده‌ها می‌توانند وارد فعالیت‌های انتخاباتی شوند.^{۸۷} سبب دیگر نافرجام ماندن همه این مخالفت‌ها شاید حمایت رهبر جمهوری اسلامی از فعالیت‌های سیاسی سپاه بود.

سپاه پاداش دخالت‌های سیاسی خویش را با عضویت بسیاری از فرماندهانش در کابینه آقای احمدی‌نژاد گرفت. کابینه دوم احمدی‌نژاد در واقع حلقه‌ای است متشکل از همدوره‌ای‌های وی در دانشگاه علم و صنعت، مقامات اداری و امنیتی مناطق شمال غربی ایران در دهه ۱۳۶۰، افسران سابق سپاه که در دهه ۱۳۷۰ موفق به دریافت مدارک دانشگاهی شده‌اند، همکاران سابقش در دوره کوتاه شهرداری تهران (۸۴-۱۳۸۲)، و سرانجام تنی چند از خویشان نزدیک‌اش.

به این ترتیب، ترکیب کابینه دولت کنونی تفاوتی اساسی با همه دولت‌های پیشین جمهوری اسلامی - به استثنای دولت موقت مهدی بازرگان - دارد که همگی معرف ائتلاف گسترده‌ای بوده‌اند از گروه‌های قدرتمند داخل حکومت از قبیل جناح‌های مختلف روحانیت، بازاریان سنتی، حزب جمهوری اسلامی، کارگزاران دهه ۱۳۷۰، و اعضای سپاه پاسداران. این دولت‌های ائتلافی همواره از هماهنگی قابل توجهی در میان نخبگان جمهوری اسلامی در تصمیم‌گیری‌های عمده برخوردار بودند.

تنها روحانی باقی مانده در کابینه احمدی‌نژاد حیدر مصلحی است که وزارت اطلاعات را به عهده دارد، وزارتخانه‌ای که عملاً در اختیار سپاه پاسداران قرار گرفته است. در ۴ مرداد سال ۱۳۸۸، هشت روز پیش از مراسم تحلیف

ریاست جمهوری در ۱۲ مرداد، احمدی‌نژاد، غلامحسین محسنی اژه‌ای را از رأس وزارت اطلاعات برکنار کرد و آقای مجید علوی را به سرپرستی این وزارتخانه نشانند. برکنار کردن محسنی اژه‌ای به دو دلیل دارای اهمیتی ویژه است. نخست اینکه اژه‌ای آخرین روحانی در دولت اول احمدی‌نژاد بود که اختیار وزارتخانه‌اش عملاً در دست فرماندهان سابق سپاه قرار گرفت؛ دوم این که وزیر اطلاعات را طبق سنت معمول رهبر تعیین می‌کرد و نه رئیس جمهور. بنابراین، می‌توان این اقدام احمدی‌نژاد را چالشی نسبت به اقتدار و اختیارات آیت‌الله خامنه‌ای به شمار آورد.

افزون براین، جزئیات ماجرای برکناری اژه‌ای می‌تواند سیر تحولات بحران پس از انتخابات ۲۲ خرداد سال ۱۳۸۸ را تا حدودی روشن کند. به نظر می‌رسد که برکناری او دلایلی بیش از اتهام به بی‌کفایتی یا مخالفتش با انتصاب اسفندیار رحیم مشایی به سمت معاون اول رئیس جمهور داشته است. ظاهراً اختلاف احمدی‌نژاد و اژه‌ای به گزارشی از وزارت اطلاعات باز می‌گردد که در آن، تحلیلگران این وزارتخانه وابستگی مالی و راهبردی «انقلاب مخملی» به بیگانگان را رد کرده بودند. اگر این گزارش منتشر می‌شد نشان دیگری از افزایش شکافها و اختلاف‌های درونی رژیم می‌بود؛ زیرا به صراحت ادعاهای مطروحه را درباره ارتباط بین رهبران جنبش سبز و نیروهای بیگانه رد می‌کرد. در واقع آیت‌الله خامنه‌ای در نماز جمعه ۲۹ خرداد در این باره گفته بود: "ایران گرجستان نیست" که آنها [قدرت‌های غربی] بتوانند انقلاب مخملی راه بیندازند." از این گذشته، انتشار این گزارش می‌توانست به مانده حیثیت دستگاه قضایی آسیب دیگری وارد آورد زیرا بسیاری از فعالان سیاسی به جرم شرکت در «انقلاب مخملی» دستگیر و زندانی شده بودند. برخی از اعضای این گروه حتی از حضور اجباری در نمایش‌های اعترافات تلویزیونی نیز مصون نماندند.

گرچه سپاه پیوسته خطر انقلاب مخملی را توجیهی برای دخالت‌های روزافزونی در عرصه‌های سیاسی کشور عنوان می‌کرد، برکنار شدن اژه‌ای نارضایتی برخی از مخالفان با رفتار سپاه انجامید و به استعفای تنی چند تن مقام‌های اطلاعاتی که به دخالت سپاه در مسائل امنیت داخلی معترض بودند منجر شد. به این ترتیب، درست در زمانی که جمهوری اسلامی بیش از همیشه نیاز به تأیید ادعای ادامه همبستگی درونی رژیم داشت، یکی از نهادهای اصلی امنیتی کشور به سست‌تر کردن اعتبار و حیثیت رهبر نظام برخاسته بود.

همانگونه که در آغاز این نوشته اشاره شد نقش و نفوذ روزافزون و مخرب سپاه پاسداران را در عرصه‌های مالی و اقتصادی کشور باید از عوامل مهم در افزایش قدرت سیاسی آن دانست. یکی از آخرین نمونه‌های چنین روندی موفقیت سپاه در خرید بیش از ۵۰ درصد سهام شرکت مخابرات از دولت در بزرگ‌ترین معامله بازار بورس تهران به ارزشی در حدود ۸ میلیارد دلار است. این مزایده بزرگ که چند بار به تعویق افتاده بود تنها چند ساعت پس از آن آغاز گردید که شرکت تعاونی «پیشگامان کویر یزد» به دلایل امنیتی از صحنه رقابت کنار گذاشته شد. دو شرکت باقی مانده در مزایده، کنسرسیوم «توسعه اعتماد مبین» و شرکت «مهر اقتصاد ایرانیان»، هر دو از شرکت‌های متعلق به مجموعه نهادهای اقتصادی سپاه‌اند.^{۸۸} خصوصی‌سازی شرکت مخابرات تحویل یک صنعت حساس ملی به سپاه پاسداران است و گامی دیگر به سوی تسلط کامل آن بر اقتصاد ایران.

فشرده سخن

قدرت سیاسی را در جمهوری اسلامی می‌توان استوار بر اتحادی ریشه‌دار بین روحانیان حکومتی و سپاه پاسداران انقلاب دانست که در آن نقش هریک از این دو نهاد به روشنی ترسیم شده است. گرچه به ظاهر پس از پیروزی انقلاب رهبران روحانی رژیم بر ایران حکومت رانده‌اند، این واقعیت را نیز باید به یاد داشت که در همین دوران سپاه پاسداران موظف به پاسداری از میراث و دستاوردهای انقلاب بوده است، به سخن دیگر، مسئول حفظ ماهیت انقلابی و ایدئولوژیک حکومت اسلامی در برابر دشمنان داخلی و خارجی. امروز واقعیت، اما، این است که با افزایش تدریجی نفوذ و نقش سپاه در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی کشور، این نهاد به چنان قدرتی دست یافته که بتواند در عمل هم حافظ نظام باشد و هم حاکم بر آن.

افزایش روزافزون قدرت سپاه پاسداران را باید عمدتاً ناشی از ناتوانی و شاید تردید و اکراه نهادهای سیاسی رژیم جمهوری اسلامی به مقابله با فشارها و تلاش‌هایی در پهنه اجتماع دانست که معطوف به باز کردن هرچه بیشتر فضای سیاسی و عرصه اقتصادی کشور است. ادامه و تشدید این فشارها رهبر جمهوری اسلامی و برخی از متحدان سیاسی وی را ناگزیر از اتکای روز افزون به سپاه و بهره‌جویی ابزاری از فرماندهان سابق و لاحق آن در عرصه سیاسی، از جمله در کابینه دولت احمدی‌نژاد، و مجلس شورای اسلامی کرده است. به

این ترتیب، با دستیابی سپاه پاسداران انقلاب به سهمی قابل توجه در عرصه تصمیم‌گیری سیاسی، از سویی، و پنجه انداختن بر بسیاری از بزرگ‌ترین و سودآورترین نهادهای اقتصادی و بازرگانی کشور، از سوی دیگر، این سپاه را می‌توان دولتی در دولت شمرد.

* * *

پانوشت‌ها:

۱ «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» ماده ۱۵۰. مجلس شورای اسلامی (تهران)، بدون تاریخ. ن.ک. به:

http://www.majlis.ir/majles/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=88 / تاریخ مراجعه: ۲۸ فوریه ۲۰۱۰

۲ «اساسنامه سپاه پاسداران انقلاب اسلامی» حافظه قوانین (تهران)، بدون تاریخ. ن.ک. به: <http://tarh.majlis.ir/?ShowRule&Rid=1D4973FB-9551-4F8D-AEB3-DAEFD52791F1> / تاریخ مراجعه: ۲۸ فوریه ۲۰۱۰

۳ «زندگینامه ریاست جمهوری اسلامی ایران» (تهران). بدون تاریخ. ن.ک. به: <http://www.president.ir/fa/> / تاریخ مراجعه: ۲ مارس ۲۰۱۰

4 Ali Alfoneh "Assessing Ahmadinejad's Closed Circle," *Jane's Islamic Affairs Analyst* (London) January 26, 2010. Available at: <http://www.aei.org/docLib/JIAA-2010-01-26.pdf>

تاریخ مراجعه: ۲ مارس ۲۰۱۰.

5 Ali Alfoneh, "How intertwined Are the Revolutionary Guards in Iran's Economy?" *Middle Eastern Outlook* No. 3. Washington D.C.: American Enterprise Institute. October 2007. Available at: http://www.aei.org/docLib/20071022_MEno3g.pdf (Accessed March 2, 2010); and Ali Alfoneh: "Looting Iran's Economy." The Enterprise Blog (Washington D.C.) October 1, 2009. Available at: <http://blog.american.com/?p=5605> (Accessed March 2, 2010).

6 Ali Alfoneh: "Ahmadinejad vs. the Clergy." *Middle Eastern Outlook* No. 5 August 2008. Washington D.C.: American Enterprise Institute. Available at:

http://www.aei.org/docLib/20080820_No523414ME0g.pdf
(Accessed March 2, 2010).

- ۷ «سالروز تاسیس سپاه...»/یرنا (تهران) بدون تاریخ. ن.ک. به:
<http://www2.irna.ir/occasion/2ordibehesht85/index.htm>
- تاریخ مراجعه: ۱۳ مه ۲۰۱۰.
- ۸ هادی نخعی و حسین یکتا: روزشمار جنگ ایران و عراق - زمینه سازی. (تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات جنگ سپاه پاسداران انقلاب اسلامی). صص. ۸۸۰-۸۸۳.
- محسن رفیق دوست، خاطرات محسن رفیق دوست (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳)، صص. ۱۳۱-۷.
- ۹ پیام انقلاب (تهران)، ۲۷ بهمن ۱۳۵۹.
- ۱۰ «ارتش و سپاه پاسداران انقلاب اسلامی. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، بخش ۳.
- ۱۱ پیام انقلاب، ۲۹ اسفند ۱۳۵۸.
- ۱۲ پیام انقلاب، ۳ مرداد ۱۳۶۰.
- ۱۳ «اساسنامه سپاه پاسداران انقلاب اسلامی»، جمهوری اسلامی ایران، تهران، مرکز تحقیقات اسلامی توبا، اینترنت: ۱۰ تیر ۱۳۸۷.
- ۱۴ همان.
- ۱۵ همان.
- ۱۶ همان.
- ۱۷ «نیروهای مسلح، ورود یا عدم ورود- بررسی مبانی جرم‌انگاری فعالیت‌های سیاسی نیروهای مسلح»، صبح صادق (تهران)، ۱۰ دی ۱۳۸۵.
- ۱۸ پیام انقلاب، ۲۹ اسفند ۱۳۵۸.
- ۱۹ پیام انقلاب، ۱۱ بهمن ۱۳۵۹.
- 20 David Menasheri, *Iran: A Decade of War and Revolution* (New York: Holmes and Meir, 1990), pp. 3-280.
- ۲۱ نهضت آزادی ایران، ۲۴ خرداد ۱۳۶۰.
- ۲۲ نگارنده این سطور در پژوهش جداگانه‌ای که هنوز به چاپ نرسیده به این نتیجه رسیده است که اکثریت تسخیرکنندگان سفارت ایالات متحده در تهران یا در زمان اشغال سفارت عضو سپاه بوده‌اند و یا پس از آن به سپاه پیوسته‌اند. به روایت یکی از تسخیرکنندگان سفارت حتی آذوقه تسخیرکنندگان، شب قبل از حمله در کافه تریای سپاه فراهم شده بود که خود نشانی از آگاهی پیشین و نقش اساسی سپاه در طراحی و اجرای حمله به سفارت است.
- ۲۳ پیام انقلاب، ۱۱ بهمن ۱۳۵۹.
- ۲۴ همان.

- ۲۵ پیام انقلاب، ۹ اسفند ۱۳۵۹.
- ۲۶ پیام انقلاب، ۱۵ فروردین ۱۳۶۰.
- 27 Katzman, *The Warriors of Islam*, pp. 7-53.
- ۲۸ «نامه آقای بنی صدر به آقای خمینی، ۲۵ خرداد ۱۳۵۹» در: ابوالحسن بنی صدر، نامه‌هایی از آقای بنی صدر به آقای خمینی و دیگران، ویرایش: فیروزه بنی صدر (فرانکفورت: انتشارات انقلاب اسلامی، ۲۰۰۶)، صص ۸-۵۴.
- ۲۹ پیام انقلاب، ۲۳ خرداد ۱۳۶۰. برای آگاهی از مخالفت سپاه پاسداران با ریاست جمهوری بنی صدر، ن.ک. به: بنی صدر، نامه‌ها از آقای بنی صدر به آقای خمینی و دیگران، صص ۲-۶۰.
- ۳۰ پیام انقلاب، ۶ تیر ۱۳۶۰.
- ۳۱ پیام انقلاب، ۲۰ تیر ۱۳۶۰.
- 32 *Report of the President's Special Review Board (Tower Commission Report)*, The White House, Washington, D.C., Feb. 26, 1987.
- ۳۳ حسینعلی منتظری، *خاطرات فقیه مرجع عالیقدر*، حضرت آیت الله عظمای منتظری، صص ۶۰۰-۱۹، ۱۰ تیر ۱۳۸۷.
- 34 Babak Ganj, *Civil-Military Relations, State Strategies and Presidential Elections in Iran* (Wilts, U.K.: Conflict Studies Research Center, 2005), p. 5.
- ۳۵ روح‌الله موسوی خمینی، «آخرین پیام. وصیت‌نامه سیاسی و الهی امام خمینی»، *خبرگزاری جمهوری اسلامی (ایرنا)*، تهران، ۲۶ بهمن ۱۳۶۱.
- 36 Ali Alfoneh, "How Intertwined Are The Revolutionary Guards in Iran's Economy?" *Middle Eastern Outlook*, American Enterprise Institute, Washington, D.C., Oct. 2007.
- 37 *The Iran Brief* (Middle East Data Project, Bethesda, Md.), June 3, 1996.
- 38 Michael Rubin, *Into the Shadows: Radical Vigilantes in Khatami's Iran* (Washington D.C.: Washington Institute for Near East Policy, 2001), pp. 44-88.
- 39 *The Iran Brief*, June 3, 1996.
- 40 *Iran Brief*, May 4, 1998.
- ۴۱ -/ ایرنا، ۱۳ اردیبهشت ۱۳۷۷؛ در:
BBC Monitoring Middle East: Political, May 4, 1998.
- ۴۲ ایرنا، ۱۲ خرداد ۱۳۷۷؛ در:
BBC Monitoring Middle East: Political, June 3, 1998.

- ۴۳ جمهوری اسلامی، تهران، ۲۸ تیر ۱۳۷۸.
- ۴۴ خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا)، تهران، ۳۱ اردیبهشت ۱۳۸۱، در:
BBC Monitoring Middle East: political, May 21, 2002.
- ۴۵ ایرنا، ۲ خرداد ۱۳۸۲، در:
BBC Monitoring Middle East: Political, May 23, 2003.
- ۴۶ ایرنا، ۲۱ آبان ۱۳۸۲، در:
BBC Monitoring International Reports, Nov. 12, 2003.
- ۴۷ آفتاب یزد، تهران، ۱۳ آذر ۱۳۷۹، در:
BBC Summary Of World Broadcasts, Dec. 5, 2000.
- ۴۸ ایرنا، ۲۲ تیر ۱۳۷۹، در:
BBC Summary of World Broadcasts, July 14, 2000.
- 49 Voice of the Islamic Republic of Iran (Tehran), Sept. 27, 1999, in *BBC Summary of World Broadcasts*, Sep. 29, 1999; for an annotated version of *Mowj*, see Michael Rubin, "Iran's 'Blassphemous' play", *Middle East Quarterly*, Dec. 1999, May 1, 2000.
- 50 *Iran Report*, Radio Free Europe/Radio Liberty Newslines, May 1, 2000.
- 51 Vision of the Islamic Republic of Iran, Network 1 (Tehran), July 31, 1999.
- ۵۲ «فرودگاه امام باز نشده بسته شد.» شرق، تهران، ۹ مه ۲۰۰۴.
- ۵۳ همان.
- ۵۴ لیلیا خدا بخشی: «فرودگاه امام سرانجام افتتاح شد.» شرق، تهران، ۱ مه ۲۰۰۵.
- ۵۵ در مورد زندگی نامه و پیشینه اجتماعی احمدی نژاد ن. ک. به:
Yossi Melman and Meir Javedanfar, *The Nuclear Sphinx of Tehran. Mahmoud Ahmadinejad and the State of Iran* (New York: Carroll & Graf Publishers, 2007), pp. 1-20; Kasra Naji, *Ahmadinejad: The Secret History of Iran's Radical Leader* (Berkeley: University of California Press, 2008), pp. 1-57.
- 56 . Ali Alfoneh, "Iran's Parliamentary Elections and the Revolutionary Guards' Creeping Coup d'Etat," *Aei Middle Eastern Outlook* (Washington, D.C.), Feb. 21, 2008.
- 57 . Naji, *Ahmadinejad*, pp. 36-40.
- ۵۸ «اطلاعیه شماره ۸ ستاد انتخابات کشور در خصوص آمار قطعی ثبت نام شدگان انتخابات مجلس

- هشتم، وزارت کشور جمهوری اسلامی ایران، تاریخ مراجعه: ۱۲ فوریه ۲۰۰۸/۲۳ بهمن ۱۳۸۶.
- ۵۹ «اطلاعیۀ شماره ۱۰ ستاد انتخابات کشور»، همان.
- ۶۰ «اطلاعیۀ وزارت کشور دربارهٔ برگزاری انتخابات هشتم دورۀ مجلس شورای اسلامی»، همان.
- ۶۱ «اطلاعیۀ شماره ۱۰ ستاد انتخابات کشور»، همان.
- ۶۲ سیاست روز، تهران، ۲۲ مرداد ۱۳۸۴، در:
BBC Monitoring Middle East Political, Aug. 27, 2005.
- ۶۳ فارس نیوز، تهران، ۲۶ دی ۱۳۸۴، در:
BBC Monitoring Middle East Political, Jan. 16, 2006.
- ۶۴ همشهری، ۷ مهر ۱۳۸۶.
- ۶۵ آگاه سازی، ۱۰ اسفند ۱۳۸۶.
- ۶۶ آگاه سازی، ۱۹ اسفند ۱۳۸۶.
- ۶۷ صبح صادق، ۱۳ اسفند ۱۳۸۶.
- ۶۸ اعتماد، ۳ آذر ۱۳۸۶.
- ۶۹ انتخاب، ۹ آذر ۱۳۸۶.
- ۷۰ امروز، ۴ اسفند ۱۳۸۶.
- ۷۱ تابناک، ۲۰ بهمن ۱۳۸۶.
- ۷۲ نوسازی، ۲۳ بهمن ۱۳۸۶؛ انصار نیوز، ۳۰ بهمن ۱۳۸۶؛ آگاه سازی، ۱ اسفند ۱۳۸۶.
- ۷۳ بهارستان ایران، ۲۴ اسفند ۱۳۸۶.
- ۷۴ آگاه سازی، ۲۱ اردیبهشت ۱۳۸۷.
- ۷۵ کیهان، تهران، ۱۰ اردیبهشت ۱۳۸۶.
- ۷۶ صبح صادق، ۳۰ اردیبهشت ۱۳۸۷.
- ۷۷ «شاه سلطان‌های زمان را باید شناخت»، صبح صادق، تهران، ۹ دی ۱۳۸۷. ن.ک. به:
<http://www.sobhesadegh.ir/1387/0382/M01.HTM>
- تاریخ مراجعه: ۴ خرداد ۱۳۸۸.
- 78 “Khatami pulls out of Iranian race.” BBC News (London) March 16, 2009. . Available at:
http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/7945822.stm (Accessed May 25, 2009).
- ۷۹ «ملت ایران را نمی‌شود فریب داد و نمی‌شود ترساند.» الف نیوز، تهران، ۱ فروردین ۱۳۸۸. ن.ک. به:
<http://alef.ir/content/view/42775/> تاریخ مراجعه: ۴ خرداد ۱۳۸۸.

۸۰ «رهبر انقلاب در جمع پر شور مردم کردستان: خدشه به وحدت ملی به بهانه شیعه و سنی مزدوری دشمن است.» *تابناک*، ۲۲ اردیبهشت ۱۳۸۸. ن.ک. به:

<http://www.tabnak.ir/fa/pages/?cid=47575>

تاریخ مراجعه: ۴ خرداد ۱۳۸۸.

۸۱ «در مورد احمدی‌نژاد باز هم مرتکب اشتباه انتخابات نهم شدند.» *رجا نیوز*، ۸ بهمن ۱۳۸۷. ن.ک. به:

<http://www.rajanews.com/detail.asp?id=23887>

تاریخ مراجعه: ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۸.

۸۲ «اعتقاد به بسیج را در مدیریت‌ها با برنامه‌ریزی‌ها پیاپی کنیم» *آگاه سازی*، ۱۳ بهمن ۱۳۸۷. ن.ک. به:

<http://www.agahsazi.com/article.asp?id=2459&cat=7>

تاریخ مراجعه: ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۸.

۸۳ «سردار صفوی: لیبرال‌ها بزرگترین ضربه را به کشور زدند.» *الف نیوز* (تهران)، ۱۶ بهمن ۱۳۸۷. ن.ک. به:

<http://alef.ir/content/view/40400/>

تاریخ مراجعه: ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۸.

۸۴ «فرمانده سپاه: بسیجی باید از اصولگرایان مراقبت کند.» *شهاب نیوز*، تهران، ۱۸ بهمن ۱۳۸۶. ن.ک. به:

<http://shahabnews.ir/vdce.n8zbjh87f9bij.html>

تاریخ مراجعه: ۲۰ اردیبهشت ۱۳۸۸.

۸۵ «استفاده انتخاباتی از بسیج برخلاف نظر صریح رهبر انقلاب.» *تابناک*، تهران، ۱۷ اردیبهشت ۱۳۸۸. ن.ک. به:

<http://www.tabnak.ir/fa/pages/?cid=46762>

تاریخ مراجعه: ۲۷ اردیبهشت ۱۳۸۸.

۸۶ «با توهم نباید حرف زد.» *ابرار*، تهران، ۱۹ اردیبهشت ۱۳۸۸. ن.ک. به:

[http://abrarnews.com/politic/1388/880215/html/rooydad.](http://abrarnews.com/politic/1388/880215/html/rooydad.htm#s356799)

تاریخ مراجعه: ۲۷ اردیبهشت ۱۳۸۸ / [htm#s356799](http://abrarnews.com/politic/1388/880215/html/rooydad.htm#s356799)

۸۷ «آقایان منتقد به بسیجیان پاسخ دهند» همان.

۸۸ «انجام موفقیت‌آمیز بزرگترین خرید و فروش تاریخ بورس»، *بورس نیوز*، تهران، ۵ مهر ۱۳۸۸

www.irbourse.com/NewsDetail.aspx?NewsIdn=10607

رویارویی با آموزه‌های ایدئولوژیک در نظام آموزشی

انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۸ فرصت تازه‌ای بود تا جوانان بار دیگر مانند دوم خرداد ۱۳۷۶ با حمایت گسترده از نامزدهای اصلاح‌طلب تمایل خود را به دگرگونی‌های مدرن و دمکراتیک در ایران به روشنی بیان کنند. اعتراض‌های پر دامنه ماه‌های پس از انتخابات خرداد ۱۳۸۸، که با خشونت‌های بسیار از سوی نیروهای امنیتی روبرو شد، بیشتر با حضور فعال دختران و پسران جوانی صورت گرفت که خواهان تأمین حقوق شهروندی خود بودند. این اعتراض‌ها نشان تداوم و تعمیق بحران بین نهادهای دولتی و نسل جوانی است که در سال‌های قبل از این انتخابات ناخشنودی‌های خود را به اشکال گوناگون آشکار کرده بود. اگر در دهه‌های ۱۳۷۰ و ۱۳۸۰ این ناخشنودی‌ها از اوضاع کشور بیشتر به شکل مقاومت آرام و «مبارزه منفی» تجلی می‌یافت، حوادث سال ۱۳۸۸ طغیان انفجاری بود که از شکاف‌های عمیق هویتی و فرهنگی جامعه امروز ایران حکایت می‌کرد.

نسل‌های جوان ناراضی و اشکال گوناگون طغیان‌گری آنها پرسش‌های

* استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه پاریس ۸.

جدی دربارهٔ عملکرد نظام آموزشی ایران به میان می‌کشد که از سال ۱۳۵۸ به این سو تربیت نسل جدید مسلمان وفادار به انقلاب را از هدف‌های عمده و اساسی خود شمرده است. نسلی که قرار بود از راه روندهای هدایت شده جامعه‌پذیری و نیز «مهندسی فرهنگی» که از سوی دولت اعمال می‌شود پشتیبان و همراه نظام سیاسی اسلامی باشد به بزرگ‌ترین دغدغه سیاسی و اجتماعی جمهوری اسلامی تبدیل شده است.

نوشته حاضر تلاشی برای درک بهتر دلایل شکست نظام آموزشی ایران در زمینه اجتماعی و در تلقین و تحمیل قرائت خاصی از فرهنگ دینی به جوانان است.

آموزش در خدمت پی‌ریزی جامعه اسلامی

همهٔ انقلاب‌های جهان به گونه‌ای رویای تغییر جامعه و تربیت نسل جدید را با تلقین ارزش‌های فرهنگی و سیاسی خود از طریق نظام آموزشی در سر می‌پروراندند. به همین خاطر هم انقلاب‌های کلاسیک از فرانسه قرن هجدهم تا روسیه، چین و کوبای قرن بیستم بیشتر به مدرسه و نظام آموزشی نگاهی ابزاری در راستای رسیدن به اهداف آرمانی و ایدئولوژیکی خود داشتند. رهبران همهٔ این انقلاب‌ها کوشیده‌اند تا با بهره‌جویی از نظام آموزشی و یادگیری به عنوان نهادی سراسری و فراگیر، در کار جامعه‌پذیری جوانان نقشی تأثیرگذار داشته باشند.

نظام‌های آموزشی البته در همهٔ جوامع مدرن تا حدودی در راستای حفظ نظم موجود عمل می‌کنند و در نتیجه یکی از وظائف عمدهٔ آن‌ها مشارکت در روندهای جامعه‌پذیری جوانان و مشروعیت بخشیدن به نظام سیاسی حاکم است. اما، در جوامع دموکراتیک و در حضور نهادهای جامعهٔ مدنی نظام آموزشی نمی‌تواند به ابزاری انحصاری در دست دولت‌ها تبدیل شود و محیط‌های آموزشی ضمن برخورداری از استقلال نسبی عرصهٔ فعالیت‌های سیاسی نیز می‌شوند. دانش‌آموزان و دانشجویان نیز در عرصه‌های آموزشی است که با شیوه‌های اصلی آزاداندیشیدن آشنا می‌شوند و ساز و کارهای زندگی مدنی را فرا می‌گیرند. در حالی که، از نظر حاکمان، مدرسه نهادی است با کارکرد سیاسی مستقیم که وظیفهٔ شکل دادن به جامعهٔ آرمانی را از طریق تربیت نسل‌های جدید بر عهده دارد. این رویکرد حکومت‌های انقلابی به معنای الویت دادن به بعد اجتماعی و

سیاسی نظام آموزشی و برجسته کردن نقشی است که این نهاد سراسری مهم در هدایت روندهای جامعه‌پذیری جوانان ایفا می‌کند. چنین برداشتی از آموزش رسمی در عمل به معنای محدود کردن آزادی‌های فردی، تحمیل قالب‌های رفتاری و فرهنگی «مجاز» و گسترش سلطه نهادهای رسمی بر فعالیت‌های آموزشی نیز به شمار می‌رود.

نیروهای اسلام‌گرا پس از انقلاب سال ۱۳۵۷ نیز کم و بیش همین نقطه نظر از آموزش را راهنمای برنامه‌های خود قرار دادند. هدف اصلی برنامه اسلامی کردن آموزش که با شتاب فراوان از نخستین ماه‌های پس از استقرار جمهوری اسلامی به میان کشیده شد در حقیقت بهره‌جویی از مدرسه برای ساختن «ناکجا آباد» اسلامی بود. برای نیروهای اسلام‌گرای تازه به قدرت رسیده کلید جامعه اسلامی آینده در دست نظام آموزشی قرار داشت که می‌بایست نسل‌های آینده را با ارزش‌ها و هنجارهای دینی و هم‌نوا با نظم جدید اسلامی پرورش دهد و مسلمانانی وفادار به حکومت روانه جامعه کند.

زمینه‌های فکری چنین برداشتی در سال‌های پیش از انقلاب در میان روحانیان و روشنفکران اسلام‌گرا به اشکال گوناگون طرح شده بود. در واقع، پس از جنگ دوم جهانی گرایش تازه‌ای در نقد مدرسه‌های نوین در ایران رواج یافت و به تدریج به محافل و حوزه‌های مذهبی راه یافت. این گرایش هم‌زمان هر دو حوزه نظری و پراتیک آموزشی را در بر می‌گرفت. ایجاد شماری مدرسه با گرایش مذهبی را باید از جمله ابتکارات عملی این گرایش به شمار آورد. مدارس اسلامی که توسط شیخ عباس اسلامی تأسیس شده بودند در کنار مدرسه‌هایی چون کمال و علوی به تلاش‌های جدی برای بازگرداندن فرهنگ اسلامی به نظام آموزش رسمی دست زدند. نوآوری بسیاری از این مدارس، که در مجموع حال و هوای اسلامی داشتند، این بود که در کنار برنامه‌های رسمی نوعی آموزش و تربیت دینی نیز برای دانش‌آموزان ترتیب دهند. بخشی از فعالان اسلام‌گرایی که در انقلاب شرکت کردند در این مدارس آموزش دیده بودند.

در حوزه نظری نیز برخی از روشنفکران اسلام‌گرا و روحانیان از زاویه‌های مختلف به نقد نظام آموزشی دست زدند و در برابر آن موضع گرفتند. گرایش انتقادی معاصر بر خلاف گرایش پیشینیان آموزش مدرن و ماهیت سکولار برنامه‌های درسی را یکجا رد نمی‌کند بلکه بیشتر در فکر تغییر و اصلاح آن در جهت همساز کردنش با ارزش‌های بومی و دینی جامعه ایران است. اعتراض

نسل جدید منتقدان همچین متوجه عدم کارآیی مدرسه و «دنباله‌روی» نهاد آموزش از آنچه که آنها «الگوهای غربی» می‌نامند است. جلال‌آل احمد، آیت‌الله مرتضی مطهری و علی شریعتی از جمله منتقدان جدید نظام آموزشی در چهارچوب گرایش‌های اسلامی بودند که با همه تفاوت‌های مهمی که در دیدگاه‌های آنها به چشم می‌خورد در آثار نظری خود از جنبه‌های مختلف به نقد نظام آموزشی مدرن ایران پرداختند.

گفتمان آموزشی‌ای که در پی استقرار جمهوری اسلامی در ایران شکل گرفت به کارکرد انقلابی مدرسه برای تغییر جامعه از طریق تربیت نسل جدیدی از مسلمانان وفادار به آرمان‌های اسلامی انقلاب تکیه داشت. آغاز پرشتاب روند اسلامی کردن نظام آموزشی در سال ۱۳۵۸ نشان‌دهنده بی‌اعتمادی همه‌جانبه مسئولان حکومتی به سمت‌گیری‌های این نظام در دوران پیش از انقلاب و نیز اهمیت آن در تثبیت نظام سیاسی جدید بود.

سخنرانی‌های آیت‌الله خمینی در چهار سال نخست انقلاب نمونه روشنی از نگاه انتقادی به نظام آموزشی پیش از انقلاب و درک ابزاری از مدرسه برای رسیدن به اهداف جمهوری اسلامی است. از نظر او هدف اصلی نظام آموزشی جلوگیری از نفوذ فرهنگ غرب، اعتلای فرهنگ اسلامی و هم‌نوا کردن نسل جدید با ارزش‌ها و فرهنگ انقلاب و تلاش برای خودکفایی و بی‌نیازی از «بیگانگان» است. در دورانی که کمتر کسی به روشنی می‌دانست منظور واقعی از اسلامی کردن نظام آموزشی چیست و چه تغییراتی قرار است صورت گیرد، آیت‌الله خمینی در دیدار با نخستین شورای انقلاب فرهنگی به آنها اطمینان داد که با اسلامی کردن مدارس و دانشگاه‌ها نسل جوان آینده ایران جامعه اسلامی را به وجود خواهد آورد که در آن اثری از نفوذ فرهنگ غربی باقی نمانده باشد (پیوندی، ۲۰۰۶).

انقلاب فرهنگی سال‌های ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۱ که ابتدا از دانشگاه‌ها آغاز شد به روند اسلامی کردن مدارس سر و سامان داد و بدان شتاب بخشید. از دیدگاه آیت‌الله خمینی «یکی از مسائل بسیار مهم در تمام دستگاه‌ها خصوصاً دانشگاه‌ها و دبیرستان‌ها تغییرات بنیادی در برنامه‌ها و خصوصاً برنامه‌های تحصیلی و روش‌های آموزش و پرورش است که دستگاه فرهنگ ما را از غرب‌زدگی و از آموزش استعماری نجات دهد»^۱ در نگاه رهبران جمهوری اسلامی نظام آموزشی سکولار پیش از ۱۳۵۷ «وابسته» به غرب و عامل اصلی «نفوذ» فرهنگ آن در

ایران، وابستگی اقتصادی و توسعه‌نیافتگی کشور قلمداد می‌شد. اسلامی کردن مدارس در سال‌های پس از ۱۳۵۸ به معنای چرخش مهمی در سمت‌گیری‌های اصلی نظام آموزشی ایران به شمار می‌رفت که از قرن نوزدهم و در پی زوال تدریجی موسسات تعلیم و تربیت سنتی در ایران شکل گرفته بود.

نخستین مرحله اسلامی کردن مدارس سمت و سوی سیاسی و ایدئولوژیک داشت. کنار گذاشتن معلمان مخالف نظام اسلامی، تغییر سطحی برخی کتاب‌های درسی، تحمیل هنجارهای جدید رفتاری و پوششی در مدارس مانند رعایت حجاب اجباری برای دختران و معلمان زن و نیز اضافه کردن آئین‌های فوق برنامه دینی مانند به‌جا آوردن نماز جماعت و برگزاری مراسم تبلیغاتی سیاسی و مذهبی از جمله این اقدامات بودند. یکی دیگر از تصمیم‌های مهم این دوره تشکیل نهاد جدیدی در مدارس به نام «امور تربیتی» از سال ۱۳۸۵ برای تربیت سیاسی و دینی دانش‌آموزان بود. وظیفه این نهاد از حوزه «تربیت» دانش‌آموزان به مراتب فراتر می‌رفت و در عمل کار کنترل و نظارت ایدئولوژیک و سیاسی آنها را هم در بر می‌گرفت.

پس از تغییرات و تجربه‌های نخستین در زمینه‌های یاد شده، مجلس شورای اسلامی در سال ۱۳۶۶ قانون «اهداف و وظایف وزارت آموزش و پرورش» را تصویب کرد که می‌توان آن را نوعی قانون اساسی نظام آموزشی ایران به شمار آورد. این قانون که سمت‌گیری‌های فلسفی آموزش در جمهوری اسلامی ایران را شامل می‌شود آئینه تمام‌نمای یک برنامه سیاسی-ایدئولوژیک برای تربیت نسل جوان است. این قانون بر آن است که بنیادهای فلسفی و تربیتی را از باورها و نظریه‌های دین شیعه استخراج کند و به تنظیم برنامه درسی بپردازد که در آن به «آموزش دینی» و «تزکیه» دانش‌آموزان در برابر تعلیم اولویت داده شود. همانگونه که از لابلای اصول و بندهای این قانون هم می‌توان دریافت نظام آموزشی ایران در مقایسه با دوران پیش از ۱۳۵۷ جوهری مذهبی و ایدئولوژیک یافته و خصلت سکولار خود را از دست داده است. ماده اول فصل نخست این قانون به «تعلیم اصول و معارف احکام دین مبین اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری بر اساس عقل، قرآن و سنت معصومین» اشاره دارد. در ماده ۴ فصل سوم از جمله آمده است "بر اساس تقدم رتبی تزکیه بر تعلیم، تربیت اسلامی در نظام آموزش و پرورش جایگاه ویژه‌ای دارد، علاوه بر انتخاب معلمانی که خود باید متصف به صفات کریمه باشند جهت تقویت بنیه تربیتی، نظام واحد امور

تربیتی در سطوح معاونت وزارت تشکیل می‌شود." (صافی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۵). ماده دوم قانون در ۱۴ مورد به اهداف آموزش و پرورش در جمهوری اسلامی می‌پردازد که از آن میان می‌توان به «رشد فضائل اخلاقی و تزکیه دانش‌آموزان بر پایه تعالیم عالیه اسلامی»، «تقویت و تحکیم روحیهٔ اتکاء به خدا»، «ایجاد روحیه تعبد دینی و التزام عملی به احکام اسلام»، و «ارتقاء بینش سیاسی بر اساس اصل ولایت فقیه»، «تیین ارزش‌های اسلامی و پرورش دانش‌آموزان بر اساس آنها» اشاره کرد (همان منبع، ص ۲۱۶). به این ترتیب، می‌توان گفت که، در مقایسه با قوانین آموزش و پرورش دوران پیش از ۱۳۵۷ از جمله قانون اساسی فرهنگ مصوب ۱۲۹۰ و یا قانون تعلیمات اجباری مصوب ۱۳۲۲، قانون اخیر دارای اهدافی به شدت ایدئولوژیک، مذهبی و سیاسی است.

قوانین دیگری که پس از سال ۱۳۶۶ در زمینه آموزش و پرورش به تصویب رسیده، همگی متأثر از اهداف و محتوای سیاسی و مذهبی قانون یاد شده‌اند. برای مثال، در قانون مربوط به فعالیت مراکز تربیت معلم از جمله آمده است که "هدف از تاسیس مراکز تربیت معلم، تربیت معلمان صالح، ذی‌فن، آگاه و معتقد به ولایت فقیه... است" (همان منبع، ص ۱۶۳). در بند یک فصل اول از آئین‌نامه نحوهٔ انتصاب مدیران و مسئولان آموزش و پرورش نیز به «اعتقاد به اسلام و التزام عملی به احکام اسلامی و ولایت فقیه و قانون اساسی» به‌عنوان شرط عمومی برای احراز پست مدیریت اشاره شده است. حتی برای داوطلبان عضویت در انجمن اولیاء و مربیان هم «اعتقاد به نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی و ولایت فقیه» شرط لازم به شمار می‌رود.

اساسی‌ترین تغییر در نظام آموزشی به جایگاه دانسته‌ها و آموزش مذهبی و پیوند آنها با سایر حوزه‌های شناختی برمی‌گردد. برای مثال، زبان عربی (به عنوان زبان اسلام) و نیز درس قرآن، که پیش از انقلاب کنار گذاشته شده بود، بار دیگر در برنامهٔ آموزشی ایران جایی ویژه یافته است. افزایش ساعات درس تعلیمات دینی را باید از جمله تصمیمات برای تقویت محتوای مذهبی درس‌های کودکان شمرد. به نوشتهٔ موسی‌پور (۱۹۹۹، ص ۱۰۷) کمیت آموزش دینی در همهٔ سطوح افزایش یافته است. در حالی که در سال ۱۳۴۵، حدود ۹ درصد زمان آموزشی صرف دروس دینی می‌شد، این میزان در سال‌های پس از ۱۳۵۷ به ۱۳ درصد رسیده است. بیشترین تغییرات در سطح آموزش ابتدایی به چشم می‌خورد که در آن در سال ۱۳۷۳ به‌طور متوسط ۱۷ درصد از زمان

آموزشی به دروس دینی اختصاص می‌یابد (۱۱ درصد در سال ۱۳۴۵). به نوشته گویا (۱۳۷۸) حجم ساعات آموزش دینی در دبیرستان در سال ۱۳۶۹ نسبت به پیش از انقلاب دو برابر افزایش یافته است. این در حالی است که درصدهای اعلام شده همه واقعیت‌های مربوط به وزن نسبی آموزش دینی را منعکس نمی‌کند زیرا بسیاری کتاب‌های درسی «غیردینی» مانند فارسی، تاریخ، تعلیمات اجتماعی نیز به مطالب و داستان‌ها و رویدادهای دینی می‌پردازند. به نوشته پیوندی (۲۰۰۶)، با در نظر گرفتن محتوی دینی کتاب‌هایی مانند فارسی، تعلیمات اجتماعی و تاریخ و یا فعالیت‌های دینی و سیاسی اجباری فوق برنامه حدود ۲۴ تا ۲۶ درصد از زمان آموزشی دانش‌آموزان به نوعی با آموزش‌های دینی مربوط می‌شود. بسیاری از پژوهش‌هایی که بر روی نظام آموزشی ایران در دوره پس از انقلاب ۱۳۵۷ انجام شده‌اند وجود این سمت‌گیری ایدئولوژیک و مذهبی را در مطالب درسی و سایر فعالیت‌های تحصیلی تأکید می‌کنند.^۲

بررسی آماری و محتوایی مسائل و موضوع‌های دینی در کتاب‌های فارسی (۴۱۲ درس) سال اول دبستان تا سال سوم دبیرستان نشان می‌دهد که مسائل دینی در بسیاری از درس‌های پیرامون زندگی شخصیت‌های مهم مذهبی و یا حوادث تاریخی مربوط به ادیان تکرار می‌شود. در مجموع در ۴۰ درصد دروس کتاب‌های فارسی مسائل دینی کلی (خدا، زندگی پیامبران و شخصیت‌های مذهبی و تاریخی) و موضوعاتی درباره اسلام به چشم می‌خورد. برای مثال، کتاب‌های فارسی سال‌های دوم تا پنجم دبستان (بخوانیم، بنویسیم) دارای اشعار و گفته‌های متعدد در ستایش خدا، شخصیت‌های دینی (پیامبر اسلام، نوح، حضرت عیسی و حضرت سلیمان، امام سوم، امام هشتم یا امام دوازدهم) و نماز و نیز درباره زیارت و سفرها و بازدیدهای مذهبی، روز میلاد علی (روز پدر)، حسین فهمیده (شهید نوجوان جنگ ایران و عراق)، زکات و فطریه، ماه رمضان و روزه، عید قربان، جشن تکلیف^۳... است.

بازتاب مستقیم این گرایش مهم را می‌توان در مورد شخصیت‌های شناخته شده تاریخی و یا معاصر یافت که در لابلای مطالب کتاب‌های فارسی به آن‌ها اشاره شده است. برای مثال، بر اساس بررسی آماری انجام شده، در مجموع موضوع‌های اصلی ۵۰ درس از ۴۱۲ درس (شعر، مطالب ادبی، آثار ادبیات کلاسیک ایران) در کتاب‌های فارسی درباره خداست. در ۶۵ درس نیز درباره پیامبر اسلام، امامان شیعه و یا سایر شخصیت‌های اسلامی گذشته و حال

و در نه درس درباره پیامبران سایر ادیان سخنانی آمده است. حضور پررنگ و متعدد مطالب مذهبی و ایدئولوژیک در کتاب‌های درسی ایران را می‌توان در آمار مربوط به تصاویر آمده در این کتاب‌ها نیز مشاهده کرد. از مجموع ۶۴۵ تصویر مربوط به افراد شناخته شده (مذهبی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و علمی) در کتاب‌های درسی سال اول دبستان تا سوم نظری (سال تحصیلی ۱۳۸۶-۱۳۸۷) حدود ۳۱ درصد به شخصیت‌های مذهبی اختصاص دارد (پیوندی، ۲۰۰۸).

در بررسی بین‌المللی مقایسه‌ای پیرامون رابطه نظام آموزشی و دین می‌توان ایران کنونی را در کنار شمار اندک کشورهای قرار داد که در آنها قرائتی ایدئولوژیک و یگانه از دین به آموزش تحمیل شده است. در این الگوی آموزشی دین در مدرسه بعد فراگیر هویتی پیدا می‌کند و همه عرصه‌های یادگیری را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد. آموزش دینی در این گونه نظام‌ها فقط بعد شناختی ندارد بلکه به تربیت افرادی دین باور و معتقد به هنجارهای دینی نیز معطوف است.

آموزش سیاسی و ایدئولوژیک

از محورهای اصلی اسلامی کردن مدارس تغییرات گسترده در متون کتاب‌های درسی و بازنویسی چند باره آنهاست به قصد سازگار کردن متون درسی و تصاویر کتاب‌ها با اصول، ارزش‌ها و باورهای شیعی. متون کتاب‌های فارسی (به عنوان کتاب مرجع یادگیری زبان آموزشی)، تاریخ، جغرافیا، تعلیمات اجتماعی و تعلیمات دینی شباهتی بسیار اندک با متون کتاب‌های پیش از انقلاب و یا کتاب‌های مشابه در سایر کشورها دارند.

برنامه‌های آموزشی به اشکال گوناگون به تشریح و تبلیغ مشروعیت دینی و سیاسی جمهوری اسلامی می‌پردازند. به سخن دیگر، تأکید بر جوهر آسمانی و جنبه قدسی حکومت اسلامی به یکی از هدف‌های اصلی گفتمان سیاسی برنامه‌های درسی تبدیل شده است. توضیح و تفسیر جهان از دیدگاه دینی و برخورد به پدیده‌های اجتماعی و مسائل فردی از زاویه اسلامی-شیعی از ویژگی‌های اصلی کتاب‌های درسی در جمهوری ایران است. در این کتاب‌ها اسلام به عنوان یک برنامه اجتماعی و معنوی و سیاسی تمام‌عیار مطرح می‌شود که از اعتباری جاودانه در سراسر جهان برخوردار است و برای همه مسائل امروزی

جامعه بشری از اقتصاد و سیاست تا فرهنگ و آموزش راه‌حل‌های مناسب و کارآمد دربر دارد و از همین رو باید گزینه حکومتی مطلوبی برای جوامع اسلامی شمرده شود. افزون بر این، کتاب‌های درسی مفهوم حکومت اسلامی را از منظر تاریخی و از زمان پیامبر اسلام طرح می‌کنند و هدف تحول جوامع اسلامی را تحقق این امر «قدسی» در ابعاد جهانی می‌دانند. برپایه این نقطه نظر جمهوری اسلامی حکومتی است «الهی» (تعلیمات اجتماعی، سال سوم راهنمایی، ص ۲۶) که در غیبت امام دوازدهم وظیفه اجرای قوانین و احکام اسلامی را بر عهده دارد: "در یک حکومت الهی، فرد یا گروهی به نمایندگی از طرف مردم طبق دستورات و قوانین خداوند بر آنان حکومت می‌کند." (همان، ص ۲۴). سمت عمومی تحول جامعه انسانی در این گفتمان استقرار حکومت جهانی به رهبری امام غایب است: "امام زمان حضرت حجت بن الحسن - علیه السلام - امید مسلمانان و مستضعفان جهان است. مسلمانان به امید ظهور او می‌کوشند تا زمینه تاسیس حکومت جهانی اسلام را فراهم سازند." (فرهنگ اسلامی و تعلیمات دینی، دوم راهنمایی، ص ۷۷)

امروزه جمهوری اسلامی ایران به رهبری آیت‌الله خامنه‌ای، راه روشن و پرافتخار امام خمینی را ادامه می‌دهد و مردم ایران با ایمان به خدا هم‌چنان با دشمنان اسلام مبارزه می‌کنند. جمهوری اسلامی ایران روز به روز در راه سازندگی و پیشرفت کشور به پیش می‌رود و مسلمانان جهان را به رهایی از ظلم و ستم مستکبران امیدوارتر می‌کند. آرزوی همه ما این است که انقلاب اسلامی، به انقلاب جهانی حضرت مهدی بپیوندد و همه مستضعفان را از ستم و سلطه قدرت‌های بزرگ نجات دهد. (تعلیمات اجتماعی، سال پنجم دبستان، ص ۱۳۴).

از جمله ارزش‌های کلیدی فرهنگ کتاب‌های درسی «جهاد در راه دین» است که به صورت‌های مختلف مورد بررسی قرار گرفته. ارزش دیگر «فداکاری و قربانی کردن خویش در راه تحقق آرمان‌های اسلامی» است. کتاب‌های درسی در مطالب خود جای ویژه‌ای را به فداکاری در مفهوم وسیع کلمه و به‌ویژه در شکل عالی آن یعنی شهادت در راه وطن و یا باورهای مذهبی تخصیص داده‌اند. (۳۱ درس کتاب‌های فارسی سال‌های دبستان و راهنمایی). کتاب‌های تاریخ مدارس تحول جامعه بشری را بیشتر از دید مذاهب و جنبش‌های دینی مورد

بررسی قرار می‌دهند و داوری پیرامون رویدادهای تاریخی به‌طور عمده بر پایه پیوند آنها با مذاهب و زمان‌شناسی مذهبی شکل می‌گیرد. زندگی و دوران پیامبران اصلی مانند نوح، سلیمان، ابراهیم، موسی، عیسی و یا محمد موضوع درس‌های کتاب‌های تاریخ‌اند. تحول تاریخ جامعه بشری از این دیدگاه بیشتر در سنتز پیوسته میان «حقیقت» قدسی (رسالت پیامبران) و دشمنان «نظم مقدس» رقم زده می‌شود.

در این کتاب‌ها جمهوری اسلامی نماینده قدرت الهی بر روی زمین شناخته می‌شود. پیامد باور به ماهیت «الهی» و «مقدس» حکومت اسلامی بسته شدن راه انتقاد و ضرورت اطاعت از قوانین آن است که «بر اساس احکام قرآن نوشته شده» است (اجتماعی، سوم راهنمایی، ص ۲۶). به عبارت دیگر، بنیادهای فلسفی، سیاسی و حقوقی حکومت اسلامی نقدپذیر نیستند زیرا جوهری ابدی دارند و زمان و مکان نمی‌شناسند: "پیامبر دین اسلام را دین جاودانه و احکام و قوانین آن را جاودانی معرفی می‌کرد." (فرهنگ اسلامی و تعلیمات دینی، سال دوم راهنمایی، ص ۷۱).

در این کتاب‌ها نظم دنیای کنونی در برابر گفتمان انقلابی - شیعی قرار گرفته است و در موارد بسیار به تضاد بین «دنیای اسلام» با «غیرمسلمانان»، «کافران» و یا «دشمنان» اشاره می‌شود. رواج نوعی دوگانگی همیشگی نیز از دیگر پیامدهای گفتمان انقلابی - شیعی است از آن جمله: اسلام/دشمنان اسلام، ایران/دشمنان ایران، امت مسلمان/غیرمسلمانان، اسلام/دیگر ادیان، کافر/خداپرست، مومن/منافق، مستضعف/مستکبر و فقیر/غنی. در گفتمان نظام آموزشی، «ایران اسلامی» در برابر «دشمنان»، غرب و «بیگانگان» قرار دارد: "انقلاب اسلامی ایران، دست ابرقدرت‌ها را از ایران کوتاه کرد و با آگاه ساختن سایر مسلمانان از قدرت اسلام، منافع آنان را در بسیاری از نقاط جهان و مخصوصاً در کشورهای اسلامی به خطر انداخت. به همین جهت پس از پیروزی انقلاب نیز توطئه‌های دولت‌های مستکبر و زورگو بر ضد انقلاب اسلامی ادامه یافت." (تاریخ، سال سوم راهنمایی، صفحه ۹۳).

جامعه اسلامی در برابر جامعه مدنی

گفتمان کتاب‌های درسی ایران با سازوکارهای جامعه باز و دمکراتیک برخوردی چندگونه و اغلب متضاد دارد. در بخش کوچکی از این کتاب‌ها از تشکیل احزاب

و سازمان‌های اجتماعی و نیز برگزاری انتخابات و مشارکت سیاسی سخن می‌رود. در موارد بسیاری، اما، این متون مروج و مبلغ جامعه‌ای هستند که در آن شهروندان توده‌وار پیرو نظام سیاسی‌اند، «یکپارچه» از نظام اسلامی حمایت می‌کنند و «وحدت» آنان راز بقای جامعه شمرده می‌شود. هدف حکومت اسلامی در گفتمان کتاب‌های درسی اجرای دستورات الهی است و حرکت به سمت جامعه آرمانی که با ظهور امام غایب شکل خواهد گرفت. در این تفسیر قوانین الهی عمدتاً در خدمت سعادت مردمان‌اند- چه در این دنیا و چه در دنیای موعود. بر پایهٔ همین استدلال، قوانین و دستورات دینی و الهی دارای نوعی رجحان طبیعی بر قوانین ساختهٔ بشر دارند و از همین رو فعالیت‌های اجتماعی و فردی هنگامی اعتبار می‌یابند که با قوانین الهی سازگار باشند. اگر در بخش کوچکی از کتاب‌های درسی (به عنوان نمونه، چند درس در کتاب تعلیمات اجتماعی) اشکالی از جامعهٔ مدنی و مشارکت جمعی به رسمیت شناخته می‌شود در اغلب دروس دیگر ارزش‌ها و اندیشه‌هایی به میان کشیده می‌شوند که در تضاد با آنها قرار دارند. گفتمان آموزشی در جامعهٔ کنونی ایران در تلاش یافتن پلی بین «اسلام» و «جمهوری» است، بین ماهیت قدسی دین و زندگی عرفی جامعه. ناسازگاری و تضادهایی که میان مطالب کتاب‌های مختلف درسی وجود دارد در عمل به حضور نوعی ابهام همیشگی در گفتمان آموزشی انجامیده است.

از جمله این ابهامات در گفتمان «دمکراتیک» و مدنی کتاب‌های درسی قرائت‌های تقلیلی و سطحی و متناقض از ایدهٔ دموکراسی است. برای مثال، در کنار بحث‌های مربوط به حق انتخاب مردم و مشارکت سیاسی و مدنی آنها در کتاب اجتماعی سال سوم راهنمایی آمده است که "قوانینی که در مجلس شورای اسلامی به تصویب می‌رسند، نباید با قوانین الهی و دستورات خداوند مخالف باشند" (ص ۲۶) و یا "مسلمانان باید تنها حاکمیت خدا را بپذیرند و در همه حال تابع ولایت او باشند" (ص ۴۸). در کتاب تعلیمات اجتماعی سال سوم راهنمایی، در توضیح مفهوم ولایت فقیه در حکومت اسلامی چنین گفته می‌شود: "ولایت به معنای سرپرستی مردم است. کسانی که از یک شخص یا یک مکتب فکری یا سیاسی پیروی می‌کنند، در حقیقت ولایت و سرپرستی آن فرد و یا مکتب را پذیرفته‌اند." (ص ۱۹). . . "در این نوع حکومت [الهی] فرد یا گروه حاکم بر مردم بر اساس تشخیص خود عمل نمی‌کنند، بلکه آنها بر اساس دستورات الهی و تعالیم پیامبران و اولیای خدا شیوه‌های حکومتی را پی‌ریزی

می‌کنند. . . [افراد] در یک جامعه اسلامی آزاد می‌اندیشند؛ نظریات خود را ابراز می‌کنند؛ با نظریات مخالف با آرامش و حوصله برخورد می‌کنند، . . . از دستورات مقام مافوق خود اطاعت می‌کنند و همگی مطیع و فرمانبردار ولی فقیه هستند." (همان، ص ۶۷).

افزون براین، کتاب‌های درسی با اشاره به حکایات تاریخی و افسانه‌هایی که بار اخلاقی دارند، می‌کوشند تا فرهنگ «رهبری»، «کار جمعی» و «اتحاد» را ارزش‌های بدیهی جلوه دهند. در کتاب *تعلیمات اجتماعی* سال اول راهنمایی در درس مربوط به «گروه» از «مشورت با اعضا»، «احساس مسؤولیت در کار گروهی»، «همکاری»، «رعایت نظم» و «پیروی از دستورات رهبر گروه» به‌عنوان ضروریات فعالیت گروهی نام برده می‌شود. مفهوم رهبری همچنین در پیوند با نقش خانواده نیز به کار رفته و نیز پیروی اعضای خانواده «از سخنان و رفتار رهبر خانواده» در شمار وظایف آنها قلمداد شده است (*تعلیمات اجتماعی*، سال اول راهنمایی، ص ۱۱). در یکی از درس‌های دیگر همین کتاب، با عنوان «چرا خانواده به رهبر نیاز دارد» نیز با آوردن مثالی دربارهٔ ضرورت وجود رهبر در گروه برای رسیدن به قله، به جایگاه رهبر خانواده پرداخته شده است و از دانش‌آموزان پرسیده شده که «کدام یک از اعضای خانواده می‌تواند رهبر و سرپرست خانواده باشد؟» (ص ۴۰).

همان گونه که اشاره رفت، در کتاب‌های درسی همه جا بر ضرورت وحدت و جمع و منافع گروه تکیه می‌شود و در واقع چنین وابستگی و همبستگی گروهی ارزشی کلیدی به شمار می‌رود. در مقابل، تفرّد و تکثر در آرا و ارزش‌های افراد می‌تواند به تفرقه، جدایی، چند دستگی بیانجامد ضدارزش و ناهنجار قلمداد می‌شود. فردیتِ کنشگر اجتماعی بیشتر به معنای خودخواهی و خودپسندی تفسیر می‌شود و فرد به عنوان بازیگر یا کنشگر اجتماعی کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. اتفاقی نیست که در کتاب‌های درسی در موارد بسیار بر ضرورت و نقش رهبری در جامعه و اهمیت «اطاعت» و احترام به رهبری برای رسیدن به هدف پا فشرده می‌شود و واژه‌هایی چون «اطاعت»، «پیروی» و «تقلید» تکرار می‌شوند.

در بررسی گفتمان نظام آموزشی نباید از بررسی عملکردها و سیاست‌هایی غافل شد که بر زندگی روزمره دانش‌آموزان و دانشجویان تأثیری قابل ملاحظه می‌گذارند. محیط بسته مدارس و سخت‌گیری‌های امنیتی و اجتماعی در

دانشگاه‌ها حتی با کتاب‌های درسی و آنچه درباره آزادی تشکیل گروه‌های اجتماعی، آزادی بیان، مشارکت داوطلبانه گفته می‌شود در تضاد آشکار قرار دارد. دانش‌آموزان هرروز شاهد عملکرد حراست، مراسم سیاسی و مذهبی اجباری، محدودیت‌های گوناگون اجتماعی و فردی و وجود فاصله میان گفتمان درسی، حتی با همان نگاه تقلیلی، و تجربه‌های روزمره خوداند.

نظام آموزشی ایران همزمان به اشکال و بهانه‌های مختلف الگوی جامعه اسلامی را در برابر جامعه «غربی» قرار می‌دهد و تلاش می‌کند دموکراسی غربی و حقوق بشر را در چهارچوب «برنامه‌های استعماری» غرب برای دانش‌آموزان توضیح دهد:

دموکرات‌ها [اعضای حزب دموکرات ایالات متحده آمریکا] از نفرت عموم مردم جهان نسبت به آمریکا و حکومت‌های دست‌نشانده آمریکا باخبر بودند؛ از این رو، برای این که از شدت این نفرت بکاهند و نگذارند شوروی‌ها از این تنفر عمومی برای افزایش نفوذ خود استفاده کنند، تصمیم گرفتند از شدت خفقان و دیکتاتوری حکومت‌های وابسته به خود در کشورهای جهان سوم بکاهند و با سخن گفتن از دموکراسی و فضای باز سیاسی، در این کشورها که به دیگ‌های نزدیک به انفجاری شبیه بودند، سوپاپ اطمینانی باز کنند. این بود که حکومت کارتر، شعار دفاع از حقوق بشر را برگزید. " (تاریخ معاصر ایران، سال سوم دبیرستان، ص ۱۳۶).

بی‌اعتمادی به غرب (و به طریق اولی دستاوردهای سیاسی و مدنی آن) در همه زمینه‌ها طرح می‌شود. هر چند شماری از چهره‌های فرهنگی و علمی غربی در کتاب‌های درسی به لحنی مثبت مطرح شده‌اند ولی در مجموع در کتاب‌های درسی بدبینی عمیقی نسبت به غرب وجود دارد: "در مسائل و موضوعات مربوط به ایران و اسلام و کشورهای اسلامی، دانستن زبان خارجی هم کافی نیست زیرا به مآخذ فرنگی، خاصه برای کسانی که از فرهنگ ایرانی و اسلامی بی‌اطلاع و یا کم‌بهره‌اند، اعتماد نمی‌توان کرد." (فارسی، سال دوم راهنمایی، ص ۴۷).

نظام آموزشی جمهوری اسلامی، چه در گفتمان رسمی و چه در رفتارهای عملی خود در برابر اندیشه جامعه مدنی و دموکراسی قرار می‌گیرد. دانش‌آموز در این نظام بر پایه دین خانواده خود باور مذهبی‌اش را به «ارث» می‌برد و در عمل

از حق انتخاب محروم می‌شود. برای دانش‌آموزان اجبار در فراگرفتن و تبعیت از مطالب دینی و یا انتقاد از ادیان دیگر مصداق‌های ساده زیر پا گذاشتن آزادی آن‌ها در انتخاب باورهای مذهبی است. در نگاه کتاب‌های درسی غیرشیعیان در عمل شهروند ثانوی‌اند و بهایی و بی‌دین با واژه‌هایی مانند «جنس» توصیف می‌شود. فرودستی زنان و حضور تبعیض آمیز مرد به مثابه «جنس برتر» نیز در مطالب و تصاویر درسی جایی ویژه و برجسته یافته است. (پیوندی، ۲۰۰۸). از سوی دیگر، انسان مطلوب و آرمانی برنامه درسی ایران فردی است «متعبد» و «متعهد» که آزادی انتخاب ندارد، دگم‌های فلسفی و دینی نظام حاکم را بی‌پرسش و چون و چرا می‌پذیرد و خدمتگزار وفادار و مطیع یک حکومت دینی است. این الگوی «انسان اسلامی» نه نماینده یک شهروند خودمختار و آزاداندیش با روح نقاد که معرف فردی نیمه اجتماعی است که به دنیای مدرن و جهانی شده پشت می‌کند و هویت خویش را در گذشته‌های دور می‌جوید.

چرا شورش جوانان

شعار «رای من کجاست؟» که جنبش اعتراضی خودجوش سال گذشته بر پایه آن شکل گرفت به ظهور نوعی شهروندی جدید و شعور جمعی دموکراتیک انجامید. این جنبش مدنی را باید همزمان نفی آشکار گفتمان متناقض و پر از تبعیض کتاب‌های درسی و نظام آموزشی نیز به شمار آورد. جوانانی که با این گونه شعاربه خیابان‌ها آمدند و به نحوه برگزاری انتخابات و حوادث پس از آن اعتراض کردند در نقش شهروندانی ظاهر شدند که بسیار فراتر از گفتمان تقلیلی کتاب‌های درسی خواهان احترام به قواعد بازی دموکراتیک بودند. آنان با وجود اصرار همه مقامات و نهادهای رسمی، از جمله رهبر جمهوری اسلامی، بر اعتبار روند انتخابات و درستی نتایج آن، از «اطاعت» و «پیروی» آنان سر باز زدند و حتی تحمیل فضای امنیتی و سرکوب شدید مانع از ادامه اعتراضاتشان نشد. این طغیان آشکار و متهورانه نسل جوان در حقیقت ادامه روایت دیگری از طغیان خاموش و آرامی بود که از همان سال‌های دهه ۱۳۷۰ در قالب رفتارهای فرهنگی و اجتماعی هنجارشکنانه به تدریج در جامعه ما گسترش یافته و شکاف‌های بین نسلی و نظام گسیختگی فرهنگی کنونی را سبب شده است. بی‌اعتبار شدن گفتمان دولتی و ادامه رفتارهای سرکوب‌گرانه در کنار نادیده انگاشتن مطالبات مدنی، راه هر نوع گفت‌وگو میان جوانان و نهادهای

رسمی را بسته است. به این ترتیب، می‌توان گفت که نسل جوان ایران باورش را به نهادهای رسمی و مشروعیت آنها از دست داده و با بحران‌های هویتی و فرهنگی چندگونه روبروست.

پرسش اساسی این است که با وجود چنین آموزش سمت و سودار ایدئولوژیکی که هدفش تربیت دینی سیاسی و جامعه‌پذیری هدایت شده نسل‌های جدید است، چرا جوانان تا این حد از نظر فرهنگی و معنوی با گفتمان رسمی سرستیز و ناسازگاری دارند.

بحث پیرامون ناموفق بودن نظام آموزشی ایران در هدایت روندهای جامعه‌پذیری سیاسی و دینی جوانان و همساز کردن آنها با فرهنگ رسمی از همان دهه ۱۳۷۰ آغاز شد. گسترش نوعی فرهنگ غیررسمی در میان جوانان و تمایل بخش بزرگی از آنها به الگوهای رفتاری ناهمخوان با نظام ارزشی رسمی و دولتی، رواج هنجارشکنی و اشتیاق به بهره‌جویی از آثار فرهنگی «غیرمجاز» نشان آن است که، بر خلاف انتظار مسئولان حکومتی، اسلامی کردن نظام آموزشی و سایر تلاش‌های تبلیغاتی دولتی معطوف به تربیت نسل مسلمان و «متعهد» چندان موفق نبوده است. اعمال نظارت همه‌جانبه در بخش فرهنگی در درون مدارس و در فضای عمومی مانع از دسترسی جوانان به فیلم‌ها، موسیقی و یا کتاب‌هایی نشده که جایی در رسانه‌های رسمی ایران نداشته‌اند. استقبال از تولیدات فرهنگی خارجی باید معرف ناتوانی نظام آموزشی و دستگاه‌های تبلیغاتی دولتی در کار «مهندسی فرهنگی» جامعه به شمار آید. نمونه محبوبیت و رواج موسیقی «زیرزمینی» و یا غیرمجاز ایرانی و یا غربی شاخص جالبی برای شناخت ابعاد فرهنگ غیررسمی جوانان است. در میان بسیاری از مسئولان درجه اول کشور شکست برنامه‌های آموزشی چنان گسترده و آشکار بوده است که بحث‌ها بیشتر پیرامون راه‌های مقابله با این بحران دور می‌زند.

در اواخر دهه ۱۳۷۰، دو گرایش کاملاً متفاوت در درون نیروهای حاکمیت در برخورد با بحران نظام آموزشی شکل گرفت. گرایش نخست بیشتر معطوف به کاهش بُعد تبلیغات دینی و سیاسی در مدارس و تمرکز بر کارکرد آموزشی و دادن آزادی بیشتر به جوانان بود. این گرایش در دولت محمد خاتمی موفق شد با وجود مقاومت نیروهای محافظه‌کار امور پرورشی (تربیتی) را به سبب نقش منفی‌ای که در مدرسه ایفا می‌کرد حذف کند و از میزان سخت‌گیری‌ها اندکی بکاهد.

گرایش دوم که بیشتر در میان نیروهای موسوم به «اصول‌گرا» به چشم

می‌خورد بر آن بود که مدارس ایران به اندازه کافی اسلامی نیستند و یا وظیفه القا و تبلیغ ایدئولوژی دینی و سیاسی را به خوبی انجام نمی‌دهند. به باور اینان با افزایش آموزش دینی و تبلیغات سیاسی گسترده‌تر می‌توان مانع «انحراف» نسل جوان شد. آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره به «اقدامات بسیار خوبی که پس از پیروزی انقلاب اسلامی در آموزش و پرورش انجام گرفته است»، تأکید کرده است که «نظام آموزش و پرورش متحول نشده و پایه و اساس همان نظام قدیمی باقی است» (خبرگزاری مهر، ۳ مرداد ۱۳۸۶). محمود احمدی‌نژاد نیز در واکنش به عملکرد مدارس و دانشگاه‌ها با اشاره به این که نظام آموزشی ایران هنوز هم «تحت تاثیر سکولاریسم غربی» است لزوم «انقلاب فرهنگی» دیگری را مطرح کرده است. از همین رو، دولت وی از سال ۱۳۸۴ شیوه‌های تازه‌ای را برای اسلامی کردن بیشتر مدارس برگزید. احیای نهاد امور پرورشی، گسترش نمازخانه و حضور روحانیان در آموزشگاه‌ها و میدان دادن به بسیج از جمله این شیوه‌ها بود.

در کنار دیدگاه‌های دولتی و رسمی، پژوهش‌های دانشگاهی نیز در سال‌های گذشته با همه محدودیت‌های سیاسی از زاویه‌های مختلف به بحران نظام آموزشی در پیوند با نسل جوان پرداخته و با انتشار نوشته‌های حاصل از پژوهش‌های میدانی جامعه‌شناسانه کمکی بسیار به آشنائی بیشتر و ژرف‌تر با جامعه جوان ایران می‌کنند. شکست نظام آموزشی ایران در شکل دادن به ذهنیت و فرهنگ جوانان و شکاف عمیقی را که میان جوانان و فرهنگ رسمی به وجود آمده می‌توان نتیجه مجموعه عواملی دانست که به کارکرد درونی نظام آموزشی و یا پدیده‌های اجتماعی دیگر برمی‌گردد.

عامل نخست سمت و سوی به شدت مذهبی و سنتی گفتمان عمومی کتاب‌های درسی است که با ذهنیت و فرهنگ امروزی جوانان فاصله بسیار دارد. تصویر به قهقرا رفته زن بی‌تردید یکی از جلوه‌های بارز این شکاف فرهنگی عمیق میان نظام ارزشی کتاب‌های درسی و دنیای امروزی جوانان است. عامل دیگر گذشته‌گرایی کتاب‌های درسی در گزیدن شخصیت‌های نمونه برای طرح در کتاب‌های درسی‌اند که بیشتر شامل پیامبران، امامان، شخصیت‌های مذهبی و تاریخی صدر اسلام، شهدا، چهره‌های روحانی می‌شوند. بسیاری از این شخصیت‌ها و نام‌ها به گذشته‌های دور تعلق دارند و با فرهنگ و ذهنیت امروزی جوانان بیگانه‌اند.

در مجموع گفتمان غالب در نظام آموزشی ایران را می‌توان نماینده فرهنگی درون‌گرا، پرخاش‌جو، دگرستیز و نابردبار دانست. مطالب درسی،

الگوهای رفتاری تحمیلی، نظارت دائمی، و استفاده از روش‌های خشونت‌آمیز، برای القاء و درونی کردن برخی ارزش‌ها و هنجارهای رسمی سیاسی یا مذهبی، با دنیای ذهنی و روحیات و نیازهای فرهنگ امروزی نوجوانان و فردیت آنان ارتباط چندانی ندارند. قهرمانان اصلی کتاب‌های درسی امروز ایران زبیر، عمّار یاسر، بلال حبشی، یعقوب، فرعون، سلمان فارسی، نوح، معاویه، یزید و امثال آنها هستند. اما، نوجوانان و جوانان ایران از راه موسیقی، تلویزیون، رادیو، سینما، کتاب و شبکه اینترنت با دنیا و فضا و فرهنگ دیگری نیز آشنا شده‌اند که قهرمانان و الگوهای رفتاری دیگری را به آنان معرفی می‌کند. بحران و تنش‌های هویتی ناشی از متون درسی نوعی فروپاشی فرهنگ ملی، انفعال و بی‌میلی به مشارکت موثر در پیوستن ایران به روندهای جهانی شدن در پی آورده است. جوان ایرانی امروز به‌جای آشنایی با ویژگی‌های فرهنگ کثرت‌گرا، باز و بالنده گرفتار تضادها و تنش‌های بی‌پایانی شده‌اند که جز تضعیف هویت و دوری از فرهنگ ملی حاصلی ندارد.

بسیاری از مطالبی نیز که از منظر دینی و یا اخلاقی در کتاب‌های درسی مطرح می‌شوند با تجربه‌های روزمره عادی جوانان ناسازگارند. ارزش‌های کلیدی گفتمان آموزشی مانند شهادت، فداکاری در راه دین، پرهیزکاری، عبادت، حجاب و سوگواری برای دانش‌آموزان و دانشجویان جذاب نیستند و با نیازهای طبیعی زندگی جوانی همخوانی ندارند. تلاش برای همسو جلوه دادن داده‌های علمی با آموزه‌های دینی و سنت‌های اسلامی در عمل نظام آموزشی را با تناقض‌های اساسی مواجه می‌کند. از پیامدهای این تلاش سانسور بخشی از فرضیات و نتیجه‌گیری‌های علمی پذیرفته شده یا نادیده انگاشتن بسیاری از واقعیت‌های زندگی امروز بشری است.

محتوای کتاب‌های درسی از نظر دانش‌آموزان «عقب‌مانده»، «تکراری» و «عبوس»‌اند. چنین داوری در باره محتوای مطالب درسی حتی شامل دانش‌آموزان دوره ابتدایی هم می‌شود (جوادی، ۱۳۷۷). همه این واقعیت‌ها به بی‌اعتباری مطالب درسی در میان مخاطبان نظام آموزشی منجر شده است. بخش بزرگی از دانش‌آموزان حتی در صورت یادگرفتن مطالب برای امتحانات و نمره پیوند درونی و فعال ذهنی با آنها پیدا نمی‌کنند. افرون بر این، حجم بزرگ مطالب و تبلیغات اسلامی در برنامه‌ها و تکرار آنها در کتاب‌های مختلف نوعی «دلزدگی» نسبت به دین دولتی را در پی آورده است.

هدف نظام آموزشی همانگونه که گفته شد تربیت جوانانی است که به همه مسائل دنیا از منظر اندیشه و منطق اسلام شیعه بنگرند. گفتمان قدسی و ایدئولوژیک، پیام‌آور «حقیقت یگانه» است و برای همه مسائل زندگی و جامعه راه‌حل و پاسخی قاطع و ازلی دارد. تلاش برای هدایت فکری و فرهنگی جوانان جای چندانی برای اندیشیدن و خودمختاری فکری دانش‌آموز باقی نمی‌گذارد. جوانان به‌گونه‌ای فطری و طبیعی میل به آزادی در انتخاب فرهنگ و رفتار دینی، فردی و اجتماعی خود دارند و از همین رو نسبت به نظام آموزشی تحمیل شده از بالا واکنشی منفی از خود نشان می‌دهند.

معنویت، اخلاق و دین بیش از آنکه مفهوم و موضوعی درسی در نظام آموزشی و یا حجمی از داده‌های تاریخی و یا اجتماعی باشند با باورهای خصوصی و ذهنیت افراد و نوعی نگاه به هستی و زندگی در این دنیا ارتباط دارند. به همین دلیل هم داشتن حق انتخاب و میل فرد در پیوند بر قرار کردن با مطالب دینی بسیار مهم است. نقص بزرگ آموزش رسمی ایران این است که این انتخاب را از فرد بازمی‌ستاند. فلسفه آموزشی ایران از درک پیچیدگی پیوند انسان با معنویت و خصلت فردی آن ناتوان است تلاش می‌کند به آن شکل دولتی و هدایت شده از بالا دهد.

عامل دیگر روی گردانی جوانان به نوع روابط اجتماعی و تربیتی برمی‌گردد که نظام آموزشی ایدئولوژیک مبتنی بر دین دولتی به مدارس تحمیل می‌کند. تمایل به نظارت همه‌جانبه فرهنگی و سیاسی در محیط‌های آموزشی برخوردارهای آمرانه با جوانان را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. محدودیت‌ها و ممنوعیت‌هایی که گاه به نادیده گرفتن ساده‌ترین حقوق و آزادی‌های فردی منجر می‌شود و به تنش دائمی میان جوانان و دست‌اندرکاران آموزش و نهادهای نظارتی دامن می‌زند. نظام آموزشی به بهانه «تربیت اسلامی» در بسیاری از عرصه‌های خصوصی زندگی جوانان از شیوه لباس پوشیدن تا نوع روابط اجتماعی به‌طور مستقیم، قیم‌مآبانه و گاه بیمارگونه دخالت می‌کند و به‌طور طبیعی مقاومت منفی آنها را به دنبال دارد.

محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های گسترده‌ای که در مدارس اعمال می‌شود آشکارا در تضاد با تحولات معاصر جامعه جهانی قرار دارد. جامعه انسانی از جنگ دوم جهانی به این سو شاهد شتاب گرفتن روند احترام به حقوق و آزادی‌های انسان است و نسل جوان به عنوان گروه اجتماعی نوظهور با فرهنگ و الگوهای

رفتاری خودویژه جایگاه جدیدی یافته است. فردیت جدیدی که جامعه کنونی آن را تجربه می‌کند پدیده‌ای نو و بی‌سابقه است و پیوند میان عرصه عمومی و فضای خصوصی را دچار تحولات ژرفی کرده است. جوان ایرانی از فضا و فرهنگ جدید برکنار نمانده است و بخشی از بحران‌های اجتماعی ایران هم به تضاد این خواست‌ها و انتظارات جدید و رفتار و فرهنگ حکومتی باز می‌گردد که با روح زمانه زندگی نمی‌کند و با ابزار سنتی به سراغ پرسش‌ها و پدیده‌های نوظهور می‌رود. نظام آموزشی ایران راهی سوای سمت و سوی تحولات دوران ما در پیش گرفته است.

تحمیل ایدئولوژیک و سیاسی تنها به مطالب درسی محدود نمی‌شود و بسیاری از فعالیت‌های روزمره مدارس به‌طور مستقیم نقش ترویج دینی و سیاسی و یا کنترل دانش‌آموزان و معلمان را ایفا می‌کنند. امور تربیتی در دوران اول فعالیت که سال‌های ۱۳۵۸ تا پیش از برچیدن آن در زمان ریاست جمهوری محمد خاتمی نهاد رسمی کنترل ایدئولوژیک و سیاسی دولتی در مدرسه بود و در کنار سازماندهی مراسم سیاسی و مذهبی روزمره، وظیفه تفتیش عقاید و نظارت بر رفتار دانش‌آموزان را هم بر عهده داشت.^۴ پژوهش میدانی ایران محمدی در مدارس از دامنه و چند و چون فعالیت‌های امور تربیتی و بازتاب بسیار منفی آن در میان دانش‌آموزان و معلمان پرده برمی‌دارد (۲۰۰۴). به نوشته محمدی امور تربیتی بر پایه یک برنامه تنظیم شده سراسری در سال بیش از ۱۶۰ مراسم برگزار می‌کند و بسیاری از این مناسبت‌ها مذهبی و سیاسی‌اند.

مجموعه این عوامل به‌گونه‌ای درهم تنیده نوعی دوگانگی پرتنش و ستیز فرهنگی و اجتماعی آشکار و نهانی را به مدارس ایران تحمیل می‌کنند. شماری از پژوهش‌های میدانی در موسسه‌های آموزشی ایران در سال‌های پس از ۱۳۵۷ به وجود فضای سخت‌گیرانه و تحمیل مجموعه‌ای از هنجارها و مقررات محدودکننده در مدارس اشاره می‌کند. سیاست آموزشی و روش‌های آمرانه و سخت‌گیری‌ها واکنش منفی و مقاومت دانش‌آموزان را در برابر تبلیغات ایدئولوژیک دولتی به دنبال آورده و گفتمان دینی را بی‌اعتبار می‌کند. در پژوهش فائزه منشی بر روی بیش از ۸۹۴ دانش‌آموز تهرانی که در سال ۱۳۸۳ صورت گرفته تاثیر مدرسه در زمینه مسائل «ارزشی» بسیار ناچیز قلمداد شده است. م. منادی (۲۰۰۱) نیز به شکاف فرهنگی میان نهادهای رسمی و به‌ویژه نظام آموزشی با جوانان اشاره می‌کند و شکل‌گیری فرهنگ «پنهان» آنان را

نتیجه این گسست اجتماعی می‌داند. نویسنده همچنین نقش خانواده و دخالت آن در تربیت جوانان را مورد تأکید قرار می‌دهد که در موارد بسیاری در برابر آموزش رسمی قرار دارد. ا. ملک پور (۱۳۸۱) با تکیه به مجموعه‌ای از داده‌های میدانی مسئله «تعارض فرهنگی» میان دولت و جوانان را به میان می‌کشد. به باور نویسنده کارنامه آموزش دینی و سیاسی چندان مثبت نیست چرا که جوانان تمایل چندانی به ارزش‌های مورد حمایت نهادهای رسمی ندارند و اغلب جذب محصولات فرهنگی می‌شوند که از منظر فرهنگ رسمی «ضد ارزش» به شمار می‌روند. مطالب درسی ایدئولوژیک در کنار روش‌های تربیتی و تبلیغاتی خشونت‌آمیز و تحمیلی نوعی زندگی دوگانه را به شماری بزرگ از جوانان تحمیل می‌کنند. دانش‌آموزان باید در مدرسه به رفتارها و فعالیت‌هایی تن در دهند که با فرهنگ و تمایلات آنها هم‌سازی ندارند. رویارویی جوانان با روندهای جامعه‌پذیری پرچالش همراه با زندگی اجتماعی تنش‌زا در آنها نوعی واکنش مقاومت‌گونه، در اشکال گوناگون، به وجود آورده است.

یکی دیگر از یافته‌های مهم پژوهش‌های مربوط به آموزش نوجوانان و جوانان اشکال متنوع دین‌داری آنها در فاصله‌گیری انتقادی نسبت به دین دولتی است. در حقیقت، اغلب جوانان قرائت ایدئولوژیک و افراطی از دین را بر نمی‌تابند و در نتیجه هم‌زمان خواستار آزادی‌های فردی بیشتر و پیوند با دنیای بیرونی‌اند (مینویی، ۲۰۰۱؛ شیرالی، ۲۰۰۲).

پژوهش‌های نگارنده (۲۰۰۶، ۲۰۰۰) درباره تجربه اجتماعی گروهی از دانش‌آموزان اشکال تنش و مقاومت در محیط‌های آموزشی را نیز نشان می‌دهد. دانش‌آموزان که شیوه‌های خشونت نمادین و یا واقعی را تجربه می‌کنند، هم‌زمان می‌آموزند چگونه ممنوعیت‌ها را کم یا بی‌اثر کنند و راه‌های فرار از محدودیت‌ها را بیابند. با وجود اشکال مختلف مقاومت در میان دختران و پسران، آنها بهای سنگینی برای تحمل این شرایط دشوار می‌پردازند و درگیری روزمره آنها با مسئولان مدرسه و نیروهای امنیتی نشانه‌های ناسازگاری فزاینده بین فرهنگ دولتی و ذهنیت جوانان است. افزون بر این، جوانان به تدریج زندگی دوگانه، دورویی، و پنهان‌کاری را درونی می‌کنند. دختران در این میان، اما، زندگی اجتماعی به مراتب دشوارتری دارند زیرا محدودیت‌ها و فشارهایی که در مورد آنها اعمال می‌شود به مراتب بیشتر از قیدهای تحمیل شده بر پسران است. از عواملی که بیرون از نظام آموزشی در ناکامی آن نقشی عمده ایفا

می‌کنند باید از دسترسی جوانان به منابع یادگیری خارج از مدرسه اشاره کرد. نظام آموزشی در هیچ جای دنیا نقش انحصاری در شکل دادن به ذهنیت و شناخت نسل جوان بازی نمی‌کند. خانواده، دوستان و همبازی‌ها، اطرافیان و به‌ویژه رسانه‌ها و دنیای مجازی نقش مهمی در روندهای جامعه‌پذیری، هویت‌یابی و شناختی جوانان دارند. در ایران به سبب فاصله‌ای که میان روش‌ها و محتوای آموزشی با دنیای ذهنی و اجتماعی جوانان وجود دارد، نقش عوامل فرامدرسه‌ای در روندهای یادگیری به‌ویژه در حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی برجسته‌تر هم می‌شود. گرایش روزافزون جوانان، دانش‌آموزان و آموزگاران به سوی منابع آموزشی و یادگیری غیررسمی نظام آموزشی ایران را با نوعی «آموزش پنهان» روبرو ساخته است.

سخن پایانی

سیاست‌ها و سمت‌گیری‌های نظام آموزشی ایران همگی نشان از آن گونه فلسفه آموزشی دارند که با دستاوردهای جدید جامعه‌شناسی، علوم تربیتی و روان‌شناسی شناخت آشکارا در تضاد قرار می‌گیرد. مشکل کلیدی آموزشگاه‌های اسلامی شده در ایران دیدی مخدوش به انسان، آموزش و تربیت است. در این دید نوجوان و جوان نه به انسان خودمختار و قائم به ذات که به لوح سپیدی می‌مانند که بر آن هر چیزی می‌توان نوشت. دانش‌آموز و دانشجو در نگاه مسئولان این نظام آموزشی یادگیرنده‌ای بدون اراده و شعور است که می‌توان مانند ماده خام به آن شکل داد. یادگیری نیز در این دیدگاه جریان‌ی یک سویه و منفعل است در مسیر انتقال دانسته‌ها و یا درونی کردن رفتارها. درست به همین سبب است که پنداشته می‌شود با تدریس و تکرار آداب و مراسم دینی می‌توان دانشجو و دانش‌آموز را به راه «راست» هدایت کرد و مذهبی بودن و یا وفاداری به فرهنگ رسمی را از طریق القا به بخشی از «عادت‌واره» (habitus) او تبدیل کرد. خطای این مسئولان و رهبران شاید این باشد که بین مدرسه و کارخانه تفاوتی نمی‌بینند و بر این باورند که می‌توان در مدرسه «آدمک‌های» بی‌اراده و تابع یک نظام ارزشی ایدئولوژیک را «شبیه‌سازی» و «تولید» کرد. اما، یادگیری در معنای گسترده آن جریان‌ی زنده، فعال و چندسویه فردی-اجتماعی است که با تجربه‌ها، ذهنیت و بازنماهای دانش‌آموز و دانشجو، و نیز با ویژگی‌های محیط آموزشی و زندگی هر هریک از آنان، پیوندی سازوار و درهم

تنیده دارد. یاد نگرفتن و یا یادگیری سطحی خود نوعی مقاومت فعال فرد یادگیرنده است.

پژوهش‌های پرشمار جامعه‌شناسی و روان‌شناسی شناخت نشان می‌دهد که یادگیری فرآیند بازتولید ساده مطالب درسی و یا انتقال یک‌سویه دانسته‌ها از معلم به یادگیرنده نیست. معنایی که هر فرد به جریان یادگیری و به داده‌ها و دانسته‌ها می‌دهد در نهایت امری شخصی و درون‌ذهنی است و فقط به عوامل بیرونی ارتباط ندارد. دانش‌آموز و دانشجو یادگیرنده منفعل و بدون اراده نیستند و فعالانه در روندهای یادگیری خود مشارکت می‌کنند و به آن معنا می‌دهند. به سخن دیگر، معنایی که یادگیرنده به عمل یادگیری می‌دهد نقش تعیین‌کننده‌ای در چند و چون یادگیری دارد. جوانان در مدرسه با خواندن، نوشتن و اندیشیدن به عنوان اصلی‌ترین ابزار شناخت آشنا می‌شوند. با بهره‌جویی از این ابزار است که آن‌ها می‌توانند با ذهنیت، نگاه و تجربه‌های شخصی با دنیا، با دیگران و یا خود ارتباط برقرار کنند. کار میدانی فرهاد خسرو خاور و امیر نیک‌پی در مورد جوانان شهر قم (۲۰۰۹) حاکی از آن است که دین‌داری در میان آنها، با همه آموزش‌های مذهبی در مدرسه و یا تبلیغات گسترده رسانه‌های دولتی، اشکال بسیار متنوع به خود می‌گیرد و در اکثر مواقع با قرائت دولتی دین همخوانی ندارد. این پژوهش، مانند بسیاری از پژوهش‌های مشابه، نشان می‌دهد که مقاومت جوانان بیش از آنکه در برابر دین باشد مقابله با قرائت تحمیلی دین دولتی است. از نظر ذهنیتی و فرهنگی رابطه جوانان با دین و بازنمای آنها از نقش دین در جامعه دستخوش تغییرات جدی شده است. دین انقلابی دهه ۱۳۶۰ جایش را به دین فردی داده است و جامعه ایران نوعی سکولاریزاسیون از پائین را زندگی می‌کند که جوانان بازیگران اصلی آن را تشکیل می‌دهند.

پیوند فرد با روندهای یادگیری و با داده‌ها و دانسته‌ها بازتاب روابط او با خویشتن، با دیگران و یا با دنیا است. درست به همین دلیل است که چرایی و چگونگی یاد گرفتن را نمی‌توان از عمل یادگیری جدا کرد. بنابراین، تربیت انسان‌ها بر پایه الگوهای رفتاری و کلیشه‌های از پیش ساخته در حقیقت نفی نفس آموزش و یادگیری انسان است. آنچه در ایران شکست خورده فلسفه آموزشی مبتنی بر القای ایدئولوژیک و تحمیل فرهنگی از بالا و تبدیل مدرسه به محلی برای شبیه‌سازی انسان‌هاست.

آموزش در گرانیگاه روابط بین‌نسلی جامعه انسانی قرار دارد و باید نماینده

روح زمانه باشد. محیط‌های آموزشی محل تلاقی نسل‌ها، فرهنگ‌ها و تجربه‌های انسانی گوناگون است. هر دوره‌ای که جامعه دربارهٔ راه و آیندهٔ خویش دچار سرگشتگی، تردید یا بحران باشد پیوند نسل جوان با آموزش هم دستخوش بحران و ابهام خواهد شد. نسل جوانی که گفتمان نظام آموزشی را برنتابد و آن را باور نداشته باشد به نوعی بیگانگی با جامعهٔ خویش دچار خواهد شد.

گسترش فرهنگی که آشکارا در برابر فرهنگ رسمی قرار دارد در میان جوانان و اشکال گوناگون نارضایتی آنها در برابر نظم اسلامی نشانه‌ای آشکار از ناکامی نظام آموزشی مبتنی بر دکترین مذهبی است. این داوری را پیش از همه مسئولان سیاسی و آموزشی ایران در اشکال گوناگون تکرار می‌کنند. ناکامی در اسلامی کردن نظام آموزشی شکستی بزرگ برای حکومتی است که به نام دین و معنویت یکی از نامقبول‌ترین نظام‌های آموزشی دنیا را به‌وجود آورده. نماد این شکست شورش نسل جوانی است که با وجود خشونت گستردهٔ دولتی و تهدیدها و تبلیغات منفی رسانه‌های رسمی، نیروی اصلی جنبشی می‌شود که به نام «جنبش سبز» پس از انتخابات ۱۳۳۸ در ایران آغاز شد و چشم جهانیان را به خود خیره کرد.

مسئولان سیاسی و آموزشی دولت، اما، با همه نشانه‌هایی که بر شکست برنامهٔ اسلامی کردن نهادهای آموزشی گواهی می‌دهند، و نیز با وجود بهای سنگینی که جامعهٔ ایران، نسل جوان و خانواده‌هایشان برای سیاست‌های نادرست و زیان آور آموزشی آنان پرداخته‌اند، بر ادامهٔ روندهای گذشته پافشاری می‌کنند. آنان هنوز بر این باورند که «غرب»، «دشمنان» بیگانه و «توطئه»های داخلی و خارجی عامل شکست نظام آموزشی و رویگردانی جوانان از دنیای ارزشی آنهاست. در ماه‌های پس از خرداد ۱۳۸۸، بازار انتقاد از نظام آموزشی، علوم انسانی و دانشگاه‌ها به خاطر آنچه که «مشارکت در انحراف جوانان و دانشجویان» نامیده می‌شود بار دیگر رونق گرفته است. رهبر جمهوری اسلامی در همین دوران بارها به تحقیر علوم انسانی در دانشگاه‌ها پرداخته است. به اعتقاد وی:

[. .] علوم انسانی را ما به صورت ترجمه‌ای، بدون اینکه هیچگونه فکر تحقیقی اسلامی را اجازه بدهیم در آن راه پیدا کند، می‌آوریم توی دانشگاه‌های خودمان و در بخش‌های مختلف اینها را تعلیم می‌دهیم؛ در حالی که ریشه و پایه و اساس علوم انسانی را در قرآن باید پیدا کرد. یکی از بخش‌های مهم

پژوهش قرآنی این است. باید در زمینه‌های گوناگون به نکات و دقائق قرآن توجه کرد و مبانی علوم انسانی را در قرآن کریم جستجو کرد (دیدار با بانوان قرآن پژوه، سایت الف، ۲۸ مهر ماه ۱۳۸۸).

مرتضی نبوی مدیرمسئول روزنامه رسالت در مصاحبه‌ای که با جوان آنلاین انجام داده است، هم‌نوا با جمهوری اسلامی، به شکست نظام آموزشی در تربیت نسل جوان چنین اشاره می‌کند: «برخی از جوانانی که در جمهوری اسلامی تربیت شده‌اند ناگهان چشم باز کردیم و دیدیم سرباز همین جنش ضدفرهنگی هستند. همین‌ها حاضرند همه گونه خطر و ریسک را بپذیرند و در شرایط بسیار پرخطری به میدان بیایند و کاملاً هم مشخص است که اینها جنبش‌های ضدفرهنگ هستند.» (۱۷ اردیبهشت ۱۳۸۹).

به این ترتیب، چنین بر می‌آید که مسئولان حکومتی بار دیگر در تدارک تغییر گسترده نظام آموزشی ایران برآمده‌اند. در واقع، از ماه اردیبهشت سال ۱۳۸۹، تحول بنیادین در آموزش ایران به دغدغه آموزشی آنان تبدیل شده است. آیت‌الله خامنه‌ای به مناسبت روز معلم از برنامه تحول بنیادین در آموزش و پرورش^۵ به عنوان «کار اساسی» یاد کرد که «باید متناسب با نیازها، اهداف والا، و امکانات انسانی کشور حتماً انجام شود و به سرانجام نیز برسد». وزیر آموزش و پرورش نیز در جریان همین دیدار با اشاره به نقش مدرسه به عنوان «قدرتمندترین پایگاه فرهنگی محل» از تعریف جدید از مدرسه سخن به میان آورد و ادعا کرد که باید «آموزش‌های رسمی» را با برنامه‌های فرهنگی در محلات، ورزش، کتاب‌خوانی، کانون‌های قرآنی پیوند زند (خبرگزاری مهر، ۱۵ اردیبهشت ۱۳۸۹). ایجاد ۵۰ هزار مدرسه قرآنی در طول سه سال، اعزام روحانیون و مبلغان سیاسی به مدارس، گسترش همکاری با حوزه‌های علمیه، تغییر کتاب‌های درسی در جهت بیشتر اسلامی کردن آنها، اجرای طرح عفاف و حجاب از دبستان تا دانشگاه، تدابیر جدید برای تربیت دینی معلمان، تلاش برای تغییر محتوای علوم انسانی در مدارس و دانشگاه‌ها، نظارت مرکزی وزارت علوم بر گزینش استادان در دانشگاه از جمله اقداماتی است که در چند ماه نخست سال ۱۳۸۹ برای «اصلاح» نظام آموزشی مطرح شده‌اند. بخش ایدئولوژیک و سیاسی این طرح‌ها نشان می‌دهد که مسئولان دولتی بیش از آنکه به ریشه‌های نارضایتی و شورش جوانان بپردازند بار دیگر با سماجت برآندند که با افزایش

هرچه بیشتر تبلیغات دینی و ایدئولوژیک، نسلی شورشی را به نسلی مطیع و سر به فرمان و یا به روایتی به سرباز امام زمان (دانشجو وزیر علوم، تحقیقات و فن آوری، فارس نیوز، ۱۸ مرداد ۱۳۸۹) تبدیل کنند.

کتابشناسی منابع فارسی

- سعید پیوندی، «سرنوشت اسلامی کردن نظام آموزشی ایران»، *ایران نامه*، شماره ۲-۳، تابستان و پاییز ۱۳۸۷.
- سعید پیوندی، «واقعیت‌های نظام آموزشی امروز ایران»، *ایران نامه*، شماره ۴ و سال هجدهم شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۷۸.
- سعید پیوندی، «آموزش و جنبش اجتماعی زنان در ایران، بررسی مطالعات و مبارزات فمینیستی زنان ایرانی در دو دهه اخیر و چشم‌انداز آینده»، *بنیاد پژوهش‌های زنان ایران*، شماره ۱۱، ۲۰۰۰.
- محمد جعفر جوادی، «بررسی نظرات اولیای دانش‌آموزان، دانش‌آموزان و معلمان دوره ابتدایی درباره کتاب‌های درسی»، *فصلنامه تعلیم و تربیت*، شماره ۵۳-۵۴، ۱۳۷۷، صص ۳۱-۶۲.
- روبرت راگر، «جهت‌گیری‌های نظام آموزشی ایران پس از انقلاب»، ترجمه طاهر طباطبائی، *ایران فردا*، شماره ۱۳-۱۴، ۱۳۷۰.
- جعفر سجادی، «تحول وضع سواد در ایران و برآورد تحوات آن تا سال ۱۳۷۷»، *فصلنامه تعلیم و تربیت*، شماره ۴، زمستان ۱۳۶۸.
- علی شریعتمداری، *تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۰.
- علی شریعتی، *روش شناخت اسلام*، تهران، نشر چاپخش، ۱۳۶۳.
- احمد صافی، *سازمان و قوانین آموزش و پرورش ایران*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۷۹.
- محمدرضا طالبان، «خانواده، دانشگاه و جامعه‌پذیری مذهبی»، *نامه علوم اجتماعی*، شماره ۱۳، ۱۳۷۸.
- محمود طالقانی، *نحوه معرفی زن در کتب درسی دوره ابتدائی قبل و بعد از انقلاب*، تهران، ۱۳۷۲.
- هادی عزیززاده، «کارآئی درونی نظام آموزش متوسطه نظری به تفکیک استان، جنسیت»، *فصلنامه تعلیم و تربیت*، شماره ۳۳، ۱۳۷۲.
- گویا ز، «سیر تحول و شکل‌گیری برنامه‌های درسی آموزش متوسطه در ایران»، *فصلنامه تعلیم*

- و تربیت، شماره ۵۷، صص ۵۹-۹۶، ۱۳۷۷.
- علی ملک‌پور، تعارض فرهنگی دولت و مردم در ایران، تهران، انتشارات آزاداندیشان، ۱۳۸۱.
- مرتضی مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
- مرتضی منادی، «فرهنگ پنهان جوانان»، ایران فردا، مهرماه ۱۳۷۷.
- فائزه منشی، «تاثیرپذیری نظام ارزشی دانش‌آموزان از خانواده و مدرسه»، فصلنامه خانواده و پژوهش، شماره ۱، ۱۳۸۴.

Dj. Ale Ahmad (1988). *L'occidentalité*. (Trad. F. Barrès-Kotobi et M. Kotobi). Paris : L'Harmattan.

P. Bartsch (2005). *Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder, Teil 2 : Türkei und Iran*. Hamburg, EB Verlag.

M. Haghayegh (1993). Politics and Ideology in the Islamic Republic of Iran, *Middle Eastern Studies*, pp. 36-52.

F. Heydari (2002). *L'image des femmes dans les manuels scolaires en Iran*. Mémoire de maîtrise, Université Paris VIII.

F. Khosrokhavar, A. Nikpey (2009). *Avoir vingt ans au pays des ayatollahs*. Paris : Robert Laffont.

A. Kian-Thiébaud (2002). *Les femmes iraniennes entre islam, Etat et famille*. Paris : Maisonneuve et Larose.

F. Javanro F. (1998). *L'endoctrinement religieux : Analyse des manuels scolaires du cursus primaire en Iran*. Mémoire du Diplôme de l'EHESS.

G. Mehran (1998). Education in Postrevolutionary Persia: 1979-1991. in E. Yarshater. *Encyclopaedia Iranica*. California, Costa Mesa, Mazda Publishers.

G. Mehran (1991). The Creation of the New Muslim Woman : female education in the Islamic Republic of Iran, *Convergence*, XXIV.

D. Menashri (1992). *Education and the Making of Modern Iran*. Ithaca and London : Cornell University Press.

L. Meyer (1984). L'analyse des manuels de l'enseignement social par rapport à ceux de l'époque du shah, pp. 265-274.

D. Minoui (2001). Jenesse d'Iran, *Autrement*, n° 126.

I. Mohammadi (2004). *Le rôle de l'école dans la recomposition de l'identité des jeunes Kurdes dans la République Islamique d'Iran*.

Thèse de doctorat, EHESS, Paris.

B. Mohsenpour (1988). Philosophy of Education in Postrevolutionary Iran, *Comparative Education Review*, pp. 76-86.

M. Monadi (1997). *Attitudes des parents iraniens face à l'école*. Thèse de 3^o cycle. Université Paris VIII.

S. Nahid S. (1993-1994). L'analyse comparative des manuels scolaires français et iraniens du cycle primaire, *Education comparée* (AFEC-Sèvres), n 33-34.

A. Nikpey (2001). *Politique et religion en Iran contemporain. Naissance d'une institution*. Paris : L'Harmattan.

S Paivandi (2008). *Discrimination and Intolerance in Iran's Text-books*. Washington: Freedom House.

_____ (2006). *Islam et éducation en Iran. Echech de l'islami-sation de l'école en Iran*. Paris : L'Harmattan.

_____ (2005). La religion d'Etat à l'école. L'expérience de l'islamisation de l'école en Iran, *Journal des anthropologues*, n^o 100-101, pp. 183-212.

_____ -- (1998). L'individu dans les manuels scolaires en Iran, *CEMOTI*, n^o 26, pp. 219-234.

_____ S. (1995). *Existe-t-il un modèle islamique de l'éducation ? Le cas de l'Iran*. Colloque international de l'AFEC à Sèvres, « Modèles, transferts et échanges d'expériences en éducation ».

M. Shorish (1988). The Islamic Revolution and Education in Iran, *Comparative Education Review*, pp. 58-75.

N. Yavari-d'Hellencourt (1988). *Ethnies et ethnicité dans les manuels scolaires iraniens*. Colloque « Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan ». Paris : CNRS.

پانوشت‌ها:

۱. روح‌الله خمینی، صحیفه نور، جلد نهم، سال ۱۳۷۰.

۲. از جمله در میان منابع غیرفارسی زبان نگاه کنید به:

Bartsch (2005), Groiss & Toobian (2007), Heydari (2002), Mehran (1998), Meyer (1984), Mohammadi (2004), Mohsenpour (1988), Monadi (1997), Nahid (1993-1994), Paivandi (2006, 2005, 2005,

2003), Shorish (1988), Talegani (1994), Yavari-d'Hellencourt (1988).

۳. جشن عبادت در دبستان و در مورد دخترانی برگزار می شود که به سن ۹ سالگی می رسند و احکام دینی از جمله حجاب برای آنها واجب می شود. به این مراسم در بخش مربوط به تبعیض جنسیتی نیز اشاره شده است.

۴. دولت محمود احمدی نژاد در سال ۱۳۸۵ بار دیگر امور تربیتی (پرورشی) در مدارس احیا کرد.

۵. منظور سند راهبردی نظام آموزش و پرورش است که پس از ۷ سال پس در مرداد ماه ۱۳۸۹ به امضای محمود احمدی نژاد رسیده است.

فرهاد خسروخاور*

جنبش سبز: حرکت نوین دموکراتیک در ایران

پیشینه تاریخی

پرداختن به ریشه‌ها، هدف‌ها و شیوه‌های حرکت اجتماعی‌ای که سالی است با عنوان «جنبش سبز» در ایران پدیدار شده، و در جهان نیز بازتابی گسترده داشته، نخست مستلزم مروری در تاریخ معاصر جنبش‌های اجتماعی ایران است. در این نوشته، چنین مروری شامل جنبش‌های شبه دموکراتیک، دموکراتیک و ضددموکراتیکی خواهد بود که به نوبت سرنوشت مردم ایران را در دورانی به درازای یک سده رقم زده‌اند.

انقلاب مشروطیت

آشکارا، نخستین جنبش اجتماعی گسترده در ایران انقلاب مشروطیت است که درباره‌اش نوشته‌های تحقیقی بسیار منتشر شده. شاید بتوان گفت که مصداق صفت شبه دموکراتیک بر این انقلاب غالب بوده است زیرا خواست اصلی

* استاد مدرسه عالی علوم اجتماعی پاریس. کتاب تازه دکتر خسرو خاور با عنوان زیر منتشر شده است:
Farhad Khosrokhavar, *Inside Jihadism, Jihadi Movements Worldwide*, Yale Cultural Sociology Series, Paradigm Publishers, 2009.

پیشگامانش تشکیل «عدالت خانه» بود. اما، تفسیر تردیدآمیز رهبران انقلاب از جای مذهب در حکومت، و ناآشنایی بسیاری از آن‌ها با مفاهیم دموکراسی و پیامدهای اجتماعی و فرهنگی آن، سبب شد تا ضرورت حاکمیت عالیۀ مردم بر نظام سیاسی کشور به صراحت یا روشنی لازم مطرح نشود.

با این همه، این حرکت اجتماعی ترقی خواهانه را در کشوری که از برخی از کشورهای منطقه - از جمله مصر و امپراتوری عثمانی - عقب مانده تر بود باید معرّف یکی از ویژگی‌های بارز جامعه ایران در طول تاریخ متلاطم مدرنیزاسیون آن در قرن بیستم و بیست و یکم دانست. این ویژگی مربوط به روشنفکران آن دوران ایران است که از دیدگاه فرهنگی پیشرفته‌تر، و از منظر دیگری، بریده از جامعه و سیر تحولات آن بودند. به این ترتیب، انقلاب مشروطیت با همه کاستی‌ها و ابهاماتش پایه‌گذار حرکت‌های اجتماعی بعدی در ایران شد. بسیاری از پیشگامان و رهبران انقلاب مشروطیت گمان می‌بردند که بین مذهب و حکومت استوار بر ارادهٔ عمومی، که خواسته یا ناخواسته بُعدی لاییک دارد، تضادی نیست. آزادی و حقوق مدنی و اجتماعی زنان به ویژه در روابط خانوادگی، از جمله ازدواج، طلاق، ارث، و سرپرستی اطفال، چه رسد به مقولهٔ برابری آنان با مردان، هرگز در این انقلاب و قانون اساسی‌اش به‌طور واضح و مبرهن مطرح نشد. تضاد بین اهداف اسلام بنیادگرا و خواست‌های هواداران دموکراسی و حکومت مردم نیز آن گونه که باید به میان نیامد. شاید از آن رو که دلمشغولی با مسائل و مشکلات ناشی از دخالت‌های دولت‌های استعماری در ایران سبب شده بود تا گرانیگاه انقلاب که ناسازگاری حکومت دینی و حکومت مردمی بود درهاله‌ای از ابهام فرو رود.

این گونه تضادها بین بنیادگرایان مذهبی، اصلاح‌طلبان مذهبی و هواداران یک نظام سیاسی سکولار هنوز هم ریشهٔ اصلی مسائل و معضلات فکری و اجتماعی در ایران و در بسیاری از جوامع مسلمان است. دیدگاه‌های چپ‌گرای افراطی، اسلام تندروی سیاسی و استعمار و استثمار غرب هریک به نوبهٔ خود این تضادها را سال‌ها تحت‌الشعاع خود قرار داده‌اند.

نهیضت ملی شدن صنعت نفت

حرکت دوم شبه‌دموکراتیک در ایران همانا نهیضت ملی شدن نفت بود. گرچه هدف اساسی این نهیضت خلع ید از شرکت نفت ایران و انگلیس و پایان دادن

به نفوذ سیاسی و دخالت‌های واقعی یا تخیلی دولت استعماری انگلیس در ایران بود، هدف اساسی دیگری نیز از بن‌مایه‌های این نهضت به شمار می‌رفت و آن برپاسازی یک نظام سیاسی بود که بتواند معرف و پاسخ‌گوی خواست‌های مردم و تأمین‌کننده آزادی‌ها و حقوق سیاسی، مدنی، و اجتماعی آن‌ها باشد. در راه برآوردن هدف اخیر دو گروه از کنشگران ایدئولوژیک نقشی مخرب ایفا کردند. در گروه نخست حزب توده جای داشت که اعضاء، و به ویژه رهبران، به دموکراسی به عنوان پدیده‌ای زائیده جوامع «خرده بورژوا» می‌نگریستند و به آن اعتقادی نداشتند. خواست اصلی آنان ایجاد نظامی بود که بتواند، به رهبری اتحاد جماهیر شوروی و به تبعیت از آن به گسترش اردوگاه کمونیست یاری رساند.

در گروه دوم نیروهای مذهبی به ویژه هواداران آیت‌الله کاشانی و فدائیان اسلام قرار داشتند و به درجات گوناگون خواستار ایجاد حکومت اسلامی بودند که ساختار و ویژگی‌هایش چندان روشن نبود. اعضای تندروی این گروه در واقع هوادار حکومتی غیردموکراتیک و حتی ضددموکراتیک بودند که بتواند، در قالب پیکار با نفوذ و دخالت‌های دولت‌های بزرگ غربی، نظام اسلامی را جایگزین نظام پادشاهی کند.

واقعیت آن است که در دهه پس از جنگ جهانی دوم جامعه ایران چندان آماده برای برپایی یک نظام سیاسی دموکراتیک به معنای واقعی آن نبود. تنها اقلیتی از مردم توانایی خواندن و نوشتن داشت، و بخش بزرگی از جمعیت در مناطق روستایی کمابیش زیر سلطه مالکان و خان‌های قبائل می‌زیست. افزون بر این، تسلط ارزش‌های سنتی فرهنگی و مذهبی بر جامعه مانع تضعیف و فروپاشی نظام مردسالار می‌شد. با این همه، نهضت ملی شدن صنعت نفت را می‌توان یکی از نخستین نهضت‌های شبه‌دموکراتیک با ابعادی وسیع در خاورمیانه شمرد.

با شکست نهضت ملی شدن صنعت نفت، به دلایل گوناگون خارجی و داخلی، بخش بزرگی از روشنفکران معتقد به آرمان‌های جبهه ملی نه تنها از غرب بلکه از نظام پادشاهی نیز روی برگردانند زیرا سقوط دولت دکتر مصدق را تنها ناشی از توطئه‌های غرب، به ویژه انگلیس و ایالات متحد آمریکا، می‌شمردند. سرخوردگی آنان از نظام پادشاهی چنان بود که دستاوردهای ترقی‌خواهانه این نظام را در زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی یکسره نادیده گرفتند و در

مخالفت با آن به نیروهای غیردموکراتیک و حتی ضد دموکراتیک روی آوردند، از جمله به نیروهای چپ افراطی و اسلام سیاسی و انقلابی. این نیروها هر دو به نوبه خود ضددموکراتیک‌تر از نظام پادشاهی بودند. عامل اصلی پیدایش و رشد گرایش‌های چپ انقلابی و اسلام سیاسی را شاید بتوان در شکست حرکت‌های شبه‌دموکراتیک در انقلاب مشروطیت و نهضت ملی کردن نفت یافت. عامل دیگر در عناد با دموکراسی غربی و خوار شمردن آن را باید گفتمان غرب‌ستیز حزب توده دانست که بسیاری از روشنفکران ایرانی این دوره به گونه‌ای مستقیم و یا غیرمستقیم متأثر از آن بودند. پیدایش «روشنفکران دینی» با دیدگاه‌هایی انقلابی، همانند علی شریعتی و جلال آل‌احمد، نیز در رشد گرایش‌های ضددموکراتیک تأثیری انکارناپذیر داشت و در نهایت امر راه را برای رشد جنبش بنیادگرایی مذهبی و اسلام سیاسی گشود.

انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی

با آغاز اصلاحات ارضی در اوایل دهه ۱۳۴۰ و آنچه شاه به آن «انقلاب سفید» نام داده بود دشمنی رهبران مذهبی بنیادگرا با نظام پادشاهی بالا گرفت. تشدید این دشمنی، به ویژه با گسترش آزادی‌ها و حقوق زنان، آیت‌الله خمینی نقشی کلیدی ایفا می‌کرد. گسترش روزافزون ارزش‌ها و نمادهای فرهنگ غربی در ایران و تعمیق روابط سیاسی اقتصادی و نظامی دولت با ایالات متحده آمریکا را نیز باید عامل مؤثر دیگری در بالا گرفتن موج مخالفت روحانیان بنیادگرا از سوی، و بخش قابل توجهی از قشرهای گوناگون اجتماعی، از سوی دیگر، شمرد. با این همه، حرکت اجتماعی که، در واکنش به تجددطلبی غیردموکراتیک و آمرانه نظام حاکم و روابط تنگاتنگش با آمریکا، در بطن جامعه به وجود آمد خود ضد مدرنیته، ضد دموکراتیک و استبدادگرا و خودکامه بود. به این ترتیب، تضاد با رژیم پادشاهی نه تنها به پیدایش حرکت‌های اجتماعی اصلاح‌طلبانه دموکراتیک نینجامید بلکه جامعه را دستخوش نوعی سنت‌گرایی کاذب کرد. نزدیک به دو دهه پس از شورش‌های اجتماعی ارتجاعی نیمه اول دهه ۱۳۴۰، انقلاب ۱۳۵۷ جامعه ایران را دستخوش بحرانی عمیق و گسترده کرد. از دلایل این انقلاب سیاست‌ها و مواضع نادرست محمدرضا شاه و گسترش ناراضی بخش عمده‌ای از طبقه متوسط شهرنشین، دانشجویان و بازاریان بود. رهبران بنیادگرای مذهبی، به‌ویژه آیت‌الله خمینی، با بهره‌جوئی از چنین

اوضاعی مخالفان رژیم را به میدان کشیدند و مقدمات پیروزی انقلاب اسلامی را فراهم کردند. اما، این بار نیز مخالفت با نظام حاکم به جای آن که به یک حرکت اجتماعی پیشرو و استقرار جامعه‌ای باز و مردمی انجامد به ایجاد یک نظام بسته و دین‌سالار منجر شد. واقعیت آن است که هیچیک از نیروهای پشتیبان این انقلاب، به جز گروه کوچکی از میلیون لیبرال، نه خواهان تأمین حقوق و آزادی‌های مردم ایران بودند و نه الفتی با دموکراسی داشتند، از گروه‌های اسلامی تندرو گرفته تا گروه‌های گوناگون مارکسیستی.

به این ترتیب بود که جمهوری اسلامی از آغاز کار ماهیت غیردموکراتیک و ضدمدرنیت‌اش را به گونه‌ای روزافزون آشکار کرد. افزون بر این، از سویی با جوامع پیشرفته غربی، به ویژه با ایالات متحده آمریکا و متحدانش در خاورمیانه، و از سوی دیگر با اتحاد جماهیر شوروی، به دشمنی تبلیغاتی و سیاسی پرداخت. این دشمن‌تراشی‌ها ایران را، به ویژه در جنگ هشت ساله با عراق، به انزوا کشید و شماری از دولت‌های بزرگ و کوچک را برانگیخت که مستقیم و غیرمستقیم به یاری عراق برخیزند.

در آستانه انقلاب اسلامی، ایران در زمینه رشد و توسعه اقتصادی با کشورهای چون ترکیه و حتی کره جنوبی قابل مقایسه بود. امروز، پس از گذشتن بیش از سی و یک سال از انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی، چنین مقایسه‌ای تنها از عمق و گسترش بحران‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و فساد اخلاقی و مالی در ایران حکایت خواهد کرد. فرهنگ حاکم بر روابط اجتماعی را در جامعه امروز ایران باید از عوامل گسترش فساد مالی و اقتصادی در هردو بخش خصوصی و عمومی شمرد. در دوران محمدرضا شاه، فساد گسترده در نهادهای دولتی و بخش خصوصی، در مقایسه با کشورهای هم‌مطراز منطقه بالاتر نبود گرچه در زمینه اعطای برخی از امتیازات مالی و تولیدی و خرید اسلحه از آمریکا احتمال فساد زیاد بود. پس از انقلاب اسلامی و قدرت‌یابی گروه‌های نوین اجتماعی، همراه با کاهش قدرت خرید و افزایش نرخ تورم، فساد فراگیرتر شد و بخش‌های عمده اقتصاد کشور، به ویژه بخش صادرات و واردات و توزیع کالاها را دربرگرفت.

در دوره ریاست جمهوری محمد خاتمی (۲۰۰۵-۱۹۹۷)، با آزادی نسبی رسانه‌های گروهی و بالاگرفتن اختلاف و ستیز میان گروه‌های متنفذ در عرصه تصمیم‌گیری، از جمله بین اصلاح‌طلبان و اقتدارگرایان بنیادگرا، از دامنه فساد تا

حدودی کاسته شد. با این همه، فساد در نهادهای مصون از کنترل و پاسخ‌گویی، به ویژه سپاه پاسداران، بنیادهای انقلابی، آستان قدس، همچنان به عنوان یک معضل اجتماعی و اقتصادی برجای مانده است. در سال‌های اخیر، در دوره ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد، عمق و گسترش فساد مالی و اقتصادی افزایشی قابل توجه یافته است. گسترش دامنه سرکوب مخالفان، سانسور و تعطیل رسانه‌های گروهی، بیرون راندن اصلاح‌طلبان از مراکز قدرت و تصمیم‌گیری، را باید از عوامل مؤثر در اشاعه بیشتر فساد و ارتشاء در جامعه دانست.

کاهش قوه خرید، افزایش روزافزون شمار جوانان بیکار، فرهنگ فساد و شهادت‌طلبی و ایثار از سویی، و محدود کردن هرچه بیشتر آزادی‌ها و حقوق مدنی شهروندان و آزار و سرکوب خشونت بار منتقدان و معترضان، از سوی دیگر، همگی از عوامل روی گردانی نسل‌های جدید از انقلاب و جمهوری اسلامی شده‌اند. شگفتی انگیز نیست که در جنبش سبز به ویژه نشانی از فرهنگ ایثار و عزا و شهادت نبود. هدف اصلی جوانان در این جنبش تبدیل فرهنگ حاکم در جمهوری اسلامی به یک فرهنگ اجتماعی و سیاسی است که هم بتواند نیازهای آنان را برای یک زندگی آزادانه و انسانی برآورده کند و هم با طرح پرسش «رأی من کجاست؟» یادآور مسئولیت اجتماعی و سیاسی رهبران رژیم شود.^۱

پیش‌زمینه‌های جنبش سبز

از پیامدهای مهم انقلاب اسلامی در ایران دگرگونی‌های بزرگ اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی بود. ورود بخشی عظیم از جمعیت، به ویژه نوجوانان روستایی و فرزندان خانواده‌های سنتی و مذهبی شهرنشین به نظام آموزشی را باید از جمله این دگرگونی‌ها شمرد. در طی سه دهه گذشته، جمعیت دانشجویی ایران به حدود سه و نیم میلیون رسیده است. با آن که نظام حاکم تاکید را بر اسلامی کردن نوجوانان و جوانان گذاشت و نظام آموزش دبستان و دبیرستان‌ها را با چاپ کتاب‌های درسی ایدئولوژیک به این سو کشاند^۲ و با آن که رسانه‌های گروهی دولتی و شبه‌دولتی، به ویژه رادیو و تلویزیون، نظام اسلام بنیادگرا را تنها چارچوب قابل قبول زندگی اجتماعی و فرهنگی جوانان شناختند، می‌توان گفت که امروز نسل جوان ایران از نظام ایدئولوژیک بنیادگرا رو برتافته است. تنها بخش کوچکی از جامعه هنوز در قالب ایدئولوژی ایثارطلبی انقلابی و گرایش‌های شهادت‌طلبانه در نهادهایی مانند سپاه پاسداران و بسیج به دفاع

از این گونه هدف‌ها و برنامه‌ها بر می‌خیزد. البته، کمک‌های بی‌دریغ مالی دولت به این گروه خود انگیزه دیگری برای ادامه حمایت آن‌ها از رژیم اسلامی است. گروه دیگری نیز که از مدرنیزاسیون و پیامدهای اجتماعی و فرهنگی آن بیمناک است، از فرهنگ اجتماعی حاکم، به عنوان سدی در برابر سکولار شدن جامعه، حمایت می‌کند.

در این میان، انقلاب تکنولوژیک، به ویژه در زمینه رسانه‌های ارتباطی و اطلاع‌رسانی، به گسترده‌تر شدن ارتباط جامعه ایران، به ویژه جوانان، با جهان و به ویژه با جوامع غربی کمکی قابل توجه کرده است. گروه بزرگ مهاجران ایرانی در دنیا نیز بر خلاف مهاجران روسی پس از انقلاب ۱۹۱۷، به نظر می‌رسد که همچنان ارتباطی گسترده با جامعه ایران دارد. شاید بتوان گفت که عضوی از اعضای بیشتر خانواده‌های طبقه متوسط ایران در یکی از کشورهای غربی زندگی می‌کنند و از راه‌های گوناگون خویشانشان در ایران را از جریان تحولات فرهنگی و سیاسی محل اقامت خود آگاه می‌کنند.

مجموع تحولات، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و آموزشی که از زمان استقرار نظام جمهوری اسلامی تا کنون در ایران رخ داده بخش بزرگی از جامعه، به ویژه جوانان و زنان، را، از نظام و ایدئولوژی مذهبی‌اش یکسره روی گردان کرده است. به سخن دیگر، شاید بتوان گفت اکثریت مردم ایران دیگر به بنیادگرایی به عنوان راه‌حلی برای معضلات گوناگون اقتصادی و سیاسی جامعه نمی‌نگرند، و در نهایت امر خواهان استقرار حکومتی دموکراتیک و فرد محوراند. در همان حال که در بسیاری از کشورهای عرب مسلمان، مخالفت مردم با حکومت‌های فاسد و استبدادی در جنبش‌ها و ایدئولوژی‌های بنیاد گرای اسلامی، از نوع جنبش اخوان المسلمین، متبلور می‌شود، در ایران به نظر می‌رسد که اکثر مخالفان و منتقدان رژیم به حکومت دین‌سالار اعتقادی ندارند.

اگر ریشه‌های انقلاب تضاد بین حکومتی غیردموکراتیک، از سویی، و جبهه‌ای مرکب از نیروهای ضددموکراتیک، از سوی دیگر، بود، امروز در ایران تضاد بین جامعه‌ای شبه‌دموکراتیک و حکومتی ضددموکراتیک است. این تفاوت را باید ناشی از شکست ایدئولوژی مذهبی و انقلابی و دگرگونی‌های ذهنی و آرمانی نسل‌های جوان ایران در چند دهه اخیر دانست. در دو حرکت اجتماعی مهم در طول ده سال گذشته، یعنی حرکت دانشجویی سال ۱۹۹۹ که با سرکوب نظام مواجه شد، و به ویژه جنبش سبز در سال ۲۰۰۹ که آن هم آماج سرکوبی

خشونت بار قرار گرفت، ایده دموکراسی و فردگرایی قانونمدار در ذهن‌های متحول نسل جوان جانی تازه یافته و رو به رشد نهاده است.

از فرهنگ مرگ و ستیز به فرهنگ همزیستی و مسالمت

جنبش سبز را باید ناشی از پدیداری نیروهای تازه‌ای از کنشگران اجتماعی دانست که گریزان از اسلام بنیادگرا و انحصارطلب به جست‌وجوی نظامی برخاسته‌اند که در آن آراء مردم به عنوان شالوده اصلی ساختار و اهداف و برنامه‌های حکومت شمرده شود. این جنبش را نیز می‌توان کمابیش نتیجه رشد تدریجی گرایش‌های سکولار دو دهه اخیر در ایران شمرد. واقعیت آن است که در دوران محمدرضا شاه نیز زمینه‌های مناسب برای تغییر نظام غیردموکراتیک به نظامی شبه دموکراتیک و در نهایت دموکراتیک فراهم شده بود، به ویژه از آن رو که نظام آن روز ایران دارای ایدئولوژی ضددموکراتیک و انحصارطلبی نبود و می‌توانست در شرایطی به تدریج به سوی یک نظام نیمه‌باز سیاسی پیش رود و در نهایت به یک نظام مردم‌سالار واقعی نزدیک شود. استقرار یک نظام بسته مذهبی سبب شد که فرصت و امکان تحولات تدریجی در این زمینه یکسره از میان رود.

دو تجربه اساسی در دهه اخیر، یعنی ریاست جمهوری محمد خاتمی و انتخابات ریاست جمهوری ایران در سال ۲۰۰۹، نشان آن است که تغییرات و اصلاحات تدریجی در بطن نظام سیاسی و اجتماعی کنونی میسر نخواهد بود زیرا ماهیت این نظام پذیرای اصلاحات اساسی، حتی اگر تنها به ایجاد یک نظام شبه‌دموکراتیک منجر شود، نیست.

گرایش به اسلام سکولار، بی‌نیازی از رهبری فرهنگدوستان و بی‌اعتنائی به فرهنگ جدایی زن و مرد

جنبش سبز که بخشی بزرگ و رو به افزایش از زنان و مردان جوان ایرانی را به خود جذب کرده است بی‌آن که ماهیتی ضداسلامی و یا حتی غیر اسلامی داشته باشد نشان از گرایش بخشی قابل توجه از مردم ایران به سکولاریزم و جدایی مذهب از حکومت دارد. به نظر می‌رسد که تجربه سی ساله انقلاب اسلامی و شکست یوتوپیی «اسلام مردمی»، «اسلام مستضعفین» و یا «اسلام بنیادگرا» را، که برای اثرگذاری آن بر همه ابعاد زندگی اجتماعی مردم ایران

تلاشی مستمر شده است، باید دو منشاء مهم پیدایش و گسترش چنین گرایشی شمرد. در این میان تنها بخش کوچک‌تر و رو به کاهشی از جامعه، بر پایهٔ باورهای مذهبی و یا به خاطر ملاحظات مادی و شخصی، خواهان بقای نظام کنونی و برتری ارادهٔ حاکمان مذهبی بر ارادهٔ عمومی‌اند.

اسلام سیاسی در بسیاری از جوامع مسلمان که از حکومت‌های استبدادی در قالب تجدد غیرمذهبی رنج می‌برند، از مشروعیت نسبی برخوردار است. در ایران، اما، به نظر می‌رسد که بخش بزرگ و روزافزونی از جامعه طالب آن است که نقش مذهب محدود به روابط خصوصی شهروندان شود و عموم مردم بتوانند در آزادی و به استقلال دربارهٔ مسائل اجتماعی و معضلات سیاسی و فرهنگی خود تصمیم گیرند. پدیداری جنبش سبز نشان آن است که نسل جدید قابلیت آن را در خود می‌بیند که اسلام سکولار را جایگزین اسلام بنیادگرا و یا حتی اسلام اصلاح‌طلب کند و نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی بدون توسل به احکام دینی و یا هر نوع ایدئولوژی دیگری مستقلاً تصمیم گیرد.

تحول بنیادی دیگری را که در ذهنیت و ارزش‌های سیاسی جوانان ایران رویداده است می‌توان در ارزیابی آنان از شخصیت‌ها و رهبران سیاسی دید. در تاریخ معاصر اکثر مردم ایران، همانند بسیاری از مردم جوامع مشابه، همواره در پی یافتن و تبعیت کردن از شخصیت‌های سیاسی قهرمان گونه و فرهنگ‌یافته‌اند. چنین گرایشی را به ویژه در دوران بلافاصله پیش از پیروزی انقلاب و در سال‌های نخستین استقرار حکومت اسلامی می‌توان دید. در این دوران آیت‌الله خمینی به عنوان قهرمانی فرهیخته و نیز یک پدر بزرگ که باید به تمام حیطه‌های اجتماعی حکمرانی کند در جذب و بسیج و رهبری نسل انقلابی، حتی روشنفکران غیرمذهبی، نقشی اساسی ایفا می‌کرد. هشیاری روزافزون مردان و زنان جوان و دانش‌آموختهٔ ایران در سه دههٔ عمر جمهوری اسلامی و آشنایی آنان با لوازم و مقدمات ضروری برای برپایی یک نظام دموکراتیک، از سویی، و غیبت رهبر یا رهبران نام‌آور و آزادی‌خواه و فرهنگ‌مند در صحنهٔ مبارزهٔ سیاسی، از سوی دیگر، امید جوانان ایران را نسبت به امکان و حتی اهمیت بهره‌جویی از نفوذ کلام رهبران قهرمان گونه سخت سست کرده است.

از همین روست که جنبش سبز بی‌اتکا به رهبران و قهرمانان نام‌آور و محبوب گسترش یافت و به اوج رسید. شخصیت‌های شناخته شده‌ای، چون میرحسین موسوی، مهدی کروبی و محمد خاتمی، به هیچ روی نقش رهبر

و مراد سیاسی سنتی را در این جنبش ایفا نکرده‌اند و بیشتر هم به خاطر دوری گزیدن از متحدان و همکاران انقلابی دیروز خود و هم به عنوان مدافعان و سخنگویان کمابیش متنقد جنبش مورد توجه و احترام مخالفان نظام انحصارجوی مذهبی قرار گرفته‌اند. به سخن دیگر، همان گونه که نظام سنتی خانواده پدرسالار در ایران دگرگون شده و با حضور فعال موج عظیم پسران و دختران دانش‌آموخته و واقع‌گرای نوین مورد تردید قرار گرفته است، همان گونه نیز نیاز به رهبری شخصیت‌های فرهمند چندان مشهود نیست. شاید بتوان گفت که سران کنونی جنبش نیز به خاطر فاصله‌ای که هنوز با خواست‌های بدنه جنبش دارند ویژگی‌های تبدیل شدن را به رهبران آن در آینده نیز نخواهند داشت.

در تظاهرات فزاینده‌ای که در طول چند هفته پیش از انتخابات و هفته پس از آن روی داد، ویژگی قابل ملاحظه دیگری نیز به چشم می‌خورد و آن حضور همگام و مشترک زنان و مردان در آن‌ها بود. چنین حضوری حکایت از اعتراض تظاهرکنندگان به فرهنگ جداسازی جنسیتی و تأیید فرهنگ اختلاط آزاد زن و مرد در عرصه‌های گوناگون اجتماعی و سیاسی داشت. به این ترتیب، در جنبش سبز، جوانان نه تنها خواسته سیاسی خود را که نظام سیاسی باز و قانونمند بود به صراحت مطرح کرده‌اند در عمل نیز بر اعتقاد و پایبندی خویش به برابری آزادی‌ها و حقوق زن و مرد در همه عرصه‌های فعالیت اجتماعی و سیاسی مهر تأیید می‌زنند. این حضور مشترک نشان دیگری از حرکت جوانان به سوی بناسازی نهادهای جامعه مدنی نوین است که در آن برابری زن و مرد به عنوان امری طبیعی نیازی به توسل به احکام و اعتقادات الهی و مذهبی ندارد و نظام پدرسالاری چه در خانواده و چه در عرصه فرهنگی و سیاسی در آستانه پیوستن به تاریخ است.

پایگاه اجتماعی جنبش سبز

پایگاه اصلی جنبش سبز را باید در میان دانشجویان و دانش‌آموخته گان و فرهنگیان، از سویی، و بخشی از طبقه متوسط و شهرنشین ایران جست. به نظر می‌رسد که در محله‌های سنتی شهرها، در شهرهای کوچک و در مناطق روستایی، جنبش سبز زمینه قابل توجهی نداشته است. با این همه، مشکل توان این ادعا را پذیرفت که پیوستگان به جنبش سبز منحصر به اعضای طبقه

متوسط جامعه بوده‌اند. در دوران ریاست جمهوری احمدی‌نژاد با تشدید بحران بیکاری و تورم، طبقه فرودست و محروم جامعه به مراتب ناتوان‌تر از گذشته شده است. بخشی از این طبقه زیر چتر حمایت نهادهای انقلابی، از آن جمله بنیاد مستضعفان، قرار دارد و در نتیجه از امکاناتی بهره‌مند است که در بخش‌های دیگر دیده نمی‌شود. احمدی‌نژاد نیز گهگاه و به مناسبت‌های مختلف با عرضه کمک‌های مالی برخی از این گروه‌ها را مدیون و مجذوب خود کرده است.

منشاء غیبت بخش مهمی از «مستضعفان» در جنبش سبز آن بوده است که هیچ یک از دو نامزد شکست خورده در انتخابات، میرحسین موسوی و مهدی کروبی، در سخنان خود به هیچ یک از خواست‌ها و نیازهای مادی گروه‌های فرودست جامعه اشاره‌ای نکرده‌اند. تکیه عمده آنان بر خواست‌های سیاسی و آرمانی دانشجویان و طبقه متوسط، بوده است که بدنه اصلی جنبش را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر در جنبش سبز تا کنون، بیشتر سخن از آزادی و قانون رفته است تا از عدالت اجتماعی و مشکلات و محرومیت‌های گروه‌های فرودست. افزون بر این، از امکانات موجود بیشتر برای بسیج و تشکل دانشجویان و زنان استفاده شده تا برای بسیج توده‌های محروم‌تر جامعه که ارتباطی با مراکز سازماندهی دانشجویان و زنان طبقه متوسط ندارند.

نوآوری‌ها و پیامدهای جنبش سبز

در این حرکت اجتماعی می‌توان از کنشگران جدید اجتماعی نام برد که در آن «روزنامه نگاران خودجوش»^۳ نقشی قابل ملاحظه داشته‌اند، یعنی جوانانی که با بهره‌جوئی از امکانات گوناگون ارتباطی و خبرپراکنی، از جمله تلفن همراه و دوربین‌های فیلم‌برداری، صحنه‌ها و رویدادها و شعارهای بسیاری از گردهم‌آیی‌ها را در سطح جهانی بازمی‌تابند. در اوج جنبش سبز، ایرانیان مهاجر و به ویژه آن‌هایی که در کشورهای غربی اقامت گزیده‌اند، نیز توانستند با راه‌پیمایی‌های پیگیر در خیابان‌ها و گردهمایی‌های بزرگ در برابر نهادهای سیاسی محلی و بین‌المللی و با بهره‌جوئی از رسانه‌های گوناگون ارتباطی، خواست‌های جنبش سبز را در سراسر جهان بازتابی گسترده دهند. افزون بر این، این گونه کنش‌های سیاسی و روشنگرانه بخشی بزرگ از مردم و سرآمدان سیاسی و فرهنگی جوامع آزاد جهان را با بسیاری از واقعیات تلخی که در سه دهه حکومت جمهوری اسلامی در ایران رخ داده، و از انظار جهانیان کمابیش پنهان مانده است، آشنا

کرد. به این ترتیب، برای نخستین بار در منطقه، حرکتی در درون جامعه باعث بسیج ایرانیان خارج از کشور، در حدی بی‌سابقه شده است. شاید برای نخستین بار در دنیا، جنبشی ملی در بطن حکومتی خشونت‌گرا، تمامیت‌خواه و ضددموکراتیک موفق شده تا ضمن پرهیز از توسل به خشونت و با حداقل امکانات سازماندهی، اما با بهره‌جویی از رسانه‌های گوناگون سنتی و مدرن خواسته‌هایش را در سطح ملی و بین‌المللی مطرح کند و با همه خشونت و سرکوب دولتی هفته‌ها به پایداری ادامه دهد.

از پیامدهای قابل توجه جنبش سبز بی‌رنگ شدن آراء و دعاوی آن گروه از نسل نویسندگان دینی و لائیک نسل پیشین، همانند جلال آل‌احمد، علی شریعتی و احمد فردید، بوده است که در خوارشمردن بسیاری از ارزش‌ها و مفاهیم غربی به انتقاد از روشنفکران تجددگرا و دموکراسی‌خواه ایران برخاسته بودند و به طعنه از آنان به عنوان «روشنفکران غرب زده» و ضدانقلاب یاد می‌کردند. خواسته‌های بازتاب یافته جوانان امروز ایران در جنبش سبز که معطوف به نهادهای مدرن غربی به ویژه دموکراسی، حقوق بشر، و جامعه مدنی است تضادی آشکار با ارزش‌ها و مفاهیمی دارد که برخی از نظرپردازان نام‌آور نسل پیشین در نشر و ترویج آن تلاش فراوان کردند.

در این میان اشاره به پیامدهای گوناگون جنبش سبز در دیگر جوامع مسلمان جهان نیز ضروری به نظر می‌رسد. اگر نه اکثریت، دستکم بسیاری از مردم این جوامع از مخالفت مستمر رژیم اسلامی با سلطه اسرائیل بر فلسطین و آمریکا بر جهان عرب، خشنوداند و از همین رو احمدی‌نژاد، که در تحقیر و تحریک این دو دولت و ابراز دشمنی با آنان فرصتی را از دست نمی‌دهد در جوامع مسلمان دنیا همانقدر محبوب است که در میان ایرانیان به ظاهر نامحبوب. از همین روست که در آغاز، به گمان بخشی قابل توجه از جوامع مسلمان جنبش سبز را، که به مخالفت آشکار و گسترده با رژیم حاکم در ایران برخاسته، باید زائیده دسیسه‌ها و دخالت‌های دولت‌های بزرگ و جهان‌جوی غربی، به ویژه ایالات متحده آمریکا دانست. در چنین تفسیری این جنبش ارتباطی با خواسته‌ها و گرایش‌های مردم مسلمان ایران نداشته است. اما، برخی از منابع معتبر خبری خاورمیانه، مانند تلویزیون «الجزیره» بسیاری از نهادهای بین‌المللی حقوق بشر و روایت‌های گوناگون روزنامه‌نگاران و جهانگردان مسلمانی که ناظر مستقیم رویدادهای سال گذشته در ایران بوده‌اند به نادرستی چنین

داوری‌ها به تفصیل اشاره کرده‌اند. در نتیجه به نظر می‌رسد که به تدریج شماری از مفسران و نویسندگان جوامع مسلمان به جنبش سبز با دیدی دیگر می‌نگرند و آن را زائیده یا وابسته به هیچ دولت و نیروی خارج از ایران نمی‌شمرند.

فشرده سخن

برپایه دیدی منحصرأ سیاسی به جنبش سبز، شک نیست که این حرکت اجتماعی توانا به کنار گذاشتن نظام حاکم از عرصه سیاسی ایران، دستکم در آینده قابل پیش‌بینی و کوتاه‌مدت نخواهد بود. از این دید، آشکارا جنبش سبز هنوز به توفیقی نرسیده است. در واقع، می‌توان گفت که پس از انتخابات غیراصولی و مخدوش که ضوابط رای‌گیری و شمارش آرا صحیح در آن رعایت نشده و تظاهرات و تجمعات گسترده معترضان به انتخابات و برنده اعلام شده آن، محمود احمدی‌نژاد، حکومت اسلامی به مراتب از گذشته بسته‌تر و سرکوبگرتر شده است. در دیدی اجتماعی و وسیع‌تر، اما، باید پذیرفت که چنین حرکتی نمی‌توانست به سرعت موفق به باز کردن نظام مذهبی انحصارگر شود چه رسد به سرنگونی آن. بنابراین، توفیق این جنبش را باید در زمینه‌های دیگری جست که خود می‌تواند امکانات حرکت ایران به سوی یک جامعه باز و دموکراتیک را فراهم آورد، از جمله در چهار زمینه زیر:

۱. چیرگی واقع‌گرایی بر گمان‌پروری

پیش از آغاز جنبش سبز هنوز بسیاری از ایرانیان، به ویژه برخی از نخبگان سیاسی، چنین می‌پنداشتند که از راه تأکید بر انجام اصلاحات در ساختار و رفتار رژیم می‌توان آن را، هرچند به کندی، به سوی استحاله به نظامی شبه دموکراتیک کشاند. ناکامی اصلاح‌طلبان در دو دوره ریاست جمهوری محمد خاتمی در تعدیل رفتار نظام سستی چنین نظریه‌ای را عیان کرد. با این حال، در پایان این دوره نیز، بسیاری از ایرانیان بر این باور بودند که با بهره‌جویی از مکانیزم‌های قانونی از آن جمله انتخابات ادواری، می‌توان برخی از این اصلاحات را به مرحله تحقق نزدیک کرد. نتیجه انتخابات، که به گمان جمهور مردم و حتی نامزدهای از صافی شوران نگهبان گذشته، اما شکست خورده، به هیچ روی بازتاب آراء اکثریت رأی دهندگان نبود، بر بطلان نظر اصلاح‌طلبان مهر تأکید گذاشت. از این پس اندک خواهد بود شمار ایرانیانی که همچنان به اصلاح

تدریجی نظام مذهبی و ولایتی کنونی اعتقاد داشته باشند. با انتخابات مشکوک و پدیداری جنبش سبز به دنبال آن تردید چندان نماند که نظام ولایت فقیه برآمده از قانون اساسی پر از ابهام همراه با یک قوه مقننه انتصابی و یک قوه قضائیه وابسته و مُتله شده هیچ امکانی برای تعدیل و اصلاح اساسی نظام و حرکت به سوی برقراری یک نظام دموکراتیک بر جای نگذاشته‌اند.

۲. ریزش ارکان مشروعیت نظام

در باور بخشی قابل ملاحظه اما رو به کاهش مردم ایران رکن اساسی نظام مذهبی (ولایت فقیه) تا انجام انتخابات هنوز از مشروعیت و حقانیتی پر از ابهام بر خوردار بود. تردید قریب به یقین عمومی درباره درستی نحوه انجام انتخابات و نتایج اعلام شده آن، به ویژه اعلام زودرس تنفیذ انتخاب احمدی نژاد به عنوان رئیس جمهور از سوی رهبر رژیم، نقشی قابل ملاحظه در کاهش باقیمانده مشروعیت حکومت و به ویژه اعتبار سیاسی و ادعای بی طرفی ولی فقیه داشته است. شعارهای تند و بی سابقه علیه رژیم و شخص رهبر در برخی از راه‌پیمایی‌ها و گردهم‌آیی‌ها را می‌توان نشان دیگری از سستی روزافزون مشروعیت نظام شمرد. به این ترتیب روند ابهام‌زادی نسبت به ارکان رژیم به مراحل انتهایی خود رسید.

انتقادهای تند و بی‌پرده شماری روزافزون از رهبران انقلاب اسلامی و شخصیت‌های متنفذ و شناخته شده رژیم از اوضاع بحرانی کشور، که تاکنون نیز ادامه یافته است، گویای تعمیق شکاف‌ها و اختلاف‌های میان جناحی و معرّف کاهش مشروعیت نظام در دیدگاه عمومی می‌تواند باشد. در این میان، جای تردید نیست که بهره‌جوئی دامن‌دار رژیم از ابزار گوناگون، و گاه بی سابقه، خشونت و شکنجه برای تنبیه، تهدید، سرکوبی، و حذف شماری بسیار از مخالفان و منتقدان حکومت عامل اساسی دیگری در فروریختن پایه‌های مشروعیت رهبران کنونی رژیم و مهم تر از آن، حقانیت و مشروعیت حکومت زائیده انقلاب اسلامی در کل بوده است.

۳. فرهنگ سرور و مسالمت برجای فرهنگ سوگ و خشونت

جنبش سبز بر سینه فرهنگ عزاداری و نوحه‌خوانی و اشک‌ریزی به عنوان حرب‌های سیاسی برای بسیج مردم و یا سلب حقوق آنان، دست رد نهاده است.

شرکت‌کنندگان در این جنبش بی‌آن که نسبت به مراسم سوگواری‌های مذهبی واکنشی منفی از خود نشان دهند، گردهمایی‌ها و راهپیمایی‌هایشان را با بهره‌جویی از نمادهای فرهنگ جشن و سرور، که به قدمت تاریخ بلند ایران است، آراستند و در واقع دید تازه‌ای از شأن فرد و هویت جامعه را به میان آوردند. در دوران اوج گردهم‌آیی‌ها و راهپیمایی‌ها، سخنی از ایثار انقلابی و شهادت‌طلبی و دست‌یازی به خشونت به عنوان ابزار برای تحقق خواسته‌ها، یا انتقام‌جویی از حریفان به میان نیامده است. می‌توان گفت که این شادمانی‌ها جایگزین سوگواری‌های انقلابی شده و بارور شدن فرهنگ مردم‌سالار را، که بر شأن فرد انسان در جامعه قانون‌مدار تکیه می‌کند، بشارت داده است. به سخن دیگر، سرزندگی و هیجان چیره بر جنبش سبز بیشتر از آن که معرف احساسات و هیجانات زودگذر مردمان باشد، نشان دوری جستن آن‌ها از فرهنگ سوگ و شهادت و خشونت و، در نهایت امر، انگیزه مخالفت با مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و مظاهر بارز حکومت اسلامی برآمده از انقلاب است.

در گذشته‌ای نه چندان دور، نسل‌هایی از ایرانیان، بر پایه اعتقادی ژرف به ضرورت انقلاب اسلامی و یا انقلاب پرولتاریایی، به خشونت به عنوان ابزاری مشروع جهت ستیز با نظام حاکم می‌نگریستند. جنبش سبز، اما، با پرهیز آگاهانه از خشونت و قانون‌شکنی، مشروعیت حکومتی را در دید همگان به پرسش کشیده است که تنها با توسل به خشونت بی‌پرده و نقض قوانین خود تدوین کرده بر عمر تسلطش بر مردم ایران افزوده است. در چنین مقابله نابرابری است که جنبش سبز جامعه مدنی را به عنوان یک پدیده مدرن اجتماعی و نه یک دیدگاه نظری انتزاعی به آستانه تحقق رسانده. پیش از آغاز این جنبش محققان، متفکران، روشنفکران مذهبی^۴، و سیاست‌گران از جامعه مدنی سخن می‌راندند هنگامی که هنوز هیچ نشانه بارزی در سطح کلان از پیدایش این پدیده دموکراتیک در ایران به چشم نمی‌خورد. این جنبش با تاکید بر قانون‌مداری و احتراز از خشونت و با ترتیب دادن تظاهراتی مسالمت‌آمیز که دولت را به حاشیه کشاند، وجود غیرقابل انکار جامعه مدنی را در ایران در سطح گسترده به اثبات رساند و این واقعیت را آشکار کرد که حتی در کشوری مسلمان نه تنها سرآمدان و نخبگان بلکه بخشی بزرگ از مردم عادی نیز می‌توانند به مسالمت خواستار بهره‌مندی از حقوق و آزادی‌های بشری و تبعیت دولت از رأی ملت شوند.

۴. باززائی فرهنگ سکولار

رشد تدریجی گرایش‌های سکولار در قالب جامعه اسلامی نشان وجود ریشه‌های عمیق چنین گرایش‌هایی در اجتماع نوین ایران است. در واقع، نظام آمرانه دوران پهلوی بود که در عمل معرف نظام سکولار و رهگشای حرکت جامعه به سوی جدایی دین از حکومت شد. شاید بیشتر از همین روست که رژیم اسلامی نه تنها در سرکوب چنین گرایش‌هایی کامیاب نشده بلکه اصرارش بر تحمیل احکام تبعیض‌آمیز مذهبی و قوانین و مقررات محدود کننده بر شهروندان ایران، از زن و مرد، گرایش به جدایی دین از حکومت را در میان بخشی رو به گسترش از مردم ایران دو چندان کرده است. گروه‌های تازه‌ای در میان مردم که در دوران پهلوی مذهب را به عنوان رکن اصلی و ضروری جامعه می‌شناختند، امروز خواستار جدایی حکومت از مذهب شده‌اند آن هم بیشتر از آن رو که اعتقادات مذهبی خویش و هم کیشانشان را از گزند مذهبیان سیاست زده و انحصارطلبی نجات دهند که از دین تنها به عنوان ابزاری برای تحمیل سلطه خود بر جامعه بهره جسته‌اند.

رضاشاه، به اقتضای دید و آرمان‌های تجددخواهانه‌اش، به صورت آمرانه و با سرکوب مذهب‌یون زمینه را برای رشد تدریجی یک جامعه سکولار در ایران فعالانه فراهم آورد. جمهوری اسلامی، اما، با همه دشمنی‌اش با مدرنیته، ناخواسته و منفعلانه به اشاعه فرهنگ سکولار در ایران یاری داده است. به سخن دیگر، هر یک از دو نظام به گونه‌ای در راه جدایی حکومت از مذهب گام برداشتند. تفاوت اساسی در این بود که نظام پادشاهی عنادی با تجدد، و یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آن که سکولاریزم باشد، نداشت. تجدد سکولار، اما، یکسره در تضاد با نظام کنونی ایران و نافی فلسفه وجودی آن است.

جنبش سبز برای نخستین بار پس از انقلاب مشروطیت می‌رود که تضاد بین اسلام و تجدد دموکراتیک را در قالب اسلامی سکولار خنثی کند. در گفتمان این جنبش، دموکراسی خواهی و جدایی سیاست از مذهب در تضاد و عناد با مذهب اسلام نیست بلکه با اسلام بنیادگرا نمی‌تواند سازگار باشد، یعنی با اسلامی که محمل مشروعیت گروه‌های اقتدارطلب و انحصارجو در جامعه شود. در جنبش سبز مسلمانان اصلاح‌طلب و سکولارهای مذهبی و غیرمذهبی، همراه و همنوا، به محکوم کردن نظام ضددموکراتیک برخاسته‌اند و خواستار

مشارکت فعال و آزادانه و برابر مردم در تعیین سرنوشتشان شده‌اند. این فصل نوین در تاریخ ایران، به ناسازگاری، و حتی تضاد، بین مذهب و دموکراسی سکولار پایان خواهد بخشید. تضادی که خواهد ماند بین معتقدان به اسلام و هواداران تجدد غربی نیست بلکه بین متجددان مذهبی و غیرمذهبی از یک سو و هواداران و ریزه‌خواران نظام سرکوبگر مذهبی، از سوی دیگر، خواهد بود.

پانویس ها:

۱. در مصاحبه‌هایی که در شهرهای مختلف ایران با جوانان در سال‌های آخر دولت خاتمی انجام گرفت، اکثریت قریب بر اتفاق جوانان با تأکید بر سرخوردگی خود از فرهنگ شهادت‌طلبی و اینار کاذب، خواسته‌هایشان را در قالب یک فرهنگ مسئولیت‌پذیر اجتماعی مطرح می‌کردند.
ن. ک. به:

Farhad Khosrokhavar, Amir Nikpey, *Avoir 20 ans au Pays des Ayatollahs*, Paris, 2009.

2. Saeed Paivandi, *Religion et éducation en Iran*, L'Harmattan, Paris 2006.

3. Farhad Khosrokhavar, « The New Intellectuals in Iran », *Social Compass*, n° 51, 2004 ; « Les Nouveaux Intellectuels en Iran », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n° 125, 2008/2

4. Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West*, Syrcarus university press, 1996 ;

Hamid Dabashi, *Theology of Discontent*, New York University Press, 1993 ; Ali Gheissari, *Iranian Intellectuals in the 20th century*, University of Texas, 1998 ; Mohsen Mottaghi, Ph. D thesis, « Les nouveaux intellectuels musulmans en Iran », Paris 2004.

اسماعیل نوری علا*

نگاهی به سابقه تاریخی سکولاریسم در ایران

مقدمه

تجربه سی و یک ساله حکومت مذهبی در ایران، ایرانیان را، شاید بیشتر از دیگر ملل جهان، به ضرورت جدا کردن حکومت از مذهب رهنمون شده است. هر روز بیشتر از روز پیشگامان تحولات اجتماعی به این نتیجه می‌رسند که بدون منحل کردن حکومت مذهبی^۱ نمی‌توان بر مشکلات گسترده و مختلفی که مردم این کشور با آن دست به گریبانند فائق آمد. بحث «غیر مذهبی کردن حکومت»^۲ قرن‌ها است که در مغرب زمین مطرح شده و تحت نام «لایسیته» در زبان فرانسه و «سکولاریسم» در زبان انگلیسی مورد بحث قرار گرفته است. اما در سپهر سیاست ایران زمانه ما شاید شاهد نخستین باری باشد که این بحث رفته رفته به صورت «گفتمان» اصلی سیاسی مطرح شده و به عنوان «پادزهر» حکومت فعلی، مورد استقبال و قبول بسیاری از سازمان‌ها و متفکران سیاسی واقع گردیده است.

* شاعر و منتقد ادبی و سینماگری و سردبیر نشریه اینترنتی سکولاریسم نو. از دکتر نوری علا درباره «نهاد فقاقت» نوشته‌های بسیار منتشر شده است.

معنای سکولاریته، لائسیسته، و سکولاریزاسیون، همگی، به معنی جدا کردن امور زندگی روزمره مردم از دستورات ایدئولوژیک (یا مذهبی) است و گذاشتن زمام این امور در کف کسانی که نه از جانب خدا و حزب، بلکه از جانب ملت، برای اداره امور انتخاب می‌شوند و، در نتیجه، قابل عزل اند و قوانین شان نیز با قیام و قعود نمایندگان ملتها تغییر می‌پذیرند. سکولاریسم یعنی وانهادن امور «آن دنیای باقی و ثابت و تغییر ناپذیر» به نهاد مسجد و کلیسا و آتشکده و کنیسه، و تحویل امور «این دنیای فانی و خاکی و دائماً در حال تغییر» به خود ملتها و آزاد گذاشتن آنها است برای اینکه اگر به عالم غیب و وجود روح و روز قیامت و الهیات و شرایع ناشی از آنها باور دارند به عبادات خود و اجرای آئین‌های خود ادامه دهند به شرط اینکه هیچ یک از این گونه باورها نتواند مزاحم احوال و زندگی‌های باورمندان به خدا و خدایان و رسولان و شرایع دیگر، و نیز ناباوران به همه این باورها و مفاهیم، باشد یا بشود.

در عین حال، استفاده از این دو واژه فرنگی نباید موجب این گمان شود که فکر بیرون نهادن نهادهای مذهبی از حکومت، و یا سلب استقلال آنها و تبدیل کردن شان به جزئی از تشکیلات اداری وابسته به حکومت، در تاریخ ایران سابقه نداشته و یا اگر چنین سابقه‌ای را بتوان یافت لزوماً باید آن را در دوران انقلاب مشروطه و پیدایش حکومت مدرن پس از آن جستجو کنیم. جامعه ایران، از دیدگاه جامعه‌شناسی، تفاوتی با دیگر جوامع ندارد و قوانین کلی این علم بر آن نیز حاکم است. بر این اساس، مقاله حاضر با بحثی نظری آغاز می‌شود و سپس با کوشش برای تطبیق نظریه‌های مطرح شده به بررسی وضعیت این دو نهاد و روابط شان در طول تاریخ کشور می‌پردازد.

به‌طور کلی، فرض اصلی نگارنده آن است که کوشش برای کنار گذاشتن نهاد مذهب از نهاد حکومت، به دلایل علمی و منطقی، در همه جوامع بشری، و به‌خصوص همزمان با ورود آنان به «دوران تاریخی»، وجود داشته و ایران نیز نمی‌تواند از این قاعده برکنار بوده باشد.

برخی ملاحظات جامعه‌شناختی

در هر جامعه، بسته به میزان توسعه و پیچیده شدن آن، دو نهاد «حکومت» و «مذهب» - که جدایی‌شان پدید آورنده «دولت سکولار» است - مراحل تحولی مختلفی را پیموده‌اند. در واقع، بر اساس قواعد ریاضی، که نمودشان در زندگی

روزمره اما تاریخی انسان گریزناپذیر است، بین دو عدد، یا شیئی، یا نهاد اجتماعی، برقراری چهار نوع رابطه ممکن است و هر چهار این نوع روابط را در مورد دو نهاد «حکومت» و «مذهب» نیز می‌توان دید. این روابط به قرار زیرند:

۱. غیرقابل تفکیک بودن دو نهاد؛

۲. بلعیده شدن نهاد ب به وسیله نهاد الف

۳. بلعیده شدن نهاد الف به وسیله ب

۴. جدایی کامل دو نهاد از یکدیگر

حال، اگر بخواهیم به سبک و سیاق فلاسفه تاریخ برای تحولات تاریخی جوامع نگاهی «مضمون‌مدار» داشته باشیم^۳، می‌توانیم سیر جدا شدن این دنیا از آن دنیا را نیز نوعی «مضمون غالب» در تحولات تاریخی تلقی کنیم که جامعه را از مرحله یکی بودن این دو نهاد تا اشکال کلاسیک سکولاریسم (نوع دوم و سوم) به سکولاریسم مدرن (نوع چهارم) رهنمون می‌شود. به سخن دیگر، می‌توان تاریخ تحولات اجتماعی - سیاسی جوامع را تاریخ گذار تدریجی آنان از مرحله یکی بودن دو نهاد حکومت و مذهب تا مرحله کامل جدایی آنها دانست؛ تاریخی که در آن درهم بافتگی و جدایی بین حاکمان و دینداران مراحل مختلفی را گذرانده و تعینات اجتماعی - سیاسی گوناگونی را عرضه داشته است.

شاید «دینکاری»، در کنار شکارچی‌گری و جنگاوری و حکومت‌گری، کهن‌ترین شغل آدمی باشد که دوشادوش آن سه دیگر تحول یافته و مشابه جنگاوری و حکومت‌گری، اما برخلاف شکارچی‌گری، اهمیت خود را در جوامع انسانی از دست نداده است. البته در مورد این تفاوت ظاهری اخیر نیز باید توجه داشت که اگر شکارچی‌گری را نوع اولیه کوشش انسان برای تأمین معاش خود و خانواده و گروهش بدانیم، در طول تاریخ انجام این «وظیفه» منسوخ نشده ولی شکل‌های مختلف و دائماً نوینی را به خود گرفته و گروه‌های شغلی گوناگونی را به وجود آورده است. حال آن که، جنگاوری، پس از آن که به «سپاهی‌گری» (به معنی عضویت در یک تشکیلات منظم برای جنگ) تبدیل شد دیگر تغییر چندانی از لحاظ کارکردی نیافته و صرفاً دستخوش تحولات ناشی از نوآوری‌های فن‌آوری بوده است. دینکاری و حکومت‌گری نیز، پس از به وجود آمدن نهادها و سازمان‌های مختلفی که از درون اشکال اولیه‌شان زاده شده‌اند، تحولات گوناگونی داشته‌اند و هر تحول اندک آنها پیامدهای عمده‌ای

در سرگذشت جوامع و جهان‌بینی آنها داشته و، در نتیجه، زندگی‌های مردمان را در اعصار مختلف تاریخ به شدت تحت تأثیر قرار داده است.

در واقع، روندی که در سیر تحول سازمان‌های اجتماعی اهمیت بسیار دارد، مربوط به پیدایش نهادهای جدیدی می‌شود که، در عین پایداری نهادهای کهن، از دل آنها بیرون می‌آیند، رفته رفته راه استقلال را پیش می‌گیرند، و گاه تبدیل به تشکیلات معارضی با تشکیلات «مادر» می‌شوند. در این مورد مطالعه جامعه‌شناسانه تاریخ تحولات سازمان‌های حکومت و دینکاری و چگونگی زاده شدن نهادهای موافق و معارض‌شان از دل خود آن‌ها، مباحثی است که بیان فشرده‌ای از آن، با تکیه بر مورد ایران، در مقاله حاضر مورد نظر بوده است.

باید توجه داشت که هر سازمان اجتماعی از چند عنصر ساخته می‌شود که مهمترین آنها عبارت‌اند از: کارکرد یا دلائل پیدایش سازمان؛ اعضا؛ قواعد حاکم بر روابط اعضا؛ ابزار کارکرد و سرانجام؛ مهارت‌های ویژه‌ای که برای پیشبرد کار سازمان ضروری است و همپای نوآوری‌های فن شناختی تحول می‌یابند.

در حالی که دو عنصر نخست استعداد تغییر چندانی ندارند، دو عنصر دیگر همواره دستخوش افزایش و کاهش و تغییراند و این تغییرات می‌توانند به پیدایش کارکردهائی در درون سازمان بینجامند که توانایی استقلال یافتن را دارند و، در پی استقلال، می‌توانند به صورت نهادی معارض سازمان مادر عمل کنند.

نهادهای مادر

از آنجا که ذهن تعلیل‌گر انسان در هر حادثه‌ای دنبال علت آن و، در نتیجه، چرائی حدوث و چگونگی رویارویی با آن می‌شود، همه انسان‌ها در مورد چرائی تولد و مرگ، چرائی آفریده‌شدگی و چگونگی آنچه پس از مرگ پیش می‌آید، به همان نسبت کنجکاواند که در مورد دانستن چرائی و چگونگی حدوث توفان و رعد و برق و سرما و گرما. هر چه «علم» انسان‌ها درباره این مسائل ابتدائی‌تر باشد استدلال‌های‌شان هم افسانه‌ای‌تر می‌شوند، عناصر طبیعت همچون موجوداتی بزرگ‌تر و قوی‌تر جلوه می‌کنند و کسانی رفته رفته «نظریه»‌هایی (یا «دین»‌هایی) را در مورد چرائی و چگونگی عملکرد این نیروها به جامعه عرضه می‌دارند که اگر مورد قبول افراد جامعه قرار گیرد تبدیل به مجموعه‌ای از آداب و آئین‌های (rituals) مختلف می‌شود. کسانی که عهده‌دار تعیین و انجام این تشریفات‌اند، در واقع، نخستین «دینکاران» جوامع بشری محسوب می‌شوند. به

عنوان نمونه، هنگامی که نظر جمع بر آن قرار می‌گیرد که عناصر طبیعت نیز جاندارانی همچون انسان و حیوانات دیگر و دارای همان احساسات و عواطف و رفتارهایند، آنگاه، برای این که موجودات قوی‌تر (خدایان) دست به ایجاد توفان و آتشفشان و سیل و یخبندان زنند، لازم می‌آید که دینکار قبیله دست به انجام اعمال و آئین‌هایی زند که خشم این «خدایان» را فرو نشاند و محبت‌شان را نسبت به افراد قبیله جلب کند.

جادوگران اولیه انفرادی عمل می‌کردند و در جریان انجام کارهای خود نخستین اشعار و نغمه‌های موسیقی بشر را می‌آفریدند و سازها و آوازهای انسان را - همه در راه رام و آرام کردن خدایان - منظم می‌کردند و، بسته به میزان پیشرفت قبیله، از ابزارهای گوناگونی همچون استخوان مردگان و گل‌های خوشبو و سپس - با کشف آتش - از ادویه و بخور مختلف برای انجام آئین‌هاشان بهره می‌جستند. توسعه و بزرگ شدن جامعه سبب شده که بر تعداد دینکاران قبیله افزوده گردد و رفته رفته قشر خاص سازمان‌مندی پدیدار شود که دارای کارکرد معین و مهمی در جامعه بوده است.

به این ترتیب، دینکاران به تدریج نخستین شیمی‌دانان و فیزیک‌شناسان، پزشکان، جراحان، ستاره‌شناسان و «دانشمندان» جوامع مختلف بشری شدند و به «راز»هایی دسترسی یافتند که انسان عادی قادر به درک و نزدیک شدن به آنها نبوده است. فرض مردمان این بود که دینکاران زبان خدایان - و آنگاه که تک‌خدائی رایج شد - زبان خدا را می‌دانند و بنابراین، می‌توانستند دیگران را بیموزند تا چه کنند که خدایان و خدا از آنان خشنود باشند، آنان را به بیماری‌های مهلک دچار نسازند، و بلایای طبیعی را بر آنان نازل نکنند. این دینکاران از آمدن کسوف و خسوف و برف و گرما خبر داشتند و راز گیراندن و پایا نگاه داشتن آتش و پختن و ساختن داروهای گوناگون را می‌دانستند و در نتیجه، شکارچی و جنگاور هر دو خود را نیازمند آنان می‌شمردند. دینکار خوب و بد امور را می‌دانست، به اوقات سعد و نحس آگاهی داشت و بر زمین و آسمان یکجا فرمان می‌راند و قاضی‌القضات و پاسخ‌گوی حاجات بود. حتی می‌توانست انسان‌ها را سحر و جادو کند، به جنون کشد، و خواب راحت را از ایشان بستاند یا به آنان باز گرداند.

به این ترتیب، نهادهای علمی مختلف رفته رفته از دل سازمان دینکاران خارج شدند و خود را مستقل شمردند. تأسیس هر «دانشگاه» در طول تاریخ

نشان مستقل شدن بخشی از کارکردهای دینکاری بوده است که رفته رفته در تعارض با سازمان دینکاران قرار می‌گرفته‌اند؛ چه بنیاد کار دینکاران بر افسانه و استوره و حدس و گمان‌های غیرقابل اثبات استوار بوده است و کار دانشوران و دانشمندان بر شالوده آزمایش و اثبات و تکرار تجربه. دانشگاه جایگاه رمززدائی از جهان بود حال آنکه سازمان دینکاران جهان را همواره پوشیده در شولای راز و رمز می‌خواست. دانشگاه به تعلیل‌های قابل اثبات توجه داشت و کارکرد سازمان دینکاران رجوع به مشیت و ارادهٔ خدایان و خدا بود. دانشگاه - که البته، لاقلاً در آغاز شکل گرفتن‌اش، نمی‌توانست منکر ماوراءالطبیعه و خدا و خدایان شود، زیرا آنها از دسترس تجربه و آزمایش و تکرار او خارج بودند- در عین حال، حاضر نبود که نظریات دینکاران را ملاک شناخت خود قرار دهد. به این ترتیب، نهادی که از دل سازمان دینکاران زاده شده بود، پس از استقلال، در تقابل با آن قرار می‌گرفت - تقابلی که گاه می‌توانست به حد دشمنی و توطئه علیه یکدیگر پیش رود.

پیدایش نهاد حکومت

با این همه، دانشگاه مهمترین زادهٔ سازمان دینکاران نیست و استقلال خود را تنها با حمایت نهاد دیگری حفظ کرده و گسترش داده است که آن نهاد نیز از دل همین سازمان دینکاران بیرون آمده و برخی از کارکردهای این سازمان را از آن سلب نموده و بخود اختصاص داده است. این نهاد جدید اما اصلی «حکومت» نام دارد.

در واقع، در میان توانایی‌های «دینکاران اولیه» آنچه از نظر مطالعهٔ حاضر اهمیت دارد توانایی تسلط آنها بر کل جامعه و، در نتیجه، در دست داشتن مقام فرمانفرمایی و سروری بر آن، و سامان بخشیدن به امور آن بوده است. این دینکاران، با تکیه به ادعای خود در مورد داشتن ارتباط با خدایان و خدا، و به‌عنوان نخستین رهبران جوامع ابتدایی، سایر مردم، و از جمله سپاهیان، را در اختیار خود داشتند. در استوره‌های همهٔ ملل، نخستین «شاهان» دارای نیروهای خارق‌العاده بوده و «مشروعیت» خود را از منابع غیبی یا فراانسانی دریافت می‌داشته‌اند. برای مثل، در استوره‌های ایرانی «فره» از جانب خدایانی همچون میترا به شاه اعطا می‌شد و او به کمک آن می‌توانست دینکار اعظم و کاشف بزرگ و فرمانروای سپاهیان و قاضی نهایی باشد.^۴

اما هر جامعهٔ ابتدایی که، به‌علت رشد فن شناسی (مثلاً، کشف آتش و

ذوب فلزات، یا آموختن شیوه رام کردن حیوانات، یا اختراع چرخ و سپس عرابه) در معرض گسترش انسانی و سرزمینی قرار گیرد به مرحله ای می‌رسد که در آن ضرورت «تقسیم کار» یا «تقسیم وظایف» موجب می‌شود که «شاه» نتواند همه وظایفی را که بر عهده دارد یک تنه به انجام رساند و، در نتیجه، مجبور می‌شود که بخشی از وظایف خود را به دیگران واگذارد. از همین رو، وی اجازه می‌دهد که تحت نظرش سازمانی خودگردان برای امور دینی به وجود آید که وظیفه تدوین (و نه تصویب) قوانین و انجام امور قضاوت را نیز بر عهده داشته باشد. اما من به موردی برخوردادم که شاه - دینکار اعظم خواسته باشد تا فرمانروایی نهایی بر سپاهیان را نیز از خود سلب کند و به دیگران واگذارد. تسلط بر سپاه در عمل به معنای ماشین اعمال قدرت و زور است و شاهی که سپاه را در اختیار نداشته باشد نمی‌تواند در بلندمدت قدرت خود را حفظ کند. چنین شاهی با پیدایش سازمان مستقل دینی و شریک کردن آن در «فره» ای که تا آغاز روند تقسیم کار تنها از آن او بوده است، خطری بالقوه را در کنار خود پروریده که می‌تواند پادشاهی او را تهدید کند و یگانه دلیل سروری‌اش را از او بستاند. پس، با پیدایش سازمان دینی، خود به خود تکیه شاه به سپاه بیش از پیش می‌شود و حتی لازم می‌بیند که سپاه را همواره علیه دینکاران به حال آماده باش داشته باشد. بدین سان می‌توان چنین تصور کرد که با آغاز دوران اسکان جمعیت‌ها و شروع شهرنشینی، شاه بر دو نیرو تکیه می‌کند نخست به دینکاران که مشروعیتش را تأیید می‌کنند و دو دیگر به سپاهیان که تسلطش را بر همه، و به خصوص بر دینکاران ممکن می‌سازند. همین امر اغلب موجب تنش دامن‌دار بین سپاهیان و دینکاران می‌شده بر سر این که تاریخ به دست کدامشان نوشته شود. به قول ی. رشیدی:

"تضادی که بین دین‌مردان و جنگاوران به وجود آمده بود در متونی که تحت تأثیر آنها نوشته شد نیز انعکاس یافت. پس، منابع اسلامی که از روایات ملی-پهلوانی بر گرفته شده‌اند، به آیین‌های طبقه جنگاور که در دین زرتشت جنبه منفی یافته بودند اشاره‌ای نمی‌کنند، اما در عین حال صورت‌های کهنی از کارکردهای «هیریدان» را همچنان حفظ کرده و آنها را در پیوند با آیین‌های کهن قرار می‌دهند. در متون دینی هم که اکثراً تحت تأثیر موبدان نوشته می‌شد سعی بر این بود که تمام جنبه‌های آیینی کهن مرتبط با هیریدان

مسکوت باقی بماند و برخی کارکردها و خصوصیات جنگاوران هم جنبه منفی پیدا کند.^۵

ظهور دیوان سالاری

اما در سیر تحولات پیچیده اجتماعی، امر «کشور داری» نمی توانست تنها به مدد دینکاران و سپاهیان و پیشه‌وران انجام شود. شاه محتاج سازمانی مستقل بود که بتواند زیر نظر او این مهم را متحقق کند و برای این کار - که نیازمند دانش نوشتن و خواندن، حسابداری، نجوم و هواشناسی، سازمان‌دهی و نظایر آن بود - می‌بایست اشخاص و مهارت‌های مورد نیاز خود را از داخل سازمان دینکاران بیابد و به کار گمارد. بدینسان بود که از درون سازمان دینکاران سازمان جدیدی به وجود آمد که سرانجام «دیوان» نام گرفت.^۶

خوشبختانه، از چند و چون «سازمان اداری» (دیوان) در عهد داریوش هخامنشی اطلاعات گسترده‌ای برجای مانده است. در عهد این پادشاه اسناد اداری را بر روی گل خام می‌نوشتند و در اتاق‌هایی در پارسه (تخت جمشید) نگاهداری می‌کردند و گمان داشتند که این اسناد پس از گذشت زمانی دراز به خاک تبدیل خواهند شد و از بین خواهند رفت. اما، آتش گرفتن تخت جمشید به دست اسکندر مقدونی باعث شد که این اسناد گلین پخته شوند و تعداد بسیاری از آنها محفوظ بمانند. در دوران رضاشاه پهلوی محققان باستانشناسی دانشگاه شیکاگو این اسناد را کشف و برای خواندن به صورت امانی به این دانشگاه منتقل کردند.^۷ پروفیسور مایا ماری کخ، در کتابی که بر اساس این اسناد در مورد سازمان اداری عصر داریوش نوشته توضیح می‌دهد که: "مدتها گمان می‌رفت که تخت جمشید تنها به منظور نشان دادن زرق و برق قدرت داریوش و جانشینانش، و به ویژه برای برگذاری آیین‌های نوروزی بنا شده است.^۸ اکنون، به کمک لوح‌های دیوانی می‌دانیم که تخت جمشید مرکز کل سازمان اداری [امپراتوری] پارس بوده و سررشته تمام امور در تخت جمشید به هم می‌پیوسته است."^۹

با اندکی مسامحه، مفهوم «دیوان کل» یا «دیوان اعلی» را می‌توان معادل کهن واژه امروزی «دولت» (government) دانست که خود به دیوان‌های تخصصی‌تر (معادل وزارتخانه‌های امروزی) تقسیم می‌شده است.^{۱۰}

ویژگی‌های دیوان‌سالاری

از دیدگاه علوم اجتماعی، دیوان‌سالاری یک ساختار ماشین وار است. ماکس وبر، از آباء جامعه‌شناسی که بررسی ساختار دیوان‌سالاری‌های کهن (یا کلاسیک)^{۱۱} را بعنوان نمونه‌ای آزمایشگاهی برای بررسی کاربردی تئوری «مشروعیت» خود برگزیده بود، به این ساختار ماشین‌واره توجهی گسترده داشت. «جان ماینر»، در کتاب مشهور خود «نظریه‌های اصلی روند و ساختار»، فصل مشبعی را به افکار ماکس وبر اختصاص داده است. وی در مورد آراء وبر درباره «دیوان‌سالاری»، به عنوان یک ساختار متشکل و شبه‌ارگانیک که دارای روندهای کارکردی گوناگون است، چنین می‌گوید:

اگرچه کسانی که به مطالعه روابط انسانی متمایل هستند تئوری کلاسیک مدیریت و تئوری دیوان‌سالاری مدرن را تا حد زیادی یکی می‌دانند اما، مطالعه این دو نظریه وجود تفاوت‌های عمده‌ای را بین آنها آشکار می‌سازد. به عنوان نمونه، توجه وبر، قبل از هر چیز، به ارائه تعریفی روشن از پدیده دیوان‌سالاری و بررسی نقش آن در توسعه تاریخی جوامع و نیز اشکال سازمانی آن است. حال آن که تئوری کلاسیک مدیریت بیشتر به مسائل اجرایی کار مدیریت توجه دارد. وبر دیوان‌سالاری را، به عنوان یک «سازمان» متشکل از نوع خاص و فروبسته‌ای از روابط اجتماعی می‌بیند که نسبت به «خارجی‌ها» در بسته است و یا ورود آنها را محدود می‌سازد و دارای مقرراتی است که به وسیله یک رئیس، که اغلب از کمک کارمندانی چند برخوردار است، اعمال می‌شوند. در این سازمان، عامل کلیدی وجود نوعی سلسله مراتب اقتدار است که سبب می‌شود اعضای سازمان نظمی را که بر آن حاکم است رعایت کنند. این نظم یا خودکار است و یا از جانب عاملی خارجی تحمیل می‌شود. در تئوری وبر مفهوم «مقررات» نقش مهمی بازی می‌کنند. یک «سازمان رسمی» سازمانی است شامل کارکنانی که به صورتی مستمر و عقلانی عمل می‌کنند. این کارکنان نیز خود دارای اقتداراند؛ اقتداری که احتمال اطاعت دیگران از آنها را افزایش می‌دهد. مجموعه کارکنان دارای انضباط‌اند و این امر احتمال آن را که صدور فرمان و اجرای فوری و خودبه‌خودی آن بی‌فاصله انجام شوند افزایش می‌دهد. این کارکنان، که با اجزاء مدیریتی در سازمان‌های امروزی قابل مقایسه‌اند، جمعی خاص‌اند که علی‌القاعده سیاست‌های موجود و فرامین صادره را اجرا می‌کنند. آنها ممکن است به علل مختلفی همچون عادت،

عاطفه و سود مادی، با «رئیس» در ارتباط باشند.^{۱۲}

در عین حال نباید از این نکته غافل شد که دیوان‌سالاری اگرچه در خدمت قدرت حاکمه است اما برای خود استقلال و محدوده کارکردی ویژه‌ای دارد که با تضعیف یا از بین رفتن قدرت حاکمه محو نمی‌شود. محمد امینی، در مقاله «مشبعی پیرامون نقش دیوان‌سالاری در حفظ یکپارچگی ایران» از این استقلال چنین یاد کرده است:

بسیاری از پژوهش‌گران تاریخ ایران، هنگامی که به توضیح ساختارهای قدرت و فرمانروایی در ایران می‌پردازند، سیادت یا استقلال دیوان‌سالاری را از دربار نادیده می‌گیرند و دربار را که کانون حاکمیت اشراف یک یا چند تیره ایلی و شاه یا فرمانروای برگزیده ایشان است، با دیوان‌سالاری که ساختار گسترده‌تر مدیریت جامعه و به عبارت امروزی «بوروکراسی اداری» است، یکی می‌انگارند. حال آنکه در همه جوامع بشری، دیوان‌سالاری و ساختارهای حرفه‌ای آن از ساختارهای قدرت متمایزاند.^{۱۳}

بر این اساس، بدیهی است که نهادهای حکومت و سپاهی‌گری و دینکاری نیز هر یک دارای دیوان‌سالاری خاص خود باشند. دیوان‌سالاری حکومت، در زبان سیاست‌ورزی امروزی، «دولت» نام دارد و دیوان‌سالاری سپاهی‌گری «مدیریت تدارکات» (ستاد مشترک)، و دیوان‌سالاری مذهبی همانی است که با داشتن کارکرد «نیایشگاه» در زبان‌های مختلف نام‌های مختلف به خود می‌گیرد. کلیسا در واقع دستگاه دیوان‌سالاری مذهبی است، با سلسله مراتب سازمانی، اصول و مقررات ویژه و روحیه اطاعت و فرمانبرداری. در اسلام سنی و تشیع عهد صفوی نیز یک چنین ساختاری قابل تشخیص است.

این نکات روشنگر منظر جدیدی از میدان رقابت‌های موجود در بین نهادهای عمده اجتماعی‌اند. به عبارت دیگر، هنگامی که در مثلث حکومت - سپاهی‌گری - دینکاری از پیوندها و گسست‌های آنان از هم سخن می‌گوییم، در واقعیت امر، از روابط سیاسی مابین این دیوان‌سالاری‌های سه گانه یاد می‌کنیم. نهاد دینکاری با حکومت مستقلی که از درونش برآمده، همواره در حال رقابت است اما، تا زمانی که نهاد حکومت پیوند خود را با نهاد سپاه به

صورتی مستحکم و برقرار نگاه می‌دارد، می‌تواند نهاد دینکاری را مقهور خود سازد و آن را به صورت دنباله‌ای از دیوان‌سالاری خود در آورد که در آن صورت دیوان‌سالاری مذهبی به بخشی درونی از دیوان‌سالاری حکومتی (یا دولت) تبدیل می‌شود.

زمانی که پیوند میان حکومت و سپاه (ارتش) سست شود، این امکان به وجود می‌آید که نهاد دینکاران یا خود را مستقل از دولت سازد و یا - هرگاه که مدد سپاه در کار باشد - دیوان‌سالاری دولتی را ضمیمه دیوان‌سالاری خود کند.

تفاوت‌های بنیادین دیوان‌سالاری‌ها

مهمترین ملاطی که اجزاء یک ساختار دیوان‌سالارانه را به هم پیوند می‌دهد و از آن پدیده‌ای یکپارچه می‌سازد، تسلط روحیه «خردمداری» (rationality) - که در فرهنگ امروز ایران «عقلانیت» نام گرفته - بر کارکردها و روندهای درونی این دستگاه است. به عبارت دیگر، در راستای حصول به کارایی هرچه بیشتر، روابط درونی و تقسیم کار مابین اجزاء این دستگاه بر اساس خریدپذیر بودن شان تعیین و عملی می‌شوند. این یکی از نکات کلیدی در فهم جامعه‌شناسی اقتدار سازمانی ماکس وبر است. اساساً وبر از کسانی است که نوعی «فلسفه تاریخ» را بستر جامعه‌شناسی خود کرده و بر این اعتقاد است که همه نهادها و سازمان‌های اجتماعی، همپای رشد تعقل و ادراک انسان از منطقی که ساختار ذهنی او بر فراز آن پدید آمده، به سوی «خردمدار شدن» در حرکت و تحول‌اند.

انسان دارای ساختار ذهنی دوگانه‌ای است که بخش عمده‌ای از آن به دوران زندگی او در عالم توحش بر می‌گردد و کارکرد احساسات و عواطف او «بسته حفظ حیات» (kit survival) اتوماتیک و اولیه اوست که، در آمیزش با تخیل انسان، تصورات استوره‌ای و رمزآلود (mystified) او را از جهان به وجود می‌آورد. اما قدرت تعقل - یا «خرد» - افزوده جدیدی به توانایی‌های ذهنی اوست که با رشد قسمت‌های جدیدی از مغزش به وجود آمده‌اند و می‌کوشند که با جدا کردن خیال از واقعیت، و توهم از تفکر، درکی «علمی» از هستی را جایگزین درک «استوره‌ای» او کنند. در نتیجه، هرچه انسان در طول تاریخ به پیش می‌آید، قدرت خردش بر توانایی‌های توهم‌آفرینی‌اش غلبه می‌کند و او به مدد «خرد منطقی بنیاد» خویش یک یک رمزها و اسرار هستی را می‌گشاید

و تعریف و بیانی غیراستوره‌ای به آنها می‌بخشد. ماکس وبر این روند را با دو مفهوم همراه و همکار بیان می‌کند: رشد خردمداری (rationality) با رشد راز زدایی (demystification) از هستی نسبتی مستقیم دارد. هرچه انسان خردمدارتر می‌شود، جهان هستی‌اش از رمز و راز تهی‌تر می‌گردد و عقل سرد و بی‌احساس جانشین مجموعه‌های خودکار مربوط به حفظ حیات او. از نظر ماکس وبر، دیوان‌سالاری نیز در معرض تشعشع این خردمداری روزافزون قرار دارد و همین امر موجب آن می‌گردد تا خط‌کش و سنجه‌ای به دست آید که به کمک آن میزان رشدیافتگی - و در نتیجه، کارایی - یک ساختار دیوان‌سالارانه قابل اندازه‌گیری می‌شود.

اما، صرف‌نظر از این سنجه و سنجش، یک امر مسلم و مستقل هم وجود دارد و آن اینکه زیربنای دیوان‌سالاری یک نهاد بر اساس مفروضاتی ساخته می‌شود که ماهیت آنها میزان کارایی دستگاه دیوان‌سالارانه را نیز معین می‌کند. این نکته تفاوت ماهوی مابین دیوان‌سالاری حکومتی و دیوان‌سالاری مذهبی را آشکارتر می‌سازد. این ساختارها هر دو در شکل گرفتن و سازمان یافتگی مشمول تعریف ماکس وبراند و بر حول خردمداری کار می‌کنند. اما از آنجا که مفروضات پایه‌ای ادیان و مذاهب بر اعتقاد به ماوراءالطبیعه گذاشته شده و علم خردمدار نمی‌تواند بر وجود یا عدم ماوراءالطبیعه گواهی دهد و نیز ماهیت خردمدار دیوان‌سالاری مذهبی بر شالوده‌ای خردگریز (irrational) گذاشته شده است. وبر تعبیر جالب «خردمداری خردگریز» (rationality irrational) را وضع می‌کند و به تفصیل توضیح می‌دهد که، به عنوان نمونه، مجموعه مقررات مذهبی (در همه مذاهب) از راه استخراج منطقی نتایجی عملی از منابعی که تشخیص صحت و سقم‌شان از عهده خرد آدمی ساخته نیست به دست می‌آیند.^{۱۴}

شکل گرفتن «شریعت»‌های مختلف در مذاهب گوناگون دین اسلام با رجوع انسان مجهز به عقل و منطق به منابعی که آسمانی شمرده می‌شوند آغاز می‌گردند. معنای «اجتهاد» (که در عربی از ریشه «جهد» آمده و با جهاد و مجاهده و غیره هم‌ریشه است و در همه موارد به مصدر «کوشیدن» و «تلاش کردن» بر می‌گردد) در فقه اسلامی چیزی جز کوشش برای استخراج قواعد زندگی از درون منابع آسمانی نیست. هنگامی که «رابطه با ماوراءالطبیعه» با مرگ پیامبر به پایان می‌رسد و میراث آسمانی او مبدل به «کتاب» و «حدیث» می‌شود، نوبت به دینکاران مجتهد می‌رسد که با بهره‌جوئی از «عقل» خود از

دل این منابع پاسخ‌هایی برای نیازهای روزمره زندگی در حال تحول مردم زمانه خود بیابند. دینکاران مجتهد این پاسخ‌ها را با اعمال دقت در راه بردن عقل خود به دست می‌آورند اما این «عقل‌مداری» نافی «عقل‌گریزی» منابع کار آنها نیست. دلایل و چرایی‌های مربوط به آنچه از آسمان نازل شده در محدوده سخت‌گیر خرد آدمی نمی‌گنجند و صحت آنها را نه با عقل که با ایمان باید احراز کرد. در عین حال، این منابع عقل‌گریز، به سبب باور مردمان به ماهیت آسمانی‌شان تغییرناپذیر محسوب می‌شوند، لاقلاً از لحاظ نظری، همچون الواح دوگانه موسی، حکم احکام حک شده بر سنگ را دارند.

دیوان‌سالاری حکومتی و سپاهی اما، در مورد منابع مراجعه خود دچار اینگونه محدودیتی نیستند. در دیوان‌سالاری کلاسیک اراده و تصمیم حاکم «منبع مراجعه» است و در دیوان‌سالاری مدرن - در پی پیدایش مفهوم «حاکمیت ملی» - تصمیمات تغییرپذیر نمایندگان ملت در مجالس قانون‌گذاری.

اگر این مزیت مهم را بر واقعیت همبستگی حکمرانی و سپاهی‌گری بیافزاییم در می‌یابیم که چرا تاریخ جوامع انسانی تاریخ چیرگی حکومت بر مذهب نیز هست و هر کجا که این رابطه برعکس شده باشد باید به یافتن دلایل این استثناء کوشید.

دیوان‌سالاری حکومتی و سکولاریسم

هر حکومتی، علاوه بر داشتن قدرت اعمال زور از طریق داشتن سپاه، نیاز به آن دارد که برای حکمروایی بر مردم دلایلی مردم‌پسند نیز داشته باشد. در جامعه‌شناسی سیاسی وجود اینگونه «دلایل مردم‌پسند» به پیدایش مفهومی می‌انجامد که در زبان فرنگی legitimacy نام دارد، که واژه‌ای است هم‌ریشه با legal و legality و معنای واقعی آن در زبان فارسی باید «قانونیت» باشد. از آنجا که تا پیش از انقلاب مشروطه مفهومی به نام «قانون» وجود نداشت و به جای آن از «شریعت» دست پرورده دینکاران استفاده می‌شد، مترجمان عهد مشروطه واژه legitimacy را معادل «مشروعیت» گرفتند و در نتیجه، با نقض غرض، این مفهوم را آفریدند که حکومت برای جلب پذیرش مردم باید مطابق شریعت دینکاران عمل کند. حال آنکه، به‌خصوص در نظریه‌های ماکس وبر، چنین پذیرشی تنها یک نوع از «قانونیت» حکومتیان است.^{۱۵}

اما، تا آنجا که به زمان‌های پیش از انقلاب مشروطه و پیدایش دولت

مدرن در ایران بر می‌گردد، به کار بردن اصطلاح «مشروعیت» چندان گمراه کننده نیست، چرا که در تمام دنیا رایج‌ترین نوع داشتن حقانیت و قانونیت برای حکومت کردن اثبات آن بوده است که حاکم مجری احکام «شرعی» همان مذهبی است که او و مردمش به آن باور دارند.

در واقع همین نیاز حاکمان به «شرعی» نشان دادن حاکمیت‌شان بوده که در سراسر تاریخ نوعی رابطهٔ مهر و کین را بین نهاد حکومت و نهاد دینکاری ایجاد کرده است. این دو نهاد، در عین اینکه رقیب دیرینهٔ هم محسوب می‌شده‌اند، برای بقای خود به یکدیگر نیازمند بوده‌اند. حکومت بدون کمک مثبت دینکاران و فقط با اعمال زور و نیروی سپاهیان نمی‌توانسته بر مردم حکومت کند و دینکاران نیز بدون حمایت حکومت نمی‌توانسته‌اند از شر سپاهیان در امان بمانند. اینگونه است که بین نهاد حکومت و مذهب رابطه‌ای پیچیده و متحول وجود داشته که بر اصل «جدایی و دوستی» استوار بوده است. حکومت طلب می‌کرده که دستگاه دینکاران مشروعیت او را تصدیق کند اما در کار او دخالت نداشته باشد. این مطالبه می‌توانسته تا آنجا پیش رود که نهاد حکومت دستگاه دینکاری را وادارد تا تبدیل به ماشین ممه‌ور کردن و تصدیق ارادهٔ او باشد و دینکاران نیز با کمک روش‌هایی که «کلاه شرعی» خوانده می‌شوند هر حرکت حکومت را مشروع و محق جلوه دهند. البته این رابطه تا زمانی برقرار بوده که حکومت در اقتدار کامل قرار داشته، حال آنکه به محض پیدایش فتوری در اقتدار آن دستگاه دینکاری می‌توانسته علیه آن عمل نماید.

همین رابطهٔ مبتنی بر «جدایی و دوستی» ما را به مفهوم «جدایی حکومت از مذهب» می‌رساند و این امکان را فراهم می‌آورد تا تحولات روابط این دو نهاد را در بعد تاریخی - جغرافیایی آن، از این لحاظ نیز مورد توجه قرار دهیم.

سکولاریسم ناقص در ایران پیش از اسلام

«سکولاریسم» همچون «خردمداری» روندی تدریجی دارد و جدایی کامل حکومت و مذهب از یکدیگر منوط به پیدایش تحولات خاصی در جوامع بشری است که خود روندهایی تدریجی را طی می‌کنند. با این همه می‌توان گفت که همپای خروج جوامع بشری از دورانی که اکنون استوره‌ای خوانده می‌شود، و همراه با آغاز دوران زندگی «تاریخی» آنها، دیوان‌سالاری حکومتی، با تکیه

بر نهاد سپاه، نوعی رابطه «جدایی و دوستی» را با نهاد دینکاری آغاز کرده و کوشیده است تا دیوان‌سالاری دینی را به صورت یکی از پیوست‌های خود درآورد. می‌توان این نوع سکولاریسم را، که نه به جدایی کامل دو نهاد، بلکه به صورت ادغام سازمان دینکاران در سازمان دولت متجلی می‌شد «سکولاریسم ناقص» خواند، زیرا در این صورت اراده حکمران خود منشاء قانون است و دینکاران ناگزیرند با اتصاف حکمران به «سایه خدا بودگی» مشروعیت اراده او را تضمین کنند و در مقابل از مزایای مهم اجتماعی برخوردار شوند. با این همه، هر جا که دولت و حاکمیت، به هر دلیلی رو به ضعف داشته‌اند دینکاران سر به شورش برداشته و تا حد تصرف دیوان‌سالاری حکومتی نیز پیش می‌رفته‌اند.

شاید دوران پادشاهی کورش و داریوش هخامنشی یکی از بارزترین نمونه‌های این روند باشد. دیاکونوف، تاریخ‌شناس مشهور روس اعتقاد داشت که به احتمال زیاد «کورش در باختر آسیا به کشورگشایی گسترده روی نیاورد و بیشتر، دستگاه اداری و دیوانی و لشکری مادها و ایلامی‌ها، و حتی بخش بزرگی از پهنه زمامداری آن‌ها را در دست گرفت».^{۱۶}

شاهنشاهی هخامنشی که یکی از پیچیده‌ترین دیوان‌سالاری‌ها را در تاریخ بشریت به وجود آورده است در دوران کورش، به صورت شگفت‌انگیزی از وجود قاهر دینکاران تهی است و به همین دلیل به کورش این امکان را اعطا می‌کند که در راستای ایجاد حکومتی سکولار حرکت کند. بیشترین جلوه‌های این «سکولاریسم کورشی» را می‌توان در منشور او که به هنگام فتح و ورود به پایتخت امپراتوری بابل اعلام شد یافت، آنجا که از آزادی مذاهب سخن می‌گوید، و از پذیرفتن یک مذهب رسمی برای قلمرو حکمرانی‌اش تن می‌زند.^{۱۷}

بی‌گمان یکی از دلایل شورش دینکاران را در پی مرگ کورش و کشته شدن فرزند او، کمبوجیه، باید نتیجه مقابله با همین روحیه سکولار دانست که ناشی از تسلط سیستم دولت‌مداری تکامل یافته‌ای بود و رفته رفته صاحب سازمان و مقررات اداری سخت و مشخصی می‌شد که هسته مرکزی آن را اشراف بزرگ و وابسته به چند خانواده توانمند زمیندار تشکیل می‌دادند.

در فاصله مرگ کمبوجیه و به پادشاهی رسیدن داریوش، یعنی در هنگامه‌ای که شیرازه امور دیوان‌سالاری از هم گسسته شده بود، «گئوماتا»ی مغ (دینکار نیمه‌میتراپی - نیمه‌زرتشتی اولیه)، به نمایندگی از دیگر کاهنان (دینکاران) که از کاهش توان خود ناخرسند بودند و رشد بوروکراسی نوین

را به زیان خویش و زمین‌داری پرستشگاهی می‌دیدند، شورش کرد. و این گردانندگان دیوان‌سالاری بازمانده از کورش (به‌خصوص اعضای هفت خانواده در زمان هخامنشیان) بودند که پس از مرگ کمبوجیه، با برگزیدن داریوش هخامنشی به عنوان پادشاه، او را علیه شورش کاهنان، به رهبری «گئوماتا»، مورد پشتیبانی قرار دادند.^{۱۸}

همین رویداد در دوران حمله اسکندر به ایران دیگر باره تکرار شد و به لحاظ شکست‌های مکرر، گسست پیوند نهاد حکومت با نهاد سپاهی، و تضعیف دیوان‌سالاری متمرکز هخامنشی، و در حالی که دبیران و دهگانان ایران در پی آن بودند تا زمامداری نیرومند شاهی را نگاهدارند و از پاشیدگی و سستی دولت مرکزی جلوگیری کنند، بخشی از روحانیون و اعیان لشکری، با تکیه به منابع سرشار و اموال و متصرفات پرستشگاهی - نظامی، نه تنها از دیوان‌سالاری دولتی کم حساب می‌بردند، بلکه در بسیاری از موارد آشکارا گرایش‌های استقلال‌طلبانه بروز می‌دادند. مثلاً، پاره‌ای از کاهنان از جمله نیروهایی بودند که برای سرنگونی هخامنشیان کم و بیش از اسکندر پشتیبانی کردند.^{۱۹}

دیوان‌سالاری هخامنشی اما با نابودی هخامنشیان نیز از کار باز نماند و توانست سیستم حکومتی پیچیده آن عهد را محفوظ بدارد. این سیستم بر اساس وجود ساتراپ‌ها (استاندارها)، که در امور کشوری توان نامحدود داشتند اداره می‌شد که خود از شاهان محلی و کاهنان و پیشوایان قبیله‌ها تشکیل می‌شدند، و در کنار آنان، لشکریان عمل می‌کردند و بدین گونه بر کار یکدیگر نظارت داشتند. وظیفه ی ساتراپ‌ها که به خوبی سامان داده شده و در پیوند با مرکز از راه مدرن‌ترین سیستم ترابری آن زمان (چاپارخانه یا پست) قرار داشتند، عبارت بود از دریافت مالیات‌ها، اداره امور مالی، ایجاد راه‌ها، آبیاری زمین‌ها، نگاهداری و حفظ امنیت کاروان‌ها، و حتی شرکت در امور تجارتخانه‌ها. اسکندر اگرچه مدت کوتاهی در ایران حکومت کرد، ولی قصد داشت با تغییراتی، از شیوه‌های سازماندهی هخامنشیان همچنان بهره گیرد.

شیوه اداره دیوان‌سالاری متمرکز اشرافی - ساتراپی، با ویژگی‌ها و خودمختاری‌های بیشتری، در دوران پارت‌ها نیز ادامه یافت. در دوران زمامداری اشکانیان (پارت‌ها)، نظارت سازمان یافته اشرافیت زمیندار، از راه دو انجمن یا مجلس (شورای اعیان، و شورای خردمندان و مغان) پیاده می‌شد، و بدین گونه دولت‌مداری دیوان‌سالاران نیمه‌سکولار ایرانی همچنان پا برجا بود.

اسلام و حکومت مذهبی

اعتقاد رایج آن است که، همزمان با توفیق مسلمانان در فتح امپراتوری ایران و بخشی از امپراتوری روم، سازمان مذهبی توانست بر نهاد حکمرانی چیره شود و نخستین «حکومت مذهبی» را (که در آن مذهب بر حکومت فائق آمده) برپا سازد. اما این سخن افسانه‌ای بیش نیست و در طول تاریخ اسلام هرگز دینکاران جوامع مختلف اسلامی موفق به تشکیل حکومت نشده و همواره در زیر سایه نهاد حکومتی و دولت دیوان‌سالار آن به سر برده‌اند. توجه به این نکته به‌خصوص در این دوران که نخستین حکومت دینکاران در ایران شکل گرفته است و برای توجیه «حقانیت» (یا حتی مشروعیت) خود مجبور است دست به بازنویسی تاریخ بزند از اهمیت خاصی برخوردار است.

البته برخی از شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان هم، بدون توجه به مقتضات جامعه‌شناختی تحول نهادهای اجتماعی، اسلام را اساساً دینی سیاسی دانسته و تا فرارسیدن دوران مدرن و تشکیل دولت‌های ملی در جوامع مسلمان منکر ادامه همان «سکولاریسم ناقص» پیش از ظهور اسلام می‌شوند.

این کوشش قابل درک است. برای اینکه به وجود «حکومت مذهبی اسلامی» در تاریخ قائل شویم باید از اسلام یک نظریه سیاسی - ایدئولوژیک بسازیم تا به استناد آن ایدئولوژی حکومت‌های مسلط بر جوامع مسلمانان «حکومت اسلامی» خوانده شوند، حال آنکه در واقعیت امر تفاوت چندانی بین ایران پیش و پس از اسلام وجود ندارد و برای پیدایش حکومت مستقل از سازمان دینکاران که دیوان‌سالاری خود را بر ساخته و دیوان‌سالاری دینکاران را جزئی از خود کند بیش از نیم قرن لازم نبوده است.^{۲۰}

توضیح اندکی در این زمینه می‌تواند به روشن شدن مطلب کمک کند. می‌دانیم که تاریخاً مسلمان کسی است که «اصول دین» اسلام را (که وحدانیت الله، پیامبری محمد بن عبدالله، و معاد روز قیامت‌اند) قبول داشته باشد. حتی شیعیان گوناگون (از سه امامی گرفته تا ۱۲ امامی) نیز، با همه دستکاری‌ها که در دین اسلام کرده‌اند و، مثلاً، دو اصل امامت فرزندان فاطمه و عدالت الله را به آن سه اصل نخستین افزوده‌اند، نمی‌توانند منکر آن شوند که برای «مسلمان» بودن اعتقاد به آن سه اصل کافی است، هرچند که از دید آنها معتقدان به آن «سه اصل اولیه» شیعه محسوب نمی‌شوند (که این امر عواقب خود را دارد اما مورد بحث ما نیست).

در عین حال، بد نیست همین‌جا توجه کنیم که در این سه اصل بنیادی مسلمانی از این که جوامع مسلمان‌نشین باید حکومت اسلامی داشته باشند و از حکومت اسلامی هم منظور بنیان نهادن مقررات اساسی جامعه بر اساس اجتهادات دینکاران باشد و یکی از آنان بر تخت حکومت بنشینند، خبری نیست و پذیرش و نفی تمام این مسائل ربطی به مسلمان یا کافر بودن مردمان ندارد.

در تشیع هم، که «اصل امامت» حکایت از نوعی اعتقاد به یک سیستم حکومت مذهبی دارد، با پایان عصر امامت در شعب مختلف شیعه، بحث دربارهٔ وجوب برقراری حکومت مذهبی امری سالبه به انتفای موضوع محسوب می‌شود و به خصوص، از این نظر، تشیع دوازده امامی (با اعتقاد به غایب بودن «امام زمان») از دیدگاهی تاریخی به کلی از توش و توان سیاسی خالی شده و دینکاران‌اش که در پی آغاز دوران غیبت کبرا ظهور کردند نه از لحاظ نظری و نه از منظر عملی می‌توانسته‌اند خواستار حاکمیت و تسلط بر دیوان‌سالاری دولتی شوند و حداکثر کاری که می‌کرده‌اند تلاش برای نفوذ در دربارها و دیوان‌سالاری‌های حکومت‌هایی همچون آل بویه و مغولان تیموری بوده است.

در واقع، این که پیامبر اسلام در شهر مدینه حکومت داشته نیز نمی‌توانسته جوازی برای فرض وجوب اسلامی بودن حکومت‌های آینده باشد. در متن قرآن هم نمی‌توان آیه‌ای را یافت که به صراحت بر وجوب تأسیس چنین حکومتی حکایت کند. آنچه هم گفته شده بیشتر از باب استنباط و تفسیر و تعبیر دینکاران است تا نص صریح. این حدیث که مردم باید از خدا و رسول خدا و «صاحبان امر» بین خود اطاعت کنند نیز نمی‌تواند موجب شود که «صاحبان امر» را «حکومت‌گری دینکاران» بدانیم.^{۲۱}

بنابراین، با توجه به «اصول دین اسلام»، هیچ برهان منطقی، اسلامی یا تاریخی برای مذهبی کردن حکومت در جوامع اسلامی وجود ندارد. مسلمانان هم، به تفاریق، به حکومت خلفای خود به عنوان «حکومت اسلامی» نمی‌نگریستند و به خوبی واقف بودند که بین خلیفه و حکمرانانش و خدای اسلام هیچ ارتباط روحی و قلبی و وحیانی و حتی ایمانی وجود ندارد و حکومت جانشینان پیامبر، در ربع قرن، به انواع فساد معمول حکومت‌های جابر و جائر آلوده گشته است. مبارزهٔ خوارج و قرمطیان و شیعیان گوناگون با خلفای اسلام خود نشان مذهبی نبودن حکومتی است که به نام اسلام فرمان می‌راند. اگر هم مخالفان خلفا به دنبال «امام عادل» خود می‌گشتند، و گاه کسی را به این نام علم

می‌کردند، هدف واقعی‌شان استقرار «عدل» بوده است و نه «امامت» که در نظر آنان تضمین عملی عدل می‌توانست باشد. «امام عادل» به معنای «حاکم عادل»ی بود که مردم با او بیعت می‌کردند. حال اگر او از خون پیامبر هم (به هزار واسطه ساختگی) برخوردار بود این خود یک امتیاز مهم محسوب می‌شد. دینکاران نیز بیشتر در پی هماهنگ کردن حکومت‌ها با شرایع خود بودند تا این که با فیض قدرت انحصاری به نام «حکومت الله» بر مردمان حکم رانند. واقعیت آن است که در دوران حکومت خلفای اموی و عباسی و، سپس، خان‌های مغول و آنگاه سلاطین عثمانی، که خود را خلیفه هم می‌دانستند، و سلاطین صفوی، که مرشد کامل بودند و در خونریزی سرآمد اقران، کمتر آخوندی جرأت آن را داشت که خواب سلطنت بیند و نام سلطنت‌اش را «حکومت اسلامی» بگذارد.

در عالم تسنن، با بسته شدن باب اجتهاد، نیش دینکاران تشنه قدرت به کلی کشیده شده و سازمان آنها به صورت زائده‌ای در دیوان‌سالاری سلاطین ترک ادغام گشت. در عالم تشیع نیز، تا قبل از صفویه، هر آخوندی به امیری آویزان بود، و در عصر صفویه هم دینکاران جبل عاملی تا فرصت بیداد نامحدود پیدا کردند مجبور شدند از بیم محمود افغان و نادرشاه افشار خانه به خانه بگریزند.^{۲۲}

در واقع آنچه خلفای اموی و عباسی را در برابر دینکاران محافظت می‌کرد و آنان را بر آنان چیرگی می‌بخشید وجود دیوان‌سالاری ایرانی بود که چندی از فتح ایران نگذشته بازسازی شده و سنت به زیر دست گرفتن دینکاران را احیاء کرده بود. پس از فتح ایران به دست اعراب، نخست برای رسیدگی به غنائم، انتقال آنها به مدینه، و تقسیم‌شان در بین اشراف و سربازان عرب، به دستور عمر، خلیفه دوم مسلمانان، دیوانی در مدینه تأسیس شد که با آغاز خلافت اموی در دمشق استقرار یافت و بسیاری از دیوانیان ایرانی و فرزندان‌شان در آن به تمشیت امور پرداختند. دیوان، در عصر خلافت عباسیان گسترده‌تر و پرشاخ و برگ‌تر شد. مهاجمان مغول نیز به‌زودی دریافتند که برای گرداندن ممالک مفتوحه چاره‌ای جز ایجاد یا بازسازی دیوان ایرانی ندارند.

در *دایرةالمعارف فارسی*، ذیل واژه ترکیبی «دیوان برید»، که همین اداره پست و ارتباطات و اطلاعات امروزی است، آمده که: «گویند اولین کسی که در اسلام به تعیین برید پرداخت معاویه بود و پس از آن در عهد امویان و مخصوصاً

عباسیان اداره برید بسط یافت و از ادارات عمده حکومت گردید و اداره آن به نزدیکیان و معتمدان خلیفه سپرده می‌شد و متصدی برید را «صاحب برید» می‌گفتند. در فارسنامه ابن‌بلخی نیز آمده است که: «دیوان برید به ابتدا او نهاد و به همه ممالک اصحاب اخبار را گماشت».

ولادیمیر مینورسکی روند ادغام دستگاه دینکاران در دیوان‌سالاری حکومتی را در کتاب *سازمان اداری حکومت صفوی* به دقت شرح داده است. به عنوان مثال، در داخل سازمان اداری صفوی از وجود «دیوان روحانی» سخن می‌رود که ریاستش با کسی بود که «صدر» لقب داشت و زیر نظر «صدر اعظم» به کار مشغول بود. به نوشته این کتاب "وظایف صدور (صدرها) در دوران سلطنت سلاطین صفویه دستخوش تغییراتی شگرف گردید. در زمان شاه طهماسب همواره دو صدر وجود داشت. ولی تفکیک و تقسیم آنان به خاصه و عامه هنوز معمول نبود. شاردن - که از فرانسه به دربار صفوی آمده بود- صدر را روحانی عالی‌مقام «مشابه با مفتی اعظم عثمانی» می‌دانست. "همچنین می‌توان به وجود «دیوان قضا» توجه کرد که در *دایرة المعارف فارسی* از آن به نام «اداره اجرای احکام شرع» یاد شده است.^{۲۳}

شاید بلیغ‌ترین توصیف نقش سازمان دینکاران در داخل دیوان‌سالاری دولتی را بتوان در *سیاستنامه (سیرالملوک)* خواجه نظام الملک، صدراعظم و وزیر مقتدر عهد سلجوقی، یافت^{۲۴} که برای جلوگیری از قدرت گرفتن دینکارانی که ادعای مجتهد بودن داشته و بی‌توجه به خواسته‌های حکومت مرکزی فتوا صادر می‌کردند، با کمک امام محمد غزالی توانست عمل «اجتهاد» و «صدور فتوای آزاد» را ممنوع سازد و با ادغام دینکاران در دیوان‌سالاری دولتی امر صدور فتوا را نیز دولتی کند.

البته «بستن در اجتهاد» (در اصطلاح: انسداد باب اجتهاد) و ادغام دینکاران در دیوان‌سالاری دولتی هیچ یک به معنای آن نیست که حکومت خود را تابع اسلام نداند. اسلام را با سازمان دینکاران یکی دانستن مانع درک ماهیت دولت‌های پس از فتح ایران خواهد شد. *سیاستنامه* خواجه نظام الملک شاهد دیگری بر آن است که دیوان‌سالاری ایرانی همواره برای توجیه چیرگی حکومت بر مردم مسلمان می‌کوشیده است تا خود را تابع شریعت نشان دهد، حال آنکه شواهد بی‌شماری وجود دارد که، هم در عهد خلفا و هم در دوران سلاطین، شریعت در پشت درهای دربارها متوقف شده و بر

تصمیمات مصلحت‌اندیشانه حکمرانان اثری نداشته است. آنان، به نام اسلام و پیشرفت آن، دست به کشورگشایی و فتح سرزمین‌های دیگر و قلع و قمع رقیبان و دشمنان می‌زدند و از تأیید دینکاران دولتی در راستای مشروع نشان دادن باج‌خواهی‌های خود استفاده می‌کردند. بدینسان، جای تعجب نیست که اسناد دیوان‌سالاری این دوران نیز زبانی به شدت مذهبی (اسلامی) داشته باشند. با این همه، تسلط سکولاریسم ناقص را در بین خطوط همین اسناد نیز می‌توان دید.

استقلال سازمان مذهبی از حکومت و برعکس

در واقع تنها در عصر فتور قدرت دیوان‌سالاری عهد قاجار بود که آخوندهای شیعه امامی، با دوری گرفتن از حکومت و وابسته شدن به فئودال‌ها و بازاریان، توانستند سیستم «اجتهاد و تقلید» را به وجود آورند و رایج کنند. (۲۵) هرچند که در تمام دوران قاجاریه نیز مبارزه دیوان‌سالاری با آنها ادامه داشت. در این زمینه نگاه به یادداشت یاکوب ادوارد پولاک در سفرنامه‌اش اهمیت دارد. او می‌نویسد:

در زمان محمد شاه (متوفی به سال ۱۸۴۸) قدرت واقعی ملاها، با سلب حق پناه دادن به مجرمین از آنان، محدود گردید. امیر نظام صدر اعظم (مقتول در سال ۱۸۵۱) [که با لقب امیرکبیر شناخته می‌شود] آنگاه ضربه مهلک را وارد ساخت و شیخ‌الاسلام تبریز را به تهران برای باریافتن به حضور شاه احضار کرد. شیخ که مشکوک شده بود چندین هزار تن از مردم تبریز را همراه خود آورد اما امیر به اطلاع او رساند که شاه می‌خواهد او را «تنها» به حضور بپذیرد و، بنابراین، شیخ‌الاسلام بر سر دوراهی قرار گرفت که یا علناً از فرمان شاه سرپیچی کند یا به فرمان وی باشد. وی راه اخیر را برگزید و شاه با برقراری مقرری او را به تبعید فرستاد. امیر از این گذشته مقرری ثابتی برای مجتهدین برقرار ساخت و حق عزل و نصب آنان را به سلطنت مخصوص کرد. همین که جانشین امیر نظام به مقام صدارت عظمی رسید، ملاها نفسی به راحت کشیدند؛ مجدداً بازار بست نشستن و تحسن رونق گرفت و مقام و منزلت امام جمعه اصفهان تا حد تهدید کننده‌ای افزایش یافت.^{۲۶}

به هر حال از راه برقراری اجتهاد و تقلید بود که ملایان توانستند افراد جامعه

را تبدیل به «مقلدان» (یعنی قلاده به گردن داران) کنند و در برابر پادشاهان قاجار قدرتی یابند و فتوای جهاد علیه روس اعلام کنند و در تحریم تنباکو اثرگذار باشند و در نهضت مشروطه شریک شوند. در این نهضت هم کوشیدند تا قانون اساسی ناشی از انقلاب را به قید شریعت دست ساخت خود «اسلامی» کنند - که البته و بلافاصله با بی‌اعتنائی روشنفکرانی که اقتدار رضاخان را سپر بلا کرده بودند روبرو گشتند و نتوانستند در مقابل برنامه‌های آنها و او مخالفتی کنند و جلوی برقراری مدرسه و دبیرستان و دانشگاه و بی‌حجابی و تشریح مرده را بگیرند. و شد آنچه که آنان نمی‌خواستند بشود و ایران توانست خود را از قرون وسطای اسفبار و بلند خویش بیرون کشد و افق‌های بازتر جهان متمدن را ببیند. در جریان انقلاب مشروطه هم حداکثر آرزوی آخوندها این بود که در مجلس شورای ملی یک مجمع نگهبان پنج نفره داشته باشند که صاحب «حق وتو» باشد و قانون اساسی هم مذهب رسمی کشور را تشیع دوازده امامی اعلام کند.

واقعیت آن است که در سراسر تاریخ پس از اسلام ایران، مردم مسلمان نخست به دین اسلام و در حلهٔ دوم به یکی از مذاهب چندگانهٔ آن اعتقاد داشتند، نمازشان را می‌خواندند، روزه‌شان را می‌گرفتند و، در همهٔ این احوال، می‌دانستند که حکم، نه «حکم الله»، که حکم حاکمی است که چون حاکم است اولامر است و اطاعت از او واجب.

در نتیجه، و برپایهٔ آنچه در زمینهٔ نظریه‌های جامعه‌شناختی مربوط به سیر تحول نهادهای اجتماعی آمد، می‌توان گفت که در عالم اسلام (و به‌خصوص عالم تشیع) این نخستین بار است که نهاد دینکاران موفق به نسلط کامل بر نهاد حکومت شده است، رویدادی که در سراسر تاریخ جهان مورد بسیار نادری به شمار می‌رود. تردید نمی‌توان کرد که جنبش سیاسی کنونی ایران نیز ناشی از پیامدهای چنین تسلطی است آن هم نه تنها بر ارکان حکومت بلکه بر همهٔ ابعاد زندگی خصوصی و اجتماعی مردم ایران. اگر خواست اصلی برپاکنندگان و هواداران این جنبش بناسازی نظامی دموکراتیک بر الگوی نظام‌های حاکم بر جوامع مدرن و پیشرفته دنیا باشد، تردید نباید کرد که چنین خواستی بدون بنا کردن دولتی سکولار چون گذشته به تحقق نخواهد پیوست.

پانوشتها:

۱. اصطلاح «انحلال حکومت مذهبی» را چند سالی است که من به دلایل مختلفی پیشنهاد و مطرح کرده‌ام. انحلال (یا dissolution) پایان یک قرارداد است و اینکه چرا و چگونه طرفین قرارداد به این مرحله رسیده‌اند جزئیاتی است که واقعیت‌های جاری تعیین‌شان می‌کنند.

۲. در اینجا لازم است توضیح دهم که چرا سکولاریسم را، در معنای سیاسی‌اش، «جدایی حکومت از مذهب» می‌دانم و نه «جدایی دولت از دین». سکولاریسم سیاسی از رابطه، یا به واقع از وجوب قطع رابطه، بین دو نهاد یا سازمان اجتماعی سخن می‌گوید که در، مثلاً، زبان انگلیسی، آن را به صورت "separation of church and state" تعبیر می‌کنند. متأسفانه، در ترجمه همین عبارت به زبان فارسی اغتشاش عمده‌ای بوجود آمده و بر نویسنده معلوم نیست که نخستین بار چه کسی این عبارت فرنگی را، به صورت «جدایی دین از دولت» ترجمه کرده و بابت این ترجمه غلط، در زمینه فهم فارسی‌زبانان از تعریف «سکولاریسم»، هزار درد سر بوجود آورده است، چرا که نه church به معنای دین است و نه state به معنای دولت.

از church شروع کنیم که در این ترجمه به «دین» تعبیر شده است. church به معنای کلیسا است، یا کلی‌ترش که کنیم، به معنای «نیایشگاه» است و از لحاظ ساختاری حکایت از وجود «نهاد اجتماعی سازمان یافته» ای می‌کند.

در زبان عربی، و لاجرم فارسی، این «نهاد اجتماعی سازمان یافته» را «مذهب» می‌خوانند و نه «دین» و روشن است که اگر church را در معنای اصطلاحی‌اش به «مسجد» یا «حوزه علمیه» ترجمه کنیم، باید در ترجمه درست‌اش به «مذهب» اشاره کنیم و نه «دین». مذهب، از یکسو، در شریعت و جمع دینکاران متعین می‌شود (و در زبان فرنگی با واژه denomination مشخص می‌گردد)، و از سوی دیگر، با ظهور خارجی‌اش (که church یا کلیسا و مسجد و کنشت و دیگر نیایشگاه‌های اختصاصی مذاهب گوناگون باشد).

بدینسان، مشکل ما در ترجمه‌های فارسی از آنجا آغاز می‌شود که church را به دین ترجمه می‌کنیم حال آنکه باید آن را معادل «مذهب» بدانیم؛ اما معادل واقعی «دین» را که religion باشد به «مذهب» بر می‌گردانیم! مذهب و دین (یعنی denomination و religion) با یکدیگر تفاوت دارند و فاصله این تفاوت، در حوزه «مفهوم‌شناسی»، از «زمین» تا «آسمان» (یا از «این دنیا» تا «آن دنیا») است. یعنی، دین مفهومی آسمانی و آن جهانی است حال آنکه مذهب مفهوم زمینی و این جهانی دارد؛ و تا این تفاوت درک نشود نمی‌توان به کنه مشکلی که ترکیب غلط فارسی «جدایی دین از دولت» ایجاد می‌کند پی برد.

حال وقت آن است که به سراغ پاره دوم تعریف سکولاریسم رفته و ببینیم که چرا در ترجمه این پایه دوم هم اشتباهی اساسی رخ داده است. state را نمی‌توان به «دولت» ترجمه کرد. معادل درست واژه state «حکومت» است. توضیح اینکه هر جامعه دارای دو نهاد سیاسی است که یکی «حکومت» (state) نام دارد و دیگری «دولت» (government) خوانده می‌شود. حکومت در مکاتب مختلف سیاسی دارای تعاریف گوناگونی است اما در مجموع می‌توان آن را

«حاصل جمع تمرکز منافع اقشار فرادست اجتماعی و تحصیل قدرت قاهره برای به نظم کشیدن جامعه بر اساس این منافع» دانست. یعنی حکومت دارای منافع است و از منافع خود با نیروهای انتظامی و نظامی‌اش نگاهبانی و نگاهداری می‌کند و چرایی و مشروعیت خویش را نیز به صورت مختلف بیان داشته و قوانین اساسی و اصلی را برای نگاهبانی از آن منافع وضع می‌کند. نهاد «دولت» اما، از نظر علوم سیاسی، بازوی اجرایی «حکومت» است و، در نتیجه، تابع ماهیت و اهداف آن بشمار می‌رود.

۳. فلسفه تاریخ به معنی نپذیرفتن تصادفی بودن حوادث تاریخی و کوشش برای کشف معنائی ثابت برای تحولات تاریخی و کشف قوانین حاکم بر این معنا است. منهای فلسفه‌های غیرعلمی تاریخ، مبتنی بر باور به «مبدأ»یی طلایی که «مقصد» تاریخ را نیز به صورت «پایان دنیا» یا «آخرالزمان» می‌بینند و دوران مابین این دو انتها را «دار امتحان الهی» تلقی می‌کنند، در حوزه علم می‌توان به پیشنهادهای مختلفی در مورد «مضمون غالب» تحولات تاریخی اشاره کرد. مثلاً، کارل مارکس، با پیشنهاد اینکه موتور تحولات تاریخی «نبرد طبقاتی» بوده است به کل مجموعه حوادث تاریخی معنایی یگانه بخشیده است. در مقاله حاضر نیز به انواع دیگری از اینگونه فلسفه‌های علمی تاریخ خواهیم خورد.

۴. در حماسه ملی ایران، که البته جنبه تاریخی مدقن ندارد، ضمن توصیف تاریخ افسانه‌ای «پیشدادیان» به وضع طبقات اشاره شده و بنا بر مندرجات آن «هوشنگ» پسر «کیومرث» از سنگ و فولاد آتش پدید آورد و «جشن سده» را به یادگار این کشف بزرگ بر قرار داشت و پسرش «طهمورث» دیوان را امنیت جانی داد؛ بدان شرط که فن نوشتن را به او بیاموزند.

نبشتن مر او را بیاموختند

دلش را به دانش برافروختند

نبشتن یکی نه که نزدیک سی

چه رومی چه تازی چه پارسی

۵. ن. ک. به: این مقاله. رشیدی - «تحلیلی از طبقات ساسانی» - در سایت زیر:

<http://newnext.mihanblog.com/post95/>

آرتور کریستنسن هم در این مورد می‌نویسد: "بین تمام طبقات، طبقه‌ای که حکومت را در دست داشت و کارش اداره عالم یا جامعه و افکار مردم، از راه اصول حقوقی یا مذهبی بود، بر طبقات دیگر برتری داشت. طبقات پایین تر مربوط به نیروی جنگی بود. سومین و آخرین طبقه، کار آبادانی و فراوانی را بر عهده داشت؛ به طوری که ممکن است این سه طبقه را به شرح زیر خلاصه نمود: طبقه روحانی، طبقه جنگی و طبقه اقتصادی". ن. ک. به: آرتور کریستنسن، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، چاپ جدید، ۱۳۷۸، انتشارات صدای معاصر، صص ۵۴ به بعد.

ابراهیم پورداود نیز در بخش نخستین از «گات‌ها»، ضمن سخن از پیشه‌وران می‌نویسد: "پیشه در/اوستا...از برای گروه چهارگانه مردم که پیشوایان و رزمیان و کشاورزان و دست‌ورزان باشند، به کار رفته است." ن. ک. به: پور داود، *گات‌ها*، بخش نخست، بمبئی، ۱۳۲۹ صص ۱۷ و ۱۸.

به گفته علی پاشا صالح طبقات چهارگانه را گروه نیساریان، گروه بسودی یا نسودی (کشاورزان) و گروه اهنوخوشی یا اهتوخوشی (دست‌ورزان و کارگران) نیز نوشته‌اند. ن. ک. به: ادوارد براون، مقدمه بر «تاریخ ادبی ایران»، ترجمه علی پاشا صالح، تهران، ۱۳۳۳.

ی. رشیدی می‌نویسد: «بنیانگذاری طبقات در منابع دوره اسلامی به جمشید منسوب می‌شود. در متون دینی بنیان طبقات صراحتاً به جمشید منتسب نیست ولی در یشت نوزدهم، بند ۳۴-۳۸ آمده است که: فره جمشید در پی بزهای که مرکب شد سه بار پیاپی از او دور شد؛ نخستین بخش از فره (خورنه) جمشید (بیمه) را میترا دریافت کرد بخش دوم فره به فریدون (ثرثتونه) و بهره سوم نصیب گرشاسپ (کرساسپه) شد. دارمستتر (Darmesteter) دلایلی را برای بازشناختن نمایندگان کارکردهای نام برده مطرح می‌کند. اسناد کارکرد نخست و دوم و به میثره و کرساسپه کاملاً آشکار است. اما او در توجیه شباهت کارکرد فریدون و گرشاسپ در اژدهاکشی هر دو را در کارکرد جنگجو طبقه‌بندی می‌کند. اما اشاره می‌کند که فریدون به خاندان آتویه تعلق دارد که کشاورز بوده‌اند». (رشیدی، همان)

دومزیل هم این نظر را درست می‌داند و با استناد به دینکرد که هنگام تقسیم فره جمشید بخش به کارکرد دینی کشاورزی، یعنی به فریدون، تقسیم‌بندی فره در سه کنش را به خوبی تفسیر می‌کند. ن. ک. به: جلال ستاری، «اسطوره و حماسه در اندیشه ژرژ دومزیل»، در جهان اسطوره‌شناسی، جلد پنجم، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۳ صفحات ۳۵ و ۳۶ و نیز ۱۱۱ تا ۱۱۳.

۶. امروزه، در زبان فرنگی، برای رساندن مفهوم اینگونه سازمان‌های اجتماعی از واژه «بورو» (bureau) استفاده می‌کنند که از لحاظ ریشه‌شناسی واژه‌های یونانی - لاتینی - فرانسوی بشمار می‌رود به معنای «رومیزی» که سپس به «میز تحریر» و «اطاق کار» یا «دفتر» (office) نیز اطلاق شده است. ن. ک. به:

Walter W. Skeat, *The Concise Dictionary of English Etymology*, Wordsworth Editions, 1993, P. 44.

از مجموعه کارکردها، افراد، روابط منظم شده حاکم در بین آنها، ابزارهای مورد استفاده آنان، و «مهارت»‌های خاص‌شان، که موجب می‌شوند نهادی خاص برای اداره امور بوجود آید، با واژه «بوروکراسی» نام برده می‌شود.

این واژه ترکیبی را «سوی دو گورنی» (V. De Gournay) در سال ۱۷۴۵ سکه زد. او به واژه «بورو» (bureau) واژه یونانی «کراسی» - (cracy) به معنی حکومت کردن - را افزود تا مفهوم «حکومت مقامات اداری» را بیان کند. «این واژه در ابتدا فقط درباره مقامات اداری دولتی بکار می‌رفت اما رفته رفته گسترش یافت و در مورد هر سازمان اجتماعی نیز کاربرد پیدا کرد. اطلاق شد». ن. ک. به: علیرضا خانی، «تأملی تازه در باب بوروکراسی و فقدان آن»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، تهران: روزنامه اطلاعات، ۱۳۷۸، شماره ۱۶۲-۱۶۱.

متأسفانه، تحولات ریشه‌شناختی واژه «دیوان» در دوران‌های پیش از ساسانیان قابل ریشه‌یابی نیست. به نظر می‌رسد واژه «دیوان» برگرفته از دوان (dewan) هم‌ریشه «دبیر» به معنی نویسنده و دیپی (dipi) در فرس باستان باشد که با لفظ سومری dup و عیلامی tuppi و اکدی tuppū به معنی لوحه خطی نیز مرتبط است. همچنین دیوان را کلمه‌ای پهلوی و به

معنی «اداره» ذکر کرده‌اند که با این تعبیر در دوره ساسانیان در ادارات نظم و ترتیب مناسبی حکمفرما بود.

اعراب دیوان را از ایرانیان گرفته‌اند که به عنوان «فهرست» در دوره عمر بن خطاب به کار می‌رفته است. در گذشته دیوان به معنی اداره، وزارتخانه، دفترخانه، دفتر محاسبه، دفتر عمومی برای ثبت مداخل و مخارج، خزانه‌داری و دولت به کار می‌رفته است. ن. ک. به: حمید تنکابنی، *درآمدی بر دیوان سالاری در ایران*؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

با این همه باید این واقعیت را پذیرفت که مراجع واژه‌شناسی در مورد منشاء اصلی و واقعی واژه «دیوان» نه تنها اطلاع دقیقی به دست نمی‌دهند بلکه گاه اظهارات مضحکی نیز در این زمینه می‌کنند.

در لغتنامه دهخدا، برابر واژه «دیوان» چنین آمده است: "محل گردآوری دفاتر (مجمع‌الصحف). فارسی. معرب است." برای انواع توضیحات در مورد این واژه نیز به همان لغتنامه دهخدا، ذیل «دیوان» مراجعه کنید.

۷. در مورد اسناد مربوط به این کتیبه‌ها و اختلافاتی که در مورد آنها پیش آمده، پیشنهاد می‌کنم با استفاده از ماشین جست‌وجو، به سایت «نجات پاسارگاد» مراجعه کنید.

۸. [زیرنویس پروفیسور کخ]: برای نمونه، ن. ک. به:

B.G. Walser, *Persepolis*, 1980, p.8

۹. پروفیسور مایا ماریا کخ - از زبان داریوش - ترجمه پرویر رجبی - نشر کارنگ - ۱۳۷۶ ص ۳۵.

۱۰. برای منبعی در زبان فارسی نگاه کنید به کتاب: مدیریت کلاسیک، نوشته دکتر علیشیری طالقانی، تهران.

۱۱. برای مطالعه فهرست الفبایی دیوان‌های کلاسیک و مدرن در نظام اداری ایران ن. ک. به: لغتنامه دهخدا، ذیل واژه «دیوان».

۱۲. ن. ک. به:

John B. Miner. *Organizational Behavior 2: Essential Theories of Process And Structure*, Chapter 14: "The Theory of Bureaucracy -Max Weber". M E Sharpe Inc, 2005, p. 255.

واژه «اقتدار» در برابر واژه کلیدی جامعه‌شناسی ماکس وبر، یعنی authority، بکار رفته است. ماکس وبر، چه در حوزه دیوان‌سالاری و چه در کل جوامع انسانی، اقتدار و اطاعت را دو سوی رابطه‌ای می‌بیند که یا به زور و تحمیل بوجود می‌آید و لذا پایدار نیست و یا برغبت و طوع که ناشی از «حقانیت» یا «قانونیت» و یا «مشروعیت» (legitimacy) حکومت است. در این مورد به‌خصوص ن. ک. به:

Stanislav Andreski (Ed.), *Max Weber on Capitalism, Bureaucracy and Religion* (A selection of texts), London, George Allen & Unwin, 1983.

۱۳. نگاه کنید به مقاله «دیوان‌سالاری و فرمانروایی در ایران»، به قلم محمد امینی، در سایت شخصی او با نام *چالشگری*.

۱۴. در این مورد نگاه کنید به بحث ماکس وبر در مورد حقوق و قانون در:
Max Weber, *Law in Economy and Society* (Twentieth Century Legal Philosophy, Harvard, Harvard University Press, 1954).

۱۵. نگاه کنید به:

Max Weber, *Law in Economy and Society. Ibid.*

۱۶. برگرفته از کتاب در بستر تاریخ *ایران* و نقل شده در مقاله بهروز آرمان با نام «ایران، در آستان پنجمین برش تاریخی - بخش دوم: دیوان‌سالاری نوین و رشد پهنه زمامداری»، منتشر شده در سایت *گویا*، سه شنبه ۲۵ اسفند ۱۳۸۸.

۱۷. برای خواندن چند ترجمه معتبر از منشور کورش ن. ک. به: سایت *نجات پاسارگاد*.

۱۸. ن. ک. به: محمد داندامایف، *ایران در قرون نخستین هخامنشی*، ترجمه روحی ارباب، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۸۱.

۱۹. بهروز آرمان، همان.

۲۰ و ۲۱. در این موارد نیازی به دادن مرجع خاصی نیست. اما برای خواندن بحث مفصل‌تری در این مورد ن. ک. به: اسماعیل نوری علا، «جامعه‌شناسی تشیع اثنی‌عشری»، در سایت *پویشگران*.

۲۲. برای شرح تفصیلی این ماجرا ن. ک. به: اسماعیل نوری علا، *پیدایش و نقش دینکاران امامی در ایران*، لس آنجلس، شرکت کتاب، ۲۰۰۷.

۲۳. ولادیمیر مینورسکی، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، امیر کبیر، تهران ۱۳۶۸.

۲۴. آنچه در این بخش آمده برگزیده‌ای است از مقاله تفصیلی مرتضی جمشیدی با عنوان «*نظرات خواجه نظام‌الملک در سیاست نامه درباره ساختار دولت*» که در وبلاگ شخصی این نویسنده موجود است.

۲۵. برای شرح مفصل این ماجرا ن. ک. به: اسماعیل نوری علا، «*بازگشت خونین به اجتهاد*» در سایت *پویشگران*.

۲۶. یاکوب ادوارد پولاک. *ایران، سرزمین و مردم آن*، (مشهور به «*سفرنامه پولاک*») (۱۸۶۰ - ۱۸۵۱). ترجمه کیکاووس جهانگیری، چاپ اول، ۱۳۶۱، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، صفحه ۲۲۵.

گزیده‌ها

بحث و جدل متفکران ایرانی درباره نقش دین در عرصه اجتماعی، به‌ویژه در بستر مفاهیم مدرنی چون آزادی و حقوق انسان، و حکومت منبعث از اراده عمومی، عمری بیش از یک سده دارد. با شرح و تفسیر و نشر این مفاهیم بود که زمینه برای انقلاب مشروطیت هموار شد. نوشته‌های این شماره/ایران نامه نیز هریک به نوعی به نقش دین در حکومت و جامعه و ارتباط آن با ارزش‌ها و مفاهیم مدرن سیاسی و فرهنگی پرداخته‌اند. از همین روست که بخش گزیده‌های این شماره شامل تکه‌هایی از آثار سه تن از اندیشه‌ورزان دوران معاصر است و معرف سیر حرکت پر نشیب و فراز جامعه ایران در راه پیوستن به جوامع باز و آزاد جهان.

فتحعلی آخوندزاده*

ظلم

[. . .] ظلم مصدر است. اسم فاعل آن ظالم و اسم مفعول آن مظلوم است. رفع ظلم، که مصدر است، بسته بر این است که یا ظالم ترک ظلم کند و یا مظلوم متحمل ظلم نشود. به تصدیق عقلی در دفع ظلم به‌غیر از دو طریق راه دیگر

* میزا فتحعلی آخوندزاده، *الفبای جدید و مکتوبات*، به کوشش حمید محمدزاده و حمید آراسلی، بادکوبه، ۱۸۶۳. صص ۲۸۶-۲۹۵.

متصور نیست [. . .] تا اوایل قرن حال قرن نوزدهم، بالفرض در مدت ده هزار سال جمیع انبیا و حکما و شعرا طالب رفع ظلم شده چنان اعتقاد می‌کردند که به‌جهت رفع آن به ظالم وعظ و نصیحت گفتن لازم است. لہذا نتیجہ اعتقاد خودشان را در این مدت مدید هر یک به طوری از قوه به‌فعل آورده‌اند. مثلا انبیا در ترک ظلم بهشت وعده کرده در اصرارش از دوزخ تهدید داده‌اند و حکما ظلم را باعث زوال دولت دانسته عدل را موجب دوامش گفته‌اند. و در این باب انبیا کتب و صحف، حکما تصانیف عدیده منتشر کرده‌اند و شعرا جمیعا در آسیا و یوروپا، از آن جمله سعدی به‌خصوص در مآلفات خودشان ظلم را مذمت کرده عدل را ستوده‌اند به خاطر این که ظالم تارک ظلم شود و اختیار عدالت کند.

لکن عاقبت با تجارب کثیره مبرهن گردیده که جمیع زحمات این صنف اشرف بشری در اعدام ظلم در مرور دهور بی‌فایده و بی‌ثمر بوده است و ظلم از جهان اصلا مدفوع نمی‌گردد و وعظ و نصیحت برای ترک آن در طبیعت ظالم هرگز مؤثر نمی‌افتد. پس قریب به اوایل قرن حال حکما و فیلسوفان و شعرا و فصحا و بلغا و خطبای سبحان‌منش در فرنگستان مثل وولتر و روسو و مونتسکیو و میرابو و غیرهم فهمیدند که به‌جهت رفع ظلم از جهان اصلا به ظالم نباید پرداخت، بلکه به‌مظلوم باید گفت که ای خر، تو که در قوت و عدد و مکنّت از ظالم به‌مراتب بیشتری، تو چرا متحمل ظلم می‌شوی. از خواب غفلت بیدار شو، گور پدر ظالم را بسوز! بعد از این اعتقاد ثانوی، فیلسوفان فرنگستان تصورات جدیدۀ خودشان را به مردم فهمانیدند. وقتی که مظلومان از اینگونه افکار عقلا واقف گشتند به یکبار همت کرده اظهار حمیت نمودند و ظالم را از میان برداشته برای آسایش و حسن احوال و اوضاع خودشان قوانین وضع کردند که هر کس از افراد ناس مباشر اجرای همان قوانین بشود اصلا به زیردستان یارای ظلم کردن نخواهد داشت [. . .]

الان اداره و سلطنت قونستی توتسی [کنستیتوسیون] که در اکثر ممالک یوروپا موجود و معمول است نتیجہ همین افکار حکماست.

شیوۀ ارشاد

ساکنین مملکت عثمانیه و ایران و قفقاز سه گروهند، یکی یهود، دیگری نصارا، سیمی مسلمان. تو میرزا فتحعلی به دین هیچیک از ایشان نباید به چسبی و

نباید که به ایشان بگویی که اعتقاد شما باطل است و شما در ضلالت هستید، باید چنان و چنان اعتقاد را داشته باشید [. . .] شیوهٔ هدایت و ارشاد و شیوهٔ راهنمایی و تعلیم چنین نیست. تو بدین شیوهٔ ناملازم برای خود هزار قسم مدعی و بدگو خواهی تراشید و به مقصود خود هم نخواهی رسید. هر کس از ایشان از روی لجاجت و عناد حرف تو را بیهوده و دلایل ترا پوچ خواهد شمرد و زحمت تو عبث و بیجا خواهد شد. چرا بدین ایشان می‌چسبی؟ تو دین ایشان را در کنار بگذار و در خصوص بطلان آنها هیچ حرف مزن. ارشاد را چنین آغاز کن: در تواریخ قدمای ما تاریخ ایجاد این دنیا را هفت هزار سال می‌شمارند. اما امروز به موجب براهین قطعی بر ما ثابت شده است که ایجاد عالم از کرور هزار سال نیز زیاد است و قبل از دین موسی و عیسی و محمد علیهم السلام ادیان متعددهٔ باطله در دنیا ظهور داشته است، از قبیل دین بت‌پرستی و آتش‌پرستی و برهمنی و کثرت الهه یونانیان و امثال آنها. پس عقل انسانی متحیر است که آیا به چه سبب خداوند عالم آن نوع ادیان باطله را چندین هزار سال قبل از ظهور ادیان ثلاثهٔ صحیحه پایدار و برقرار گذاشته است؟ از تصور این حیرت عقل انسانی ناچار بدین معنی پی برده حکم قطعی خواهد کرد که خداوند ذوالجلال در ظهور آن ادیان باطله و در بقای آنها هرگز مداخله نداشته است. بلکه همهٔ آنها را مردمان زیرک و ریاست‌طلب به جهت نیل مقاصد خودشان احداث نموده‌اند.

وقتی که بطلان ادیان قدیمه به پیروان ادیان ثلاثهٔ صحیحه روشن و مبرهن گردد ایشان خود به خود بلاختیار بطلان ادیان خودشان را نیز از آنها قیاس خواهند کرد و خواهند فهمید که اگر دین حق در دنیا لزوم می‌داشت چرا چندین هزار سال خداوند عالم پیغمبر برحق نفی کرده که آن ادیان باطله را از روی زمین کم کند تا زمان حضرت موسی. مگر تا آن زمان این دنیا و این بندگان تعلق به او نمی‌داشت؟ یا مگر تا آن زمان خوابیده بود و بعد بیدار شده دید که دنیای او را ادیان باطله ملوث کرده‌اند، آن وقت به فکر فرستادن حضرت موسی و دیگر رفقاییش افتاد؟

علم و اعتقاد

خطاب ما تا امروز در شناختن حق از باطل و تمیز دادن راست از کج از این رهگذر است که ما همیشه دو قضیه مغایره را به همدیگر مخلوط کرده یک قضیه می‌شماریم و حال آنکه این دو قضیه مغایر یکدیگرند یکی از آنها علم است، دیگری اعتقاد. مثلاً علم حکم می‌کند که ناپولیون اول بود و به مسکو هم رفت و عاقبتش چنان و چنان شد. در این باب دیگر اعتقاد هرگز لزوم ندارد. چون که قضیه مبنی بر علم قطعی است و هر قضیه که محتاج به دلیل و ثبوت نباشد و یا اینکه دلیل و ثبوتش قطعی باشد علم است، دخل به اعتقاد ندارد. از طرف دیگر بنا بر اخبار اولیای دین ما اعتقاد می‌کنیم که حضرت موسی به کوه طور رفته با پروردگار عالم مکالمه کرد و عصای خود را بر احجار زد چشمه‌ها جاری شد و امثال ذلک. این قضیه محتاج به دلیل و ثبوت است و دلیلش هم اگر باشد به هیچ وجه قطعی نمی‌تواند شد. پس ما این قضیه را نباید علم بشماریم. باید این قضیه را اعتقاد بنامیم و از روی اعتقاد، نه از روی علم به آن باور بکنیم. ولیکن اولیای دین ما همین نوع قضایا را نیز از شقوقات علوم می‌شمارند. چنانکه می‌گویند: علم تفسیر، علم احادیث، علم کلام و امثال آنها و بعد از آن فزیرقا [فیزیک] و ماتماتقا [ریاضیات] و جغرافیا و نجوم و امثال آنها را نیز از علوم تعداد می‌کنند. گویا که اولین نیز نظیر این آخرین است. و حال آنکه مغایرت این آخرین از اولین از آفتاب روشن تر است. ما باید اولین را از امور اعتقادی حساب بکنیم و تنها آخرین را از امور علمیه بشماریم.

مقصود اصلی ادیان

[...] هر دین متضمن سه گونه امر مختلف است: اعتقادات و عبادات و اخلاق. مقصود اصلی از ایجاد هر دین امر سیمین است. اعتقاد و عبادات نسبت به آن مقصود اصلی فرزند. از برای آنکه آدم باید صاحب اخلاق حسنه بشود ما را لازم است که وجودی فرض بکنیم خیالی که صاحب آن نوع اخلاق و صاحب عظمت و جبروت و صاحب قدرت و رحمت و سخط و مستوجب تعظیم و ستایش باشد تا

اینکه ما نیز به اخلاق او اتصاف بجوئیم و این نوع وجود را پروردگار عالم و خالق کاینات می‌نامیم. بعد از آنکه این چنین وجود را فرض کردیم و او را مستوجب تعظیم و ستایش شمردیم لازم است که رسوم تعظیم و ستایش را نسبت به او به عمل بیاوریم، از قبیل نماز و روزه و حج و زکوة و امثال ذلک و بعد از آنکه این چنین وجود را فرض کردیم و رسوم تعظیم و ستایش را در حق او به عمل آوردیم لازم است که به رحمت او امیدوار بشویم و از سخط او بترسیم. بعد از آنکه به رحمت این چنین وجود امیدوار شدیم و از سخط او بترسیدیم لازم است متخلق به اخلاق حسنهٔ او بشویم و هرگز مصدر سیئات نباشیم تا اینکه مستحق رحمت او بگردیم و مستوجب سخط او نباشیم. پس اگر ما وسیله‌ای پیدا بکنیم که بدون فرض وجود مستوجب التعظیم و التعبد صاحب اخلاق حسنه بشویم آن وقت فروعاً دوگانهٔ اصل مقصود که عبارت از اعتقاد و عبادات است از ما ساقط است. مادام که چنین وسیله پیدا نشده است فروعاً دوگانه از اصل مقصود که حسن اخلاق است جدا نمی‌تواند شد و اگر جدا بشود اصل مقصود بالمره از میان بدر خواهد رفت. انتشار علوم در اکثر ممالک یورپا و ینگى دنیا مردم را به جهت اکتساب حسن اخلاق از اعتقاد و عبادات که شرط دوگانهٔ هر دین است مستغنی داشته است. اما در آسیا علوم انتشار ندارد، بنا بر آن در این اقلیم حفظ این شرط برای اکتساب حسن اخلاق که مقصود اصلی هر دین است از واجبات است.

حسین کاظم‌زاده ایرانشهر*

دین و ملیت انقلاب فکری و دینی

[...]. انقلاب سوم که برای بیداری و ترقی ایران لازمست عبارت از انقلاب فکری و دینی می‌باشد. در نظر من اهمیت این انقلاب بیشتر از آن انقلاب سیاسی و ادبی است چون که دین و یا در حقیقت، افکار و عقاید و عادات و اخلاقی که به نام دین در ایران رواج یافته و قرن‌هاست درین سرزمین ریشه دوانیده است، در سرنوشت ملت ایران و در فراهم آوردن اوضاع کنونی آن بی‌اندازه ذیمدخل است و امروزه

* مجلهٔ ایرانشهر، شماره ۱ و ۲، برلین، ۰۲ اکتبر ۱۹۲۴.

اینکه ما نیز به اخلاق او اتصاف بجوئیم و این نوع وجود را پروردگار عالم و خالق کاینات می‌نامیم. بعد از آنکه این چنین وجود را فرض کردیم و او را مستوجب تعظیم و ستایش شمردیم لازم است که رسوم تعظیم و ستایش را نسبت به او به عمل بیاوریم، از قبیل نماز و روزه و حج و زکوة و امثال ذلک و بعد از آنکه این چنین وجود را فرض کردیم و رسوم تعظیم و ستایش را در حق او به عمل آوردیم لازم است که به رحمت او امیدوار بشویم و از سخط او بترسیم. بعد از آنکه به رحمت این چنین وجود امیدوار شدیم و از سخط او بترسیدیم لازم است متخلق به اخلاق حسنهٔ او بشویم و هرگز مصدر سیئات نباشیم تا اینکه مستحق رحمت او بگردیم و مستوجب سخط او نباشیم. پس اگر ما وسیله‌ای پیدا بکنیم که بدون فرض وجود مستوجب التعظیم و التعبد صاحب اخلاق حسنه بشویم آن وقت فروعاً دوگانهٔ اصل مقصود که عبارت از اعتقاد و عبادات است از ما ساقط است. مادام که چنین وسیله پیدا نشده است فروعاً دوگانه از اصل مقصود که حسن اخلاق است جدا نمی‌تواند شد و اگر جدا بشود اصل مقصود بالمره از میان بدر خواهد رفت. انتشار علوم در اکثر ممالک یورپا و ینگى دنیا مردم را به جهت اکتساب حسن اخلاق از اعتقاد و عبادات که شرط دوگانهٔ هر دین است مستغنی داشته است. اما در آسیا علوم انتشار ندارد، بنا بر آن در این اقلیم حفظ این شرط برای اکتساب حسن اخلاق که مقصود اصلی هر دین است از واجبات است.

حسین کاظم‌زاده ایرانشهر*

دین و ملیت انقلاب فکری و دینی

[...]. انقلاب سوم که برای بیداری و ترقی ایران لازمست عبارت از انقلاب فکری و دینی می‌باشد. در نظر من اهمیت این انقلاب بیشتر از آن انقلاب سیاسی و ادبی است چون که دین و یا در حقیقت، افکار و عقاید و عادات و اخلاقی که به نام دین در ایران رواج یافته و قرن‌هاست درین سرزمین ریشه دوانیده است، در سرنوشت ملت ایران و در فراهم آوردن اوضاع کنونی آن بی‌اندازه ذیمدخل است و امروزه

* مجلهٔ ایرانشهر، شماره ۱ و ۲، برلین، ۰۲ اکتبر ۱۹۲۴.

اکثریت بزرگ اهل ایران فکراً و روحاً و جسماً در زیر نفوذ مذهب زندگی می‌کنند چون که زمام عقول و افکار و حسیات ملت در دست روحانیان و ملاحاست. پس اصلاح حال ملت و جماعت و تولید یک انقلاب حقیقی فکری و سیاسی که ضامن استقلال و ترقی ایران باشد بسته به اصلاح حال و افکار و تغییر اوضاع روحانیان ایران است که آن هم فقط با یک انقلاب فکری و دینی بعمل خواهد آمد (ص ۱) [..].

غرض ما ازین انقلاب دینی، برخلاف آنچه بعضی کوتاه‌نظران و بی‌خردان تصور می‌کنند، نه تغییر و تبدیل دادن دین اسلام و تأسیس یک دین تازه است و نه تشویق و تحریک به بی‌دینی و لامذهبی. چون که: اولاً دین رسمی امروزی ایران که مذهب شیعی اثناعشری است، به شرط پاک شدن از خرافات و اضافات، ضامن سعادت و مساعد به ترقی و تمدن ایران می‌تواند بشود و در زیر، چگونگی این مسئله را شرح خواهیم داد.

ثانیاً بی‌دینی هرگز مایه خوشبختی و ترقی نیست و هیچ ملت از راه بی‌دینی به سعادت نرسیده است و هیچکدام از ملت‌های متمدن و باعظمت امروزی بدان معنا که مردم عوام و حتی متجددین ظاهرین ما به لفظ بی‌دین می‌دهند، بی‌دین و لامذهب نیست و بلکه برعکس، روز به روز در ممالک غرب، به نفوذ دین و به عدد معبدها و مداومین آنها و به شمار مطبوعات و نشریات مذهبی می‌افزاید. و روزهای یکشنبه در کلیساها ازدحام غریبی دیده می‌شود که قبل از جنگ نبوده است. و اساساً اگر پی به معنای حقیقی دین ببریم می‌بینیم که اصلاً شخص بی‌دین در عالم - جز ایران - وجود ندارد (ص ۳) ...

اما این که مذهب تشیع نتوانسته است ایران را از نعمت ترقی و تمدن بهره‌مند سازد گناه آن به گردن علما و روحانیان ایران است که حقایق را گذاشته به ظواهر پرداخته‌اند و چون خود فاسد شده‌اند، جهان ایران را نیز فاسد کرده ایرانی را بدین روز سیاه نشانده‌اند. چنان که یک نظر به اوضاع دین و روحانیت در ممالک اروپا و در ایران، ما را به حقیقت این مسئله قانع خواهد کرد (ص ۵) [..].

تعقیب و زجر آزاداندیشان و پروتستان‌ها در تمام اروپا و جنگ‌های مذهبی فرانسه بر ضد «هوگه نوتها» و تشکیل محکمه‌های «انگیزیسون» که به تفتیش ایمان و عقاید مذهبی مردم و به مجازات دادن مرتدها و اهل بدعت مأمور بودند، قرن‌ها خاک اروپا را با خون مردم بی‌گناه به نام دین رنگین کرد (ص ۶) [..].

جای دقت است که دین مسیح که اساس آن بر محبت و برادری و صلح و

آسایش بوده و خود مسیح این اساس را با حیات خود تصدیق و تسجیل کرده بود، چون به دست روحانیان دنیاپرست افتاد مایه این همه فتنه و خونریزی گشت.

دین او بود از پی مهر و وداد
نی برای فتنه و ظلم و فساد
چون برون شد قوم او ز احکام دین
شد ز خونش سال‌ها رنگین زمین

وقتی که این گروه خود را به مقام روحانیت و نیابت مسیح رسانید و وقتی که کرورها نفوس را بنده و پایبوس خود دید، طغیان نموده احکام را تغییر و خود را مالک رقاب امت و قاهر مطلق ساخت و از آن وقت فرقه روحانیان از روحانیت و معنویت دست کشیده دنیاپرست شدند و هوس‌های نفسانی و فریب‌های شیطانی بر ایشان غالب آمده و آنان را گمراه کرد. و بدان سبب کم‌کم این فرقه دنیاپرست در زیر نام و پرده مذهب و روحانیت برای حفظ مقام و تسکین طمع و حرص خود و برای اجرای خواهش‌های نفس‌آماره، مذهب را آلت تسلط و نفوذ و جبروت خود قرار داده، مراسم و عادات و خرافات زیادی به نام مذهب رواج دادند تا بازار خود را گرم نگاه دارند. چنان که پاره‌ای اعمال عوام‌فریب خارج از عقل و مضحک مانند خرید و فروش بهشت و عفو کردن گناه‌ها در مقابل پول از طرف پاپ‌ها و طلب مغفرت و اجابت و شفاعت از مجسمه‌های حواریون که نوعی از بت‌پرستی است و اعتراف گناه‌ها هر سال در «روز توبه» در پیش کشیش‌ها و بخشیدن آنان گناه‌ها را به نام خدا و امثال اینها که هنوز در بسیاری از ممالک معمول است درجه خرافات و اوهام را که در دین مسیح داخل کرده‌اند نشان می‌دهد.

ولی با همه اینها، اولاً ملت‌های اروپا چنان که در سایر کارها از ما جلو افتاده‌اند در اصلاح امور دینی و جلوگیری از مظالم کلیسا و تعصب و خرافات نیز پیش افتاده و مدت‌هاست که به نفوذ و مداخله دین در امور مدنی خاتمه داده‌اند و امروزه به استثنای بسیار نادر، وحشت و مظالمی به نام مذهب ایقاع نمی‌شود و اساساً بسیار نادر است که از دین و مذهب کسی بپرسد و یا از اجرای مراسم دینی کسی را مانع بشوند و یا زجرش نمایند [۰.۰].

اما آنچه در این زمینه از دین اسلام تراوش کرده است آن را آثار مسلمانان و عمران ممالک اسلام نشان می‌دهد ولی باید این را نگفته نگذاریم که بیش از

دین اسلام، خود مسلمانان درین نتیجه مقصرند و گناهکار! زیرا از یک طرف دینی که مانند اجتهاد، وسیله‌ای به دست ما داده است و دینی که گفته است با تغییر زمان، احکام نیز تغییر می‌تواند یابد، مانع ترقی و دشمن تمدن نمی‌تواند بشود و ثانیاً چنان که خواهیم دید، دوره خلافت عباسیان ثابت کرده است که دین اسلام مخالفت با آزادی فکر و عقیده و با فلسفه و ترقی و تمدن ندارد و نباید هم داشته باشد، فقط روحانیان ما هستند که اسلام را بدین حال انداخته و آن را دشمن ترقی و تمدن ساخته‌اند (صص ۹ - ۸) [..].

با این که میان این دسته از مردم اشخاص با فهم و با ذکاوت و رجال باهوش و کیاست و علمای دیندار فرشته خصال کم نبوده و در عهد خود منبع فیض و برکت و فضیلت و عفت بوده‌اند، باز در آن ضمن مردمان دین به دنیا فروش و خودپرست و ظلم‌پرور و نادان صرف و وحشی نیز پیدا شده و ضربت‌های بزرگ به اخلاق و آزادی و وحدت اجتماعی و ترقی ایران زده‌اند. ضربت‌ها و ضربت‌های این گروه بدتر و مهلک‌تر از مظالم و ضربت‌های پادشاهان و حکام وحشی خونخوار بوده و می‌باشد زیرا این گروه خود را در کسوت دین و مذهب نشان داده و به فریفتن مردم ساده و عوام زودتر موفق می‌شوند. اینها بر ایمان و قلب و روح مردم ضربت می‌زنند و سلاطین جابر بر مال و جان آنها. اینها در پرده و با ریاکاری و به نام خدا و رسول و دین خانه مردم را غارت می‌کنند و پادشاهان با جبر و زور علنی. بزرگترین جنایت و ظلم این طبقه این است که نام و حیثیت علمای حقیقی و متدین و پاک‌نفس را نیز آلوده می‌سازند چون که همه در یک کسوت‌اند و دارای همان علایم خارجی. بدین جهت مردم که این اعمال ناشایست و شوم را ازین قوم می‌بینند از همه روحانیان متنفر می‌شوند و همه را به یک نحو و ازین قبیل قیاس می‌کنند و سلب عقیده از علم و روحانیت و دین می‌نمایند. بدبختانه در دو قرن گذشته این طایفه از حیث اخلاق فاسدتر از دیوانیان گشته است و مخصوصاً در عهد قاجاریه از یک طرف روز به روز از عدد علمای حقیقی و متدین و متقی بکاست و حوزه دین جولانگاه شیادان دنیاپرست شکم‌بنده گردید و از طرف دیگر چون سلاطین و امرا وجود علمای متدین را مانع اجرای مقاصد و شهوترانی و تفرعن و بی‌لجامی و مظالم خود می‌دیدند به قلع ریشه نفوذ آنان کوشیدند و آخوندهای بی‌مغز متملق و چاپلوس دو رو و ریاکار و پست‌فطرت را دور خود جمع کرده با انواع اعزاز و اکرام عروسکی ساختند و به گردن ملت سوار کردند.

این فرقه دین به دنیا فروشان استفاده از کسوت روحانی کرده، طوری در پیروی از فریب‌های شیطنانی و هوسات نفسانی افراط کردند که در زیر پرده و نام مذهب از هتک نوامیس افراد صافدل نیز فروگذاری نمودند و خود را دلال مظلّم پادشاهان خوانخوار کرده هرچه آنها از ملت غارت کردند اینها با حرف‌های بی‌مغز به تسلیت دادن وی کوشیدند و به اطاعت ظلم و تحمل جور و بیداد دعوت و ترغیب کردند. (صص ۱۸ - ۱۷) [..].

بالاخره این نفس پرستان بی‌فضلیت، برای تسکین شهوت و طمع خود، برای تمتع از لذایذ دنیوی، برای بستن چشم مردم، طوری احکام دین را تغییر دادند و به نحوی اذهان و دماغ‌های مردم ساده را با خرافات و اوهام پر کردند که ملت مانند مرده در دست آنان بی‌حرکت و بی‌اراده تسلیم محض شد و تحصیل علم و معرفت را حرام و بی‌لزوم دانست و ازین رو دین اسلام دشمن ترقی و علم به قلم رفت. این شکم پرستان ریاکار و این زالوهای پیکر اجتماعی ملت که خود را نایب امام و حافظ شریعت محمدی می‌نامند کدام شباهت و مناسبت با ائمه و خلفای عهد نخستین دارند.

تو خودت را خوانده‌ای نایب امام
پیشوا کرده خودت را بر انام
بین چون تو رهزن و آن رهبران
فرق باشد از زمین تا آسمان

ملت بدبخت نمی‌داند که حضرت علی بن ابی‌طالب مزدوری یهودی را می‌کرد تا از رنج دست خود نان بخورد و عمر بن خطاب در تاریکی می‌نشست و از بیت‌المال مسلمین شمعی بر نمی‌داشت و خود حضرت رسول، روزی که خرما میل فرموده بود طفلی را از خوردن خرما منع نمی‌فرمود! آیا کدام اعمال و حرکات روحانیان امروزی ما شباهت به اخلاق شارع مقدس و مطابقت با احکام دین او دارد؟ کسی نیست از این گروه گمراه‌کننده بپرسد که آیا با کدام رنج‌دست این همه ثروت و املاک و خانه و دهات و باغات را تحصیل کرده‌اید؟

ملت ساده بدبخت نمی‌داند که این‌ها دین و مذهب را در دست خود آلت کسب معیشت و اخذ جر و نفع ساخته، و روضه‌رضوان خوانی را دکان حرف‌بافی

و گریه‌فروشی قرار داده‌اند. عوام صاف‌دل نمی‌فهمد که این حافظان دروغی شریعت به قدری از حقیقت اسلام دور افتاده و در پیچه آزادی تفکر و تعقل را طوری بروی مردم بسته دماغ‌ها و روح‌های جماعت را در دریای منقولات و خرافات غرق کرده‌اند که از اثر آن امروز هم که نور تمدن و ترقی، جهان را منور ساخته در پایتخت ایران معجزه‌بازی راه انداخته و بساط عوام‌فریبی گسترده‌اند و دین اسلام را اسباب مسخره و شعبده قرار داده‌اند. این بدبخت‌ها که هر چیز تازه را که مخالف منافع مادی و ریشه‌کن حب ریاست و عوام‌فریبی آنها است تحریم و تکفیر می‌نمایند و این غفلت‌زدگان جاهل، از اسلام باطن را گذاشته ظاهر را می‌پرستند و مغز را گذاشته و پوست را برداشته‌اند.

جان و مغز دین را بگذاشتی
وز جهالت پوست را برداشتی
این که تو داری نه آن دین خداست
دینت از دین مسلمانی جداست

اینها هیچ خیال نمی‌کنند که این کفن‌های مرده‌ها، این چلوار عمامه‌ها و شال‌ها و قماش‌ها و لباس‌های آنان و حتی قند و چائی و پارچه سیاه که در مراسم عزا و روضه‌خوانی‌ها صرف می‌کنند همه ساخته دست فرنگ است و ازین همه گذشته کاغذی که کلام‌الله روی آن چاپ می‌کنند در فرنگ ساخته شده است. اینها گویا نشنیده‌اند آن حرف ساده و عوامانه مرد فرنگی را که به یک مسلمان که نمی‌خواست آب خوردن برایش بدهد زده که شما مسلمانان به عیسی باید شب و روز دعا کنید که شما را برای ماها نجس قرار نداده و ما را هم از داد و ستد با شما منع نکرده است و گرنه شما مسلمانان از گرسنگی می‌مردید و مرده‌هایتان را هم بی‌کفن دفن می‌کردید [۰...]. ک سی نیست ازین دین‌فروشان بپرسد که آیا آن علمای پاکدل و نیک‌سیرت که در قرون اولی اسلام، تمام مسائل دینی را با آزادی کامل، به موقع مناقشه گذاشته از جاده تدقیق می‌گذراندند، مگر مسلمان نبودند. (ص ۲۰-۱۸) [۰...]

این گمگشتگان روحانی‌نما از فرط جهالت و بی‌خبری از مذاهب دیگر عالم و سرگذشت ملت‌ها و تاریخ اقوام، تصور می‌کنند که این تسلط و فرمان‌روایی آنان پایدار خواهد ماند و این ملت که امروز در دست ایشان مانند مرده بی‌حرکت

و بی‌اراده مانده و جان و مال و عرض و ناموس خود را تسلیم آنان کرده است تا ابد در همین حال مانده و آنان را خواهد پرستید! ولی اینطور نیست، به موجب همان قانون طبیعی و فلسفه اجتماعی که در مقدمهٔ این کتاب ذکر کردیم دیر یا زود، توده ملت بیدار شده پی به حقوق خود خواهد برد و اسباب بدبختی و ذلت خود را خواهد جست، آن وقت خواهد دید که این گروه دستار بند سبب یگانه ذلت و بدبختی او شده‌اند، آن وقت خواهد فهمید که هر چه گفته‌اند خود بدان عمل نکرده‌اند و این دستار و تسیح و این قبا و ردا و این ریش انبوه و گردن کلفت همه برای گول زدن و بدام کشیدن و اسیر کردن او بوده است. آن وقت خواهد درک کرد که سرمایه این گروه، ریا و دورویی و کسب ایشان دین به دنیا فروختن، ناحق را حق و حق را ناحق کردن، شکم خود را از حرام و مال یتیم پر کردن و در راه شهوت و شهرت، پشت پا به نوامیس اسلام زدن بوده است آن وقت حس خواهد کرد که این فرقه که خود را حامی دین اسلام و نایب امام می‌خوانند در حقیقت، هادم اسلام و خادم درهم و دینار است ایشان سیم و زر را می‌پرستند نه خدای یکتا را، اسلام را وسیله اغوای مردم و مایه کسب معیشت کرده، حلال را حرام و حرام را حلال نموده‌اند. کعبه ایشان مسند ریاست و قبله ایشان قلب شیطان است! آن وقت سخن حضرت عارف به یادش افتاده با جزئی تحریف خواهد خواند:

آنکه او در نظرم همچو سلیمان بنمود
گشت ثابت به من امروز که او اهرمن است

در اینجا لازم می‌دانیم بگوئیم که البته معدودی از علما و مجتهدین متدین و باتقوی در گوشه و کنار ایران وجود دارند که ساحت نفس ایشان از هرگونه آلائش دنیوی پاکست و البته در این تنقیدات و اعتراضات که جز حس صمیمیت و ایمان، و خلوص عقیدت و محبت به حقیقت چیز دیگر ما را به ایراد آنها وادار نمی‌کند، موضوع و مخاطب نیستند. ما بیش از هر ایرانی، وجود اینگونه علمای حقیقی را که از شوایب نفسانی عاری هستند، محترم و مغتنم می‌شماریم زیرا می‌بینیم که در قلمرو دین و ایمان چگونه گرفتار قحط‌الرجال و محروم از هادیان حقیقی هستیم و محیط ایران چه اندازه محتاج و تشنه حقایق معنوی و مظاهر علوی دین می‌باشد.

لیکن با وجود این از یک نقطه نظر به مناسبت این که ایشان را مرجع یگانه و حامل حقیقی اسلام می‌دانیم، بیشتر از دیگران ایشان را مسئول می‌شماریم و مخاطب ساخته می‌پرسیم که آیا از این اوضاع امروزی باخبرید یا نه و آیا مشاهده نمی‌کنید که این جهال دنیاپرست که به لباس دین و به کسوت شما درآمدانند چگونه هر روز ضربت‌های مهلک به پیکر اسلام می‌زنند؟ اگر جواب بدهید که نه پس چگونه رفع مسئولیت از خود توانید نمود که شما نایب امام و حجت خدا و آیت او در روی زمین هستید و اگر بفرمائید که بی‌وقوف نیستید پس چرا به اجرای اوامر الهی و وظایف دینی که امر به معروف و نهی از منکر باشد قیام نمی‌کنید و ترک امر خدا را می‌نمائید؟ چرا خود را دانسته از نظم امور جماعت و از حفظ حدود و احکام دین معاف می‌دارید و به کنار می‌کشید و چرا مردم را به امور خیر امر می‌کنید و نفس خود را فراموش می‌نمائید. مگر این که بگوئیم از گم کردن مقام و مسند و مرجعیت خود می‌ترسید و از رسیدن صدمه و آزار می‌اندیشید پس درین حال چه فرقی میان شما و دیگران میماند. مگر منتهای درجه صدمات، مردن نیست و مگر مردن، دیر یا زود، نصیب هر نفس نمی‌باشد. اگر شما در حقیقت خود را نایب امام می‌دانید و ایمان خود را کامل می‌شمارید پس چرا در اعلائی کلمه حق از سید شهدا پیروی نمی‌کنید و با خلوص عقیدت در راه دین به میدان شهادت نمی‌شتابید و با این حال از جماعت عوام چه توقع دین و ایمان می‌توانید داشته باشید؟ سکوت شماها معصیت است و کسانی که عالما و عامدا معصیت کنند عذاب آنان شدیدتر خواهد بود. (صص ۲۳ - ۲۱) [۰.].

حس اخوت مذهبی و اساساً "تعصب دینی مسلمانان امروزی یک چیز خیالی و موهوم بوده و در نتیجه فساد حال علما است، افراد آن نیز طوری فاسد شده‌اند که تحریکات دینی را هم در روح و قلب آنان اثری نمانده است و گوئی با اسلام رابطه نداشته‌اند. این حقیقت را که سال‌ها دولت‌های اروپا را متفکر و متزلزل داشته بود و از اتحاد اسلام می‌ترسیدند، دولت جوان جمهوری ترکیه با لغو کردن خلافت، گرچه شاید بر ضد منافع خود بود به جهان اعلان کرد و این پرده اوهام را درید و نشان داد که: «در پس پرده به جز رنگ و فسون چیز نبود.» از این تاریخ دیگر، دین نمی‌تواند و نباید هم یک آلت سیاست شود و محرک ما ملت‌ها و محور تعصب و جنبش‌ها گردد و اتحاد اسلام باید معنی حقیقی خود را که نشر احساسات برادری و محبت میان مسلمین است کسب کند نه آن معنی سیاسی را که درین اواخر حکومت عثمانی به آن داده و آن را آلت اجرای اغراض

سیاسی خود و وسیله اغوا و استیلای ملت‌های دیگر اسلامی کرده بود. امروز هم که هنوز پس از این که حکومت ترکیه جمهوری اعلان افلاس این فکر را کرد اگر باز مامورین و ماجراجویان ترک در اکناف ایران از سادگی و نادانی مردم این مرز و بوم استفاده کرده به نام اتحاد اسلام و در زیر پرده مذهبی و برادری مقاصد سیاسی و خیالات پلتیکی و استیلاجویانه خود را می‌خواهند اجرا کنند، جز برای گول زدن ساده‌لوحان و صاف‌درونان و عوام چیز دیگر نیست. از طرف دیگر در اروپا دین مقام حقیقی خود را دریافته و در داخل دایره کلیساها و در اعماق دل‌ها و روح‌ها جایگزین گشته است و در شرق نیز این حال دیر یا زود به عمل خواهد آمد و دین مقام قدسی خود را از نو کسب خواهد کرد (ص ۲۶) [..].

نسل جدید ایران به تدریج طی مدارج تکامل عقلی و روحی کرده پی به حقیقت و اسرار طبیعت خواهد برد و اساس ایمان خود را بروی این افکار بنا خواهد کرد و در حقیقت دین را یک رابطه روحی و قلبی میان خود و خدای خود دیده هیچ کس را حق مداخله بدان نخواهد داد و خود نیز بدین حق مشروع دیگران تجاوز نخواهد کرد. پس درین حال، دین را آلت اغراض دنیوی و وسیله ظلم و تخریب قرار دادن و محرک اعصاب و محور قوای فعال یک ملت ساختن و مایه بغض و کینه و تجاوز به دیگران کردن گناه بزرگیست و ازین رو دین یک محرک اجتماعی (ایده‌آل) ملت ایران نمی‌تواند و نباید شود. چه دین یک امر مقدس الهی است و مقام قدسی خود را از دست نباید دهد. در این صورت برای تحریک روح و قلوب افراد ملت ایران یک هدف آمل ملی و یک سابق و محرک دیگری باید جست (ص ۲۸) [..].

به عقیده من ملت ایران فقط به وسیله حفظ ملیت و ایرانیت خود می‌تواند خدمت به نوع بشر کند یعنی برای ایرانی، مرحله نخستین سعادت بشر، سعادت خود ایرانست زیرا اگر ایران نجات یابد و استقلال قومی و موجودیت سیاسی خود را حفظ کند آن وقت می‌توان گفت که جزوی از بشریت نجات یافته است که به سعادت بشر خدمت مهم بجا خواهد آورد. چه تاریخ گذشته ایران و تجلیات روح آن ثابت می‌کند که ملت ایران در تمدن قدیم بهره بزرگی داشته است و از پرتو ذکات و روح فلسفی خود در آتیه به سعادت و نجات بشریت خدمت بزرگی خواهد کرد. از اینرو خدمت به ایرانیت خدمت به بشریت است و سعادت ایرانی متضمن سعادت بشر خواهد بود.

اما ایرانی وقتی می‌تواند به سعادت خود و سعادت بشر یاری کند که

ملیت خود را از دست ندهد یعنی تمدنی مخصوص به خود داشته باشد و تجلیات روح خود را بتواند به منصفه ظهور برساند بدین سبب ما ملیت را یگانه وسیله ترقی ایرانی می‌دانیم و آن را کمال مطلوب و غایه آمل نژاد جوان و نوزاد ایران می‌شناسیم. زیرا که در نتیجه تدقیق اوضاع عالم و احوال ایران ایمان کامل پیدا کرده‌ایم که بدون حفظ استقلال قومی و شعائر ملی و پرورش دادن روح ایرانییت نجات ایران و خدمت کردن آن به سعادت بشر محالست. آنان که تلقین ملیت و حفظ استقلال قومی و ایرانییت را مخالف با سعادت بشر می‌دانند و تبلیغ وحدت بشر و اتحاد اسلام را در ایران بزرگترین خدمت به نوع بشر و یگانه چاره نجات ایران می‌پندارند به خطا می‌روند. باید بیش از همه به کالبد افسرده این ملت روح ملیت دمید و او را بیدار کرد و به او فهمانید که کی بوده و چه روزگاری بسر برده و چه تاریخی در عقب سر داشته است.

پیش از آشنا کردن ملت ایران با اجزای دیگر بشریت باید او را با افراد خود آشنا کرد و آشتی داد و برادر نمود. باید نخست با عشق ملیت و ایرانییت آنان را به هم نزدیک و با هم دوست ساخت و حس همدردی و برادری را در قلوب آنان جای داد. و باید سخنان و پیام زیرین را به گوش هوش آنان فرو خواند؛ ای مردم ایران شما همه با هم برادرید و در پیشگاه خداوند برابر. شما همه پروردگان یک آب و خاکید و از پشت یک پدر و مادر! شما در آبادی و ویرانی این کشور و در نیکبختی و پریشانی همدیگر یک سود و یک زیان دارید. برخیزید با هم برادروار بجوشید تا جامه نیکبختی را بیوشید. از دشمنی و بدخواهی دوری گزینید تا میوه شادی و آسایش ببینید و فیروز و نیرومند گردید. دین شما و زبان شما نباید شما را با هم دشمن سازد و رنگ چهره و چگونگی جامه و کلاه نباید دل‌های شما را از یکدیگر برماند چه خداوند از شما جز مهرورزی و نیکخواهی درباره همدیگر چیزی نمی‌خواهد. برخیزید دست یگانگی بهم دهید و کین و دشمنی و برادرکشی و مردم‌آزاری را کنار بگذارید و برادروار با هم راه روید و به هم مهر ورزید تا روی خوشی و رستگاری ببینید و به پایه نیکبختی و سرافرازی برسید. تا روزی که یگانگی و کوشش و خردمندی را یاد نگیرید و کار نبندید و تا آن دم که پیکر جان و تن خود را با زیور دانش و هنر نیارائید و خود را نیرومند و توانا نسازید، در دست زورمندان و با دانشان زبون و بیچاره خواهید ماند. (صص ۳۴ - ۳۳)

ملیت و روح ملی ایران*

اثرات فقدان علم و آزادی در ایران

یکی از حکما گفته است: اگر آزادی فکر و عمل را از نوع بشر سلب کنیم جهان ما شکل یک قبرستان را می‌گیرد و اگر از این آزادی، او را بهره‌مند سازیم ولی به پاشیدن تخم علم در کشتزار دماغ وی نکوشیم جهان ما، فرقی با بیشه حیوانات وحشی پیدا نمی‌کند.

حالا لازم می‌دانیم که این مسئله را قدری واضح‌تر بیان کنیم و مقصود خودمان را از زنده کردن ملیت ایرانی و هدف قرار دادن آن برای آمال ملی روشن‌تر اظهار داریم. ما می‌گوئیم که ملت ایران وقتی یک تمدن درخشانی داشته است که در آن عهد یکی از بزرگترین و باشکوه‌ترین سلطنت‌های روی زمین را دارا بوده است چنان که آثار فنی و صنعتی و فلسفی آن تمدن، پس از هزاران سال، باز تاکنون بر جا مانده و بناهای شکسته و نبشته‌ها و سنگ‌تراشی‌های عهد هخامنشیان و ساسانیان و همچنین نوشته‌های ملت‌های قدیم به عظمت و رونق آن تمدن دیرین شهادت می‌کنند.

ما می‌گوئیم با این که ملت ایران قرن‌ها در زیر فشار بندگی و زیردستی حکمداران ظالم بی‌حس و معرفت‌کش و در زیر زنجیر استیلای ملت‌های وحشی بیگانه زیسته و با این که بسیاری از آداب و اخلاق قدیم و شعایر ملی و حتی دین و آئین باستانی خود را از دست داده و در اوضاع سیاسی و اجتماعی او تغییرات کلی به عمل آمده است باز روح ایرانیت او نمرده و همان خصایص فطری را که دو هزار سال پیش داشته باز دارا می‌باشد. فقط حوادث روزگار خط سیر آن روح را تغییر داده و یک پرده ضخیم، رخسار آن روح را پوشیده داشته است و آن پرده عبارت از جهالت و اسارت یعنی نداشتن علم و آزادی‌ست.

ما می‌گوئیم که ملت ایران استعداد نژادی و ذکاوت آریائی خود را گم نکرده و باز قادر است که یک تمدن درخشانی از خود بروز دهد و خدمت‌های بزرگی به جهان علم و حقیقت و صنعت بکند زیرا هوش و ذکاوت فطری ایرانی هنوز زنده است و نهال فطانت و فرهنگ و دانش در کشور ایران به کلی نخشکیده است فقط محتاج آبیاری از یک منبع فیاض تربیت و یک تابش آفتاب تشویق است. آن منبع و آن آفتاب جز علم و آزادی چیز دیگر نیست. ما می‌گوئیم که

ملت ایران را فقط نبودن علم و آزادی بدین خاک سیاه نشانده است. هر وضع ناگواری که می‌بینید و هر حالت دلخراشی که مشاهده می‌نمائید و هر ظلم و خرابی و پریشانی که در این خاک روی داده و می‌دهد همه نتیجه بی‌علمی یعنی نابینائی مردم و نبودن آزادی فکر و عقیده است.

سلطنت‌های جسمانی و روحانی ایرانی، یعنی دیوانیان و روحانیان این مرز و بوم، برای حفظ مقام تسلط و فرعونی و برای سیر کردن اژدهای حرص و طمع و شهوت خود، ملت ایران را در گودال نادانی و پستی انداخته و با خاک جهالت و تعصب و اوهام و خرافات و با دست‌های خونین ظلم و وحشیگری و شقاوت خاکریز کرده نگذاشته‌اند نفسی به آزادی بکشد و به حال بیاید و نگاهی به اطراف خود کند. چنان که ظلم‌های بی‌اندازه و وحشیانه پادشاهان که اغلب آنان در نتیجه کشتارهای خونین و حتی قتل فرزند و برادر تاج و تخت را از یکدیگر غصب نموده‌اند، هرگز مهلت نداده است که مردمان مقتدر و توانا و صاحبان ذکاوت و فطانت بروی کار آمده و استعداد خود را نشان و کارهای مهم را انجام داده ملت ایران را براه ترقی و تجدد بیندازند.

بدتر از همه اینها، این روحانیان ما، که مسلط به روح ملت شده و خود را پیشوا و ارشاد کننده او قرار داده‌اند، به جای این که چشم خود را به جهان تمدن غرب باز کرده، از سرگذشت ادیان دیگر و پیشوایان آنها عبرت گرفته احکام دین مقدس اسلام را با قوه اجتهاد به مقتضیات زمان و احتیاجات عصر جدید موافق سازند، قوای دماغی مردم را طوری در تنگنای اوهام و خرافات اسیر نگاه داشتند که هیچ آثار فکری و ذکائی از آنها سر نزد. و هر وقت که از دماغی، نوری بلند شده، فکر جدید و آزاد و روشنی تجلی کرده و خواست با فروغ خود، دماغ‌های تاریک و قلب‌های کدر مردم را روشن سازد، به محض این که احساس کردند انتشار این فکر، ممکن است به مقام تسلط و جبروت آنان صدمه‌ای برساند و یا پرده از روی ریاکاری‌های آنان بردارد، با چماق‌های تکفیر آن را خاموش کرده کشتارهای وحشیانه برای حفظ مقام خود راه انداختند. (صص ۳ - ۱)

شیخ ابراهیم زنجانی*

بی‌هیچ شک و تردید اسلام از امت و بشر یک صنف روحای مقرر نکرده. اسلام

* خطرات شیخ ابراهیم زنجانی، به اهتمام غلامحسین میرزا صالح، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۹

ملت ایران را فقط نبودن علم و آزادی بدین خاک سیاه نشانده است. هر وضع ناگواری که می‌بینید و هر حالت دلخراشی که مشاهده می‌نمائید و هر ظلم و خرابی و پریشانی که در این خاک روی داده و می‌دهد همه نتیجه بی‌علمی یعنی نابینائی مردم و نبودن آزادی فکر و عقیده است.

سلطنت‌های جسمانی و روحانی ایرانی، یعنی دیوانیان و روحانیان این مرز و بوم، برای حفظ مقام تسلط و فرعون‌ی و برای سیر کردن اژدهای حرص و طمع و شهوت خود، ملت ایران را در گودال نادانی و پستی انداخته و با خاک جهالت و تعصب و اوهام و خرافات و با دست‌های خونین ظلم و وحشیگری و شقاوت خاکریز کرده نگذاشته‌اند نفسی به آزادی بکشد و به حال بیاید و نگاهی به اطراف خود کند. چنان که ظلم‌های بی‌اندازه و وحشیانه پادشاهان که اغلب آنان در نتیجه کشتارهای خونین و حتی قتل فرزند و برادر تاج و تخت را از یکدیگر غصب نموده‌اند، هرگز مهلت نداده است که مردمان مقتدر و توانا و صاحبان ذکاوت و فطانت بروی کار آمده و استعداد خود را نشان و کارهای مهم را انجام داده ملت ایران را براه ترقی و تجدد بیندازند.

بدتر از همه اینها، این روحانیان ما، که مسلط به روح ملت شده و خود را پیشوا و ارشاد کننده او قرار داده‌اند، به جای این که چشم خود را به جهان تمدن غرب باز کرده، از سرگذشت ادیان دیگر و پیشوایان آنها عبرت گرفته احکام دین مقدس اسلام را با قوه اجتهاد به مقتضیات زمان و احتیاجات عصر جدید موافق سازند، قوای دماغی مردم را طوری در تنگنای اوهام و خرافات اسیر نگاه داشتند که هیچ آثار فکری و ذکائی از آنها سر نزد. و هر وقت که از دماغی، نوری بلند شده، فکر جدید و آزاد و روشنی تجلی کرده و خواست با فروغ خود، دماغ‌های تاریک و قلب‌های کدر مردم را روشن سازد، به محض این که احساس کردند انتشار این فکر، ممکن است به مقام تسلط و جبروت آنان صدمه‌ای برساند و یا پرده از روی ریاکاری‌های آنان بردارد، با چماق‌های تکفیر آن را خاموش کرده کشتارهای وحشیانه برای حفظ مقام خود راه انداختند. (صص ۳ - ۱)

شیخ ابراهیم زنجانی*

بی‌هیچ شک و تردید اسلام از امت و بشر یک صنف روحای مقرر نکرده. اسلام

* خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی، به اهتمام غلامحسین میرزا صالح، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۹

قطعاً روحانی ندارد، یعنی یک صنف مخصوص از بشر را به یک جهتی از جهات و صفتی از صفات از سایرین امتیاز داده و مشخص نموده و اجرای یک یا چندین امر دینی را به آن صنف اختصاص داده باشد نیست که آن عمل را آن صنف اگر نکند درست نباشد و شغل آن صنف و اجرای آن کار بوده، خواه اجرت و عوضی هم داشته یا نداشته باشد. اما اعمال شخصی مردم یا خانوادگی یا معاملات با یکدیگر و یا عبادات و توجه به مافوق خودشان دربارهٔ عموم افراد انسانی یکسان است و کسی واسطهٔ عمل کسی نیست و مداخله در اعمال و احوال دیگری ندارد خطاب یا به انسان من حیث هو و بشر است یا به مکلف و بالغ و عاقل و مؤمن و مسلم یا مرد و زن و هکذا که قطعاً در این خطابات صنفی یا صفتی یا نژادی یا شغل و صنعت و حرفهٔ خاصی را مدخلیت نیست و ابدأ کاری و خطابی و امری اختصاص به جمعیتی و ملت مخصوص و نژاد مخصوص و صنف مخصوص و یا صاحبان صفتی مخصوص داده نشده است و قطعاً اسلام انبیا و وسایط میان خلق و خالق را فقط به این صفت معرفی کرده که جز از پیک بودن و پیغام رساندن و اوامر و نواهی حق را به مردم رسانیدن و مردم را از حق و باطل و مطلوب و مبعوض آگاه گردانیدن امتیاز ندارند و هرگز واسطهٔ تکوین و مقدرات نیستند و مداخله در حوادث کون ندارند (ص ۳۰) [۰.۰].

مشرکان قبل از اسلام خداهای زیادی معبود و متصرف و رواکنندهٔ حاجات از بت‌ها و روحانیات قایل بودند. اسلام و قرآن بر ضد رد آن‌ها و تخریب اساس آن‌ها آمده و شرک و بت‌پرستی را حتی جادو و سحر و حتی کهنات و نیرنگ و دعوی تسخیر کواکب و فرشته و دیو و پری را که آن‌ها در کاینات تأثیری داشته باشند نفی کرده و شرک را به هر معنی برداشته و صریح قرآن پیغمبران را مانند دیگران بشر خوانده و مکرر فرموده مانند شما و فقط وحی می‌شود و پیغام می‌رساند، ابدأ قادر بر تصرف در کاینات و تغییر مقدرات نیست، سجده و پرستش بر پیغمبر و کسان او حرام و کفر و شرک است. نشان این واسطه و پیک فقط همان قدر است که ثابت کند او رسول و پیغام آورنده است. آنچه در او لازم است تنها اینست که ثابت شود راست می‌گوید، پیغام آورده و باید امین باشد. عمداً دروغ نگوید و برخلاف امر و نهی که آورده کار نکند و اشتباه و خطا نکند [۰.۰].

در اسلام سایر بندگان غیر پیغام رساننده و کسانی که حافظ اسلام و داعی هستند، از همه خواسته شده که تحصیل علم کنند و خود نظر کرده حق را به فکر و فهم خود دریافته و دانا به فرمان‌های خدا و امر و نهی او باشند و

همه باید باتقوی و صاحب اعتقاد باشند. دانا را بر نادان مقدم داشته، یعنی دانا را محترم گردانیده، نه مزد مالی برای دانایی قرار داده که مردم به دانا مال بدهند یا او را بیکار گذاشته خود مردم رنج کشیده نان آنها را مفت بدهند، تعلم باید همه کس بکند و هر کس نکرده خود را محروم کرده و هر کسی کرده برای خود کرده. از مردم نمی‌تواند اجرت بخواهد که: من برای خودم علم یاد گرفته‌ام و کامل شده‌ام شما به من اجرت بدهید و خدمت بکنید. همچنین، تقوی و اطاعت خدا و اجتناب از محرّمات و اعمال بد بر همه لازم است و همه بشر در این امر برابرند. هر کس تقوی ورزیده محترم است و مکرم است، لکن بر مردم منتهی و اجرتی ندارد، برای خودش قرب به خدا پیدا کرده. (صص ۳۲ - ۳۱)

بنا بر مذهب عامه و اهل سنت حکومت اسلامی به طرز جمهوریت است، یعنی باید عموم اسلامیانی که می‌توانند مداخله در امور نداشته باشند، یعنی می‌فهمند که باید مرجع صالحی برای اداره امور عامه باشد و می‌توانند اظهار عقیده کرده و اشخاص را تمیز داده و صالح و طالح را شناخته و اصح را انتخاب و اختیار کنند، به عبارت دیگر شرایط انتخاب رئیس جمهور مسلمین را دارا باشند. رئیس کل و قائم‌مقام پیغام‌آور که رئیسی کل و پدر عموم بوده او را انتخاب و معین نمایند و شکی نیست در این که اگر واقعا میان اهل حل و عقد و انتخاب کنندگان اختلاف شد، مدار بر اکثریت خواهد بود. (ص ۳۳)

بنا به مذهب شیعه شخص اول را حضرت پیغمبر معین فرموده و او علی علیه‌السلام است و او بعد از خود امام حسن علیه‌السلام و او امام حسین را، و هکذا او مابعد خود را تا دوازده نفر معین نمودند [..]. اشکال این است که شیعه منحصر می‌داند بعد از انبیا معصوم و امام منصوب از جانب خدا را به دوازده نفر و می‌گوید عصری خالی از معصوم نمی‌ماند. پس این موضوع که اسلام آخر ادیان است و احکام آن تا آخر جهان باقی است و رئیس معصومی برای تمام دنیا لازم است و دنیا از آن هیچگاه تهی نمی‌ماند و آن هم پس از پیغمبر منحصر به دوازده نفر است، پس باید عمر جهان به اندازه عمر دوازده نفر کوتاه باشد یا مطابق شود یا عمر دوازده نفر به اندازه عمر جهان دراز باشد، اگرچه صد هزاران سال باشد. شیعه چون به دوازدهم رسید قایل است که آن آخری مخفی متولد شده و از ترس دشمنان غایب شده و در جهان است و از دیده همه نهان و قطب‌مدار زندگانی عالمیان و معین نیست چه وقت حاضر می‌شود و تصرف می‌کند در امور عامه. به هر حال در هنگام غیبت او ناچار رئیس کلی لازم است

که مرجع امور عامه باشد. خود ائمه فرمودند در مدت غیبت امام کسی که عالم به احکام و عارف به حلال و حرام باشد و امین و عادل باشد، جانشین امام است، باید عموم بشر به چنین کسی رجوع کنند [۰.۰].

از بزرگان یا کوچکان شیعه ندانسته‌ام و ندیده‌ام کسی متعرض این مسأله مهم شده باشد که آیا تشخیص و تعیین این که اشخاص کدام راست گفته و کدام نه با کیست و چیست؟ گفته‌اند رجوع کنید به اهل خبره راستگو که اگر کسی را تصدیق کردند مصدق است. لکن انسان متأهل عاقل اگر دقت کند خواهد دید این جواب بر حیرانی می‌افزاید، زیرا آیا یکان یکان افراد مردم رجوع به اهل خبره کرده، سلطان اسلام را معین کنند؟ به علاوه این مسأله را که باید به اهل خبره رجوع کرد، از که یاد بگیرد، یعنی در خود این مسأله به که تقلید بکند و به چه دلیل تقلید بکند، بعد هر یک یک از عوامل اهل خبره را چگونه بشناسد؟ کسی نگفته صفات اهل خبره چیست، عوام چگونه تشخیص بدهند اهل خبره را؟ اگر بگویی از مجتهد بپرسند، یعنی از یکی از آن‌هایی که می‌گویند سلطان و جانشین هستیم، هزار مرتبه بر اشکال می‌افزاید. (صص ۳۴ - ۳۳)

به هر حال ریاست کلیه اسلامی به طوری که اهل سنت گفته‌اند از امور شرعی نیست، خلاف سایر مذهب این‌ها یکی از مسائل شرعی نیست که شخصی یا اشخاصی پشت سر هم از جانب شرع معین شده باشد، یا یکی معین شده تعیین مابعد به او واگذار شده باشد. قطعاً آنچه ابوبکر کرد - بعد از خودش عمر را معین کرد - از شرع چنین حقی به او داده نشده بود، بلکه به مذهب اهل سنت شاید اصل خلافت هم از جانب شرع نیست، یعنی شرع حکم نکرده باید خلیفه‌ای باشد.

پس هم از مذهب اهل سنت مطلقاً و در مذهب شیعه در زمان غیبت امام تعیین چنین کسی برای ریاست عامل با خود مردم است. چنین هم باشد، زیرا مداخله یک نفر در ریاست او و وجوب تبعیت او بر مردم باید به اختیار و رضایت مردم باشد، یعنی خود گردن به حکم او نهاده و امور کلیه را به دست او سپرده باشند. اخبار از غیر خداوند قهار جبار دانای به وطن و اسرار معنی ندارد، بر می‌گردد به سلطنت قدرت و شمشیر و قاهریت و زور که مدت‌ها در جهان در میان عموم مردمان جاری بود، بلکه الان هم هست مخصوصاً در میان قوم نادان. (صص ۳۹ - ۳۸)

بررسی و نقد کتاب

محمد رضا قانون پرور*

ترجمه‌ای تازه از گلستان سعدی

The Gulistan (Rose Garden) of Sa'di

Bilingual English and Persian Edition with Vocabulary

By Sheykh Mushrifuddin Sa'di of Shiraz

New English Translation by Wheeler M. Thackston

Bethesda, Maryland: Ibex Publishers, 2008, xi + 253 pp.

از نیمه قرن هیجدهم میلادی تا کنون نزدیک به بیست ترجمه انگلیسی *گلستان سعدی* با بخش‌هایی از آن منتشر شده است. به طور کلی می‌توان گفت که اغلب این ترجمه‌ها کم و بیش کوشش‌های نافرجامی بوده‌اند در برگردان این کتاب که بی‌شک یکی از پرخواننده‌ترین آثار فارسی از زمان نگارش آن تا

* استاد مطالعات ایرانی در دانشگاه تکزاس (آستین).

امروز بوده است. آشکارا، برای فارسی‌زبانان سخن از اهمیت گلستان در تعلیم و تربیت نوجوانان، به خصوص تا حدود یک قرن پیش، چیزی جز توضیح واضحات نیست. جایگاه گلستان سعدی نه تنها در ادبیات فارسی بلکه در فرهنگ خاصه و عامه ایرانیان چنان است که در واقع آن راهمواره سنگ محک دانش و فرهیختگی عالمان می‌دانسته‌اند. شاید به همین سبب است که حتی بسیاری از فرزندان فارسی‌زبانان مهاجر و ساکن در سرزمین‌های دیگر جهان به دانشگاه راه می‌یابند، به سبب پیوندهایی که با فرهنگ و هویت تاریخی زادگاه خود دارند به فراگیری زبان فارسی روی می‌آورند. روشن است که خواندن آثار شاعران کلاسیک بزرگ ایران، از جمله سعدی و حافظ، برای جوانان دورافتاده از ایران به سادگی میسر نیست و نیاز به زمان و کوشش فراوان دارد. مشکل اصلی برای آنان، و نیز برای بسیاری دیگر از خوانندگان فارسی‌زبان امروزی این آثار، واژگان کهن و نامأنوس فارسی و نیز واژگان و عبارات عربی به ویژه در گلستان سعدی است. از همین رو، در مقایسه با دیگر ترجمه‌های انگلیسی گلستان، وجه تمایز ترجمه ویلر تاکستون شاید در این است که پی بردن به معنای حکایت‌ها، شعرها، و به طور کلی مفاهیم، مطالب و محتوای گلستان را برای همه علاقمندان به این اثر جاودان، اگر البته به زبان انگلیسی تسلط داشته باشند، آسان تر می‌کند.

همان گونه که مترجم در مقدمه کتاب یادآور می‌شود، وی در برگردان گلستان تلاش چندانی برای وفادار ماندن به سبک ادبی و شگردهای زبانی سعدی نداشته است و به جای آن هم خود را صرف آفریدن ترجمه‌ای نسبتاً روان و قابل فهم از کتاب کرده است. با این حال، تا آن جا که امکان داشته استعاره‌ها و تشبیه‌های متن اصلی را نیز به صورتی که برای خواننده انگلیسی‌زبان نامأنوس نباشد به انگلیسی برگردانده است. برای نمونه، می‌توان به ترجمه ابیات زیر از دیباچه گلستان نگاه کرد:

فراش باد صبا را گفته تا فرش زمردین بگسترده، و دایه ابر بهاری را فرموده تا
بنات نبات در مهد زمین بیورده، و درختان را به خلعت نوروزی قباوی سبز ورق
در بر رفته، و اطفال شاخ را به قدوم موسم ربیع کلاله شکوفه بر سر نهاده،
و عصاره نالی به قدرت او شهد فایق شده، و تخم خرمایی به تربیتش نخل باسق
گشته . . .

He tells the custodian of the zephyr to spread a carpet of emerald, and he orders the wet nurse of the springtime cloud to nurture the daughters of the plants in the cradle of the earth. He clothes the trees in the green raiment of leaves with the robe of spring, and he places caps of blossom on the heads of the children of the branches with the arrival of the vernal season. Through his powers the nectar of the reed becomes superior honey, and a date seed turns into a towering palm through his nurturing.

به سخن دیگر، پروفیسور تاکستون چندان نگران این نیست که اشعار و داستان‌های گلستان را در قالب وزن و قافیه به انگلیسی برگرداند. برای او رساندن معنای گفته‌های سعدی به خواننده انگلیسی زبان خود کاری ارزنده است. نمونه دیگری از ترجمه دیباچه دو بیت زیر است که در پی قطع پیشین آمده است:

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند
 که تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری
 همه از بهر تو سرگشته و فرمانبردار
 شرط انصاف نباشد که تو فرمان نبری

Cloud, wind, moon, sun, and celestial spheres—all are at work so that you may obtain a loaf of bread and not eat it in heedlessness. And their heads are spinning and they are obedient: it is not fair for you not to be obedient.

مترجم در مقدمه‌ای روشن و سودمند خود درباره برگزیدن و ترجمه واژه‌های کهن فرهنگی که گهگاه به سختی قابل برگردان به زبان‌های دیگراند توضیحاتی می‌دهد و با توصیف واژه‌هایی مانند «عابد»، «درویش»، «پارسا»، «سالک»، «زاهد»، و «صالح» معادل انگلیسی آن‌ها را- نه بر گرفته از فرهنگ‌های اغلب

نارسای دوزبانه- بلکه بر اساس درک و فهم نسبتا کامل از هر دو زبان به خواننده ارائه می‌دهد. در مورد شیوه بهره‌جویی از نسخه‌ها و ویرایش‌های گوناگون گلستان، و ضرورت مقایسه آن‌ها با یک دیگر، مترجم به این نتیجه رسیده است که تفاوت‌هایی که در این نسخه‌ها و ویرایش‌هایشان دیده می‌شود، از جمله در نسخه‌های نفیسی، ایرانپرست، فروغی، علی اف، و دیگران، تا آن حد نیست که کار ترجمه اثر را برای مترجم دشوار کند.

از ویژگی‌های کار پروفیسور تاکستون که ترجمه گلستان را، به ویژه برای انگلیسی زبان‌هایی که آشنایی ژرفی با زبان فارسی ندارند اما علاقه‌مند به خواندن دست‌کم بخش‌ها یا حکایت‌هایی از این کتاب به زبان اصلی آن هستند، مفهوم‌تر و جذاب‌تر کرده، قرار دادن متن فارسی و ترجمه انگلیسی آن در صفحات مقابل یکدیگر است. با چنین شیوه‌ای، کار مقایسه ترجمه با متن اصلی برای خواننده و به ویژه خواننده کنجکاو، بسی آسان‌تر می‌شود. مترجم برای تسهیل کار دانشجویانی که علاقه‌مند به آشنایی ژرف‌تری با این اثر کلاسیک زبان فارسی‌اند بخش‌های سودمند دیگری نیز به ترجمه کتاب افزوده است از جمله: فهرست نام‌های آمده در گلستان همراه با شرحی کوتاه درباره هر یک، کتابنامه‌ای شامل فهرست نسخه‌ها و چاپ‌های گوناگون کتاب، فهرست ترجمه‌های کامل گلستان یا گزیده‌هایی از آن به بیش از بیست زبان، و نیز فهرستی از کتاب‌هایی که در شرح و تفسیر گلستان منتشر شده است. در پایان این کتاب واژه‌نامه نسبتا جامعی از لغات فارسی و عربی که در گلستان به کار رفته‌اند آورده شده است.

پروفیسور تاکستون با بهره‌جویی از آشنایی ژرفش با زبان فارسی و با تکیه بر سال‌ها تجربه در تدریس زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه هاروارد، ترجمه‌ای روشن و رسا از گلستان شیخ شیراز مصلح‌الدین سعدی در دسترس همه علاقه‌مندان این کتاب قرار داده است، به ویژه دانشجویان و مدرسان انگلیسی زبان و ادبیات فارسی.

مهدی خلجی*

آخر زمان ایرانی

Abbas Amanat

Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism

London-New York, I.B. Tauris+286, 2009, xvi p.

در تاریخ ایران، هیچ‌گاه موضوع آخر زمان، به اندازه امروز به دل‌مشغولی و بحث عمومی بدل نشد، با آن‌که از دوران پیش از اسلام تا کنون، انتظار پایان جهان و ظهور مصلح عدالت‌گستر اشکال رنگارنگی از ادیان، مذاهب، فرق و حلقه‌های دینی - عرفانی و حتی عرفی را در ایران پدید آورده است. این نکته درستی است که عباس امانت کتاب، خود «اسلام آخر زمانی و تشیع ایرانی» را با آن می‌آغازد. پژوهش درباره آخر زمان اسلامی، پیشینه و ریشه بلند و ستبری در اسلام‌شناسی مدرن ندارد و بیشتر در دو دهه اخیر است که اسلام‌شناسانی مانند دیوید کوک (David Cook) و دیگران در این باره پژوهش‌های پر دامنه‌ای به انجام رسانده‌اند. با این همه، به دلیل آشنایی بیشتر اسلام‌شناسان با زبان عربی و اسلام اکثریت که اسلام سنی است، پیکره پژوهش درباره آخر زمان شیعی - ایرانی سخت نزار و خرد است. کتاب عباس امانت را باید از نخستین تلاش‌های جدی برای شناخت و تبیین نظری وجوه دگرگون‌شونده و نوشونده آخر زمان‌گرایی در بستر سنت ایرانی شمرد.

تعریف آخر زمان‌باوری را در فصل دوم این کتاب می‌توان یافت. اگرچه در سنت کتاب مقدس، آخر زمان، انکشاف حقیقت از طریق رؤیا و مکاشفه است، آخر زمان به ندرت در سنت اسلامی چنین معنایی می‌دهد. امانت می‌نویسد در واقعیت تاریخی، آخر زمان‌باوری همه جنبش‌های رستگاری‌بخش و تجارب

*پژوهش‌گر در موسسه مطالعات خاور نزدیک واشنگتن.

نظری‌ای را دربرمی‌گیرد که هدف آن تغییر اسلام رایج، نظم سیاسی حاکم و اخلاق جامعه اسلامی است و با اعلام فرارسیدن دوره تازه‌ای از ایمان، رسالت الهی نوینی را ادعا می‌کند. این تجارب که می‌تواند با عناصر آرمان‌شهری، آخر زمانی و مهدویت‌باورانه منطوی در متون اسلامی برانگیخته و پشتیبانی شود، معمولاً با رهبری فرهنگ‌پرور در عرصه تاریخی خود را می‌نماید. امانت در تفاوت آخر زمان‌گرایی شیعی و سنی می‌نویسد معمولاً آخر زمان‌باوری سنی معطوف به شریعت بوده، اما آخر زمان‌باوری پدیدآمده در سیاق شیعی خود را در گسست با شریعت و خلق نظم خاص مابعد هزاره تعریف می‌کرده است.

در فصل نخست کتاب، نویسنده به سابقه و روش‌شناسی بحث درباره آخر زمان اشاره می‌کند. او نخستین آثاری را که در این زمینه، در اواخر دهه شصت سده بیستم میلادی نشر یافته، نام می‌برد و دامنه بلند این کاوش‌ها را حتی تا هنر، سینما و موسیقی بازمی‌نماید. مسأله اصلی، به نوشته امانت، آن است که دیگر بحث و پژوهش درباره آخر زمان، کاری بی‌ارزش، حاشیه‌ای و شرمگینانه نیست و جایگاه مناسب خود را در پیکره پژوهش‌های دانشگاهی یافته است. دیگر کسانی که به آخر زمان اعتقاد دارند یا نظام فکری آنان آخر زمانی است به چشم شیدایان سودازده نگریسته نمی‌شوند و آخر زمان‌اندیشی دیگر تنها تعبیر انقلابی خواست‌های مردم فقیر و پابره‌نه نیست. به دیگر سخن، آخر زمان‌گرایی در دهه‌های گذشته بسیار جدی گرفته می‌شود و در نتیجه پژوهش درباره وجوه و اشکال پیچیده و پنهان آن نیز از اهمیت فراوانی برخوردار است.

در همین فصل، عباس امانت، خواننده را با دشواری‌های روش‌شناسی در پژوهش آخر زمان آشنا می‌کند؛ دشواری نابسند بودن منابع و مسائل تأویل متن. او می‌نویسد مطالعات مربوط به هزاره‌گرایی و آخر زمان‌باوری ابزارها و تکنیک‌های خاصی را پدیدآورده که تا اندازه‌ای خلاصه متن را پر می‌کند و به پژوهنده این امکان را می‌دهد که میان سطور را بخواند و از شیوه معمول خواندن متن فراتر رود. با این حال، فرهنگ‌های گوناگون شیوه‌های خاص خویش را ابداع کرده‌اند. برای نمونه، نهضت حروفیه به حروف و معنای رمزی آن‌ها باور داشت و در نتیجه متن‌ها را بر اساس دستگاه رمزگانی حروف می‌خواند. امانت باور دارد متون حروفیه را نمی‌توان بدون توجه به این دستگاه رمزگانی تأویل کرد. هم‌چنین، بسیاری متن‌ها به ویژه از زمان صفویه به این سو را باید بر اساس منطق تأویلی آخر زمانی خود خواند. او می‌اندیشد گرچه تبیین‌های

جامعه‌شناختی و روان‌شناختی از باور آخر زمانی سودمند و روشن‌گرند، نباید آخر زمان‌باوری را به علل جامعه‌شناختی و روان‌شناختی فروکاست. امانت تأکید می‌کند که تکرار و تداوم تعبیرهای آخر زمانی در برخی سنت‌ها مانند یهودی - یونانی‌مآبی، ایرانی-شیعی و پروتستانتیسم آمریکایی تنها در پرتو جدی گرفتن نقش کانونی هرمنوتیکِ آخر زمانی فهمیده می‌شود.

در پیش‌گفتار اصلی کتاب، نویسنده به تنوع گرایش‌های شیعی از رویکردِ رادیکالِ جماعت اسماعیلی الموت تا اشکالِ عرفانی و حلقه‌های صوفیانهٔ پراکنده در ایران و هند اشاره می‌کند و نیز به این دشواره که تعریف جامع و مانعی از تشیع، سودایی پردردسر است. کسی مانند همیلتون گیب، گونه‌گونی مظاهر تشیع را چنین تفسیر می‌کند که تشیع نامی و شعاری برای مخالفان حکومت مرکزی و اسلام حاکم بوده است؛ از این رو، پشت این نام، هویت‌ها و گرایش‌های فرهنگی-قومی رنگارنگی پنهان شده است. عباس امانت این تکرر جلوه‌های تشیع را به بسیار بودن صورت‌های بیانی واقعیتی واحد تأویل می‌کند. از نگاه او حبّ اهل بیت پیامبر کانون اصلی و مشترک گرایش‌های شیعی است. با آن‌که تفسیر این حبّ خود موضوع مناقشه و منازعه‌ای ریشه‌ای و درازدامن بوده، اما تأکید اغلب وجوه تشیع بر سوگ‌نامهٔ حسین، نوّهٔ پیامبر و امام سوم شیعیان است. در تشیع دوازده امامی افزون بر مایهٔ تراژیک، خون‌خواهی حسین، سرچشمه‌ای برای امید سیاسی نیز هست؛ ظهور امام دوازدهم که به انتقامِ جدش قیام می‌کند، خونِ ستمگران را می‌ریزد و حکومت عدل در جهان استوار می‌گرداند. بر این بنیاد، تشیع دینی است که به سختی می‌توان سایه و سوئیّهٔ آخر زمانی را از آن دور داشت.

نویسنده آنگاه به سراغ روحانیت می‌رود؛ طبقه‌ای که منافع مشترک آنان را به هم پیوسته است. روحانیت که مفسر فقهی و حقوقی اسلام است، پیش از انقلاب، بر شبکهٔ اجتماعی گسترده‌ای چیرگی داشته و دست‌کم از صفویه به این سو، مشروعیت‌بخش نظام سلطنت بوده است. در دورهٔ پایانی عصر پهلوی است که روحانیت رادیکال می‌شود و انقلابی سیاسی را رهبری می‌کند و سرانجام با تکیه بر نظریهٔ ولایت فقیه، بر مسند حکومت می‌نشیند. عباس امانت راز این رادیکال شدن را در اصلاح‌ناپذیری و مدرن‌ناشوندگی نظام فقهی می‌بیند. از نظر او، اگر فقیهان می‌توانستند به عزلت خود از واقعیت پایان دهند و دستگاه فقه را با واقعیت‌های دگرگون‌شوندهٔ عصر جدید سازگار کنند، نیازی به رادیکال شدن نداشتند. رادیکالیسم پرده‌ای بود که صد عیبِ نهانِ نظری و

عملی فقیهان را می‌پوشاند. رادیکالیسم سیاسی ترفند و پناهگاه فقهیانی شد که از اصلاح و مدرن‌سازی فقه می‌گریختند. انزوای عقلانی و به حاشیه رانده شدن سیاسی روحانیت در عهد پهلوی صدای تندروانی مانند آیت‌الله خمینی را رساتر کرد. ناکامی روحانیت در پاسخ دادن به بحران‌های نظری و پرسش‌های حقوقی، اخلاقی و فکری که ایران روزگار جدید در برابرش می‌نهاد، روحانیت را به مخالفت با رژیم سیاسی شاه کشاند و بدان‌ها مجال داد که او را مقصر همه مشکلات تاریخی معرفی کنند؛ نه از آن رو که شاه پهلوی، خودکام‌های سرکوب‌گر بود؛ بل که با این شعار که وی با دین و ایمان مردم دشمنی می‌کرد.

روحانیت در بیشتر ادیان با هر چه نو و فرآوردهٔ تجدد شمرده می‌شد یا مخالف بود یا با احتیاط برخورد کرد؛ چه در اسلام، چه در کلیسای کاتولیک یا پیوریتانیسم کالونی، چه در یهودیت ربّیانی، چه هندوئیسم برهمنی. تفاوت عمدهٔ روحانیت شیعه با روحانیت دیگر ادیان آن است که در روزگار مدرن، روحانیت ادیان دیگر، پا از سیاست پس می‌کشد و دعوی حکومت از سرش می‌افتد؛ اما در مورد خاص روحانیت شیعه، تازه در عصر جدید است که دعوی حکومت‌داری می‌کند و ایدئولوژی انقلاب را سامان می‌دهد. به باور عباس امانت، انقلاب تعریف دوبارهٔ بلندپروازی‌ها و آرمان‌های روحانیتی بود که با مقتضیات قدرت زمینی دولت سازگاری نداشت و بل از در رقابت با دولت درآمده بود و در نهایت می‌خواست زمام حکومت را به دست گیرد. از این رو روحانیت نیاز یافت خود را مدرن کند؛ نه تنها سازمان که حتی پیام خود را. ایدئولوژی روحانیت به گفتهٔ نویسنده کتاب آمیزه‌های وام‌گرفته از انواع ایدئولوژی‌های رایج در سدهٔ بیستم بود.

به اعتقاد این تاریخ‌نگار پس از سی سال که از انقلاب می‌گذرد، جامعهٔ ایرانی در کشاکش خصلت‌هایی باهم‌ستیز به خود می‌پیچد: از یک سو، مردم توهّم نسبت به ایدئولوژی و تبلیغات انقلاب اسلامی از دست داده‌اند و حاصل از دست رفتن این پندارها، ترکیبی شده است از خودخواهی سودمحورانه‌ای که ویژگی جوامع استبدادی است و - به ویژه در میان طبقهٔ متوسط شهری - عطشی سیراب‌نشده برای دریافت و تقلید سبک‌زندگی و مدهای رایج غربی و هر آن‌چه حکومت اسلامی رسماً منع کرده است. از سوی دیگر، در ایران سه دههٔ اخیر، «دین عوام» و «دین عجایز» [دین پیرزنان] به شکل انکارناپذیری احیا شده؛ دین‌ورزی توده‌ای که سخت در آیین‌ها و انگاره‌های تاریخی شیعه ریشه دارد، اما ضرورتاً به کار پروژهٔ تشیع سیاسی نمی‌آید. ترکیب و تنازع این روندها آیندهٔ تشیع در ایران را می‌سازد

و بر اساس این تلقی از مذهب هویت ایرانی را دگرگون می‌کند. امانت از جریان «روشن‌فکری دینی» و نماینده شاخص آن عبدالکریم سروش نیز یاد می‌کند و آن را مهم می‌خواند. با این همه، روند کلی این جریان را انتزاعی و تا اندازه‌ای دور از واقعیت‌های اجتماعی توصیف می‌کند و به ویژه نظریه «بسط و قبض تئوریک شریعت» سروش را «ذات‌گرا» و ناتاریخی می‌شمرد. وی می‌نویسد عبدالکریم سروش به دیدگاه سنتی احیای دین در هر صد یا هزار سال نزدیک می‌شود، اما در آستانه آن می‌ایستد؛ چون به جاودانه بودن پیام دین باور ندارد و دین را بیشتر ساختی تاریخی می‌داند. البته شاید خود عبدالکریم سروش با این صورت‌بندی اخیر از دیدگاهش چندان روی موافق نشان ندهد.

گرچه، از نظر امانت، همه این بحث‌های نخبه‌گرایانه ممکن است در تعیین سوی و سمت جمهوری اسلامی نقش بگذارند، اما عامل اصلی تحولات آینده تغییرات و گسست‌های نسلی است که به رغم غلظت تحمل‌ناپذیر ایدئولوژی اسلامی صورت می‌بندد. نسل جوان ایرانی به نظر می‌رسد در واکنش به سه دهه سلطه ایدئولوژی اسلامی، از همه ایدئولوژی‌ها خود را رها می‌خواهد و از این روست که میل وصف‌ناشدنی به پیوستن به جهان دارد؛ میلی که در تقاضای بالا برای کاربرد اینترنت و نیز بهره‌گیری از فرهنگ جهانی و خواست حقوق برابر برای آدمیان و چندگانگی فرهنگی جلوه می‌کند.

سیر فصول کتاب از کل به جزء است؛ فصل‌ها از طرح مباحث کلی نظری درباره آخر زمان‌گرایی و هزاره‌گرایی آغاز می‌شوند و سپس به طرح موضوعات مشخص‌تر تاریخی می‌رسند؛ فصولی که اغلب پیشتر به شکل مقاله این جا و آن جا منتشر شده بودند. فصل نخست «اضطراب‌های آخر زمانی و امیدهای هزاره‌گرایانه در ادیان رستگاری‌بنیاد خاورمیانه» عنوان دارد و اسطوره آخر زمان را چونان پارادایمی برای ادیان منطقه خاورمیانه برمی‌رسد و پیوند آن را با اسطوره‌های بنیادگذار دیگر این ادیان مانند اسطوره پیدایش با مفاهیم کانونی دیگر مانند عدل الهی می‌کاود. عباس امانت به اشکال عرفی‌شده آخر زمانی‌گرایی نیز می‌پردازد و شرحی درباره اهمیت این مبحث در عصر نگرانی‌ها و بی‌ثباتی‌های دنیای جهانی‌شده یا پست مدرن می‌دهد.

از دیدگاه نویسنده کتاب، مسیح‌باوری آخر زمانی، زمینی بارور برای زایش ادیان تازه بوده است. پیام مسیح در فضای انتظارهای آخر زمانی پژواک پیدا کرد. بدون چنین فضایی جهان یهودی-یونانی‌مآب امکان رویش نمی‌یافت.

نه تنها دیانت مسیح زاده پارادایم آخر زمانی است که خود، پشتیبان و تداوم آن پارادایم نیز هست. اسلام و فرقه‌های آن، از تشیع گرفته تا دیانت بهایی، نیز برآمده از این پارادایم هستند.

آخر زمان‌گرایی نیروی جادویی برای تغییرات اجتماعی است زیرا در چشم‌انداز آخر زمانی همه رنج‌ها و شرهای عالم انسانی بخشی از طرح الهی برای پیشبرد تاریخ به سمت پایان‌اش - که خیر مطلق و عدل مطلق است - دانسته می‌شود. تلقی آخر زمانی به بدی‌ها و دردهای انسانی معنا می‌بخشد و چراغ امید را در دل تاریکی‌ها برمی‌افروزد. با این همه، به گواهی تاریخ، دیدگاه‌های آخر زمان‌گرایانه در نظر و عمل پدیدآورنده قدرت مطلق و برانگیزاننده خودکامگی‌اند. کتاب *اسلام آخر زمانی و تشیع ایرانی* منشوروار آخر زمان‌باوری را در اشکال متفاوت خود برمی‌رسد؛ از نهضت نقطویه محمود پسیخانی، معروف به محمود عجم، و حلقه ایرانی باطنی - دهری او، کتاب *روضه الشهداء* حسین واعظ کشفی، کتاب *بیان سید محمد علی باب و نقش آن در شکل دادن به نهضت بابی*، مجادلات کلامی مجتهدان شیعی و مبلغان مسیحی در اوائل دوران قاجار، مرجعیت شیعه در تشیع دوران مدرن، اجتهاد، ولایت فقیه و تحول مرجعیت فقهی شیعی به قدرت سیاسی، اصطلاح «شیطان بزرگ» آیت‌الله خمینی و دیونمایدن آمریکا در مقام «دیگری» در انقلاب اسلامی ایران و سرانجام مسأله مهدویت در ایران معاصر، همه موضوعاتی هستند که امانت به تفصیل درباره آن‌ها پژوهیده و خواننده را قادر کرده است تا با گسست‌ها و تداوم‌های جریان‌های آخر زمانی و مهدویت‌باورانه در بستر ایرانی-شیعی آشنا شود.

فصل آخر کتاب، «سوداهای مهدوی در ایران معاصر»، رواج فراگیر و بی‌سابقه مسأله مهدویت، آیین‌ها و اعتقادات پیوسته بدان را برمی‌رسد و از اعتبار یافتن مسجد جمکران تا سرمایه‌گذاری دولتی برای نهادهای مذهبی، مجلات و وبسایت‌های مربوط به مهدویت سخن می‌گوید. از نظر امانت، جریان‌های آخر زمانی در تاریخ، معمولاً حرکت‌های «براندازی» و ضد حکومت ارزیابی می‌شدند و بنابراین، تغییر در پارادایم مهدویت‌باوری از تعبیری برای انتظار مخالفان حکومت به ابزاری ایدئولوژیک در دست حکومت نیازمند تبیین است. نویسنده بر آن است که رواج دادن مهدویت‌باوری از سوی حکومت نشان دهنده ناکارآمد بودن ادبیات انقلاب و پایان یافتن ذخیره و انرژی آن برای بسیج اجتماعی و نیز سرخوردگی عمومی نسبت به وعده‌های انقلاب است. ترویج و

تبلیغ مهدویت شاید بتواند رشته عواطف مردم را به روحانیت و حکومت آن‌ها بپیوندد و آن‌ها را از بدل شدن به نیروی ضدحکومت بازدارد. به باور امانت، روحانیت با وجود تجربه اجتماعی - سیاسی طولانی بر خطاست اگر نداند که عمر این بسیج‌گری‌ها بر اساس شوراندن عواطف این چینی کوتاه است و نمی‌توان برای مدتی بلند مردم را با شور غلیظ انتظار مهدی برانگیخت و کاستی‌های حکومت‌گری را این چنین پوشاند. در نتیجه مهدویت‌گرایی کنونی که از سوی دولت و روحانیان محافظه‌کار ترویج می‌شود، می‌تواند پیامدهایی ناخواسته و پیش‌بینی‌ناشده برای حاکمان داشته باشد.

در فصل آخر کتاب، البته جای تحلیل متن‌بنیاد خالی است. در این فصل، شیوع آخرزمان‌باوری در ایران دوران احمدی‌نژاد، بیشتر بر پایه‌ی تحلیل جامعه‌شناختی توضیح داده شده است. یکی از مشکلات پژوهش این دوره، شناخت جهان فکری آخر زمانی‌های جدید از راه تحلیل و تأویل گفتار و نوشتار آن‌هاست. *اسلام آخر زمانی و تشیع ایرانی* سرشار از تفتن‌های باریک‌بینانه و استوار بر پژوهش‌های تاریخی نویسنده است و خواندن آن برای پژوهنده‌ی اسلام و به ویژه تشیع ایرانی ناگزیر به نظر می‌رسد.

حسن متقی*

مهاجرت ایرانیان به اروپا؛ ریشه‌ها و پیامدها

ویدا ناصحی بهنام

ایرانیان در مهاجرت بر اساس دو پژوهش جامعه‌شناختی

آلمان، انتشارات فروغ، ۲۰۰۹، ۲۱۷ ص

مسئله مهاجرت ایرانیان محدود به دوران پس از انقلاب نیست. در سی و یک سال گذشته، در پی انقلاب اسلامی و سپس جنگ ایران و عراق، پدیده‌ی مهاجرت از ایران ابعاد گسترده و تازه‌ای یافته است. اگر چه عوامل چنین مهاجرت

* جامعه‌شناس مرکز اجتماعی شهر ورسای.

تبلیغ مهدویت شاید بتواند رشته عواطف مردم را به روحانیت و حکومت آن‌ها بپیوندد و آن‌ها را از بدل شدن به نیروی ضدحکومت بازدارد. به باور امانت، روحانیت با وجود تجربه اجتماعی - سیاسی طولانی بر خطاست اگر نداند که عمر این بسیج‌گری‌ها بر اساس شوراندن عواطف این چینی کوتاه است و نمی‌توان برای مدتی بلند مردم را با شور غلیظ انتظار مهدی برانگیخت و کاستی‌های حکومت‌گری را این چنین پوشاند. در نتیجه مهدویت‌گرایی کنونی که از سوی دولت و روحانیان محافظه‌کار ترویج می‌شود، می‌تواند پیامدهایی ناخواسته و پیش‌بینی‌ناشده برای حاکمان داشته باشد.

در فصل آخر کتاب، البته جای تحلیل متن‌بنیاد خالی است. در این فصل، شیوع آخرزمان‌باوری در ایران دوران احمدی‌نژاد، بیشتر بر پایه‌ی تحلیل جامعه‌شناختی توضیح داده شده است. یکی از مشکلات پژوهش این دوره، شناخت جهان فکری آخر زمانی‌های جدید از راه تحلیل و تأویل گفتار و نوشتار آن‌هاست. *اسلام آخر زمانی و تشیع ایرانی* سرشار از تفتن‌های باریک‌بینانه و استوار بر پژوهش‌های تاریخی نویسنده است و خواندن آن برای پژوهنده‌ی اسلام و به ویژه تشیع ایرانی ناگزیر به نظر می‌رسد.

حسن متقی*

مهاجرت ایرانیان به اروپا؛ ریشه‌ها و پیامدها

ویدا ناصحی بهنام

ایرانیان در مهاجرت بر اساس دو پژوهش جامعه‌شناختی

آلمان، انتشارات فروغ، ۲۰۰۹، ۲۱۷ ص

مسئله مهاجرت ایرانیان محدود به دوران پس از انقلاب نیست. در سی و یک سال گذشته، در پی انقلاب اسلامی و سپس جنگ ایران و عراق، پدیده‌ی مهاجرت از ایران ابعاد گسترده و تازه‌ای یافته است. اگر چه عوامل چنین مهاجرت

* جامعه‌شناس مرکز اجتماعی شهر ورسای.

گسترده‌ای را باید در حوزه‌های مختلف جستجو کرد، اما بی‌تردید نه تنها دو پدیده انقلاب و جنگ، بلکه روند تحولات جامعه ایران در این سال‌ها نقش مهمی در کوچیدن شماری بی‌سابقه از ایرانیان به کشورهای گوناگون جهان، به ویژه کشورهای اروپایی و شمال آمریکا داشته است. وضع مهاجران و مشکلات گوناگونی که دامنگیر بسیاری از آنان شده است موضوع پژوهش‌های گوناگون در حوزه جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی قرار گرفته. برخی از پژوهشگران خود مهاجرانی هستند که این پدیده را موضوع کار تحقیقی خود قرار داده‌اند و با تکیه بر تجربه خویش و نیز با بهره‌جویی از آموخته‌هایشان در حوزه‌های مختلف علوم انسانی دریچه تازه‌ای برای فهم بهتر پدیده مهاجرت گشوده‌اند.

نویسنده کتاب که خود سال‌ها تجربه تدریس و تحقیق در حوزه علوم انسانی در ایران را داشته است در دو دهه گذشته در پاریس سکونت گزیده. حضور و زندگی در پاریس و آشنایی با وضعیت مهاجرانی که به دلایل سیاسی یا اجتماعی و فرهنگی ترک وطن کرده‌اند، نویسنده کتاب را برانگیخته است تا به بررسی جامعه‌شناختی وضع مهاجران ایرانی در فرانسه و انگلیس، به ویژه دو شهر پاریس و لندن پردازد. کتاب حاضر را که شامل یک مقدمه، چهار بخش و هفت فصل است، باید حاصل پژوهش‌های چندساله وی در این زمینه شمرد. چاپ کتاب در اروپا ناشی از موانعی است که در ایران برای انتشار نوشته‌هایی از این نوع فراراه بسیاری از محققان و نویسندگان ایرانی قرار دارد.

اگر چه هدف کتاب بررسی پدیده مهاجرت در سال‌های گذشته است ولی نویسنده برای آشنا کردن خواننده با تاریخچه چنین پدیده‌ای به بررسی تجربه مهاجرت در دو قرن اخیر ایران می‌پردازد.

بخش اول کتاب مربوط به پدیده مهاجرت ایرانیان از قرن نوزده تا آغاز انقلاب اسلامی اختصاص یافته است. در فصل نخست این بخش، نویسنده درباره کانون‌های فرهنگی و سیاسی برون مرزی ایرانیان و روشنفکران ایرانی، چون آخوندزاده، طالبوف، میرزا آقا خان کرمانی، میرزا ملکم خان و سید جمال‌الدین اسدآبادی، به شرح فشرده‌ای بسنده کرده است.

فصل دوم این بخش درباره موج دوم مهاجرت از ایران است که از دوران استبداد صغیر آغاز شد و تا آغاز دوران رضا شاه ادامه یافت. در این فصل، نویسنده با اشاره به مهاجرت ایرانیان به کشورهای همسایه، وضع ایرانیان، به ویژه متفکران و روشنگران ایرانی را در کشورهای اروپا بر می‌رسد. فصل سوم

به پدیده اعزام دانشجویان ممتاز به غرب، دلایل و چگونگی تشکیل نهادهای دانشجویی در خارج، و سرانجام دلایل ماندگاری برخی از آنان در کشورهای محل اقامتشان، اختصاص دارد.

در بخش‌ها و فصل‌های بعدی کتاب، نویسنده به موضوع اصلی پژوهش خود که مهاجرت پس از انقلاب اسلامی است می‌پردازد و با بررسی زندگی مهاجران، الگویی برای آشنایی بیشتر با این گروه ناهمگون اجتماعی به دست می‌دهد. به نظر نویسنده مهاجرت ایرانیان در دوران معاصر را می‌توان به سه نوع تقسیم کرد: سیاسی، اجتماعی- فرهنگی و اقتصادی.

مهاجرت سیاسی: مرحله نخست این گونه مهاجرت با نخست‌وزیری بختیار آغاز شد و تا پیروزی انقلاب اسلامی ادامه یافت. در این مرحله برخی از بلندپایگان نظام سلطنتی و زمامداران حکومت و آشنایان به فرهنگ غرب که دارای امکانات مالی نیز بودند ایران را به قصد اقامت در کشورهای غربی ترک کردند. مرحله دوم با پیروزی انقلاب و استقرار نظام جمهوری اسلامی آغاز شد و هنوز نیز همچنان ادامه دارد.

مهاجرت اجتماعی- فرهنگی: این موج از مهاجرت دربرگیرنده زنان، پیروان ادیانی غیر از اسلام شیعی بود و از محدودیت‌ها و تبعیض‌های فرهنگی، و مذهبی دوان انقلاب و سخت‌گیری‌های نظام حاکم سرچشمه می‌گرفت. در میان مهاجران فرهنگی- اجتماعی از آن گروه از دانشجویان ایرانی نیز باید نام برد که پس از پایان دوران تحصیل در خارج به ایران باز نگشتند.

مهاجرت اقتصادی: این گونه مهاجرت در ابتدا شامل برخی از سرمایه‌داران ایرانی بود که فضای ایران انقلابی را مساعد برای فعالیت‌های مالی و بازرگانی خود نمی‌دیدند و درعین حال از امکان مصادره اموال و سرمایه‌های خویش به دستاویزهای گوناگون بیم داشتند. با کاهش روزافزون بنیة اقتصاد ایران و افزایش تدریجی درصد بیکاری، برخی از خانواده‌های طبقه متوسط ایران نیز به این گروه از مهاجران پیوستند. توزیع جغرافیایی مهاجران نیز در فصل چهارم کتاب مورد بررسی قرار گرفته است.

در بخش سوم کتاب - فصل‌های پنجم و ششم - حاصل پژوهش‌های نویسنده درباره مهاجران ایرانی در پاریس و لندن آمده است. در فصل پنجم، وی برای تحقیق درباره ایرانیان مقیم پاریس، افزون بر بهره‌جویی از آمار، داده‌ها و پژوهش‌ها و نوشته‌های موجود در این باره، به مصاحبه با بیست تن از مهاجران ایرانی درباره

دلایل و نحوه مهاجرت آنان از ایران و وضعیت اقامت و کارشان در فرانسه پرداخته است. فصل ششم کتاب به نتایج پژوهش نویسنده درباره ایرانیان مهاجر در شهر لندن اختصاص یافته است. مهاجرت ایرانیان به انگلستان به سال‌های قبل از انقلاب بر می‌گردد که برخی از ایرانیان متمکن، به ویژه باننشستگان از مشاغل دولتی یا خصوصی، برای زندگی بهتر و یا برای نزدیک بودن به فرزندان دانشگاهی خود به انگلستان مهاجرت کردند. این پژوهش در چارچوب یک طرح تحقیقاتی با عنوان «دیاسپورا، اسلام و جنسیت» انجام یافته است.

بخش چهارم کتاب به بررسی فرایند و چگونگی خوی گرفتن ایرانیان به فضاهای تازه اختصاص دارد که به اعتقاد نویسنده آن را باید یکی از مهمترین مراحل زندگی مهاجران دانست. در این مرحله است که آنان با دشواری‌های بسیار، به ویژه در زمینه یادگیری زبان تازه، یافتن کار مطلوب و تعلیم و تربیت فرزندان خویش روبرو شده‌اند. البته روند فرهنگ‌پذیری بی ارتباط با نوع مهاجرت و استقلال مالی افراد نیست. در باور ناصحی، در مجموع، بیشتر قریب به اتفاق مهاجران ایرانی را باید رانده‌شدگان از ایران کشورشان دانست یعنی مهاجرانی که ناگزیر به ترک وطن شده‌اند و نه به میل یا تنها به دلایل اقتصادی.

نکته مهم دیگری که از پژوهش‌های نویسنده بر می‌آید دگرگون شدن نقش‌ها و وظایف و تغییر روابط زنان و شوهران و والدین و فرزندان است. در این مورد، به نظر مؤلف کتاب، بین نسل اول مهاجران، یعنی کسانی که در سنین بلوغ ترک ایران کرده‌اند، و نسل دوم، که شامل فرزندان به بار آورده آنان در جامعه تازه، می‌شود تفاوت‌های قابل ملاحظه می‌توان یافت. نسل اول به دلیل وضع مبهم و نامطلوب زندگی و ناآشنایی با فضای تازه با مشکلات گوناگون روبرو شده‌اند. جالب آن است که در میان نسل اول مهاجران ایرانی زنان در یافتن کار و خو گرفتن به محیط حرفه‌ای به نظر موفق‌تر از مردان می‌رسند. براین مشکلات باید تنش‌های ناشی از دور بودن از شبکه خویشان و دوستان در ایران را نیز افزود. سرانجام، دشواری تربیت و آموزش فرزندان و تلاش برای حفظ و انتقال ارزش‌های مختص جامعه ایران به نسل دوم و یافتن تعادلی بین این ارزش‌ها و ارزش‌ها و هنجارهای مختص جامعه ایران را نیز باید در شمار سایر دشواری‌های مهاجرت دانست.

در تصور برخی از جوانان نسل دوم، ایران سرزمینی اساطیری و افسانه‌ای است که وصف آن را یا از خویشان خویش شنیده‌اند و یا در کتاب‌ها خوانده‌اند و

نه یک مکان مشخص جغرافیایی. در تصور برخی دیگر از مهاجرانی که سال‌ها از ایران دور بوده‌اند، اما، به نظر می‌رسد که، به دلایل گوناگون، تصویری ملموس و خوش آیند از ایران بر جای مانده باشد. با این همه، برای برخی از اعضای این گروه هم تصوّر بازگشتن و زیستن در ایران چندان واقع‌بینانه و خوش آیند نیست.

وسوسه بازگشت به ایران، به اعتقاد نویسنده کتاب، بیشتر گریبانگیر مهاجران نسل اول است که پس از ترک ایران کمابیش امیدوار بودند به‌زودی به «وطن» مألوف بازخواهند گشت. کشش این وسوسه، اما همواره یکسان نمانده است. در دوران نخست بهت‌زدگی و دل‌تنگی و تنهایی در سرزمینی بیگانه، امید و وسوسه بازگشت به ایران برای بیشترین شمار مهاجران ایرانی طبیعتاً کششی قابل توجه داشته است. به نسبت طولانی شدن دوران مهاجرت به نظر می‌رسد که این امید نیز به تدریج رنگ باخته باشد. به باور نویسنده، اما، در سال‌های اخیر به دلایل گوناگون وسوسه بازگشت به ایران دستکم در میان برخی از مهاجران گهگاه جانی تازه گرفته است. افزون بر این، با گسترش حیرت‌انگیز شبکه‌های گوناگون اینترنتی و دیگر رسانه‌های ارتباطی در جهان، بر رشته‌های پیوند و تماس بین مهاجران ایرانی با دوستان و خویشان‌شان در ایران به گونه‌ای محسوس افزوده شده است. به اعتقاد نویسنده، با گسترش این گونه تماس‌ها و ارتباط‌ها، مهاجران ایرانی در معرفی ارزش‌ها و ایده‌های مرتبط با آزادی و دموکراسی به هم‌میهنان خود، به ویژه در سال‌های اخیر، سهمی قابل ملاحظه داشته‌اند.

نویسنده با پیوند زدن تاریخ و جامعه‌شناسی، کتابی جذاب و خواندنی در دسترس علاقمندان به پدیده مهاجرت قرار داده است. متدولوژی و الگوی مورد بهره‌جویی نویسنده نیز برای پی بردن به عوامل و پدیده‌هایی که کم و کیف دنیای مهاجران ایرانی را تعریف می‌کنند می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. امید است ویدا ناصحی بهنام بتواند در چاپ بعدی این کتاب به ویژگی‌های تازه مهاجرت ایرانیان در سال‌های اخیر نیز بپردازد.