

سیاست قبیله‌ای و تبارشناسی استراتژی «نرمش چرخشی» دولت اعتزال!

مَنْ عَرَّتهُ الْاِمَالِي كَدَّبَتْهُ الْاِجَالُ

کسی که آرزوهایش او را فریب دهد فرصت‌ها نیز به او دروغ می‌گویند.

امام علی (ع)^۱

مقدمه

هر جامعه‌ای در حیات سیاسی خود مانند یک رود زنده با تظاهرات عمقی و سطحی بی‌شماری سروکار دارد. آنچه عمقی است کمتر ظاهر می‌شود و به همین اعتبار به ندرت ناظران و دیده‌بانان سیاست به آن توجه می‌کنند و به صورت عمیق و دقیق بدان می‌پردازند و آنچه سطحی است توجه همه را به خود جلب می‌کند و بیش از ارزش واقعی نمایانده می‌شود. آدم‌ها چون تظاهرات عمقی را نمی‌بینند و یا توانایی دیدن آن‌ها را ندارند، یا درباره آن‌ها سکوت می‌کنند یا با جهالت آن‌ها را ناچیز جلوه می‌دهند و ارزش ناشی از تظاهرات سطحی را بیش از واقع‌ارزیابی می‌کنند. در این خلع و لبس‌ها نقش اساسی را گروه‌ها و احزاب سیاسی و رسانه‌های جمعی و تبلیغات فراگیر آن‌ها بازی می‌کنند. آن‌ها با تبلیغات وسیع تلاش می‌کنند تظاهرات عمقی از چشم تحلیل‌گران

۱. غررالحکم و دررالکلم، ترجمه لطیف راشدی و سعید راشدی، قم، پیام علمدار، ۱۳۸۸، ص ۷۵۰، حدیث ۸۱۰۵.





سیاست پنهان بماند و علائم عمومی تغییرات، جای علائم اختصاصی را بگیرد. علائم عمومی دگرگونی‌های اجتماعی در اغلب جنبش‌ها مشترک هستند و جنبش‌های اجتماعی را که مهم‌ترین نشان دگرگونی‌های اجتماعی است نمی‌توان با مطالعه علائم عمومی شناسایی کرد و آن‌ها را از هم تشخیص داد. مانند بیماری‌ها که اغلب آن‌ها در علائم عمومی مشترک هستند و هیچ پزشک حاذقی نمی‌تواند از طریق مشاهده یا مطالعه علائم عمومی مثل تب، لرز، بی‌حالی، بی‌اشتهایی، زردی و امثال این‌ها که در اغلب بیماری‌های معمولی و مزمن مشترک هستند، توفیق درمان بیمار را به دست آورد.

شناخت دقیق دگرگونی‌های اجتماعی مانند شناخت بیماری‌ها نیاز به عبور از تظاهرات سطحی و تمرکز بر مطالعه تظاهرات عمقی دارد. تظاهرات سطحی تنها به ما نشان می‌دهد که دارد اتفاقاتی می‌افتد که اگر به دقت رصد نگردد و دیده‌بانی نشود ممکن است نظام دچار مشکل شود اما هیچ‌گاه به ما نمی‌گوید که این اتفاقات از چه جنسی است. همان‌طور که علائم عمومی بیماری‌ها به ما هشدار می‌دهد که در جسم و جان ما دارد اتفاقاتی می‌افتد اما هیچ‌گاه به ما نمی‌گوید که این اتفاقات از چه جنسی است؟ آیا یک سرماخوردگی ساده و معمولی است یا نشان از یک بیماری مزمن و مخرب دارد؟

هدف اصلی این مقاله آن است که به ما تلنگری بزند تا ویژگی‌های احتمالی بعضی از اتفاقات عمقی را که در کشور ما در حال وقوع است به دقت نظاره کنیم و چهره واقعی افسانه‌های جدیدی که تحت عناوین موجه و معتدل و در قالب استراتژی‌های سیاست داخلی و خارجی در حال شکل‌گیری هستند را با بصیرت دیده‌بانی نماییم. افسانه‌هایی که همیشه در قالب پوشش‌های موجه و عوام‌پسند سر بر می‌آورند و اعتماد مردم را به خود جلب می‌کنند لیکن بدان‌سان که می‌نمایند یا رسانه‌های گروهی می‌نمایند با واقعیت‌های این نمایش‌ها در حد باورنکردنی ناهمساز نشان می‌دهند.

برای این که تصور نکنیم اینها اتفاقاتی عادی و طبیعی در فرآیند گذار از یک دولتی به دولت دیگر است می‌توانیم با رجوع به همین دوره‌های گذار، تظاهرات سطحی و تفاوت‌های بنیادین آن با تظاهرات عمقی را به دقت ارزیابی کنیم. ملت ما به اندازه کافی مستندات تاریخی، حتی در همین سه دهه اخیر در اختیار دارد تا با چشمانی باز و حاضر و ناظر در صحنه، این وقایع را دیده‌بانی نماید. دولت‌های گذشته با همه خوبی‌ها و نقص‌هایشان به ما فهماندند که اعتماد به آن‌ها و کارگزارانشان به معنای سلب حق

نظارت و دیده‌بانی مردم و مخصوصاً رسانه‌ها و مراکز تحقیقاتی و دانشگاهی از سیاست‌ها، تصمیم‌سازی‌ها، انتصاب‌ها و بده‌بستان‌های سیاست داخلی و خارجی نیست.

حتی اگر چنین مستنداتی وجود هم نداشت، باز به دلیل تفاوت‌های عجیبی که بین تظاهرات سطحی و دگرگونی‌های عمقی دولت آقایان موسوی، هاشمی، خاتمی و احمدی‌نژاد با گوشت و پوست احساس شد ملت ما حق داشت که رفتارها، تصمیم‌گیری‌ها، برنامه‌ها و سیاست‌های داخلی و خارجی دولت آقای روحانی و دولت‌های آینده را عمیق‌تر از گذشته دیده‌بانی نماید.

زیرا ملت ما در سه دهه گذشته با چشمان خود دید که چگونه تصاویر نمایشی دولت سازندگی و کارگزارانش و اصلاح‌طلبی «خاتمیسم» و خدمه‌هایش و انقلاب‌سوزی و جنبش‌سازی «موسویسم» و همپالکی‌هایش و خلوص‌گرایی آخرالزمانی احمدی‌نژاد و محفل‌هایش، بدان‌سان که رسانه‌های داخلی و خارجی با بوق و کرنا بدان پرداخته بودند با واقعیت‌های این تصاویر ناهمساز بود و بیش از آن که دل ملت ایران را شاد سازد و مشکلی از مشکلات کشور را حل نماید در نهایت با سرود تحسین امریکا، انگلیس، صهیونیسم، منافقین شقی، سلطنت‌طلب‌های متعفن، فرق ضاله و مضله و سایر دشمنان قسم‌خورده ملت ایران و ضد انقلابیون رذل داخل و خارج و منحرفین فرصت‌طلب بدعت‌ساز، همراه شد.

ملت ایران با چشمان خود دید چگونه سرکرده‌های اصلاح‌طلبی و خدمه‌هایشان، که در تظاهرات سطحی و ظاهری انتخابات هفتم ریاست‌جمهوری، خود را رسولان نجات ایران! از سیطره استبداد و ناکارآمدی و اشرافی‌گرایی رئیس‌دولت سازندگی می‌نمایاندند و او را اکبر شاه، پدر خوانده و عالی‌جناب سرخ‌پوش می‌دانستند، پس از رسیدن به قدرت، گرفتار توهم انقلاب از بالا شدند و خیلی زود و راحت تظاهرات عمقی خود را برملا کردند و گفتند که منابع مشروعیت‌های نظام جمهوری اسلامی کارایی خود را از دست داده است.

آن‌ها که بیش از همه از خزان آرمان‌های انقلاب اسلامی و امام خمینی و ملت ایران برای رسیدن به قدرت، استحصال کرده بودند، منافقانه اعلام کردند که به دلیل استحصال بی‌رویه و خشن از منابع مشروعیت کارزمایی امام و مشروعیت سنتی روحانیت در ایران این منابع ناکارآمد شده‌اند و ما برای بقای خود باید از منبع عقلانی -





قانونی قدرت یعنی «جمهوریت نظام» نه «اسلامیت نظام» استحصال کنیم.^۱ در حقیقت مدعیان اصلاح طلبی اگر چه در ظاهر دم از امام و انقلاب اسلامی می زدند اما در باطن و عمق افکار و اندیشه های خود، اعتقادی به آنچه در ظاهر می گفتند نداشتند.

از نظر آن ها نظام جمهوری اسلامی سه منبع مشروعیت داشت:

۱. ادامه مشروعیت انقلابی امام؛

۲. منابع سنتی مشروعیت که شبکه روحانیت در پشت سر آن قرار دارد؛

۳. مشروعیت عقلانی - قانونی که به واسطه جمهوریت و حضور مردم به وجود آمده است.^۲

این تقسیم بندی نوعی تقلید ساده لوحانه از تقسیم بندی های ماکس وبر در حوزه جامعه شناسی سیاسی بود و مبنای مشروعیت را مبتنی بر سه مرتبه از اقتدار و سیادت تعریف می کرد: سیادت عقلانی، سیادت سنتی و سیادت کاریزمایی.^۳ وبر معتقد بود که بشر در عصری زندگی می کند که دیگر مبنای اقتدار کاریزمایی و سنتی توانایی باز تولید فرهنگی و سیاسی ندارند، لذا تنها منبع مشروعیت اقتدار در عصر مدرن منبع اقتدار عقلانی است.

منافقان جدید در جمهوری اسلامی به این نتیجه رسیدند که دو منبع اولیه مشروعیت در ایران یعنی ادامه مشروعیت انقلابی امام و منابع سنتی مشروعیت که شبکه روحانیت در پشت سر آن قرار داشت، ناکارآمد شده اند؛ به این دلیل که استحصال بی رویه ای از آن ها انجام گرفته است و هر منبعی که استحصال آن را خشن و بی رویه کنیم ناکارآمد می شود. بنابراین منابع کاریزماتیک قدرت و منابع سنتی قدرت (اسلامیت نظام)^۴ دیگر ارزشی ندارد و باید دور ریخته شود. تمام تظاهرات عمقی دولت خاتمی بر اساس چنین اعتقاداتی می چرخید و چه خسارت های سنگینی که بر نظام جمهوری اسلامی وارد نکرد و اگر نبود دیده بانی های مقام معظم رهبری و بیداری های مردم، معلوم نبود امروز ما با چه شکلی از نظام های سیاسی استبدادی وابسته به غرب روبه رو بودیم.

مستندات مذکور تنها نمونه ناچیزی از صدها نمونه است که به ما می آموزد نباید فقط به تظاهرات سطحی دولت ها و کارگزاران آن ها توجه کرد بلکه باید عمق این تظاهرات

۱. ر.ک: سعید حجاریان، تلافی جمهوریت و مشروطیت، مجموعه انتخاب نو، تحلیل های جامعه شناسانه از واقعه دوم خرداد، به کوشش عبدالعلی رضایی و عباس عبدی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷، ص ۶۵.

۲. حجاریان، همان، ص ۶۵.

۳. ر.ک: ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، مولی، ۱۳۷۴، ص ۲۶۷ به بعد.

۴. حجاریان، همان، ص ۶۶-۶۵.

را نیز دید.

اکنون دولت یازدهم با انبوهی از شعارهایی که بیانگر تظاهرات سطحی این دولت است بر مسند خدمت (نه قدرت) در کشور ما تکیه زده است. رئیس این دولت و کارگزاران آن، چهره‌های ناشناخته‌ای در کشور نیستند که نتوان با افکار و اندیشه‌های آنان رابطه برقرار کرد و همسازی و سازگاری سطوح ظاهری و سطوح عمقی باورها، برنامه‌ها و رفتارهای آنها را به آزمون گذاشت. رئیس جمهور محترم هم از جنبه کار سیاسی، هم از جنبه کار فکری و فرهنگی و هم از جهت کار اجرایی در طول سه دهه گذشته در خدمت جمهوری اسلامی ایران بوده است. مهمترین نهادی که می‌توان با مطالعه تولیدات آن به سطوح ظاهری و عمقی دولت یازدهم و کارگزارانش اعم از وزرا، معاونین، مشاوران، تصمیم‌سازان و تئوری پردازان رسید مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام است. به‌ویژه در ده سال اخیر، بخش اعظم تولیدات فکری، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و راهبردی این مرکز به سرپرستی، نظارت، سفارش و تأیید رئیس جمهور و کسانی انجام پذیرفته است که اکنون مسئولیت‌های استراتژیک دولت یازدهم بر دوش آن‌ها گذاشته شده است؛ مثل: نهادوندیان، واعظی، ربیعی، سلطانی‌فر، نوبخت، صالحی امیری، آشننا، سریع‌القلم^۱ و... در کنار این‌ها بخش قابل توجهی از محققان، کارشناسان و برنامه‌نویسانی قرار دارند که قبلاً تمامی آن‌ها در خدمت اهداف و سیاست‌های مرکز بودند و اکنون دولت از آن‌ها در بدنه فکری و اجرایی خود بهره می‌گیرد و یا در آینده بهره خواهد گرفت.

با تفصیل مذکور، توصیه راهبردی‌ای که عقل سلیم و تجربه تاریخی ما ارائه می‌دهد آن است که اگر می‌خواهیم مانند دولت‌های گذشته، گرفتار تناقض‌های احتمالی سطوح ظاهری و سطوح عمقی کارگزاران دولت یازدهم نگردیم و ملت ما برای آن هزینه‌های سنگین پرداخت نکند منشورات مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام در دوران ریاست آقای دکتر روحانی بر این مرکز به دقت رصد تا شناخت دقیق‌تر و عمیق‌تری از برنامه‌های استراتژیک رئیس جمهور و کارگزاران همراه ایشان در حوزه‌های مختلف، به‌ویژه در سیاست خارجی پیدا نماییم. این رصد برای رسانه‌ها و

۱. گفته می‌شود به‌ظاهر از مشاورت عالی رئیس جمهوری به دلیل گاف‌های اخیر که داده، کنار گذاشته شده است. اما بی‌تردید امثال آقای سریع‌القلم که سال‌هاست در مرکز تحقیقات استراتژیک، برنامه‌سازی و پژوهش‌های راهبردی انجام داده است و شاکله فکر مرکز با توصیه‌های ایشان مخصوصاً در حوزه سیاست خارجی و مسائل مربوط به توسعه شکل گرفته و تأثیر وی مخصوصاً پیرامون رابطه پارادوکسیکال بین توسعه و استقلال در افکار و اندیشه‌ها و نوشته‌های رئیس جمهور رسوخ دارد، اگرچه ممکن است از نظر فیزیکی در بدنه دولت نباشند ولی روح و روان اندیشه و افکارشان تصمیم‌سازی‌ها و سیاست‌گذاری‌های دولت را در نفوذ خود دارد.





محققانی که دل در گرو انقلاب اسلامی دارند و قلبشان برای نظام جمهوری اسلامی و ارتقا ملت ایران می‌تپد، یک ضرورت تاریخی است و به دولت کمک می‌کند تا تظاهرات سطحی مجموعه خود را با تظاهرات عمقی که ممکن است از چشم ناظران پنهان مانده و تبدیل به یک آفت مزمن شود، همسان نماید.

نگارنده به عنوان دانشجوی سیاست معتقد است که استراتژی دولت یازدهم به ویژه در حوزه توسعه و سیاست خارجی، آرمان‌های منتشر شده مرکز تحقیقات استراتژیک در دهه گذشته است. می‌توان از این آرمان‌ها تحت عنوان استراتژی «نرمش چرخشی» یاد کرد. این استراتژی اقتضائات و صورت‌بندی‌هایی دارد که نپرداختن به آن ممکن است برای نظام جمهوری اسلامی ایران به ویژه در سیاست خارجی پیامدهایی را به همراه داشته باشد. حداقل پیامد این استراتژی در حوزه سیاست خارجی اعتزال یعنی کنار رفتن از مناقشاتی است که به نوعی با هر سه سطح منافع ملت و نظام جمهوری اسلامی ایران، یعنی منافع حیاتی، منافع حساس و منافع محیطی رابطه مستقیم دارد. در این مختصر تلاش می‌کنم دو ویژگی برجسته چنین دولتی را تبیین کنم.

ویژگی اول: دولت اعتزال، سیاست قبیله‌ای و قبیله‌گرایی سیاسی

از همین ابتدا باید خواننده را متوجه این نکته کرد که این مقاله به دنبال آن نیست که اوضاع فعلی درون دولت و تصمیم‌سازی‌های آن را با استفاده از شخصیت رئیس‌جمهور و خصوصیت‌های فکری و ایدئولوژیک نسل فعالان حزبی و محفلی هم‌دوره و هم‌رأی ایشان توضیح دهد؛ زیرا به نظر نگارنده ویژگی‌های شخصی محفل‌های سیاسی و خصوصیت‌های نسلی مظاهر قدرت در کشور ما، فقط تا بدین حد نقشی مهم در فراگردهای تاریخی چرخه سیاست ایفا می‌کنند که با امکان‌ها و صورت‌بندی‌های چنین فراگردهایی منطبق باشند. این امکان‌ها و صورت‌بندی‌ها به تعبیر دقیق رهبر معظم انقلاب عموماً وابسته به قبیله‌گرایی سیاسی است و با فراز و فرود عصبیت‌های قبیله‌ای در حوزه سیاست که گروه‌ها، احزاب و جریان‌های سیاسی را تولید و بازتولید می‌کند، پایین و بالا می‌شوند. بنابراین تا مادامی که ویژگی‌های شخصیتی، تحت تأثیر این عصبیت‌های قبیله‌ای باشند، توانایی تولید قدرت، نظریه و سرمایه اجتماعی ندارند و صرفاً مصرف‌کننده محض در این حوزه‌ها هستند. مگر این که مثل معمار کبیر انقلاب اسلامی امام خمینی از حوزه سیاست قبیله‌ای خارج شوند و با آرمان‌ها و باورهای فراقبیله‌ای مثل آرمان‌های اسلامی رابطه برقرار نمایند.



بنابراین مقاله حاضر نام شخصیت‌ها را فقط بدان جهت می‌برد که آن‌ها مأموران شبه‌حزبی و عامل ارتباط قدرت و عصبیت‌های قبیله‌ای سیاست و مظهر پدیده‌های خاص و زودگذر در فرآیند قدرت می‌باشند و با فراز و فرود عصبیت‌های کسب، حفظ و بسط قدرت، پایین و بالا می‌شوند. همان طوری که رهبر معظم انقلاب تأکید کردند، در رفتار قبیله‌ای، تأیید یا تخطئه اقدامات افراد بر اساس ماهیت عمل آن‌ها انجام نمی‌شود بلکه انتقاد و یا تعریف از افراد به نحوه وابستگی آن‌ها به قبیله مورد نظر مرتبط است.^۱

اگر دنبال نمونه‌هایی برای این ادعا باشیم رفتارهای متناقض جریان مدعی اصلاح‌طلبی و عمله‌های وابسته به آن در مورد پدرخوانده خود یعنی رئیس دولت سازندگی آقای هاشمی رفسنجانی در انتخابات موسوم به دوم خرداد و بعد از آن و تنزل مقام و موقعیت وی تا حد امر قتل‌های زنجیره‌ای و پایه‌گذار استبدادی به مراتب بدتر از استبداد رضاخانی در رسانه‌های دوم خردادی، توسط لمپن‌های سیاسی چون سعید حجاریان، اکبر گنجی، ابراهیم نبوی، مصطفی تاج‌زاده، مرتضی کاظمیان، کدیور، و امثال این‌ها و سپس چرخش‌های صدوهشتاد در جه‌ای در دولت نهم و دهم و مجیز‌گویی‌هایی اسطوره‌ای از همان پدرخوانده‌ای که در تمام دوران سلطه دوم خردادی‌ها بر دولت و رسانه‌های جمعی، کسی جرئت نوشتن حتی یک کلمه در دفاع از ایشان را نداشت؛ بهترین نمونه و مؤید آن است که به راستی تأیید یا تخطئه اقدامات افراد بر اساس ماهیت عمل آن‌ها انجام نمی‌شود بلکه به نحوه وابستگی آن‌ها به قبیله مورد نظر مرتبط است.

این بحث از آن جهت مطرح شد تا گفته شود هر دولتی که تحت تأثیر قبیله‌گرایی سیاسی و سیاست قبیله‌ای در ایران شکل بگیرد بی‌تردید دولتی است که به اعتزال کشیده خواهد شد. دولت اعتزال اگر چه ممکن است در تظاهرات سطحی خود پیوسته از اعتدال و فراگیری و فراجناحی و امثال این‌ها سخن بگوید ولی در تظاهرات عمقی به گوشه‌ای پرتاب خواهد شد و آرام آرام راه خود را از راه مردم و راه انقلاب جدا خواهد کرد و بخش اعظمی از پشتوانه‌های حمایتی دولت از بین خواهد رفت. از آن جایی که نشانه‌های قبیله‌گرایی هم در آموزه‌های مرکز تحقیقات استراتژیک، هم در نوشته‌های رئیس‌جمهور محترم و هم در رفتارهای دولت یازدهم به‌ویژه در حوزه سیاست خارجی قابل مشاهده است باید تأکید کرد که آفت اعتزال در کمین این دولت نشسته است و آن را به همان مسیری خواهد برد که دولت‌های گذشته را در پاره‌ای از امور به دام خود

۱. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در دیدار با مسئولان نظام، ۱۶/۵/۱۳۹۰.



کشید.

متأسفانه نزدیکی دولت به بعضی از جریان‌های منفور و مطرود در میان ملت و انتخاب بعضی از افراد که در حافظه تاریخی ملت ایران موقعیت مناسب و قابل دفاعی به‌ویژه در فتنه ۸۸ ندارند، به عنوان وزیر، مشاور و معاون، توهّمات بسیاری را در غرب و نوجه‌های داخلی آن‌ها برانگیخته است که دولت یازدهم مانند دولت دوم خرداد نه تنها از سیاست قبیله‌ای مانند اسلاف خود پیروی می‌کند بلکه در آینده نزدیک چرخش‌های قابل توجهی را از آرمان‌های انقلاب اسلامی خواهد داشت.

یکی از دلایل اصلی پیدایش این توهّم، چرخش‌های سیاست خارجی این دولت به‌ویژه در مسائل هسته‌ای و توافقات ژنو است. اکنون رسانه‌های جمعی هوادار دولت محفل‌های وابسته، با قدرت تمام به دنبال آن هستند که تظاهرات سطحی این مذاکرات را مهم‌تر از تظاهرات عمقی آن نشان دهند و این‌گونه القا نمایند که سیاست خارجی دولت یازدهم ماهرانه‌تر و زیرکانه‌تر و در عین حال انقلابی‌تر از دولت‌های گذشته است. البته ملت ما خوشحال خواهد شد که چنین باشد اما به صرف ادعای رسانه‌ای نمی‌توانیم از تظاهرات عمقی این سیاست خارجی غافل شویم. مخصوصاً از این جهت که محفل‌هایی نیز در داخل وجود دارند که بحق یا ناحق این سیاست خارجی را با سیاست خارجی کارگزاران دولت قاجاریه در عصر فتحعلی شاه و جنگ‌های ایران و روس شبیه‌سازی می‌کنند.

هر چند چنین شبیه‌سازی‌هایی برای دولت نظام جمهوری اسلامی منصفانه نیست؛ زیرا نظام جمهوری اسلامی ایران در ساختار حقوق اساسی خود با داشتن دیده‌بان بصیر، آگاه، شجاع و سازش‌ناپذیری به نام ولی فقیه، از جهت‌های ساختاری غیر قابل نفوذ و نظام زنده و پویایی است و مردم بصیر، آگاه، سرزنده و شاداب این دوران در صحنه هستند و هر حرکتی از هر مسئولی را با تمام وجود نظاره می‌کنند و خدمت‌گزاران صادقی در بدنه نظام هستند که هیچ شباهتی به کارگزاران دوران قاجاری ندارند و همین ساختارها باعث می‌شود که هیچ‌گاه نااهلان، مغرضان یا سرسپردگان به بی‌بیگانه، نتوانند با نفوذ خود در بدنه‌های نظام به آن خللی وارد سازند؛ لیکن به تعبیر رهبر معظم انقلاب به رغم تمامی اطمینانی که به دولت وجود دارد نمی‌توانیم از بعضی پیامدهای توافقاتی شبیه توافق ژنو که می‌تواند با پیامدهای معاهده گلستان و ترکمانچای شبیه‌سازی شود غافل شویم و در همین غفلت‌ها منافع ملت ایران به خطر بیفتد.

این که برخی از ناظران داخلی و خارجی معتقدند که ظهور دولت اعتدال و توافق ژنو



علامت امیدوار کننده‌ای برای بهبود روابط ایران با غرب و در رأس آن امریکاست، اگر چه نشانه آن است که آن‌ها در شناخت ماهیت واقعی سیاست خارجی امریکا نسبت به ایران تا چه اندازه در اشتباه هستند؛ اما همین خوشبینی‌ها باعث می‌شود که نسبت به این توافقات حساس باشیم. امریکایی‌ها نشان دادند که توافق ژنو به معنای پایان ستیزه‌جویی امریکا با ملت ایران و انقلاب اسلامی نیست بلکه آغاز یک مرحله خطرناک و دشواری است که امتیازات ژنو تنها بخش بسیار ناچیزی است که غربی‌ها فعلاً توانستند به دست آورند. بنا بر این برخلاف فتواهای به‌ظاهر خیر خواهانه برخی از نخبگان سیاسی بین‌الملل گر! در ایران مثل محمود سریع‌القلم و دیگران!! که خیلی به انبار معلومات رسانه‌ای خود غره هستند یا برخی از سرمقاله‌نویسان روزنامه‌های زنجیره‌ای و همکاران تحلیل‌گر رئیس‌جمهور در مرکز تحقیقات استراتژیک، امریکا، صلح، امنیت، عدالت، توسعه، آزادی، حقوق بشر و دموکراسی را به شکلی که ما خواهان هستیم، خواهان نیست.

در سی سال گذشته ما بخت مذاکره با تمامی رؤسای جمهوری امریکا را داشتیم و بیش از آن که ملت ما مشتاق این مذاکره بوده باشد، غربی‌ها برای به دست آوردن راهی جهت برقراری ارتباط با ما منت کشی سیاسی می‌کردند. حداقل دولت آقای هاشمی علی‌قول رئیس‌جمهور این دولت، چه در جریان مک‌فارلین و چه در موقعیت‌های دیگر بخت خود را برای مذاکره با امریکا و حل مناقشات دو طرف به آزمون گذاشت. اما چه نتایجی برای ملت ایران به ارمغان آورد؟ مگر رئیس‌دولت دوم خرداد، آزموده رئیس‌دولت سازندگی را از طریق رایزنی با فرستاده‌های امریکا مثل جرج سورس و دیگران مجدداً نیازمود؟ اما آیا عقب‌نشینی‌های کارگزاران هسته‌ای دولت خاتمی که محصول این رایزنی‌ها بود، نتایجی جز بحران تابستان سال ۱۳۸۲ که کشور را تا مرز حمله نظامی امریکا پیش برد به همراه داشت؟ رئیس‌جمهور فعلی ایران آقای دکتر روحانی که در آن دوران به عنوان دبیر شورای عالی امنیت ملی مسئولیت هسته‌ای را به عهده گرفت در آخرین گزارش اقدامات هسته‌ای خود به خاتمی رئیس‌جمهور وقت ایران، از این بحران به عنوان «شوک سپتامبر» یاد می‌کند.

آقای دکتر روحانی در مقدمه کتاب/امنیت ملی و دیپلماسی هسته‌ای می‌نویسند وقتی از ۲۳ مرداد ۱۳۸۱ با تبلیغات و هجمه رسانه‌ای غرب، مذاکرات هسته‌ای به صحنه نزاعی دیپلماتیک وارد شد و در ۲۱ شهریور ۱۳۸۲ منجر به صدور شدیدترین قطعنامه آژانس بین‌المللی انرژی اتمی علیه ایران گردید و ایران را با چالشی بزرگ روبه‌رو نمود



که می‌توانست ابعاد مختلف زندگی مردم را تحت تأثیر قرار دهد، «من با تصمیم جلسه سران نظام و مسئولین عالی‌رتبه با حکم رئیس‌جمهور و با تأکید مقام معظم رهبری از ۱۴ مهر ۱۳۸۲ مسئولیت مستقیم تیم مذاکره‌کننده هسته‌ای ایران را بر عهده گرفتم. ۶۷۸ روز به همراه همکاران پر تلاشم کوشیدم تا خطر را از میهن اسلامی دور کنم و حافظ دستاوردهای بزرگ در زمینه فناوری هسته‌ای باشم. همزمان شاهد ماجراجویی برخی در داخل و خارج کشور باشم.»^۱

متأسفانه آقای دکتر روحانی به دلیل همان تمایلات معطوف به سیاست قبیله‌ای جایز نمی‌شمارد که بگوید این بحران خطرناک که میهن اسلامی با آن روبه‌رو بود در دولت هم‌فکر و هم‌رأی ایشان یعنی دولت آقای خاتمی دامن کشور را گرفت و آن ماجراجویانی که کشور را به روزی انداختند که به تعبیر ایشان ابعاد مختلف زندگی مردم را تحت تأثیر قرار می‌داد، ماجراجویان دولت آقای خاتمی بودند.

اکنون یکی از نگرانی‌هایی که دلهره‌نرمش در برخورد با مستکبران و زورگویان غربی و چرخش در آرمان‌ها و اعتزال از اثرگذاری‌های منطقه‌ای و جهانی در دولت یازدهم را تقویت می‌کند همین است که مردم فکر می‌کنند آزموده دو دهه گذشته در دولت سازندگی و دولت اصلاحات و همچنین آزموده روابط ایران با غرب در رژیم‌های گذشته به‌ویژه در دوران ملی شدن صنعت نفت و همچنین در دوران قاجاری به‌ویژه مذاکرات مربوط به معاهده گلستان و ترکمانچای دوباره در دولت یازدهم از نو تجربه نگردد و هزینه‌های جبران‌ناپذیری از ملت ایران نگیرد.

شاید یکی از دلهره‌هایی که باعث شد تا مذاکرات دولت یازدهم در مسئله هسته‌ای و تعجیل در رسیدن به یک توافق مبهم در ماه‌های اول دولت، با معاهده ترکمانچای مقایسه گردد ناشی از آن باشد که در آن واقعه نیز عباس میرزا نایب‌السلطنه بدون توجه به نصایح خیرخواهان، خیلی زود فریب عشو ناپلئون و فرانسوی‌ها و عوام‌فریبی انگلیسی‌ها را خورد و به وعده‌های پوشالی آن‌ها در کمک به ایران جهت بازپس‌گیری سرزمین‌های از دست رفته در معاهده گلستان از روسیه، دل بست و به‌رغم نصیحت‌های پیشکار مورد اعتمادش قائم‌مقام فراهانی مبنی بر عجله نکردن در حمله به روس‌ها وارد ورطه هولناک جنگ دوم با روسیه شد. جنگی که تاوان آن تنها قرار داد ترکمانچای و از دست رفتن سرزمین‌های مرغوب ایالت‌های شمال غربی ایران تا کوه‌های قفقاز نبود بلکه برای همیشه پای استعمار روس و انگلیس را در نظام سیاسی ایران باز کرد.

۱. حسن روحانی، امنیت ملی و دیپلماسی هسته‌ای، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۹۰، ص ۲۲-۲۱.



نه عباس میرزا نایب‌السلطنه در تاریخ ایران بدنام است و نه میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی که نسخه فارسی قرارداد تر کمانچای به خط وی نوشته شده است و مرزهای کنونی رود ارس نیز به توصیه او در قرارداد گنجانده شده است. اما تصمیم این دو در آغاز جنگ و سپس معاهده تر کمانچای غیر از صدمه‌های جبران‌ناپذیر بر تمامیت ارضی ایران، استقلال سیاسی ایران را نیز از بین برد. اگر چه عده‌ای می‌گویند جنگ دوم ایران و روس و انعقاد معاهده تر کمانچای تنها نقطه سیاه زندگی سیاسی عباس میرزا و قائم مقام در تاریخ بود اما مدافعان سیاست قبیله‌ای عباس میرزا می‌گویند که قائم مقام از طرف شاه و نایب‌السلطنه مأمور بود و معذور و اگر بر فرض قائم مقام با رضایت خاطر آن مطالب را در عهدنامه تر کمانچای گنجانیده باشد می‌توان گفت به رعایت «جواز ارتکاب شرقلیل در مقابل خیر کثیر» بوده است و اگر قائم مقام مرز ایران را رود ارس قرار نمی‌داد، روس‌ها از تبریز خارج نمی‌شدند و امروز تبریز و شاید زنجان نیز جزء روسیه بود.

اما با همه این مطالب می‌توان گفت که اگر عباس میرزا و قائم مقام فراهانی بر مناسبات جهانی آگاهی داشتند و سیاست‌های روس، انگلیس و فرانسه را در اروپا، آسیا و آفریقا بر مبنای واقعیت‌های آن، نه آرمان‌های خود یا تحلیل‌های وارونه فرانسه و انگلیس رصد می‌کردند و اگر در بست به وعده‌های پوچ و بدون پشتوانه فرانسه و انگلیس دل خوش نمی‌کردند و اگر در ورود به جنگ و از همه بدتر در انعقاد معاهده تر کمانچای تعجیل نمی‌کردند آن خسارت سنگین جبران‌ناپذیر به ایران وارد نمی‌شد.

هر چند امروز کسی عباس میرزا و قائم مقام را با همه آن خسارت‌هایی که به کشور وارد کردند نه تنها خائن به مملکت معرفی نمی‌کند و در تاریخ نام‌نگی از آن‌ها نمانده است بلکه بعضی از تاریخ‌سازان وابسته به سیاست قبیله‌ای عباس میرزا، او را پدر اصلاحات ایران و پایه‌گذار مکتب تجددگرایی تبریز نیز می‌دانند. ولی چه کسی می‌تواند خبط عباس میرزا و قائم مقام فراهانی را در گنجاندن ماده هفتم معاهده تر کمانچای که ناظر بر حمایت و تعهد پادشاه روسیه نسبت به سلطنت عباس میرزا است را نادیده بگیرد و این را هم ناشی از ناآگاهی نسبت به مناسبات جهانی یا جواز دفع شرقلیل به خیر کثیر قلمداد کند. این ماده برای همیشه راه دخالت مستقیم و آشکار روسیه در نظام سلطنت ایران را باز کرد و بهانه‌ای به دست روس‌ها داد تا جای پای محکمی در سلطنت قاجارها پیدا کنند.

تعیین ولیعهد ایران و تضمین سلطنت آن توسط پادشاه روسیه ربطی به مناقشات مربوط به سرزمین‌های اختلافی بین ایران و روسیه نداشت اما مناسبات قبیله‌ای

سیاست که آفت بزرگ حکمرانی در ایران است باعث شد که چشم و گوش کسانی مثل قائم مقام فراهانی نسبت به این اقدام خطرناک بسته بماند و خسارتی بر ایران وارد کند که تا سال‌های متمادی جبران ناپذیر باشد.

متأسفانه ما شبیه استدلال «جواز ارتکاب شرقلیل در مقابل خیر کثیر» را که عباس میرزا و قائم مقام فراهانی به استناد آن، برای انعقاد قرارداد ترکمانچای تعجیل به خرج دادند هم در اقدامات عجولانه دولت یازدهم برای مذاکرات هسته‌ای و سایر مسائل مربوط به سیاست خارجی مشاهده می‌کنیم و هم در فرمایشات و اعتقادات رئیس‌جمهور؛ ایشان در همان مقدمه بر کتاب/منیت ملی و دیپلماسی هسته‌ای می‌نویسند:

در دنیای سیاست و در مقاطع بحرانی و حساس، کمتر انتخابی بین خوب و بد وجود دارد، معمولاً انتخاب بین بد و بدتر است. برای قضاوت نسبت به یک اقدام تنها نباید فواید و آثار مثبت آن را اندازه‌گیری کرد، بلکه باید توجه کرد که اگر آن کار انجام نمی‌شد کشور با چه شرایطی روبه‌رو می‌گردید. شاید تأخیر در راه‌اندازی یک مرکز تولیدی و یا تعلیق تولید برای چند ماه در نگاه اولیه عملی مفید ارزیابی نشود ولی هم‌زمان باید به این سؤال هم پاسخ گفت که اگر همان عمل صورت نمی‌گرفت با چه پیامدهایی مواجه می‌شدیم. در این موارد است که ترجیح بد در برابر بدتر ضرورت می‌یابد.^۱

دولت یازدهم با چنین باورهایی وارد مذاکرات هسته‌ای شده است و این همان باورهایی است که دلسوزان کشور و مردم را شدیداً نگران می‌سازد زیرا رئیس‌جمهور محترم پرسش‌ها را به گونه‌ای طراحی کرده‌اند که تنها «جواز ارتکاب شرقلیل در مقابل خیر کثیر» از آن استخراج شود در حالی که شقوق متعدد دیگری وجود دارد که می‌تواند در محاسبات وارد شود. مثلاً: از کجا که اگر آن کار انجام نشود خسارت‌ها سنگین‌تر باشد؟ از کجا که تأخیر در انعقاد معاهده ترکمانچای خسارتی به مراتب سنگین‌تر از آن خسارت‌های شوم وارد می‌کرد؟ و... در هر صورت شبیه‌سازی‌های توافق ژنو با ترکمانچای اگر چه منصفانه نبود ولی بی‌وجه یا ناشی از بی‌سواد بودن بلکه مبتنی بر یک تجربه تلخ تاریخی است که متأسفانه آن‌هایی که سواد تاریخی نداشته و ندارند، نتوانستند انطباق دقیقی از آن ارائه دهند. این تعجیل‌های بی‌وجه و آن استدلال‌های

۱. حسن روحانی، همان، ص ۲۵.

منطبق بر هم، برای ملت ایران تداعی کننده آن واقعه شوم تاریخی است و ما نمی توانیم به خاطر سیاست‌های قبیله‌ای خود، مردمی را که به درستی نگران این گفت‌وگوها و توافق‌ها هستند بی سواد خطاب کنیم و آن‌ها را تهدید یا نکوهش کنیم. همان‌طور که رهبر معظم انقلاب فرمودند سیاست قبیله‌ای عقل و انصاف را تعطیل و غرض را حجاب قضاوت‌ها می‌سازد.

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد
مناسبات قبیله‌ای سیاست در دوره مصدق نیز باعث شد پیرامون عملکرد رهبر جبهه ملی در دوران مشروطه و عصر استبداد صغیر محمدعلی شاه، که فرزندان این مرز و بوم برای آزادی از سیطره استبداد، خون خود را تقدیم نهضت می‌کردند، کسی حتی روابط مستحکم مصدق و محمدعلی شاه را مورد پرسش قرار ندهد؛ رابطه‌ای که مصدق در کتاب *تقریرات* با تبختر خاصی از آن یاد می‌کند که گویی به ریش همه آن‌هایی که برای آزادی مبارزه می‌کردند، می‌خندد.
وی می‌نویسد:

محمدعلی شاه روزی در صاحبقرانیه به من گفت چون شما با آقا سید عبدالله بهبهانی مربوطید آیا ممکن است میان‌ه او را با من گرم کنید؟ گفتم شاه چه احتیاجی به ایشان دارند. ایشان دکانی باز کرده‌اند و در آن متاعی می‌فروشند که آن مشروطیت است و مشتریان زیادی خریدار این متاع‌اند. شما هم اگر چنین دکانی باز کنید من تردید ندارم که دکان ایشان تخته می‌شود و مشتریان ایشان همه در مقابل دکان شما جمع می‌شوند.^۱

وقتی مشروطیت از نظر رهبر جبهه ملی کالایی است که می‌تواند به راحتی هم در دکان شاه فروخته شود و هم در دکان رعیت، هم در دکان ارباب و هم در دکان کدخدا و به تعبیر مرحوم شیخ فضل‌الله نوری، هم از دیگ پلوی سفارت انگلیس‌ها خارج شود و هم در قزاقخانه لیاخوف روسی و رضاخان میرپنج و غیره؛ معلوم است که می‌توان چنین نظامی را با هر کسی معامله کرد و مزد این معاملات را گرفت. مصدق خود در کتاب *تقریرات* اعتراف می‌کند که مزد معامله مشروطه با شاه را که عبارت از مجوز تحصیل در خارج از ایران به پول دولت بود از محمدعلی شاه گرفت و درست در همان دورانی که شور مبارزه با استبداد و کسب آزادی، بعضی از مشروطه‌خواهان را به سفارت انگلیس و

۱. *تقریرات مصدق در زندان*، به کوشش ایرج افشار، تهران، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۹، ص ۱۰-۹.





بعضی‌ها را به سفارت عثمانی و بعضی‌ها را هم به سفارت روس کشاند و عده‌ای را هم به چوبه دار سپرد، رهبر «بعداً آزادی خواه» جبهه ملی را نیز به فراغت بال با پول مردمی که قربانی مشروطه‌خواهی می‌شدند به اروپا فرستاد تا قبیله‌گرایی جدیدی در سیاست شکل گیرد و تظاهرات عمقی دگرگونی‌های اجتماعی را پشت تظاهرات سطحی پنهان سازد.

پیوند قبیله‌گرایی سیاسی و سیاست‌های استعماری رنج دیگری است که منشأ بی‌اعتمادی مردم ایران به غرب و گروه‌های غرب‌گرای داخلی است. مردم به این اعتبار سیاست‌های دولت یازدهم را با بعضی از اتفاقات تاریخی شبیه‌سازی می‌کنند که نشان‌های قبیله‌گرایی را در آن مشاهده می‌نمایند. البته قبول ضعف‌های دولت‌مردان و نقد سیاست‌ها و تصمیم‌سازی‌های آن‌ها به معنای آن نیست که مردم اعتماد خود را نسبت به دولت جمهوری اسلامی از دست داده باشند بلکه بر عکس، چون این دولت‌ها را برگزیده خود می‌دانند نسبت به رفتارهای آن حساس می‌باشند. و گرنه هر عاقلی می‌داند تلاش برای تطبیق دادن دولت‌ها با طرز تفکر خود و همچنین سعی دولت‌ها برای تطبیق دادن مردم با طرز تفکر خود کار عبثی است. هر دولتی باید دستاوردهای مفید گذشتگان خود را حفظ کند و در صورت امکان به آن بیفزاید؛ به شرطی که قبیله‌گرایی سیاسی را سرلوحه سیاست‌های خود نسازد و از مردم نخواهد پس از رأی دادن به ما به خانه‌هایشان برگردد و بگذارد ما هر کاری که دلمان می‌خواهد انجام دهیم.

ویژگی دوم: دولت اعتزال و استراتژی «نرمش چرخشی»

استراتژی «نرمش چرخشی» برآمد آثار مختلفی است که در دو دهه گذشته در نوشته‌های مرکز تحقیقات استراتژیک که آقای دکتر روحانی ریاست آن را برعهده داشته‌اند، نمود داشته است و اکنون تحقیقاً می‌توان ادعا نمود که برنامه‌های دولت یازدهم مخصوصاً در حوزه سیاست خارجی تحت تأثیر این راهبرد قرار دارد. این مقاله ظرفیت ارزیابی تمامی آثاری را که تحت عنوان همین راهبرد در مرکز منتشر شده است را ندارد و تنها به دو اثر در حوزه سیاست خارجی و توسعه اشاره خواهد شد. اولی کتاب *سیاست خارجی توسعه‌گر* که زیر نظر محمود واعظی گردآوری شده است و دومی کتاب *ایران و جهانی شدن اثر محمود سریع‌القلم*.

کتاب *سیاست خارجی توسعه‌گر* از این جهت اهمیت دارد که در آن دیدگاه‌های بخش اعظمی از کارشناسان مرکز که اکنون بعضی از آن‌ها به عنوان وزیر، مشاور و معاون در



بدنه دولت هستند آورده شده است و کتاب/یران و جهانی شدن نیز از آن جهت اهمیت دارد که نویسنده در آن تلاش می‌کند به نوعی تقابل بین توسعه و استقلال یا توسعه و هویت را که مشغله ذهنی آقای دکتر روحانی نیز است، البته به نفع توسعه حل کند. خواننده محترم بی‌تردید عنایت دارد که تبیین راهبرد مذکور با همه صورت‌بندی‌هایش در یک مقاله امکان ندارد لذا پیشاپیش از این که مجبور می‌شود این صورت‌بندی‌ها را به صورت عنوانی مطالعه کند پوزش می‌طلبم.

سیاست خارجی توسعه‌گرا که کانون اصلی راهبرد «نرمش چرخشی» می‌باشد بنا بر تعریف کتاب مذکور عبارت از سیاستی است مبتنی بر زمینه‌سازی برای تحقق فرآیند توسعه پایدار که اصل را بر «همکاری و هماهنگی» در عرصه روابط بین‌الملل می‌گذارد.^۱ تظاهرات سطحی این تعریف همان است که نویسنده می‌گوید: اصالت یافتن همکاری در این سیاست همان‌طور که از تنش و رویارویی با نظام بین‌الملل پرهیز می‌کند به معنای وادادگی و پذیرش وضع موجود در عرصه بین‌المللی نیست.^۲ و این از نظر تئوریک همان مفهوم نرمشی است که نظریه‌پردازان مرکز تحقیقات استراتژیک و شخص رئیس‌جمهور معتقدند که تاکنون در سیاست خارجی ایران وجود نداشته است. از نظر ایشان ما تاکنون در سیاست خارجی فقط اعلام مواضع کرده‌ایم، در حالی که مبادله افکار هم می‌خواهیم.^۳ دولت یازدهم محل آزمون این پرسش در حوزه سیاست خارجی و توسعه است: آیا حاضریم برای توسعه سوبسید پرداخت کنیم؟ تاکنون از جیب اقتصاد کشور برای سیاست خارجی هزینه شده است؟ آیا می‌شود جهت را عوض کنیم و برای رسیدن به توسعه مقداری از جیب سیاست خارجی خرج کنیم؟^۴

البته تا به امروز هیچ متفکری در حوزه سیاست ادعا نکرده است که دولت‌ها محل آزمون نظریه‌ها، کسب تجربه و تست پرسش‌ها می‌باشند. اما ظاهراً دولت یازدهم نیز قرار است سنت قبیله‌گرایی سیاسی اسلاف خود را همچنان ادامه دهد و دولت را محل آزمون نظریه‌ها، کسب تجربه و تست پرسش‌های نظریه‌پردازان، کارگزاران بی‌تجربه و پرسش‌های بی‌پاسخ قبیله‌ای که از مرکز تحقیقات به قوه مجریه نقل مکان کرده‌اند قرار دهد! تاکنون تمام بی‌سوادان دانشگاه‌ها فکر می‌کردند که دولت‌ها محل هزینه

۱. رک: مجموعه مقالات سیاست خارجی توسعه‌گرا، زیر نظر محمود واعظی، گردآوری و پژوهش مسعود موسوی شفائی، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۸۷، ص ۱۱.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۳.

۴. همان، ص ۲۴-۲۳.



کردن تجربه‌ها، نظریه‌های آزمون شده و پرسش‌هایی که به پاسخ نشسته‌اند، هستند. اما ظاهراً مرغ سیاست‌قبیله‌ای در آموزه‌های ایران یک‌پا بیشتر ندارد و آن این است که هیچ‌جایی بهتر از نهادهای حکومتی و اعتبارات عمومی برای کسب تجربه، آزمون نظریه و کسب انواع مدرک تحصیلی در حین اشتغال به کار در داخل و خارج و کسب ثروت و قدرت نیست.

با این همه، مشکل اساسی این راهبرد در تظاهرات سطحی این استراتژی نیست بلکه در تظاهرات عمقی آن نهفته است و به تعریف سیاست خارجی توسعه‌گرا باز می‌گردد که پیروان این راهبرد به راحتی از این مفهوم عبور کردند و خود را ملزم ندانستند که درگیر این مفهوم شوند و آن مفهوم «هماهنگی» در کنار مفهوم «همکاری» است. عده‌ای با تکیه بر تجربیات و مستندات تاریخی می‌گویند مفهوم هماهنگی با نظام بین‌الملل با توجه به ماهیت انقلاب اسلامی و ماهیت نظام بین‌الملل، ره‌آوردی جز چرخش از آرمان‌های انقلاب اسلامی و قانون اساسی به سمت و سوی خلاف آن را ندارد و این راهبرد وقتی نگرانی‌ها را بیشتر می‌سازد که توصیه‌های تئوریک کتاب سریع‌القلم به عنوان مکمل در کنار این کتاب قرار گرفته و تمام دیدگاه‌های سیاست توسعه در داخل و سیاست خارجی دولت یازدهم بر مبنای آن‌ها پایه‌ریزی شود.

آقای رئیس‌جمهور ظاهراً با این نگرانی‌ها موافق نیستند و این افراد نگران را بی‌سواد می‌دانند و معتقدند که بیش از آنکه غرب امنیتی و ترسناک باشد ما امنیتی و ترسناک هستیم. این ما هستیم که فکر می‌کنیم باید در سیاست خارجی حرف‌هایی بزنیم که تکبیر آفرین باشد. این ما هستیم که سیاست خارجی را به معنای درشت‌گویی تعریف کرده‌ایم. این ما هستیم که سرسلوک و سازش با دنیا را نداریم. این ما هستیم که به دنیا می‌گوییم شما نمی‌فهمید و همه بیایید در برابر ما تواضع کنید و سر فرود آورید. این ما هستیم که مرز بین تعامل، رویارویی و تسلیم را نمی‌دانیم.^۱

آقای رئیس‌جمهور معتقدند در دنیا قواعد، هنجارها، عرف بین‌المللی و ساختاری وجود دارد که می‌توان با آن‌ها به نتیجه رسید. آقای رئیس‌جمهور معتقدند در دنیا راه‌هایی برای چانه‌زنی وجود دارد. آقای رئیس‌جمهور معتقدند که در میان دو استراتژی موجود در کشور یعنی استراتژی «حفظ محوری» که متکی به کسب قدرت است و استراتژی «رشد محوری» که متکی بر تعامل با نظام بین‌الملل است، سند چشم‌انداز «توسعه محوری» را مبنای قرار داده است و توسعه، اقتضائاتی دارد که مهم‌ترین آن همکاری و

۱. رک: همان، ص ۲۳، ۲۲.

هماهنگی با نظام بین‌الملل است و کوتاه آمدن در استقلال و هویت‌گرایی است. تراکنش‌های عملیاتی این دیدگاه را که به اعتقاد نگارنده ممکن است نرزش سیاست خارجی ما را در دولت یازدهم به چرخشی بنیادین از آرمان‌های انقلاب اسلامی هدایت کند در آثار سریع‌القلم باید جست‌وجو کرد تا بتوان از برآیند این دو اثر، درک عمیق‌تر و دقیق‌تری از سیاست‌های احتمالی آینده دولت به دست آورد.

کتاب سریع‌القلم^۱ بیش از هر چیز در پی آن است که به یکی از مهمترین نهادهای قانون‌گذاری و رفع اختلاف قوا و تدوین راهبردهای استراتژیک نظام جمهوری اسلامی، یعنی مجمع تشخیص مصلحت نظام بقبولاند که توسعه با استقلال یا به عبارتی توسعه با هویت در تضادی آشفتنی ناپذیر است و پیشرفت عمومی جمهوری اسلامی بدون سرسپردگی به قدرتهای استعماری و استکباری امکان‌پذیر نیست. سریع‌القلم در این اثر بی‌پرده به ما می‌گوید که در متون و ادبیات جهانی شدن لفظ استقلال منسوخ شده است.

به عبارت دیگر این اثر با بهره‌گیری از تمامی امکانات، امتیازات و موقعیت‌های مرکزی که از اعتبارات عمومی دولت استفاده می‌کند رسماً به ملت ایران اعلام می‌کند که برای دستیابی به پیشرفت و توسعه باید یکی از پایه‌های بنیادین نظام جمهوری اسلامی ایران و یکی از ارکان نمادین انقلاب اسلامی و یکی از اساسی‌ترین محورهای قانون اساسی کشور یعنی استقلال را منسوخ اعلام کرد، تا ابرقدرت‌ها بر ملت ایران منت گذاشته نه این که ما را به رسمیت بشناسند بلکه به ما اجازه دهند رشد کنیم!

این اثر برای موجه نشان دادن افسانه‌های نظری خود، مقدمات ساده‌ای را که یک بخش در خیال و یک بخش در واقعیت و بخشی هم در مرز خیال و واقعیت است، آنچنان کنار هم می‌چیند تا مبین اهداف از پیش تعیین شده باشد. در اینجا تلاش می‌کنم به بخشی از این مقدمه‌چینی‌ها اشاره کنم:

۱. «تفکر اسلامی با سرمایه‌داری، نظم موجود بین‌المللی و مناسبات قدرت در خاورمیانه بسیار مشکل دارد.» (واقعیت است و کسی در آن تردیدی ندارد)

۲. «اگر کسی و حکومتی بخواهد به تمامی اصول و مقررات اسلامی عمل کند طبعاً نمی‌تواند با غرب همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشد.» (خیال است چون همزیستی مسالمت‌آمیز ربطی به حفظ اصول ندارد مگر این که طرف مقابل اصرار داشته باشد اصول خود را تحمیل کند. نویسنده به گونه‌ای القا می‌کند که گویی ما به دلیل حفظ اصول به

۱. محمود سریع‌القلم، *ایران و جهانی شدن، چالش‌ها و راه‌حل‌ها*، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۸۴.



جنگ نظام بین الملل رفته ایم؛ در حالی که این قدرت‌ها هستند که احترامی برای اصول دیگران قائل نیستند و فضا را برای درگیری و تنش آماده می‌کنند و سپس خلاف آن را تبلیغ می‌نمایند.

۳. «موضوع را پیچیده‌تر کنیم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با نظم موجود جهانی و ماتریس قدرت و ثروت آن نه آنکه اختلافاتی دارد بلکه در تضاد اصولی است.» (مرز خیال و واقعیت است؛ چون عکس آن هم صادق است. معلوم نیست چرا نویسنده اصرار دارد که اثبات نماید ابرقدرت‌ها با ایران در جنگ نیستند بلکه ایران یک طرفه به آن‌ها اعلان جنگ داده و آن‌ها مظلوم واقع شده‌اند! اثرات این القائات در نوشته‌های رئیس‌جمهور محترم نیز وجود دارد.)

۴. «فرآیند جهانی شدن با ماهیت نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران نیز در تناقض است... بنابراین جمهوری اسلامی ایران با محیط بین‌المللی در صلح نیست که بتواند از امکانات آن بهره‌برداری کند.»^۱ (خیال محض است. جمهوری اسلامی با محیط بین‌المللی در جنگ نیست بلکه فقط با امریکا و اسرائیل که بعد از پیروزی انقلاب به ایران اعلان جنگ دادند درگیر است. معلوم نیست چرا نویسنده ساده لوحانه اصرار دارد که امریکا و اسرائیل را مساوی با تمام محیط بین‌المللی معرفی کند و بقیه کشورها را به حساب نیاورد. آثار این القائات در نوشته‌های رئیس‌جمهور هم وجود دارد.)

۵. «ابعاد سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جهانی شدن از یکدیگر قابل تفکیک نیستند... پیشرفت عمومی جمهوری اسلامی بدون هماهنگی با قدرت‌های بزرگ امکان پذیر نیست.»^۲ (خیال محض است. چون قدرت‌های بزرگ از اساس با پیشرفت عمومی کشورها مشکل دارند و گر نه قبل از انقلاب اسلامی نزدیک به پنجاه سال در ایران حضور داشتند و با تمام توان از رژیم قاجار و پهلوی حمایت کردند؛ پس چرا توسعه‌ای در ایران پیدا نشد؟! ضمناً در اینجا نویسنده به درستی مفهوم هماهنگی را که معنایی جز وادادگی در مقابل غرب ندارد، به خوبی معنا کرده است.)

۶. «اگر جمهوری اسلامی ایران بخواهد ماهیت خود را حداکثرگرا حفظ کند، طبیعی است که نمی‌تواند در فرآیندهای جهانی شدن وارد شود.»^۳ (واقعیت است.)

نویسنده این مقدمات را به گونه‌ای کنار هم می‌چیند تا در آخر نتیجه بگیرد که بقای جمهوری اسلامی در ایران با توسعه‌نیافتگی مترادف است و ایرانیان اگر بخواهند به

۱. همان، ص ۱۲۶.

۲. همان، ص ۱۲۷.

۳. همان، ص ۱۲۸.

آرمان‌های انقلاب اسلامی وفادار باشند باید همچنان در حسرت تجدد و ترقی باقی بمانند. مگر این که دگرگونی‌هایی نه در سطوح ظاهری بلکه در سطوح عمقی نظام جمهوری اسلامی اتفاق بیفتد که فرمول پیچیده «پارادوکس استقلال و توسعه» را تنظیم کند!

نتیجه و جمع بندی

اکنون زمام امور داخلی و خارجی و تصمیم‌سازی‌ها، تصمیم‌گیری‌ها، سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های کشور ما در دست رئیس‌جمهوری قرار دارد که متأسفانه این‌گونه نسخه‌ها را در دوران مسئولیت ایشان بر مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام و زیر نظر و حمایت ایشان پیچیدند و به عنوان یک سند رسمی در میان مردم پخش کردند. در هیچ جا هم نه تنها جناب آقای دکتر روحانی از چنین نسخه‌هایی اعلام براءت نکرد یا نقدی بر آن وارد نساخت، بلکه با نوشتن مقدمه‌هایی به این آثار و نوشته‌های شبیه به آن (که زیاد هم هست و در حوصله این مقاله نمی‌گنجد) به طور تلویحی دیدگاه‌های مطرح در این نوشته‌ها را تأیید کردند. این در حالی است که هم خود ایشان و هم ملت بزرگ ایران می‌داند امام و رهبر معظم انقلاب بارها فرمودند:

برخی می‌خواهند بگویند چون نظام جمهوری اسلامی بر مبانی خود ایستادگی کرده اعتبار بین‌المللی ایران تنزل یافته است. در حالی که در برخی دوران‌ها که متأسفانه مسئولان در مقابل غرب کوتاه می‌آمدند بر خوردهای آن‌ها تندتر و توهین‌آمیزتر بود.^۱

اکنون دیگر نیاز نیست برای اثبات این واقعیت به دنبال مستندات تاریخی باشیم چون بر خورد سخیف و تند و مستکبرانه امریکا با دولت مردان ایران، بعد از مذاکرات ژنو، به رغم اتخاذ استراتژی «نرمش چرخشی» و عقب‌نشینی‌های دیپلماتیک سیاست خارجی دولت یازدهم، نشان داد که استکبار و استعمار در هیچ حالتی قابل اعتماد نیستند. اگر این اخبار رسانه‌ای را که می‌گویند آرام آرام مراکز هسته‌ای ما تعطیل می‌شوند و کارشناسان آن اخراج و یا به بخش‌های بی‌وجه منتقل می‌گردند را نیز باور کنیم آن وقت باید حق داد که نگرانی ملت ایران مضاعف گردد. اگر دولت یازدهم نخواهد فارغ از

۱. سخنرانی مقام معظم رهبری در دیدار با مسئولان نظام، ۱۳۹۰/۵/۱۶.





قبیله‌گرایی سیاسی و عتاب و خطاب قراردادن‌های دیپلماتیک، این نگرانی‌ها را بر طرف ناسازدبی تردید خطر اعتزال دولت یازدهم را تهدید خواهد کرد.

با تفصیل مذکور بدیهی است ملتی که به پایداری، استقلال و آزادی نظام جمهوری اسلامی می‌اندیشد و به آرمان‌های خمینی کبیر و انقلاب اسلامی پایبند است حق دارد با وسواس بیشتری رفتارها و تصمیمات دولتی را که رئیس و بعضی از وزراء، معاونین و مشاوران آن در معرض دفاع تئوریک از چنین استراتژی‌ها و دیدگاه‌هایی هستند، با دقت بیشتر و عمیق‌تر رصد نموده و مورد پرسش و نقد قرار دهد.

هیچ‌کس نمی‌تواند تصویری از آینده را در اندیشه خود داشته باشد؛ چرا؟ چون زمانی که ما در آن هستیم آینده نیست. اما ما از تصاویر و برداشت‌های گذشته و رجوع به متون و منابعی که در آن نکات عبرت‌آموز زیاد آمده است آینده‌ای را می‌پرورانیم. به عبارت دیگر این گزاره که گفته‌اند گذشته چراغ راه آینده است، ناظر بر همین مسئله است که انسان‌ها عموماً گذشته را زمینه‌ای برای آینده می‌سازند. آینده فقط با پژوهش‌ها و پرسش‌گری‌های عمیق و علت‌یابی‌های دقیق و عبرت‌گیری‌های آگاهانه شکل خواهد گرفت.

دولت‌مردان ما اگر درک درستی از آرمان‌های انقلاب اسلامی داشته باشند و اگر شناخت عمیق و دقیقی از ماهیت مخالفت‌های غرب و در رأس آن امریکا با ایران داشته باشند، درمی‌یابند که توافق واقعی با امریکا بر سر مسائل هسته‌ای پایان مناقشه غرب با انقلاب اسلامی و ایران نیست بلکه وسیله‌ای است برای زندگی کردن در کنار مناقشه؛ و به مجرد این که این توافق برقرار شد تداوم آن به توجه پیگیر نیاز دارد. ملت ایران آرمان‌گراست و آرمان‌گرایان آرزوی جهان بدون مناقشه را دارند؛ جهانی که در آن تمام اختلاف‌ها بین کشورها از بین رفته باشد و تمام جاه‌طلبی‌ها، تجاوزگری‌ها، سلطه‌طلبی‌ها، جنگ‌افروزی‌ها، تولید سلاح‌های کشتار جمعی و... به اقدام‌هایی به سود ملت‌ها تبدیل شده باشد. ما نباید به عبث در جست‌وجوی توافق کامل با سردمدار استکبار جهانی یعنی امریکا باشیم، بلکه باید برای دستیابی به یک توافق واقعی بکوشیم. توافق کامل به معنای پایان مناقشه است؛ اما توافق واقعی یعنی زندگی کردن با مناقشه بی‌پایان.

دولت‌مردان ایران اغلب توافق کامل را با توافق واقعی اشتباه می‌گیرند. ما هرگز با امریکایی‌ها به توافق کامل نخواهیم رسید مگر این که یا امریکایی‌ها از خوی استکباری، تجاوزطلبی و زورگویی خود عدول کنند یا ملت ایران آرمان‌های امام خمینی و انقلاب

اسلامی را کنار بگذارد. بنابراین وظیفه ما تلاش برای از میان بردن تمام مناقشه‌ها که غیر ممکن است، نیست بلکه اداره مناقشه‌هاست برای این که به جنگ تبدیل نشود. در هر صورت آرمان‌های ما با امریکایی‌ها در تضاد است. ملت ما استقلال و آزادی در پناه جمهوری اسلامی می‌خواهد. امریکا همه جهان را می‌خواهد. سیاست خارجی ایران به آزادی دیگر ملت‌ها احترام می‌گذارد ولی سیاست خارجی امریکا سعی در نابودی دیگر ملت‌ها و ادغام آن‌ها در سیاست جهانی را دارد. ما صلح، حقوق بشر و دموکراسی را برای بشر می‌خواهیم. آن‌ها تنها زمانی که تمام این‌ها در خدمت هدف‌هایشان باشد خواهان حقوق بشر، دموکراسی و آزادی هستند.

بزرگترین صدمه‌ای که می‌توان بر ملت ایران وارد کرد تبلیغ این افسانه است که مشکل بین ایران و امریکا تنها یک سوء تفاهم بزرگ است. واقعیت درست مخالف این است. مشکل ملت ما با امریکا این نیست که یکدیگر را درک نمی‌کنند بلکه مشکل این است که ما دقیقاً در کی از امریکا داریم که این درک مغایر با استقلال، آزادی، کرامت انسانی و مسلمانی ماست. سیاست خارجی امریکا آمیزه وحشتناکی از توسعه‌طلبی، تجاوزگری، تحقیر ملت‌ها و ساقط کردن حکومت‌های مردمی است.

هر کس که می‌خواهد از نیت رهبران امریکا آگاه شود باید به ایران دوران ملی شدن صنعت نفت و بعد از کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ برگردد. هر کس که می‌خواهد ذات تجاوزطلبی امریکا را درک کند باید وقایع منجر به نهضت ۱۵ خرداد سال ۴۲ را بازخوانی کند. هر کس که می‌خواهد از ماهیت امریکا خبری بگیرد به ویتنام، کره، عراق، افغانستان و پاکستان برود و از همه مهم‌تر هر کس می‌خواهد با خوی وحشی‌گری گاوچران‌های قرن سابع آشنا شود بهتر است سری به هیروشیما و ناکازاکی در ژاپن بزند تا بفهمد که چگونه صدها هزار انسان، قربانی آزمایش بمب اتمی امریکا شدند. ملت ایران بهتر از هر کسی می‌داند که در جنگی شرکت دارد که به ظاهر صلح خوانده می‌شود و با فساد سروسروکار دارد که به آن اصلاحات می‌گویند و با استبدادی روبه‌رو است که به آن آزادی می‌گویند و با اختناق دست و پنجه نرم خواهد کرد که به آن دموکراسی می‌گویند و باید با استعمارگرانی بجنگد که به آن‌ها مدافعان حقوق بشر می‌گویند.

ما با مناقشه‌ای پایان‌نیافتنی روبه‌رو هستیم که احتمالاً نسل‌ها ادامه خواهد داشت. غربی‌ها برای اعمال این جنگ از ارتش یا سلاح هسته‌ای استفاده نمی‌کنند. سلاح اصلی آن‌ها در مبارزه با انقلاب اسلامی تبلیغات، دیپلماسی، مذاکره، سازمان ملل، حقوق بشر، دموکراسی، مانور سیاسی، توطئه پشت پرده، اقدام‌های پنهانی، فضا‌های مجازی



(فیس بوک، توئیتر و...)، ماهواره و جنگ نوحه‌های وابسته در داخل با ملت ایران است. در این مناقشه نه تنها استقلال و آزادی ما بلکه استقلال و آزادی همه ملت‌هایی که برای رهایی از چنگ استبداد و استعمار در حال مبارزه هستند در خطر است.

اکنون پرسش ما از دولت‌مردانی که فکر می‌کنند راه چانه‌زنی با چنین دولت‌هایی باز است، این است که با حکومتی که حتی برای وعده‌های خود به شما، پایبند نبوده و ارزشی برای توافقاتها قائل نیست چگونه می‌توان به توافق رسید؟ و شما چگونه می‌خواهید از استقلال، آزادی و جمهوری اسلامی در مقابل چنین دولتی دفاع کنید؟

با تداوم سیاست قبيله‌ای؟ با استراتژی هماهنگی؟ یا با راهبرد نرمش چرخشی؟

بی‌تردید هر سه راهبرد دولت اعتدال را به دولت اعتزال تبدیل خواهد کرد و دولت اعتزال در نظام بین‌الملل موجود یعنی دولتی که استعداد دفاع از منافع حیاتی، منافع حساس و منافع محیطی ملت بزرگ ایران را ندارد.





مقالات

مناسبات فقه و سیاست در عصر مکتب قم

«دوره پهلوی و جمهوری اسلامی»

احمد رهدار^۱

چکیده

مکتب قم با دوره زعامت دینی آیات عظام: حائری یزدی، بروجردی، امام خمینی و مقام معظم رهبری شناخته می‌شود. در مکتب مذکور، سه گرایش نظارت، وکالت و ولایت فقیه در حوزه اجتماعی وجود دارد که هر یک از این گرایش‌ها نسبت خاصی با امر سیاست پیدا کرده‌اند. نویسنده بر این باور است که هر چند هر یک از گرایش‌های مذکور فی‌الجمله از ظرفیت‌هایی برای تصرف در امر سیاسی برخوردارند، اما در این میان، بیش‌ترین ظرفیت متعلق به گرایش ولایت فقیه می‌باشد که واپسین نظریه فقه سیاسی شیعه می‌باشد. بررسی تطبیقی گرایش‌های مذکور می‌تواند تراث تاریخی تعامل فقه و سیاست در دوره معاصر را در اختیار خواننده بگذارد.

کلیدواژه‌ها: نظارت فقیه، وکالت فقیه، ولایت فقیه، نظام سیاسی.

۱. دانش‌آموخته حوزه علمیه قم، دکترای علوم سیاسی (تهران) و رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی فتوح اندیشه





درآمد

به رغم این که عالمان دینی (اعم از مشروطه خواه و مشروعه خواه) در نهضت مشروطه نقش بسزایی داشتند و هر دو جریان ولو با کارشناسی های متفاوت، خواهان کنترل استبداد، افزایش نقش مردم در امور سیاسی - اجتماعی، برپایی مجلس شورا و وجود قانون در کشور بودند، نهضت مذکور شکست خورد و روی موج آن، ناشایسته ترین افراد (غرب گرایان سکولار) به اوج رسیدند.

سنگین بودن شکست نهضت مشروطه برای حوزه های علمیه، هر چند باعث شد تا بسیاری از روحانیون برای مدت قابل ملاحظه ای به طور کلی از صحنه سیاست خود را کنار کشیده و به کنج محراب و مدرسه روند، برخی از خواص علما را بر آن داشت تا به آسیب شناسی دقیق همه اندیشه ها و عملکردهای حوزه در عصر نهضت مشروطه بپردازند. از نظر آن ها، یکی از مهم ترین عوامل شکست نهضت مذکور، دور بودن رهبری نهضت (آیت الله آخوند خراسانی که در نجف مستقر بودند) از مرکز اصلی آن (تهران) بود. از این روی، آن ها تلاش کردند تا بتوانند در نزدیکی تهران حوزه علمیه ای بزرگ و مهم تأسیس کنند. بهترین مرکز برای این مقصود، شهر قم بود که نه چون نجف دور از تهران بود و نه چنان نزدیک آن بود که حکومت به وقت معارضه بتواند در اسرع وقت کنترل و مهارش کند.

هر چند تأسیس حوزه علمیه قم مقارن با عصر خفقان رضاشاهی بود، اما آیت الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی آن را به آرامی و بسیار اصولی و با دقت تأسیس نمود به گونه ای که پس از گذشت دو دهه از تأسیس، حوزه علمیه قم چنان موقعیتی یافت که نه فقط همه دروس حوزوی (اعم از سطوح مقدماتی و خارج) در آن تدریس می شد، بلکه مراجع و مجتهدانی در آن حضور داشتند که به حوزه علمیه دیر پای نجف پهلو می زد. دیری نپایید که رونق دروس حوزوی در حوزه علمیه قم به ویژه از زمان آیت الله بروجردی باعث ظهور گرایش های فقهی متعددی شد.

گرایش های فقه اجتماعی در مکتب قم

اساساً در همه مکاتب فقهی شیعه، وجود گرایش های متفاوت یکی از مهم ترین علل رونق آن ها بوده است. گرایش های متفاوت معمولاً به دلیل درک متفاوت فقیهان از مهم ترین تحولات زمانه شان حاصل می شده است. مهم ترین تحول در عصر مکتب قم، گذار جامعه اسلامی از الگوی سلطنت شیعی می باشد. برداشت های متفاوت فقیهان از

مهم‌ترین تحول در عصر مکتب قم، گذار جامعه اسلامی از الگوی سلطنت شیعی می‌باشد. برداشت‌های متفاوت فقیهان از کم و کیف گذار مذکور حداقل به دو گرایش فقهی کلان در مکتب قم به نام‌های گرایش نظارتی، و کالتی و ولایتی انجامید

کم و کیف گذار مذکور حداقل به دو گرایش فقهی کلان در مکتب قم به نام‌های گرایش نظارتی، و کالتی و ولایتی انجامید.

الف. گرایش نظارتی فقه بر حوزه اجتماعی
یکی از گرایش‌های فقهی رایج در مکتب قم- که البته دارای سابقه و تبار بسیار طولانی بوده و در اکثر مکاتب فقهی پیشین نیز وجود داشته- گرایش نظارتی فقه در حوزه اجتماعی می‌باشد. در خصوص این گرایش، توجه به نکات ذیل حائز اهمیت است:

۱. تئوری نظارت فقیه، به لحاظ تاریخی از قدمت زیادی برخوردار است به گونه‌ای که می‌توان از آن به عنوان نخستین تئوری فقه سیاسی شیعه درباره مدیریت دینی جامعه اسلامی یاد کرد. به عنوان مثال: در نخستین مکاتب فقهی شیعه از جمله مکتب بغداد- که به اعتبار جایگاه ویژه شیخ طوسی در میان فقیهان، از آن به عنوان مکتب شیخ طوسی نیز یاد می‌شود- شاهد رواج رویکرد نظارتی به فقه هستیم. بی‌شک سهم مکتب محدثین قمی که نخستین مکتب فقهی شیعه پس از غیبت امام زمان (عج) می‌باشد، در تولید و رواج تئوری مذکور زیاد و مهم است؛ چرا که آن‌ها بر این باور بودند که حکومت در اسلام حق امام معصوم بوده و از این رو، هر گونه حکومتی در عصر غیبت، ناگزیر نامشروع می‌باشد. یکی از دلایلی که آل بویه به رغم قدرت اسقاط نظام سیاسی خلافت سنی چنین اقدامی نکردند، باور عمومی تشیع به نامشروع بودن حاکمان در آن زمان می‌باشد. از این رو، آنان ترجیح دادند تا حکومت (خلافت) هم‌چنان از آن اهل سنت بوده باشد و سهم آن‌ها از قدرت، تنها سلطنت باشد تا بدین وسیله هم بتوانند از مواهب قدرتی که برای کسبش تلاش کرده بودند، بهره‌مند شوند و هم از تهمت نامشروع بودن رهایی یابند.

۲. یکی از دلایلی که تئوری نظارت فقیه به مدت چندین قرن، تنها تئوری رایج در فقه سیاسی شیعه در خصوص مدیریت دینی جامعه اسلامی بود، کم بودن شیعیان و زیاد بودن اهل سنت بوده است. این مسئله به نوبه خود باعث شده تا در اکثر مقاطع تاریخ اسلام، قدرت سیاسی در اختیار اهل سنت و تشیع در حاشیه آن قرار گرفته باشد. بسیار دور از انتظار است که تشیع در وضعیت تاریخی حاشیه‌ای نه فقط در اندیشه حکومت کردن بر جامعه اسلامی بوده باشد، بلکه تئوری حکومت نیز تولید کرده باشد؛ چرا که معمولاً اندیشه‌ها ناظر به امکانات و مقدرات عقلانیت می‌یابند. به عبارت دیگر،





همواره میان داشته‌ها و انتظارات رابطه‌ای وثیق وجود داشته و بر این اساس، نمی‌توان با داشته‌های اندک، انتظاراتی بزرگ و وسیع داشت. واقعیت این است که در بسیاری از مقاطع تاریخ اسلام، تشیع نه فقط از اندکی افرادش، بلکه علاوه بر آن، از وجود شرایط «اختناق و تقیه» رنج برده، به گونه‌ای که مهم‌ترین دغدغه آن‌ها نه فقط «حکومت کردن»، بلکه «زنده ماندن» بوده است. در چنین شرایطی، اتخاذ رویکرد نظارتی در فقه، رویکردی معقول و حتی جسورانه به نظر می‌رسد.

۳. قائلین به تئوری نظارت فقیه بر این باورند که آنچه از مجموعه معارف اسلامی برداشت می‌شود این است که فقیه موظف به برپایی حکومت دینی و حکومت کردن نمی‌باشد. از این ادعا بر نمی‌آید که اگر فقیهی نه به عنوان یک وظیفه شرعی، بلکه در فرایند بازی‌های قدرت عرفی، موفق به برپایی حکومت اسلامی شد، مورد مخالفت آن‌ها قرار می‌گیرد؛ چرا که آن‌ها هر چند تمامی حکومت‌ها در عصر غیبت را نامشروع و غصبی می‌دانند، اما در جه غصب آن‌ها را به یک اندازه نمی‌دانند و بی‌شک، همان گونه که علامه نایینی در کتاب *تنبيه الامه خود بدان تصریح کرده*، کم‌ترین درجه غصب حکومت‌ها متعلق به حکومتی است که در رأس آن فقیهی جامع‌الشرایط قرار گرفته باشد.^۱ تجربه تاریخی نیز بیان‌گر این است که فقیهان قائل به تئوری نظارت فقیه، با فقیهانی که موفق به برپایی حکومت اسلامی شده‌اند، نه تنها هیچ‌گاه به دلیل برپایی حکومت مخالفت نکرده‌اند، بلکه در بسیاری موارد شواهد گواه حمایت‌شان از آن‌ها بوده است. به عنوان مثال؛ در عصر حاضر، آیت‌الله خویی به عنوان یک فقیه نظارتی، همواره از حکومت جمهوری اسلامی که در رأس آن یک فقیه جامع‌الشرایط قرار دارد، حمایت کرده است. ۴. قائلین به تئوری نظارت فقیه بر این باورند که شرایط تأسیس حکومت اسلامی «حصولی» و نه «تحصیلی» است. تفاوت این دو، از جنس تفاوت وجوب حج و وجوب نماز است که در اولی، هر گاه که شرایط استطاعت حاصل شد، حج واجب می‌شود و لازم نیست که مسلمان خود به دنبال تحصیل مقدمات استطاعت برود. این در حالی است که در دومی، بر مسلمان واجب است تا خود به دنبال تحصیل شرایط ورود به نماز باشد. به عبارت دیگر، مقدمات حج (مثل استطاعت) شرط «وجوب» و مقدمات نماز (مثل طهارت و وضو) شرط «واجب» هستند. این بدین معنی است که بر اساس تئوری نظارت فقیه،

۱. اساساً اگر اصل حکومت برای قائلین به نظارت فقیه لازم و ضروری باشد، استدلال فوق نمی‌تواند برای آن‌ها طرفی بریندد؛ چرا که حتی اگر قائل به غصبی بودن همه حکومت‌های غیر معصوم شویم، نظر به این که اصل حکومت ضرورت دارد و کم‌ترین درجه غصب حکومت‌ها را هم حکومت ولایت فقیه دارد، ناگزیر در مقام عمل باید از آن پشتیبانی نمود.



لازم نیست تا فقیه خود به دنبال تحصیل مقدمات و شرایط تأسیس و برپایی حکومت دینی باشد، هر چند اگر مقدمات و شرایط مذکور به لحاظ تاریخی، به هر دلیلی خود مهیا شده باشند، فقیه نظارتی ابایی از برپایی حکومت دینی نخواهد داشت. به عبارت سوم، فقه نظارتی، حکومت اسلامی را نه «حق» خود می‌داند تا برای استیفاد آن دغدغه داشته باشد و نه «تکلیف» خود می‌داند تا برای برپایی اش خود را ملزم بداند، بلکه تنها بر این باور است که می‌تواند حکومت تأسیس کند، نه این که ضرورتاً باید چنین کند.

۵. نماینده برجسته تئوری نظارت فقیه در عصر ما آیت‌الله خویی (ره) فقیه شامخ نجف می‌باشد که تئوری نظارت فقیه را به صورت مفصل تبیین نموده است. مهم‌ترین محوری که ایشان برای تبیین نظریه مذکور بدان پرداخته مسئله قلمرو اختیارات فقیه است که از نظر وی، «امور حسبه» می‌باشد. نکته قابل توجه در نظریه آیت‌الله خویی این است که از آن جا که مسئله «تقیه» در اندیشه ایشان پررنگ و به صورت مبسوط مطرح شده و از آن جا که زمانه وی مصادف با عصر خفقان و اختناق صدام حسین بود، برخی چنین پنداشته‌اند که نظریه نظارت فقیه از جانب ایشان ناشی از شرایط تقیه بوده به گونه‌ای که اگر ایشان در غیر زمانه‌اش یا در کشوری غیر از عراق بودند، امکان فراروی ایشان از نظریه مذکور زیاد بوده است. هر چند ادعای فوق صرفاً در حد یک «امکان» می‌تواند مسموع باشد، اما واقعیت این است که بینش اجتهادی آیت‌الله خویی در خصوص قلمرو اختیارات فقیه - که در حقیقت به رسالت و غایت منظومه فقهی ارجاع می‌یابد - چنان است که حتی اگر مثل بسیاری دیگر از قائلین به نظارت فقیه در خارج از عراق و در زمانه‌ای غیر تقیه‌ای هم به سر می‌برد، باز هم نظریه مختارشان نظریه نظارت فقیه می‌بود.

۶. قائلین معتقد به گرایش نظارت فقیه بر این باورند که هر چند در جامعه اسلامی حکومت نباید حکومتی سکولار باشد، اما دینی بودن آن تنها از طریق ولایت فقیه بر جامعه میسر نمی‌شود، بلکه از طریق «نظارت» فقیه نیز می‌تواند ممکن شود؛ چرا که اولاً مشروعیت حکومت اسلامی منحصر به شیوه حکومت مبتنی بر ولایت فقیه نیست و با پذیرش حکومت مبتنی بر نظارت فقیه و یا وکالت فقیه - اعم از این که وکالت را به صورت عقد جایز یا یک معاهده اجتماعی لازم بدانیم - نیز مشروعیت حکومت تأمین می‌شود؛^۱ ثانیاً صرف مراقبت فقیه بر عدم مخالفت قطعی قوانین حکومت با احکام شرع

۱. تقلیل دادن نقش دین در سرپرستی جامعه در حد نظارت و غفلت از نقش ایجابی و هدایتی دین، در نهایت باعث می‌شود تا عملاً دین عملاً نظام عرفی شود و همواره در ذیل برنامه‌های عرفی به اظهار نظر بپردازد که در نتیجه آن، یا قلمرو حضور اجتماعی دین بسیار کوچک و تنگ خواهد بود و یا در صورت بزرگ بودن، صورتی از دین بر بسیاری از اعمال عرفی کشیده خواهد شد.



قائلین به تئوری نظارت فقیه بر این باورند که آنچه از مجموعه معارف اسلامی برداشت می‌شود این است که فقیه موظف به برپایی حکومت دینی و حکومت کردن نمی‌باشد. از این ادعا بر نمی‌آید که اگر فقیهی نه به عنوان یک وظیفه شرعی، بلکه در فرایند بازی‌های قدرت عرفی، موفق به برپایی حکومت اسلامی شد، مورد مخالفت آن‌ها قرار می‌گیرد

به همراه بیان اهداف کلی جامعه و حکومت، برای بازدارندگی جامعه از انحراف به بی‌دینی کفایت می‌کند. به ویژه این که در جامعه اسلامی، خود دین‌داری عموم مردم به مثابه نوعی ضمانت اجرای اجتماعی عمل می‌کند.^۱ به عبارت دیگر، تخصص ولی فقیه که در حد آشنایی مجتهدانه با احکام فقهی است، مقتضی بیش از نظارت بر اجرای صحیح احکام در جامعه نمی‌باشد و حداکثر می‌تواند کلیاتی را در مورد اهداف نظام اسلامی ترسیم نماید. این در حالی است که اداره جامعه مقتضی تخصص‌هایی متنوع می‌باشد.

اساساً به همین دلیل است که تصدی ولی فقیه تاکنون تغییری در «سنخ و محتوای اعمال حکومتی» ایجاد نکرده است. از این روی، بهتر است ولی فقیه نقش ایجابی در اداره کشور را به «کارشناسان» واگذار کند و خود تنها به نقش سلبی در این خصوص بپردازد. طرفه این که حتی با مکانیزم‌هایی کم‌تر از نظارت، مثل مشاوره نیز می‌تواند شرعیت نظام را تأمین نمود.^۲

۷. برخی نظریه نظارت فقیه را از باب جواز تصرف حداقلی فقیه مطرح می‌کنند. بر اساس این تقریر، فقیه تنها از باب قدر متیقن، در امور اجتماعی حق زعامت دارد و از این روی، در زعامت خود می‌بایست به حداقل تصرفات اکتفا کند. دلایل مدعای فوق عبارت‌اند از:

۱. از مجموع ادله فقهی نمی‌توان ولایت را برای فقیه ثابت کرد؛^۲ اموری در جامعه وجود دارند که شارع قطعاً راضی به ترک آن‌ها نیست و از جمله این امور، حکومت و سلطه سیاسی بر جامعه است؛ چرا که بدون آن بخش مهمی از مصالح اسلامی و احکام

۱. محسن کدیور، حکومت ولایی، تهران، نی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷-۱۳۶. اساساً حکومت دینی منحصر به رابطه ولایی است؛ چرا که حکومت دینی یعنی حکومتی که دین ولایت و سرپرستی آن را بر عهده داشته باشد. سرپرستی دینی جامعه چیزی جز ولایت بر جامعه از طریق دین نمی‌باشد. بر این اساس، صرف مراقبت بر عدم مخالفت با احکام شرعی و بیان اهداف کلی دین نمی‌تواند دینی بودن حکومت را تضمین کند؛ چرا که اولاً خارج کردن دین از صحنه ولایت بر جامعه در نهایت به محو دین خواهد انجامید و ثانیاً در مدیریت غیردینی - به ویژه با نظر به نقش تأثیرگذار حکومت‌ها بر جهت‌دهی به علایق و افکار عمومی - تضمینی بر استمرار و اشتداد گرایش‌های مذهبی مردم وجود ندارد و از این روی، صرف وجود مردم مسلمان در جامعه برای لبیک‌گویی به دعوت «فقیه ناظر» کفایت نمی‌کند.
۲. حسین علی منتظری، راه نو، ش ۱۸، ص ۱۳؛ مجتهد شبستری، راه نو، ش ۱۹، ص ۲۱؛ محسن کدیور، راه نو، ش ۱۱، ص ۱۵.

شرعی قابل رعایت و حراست نیست؛^۳ در اموری که شارع راضی به ترک آنها نیست، دلیل معتبری بر این که غیر فقیه مجاز به عهده‌گیری آنها باشد بیان نشده است. از این روی، فقیه، قدر متیقن از افرادی است که صلاحیت تصرف در امور اجتماعی را دارد.^۱ لازمه پذیرش چنین ولایتی برای ولی فقیه این است که اولاً ولایت او محدود به حد ضرورت و اضطرار است؛ ثانیاً تشخیص این که چه اموری از موارد حسبیه محسوب شده و تحت تصرف فقیه است نیز بر عهده شخص می‌باشد نه بر عهده فقیه و از این روی، اگر موردی محل اختلاف واقع شد، شخص می‌تواند مطابق نظر خود حاکمیت ولی فقیه را در خصوص آن مورد نپذیرد.^۲

اشکال عمده این تقریر از ولایت فقیه این است که در اثبات محدوده ولایت برای فقیه، تنها به ادله نقلی مراجعه شده است. این در حالی است که ولایت فقیه در ابتدا بدون استناد به ادله فقهی‌ای که مستقیماً مسئله ولایت فقیه را بیان کرده‌اند، به لحاظ عقلی ثابت می‌گردد.

ب. گرایش و کالتی فقه در حوزه اجتماعی

بر اساس گرایش و کالتی فقه، اولاً «مشروعیت فقیه مبتنی بر رأی مردم و ناشی از مقبولیت نزد اکثریت است و ولایت رهبر با رأی مردم پدید می‌آید»؛ ثانیاً «هیچ دلیلی وجود ندارد که فقها به‌طور عموم و یا فقیه خاصی از طرف خدا به ولایت منصوب شده و مردم حق انتخاب او را نداشته باشند»^۳ به عبارت دیگر، بر اساس گرایش و کالتی فقه، هر چند استنباط احکام فقهی با متدولوژی مرسوم و رایج در حوزه‌های علمیه صورت می‌گیرد، اما اجرا و انفاذ آنها با متدولوژی عرفی «وکالت» صورت می‌گیرد؛ بدین معنی که مردم به مثابه موکل بوده و فقیه به مثابه وکیل مردم احکام فقهی را در محدوده مصالح موکلینش اجرا می‌کند. در خصوص این تئوری توجه به نکات ذیل حائز اهمیت است:

۱. آیت‌الله شیخ جواد تبریزی، *ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب*، ج ۳، ص ۲۶ - ۲۵.

۲. آیت‌الله سید کاظم حسینی حایری، *ولایة الامر فی عصر العجیبه*، ص ۹۳.

۳. نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، *ولایت فقیه: حکومت صالحان*، قم، عادل، بی‌تا، مقدمه. برخی دیگر از دیدگاه‌های آیت‌الله صالحی در کتاب مذکور - که فشرده مباحث درس خارج وی در سال‌های ۱۳۶۱ - ۱۳۶۰ می‌باشد - چنین است: روایت فارجمعوا فیها الی رواه احادیثنا: *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، ص ۱۰۱، حدیث (۹) که مستند بحث ولایت فقیه قرار گرفته، نه راوی آن (اسحاق بن یعقوب) شناخته شده است (هم‌چنان که علامه شعرانی نیز معتقدند) و نه متن آن دلالت بر ولایت فقیه دارد؛ «ولی فقیه نایب مردم است نه نایب امام زمان و به نمایندگی از مردم [نیز] مدیریت جامعه را بر عهده می‌گیرد»؛ «ولایت فقیه که مشروعیت آن ناشی از رأی غیر مستقیم مردم است»، نمی‌تواند مشروعیت‌بخش خود مجلس شورا «که نمایندگانش با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شوند» باشد؛ نظریه کشف ولی فقیه توسط خبرگان رهبری، «هم نامعقول و هم بی‌دلیل» است.





۱. تئوری وکالت فقیه سابقه چندانی نداشته و تنها در دهه‌های اخیر در برخی از کتاب‌های فقهی به عنوان نظریه‌ای در برابر تئوری‌های نظارت و ولایت فقیه ارایه شده است. واقعیت این است که تئوری وکالت فقیه خاستگاه دینی و فقهی نداشته و ابتدا از طریق الهیات سیاسی مسیحی وارد ادبیات علمی روشنفکران مسلمان و سپس از طریق آن‌ها وارد ادبیات فقهی روشنفکران دینی (حوزوی) شده است. بر اساس این تئوری، قلمرو اختیارات اجرایی فقیه، تابع متغیری از خواست موکلینش (مردم) می‌باشد و در این صورت، در وضعیت حداقلی بودن خواست‌های مردم (بهترین شرایط)، تنها اجرای احکام به لحاظ زمانی تعلیق می‌شود و در وضعیت حداکثری بودن آن‌ها (بدترین شرایط)، رابطه منطقی میان استنباطات فقیه و الزامات اجرایی آن‌ها قطع می‌گردد؛ چرا که خواست مردم حتی در نحوه اجرای احکام هم دخالت می‌کند و این بدین معنی است که کم و کیف اجرای احکام شرع به نحو متناقض‌نمایی عرفی می‌شود! به عبارت دیگر، در تئوری وکالت فقیه، فقیه بیش از آن که نماینده دین و نماینده خواست شارع مقدس باشد، نماینده مردم و نماینده خواست آن‌ها خواهد بود.

۲. تئوری وکالت فقیه، سطح ارتباط میان فقیه و مردم را حتی از حد ارتباط میان نماینده‌های مجلس با مردم در نظام‌های پارلمانی هم نازل‌تر قرار می‌دهد؛ چرا که در نظام‌های پارلمانی، کسی که به عنوان نماینده از جانب مردم انتخاب می‌شود به مدت چهار سال در این سمت خواهد بود و در این مدت، حتی اگر مورد بی‌مهری و عدم تأیید از جانب مردم هم قرار بگیرد، امکان عزلش نبوده و او هم چنان نماینده می‌باشد. این در حالی است که در تئوری وکالت فقیه، فقیه تا زمانی قابلیت اجرای احکام را دارد که موکلینش وی را از مقام وکالتش عزل نکرده باشند. الزامات اجرایی چنین وکالتی، عملاً به معنی سلب برنامه‌ریزی خواهد بود؛ چرا که فقیه‌ای که به تداوم زمانی وکالت نه‌اجمالاً و نه تفصیلاً علم ندارد و نمی‌داند که تا کی در مقام وکیل مردم قرار خواهد داشت، چگونه می‌تواند برای اجرای مثلاً درازمدت احکام اسلامی برنامه‌ریزی کند؟^۱ به عبارت دیگر، در تئوری وکالت فقیه، مردم، اصل و فقیه، فرع می‌باشد. در چنین تلقی‌ای از رابطه فقیه و مردم، خواست و اراده شارع مقدس اساساً مورد توجه قرار نگرفته و حتی به عنوان

۱. البته لازم به ذکر است که وکالت دارای دو معنای کاملاً متفاوت است: نخست، وکالت فقهی - حقوقی که در آن وکیل از سوی موکل امکان تصرف خاص، یا تمام تصرفات حقوقی در امور مربوط به موکل را پیدا می‌کند. این وکالت یک عقد قابل ابطال است که از آن به «عقد جایز» یاد می‌شود؛ دوم، وکالت سیاسی که در آن وکیل در ازای برخی حقوق نسبت به موکل، برخی اختیارات را به دست می‌آورد. این وکالت یا جزء عقود لازم است که هیچ‌یک از طرفین قرارداد نمی‌توانند آن را فسخ کنند و یا در اثر قانون تحقق می‌یابد و در خصوصیات خود تابع قانون است. ظاهر اطرقداران نظریه وکالت فقیه، به تفسیر اول قائل هستند.

یک رابطه متغیر و کاملاً فرعی نیز بدان توجه نشده است.

۳. تئوری و کالت فقیه به دلیل این که در سال‌های اخیر حداقل در ایران در برابر گفتمان فقه سیاسی حاکم - تئوری ولایت فقیه - و عمدتاً توسط روشنفکران دینی دارای گرایش‌های غربی مطرح شده،

تجربه تاریخی نیز بیان‌گر این است که فقیهان قائل به تئوری نظارت فقیه، با فقیهانی که موفق به برپایی حکومت اسلامی شده‌اند، نه تنها هیچ‌گاه به دلیل برپایی حکومت مخالفت نکرده‌اند، بلکه در بسیاری موارد شواهد گواهِ حمایت‌شان از آن‌ها بوده است

متأسفانه بیش از آن که دغدغه رویکرد علمی داشته باشد، سیاق و صبغه سیاسی به خود گرفته است و این مسئله به نوبه خود باعث شده تا فقیه‌هان بزرگ و صاحب‌نظر که نمی‌خواهند سیاست راهبر اندیشه آن‌ها شود، به این تئوری ورود نکنند. از این رو، چنین به نظر می‌رسد که تئوری ولایت فقیه از سویی به دلیل تاریخچه اندکش فاقد غنای لازم برای مدیریت جامعه اسلامی می‌باشد و از سویی، به دلیل این که طراحان و طرفدارانش اشخاص سیاسی معلوم‌الحال و عمدتاً وابسته به کانون‌های سیاسی بیگانه هستند، از کم‌ترین درجه مقبولیت علمی برخوردار گشته است. علاوه بر این، کارآمدی روزافزون دو تئوری رقیب - به ویژه تئوری ولایت فقیه - مجالی برای حضور تئوری نحیف و کالت فقیه باقی نگذاشته است و در این صورت، پیش‌بینی می‌شود که در آینده‌ای نه چندان دور، این تئوری تنها از محافل سیاسی و نه از آکادمی‌های علمی طرح و تبیین شود و مقبولیتش نیز از همین مقدار اندکی که هست، هم کم‌تر شود.

۴. لازم به ذکر است که در فقه سه نوع و کالت مطرح است: نخست، ایقاع^۱ که نوعی اذن تصرف یک طرفه به دیگری است؛ دوم، عقد جایز^۲ که نوعی اذن تصرف دوطرفه است؛ سوم، عقد لازم^۳ که ایجاد نوعی سلطه مستقل برای غیر می‌باشد. از میان سه نوع و کالت مذکور، قائلین به نظریه و کالت فقیه به نوع دوم و سوم آن نظر دارند. مهم‌ترین استدلال طرفداران این نظریه عبارت است از این که از سویی، اصل بر عدم ولایت افراد بر یکدیگر است و از سویی، افراد نمی‌توانند همه نیازمندی‌های خود را به تنهایی حل کنند و از این روی، ناگزیر از تقسیم کار و تفویض برخی از امور خود به یکدیگر هستند. به عبارت

۱. ایقاع (در مقابل عقد) عبارت است از انشاء مستقل در طرف ایجاب که صحت و نفوذ آن بر انشاء قبول از طرف دیگری متوقف نیست.

۲. عقدی که هر چند مستلزم ایجاب و قبول می‌باشد، اما هر یک از طرفین در هر زمانی که لازم دید می‌تواند بدون هیچ دلیل و تشریفات آن را به هم زند.

۳. عقدی که ضمن نیاز به ایجاب و قبول، طرفین مگر در موارد معینه در متن عقد و یا در موارد توافقی خارج از متن عقد (اقاله)، نمی‌توانند آن را فسخ کنند.



دیگر، انسان به مقتضای زیست عقلایی خود - که زیستی برتر از زیست طبیعی اش^۱ می‌باشد و به مقتضای انسانیتش به وجود می‌آید و هیچ نیازی به قرارداد جمعی یا عوامل دیگری نظیر آن ندارد - نیازمند بهینه‌سازی حیات فردی و جمعی خود می‌باشد و برای این منظور، به فرد یا افرادی «وکالت» و اجرت می‌دهد و اگر در این گزینش، اتفاق آرای افراد فراهم نگردد، تنها راه باقیمانده این است که به حاکمیت اکثریت بر اقلیت تمسک جویند و چون نحوه مالکیت افراد بر اداره اجتماع، یک مالکیت شخصی مشاع است، و کیل و یا نماینده‌ای هم که از سوی این مالکین در یک قرارداد وضعی و کالت استخدام می‌شود، یک وکیل یا نماینده شخصی مشاع برای همه افراد و شهروندان خواهد بود، نه یک وکیل برای یک واحد جمعی و یا برای یک شخصیت حقوقی.^۲

۵. اساساً طرفداران نظریه و کالت فقیه بر این باورند که ضرورتی ندارد که وکالت مردم در اداره اجتماع حتماً به عهده فقیه باشد، بلکه همین مقدار که فردی حکیم، متدین و متعبد به عنوان وکیل مردم به منظور ایجاد شرایط به‌زیستی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز تعیین گردد، کفایت می‌کند. از آن‌جا که نظریه و کالت فقیه، از قرابت زیادی با نظریه قرارداد اجتماعی در غرب برخوردار است و حتی می‌توان آن را برگردان و دینی شده همان نظریه دانست، برخی حق حاکمیت ولی فقیه بر جامعه را ناشی از قرارداد لازم اجتماعی بین او و مردم دانسته‌اند. بر این اساس، وکالت فقیه قراردادی است که پس از شکل‌گیری اصل قرارداد و تحکیم آن به وسیله «بیعت»، برای طرفین لازم‌الاجرا شده و حتی ولی فقیه نیز تا زمانی که شرایط اعمال حاکمیت را دارد، حق طفره رفتن از آن مسند را ندارد:

انتخاب حاکم از طرف مردم از قبیل توکیل نیست تا عقد جایز باشد و بتوانند آن را فسخ نمایند، بلکه در نظر عقلا و شرع یک قرارداد اجتماعی است که پس از قرارداد و تحکیم آن به وسیله بیعت، از عقود لازم‌الاجرا

۱. قبل از زیست عقلایی، انسان نیازمند زیست طبیعی می‌باشد که بر اساس آن، انسان به مقتضای این که موجودی زنده است، حق حیات دارد و لزوماً برای حیات خویش مکانی را انتخاب می‌کند. انتخاب چنین مکانی یک رابطه اختصاصی - آن هم به صورت قهری - برای او به وجود می‌آورد که این رابطه اختصاصی را «مالکیت خصوصی» می‌نامند. این مالکیت نیز به اقتضای زیست در مکان اختصاصی، انحصاری است و به اقتضای زیست در مکان اختصاصی مشترک - یعنی در فضایی بزرگ‌تر هم چون یک کشور - به صورت مشاع خواهد بود. البته هر دو نوع مالکیت، طبیعی است، زیرا به اقتضای طبیعت به وجود آمده است و هیچ عامل دیگری جز ضرورت وجود عوامل طبیعی در این اختصاص مؤثر نیست. هم‌چنین این دو نوع مالکیت، خصوصی‌اند، چون هر شخصی به صورت مستقل دارای این دو نوع اختصاص مکانی می‌باشد. تعلق این نوع از مالکیت به انسان، از آن جهت نیست که او انسان است، بلکه از این جهت است که او جسمی زنده و متحرک است. حکمت و حکومت، ص ۱۰۲ - ۱۰۱.

۲. حکمت و حکومت، ص ۱۰۹ - ۱۰۷.

می‌باشد و کلمه بیعت از ریشه بیع - که عقد لازم است - گرفته شده است. حاکم پس از انتخاب، مسئولیت دارد که طبق قرارداد و محدوده آن، متصدی امور محوله شود. مردم نیز باید از او حمایت و دستورات او را اطاعت نمایند، مگر این که از حدود و مقررات شرعی و اسلوب قرارداد منحرف شود. بالاخره به مقتضای وجوب وفای به عهود و عقود، طرفین قرارداد (حاکم منتخب و ملت) موظف‌اند بر طبق قرارداد عمل نمایند و حاکم در برابر ملت و انتخاب‌کنندگان مسئولیت دارد و از قبیل و کالت و اذن در تصرف نیست تا بتوان آن را بدون جهت فسخ نمود و گواه بر این معنا، اعتبار عقلا و حکم شرع است.^۱

در این دیدگاه هر چند و کالت فقیه به عنوان یک معاهده لازم‌الطرفین (عقد لازم) معرفی شده و از این حیث در مقایسه با دیدگاه‌هایی که آن را در حد عقد جایز تفسیر می‌کنند، از استحکام بیش‌تری برخوردار است، به‌رغم این، حاکم اجتماعی موظف است در چارچوب و محدوده قرارداد عمل نماید.

در مجموع، و کالت فقیه چه به عنوان عقد جایز و چه به عنوان عقد لازم تفسیر شود، دارای اشکالاتی است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. در نظریه و کالت فقیه، اقلیت همواره محکوم به نظر اکثریت می‌باشد. به‌طور طبیعی در کلیه جوامع، همگان بر یک نظر اتفاق نخواهند داشت و معمولاً اقلیت و اکثریتی در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی شکل می‌گیرند. تأیید و تکذیب حاکمیت و شکل حاکمیت و محدوده آن نیز از موضوعات مهمی هستند که طبعاً مورد اتفاق نظر کل افراد جامعه قرار نمی‌گیرند و اگر بپذیریم که حاکم، وکیل مردم است، بدیهی است این و کالت، ناشی از تأیید اکثر مردم خواهد بود نه تمامی آحاد جامعه.^۲ طبیعی است که اقلیت ۴۹ درصدی جامعه حق دارند حاکمیت وکیل را بر خود نپذیرند و از دستورات او تمرد نمایند. قطعاً تجویز چنین مخالفتی، باعث هرج و مرج اجتماعی خواهد شد و ملزم کردن اقلیت به نظر اکثریت نیز خلاف مقتضای عقد و کالت - اعم از شکل جایز و لازم آن - می‌باشد؛ چرا که طبق عقد و کالت، وکیل نمی‌تواند در حیطه اختیارات شخصی که موکل او محسوب

۱. حسین علی منتظری، *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، قم، تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ج ۱، مسئله ۱۴، ص ۵۷۴.

۲. در حکومت و کالتی، حتی اگر تمام افراد جامعه بر سر انتخاب یک حاکم متفق شوند و او را به حکومت بپذیرند، باز این حکومت هر لحظه در معرض فروپاشی است؛ چرا که حتی اگر یک نفر از افراد جامعه این و کالت را از جانب خود ابطال کند، در آن صورت، حاکم عزل می‌شود و هیچ حقی برای حاکمیت نخواهد داشت.

نمی‌شود، اعمال حاکمیت و نظر نماید. به عبارت دیگر مردم به یک اندازه در تعیین و کیل حق اظهار نظر دارند و هیچ دلیلی بر نفوذ تصرفات کسی که اکثریت آن‌ها تصرف او را اجازه داده‌اند و اقلیتی آن را نپذیرفته‌اند، وجود ندارد. طرفه این که دفاع پیروان نظریه و کالت فقیه مبنی بر این که «چاره‌ای جز حاکمیت اکثریت بر اقلیت وجود ندارد»، بیش از آن که توجیه نظریه مذکور باشد، دلیل ابطال آن می‌باشد.^۱

۲. و کالت مقوله‌ای مدت‌دار می‌باشد و کسی که حسب یک قرارداد اجتماعی یا حسب و کالت، مدیریت یک اجتماع را بر عهده دارد، تصرفاتش نباید خارج از حیطه زمانی‌ای باشد که و کالتش بدان تعلق دارد. حداقل می‌توان این نظریه را مطرح کرد که وکیل یک جامعه نباید تصرفاتی داشته باشد که ناظر به دوره زمانی نسل بعد از آن زمان باشد. این در حالی است که در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی متداول در جوامع امروز، تصمیمات قانون‌گذاران و مجریان به هیچ وجه محدود به زمان مورد و کالت آنان نیست. به عنوان مثال: تصرفاتی که یک رئیس‌جمهور در ساختارهای اجتماعی ایجاد می‌کند، چه بسا تا ده‌ها سال بعد آثار مثبت و منفی آن وجود داشته باشد. بر این اساس، می‌توان گفت که ماهیت تصمیم‌گیری‌های اجتماعی به گونه‌ای است که با عقد و کالت ناسازگار می‌باشد.

۳. موکلین همواره می‌توانند وکیلان خود را مورد بازخواست قرار دهند. هر چند چارچوبی کلی مانند قانون اساسی برای وکیل اجتماع وجود دارد، اما با توجه به این که جزئیات تصمیم‌گیری‌ها در قوانین اجتماعی قابل ذکر نیستند، این حق برای اکثریت نیز محفوظ است که اگر تصمیم‌گیری‌های خاص را مطابق اختیاراتی که به وکیل خود داده‌اند نیافتند، آن تصمیمات را از اجرا ببندازند. این ویژگی و کالت نیز به وضوح گواه بر آن است که آن چه بر واقعیت حاکمیت اجتماعی می‌گذرد، امری نیست که در قالب قرارداد و کالت بگنجد.

۴. اساساً در مقایسه آن چه در تصمیم‌گیری‌ها و قانون‌گذاری‌های اجتماعی

۱. به عبارت دیگر، پرسش مهم در تئوری و کالت فقیه این است که مردم از کجا حق اجرای احکام را پیدا کرده‌اند که می‌توانند این حق را به وکیل‌شان انتقال دهند؟ به عبارت دیگر، منشأ حقانیت مردم در اجرای احکام الهی چیست؟ به نظر می‌رسد تمامی پرسش‌های بنیادینی که در نظام‌های سیاسی مبتنی بر دموکراسی در خصوص منشأ حقانیت مردم در تعیین وکیل مطرح است، در این جا نیز قابل طرح می‌باشند. از جمله این که، مردم با چه مکانیسم و در چه فرایندی فقیه را به و کالت از جانب خود برمی‌گزینند؟ به فرض که و کالت فقیه از مجرای دموکراسی صورت گرفته باشد، مکلفینی که در این مجرا شرکت نکرده و یا شرکت کرده‌اند اما به این فقیه رأی نداده‌اند، چه الزامی به تبعیت از الزامات اجرایی احکام اسلام خواهند داشت؟ اساساً ادعای و کالت فقیه از جانب مردم، ادعایی غیر تاریخی و موهوم است، درست شبیه ادعای قرارداد اجتماعی در نظریه‌های فیلسوفان سیاسی قرن هجدهم؛ چرا که هیچ اجتماعی در تاریخ اسلام به منظور و کالت دادن به فقیه به صورت عام یا یک فقیه خاص ثبت نشده و مهم‌تر این که تاریخ فقهت شیعی نیز به خوبی گواه است که هیچ فقیهی نیز خود را در مقام و کالت مردم (نه نیابت از امام معصوم) فرض نکرده است.

بر اساس تئوری نظارت فقیه، لازم نیست تا فقیه خود به دنبال تحصیل مقدمات و شرایط تأسیس و برپایی حکومت دینی باشد، هر چند اگر مقدمات و شرایط مذکور به لحاظ تاریخی، به هر دلیلی خود مهیا شده باشند، فقیه نظارتی ابایی از برپایی حکومت دینی نخواهد داشت

صورت می‌پذیرد با آن چه ماهیت عقد و کالت اقتضا دارد، می‌توان دریافت که موضوعاً آن چه در عرصه تصمیمات اجتماعی واقع می‌شود، مغایر با مقتضای عقد و کالت است. چون به مقتضای این عقد، و کیل قادر به فرمان‌دهی، بازخواست و جریمه موکل خود نمی‌باشد. این در حالی است که حاکم اجتماعی، جامعه را ملزم به پذیرش تصمیمات خود می‌نماید؛ قانون‌گذار اجتماعی، قانون را برای همه افراد جامعه وضع می‌نماید؛ مجری اجتماعی درآمدهای عمومی

جامعه را به گونه خاصی هزینه کرده و برای اخذ مالیات نسبت به قشرهای مختلف جامعه قانون قرار داده و آن را به اجرا گذاشته و متخلفین را مجازات می‌کند و همه این امور طبیعی است؛ چرا که اگر حکومت، جامعه را ملزم به تصمیمات خود نکند، علاوه بر این که حاکمیت و اقتدارش زیر سؤال می‌رود، تشتت و هرج و مرج حاکم می‌شود.

۵. موضوع ولایت بر جامعه، تکامل کل جامعه نسبت به مرحله تاریخی‌ای است که جامعه در آن به سر می‌برد و مردم نیز علاوه بر مشارکت در تشخیص، تصمیم و اجرا با تبعیت خود از ولی اجتماعی، تأثیر مثبت خود را در تکامل روزافزون جامعه بر جای می‌گذارند. مشکل اصلی طرفداران نظریه و کالت فقیه این است که به موضوعات اجتماعی با عقودی که موضوعاً ناظر به روابط فردی است، نگاه می‌کنند. به عبارت دیگر و به طور خلاصه، اشکال اساسی این نظریه بی‌توجهی آن به معنای صحیح حاکمیت بر جامعه، تفاوت فرد و جامعه، تفاوت ولایت فردی و ولایت اجتماعی، تفاوت ولایت بر جامعه در گذشته و حال و... می‌باشد.

۶. با قطع نظر از همه کاستی‌ها و اشکالاتی که به تئوری و کالت فقیه وارد است، این تئوری حداقل در شرایط تاریخی‌ای که فقه سیاسی شیعه از بالندگی خاصی برخوردار شده و به تفصیل رسیده، اساساً فاقد کارآمدی خواهد بود؛ چرا که منظومه فقهی اسلام به گونه‌ای است که به خودی خود داعیه مدیریت دارد، چنین مجموعه‌ای سرخ‌جراثیات خود را به مردم - مجموعه‌ای که قرار است که آن‌ها را مدیریت کند - نخواهد داد. این در حالی است که در شرایطی که فقه سیاسی در حد گزاره‌های سیاسی باقی مانده و هنوز به انسجام و کمال نرسیده و به عبارتی داشته‌های فقه به اندازه‌ای نیست که بتواند با آن‌ها فرایند اداره و مدیریت را پیش‌بینی و محاسبه کند، امکان این که فقیه در قامت و کیل

مردم جلوه کند، وجود دارد. طرفه آن که در قرون اولیه اسلام که فقه سیاسی شیعه چندان به تفصیل نرسیده و در اجمال خود بوده، نظریه و کالت فقیه از جانب کسی مطرح نشده در حالی که اقتضای آن وجود داشته است، اما در دهه‌های اخیر و در شرایطی که فقه سیاسی شیعه از اجمال خود بیرون آمده و چنان قوت و باروری پیدا کرده که انقلاب اسلامی و نظام سیاسی ایجاد کرده، به نحو متناقض نمایی طرح شده است.

ج. گرایش ولایتی فقه در حوزه اجتماعی

مهم‌ترین و رایج‌ترین گرایش فقهی مکتب قم، گرایش ولایتی فقه می‌باشد که تئوری پرداز مهم آن حضرت امام خمینی (ره) می‌باشد. هر چند در قرون گذشته نیز، گرایش مذکور توسط بزرگانی چون محقق کرکی، ملا احمد نراقی، صاحب‌جو/هر، آقاجفی اصفهانی، آیت‌الله بروجردی^۱ و... طرح و تبیین شده است. مهم‌ترین استدلال‌ها و باورهای این گرایش عبارت‌اند از:

۱. تئوری «ولایت فقیه» به لحاظ تاریخی، متأخر از تئوری «نظارت فقیه» تولید شده است. هر چند برخی بر این باورند که از زمان آغاز غیبت امام عصر (عج) و ظهور نخستین مکاتب فقهی شیعه، اندیشه ولایت فقیه وجود داشته، اما واقعیت این است که تا زمان ظهور مکتب اصفهان، تنها «گزاره‌هایی سیاسی» در فقه شیعه وجود داشته که نشان از باور به تئوری ولایت فقیه در آن‌ها می‌توان یافت. منصفانه می‌توان باور کرد که صاحبان آن گزاره‌های سیاسی اگر مبسوط‌الید می‌شدند و خارج از عصر تقیه قرار می‌گرفتند، بی‌شک تئوری ولایت فقیه را مطرح می‌کردند، اما نکته این‌جاست که آن‌ها در آن زمان هیچ‌گاه مبسوط‌الید نشده و عصر تقیه هم‌چنان باقی بوده است و از همین‌رو، آن‌ها هیچ‌گاه موفق به تئوری ولایت فقیه نشده‌اند. از آن‌جا که تئوری ولایت فقیه تئوری حکومت بر جامعه می‌باشد، منطقی‌نمی‌توان انتظار داشت که در شرایط تقیه - که دغدغه مهم فقیهان، حفظ جان خود و شیعیان بوده - تولید شود. در حالی که تلاش برای گذار از شرایط تقیه به شرایط آزادی می‌تواند انتظار معقول تاریخ از آن‌ها باشد؛ امری که انصافاً

۱. برخی تفاوت‌ها میان نحوه اثبات ولایت فقیه میان تئوریسین‌های آن وجود دارد. به عنوان مثال مبنای حضرت امام (ره) برای اثبات ولایت فقیه، حکم عقل و برای مرحوم نراقی، حکم عقلاء می‌باشد (از نظر مرحوم نراقی، ترجیح فقیه از غیر او از باب قدر متیقن - که نوعی تشخیص عقلایی و عرفی می‌باشد - است). آیت‌الله بروجردی نیز ضرورت حکومت را به مثابه یک مسئله عقلی دانسته ولی ضرورت نصب فقیه را بر اساس حکم عقل از روایات اخذ می‌کند: «در صدر اسلام، اول سائس مسلمین پیامبر (ص) و پس از آن ائمه اطهار (ع) و منصوبین آن‌ها بوده‌اند. پس حتماً زراعه و امثال او از امامان (ع) درباره حاکمیت زمان غیبت سؤال کرده‌اند و ائمه (ع) نیز جواب به نصب فقها داده‌اند، اما آن روایات مفقود شده است و فقط روایت مقبوله و مرفوعه مانده است. پس از این مقدمات امر بین سه مسئله دایر است: نصب غیر فقیه، عدم نصب و نصب فقیه. چون دو امر اول بطلانش واضح است پس حتماً فقیه را نصب کرده‌اند.» رک: آیت‌الله منتظری، *دراسات فی ولایت/الفقیه*، ج ۱، ص ۸۷ - ۷۲.

فقیهان آن دوره به خوبی از عهده آن برآمده‌اند.

۲. نخستین زمانی که فقیه شیعه فارغ از دغدغه جان خود و دیگر شیعیان به تأمل نظری در منطق منظومه معارف اسلامی مشغول شده، دوره صفویه می‌باشد که در پرتو اعلام رسمی تشیع توسط شاهان آن دوره، تشیع از شرایط تقیه‌رهایی یافته و از حاشیه تاریخ سیاسی - حداقل در مقیاس ایران آن زمان - به هسته آن دعوت شده و طرفه آن که بلافاصله به تولید و طرح نظریه ولایت فقیه رسیده است. محقق کرکی (محقق ثانی)، از فقیهان لبنانی تبار مقیم نجف، طی سه سفر در سال‌های ۹۱۶، ۹۳۶ و ۹۳۹ هـ.ق به ایران، ضمن تأیید نظام سیاسی صفوی و تجویز همکاری با سلاطین آن، با طرح صریح تئوری ولایت فقیه، موفق به ایجاد زمینه و زمانه‌ای شد که می‌توان از آن به عنوان «مکتب اصفهان» یاد کرد. مکتب اصفهان در تداوم «مکتب جبل عامل» - که در آن زمان گرفتار تعصبات شدید مذهبی نظام سیاسی عثمانی بود - قرار داشت و اساساً فقیهان برجسته آن از جمله فقیهان دو خاندان کرکی و بهایی خود اهل آن دیار بودند. اگرچه برخی فقهای برجسته آن دوران از جمله شیخ ابراهیم قطیفی (بحرینی)، مقدس اردبیلی و فقیه سبزواری با الزامات سیاسی اندیشه ولایت فقیه سر ناسازگاری داشتند، اما در نهایت، عملاً اندیشه مذکور در آن دوره غلبه یافت.

۳. تئوری ولایت فقیه در پرتو مکتب اصولی علامه وحید بهبهانی، توسط ملا احمد نراقی از وابستگان فکری مکتب مذکور - درست در زمانه‌ای که سلطان وقت (فتحعلی شاه قاجار) در نهایت همکاری با فقیهان بوده و بنا به شرایط تاریخی مقارن با جنگ‌های ایران و روس، نیازمند به دخالت سیاسی فقیهان در امر اداره حکومت بوده، باز تولید شد. اندیشه‌های فقه سیاسی نراقی در کاشان و اصفهان به درستی دست‌مایه تأملات فقهی فقیهان برجسته دیگری از هم‌طرازان یا شاگردان وی از جمله میرزای قمی و محمد حسن نجفی (صاحب جوهر) شد و به شکل قابل ملاحظه‌ای حوزه علمیه نجف را از خود متأثر کرد و اندکی بعد در آستانه نهضت‌های تنباکو و مشروطه، به حوزه علمیه سامرا و مکتب درسی میرزای شیرازی ورود کرد. ثمره این مجاهدت‌های نظری - عملی بیش از همه خود را در نهضت مشروطه نشان داد. نهضت مشروطه از سویی منجر به تولید رساله‌های فقه سیاسی زیاد و عمیقی شد که در همه آن‌ها مهم‌ترین نیازهای سیاسی - اجتماعی مردم (که در این زمان تبدیل به بسته مدرن «ملت» شده بودند) مورد تأمل قرار گرفته بودند و از سویی، شاهد ورود عملی فقهای شیعه به درون ساختار سیاسی بود.





تئوری و کالت فقیه به دلیل این که در سال‌های اخیر حداقل در ایران در برابر گفتمان فقه سیاسی حاکم - تئوری ولایت فقیه - و عمدتاً توسط روشنفکران دینی دارای گرایش‌های غربی مطرح شده، متأسفانه بیش از آن که دغدغه رویکرد علمی داشته باشد، سیاق و صبغه سیاسی به خود گرفته است و این مسئله به نوبه خود باعث شده تا فقیهان بزرگ و صاحب‌نظر که نمی‌خواهند سیاست راهبر اندیشه آن‌ها شود، به این تئوری ورود نکنند

۴. تئوری ولایت فقیه در آخرین مرحله تاریخی خود توسط حضرت امام (ره) و در تداوم اندیشه کرکی - نراقی به صورت مبسوط‌تری پردازش شد. آن چه این مرحله را از مراحل پیشین متمایز می‌کند، این است که تئوری ولایت فقیه در واپسین مرحله خود، مبتنی بر تجربه عملیاتی ناموفق مشروطه، چنان موفقیت‌آمیز با عرصه عمل سیاسی گره خورد که از ساحت «تئوری» خارج و به ساحت «نظام» وارد شد. به عبارت دیگر برخلاف تمامی مراحل پیشین فقه سیاسی که در آن فقیه، ناگزیر بود تا صورت اندیشه خود را با ماده تاریخ (زمان و مکان) هماهنگ کند، در این

مرحله، چگالی اندیشه‌ای فقه در حوزه سیاست چنان سنگین شده بود که حضرت امام این بار نه دغدغه هماهنگ کردن فقه با زمانه، بلکه در صدد هماهنگ کردن زمانه با فقه برآمد. در این مرحله، فقه سیاسی شیعه نه بسان صفویه، «شاه‌محور» و نه بسان دغدغه مشروطه، «قانون‌محور» بود، بلکه شاه (حاکم و ولی فقیه) و قانون، عینیت یافتند، به گونه‌ای که قانون توسط حاکم شرعی استنباط و تبیین و با رأی وی تنفیذ می‌شد. به نظر می‌رسد تئوری ولایت فقیه در این مرحله به لحاظ نظری کامل شده و از این پس باید دغدغه تطبیق و عمل داشته باشد.

۵. در عصر ما برجسته‌ترین نماینده تئوری ولایت فقیه، حضرت امام (ره) می‌باشد که اندیشه خود را به صورت تفصیلی در کتاب حکومت/اسلامی - که حاصل تقریر یازده جلسه درس ایشان در اواخر سال ۱۳۴۸ ش در نجف اشرف می‌باشد - بیان کرده است. مهم‌ترین نکته‌ای که باید بدان توجه نمود، رویکرد حضرت امام به تئوری ولایت فقیه است که اولاً برخلاف دیگر فقیهان که از پایگاه فقه به اثبات یار دآن پرداخته‌اند، وی از پایگاه کلام بدان پرداخته است و ثانیاً برخلاف دیگر فقیهان که آن را بالذات بحثی روایی قلمداد کرده‌اند، وی آن را بحثی عقلی دانسته است. تئوری ولایت فقیه حضرت امام از آن جا که در تجربه جمهوری اسلامی ایران صورتی عملی و راهبردی به خود گرفته، از زوایای متعددی مورد استنطاق قرار گرفته و حتی توسط برخی از آیات عظام از جمله

محمد جواد مغنیه (لبنانی تبار) و مهدی حایری مورد انتقاد قرار گرفته است. این امر به نوبه خود باعث شده تا برخی از شاگردان معظم له از جمله آیات عظام جوادی آملی و مصباح یزدی برخی از زوایای اجمالی و احیاناً مبهم آن را به تفصیل برند و هم چنان موقعیت آن را به عنوان گفتمان برتر فقه سیاسی حفظ نمایند.

برخی از مهم ترین استدلال های قائلین به گرایش ولایت فقیه عبارت اند از:

۱. از آن جا که امکان تحقق و امتثال به احکام اسلام در شکل تام و تمام آن بدون برپایی حکومت اسلامی نیست، اسلام داعیه حکومت دارد^۱ و در این حکومت، کسی که بیش ترین اطلاع از احکام اسلامی را داشته و نیز در حد قابل اطمینانی، مناسب با مقوله زعامت جامعه اسلامی، دارای تقوا، درک سیاسی، توان مندی مدیریتی و شجاعت است، در رأس قرار می گیرد. چنین کسی که فقیهی جامع الشرایط می باشد را ولی فقیه می نامند که رکن رکن حکومت اسلامی در عصر غیبت می باشد.

۲. اصل ولایت فقیه از موضوعات بدیهی است^۲ که تصورش موجب تصدیقش می شود و به همین علت محتاج به اقامه استدلال نمی باشد و اگر در عصر ما احتیاج به دلیل پیدا کرده، علتش اوضاع اجتماعی مسلمین و حوزه های علمیه است. علاوه بر ادله عقلی،^۳ دلایل نقلی قابل توجهی نیز برای اثبات ولایت فقیه وجود دارد.^۴ هر چند هر دلیل عقلی را نمی توان برهان کلامی و هر دلیل نقلی را نمی توان برهان فقهی دانست، اما مشخصاً در خصوص بحث ولایت فقیه، براهین عقلی آن، کلامی و براهین نقلی آن، فقهی هستند. ۳. برخی از دلایل عقلی اقامه شده درباره حکومت اسلامی - که رئیس آن ولی فقیه

۱. «مجموعه قانون برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای این که قانون مایه اصلاح و سعادت بشر شود، به قوه اجراییه و مجری احتیاج دارد.» امام خمینی، ولایت فقیه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۵ یا «اجرای احکام الهی جز از رهگذر برپایی حکومت اسلامی امکان پذیر نیست.» اسید روح الله خمینی، کتاب البیع، ۵ جلدی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۲]

۲. بدیهی بودن ولایت فقیه یک مسئله کلامی است و برهانی جدلی محسوب می شود نه برهانی فلسفی یا فقهی و بدین معنی است که پس از تصدیق توحید، معاد، نبوت و رسالت خود به خود ثابت می گردد. از همین روست که حضرت امام (ره) در بحث از براهین عقلی ولایت فقیه به همان براهین نبوت، امامت و ضرورت حکومت و رهبری در جامعه بشری استناد می کند: همان دلایلی که لزوم امامت پس از نبوت را اثبات می کند، عیناً لزوم حکومت در دوران غیبت ولی عصر (عج) را در بردارد... آیا خردمندان است که بگوئیم خداوند حکیم به هرج و مرج میان مسلمین و پریشانی احوال آن ها راضا داده است. کتاب البیع، ص ۴۶۱.

۳. از نظر حضرت امام (ره) حتی شرایط و اختیارات والی نیز در پرتو دلیل عقلی روشن می شود: «عقل و نقل با هم متحدند در این که والی باید عالم به قوانین (فقیه) و عادل در میان مردم و در اجرای احکام باشد. بنابراین، امر حکومت به عهده فقیه عادل نهاده می شود و هم اوست که صلاحیت ولایت مسلمین را دارد.» کتاب البیع، ص ۴۶۵.

۴. «به تحقیق، لزوم برقراری حکومت برای بسط عدالت و تعلیم و تربیت و رفع ظلم و حفظ مرزها و منع از تجاوز اجانب از واضح ترین داورای های عقل است... و با این همه، دلایل شرعی نیز بر این مسئله دلالت می کند.» کتاب البیع، ۱۳۷۹، ص ۴۶۲.

تئوری و کالت فقیه خاستگاه دینی و فقهی نداشته و ابتدا از طریق الهیات سیاسی مسیحی وارد ادبیات علمی روشنفکران مسلمان و سپس از طریق آن‌ها وارد ادبیات فقهی روشنفکران دینی (حوزوی) شده است. بر اساس این تئوری، قلمرو اختیارات اجرایی فقیه، تابع متغیری از خواست موکلینش (مردم) می‌باشد و در این صورت، در وضعیت حداقلی بودن خواست‌های مردم (بهترین شرایط)، تنها اجرای احکام به لحاظ زمانی تعلیق می‌شود و در وضعیت حداکثری بودن آن‌ها (بدترین شرایط)، رابطه منطقی میان استنباطات فقیه و الزامات اجرایی آن‌ها قطع می‌گردد

می‌باشد - عبارت‌اند از: «مجموعه قانون برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای این که قانون مایه اصلاح و سعادت بشر شود، به قوه اجراییه و مجری احتیاج دارد.»^۱ «اجرای احکام الهی جز از رهگذر برپایی حکومت اسلامی امکان‌پذیر نیست.»^۲ «احکام اسلام محدود به زمان و مکانی نیست و تا ابد باقی و لازم‌الاجرا است... ماهیت و کیفیت این قوانین می‌رساند که برای تکوین یک دولت و برای اداره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه تشریح گشته است.»^۳ «ما برای این که وحدت امت اسلام را تأمین کنیم، برای این که وطن اسلام را از تصرف و نفوذ استعمارگران آزاد کنیم، راهی نداریم جز

این که تشکیل حکومت بدهیم.»^۴ «بی‌نظمی و پریشانی امور مسلمانان نزد خدا و خلق امری نکوهیده و ناپسند است و پرواضح است که این حفظ نظام و سد طریق اختلال جز به استقرار حکومت اسلامی در جامعه تحقق نمی‌پذیرد. حفظ مرزهای کشور اسلامی و جلوگیری از تسلط تجاوزگران بر آن عقلاً و شرعاً واجب است.»^۵

۴. هر چند برخی^۶ با تمسک به آیه شریفه «ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین»^۷ و برخی^۸ با تفسیر «اولی الامر» در آیه شریفه «یا ایها الذین امنوا أطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»^۹ به هر حاکم عادل (اعم از این که معصوم باشد یا خیر)، سعی در اثبات وجود دلیل بر ولایت فقیه از قرآن کریم داشته‌اند، اما بیش تر طرفداران

۱. سید روح‌الله خمینی، ولایت فقیه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۵.

۲. سید روح‌الله خمینی، کتاب‌البیع، همان، ص ۴۶۲.

۳. سید روح‌الله خمینی، ولایت فقیه، همان، ص ۲۸-۲۶.

۴. همان، ص ۳۶.

۵. سید روح‌الله خمینی، کتاب‌البیع، همان، ص ۴۶۲.

۶. قرآن کریم، سوره انعام، همان، آیه ۵۹.

۷. احمد آذری قمی، نقد و بررسی ولایت فقیه، قم، ارژشمنند، ۱۳۸۱، ص ۷۰ به بعد.

۸. حسین علی منتظری، دراسات فی ولایت الفقیه، همان، ص ۴۳۸-۴۳۷.

۹. قرآن کریم، سوره نساء، آیه ۵۹.

نظریه ولایت فقیه، دلایل نقلی روایی برای اثبات آن اقامه کرده‌اند. برخی از روایاتی که در خصوص اثبات ولایت فقیه مورد استفاده قرار گرفته است عبارت‌اند از: مرسله شیخ صدوق در «من لایحضره فقیه»،^۱ روایت علی بن ابی حمزه بطائنی به نقل از کافی،^۲ مؤثقه سکونی،^۳ توقیع منسوب به حضرت بقیه‌الله (عج)،^۴ مرسله شریح،^۵ حدیث

۱. «قال امیر المؤمنین (ع) قال رسول الله (ص): اللهم ارحم خلفائی. قیل یا رسول الله (ص) و من خلفائک؟ قال (ص): الذین من بعدی، یروون عنی حدیثی و سنتی» ابو جعفر محمد علی بن حسین بن بابویه (شیخ صدوق)، من لایحضره الفقیه، ۴ جلدی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۱۳ ق، ج ۴، ص ۲۰ و ج ۲، ص ۳۷. روایت مذکور هر چند مرسله بوده و سلسله سندش روشن نیست، اما با توجه به مستفیضه بودن آن و نیز ویژگی مرسله‌های شیخ صدوق که با اسناد قطعی همراه است (از همین روی شیخ صدوق فرموده «قال رسول الله» و نفرموده «روی عن رسول الله»)^۶ مورد اعتماد دانسته شده است. از نظر حضرت امام (ره)، دلالت حدیث شریف بر «ولایت فقیه» نباید جای تردید باشد؛ زیرا «خلافت» همان جانشینی در تمام شئون نبوت است. ولایت فقیه، ص ۶۵.

۲. «قال: سمعت ابی الحسن موسی بن جعفر (ع) یقول: اذا مات المؤمن بکت علیه الملائکه و بقاع الارض التی کان یعبد الله و ابواب السماء التی کان یصدق فیها بعماله و ثلم فی الاسلام ثلمه لایسدها شیء لان المؤمنین الفقهاء حصون الاسلام کحصن سور المدینه لها» [کلبینی، اصول الکافی، ج ۱، ص ۳۸، کتاب فضل العلم]. حضرت امام با آن که راوی اصلی یعنی علی بن حمزه را بنا بر قول معروف ضعیف می‌داند، قائل است که منافاتی میان وثاقت او و عمل به روایاتش نیست [کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۳۶] و در استنباط از روایت نیز می‌نویسد: این که فرموده‌اند «فقها حصون اسلام‌اند» یعنی مکلف‌اند اسلام را حفظ کنند و زمینه‌ای را فراهم آورند (مثلاً حکومت تشکیل دهند) که بتوانند حافظ اسلام باشند و این از اهم واجبات است اولاً بیت فقیه، ص ۶۸-۶۷ اسلام، حکومت است در جمیع شئون آن و احکام شرعی قوانین اسلام هستند و احکام جلوه‌ای از جلوه‌های حکومت هستند، بلکه احکام مطلوب بالعرض و سبب هستند که در جهت اجرای حکومت و بسط عدالت به کار گرفته می‌شوند. پس این که فقیه حصن اسلام است، معنایی ندارد مگر این که او سرپرست اسلام است. هم‌چنان که پیامبر (ص) و ائمه (ع) سرپرست اسلام بوده‌اند در جمیع امور حکومتی [کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۳۷]

۳. «عن ابی عبدالله (ع) الفقهاء امناء الرسول ما لم یدخلوا فی الدنیا. قیل یا رسول الله و ما دخولهم فی الدنیا؟ قال اتباع السلطان. فاذا فعلوا ذلک فاحذروهم علی دینکم» [اصول کافی، ج ۱، ص ۴۶]. وجه استدلال به این روایت این است که امین الرسول بودن فقیهان در تمام شئون و از جمله امر رهبری امت و گسترش عدالت در جامعه و نهایتاً امر حکومت اسلامی است. [امام خمینی، شئون و اختیارات ولی فقیه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹، ص ۴۴]

۴. «ما الحوادث الواقعه، فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا، فانهم حجتی علیکم و أنا حجت الله» [محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ هـ، ج ۱۸، ص ۱۰۱] هر چند حضرت امام (ره) سند این روایت را معتبر نمی‌داند، اما دلالت آن بر ولایت فقیه را از وجوهی چند بیان می‌کند: ظاهر حدیث دلالت بر آن دارد که فقها در مورد برخی از رویدادها که از قبیل بیان احکام نیست، مرجعیت دارند و تمام اختیاراتی که برای امام، به عنوان حجت خداوند بر مردمان وجود دارد، عیناً برای فقها که از جانب امام به عنوان حجت بر مردمان تعیین شده‌اند نیز جاری است. [شئون و اختیارات ولی فقیه، ص ۴۶-۴۵]

۵. «قال علی (ع): یا شریح قد جلست مجلساً لایجلسه الانبی او وصی نبی او شقی» [وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۶، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۴] از روایت بر می‌آید که تصدی منصب قضا با پیغمبر (ص) یا وصی اوست. در این که فقهای عادل به حسب تعیین ائمه (ع) منصب قضا را دارا هستند اختلافی نیست و چون فقیه عادل نه پیامبر است و نه شقی، پس وصی است و وصی از تمام اختیارات وصیت‌کننده بر خوردار است. [ولایت فقیه، ص ۷۵]

فقه نظارتی، حکومت اسلامی را نه «حق» خود می‌داند تا برای استفاده آن دغدغه داشته باشد و نه «تکلیف» خود می‌داند تا برای برپایی‌اش خود را ملزم بداند، بلکه تنها بر این باور است که می‌تواند حکومت تأسیس کند، نه این که ضرورتاً باید چنین کند

تقوی الحکومه،^۱ مقبوله عمر بن حنظله،^۲ روایت ابی خدیجه،^۳ روایت ابوالبختری،^۴ روایت منزله الفقیه،^۵ روایت العلما حکام،^۶ روایت مجاری الامور^۷ و...

د.مقایسه گرایش‌های سه‌گانه

مطالعات تطبیقی از رایج‌ترین مطالعات محافل آکادمیک هستند که ارزش اساسی آن‌ها به کاربردی بودن‌شان می‌باشد؛ چه، از طریق تطبیق تئوری‌هاست که نقاط ضعف و قوت آن‌ها نمایان می‌شود. مطالعه تطبیقی سه تئوری نظارت، ولایت و وکالت فقیه نیز

از همین‌رو حائز اهمیت است و در این خصوص، توجه به نکات ذیل حائز اهمیت است:

۱. سه نظریه نظارت، ولایت و وکالت فقیه مربوط به یک پارادایم نیستند تا مقایسه میان آن‌ها منطقی صورت بگیرد؛ چرا که تئوری‌های نظارت و ولایت فقیه مربوط به پارادایم

۱. «عن ابی عبدالله (ع) قال: اتقوا الحکومه، فان الحکومه انما هی للأمام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین؛ لنبی او وصی نبی» [وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷] چون حق قضاوت برای فقیه ثابت است، پس ریاست و حمایت او نیز محرز می‌باشد. [شئون و اختیارات ولی فقیه، ص ۴۷؛ ولایت فقیه، ص ۷۸]

۲. «عن ابی عبدالله (ع) قال: من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا... فلیرضوا به حکماً. فانی قد جعلته علیکم حاکماً... فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فانما استخف بحکم الله و علینا رد و الراء علی الله و هو علی حد الشرک بالله» [وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۹] هر چند برخی عمر بن حنظله را ضعیف توصیف کرده‌اند، اما حضرت امام (ره) می‌نویسد: «این روایت از واضحات است و در سند و دلالتش وسوسه‌ای نیست» [ولایت فقیه، ص ۹۲] این که فرموده «انی قد جعلته علیکم حاکماً» و فرموده «علیکم قاضیاً» قرینه است بر این که مقصود روایت، تعیین مرجع برای جمیع امور مرتبط به والیان است که از جمله آن‌ها نیز قضاوت است. پس مراد از «حاکم»، «قاضی» نیست، بلکه مطلق کسی است که برای «حکم» و «قرار» به او رجوع می‌شود. [رک: ولایت فقیه، ص ۹۳-۸۹]

۳. «جعلوا بینکم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیاً و ایاکم ان یخاصم بعضکم بعضاً الی السلطان الجائر» [وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۱۰۰] حضرت امام (ع) بر اساس بخش پایانی روایت می‌نویسد که نباید در امور مربوط به قدرت‌های اجرایی به ستم‌گران (همه حکومت‌کنندگان غیراسلامی اعم از قاضیان، قانون‌گذاران و مجریان) مراجعه کرد [رک: ولایت فقیه، ص ۹۳]

۴. «عن ابی عبدالله (ع) قال: قال رسول الله (ص): إن العلماء ورثة الانبیاء و إن الانبیاء لم یورثوا دیناراً و لا درهماً و لکن وروثوا العلم». حضرت امام (ره) که همه رجال این حدیث به جز ابوالبختری را نفع می‌داند، می‌نویسد: مقتضی این که فقها وارثان انبیاء هستند، انتقال هر آن چه برای آنان بوده به فقهاست مگر این که ثابت شود انتقال ممکن نیست و شبهه‌ای نیست که سلطنت قابل انتقال است [کتاب البیع، ص ۴۸۳-۴۸۲] منظور از علما نه امامان معصوم، بلکه علمای امت هستند و وراثت نیز در تمام شئون پیامبران می‌باشد. [ولایت فقیه، ص ۱۰۳]

۵. «منزله الفقیه فی هذا الوقت کمنزله الانبیاء من بنی اسرائیل». [جمعی از نویسندگان، فقه الرضا، مشهد، کنگره جهانی امام رضا، ۱۴۰۶ ه.ق، ص ۳۳۷؛ بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۳۴۶]

۶. «قال علی (ع): العلماء حکام علی الناس». [آمدی، غرر الحکم و درر الحکم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶، ص ۴۷] این روایت هر چند سندش معتبر نیست، اما دلالتش واضح است. [ولایت فقیه، ص ۱۰۶]

۷. «قال الحسین (ع): مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء الامناء علی حلاله و حرامه». این روایت مرسل بوده و بسیاری بدان اعتماد نکرده‌اند.

فقه سیاسی شیعه و تئوری و کالت فقیه مربوط به پارادایم مدرن می‌باشد که به دلیل ورود به پارادایم فقه سیاسی، در آن تلاش شده تا با ادبیات فقهی و دینی آراسته شود. البته در تجربه ایرانی، گاه به دلیل افراط یا غفلت برخی از طرفداران تئوری ولایت فقیه از سوی و نیز تفریط یا غفلت برخی دیگر از طرفداران تئوری نظارت فقیه از سوی دیگر، شاهد نوعی تقابل و جبهه سیاسی میان دو تئوری مذکور هستیم که در نتیجه آن باعث می‌شود طرفداران نظریه نظارت فقیه عملاً به طرفداران نظریه و کالت فقیه نزدیک شوند. این در حالی است که تئوری نظارت فقه به لحاظ مبنا، روش و غایت متمایز از تئوری و کالت فقیه می‌باشد؛ چرا که به لحاظ مبنا تئوری نظارت دارای مبانی دینی و تئوری و کالت دارای مبانی عرفی است. به لحاظ روش، تئوری نظارت دارای اتوریته دینی و تئوری و کالت فاقد هر گونه اتوریته‌ای خارج از اراده مردم می‌باشد. به لحاظ غایت، تئوری نظارت به دنبال اجرای دین و تئوری و کالت به دنبال اجرای دغدغه‌های مردم است.

۲. از سویی، بی‌شک، هدف از جعل و تشریح احکام دینی، تحقق و اجرای عملی آن‌هاست و از سوی دیگر، بسیاری از صاحب‌نظران دینی بر این باورند که اجرای تام و تمام احکام اسلامی جز در پرتو یک حکومت اسلامی مقدور نخواهد بود. به لحاظ تاریخی، در تجربه فقه سیاسی شیعه، تئوری نظارت فقیه به‌رغم قدمت زیادش موفق به برپایی حکومت نشده است. این در حالی است که تئوری ولایت فقیه به‌رغم این که از قدمت زمانی کوتاه‌تری نسبت به تئوری نظارت فقیه برخوردار است، در دو مقطع تاریخی، یکی در عصر صفویه و یکی در عصر جمهوری اسلامی موفق به برپایی حکومت اسلامی (البته با دو الگوی متفاوت) شده است. این بدین معنی است که تئوری ولایت فقیه از توان‌مندی بیش‌تری برای اجرایی کردن احکام اسلامی برخوردار است. از این‌رو، چشم‌انداز فقه سیاسی شیعه حداقل به لحاظ نظری، قطعاً بر اساس الگوی ولایت فقیه رقم خواهد خورد تا الگوهای دیگر. توفیق روزافزون الگوی جمهوری اسلامی ایران که ناشی از تئوری ولایت فقیه می‌باشد در مقایسه با الگوهای امروزی و دیروزی ناشی از تئوری نظارت فقیه، ضرورت نظری فوق را در عرصه عمل نیز تأیید می‌کند.

۳. تئوری نظارت فقیه به دلیل قدمت تاریخی‌اش در مقایسه با تئوری ولایت فقیه به لحاظ کمی از غنای بیش‌تری برخوردار است؛ چرا که بیش‌تر فقیهان دوره‌های متناوب و طولانی تئیه، نظارتی‌اند تا ولایتی. با این همه، به لحاظ مفهومی، اگر دایره نظارت، گسترش پیدا کند و اصطلاحاً نظارت، حداکثری و فائقه شود، در این صورت، نظارت، عملاً تبدیل به ولایت می‌شود. به عبارت دیگر نظریه ولایت فقیه، همان نظریه نظارت





فقیه حداکثری و غنی شده می‌باشد. از این‌رو، به درستی می‌توان گفت که نظریه ولایت فقیه در «طول» نظریه نظارت فقیه قرار دارد. بر این مسئله چند نکته مترتب می‌شود: نخست این که تئوری ولایت فقیه مشتمل بر همه ظرفیت‌های تئوری نظارت فقیه می‌باشد و با در اختیار داشتن آن نیازی به رجوع به ظرفیت‌های تئوری نظارت فقیه نمی‌باشد (چو صد آمد، نود هم پیش ماست)؛ دوم این که نظارتی‌ها هر چند غیر از ولایتی‌ها هستند، اما اساساً ضد ولایتی نیستند و برخی تلقی‌های سطحی ناظر به این معنی بی‌شک باطل است؛ سوم این که ادبیات تئوری نظارت فقیه پشتوانه تئوری ولایت فقیه می‌باشد و بدون آن‌ها تئوری مذکور نحیف و ضعیف خواهد بود.

۴. هر چند روند طبیعی تکامل نظریه‌های فقه سیاسی شیعه نشان از گذار شیعه از تئوری نظارت به تئوری ولایت فقیه است، با این همه، تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت‌ها منتفی نمی‌باشد و این امکان وجود دارد که به دلایل غیر معرفتی (مثلاً سیاسی- تاریخی) شرایطی به وجود آید که ناگزیر از انتخاب مدیریت جامعه بر اساس الگوی نظارت فقیه باشیم. به عنوان مثال الگوی فقهی مدیریت جامعه پس از ارتحال حضرت امام (ره) توسط مقام معظم رهبری، به لحاظ محتوا ولایتی و به لحاظ قالب، نظارتی بوده است و چنین به نظر می‌رسد که نظر به شرایط خاص آن زمان از جمله شرایط ویژه سنی- علمی مقام معظم رهبری، اگر غیر از این می‌بود، نتایج نامطلوبی به بار می‌آورد. به عبارت دیگر، مراتب فقه سیاسی شیعه تشکیکی بوده و در هر دوره‌ای مناسب با شرایط آن دوره، مرتبه خاصی از آن امکان ظهور و بروز دارد. از این‌رو، بی‌شک بخشی از توفیق حضرت امام برای تحقق نظام سیاسی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه معلول مهیا بودن شرایط این تحقق بوده است و لذا نباید پنداشت که فقیهان گذشته از جمله میرزای شیرازی، ملا احمد نراقی و... به دلیل ضعف علمی یا مدیریتی بوده که نتوانسته‌اند موفق به نظام‌سازی مبتنی بر تئوری ولایت فقیه شوند.

بی‌شک، همه ظرفیت‌های تئوری ولایت فقیه استحصالی نشده و نیل به این مقصود مستلزم گذر زمان می‌باشد. به عبارت دیگر؛ اگرچه تئوری ولایت فقیه پس از پیروزی انقلاب اسلامی به عنوان گفتمان مسلط فقه سیاسی شیعه ظهور کرده و نسبت به همه گفتمان‌های دیگر بیش‌تر می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای جامعه اسلامی باشد، با این همه، این پندار که گفتمان مذکور با همین محتوای موجودش قادر است تا همه نیازهای مستحدث و حتی آتی جامعه اسلامی را پاسخ گوید، انتظاری به دور از واقع خواهد بود. ظاهراً چنین تلقی اشتباهی باعث شده تا در پژوهش‌های مربوط به تئوری ولایت

طرفداران نظریه و کالت فقیه بر این باورند که ضرورتی ندارد که وکالت مردم در اداره اجتماع حتماً به عهده فقیه باشد، بلکه همین مقدار که فردی حکیم، متدین و متعبد به عنوان وکیل مردم به منظور ایجاد شرایط به زیستی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز تعیین گردد، کفایت می‌کند

فقیه روش‌هایی اتخاذ شود که در نتیجه آن‌ها تئوری مذکور تنها «تورم» می‌یابد نه این که «تکامل» یابد. به نظر می‌رسد رویکرد تکاملی به تئوری ولایت فقیه، نیاز بایسته در چشم‌انداز پژوهش‌های فقه سیاسی شیعه می‌باشد. اتخاذ چنین رویکردی مستلزم ایجاد جرأت و جسارت علمی در نقد پژوهش‌های پیشینی در این موضوع خواهد بود. بی‌شک رویکرد مذکور باعث ایجاد نوعی «هاضمه دیالوگی» و «ظرفیت حلیم» برای جریان ولایت‌مدار می‌شود که فقدان آن می‌تواند زمینه‌ساز کاهش مقبولیت آن شود.

مناسبات فقه و سیاست در مکتب قم

نضج و رشد مکتب قم مقارن با دو دوره پهلوی و جمهوری اسلامی می‌باشد. در دوره مذکور، تضاد میان دو خط دینی و غربی سیر صعودی یافت، به گونه‌ای که می‌توان این دوره را دوره گذار از گفتمان سلطنت - غرب به گفتمان حکومت دینی دانست. واقعیت این است که هر یک از گرایش‌های فقهی موجود در مکتب قم از ظرفیت‌های متفاوتی برای تسهیل گذار مذکور و سپس تثبیت گفتمان حکومت دینی برخوردار هستند که تبیین آن ظرفیت‌ها، پرسش مناسبات فقه و سیاست در مکتب قم را پاسخ می‌دهد.

الف. فقه و سیاست در گرایش نظارتی فقه

۱. به نظر می‌رسد تئوری نظارت فقیه روی ظرفیت موجود فقه شیعه بسته شده و حال این که ظرفیت موجود فقه شیعه را نمی‌توان معیار قضاوت تعیین قلمرو دین و حدود وظیفه ولی دینی قرار داد؛ چرا که ضمن اذعان به نقش فقه موجود و تأثیر آن در جریان دین‌داری در جامعه، نمی‌توان منکر قابلیت تکامل معرفت دینی و امکان پر شدن خلأهای گذشته شد. اساساً دینی که نتواند برنامه تکامل فرد و جامعه را متناسب با شرایط مختلف زمانی و مکانی ارائه دهد، دین خاتم، کامل و جامع نخواهد بود؛ چرا که فلسفه خلقت، تکامل انسان بوده و ابزار این تکامل نیز دین می‌باشد. بی‌شک، رویکرد نظارتی تکامل مذکور را بخشی و جزیره‌ای می‌کند و در نهایت، به دلیل سازگاری بخش‌های مختلف اجتماع با یک‌دیگر یا مجبور است که به طور کلی از نظارت اجتماعی دست بردارد و یا این که به شکل غیر کارشناسانه‌ای به بسیاری از بخش‌های اجتماع وصف



اسلامی دهد. بر این اساس، دخالت رویکرد نظارتی در حوزه سیاست حتی اگر به نام دین هم صورت بگیرد، در بسیاری موارد عرفی خواهد بود.

۲. در نظریه نظارت فقیه، دین به احکام تکلیفی برآمده از منابع شرعی و ناظر به عمل مکلفین محدود می‌شود. این در حالی است که دین علاوه بر احکام تکلیفی، در بردارنده احکام ارزشی (اخلاقی) و احکام توصیفی (اعتقادی) نیز می‌باشد و شکی نیست که هم در مدیریت اجتماع و هم در تکامل کلان تاریخی هر سه نوع حکم دینی نقش دارند. از این روی، باید اندیشید که آیا با در نظر داشتن احکام اخلاقی و اعتقادی باز هم می‌توان نقش دین را صرفاً به نظارت بر جامعه محدود نمود؟ اساساً اسلامیزه کردن اموری که ماهیتاً غیراسلامی هستند، آیا ناشی از نادیده گرفتن یا مرتبط ندیدن این سه نوع احکام نیستند؟

۳. تئوری نظارت فقیه، نه فقط دین را به احکام تکلیفی محدود می‌کند، بلکه در احکام تکلیفی نیز تنها به فقهی که بیان‌گر احکام «رفتار فرد» است نظر دارد. این در حالی است که در دایره این احکام، فقه ناظر به «رفتار حکومت» نیز مطرح است. فقه حکومتی، ابزار اقامه اجتماعی تکامل در جوامع اسلامی است. به عبارت دیگر، تئوری نظارت فقیه با منطقی و قواعد فقه فردی به میدان حل مسائل حکومتی آمده است. این در حالی است که هر گونه مدیریت اجتماعی - به ویژه در جوامع غیر بسیط و پیچیده - مستلزم توجه به رفتارهای فرافردی و سازمانی (نهادی) می‌باشد. بر این اساس، حتی اگر در جامعه‌ای حکومت اسلامی هم برقرار نباشد، رویکرد نظارتی به دلیل این که ناظر به رفتار فرد است، از مدیریت آن جامعه ناتوان خواهد بود.

۴. رویکرد نظارتی فقه، رویکردی انفعالی است؛ چرا که همواره در پی رفتار دولت‌ها به اظهار نظر می‌نشیند. به عبارت دیگر، در رویکرد مذکور، برای خود فقه و فقیه رسالتی ایجابی تعریف نشده تا با قطع نظر از رفتار دولت‌ها، به تحقق و تداوم آن رسالت متعهد باشند، بلکه همواره رسالت آن‌ها این است که درون منظومه رفتاری دولت‌ها و به تبع امکاناتی که آن منظومه برای دین ایجاد می‌کند، از دین پاسداری کنند. طرفه این که در رویکرد مذکور، حتی رسالت نظارت نیز حداکثری نبوده و بر اساس بیش تر فقیهان طرفدار رویکرد نظارتی، از امور حسبیه (اموری که متولی نداشته و شارع مقدس به ترک آن‌ها راضی نیست) فراتر نمی‌رود و بدتر این که از آن جا که در رویکرد نظارتی برای فقه و فقیه ضامن اجرا تعریف نشده، می‌توان حدس زد که اگر دخالت فقیه، حتی در همان قلمرو امور حسبیه، ضرر معتنی به دولت وارد سازد، دولت‌ها می‌توانند از پذیرش فقه

در آن موارد ابا و ورزند. بر این اساس، رویکرد نظارتی حتی در امور حسبیه نیز تابع خواست دولت‌ها می‌شود.

۵. فقدان ضمانت اجرا برای دخالت‌های فقه در امور اجتماعی در رویکرد نظارتی، باعث می‌شود تا ابواب بسیاری از فقه اسلامی از جمله حوزه احکام جزایی اسلام (از قبیل: حدود، قصاص، دیات و...) رسماً تعطیل و بدون متولی باشد؛ چرا که ابواب مذکور مستلزم وجود یک قوه قاهره و برتر از قدرت قانون‌شکنان می‌باشد. این در حالی است که متولیان فقه اگر خود بخواهند قوه مذکور را ایجاد کنند، در واقع از فرض نظارتی بودن خارج شده‌اند و اگر بخواهند روی ظرفیت قوه قاهره موجود به اجرای فقه بپردازند، در واقع تابع دولتی شده‌اند که حسب فرض رسالت نظارت بر آن را دارند! تجربه تاریخی گواه بر این است که هرگاه دایره نظارت فقیهان از امور حسبیه فراتر رفته و شامل احکام جزایی اسلام نیز شده، دولت‌ها مقاومت کرده و در نتیجه آن یا کار نظارت تعطیل شده و یا کار فقیه از نظارت خارج شده و به شکل‌گیری یک جنبش (اعتراض) اجتماعی انجامیده است. از آن‌جا که معمولاً این دومی (جنبش اجتماعی) اتفاق افتاده، درمی‌یابیم که حتی اگر فقیهان هم بخواهند که فقط نظارتی عمل کنند، اساساً منطبق فقه شیعه به گونه‌ای است که آن‌ها تا حد زیادی مجبور به ولایتی عمل کردن می‌شوند.

۶. از آن‌جا که رویکرد نظارتی، دخالت مستقیم فقیه در امور اجرایی را تجویز نمی‌کند، معمولاً در پس اجرائیات ناقص و غلط - که به لحاظ عینی نوعی نفرت اجتماعی را در پی دارد - هم‌چنان فقه و فقیه مقدس باقی می‌مانند و همین مسئله باعث شده تا برخی در مقایسه میان رویکرد نظارتی و ولایتی (که دخالت مستقیم فقیه در امور اجرایی و مدیریتی را تجویز می‌کند و به این علت بسیاری از کاستی‌های عینی، ولو به غلط، به شخص فقیه نسبت داده می‌شود)، کارکرد رویکرد نظارتی را بادوام‌تر از رویکرد ولایتی بدانند. این در حالی است که فقدان دخالت مستقیم فقیه در امور مدیریتی، استنطاق از فقه را حداقلی می‌کند که در نتیجه آن، فقه و فقیه هر دو از رشد باز می‌مانند. بی‌شک، حداقلی شدن فقه و فقیه به نوبه خود، جامعه اسلامی را در جهت اسلامی بودنش حداقلی می‌کند به گونه‌ای که پس از مدتی حتی ارتکاز و ذائقه عموم مسلمانان نیز از فقیه، مناسب با تکیه بر کرسی توصیه و نه کرسی تجویز شکل می‌گیرد.

به‌رغم وجود همه ملاحظات مذکور بر رویکرد نظارتی، رویکرد مذکور در مقایسه با رویکرد وکالتی که رویکردی غلط می‌باشد، رویکردی ناقص (نه غلط) است؛ بدین معنی که رویکرد مذکور رویکردی اجمالی بوده که هر چند در ساحت تفصیل ناکارآمد و یا





نخستین زمانی که فقیه شیعه فارغ از دغدغه جان خود و دیگر شیعیان به تأمل نظری در منطق منظومه معارف اسلامی مشغول شده، دوره صفویه می باشد که در پرتو اعلام رسمی تشیع توسط شاهان آن دوره، تشیع از شرایط تقیه رهایی یافته و از حاشیه تاریخ سیاسی - حداقل در مقیاس ایران آن زمان - به هسته آن دعوت شده و طرفه آن که بلافاصله به تولید و طرح نظریه ولایت فقیه رسیده است

دارای نتایج حداقلی می باشد، اما در شرایطی که جامعه اسلامی از حکومت و دولتی غیر شیعی در رنج می باشد، می تواند بقای اندیشه اسلامی را ولو به صورت حداقلی تضمین کند. بهترین مؤید بر ادعای مذکور، پیوستگی اندیشه شیعی در سراسر تاریخ اسلام - که در بسیاری از مقاطع خود از حکومت و دولت شیعی محروم بوده - می باشد. به عبارت دیگر، رویکرد ولایتی فقه که مناسب با ساحت تفصیل اندیشه شیعی می باشد، در طول (نه عرض) رویکرد نظارتی می باشد به گونه ای که اگر ظرفیت های تاریخی رویکرد نظارتی پشتوانه رویکرد ولایتی قرار نگیرند، رویکرد ولایتی، رویکردی بی تبار و نحیف خواهد شد.

ب. فقه و سیاست در گرایش و کالتی فقه

رویکرد و کالتی فقه به دلیل ضعف پایگاه معرفتی، بسیاری از حوزه های عمل سیاسی را به صورت دینی نمی تواند ورود داشته باشد، هر چند به دلیل هماهنگی بیش تر آن با نظام سیاسی موجود غرب، به صورت عرفی از شانس حضور بیش تری برخوردار است. برخی از مهم ترین نقدهای ناظر بر رویکرد مذکور که به نوبه خود در کم و کیف حضور آن در عرصه سیاست نیز تأثیر بسزا دارد، به ویژه در مقایسه با رویکرد ولایتی فقه به شرح ذیل است:

۱. در وکالت، موکل تنها می تواند اموری را به وکیل واگذار کند که خود حق انجام آنها را داشته باشد. حسب آموزه های دینی، حق حکومت در اختیار مردم نیست که بخواهند آن را به دیگری واگذار کنند؛ انسان به دلیل این که بنده خداست، بدون اذن و اجازه او حق تصرف در جسم خود را نیز ندارد، چه رسد به این که حق تصرف در مال و جان و ناموس دیگران را داشته باشد. حتی اگر با رویکرد ماتریالیستی بپذیریم که انسان حق تصرف در مال و جان و ناموس خودش را داشته باشد، باز هیچ دلیلی برای سرایت این حق به حوزه انسان های دیگر وجود ندارد. به عبارت دیگر، هیچ کس جز خداوند نمی تواند برای انسان ها حاکمی تعیین کند، نه نخبگان، نه اکثریت و نه هیچ کس دیگر. این در حالی است که ولایت منصوب از طرف خداوند است و از آن جهت که خداوند بر تمامی هستی ولایت دارد، می تواند این ولایت را به افراد خاصی که از طرف او مأذون هستند واگذار کند؛ نه به این معنا که ولایت از خود خداوند ساقط شود، بلکه به این معنا که آن

شخص، ولایت اعتباری را در چهارچوب قوانین الهی داراست.

۲. وکیل قبل از آن که بر موکل وکالت داشته باشد، حقی بر موکل ندارد تا او را موظف سازد وی را به وکالت بپذیرد. این در حالی است که ولی به جهت آن که از جانب خداوند منصوب است، حقی بر مردم دارد که آن‌ها را موظف می‌سازد ولایت او را گردن نهند و از او اطاعت کنند.

۳. محدوده وکالت وکیل تحت کنترل موکل است و اوست که تعیین می‌کند وکیل تا چه اندازه قدرت اجرایی دارد. این در حالی است که محدوده ولایت ولی از سوی خداوند سبحان تعیین می‌شود و مردم نقشی در تعیین اختیارات ولی ندارند. به عبارت دیگر، از آن جا که وکالت، عقدی جایز و قابل ابطال است، هر زمان موکل اراده کند، می‌تواند وکیل را از وکالت عزل نماید. این در حالی است که ولایت، منصبی از جانب خداوند بوده و مردم در عزل و نصب آن دخالتی ندارند. این ویژگی‌ها باعث می‌شود به لحاظ سیاسی، وکیل عملاً قدرت اجرایی نداشته باشد؛ چرا که نه می‌تواند به موکلین خود امر کند و نه موکلین ملزم به اطاعت از وی هستند.

۴. از آن جا که انسان بنده و مخلوق خداوند است، تنها در برابر او می‌تواند مسلوب‌الاختیار باشد و تنها خداست که بر او حق قیومیت دارد. بنابراین حتی اگر خود انسان هم بخواهد تمام اختیار خود را به کس دیگری جز خدا واگذار کند و مسلوب‌الاختیار او گردد، حق چنین کاری را ندارد. بنابراین ولایت هرگز نمی‌تواند از جانب مردم به کسی واگذار شود. این در حالی است که در وکالت، موکل می‌تواند اختیارات و حقوقی از خود را به وکیل واگذار کند. بدون آن که مسلوب‌الاختیار او گردد و بدون این که وکیل حق امر کردن به موکل را داشته باشد.

۵. ولی برای آن که بسط ید و امکان اعمال ولایت داشته باشد، نیازمند اقبال مردم است، اما برای حق ولایت، اقبال مردم یا رأی خبرگان تأثیری ندارد. این در حالی است که حق وکالت وکیل وابسته به اقبال مردم است و اگر مردم کسی را به وکالت انتخاب نکنند، او حقی برای وکالت ندارد.

۶. وکالت با مرگ موکل از بین می‌رود، این در حالی است که ولایت با مرگ ناصب ولایت از بین نمی‌رود. برای مثال اگر امام معصوم کسی را به وکالت نصب کند، با مرگ یا شهادت ایشان، وکالت وی منتفی می‌شود، مگر آن که امام بعدی او را در این سمت ابقا کند. ولی اگر کسی را به ولایت نصب کنند، با از دنیا رفتن امام معصوم (ع) ولایت از بین نمی‌رود مگر آن که امام بعدی او را از ولایت عزل نمایند.



علاوه بر وجود همه ملاحظات مذکور، از آن جا که در تجربه تاریخی تشیع، مدیریتی اجتماعی یا حکومتی فقهی بر پایه درک و کالتی از فقیه وجود نداشته است، ارزیابی عینی آن بدون مصداق بوده و حداقل، دفاع از آن در برابر دو رویکرد نظارتی و ولایتی که هم به لحاظ تاریخی، تجربه حکومت داشته و هم به لحاظ نظری از قوت بیش تری نسبت به رویکرد و کالتی برخوردارند، بسیار مشکل است.

ج. فقه و سیاست در گرایش ولایتی فقه

از آن جا که رویکرد ولایتی فقه از بیش ترین تناسب با فلسفه فقه برخوردار است، انتظار می رود تا بسیار زودتر از مکتب قم ظهور تاریخی یافته باشد. هر چند سابقه طرح نخستین نظریه ولایت فقیه به حدود پنج قرن قبل توسط محقق کرکی و به نظر برخی از صاحب نظران به آغاز دوره غیبت بازمی گردد، اما نخستین بار رویکرد مذکور در مکتب قم به بار نشسته و گفتمان غالب فقهی گشته است. مناسبات فقه و سیاست در رویکرد مذکور از چند جنبه قابل مطالعه است:

تحول درونی فقه شیعه

۱. مهم ترین تحول درونی فقه شیعه - که بیش از هر عاملی، ظهور انقلاب اسلامی زمینه ساز تاریخی آن بوده و بیش از هر رویکردی، در رویکرد ولایتی فقه بازتاب یافته - گذار فقه شیعه از «تئوری» سیاسی به «نظام» سیاسی است. به نظر می رسد مهم ترین دغدغه فقه سیاسی شیعه از صفویه تا انقلاب اسلامی، ارائه تئوری سیاسی به ویژه تئوری ولایت فقیه بوده است، اما در هیچ یک از مکاتب و گرایش های فقهی ای که در این فاصله ظهور یافته اند، تئوری های مذکور موفق به نظام سازی نشده اند. نخستین بار در عصر مشروطه فقه شیعه خود را در معرض نظام سازی قرار داد که هر چند به لحاظ نظری گامی مثبت و رو به جلو برداشت، اما به دلایل سیاسی - اجتماعی توفیق عملی چندانی به دست نیاورد. این در حالی است که با ظهور حضرت امام (ره) و پیروزی انقلاب اسلامی، دغدغه مذکور به بار نشست و برای نخستین بار در تجربه جمهوری اسلامی ایران، آموزه ها و تئوری های اسلامی در مکانیسمی بسیار متفاوت از آن چه در دیگر نظام های سیاسی حتی نظام های موجود در جهان اسلام رایج بود، وارد چرخه حیات مسلمین شد.

۲. با پیروزی انقلاب اسلامی و شکل گیری نظام سیاسی، زمینه های گذار از «فقه فردی» به «فقه حکومتی» به وجود آمد. از زمان مشروطه تا پیروزی انقلاب اسلامی، اندیشه سیاسی مکتوب شیعه چنان قوت یافت که در سه مرحله، رساله های

تئوری ولایت فقیه در واپسین مرحله خود، مبتنی بر تجربه عملیاتی ناموفق مشروطه، چنان موفقیت آمیز با عرصه عمل سیاسی گره خورد که از ساحت «تئوری» خارج و به ساحت «نظام» وارد شد

حکومت اسلامی نگارش یافت: نخست، توسط فدائیان اسلام؛ دوم، توسط حزب ملل اسلامی (سید کاظم بجنوردی)؛ سوم، توسط حضرت امام (ره). فقیهان شیعه که خود را متکفل برپایی و مدیریت حکومت اسلامی می دانستند، به زودی دریافتند که مجموعه تراث فقه موجود که فقه فردی بود، برای این منظور کفایت نمی کند و لازم است به استنباط نوعی دیگر

از احکام فقهی که موضوع آن‌ها، نه رفتارهای فردی، بلکه رفتارهای حکومتی (سازمانی و نهادی) است، بیندیشند. هر چند بسیاری از احکام حکومتی مورد نظر حتی هنوز استنباط نشده‌اند، اما به ویژه در دهه اخیر، خبرگان فقهی شیعه سوگیری واضحی در این خصوص داشته‌اند. واقعیت این است که برای نیل به فقه حکومتی، لازم است مبانی، روش‌ها و اصول فقهی، دوباره مورد بازخوانی و تأمل قرار گیرند. احکام فقه حکومتی، ضرورتاً احکام تأسیسی جدیدی نخواهند بود، بلکه علاوه بر آن، زاویه نگاه جدیدی به همان احکام فقه فردی پیشین می باشد.

۳. نظر به شکل گیری حکومت اسلامی و حداکثری شدن مطالبات مردم از فقه برای حل مشکلات شان و مهم تر، احساس وظیفه کردن فقه برای حل آن مشکلات، در دوره جمهوری اسلامی، استنباط احکام در بسیاری از ابواب فقهی به صورت تخصصی و سیستماتیک و از طریق نهادهای ویژه این منظور صورت می گیرد. گذار از فقه عمومی به فقه تخصصی علاوه بر این که به لحاظ کیفی از ضریب اطمینان بیش تری برخوردار است، به لحاظ کمی به دلیل این که متولیان خاص دارد، رشد بسزایی می یابد. چشم انداز فرایند مذکور چنان است که برای هر کدام از نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی موجود در کشور، نهاد فقهی متناظری در حوزه های علمیه شکل بگیرد و به صورت تخصصی دغدغه های آن‌ها را دنبال نماید. این در حالی است که در تئوری های وکالت و نظارت فقیه، از آن جا که فقه به صورت پیشینی خود را موظف به رهبری جامعه نمی داند، نیازی به نهادسازی برای این خصوص دیده نمی شود.

۴. با پیروزی انقلاب اسلامی و غلبه رویکرد ولایتی، فقه شیعه از جایگاه اپوزیسیون به جایگاه رهبری جامعه تغییر وضعیت داده است. گذار از جایگاه اپوزیسیون به جایگاه رهبری باعث حداکثری شدن استنطاق از فقه شده است. استنطاق حداکثری از فقه باعث می شود تا حتی اگر فقیهان داعیه رهبری جامعه را هم نداشته باشند، خود فقه





مهم‌ترین نکته‌ای که باید بدان توجه نمود، رویکرد حضرت امام به تئوری ولایت فقیه است که اولاً بر خلاف دیگر فقیهان که از پایگاه فقه به اثبات یا رد آن پرداخته‌اند، وی از پایگاه کلام بدان پرداخته است و ثانیاً بر خلاف دیگر فقیهان که آن را بالذات بحثی روایی قلمداد کرده‌اند، وی آن را بحثی عقلی دانسته است

نسبت به پرسش‌ها و مطالبات زمانه حساس شود. از تفاوت‌های مهم فقه اپوزیسیونی و فقه سرپرستی این است که در فقه اپوزیسیونی بیش‌تر جنبه‌های سلبی و نقدی، و در فقه سرپرستی بیش‌تر جنبه‌های اثباتی و ایجابی رشد می‌کند. از همین روست که از زمانی که فقه سیاسی شیعه عملاً عهده‌دار حکومت گشته، «عنصر مصلحت» در آن بسیار پررنگ شده است. کارویژه عنصر مصلحت، پیش‌برد عملی دغدغه‌های فقهی در متن موانع می‌باشد. به عبارت دیگر، فقه مصلحت‌گرا، فقه ناظر به شرایط مقدور است. این در حالی است که فقه اپوزیسیونی دغدغه شرایط مطلوب را دارد و از پایگاه شرایط مطلوب همواره به وضعیت موجود نقد وارد می‌کند. به عبارت دیگر در فقه سرپرستی و مصلحت‌گرا علاوه بر این که همه ظرفیت‌های فقه اپوزیسیونی وجود دارد، دغدغه‌های راهبردی و کاربردی نیز با انگیزه‌های قوی‌تری دنبال می‌شود.

غیریت‌تسنن

۱. روشنفکران دینی دوره پهلوی مثل شریعت‌سنجلی، احمد کسروی، علی‌اکبر حکمی‌زاده، سید علی‌اکبر برقی، سید اسدالله خرقانی و...^۱ تأثرات نظری از تجدد و تعلقات عملی به نوعی از تسنن وهابی‌گرا داشتند. هر چند بسیاری از این تعلقات، ریشه در برداشت‌های کلامی داشت، جریان فقه‌های شیعه از جمله آیات عظام سید نورالدین شیرازی، شیخ عباس علی سبزواری، شیخ سراج‌انصاری، سید روح‌الله خمینی، سید محمدحسین بروجرودی و... در برابر آن‌ها موضع‌گیری کرده و ضمن نقدشان به دفاع از فقه و کلام شیعه پرداخت. واقعیت این است که هر چند تأثیر تعلقات تجددگرایانه و نیز حمایت حکومت‌های وقت در بسط اندیشه‌های انحرافی فقهی - کلامی در این دوره را نمی‌توان نادیده گرفت، اما آن‌چه مربوط به منطق درونی فقه می‌شود این است که استنباطات فقهی این دسته از روشنفکران، در بسیاری از موارد ناشی از خروج آن‌ها از متدولوژی اجتهاد شیعی بود. به عبارت دیگر، تلفیق اندیشه عرف‌گرای غربی با برخی از مبانی فقهی - روایی تسنن باعث می‌شد تا آن‌ها نتوانند در فهم بسیاری از روایات به

۱. رک: رسول جعفریان، جریان‌ها و سازمان‌های سیاسی - مذهبی از شهریور ۱۳۲۰ تا انقلاب اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۷ - ۳۵۲.

ورای ظاهرشان توجه کنند و نه بتوانند در همان فهم ظاهری، منطقی روشن از تعادل و تراجم، اهم و مهم، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ و... را به کار گیرند.

۲. ظهور اسرائیل در ۱۹۴۸م (۱۳۲۷ ش) و ادعای آن در مالکیت سرزمین قبله اول مسلمان باعث نوعی پیوند و اتحاد میان تشیع و تسنن در دفاع از قدس و فلسطین شد. پیوند مذکور در ابتدا سیاسی به نظر می‌رسد، برای تقویت و تشدید خود به‌طور طبیعی به مبانی کلامی - فقهی نیز کشانده شد. آیت‌الله بروجردی زعیم وقت تشیع و رئیس حوزه علمیه قم و استاد شیخ محمود شلتوت مفتی اعظم تسنن و رئیس دانشگاه الازهر در تلاشی هماهنگ، تئوری تقریب مذاهب اسلامی را مطرح کردند. تئوری مذکور علاوه بر پیامدهای آشکار سیاسی‌ای که در مقیاس جهان اسلام و بلکه در مقیاس بین‌المللی و به نفع جهان اسلام داشت، در حقیقت، زمینه مناسبی برای گفت‌وگوی علمی میان تشیع و تسنن ایجاد کرد. گفت‌وگوهای مذکور که اینک سال‌هاست در قالب‌های متعدد از جمله کنگره‌های اندیشه تقریب ادامه دارد، منجر به تأسیس نهادهایی مثل «مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی» شد. شکل‌گیری نهاد مذکور، بی‌شک، زمینه نفوذ علمی تشیع در ساحت اندیشه تسنن را فراهم آورده که در نتیجه آن، برخی از دیدگاه‌های افراطی اهل سنت درباره عقاید و احکام شیعی (مثل حکم متعه) تعدیل یافته و در مواردی نیز منجر به پذیرش دیدگاه شیعی توسط اهل سنت شده است. البته باید توجه داشت که رویکرد تقریبی به فقه اسلامی، نه فقط منجر به تصرف فقهی شیعه در تسنن شده، بلکه تلفیق ظرفیت‌های فقهی شیعه و سنی خود منجر به ظرفیت فقهی جدیدی هم برای تشیع و هم برای تسنن می‌شود.

۳. به‌طور طبیعی، رویکرد تقریبی به فقه، زمینه را برای گسترش دایره تقریب و فراروی از مسائل فقهی باز کرده تا جایی که در نتیجه آن، برخی از رویکردهای کلان در حوزه اندیشه سیاسی تسنن از جمله در مسائل کلام سیاسی نیز متأثر شده است. به عنوان مثال حسب آموزه‌های کلام سیاسی و حتی فقه سیاسی اهل سنت، اعتراض شورشی به حاکم بالفعل - به دلیل پرهیز از هرج و مرج در عالم اسلامی و شق عصای مسلمین - ممنوع می‌باشد و از همین روست که در سراسر تاریخ اسلام، هیچ‌گاه شاهد خروج یک فقیه سنی معطوف به براندازی حاکم اسلامی وقت نیستیم. این در حالی است که تحت تأثیر مستقیم و غیرمستقیم اندیشه فقهی - کلامی شیعی و از طریق ارتباطات ناشی از رویکرد تقریب، در سال‌های اخیر در برخی از کشورهای اسلامی، نه فقط عملاً اعتراض شورشی علیه حاکمان صورت گرفته، بلکه این اعتراض‌ها نظراً نیز با رویکردهای فقهی





و کلامی تئوریزه شده‌اند. به عنوان مثال می‌توان به شورش‌های موجود در موج اخیر بیداری اسلامی در کشورهای خاورمیانه عربی و نیز تألیف کتاب‌های *العصیان المدنی* و *فقه‌التغییرالسیاسی* توسط دکتر مجدی احمد حسین مصری اشاره کرد.

۴. رویکرد تقریب سیاسی که در ابتدا به عنوان واکنشی به موجودیت و تهاجمات اسرائیل به کیان اسلامی شکل گرفت، در عقلانی‌ترین و پایانی‌ترین مرحله خود، به رویکرد تقریب تمدنی ختم خواهد شد. در واقع، عامل اصلی در شکل‌گیری و رونق رویکرد تقریب سیاسی، وجود یک دشمن مشترک مثل اسرائیل و امریکا علیه همه کیان اسلامی است. این در حالی است که رویکرد تقریب تمدنی بر این استدلال استوار گشته که حتی اگر وجود دشمن مشترک هم منتفی باشد، وحدت و تقریب تمدنی فی‌نفسه از عقلانیت موجهی برخوردار می‌باشد؛ چرا که منظومه معارف اسلامی به منظور تحقق تام و تمام خود، معطوف به تحقق «تمدن اسلامی» است و تمدن اسلامی نمی‌تواند بر پایه تشتت و تفرق مسلمین شکل بگیرد. به عبارت دیگر، عقلانیت تمدنی اسلام مقتضی اتخاذ رویکردهای وحدتی و تقریبی می‌باشد. علاوه بر این، رویکرد تقریب تمدنی از این جهت نیز از رویکرد تقریب سیاسی متمایز می‌شود که رویکرد تقریب سیاسی بیش‌تر خصلت تاکتیکی و نه استراتژیک دارد و هر چند هم طرفین به شرایط آن ملتزم باشند، باز هم در نهان، نوعی تردید و حتی ناهمدلی در هر یک از طرفین وجود خواهد داشت. این در حالی است که در رویکرد تقریب تمدنی، تشیع و تسنن به صورت همدلانه ظرفیت‌های خود را در اختیار یک‌دیگر قرار خواهند داد و بر این اساس، بی‌شک، قدرت هم‌افزایی در رویکرد تقریب تمدنی به مراتب از رویکرد تقریب سیاسی بیش‌تر خواهد بود.

غیریت غرب

۱. مهم‌ترین اتفاقی که با پیروزی انقلاب اسلامی و از طریق رویکرد ولایتی به فقه در برابر غرب رخ داده، تأسیس یک نظام سیاسی مستقل از نظام سیاسی غرب می‌باشد. واقعیت این است که الگوی سیاسی ولایت فقیه در مبنای روش، اصول و غایات خود مستقل از متناظرهای غربی‌اش بوده و بلکه در بسیاری از موارد در تضاد کامل با آن می‌باشد. به عبارت دیگر، روی کار آمدن الگوی سیاسی ولایت فقیه به معنی شکست انحصار نظام سیاسی غرب می‌باشد که بر اساس آن، حجیت همه تصمیمات سیاسی از حیث مبنای روش و غایت به امضای فقه می‌رسد. واقعیت این است که از نظر غرب، مشروع یا غیرمشروع بودن نظام‌های سیاسی ولایت فقیه چندان مهم نیست، بلکه

آن چه مهم است این است که نباید امتیاز انحصاری نظام‌سازی سیاسی از دست غرب خارج شود. در مقایسه دو نظام سیاسی ولایت فقیه و لیبرال دموکراسی غربی آن چه بیش تر از نظر غرب مهم و خطرناک است این است که الگوی سیاسی ولایت فقیه آگاهانه و به صورت تحدی، خود و کارآمدی‌اش را در برابر الگوی سیاسی لیبرال دموکراسی عرضه کرده است و بر این اساس، در هر حوزه‌ای که به توفیق نسبی دست یازد، به همان میزان، اعتبار سیاسی غرب را زیر سؤال خواهد برد.

۲. نظام سیاسی ولایت فقیه از طریق

طراحی نرم‌افزارهایی ویژه در حوزه

مدیریت اجتماعی، باروش «حذف از طریق جایگزینی» به مقابله با متناظرهای غربی‌اش رفته است. به عنوان مثال الگوی مردم‌سالاری دینی که در برابر دموکراسی غربی طراحی شده، به چنان کم و کیفی از حضور و مشارکت مردم در فرایند قدرت می‌پردازد که اعتبار حضور پوشالی، تبلیغاتی، غیرآگاهانه و در بسیاری از موارد، اندک مردم در فرایند تحصیل قدرت‌های غربی را زیر سؤال می‌برد. واقعیت این است که نظارت و دخالت‌های فقهی در حوزه‌های مهندسی ژنتیک، سلاح‌های نظامی (شیمیایی، هسته‌ای و...)، کنترل جمعیت، صنعت توریسیم و... باعث شده تا فعالیت‌های مذکور در پرتو آموزه‌های دینی، بسیار انسانی و اخلاقی صورت پذیرد. این در حالی است که بسیاری از این دست فعالیت‌ها در نظام سیاسی غرب هم در فرایند و هم در نتایج خود به شدت غیرانسانی هستند. نتایج فعالیت‌های مذکور در دو نظام سیاسی ولایت فقیه و لیبرال دموکراسی چنان متفاوت است که دیری نخواهد پایید که پرسش از برتری یکی از آن دو در ذهن بسیاری از نخبگان و حتی توده‌ها نقش خواهد بست و ترس غرب این است که در نهایت، پاسخ به آن پرسش، برتری نظام سیاسی ولایت فقیه باشد.

۳. نظام سیاسی لیبرال دموکراسی بر بنیاد عقل بریده از وحی شکل گرفته است. در این نظام، اگر دین حضور هم داشته باشد، بالضروره باید پس از عقل و در خدمت آن باشد. این

به لحاظ تاریخی، در تجربه فقه سیاسی شیعه، تئوری نظارت فقیه به‌رغم قدمت زیادش موفق به برپایی حکومت نشده است. این در حالی است که تئوری ولایت فقیه به‌رغم این که از قدمت زمانی کوتاه‌تری نسبت به تئوری نظارت فقیه برخوردار است، در دو مقطع تاریخی، یکی در عصر صفویه و یکی در عصر جمهوری اسلامی موفق به برپایی حکومت اسلامی (البته با دو الگوی متفاوت) شده است. این بدین معنی است که تئوری ولایت فقیه از توان‌مندی پیش‌تری برای اجرایی کردن احکام اسلامی برخوردار است



در حالی است که نظام سیاسی ولایت فقیه بر بنیاد تلفیق ویژه‌ای از عقل و وحی استوار گشته است. دو بنیاد مذکور، دو نوع نظام مدیریتی را نتیجه داده است که اصطلاحاً از یکی با عنوان الگوی مدیریت علمی و از دیگری با عنوان «الگوی مدیریت فقهی» یاد می‌شود. در الگوی مدیریت فقهی استناد همه رفتارها باید به حجیت فقهی برگردد. نظام سیاسی ولایت فقیه با ارائه الگوی مدیریت فقهی - که از ظرفیت‌های معرفتی شامل تری نسبت به مدیریت به اصطلاح علمی برخوردار است - بار دیگر غرب را به چالش می‌کشد. توجه به این نکته مهم است که بدانیم حتی اگر نظام سیاسی ولایت فقیه به لحاظ عملی در برخی از گوهایی که ارائه می‌کند موفق هم نشود، همین قدر که به لحاظ نظری مرجعیت علمی الگوهای غربی را قبول ندارد، می‌تواند برای غرب خطرناک باشد؛ چرا که آن چه بیش از همه برای غرب مهم است، جلوگیری از شکل‌گیری یک اراده جمعی معطوف به گذار از سیطره غرب می‌باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مکتب قم به دلیل ظهور تاریخی متأخرش می‌تواند حاصل و برآیند همه مکاتب فقهی پیش از خود باشد و از این روی، می‌توان ظرفیت سیاسی و مدیریتی فعال شده در آن را با برآیند ظرفیت‌های دیگر مکاتب فقهی برابر و یا حتی بیش‌تر از آن‌ها دانست. در خصوص پیوند فقه و سیاست در مکتب مذکور، توجه به نکات کلی و نهایی ذیل می‌تواند حائز اهمیت باشد:

۱. خاستگاه تاریخی شکل‌گیری مکتب قم سیاسی بوده است. واقعیت این است که حوزه علمیه قم به تبع شکست نهضت دینی مشروطه - که عالمان زیادی در آغاز و تداوم آن نقش داشتند - و به منظور کنترل دینی جریان سیاست در ایران تأسیس شد و برخلاف شهرتی که مؤسس آن (آیت‌الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی) مبنی بر غیرسیاسی بودن دارد، وی بسیار سیاسی بوده و مهم‌ترین دلیل بر این ادعا، خود تأسیس حوزه علمیه قم در عصر خفقان رضاشاهی می‌باشد؛ حوزه‌ای که یک خروجی آن، حضرت امام (ره) به عنوان سرآمد مجتهدان سیاسی این عصر می‌باشد. اساساً آیت‌الله حائری که شاگردی مراجع تقلید بزرگ سیاسی هم‌چون میرزای بزرگ شیرازی رهبر نهضت تنباکو، میرزا محمدتقی شیرازی رهبر انقلاب عشرين عراق و آخوند خراسانی رهبر نهضت مشروطه را در سابقه علمی خود دارد، نمی‌تواند راهی کاملاً بیگانه با سلوک آن‌ها را طی کرده باشد. هر چند شرایط و زمانه وی به گونه‌ای بوده که معظم‌له، رویکرد

تقیه سیاسی را برای نیل به اهداف دینی خود مناسب تر دیده و البته تجربه تاریخی نیز رویکرد مذکور را تأیید کرده است.

۲. از آن جا که مهم ترین اتفاق سیاسی قرن بیستم در جهان اسلام - یعنی اشغال بیت المقدس و اعلام وجود کشوری غاصب به نام اسرائیل - مقارن با عصر مکتب قم اتفاق افتاده است، مکتب قم نمی توانسته نسبت بدان بی توجه باشد؛ به ویژه آن که اتفاق مذکور در شرایط تثبیت مکتب قم یعنی در عصر زعامت آیت الله بروجردی صورت گرفته است. ظهور اسرائیل و تهدید قدس شریف باعث شد تا هم در اهل سنت و هم در تشیع شاهد شکل گیری و تقویت فقه تقریب مذاهب باشیم. رویکردی تقریبی به فقه که در ابتدا بیش تر حالتی تاکتیکی داشته و مسبوق به ظهور یک دشمن مشترک برای همه فرق عالم اسلامی بود، در ادامه نه فقط به مثابه یک استراتژی مطرح شد، بلکه دامنه آن از مسئله فلسطین و قدس شریف بسیار فراتر رفته و شامل همه مسئله های مشترک عالم اسلامی به ویژه مسائلی که متوجه استکبار جهانی است، شده است. چنین به نظر می رسد که فقه تقریب امروزه از چنان ظرفیتی برخوردار است که به ویژه در پرتو خودآگاهی مذهبی - تاریخی مسلمانان به زودی قادر خواهد بود تا به عنوان مهم ترین منبع شرعی جنبش های اسلامی و با قطع نظر از انتساب اجزای آن به مذهب یا مذاهب خاص اسلامی فعال شود.

۳. مکتب قم در دوره زعامت حضرت امام (ره)، به ویژه با پیروزی انقلاب اسلامی ایران توانست تا رؤیای دیرین جریان فقهت شیعی مبنی بر تأسیس نظام اسلامی را به واقعیت تبدیل کند. تأسیس نظام اسلامی در شرایطی صورت گرفت که اولاً در پرتو جنبش های اسلامی دو سده اخیر در جهان اسلام و به ویژه در ایران عهد قاجار و پهلوی، خودآگاهی تاریخی - مذهبی عنصر ایرانی چنان در جهت ضرورت زیست ایمانی، تحت لوای مدیریت فقهی فعال شده که بزرگ ترین و مهم ترین پشتوانه اجتماعی جریان فقهت قرار گرفته است؛ ثانیاً فقه سیاسی شیعه به ویژه پس از نگارش رسایل فقه سیاسی عصر مشروطه از چنان کمیت و کیفیتی برخوردار گشته که برای پاسخ گویی به مهم ترین نیازهای دینی - سیاسی زمانه اش به صورت کاملاً پویا می تواند عمل کند؛ ثالثاً رهبری



نظام سیاسی لیبرال دموکراسی بر بنیاد عقل بریده از وحی شکل گرفته است. در این نظام، اگر دین حضور هم داشته باشد، بالضروره باید پس از عقل و در خدمت آن باشد. این در حالی است که نظام سیاسی ولایت فقیه بر بنیاد تلفیق ویژه‌ای از عقل و وحی استوار گشته است. دو بنیاد مذکور، دو نوع نظام مدیریتی را نتیجه داده است که اصطلاحاً از یکی با عنوان الگوی مدیریت علمی و از دیگری با عنوان «الگوی مدیریت فقهی» یاد می‌شود.

دینی جامعه (حضرت امام خمینی) به تلفیقی شایسته از حکمت نظری^۱، عرفان عملی^۲ و فقه سیاسی^۳ دست یازیده و توانسته تا ظرفیت این هر سه شاخه علوم دینی را در خدمت مدیریت اجتماع فعال کند.

۴. مکتب قم در آخرین تجربه فقهی-سیاسی خود در عهد زعامت آیت‌الله خامنه‌ای، توانسته است تا دغدغه‌های فقه در حوزه مدیریت اجتماع را از طریق راه‌اندازی «جنبش نرم‌افزاری و نهضت

تولید علم دینی» تبدیل به مسئله‌های علم کند و دو گانه مدیریت فقهی-مدیریت علمی را از میان بردارد و به وحدت برساند. آیت‌الله خامنه‌ای-برخلاف حضرت امام(ره) که بنا به شرایط تأسیس نظام اسلامی، در مدیریت اجتماع، رویکردی مونولوگ داشت-بنا به اقتضای شرایط تثبیت نظام اسلامی، برای مدیریت اجتماع، رویکردی دیالوگی اتخاذ کرده و باعث شده تا کارشناسی علم در کارشناسی اجتماع ضرب گردد و بیش از پیش، قوت تئوری حکومت فقهی را رقم زند. به عبارت دیگر رویکرد دیالوگی فقه باعث شده تا ضمن تحفظ بر مبانی دینی اندیشه، زمینه‌های تصرف دینی در حوزه علم فراهم آید.

۵. هر چند حکومت اسلامی، فراخ‌ترین بستر تحقق فقه اسلامی نبوده و تمدن اسلامی در چنین جایگاهی قرار دارد، به‌رغم این، حکومت اسلامی بستری شده است تا فقه شیعه از طریق درگیر شدن با مسائل آن به تفصیل برسد. طرفه این که غرب نیز به مثابه غیریت عالم اسلامی در عصر کنونی، راه دور و درازی را پیموده و به ترتیب، از معبر هنر، فلسفه و تکنولوژی خود را به تفصیل رسانده است. از این روی، طبیعی است که فقه به تفصیل رسیده در مقام مواجهه با غیریت در تمدن نشسته، ظرفیت‌های بیش‌تری از خود را در

۱. این شاخه از علوم اسلامی از زمان صفویه که شیعه در هسته قدرت سیاسی قرار گرفته، توسط ملاصدرا، ملا علی نوری، حکمای اربعه عهد قاجار (سبزواری، زنوزی، جلوه و قمشه‌ای) و حکمای عهد پهلوی (سید کاظم عصار، سید ابوالحسن رفیعی، علامه طباطبایی، حضرت امام و...) تا به امروز ادامه یافته است.

۲. این شاخه از علوم اسلامی از اوایل عهد قاجار توسط سید علی شوشتری، ملاحسین قلی همدانی، سید احمد کر بلائی، سیدعلی قاضی طباطبایی، علامه طباطبایی، حضرت امام، آیت‌الله بهجت و... تا به امروز ادامه یافته است.

۳. این شاخه از علوم اسلامی از زمان صفویه توسط محقق کرکی، ملا احمد نراقی، صاحب جواهر، میرزای شیرازی، آقانجفی اصفهانی، آیت‌الله بروجرودی، حضرت امام و... تا به امروز ادامه یافته است.

حوزه سیاست فعال کند. به ویژه این که پیچیدگی‌های ساحت تمدنی به گونه‌ای است که حوزه‌های سه‌گانه فرهنگ، سیاست و اقتصاد به شدت وابسته به یک‌دیگر و تنیده در هم هستند و این امر باعث می‌شود تا حتی مواجهه صرفاً فرهنگی یا اقتصادی با این ساحت پیچیده نیز بی‌توجه به امر سیاست نباشد. از همین روست که بسیاری از جنبه‌های فرهنگی و اقتصادی فقه شیعه نیز در عصر کنونی، به صورت بسیار طبیعی، بوی سیاست می‌دهند. بی‌شک، ظهور چنین وضعیت و شرایطی مقتضی گذار از «فقه فردی» به «فقه حکومتی» و از «آیات عظام» به «آیات عظام نظام»^۱ می‌باشد.



۱. بی‌شک، گذار از آیات عظام به آیات عظام نظام به معنی حکومتی شدن جریان فقاقت نبوده، بلکه به معنی ضرب شدن دغدغه‌ها و الزامات حکومت دینی در فرایند اجتهاد شیعی می‌باشد و این امر بیش از آن که اعتباری و دستوری باشد، مقتضای نحوه مواجهه جهان شیعی با جهان پیرامون (جهانی که تشیع در ساخت آن دخالتی نداشته) می‌باشد. به عبارت دیگر، جریان اجتهادی شیعه در چشم‌انداز خود یا باید به مواجهه‌ای حداقلی با جهان پیرامونش بسنده کند که در این صورت، احتمال حذف و حل شدن آن در جهان پیرامون بالا خواهد بود یا باید به منظور تصرف حداکثری در جهان پیرامونی به مواجهه‌ای حداکثری با آن بیندیشد و برای نیل به این مقصود، ظرفیت‌های حکومت و نظام سیاسی اسلامی را به خدمت گیرد.

تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر نظریه سازه‌انگاری در روابط بین‌الملل

نورالدین اکبری کریم‌آبادی^۱

مقدمه

تا قبل از وقوع انقلاب اسلامی در ایران، نقش فرهنگ و عناصر فکری و فرهنگی، به ویژه فرهنگ مذهبی، در ایجاد تحولات انقلابی و تغییرات اجتماعی چندان مورد توجه نظریه‌پردازان انقلاب نبود. اما در پرتو واقعیات انقلاب اسلامی ایران، تحولات قابل ملاحظه‌ای در عرصه نظریه‌پردازی انقلاب به وجود آمد. انقلاب اسلامی و نقش غیرقابل انکار مؤلفه‌هایی مثل فرهنگ، هنجارها، انگاره‌ها، هویت، دین و ایدئولوژی در صورت‌بندی انقلاب و کم‌رنگ بودن عناصر ساختاری، اکثر این نظریات را به چالش کشید. با وقوع انقلاب ایران، یک زمینه فرهنگی اسلامی تازه‌ای در نظام بین‌الملل ایجاد شد که بازاندیشی در رویه‌ها و نظریه‌های فهم سیاست بین‌الملل را اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت و با افزایش نقش و اهمیت بازیگران غیردولتی بر این امر تأکید می‌کرد. فراتر از این، انقلاب اسلامی ایده‌ها، انگاره‌ها، ارزش‌ها و هنجارهایی را در قالب نظم سیاسی دینی وارد نظام بین‌الملل کرد که موجب بازگشت دین و هویت‌های دینی به عرصه

۱. کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس



روابط بین‌الملل شده است؛ نهادهای که از منظر نظم و نظام بین‌الملل سکولار لیبرال یک ورودی آشوب‌ساز به شمار می‌رود، چون نظم و ستفالیایی قدیم و پساوستفالیایی نوین بر اصل و فرض عدم نقش‌آفرینی دین در روابط بین‌الملل استوار است. از این رو، تأثیرگذاری دین به عنوان یک متغیر سیاسی مستقل و تعیین‌کننده در سیاست خارجی و روابط بین‌الملل، نظم و نظام لیبرال سکولار حاکم را به چالش کشید؛ این مسئله به مثابه تضعیف ارکان، اصول و مفروضه‌هایی است که رشته روابط بین‌الملل بر آن بنا یافته است. بدین سان انقلاب اسلامی ایران از طریق ایجاد تأثیرات عملی در روابط بین‌الملل، بر حوزه‌های نظری و نظریه‌پردازی نیز تأثیر گذار شد. یکی از این پیامدهای نظری را می‌توان به چالش کشیدن نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل به ویژه واقع‌گرایی و نوواقع‌گرایی و در عین حال توسعه نظریه‌های معناگرایانه‌ای چون سازهانگاری دانست. سازهانگاری به عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه‌های مطرح در روابط بین‌الملل در دهه گذشته، بیش از آنکه (یا در کنار آنکه) به عنوان یک نظریه محتوایی در مورد روابط و نظام بین‌الملل باشد، نوعی فرانظریه است که تمرکز آن بر بحث‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌باشد. سازهانگاری اهمیت ابعاد غیرمادی حیات اجتماعی، نقش زبان، قواعد، هنجارها، هویت و... در تکوین روابط بین‌الملل را مورد توجه قرار می‌دهد؛ به تکوین متقابل کارگزاران و ساختارها می‌پردازد؛ و به رغم دولت‌محوری موجود در مباحث، قابلیت جذب کارگزاران غیر دولتی را نیز از لحاظ نظری دارد. با توجه به آنچه گفته شد این سؤال مطرح می‌شود که انقلاب اسلامی ایران چگونه بر نظریه سازهانگاری در روابط بین‌الملل تأثیر داشته است؟ فرضیه مقاله این است که انقلاب اسلامی ایران از طریق اهمیت‌دادن به ساختارهای غیرمادی، ایده‌ها و انگاره‌های انقلابی در سیاست خارجی کشورها، تأکید بر نقش تنظیمی و تکوینی ارزش‌ها و هنجارهای دینی در تنظیم و تکوین روابط و جامعه بین‌المللی و نیز توجه به تعاملات ساختار و کارگزار نقش تعیین‌کننده‌ای در تضعیف بنیادهای نظری سنتی روابط بین‌الملل و توسعه و گسترش نظریه سازهانگاران در روابط بین‌الملل داشته است.

در اندیشه سازهانگاری دولت‌ها تنها بازیگران عرصه روابط بین‌الملل نیستند و بازیگرانی همچون سازمان‌ها و نهادهای فراملیتی، سازمان‌های دولتی و غیردولتی نیز به نحو مؤثری ذی‌نفوذ هستند. جالب‌ترین و پردامنه‌ترین بحث سازهانگاری تعریفی است که از مناسبات قدرت ارائه می‌دهد. به عقیده آنان یک دولت قدرتمند لزوماً نباید صاحب قدرت اقتصادی و نظامی و... باشد، بلکه دولت قدرتمند باید توانایی ایجاد آنچنان

فضای هنجاری را داشته باشد که بتواند به راحتی به خلق و ایجاد رفتارهای مورد نظرش بپردازد. از این نظر دیپلماسی رسانه‌ای در راستای اهداف سازه‌انگاران مطرح می‌گردد، چرا که رسانه می‌تواند مؤثرترین ابزار انتقال فرهنگ و سرانجام اعمال قدرت باشد.^۱

انقلاب اسلامی ایران و ویژگی‌های آن

وقوع انقلاب اسلامی در دهه‌های پایانی قرن بیستم، قرنی که از آن به عصر پایان ایدئولوژی‌ها و پایان تاریخ تعبیر می‌شد، بسان موجی خروشان، بر اندیشه‌ها و نظریه‌های مادی‌گرایانه غربی و شرقی فرو آمد و بساطی نو در افکند. این انقلاب که بر خلاف دیگر انقلاب‌های مدرن، از رویکردی دینی و معنوی برخوردار بود، نگرش دنیامحورانه و مادی‌گرایانه حاکم بر نظام تعامل جهانی را از اساس متزلزل ساخت و موجی از شور و امید در میان ملت‌های محروم جهان و جوامع اسلامی به وجود آورد؛ جوامعی که عموماً تحت سلطه حکومت‌های خودکامه بودند. در این میان، آنچه شگفت به نظر می‌رسید، نقش اسلام در تسریع روند پیروزی انقلاب اسلامی و ظهور آن به‌عنوان یک ایدئولوژی غالب در ایران انقلابی بود. انقلاب ایران سبب تجدید دوباره حیات دین در جامعه ایرانی شد،^۲ به‌گونه‌ای که پس از انقلاب، ایران به پایگاه یک حرکت اسلامی نوین که مرکزیت بخش اعظم دنیای اسلام را طی سال‌های گذشته در خود داشته است، تبدیل گشت. انقلاب اسلامی توانست ضمن تبیین سازگاری اسلام و مردم‌سالاری، کنش متقابل میان دو حوزه دین و سیاست را آشکار سازد و با پاسخگویی هم‌زمان به دو پرسش بنیادی یعنی «چه کسی باید حکومت کند؟» و «چگونه باید حکومت کرد؟» نوعی نظام سیاسی را رقم زد که هم بر ویژگی‌های معنوی و سیاسی حاکم و هم بر پیوند ارزش‌های اسلامی با ساختار یا روش مردم‌سالار استوار باشد. چنین سازه حکومتی که بر تطابق اسلام با مقتضیات زمان و نوزایی دینی با احیای نظریات اسلام درباره حکومت و دولت‌مداری استوار بود هم بر شیوه حکومتی جمهوری و نقش مردم در تصمیم‌گیری‌های حکومتی تأکید می‌کرد و هم الگوی اسلام‌گرایی و ارزش‌های پایدار اسلامی یعنی عدالت‌گرایی، خدامحوری و معنویت‌گرایی را اساس نظام سیاسی می‌دانست. نظام جمهوری اسلامی بیانگر پیوند دین و سیاست، تلفیق ساختار و کارکرد و نمایانگر آن بود که امکان دینداری

۱. نوذر شفیعی، «تحلیل سازه‌انگاران از تأثیر قدرت فرهنگی بر هژمونی ایالات متحده امریکا»، ۱۳۸۸/۱۲/۱۱: <http://www.dr-shafie.ir/post-56.aspx>

۲. محسن میلانی، شکل‌گیری انقلاب اسلامی از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی، تهران، گام نو، ۱۳۸۱، ص ۱۵.





انقلاب اسلامی ایران با ظهور خود آرمان‌ها و اهدافی را مطرح نمود که از عمق نگاه و باور دینی جامعه‌ی ایران برمی‌خاست که آزادی خواهی، عدالت خواهی، دفاع از مظلومین و حمایت از محرومین و مستضعفین، استکبارستیزی، نفی سلطه طاغوت، دین‌مداری، ساده‌زیستی حاکمین و... همه و همه از شاخصه‌های هویت‌بخش این انقلاب به شمار می‌آید

همگام با مدرن شدن وجود دارد. چنین نظام سیاسی هم‌زمان به نفی اسلام متحجر و قشری‌گرا و نیز نفی سکولاریسم و لائیسیته پرداخت و توانست نظامی را به ارمغان آورد که مشروعیت آن بر پایه حاکمیت خدا و حقانیت ارزش‌های دینی و مقبولیت آن براساس اراده مردمی و حق تعیین سرنوشت ملت‌ها استوار است.

عرضه دکترین مردم‌سالاری دینی به جهانیان از سوی انقلاب اسلامی موجب توسعه فرهنگ تعامل‌مدار مبتنی بر اهتمام دولت‌ها به خواست‌های مردم مسلمان برای ایجاد جامعه بشری متناسب با

فطرت انسانی گردید و توانست با احیای نقش ملت‌ها بر ضرورت پیوند و ارتباط وثیق میان مردم و دولت‌ها تأکید نماید و گرایش به اسلام به مثابه مبنای حکومت مردمی را در میان ملت‌ها تقویت کند و بنیادگذاری حکومت‌هایی را تشویق نماید که بر اجرای اصول شریعت و تحقق عدالت اجتماعی تأکید می‌ورزیدند. چنین نظامی توانست ضمن به چالش کشیدن ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی افراطی از جمله پان‌عربیسم، رژیم‌های وابسته به شرق و غرب را به چالش کشاند و به مبارزه هم‌زمان با امپریالیسم و سوسیال‌امپریالیسم بپردازد. این انقلاب به لحاظ ظرفیت‌های بالای جاذبه ایدئولوژیک توانست نه تنها در میان ملت‌های اسلامی، بلکه در میان ملت‌های محروم و تحت‌ستم از پذیرش و استقبال فزاینده‌ای برخوردار شود و تا حد زیادی انسان‌های مسلمان و آزادی‌بخش را مجذوب خود سازد؛ به ویژه زمانی که توصیف و ترسیم انقلاب اسلامی ایران با رهبری امام خمینی در آمیخت و توده‌های میلیونی مردم را به حمایت از آموزه‌های امام رهنمون ساخت. در این بخش به نمونه‌هایی از ویژگی‌ها و جاذبه‌های ایدئولوژیک انقلاب اسلامی و هویت‌بخشی آن اشاره خواهیم کرد.

۱. حمایت از جنبش‌های اسلامی و ملت‌های محروم

انقلاب اسلامی بنا بر ماهیت و هدف‌های خود که از مکتب اسلام سرچشمه می‌گیرد، نه تنها در بعد ملی، احیاگر طرح‌ها و برنامه‌ها و نظریه‌های خاص برای حکومت و دولت‌مداری بوده است، بلکه در سطح جهانی نیز با توجه به جهان‌شمولی مکتب اسلام، افکار و نظریات خاصی دارد و مفاهیم، واژه‌ها و اصطلاحات خاص و ویژه‌ای را به ارمغان

آورده است که برخی از آنها، خود دنیای خاصی از اندیشه‌های ناب را در بردارد. در میان این واژه‌ها و اصطلاحات نوین، می‌توان به عنوان‌هایی همچون مستضعفین، ملت‌های محروم، مستکبرین، جهان استکباری یا حاکمیت مستضعفین اشاره کرد.^۱ لذا انقلاب اسلامی ایران با ظهور خود آرمان‌ها و اهدافی را مطرح نمود که از عمق نگاه و باور دینی جامعه‌ی ایران برمی‌خاست که آزادی‌خواهی، عدالت‌خواهی، دفاع از مظلومین و حمایت از محرومین و مستضعفین، استکبارستیزی، نفی سلطه طاغوت، دین‌مداری، ساده‌زیستی حاکمین و... همه و همه از شاخصه‌های هویت‌بخش این انقلاب به شمار می‌آید.^۲

از آنجا که انقلاب اسلامی بر پایه ارزش‌های مکتب اسلام شکل گرفته بود، با محکوم کردن استکبار و سلطه‌جویی، حمایت خود را از مستضعفان جهان در اقصی نقاط عالم اعلام داشت. در واقع این انقلاب با طرح استکبارستیزی جهانی، نظام جدیدی را به عالم عرضه داشت که در آن، تضاد واقعی میان مستکبران از یک سو و مستضعفان جهان از سوی دیگر، کاملاً به چشم می‌خورد؛ زیرا جامعه جهانی روی صلح و آشتی نخواهد دید، مگر زمانی که استکبار و مستکبران از صفحه روزگار، محو و مستضعفان بر همه جهان حاکم شوند.^۳ حضرت امام خمینی از آغاز نهضت اسلامی به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی، همواره در بیانات و نوشته‌های خود، بر حمایت از محرومان و مستضعفان تأکید می‌کرد:

ملت آزاده ایران اکنون از ملت‌های مستضعف جهان در مقابل آن‌هایی که منطقتشان توپ و تانک و شعارشان سرنیزه است، کاملاً پشتیبانی می‌کند. ما از تمام نهضت‌های آزادی‌بخش در سرتاسر جهان که در راه خدا و حق و حقیقت و آزادی مبارزه می‌کنند، پشتیبانی می‌کنیم.^۴

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز بر لزوم توجه به مسائل جهانی به ویژه حمایت از مردم و ملت‌های تحت ستم در سطح جهان تأکید شده است؛ زیرا همه این قوانین بر پایه موازین و ارزش‌های اسلام و قرآن تهیه شده است و موازین اسلام در چارچوب مرزهای یک کشور نمی‌گنجد، بلکه متعلق به همه جهان است. در مقدمه

۱. منوچهر محمدی، *بازتاب جهانی انقلاب اسلامی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷.

۲. علی جوادی، *انقلاب اسلامی و ضرورت هویت پویا*، اول اردیبهشت ۱۳۸۸ بر گرفته از سایت اینترنتی:

<http://www.jahannnews.com/vdcj8aex.uqei8zsffu.html>

۳. منوچهر محمدی، همان، ص ۹۷.

۴. *صحیفه امام*، ج ۱۲، ص ۱۳۸.





قانون اساسی آمده است:

قانون اساسی با توجه به محتوای انقلاب اسلامی که حرکتی برای پیروزی تمامی مستضعفین بر مستکبرین بود، زمینه تداوم این انقلاب را در داخل و خارج کشور فراهم می‌کند؛ به ویژه در گسترش روابط بین‌المللی با دیگر جنبش‌های اسلامی و مردمی می‌کوشد تا راه تشکیل امت واحد جهانی را هموار کند و استمرار مبارزه در نجات ملل محروم و تحت ستم در تمامی جهان فراهم آید.^۱

در اصل سوم بند ۱۶ قانون اساسی نیز آمده است که دولت جمهوری اسلامی برای رسیدن به هدف‌های خود موظف است سیاست خارجی کشور را به گونه‌ای تنظیم کند که بر اساس معیارهای اسلام، تعهد برادرانه نسبت به همه مسلمانان و حمایت بی‌دریغ از مستضعفان جهان باشد. همچنین اصول ۱۵۲ و ۱۵۴ بر حمایت از حقوق همه مسلمانان و حمایت از مستضعفان جهان تأکید کرده است. از سوی دیگر، امام خمینی هم پیش از پیروزی انقلاب و هم پس از آن، از نهضت‌های آزادی‌بخش و اصلاح‌طلب بدون حساسیت نسبت به گرایش‌های دینی و مذهب آنان، به حمایت برمی‌خاست که نمونه بارز آن، در نهضت مسلمانان فلسطین و قیام آنان بر ضد اسراییل جلوه‌گر است.^۲ انقلاب اسلامی ایران که توانست نظام استبدادی و دست‌نشانده را سرنگون و حکومت اسلامی را به جای آن مستقر سازد، برای ملت‌های تحت ستم به‌عنوان یک الگو به‌شمار می‌آید که می‌تواند زمینه‌ساز الگوی رفتاری و هنجاری جدیدی باشد.

۲. ترویج فرهنگ استقلال‌خواهی و استکبارستیزی

ماهیت مستقل و ضدامپریالیستی انقلاب اسلامی و تلاش آن برای ایجاد نظام بین‌الملل فارغ از سلطه قدرت‌های استکباری، موجب به‌هم‌زدن تعادل بلوک‌های قدرت جهانی و به چالش کشیدن نظم بین‌المللی ساخته دنیای شرق و غرب گردید. انقلاب اسلامی با بیان نظریه «نه شرقی نه غربی» توانست ابرنظمی جمعی مبتنی بر برابری دولت‌ها و حاکمیت‌ها و تحقق حقوق الهی و انسانی ملت‌ها در نظام بین‌الملل را رقم زند و با احیای ظرفیت‌ها و امکانات فراموش‌شده ملت‌های غیر متعهد و نفی انفعال و مرعوبیت در برابر استکبار، در صدد قطع ریشه‌های وابستگی ملت‌ها به قدرت‌های بزرگ بین‌الملل برآید. انقلاب اسلامی با افشای ماهیت سلطه‌گرانه و سیاست‌های یک‌جانبه‌گرایانه

۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۱۵.

۲. سید محمد جواد هاشمی، امام خمینی و هم‌گرایی جهان اسلام، تهران، نیایش، ۱۳۸۲، ص ۸۳.

از آنجا که انقلاب اسلامی بر پایه ارزش‌های مکتب اسلام شکل گرفته بود، با محکوم کردن استکبار و سلطه جویی، حمایت خود را از مستضعفان جهان در اقصی نقاط عالم اعلام داشت. در واقع این انقلاب با طرح استکبارستیزی جهانی، نظام جدیدی را به عالم عرضه داشت که در آن، تضاد واقعی میان مستکبران از یک سو و مستضعفان جهان از سوی دیگر، کاملاً به چشم می‌خورد

قدرت‌های بزرگ توانست خط بطلانی بر اسطوره شکست‌ناپذیری آنان بکشد و بارقه‌های امید را در دل تمام آزادی‌خواهان و مستضعفان جهان پدیدار سازد. انقلاب اسلامی با ایجاد مرز بین مستضعفین و مستکبرین و آگاهی‌بخشی به ملت‌های مستضعف توانست بستری مناسب را برای حرکت‌های مستقل و آزادی‌بخش براساس خودآگاهی محرومان و مستضعفان فراهم سازد. انقلاب اسلامی همزمان به مبارزه در دو جبهه استبدادستیزی و استعمارستیزی و نفی وابستگی پرداخت و همین امر موجب شد که فرهنگ استقلال‌خواهی و آزادی‌خواهی در سطوح مختلف مردم، دولت‌ها و جنبش‌های آزادی‌بخش

رسوخ یابد چرا که الگوی نظام سیاسی جمهوری اسلامی با دو الگوی رایج لیبرالیستی و سوسیالیستی مقابله می‌کرد و مبانی سکولاریستی، اومانیستی و ماتریالیستی را به چالش می‌کشید و همین امر موجب شد که از جذابیت ایدئولوژی‌های مارکسیستی و ناسیونالیستی به عنوان ایدئولوژی مبارزاتی ملت‌های آزادی‌خواه کاسته شود. از این رو، انقلاب اسلامی با گشودن جبهه‌ای ثالث در نظام بین‌الملل یاراه‌حلی سوم در جهان آزادی‌خواه توانست با نظم بین‌الملل مادی‌گرایانه به مقابله برخیزد و به فرهنگ‌سازی در زمینه‌های استقلال‌طلبی و استعمارستیزی در میان ملت‌های جهان سوم مبادرت نماید.

۳. افزایش تعامل و تبادل فرهنگی با جهان

انقلاب اسلامی توانست با نشان دادن ظرفیت تمدن اسلامی به عنوان تمدنی جامع و چندبعدی در عرصه‌های دینی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و علمی و بازسازی تمدنی براساس غرب‌پژوهی و بومی‌گرایی طلایه‌دار گفتمان جدید تعاملی و تبدالی در عرصه‌های علم، دانش، تکنولوژی و اندیشه باشد. در این رهگذر، تلاش برای بازسازی درونی و ارتقای ظرفیت‌های تحول در اندیشه دینی به منظور گسترش تعاملات، تبادلات و همکاری‌های علمی و فرهنگی براساس احیای توان بازیگری مؤسسات فرهنگی و آموزشی و قدرت ارتباطات و تبادل اطلاعات افزایش یافت. توجه به افزایش تعامل و تبادل فرهنگی براساس ارتقای فناوری‌های نوین ارتباطی و همگرایی آن با شیوه‌های ارتباطی سنتی موجب تعامل دیدگاهی در عین تأکید بر تمایز هویتی





جهان اسلام با جهان غرب گردید. در واقع، وقوع انقلاب اسلامی در عصر انقلاب ارتباطات و همزمان با رشد شبکه‌های فراملی موجب بازسازی فکری تمدن اسلامی گردید که بر ویژگی‌هایی از قبیل فراگیرندگی، چند مرکزیتی و مداومت و پویایی استوار بود. همچنین تأکید انقلاب اسلامی بر افزایش اهمیت و نقش مردم و نیز تعامل میان ملت‌ها موجب ارتقای خودآگاهی ملت‌ها و افزایش فرهنگ گفت‌وگو و پرسشگری و پاسخگویی با توجه به رواج روحیه نقد ایده‌ها و نهادهای موجود گردید. احترام به آزادی فکر و اندیشه همزمان با افزایش اهمیت سیاسی دین در روابط بین‌الملل موجب افزایش تعامل و مرادفات علمی میان حوزه‌های علمیه از یکسو و نیز میان استادان و روحانیون با یکدیگر از سوی دیگر گردید. به علاوه، افزایش روحیه انقلابی‌گری در دانشگاه‌های کشورهای اسلامی و ارتقای اهمیت و نقش دانشجویان و کانون‌های دانشجویی موجب افزایش تعاملات فکری و فرهنگی دانش‌پژوهان مسلمان را فراهم آورد. پخش و توزیع گسترده نوارهای مذهبی و سخنرانی رهبران دینی و خطبای مشهور اسلامی در دانشگاه‌های کشورهای مسلمان و نیز افزایش روزافزون تعداد و نقش تبلیغاتی مساجد به عنوان پایگاه‌های ارتباطی سنتی دانشجویان و روشنفکران موجب تعامل مساجد و دانشگاه‌ها گردید به گونه‌ای که در جنبش‌های اسلامی کشورهای اسلامی جهان‌بینی توحیدی و ایدئولوژی مبارزاتی مبتنی بر اسلامگرایی و خردورزی شکل گرفت و تلاش نخبگان فکری و فرهنگی و دانشگاهی و حوزوی برای هم‌اندیشی به منظور مقابله با گفتمان مادی غرب و شرق (لیبرالیسم و سوسیالیسم) و تطابق دادن اندیشه دینی با پویای سیاسی و نیز سرعت واکنش برای اطلاع‌رسانی، تصویرسازی و مدیریت تصویر به منظور بازتعریف هویت تمدن اسلامی موجب افزایش تعامل و تبادل فکری و فرهنگی اندیشمندان و نخبگان جهان اسلام با یکدیگر و نیز با جهان غرب گردید؛ به گونه‌ای که پلورالیسم فرهنگی را در جهان مبتنی بر تنوع و تکثر فرهنگ‌ها رقم زد.

۴. احیای تفکر اسلامی در جهان

از جمله ویژگی‌های تأثیرگذار و حیرت‌آور انقلاب اسلامی برای غرب و حتی جهان اسلام، احیای افکار و اندیشه‌های اسلامی در سراسر جهان بود. تلاش و برنامه‌های غرب تا آن روز صرف این شده بود تاریخچه‌های اسلام در جوامع مختلف خشکانده شده و مفاهیم و آموزه‌های آن تقلیل یابد. بر همین اساس دائماً بر این نکته تأکید می‌شد که باید اسلام را در صفحات تاریخ جست‌وجو نمود چرا که دیگر اثری از آن در جوامع باقی نمانده است. البته در این راه تلاش‌های آتاتورک نهایت بهره‌وری را در راستای حذف



اسلام از جوامع برای غرب ارائه نمود و تمام امیدها را برای بازگشت اسلام از میان برده بود. مهم‌ترین تأثیر انقلاب اسلامی بر احیای ارزش‌ها و آگاهی‌های اسلامی، القای تفکر اسلام سیاسی بود. اسلامی که به زعم بسیاری در صفحات کهن تاریخ فرتوت شده و از اذهان رخت بر بسته بود، اینک با هسته‌ای قدرتمند و امواجی فراتر از مرزهای ملی بازگشته و به جریان افتاده بود. در واقع پیروزی انقلاب اسلامی نشان داد که ادیان به ویژه دین اسلام با گذشت زمان و توسعه مدرنیزاسیون نه تنها به پایان راه نرسیده است بلکه مجدداً به عنوان مهم‌ترین راه نجات بشریت از ظلم و بیدادگری احیا شده و دنیای مادی‌گرای معنویت‌گریز را متوقف ساخته و در پیچه‌ای از معنویات و اعتقادات مذهبی را در راستای رستگاری و رهایی بشریت از قید قدرت‌های استعمارگر گشوده است.^۱ در واقع پیش از ظهور انقلاب اسلامی و موجودیت یافتن آن در جغرافیای سیاسی جهان، سایه افکندن افکار و عقاید کفرآمیز و اندیشه‌های مادی بر اذهان ملت‌های مسلمان، سبب شده بود تا دین به حاشیه رانده شود و جهان به سوی ترویج سکولاریسم و ایجاد یک جهان غیردینی حرکت کند، ولی با وقوع انقلاب اسلامی ایران، تغییرات و تحولات نوینی به وجود آمد؛ انقلاب ایران در صدد بود تا با به اجرا درآوردن احکام و ارزش‌های اصیل اسلامی در همه ابعاد نظام حکومتی، دین را نهادینه سازد و با تلاش برای رساندن پیام خود به گوش همه ملت‌ها، این زمینه و آمادگی در برخی ملت‌ها به ویژه ملت‌های مسلمان فراهم شد تا آنان نیز بتوانند از رخوتی که در آن بودند، رها شوند و با بازگشت به ارزش‌ها و تعالیم اصیل اسلامی، از بیگانگی و دوگانگی ارزشی که به آن گرفتار بودند، نجات یابند.^۲ آنتونی گیدنز جامعه‌شناس مشهور انگلیسی در خصوص این نقش انقلاب اسلامی می‌گوید:

در گذشته سه غول فکری جامعه‌شناسی یعنی مارکس، دورکیم، و ماکس وبر با کم و بیش اختلافاتی فرآیند عمومی جهان را به سمت سکولاریزاسیون و به حاشیه رفتن دین می‌دیدند ولی از آغاز دهه هشتاد و با انقلاب اسلامی ایران شاهد تحقق عکس این قضیه هستیم؛ یعنی فرآیند عمومی جهان روند معکوسی را آغاز و به سمت دینی شدن پیش

۱. منوچهر محمدی، *بازتاب جهانی انقلاب اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۲۴-۲۵.

۲. محسن مجرد، *تأثیرات انقلاب اسلامی بر سیاست بین‌الملل*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳.

می‌رود.^۱

در واقع، انقلاب اسلامی به ملت‌های مسلمان که در بند مدل‌ها و الگوهای غرب و شرق بودند، این حقیقت را فهماند که تنها بازگشت به دین و ارزش‌های اسلامی است که می‌تواند راهگشای مشکلات و تأمین‌کننده مصالح آن‌ها باشد؛ زیرا دین مبین اسلام برای همه حوزه‌های حکومت اعم از سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، طرح و برنامه دارد.^۲ اگرچه قرن بیستم با عقب‌نشینی اسلام در پی ضعف و ناتوانی امپراتوری عثمانی آغاز شده، ولی پیروزی انقلاب اسلامی در سال‌های پایانی این قرن، نویدبخش آغاز دوره جدید ظهور اسلام است.^۳ از این رو، در دوران معاصر، انقلاب اسلامی ایران به عنوان نقطه آغازین خیزش تفکر اسلامی به شمار می‌رود.

۵. احیای هویت اسلامی

انقلاب اسلامی ایران واکنشی از سوی طرفداران احیای تفکر دینی برای حل مشکلات جوامع اسلامی و چاره‌جویی آن‌ها با استفاده از اصول و مقررات ارزشمند اسلام بود. این واکنش در مقابل استبداد و استکبار که منافع خود را در نبود اسلام می‌دیدند، به وجود آمد. مبارزان اسلامی برای تحقق بخشیدن به آرمان‌های اسلام، با تأکید بر هویت اسلامی، به اتحاد و نزدیکی فرقه‌های گوناگون مذهب اسلام می‌اندیشیدند و به همین خاطر بود که نظر مثبت مذاهب اسلامی نسبت به انقلاب اسلامی جلب شد. انقلاب اسلامی تنها منحصر به مسلمانان ایرانی نیست، بلکه آرمان‌های آن‌ها، دل‌خواه و مطلوب میلیون‌ها مسلمانی است که در کشورهای دیگر خواه اسلامی و خواه غیراسلامی زندگی می‌کنند. همچنین باید گفت مبارزات انقلاب منحصر به داخل کشورها نیست، بلکه اعتقاد بر این است که روند مبارزات باید در سطح بین‌المللی انجام پذیرد؛ زیرا تحقق برخی آرمان‌های اسلامی پس از تأسیس یک حکومت اسلامی، در گرو هماهنگی و نزدیکی کشورهای اسلامی است. انقلاب اسلامی، با بیدار ساختن هویت اسلامی مسلمانان، آن‌ها را به سوی مبارزات اسلامی کشاند.^۴ با توجه به هویتی که انقلاب اسلامی به مسلمانان جهان داد به آنان این ایده را تأکید کرد که «لیبرالیسم و کمونیسم» دو دروغ بزرگ تاریخ بشریت می‌باشند و برای رهایی از سلطه آن باید به هویت تاریخ خود

۱. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۷۴، ص ۷۵.

۲. محسن مجرد، تأثیرات انقلاب اسلامی بر سیاست بین‌الملل، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳.

۳. جمیله کدیور، رویارویی، انقلاب اسلامی و آمریکا، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۲، ص ۹۸.

۴. سیدجلال میرآقایی، جهان اسلام؛ مشکلات و راهکارها، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵.



انقلاب اسلامی توانست با نشان دادن ظرفیت تمدن اسلامی به عنوان تمدنی جامع و چندبعدی در عرصه‌های دینی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و علمی و بازسازی تمدنی بر اساس غرب پژوهی و بومی‌گرایی طلایه‌دار گفتمان جدید تعاملی و تبادللی در عرصه‌های علم، دانش، تکنولوژی و اندیشه باشد

بازگشت.^۱

انقلاب اسلامی ایران حرکتی مبتنی بر بازگشت به خویشتن، تأکید بر هویت فراموش شده اسلامی برای برخورد با جنبه‌های مختلف حیات بشری، در خلاف جهت منافع و اهداف شرق و غرب^۲ و نیز حرکتی نوگرایانه فرهنگی به منظور احیای هویت اسلامی، نه تنها در ایران، بلکه مطرح

ساختن آن در جهان به عنوان مکتب حیات‌بخش و الگوی تمام‌عیار سعادت و رفاه دنیوی و اخروی بود.

انقلاب اسلامی، بازگشت به اسلام ناب محمدی و طرد اسلام امریکایی زورمداران را در دستور کار خود قرار داد و خواهان زدودن انواع خرافه‌ها و تفسیرهای نادرست از اسلام شد. همچنین، تأکید بر محوریت خدا و اتکا به یاری پروردگار متعال، شکوفا ساختن استعدادهای انسانی و بهره‌گیری از توانایی‌ها و امکانات فکری و مادی جامعه در انقلاب، از موارد مؤکد در این انقلاب بود.^۳

گفتمان هویتی انقلاب اسلامی در تقابل با مظاهر تجدد، از جمله ناسیونالیسم بود. واژه ملت و ملت‌گرایی به مفهوم اروپایی آن، در فرهنگ ایرانی وجود نداشت، ولی از آنجاکه خود را مقدم بر اسلام می‌دانست، رویاروی فرهنگ اسلامی «امت» قرار گرفت.^۴ انقلاب اسلامی ایران به عنوان یکی از مهم‌ترین انقلاب‌های قرن در افتخار و اعتماد به نفس مسلمانان بدون توجه به ملیت یا تمایلات سیاسی آن‌ها، نقش بسزایی داشته است. این مسئله نه تنها بر اساس پیامدهایی است که در منطقه مجاور خاورمیانه و جهان اسلام داشته، بلکه بر اساس دستاوردهایی است که برای سراسر جهان به ارمغان آورده است.

تأثیر انقلاب اسلامی بر نظریه سازه‌نگاری

تأکید و توجه به تأثیر و نقش انقلاب از جمله انقلاب اسلامی، به عنوان یک تحول و

۱. اصغر طاهرزاده، *انقلاب اسلامی؛ بازگشت به عهد قدسی*، اصفهان، لب‌المیزان، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰-۱۲۸.

۲. جمیله کدیور، همان، ص ۹۹.

۳. حسین پوراحمدی، *انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی ایران در بازتاب فرایند جهانی شدن*، تهران،

عروج، ۱۳۸۶، ص ۹۶.

۴. همان، ص ۹۸.



ویژگی داخلی کشورها در سیاست خارجی و روابط بین‌الملل، با اصول و مفروضه‌های پارادایم واقع‌گرایی، اعم از کلاسیک و ساختاری، تعارض دارد؛ زیرا واقع‌گرایی کلاسیک، سیاست داخلی را جدای از سیاست خارجی می‌پندارد و اهمیت عوامل داخلی بر سیاست خارجی را انکار می‌کند. این نظریه، منکر آن است که انقلاب‌ها سیاست خارجی را تحت تأثیر قرار دهند. واقع‌گرایی، ادعا می‌کند که کشورها فارغ از ایدئولوژی‌ها و ارزش‌هایی که دارند، در پی کسب منافع ملی و بیشینه کردن قدرت خود هستند. در واقع، انقلاب آرمان‌ها و ارزش‌های انقلابی، ماسک و پوششی برای تعقیب منافع ملی بوده و تأثیر چندانی بر روابط بین‌الملل و نظام بین‌الملل ندارند. نواقعی‌گرایی نیز اصالت را به ساختار نظام بین‌الملل به معنای چگونگی توزیع قدرت بین بازیگران دولتی داده و نقش مستقلاً برای کارگزاران قائل نیست. از این رو، براساس منطق جبر‌گرایی و واقع‌گرایی ساختاری، هیچ تفاوتی بین کشورهای انقلابی و غیر انقلابی در سیاست خارجی وجود ندارد؛ چون هر دوی آن‌ها در پی تأمین امنیت در نظام بین‌الملل هستند. بر این اساس والتز در اواخر دهه ۱۹۶۰ میلادی در اوج انقلاب‌های جهان سوم، ادعا کرد که چریک‌های انقلابی، جنگ‌های داخلی را می‌برند، نه جنگ‌های بین‌المللی و هیچ جنگی قادر نیست موازنه قوای جهانی را برهم زند، مگر اینکه در روسیه یا امریکا رخ دهد.

بنابراین واقع‌گرایی و نواقعی‌گرایی، قادر به تبیین تأثیرگذاری انقلاب اسلامی بر سیاست خارجی کشورها و پیامدهای آن در روابط بین‌الملل نیستند؛ چون هیچ کدام از این دو نظریه تلاش نمی‌کنند تا سیاست خارجی کشورهای انقلابی را به ریشه‌های اجتماعی و علل و عوامل ساختاری در داخل آن‌ها ربط داده و توضیح دهند که چه انقلاب‌هایی پیامدها و بازتاب بین‌المللی دارند. به ویژه این دو نظریه نقش ساختارهای غیرمادی و ایده‌ها و انگاره‌های انقلابی در سیاست خارجی کشورهای انقلابی را نادیده می‌گیرند. در نتیجه، بعضی از واقع‌گرایان در تلاش برای رفع این ایراد و اشکال واقع‌گرایی، به نقش و تأثیر ایده‌ها و انگاره‌ها در سیاست خارجی کشورها و بازیگران انقلابی اعتراف کرده‌اند. ظهور ارزش‌ها، هنجارها، ایده‌ها و انگاره‌های غیرمادی ناشی از انقلاب اسلامی، به عنوان یک نیرو و عامل تعیین‌کننده و تأثیرگذار در سیاست بین‌الملل، فرصت مناسبی را برای بازنگری و اصلاح اصول و مفروضه‌های نظریه‌های روابط بین‌الملل سکولار فراهم می‌سازد تا نظریه روابط بین‌الملل از طریق بازتعریف مفاهیم و تعاریف خود، بتواند معنا و مفهوم سیاست در گفتمان‌های غیر غربی و غیر سکولار را به رسمیت بشناسد و براساس منطق آن‌ها به ارزیابی آن‌ها بپردازد؛ زیرا

پیروزی انقلاب اسلامی نشان داد که ادیان به ویژه دین اسلام با گذشت زمان و توسعه مدرنیسم نیوسون نه تنها به پایان راه نرسیده است بلکه مجدداً به عنوان مهم ترین راه نجات بشریت از ظلم و بیدادگری احیا شده و دنیای مادی گرای معنویت گریز را متوقف ساخته و دریچه ای از معنویات و اعتقادات مذهبی را در راستای رستگاری و رهایی بشریت از قید قدرت های استعمارگر گشوده است

یکی از مهم ترین موانع تدقیق و تأمل عاقلانه در سیاست بین الملل غربی، احساس صحت، دقت، طبیعی و بی طرف بودن دیدگاه ها و نظریات خود و نادرست و غیر طبیعی دانستن باورها و مفروضات دیگران است.

انقلاب اسلامی از طریق احیای اسلام سیاسی و بازگشت نقش آفرینی دین در عرصه روابط و مناسبات بین المللی، تأکید بر نقش و اهمیت بازیگران غیر دولتی از جمله جنبش های سیاسی اسلامی، هویت، نفی رابطه یک جانبه ساختار و کار گزار، نفی نقش اساسی عناصر

مادی ضمن به چالش کشیدن نظریه های جریان اصلی روابط بین الملل باعث توسعه و تکوین مفاهیم و مؤلفه های نظریه سازه انگاری در روابط بین الملل شده است. لذا در ادامه با تأکید انقلاب اسلامی بر مؤلفه های زیر که از مفاهیم اساسی در نظریه سازه انگاری نیز می باشند به بررسی تأثیر گذاری انقلاب اسلامی بر نظریه سازه انگاری می پردازیم.

۱.۱. احیای اسلام سیاسی

با پیدایش انقلاب اسلامی ایران و طرح و بازسازی ایدئولوژی اسلام در جهان تحت ستم، با عنوان «اسلام سیاسی» مقطع نوینی در تاریخ روابط بین الملل گشوده شد. اسلام سیاسی با برقراری پیوند میان دین و سیاست از سکولاریسم و با غایت گرایی توحیدی از مکاتب الحادی متمایز گردید و راه سومی را از منظر ارزش ها، باورها و جهان بینی در عصر ارتباطات و اطلاعات فراسوی جامعه بشری قرار داد. انقلاب اسلامی نه تنها در سطح ملی به ارائه شیوه نوینی از زندگی پرداخت؛ در سطح بین المللی در برابر تفکرات، اندیشه ها و مکاتب موجود الگوی جدیدی را مطرح ساخت. گفتمان انقلاب اسلامی در موقعیتی ظاهر شد که ایدئولوژی های موجود توان الهام بخشی لازم را نداشتند و جامعه جهانی در گیر بحران معنا، اخلاق و ارزش های انسانی گردیده بود. هر روز بر فاصله میان شمال و جنوب اضافه می گشت و پیشرفت های فناوری و نظریه های توسعه قادر به رفع نیازهای اساسی ملل محروم و تحت ستم نگردیده بود. راه سوم را در انقلاب اسلامی ایران می توان در دو عنوان «مردم سالاری دینی» در داخل و تقویت «اسلام سیاسی» در خارج دانست. در سطح کشوری با تأسیس حکومت «جمهوری اسلامی» به برقراری





انقلاب اسلامی از طریق احیای اسلام سیاسی و بازگشت نقش آفرینی دین در عرصه روابط و مناسبات بین‌المللی، تأکید بر نقش و اهمیت بازیگران غیر دولتی از جمله جنبش‌های سیاسی اسلامی، هویت، نفی رابطه یک‌جانبه ساختار و کارگزار، نفی نقش اساسی عناصر مادی ضمن به چالش کشیدن نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل باعث توسعه و تکوین مفاهیم و مؤلفه‌های نظریه‌سازهانگاری در روابط بین‌الملل شده است

سازگاری اسلام با مشارکت مردمی پرداخت و از بعد اندیشه‌ای، به بازتعریف مشروعیت سیاسی حکومت اقدام کرد و در پیوند دین و سیاست بر نوع خاصی از رژیم سیاسی تأکید کرد که در آن آموزه‌های دینی مبنای سیاست داخلی و خارجی قرار گرفت. انقلاب اسلامی با تقویت گفتمان اسلام سیاسی در جهان اسلام در پی برتری دادن به اسلام، به عنوان دال مرکزی و ساخت نظم سیاسی نوین، برآمد. «دال برتر به‌عنوان انتزاعی‌ترین اصل عمل می‌کند و دیگر فضاهای گفتمانی توسط آن تأمین می‌یابند.»^۱ و در این نظام

گفتمانی «دال برتر بیشتر عناصر خود را به وحدت فرامی‌خواند.»^۲ از سوی دیگر احیا و تقویت نقش اسلام به عنوان یک نیروی سیاسی تأثیرگذار در سیاست خارجی و روابط بین‌الملل در اثر پیروزی انقلاب اسلامی، مبنا و مفروض اصلی کلیه نظریه‌های سکولار روابط بین‌الملل مبنی بر عدم تأثیرگذاری دین بر تحولات و نتایج بین‌المللی را نقض و باطل می‌سازد؛ چون هیچ کدام از این نظریه‌ها، نقش تعیین‌کننده‌ای برای دین در سیاست بین‌الملل قائل نیستند. پارادایم واقع‌گرایی، اعم از کلاسیک و ساختاری، به طور کلی نقش علی عناصر و ساختارهای غیر مادی، ایده‌ها و انگاره‌ها را در سیاست خارجی و روابط بین‌الملل انکار می‌کند، زیرا کشورها، فارغ از ایدئولوژی و نظام ارزشی حاکم بر آن‌ها، در صدد تأمین منافع ملی خود و پیشینه‌سازی قدرت می‌باشند. لذا اسلام‌پوششی برای تعقیب و تأمین منافع و قدرت ملی در نظام بین‌الملل قلمداد می‌شود. نظریه‌های لیبرال مانند صلح دموکراتیک و نهادگرایی نولیبرال نیز، گرچه نقش مستقلی برای ارزش‌ها و هنجارها در روابط بین‌الملل قائل‌اند، ولی انحصاراً بر ارزش‌ها و هنجارهای لیبرالی به عنوان عوامل ثبات‌بخش در نظام بین‌الملل تأکید می‌ورزند. مکتب انگلیسی که حد واسط لیبرالیسم و رئالیسم است و برای جمع بین اصول و مفروضه‌های این دو پارادایم تلاش می‌کند نیز در تبیین ظهور و نقش اسلام سیاسی با مشکل روبه‌رو است؛

۱. بابی سعید، هراس بنیادین، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، ص ۵۵.
۲. همان.

چون بر خلاف ادعا و انتظار این نظریه، جامعه بین‌المللی بر اساس ارزش‌ها و هنجارهای مشترک جهانی با چالش اسلام سیاسی که بر ارزش‌ها و هنجارهای متفاوتی استوار است، مواجه می‌باشد. نظریه مارکسیستی نیز با توجه به هستی‌شناسی مادی خود، نقش و جایگاهی برای مذهب به طور عام و اسلام به طور خاص قائل نیست. نظریه انتقادی و مکتب فرانکفورت هم، به‌رغم نقد پروژه روشنگری و مدرنیته در تأمین آرمان‌های بشر از طریق عقل ابزاری، علم تجربی و فناوری، ماهیتی سکولار دارد و قائل به جدایی دین از سیاست بین‌الملل است. پست‌مدرنیسم نیز مانند دیگر نظریه‌های روابط بین‌الملل، بیش از حد سکولاریست بوده و به‌از بین رفتن نقش مذاهب الهی و سنی از جمله اسلام باور و امید دارد. اما نظریه سازه‌نگاری، به علت قائل بودن نقش تکوینی برای ارزش‌ها، ایده‌ها و انگاره‌ها در قالب ساختارهای غیر مادی با چالش کمتری از سوی اسلام سیاسی مواجه است؛ زیرا در چارچوب این نظریه، امکان پرداختن به نقش تکوینی و تعیین‌کننده اسلام سیاسی وجود دارد. تفکر سازه‌نگاری متمایل‌ترین تفکرات به قبول نقش مذهب در سیستم خارجی و روابط بین‌الملل هستند.^۱

۲. افزایش نقش و اهمیت بازیگران غیر دولتی در روابط بین‌الملل

تأثیر انقلاب ایران در نظام بین‌الملل نشان می‌دهد که یک زمینه فرهنگی اسلامی تازه‌ای ایجاد شده است که بازاندیشی در رویه‌ها و نظریه‌های فهم سیاست بین‌الملل را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد و با افزایش نقش و اهمیت بازیگران غیردولتی بر این امر تأکید می‌گردد. انقلاب اسلامی ایران توانست با ارتقای خودآگاهی مستضعفان و محرومان و احیای خودباوری، اعتماد به نفس و بیداری اسلامی در میان ملت‌های مسلمان، بر اهمیت جنبش‌های آزادی‌بخش اعم از اسلامگرا و استعمارستیز به عنوان بازیگران نوین در نظام بین‌الملل تأکید ورزد و بدین ترتیب موازنه قدرت را به نفع جبهه‌ای ثالث در نظام بین‌الملل رقم زند که بر آرمان‌های آزادی، عدالت اجتماعی و نفی دخالت قدرت‌های خارجی و ضرورت مدیریت پویا و منعطف تحولات سیاسی اجتماعی تأکید می‌کرد. این مهم به ویژه در جنبش‌های آزادی‌بخش اسلامی اهمیت بیشتری یافت چرا که آنان با سامان دادن نهضت بیداری اسلامی از پایین و با تأکید بر نقش ملت‌ها و قبول مسئولیت‌پذیری بر اساس مردم‌محوری، مرزهای صوری و ظاهری را در هم شکستند. آنان ضمن ابراز سازش‌ناپذیری روح جمعی ملت‌های خود با غرب در صدد

۱. علی‌امیدی و وجیهه‌زارع، «اقدامات دولت‌ها و هویت بخشی جنبش‌های سیاسی»، فصلنامه مطالعات/انقلاب اسلامی، ش ۳۰، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵.





وارد کردن اسلام به صحنه مبارزاتی برآمدند و با استواری حرکت‌های آزادی خواهانه بر آرمان‌های دینی و اسلامی و معنوی و نیز تلفیق بین اخلاق، دیانت و سیاست، در فرهنگ سیاسی ملت‌های خود تحولی شگرف ایجاد کردند که مشخصه‌های آن را می‌توان استقلال خواهی، عدالت‌محوری، حق‌گرایی، معنویت‌طلبی، اخلاق‌گرایی و تعامل دین و دولت ذکر کرد. جنبش‌های اسلامی مزبور در دو عرصه تجلی بیشتری یافتند یکی در عرصه فکری و اندیشه‌ای که به جنبش‌های اسلامی میانه‌رو، مسالمت‌گرا و فرهنگ‌محور شهرت یافتند و دیگری در عرصه عملیات شهادت طلبانه و حرکت‌های جهادی که نمونه آن را می‌توان انتفاضه مردم مسلمان فلسطین ذکر کرد که با الگوپذیری از انقلاب اسلامی به عنوان انقلابی آرام با دست‌های خالی و با بهره‌گیری از مساجد به عنوان پایگاه‌های ارتباطی، قیامی فراگیر را در سراسر فلسطین اشغالی رقم زد. با وجود این، نهضت‌های اسلامی میانه‌رو و رادیکال از آن لحاظ با یکدیگر اشتراک داشتند که بر اصول‌گرایی اسلامی، هویت‌مکتبی و آرمان خواهانه جهان اسلام، احیای تفکر و اندیشه دینی، رهایی از ایدئولوژی‌های مادی‌گرا، معنویت‌محوری بدون بهره‌گیری از ایدئولوژی‌های وارداتی، پویای سیاسی اسلام و حضور دین در عرصه‌های عمومی و حکومتی، نفی سکولاریسم و ماتریالیسم، غایت‌گرایی و ارزش‌محوری بر اساس خدامداری و خالق‌گرایی تأکید می‌ورزیدند. از این رو تکوین، توسعه و تکثیر جنبش‌های اسلامی در اثر پیروزی انقلاب اسلامی از یک سو، مهم‌ترین چالش را برای نظریه روابط بین‌الملل ایجاد کرده است، اما از سوی دیگر، بیشترین و بهترین فرصت را برای بازنگری و بازتعریف مفروضه‌های کانونی نظریه‌های رایج در روابط بین‌الملل فراهم ساخته است. این چالش و فرصت توأمان به ویژه پس از حادثه ۱۱ سپتامبر، به قدرت رسیدن حماس در فلسطین، جنگ ۳۳ روزه لبنان و ۲۲ روزه غزه به اوج خود رسید؛ زیرا در هر چهار مورد، جنبش‌های اسلامی به معنی عام در کانون و مرکز روابط بین‌المللی قرار داشتند، به گونه‌ای که بعضی از اندیشمندان بر این باورند که همان گونه که پایان جنگ سرد موجب بازنگری و اصلاح مفروضه‌ها و گزاره‌های نظریه‌های موجود و پردازش نظریه‌های نوین شد، نقش‌آفرینی جنبش‌های اسلامی، به ویژه عملیات القاعده در سطح بین‌المللی، متضمن و مستلزم بازتعریف و ارائه نظریه‌های جدید خواهد بود.^۱ سه ویژگی کنشگری جنبش‌های اسلامی در سطح بین‌المللی و منطقه‌ای، بازتاب قابل

1.1-Brenner, William in search of Monsters Realism and progress in theory after September 11. security studies, vol. 15, No3, July September 2006. p.525.

ملاحظه‌ای در نظریه‌ها و ادبیات نظری روابط بین‌الملل داشته است که عبارت‌اند از: اول، این جنبش‌ها بازیگران غیر دولتی هستند. دوم، دین، ایدئولوژی، ایده‌ها و انگاره‌ها نقش تعیین‌کننده و مقومی در تکوین، توسعه و تعریف اهداف و آرمان‌های آن‌ها ایفا می‌کند. سوم، انگیزه‌های رفتاری و راهبرد این جنبش‌ها در پی‌گیری اهداف و آرمان‌های غیر مادی است. واکنش نظریه‌ها و تلاش نظریه‌پردازان برای توجیه و تبیین این سه محور، که منجر به تولید ادبیات نظری درباره پدیده جنبش‌های اسلامی و نقش آن‌ها در روابط بین‌الملل شده است را می‌توان در قالب رهیافت‌های معناگرایانه‌ای چون سازه‌انگاری یافت؛ چرا که از نظر سازه‌انگاری دولت‌ها تنها بازیگران عرصه روابط بین‌الملل نیستند و بازیگرانی همچون سازمان‌ها و نهادهای فراملیتی، سازمان‌های دولتی و غیر دولتی نیز به نحو مؤثری ذی‌نفوذ هستند.

۳. هویت‌خواهی در روابط بین‌الملل

در نگاه سازه‌انگاران، ایده‌ها هنجارها را به وجود می‌آورند و هنجارها نیز به ایجاد هویت‌ها می‌انجامند و این هویت‌ها نیز به نوبه خود شکل‌دهنده منافع هستند.

هویت اسلامی برگرفته از فرهنگ صدر اسلام، در جریان انقلاب اسلامی ایران به یک جنبه قدرتمند از هویت ملی ایران تبدیل شد. مقاومت زندانیان در برابر شکنجه‌گران پهلوی، تحمل انواع فشارها و پشت سر گذاشتن دوران مخوفی که با کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ آغاز گردید و سرانجام با انقلاب ۲۲ بهمن ۵۷ به سر آمد، به مرور از ایده به هنجار انقلابیون و به هویت آنان تبدیل شد و منافع ملی ایران پس از انقلاب را تشکیل داد. انقلاب اسلامی ایران در راستای انتشار ایده‌ها و آموزه‌های خود، مرجع هویت‌ساز و الهام‌بخش بسیاری از جریان‌های اسلامی و جهان‌سومی گردید. پیامدهای انقلاب به سرعت در محیط ذهنی روانی افراد نفوذ کرد و مرزبندی‌های فرهنگی، قومی و نژادی و مذهبی را در نور دید. این انقلاب در داخل در چالش با مظاهر و نمودهای تمدن غربی و مدرنیسم به عنوان یک مرجع هویت‌ساز ظاهر شد؛ و ضمن تأکید بر اهمیت توجه به امور مادی و دنیوی، با افکار و ارزش‌های سکولار و دنیاپرستی مبارزه کرد و خواهان احیای ارزش‌های الهی انسانی و فضایل و ارزش‌های اخلاقی گردید. توجه به دین و معارف اسلامی و گرامی‌داشت جایگاه و نقش آن در زندگی اجتماعی و سیاسی جامعه از اهمیت فزاینده‌ای برخوردار گردید.

مسئله هویت‌خواهی و کسب شخصیت جدید در شعارها و هنجارهای برآمده از انقلاب به خوبی مشخص است. شعار استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی، بازتاب هویت





اسلامی و ملی و حاکم شدن بر سرنوشت خویش و قطع سلطه و نفوذ قدرت‌های خارجی است؛ زیرا هویت ایران، پس از ورود به دوران جدید، از دو جهت در معرض چالش قرار گرفت؛ نخست آنکه ارزش‌ها، هنجارها و فرهنگ برآمده از مدرنیته در تضاد با ارزش‌ها و فرهنگ بومی قرار گرفت و دوم آنکه روابط قدرت‌های بزرگ و دخالت آن‌ها در ایران مانع رشد هویت مستقل ایرانی شد. در این دوره پرسش از چیستی ما با توجه به غیریت‌سازی (غرب) صورت گرفت. در این حالت هویت‌یابی به کمک غیریت‌سازی به تولید «دشمن» کمک کرد که در آن بخشی از واقعیت را همسو با «خود» و بخش دیگر را در تضاد با خود و همسوی با «دیگر» می‌دید. بر این اساس، انقلاب اسلامی خودخواهان محو نفوذ عناصر ارزشی فرهنگ غربی و دفع تمام زمینه‌های بحران هویتی ناشی از آن شد. گفتمان هویتی انقلاب اسلامی همچنین در رویارویی تقابلی با ناسیونالیسم قرار گرفت و تأکید بر صدور انقلاب حکایت از این مقوله داشت که گفتمان هویتی انقلاب اسلامی، هویتی فراملی دارد و در تضاد با ملت‌گرایی است. همچنین صدور انقلاب نشان داد انقلاب اسلامی ماهیتی جهانی دارد و در عصر جهانی شدن فرهنگ در پی ایجاد نظم نوین فرهنگی جهانی و تغییر وفاداری ملی و سرزمینی و همبستگی جهانی است. هویت فرهنگی ایران آمیخته با مذهب اسلامی است و ایده‌های مذهبی در آن نقش اساسی ایفا می‌کند.

۴. تعامل ساختار و کارگزار و تسری هویت مقاومتی در منطقه

ساختار و کارگزار در دیدگاه سازه‌انگاران، در تعاملی مستمر با یکدیگر قرار دارند. منظور از ساختار، مجموعه انگاره‌های ذهنی یا موجودیت‌های اجتماعی و موجودیت‌های مادی است. کارگزاران نیز دولت-ملت‌ها محسوب می‌شوند. در این تعامل مستمر، هم کارگزار بر ساختار تأثیر می‌گذارد و هم ساختار بر کارگزار.

انقلاب اسلامی ایران در وهله اول مرهون تحولات ذهنی و باورهای ارزشی ملت ایران در رویارویی با ساختارهای ذهنی پذیرفته‌شده قبلی است. ساختار نظام بین‌الملل در کنار فرصت‌ها و امکاناتی که برای انقلاب و دولت انقلابی فراهم می‌سازد، از طریق ایجاد محدودیت در پی مهار و کنترل انقلاب‌ها برمی‌آید. انقلاب اسلامی ایران نیز از همان ابتدای شکل‌گیری تا مرحله پیروزی و سپس از آن همواره با موانع و محدودیت‌های محیطی روبه‌رو بوده است؛ در عین حال بر اثر رابطه تعاملی پویا، انواع محدودیت‌ها باعث توقف یا انسداد انقلاب و پیام‌های انقلابی نشده‌اند؛ بلکه انقلاب و نیروهای انقلابی بر اساس نظریه یادگیری و رابطه‌ای راهبردی جسوب، به صورت آگاهانه و هدفمند همواره

خود را به موقعیت و شرایط محیطی نزدیک می‌سازند و نیازها و شرایط جدید را مورد توجه قرار می‌دهند. در این رابطه امکان تحول در آگاهی و راهبرد دولت انقلابی وجود دارد و گاهی می‌تواند گزینه‌ها و اولویت‌های جدیدی را ایجاد نماید. با وقوع انقلاب اسلامی و به هم خوردن توازن منطقه‌ای، قدرت‌های بزرگ تلاش کردند مانع شکل‌گیری ساختار جدید منطقه‌ای شوند. همکاری‌های سیاسی امنیتی امریکا با کشورهای محافظه‌کار منطقه نه تنها به منظور جلوگیری از توسعه‌طلبی شوروی در منطقه، بلکه در راستای تحدید اصول‌گرایی اسلامی و تغییرات انقلابی بود^۱ و جنگ ایران و عراق همسو با سیاست قدرت‌های بزرگ، به منظور برقراری توازن منطقه‌ای سازماندهی شد.

در نظریه ساختار کارگزار، آگاهی و بینش کارگزار یکی از مؤلفه‌های اصلی لازم برای وضعیتی است که می‌توان کارگزار را به عنوان متغیر مستقل لحاظ نمود و قابلیت‌های لازم را بر اساس آن برای ساخت رابطه تعاملی آن با ساختار فراهم ساخت. فریدمن و استار می‌گویند: آگاهی می‌تواند به عنوان ابتدایی‌ترین و اصیل‌ترین ویژگی کارگزار در نظر گرفته شود. اصطلاح‌گیدنز یعنی توانایی ادراک دربرگیرنده معنای آگاهی است. وی توانایی شناخت را به عنوان هر چیزی که بازیگران درباره شرایط کنش خود و دیگران می‌دانند یا باور دارند، می‌داند که از تولید و بازتولید آن به دست می‌آید و از جمله آن‌ها دانش قابل دسترس ضمنی و استدلالی است.^۲ در این رابطه آموزه‌های آگاهی‌بخش انقلاب اسلامی دانش گسترده‌ای را در سطح داخلی در دسترس نیروهای مخالف وضع موجود قرار داد و از طریق صدور انقلاب محیط ذهنی روانی نظام بین‌المللی را تحت تأثیر قرار داد. انقلاب ایران با طرح ایده‌های نوین و همنوایی با ارزش‌های اجتماعی و مردمی

انقلاب اسلامی ایران توانست با ارتقای خودآگاهی مستضعفان و محرومان و احیای خودباوری، اعتماد به نفس و بیداری اسلامی در میان ملت‌های مسلمان، بر اهمیت جنبش‌های آزادی‌بخش اعم از اسلامگرا و استعمارستیز به عنوان بازیگران نوین در نظام بین‌الملل تأکید ورزد و بدین ترتیب موازنه قدرت را به نفع جبهه‌ای ثالث در نظام بین‌الملل رقم زند که بر آرمان‌های آزادی، عدالت اجتماعی و نفی دخالت قدرت‌های خارجی و ضرورت مدیریت پویا و منعطف تحولات سیاسی اجتماعی تأکید می‌کرد



۱. نیکی کدی، مارک گازیوروسکی، نه شرقی، نه غربی، ترجمه ابراهیم متقی و الهه کولایی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۶.

2.1-International Politics, Friedman Agency, Structure, and From on tology to and Harre Starr, Empirical Inquiry (new York: routeldge1997 p. 32.



جنوب سطحی از ادراکات فرهنگی مشترکی را ایجاد نمود^۱ و از طریق آگاهی بخشی و صدور ارزش‌های انقلاب توانست بخشی از مسائل و مشکلات کشورهای تحت ستم را در بسته‌های معناداری علامت‌گذاری نماید و به ایجاد صف‌آرایی جدید نیروهای اجتماعی کمک کند و بخشی از حاکمیت قدرت‌های مسلط را بر نظام بین‌الملل که ناشی از ضعف جنوب بود، تقلیل دهد و با افزایش توان سیاسی ملل تحت ستم امکان درخواست موقعیت برابر با شمال را افزایش دهد. این تقاضا به صورت کانون‌های مقاومت ظاهر شد و شمال را در سرکوب نیروهای انقلابی ناتوان ساخت. بر این اساس می‌توان گفت که انقلاب اسلامی ایران جریانی از جنوب علیه شمال بود؛ جریانی که همراه خود عنصر آگاهی بخشی و رهایی را دارا بود. الهام‌گیری نیروهای مردمی و اجتماعی در سطح ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی را می‌توان در تغییر محتوای سخنرانان مذهبی، تأسیس سازمان‌های مذهبی و مبارز، اهمیت یافتن موضوع دین برای جوامع مسلمان، تقاضا برای اجرای شریعت اسلامی، احترام نهادن به احکام و شعائر مذهبی، بیداری اسلامی، ترویج ایده مبارزه با اسرائیل، وحدت شیعه و سنی، مبارزه به عنوان راه حل مسائل جهان اسلام، ایجاد جامعه اسلامی، سنگر ساختن مساجد و ترویج پوشش اسلامی ذکر کرد^۲ که ریشه در اسلام سیاسی و قدرت فرهنگی انقلاب اسلامی ایران داشت. انقلاب اسلامی ایران تقاضا برای تحول در نظام بین‌الملل را افزایش داد و آن دسته از نیروهایی را که در ساختار موجود به حاشیه رانده شده بودند، به صحنه آورد. از سوی دیگر انقلاب ایران قدرت ریسک‌کردن را میان نیروهای انقلابی افزایش داد و نشان داد امکان رویارویی با ساختار موجود نظام بین‌المللی وجود دارد و قدرت‌های انقلابی می‌توانند هزینه قدرت‌های بزرگ را برای حفظ وضع موجود افزایش دهند؛ وضعیتی که قدرت‌های مسلط به صورت اجتناب‌ناپذیری با آن روبه‌رو می‌شوند و توان حذف وضعیت‌های تعارضی و بحرانی را از نظام بین‌الملل ندارند. وجه دیگر انقلاب ایران در ارتباط با ایده‌ها و ایجاد تغییرات بنیادین در نظام بین‌الملل، در ارتباط با ساخت فرصت‌های سیاسی است. انقلاب ایران در این رابطه با رد ساختار نظام دوقطبی و مخالفت با سیاست‌های عملی بلوک‌های قدرت، فضای نوینی ایجاد نمود. این فرصت‌سازی سیاسی از چند طریق صورت گرفت:

۱. صاحب‌نظران انقلاب اسلامی بر هیافت فرهنگی انقلاب و بازتاب فرهنگی آن اهمیت خاصی می‌دهند؛ جنبه‌ای که می‌تواند تحولات ارزشی گسترده‌ای را ایجاد نماید. در این رابطه رک: منوچهر محمدی، «بازتاب انقلاب اسلامی در جهان اسلام»، حقوق و علوم سیاسی، ش ۶۳، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱-۱۱۹.
 ۲. ابراهیم برزگر، «نظریه بخش و بازتاب انقلاب اسلامی»، پژوهش حقوق و سیاست، س ۵، ش ۸، ۱۳۸۵، ص ۶۲.

شهادت‌طلبی، استکبارستیزی، مبارزه با صهیونیسم، برادری و اخوت اسلامی، اتحاد اسلامی، ظلم‌ستیزی که در گفتمان انقلاب اسلامی شکل گرفت امروزه در صحنه خاورمیانه به عنوان ارزش‌ها و هنجارهای سیاسی نقش‌آفرینی می‌کنند

۱. ایجاد وقفه در ساختار نظام بین‌الملل دو قطبی.^۱
۲. تضعیف کنترل امریکا بر کشورهای تحت نفوذ، به ویژه منطقه خاورمیانه. ۳. تقویت گروه‌های داخلی معارض با رژیم‌های حاکم در منطقه. ۴. بدیل‌سازی و ارائه الگوهای جایگزین.

از سوی دیگر تداوم انقلاب فرصت‌های بین‌المللی را برای تقویت ایده‌ها و ارزش‌های جدید گسترش داد. انقلاب اسلامی توانست در محیط بین‌المللی

در یک فرایند اجتماعی سیاسی ضمن حفظ خود، فرصت‌های جدیدی ایجاد کند؛ فرصت‌هایی که می‌توان آن را در گفتمان اسلام سیاسی مشاهده نمود. این امر با افزایش بازیگران غیردولتی و رشد فزاینده انتظارات افکار عمومی جهانی، تقاضا برای ارزش‌های جدید را بالا برد و اسلام به عنوان مرجع هویت‌ساز جهانی ظاهر شد که به نوبه خود قرائت دیگری از ادراکات ذهنی هویتی ایجاد کرد. هویت برآمده از انقلاب اسلامی ایران در تعامل با ساختار با جنگی هشت ساله مواجه شد که به‌واقع ساختار انگاره‌ای و مادی بین‌المللی به آن تحمیل کرده بود. در جریان این جنگ، هویت انقلابی ملت ایران به طور کامل بعد مقاومتی خود را پیدا کرد و در جایگاهی شبیه به جایگاه مسلمانان صدر اسلام قرار گرفت. اگر مسلمانان صدر اسلام در محاصره و انواع فشارها و تحریم‌ها قرار داشتند، ایران انقلابی نیز در این دوران با انواع فشارها و تحریم‌ها مواجه بود. در جریان این جنگ سنگین هشت‌ساله شکل‌گیری هویتی به نام مقاومت اسلامی که از دوران مبارزه با رژیم شاه شروع شده بود، در هشت سال دفاع ایرانیان از سرزمین خویش، تکمیل شد.

اکنون نوبت کارگزار بود تا بر ساختار تأثیر نهد و با صدور این تفکر به دیگر نقاط جهان اسلام، ساختار را دچار تغییر نماید. صدور تفکر مقاومتی به مناطقی چون سوریه، لبنان و فلسطین و بالاخص مناطق شیعه‌نشین، توانست هویت جدیدی را در خاورمیانه ایجاد نماید که بدون هیچ تردیدی محصول مستقیم انقلاب اسلامی ملت ایران بود. تفکر مقاومت اسلامی، فراتر از دولت‌ها خود را به‌نمایش گذارده و در بین مردم ریشه دوانیده است. در نظریات جریان غالب روابط بین‌الملل، بازیگران اصلی دولت‌ها به حساب می‌آیند اما در به‌کار بستن اندیشه مقاومت اسلامی هم دولت‌ها مشارکت داشته‌اند و

۱. درباره ایجاد ناهمگونی و وقفه در نظام بین‌الملل رک: فرد هالیدی، انقلاب و روابط بین‌الملل، ترجمه مسعود اخوان کاظمی، انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۳۲.



هم بازیگران غیر دولتی.

دولت‌های ایران و سوریه، اصلی‌ترین بازیگران دولتی متعهد به مقاومت اسلامی هستند و جنبش‌های حزب‌الله لبنان، حماس و جهاد اسلامی فلسطین هم اصلی‌ترین بازیگران غیردولتی در این عرصه محسوب می‌شوند. در واقع آنچه محور مقاومت خوانده می‌شود، انعکاس هویت برآمده از انقلاب اسلامی ایران در جهان خارج است. نوع خاصی از نبرد در برابر دشمنان؛ در این نوع، نگاه سیاسی - فرهنگی قابل شناسایی است که پیش از این در دوران مدرن، مسبوق به سابقه نبوده است.

۵. تقویت فعالیت‌گری فکری، فرهنگی و اندیشه‌ای

انقلاب اسلامی با تأکید بر قدرت نرم‌افزاری فرهنگ و تفکر و نیز تفوق اندیشه‌ورزی بر ابزارانگاری، نوعی فعالیت‌گری فکری و فرهنگی را رقم زد که بر استقلال فکری و فرهنگی ملت‌های مسلمان استوار بود. چنین انقلابی که خودکفایی و خوداتکایی علمی بدون وابستگی به قدرت‌های خارجی را ترویج می‌کرد موجب نوعی جنبش نرم‌افزاری و تولید علم در جهان اسلام شد که بر حفظ فرهنگ بومی در عین بهره‌گیری از دستاوردهای تکنولوژی به ویژه فناوری‌های ارتباطی روز تأکید می‌ورزید. از این‌رو بود که علومی مانند بیمه اسلامی، بورس اسلامی، اقتصاد اسلامی و سیاست اسلامی مورد توجه محافل علمی قرار گرفت و همزمان دو مرکز علمی حوزه و دانشگاه را به تعامل و همفکری با یکدیگر واداشت. بدین‌سان، همزمان با افزایش گرایش اندیشمندان به درک و فهم واقعیت و ماهیت انقلاب اسلامی، حوزه‌های علمیه در تحولات فکری جهان اسلام اهمیتی مجدد یافتند و خیل مشتاقان فراگیری علوم دینی به ویژه از کشورهای آفریقایی برای تحصیل در حوزه‌های علمیه به ایران گسیل شدند. همچنین دانشگاه‌ها میدان مهمی برای فعالیت‌های علمی و حرکت‌های سیاسی گروه‌های اسلامی گردیدند که بر ضرورت بهره‌گیری از عنصر زمان و سرعت عمل و ارتقای قدرت پویایی و انطباق با تحولات جهان تأکید می‌ورزیدند. همچنین به منظور استقلال فکری و اندیشه‌ای ملت‌های مسلمان و تقویت هویت اسلامی و احساس دینی در میان نخبگان علمی و فرهنگی و مقابله با تهاجم فرهنگی غرب، اهتمام به اسلامی شدن مدارس و دانشگاه‌ها افزایش یافت به گونه‌ای که دانشگاه‌ها و مراکز علمی و دینی ضمن تأکید بر آگاهی فکری و سیاسی بر اهمیت حق تحصیل و فراگیری علمی حتی برای زنان مسلمان اهتمام می‌نمودند. مراکز علمی و فرهنگی کشورهای مسلمان علاوه بر توجه به مبانی متافیزیکی دانش و هنجارسازی در مورد نوع نگرش به انسان و زندگی، درصدد تقویت

دیدگاه‌های علمی و منطقی برای تبدیل جهان اسلام به قطب فکری و تمدنی برآمدند. در این رهگذر، استفاده از فناوری‌های غرب در عین اهتمام به ارزش‌های دینی و یافته‌های بومی موجب گردید ارتباط وثیق علم و دین بر مبنای رویکرد غرب‌پژوهی به جای رهیافت غرب‌ستیزی یا غرب‌پذیری بر دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه کشورهای اسلامی حاکم شود و بدین ترتیب بازسازی فکری **reconceptualization** براساس تلفیق سنت و مدرنیته با تأکید بر بومی‌گرایی و تقویت هویت فرهنگی تمدنی و اقتباس آگاهانه از فناوری‌های نوین در جوامع مسلمان و مراکز علمی آنان رقم خورد.

۶. انقلاب اسلامی، ایده‌ها و ارزش‌ها در روابط بین‌الملل

با وجود تأثیرات انقلاب اسلامی بر ساختار مادی نظام بین‌الملل، مهم‌ترین پیامد و بازتاب انقلاب اسلامی در چارچوب به‌چالش کشیدن ساختار غیرمادی به معنای ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر نظام بین‌الملل است. گفتمان انقلاب اسلامی و ایدئولوژی اسلامی متضمن ارزش‌ها، هنجارها، ایده‌ها و انگاره‌هایی است که از ایدئولوژی‌های مادی لیبرالیسم و سوسیالیسم رایج در دوران پیروزی انقلاب اسلامی متفاوت و متمایز است؛ به ویژه انقلاب اسلامی مبتنی بر تلفیق دین و دولت و شریعت و سیاست بود و نظام جمهوری اسلامی تخیل و تجسم عینی و عملی آن به شمار می‌رود. انقلاب اسلامی ایران با طرح ارزش‌ها و هنجارهای نوین و یا تقویت آن‌ها تصاویر ذهنی مخاطبان را تحت تأثیر قرار داد و الگوهای رفتاری جدیدی را ایجاد کرد. ارزش‌هایی مانند استقلال خواهی، آزادی، عدالت، همبستگی و اتحاد مستضعفان، بیداری مسلمانان، حق طلبی، حقانیت ملل محروم، همکاری و یاری ملل تحت ستم و مقابله با قدرت طلبی، غارتگری، زورگویی، انحصار طلبی، پایگاه خارجی، تجاوز، امپریالیسم، استعمار، جهالت، تفرقه و اختلاف نظام معنایی خاصی را شکل داد که در تعارض با نظام معنایی قدرت‌های بزرگ حافظ وضع موجود بود و ایده‌های انقلابی را تقویت و یا ایجاد نمود.^۱

از این رو، ارزش‌ها و هنجارهای جدیدی بر مبنای آموزه‌های اسلامی وارد مناسبات منطقه‌ای شدند که پیش از این چندان تأثیرگذار نبودند. شهادت طلبی، استکبارستیزی، مبارزه با صهیونیسم، برادری و اخوت اسلامی، اتحاد اسلامی، ظلم‌ستیزی که در گفتمان انقلاب اسلامی شکل گرفت امروزه در صحنه خاورمیانه به عنوان ارزش‌ها و هنجارهای سیاسی نقش آفرینی می‌کنند. تجلی و نمود این ارزش‌ها و هنجارها را در جنگ ۳۳ روزه

۱. درباره طرح ارزش‌ها توسط انقلاب رک: مهدی محسنیان راد، *انقلاب؛ مطبوعات و ارزش‌ها*، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۸-۳۰۳.



و جنگ غزه به خوبی می‌توان مشاهده کرد.

نتیجه‌گیری

انقلاب اسلامی ایران به عنوان نهضتی الهی، فراگیر و مبتنی بر مدار فطرت پاک بشری، توانست اهمیت قدرت نرم‌افزاری را به منصفه ظهور رساند و به عنوان انقلابی در ارزش‌ها و هنجارها به فرهنگ‌سازی در عرصه داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی مبادرت نماید. این نهضت فرهنگی توانست موجب یک فضای گفتمانی باشد که خرده‌گفتمان‌ها را در درون خود مستحیل سازد و ضمن مفهوم‌سازی و بازسازی فکری و اندیشه‌ای، فرهنگ نوینی را در روابط بین‌الملل رقم زد که بر مردم‌سالاری دینی، احیای تفکر اسلامی، جهان‌گرایی تمدن اسلامی، محوریت فعالیت فرهنگی، تقویت جنبش‌های جدید اجتماعی و فرهنگ استکبارستیزی و استقلال‌خواهی استوار بود. انقلاب اسلامی توانست با تکیه بر توسعه فرهنگی در داخل و تبادل و تعامل فرهنگی و تمدنی با خارج فضای گفت‌وگو با جهان پیرامون را بر اساس اصلاح‌طلبی در ساختار و کارکرد نظام بین‌الملل و زیرسیستم منطقه‌ای ایجاد نماید تا از این رهگذر به فرهنگ‌سازی و هنجارسازی در قواعد رفتاری و ساختار سیاسی بپردازد و بدین ترتیب رویکرد جدیدی را بر روابط بین‌الملل حاکم گرداند که بر تحول ماهیت قدرت، گشتار در قواعد بازی و تغییر در نوع بازیگران استوار باشد. این رویکرد جدید در روابط بین‌الملل، مفهوم‌پردازی و نظریه‌پردازی‌های جدیدی را نیز در این حوزه برانگیخته است. انقلاب اسلامی و نقش غیرقابل انکار مؤلفه‌هایی مثل فرهنگ، هنجارها، انگاره‌ها، هویت، دین و ایدئولوژی در صورت‌بندی انقلاب و کم‌رنگ بودن عناصر ساختاری، اکثر نظریات روابط بین‌الملل را به چالش کشید.

تأثیرات مستقیم و غیر مستقیم انقلاب اسلامی ایران در ادبیات نظری و نظریه‌های روابط بین‌الملل غیرقابل انکار است. گرچه شاید رابطه علی و بلاواسطه‌ای بین انقلاب اسلامی و تحولات نظری در روابط بین‌الملل وجود نداشته باشد، اما اثرپذیری غیر مستقیم و با واسطه نظریه‌های مختلف در این رشته مطالعاتی، مورد اذعان نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل است. با وقوع انقلاب ایران یک زمینه فرهنگی اسلامی تازه‌ای در نظام بین‌الملل ایجاد شد که بازاندیشی در رویه‌ها و نظریه‌های فهم سیاست بین‌الملل را اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت و با افزایش نقش و اهمیت بازیگران غیردولتی بر این امر تأکید می‌کرد. فراتر از این، انقلاب اسلامی ایده‌ها، انگاره‌ها، ارزش‌ها و هنجارهایی را در قالب نظم سیاسی دینی وارد نظام بین‌الملل کرد که موجب بازگشت دین و هویت‌های دینی



انقلاب اسلامی ایران به عنوان نهضتی الهی، فراگیر و مبتنی بر مدار فطرت پاک بشری، توانست اهمیت قدرت نرم افزاری را به منصفه ظهور رساند و به عنوان انقلابی در ارزش‌ها و هنجارها به فرهنگ‌سازی در عرصه داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی مبادرت نماید

به عرصه روابط بین‌الملل شده است؛ به گونه‌ای که بعضی از نظریه‌پردازان و صاحب‌نظران تلاش کرده‌اند تا چرایی و چگونگی تاثیرگذاری انقلاب، جنبش‌های اسلامی، اسلام سیاسی و دین بر روابط بین‌الملل را تبیین نظری کنند. بنابراین می‌توان گفت مهم‌ترین تأثیر و بازتاب غیرمادی و گفتمانی انقلاب اسلامی در روابط بین‌الملل، احیای نقش دین و مذهب در عرصه بین‌المللی بوده است. بازگشت دین و هویت‌های دینی به روابط بین‌الملل که در قالب دولت‌های دینی، بازیگران مذهبی فراملی و نهادها و سازمان‌های مذهبی صورت گرفته است، بنیاد

سکولار روابط بین‌الملل در عمل و تئوری را به چالش کشیده است. زیرا بنیان رشته روابط بین‌الملل و به تبع آن نظریه‌های روابط بین‌الملل بر گفتمان سکولاریسم استوار شده است. این مسئله به مثابه تضعیف ارکان، اصول و مفروضه‌هایی است که رشته روابط بین‌الملل بر آن بنا یافته است. زیرا انقلاب اسلامی باعث تضعیف و تزلزل گفتمان سکولاریسم در روابط بین‌الملل شد و اصول، مبانی و مفروضات گفتمان سکولاریسم که از قرار دادهای وستفالی بر روابط بین‌الملل حاکم و غالب بوده است را به چالش کشید. چراکه سکولاریسم متضمن جدایی نهاد دین از نهاد دولت و سیاست است. سکولاریسم در روابط بین‌الملل به معنای عدم نقش‌آفرینی دین به عنوان عامل تعیین‌کننده در اداره امور بین‌المللی و تدوین و اجرای سیاست خارجی است. سکولار شدن روابط بین‌الملل نیز عبارت از پیگیری اهداف و مقاصد غیرمذهبی چون قدرت، امنیت، ثروت، صلح، ثبات و توسعه اقتصادی بدون توجه به انگیزه‌های مذهبی و عدم تلاش برای حفظ و ترویج مذهب است. یکی از مهم‌ترین اصول سکولاریسم در روابط بین‌الملل آن است که دولت دارای حاکمیت به عنوان تنها نوع انحصاری اقتدار و مرجعیت سیاسی است. نوعی سازمان سیاسی که در آن تنها یک اقتدار عالی در چارچوب سرزمین و قلمرو اعمال می‌شود. از این رو پس از استقرار نظم وستفالیایی سکولار دولت دارای حاکمیت به صورت تنها سازمان و سامان سیاسی درآمد که به اعمال اقتدار قانونی و رسمی می‌پردازد. دولت‌های سرزمینی نیز نظامی را که با آنا‌رشی مشخص می‌شود شکل دادند که مهم‌ترین ویژگی روابط بین‌الملل به شمار می‌رود. نوع رابطه‌ای که بین مرجعیت و اقتدار سیاسی و مذهبی پس از وستفالی در روابط



بین الملل شکل گرفت متضمن این موارد است: اولاً دولت‌ها و کشورها تنها نظام سیاسی مشروع و مقبول در نظام بین الملل هستند. ثانیاً کشورها برای تغییر رابطه بین مذهب و سیاست در سایر کشورها تلاش نمی‌کنند. ثالثاً متولیان دین و مذهب کارکرد و نقش اندک و ناچیزی در سیاست داخلی و سیاست بین الملل ایفا می‌کنند. رابعاً کشورها در جهت پیگیری و تأمین اهداف و منافع دین و مذهب تلاش و اقدام نمی‌کنند.

اما تأسیس و تثبیت جمهوری اسلامی ایران و احیای اسلام سیاسی مبتنی بر تلاش برای تشکیل دولت اسلامی در سایر جوامع اسلامی، گفتمان سکولاریسم و اصول بنیادین آن را با چالش جدی مواجه ساخت؛ زیرا اولاً، دولت اسلامی بر مبنای تلفیق و در هم تنیدگی اقتدار سیاسی و مذهبی شکل گرفته و عمل می‌کند. به طوری که حاکمیت ملی در طول حاکمیت الهی اعمال می‌شود. دوم، دولت اسلامی علاوه بر پیگیری منافع و اهداف ملی در صدد تحقق و تأمین اهداف و منافع دینی از جمله توسعه و ترویج مذهب در درون و برون قلمروی سرزمین و مرزهای ملی است. سوم، در دولت اسلامی نقش نهادها و مراجع دینی در امور سیاسی اساسی و تعیین کننده است، به گونه‌ای که هر دو اقتدار سیاسی و مذهبی توسط آنان اعمال می‌شود. لذا انقلاب اسلامی ایران نهادی از چهره چهارم قدرت را نشان داد؛ قدرتی که خاستگاه آن از پایین بود و تمرکز قدرت را صرفاً در ساختار دولت رد کرد و آشکار نمود که دین با ایجاد معنویت می‌تواند منبع قدرت باشد.^۱

همچنین انقلاب اسلامی توانست به گفتمان سازی سیاسی فرهنگی بر اساس ترویج فرهنگ استقلال خواهی و استکبارستیزی و فرهنگ اصلاح طلبی در جنبش‌های جدید اجتماعی، تقویت فعالیت‌گری فکری، فرهنگی و اندیشه‌ای، افزایش تعامل و تبادل فرهنگی و اعتلای فرهنگ وحدت تمدنی جهان اسلام مبادرت نماید که حاملان اندیشه‌ای آن همچنان نخبگان فکری و فرهنگی می‌باشند. از این روست که پیام انقلاب اسلامی توانسته است در لایه‌های مختلف اجتماعی و بین ملتی رسوخ نماید تا در عصر جهانی شدن بستری برای عالمگیر شدن فرهنگ دینی در روابط بین الملل فراهم آید. با عنایت به موارد و مباحث مطرح شده در این مقاله می‌توان گفت که انقلاب اسلامی با احیا و تقویت نقش اسلام به عنوان یک نیروی سیاسی تأثیرگذار در سیاست خارجی و روابط بین الملل، تکوین، توسعه و تکثیر جنبش‌های اسلامی به عنوان بازیگران

۱. درباره قدرت مردم و معنویت رک: گنورک اسنات، «انقلاب در عصر روح»، مقاله‌ای در مورد پرسش‌های میشل فوکو درباره انقلاب ایران، ترجمه علی اکبر حاج مؤمنی، گفتمان، س ۳، ش ۸، ۱۳۸۲.

غیردولتی، احیای جایگاه معنا و معناگرایی در روابط بین‌الملل، برجسته کردن و عینیت‌یابی شاخص‌ها و مؤلفه‌هایی چون هویت، فرهنگ، هنجارها، ایده‌ها، انگاره‌ها و سایر عناصر غیرمادی حیات اجتماعی (که از مؤلفه‌ها و گزاره‌های اساسی و مورد توجه نظریه‌سازهانگاری نیز می‌باشند) ضمن نقد مبانی مادی‌گرایانه نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل زمینه را برای بسط و توسعه نظریه‌سازهانگاری در روابط بین‌الملل فراهم ساخته است.



تقابل گروه‌های غرب‌گرا با تشکیل نظام جمهوری اسلامی و مواضع امام

سید محمد هاشم پوریزدان پرست^۱

خلاصه

با پیروزی انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی، گروه‌های غرب‌گرا همراه با برپایی شورش‌های مسلحانه و کشتار مردم کشور و نیز شورش‌های اجتماعی و برپایی کودتا و تهاجم تبلیغی و طرح نظام‌های جان‌شین و در نهایت اعلام قیام مسلحانه، به تقابل با تشکیل نظام جمهوری اسلامی و اسلامی شدن قوانین در مراحل تدریجی آن پرداختند. با اعلام همه‌پرسی جمهوری اسلامی آنان به طرح نظام‌های گوناگون جمهوری به عنوان جایگزین آن مبادرت کردند لکن رأی ۹۸/۲ درصد مردم به جمهوری اسلامی آنان را در این امر ناکام نمود.

با اعلام تشکیل «مجلس خبرگان» به جای «مجلس مؤسسان» به دلیل شرایطی که همین جریان‌ها با حمایت بیگانگان برای نابودی انقلاب اسلامی به وجود آورده بودند و تدوین سریع قانون اساسی برای گذر از این مرحله آنان به مخالفت برخاستند و بر تدوین قانون اساسی در مجلس مؤسسان تأکید کردند.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز





با تشکیل مجلس خبرگان و تدوین قانون اساسی و پذیرش ولایت فقیه عادل بر جامعه اسلامی توسط نمایندگان این مجلس، گروه‌های غرب‌گرا به مخالفت با آن پرداختند و با کمک جاسوسان امریکایی اقدام به انحلال مجلس خبرگان نمودند. آنان با پایان تدوین قانون اساسی به اعتراض به آن و لزوم طرح مجدد آن در سطح عموم روی آوردند و با اعلام همه‌پرسی برای قانون اساسی آن را تحریم و تلاش نمودند که رأی‌گیری با حداقل شرکت کنندگان برگزار گردد.

با برگزاری انتخابات مجلس شورای اسلامی و عدم اقبال مردم به آنان، ادعای تقلب در انتخابات را مطرح نمودند و این در حالی بود که رئیس‌جمهور نیز در جبهه آنان قرار گرفته بود و با گروهک‌هایی که به دنبال سرنگونی مسلحانه نظام جمهوری اسلامی بودند همکاری می‌نمود و زمینه را برای اقدام آنان فراهم می‌آورد و در نهایت این جریان به عزل رئیس‌جمهور منجر گردید.

و با رایحه قانون «اسلامی شدن قوانین» به مجلس نیز این جریان‌ها به تقابل با آن برخاستند و با رایحه لایحه قصاص آن را غیر انسانی توصیف نمودند. این جریان باعث صدور فتوای «ارتداد» جبهه ملی که خاستگاه رئیس‌جمهور بود، گردید و با آغاز قیام مسلحانه عوامل ضد انقلاب، حکم «محراب» آنان نیز صادر گردید و این جریان باعث فرار رهبران هر دو جریان و محو آنان از صحنه سیاسی ایران و تثبیت نظام جمهوری اسلامی شد.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، همه‌پرسی، جمهوری اسلامی، لایحه قصاص، مجلس خبرگان، جبهه ملی، ارتداد، مجلس شورای اسلامی

مقدمه

با سفر حضرت امام به پاریس ایشان هدف را تشکیل «نظام جمهوری اسلامی» اعلام کردند و به خواست مردم، جهتی منطبق با اهداف اسلامی دادند و حکومت اسلامی را حکومتی منطبق با مردم‌سالاری که معتقد به مبانی اسلامی بوده و خواهان تشکیل حکومت در چهارچوب آن، همراه با حضور و نظارت خود بر کلیه مراحل «قانون‌گذاری»، «تعیین رهبری» و «اجرای قانون اسلامی» می‌باشند، معرفی نمودند و با بسیج مردم فداکار و مسلمان ایران حول نظام «نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی»، انقلاب را به پیروزی رساندند.

با پیروزی انقلاب عناصر وابسته به نظام گذشته از اینکه نقاب دیگری بر چهره زده

بودند و عناصری که به مبانی اسلامی معتقد نبودند و جریان‌های التقاطی که به اسلام به عنوان ابزاری برای اهداف خود می‌نگریستند، در برابر امام و ملت ایران که هدفشان تشکیل نظام جمهوری اسلامی بود، صف‌بندی نمودند و با پایداری ملت ایران و قاطعیت امام نهایتاً به رغم اینکه تمام این جریان‌ها با تمام اختلافی که با هم داشتند، برای ناکامی و عدم موفقیت و شکست تشکیل جمهوری اسلامی به وحدت رسیده بودند، در اهداف خود ناکام ماندند و از صحنه سیاست ایران حذف گردیدند.

همه‌پرسی جمهوری اسلامی و طرح انواع جمهوری‌ها

از نخستین روزهای پیروزی انقلاب اسلامی، عناصر غرب‌گرا و شرق‌گرا شروع به تهاجمی همه‌جانبه برای انحراف در مبانی آن نمودند. شعار مشترک گروه‌های ضد انقلاب، با همه اختلافاتی که با یکدیگر دارند «برقراری دموکراسی در ایران» است. نشریات گوناگون متعلق به آنها که به بیش از دویست مورد رسیده با هماهنگی با یکدیگر، به مخالفت با «جمهوری اسلامی» و طرح انواع جمهوری‌های دیگر به عنوان حکومت‌های ایده‌آل و جایگزین آن پرداخته‌اند و در فکر تحمیل آنها بر اکثریت مردم مسلمان ایران هستند.

امام در این رابطه در ۹ اسفند ۵۷ چنین بیان داشتند:

ما باید عقاید استعماری را به هر شکل و فرمش در نطفه خفه کنیم و ایمان مردم را که ابرقدرت‌ها را به زانو درآورد، از آنان جدا نسازیم.^۱
مهندس مهدی بازرگان که سردمدار نهضت آزادی با تفکرات لیبرالیستی بود، یک هفته پس از پیروزی انقلاب اعلام می‌نماید:

در همه‌پرسی، «جمهوری دموکراتیک اسلامی» به رأی گذاشته می‌شود و فداییان خلق و اعضای حزب توده فراموش شده‌های انقلاب نبوده و مثل دیگران جای خود را خواهند داشت.^۲
و این معنی و تفسیر واضح دموکراتیک بودن، یعنی بی‌توجهی به حاکمیت قانون الهی که ملت ایران به دنبال آن است، می‌باشد.

۱. صحیفه/امام، ج ۶، ص ۲۶۵.

۲. کیهان، ۱۳۵۷/۱۲/۶، ص ۱.



حسن نزیه^۱ جمهوری صرف را مطرح می کند^۲ و ابوالفضل قاسمی^۳ نیز جمهوری ایرانی را مطرح و جمهوری هندوستان را بهترین الگو برای ایران معرفی می کند که در آن نیهیلیست‌ها و تروریست‌ها هم آزادی عمل دارند و بیان می‌دارد:

جمهوری ایرانی، یعنی جمهوری اسلامی؛ با این تفاوت که جمهوری ایرانی یک معلوم وافی و جمهوری اسلامی یک مجهول مطلق است. در صدر مشروطیت وقتی استعمار خواست مبارزه مقدس و پر ژرف ملت ایران را دچار خدشه سازد، در برابر مشروطه، نظام مشروعه را علم کرد.^۴ در نظر او نظام یک کشور اسلامی شیعی معتقد به وحی الهی و معتقد به امامت و معتقد به نیابت فقیه از جانب امام معصوم، با نظام یک کشور بت پرست، هیچ تفاوتی ندارد. آیت‌الله سید کاظم شریعتمداری اعلام نمود که حکومت اسلامی همان حکومت دموکراسی و حکومت مردم بر مردم می‌باشد.^۵

سید علی شایگان از بنیانگذاران جبهه ملی که پس از بیست سال سکونت در کشورهای غربی تازه وارد ایران شده، بیان داشته است که ایران را نمی‌توان به قرن اول اسلام برد، بلکه ایران را باید به کشوری مدرن با دولتی قابل قبول ملل دیگر تبدیل نمود.^۶ او خواستار یک سیستم حکومتی همانند آلمان فدرال، برای ایران شده است:

اصول اسلامی را می‌توان در جمهوری جدید رعایت نمود و نوشیدن مشروبات الکلی را ممنوع کرد، اما سیستم قضایی یا دولت را باید به شکل نوینی سازمان داد^۷ و برای آیت‌الله خمینی در دولت جدید هیچ مقام رسمی به جز مشاور متصور نیست.

۱. از عناصر سکولار و غربزده و بی‌اعتقاد به حاکمیت دین در صحنه سیاست بود و متأسفانه با چنین تفکری او جزء بنیانگذاران نهضت آزادی نیز قرار داشت. پس از انقلاب به سرپرستی شرکت نفت در دولت موقت برگزیده شد. در همین زمان او اعلام نمود که اسلام و قوانین اسلامی قابل پیاده شدن نیست. این سخنان واکنش‌های فراوانی را از جانب مردم و علما و از جمله امام برانگیخت. با کشف فساد مالی او در شرکت نفت، فراری شد. او از مرتب‌ترین لانه جاسوسی آمریکا و در خدمت آنان بوده است! نام رمز او (اس.دی.پوتی) بوده و در ستاد سیاسی کودتای پایگاه شهید نوژه همدان نیز حضور داشته است. کودتای نوژه، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۵. او با به دست آمدن اسناد وابستگان آمریکا در لانه جاسوسی از ایران گریخت و تحت حمایت بیگانگان قرار گرفت. او در خارج به بی‌اعتقادی همیشگی خود به اسلام و انقلاب اسلامی بارها اقرار نمود.

۲. کیهان، ۱۳۵۷/۱۲/۲.

۳. دبیر حزب ایران وابسته به جبهه ملی بود. او در جریان کودتای نوژه با عناصر کودتاگر وابسته به آمریکا همکاری می‌کرد و با کشف کودتا فراری شد.

۴. یعنی مرحوم شهید شیخ فضل‌الله نوری واضح نظریه مشروطه مشروعه را استعمار انگلیس علم نموده است!

۵. کیهان، ۱۳۵۷/۱۲/۵، ص ۵.

۶. همان، ۱۳۵۷/۱۲/۶، ص ۸.

۷. همان.

بیانات او و همفکرانش شدیداً مورد اعتراض واقع می‌شود و حضرت امام بیان می‌دارند: آنچه ملت شریف ایران در سرتاسر کشور با فریاد از آن پشتیبانی نموده است همین «جمهوری اسلامی» بوده است و اینجانب به آن رأی می‌دهم. نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد.^۱

همه‌پرسی و مواضع گروهک‌ها

اگرچه رهبران جبهه ملی اعلام می‌دارند که در همه‌پرسی شرکت می‌نمایند اما گروهی از اعضای این جبهه نیز همه‌پرسی را به دلیل اینکه باید قانون اساسی از طریق مجلس مؤسسان تعیین شود و از پیش نیز نباید صفتی به آن داده شود، تحریم می‌کنند. یکصد گروهک ضد انقلاب خلق‌الساعه با همه تنوعی که در افکار و عقاید ادعایی دارند همه‌پرسی را به دلیل نامشخص بودن ماهیت و محتوای جمهوری اسلامی تحریم می‌نمایند؛ و آن را یک‌جانبه و مستبدانه اعلام می‌کنند. امام به مخالفین پیشنهاد می‌کند:

شما می‌توانید در ورقه «نه» هر فرمی را که می‌خواهید بگنجانید.^۲

و آیت‌الله طالقانی نیز بیان نموده‌اند که تعریف جامعی از جمهورییت دموکراتیک درک نمی‌کنند و آنچه اینان می‌گویند چون نظیر ندارد، واقعاً «گنگ» است. اگر ما صداقت داریم باید درک عامه مردم را میزان کارمان، میزان رأیمان، میزان نظرمان و میزان عملمان قرار دهیم.^۳

امام طی پیام‌های متعدد مردم را به شرکت در همه‌پرسی تشویق می‌نمایند.^۴ مراجع عظام تقلید^۵ از مردم می‌خواهند به جمهوری اسلامی رأی دهند و هیئت علمای کردستان اعلام می‌کند که عدم شرکت در همه‌پرسی خلاف مصالح دینی و ملی است.^۶

جمهوری اسلامی؛ آری

با پایان همه‌پرسی و شمارش آرا نتیجه شگفت‌انگیز ۹۸/۲ درصدی آرای «آری» مردم مسلمان ایران به جمهوری اسلامی به دست آمد و مشخص شد که کل ضد انقلاب

۱. صحیفه امام، همان، ص ۳۵۳.

۲. همان، ص ۲۲۰.

۳. سروش، ش ۲۱، ۱۳۵۸/۶/۳۱، ص ۸۶.

۴. صحیفه امام، همان، ص ۲۲۰.

۵. اطلاعات، ۱۳۵۸/۱/۸، ص ۷؛ و ۱۳۵۸/۱/۹، ص ۲.

۶. همان، ۱۳۵۸/۱/۹، ص ۳.



با همه سر و صدا و تبلیغات به اضافه کل افراد بی تفاوت و یا کسانی که به هر دلیل نتوانسته‌اند در انتخابات شرکت نمایند، حداکثر ۱/۸ درصد آرا را در کشور دارند و نظام مردمی اسلامی برپا می‌شود و این ضربه‌ای کاری به آنان بود.

حضرت امام به همین مناسبت پیامی صادر نمودند:

دوازدهم فروردین روز اعلام جمهوری اسلامی روز نخستین حکومت الله است. اینها که عمال امریکا هستند، نمی‌خواستند بگذارند که ایران جمهوری اسلامی بشود.^۱

یکم خرداد تغییر طرح «مجلس مؤسسان» به «مجلس خبرگان»

حضرت امام در حکم نخست‌وزیری، وظایف مهندس مهدی بازرگان را مشخص نموده بودند. از مهمترین این وظایف، تشکیل مجلس مؤسسان از منتخبین مردم، جهت تصویب قانون اساسی بود.^۲ اما شرایط حساس کشور پس از انقلاب و توطئه‌های گوناگون و شورش‌های مختلفی که هر روز در گوشه و کنار کشور و در نقاط مرزی به خصوص در کردستان اتفاق می‌افتاد و اعتصاب و تحصن در کارخانجات و تشنجات در شهرها و آغاز ترور شخصیت‌ها توسط عوامل وابسته به بیگانه و بی‌کفایتی و عجز دولت‌مردان از تصمیم‌گیری‌های قاطع در برابر این توطئه‌ها و ترس آنان از واکنش سازمان‌های جهانی تحت نفوذ ابرقدرت‌ها و نیاز کشور به تشکیلات اداره‌کننده آن، موجب به وجود آمدن شرایطی گردید که لازم بود هر چه زودتر قانون اساسی نوشته شده و به آرای عمومی گذاشته شود.

امام به دلایل فوق، به رغم اینکه شخصاً موضوع برپایی مجلس مؤسسان را مطرح نموده بودند، با تشکیل این مجلس که صدها نفر عضو داشت و ممکن بود تصویب قانون اساسی در آن، چند سال طول بکشد و محیط را آماده برای توطئه‌ها و شکست انقلاب نماید به شدت مخالف بودند و آن را به صلاح مملکت و انقلاب نمی‌دانستند.

حضرت امام ابتدائاً نظرشان این بود که همان پیش‌نویس ارائه شده توسط دولت موقت که مورد بررسی امام و مراجع نیز قرار گرفته بود و در آن اصلاحاتی به عمل آمده بود، به رأی گذاشته شود و در آینده با آرام شدن شرایط و اوضاع کشور و تشکیل نهادها و رفع توطئه‌ها و خطراتی که از جانب دشمنان انقلاب در آن شرایط حساس برای آن طراحی

۱. صحیفه امام، همان، ص ۴۵۲.

۲. همان، ص ۵۴.



شده بود و با آرامشی که پس از تشکیل نهادهای مدیریتی کشور، حاصل می‌شد، مجدداً مورد مذاقه قرار گرفته و قانون اساسی متقنی نوشته شود. اما رئیس دولت موقت و همفکران او با آن مخالفت می‌نمایند و خواستار تشکیل مجلس مؤسسان می‌گردند. نهایتاً در جلسه مشترک دولت و شورای انقلاب در چهارم خرداد ۱۳۵۸ در خدمت امام، آیت‌الله طالقانی، رئیس شورای انقلاب پیشنهاد می‌کنند که مجلسی با حدود هفتاد نفر از خبرگان قانوندان تشکیل گردد و طی مدت کوتاهی قانون اساسی را بررسی و تصویب نماید. این پیشنهاد مورد قبول امام و دولت موقت قرار می‌گیرد و عملاً همه‌پرسی برای پیش‌نویس منتفی می‌گردد و امام دستور می‌دهند که شورای انقلاب طرح تشکیل مجلس خبرگان را بررسی و شرایط آن را مشخص و دولت انتخابات آن را برگزار نماید و خبرگان ملت با رأی آنان برگزیده و مجلس خبرگان بر همین اساس تشکیل گردد.^۱ تعداد اعضای مجلس به ازای هر یک میلیون نفر جمعیت کشور دو نفر تعیین شده بود که در کل قرار بود با ۷۵ عضو تشکیل شود و پس از بررسی و تصویب قانون اساسی، امام نیز آن را بررسی و تأیید نمایند، و سپس آن را به همه‌پرسی بگذارند. در صورتی که اگر مجلس مؤسسان تشکیل می‌شد، موضوع همه‌پرسی بعد از آن بی‌معنا بود.

دلیل مخالفت‌های بعدی بعضی افراد شرکت‌کننده در این جلسه، با مجلس خبرگان و تلاش در جهت انحلال آن، تصویب «اصل ولایت فقیه» توسط این مجلس بود که موجب شد آنان از اصرار خود برای برپایی مجلس مؤسسان همواره احساس پشیمانی و شکست نمایند. اگر چه در صورت تشکیل مجلس مؤسسان با شرایط مورد نظر آنان نیز، مردم با راهنمایی امام و با درس گرفتن از مشروطه، نمایندگان را به مجلس می‌فرستادند که جز قوانین اسلامی چیزی را تصویب نمایند. امام بیان می‌دارند:

الان قشرهایی هستند که می‌خواهند اسلام را کنار بگذارند... ما از استقلال منهای اسلام بیزار هستیم. از اینکه بگویند اسلام منهای روحانیت ما بیزار هستیم. بیدار باشید، توطئه بزرگ در کار است... تز اسلام منهای روحانیت یعنی لا اسلام.^۲

۱. عباس بشیری، انقلاب و پیروزی؛ کارنامه و خاطرات حجت‌الاسلام هاشمی رفسنجانی، تهران، دفتر نشر معارف انقلاب، ۱۳۸۳، ص ۲۹۴.
۲. صحیفه امام، ج ۷، ص ۴۸۶-۴۸۵.

مخالفت با تشکیل مجلس خبرگان

در دوران مشروطه در مجلس شورای ملی، اسلامی شدن قوانین توسط مرحوم شهید شیخ فضل‌الله نوری مجتهد بزرگ تهران در برابر غرب‌گرایان مطرح گردید و نهایتاً قرار شد در متمم قانون اساسی نظارت مجتهدین بر قانون‌گذاری پذیرفته شود.

ایستادگی ایشان در برابر این عوامل و رسوا نمودن اهداف ضد اسلامی آنان، آنان را آنچنان به تلاطم آورد که پس از کودتای اسعدخان بختیاری و محمودولی خان تنکابنی که با هماهنگی سفارت انگلیس و عناصر هم‌فکر، تهران را طی یک کودتا فتح نمودند، تنها شخصیتی را که اعدام نمودند، شخص ایشان بود.

محاکمه سریع و به دار زدن شیخ فضل‌الله نوری نیز درست در روز ۱۳ رجب سالگرد تولد حضرت علی (ع) برنامه‌ریزی شد! تا پیروزی دیدگاه غرب‌گرایان در برابر دیدگاه دین‌باوران و طرفداران پیاده شدن قوانین و شریعت اسلامی به رخ همه کشیده شود. امام خمینی در این رابطه بیان داشته‌اند:

آن وقت سید عبدالله بهبهانی را ترور کردند؛ مرحوم نوری را کشتند و مسیر ملت را از آن راهی که بود به مسیر دیگری برگرداندند و همان نقشه الان هست که مطهری را می‌کشند.^۱

پس از پیروزی انقلاب انطباق قوانین با «شریعت اسلام» دغدغه اصلی رهبران انقلاب اسلامی بود که از نخستین روزها با مخالفت عناصر ضد انقلاب روبه‌رو گردید و با دستور امام برای تشکیل مجلس خبرگان امید‌واهی گروهک‌های متعدد خلق‌الساعه بر باد رفت و لذا با سرعت و عجله به مخالفت با تشکیل این مجلس، آن هم در پوشش دلسوزی برای دین و ملت برخاستند.

کنگره‌ای از وکیلان دادگستری در تهران در ۶ خرداد برگزار می‌شود. از سردمداران این جلسه حسن نزیه و هدایت‌الله متین‌دفتری^۲ می‌باشند.

آنان با ارسال پیامی^۳ در تقابل با تشکیل مجلس خبرگان، خواهان این شده‌اند که هر

۱. همان، ص ۴۵۹.

۲. او گروهی به نام نهضت دموکراتیک به راه انداخته و مدعی مبارزه با امپریالیسم و مبارزه برای آزادی و دموکراسی شده است. او از مرتب‌ترین سفارت امریکا و منبع خبری آنان بود. اسناد لانه جاسوسی، احزاب سیاسی، ج ۲، سند شماره ۱۰۱، ص ۵؛ و به رغم ثروت انبوهی که از پدرش که نخست‌وزیر رضاخان بود، به او رسیده بود، شریک تجاری ارتشید نصیری رئیس ساواک بود. نیمه پنهان، ج ۱، کیهان، ص ۱۰۶. پس از ایجاد چند شورش و تظاهرات در مخالفت با نظام جمهوری اسلامی و نشر اکاذیب علیه آن، زمانی که توسط دادستانی تحت تعقیب قرار گرفت، مخفی شد و سپس از کشور فرار کرد و در خارج همراه با گروه‌های ضد انقلاب از جمله منافقین، به دشمنی با مردم کشور و انقلاب اسلامی آنان پرداخت.

۳. اطلاعات، ۱۳۵۸/۳/۹، ص ۸.



سال در زادروز مصدق، اجتماع بزرگ حقوق دانان کشور به منظور پاسداری از حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی تشکیل شود و نبرد حقوق دانان کشور برای مبارزه با هرگونه اختناق و بی‌عدالتی را سازمان دهد. حسن نزیه در این کنگره بیان می‌دارد:

امروز در بین پرچمداران جمهوری اسلامی کسانی هستند که تظاهر به جمهوری اسلامی می‌کنند، ولی فرصت‌طلبی می‌کنند و می‌خواهند ذخیره‌ای برای فردای خود به تصور باطل احراز نمایند.^۱

او افزوده است:^۲

اگر ما فکر کنیم که تمام مسائل سیاسی و اقتصادی و قضایی را می‌توانیم در قالب اسلامی بسازیم، این امر در شرایط حاضر نه مقدور است و نه ممکن و نه مفید!
در قطعنامه پایانی این کنگره^۳ آمده است:

- طرح قانون اساسی باید قبل از همه پرسى به وسیله مجلس مؤسسان به تصویب برسد.

- نمایندگان مجلس باید از طریق انتخابات آزاد و مستقیم توسط مردم به نسبت معقول و به طور معین انتخاب شوند.

- مراجعه مستقیم به آرای عمومی قبل از تصویب طرح قانون اساسی در مجلس مؤسسان مقرون به مصلحت ملت نیست.

- تضمین آزادی کامل مطبوعات و انتشارات و استفاده مساوی همه احزاب و گروه‌ها و جمعیت‌ها^۴ از وسایل ارتباط جمعی لازمه تدوین صحیح قانون اساسی و انتخابات صحیح مجلس مؤسسان می‌باشد.

این کنگره جهت هماهنگی برای شروع مخالفت‌های علنی عناصر سکولار طراحی شده و این نکات را تصویب نموده است.

بر اساس توطئه از پیش طراحی شده، بیانات حسن نزیه با ارسال تلگراف‌های متعدد از جانب همفکرانش، مورد تأیید و پشتیبانی قرار می‌گیرد.^۵

۱. همان، ۱۳۵۸/۳/۷، ص ۸.

۲. کیهان، ۱۳۵۸/۳/۷، ص ۳.

۳. اطلاعات، همان.

۴. علت تشکیل دویست گروه که با طرح برنامه بیگانگان برای در اختیار گرفتن مجلس و نوشتن قانون اساسی دلخواه آنان سر بر آورده‌اند اینجا روشن می‌شود!

۵. اطلاعات، همان، ستون هفتم.



انتخابات گروهکی بعد از انقلاب و محرومیت توده‌های مردم از کاندید شدن در انتخابات

پس از برگزاری همه‌پرسی و آشکار شدن قلت مخالفین، گروهک‌های ضد انقلاب شرق و غربزه که تعداد آنها از یکصد گروه نیز گذشته بود با هماهنگی یکدیگر به دنبال تحمیل افراد مورد نظر خود به عنوان نمایندگان واقعی ملت ایران و قبضه نمودن مجلس مؤسسان و تحمیل قوانین مورد نظر خود برآمدند. آنان می‌خواستند قانون اساسی را مجدداً چون مشروطیت به شیوه دلخواه خود تصویب کنند و از اسلامی شدن قوانین جلوگیری نمایند.

امام در ۱۱ خرداد در پاسخ به تحرکات و سخنان عناصر ملی‌گرای سکولار بیان می‌دارند:

اینها عمال خارجی هستند. اینها و اربابانشان از اسم اسلام می‌ترسند. اسلام بود که تو دهنی به آنها زد و از مملکت بیرونشان کرد. می‌گویند که این جمهوری لازم نیست اسلامی باشد هر چه می‌خواهد جایش باشد. می‌گویند، جمهوری باشد، جمهوری ایرانی باشد، جمهوری دموکراتیک باشد. اینها از روحانی می‌ترسند. اگر روحانیت نباشد، اسلام را هیچ کس نمی‌تواند نگه دارد.^۱

حسن نزیه در پاسخ به دکتر بهشتی بیان داشته است:^۲

این دکتر بهشتی است که باید محاکمه شود، نه من. چون ایشان در لباس روحانیت می‌خواهند به مردم دروغ بگویند. اینها می‌خواهند زیر پای امام پوست خربزه بگذارند. عده‌ای هستند که مردم را رو در روی امام قرار داده و می‌دهند.

این مشکلاتی که با آن مواجه هستیم صرفاً ناشی از برخورد و طرز تلقی اطرافیان امام با مسائل می‌باشد و بس.

او در ادامه بیان کرده است:

من یک‌شبه مسلمان نشده‌ام و یک‌شبه مجاهد و انقلابی نشده‌ام. سال‌هاست که مسلمان و مؤمن و معتقد هستم. سال‌هاست که در پناه قرآن و اسلام مبارزه کرده و می‌کنم.

۱. صحیفه امام، ج ۸، ص ۴۳.

۲. اطلاعات، ۱۳۵۸/۳/۱۲، ص ۲.

دکتر مصدق را یاران نادان که امروز هم هستند، بر زمین زدند

با توجه به طرح مجدد تز اسلام منهای روحانیت و مخالفت با حاکمیت قوانین اسلامی توسط یاران دکتر مصدق، حجت الاسلام فلسفی که به مناسبت چهلمین روز شهادت آیت الله مطهری در مدرسه فیضیه و در خدمت امام سخن می گفت، ضمن اشاره به چهار نهضت و انقلاب بزرگ در تاریخ معاصر ایران و نقش روحانیت در آنها در رابطه با نهضت ملی شدن صنعت نفت بیان داشت:^۱

در آن موقع همان دوستان نادان مصدق که الان هم هستند می خواستند تز اسلام منهای روحانیت را پیاده کنند و به همین جهت آیت الله کاشانی را کنار زدند و با کنار زدن کاشانی، همه کسانی که به نام خدا فریاد می زدند از دور و بر مصدق کنار رفتند و مصدق پایگاه ملی خود را از دست داد و لذا سقوط کرد.

سید کاظم شریعتمداری در یک مصاحبه مطبوعاتی اعلام می کند:^۲

عدم تشکیل مجلس مؤسسان قطعاً اشتباه بسیار بزرگی است. با برگزاری همه پرسی درباره قانون اساسی آینده ایران مخالف هشتم و من رأی نخواهم داد.

امام پس از سه هفته مخالفت عوامل غرب گرا با تشکیل مجلس خبرگان در ۲۵ خرداد خطاب به آنان می فرماید:

اسلام، جنایتکارها که رفقای بعضی از شما بودند را به درک فرستاد. شما از اسلام وحشت دارید و حق دارید وحشت داشته باشید، ولی ملت اسلام، ملت ایران نمی تواند تابع هوای نفس شما باشد، نمی تواند قرآن را کنار بگذارد و قانون اساسی غربی را قبول کند.

مجلس مؤسسان اگر اعتبار دارد برای این است که مجلس مبعوث از ملت است. میزان، رأی ملت است.^۳

طرح مجلس مؤسسان به آن معنایی که از غرب طرح شده است و الهام از شیاطین گرفته شده است موجب تعویق می شود و موجب فساد.^۴ توطئه این است که تصویب قانون اساسی را به تعویق بیندازند و

۱. همان، ۱۳۵۸/۳/۲۰، ص ۱۲.

۲. همان، ص ۱۱ و ۷.

۳. صحیفه امام، همان، ص ۱۷۲.

۴. همان، ص ۱۶۲.



ریشه‌های گنبدیده به هم متصل بشوند و اساس اسلام را از بین ببرند.^۱
 آیت‌الله سید محمد رضا گلپایگانی ۲۹ خرداد با صدور اطلاعیه‌ای بیان داشتند:^۲
 اگر قانون اساسی به طور کامل طبق قوانین شرع تدوین نشود و مسئله
 اتکای حکومت به نظام امامت و ولایت روشن نشود، حکومت بر اساس
 آن طاغوتی و ظالمانه خواهد بود.
 حضرت آیت‌الله شهاب‌الدین مرعشی نجفی در ۳۱ خرداد اعلام کردند:^۳
 ولایت فقیه باید در قانون اساسی گنجانده شود.

برگزاری کنگره حامیان انقلاب اسلامی و مخالفان

کنگره‌ای برای بررسی و نقد پیش‌نویس قانون اساسی در دانشگاه تهران در ۴ تیر برگزار
 می‌شود. افراد دعوت شده به این کنگره بیشتر افراد نزدیک به رهبری انقلاب و حزب
 جمهوری اسلامی می‌باشند.^۴

همزمان با آن، سمیناری با عنوان «خواست‌های ملت از قانون اساسی» نیز برگزار
 می‌شود که ۳۵ گروه ضد انقلاب در آن حضور دارند.

۱۱۰ تن از علمای حوزه علمیه قم در روز ۱۳ تیر خواستار درج ولایت فقیه در
 قانون اساسی می‌شوند. آنان بیان داشته‌اند که قانون اساسی مشروطیت به مراتب از
 پیش‌نویس فعلی اسلامی تر می‌باشد و ملت عالی‌ترین مقام کشور را جز در مرجعیت
 شیعه نمی‌داند.

امام خمینی در آستانه انتخابات بیان می‌دارند:^۵

خبرگانی که انتخاب می‌شوند باید آشنا به مسائل اسلام و خیره در آن
 و نیز معتقد به اسلام و متعهد و امین و ملی و مورد اعتماد و بی‌گرایش به
 چپ و راست و پرهیزکار باشند.

امام به علمای اسلام‌شناس و خیره توصیه نمودند که در انتخابات شرکت نمایند و از
 مردم خواستند که به آنان رأی دهند.

در ۱۲ مرداد انتخابات مجلس خبرگان، برپا می‌شود.

۱. همان.

۲. جمهوری اسلامی، ۱۳۵۸/۳/۳۰، ص ۱.

۳. کیهان، ۱۳۵۸/۵/۱۱.

۴. جمهوری اسلامی، ۱۳۵۸/۴/۳، ص ۱.

۵. صحیفه امام، ج ۹، ص ۹۳.

تصویب آیین نامه داخلی مجلس خبرگان^۱

در ۱۶ مرداد لایحه قانونی اداره امور جلسات و آیین نامه داخلی مجلس پس از تصویب آن در هیئت دولت در شورای انقلاب مطرح می شود و مورد تصویب قرار می گیرد. در ۲۰ مرداد نتایج قطعی انتخابات مجلس خبرگان اعلام می شود. نفر اول آیت الله طالقانی با بیش از دو میلیون رأی و ده کاندیدای حزب جمهوری اسلامی نفرات اول بودند.^۲ بین نفر دهم و یازدهم اختلاف بسیار فاحش یک میلیون رأی وجود دارد و بار دیگر وزن اجتماعی عناصر غیر خط امام را روشن می کند.

افتتاح مجلس خبرگان

مجلس خبرگان در روز ۲۸ مرداد با پیام امام آغاز به کار می کند و این در حالی بود که شدیدترین توطئه ها توسط ایادی بیگانه در تهران و سایر نقاط کشور به خصوص در کردستان در حال اجرا می باشد و یک شب قبل از آن تهاجم نهایی ضد انقلاب برای جدایی کردستان از طریق تسلط بر پایه آغاز شده بود.

امام خمینی ضمن پیامی بر اسلامی شدن قوانین تأکید می نمایند:^۳

قانون اساسی و سایر قوانین در این جمهوری باید صد در صد بر اساس اسلام باشد و اگر یک ماده هم بر خلاف احکام اسلام باشد، تخلف از جمهوری و آرای اکثریت قریب به اتفاق ملت است. و کالت نمایندگان محدود به حدود جمهوری اسلامی است.

آیین نامه داخلی مجلس خبرگان

رحمت الله مقدم مراغه ای بلافاصله پس از سوگند نمایندگان، به آیین نامه داخلی تهیه شده توسط دولت موقت و مصوب شورای انقلاب اعتراض می کند:

هیچ آیین نامه ای تا در اینجا تصویب نشود نمی تواند مورد قبول باشد. این اعتراض موجب بحث های فراوانی در مجلس خبرگان گردید و وقت مجلس را گرفت و در نهایت نیز موجب کنار گذاشته شدن آیین نامه دولت موقت شد. تهیه آیین نامه توسط خود مجلس خبرگان نیز در نهایت زمینه کنار گذاشتن پیش نویس تهیه شده توسط دولت موقت را فراهم آورد.

۱. جمهوری اسلامی، ۱۳۵۸/۵/۱۷، ص ۱.

۲. محمدوحید قلفی، مجلس خبرگان و حکومت دینی در ایران، تهران، عروج، ۱۳۸۴، ص ۲۹۹.

۳. صحیفه امام، همان، ص ۳۰۹.



نیروهای لیبرال همواره از اصرار بر تشکیل مجلس مؤسسان و نیز اصرار مقدم‌مراغه‌ای در مجلس خبرگان بر تهیه آیین‌نامه داخلی توسط خود نمایندگان که موجب کنار گذاشتن پیش‌نویس قانون اساسی شد، پشتیبان بوده‌اند. هدف او از طرح شیطنت‌آمیز این موضوع، ائتلاف وقت مجلس بود و یکی از دلایل عدم اتمام تدوین قانون اساسی در موعد معین شده گردید و مستمسک تلاش برای انحلال این مجلس توسط همین شخص و همفکرانش شد.

انتخابات طبقاتی و صنفی در مشروطه و محرومیت توده‌های مردم از شرکت در انتخابات

پس از پیروزی مشروطه و بازگشت روحانیون تدوین آیین‌نامه انتخابات در دستور کار قرار رفت. مشروطه‌طلبان هیئتی آشنا به قوانین اروپایی و مسلط به زبان‌های فرنگی را واداشتند تا با ترجمه منابع اروپایی به تنظیم پیش‌نویس آیین‌نامه و قانون انتخابات بپردازند.^۱

این افراد از درباریان و دولتمردان اطراف مظفرالدین شاه و اشراف و تحصیل‌کردگان اروپا و نیز تعدادی از اعضای انجمن‌های مخفی^۲ مرتبط با سفارت انگلیس بودند که نقش و دخالت چندانی در نهضت و در مبارزات ملت نداشتند. بر اساس این آیین‌نامه شهر تهران با ده درصد جمعیت، ۳۰ درصد نمایندگان را داشت و حد نصاب تشکیل مجلس نیز تعداد نمایندگان تهران بود. از ۶۰ نفر نماینده تهران تنها ۴ تن از علما و طلاب انتخاب می‌شدند و بقیه از شاهدگان و کشاورزان و اصناف بودند. کارگران، شاگردان، کاسبان جزء، نیروهای نظامی و نیز انتظامی و کارمندان دولتی و سایر قشرها که طبقات پایین جامعه را تشکیل می‌دادند و نیز زنان، از انتخاب کردن و انتخاب شدن محروم بوده‌اند. این نحو انتخابات تنها در مجلس اول بود و بعد ملغی شد و هدف از این کار جلوگیری از تسلط علما بر این مجلس که وظیفه مهم نوشتن قانون اساسی را بر عهده داشت، بود.

۱. حسین آبادیان، بحران مشروطیت در ایران، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ج ۲، ۱۳۸۵، ص ۳۶.

۲. ن. پ. مامون‌تف، حکومت تزار و محمدعلی‌شاه؛ خاطرات بمباران مجلس شورای ملی در سال ۱۳۲۶ هجری قمری، ترجمه شرف‌الدین قهرمانی، به اهتمام همایون شهیدی، تهران، اشکان، ۱۳۷۶، ص ۳۳۹ به نقل از مهدی انصاری، شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶، ص ۱۳۹.

مشروطه و آیین نامه انتخابات

دیپلمات‌های سفارت انگلیس^۱ توسط عوامل خود و با شایعاتی که از طریق آنان پخش نموده بودند و با ایجاد مقدمات و تأمین امکانات بست‌نشینی، تعدادی از مردم را به آنجا کشانده و با استفاده از غیبت علمای تهران و رهبران نهضت عدالتخانه که معترضانه تهران را ترک کرده بودند، در آنجا به تبلیغ افکار و پیاده نمودن اهداف خود پرداخته بودند.^۲

شیخ ابراهیم زنجانی^۳ در این رابطه نکته جالبی را اعتراف نموده است:

اول عنوان عدالتخانه در زبان‌ها دوران داشت... و بالاخره به القای انگلیسیان و پاره‌ای مردمان آزادی و وطن‌خواه، مشروطیت دولت و قانون و مجلس شورای ملی و انتخابات و قانون اساسی به میان آمد.

تدوین قانون اساسی مشروطه و تدوین کنندگان آن

«کتابچه قانون اساسی» توسط صدر اعظم به مجلس ارسال شد چون مواد آن به دلیل تأیید استبداد و نبود حقوق ملت در آن مورد قبول واقع نگردید کنار گذاشته شد؛ و کلاً خود به تدوین قانون اساسی پرداختند.

هیئتی شامل چند تن از نمایندگان از جمله حسن تقی‌زاده با استفاده از قانون اساسی بلژیک و تهیه چند جلد کتاب قانون از پارلمان انگلیس^۴ و تا حدی قانون اساسی فرانسه و توجه به قوانین کشورهای بالکان به خصوص بلغارستان با شتاب‌زدگی به تدوین قانون

۱. غلامحسین میرزا صالح، *خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی*؛ سرگذشت زندگانی من، تهران، کورپ، ۱۳۸۸، ص ۹۲.
۲. ناظم‌الاسلام کرمانی به این نمونه مطالب در موارد متعددی اقرار نموده است که نشانگر فعالیت و اهداف اینها می‌باشد: اهل طهران در این ایام تحسن در سفارتخانه، به حدی بیدار شده و به دایره تمدن و حقوق پا گذارده‌اند که در مدت ده سال ممکن نبود. اشخاصی که در خارجه تربیت شده‌اند... شب و روز در کار بیداری مردم می‌باشند. محمد ناظم‌الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، رسا، ۱۳۵۷، ص ۴۷۸.

۳. شیخ رضا زنجانی در مجلس دوره اول مشروطه (۱۳۲۴) از زنجان و در دوره دوم از تبریز و در دوره سوم و چهارم از زنجان به نمایندگی مجلس شورای ملی انتخاب شد. او از افراد به اصطلاح آزادخواه بود و در لژ فراماسونری آدمیت عضو بود و محاکمه شیخ فضل‌الله نوری مجتهد معروف در سال ۱۳۲۸ قمری در دادگاهی انجام شد که تحت نظر کودکان‌آگران مرتبط با سفارت انگلیس یعنی اسعدخان بختیاری و محمدولی خان تنکابنی و یفرم خان ارمنی رئیس شهربانی مجاهدین! تشکیل شده بود و شیخ ابراهیم زنجانی، قاضی آن دادگاه بود. او به قبول اولتیماتوم روسیه ضد ایران رأی داد.

۴. هاشم محیط مافی، *مقدمات مشروطیت*، به کوشش مجید تفرشی و دیگران، تهران، فردوسی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۹۴ به نقل از مهدی انصاری، همان، ص ۱۵۷.





اساسی^۱ و رفع نقایص سابق آن که مورد اعتراض قرار گرفته بود، پرداختند.^۲ این افراد کاملاً تحت تأثیر اوضاع سیاسی و گرایش‌های غرب‌گرایانه زمان خود بودند. در این قانون به سبک قانون اساسی فرانسه اصل بر جدایی دین از سیاست و عدم حاکمیت روحانیت در امور کشور بود.

البته نظارت رهبران روحانی مشروطه بر قانون اساسی از آغاز تشکیل مجلس وجود داشت اما این امر به صورت رسمی و اصلی ثابت نبود و اصولاً در قانون مشروطیت جز نمایندگان که به سبک فوق تعیین شدند، هیچ فردی، حتی رهبران نهضت، امتیاز خاصی نداشتند؛ رسماً تنها دو عالم انتخاب شده حق رأی داشتند.

تصویب قانون اساسی مشروطه

به دلیل آنکه در این قانون از رابطه اختیارات حکومت و حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی ملت ایران ذکری به میان نیامده بود و از جهت انطباق آن با شرع نیز ابهامات فراوانی در آن وجود داشت با مخالفت عده‌ای از نمایندگان و نیز مرحوم شیخ فضل‌الله نوری روبه‌رو شد و به همین دلیل تهیه متمم و قبول نظارت چند تن از مجتهدین در آن برای انطباق قوانین مجلس با شرع اسلام و اصلاحات دیگر پذیرفته شد.

شروع اختلافات در مجلس اول بر سر متمم قانون اساسی

نوشتن این متمم به دلیل ضعف‌ها و کمبودها و ابهامات قانون اساسی و حوادثی که در چند ماهه پس از پیروزی به وقوع پیوست و سوءاستفاده‌ای که از فضای به هم ریخته اجتماعی و سیاسی می‌شد و بی‌بندوباری قلم و بیان و تشکیک در مقدسات دینی و اهانت و تهمت و هتک حرمت افراد و شخصیت‌ها در زیر پوشش آزادی و مساوات و بعضی رفتارهای ناشایست اخلاقی مشروطه‌طلبان صورت می‌گرفت، به سرعت و سهولت نوشتن قانون اساسی انجام نمی‌گرفت و تعیین موارد و مصداق‌های دقیق‌تر و صریح‌تر قانون اساسی امری بود که موجب اختلاف و بروز افکار و عقاید گوناگون می‌شد.

۱. سید حسن تقی‌زاده، مقالات تقی‌زاده، زیر نظر ایرج افشار، تهران، شرکت سهامی افست، ج ۵، ص ۹۱ به نقل از مهدی انصاری، همان.

۲. مصطفی رحیمی، قانون اساسی و اصول دموکراسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۳۱ به نقل از مهدی انصاری، همان.



جناح روشنفکر مجذوب غرب^۱ در پی آن بودند تا مواضع و افکار خود را در پوشش توافق دین با آن افکار^۲ در مواد متمم صورت قانونی ببخشند و مشروطه را که تا پایان مرحله اول آن، همه هدف‌ها، انگیزه‌ها و شعارهایش، حول محور «عدالت‌خانه» و «اجرای احکام و قوانین اسلامی» دور می‌زد و از مفهوم عدالت‌خواهی اسلامی^۳ مایه می‌گرفت را به یک مشروطه غربی حول محور آزادی‌طلبی با تفسیر اومانیستی و در حقیقت ضد حاکمیت قوانین دین تبدیل نمایند و این موضوع موجب رویارویی‌های شدید میان این جناح و مرحوم شهید شیخ فضل‌الله نوری گردید.

تدوین متمم قانون اساسی

تدوین متمم قانون اساسی در چنین فضایی انجام می‌گرفت و آشکار شدن ماهیت و مبنای غربی تفکر مشروطه‌خواهی و حمایت بیگانگان از آن، در جهت‌گیری علمای دینی و گروه‌های سیاسی درباره مواد متمم نقش بسزایی داشت.

شیخ فضل‌الله نوری، سکولاریسم و غرب‌گرایی و نیز لاپابالی‌گری حاکم بر اندیشه و رفتار برخی از جریان‌ها و انجمن‌ها را که در چند ماه پس از پیروزی به تدریج خود را آشکار ساخته بود، برای فرهنگ و اعتقادات ملت مسلمان ایران و اهداف اولیه نهضت که گسترش عدالت و رواج و حاکمیت قوانین شریعت بود، ویرانگر می‌دانست^۴ و دریافته بود که آنان می‌خواهند اهداف خود را در مواد متمم بگنجانند و نهضت را از مسیر و اهداف اولیه‌اش منحرف سازند، لذا در پی آن بود تا برای جلوگیری از چنین تهدیدهایی، محکم‌کاری‌های لازم را در متمم قانون اساسی به عمل آورد.

آن مرحوم تلاش کرد که با حضور در مجلس و کمیسیون‌های آن، مشروطه را مقید به

۱. حسن تقی‌زاده اگر چه مدتی ملبس به لباس روحانیت بود اما در نوجوانی تربیت شده یکی از مدارس امریکایی در تبریز بود. او سفارت انگلیس را «قطعه‌ای از خاک آزاد» می‌دانست که «سنگ بنای حریت ایران» در آنجا گذاشته شده است. ایرج افشار، *اوراق تازه‌یاب مشروطیت و نقش تقی‌زاده*، جاویدان، ۱۳۵۹، ص ۱۰۳ به نقل از رسول جعفریان، *مقالات تاریخی*، دلیل، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۹۶.

۲. نامه سراسپرینگ رایس به سر ادوارگری از سفارت انگلیس در تهران به وزارت خارجه در لندن روشنگر استراتژی این گروه می‌باشد: «توجه به سماجتی که کارگردانان جمعیت اصلاح‌طلب برای نشان دادن اینکه هدف اسلام همان هدف آزادی است، شخص را به اعجاب وامی‌دارد. اکنون «راه خدا» یعنی سبیل‌الله همان «راه آزادی» است. این همان راهی است که گروه‌های التقاطی قبل و بعد از انقلاب به پیروی از اسلاف خود برای نفوذ در جامعه دینی ایران آن را پیمودند.»

۳. پس از پیروزی نهضت مشروطیت، بر سر در ورودی محوطه مجلس شورای ملی به عنوان چکیده همه عقاید و انگیزه‌ها و اهداف نهضت مشروطیت نوشته شد: «عدل مظفر».

۴. «اینان سخن از قانون، و از برابری و از همدستی و مانند اینها راندندی و نویدها به مردم درباره آینده دادندی و بیشتر برای گفته‌های خود گواه از قرآن و حدیث آوردندی و معنی مشروطه و نتیجه‌های آن را بداندانان که اروپاییان می‌شناختند کمتر می‌دانستند.» احمد کسروی، *تاریخ مشروطه/ ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۲۳۴.

شرع و نظارت «هیئت طراز اول» نماید و بر همین اساس با همکاری برخی از عالمان و مراجع طرفدار مشروطه نجف، اصل دوم متمم قانون اساسی که به «اصل ابدیه» معروف شد را تهیه کرد:

در هر عصری از اعصار هیئتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند در مجلس حضور داشته باشند تا موادی که در مجلس عنوان می‌شود را بررسی کرده تا قانونی مخالف شرع اسلام به تصویب نرسد.

این علما حق داشتند قوانین مصوب مجلس را در صورتی که خلاف اسلام تشخیص دهند، و تو کنند.

چگونگی تعیین این علما که در نهایت به نمایندگان مجلس سپرده شده بود، مورد اعتراض شیخ فضل الله واقع شد. ایشان تعیین علما را کاری تخصصی و در شأن مراجع و حوزه‌ها می‌دانست و این شیوه را که با بازی دادن نمایندگان موجود در مجلس که بسیاری از آنان سواد لازم و اطلاع کافی از مسائل نداشتند به تصویب رسیده بود و همینان نیز مسئول تعیین مجتهدین و فقها می‌شدند را نفی نمود.

ایشان با همراهی تعدادی از یارانش سه ماه در شاه عبدالعظیم متحصن شدند و با سخنرانی برای مردم و نامه‌نگاری به علمای سراسر کشور و مراجع نجف از توطئه‌ها و هدف‌های پنهان غرب‌گرایان مجذوب و وابسته، آنان را آگاه نمودند.

متأسفانه فریادهای شیخ فضل الله در فضای مسموم و غوغا سالار آن روز و در میان فریادها و شعارهای منافقانه «آزادی و مساوات» خواهی محو شد^۱ و در بین توده مرعوب، پذیرش نیافت و بدین گونه، انقلاب که از داشتن رهبری واحد و نیرومند، که بتواند آن را از گرداب بحران‌ها برهاند و تحریکات سیاسی نابهنجار را مهار کند، محروم بود، با اختلاف میان علما در تشنج و تشتت و بحران فرو رفت و در نهایت مجلس به توپ بسته شد و دوران استبداد صغیر آغاز شد.

با آمادگی مراجع نجف برای بسیج مردم و حرکت به سوی تهران برای نجات مشروطه، کودتای انگلیسی فتح تهران توسط عوامل وابسته به این دولت استعماری اتفاق افتاد و شیخ فضل الله نوری به عنوان مخالف آزادی و مشروطیت و حامی استبداد و به تعبیر

۱. جملاتی از شیخ در زیر چوبه دار: خدایا خود شاهد باش در این دم آخر باز هم به این مردم می‌گویم که مؤسسین این اساس لامذهبین هستند که مردم را فریب داده‌اند. این اساس مخالف اسلام است. سید جلال الدین مدنی، تاریخ تحولات سیاسی و روابط خارجی/یران، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا، ج ۲، ص ۲۰۴.

جلال آل احمد در حقیقت به عنوان «مدافع کلیت تشیع اسلامی»^۱ بالای دار رفت^۲ و اصل دوم متمم نیز برای همیشه مسکوت ماند و «حریت و مساوات مشئوم» جای «عدالت خواهی» را گرفت و استبداد رضاخانی را که حریت ملت ایران را به باد داد و مساوات آحاد ملت با یکدیگر را قربانی نمود در کشور ما پیاده شد.

ماجرای تشکیل جلسه هیئت دولت موقت برای انحلال مجلس خبرگان

از ۷۲ نفر نماینده انتخاب شده در مجلس خبرگان، ۴۲ نفر مجتهد، ۱۲ نفر درس خارج خوانده و جمعاً ۵۸ نفر دروس حوزوی خوانده بودند و بر خلاف دوران مشروطه که نمایندگان اکثرأً افرادی بی سواد و بی اطلاع از قانون گذاری و اوضاع و افکار روزگار بودند، چنین افرادی به تدوین قانون اساسی پرداختند.

یکی از بزرگ ترین خدمات آیت الله بهشتی اداره مجلس خبرگان با قدرت مدیریت خود و تدوین قانون اساسی بود. ایشان توانست از میان عقاید و جریان های فکری گوناگون در مجلس و از میان اختلافات فقهی موجود در میان علمای بزرگ و خبره های که در آن مجلس بودند، متن قانون اساسی را به تصویب آنان برساند.

اصل ولایت فقیه، پر سر و صداترین و اختلاف برانگیزترین اصل قانون اساسی بود و عوامل لیبرال و عوامل مرتبط با لانه جاسوسی بیشترین تلاش را نمودند تا این اصل به تصویب نرسد. اما قدرت مدیریت آیت الله بهشتی و حمایت مراجع از این اصل توانست آن را در مجلس به تصویب برساند و توطئه آنان را ناکام بگذارد. از آن پس این گروه ها به دنبال توطئه انحلال مجلس خبرگان برآمدند و سفیر ایران در کشورهای اسکاندیناوی یعنی عباس امیرانتظام از جانب جاسوسان امریکایی مأموریت یافت با کمک لیبرال ها و در رأس آنان رئیس و اعضای دولت موقت به این امر مبادرت نماید.

در ۲۸ مهر ۵۸ در حالی که مجلس خبرگان در حال بررسی اصول قانون اساسی است و بیش از دو، سوم اصول را به تصویب رسانده بود، امیرانتظام سفیر دولت موقت در کشورهای اسکاندیناوی پس از تهیه متن لایحه انحلال این مجلس توسط ابوالفتح

۱. جلال آل احمد، غریزدگی، تهران، فردوس، ۱۳۸۰، ص ۶۷.

۲. ایها الناس! من به هیچ وجه منکر مجلس شورای ملی نیستم... صریحاً می گویم که من آن مجلس شورای ملی را می خواهم که اساسش بر اسلامیت باشد و بر خلاف قرآن و بر خلاف شریعت محمدی و بر خلاف مذهب مقدس جعفری، قانونی نگذارد.» محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات شیخ شهید فضل الله نوری، تهران، رسا، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۸۵ به نقل از مهدی انصاری، همان، ص ۱۹۷. تمام کلمات راجع است به چند نفر لامذهب بی دین آزادی طلب که احکام شریعت قیدی است برای آنها و می خواهند نگذارند این مجلس مقید بشود به احکام اسلام و اجرای آن. محمد ترکمان، همان، ص ۲۸۵ به نقل از مهدی انصاری، همان، ص ۳۴۱.





بنی‌صدر دادستان کل کشور و احمد صدر حاج سیدجوادی وزیر دادگستری و شورایی مرکب از چند تن از وزرای کابینه دولت موقت، آن را به امضای ۱۴ تن از وزرا رسانده و سپس در اختیار مهندس بازرگان که او نیز به علت هم‌فکری با آنان با طرح موافقت کرده بود، می‌گذارد تا در هیئت دولت با اطمینان مورد تأیید قرار گیرد و سه تن از اعضای شورای انقلاب که در هیئت دولت شرکت می‌نمودند یعنی آقایان سید علی خامنه‌ای، هاشمی و مهدوی کنی نتوانند جلوی تصویب آن را بگیرند و سپس سریعاً در اختیار خبرگزاری‌ها و مطبوعات و رادیو-تلویزیون‌های داخلی و خارجی که تا دیر وقت بر اساس توطئه طراحی شده آماده بودند، گذاشته شود و با پخش آن در سراسر جهان، امام را در برابر عمل انجام‌شده قرار داده و مجبور به پذیرش انحلال مجلس خبرگان بنمایند. اما موضوع با مخالفت آقایان مواجه می‌گردد و آنان می‌خواهند که موضوع ابتدا با امام در میان گذاشته شود و لذا رئیس دولت موقت مجبور می‌شود که قبل از اعلام انحلال مجلس، نظر امام را در این رابطه جو یا شود. توطئه‌گران که تلاش‌های خود را بر باد رفته می‌یابند، در میان خودشان قرار می‌گذارند امام را تهدید نمایند که در صورت عدم موافقت با انحلال مجلس خبرگان اعضای هیئت دولت دسته‌جمعی استعفا خواهند داد. گزارش جاسوسان امریکایی^۱ از جلسه انحلال جالب توجه است:

در یک اجلاس کابینه به تاریخ ۲۸ یا ۲۹ مهر، هفده نفر از بیست و دو نفر عضو دولت موقت ایران در خواستنامه‌ای را که نخست‌وزیر مهدی بازرگان ارایه کرده بود امضا نمودند که در آن انحلال مجلس خبرگان که مشغول تصحیح پیش‌نویس قانون اساسی می‌باشد، تقاضا شده بود. در ۲۹ مهر مهدی بازرگان و پنج تن دیگر از وزرای کابینه به قم رفتند تا تأیید آیت‌الله روح‌الله خمینی را جلب کنند.

بازرگان عنوان نمود که مجلس با دوباره‌نویسی کامل پیش‌نویس قانون اساسی از حدود اختیارات خود تجاوز کرده و از مدت قانونی خود فراتر رفته است. خمینی قاطعانه پیشنهاد را رد کرد و بازرگان را برای ارایه آن شدیداً توبیخ نمود. او بازرگان و سایر وزرا را متهم به هم‌دستی با انتقادکنندگان از مجلس خصوصاً رحمت‌الله مقدم‌مرآغه‌ای و کسان دیگری که با حزب جمهوری اسلامی خلق مسلمان بودند، نمود. این اطلاعات را اس.دی. پروب/۱ (مقدم‌مرآغه‌ای) از حاج سیدجوادی

۱. کودتای نوژه، همان، ص ۳۱۴.

وزیر دادگستری که بازرگان را در سفر قم همراهی می نموده است به دست آورده است. او خود در اخذ تصمیم یادشده (انحلال مجلس خبرگان) شرکت داشته است. ما بسیار احساس خوشوقتی می کنیم که اس.دی.پروپ/۱ در یک موقعیت منحصر به فرد است که گزارش هایی از مجلس خبرگان که بسیار مورد علاقه تحلیل گران [جاسوسان امریکایی] است می دهد.

دیکتاتوری نعلین به جای دیکتاتوری پوتین!

امام در فردای جلسه هیئت دولت و قبل از ملاقات بازرگان و چند تن از وزرا با ایشان نیز به سختی به مقدم مراغه‌ای و همفکران او حمله می نمایند:

بنابر این است که نگذارند این نهضت به ثمر برسد و برنامه‌هایی که در اسلام هست پیاده بشود، به گوش‌ها می خوانند که اینها هم همان مسائل است! فقط اسم اسلامی رویش گذاشته‌اند! اینها از دیگران دیکتاتورتر هستند! دیکتاتوری عمامه بدتر از دیکتاتوری کذا [تاج]. کدام دیکتاتوری؟! خوب من یک عمامه‌ای هستم، کدام از ما دیکتاتوری کرده‌اند؟ چه دیکتاتوری؟!^۱

حجم گسترده تهاجم به اصل ولایت فقیه و دیکتاتوری خواندن آن و طرح اتهام رفتن «دیکتاتوری پوتین» و آمدن «دیکتاتوری نعلین» پس از تصویب این اصل و همزمان با توطئه انحلال جالب توجه است.

انحلال مجلس خبرگان، طرحی بود که تمامی گروه‌های ضد انقلاب برای مقابله با اسلامی شدن واقعی نظام جمهوری اسلامی در حول آن به وحدت رسیده بودند و توسط افرادی چون امیرانتظام و مقدم مراغه‌ای و با حمایت گسترده جاسوسان امریکایی و وابستگان داخلی آنها به اجرا درآمده بود.

همه پرسی قانون اساسی

با توجه به تسخیر لانه جاسوسی توسط دانشجویان پیرو خط امام و به وجود آمدن جو انقلابی و وحدت اعجاب‌انگیز مردم کشور و از هم پاشیدن تشکیلات جاسوسی امریکا و رسوا و فلج شدن نیروهای مرتبط با آنان و نبود تبلیغات منفی در آستانه همه‌پرسی،

۱. صحیفه امام، ج ۱۰، ص ۲۹۴.



مردم کشور با رأی بالا به قانون اساسی آن را تأیید نمودند.

مجلس شورای اسلامی آخرین سنگری که ضد انقلاب به فتح آن دل بسته بود!

با شکست عوامل ضد انقلاب و ضد اسلام و طرفداران مکاتب التقاطی در جلوگیری از همه‌پرسی جمهوری اسلامی و تشکیل مجلس خبرگان و تصویب اصل ولایت فقیه و عدم توان آنها برای جلوگیری از همه‌پرسی قانون اساسی، آنان توانستند در انتخابات ریاست جمهوری یکی از عناصر جبهه ملی را که منافقانه دم از اسلام و طرفداری از امام و انقلاب اسلامی می‌زد به ریاست جمهوری برسانند و به مرور بر گرد او تجمع نمایند.

بنی‌صدر و همه طیف‌های غرب‌گرا و شرق‌گرای تجمع نموده در اطراف او، به تهاجمی همه‌جانبه برای تسخیر کرسی‌های مجلس شورای اسلامی روی آوردند.

در روز جمعه ۲۴ اسفند ۵۸ جمعیتی بالغ بر ده میلیون و پانصد هزار نفر در فضایی توأم با آرامش و امنیت، آرای خود را به صندوق‌ها ریختند.

این انتخابات آزادترین انتخابات در مقایسه با انتخابات گذشته بود و تمامی گروه‌ها و احزاب با تفکرات مذهبی و چپ و راست و لیبرال، در آن شرکت کرده و با وسایل گوناگون مواضع و دیدگاه‌های خود را مطرح نمودند و تمام گروه‌ها از شانس برابری برای راه‌یابی به مجلس برخوردار بودند. حساسیت زمان، اختلاف عقیده عمیق، وجود گروه‌های متنوع با تفکرات بسیار متضاد باعث گردید که رقابت بسیار جدی وجود داشته باشد. در حقیقت نتیجه این انتخابات می‌توانست نفوذ هر یک از این جریان‌ها را در کشور و در میان مردم نشان بدهد.

روز تعیین سر نوشت کشور به پاخیزید و به صندوق‌ها هجوم آورید

امام طی پیام مهمی در روز ۲۱ اسفند ۵۸ با اظهار نگرانی از تحولات دشمنان اسلام، از مردم به خصوص جوانان خواستند تا به داوطلبان متعهد به قوانین اسلام رأی دهند.^۱ نتیجه انتخابات با پیروزی ائتلاف بزرگ که در رأس آن حزب جمهوری اسلامی و روحانیت مبارز تهران، که پس از روشن شدن ماهیت بنی‌صدر و احساس خطر از جانب او برای انقلاب از حمایت او خودداری کرده و در مقابل او صف بسته‌اند و سایر گروه‌ها و احزاب طرفدار امام و انقلاب و منفردهای نزدیک به آنها با ۲۰۰ نماینده، نهضت آزادی با حدود ۲۰ نماینده، دفتر همکاری‌های مردم با رئیس‌جمهور ۳۳ نماینده به پایان

۱. همان، ج ۱۲، ص ۱۷۸.

رسید و کاملاً مشخص بود که رئیس‌جمهور که با فریب افکار عمومی توانسته بود به ریاست‌جمهوری برسد، در تسلط بر مجلس و همسو کردن آن با خود شکست خورده است و نیروهای مارکسیست و منافقین به رغم سر و صدای فراوان نتوانسته بودند حتی یک نماینده به مجلس بفرستند و مجدداً اکثر کرسی‌های آن در اختیار یاران انقلاب و امام قرار گرفته بود.

اگر ما رأی نیاورده‌ایم، پس تقلب شده است

نحوه برگزاری انتخابات، مورد اعتراض نیروهای لیبرال و التقاطی و منافقین که بی‌پایگی خود در میان مردم را در یافته بودند، قرار گرفت و با بی‌صدافتی کامل وزارت کشور را متهم به تقلب در انتخابات نمودند.

امام خمینی در پیام خود به مناسبت افتتاح مجلس فرمودند:^۱

شما دوستان محترم، نماینده ملتی هستید که جز به اسلام بزرگ و عدالت الهی اسلامی فکر نمی‌کند و انتخاب شما برای پیاده نمودن عدالت اسلامی است.

افتتاح مجلس در روز ۱۳ رجب (هفتم خرداد) که سالگرد شهادت مرحوم شهید شیخ فضل‌الله نوری نیز بود، بسیار پر معنا بود و برای دشمنان انقلاب پیام‌های زیادی در بر داشت!

طرح لایحه قصاص و مخالفت ضد انقلاب وابسته به بیگانگان با آن

با نزدیک شدن تاریخ افتتاح مجلس شورای اسلامی، شورای عالی قضایی با تعیین پنج فقیه آیات عظام آقایان بهشتی، جوادی آملی، قدوسی، موسوی اردبیلی و ربانی املشی، آنان را موظف نمود که «لایحه قصاص» که برآمده از قرآن و شریعت باشد را تهیه و پس از تصویب دولت، در قالب یک لایحه به مجلس شورای اسلامی تقدیم نمایند.

کلیه گروه‌ها و جناح‌های ضد انقلاب پس از ناامیدی در کسب کرسی‌های مجلس شورای اسلامی که آخرین امید آنها بود به بهانه رایحه لایحه قصاص به مجلس زیر سایه حمایت رئیس‌جمهور بنی‌صدر به مخالفت صریح و مستقیم با آن و در حقیقت با اسلامی شدن قوانین که اتمام راه مرحوم شهید شیخ فضل‌الله نوری بود، می‌پردازند. از جمله مجدداً یکصد نفر از حقوق‌دانان و قضات دادگستری که در تابستان سال قبل،

۱. همان، ص ۳۶۱.



کنگره و کلای دادگستری را تشکیل داده بودند در بیانیه‌ای که در تاریخ ۳۰ فروردین ۱۳۶۰ در روزنامه/انقلاب/اسلامی منتشر شد، به مخالفت با این لایحه برخاسته و خواهان تجدیدنظر کلی در آن می‌شوند.

اینان همان عناصری بودند که به رهبری حسن نزیه و رحمت‌الله مقدم‌مراغه‌ای و هدایت‌الله متین‌دفتری، در خرداد ۵۸ با تشکیل مجلس خبرگان به مخالفت برخاسته بودند و قوانین اسلامی را قابل پیاده شدن و اجرا نمی‌دانستند. اما اینک در خرداد ۵۹ به دلیل یافت شدن اسناد ارتباط و جاسوسی این افراد برای امریکا و افشای آن توسط دانشجویان پیرو خط امام از صحنه سیاست حذف و عناصر جدید و هم‌فکر دیگری، سردمدار این جریان شده بودند.

این افراد مدعی شده‌اند که نظام کیفری اسلام با شرایط جامعه تناسب ندارد و لازم است در آن اجتهاد نو صورت پذیرد و لایحه قصاص دارای اشکالات جدی حقوقی، اخلاقی و نقایص فقهی می‌باشد و بدون توجه به نظریات حقوقدانان و دستاوردهای علمی جرم‌شناسی و جامعه‌شناسی تنظیم شده است.

و در ادامه جبهه ملی که یکی از عناصرشان با فریبکاری به ریاست جمهوری رسیده است، همگام با تمام عناصر ضد انقلاب و منافقین که در زیر پوشش او متشکل شده‌اند، به مخالفت با لایحه قصاص برخاسته و در مقابل حضرت امام و انقلاب و مردم مسلمان و خواسته‌های آنان صف‌بندی می‌کنند.

تشکیلات نوین قضایی بر اساس تعالیم مقدس اسلام

امام در حکم انتصاب آیت‌الله بهشتی به ریاست دیوان عالی کشور در ۴ اسفند ۵۸ بر «ضرورت ایجاد تشکیلات نوین قضایی بر اساس تعالیم مقدس اسلام» تأکید ورزیدند و آیت‌الله بهشتی هم با علم به مشکلات و مخالفت‌های فراوان پیش رو، قاطعانه در این راه قدم برداشتند.

ارایه لایحه قصاص و تیرهای مسموم تهمت و افترا

شاید به جرئت بتوان ادعا کرد طی دوران چندساله مظلومیت و ترور شخصیتی شهید بهشتی توسط دشمنان، کمتر زمانی مانند بهار سال ۱۳۶۰ یعنی زمان ارایه لایحه قصاص اسلامی، ایشان در معرض هجوم تیرهای مسموم تهمت و افترای این بی‌اعتقادان به اسلام و مجذوبان مکاتب شرقی و غربی و اصحاب مکر و شیطنت قرار گرفتند. لکن

تهاجم تبلیغاتی فلج‌کننده آنان و حامیان بین‌المللی آنان کمترین تأثیری در اراده بلند آن عالم متخلق به اخلاق الهی نداشت. دانش گسترده آن فقیه دانشمند و زمان‌شناس و متفکر مردمی و عاشق معنویت اسلامی و انقلابی صادق و مطلع از مبانی روشن عدالت اسلامی، موجب شده بود که ایشان با قاطعیت و متانت و اخلاق و شجاعتی بی‌نظیر و بدون هیچ‌گونه تردید به دفاع مستدل و منطقی از احکام قضایی اسلام و طی مراحل قانونی اجرایی شدن آن بپردازند و بی‌پروا بر اجرای دقیق احکام اسلام پافشاری نمایند و بر مدار رضایت عامه مردم مسلمان و فداکار که خواهان پیاده شدن احکام اسلامی و عدالت علوی در کشور بودند، حرکت نمایند و به جوسازی‌ها بی‌اعتنا باشند.

ایشان در مصاحبه‌ای مطبوعاتی در ۷ اسفند ۵۹ به شبهه‌افکنی‌ها علیه لایحه قصاص چنین پاسخ دادند:

صریحاً می‌گوییم نظام حقوق مدنی و جزایی جمهوری اسلامی ما بر پایه تعالیم اسلام خواهد بود. به اجتهاد زنده و پویا در زمینه قوانین و مقررات سخت معتقدیم اما آن اجتهاد زنده و پویایی که با شناخت فقه اسلامی انجام پذیرد، نه آنچه دیگران با معلومات سطحی از فقه اسلامی درباره جهان‌بینی و معارف اسلام بسازند و بپردازند.

دعوت به راهپیمایی علیه اسلامی شدن قوانین و لایحه قصاص

جبهه ملی پر سر و صدا و کم‌جمعیت که در مراحل گوناگون انقلاب اعضای آن در مقابل انقلاب و امام و ملت ایران و به نفع بیگانگان وارد عمل شده بودند، با رئیس‌جمهور شدن بنی‌صدر پیرامون او تجمع نمودند تا برای رسیدن به اهداف خود از هم جبهه‌ای خود استفاده نمایند.

آنان مصمم بودند که از اسلامی شدن قوانین و برپایی نظامی اسلامی که به دلیل داشتن پشتوانه مردمی استقلال واقعی را دنبال کند و دست بیگانگان و بیگانه‌اندیشان را کوتاه کند، جلوگیری نمایند و افکار و عقاید خود را که افکاری مبتنی بر مبانی اومانستی عرفی گرایانه و مخالف با حاکمیت قوانین اسلامی بود و خواهان همزیستی مسالمت‌آمیز با ابرقدرت‌ها و کسب رضایت آنان بود را بر اکثریت ملت ایران تحمیل نمایند.

آنان خود را عقلای قوم و آگاه به تمام مسائل عصر و مصالح ملت ایران تصور می‌کردند و مردم ایران و رهبران مردمی آنان را شایسته آزاد بودن و شایسته انتخاب کردن نمی‌دانستند و خود را قیم آنان می‌پنداشتند و لذا به خود حق می‌دادند در برابر خواست





آنان که اسلامی شدن نظام و پیاده شدن قوانین اسلامی و تشکیل یک نظام نه شرقی و نه غربی بود، بایستند و در این راه از پشتیبانی ابرقدرت‌ها به خصوص امریکا نیز برخوردار بودند.

همزمان با عزل بنی‌صدر از فرماندهی کل قوا، قرار بود در جلسه روز ۲۶ خرداد دو فوریت طرح بررسی کفایت سیاسی رئیس‌جمهور به بحث و رأی‌گیری گذارده شود. جبهه ملی طی اعلامیه‌ای که بهانه آن نفی و حمله شدید به لایحه قصاص که چند ماه قبل تقدیم مجلس شده بود، مردم را به بهانه مخالفت با لایحه قصاص به یک راهپیمایی در عصر روز ۲۵ خرداد ۱۳۶۰ فراخواند.

این راهپیمایی در حقیقت قیام و شورش، در برابر تصمیمات رهبران انقلاب به خاطر حذف بنی‌صدر و ضد انقلاب مرتبط با بیگانه از صحنه سیاسی کشور و جلوگیری از سوءاستفاده منافقانه آنان از قدرت برای سرنگونی نظام جمهوری اسلامی بود. تمامی گروهک‌های ضد انقلاب از جمله گروهک منافقین نیز با جبهه ملی هماهنگ شده بودند. راهپیمایی، به زعم آنان می‌توانست جرقه‌ای برای سلسله شورش‌های خشن و برپایی جنگ مسلحانه فلج‌کننده علیه نظام باشد. توهم وحدت همه گروهک‌ها و همه احزاب در پشت سر بنی‌صدر و توهم داشتن حمایت مردمی و نیز تصور حمایت ابرقدرت‌ها از آنها، رسیدن به آمال و آرزوهای دیرینه و کسب قدرت را برای آنان ظاهراً در دسترس قرار داده بود و همین باعث شد که احتیاط و حزم را نیز از دست بدهند و به قوانین اسلامی نیز علناً بتازند.

آنان در اعلامیه دیگری، از این لایحه با عنوان «لایحه غیر انسانی قصاص» نام برده و آن را ناسازگار با آزادی و کرامت انسانی دانسته و مردم را علیه سیاست‌های نظام دعوت به شورش نموده بودند.

قانون قصاص، از آیات صریح قرآن برگرفته شده بود و مخالفت با آن، مخالفتی علنی با قرآن بود. آنان با اهانت به احکام اسلامی و قرآن کریم می‌خواستند که با تحریک امام و مردم مسلمان و برانگیختن واکنش شدید آنان، موجبات خشونت گسترده‌ای را فراهم آورند و به درگیری‌های گسترده خیابانی دامن بزنند و جنگ مسلحانه طراحی شده جبهه متحد ضد انقلاب و حامیان سلطه‌طلب جهانی آنان را توجیه و آغاز نمایند. اما نفی و اهانت به یک امر ضروری دین برای پنهان داشتن هدف اصلی، بزرگ‌ترین اشتباه آنان بود.

صدور حکم از تداوم جبهه ملی در صورت اصرار و پافشاری بر نفی حکم ضروری قصاص

این بار نیز هوشیاری و قاطعیت امام و آشکار نمودن چهره ضد قرآن و ضد اسلام جبهه ملی موجب حذف همیشگی این جریان از صحنه سیاسی کشور شد. امام خمینی، صبح آن روز در سخنرانی پر شور و مفصل و رسواکننده خود نقاب از چهره این توطئه‌گران فریب کار برداشته و به رسوایی آنان پرداختند و در میان اعجاب طراحان توطئه، پاسخی قاطع و کوبنده و برخاسته از فرهنگ اسلامی به آنان دادند. پاسخی که آنان اصلاً به مخیله‌شان خطور نمی‌کرد؛ یعنی صدور حکم «ارتداد» جبهه ملی در صورت اصرار و پافشاری بر نفی حکم ضروری قصاص! امام چهره مصدق را که در زوررقی از مبارزه ضد استعماری و تقدس «رهبر ضد استعماری» بودن و طرفداری دروغین از دموکراسی، پوشیده شده بود و کسی جرئت نداشت به شخصیت حقیقی او نزدیک شود و نقاب از چهره او و خطاهای و حشمتناک و مواضع ضد اسلامی و روحیه انحصار گرایانه و دیکتاتور مآبانه او بردارد، روشن کرده و خطر او و افکار ضد اسلامی و ضد روحانیت او و پیروان و شاگردان مکتب او را آشکار می‌سازند:^۱

در این راهپیمایی مسلمانان را دعوت کرده‌اند که در مقابل قرآن و در مقابل احکام ضروریه اسلام قیام کنند! من از آن ریشه‌هایش می‌دانم، یک گروهی که از اولش باطل و با اسلام و روحانیت اسلام سرسخت مخالف بودند. اولش هم وقتی که مرحوم آیت‌الله کاشانی دید که اینها دارند خلاف می‌کنند و صحبت کرد، اینها به یک سگی نزدیک مجلس عینک زدند و اسمش را «آیت‌الله» گذاشتند!

این در زمان آن بود که اینها فخر می‌کنند به وجود او. او هم مسلم نبود. من در آن روز در منزل یکی از علمای تهران بودم. من به آن آقا عرض کردم که این دیگر مخالفت با شخص نیست، این سیلی خواهد خورد و طولی نکشید که سیلی را خورد و اگر مانده بود، سیلی بر اسلام می‌زد. اینها تفاله‌های آن جمعیت هستند که حالا قصاص را، حکم ضروری اسلام را، «غیر انسانی» می‌خوانند.

و در نهایت امام خمینی (ره) با شجاعت بی‌نظیر، حکم خدا در مورد آنان را بیان نمودند و جبهه ملی را «مرتد» اعلام کردند و چهره واقعی آنان را برای مردم روشن کردند و این

۱. همان، ج ۱۴، ص ۴۴۹.





گروه بی‌اصالت که بسان گذشتگان خود نه به اسلام معتقد بودند و نه به ملیت متعهد، از امام به عنوان مرجعی که حکم اسلام را اعلام می‌دارد، سیلی خوردند.

دغدغه اصلی امام، خطی خطرناک‌تر از ارتداد!

امام عتاب خود به جبهه ملی را در چند جمله خلاصه می‌نمایند و بیشتر به خطر مهم‌تر از ارتداد و کسان‌ی که در لباس مذهب به اندیشه‌های ناب اسلامی می‌تاختند و زمینه مغشوش شدن افکار جوانان انقلابی و زمینه جذب آنان به مکاتب انحرافی را فراهم می‌آوردند و ضررشان از «مرتدین» و از «محرابین» بیشتر بود، پرداختند:^۱

من به آنهایی که با جبهه ملی و با منافقین و منحرفین پیوند کرده‌اند، کار دارم. شمایی که متدین هستی و مدعی تدین، چه توجیهی از این معنا دارد؟ آیا تکلیف شرعی فقط این است که مردم را دعوت کنی به شورش در مقابل دولت اسلامی و مجلس شورای اسلامی؟!

آیا نهضت آزادی هم قبول دارد آن حرفی را که جبهه ملی می‌گوید؟ به دنبال سخنان امام و صدور حکم ارتداد جبهه ملی و اعلام مخالفت آنان با قرآن و احکام آن و اعلام اینکه در تمام طول سلطنت خاندان پهلوی چنین جسارتی به اسلام و قرآن نشده است، آیات عظام گلپایگانی و مرعشی نیز در حمایت از امام بیان داشتند:^۲ اگر مسلمانی حکم قصاص را که صریح قرآن و ضروری دین است منکر شود، مرتد می‌شود.

از سوی دیگر نهضت آزادی که با انتخاب رهبر خود به ریاست دولت موقت در اطلاعیه خود چنین گفته بود:

و از آنجا که به فرمان آیه شریفه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» اطاعت از این اوامر را وظیفه شرعی و عقیدتی خود به شمار می‌آوریم و از آنجا که بر طبق اصول والای اسلام و به خصوص مذهب شیعه که مرجعیت عالی آن به عنوان نیابت از امام، حق عزل و نصب دارد...

در بعدازظهر ۲۵ خرداد اطلاعیه‌ای صادر و صرفاً آنچه شایعه دعوت نهضت آزادی به راهپیمایی می‌نامید را تکذیب کرد اما از موضع‌گیری صریح برای محکوم کردن جبهه

۱. همان.

۲. کیهان، ۱۳۶۰/۳/۲۶.

ملی و غیر انسانی نامیدن لایحه قصاص، خودداری نمود. تداوم مخالفت نهضت آزادی و رهبران آن و هم جبهه شدن آنان با ضد انقلاب و حامیان جهانی آنان به خصوص در دوران جنگ تحمیلی نیز نهایت به «طرد» آنان توسط امام راحل منجر گردید:

نهضت به اصطلاح آزادی صلاحیت برای هیچ امری از امور دولتی یا قانون گذاری یا قضایی را ندارند و ضرر آنها، به اعتبار آنکه متظاهر به اسلام هستند و با این حربه جوانان عزیز ما را منحرف خواهند کرد و نیز با دخالت بی مورد در تفسیر قرآن کریم و احادیث شریفه و تأویل های جاهلانه موجب فساد عظیم ممکن است بشوند، از ضرر گروهک های دیگر حتی منافقین این فرزندان عزیز مهندس بازرگان، بیشتر و بالاتر است.^۱

منافقین نیز که نوک پیکان تهاجم جبهه متحد ضد انقلاب بوده و با عزل بنی صدر، اعلام جنگ مسلحانه با نظام اسلامی نموده بودند با حکم «محارب بودن» دستگاه قضایی روبه رو گردیدند و با قیام سیل بنیان کن مردم و برای همیشه از صحنه سیاست نظام جمهوری اسلامی حذف گردیدند.



۱. صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۸۱.

پژوهشی پیرامون تاریخ تحلیلی - انتقادی جریان اصلاح طلبی در جمهوری اسلامی ایران

بخش اول: «زیرساخت‌های نظری نیروهای اصلاح طلب»

مهدی جمشیدی^۱

چکیده

در این مقاله، هویت فکری اصلاح طلبی سکولار، دلایل دگردیسی آنها و ساز و کارهای نظری اصلاح طلبی سکولار برای گذار از تفکر امام خمینی، بازخوانی شده است. در بخش نخست مشخص شده که مقصود اصلاح طلبان از اصلاح طلبی و دموکراتیزاسیون، زدودن منشأ و خاستگاه دینی نظام سیاسی و نشان دادن تلقی سکولاریستی به جای آن بوده است. در تلقی اصلاح طلبانه، جمهوری اسلامی از نظر منبع تحصیل مشروعیت سیاسی، وابسته به «مردم» است نه «خداوند». از این رو، لازمه تحقق دموکراسی مورد نظر اصلاح طلبان، سکولاریسم است. اصلاح طلبان به منظور دستیابی به جامعه دموکراتیک و سکولاریستی مورد نظر خود، چاره‌ای نداشتند جز آن که ماهیت نظام سیاسی را استحاله کنند. از این رو، پروژه اصلاح طلبی، «بازگشت به انقلاب» یا «حرکت در مسیر انقلاب» نبود، بلکه در حقیقت، منحرف ساختن نظام سیاسی از مسیری بود که انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) ترسیم کرده بود.

کلیدواژه‌ها: انقلاب اسلامی، اصلاحات، دموکراسی، مشروعیت، ولایت فقیه

۱. نویسنده و محقق



مقدمه

اصلاح‌طلبان، خود چه تعریفی از «اصلاحات» داشته و تلقی و برداشت آنها بر چه بنیان‌های فلسفی و اعتقادی استوار بوده است؟ اگر بتوانیم به چنین شناخت و درکی از اصلاح‌طلبان دست یابیم، آن‌گاه می‌توانیم به این پرسش نیز پاسخ بدهیم که آیا «گفتمان اصلاح‌طلبان» در امتداد گفتمان انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) قرار داشته یا انحراف از آن بوده است؟ نخست باید به این واقعیت توجه کنیم که اصلاح‌طلبان با وجود اشتراکات و همسویی‌های روشن نظری و عملی با یکدیگر، در پاره‌ای از رویکردها، اختلافاتی با یکدیگر داشته‌اند. به بیان دیگر، اصلاح‌طلبی هیچ‌گاه یک «جریان معرفتی و سیاسی همگون و یکدست» نبوده، بلکه دست‌کم کنشگران و حاملان اصلاحات، در دو طیف قرار می‌گیرند.^۱

یکم؛ طیف «اصلاح‌طلبان سنتی»^۲ که - در مقایسه با طیف دوم - شکاف فکری کمتری با گفتمان انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) دارد و عمدتاً «مجمع روحانیون مبارز» و «حزب اعتماد ملی» را در بر می‌گیرد.

دوم؛ طیف «اصلاح‌طلبان سکولار»^۳ که جریان افراطی و تندروی اصلاحات را تشکیل می‌دهد و شامل احزابی از قبیل «سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی» و «جبهه مشارکت ایران اسلامی» و همچنین بسیاری از روشنفکران اصلاح‌طلب حلقه کیان می‌شود. اگرچه هر دو طیف در دهه اول انقلاب (دهه شصت)، دارای تفکرات چپ‌گرایانه تند و تیزی بوده‌اند، اما پس از خانه‌تکانی در اندیشه‌ها و افکار خود در سال‌های پایانی این دهه، رویکردهای کاملاً متفاوتی را برگزیدند؛ به‌ویژه، طیف دوم که «رادیکال‌های تجدیدنظرطلب»، «ساختارشکنان»، «لیبرال‌های تندرو» و... نیز خوانده شده‌اند، دامنه و عمق تجدیدنظرطلبی خود را در اصول و ارزش‌های انقلاب اسلامی بسیار گسترش دادند و تقریباً در نقطه مقابل تفکرات خود در دهه شصت قرار گرفتند.^۴ در این بخش و

۱. حسین کچوئیان، کند و کاود ماهیت معمایی ایران؛ جهانی سازی، دموکراسی سازی و جامعه‌شناسی سیاسی ایران، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۳، ص ۴۶.

2. Traditional reformers

3. Secular reformers

۴. آنچه به عنوان چپ مذهبی در ایران فعالیت داشته، تا قبل از ورود به فضای فکری انقلاب سال ۱۳۵۷، روایت دینی چپ کلاسیک بوده است و به استثنای خداباوری و پاره‌ای نتایج عام آن، به طور کلی با آن اندیشه تطابق داشته، بلکه در مواردی آنچه را به عنوان ایدئولوژی خود مطرح می‌کرده، چیزی جز تفسیری مطابق دیدگاه چپ از متون و سنت‌های دینی نبوده است. با ورود به گفتمان فکری - سیاسی پس از انقلاب، چپ مذهبی با چپ کلاسیک فاصله گرفت و با استمداد از فهم خاصی از دین، گرایش سیاسی و فکری متفاوتی را پدید آورد. مرتضی مردی‌ها، «میراث چپ مذهبی»، راه‌نو، ۱۳۷۷، ش ۳، ص ۸.



بخش‌های بعدی پژوهش پیش رو، این مدعا به اثبات خواهد رسید. با وجود این که محمد خاتمی، عضو «مجمع روحانیون مبارز» بود و در هفتمین انتخابات ریاست جمهوری، از حمایت‌های گروهی و حزبی آنها برخوردار شد، به نظر می‌رسد تعلق خاطر بیشتری به طیف سکولاریست‌ها داشت. او در طول دوران اصلاحات، همواره از فعالیت روزنامه‌های زنجیره‌ای (که اغلب وابسته به این طیف بودند) پشتیبانی کرد و در نهمین انتخابات ریاست جمهوری، از کاندیدای آنها (مصطفی معین) دفاع کرد، نه از کاندیدای طیف سنتی (مهدی کروبی).

طیف سکولاریست‌ها پس از دوم خرداد، به سرعت توانستند این تحول را به نفع خود مصادره کنند و ادعای نمایندگی کلیت آن را مطرح سازند، به صورتی که طیف سنتی به حاشیه رانده شد. بدین سبب، منطقی به نظر می‌رسد که باید از زاویه نگاه طیف دوم (طیف اصلاح‌طلبان سکولاریست) اصلاحات را شناخت.

با این که اصلاح‌طلبان طی هشت سال (۸۴-۱۳۷۶) در حاکمیت سیاسی حضور داشتند و بخش‌های مهمی از آن (دولت و مجلس) را به تصرف خود درآوردند، اما آنها هیچ‌گاه به صورت دقیق، مشخص و جمعی مشخص نکردند که مراد آنها از «اصلاحات» چیست. حتی پس از سپری شدن این دوره نیز معنای «اصلاحات» در هاله‌ای از ابهام باقی ماند و نظر واحدی درباره آن ابراز نشد و در واقع «طراحان این آرمان و شعار، برای توضیح و تبیین منظور خود و روشن کردن ابعاد مختلف آن، تلاش چندانی نکرده‌اند.»^۱ هنوز هیچ تعریف مشخص و مشترکی از اصلاح‌طلبی در میان نیروها و کنشگران مدعی آن، وجود ندارد. این نقیصه بزرگ، آن‌گاه بیشتر خودنمایی می‌کند که به یاد بیاوریم بیش از ده سال (یک دهه) از دوم خرداد به عنوان آغاز جنبش اصلاح‌طلبی مدرن ایران می‌گذرد، اما در تمام این مدت، هیچ فرد، مقام، دولتمرد، نماینده مجلس، روشنفکر و حزبی، کمترین تلاشی برای ارائه یک تعریف روشن از این واژه و رایزنی برای جلب توافق تمام یا لاقبل بخشی از آنهايي که خود را اصلاح‌طلب می‌خوانند، بر سر آن انجام نداده و به نظر هم نمی‌آید چنین اراده‌ای در درون این جریان وجود داشته باشد.^۲

۱. علیرضا شجاعی‌زند، «اصلاحات و پرسش‌های اساسی»، اصلاحات و پرسش‌های اساسی؛ مجموعه مقالات، تهران، ذکر، ۱۳۸۰، ص ۱۶۷.

۲. محمدرضا یزدان‌پناه، «لزوم تعریف اصلاح‌طلبی ایرانی»، کارگزاران، ۱۳۸۷، ش ۱۵۷، ص ۸.

۱. غایت اصلاح طلبی سکولار؛ بازگشت «به» انقلاب یا برگشت «از» انقلاب

اهداف اصلاح طلبان چه بود؟ آیا آنها تنها به دنبال جایگزینی مسئولان و تعویض اشخاص بودند یا در صدد تغییر سیاست‌ها و حتی فراتر از این، ساختار شکنی نیز بودند؟ اهداف اصلاح طلبی چه روش‌هایی را برمی‌تابید؟ سوالاتی از این دست، دارای پاسخ‌های متنوع و متعارضی است؛ چرا که اصلاح طلبان حتی درباره معنای اصلاح طلبی و اصلاحات، با یکدیگر توافق نداشتند و ندارند. محمد خاتمی در اغلب نوشته‌ها و گفته‌های خویش و از جمله در «نامه‌ای برای فردا»، بیش از هر چیزی بر مفهوم «دموکراسی» و «مردم‌سالاری» و مفاهیم معارض با آن، از قبیل «استبداد» و «خودکامگی» تأکید می‌کند و می‌نویسد: «گذشته ما، گذشته‌ای استبداد زده است و استبداد زدگی، درد مزمن و مشترک جامعه ما است. عدم تأمل در این درد بزرگ تاریخی، همه ما را به بی‌راهه خواهد برد.»^۱ و «درد جانکاه ملت ما، خودکامگی و استبداد بوده است.»^۲

در تناسب با نظر یادشده، وی غایت پروژه اصلاحات را این چنین ترسیم می‌کند:
دوم خرداد از دل انقلاب اسلامی و با وفاداری به آرمان‌های اصیل آن و به ویژه، با تکیه بر جنبه مردم‌سالارانه نظام و تأکید بر تن دادن به لوازم آن و نگاه داشت حق و حرمت مردم و راهگشا به سوی آزادی‌های اساسی و اصلاحات در همه عرصه‌ها و ساختارهای اقتصادی، علمی، اجتماعی و روابط خارجی برآمد.^۳

در تلقی و تفسیر خاتمی، «دین» از کانون و متن گفتمان انقلاب اسلامی به حاشیه و زمینه رانده شده است؛ در حالی که مردم ایران در جریان نهضت اسلامی خویش، اولاً و اصالتاً خواهان برقراری حاکمیت اسلام و ارزش‌های اسلامی بودند و سایر خواسته‌ها و آرمان‌های‌شان را در امتداد و در طول این خواسته، معنا می‌کردند. از آنجا که روح حاکم بر انقلاب اسلامی، اسلام بوده و به همین دلیل، این انقلاب، «انقلاب اسلامی» نام گرفت؛ در واقع، هدف عمده و کلیدی انقلاب ایران، برقراری «جامعه توحیدی» بوده است، نه «جامعه دموکراتیک». از این جهت، تردیدی وجود ندارد که خاتمی گفتمان انقلاب اسلامی و نظام برآمده از آن را به واسطه تغییر دال مرکزی، تحریف کرده است. البته باید اضافه کنم که در گفتمان خاتمی، نه تنها «اسلام»، دال مرکزی نیست، بلکه حتی گاه، دال حاشیه‌ای نیز نیست؛ چرا که در کنار مفاهیم دال گونه‌ای همچون آزادی،

۱. سید محمد خاتمی، *نامه‌ای برای فردا*، تهران، مؤسسه خانه فرهنگ خاتمی، ۱۳۸۳، ص ۱۰.

۲. همان، ص ۳۵.

۳. همان، ص ۲۲.

اگر چه دو طیف «اصلاح طلبان سنتی» و «اصلاح طلبان سکولار» در دهه اول انقلاب (دهه شصت)، دارای تفکرات چپ گرایانه تند و تیزی بوده‌اند، اما پس از خانه‌تکانی در اندیشه‌ها و افکار خود در سال‌های پایانی این دهه، رویکردهای کاملاً متفاوتی را برگزیدند؛ به ویژه، طیف دوم که «رادیکال‌های تجدیدنظرطلب»، «ساختار شکنان»، «لیبرال‌های تندرو» و... نیز خوانده شده‌اند، دامنه و عمق تجدیدنظرطلبی خود را در اصول و ارزش‌های انقلاب اسلامی بسیار گسترش دادند و تقریباً در نقطه مقابل تفکرات خود در دهه شصت قرار گرفتند

مردم‌سالاری، قانون‌مداری، حقوق، جامعه مدنی، نقد قدرت و... اثری از آن به چشم نمی‌خورد. در این نامه، خاتمی به دین ارجاع می‌دهد، ولی تحلیل سایر گفتارهای او نشان می‌دهد که او، تلقی و تفسیر حداقلی از دین را در نظر دارد. به بیان دیگر، پیش‌فرض او این است که دین واجد قرائت‌های متعددی است و او تنها از قرائت دموکراتیک از دین دفاع می‌کند. بنابراین، ما نباید با این توجیه که او از دین سخن می‌گوید و یا از دین دفاع می‌کند، خود را بفریبیم.^۱

سعید حجاریان، مشاور عالی رئیس دولت اصلاحات و کسی که او را به عنوان

«مغز متفکر اصلاحات» می‌شناسند، معتقد است که هویت اصلاحات عبارت است از دموکراتیزاسیون:^۲

اصلاح‌طلبی در جاتی دارد. خیلی‌ها معتقدند که هنوز تعریف دقیقی از اصلاحات ارائه نشده است. در تعریف شخص من، اصلاحات کاملاً با مفهوم دموکراتیزاسیون هم‌پوشانی می‌کند. اصلاحات دنبال کردن پروژه دموکراتیک‌سازی است. حالا بعضی‌ها تندتر و عده‌ای کندتر این اهداف را پی می‌گیرند.^۳

وی در تشریح پروژه دموکراتیزاسیون، بر روی دو جز اصلی سازنده آن، یعنی «جمهوریت»^۴ و «مشروطیت»^۵ انگشت می‌نهد و می‌گوید:

۱. خاتمی در اوایل دهه هفتاد، چنین نگرشی نداشت. او مطابق امام خمینی، به محوریت و مرکزیت اسلام در گفتمان انقلاب اسلامی قائل بوده است: «آنچه در کانون توجه امام و باور امام قرار دارد، خود اسلام است و در همه حال و همه جا، امام به هیچ چیز جز اسلام و تکلیف الهی نمی‌اندیشند.» سید محمد خاتمی، بیم‌موج، تهران، مؤسسه سیمای جوان، ۱۳۷۲، ص ۳۰-۲۹.

2. Democratization

۳. سعید حجاریان، «اصلاحات، احیای انقلاب بود»، شهروند/مروز، ۱۳۸۶/۱۱/۱۴، ص ۶۲.

4. Republicanism

5. Constitution



من ادعایم این است که دوم خرداد را باید سنتز و ترکیبی از این دو راه [جمهوریت و مشروطیت] دانست. [...] از یک طرف ما نخبگان را داریم که به دنبال تحدید قدرت از بالا هستند، و از طرف دیگر بسیج اجتماعی و میلیونی از پایین که زمینه این نوع تحدید را فراهم می‌کند، پس ترکیبی از «نخبگان» و «توده» این پدیده را به وجود آورده است.^۱ در حالی که جنبش مشروطیت تنها حامل عنصر مشروطیت بود، و انقلاب اسلامی نیز در جست‌وجوی دستیابی به جمهوریت به وقوع پیوست، دو عنصر در جنبش دوم خرداد به یکدیگر متصل شدند و یک جریان سیاسی-اجتماعی دوسویه را شکل دادند، که در یک سوی، نخبگان قرار داشتند و در سوی دیگر، توده‌های مردم:

ما در صد سال اخیر، این دو راه را داشتیم: راه «جمهوریت» و راه «مشروطیت». آنها در جایی به هم رسیده‌اند که آن «دوم خرداد» است، یعنی دوم خرداد، ترکیبی از آن دو بوده است. از یک طرف جمهور را به صحنه کشاند با فشار آن بیست میلیون رأی از پایین و از طرف دیگر هم، نخبگانی پیرامونی شده در مقابل قدرت مطلقه، آترناتیوی را مطرح کردند.^۲

مشروطیتی که حجاریان از آن سخن می‌گویند، بیش از هر چیز ناظر به تحدید «ولایت فقیه» بود؛ به این معنا که ولایت فقه، به یک نهاد «مطلقه» و «فراقانونی» تبدیل شده است و این با روح قانون اساسی تعارض دارد:

[ما به] دنبال محدود کردن [ولایت فقیه] نبودیم، [بلکه] همان چیزی که قانون اساسی می‌گفت [را مطالبه می‌کردیم]. بحث ما این بود که ولایت فقیه، فراتر از قانون اساسی حرکت نکند.^۳

برخلاف نظر او، از آنجا که ولایت فقیه در خود قانون اساسی، «مطلقه» تعریف شده بود، استفاده از اختیارات مربوط به خصوصیت مطلقه بودن ولایت فقیه، هیچ‌گونه تعارض و تضادی با قانون اساسی ندارد. بنابراین، ارجاع دادن وی به قانون اساسی، بهانه و فریبی

۱. سعید حجاریان، *انتخاب‌نو؛ تحلیل‌هایی جامعه‌شناسانه از واقعه دوم خرداد*، «تلاقی جمهوریت و مشروطیت»، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸، ص ۵۰.
 ۲. همان، ص ۶۷-۶۶.
 ۳. سعید حجاریان، *کالبدشکافی ذهنیت اصلاح‌گرایان*، «سوته‌دلان، گرد هم آمدند»، به کوشش حسین سلیمی، تهران، گام‌نو، ۱۳۸۴، ص ۶۱.

بیش نیست.^۱

وی اضافه می کند که در مقطع انتخابات ریاست جمهوری، خاتمی را نسبت به نفی مطلقه بودن ولایت فقیه و انکار نظارت استصوابی ولی فقیه بر قوه مجریه، تحریک و تشویق کرده بود:

من با آقای خاتمی شرط کرده بودم که قبل از انتخابات، تفسیر خود را از قانون اساسی بیان کن، تفسیری که بعد از انتخاب شدن می خواست در لایحه تبیین اختیارات ریاست جمهوری بیاورد. اصل ۵۷، اصل نظارت بر رهبری بر قوای سه گانه است. گفتم تفسیرت را از این اصل بگو. آیا این نظارت «اطلاعی» است یا «استصوابی»؟ در مورد قوه قضائیه، استصوابی است، چون قاضی منصوب رهبری است. در مورد قوه مقننه نیز استصوابی است، چون از طریق شورای نگهبان، مصوبات آن را کنترل می کند. اما در مورد قوه مجریه چگونه است؟ در قانون چیزی نیامده است. به آقای خاتمی گفتم تو بیا این نظارت را اطلاعی بکن. [...] گفت: آقا! الان خطرناک است و در موقعیت انتخابات، مشکل ایجاد می کند و صلاحیت مرا رد می کنند. گفتم اگر ردت کنند، این بهترین موقعیت برای ماست. [...] جواب داد نه. از آن موقع، موضع مان شکرآب شد.^۲

غایت اصلاح طلبی (دست کم از نظر برخی از نخبگان فکری طراز اول اصلاح طلبان) معطوف به مفاهیمی از قبیل دموکراسی^۴ بود. تا اینجا می توان قضاوت کرد که

۱. جالب این که خاتمی نیز پس از برگزیده شدن در انتخابات ریاست جمهوری، ضمن دیداری با مقام معظم رهبری، تصریح کرده بود که من به عنوان رئیس جمهور، تنها در چارچوب قانون اساسی با شما ارتباط و تعامل خواهم داشت؛ به این معنی که استفاده مقام معظم رهبری از اختیارات ناشی از مطلقه بودن ولایت فقیه را «غیرقانونی» و «فراقانونی» دانسته بود. اما بعدها که خاتمی با معضلات و تنگناهایی روبه رو شده بود، از رهبر معظم انقلاب درخواست استفاده از همین اختیارات به اصطلاح «فراقانونی» را کرده بود.

۲. سعید هجاریان، همان، ص ۶۵-۶۴.

۳. هجاریان علاوه بر این که خاتمی را به مطرح کردن مطالبات و شعارهای ساختار شکنانه تحریک می کرد، به ایجاد اغتشاش و تنش اجتماعی به عنوان ابزاری مؤثر در راستای اعمال فشار به نظام سیاسی معتقد بود و بدون به کارگیری آن، برنامه های خاتمی را ناکام و عقیم می انگاشت. برای نمونه، هجاریان تصریح می کند که خاتمی برای به تصویب رساندن لوایح دو گانه افزایش اختیارات ریاست جمهوری در سال های پایانی دوره دوم خویش، می باید بدنه اجتماعی خود را به صحنه می کشاند:

«خاتمی بحث لوایح دو گانه را مطرح کرد که نافر جام ماندنش قابل پیش بینی بود. بدون فشار از پایین، طرح لوایح دو گانه، مفهوم نداشت. بعد هم که خاتمی خودش گفت من یک تدارکات چی شدم.» سعید هجاریان، «اصلاحات، احیای انقلاب بود»، همان، ص ۴۸.

4. Democracy





اصلاح‌طلبی تنها دربردارنده پاره اندکی از اهداف و آرمان‌های «انقلاب اسلامی» بود و پاره‌های جدی‌تر و محوری‌تر آن را به فراموشی سپرد. اما باید دید که آیا همین «هدف تک‌ساحتی» (دموکراسی‌خواهی) نیز از نظر درون‌مایه و محتوا با تفکر و ارزش‌های انقلاب اسلامی همخوان و منطبق بود یا این که برداشت‌هایی از آن عرضه می‌شد که با تفکر سیاسی انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) ضدیت داشت؟

حجاریان تصریح می‌کند که گفتمان اصلاحات مبتنی بر دموکراسی سکولار^۱ و منقطع از مشروعیت الهی است:

بعد از دوم خرداد ۷۶ است که حاکمیت در ایران به طور کامل به دو بخش تفکیک می‌شود. یک بخش ریشه مشروعیت خود را در خواست و رضایت مردم جست‌وجو می‌کند و خود را در مقابل نهادهای مدنی بر خاسته از فرآیندهای دموکراتیک^۲ مسئول می‌داند و از این رو، مشارکت خودجوش و از پایین سازمان‌یافته را در عرصه سیاست جست‌وجو می‌کند. این بخش به تدریج توانسته است تمامی نهادهایی را که به طور مستقیم توسط مردم انتخاب می‌شوند، مانند ریاست‌جمهوری، مجلس شورای اسلامی و شوراهای اسلامی شهر را در اختیار بگیرد. اما بخش دیگری از حاکمیت، هم در تئوری و هم در عمل، بر انتصاب از سوی شارع تأکید می‌کند و مشروعیت خود را بر نوعی انشاء نیابت و فرمان حکومتی از جانب معصوم (ع) استوار می‌سازد.^۳

با این بیان، کاملاً روشن می‌شود که مقصود از اصلاح‌طلبی و دموکراتیزاسیون، زدودن منشأ و خاستگاه دینی نظام سیاسی و نشان دادن تلقی سکولاریستی به جای آن است. در تلقی اصلاح‌طلبانه، جمهوری اسلامی از نظر منبع تحصیل مشروعیت سیاسی، وابسته به «مردم» است نه «خداوند». از این رو، لازمه تحقق دموکراسی مورد نظر اصلاح‌طلبان، «سکولاریسم»^۴ است. این نظرگاه، کاملاً با آرمان انقلاب اسلامی و تفکر سیاسی امام خمینی (ره) متضاد است. تفکر اصلاح‌طلبان دیگر نیز بر سکولاریسم مبتنی بود:

به نظر بنده، مبنای فقهی - کلامی ما در مسائل و موضوع‌های سیاسی،

1. Secular Democracy

۲. حجاریان در جایی می‌گوید: «من با تعبیر «جامعه مدنی دینی» مخالفم؛ چرا که در ذات جامعه مدنی، عرفی بودن نهفته است.»

۳. سعید حجاریان، *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری: عرفی شدن دین در سپهر سیاست*، تهران، طرح‌نو، ۱۳۸۰، ص ۱۲.

4. Secularism



متعلق به دنیای گذشته است. در آن دنیا، مناسبات سیاسی انسان‌ها مبتنی بر تابعیت مردم از حاکم عادل یا ظالم بوده است. در آن دنیا، حقوق اساسی انسان‌ها مطرح نبوده و ظلم و عدل هم معنای دیگری داشته است. عدل در آن دوران معنایی فردی و مبهم داشته است و عدل به آن معنا، به هیچ وجه نمی‌تواند اساس سازماندهی اجتماعی و سیاسی دموکراتیک قرار گیرد.^۱

در قرائت دموکراتیک [از اصل ولایت فقیه در قانون اساسی]، حاکم، وکیل منتخب مردم است، قدرتش محدود به اختیارات و وظایف قانونی اساسی است، نظر و کلامش فصل الخطاب اصول عقاید، اخلاق، احکام فقهی، تفسیر متن، تحلیل تاریخ و تشخیص موضوع نیست.^۲

فقه توانایی پاسخگویی به معضلات داخلی و خارجی را ندارد.^۳ اصلاح‌طلبان به منظور دستیابی به جامعه دموکراتیک و سکولاریستی مورد نظر خود، چاره‌ای نداشتند جز آن که ماهیت نظام سیاسی را استحال، و نگرش سکولاریستی را جایگزین نگرش دینی کنند. در این راستا:

یکم؛ تلاش کردند تا از انقلاب اسلامی، تفسیری سکولار - دموکراتیک عرضه کرده و غایت انقلاب اسلامی را که اسلام و اجرای احکام اسلامی بود، «دموکراسی سکولار» معرفی کنند.

دوم. نظریات سیاسی امام خمینی (ره) را یا تحریف و تفسیر به رأی کردند و یا آنها را تاریخ‌مندی و خاص شرایط اجتماعی و سیاسی دوره حیات ایشان معرفی کردند. سوم. اصرار ورزیدند که اصولی از قانون اساسی - که دموکراسی سکولار را بر نمی‌تابند - باید مورد تجدیدنظر یا بازتفسیر قرار بگیرد: «خواستنه محوری امروز به عنوان یکی از مهم‌ترین شاخص‌ها و روش‌های اصلاح‌طلبی، همه‌پرسی درباره قانون اساسی کنونی و اصول آن و اصلاح قانون اساسی است.»^۴

اصلاح‌طلبان پذیرفته بودند که جمهوری اسلامی ایران ظرفیت خوداصلاحی را دارد. آنها اگر چه بر ابهامات و برخی تعارض‌ها در درون

۱. محسن کدیور، «دین، مدارا و خشونت»، کیان، ۸، ۱۳۷۷، ش ۴۵، ص ۱۷.

۲. اکبر گنجی، *تلقی فاشیستی از دین و حکومت: آسیب‌شناسی گذار به دولت دموکراتیک توسعه‌گرا*، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۸، ص ۸.

۳. اکبر گنجی، «دولت دینی و دین دولتی»، کیان، همان، ص ۱۸.

۴. عمادالدین باقی، *جنبش اصلاحات دموکراتیک/ ایران*، تهران، سرایی، ۱۳۸۳، ص ۴۷۲.

قانون اساسی موجود وقوف و اعتراف داشتند، اما می‌پنداشتند که خاستگاه حکومت و نقشی که رابطه مردم در مشروعیت آن دارد، این امکان را فراهم می‌سازد که تفسیری مردم‌سالارانه‌تر از قانون اساسی را حاکم کرد و اصلاحات را پیش برد.^۱

سیسک معتقد است در پاسخ به این سؤال که «آیا اسلام با ارزش‌های دموکراتیک سازگار است یا خیر؟»، دو رویکرد وجود دارد: رویکرد لیبرال و رویکرد اسلام‌گرایانه (بنیادگرایانه). وی ادامه می‌دهد که سنت لیبرال، تفسیر موسع از نصوص مقدس را مجاز می‌شمارد، در حالی که سنت اسلام‌گرا، به تفسیر مضیق و بازدارنده از متون دینی گرایش دارد. او می‌نویسد قائلان به رویکرد «لیبرالیسم اسلامی»، تعالیم اسلامی را کاملاً با ارزش‌های دموکراتیک، سازگار تفسیر می‌کنند.^۲ او به عنوان جمله پایانی کتاب خویش، به اصل و قاعده مهمی اشاره می‌کند: «هر تفسیری که از اسلام و رابطه آن با دموکراسی [در کشورهای مسلمان] غالب شود، آنانی در نهایت پیروزند که با تعبیر اسلامی، دیگران را متقاعد کنند، نه با تعبیر غربی».^۳ این تحلیل، موقعیت و اقلیم ایدئولوژیک اصلاح‌طلبان را به خوبی مشخص می‌کند.

تجدید نظر و بازاندیشی در ارزش‌ها و اصول، مبتنی بر ایده «هرمنوتیک» به عنوان یک پیش‌فرض نظری است. از نظر اصلاح‌طلبان، این ایده در درجه نخست مبین کیفیت فهم ما از دین است؛ به صورتی که باید گفت می‌توان قرائت‌های مختلفی از دین داشت که در برابر «قرائت رسمی از دین»، موضوعیت پیدا می‌کنند:

قرائت دین، در واقع همان قرائت متون دینی است و متون دینی را به گونه‌های متفاوت می‌توان فهم و تفسیر کرد و از همین جاست که دین، قرائت‌های کثیر پیدا می‌کند.^۴

در این راستا ادعا می‌شود که مفسران وحی اسلامی، همیشه بر اساس پیش‌فهم‌ها، علایق و انتظارات خود از کتاب و سنت، به تفسیر آن پرداخته‌اند. در واقع، تفسیر و اجتهاد عالمان دینی اسلام نیز مشمول یک اصل کلی از دانش «هرمنوتیک»^۵

۱. علیرضا علوی تبار، «به سوی آینده»، آفتاب، ۱۳۸۲، ش ۲۸، ص ۴.

۲. تیموتی سیسک، اسلام و دموکراسی: دین، سیاست، قدرت در خاورمیانه، ترجمه شعبانعلی بهرام‌پور و حسن محدثی، تهران، نی، ۱۳۷۹، ص ۳۶-۳۵.

۳. همان، ص ۹۴.

۴. محمد مجتهد شبستری، تقدی بر قرائت رسمی از دین: بحران‌ها، چالش‌ها، راه حل‌ها، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۹، ص ۷.

با اینکه اصلاح طلبان طی هشت سال (۸۴-۱۳۷۶) در حاکمیت سیاسی حضور داشتند و بخش‌های مهمی از آن (دولت و مجلس) را به تصرف خود درآوردند، اما آنها هیچ‌گاه به صورت دقیق، مشخص و جمعی مشخص نکردند که مراد آنها از «اصلاحات» چیست!

است؛ یعنی اصل ابتناء تفسیر و فهم متون بر پیش فرض‌ها، علایق و انتظارات مفسر. در این باره، استثنایی نیز در میان نیست.^۱ فهمیده شدن متون، صددرصد به درست بودن پیش‌داشته‌ها و علایق و انتظارات مفسر بستگی دارد. با مقدمات و مقومات غیرمنقح و سست، نمی‌توان معنای متن را صید کرد. مباحث دانش هر مونتیک است که ضرورت

تنقیح مقدمات و مقومات تفسیر متون اسلامی و خصوصاً اجتهاد را روشن می‌سازد و می‌تواند به تفسیر قابل قبول اسلام در این عصر، یاری رساند.^۲ از نظر این عده، در کشور ما منظور از قرائت رسمی از اسلام، قرائتی است که از تریبون‌های رسمی یا نیمه‌رسمی ابلاغ می‌شود.^۳ ماهیت قرائت اصلاح طلبانه از دین، نمایانگر رویکرد سکولاریستی اصلاح طلبان به دین است:

قرائت رسمی از دین هنگامی ظاهر شد که پدیده‌ای به نام اسلام فقهاتی به عنوان قرائت رسمی حکومتی، به تدریج پا به عرصه وجود گذاشت. طرفداران این قرائت می‌گویند [...] دین اسلام، نظام‌های ثابت و جاودانه سیاسی، اقتصادی و حقوقی دارد. [به عنوان مثال معتقدند] شکل حکومت از کتاب و سنت استنباط می‌شود و مسئله عقلانی نیست.^۴

درباره ماهیت نظری و ایدئولوژیک اصلاح طلبان، باید اضافه نمود که آنها جامعه ایران و تحولات آن را در چارچوب یک نظریه کلان وارداتی تحلیل می‌کردند. به عنوان مثال، حجاریان معتقد است که جامعه ما در مسیر گذار از «سنت»^۵ به «تجدد»^۶ است و این گذار، قهری و جبری است و از آن، گریزی نیست. او تصریح می‌کند که از جامعه امروز ما، «راززدایی» و «افسون‌زدایی» شده است؛ به این معنی که از اندیشه و نگرش جمعی ما، امور قدسی و دینی، تا حدود زیادی، زدوده شده است:

۱. محمد مجتهد شبستری، هر مونتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۷.

۲. همان، ص ۳۳.

۳. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین: بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها، همان.

۴. همان، ص ۳۰.

5. Tradition

6. Modernity



تجدد دوره‌ای از زندگی بشر است که با اضطراب شروع شده و به اضطراب ختم می‌شود. این امر در مورد کشورهای غربی صدق می‌کند و در مورد کشورهای که به گونه‌ای برون‌زا با تجدد مواجه شده‌اند، با اضطرابی مشدد رخ می‌نماید. [...] در ذات تجدد، نوعی عرفی شدن نهفته است، و سنت ما عمدتاً به وسیله دین، آبیاری شده است؛ لذا از همان آغاز، اضطراب به مفهوم دین‌زدایی برایمان حاصل آمد. [...] برخی اقتضائات ما را ناگزیر و ناچار و مضطر کرد تا پاره‌ای از مظاهر تمدن غرب را اخذ کنیم. ابتدا به خود می‌گفتیم که الضرورات تبیح المحظورات و از باب اکل میته، به مقدار سد جوع، از تمدن غرب بهره می‌بریم؛ مادام که این ضرورت وجود داشته باشد، اما بعد از رفع اضطراب این کار را ترک خواهیم کرد. اما کم‌کم دیدیم که اضطراب بر طرف نشد و ماندگار شد. [...] ما همیشه عادت داشتیم که در سلسله اسباب، همواره به علت ناآشنایی مان با علل پدیده‌ها، چه اجتماعی و چه طبیعی، همواره سبب قریب را متصف به امور قدسی می‌کردیم؛ مثلاً باران که می‌بارید، می‌گفتیم که فرشتگانی مأمورند که قطرات باران را به زمین برسانند. [...] اما امروز از جهان طبیعی و اجتماعی ما راز زدایی شده است و با مشخص شدن علت باران و غیره، از جهان ما افسون‌زدایی صورت گرفته است و تنها مانده است علت‌العلل که خدا باوران آن را به خدا نسبت می‌دهند. [...] اضطراب متعلق به دوران گذار از سنت و تجدد است. [...] منتقدان تجدد در ایران می‌خواهند با توسل به اضطراب ناشی از تجدد، نوعی حربه برای مقابله با نفس تجدد پیدا کنند و اضطراب خود را پنهان نمایند و این تقلب و فریبکاری را انجام می‌دهند. آنها به جای این که بگویند ما مضطربیم که بعضی وجوه تجدد را با همه لوازمش بپذیریم، با توسل به منتقدان دوران تجدد می‌خواهند وضعیت دشوار خود را در نفی تجدد توجیه کنند.^۱

تحلیل گرانی از این دست می‌گویند مشکل جامعه ما با اصل تجدد نیست، بلکه ناشی از نابهنگام بودن آن (فراهم نبودن مقدمات) و یا پرشتاب بودنش است. ما انکار نمی‌کنیم که در شرایط اضطراب قرار داریم؛ به این معنی که چون تئوری‌ها و ساختارهای اجتماعی

۱. سعید حجاریان، «اضطراب و اضطراب تجدد»، مهرنامه، ۱۳۹۰، ش ۱۹، ص ۹۴.



متناسب با این عصر را تولید نکرده‌ایم، مجبور به اقتباس از غرب شده‌ایم؛ اما امروز می‌خواهیم در این اقتباس، تجدیدنظر کنیم. از سوی دیگر، اضطراب به معنی تأیید قرار داشتن جامعه ایران در مسیر گذار از سنت به تجدد نیست؛ چون نوع اضطرابی که ما تشخیص داده‌ایم، متفاوت با غربی‌ها است. از این رو، تلازم منطقی‌ای میان این دو وجود ندارد. همچنین نباید این واقعیت را نادیده گرفت که اضطراب ناشی از تجدد نشان می‌دهد که این پروژه، کامیاب و خوش فرجام نبوده است، بنابراین، تکرار آن از سوی ما معقول نیست.

جلایی‌پور نیز در همین چارچوب می‌اندیشد. او در یادداشت کوتاهی با عنوان «مدرن شدن و نقشه راه: چارچوبی برای فهم بهتر زمینه‌های تحول جامعه پیشامدرن به مدرن با اشاره به ایران»، به پنج زمینه مؤثر بر تحول جامعه پیشامدرن به مدرن در غرب اشاره کرده است که عبارت‌اند از: رنسانس^۱ در قرون چهاردهم تا شانزدهم که متضمن بازگشت به انسان‌گرایی^۲ تمدن یونان بود؛ نهضت اصلاح دینی از قرن شانزدهم به بعد که با عنوان پروتستانتیسم^۳ بر ضد کاتولیسم شکل گرفت؛ نهضت روشنگری^۴ در قرن هجدهم که عقل‌گرایی^۵ را مطرح کرد؛ انقلاب صنعتی^۶ در قرن نوزدهم که تکنولوژی را محقق نمود و در نهایت، انقلاب‌های سیاسی.^۷ او ادعا می‌کند که «ایران در تاریخ معاصرش، تجربه پنج زمینه مذکور را داشته است.»^۸ و سپس نتیجه می‌گیرد:

از دریچه این پنج زمینه بهتر می‌توانیم تحول صد و پنجاه سال اخیر در جامعه ایران را از پیشامدرن به مدرن درک کنیم. نگارنده معتقد است نگاه از دریچه این پنج زمینه به تجربه مدرنیته ایران، هم عمیق‌تر و هم چندبعدی‌تر است و از این منظر به نقاط ضعف مدرن شدن ایران بهتر می‌توان واقف شد.^۹

این عبارت، به روشنی نمایانگر نگاه غرب‌محور و پهن‌دامنه کلاسیک وی به مثابه یک

1. Renaissance
2. Humanism
3. Protestantism
4. Enlightenment
5. Rationalism
6. Industrial Revolution
7. Political revolutions

۸. حمیدرضا جلایی‌پور، «مدرن شدن و نقشه راه: چارچوبی برای فهم بهتر زمینه‌های تحول جامعه پیشامدرن به مدرن با اشاره به ایران»، شهروند/مروز، ۱۳۹۰، ش ۷۸، ص ۴۵.

۹. همان.

اصلاح طلب است. او با مفروض انگاشتن این گزاره که «جامعه ایران در مسیر مدرن شدن است»، از «تجربه مدرنیته ایران» سخن می گوید، حال آن که مفروض وی، کاملاً خطا و نارواست.^۱ طراحی برنامه غرب مدارانه برای جامعه ایران که یک جامعه اسلامی است، کاملاً برخلاف توصیه مؤکد قرآن کریم است که مسلمانان را از در انداختن طرح نزدیکی و همسویی با غیر مسلمانان، که ثمره اش استیلاي دشمنان بر اسلام و مسلمین باشد، به شدت پرهیز می دهد:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ^۲

ای کسانی که ایمان آورده اید! دشمن من و دشمن خودتان را به دوستی بر می گیرید [به طوری] که با آنها اظهار دوستی کنید و حال آن که قطعاً به آن حقیقت که برای شما آمده است [اسلام]، کافر هستند. [او کفار و مشرکان] پیامبر [خدا] و شما را [از مکه] بیرون می کنند، [به این دلیل] که [چرا] به خدا، پروردگارتان ایمان آورده اید. اگر [شما] مسلمانان واقعاً [برای جهاد در راه من و طلب خشودی من] از مکه [بیرون آمده اید]، [چرا] پنهانی با آنان رابطه دوستی برقرار می کنید، در حالی که من به آنچه پنهان داشتید و آنچه آشکار نمودید، دانایم و هر کس از شما چنین کند [با دشمنان خدا، رابطه دوستی برقرار کند]، قطعاً از راه درست، منحرف گردیده است.

در آیه دیگر، قرآن کریم «موضع گیری صریح» و «مرزبندی قاطعانه» حضرت ابراهیم (ع) در برابر کفار را می ستاید و از مسلمانان می خواهد که در این امر، ایشان را «الگو» و «اسوه» خود قرار بدهند:

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا

۱. خانمی نیز به زبانی ستایش آمیز، عبور غرب از جامعه سنتی به جامعه مدرن را توصیف کرده و غربیان مدرن را شگفتی آفرین معرفی کرده است: «...! غربی که کوشیده بود از جباریت کلیسا در عرصه جان و فنودالیسم در عرصه جهان با شاعر آزادی، برادری و برابری رهایی یابد و نظام یا نظام های مدرن را به وجود آورد و روز به روز شگفتی بیافرینند.» سید محمد خاتمی، نامه ای برای فردا، همان، ص ۱۲.

۲. قرآن کریم، سوره ممتحنه، آیه ۱.

بِرَأْوِا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ
وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ^۱

قطعاً برای شما در [پیروی از] ابراهیم و کسانی که با او هستند، سرمشقی نیکوست؛ آن گاه که به قوم خود [که کافر بودند] گفتند: ما از شما و از آنچه به جای خدا می پرستید، بیزاریم، به شما کفر می ورزیم و میان ما و شما، دشمنی و کینه همیشگی پدیدار شده است؛ تا وقتی که فقط به خدا ایمان آورید.

در نسبت سنجی با انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷، اصلاحات می تواند واجد دو معنای کاملاً متفاوت باشد: معنای نخست این است که جامعه در اهداف و مسیر گذشته خود دچار تجدیدنظر شده و اصلاحاتی را در انقلاب صورت گرفته طلب می کند. معنای دوم نیز این است که چون جامعه در پاره‌ای از موارد، از اهداف و مسیر انقلاب اسلامی دور افتاده و منحرف شده است باید از طریق اصلاحات به انقلاب باز گشت.^۲ اصلاح طلبان، شعارها و مطالبات خود را نه خارج از چارچوب انقلاب اسلامی، بلکه در امتداد آن معرفی کرده و مدعی بودند که در پی تحقق بخشیدن به آن بخش از درون مایه‌ها و غایات انقلاب هستند که در طول دهه‌های گذشته، مغفول و مهجور مانده بودند^۳ اما با وجود این، از آن جا که اصلاح طلبان خوانش و برداشتی کاملاً متفاوت با امام خمینی از مفاهیم کانونی انقلاب اسلامی (از جمله مردم سالاری، قانون مداری، آزادی و...) داشتند پروژه اصلاح طلبی، «بازگشت به انقلاب» یا «حرکت در مسیر انقلاب» نبود، بلکه در حقیقت، منحرف ساختن نظام سیاسی از مسیری بود که انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره) ترسیم کرده بود:

این که می گویم صاحبان این ایده [اصلاحات]، صداقت و صراحت ندارند، به همین خاطر است که ایده یک انقلاب را تحت عنوان خوشایندتر اصلاحات پنهان کرده‌اند. شاید هم به تاسی از پوپر، در صد دند تا با خط مشی رفرم و با کمترین هزینه، تغییرات بنیادی و ریشه‌ای در جامعه پدید بیاورند.^۴

یکی از اصلاح طلبان با صراحت می گوید: «دوم خرداد نقطه عطفی در مسیر تاریخ

۱. همان، آیه ۴.

۲. علیرضا شجاعی زند، همان، ص ۱۶۹.

۳. علی میرسیاسی، «اصلاح طلبان، اپوزیسیون نبودند»، مهرنامه، ۱۳۸۸، ش ۱، ص ۸۲.

۴. علیرضا شجاعی زند، همان، ص ۱۷۱.



ایران است و به نظر می‌رسد نمی‌توان آن را در چارچوب انقلاب اسلامی تحلیل کرد.^۱ وی اضافه می‌کند:

دولت دینی امری ممتنع است و هرگونه کوششی برای تشکیل آن با تحقق جامعه مدنی متعارض است [...] برای آن که دین در نهایت امری شخصی است و انسان باید به آن اعتقاد و ایمان داشته باشد، در حالی که دولت فقط می‌تواند التزام شهروندان را بخواهد. بنابراین حکومت به نام دین به گونه‌ای که دیگران آن را احکام و اوامر خداوند بدانند، ممکن نیست.^۲

یک تحلیل گر غربی نیز در اظهارنظری مشابه می‌نویسد:

می‌توان اطمینان داشت که این جنبش [جنبش اصلاح طلبی] در نهایت هنگامی که انقلاب خود را فرسوده کند، مانند آن چه که در سایر انقلاب‌های جهان روی داده است، در رسیدن به هدف خود که سکولاریزاسیون تدریجی، لیبرالیزاسیون و باز کردن درها به روی جهان خارج است، پیروز خواهد شد.^۳

عبدالکریم سروش، با وجود این که در سال‌های اولیه پیروزی انقلاب اسلامی، یکی از اعضای اصلی ستاد انقلاب فرهنگی بوده، به تلقی امام خمینی (ره) در زمینه ایجاد دانشگاه اسلامی، باور نداشته و آن را امری اشکال‌مند و خطرناک توصیف کرده است:

در انقلاب دینی خصوصاً در دوران اولیه کوشش می‌شد تا به همه چیز صورت دینی داده شود. این توجه بعدها پدید می‌آید که شاید پاره‌ای از امور از پیش خود صورتی دارند و نمی‌توان به آنها صورت جدیدی [را] تحمیل کرد. اما آن شور نخستین انقلابی، دلسوزان و مشفقان را به این وامی دارد که به همه چیز، صورت اسلامی بدهند. این کار اگر در هیچ جا اشکالی یا خطری نداشته باشد (که دارد) در علوم و معارف بشری، خطرش از همه جا بیشتر است.^۴

عمادالدین باقی نیز معتقد است «بازاندیشی» اصلاح‌طلبان در تفکر پیشین به

۱. عباس عبدی، *بیم‌ها و امیدها؛ دولت خاتمی از دیدگاه صاحب‌نظران*، گردآورندگان محسن آرمین و حجت رزاقی، تهران، همشهری، ۱۳۷۸، ص ۱۳۸.

۲. همان، ص ۱۳۹.

۳. فرد هالیدی، *پیروزی ملی‌گرایانه و جهش دوباره انقلاب*، ترجمه مهران قاسمی، سوره مهر، ش ۱۹، ۱۳۸۴، ص ۳۱.

۴. عبدالکریم سروش، *سیاست‌نامه ۲: آیین شهریاری و دینداری*، تهران، صراط، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹.

دلیل «حفظ انقلاب» بوده و نه ضدیت با آن؛ زیرا اصلاح‌طلبان دریافته‌اند که سخت‌گیری و مرزبندی، مخالف تراش و دشمن‌ساز است و کار را بر انقلاب و نیروهای انقلابی، دشوارتر می‌سازد. از این رو، «بازتفسیر» اصول و ارزش‌ها باید به گونه‌ای صورت بپذیرد که دایره «خودی»‌ها را گسترش بدهد:

آنها [نیروهای اصلاح‌طلب] در صورت لزوم، دست به ارائه

تفسیر مجددی از اصول و آرمان‌های انقلاب می‌زنند که با تفسیرهای رسمی دولتی، مغایر است. آنها چون تجربه انقلاب را درک کرده و مشاهده کرده‌اند انعطاف‌ناپذیری، موجب شکنندگی و تکوین جریان براندازی است؛ لذا بر آن هستند که حفظ نظام انقلابی هم در گرو انعطاف داشتن و رواداری است. از این رو، هر چه ما بتوانیم کسانی را که بیرون از دایره نیروهای انقلابی هستند به درون این دایره بیاوریم، انقلاب و ارزش‌های انقلابی ماندگارتر می‌شوند.^۱

اما این رویه، کاملاً نامعقول است و متضمن «نقض غرض» است. اگر ما برای گسترش دادن دامنه انقلاب، تفسیر و برداشتی از اصول و ارزش‌های انقلاب عرضه کنیم که با ماهیت آن اصول و ارزش‌ها «تعارض» داشته و به معنی دست کشیدن از آنها و «تساهل و تسامح» باشد؛ در حقیقت، به دست خود، انقلاب را «استحاله» و «تهی از هویت اصیلش» کرده‌ایم. در نتیجه، نیروهای مخالف و اپوزیسیون را به انقلابی جذب کرده‌ایم که دیگر «انقلاب» نیست، بلکه تنها «ظاهر» و «پوسته»‌ای طنزآلود از آن است. «بقای انقلاب»، متوقف بر بقای باورها و ارزش‌هایی است که «ماهیت» و «جوهر» آن را تشکیل می‌دهند، نه «تصرف» در این ماهیت و جوهر به بهانه جذب مخالف.

از نظر برخی از اصلاح‌طلبان، حتی انقلاب اسلامی ایران نیز به دو دلیل یک پدیده اجتماعی «مدرن»^۲ بوده است: یکی این که اساساً «انقلاب»^۳ پدیده‌ای مدرن است؛ زیرا در جهان سنت، جریان اجتماعی‌ای که خواهان تغییر نظم اجتماعی موجود و استقرار

۱. عمادالدین باقی، «چگونه نسل انقلابی، اصلاح‌طلب شد؟»، شهرزند/مروز، ۱۴/۱۱/۱۳۸۶، ص ۱۷.

2. Modern
3. Revolution



نظم اجتماعی جدیدی باشد، سابقه وجود ندارد:

انقلاب اساساً یک پدیده مدرن است. انقلاب اصولاً نقد رادیکال وضع موجود است و از این بابت، یک پدیده مدرن به شمار می آید. [...] این که بتوان با بسیج توده‌ای و بر هم زدن نظم موجود، نظم بهتری را به وجود آورد، در اندیشه قدمایی و سنتی موجود نیست. به همین خاطر است که باید انقلاب‌ها را نوعاً پدیده‌ای مدرن به حساب آورد.^۱

دیگر این که انقلاب اسلامی ایران، ویژگی‌هایی داشته است که بر مبنای آنها، باید این انقلاب را «تجلی مدرنیته» قلمداد کرد؛ از جمله این که انقلاب اسلامی از مفاهیم «کاملاً مدرن» همچون «تکیه بر عقل جمعی»، «حق حاکمیت ملی»، «وجود امر عمومی»، «شهروندی»، «شایسته‌سالاری» و... استفاده کرد.^۲ حتی کلیدی‌ترین و بنیادی‌ترین شعارهای تشکیل دهنده چارچوب اصلی گفتمان انقلاب اسلامی، شعارهایی «کاملاً مدرن» بودند:

در انقلاب، شعارهای کاملاً مدرنی سر داده می‌شد. یکی از این شعارها، جمهوریت بود. [...] این مفهوم، مفهومی کاملاً مدرن است. [...] استقلال هم یک شعار کاملاً مدرن است. [...] آزادی هم شعاری نوین است، چرا که افراد به دنبال آزاد شدن از سلطه هستند تا از قدرت مداخله در امر عمومی برخوردار شوند.^۳

نگارنده تصور نمی‌کند که این نظر، جز به «غرب‌زدگی» این اصلاح‌طلب، دلالت بر چیز دیگری داشته باشد. آیا در جهان سنت، «انقلاب اجتماعی»^۴ به معنای خیزش مردمی در راستای فروپاشی نظم موجود و برقراری نظم جدید، رخ نداده است؟! پس «انقلاب اسلامی صدر اسلام» چه نوع پدیده اجتماعی بوده است؟! مگر پیامبر اکرم (ص) با تکیه بر قدرت ایمان و باور اصحاب خویش، یک انقلاب اجتماعی باشکوه ایجاد نکرد که به استقرار نظم فرهنگی و نظم سیاسی کاملاً متفاوتی انجامید؟! آیا در تفکر سنتی، عناصر و اجزایی وجود دارند که مانع از وقوع انقلاب اجتماعی می‌شوند؟! اگر بر فرض، در «سنت غربی» چیزی با عنوان «انقلاب اجتماعی» وجود نداشته، می‌باید حکم «کلی» و «عام» صادر کرد و مدعی شد که در همه سنت‌ها، از جمله سنت اسلامی، نیز مقوله انقلاب

۱. سعید حجاریان، «از شاهد قدسی تا شاهد بازاری: عرفی شدن دین در سپهر سیاست، همان، ص ۲۵۴-۲۵۳.

۲. همان، ۲۵۷-۲۵۵.

۳. همان، ۲۶۰-۲۵۹.

اجتماعی امکان تحقق نداشته است؟!

در مقام نقد استدلال دوم نیز باید گفت مفاهیمی از قبیل «تکیه بر عقل جمعی»، «حق حاکمیت ملی»، «وجود امر عمومی»، «شهروندی»، «شایسته‌سالاری»، «مردم‌سالاری»، «استقلال»، «آزادی» و... در فرهنگ غنی اسلامی حضور داشته‌اند. این مفاهیم، تنها مفاهیمی بر خاسته از جهان «مدرن» نیستند. این مفاهیم در سنت غربی سابقه وجودی ندارد، اما در سنت اسلامی، نه تنها تعیین نظری داشته، بلکه در برهه‌هایی از تاریخ اسلام، تحقق اجتماعی نیز یافته است. «کامل‌مدرن» معرفی کردن این مفاهیم، نشان از ناآگاهی این افراد از فرهنگ اسلامی دارد. به عنوان مثال، در قرآن کریم و نهج‌البلاغه، گزاره‌هایی وجود دارد که به روشنی، دلالت بر مفاهیم سیاسی و اجتماعی‌ای از این دست دارند.^۱

تفکر و عملکرد اصلاح‌طلبان نه تنها در چارچوب اصول و ارزش‌های انقلاب اسلامی قرار نداشت، بلکه در دوره هشت ساله حاکمیت اصلاح‌طلبان، انقلاب اسلامی متحمل ضربه‌ها و خدشه‌های دردناکی از سوی آرا و عملکرد سکولاریستی اصلاح‌طلبان گردید.

۱. برخلاف نظر و پنداشت اصلاح‌طلبان سکولار، علامه مطهری تصریح می‌کند که ریشه نهضت مردم ایران را که منجر به وقوع انقلاب اسلامی شد، باید در تصادم جهت‌گیری رژیم پهلوی با «روح اسلامی جامعه ایران» جست‌وجو کرد. ایشان می‌نویسد در نیم قرن اخیر، جریان‌هایی بر ضد «اهداف عالیله اسلامی» روی داد که طبعاً نمی‌توانست از طرف جامعه، بدون واکنش اعتراضی بماند (مرتضی مطهری، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، تهران، صدرا، ۱۳۸۹، ص ۶۷). وی می‌افزاید آنچه در این نیم قرن در جامعه اسلامی ایران رخ داد عبارت است از: استبدادی خشن و وحشی و سلب هر نوع آزادی؛ کشتارهای بی‌رحمانه و ارزش‌فائل نشدن برای خون مسلمانان ایرانی و همچنین زندان‌ها و شکنجه‌ها برای متهمان سیاسی؛ نفوذ استعمار نو، یعنی شکل نامرئی و خطرناک استعمار (چه از جنبه سیاسی و چه از جنبه اقتصادی و چه از جنبه فرهنگی)؛ بریدن پیوند از کشورهای اسلامی و پیوند با کشورهای غیر اسلامی و احیاناً ضد اسلامی (که اسرائیل نمونه آن است)؛ دور نگه داشتن دین از سیاست، بلکه بیرون کردن دین از میدان سیاست؛ نقض آشکار قوانین و مقررات اسلامی، چه به صورت مستقیم و چه به صورت ترویج و اشاعه فساد در همه زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی؛ کوشش برای بازگرداندن ایران به جاهلیت قبل از اسلام و احیای شعارهای مجوسی و میراندن شعارهای اسلامی (از قبیل تغییر تاریخ هجری محمدی با تاریخ مجوسی، قلب و تحریف در میراث گراندقدر فرهنگ اسلامی و صادر کردن شناسنامه جعلی برای این فرهنگ به نام فرهنگ موهوم ایرانی و همچنین مبارزه با ادبیات فارسی اسلامی که حافظ و نگهبان روح اسلامی ایران است به نام مبارزه با واژه‌های بیگانه)؛ تبلیغ و اشاعه مارکسیسم دولتی (یعنی جنبه‌های الحادی مارکسیسم منهای جنبه‌های سیاسی و اجتماعی آن)؛ تبعیض و ازدیاد روزافزون شکاف طبقاتی به رغم اصلاحات ظاهری ادعایی؛ تسلط عناصر غیرمسلمان بر مسلمانان در دولت و سایر دستگاه‌ها (همان، ص ۷۹-۶۹). آیت‌الله شهید تصریح می‌کند که «این امور و امثال این‌ها، در طول نیم قرن، «وجدان مذهبی» جامعه ما را جریحه‌دار ساخت و به صورت عقده‌های مستعد انفجار درآورد.» (همان، ص ۶۹) آیت‌الله شهید تأکید می‌کند که «هویت ملی این مردم، اسلام است» (مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی ۲: جهان بینی توحیدی، تهران، صدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶). مردم ایران، با فرهنگ اسلامی از نظر روحی، عجین شده بودند و به امام خمینی به مثابه «پیشوای مذهبی و اسلامی» خود می‌نگریستند. (همان، ص ۸۷) امام خمینی نیز تمامی آرمان‌ها و مطالبات نهضت را بر پایه تلقی اسلامی و در قالب تعبیر اسلامی عرضه می‌داشت (همان)؛ به صورتی که باید گفت «این رهبر، جز منطق اسلامی، هیچ منطق دیگری را به کار نبرد» است (همان، ص ۸۹) و «همه چیز را در سایه اسلام می‌خواست.» (همان).





طی این سال‌ها، علاوه بر مبانی نظری انقلاب از جمله پیوند دین و سیاست، ولایت فقیه، استکبارستیزی، استقلال و ...، نهادهای عمده نظام، از جمله شورای نگهبان، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، نیروی مقاومت بسیج، صدا و سیما، شورای عالی انقلاب فرهنگی و ... در معرض شدیدترین تهاجمات سیاسی و مطبوعاتی اصلاح‌طلبان قرار گرفتند.

آبراهامیان به صراحت از چرخش فرهنگی و فکری اصلاح‌طلبان سخن می‌گوید که دلالت بر زاویه‌مندی آنها نسبت به گفتمان اولیه و اصلی انقلاب اسلامی دارد و نشانگر سمت و سوی غرب‌گرایانه آنهاست:

طی دهه‌های گذشته، اساسی‌ترین اصطلاحات در گفتمان عمومی موضوعاتی نظیر امپریالیسم، مستضعفان، جهاد، مجاهد و شهید، خویشتن، انقلاب و غرب‌زدگی را در بر می‌گرفت. اما گفتمان این دوره جدید تغییر یافت و عباراتی همانند دموکراسی^۱، پلورالیسم^۲، مدرنیت^۳، آزادی^۴، برابری^۵، جامعه مدنی^۶، حقوق بشر^۷، مشارکت سیاسی^۸، گفت‌وگو^۹ و واژه تازه شهروندی^{۱۰} به صحنه آمدند. این تحول، عملاً گونه‌ای چرخش فرهنگی تقریباً با اهمیت همانند انقلاب ۱۳۵۷ به شمار می‌رفت. روشنفکران جدید - که بسیاری از آنان فعالیت‌های سیاسی خود را در مقام انقلابیون مبارز آغاز کرده بودند، آزادانه تنها از روسو، واز لاک و از هیوم، کانت و دکارت نقل قول می‌کردند. در واقع ساعت آنان به گونه‌ای به سال‌های انقلاب مشروطه بازگشته بود.^{۱۱}

عبارت اخیر این نویسنده، عبارت دقیق و ظریفی است. آری؛ واقعیت این است که اصلاح‌طلبان همچون روشنفکران سکولار دوران مشروطیت، دوباره غرب و ارزش‌های

1. Democracy
2. Pluralism
3. Modernity
4. Freedom
5. Equality
6. Civil Society
7. Human Rights
8. Political participation
9. Dialogue
10. Citizenship

۱۱. یرواند آبراهامیان، تاریخ/یران مدرن، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران، نی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۷-۳۲۵.



غربی را به کانون قدرت سیاسی در ایران سوق دادند و توانستند با تکیه بر تفکر و تمدن غربی، فضای مفهومی و گفتمانی کاملاً متفاوتی را به جامعه ایران القا کنند. با گذشت حدود یک صد سال از انقلاب مشروطیت و مصادره شدن آن توسط روشنفکری سکولار، این بار در درون انقلاب اسلامی و با پشتوانه یک پایگاه اجتماعی وسیع و نسبتاً فراگیر، اصلاح طلبان توانسته بود انگاره‌های غربی و سکولاریستی را در جامعه ایران، باز تولید و بازسازی کنند. از این نظم، مشابهت و اشتراک بسیار زیادی میان اصلاح طلبان سکولار دهه هفتاد و هشتاد و روشنفکران سکولار عهد مشروطیت وجود دارد که آبراهامیان در ادامه به واقعیت دیگری نیز اشاره می‌کند که جایگزین «ایران» به جای «اسلام» و یا حداقل در عرض آن قرار گرفتن است:

گفتمان عمومی آنان [اصلاح طلبان] به جای اسلام، بیشتر بر ایران، به جای اسلام شیعی، بر ایران پیش از اسلام، و مناسبت‌های ملی همانند نوروز و ملی شدن صنعت نفت به جای محرم و رمضان، تمرکز داشت. به نظر می‌رسید جایگاه ناسیونالیسم^۱ به سنتز مطلوبی بین ایران پیش از اسلام و اسلام - و یاد دست کم، اسلام شیعی - ارتقا یافته است.^۲

سروش نیز در مقام توصیف دال‌های گفتمان اصلاح طلبی (که شعارها و آرمان‌های این جریان به شمار می‌آیند)، به مواردی از قبیل حق‌گرایی، تحقیق‌مآبی، ارتقا یافتن منزلت جمهوریت، اصلاح‌خواهی، مدارا، تکثرگرایی، بی‌طرفی ایدئولوژیک حکومت و ... اشاره کرده است:^۳

مدارا و مروت و نفی خشونت و منطق اصلاح و حق، از مهم‌ترین پیام‌ها و پیامدهای جنبش عظیم و تاریخی دوم خرداد بود. اما مفتونان قدرت و مفتیان خشونت، هنوز از خواب گران بی‌خبری بیدار نشده‌اند و دریافته‌اند که این دوران بر مدار دیگری می‌گردد: گفتمان حق، گفتمان تکلیفی را به عقب رانده، منطق تحقیق بر تقلید سبقت گرفته، جمهوریت عدل اسلامیت شده، گفتمان اصلاحی به جای گفتمان انقلابی نشسته، مدارا و مروت جای را بر اشتلم و خشونت تنگ کرده، تکثر به جنگ انحصار آمده، بی‌طرفی ایدئولوژیک حکومت از مطالبات

1. Nationalism

۲. همان، ص ۳۲۷.

۳. برای مطالعه تفصیلی مؤلفه‌های اصلاح طلبی سکولار رک: مجید محمدی، لیبرالیسم ایرانی؛ الگوی ناتمام، تهران، جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹، ص ۴۳۶-۲۶۹.

جدی شده و نهادهای انتخابی از نهادهای انتصابی طلب کار شده‌اند و آنها را به هماهنگی با خود می‌خوانند. منصوبان هم امروز هم چون منتخبان باید پاسخگوی مردم باشند، نه فقط پاسخگوی اولیا و مراجع برتر از خویش. این اندیشه‌ها همه پیدا شده بود که دوم خرداد پیدا شد و از آن پس هم جای بیشتری باز کرده و اینک به میمنت بر تخت سلطنت نشسته است و بر دل‌ها حکم می‌راند.^۱

علوی تبار در عبارت زیر تصریح می‌کند که از یک سو، تحولاتی در مقطع پس از جنگ روی داده است، و از سوی دیگر این که دولت اصلاحات از نظر گفتمانی، در امتداد دولت سازندگی و هم‌جهت با آن بوده و تنها دو حوزه فرهنگ و سیاست، در کنار حوزه اقتصاد، متعلق تجدیدنظرطلبی قرار گرفتند:

پس از جنگ، بخشی از مسئولان حکومت و کارشناسان مرتبط با آنها به این نتیجه رسیدند که مجموعه روش‌ها و شیوه‌های متداول نمی‌توانند به تحقق آرمان‌های انقلاب و توسعه و اقتدار کشور منجر شوند. از این رو، گرایش قدرتمندی به ایجاد دگرگونی در خط مشی‌ها و روش‌های جاری کشور پدید آمد. دولت سازندگی با محوریت حوزه اقتصاد، به اقداماتی از نوع بهبودخواهی حکومتی دست زد. تلاش‌های این دولت در زمینه اقتصادی، کم و بیش قابل قبول و موفق بود، اما اقداماتش در زمینه فرهنگ و سیاست خارجی، خیلی زود با مقاومت و واکنش شدید بخش‌های دیگر حاکمیت مواجه شد و عقب‌نشینی شدید به دنبال داشت. به تدریج، جنبش اجتماعی مردم‌سالاری خواهی در ایران عروج کرده و شکل گرفت. با انتخاب سیدمحمد خاتمی به ریاست جمهوری، در تازه‌ای از بهبودخواهی حکومتی آغاز شد که در حوزه اقتصادی، تداوم و تکمیل دوره قبل بود و در سه حوزه فرهنگ، سیاست داخلی و سیاست خارجی، نوآوری و متحول‌سازی را دنبال می‌کرد.^۲

البته باید اضافه کنیم که در جبهه چپ سیاسی، نخستین تجدیدنظرطلبی‌های ایدئولوژیک در میان کسانی رخ داد که بعدها، «کارگزاران سازندگی» خوانده شدند.

۱. عبدالکریم سروش، سیاست‌نامه ۲: آیین شهریاری و دینداری، همان، ص ۱۹۷.
 ۲. علی علوی تبار، «بهبودخواهی حکومتی یا جنبش اجتماعی؟»، مهرنامه، ۱۳۹۱، ش ۲۲، ص ۹۲.



بر خلاف تلقی شایع، نجفی (از وزرای دولت سازندگی و اعضای اصلی حزب کارگزاران سازندگی) معتقد است که نیروهای اصلی حزب کارگزاران سازندگی، وابستگی و همسویی با جناح راست نداشتند، بلکه از پیشینه سیاسی چپ‌روانه برخوردار بودند و در درون دولت سازندگی بود که تحول یافتند و به اندیشه‌های لیبرالیستی گراییدند:

کارگزاران را نمی‌توان انشعاب از راست معرفی کرد [...] صبغه سیاسی اعضای اصلی کارگزاران، عموماً چپ بود؛ منتهی دولت آقای هاشمی و شخص ایشان در دوره ریاست‌جمهوری، متأسفانه با چپ دچار مشکل شد. [...] با این حال، در دولت آقای هاشمی، افراد منتسب به چپ باقی ماندند و بر این اساس، می‌توان کارگزاران را چپ تحول یافته خواند. حتی تفکرات اقتصادی شخصیتی مانند دکتر نوربخش - که رشته ایشان اقتصاد بود و شخصاً بینش اقتصادی داشت، در طول دوران ریاست‌جمهوری آقای هاشمی تغییر کرد و از چپ، به دیدگاه‌های بازتر اقتصادی رسید. [...] بنابراین، از نظر اقتصادی، ما چپ تحول یافته بودیم.^۱

وی در ادامه، تصریح می‌کند که «دولت اصلاحات» را باید در امتداد «دولت سازندگی» و شکل تکامل یافته آن دانست:

دولت آقای خاتمی، در [راستای] تکامل دولت آقای هاشمی و ادامه دهنده راه آن بود؛ اولاً به دلیل حضور بخش عمده‌ای از مدیران دولت هاشمی در بخش تأثیرگذار دولت آقای خاتمی، ثانیاً [...] به دلیل این که [بحث توسعه سیاسی که توسط آقای خاتمی مطرح شد، موضوعی بود که آقای هاشمی از آن استقبال کرد. بنابراین، آنچه در دولت اصلاحات به مواضع دولت قبل اضافه شد، مطلبی بود که مورد تأیید خود آقای هاشمی قرار داشت].^۲

بر همین اساس، بعضی از نویسندگان و تحلیل‌گران، عمل‌گرایی^۳ دولت سازندگی را نقطه آغاز گریز بخشی از حاکمیت سیاسی از مدار انقلاب اسلامی قلمداد کرده و حتی تعبیر «ترمیدور»^۴ را برای توصیف این وضعیت به کار می‌برند:

۱. محمدعلی نجفی، «تاریخ چپ تحول یافته»، مهرنامه، ۱۳۹۱، ش ۲۲، ص ۱۱۹.
۲. همان، ص ۱۲۱.

3. Pragmatism
4. Thermidor



رهبری عمل‌گرایان [دولت‌سازندگی در دوره اول]، ایران را به سمت میانه‌روی هدایت کرده است. به اصطلاح فنی مطالعات انقلاب‌ها، می‌توان گفت که انقلاب اسلامی در حال حاضر،^۱ مرحله ترمیدور تکامل خود را طی می‌کند. [...] این میانه‌روی، در اثر اعمال فشارهای داخلی و بین‌المللی بر ایران در طول چهارده سال گذشته و نیز درک دیر هنگام، ولی مبارک بخش قابل ملاحظه‌ای از نخبگان حاکم بر ایران نسبت به محدودیت‌های واقعی توانایی‌های جمهوری اسلامی در ایجاد تحول در ایران و دنیای اسلام به بار نشسته است.^۲

رگه‌های پررنگ و نمایانی از لیبرالیستی بودن اندیشه شخص خاتمی، در یک دهه پیش از دوم خرداد سال ۷۶، برای برخی اهل دقت و تأمل، مشهود و محسوس بود. به عنوان مثال، خاتمی در سمت وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در جمع دانشجویان و در تاریخ دهم اردیبهشت ۱۳۷۰، مطالبی را درباره نوع نگاه خود به غرب و فرهنگ و فعالیت فرهنگی مطرح می‌سازد که نقاط مغالطه‌آمیز و کج‌اندیشانه آن از دیده تیزبین سید شهیدان اهل قلم، مرتضی آوینی (ره) پنهان نمی‌ماند.^۳ از این رو، ایشان مقاله‌ای را با عنوان «تجدد یا تحجر؟» به منظور تحلیل انتقادی دیدگاه‌های لیبرالیستی خاتمی می‌نگارد. آوینی در این مقاله ضمن این که اعتراض می‌کند که چرا استراتژی فرهنگی وزارت ارشاد بر تقویت تلاش‌های همسو و هماهنگ، مبتنی نیست، تصریح می‌کند که اتمسفر فرهنگی در عرف خاص، بسیار مسموم و ناامن است:

شکی نیست که استراتژی فرهنگی یک نظام نمی‌تواند بر منع قرار گیرد [...] اما مسلماً جای این سؤال وجود دارد که «آیا استراتژی فرهنگی نظام نمی‌تواند بر تقویت تلاش‌هایی ارتسکاز یابد که در تفکر و غایات، با او همسو و هماهنگ هستند؟» مگر کسی از وزارت ارشاد خواسته است که استراتژی فرهنگی خود را بر منع قرار دهد؟ دوستان ما

۱. این کتاب در دوره اول استقرار دولت‌سازندگی (۷۲-۱۳۶۸) نوشته شده است و مقصود نویسنده از «حال حاضر» نیز، همین مقطع است.

۲. محسن میلانی، شکل‌گیری انقلاب اسلامی: از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی، ترجمه مجتبی عطارزاده، تهران، طرح‌نو، ۱۳۸۱، ص ۴۳۸-۴۳۷.

۳. خاتمی در این سخنرانی گفت: «استراتژی فرهنگی یک جامعه زنده اسلامی بر منع نیست. [...] بلکه اساس سیاست راهبردی اسلام بر ایجاد مصونیت است؛ یعنی مبنای کار را بر ایجاد مصونیت فکری، عاطفی، اعتقادی و ذهنی در وفاداران به خود قرار می‌دهد و آنان را طوری تربیت می‌کند که از درون بتوانند در مقابل تهاجم‌ها، مقاومت کنند و اگر مبنا مصونیت باشد [...] لازمه آن این است که آرا متفاوت بتوانند در جامعه با هم تعاملی و رویارویی داشته باشند.» (سید محمد خاتمی، بیم‌موج، همان، ص ۱۵۲).



باید به یاد داشته باشند که اکنون حجاب سکوت و صبر هنگامی شکسته شده که اتمسفر فرهنگی در عرف خاص آنچنان مسموم و ناامن است که هیچ مؤمنی احساس امنیت نمی کند. من با صراحت به مسئولان فرهنگی و هنری کشور اعلام می دارم که این دغدغه که فرزندان ما امروز و فردا در فضای کدام فرهنگ رشد خواهند یافت ما را به سختی به وحشت می اندازد. [...] آیا واقعاً دوستان ما در وزارت ارشاد، اتمسفر فرهنگی جامعه را در کنترل دارند؟ آیا لازمه این مصونیت اجتماعی [در افراد مدافع نظام] آن نیست که در کنار مواجهه جامعه با آرای مخالفین، تلاش های دوستانه مؤید انقلاب و دینداری نیز تقویت شود؟ آیا لازمه مصونیت یافتن مدافعان انقلاب در مواجهه با آرای مخالفین آن است که ما اتمسفر فرهنگی جامعه را آن گونه بسازیم که نسل های جدید، فرصت هدایت را از دست بدهند؟ [...] اگر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی می خواهد که حصارهای جهل و خرافه و تحجر را بشکند و جامعه را از تفریط باز دارد، باید با تجدد افراطی نیز مبارزه کند تا مردم را از چاله ای به چاه نیفکند.^۱

شاید بتوان گفت خاتمی در سال های بعد، پاسخ آوینی را داد؛ او انتقادات نسبت به نگرش فرهنگی اش را «تنگ نظری» خواند:

امروز که به برکت انقلاب اسلامی، مرحله جدیدی در زندگی مردم ما و مسلمانان آغاز شده است، باز هم بیش از هر زمان [دیگر] به خردورزی و اندیشه گری و تعمق و تدبر نیاز داریم و به نظر من، راه درست در این دیار، این [است] که در مقام عمل، همگان به قانون اساسی که مبنای نظم اجتماعی است، تن در دهیم و با عزم ملی، بیماری مزمن قانون گریزی و قانون ستیزی را درمان کنیم و در مقام نظر نیز، هیچ حد و مرزی نشناسیم و در ابراز نظر، نیز تنها به حدی که در قانون آمده است به شرط آن که از تفسیر تنگ نظرانه آن [اصل] کلی که در قانون آمده است، پرهیزیم پای بند باشیم.^۲

وی در دوران ریاست جمهوری اش نیز بارها و بارها در برابر متهم شدن به لیبرالیست

۱. سید مرتضی آوینی، *حلزون های خانه به دوش*، تهران، واحه، ۱۳۹۱، ص ۹۸-۹۷.

۲. سید محمد خاتمی، *آیین و اندیشه در دام خودکامگی*؛ سیری در اندیشه سیاسی مسلمانان در فراز و فرود تمدن اسلامی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸، ص ۴۳۶.



بودن رویکرد فرهنگی و سیاسی اش، «تنگ نظری» در تفسیر دین و قانون اساسی را به منتقدان خویش نسبت داد، اما فارغ از این سخن خطابی و شعاری، استدلال متقنی عرضه نکرد:

در میان ما، سلیقه‌های مختلف و برداشت‌های مختلف وجود دارد. از کجا معلوم که سلیقه من درست است؟ شاید سلیقه مخالف من درست باشد. [...] تنگ نظری بهتر است یا سعه صدر؟^۱

خداوند متعال در قرآن کریم در سوره بقره، آیه ۱۱ و ۱۲ می‌فرماید:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ

و چون به آنان [کافران] گفته شود که در زمین فساد مکنید، می‌گویند: ما خود اصلاحگریم. آگاه باشید که آنان فسادگران‌اند، لیکن نمی‌فهمند.

۲. علل و دلایل دگر دیسی ایدئولوژیک

اصل تحول و دگر دیسی فکری اصلاح طلبان نسبت به وضعیت ایدئولوژیک آنها در دهه شصت، به هیچ رو قابل انکار نیست؛ چنان که خودشان به آن تصریح کرده‌اند. محسن آرمین، از اعضای اصلی سازمان مجاهدین انقلاب، اعتراف می‌کند که کنار نهاده شدن جناح چپ از قدرت سیاسی در سال‌های حاکمیت دولت سازندگی، مجال و فرصتی را برای آنها فراهم آورد که درباره گذشته ایدئولوژیک خود، به بازاندیشی و تجدیدنظر روی آورند:

این نسل [اصلاح طلبان] با تجربه دهه دوم انقلاب، به تدریج، ضعف‌ها و کاستی‌های نوع نگاه خود به مقوله قدرت و سیاست را درک می‌کرد [...] این شرایط، تقریباً مصادف شده بود با کنار گذاشتن بخش مهمی از نسل انقلاب از ساختار قدرت؛ یعنی تقریباً در اوایل دهه هفتاد بود که به طور مشخص، جریان چپ با خط امام [...] از عرصه قدرت نظام کنار گذاشته شدند. طبعاً این تقارن، فرصت بسیار خوبی را برای این جریان فراهم کرد که بتواند در فضا و شرایط مناسب تری به بازنگری و بازسازی دیدگاه‌های خود دست بزند. [...] شرایط ذهنی و تئوریک جریان اصلاح طلبی، بر

۱. همان، اسلام، روحانیت و انقلاب/اسلامی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۸۵.



اساس این روند، به تدریج شکل گرفت.^۱

یک پرسش جالب این است که علل و دلایل دگردیسی فکری اصلاح طلبان چه بود؟! اصلاح طلبان خود در زمانی نه چندان دور - یعنی در دهه شصت - در صف انقلابیون رادیکال قرار داشتند و خود را «خط امامی» معرفی می کردند! چه شد که آنها از «تفکر انقلابی» گریزان شدند و به «تفکر غربی» روی آوردند؟! برخی بر این باورند که علت اصلی این تحول، علتی سیاسی است؛ به این معنی که آنها چون از قدرت سیاسی کنار زده شدند، در جست و جوی راهی برای بازگشت به قدرت سیاسی، اساساً کلیت ساختار سیاسی موجود را به چالش کشیدند و از معیارهای برون گفتمانی برای نقد وضعیت سیاسی استفاده کردند:

دلیل این برگشت [به تئوری‌های نوسازی] هم عمدتاً سیاسی بود، یعنی شاید برخورد بدی شد با این مجموعه و آنها به خاطر عدم بلوغ و روشنفکری احساس کردند برای بازگشت به قدرت باید کل سیستم را به هم بزنند، چگونه؟ با این تفسیرها [ی متجددانه].^۲

البته این واقعیت قابل انکار نیست که تمایل شدید اصلاح طلبان به حضور مجدد در قدرت سیاسی، تأثیری جدی بر دگردیسی سیاسی آنها نهاد، اما افزون بر این، نمی توان چشم بر این واقعیت تعیین کننده و مهم فرو بست که بسیاری از اصلاح طلبان، از آغاز دارای بنیان‌های فکری متقن و ریشه‌های اعتقادی مستحکمی نبودند و این هیجان و التهاب انقلاب بود که آنها را مدتی با خود همراه کرد. علامه مصباح می گوید همه مدیرانی که پس از جریان ترورها در سمت‌های عالی نظام قرار گرفتند، برخلاف حلقه شاگردان امام خمینی،^۳ از نظر بینشی و گرایشی در سطح مطلوب قرار نداشتند و همین امر سبب شد تا روند عمومی حاکمیت سیاسی و جامعه، به تدریج از ارزش‌های سال‌های نخستین انقلاب، فاصله بیابد:

همه کسانی که بعد از جریان هشتم شهریور و دولت شهید باهنر، روی کار آمدند و در پست‌های کلیدی و رده‌های اولیه مدیریت کشور قرار گرفتند، نه تا این حد تفکر امام را شناخته بودند و نه از نظر روحی

۱. محسن آرمین، *اسلام، اجتماع، سیاست*، تهران، ذکر، ۱۳۸۰، ص ۳۳۸-۳۳۷.

۲. حسین کچوئیان، *کند و کاودر ماهیت معمایی ایران: جهانی سازی، دموکراسی سازی و جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، همان، ص ۲۰.

۳. جریان ترور در اوایل انقلاب، حلقه شاگردان امام را از روند انقلاب حذف کرد و به جز معدودی از خواص - که سرآمد آنها حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (حفظه‌الله تعالی) بود - باقی نماندند.

و مایه‌های معنوی، آن چنان ساخته شده بودند و با درجات مختلف، کم و بیش متأثر از فرهنگ و تعلیمات غربی بودند و از فرهنگ و معارف اسلامی، فاصله داشتند و این فاصله روز به روز و در هر دولتی نسبت به دولت و مسئولان قبلی، بیشتر می‌شد.^۱

ایشان اضافه می‌کند:

بسیاری از این افراد [جریان چپ مذهبی] که در اوایل انقلاب، آن شعارهای تند را می‌دادند، خیلی روی اعتقاد نبوده، و بیشتر تحت تأثیر جو و احساسات و شوری که داشتند آن شعارها را تکرار می‌کردند.^۲

عبدالکریم سروش، شخصیت مرکزی حلقه تئوریک «کیان»، با صراحت، به عدم اعتقاد خود به «ولایت فقیه» اعتراف می‌کند و می‌گوید این بی‌اعتقادی، امری نیست که به تدریج به وجود آمده باشد، بلکه از آغاز طرح این مسئله، وی چنین نظری درباره آن داشته است:

شما سرتاسر زندگی سیاسی مرا در این بیست سال نگاه کنید؛ در کتاب‌های من، در سخنرانی‌های من، هیچ‌گاه توجیهی از ولایت فقیه [ارائه] نکرده‌ام، چون به آن عقیده نداشتم. از اولش هم اعتقاد نداشتم، هیچ‌وقت هم چنین لفظی را بر زبان نیاورده‌ام. پیش امام هم می‌رفتیم، ولی هیچ‌وقت من این تئوری را قبول نداشتم. یک بار هم نگفتم‌ام راه نجات کشور در التزام به این نظریه است. من از ابتدا اندیشه دموکراتیک داشتم، حالا هم نظراً و عملاً به آن پایبندم.^۳

افزون بر این، تماس فکری آنها با رشته‌های گوناگون علوم انسانی سکولار^۴ نیز در روند استحاله معرفتی و ارزشی، بسیار مؤثر بوده است. سعید حجاریان یکی از چهره‌های کلیدی و ممتاز جریان اصلاح طلبی سکولار به شمار می‌آید که نقش برجسته‌ای را در هدایت و راه‌اندازی توطئه‌ها و بحران‌های گوناگون برآمده از جریان اصلاحات ایفا کرد. او که در فتنه سال ۱۳۸۸ نیز حضور فعالی داشت، در میانه این راه، بازداشت شد. وی پس از دستگیری و زندانی شدن، چنین وانمود کرد که از کرده‌های خود پشیمان شده است. از

۱. محمد تقی مصباح‌یزدی، کاوش‌ها و چالش‌ها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۸.

۲. همان، ص ۴۴-۴۳.

۳. عبدالکریم سروش، تأملات ایرانی: مباحثاتی با روشنفکران معاصر در زمینه فکر و فرهنگ ایرانی، «روشنفکر ایرانی: طرحی از یک زندگی فکری»، تهران، روزنه، ۱۳۸۰، ص ۱۳۶.

نکته مهمی که علامه مصباح آن را مطرح ساخته این است که رحلت امام خمینی، مبدأ «شکل‌گیری» تحول و دگر‌دیدی در میان بسیاری از اصلاح‌طلبان نبود، بلکه زمان «علنی‌گردیدن» و «اظهار شدن» آن بود؛ چرا که شخصیت ویژه و بی‌بدیل امام خمینی چنان بود که این افراد، جسارت بیان دیدگاه‌های مغایر و متضاد با خط اصلی انقلاب را در خود نمی‌دیدند

این رو، متنی را به عنوان دفاعیه خود در دادگاه نوشت که توسط یکی از دوستانش خوانده شد. او در این متن، به انحراف ایدئولوژیک و دگر‌دیدی فکری خود در اثر تأثیرپذیری از علوم انسانی سکولار، اعتراف و تصریح کرد:

طی ده، پانزده سال اخیر، مقالاتی از من به چاپ رسیده که حاوی بعضی از نظریات نامربوط به شرایط کشورمان بوده است... یکی از مهم‌ترین این نظرات، انطباق شرایط

کشورمان با تئوری ماکس وبر^۱ درباره سلطانیسم است که معتقد است بر بسیاری از امپراتوری‌های شرقی، این شیوه از حکومت جاری بوده و یک حاکم پاتریمونیال تیولدار و تعدادی حامیان وی که هر کدام خیل عظیمی از تحت‌الحمايگان را یدک می‌کشیده‌اند، نظام سلطه را در سراسر قلمرو سرزمین، مستقر کرده بودند.^۲ [...] حجم وسیعی کتاب بعد از انقلاب ترجمه شده که بسیاری از آنها، جنبه ایدئولوژیک دارند و در کنه آنها می‌توان رد پای مکاتب مختلف- از مارکسیسم ارتدوکس^۳ تا نئولیبرالیسم^۴- را مشاهده کرد و این کتب (و باید اضافه کرد مجلات)، به وفور در دسترس مشتاقان است. [...] من هم بدون دیدگاه انتقادی، به دام چاله این علوم انحرافی در غلتیدم. [...] فوق‌لیسانس و دکترای خود

1. Max Weber

۲. رک: (سعید حجاریان، «ساخت اقتدار سلطانی: آسیب‌پذیری‌ها، بدیل‌ها»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، ۱۳۷۴، ش ۹۱ و ۹۲، ص ۵۷-۴۵). او در این مقاله در صدد تبیین این مدعا است که ساختار اقتدار موسوم به «سلطانی» (Sultanic) یا «نوپاتریمونیال» (neopatrimonial) که متکامل‌ترین نوع از اشکال اقتدار سنتی است، در مواجهه با مقتضیات عصر مدرن، بیشترین آسیب‌پذیری را در برابر یک جنبش انقلابی توده‌ای دارد و البته در پاره‌ای موارد، این استعداد را از خود بروز می‌دهد که وضع انقلابی را دور زند و چشم‌انداز بدیل‌های دیگری جز انقلاب را پیش روی خود داشته باشد. حجاریان می‌افزاید یکی از راه‌های تحول نظام سلطانی، قهر و خشونت انقلابی است، اما این، تنها طریق گذار از نظام سلطانی به نظامی دیگر نیست، بلکه راه‌های متفاوتی برای انتقال و تحول وجود دارد که بعضی از آنها می‌توانند به اشکالی از مردم‌سالاری نیز منتهی شود.

3. Orthodox Marxism

4. Neoliberalism



را در علوم سیاسی اخذ کردم و انبوه نظریات و ایدئولوژی‌های سیاسی نادرست در ذهنم تلمبار شد؛ بدون آن که فرصت بازنگری و نقد آنها را داشته باشم. [...] نظریات ماکس وبر در ایران کنونی هیچ کاربردی ندارد و من از سر غفلت بدون نگاه انتقادی به این نظرات آنها را به شرایط کشورمان تعمیم دادم.^۱

نکته مهم دیگری که علامه مصباح آن را مطرح ساخته این است که رحلت امام خمینی، مبدأ «شکل‌گیری» تحول و دگرذیسی در میان بسیاری از اصلاح‌طلبان نبود، بلکه زمان «علنی‌گردیدن» و «اظهار شدن» آن بود؛ چرا که شخصیت ویژه و بی‌بدیل امام خمینی چنان بود که این افراد، جسارت بیان دیدگاه‌های مغایر و متضاد با خط اصلی انقلاب را در خود نمی‌دیدند:

تا زمانی که خود حضرت امام، حیات داشتند و بر همه کشور سایه انداخته بودند، افراد کمتر منویات قلبی خودشان را اظهار می‌کردند و حتی کسانی که مخالفت‌های اصولی و عمیق با راه و تفکر و مبانی امام و اسلام داشتند، اصلاً زمینه را برای طرح مخالفت خود، مساعد نمی‌دیدند.^۲

اما پس از رحلت امام، به علت فقدان آن شخصیت خاص و تاریخ‌ساز، ورق برمی‌گردد و بستر سیاسی و اجتماعی برای مطرح کردن نظریات دگراندیشانه و تجدیدنظرطلبانه فراهم می‌شود. از این رو، فضای فکری و ایدئولوژیک دستخوش تحولات و دگرگونی‌هایی می‌شود که در اثر آنها، حاکمیت ارزش‌ها، رقیق و ضعیف می‌شود:

بعد از رحلت امام، طبیعتاً زمینه برای فاصله و دوری از تفکر و راه امام بیشتر می‌شود، چون آن مرد دیگر نیست و آن سیطره روحی و معنوی وجود ندارد. امام شخصیتی است که نزدیک [به] هشتاد سال در کوره حوادث تلخ و شیرین سیاسی، اجتماعی آبدیده شده و با مجاهدت‌های نفسانی و روحی، خود را ساخته و یک تجربه گرانبهای مبارزات سی ساله را به همراه دارد. بنابراین، کسی بعد از امام، هر چقدر هم که خودساخته و با تجربه و شایسته باشد، اما بالاخره امام نمی‌شود، و این خود عاملی است که به همراه عوامل مختلف دیگری که طبیعتاً وجود دارد [...]

۱. سعید حجاریان، «متن دفاعیه در دادگاه فتنه سال ۱۳۸۸»، برگرفته از:

<http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8806030459>

۲. محمدتقی مصباح یزدی، همان، ص ۳۸.

دست به دست هم داده و باعث می‌گردد که ارزش‌ها و تفکر اسلامی، به تدریج و روز به روز، کمرنگ‌تر شود. [...] علاوه بر عواملی که مربوط به طبیعت و ماهیت چنین حرکت‌هایی است، عوامل خارجی هم در این کمرنگ شدن، مهم و مؤثرند.^۱

عباس عبدی نیز در توضیح چرایی دگرگونی معرفتی و ایدئولوژیک خود، به عواملی اشاره می‌کند که یکی از آنها، رحلت امام خمینی است:

فوت امام و تحولات داخلی کشور، همزمان بود با برخی تغییرات در عرصه جهانی، به‌ویژه این که استفاده از روش‌های انقلابی به عنوان یک شیوه برای حل مشکلات جوامع و انسان‌ها، مورد تردید قرار گرفت. به طور طبیعی، این تحولات داخلی و خارجی، تأثیر خودش را بر اکثر افراد از جمله من، بر جای گذاشت، و تقریباً می‌توان گفت که از اوایل سال ۱۳۶۹، نوعی نگرش اولیه و اصلاح‌شده‌ای از مهم‌ترین مسئله جامعه خود و نیز وجوه متفاوت آن به دست آورده بودم.^۲

مرتضی مردی‌ها، از عناصر فکری اصلاح‌طلبان نیز در این رابطه، تحلیلی ارائه کرده است. وی به دو عامل به عنوان علل دگرگونی اصلاح‌طلبان - یا به تعبیر او «چپ مذهبی» - اشاره کرده است: «دفع شدن شدید از عرصه حاکمیت سیاسی» و «مطالعه علوم انسانی سکولار»:

در دهه دوم انقلاب، چپ مذهبی، دگرگونی خود را آغاز کرد. از یک سو، دوری از قدرت و یافتن فرصت، عناصر نظریه‌پرداز و اهل مطالعه این جریان را به بازنگری پرونده خویش و تأمل... و پختگی شعارها و معیارها راه داد. فلسفه سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی، حقوق و تاریخ، اصلی‌ترین حوزه‌هایی بود که می‌توانست چشم‌فرهنگیان و عقل‌مندان چپ مذهبی را به حقایق یکسره دیگر راه نماید. از سوی دیگر، بی‌مهری و بلکه قهر شدیدی که نسبت به آنها روا داشته شد، چشمان‌شان را به این حقیقت باز کرد که اگر حکومت، بی‌ضابطه و غیرقانون‌مدار باشد، یوم‌لک و یوم‌علیک است، احتیاط حکم می‌کند که پاره‌ای از منافع سرشار یوم‌لک را برای روز مبادای یوم‌علیک ذخیره کنیم و این چیزی

۱. همان، ص ۳۹.

۲. عباس عبدی، قانون، قدرت، فرهنگ، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۷، ص ۲۱-۲۰.





نیست جز انتقاد پذیری، رضا به قاعده‌مندی و قانون‌گذاری از سر عقل و عدل، نه البته قانونی که برای شرایط فعلی قانون‌گذار مساعد است و اگر اوضاع بگردد و آن قدرتی که برای خود ذخیره کرده به دست حریف بیفتد، آن قانون به بزرگ‌ترین عامل هراس او بدل می‌شود.^۱

البته از ادبیات و لحن کلام مردیها پیداست که وی تصویری تاریک از کلیت دهه نخست انقلاب عرضه می‌کند و دگر دیسی اصلاح‌طلبان را مطلوب و روا می‌انگارد، حال آن که نه منش فاشیستی آنها در دهه شصت، منطقی بود و نه منش لیبرالیستی‌شان در دهه هفتاد. وی در ادامه یادداشت خود، پروژه دگر دیسی اصلاح‌طلبان را یک «پروژه ناتمام» معرفی می‌کند که همچنان به سوی غایت خویش روان و در جریان خواهد بود. باید گفت پیش‌بینی وی از تحولات جریان اصلاح‌طلبی صحیح بوده است؛ زیرا در سال‌های بعد، روند دگر دیسی تداوم یافت و آشکارا از بسیاری از خطوط قرمز و مرزهای رسمی انقلاب عبور کرد:

چنین به نظر می‌رسد که پروژه ناتمام دگر دیسی چپ، ادامه دارد و سرانجام به غایت خود خواهد رسید. مسیری که در پیش گرفته شده، علی‌الاصول به مطالعه علمی و تجربه تاریخی متکی است و اگر چه هنوز هم در این میان پاره‌ای ارزش‌دواری‌ها به صورت استراتژیک عمل می‌کند، در عین حال معیارهای عقلانیت، ارزش‌ها را به مرزهای واقع‌بینی سوق می‌دهد و تولد چپ مدرن را تا بلوغ آن همراهی می‌کند.^۲

ما به روشنی، «بلوغ» چپ مدرن را در «فتنه سال ۱۳۸۸» مشاهده کردیم و دریافتیم که پروژه دگر دیسی، چگونه آنها را به مقابله و ضدیت خیابانی و سخت با اصل نظام اسلامی و مقام معظم رهبری سوق داد. چپ مدرن، آن هنگام که جامه دورویی و نفاق را از تن درآورد، بی‌پروا و آشکارا در کنار اپوزیسیون ضدانقلاب - سلطنت‌طلبان، سازمان مجاهدین خلق، ملی‌گرایان و ... - و سرویس‌های امنیتی و جاسوسی غرب قرار گرفت و جبهه مشترک و واحد «جنبش سبز» را پدید آورد. افزون بر این، برخلاف این گفته مردیها که «معیارهای عقلانیت، ارزش‌ها را به مرزهای واقع‌بینی سوق می‌دهد»، ارزش‌ها اسلامی، نه «غیرعقلانی» اند و نه «واقعیت‌ستیز». آنچه وی «ارزش‌ها» خوانده و آن را غیرعقلانی و واقعیت‌ستیز دانسته، تلقی و عملکرد ناصواب و تندروانه اصلاح‌طلبان

۱. مرتضی مردیها، همان، ص ۱۰.

۲. همان.

مفاهیمی از قبیل «تکیه بر عقل جمعی»، «حق حاکمیت ملی»، «وجود امر عمومی»، «شهر وندی»، «شایسته سالاری»، «مردم سالاری»، «استقلال»، «آزادی» و... در فرهنگ غنی اسلامی حضور داشته‌اند. این مفاهیم، تنها مفاهیمی برخاسته از جهان «مدرن» نیستند. این مفاهیم در سنت غربی سابقه وجودی ندارد، اما در سنت اسلامی، نه تنها تعیین نظری داشته، بلکه در برهه‌هایی از تاریخ اسلام، تحقق اجتماعی نیز یافته است

در دهه شصت است، نه ارزش‌های اسلامی. او با این تعبیر، حساب «دین‌فهمی اصلاح‌طلبان» را از اصل «دین» تفکیک نکرده و - احتمالاً عامدانه و آگاهانه - بر هر دو، حکم واحد رانده است.

عمادالدین باقی، از اصلاح‌طلبان فعال در حوزه مطبوعات نیز می‌گوید فرد انقلابی در اثر غلبه فضای هیجان‌برانگیز و پرخروش انقلاب، در کنش جمعی معطوف به ایجاد انقلاب، مستحیل می‌شود و احساسی و عاطفی عمل می‌کند، اما پس از پیروزی انقلاب و دستیابی نیروهای انقلابی به قدرت سیاسی، ایدئولوژی به واقعیات برخورد می‌کند و در برابر آنها مجبور به انفعال و سازش و همسویی می‌شود. در این حال، فرد

انقلابی از فضای غیرعقلانی انقلاب خارج می‌شود و به عقلانیت و واقع‌گرایی روی می‌آورد:

رفتار جمعی در جریان انقلابات موجب می‌شود که افراد در میان انبوه خلق، از خود بی‌خود شده و استحاله شوند و کنش‌های عاطفی بر سنجیدگی و حسابرسی و کنش عقلانی غلبه کند. پس از مدتی که از انقلاب سپری می‌شود در اثر آن روزمرگی‌ها از یک سو، و مواجه شدن دولت انقلابی با مسائل و مشکلات واقعی (که دیگر شعارها از عهده حل آن بر نمی‌آیند)، فرد مجبور است واقع‌گرا شود و به سوی عقلانیت عزیمت کند. بنابراین، موازنه گذشته به هم خورده و به تدریج، کنش‌های عقلانی غلبه می‌کند. در بحبوحه انقلاب، شعارهای بلندپروازانه سر داده می‌شود و گمان می‌کنند به سادگی می‌توان به اهداف اعلام‌شده رسید، اما در عمل، با موانعی روبه‌رو می‌شوند که نشان می‌دهد شعار دادن آسان و عمل کردن دشوار است و این همه، زمینه واقع‌گرایی را فراهم می‌سازد. [...] نیروهای انقلابی با مطالعه سرنوشت سایر جنبش‌های انقلابی دریافته‌اند که هیچ یک از انقلابات نتوانسته‌اند



به اهداف و آرمان‌های اعلام‌شده خویش دست یابند.^۱ این تحلیل، کاملاً وامدار نظریه «انبوه خلق» گوستاو لوبون،^۲ جامعه‌شناس و مورخ فرانسوی، است؛ در حالی که نظریه یادشده، قابل انطباق با کنشگری توده‌های مردم در انقلاب اسلامی ایران نیست. در انقلاب ایران، اگر چه «شور و هیجان مذهبی» در اوج خود قرار داشت و مردم با انگیزه و جوشش دینی، پا به میدان «انقلابی‌گری» نهاده بودند، اما هرگز چنین نبود که عنصر «عقلانیت» مغفول مانده و مطالبات و آرمان‌های «دور از دسترس» و «تخیل‌آلود» دنبال شود. شاید این تحلیل، گویای وضعیت فکری و روانی افرادی همچون باقی و پاره‌ای دیگر از اصلاح‌طلبان در آن دوره باشد، اما شواهد تاریخی متعدد نشان می‌دهد که اکثریت نیروهای انقلابی، چنین نگرش و رویکردی به انقلاب نداشته‌اند. بنابراین، تفسیر دگردیسی اصلاح‌طلبان در خصوص عبور از «احساس» به «عقلانیت»، صحیح نیست.

شخصیت و تفکر جمعی اصلاح‌طلبان در چارچوب نظریه «سیطره مجاز»، قابل تحلیل و فهم است. بر اساس این نظریه، می‌توان استدلال کرد که اصلاح‌طلبان، شخصیت و هویت تاریخی خویش را گم کرده و در بستر تاریخی عاریتی و مجازی زندگی می‌کنند که چیزی غیر از «مدرنیسم»^۳ نیست. انسان اصلاح‌طلب در هجوم و حصار یک «من» مجهول و مصنوعی، «من» حقیقی خود را از یاد برده و دچار «خویش‌دیگرانگاری» شده است. او تصور کرده که ادوار و عهود تاریخی - فرهنگی «میان»، «مدرن»^۴ و «فرامدرن»^۵ که جزء هویت تاریخی اقوامی در اقلیم‌های خاصی از جهان است، مبنا و منطق تحولات جامعه ایرانی نیز است.^۶ در حالی که باید گفت ادوار تاریخی - فرهنگی اقلیم‌ها و اقوام، واقعیت‌های پدیدآمده و سپری‌شده در ظرف خاص و مختص حیات همان اقلیم و اقوام است و ادعای تعمیم آنها، از نوعی ذهنیت جبر‌گرای تاریخی حکایت می‌کند.^۸ این امر

۱. عمادالدین باقی، «چگونه نسل انقلابی، اصلاح‌طلب شد؟»، همان، ص ۱۷.

2. Gustave Le Bon
3. Modernism
4. Modern
5. Postmodern

۶. علی اکبر رشاد، «سیطره مجاز در ساحت هویت تاریخی»، رهبرد فرهنگ، ۱۳۸۷، ش ۲، ص ۳۰.
 ۷. خاتمی در دوره فکری پیشین خود، چنین بینشی نداشت و به تدریج، دچار استحاله فکری و ایدئولوژیک شد. به عنوان مثال، در اوایل دهه هفتاد می‌گوید: «ما از نفی غرب، نفی سلطه سیاسی و فکری و فرهنگی و اقتصادی آن را مراد می‌کنیم و به عنوان یک مسلمان، در مبادی و مبانی فکری و ارزشی نیز، با او اختلاف‌های اساسی و جدی داریم.» سید محمد خاتمی، بیم موج، همان، ص ۱۹۰.
 ۸. علی اکبر رشاد، همان، ص ۳۵-۳۴.

بدان علت است که جریان‌های فرهنگی، به یک معنا، از کشورهای مرکز، صادر شده و به جهان نفوذ می‌کنند. تصاویر، کلمات، ارزش‌های اخلاقی، ضوابط قضایی، قوانین سیاسی، و ملاک‌های صلاحیت از واحدهای آفریننده به سوی جهان سوم^۱ از طریق رسانه‌ها (روزنامه‌ها، رادیوها، تلویزیون‌ها، فیلم‌ها، کتاب‌ها، دیسک‌ها، ویدئوها) سرازیر می‌شوند. تولید نهایی جهانی نشانه‌ها^۲ در شمال متمرکز است، و یا بر اساس هنجارها و شیوه‌هایش ساخته می‌شود.

۳. چگونگی گذار اصلاح طلبی سکولار از تفکر امام خمینی

هویت انقلاب اسلامی ایران در درجه نخست و بیش از هر امر دیگری، با شخصیت و تفکر امام خمینی (ره) پیوند یافته است. امام خمینی در مقام رهبر خیزش انقلابی مردم ایران در دوران قبل از وقوع انقلاب، و همچنین رهبر حکومت دینی برآمده از این انقلاب، تأثیری بس عمیق و انکارناپذیر بر جامعه معاصر ایران و بلکه جامعه جهانی نهاد. این پیوند و اتصال آن چنان است که چنانچه کسی قصد شناخت ایدئولوژی و ماهیت انقلاب اسلامی را داشته باشد، ناگزیر باید تفکر امام خمینی را مطالعه کند. با این حال، پس از رحلت ایشان، برخی «جریان‌های سیاسی و معرفتی دگراندیش» بر آن شدند که از تفکر امام و یا حداقل بخش‌های عمده‌ای از آن، گذار کنند. اما روشن است که آنها نمی‌توانستند زبان به صراحت بکشایند و نیات باطنی خویش را آشکار سازند؛ چرا که مردم ایران آن چنان ارزش و منزلت والایی برای امام قائل بودند که نمی‌توانستند «گذار از تفکر امام خمینی» را برتابند و از راه و خط امام خمینی، اعراض کنند. از این رو، جریان‌های سیاسی و معرفتی دگراندیش، در عین حال که نقاب «دفاع از امام خمینی» را بر چهره زدند، اما تلاش کردند تا از آن بخش از ارزش‌ها و آرمان‌های امام که با اهداف و هنجارهای دگراندیشانه آنها تصادم و تعارض دارد، گذار نمایند و جامعه را نیز در امتداد این گذار قرار دهند. این گذار «خزنده» و «پنهان»- که می‌توان آن را «امام‌زدایی» خواند- مبتنی بر سازوکارهای نظری خاصی بود که در این جا به برخی از آنها می‌پردازیم و از آن جا که هم‌چنان این ساز و کارها در خطابه‌ها و مناظرات و مباحثات به کار گرفته می‌شود، آنها را به نقد نیز کشیده و ابطال می‌کنیم.

یکم؛ تفسیر به رأی تفکر امام خمینی. دگراندیشان غالباً با تعظیم و تکریم از امام

1. Third World
2. Signs



شخصیت و تفکر جمعی اصلاح طلبان در چارچوب نظریه «سیطره مجاز»، قابل تحلیل و فهم است. بر اساس این نظریه، می توان استدلال کرد که اصلاح طلبان، شخصیت و هویت تاریخی خویش را گم کرده و در بستر تاریخی عاریتی و مجازی زندگی می کنند که چیزی غیر از «مدرنیسم» نیست. انسان اصلاح طلب در هجوم و حصار یک «من» مجهول و مصنوعی، «من» حقیقی خود را از یاد برده و دچار «خویش دیگرانگاری» شده است

خمینی سخن می گویند و گاه حتی تظاهر به خط امامی بودن نیز می کنند، اما آن گاه که به پاره های مهمی از تفکر امام خمینی اشاره می شود که با سلوک سیاسی و یا معرفتی آنها متضاد است، بی درنگ دست به «تفسیر به رأی» زده و تفسیری از تفکر امام خمینی عرضه می کنند که همخوان و همسوی با سلوک و سیره آنهاست؛ حال آن که تفکر امام خمینی چنین نیست. در واقع، تفسیر به رأی کردن تفکر امام،

به وسیله ای برای توجیه کردن «فاصله گیری ها از راه راستین امام» تبدیل شده است. به عنوان مثال، آن گاه که به سخنان صریح و متعدد امام خمینی درباره «الهی بودن خاستگاه مشروعیت ولایت فقیه» استناد می شود، آنها با تحریف و تقطیع سخنان امام، تفکر ایشان را به گونه ای تفسیر می کنند که نتیجه آن «زمینی بودن خاستگاه مشروعیت ولی فقیه» باشد. ناگفته پیداست که تفسیر به رأی، عملی خیانت آمیز و مذموم است و باید از طریق استناد به جملات شفاف و روشن امام، پرده از سوگیری ها و اغراض دگراندیشان برداشت.

دوم؛ تاریخمندانگاری تفکر امام خمینی. ساز و کار دیگری که به منظور گذار از تفکر امام خمینی به کار گرفته شده، «تاریخمندانگاری تفکر امام» است؛ به این معنی که تفکر و نظریات امام برآمده از اقتضانات و شرایط خاص سیاسی و تاریخی دوره هایی است که امام در آن قرار داشته است. به بیان دیگر، زمان و مکان بر تفکر امام خمینی تأثیر قطعی نهاده و این تأثیر موجب گردیده که تفکر امام خمینی، «مقید» و «تعمیم ناپذیر» باشد. از این رو، نمی توان برای همیشه بر نظریات امام پای فشرده؛ چون که شرایط و بسترها تغییر یافته و امروز، دیروز نیست. خاتمی در بخشی از «نامه ای برای فردا»، با این ادعا که نباید امام خمینی را مطلق و رویه ایشان را قاعده ای غیر قابل تغییر دانست، پافراتر از این حد نهاده و لفظ «اشتباهات» را به برخی تصمیمات ایشان نسبت می دهد:

بسیاری از ستایش گران، امام [خمینی] را مطلق می کنند، نه برای عصمت شخصیت او - که به هر حال یک شخصیت انسانی است - بلکه

تا در غیاب او، اشتباهات یا موضع‌گیری‌های ناگزیر و خلاف قاعده‌ای را که به حکم ضرورت پیش آمده است، به صورت قاعده‌ای غیر قابل تغییر درآورند.^۱

در پاسخ به این شبهه باید گفت:

الف. آیا همه محتوای تفکر و نظریات امام، برآمده از مقتضیات خاص زمان و مکان است و یا این که بخش‌های فراخی از آن، بر خاسته از «احکام و معارف لایتغیر اسلام» است؟! حتی در فقه نیز که به تعبیر امام خمینی می‌باید در آن، شرایط زمان و مکان را در نظر داشت، همه مضامین از زمان و مکان تأثیر نمی‌پذیرند و به کلی، سیال و متغیر نیستند. آیا می‌توان پذیرفت که «ظلم‌ستیزی» و «استکبارستیزی»، حکمی مقید و زمان‌مند باشد؟! آیا می‌توان پذیرفت که «عدالت‌خواهی» و «محرورنوازی»، نظری برآمده از اقتضانات خاص دهه شصت است و امروز باید آن را به فراموشی سپرد؟! آیا نظر امام مبنی بر «حاکمیت شریعت بر آزادی»، تفکری تاریخمند است؟! پر واضح است که چنین نیست. بسیاری از مضامین و درون‌مایه‌های تفکر امام، همان «احکام و تعالیم قطعی و تخلف‌ناپذیر اسلام» است و گذر زمان نمی‌تواند توجیه معقولی برای گذار از آنها باشد.

ب. آیا همه شرایط امروز در مقایسه با گذشته، تغییر یافته است و هیچ تشابهی و ثباتی در میان نیست؟! و یا این که این قضیه به صورت «موجبه جزئیه» صادق است؛ به این معنا که برخی از شرایط (نه همه آنها) دگرگون شده و برخی دیگر ثابت مانده‌اند؟!

به عنوان مثال، آیا دولت امریکا در دهه شصت، مظهر امپریالیسم و استکبار بود و امروز نیست؟! روشن است که چنین نیست. نیات و انگیزه‌ها و اهداف دولتمردان امروز امریکا با گذشته هیچ تفاوتی نکرده و آنها هم چنان در امتداد گذشته قرار دارند.

ج. امام خمینی، «وصیت‌نامه سیاسی- الهی» خویش را به تعبیر خودشان برای «آیندگان» نگاشته‌اند. آیا این وصیت‌نامه را نیز می‌توان تاریخمند دانست و از آن گذار کرد؟!

بنابراین، پندار «به موزه‌سپاری تفکر امام خمینی» به این بهانه که دهه شصتی و تاریخمند بوده است، پنداری ناسنجیده و نارواست.

سوم؛ قرائت‌پذیرانگاری تفکر امام خمینی. برخی از دگراندیشان معتقدند که می‌توان از تفکر امام خمینی، قرائت‌ها و برداشت‌های متعددی داشت؛ به گونه‌ای که هیچ یک از این قرائت‌ها و برداشت‌ها، برتر و بهتر از دیگری نیست، بلکه همه در عرض یکدیگر

۱. سید محمد خاتمی، نامه‌ای برای فردا، همان، ص ۱۰.





هستند. از یک سو، امام خمینی دارای شخصیت چندبعدی و تو در تو است و از سوی دیگر، هر فرد که در جست و جوی فهم تفکر اوست، خود دارای پنداشته‌ها و مفروضات خاص است. از این رو، نمی‌توان انتظار داشت که کسی به حقیقت تفکر امام دست یابد و ایشان را آن‌گونه که بود، دریابد. این ساز و کار با یک معضل اساسی روبه‌روست و آن این است که حداکثر در مورد «متشابهات تفکر امام خمینی» - بر فرض وجود - می‌توان چنین باوری داشت، اما در مورد «محکمت تفکر امام خمینی»، این ساز و کار توان مقاومت ندارد. دست کم بخش عمده‌ای از تفکر امام خمینی را «اصول»، «مسلمات» و «بینات» تشکیل می‌دهد که قابل تردید نیست و نمی‌توان هر قرائت و تلقی‌ای از آن داشت. به عنوان مثال، امام خمینی مشخصات «اسلام ناب» را به روشنی بیان و آن را از «اسلام امریکایی» تفکیک کرده است. و یا این که آیا می‌توان گفت امام خمینی قائل به «ولایت مطلقه فقیه» نبوده است؟!

چهارم؛ معصوم نبودن امام خمینی. دگراندیشان اظهار داشته‌اند که مگر امام خمینی معصوم و مصون از خطا و اشتباه بوده است که می‌باید تفکر او را به صورت مطلق پذیرفت؟! امام خمینی نیز هم چون دیگران، فردی غیر معصوم بوده و دلیلی در دست نیست که بپذیریم هر چه که وی گفته، صواب و صحیح است. خلاصه این که تفکر امام خمینی، نه وحی منزل است و نه قول امام معصوم. بنابراین، می‌توان و بلکه می‌باید از تفکر او عبور کرد. این شبهه نیز باطل است؛ زیرا روشن است که امام خمینی معصوم نبود، اما:

الف. بر طبق روایات رسیده از امام معصوم (ع)، «اطاعت از نایب ایشان» - که ولی فقیه است - واجب شرعی است و رد کردن حکم او به معنی رد کردن حکم امام معصوم است. بنابراین، حضرات معصومین در عین علم به این که نایبانشان - فقهای عادل - معصوم نخواهند بود، آنها را «لازم‌الاطاعه» معرفی کرده‌اند.

ب. برای رد کردن تفکر امام خمینی، استناد به معصوم نبودن ایشان کافی نیست، چرا که عدم عصمت به معنی «ناصواب بودن همه نظرات» فرد غیر معصوم نیست، بلکه به معنی «محتمل بودن وجود خطا» در تفکر اوست. بنابراین، باید با «دلیل و استدلال» ثابت کرد که کدام بخش یا گزاره از تفکر امام خمینی، صحیح و روا نیست؛ چرا که صرف ادعا، حقیقتی را ثابت نمی‌کند.

جمع بندی

علامه محمد تقی مصباح به عنوان چهره معرفتی و ایدئولوژیک انقلاب، در همان مقطع زمانی دریافت که ظهور و قدرت یابی روزافزون اصلاح طلبی سکولار را باید در درون چه الگو و چارچوبی، تحلیل و تفسیر کرد. ایشان بر این باور بود که رویکرد اصلی دشمن برای براندازی انقلاب از پایان دهه شصت به بعد، به «رویکرد فرهنگی» تغییر یافته است؛ به این معنی که دشمن، استراتژی «تغییر شناخت ها و گرایش ها» را در جامعه ایران دنبال می کند.^۱ به این منظور، دو گزینه مورد استفاده قرار گرفته است: یکی این که تفکر دینی را با چالش ها و شبهات متعدد روبه رو سازند تا عموم مردم از آن رویگردان و یا حداقل بدان سست اعتقاد شوند؛ دیگر این که:

برنامه مهم تر دشمن در جهت تضعیف باورها و ارزش ها این است که با نفوذ در دستگاه سیاست گذاری کشور، کسانی را سر کار بیاورند که اعتقادات و مبانی فکری و ارزشی آنها تا حدودی از امام فاصله گرفته باشد و تحت تأثیر فرهنگ و ارزش ها و افکار غربی باشد.^۲ ایشان تأکید می کند که در این پروژه کلان، بیشتر افرادی نقش آفرین هستند که در صف نیروهای انقلاب قرار دارند و تظاهر به تدین می کنند:

یک سناریوی مفصل و بسیار حساب شده ای است که دشمن در صد است پرده های آن را یکی پس از دیگری، به اجرا در بیاورد. در این سناریو، شما افراد بیگانه و یا کسانی که دشمنی آنها با اسلام و انقلاب، واضح و آشکار باشد، خیلی کم می بینید. اکثر نقش ها را باید افرادی از داخل و کسانی که اعتقادی به اسلام - هر چند در ظاهر - دارند، بازی کنند.^۳

با استقرار اصلاح طلبان سکولار در دولت های هفتم و هشتم و همچنین مجلس ششم، این پروژه به مرحله ثمر دادن رسید؛ به گونه ای که دوران حاکمیت اصلاح طلبان را باید دوران انحطاط و افول باورها و ارزش های اسلامی و انقلابی دانست.

گفتمان اصلاح طلبان و خاتمی با گفتمان انقلاب اسلامی و امام خمینی (ره)، شکاف عمیق و معناداری داشت. در حالی که امام خمینی تنها آموزه های اسلام را معیار موضع گیری قرار می داد و از غرب ستیزی و به چالش کشیدن مشهورات و مقبولات

۱. محمد تقی مصباح یزدی، همان، ص ۴۰.

۲. همان.

۳. همان، ص ۴۳.





غربی، کوچک‌ترین پروایی نداشت، خاتمی همواره تلاش می‌کرد تا نه تنها از چالش و رویارویی با فرهنگ و تفکر غربی بپرهیزد، بلکه قرائتی لیبرالیستی و غرب‌گرایانه از اسلام ارائه دهد:

او [خاتمی] بحث پیشین درباره اسلام امریکایی در برابر اسلام ناب را به بحث تمایز بین اسلام مسالمت‌جو و رحیم و اسلام سرکوب‌گر و طرفدار خشونت تغییر داد.^۱

خاتمی در سال‌های نخست، بسیار بر روی مفهوم «مردم‌سالاری»^۲ تأکید می‌کرد و درباره آن سخن می‌گفت. او هرگز در سخنرانی‌های عمومی‌اش ادعا نکرد که در پی برقراری «دموکراسی سکولار»^۳ در جامعه ایران است. بعدها که مفهوم «مردم‌سالاری دینی»^۴ از سوی رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، تکرار و ترویج شد، وی نیز همین مفهوم را به کار گرفت، «بی آن که معنای آن را روشن کند»^۵ خاتمی ترجیح می‌داد تفکرات را به واسطه کلی‌گویی روشن‌فکرانه، پنهان و مبهم نگاه دارد. حداکثر شفافیت و صراحت او این بود که مفاهیمی از قبیل «مردم‌سالاری دینی»، «جامعه مدنی»، «آزادی»، «قانون‌مداری» و... را به زبان آورد، اما وی از این سطح فراتر نمی‌رفت و چندان حدود و ثغور و مبنا و معنای این مفاهیم جذاب اما نامتعیین و چندپهلوار روشن نمی‌ساخت.

اصلاح‌طلبان، دنباله و امتداد تاریخی روشن‌فکران سکولار عهد مشروطیت بودند که می‌خواستند طرح ناتمام و شکست‌خورده آنان را در جامعه ایران، محقق سازند. اصلاح‌طلبان، شیفته و فریفته «غرب» شده بودند و خود را در آینه «اندیشه غربی» می‌دیدند و تفسیر می‌کردند. «غرب‌زدگی»، بهترین و رساترین تعبیر برای توصیف ماهیت و ذات حقیقی آنهاست:

آدم غرب‌زده، چشم به دست و دهان غرب است. کاری ندارد که در دنیای کوچک خودمانی، در این گوشه از شرق چه می‌گذرد... [او] اگر اهل تحقیق است، دست روی دست می‌گذارد و این همه مسائل قابل تحقیق را در مملکت ندیده می‌گیرد و فقط در پی این است که فلان

۱. نیکی. آر. کدی، نتایج انقلاب ایران، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۸، ص ۸۰.

2. Democracy

3. Secular Democracy

4. Religious democracy

۵. همان، ص ۸۲.

مستشرق درباره مسائل قابل تحقیق او، چه گفت و چه نوشت. [...] اگر
 یک وقتی بود که بایک آیه قرآن یا یک خبر منقول به عربی، همه دهان‌ها
 بسته می‌شد و هر مخالفی سر جایش می‌نشست، حالا در هر باب، نقل
 یک جمله از فلان فرنگی، همه دهان‌ها را می‌بندد. [...] حالا دیگر وحی
 منزل از کتاب‌های آسمانی به کتاب‌های فرنگی، نقل مکان کرده است.
 [...] آدم غرب زده، حتی [وقتی هم که بخواهد از حال شرق خبری بگیرد،
 متوسل به مراجع غربی می‌شود. [...] این جور است که آدم غرب زده،
 حتی خودش را از زبان شرق شناسان می‌شناسد! خودش - به دست
 خودش - خودش را شیئی فرض کرده و زیر میکروسکوپ شرق شناس
 نهاده و به آنچه او می‌بیند، تکیه می‌کند، نه به آنچه خودش هست و
 احساس می‌کند و می‌بیند و تجربه می‌کند. و این دیگر زشت‌ترین
 تظاهرات غرب‌زدگی است.^۱



۱. جلال آل احمد، غرب‌زدگی، تهران، جامه‌دان، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲-۱۱۰.



پیداری اسلامی

آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای و منزلت امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی در بیداری اسلامی

محمودرضا صنم‌زاده^۱

چکیده

بیداری اسلامی مهجوریت‌زدایی از دین یا بازپیرایی و واخوانی گزاره‌ها و آموزه‌های اسلامی از اجمال و ابهاماتی است که بر سیمای دین نشسته است. از سوی دیگر شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی (ره) با احیای نظریه‌ی «ولایت فقیه» و سیاست استکبارستیزی را می‌توان نقطه اوج این بیداری دانست. آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای نیز به عنوان زعیم انقلاب، خود صاحب مبانی نظری و دیدگاه‌های نوینی در باب بیداری اسلامی می‌باشند. لذا این مقاله در تلاش است تا با روش توصیفی و با استناد به بیانات رهبر معظم انقلاب، ضمن ارائه مقدماتی، به این سؤال بپردازد که انقلاب اسلامی و رهبر کبیر آن امام خمینی (ره) در منظومه فکری و نظریه بیداری اسلامی ایشان، دارای چه جایگاه و نقشی است؟

از نتایج این مقاله این است که امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی از مؤلفه‌های اصلی بیداری اسلامی در منظومه فکری آیت‌الله‌خامنه‌ای بوده و ایشان امام (ره) را «بهترین

۱. کارشناس ارشد اندیشه سیاسی در اسلام





شاخص» و «کوثری الهی» می‌نامند که آغازگر جریان بیداری اسلامی بودند. رهبر انقلاب به امام خمینی (ره) به منزله یک «اسوه» می‌نگرند که «عمل احسن» برای همه مصلحان و بیدارگران، پیروی از ایشان در عمل و نظر است. و از طرف دیگر ویژگی‌هایی را در مورد انقلاب اسلامی که در ارتباط با بیداری اسلامی قرار می‌گیرد از جمله استقامت و ایستادگی، مردم‌سالاری، عدالت اجتماعی، استکبارستیزی و... را برمی‌شمرند.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی (ره)، آیت‌الله خامنه‌ای، انقلاب اسلامی، بیداری اسلامی.

مقدمه

وقوع انقلاب اسلامی در ایران آغاز موج و حرکتی بود که از آن به بیداری اسلامی تعبیر شده است. موج بیداری اسلامی که امروزه شمال آفریقا و کشورهای خاورمیانه را در نور دیده، پیامد و میراث انقلاب اسلامی ایران است که از ۳۴ سال پیش به رهبری امام خمینی (ره) به یادگار مانده است. رهبری که تأثیرش بر مسلمانان از جنبه دینی و اسلامی کم‌نظیر است؛ به حدی که در دنیای اسلام و جهان غرب قرن‌هاست که شخصیتی چون ایشان را نمی‌بینیم که تا این اندازه نهضت، افکار و عملکرد و راهبردهایش در سطح جهان فراگیر و تأثیرگذار باشد. از سوی دیگر زندگی بدون تجمل و آمیخته با تقوا و اخلاق اسلامی ناب ایشان تأثیرات فراوانی بر مردم گذاشت، به گونه‌ای که انسان‌های بسیاری را به حرکت بر ضد ظلم و ستم واداشت. امام خمینی (ره) تنها به امت و تمدن اسلامی و نجات آن از گمراهی و عقب‌ماندگی مادی و معنوی نمی‌اندیشید، بلکه در فکر نجات همه ملت‌ها و تمدن‌ها بود. پیام ایشان به پاپ و گورباچف گویای دغدغه انسانی و الهی وی در نجات انسان‌ها و فرهنگ‌هایی بود که از مسیر هدایت بشری خارج شده بودند.^۱ البته که امام خمینی (ره) تأثیرات شگرفی در سطوح و ساحات گوناگون حیات بشری داشتند ولی بهره‌گیری از دین و محوریت آن در ایجاد تحول اجتماعی مطلوب را بایستی مهمترین تأثیر ایشان و انقلاب اسلامی بر دیگر مسلمانان و جنبش‌گران و بیداری‌خواهان عالم برشمرد. در حالی که پیش از آن در فضای جهانی آکنده از لیبرالیسم و کمونیسم - با محوریت دین‌زدایی از ساحات حیات بشری - کمتر کسی به توانایی دین در تحول آفرینی و پدیدآوری انقلاب ایمان داشت.^۲

با توجه به مطالب فوق و آثار انقلاب اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی (ره) و با مهبیا

۱. منوچهر محمدی، *انقلاب اسلامی*، زمینه‌ها و پیامدها، ۱۳۸۷، ص ۴۵.

۲. حمید پارسانیا، *حدیث پیمانہ*، قم، معارف، ص ۳۷۶.

۳. منوچهر محمدی، *بازتاب جهانی انقلاب اسلامی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۵۰۲.

امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی از مؤلفه‌های اصلی بیداری اسلامی در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای بوده و ایشان امام (ره) را «بهترین شاخص» و «کوثری الهی» می‌نامند که آغازگر جریان بیداری اسلامی بودند

شدن برخی شرایط - که در ادامه به آن خواهیم پرداخت - موج بیداری اسلامی در سال ۱۳۸۹ از تونس شروع شد و سراسر خاورمیانه عربی و شمال آفریقا را فراگرفت. این موج بیداری اسلامی که همچنان ادامه دارد سبب‌ساز دگرگونی‌های عمیقی در معادلات منطقه‌ای و بین‌المللی گردید. همچنین نظریه بیداری اسلامی حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای سرلوحه مناسبی برای وحدت اسلامی و به‌عنوان منشور مبارزاتی و وحدت‌بخش جهان اسلام تلقی می‌شود.

حال باید دید که انقلاب اسلامی و رهبر کبیر آن امام خمینی (ره) در منظومه فکری و نظریه بیداری اسلامی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر فرزانه انقلاب اسلامی دارای چه جایگاه و نقشی است.

تعریف بیداری اسلامی

بیداری (یقظه)، ضد خواب است و در معنای فعال شدن هوش (آگاهی) به کار می‌رود و بیداری اسلامی به مفهوم زنده شدن دوباره در پرتو اسلام اصیل است؛ به بیان دیگر در معنای تجدید حیات اسلام که در کالبد فرد و جامعه به کار می‌رود که در پناه آن، استقلال، عدالت و همه آموزه‌ها و ارزش‌های خداوند، بار دیگر زنده شده و حیاتی دوباره می‌یابد.^۱

در تعریف دیگر می‌توان بیداری اسلامی را توجه و خواست ملت‌های مسلمان برای بازگشت به روش زندگی در فرهنگ اسلامی دانست. میل بازگشت به مبانی و اصول اسلامی، اکتفا نکردن به دین به عنوان یک مسلک اخلاقی صرف و ورود دین به عرصه سیاست و اداره جامعه و در یک کلام، حاکم کردن اسلام بر همه شئون زندگی است.^۲ به عبارت دیگر بیداری اسلامی تحولی است حاصل از دمیدن آگاهی و اراده در کالبد به خواب‌رفته انسان‌ها و جامعه، به منظور حرکت ارادی و آگاهانه آن در مسیر کمالات فطری خویش در چارچوب نظم و نظام اسلامی که نتیجه آن، احیاء و بازیابی هویت

۱. مرتضی شیرودی، «انقلاب اسلامی و بیداری اسلامی»، ۱۳۹۰، ص ۵.

<http://www.rasekhoon.net/article/show-28627.aspx>

۲. مهدی یزدان‌پناه، «مجموعه مقالات کوتاه دانشجویی با موضوع بیداری اسلامی»، تهران، دفتر مطالعات فرهنگی و برنامه‌ریزی اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، ۱۳۹۰، ص ۱۹.





فردی و جمعی، یعنی شناخت هویت مسلمانی، بازگشت به هویت جمعی واحد خویش و دارالاسلام است.^۱ و از این رو می‌توان گفت اگر خواب برادر مرگ است، بیداری دست در آغوش زندگی دارد. پس «بیداری اسلامی» اصطلاحی است که برای بیان جنبشی مبتنی بر آگاهی (نسبت به اصول رهایی‌بخش اسلام)، عمل سیاسی (اقدام برای تغییر شرایط موجود جهت نیل به وضع مطلوب) و بر بنیاد اسلام خواهی (مبنی بر اهمیت و اولویت عنصر تکلیف دینی بر منافع زودگذر پیرامونی) با هدف استقرار نوعی نظام سیاسی است که بر آمده از مبانی و مبادی معرفتی - هویتی اصیل دینی باشد. آنچه در خصوص بیداری اسلامی نباید نادیده انگاشته شود، نقش بی‌بدیل «مؤلفه‌ها و منابع فکری» است که بر برتری معارف دینی در قیاس با تأثیرات صرفاً اقتصادی، سیاسی، و یا... اشاره دارد. از این منظر «بیداری اسلامی» وجهی فراملی (و در واقع جهانی) دارد که آن را پدیده‌ای جهان‌گرایانه معرفی می‌نماید.^۲

ریشه‌ها و عوامل بیداری اسلامی

بیداری اسلامی به عنوان پدیده‌ای متأثر از نهضت فکری جمهوری اسلامی در عصر حاضر، در قالب جنبش اجتماعی، سازمانی و نهادهای نظامی مدعی رخ نموده است. این جریان در عرصه منازعات سیاسی و امنیتی علاوه بر اینکه موجودیت و نفوذ خود را به اثبات رسانده است، می‌رود تا به قدرت بلامنازع نقش‌آفرین در سطح جهانی تبدیل شود. در ظهور، قوام و توسعه پدیده بیداری اسلامی زمینه‌ها و عواملی چند دخیل بوده‌اند که به مهمترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. ورود نسل جدید با ویژگی‌های انقلابی به عرصه منازعات که فهم ریشه‌ای و واقعی‌تری از علل عقب‌افتادگی‌های علمی، اقتصادی و اجتماعی جوامع خود به ویژه در حوزه فکر و فرهنگ دارند؛

۲. توجه به وحدت دینی و بن‌مایه‌های ایدئولوژیک و درک درست از راهبردهای قدرت‌های خصم و استکبار برای ایجاد گسست در جهان اسلام؛

۳. حوادث بیدارکننده منطقه‌ای و جهانی از جمله بحران فلسطین، حوادث ۱۱ سپتامبر، اشغال عراق و افغانستان و راهبرد نبرد ایدئولوژیک غرب به محوریت امریکا که با هدف تسلط بر جهان اسلام انجام می‌شود، آثار چشمگیری بر بیداری اسلامی دارند؛

۱. محمد نواب، «امت در حرکت»، سوره، ۱۳۸۵، ش ۲۷، ص ۶۳.

۲. اصغر افتخاری، بیداری اسلامی در نظر و عمل، تهران، امام صادق (ع)، ۱۳۹۱، ص ۲۹.

۴. رشد و توسعه وسایل ارتباط جمعی و تکامل شیوه‌های تبلیغ اسلام؛

۵. عدم آزادی سیاسی؛

۶. وخامت اوضاع اقتصادی؛

۷. افزایش نقش قدرت‌های منطقه‌ای و بین‌المللی؛

۸. انقلاب اسلامی که عامل عمده بیداری اسلامی است و نقش ویژه‌ای در بیداری ملل مسلمان ایفا کرده است. عوامل ذکر شده در مرتبه کار کرد خود معلول علت‌العللی به عنوان انقلاب اسلامی هستند که در سال ۱۹۷۹ در یک حرکت متکی به اراده عمومی، تمامی زیرساخت‌های سیاسی، اجتماعی، فکری و امنیتی کشورهای هم‌مون و عوامل مستبد وابسته به آنها را دگرگون کرد و در یک زایش تاریخی، الگویی مقتدر و هوشمند با مدیریت کارآمد را به جریان‌ها و اذهان منتظر ارائه کرد.^۱

منزلت امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی در نظرگاه بیداری اسلامی آیت‌الله العظمی خامنه‌ای

۱. حضرت امام خمینی

یکی از مؤلفه‌هایی که در اندیشه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای نقشی محوری و کلیدی در جریان بیداری اسلامی دارد، حضرت امام خمینی (ره) می‌باشد. به واقع، حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای به بنیانگذار انقلاب اسلامی به منزله یک «اسوه» می‌نگرند که «عمل احسن» برای همه مصلحان و بیدارگران، پیروی از ایشان در عمل و نظر است و رسالت اصلی خویش را تداوم و تعالی راهی می‌دانند که آغاز گرش امام (ره) بود. ایشان، امام (ره) را «بهترین شاخص» و «کوثری الهی» می‌نامند^۲ که آغازگر جریان بیداری اسلامی بودند:

این فرزند گرامی و عالیقدر هم، خود یک کوثر شد؛ کوثر روح‌اللهی. یک نفر یک تنه وارد میدان شد؛ با جاذبه‌های عظیمی که خدای متعال به برکت خصوصیات ذاتی و اکتسابی در او قرار داده بود، دل‌ها را مجذوب خود کرد؛ دست‌ها و پاها را به حرکت وادار کرد؛ مغزها را به اندیشیدن انداخت و این حرکت عظیم را در اینجا، و نهضت عظیم جهانی و بیداری اسلامی را در دنیا به وجود آورد... بعد از این، راه امام و حکمت امام و

۱. غلامرضا خواجه سروی، «نسبت انقلاب اسلامی ایران با بیداری اسلامی»، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، ش ۲۸، ۱۳۹۱، ص ۹۹-۱۰۰.

۲. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۳/۱۴.





مکتب امام و تفکر امام، در دنیا نقش‌ها خواهد آفرید و نسل‌ها آن را آزمایش خواهند کرد.^۱

بیداری اسلامی به پرچمی می‌ماند که توسط امام (ره) برافراشته شد:

در حقیقت امام بزرگوار ما در این نهضت عظیمی که در کشورمان و در جهان اسلام به وجود آوردند، دو پرچم را بلند کردند و برافراشته نگه داشتند: یک پرچم عبارت است از پرچم احیای اسلام؛ به عرصه آوردن این قدرت عظیم و لایتناهی. پرچم دوم، پرچم عزت و سربلندی ایران و ایرانی. این دو پرچم برافراشته به دست قدرتمند امام بزرگوار ماست. پرچم اول که در حقیقت یک بعد از دعوت امام و نهضت امام است، مربوط به امت بزرگ اسلامی است. پرچم دوم هم اگر چه مربوط به امت ایران است، مربوط به ایران و ایرانی است، اما چون یک تجربه عملی از تحرک حیات‌بخش اسلام است، برای امت اسلامی امیدآفرین و حرکت‌ساز است. چون این نهضت بزرگ در ایران تجربه عملی بیداری اسلام و تحقق اسلام بود.^۲

تفاوت امام با مصلحان دیگر از منظر رهبر انقلاب

از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، حضرت امام (ره) با مصلحان و بیدارگران دیگر تفاوت اساسی دارد؛ چرا که مصلحان پرچم دعوت اسلامی را به دوش گرفتند نه انقلاب اسلامی را: مصلحان اسلامی و متفکرانی که در یکصد و پنجاه سال گذشته، تحت تأثیر عوامل گوناگون قیام کرده و پرچم دعوت اسلامی را احیا و تفکر اسلامی را بر دوش گرفتند - از قبیل سیدجمال‌الدین و محمد اقبال و دیگران - با همه خدمات ارجمند و گرانبهایشان، همگی این نقص بزرگ را در کار خود داشتند که به جای بر پا کردن یک انقلاب اسلامی، به یک دعوت اسلامی اکتفا کردند و اصلاح جوامع مسلمان را نه با قوت و قدرت انقلاب، که با تلاش روشنفکرانه و فقط با ابزار قلم و زبان جست‌وجو کردند. این شیوه، البته ممدوح و مأجور بوده و هست؛ اما هرگز از آن، توقع نتایجی همچون نتیجه عمل پیامبران اولوالعزم را -

۱. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۷۸/۷/۹.

۲. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۸/۳/۱۴.

بیداری اسلامی تحولی است حاصل از دمیدن آگاهی و اراده در کالبد به خواب رفته انسان‌ها و جامعه، به منظور حرکت ارادی و آگاهانه آن در مسیر کمالات فطری خویش در چارچوب نظم و نظام اسلامی که نتیجه آن، احیا و بازیابی هویت فردی و جمعی، یعنی شناخت هویت مسلمانی، بازگشت به هویت جمعی واحد خویش و دارالاسلام است

که سازندگان مقاطع اصلی تاریخ بوده‌اند - نباید داشت. کار آنان، در صورت صحت و مبرامانند از عیوب سیاسی و نفسانی، تنها می‌توانست زمینه‌ساز یک حرکت انقلابی باشد و نه بیشتر. و لذا مشاهده می‌شود که سعی و تلاش بی‌حد و حصر مخلصان این گروه، هرگز نتوانسته حرکت معکوس و رو به انحطاط ملل مسلمان را متوقف کند، یا عزت و عظمتی

را که آنان از آن نام می‌آورده و در آرزویش آه و اشک می‌افشانده‌اند، به مسلمانان برگرداند یا حتی اعتقاد و باور اسلامی را در توده‌های مردم مسلمان تقویت کرده و نیروی آنان را در خدمت آن به کار گیرد. یا دامنه جغرافیایی اسلام را گسترش دهد. و این، به کلی از روش پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) جداست و این بر هر کس که اندکی تاریخ بعثت و هجرت رسول معظم (ص) را بداند، آشکار است.^۱

لذا از این منظر، امام (ره) را یک استثنا در تاریخ دانسته که دست به انقلابی بی‌نظیر زد: حقیقتاً امام بزرگوار ما یک استثنا در تاریخ ما و یک قله بلند در حرکت ملت ایران بود... بزرگانی مثل مرحوم سید جمال و تحول‌خواهانی که در کشور ما یا حتی در جهان اسلام بودند، کجا؛ این مرد چند بعدی عمیق حقیقتاً توصیف‌ناشدنی کجا.^۲

۲. انقلاب اسلامی

گذشت ماه‌ها از جریان بیداری اسلامی ملت‌های منطقه و تحولات بیدارساز در کشورهای عربی، در خطر قرار گرفتن و سقوط دیکتاتوری‌های دست‌نشانده غربی را در خاورمیانه به دنبال داشته است. از این رو، آنچه بیش از پیش واقعیت این جریان‌ها را آشکار می‌سازد، اعتراف و اظهار نظر سران کشورهای غربی در خصوص سیر حرکت

۱. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۶۹/۳/۱۰.

۲. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۴/۳/۱۰.





این تحولات و جنس خیزش و جنبش‌های اخیر مردم منطقه است؛ واقعیتی که روند الگوسازی انقلاب اسلامی و تأثیرپذیری مردم مسلمان کشورهای منطقه از الگوی توانمندی تحت عنوان جمهوری اسلامی ایران را نشان می‌دهد؛ موضوعی که در ابتدای شکل‌گیری خیزش‌های اخیر مردمی در خاورمیانه و شمال آفریقا، توسط رسانه‌های وابسته غربی به گونه‌ای دیگر تعبیر و تفسیر می‌شد. اما آنچه امروز از اظهار نظرهای ضد و نقیض و دوپهلوی سران غرب به ویژه امریکا و اسرائیل می‌توان برداشت کرد، اعتراف به شکست و پذیرش الگوپذیری خیزش‌های کشورهای منطقه از انقلاب اسلامی است. تحولات منطقه، کشورهای غربی به ویژه امریکا و رژیم صهیونیستی را دچار تناقض و سردرگمی کرده، به گونه‌ای که کشورهای غربی با توجه به خیزش و موج بیداری مردم منطقه آن چنان قافیه را باخته‌اند که اگر تا چندی پیش طرح خاورمیانه جدید با مختصات امریکایی - صهیونیستی را دنبال می‌کردند، امروز رسانه‌ها و تحلیل‌گران امریکایی بر شکل‌گیری خاورمیانه جدید با مختصات اسلامی و نه امریکایی اعتراف داشته و از این مسئله به شدت نگران و هراسان بوده و با پذیرش شکست، تأثیرپذیری حرکت‌های منطقه از انقلاب اسلامی را اعتراف می‌کنند.

آیت‌الله خامنه‌ای، سکندار فرهیخته انقلاب اسلامی، علت این تأثیرگذاری را ناشی از «پیام انقلاب» می‌داند: «پیام بزرگ انقلاب ما، احیای هویت اسلامی در ملت‌های مسلمان بود.»^۱ و معتقد هستند جریان بیداری اسلامی مدیون انقلاب است: «امروز بیداری اسلامی در کشورهای گوناگون و بیداری روح معنویت در سرتاسر جهان، مرهون انقلاب اسلامی است.»^۲

این تأثیر به حدی بوده که می‌تواند به تشکیل نظام سیاسی منجر شود و از سطح نهضت خارج گردد:

در بسیاری از کشورهای دیگر دنیا، به برکت همین احساس هویت و بیداری اسلامی که این انقلاب به وجود آورد، امروز جمعیت‌های اسلامی حضور دارند و قوی‌اند و برای خودشان آینده دارند. اگر بگذارند، احتمال دارد دولت هم تشکیل دهند.

این تأثیر در بعد استکبارستیزی شدیدتر بوده و سبب خشم استکبار جهانی از این جریان و ایران شده است: «این جمعیت‌ها، مخالفان و دشمنان اسلام را تهدید می‌کنند؛

۱. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۷۴/۳/۱۴.

۲. همان.



امریکا را دشمن می‌شمارند، دشمنان اسلام را دشمن می‌شمارند.^۱ در واقع «احیای هویت اسلامی» آن کانون اصلی است که به استکبار ضربه زد و توانست کشورهای اسلامی را به واکنش در برابر ظلم مستکبران جهانی، وادارد:

این موضوع، بیشتر از همه چیز استکبار جهانی را خشمگین می‌کند. البته وقتی امریکایی‌ها با همدستانشان، یا شبکه صهیونیستی خبرگزاری‌ها و روزنامه‌نگاران دنیا، می‌خواهند علیه انقلاب و ملت ایران قلمفرسایی کنند یا حرف بزنند، تهمت‌هایی را ردیف می‌کنند و می‌گویند: شما ضد حقوق بشرید، حقوق زن را رعایت نمی‌کنید، می‌خواهید سلاح اتمی درست کنید و غیره. اما این‌ها ظاهری است؛ بهانه است. باطن قضیه این نیست. باطن قضیه همین موضوعی است که عرض کردم. این‌ها می‌گویند شما چرا موجب شده‌اید که در دنیا هر جا مسلمانی هست، احساس هویت کند، بیدار شود، طلبکار شود و از حالت بره‌ای مطیع و رام و زیر‌کارد بیرون آید؟ انقلاب اسلامی چنین تحول عظیمی را در شخصیت و روح و وجود مسلمانان در همه عالم به وجود آورده است و باید به وجود بیاورد و این را هم خبر داریم که آن‌ها از این موضوع به شدت عصبانی‌اند.^۲

به عنوان مثال، پروفیسور راینهارد لو، مدیر انستیتوی پژوهش‌های فلسفی در هانوور آلمان در کتابی که خلاصه مباحث سی نفر از متخصصان اسلامی، علمای الهیات مسیحی و فیلسوفان را در سمینار «اسلام و مسیحیت در اروپا ۱۹۹۲» منتشر کرده است، اعتراف می‌کند که «نقش اسلام در بیست سال اخیر قرن ما یک جهش و پیشرفت مهم و در عین حال شگفت‌آفرین پیدا کرده است». وی سپس از اثرگذاری احیای تفکر دینی برخاسته از انقلاب اسلامی در شرق و غرب جهان و حتی بر تمدن غربی سخن می‌گوید و به مسیحیان توصیه می‌کند که اسلام را بهتر بشناسند و با مسلمانان باب گفت‌وگو را بگشایند.^۳

به اعتقاد رهبر انقلاب، شکوفایی نهضت بیداری اسلامی در اثر انقلاب است: امت اسلامی نسیم بیداری را حس کرده و عطر بازگشت به معارف اسلام را بویدیده است. همه این‌ها از آن نهضت عظیمی که شما مردم

۱. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۷۴/۱۱/۲۰.

۲. همان.

۳. محمدحسین هدی، همان، ص ۴.



به راه انداختید و از آن مرد بزرگ و آسمانی که توانست این اقیانوس را متلاطم و این دل‌ها را آگاه کند - امام راحل عظیم‌الشأن - سرچشمه می‌گیرد.^۱

تأثیر بزرگ انقلاب بر جریان بیداری اسلامی، «ایجاد یک فرهنگ» بود که بدین وسیله توانست جریان بیداری اسلامی را در تفکر اسلامی و جهان اسلام، ماندگار کند:

انقلاب اسلامی فقط این نبود که دگرگونی‌ای در داخل کشور ایجاد کند؛ علاوه بر این، یک فرهنگ خلق کرد؛ فرهنگی که در همه کشورهای اسلامی به طور متفاوت - در بعضی کشورها خیلی شدید، در بعضی کشورها با شدت کمتر - اثر خودش را در ذهن‌ها، به خصوص ذهن جوانان و روشنفکران و دانشگاهیان گذاشت. بی‌شک شما از گرایش‌های قشر جوان در کشورهای اسلامی نسبت به انقلاب، امام و ارزش‌های ملت ایران و ایستادگی‌اش مطالبی شنیده‌اید؛ اما یقیناً آنچه شنیده‌اید، به مراتب کمتر از چیزی است که در واقع وجود دارد. در طول این بیست و یکی دو سال، مرور تفکر اسلامی، فکر بیداری اسلامی و بازگشت و تمسک به اسلام، در ذهن‌ها به صورت اندیشه‌ای ماندگار درآمده است.^۲

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای و ویژگی‌های انقلاب اسلامی از منظر بیداری اسلامی ۱. استقامت و ایستادگی

مهمترین این خصوصیات، همین ثبات و استقامت و ایستادگی است. اگر این شد، انقلاب برای دیگران الگو واقع خواهد شد، و ال‌برق‌هایی که یک جایی بزند و خاموش شود، خیلی نمی‌توانند الگوسازی کنند. خیلی نمی‌توانند دیگران را به دنباله‌روی خود تشویق کند. انقلاب ما اینجوری بوده است. انقلاب ما توانسته است الهام‌بخش باشد، الگوساز باشد، و این بر اثر ثبات و استقامت و ایستادگی بر اصول و پایه‌های اصلی است که این انقلاب به وسیله امام اعلام کرد.^۳

حرکت عظیم ملت‌ها در برخی کشورها و بیداری اسلامی در منطقه، قطعاً تأثیر پذیر از حرکت بزرگ اسلامی ملت ایران در ۳۲ سال گذشته بوده و اکنون زمان پایان تدریجی

۱. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۲/۲/۱۰.

۲. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۲/۲/۲۲.

۳. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۱۱/۱۵.

حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای به بنیانگذار انقلاب اسلامی به منزله یک «اسوه» می‌نگرند که «عمل احسن» برای همه مصلحان و بیدارگران، پیروی از ایشان در عمل و نظر است و رسالت اصلی خویش را تداوم و تعالی راهی می‌دانند که آغازگرش امام (ره) بود

دوران قدرت‌ها و سلطه قدرتمندان فرارسیده است. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره به حرکات عظیم ملت‌ها در برخی کشورها خاطر نشان می‌کنند:

این حرکت‌ها دفعی و ناگهانی به وجود نمی‌آیند بلکه نتیجه تراکم خواست‌ها و معرفت‌ها در طول زمان است که اکنون بروز

کرده و ایستادگی ملت ایران، قطعاً در بروز این حرکت‌ها نقش عمده داشته است. امروز روزی است که ملت‌ها در خاورمیانه و دنیای اسلام بیدار شده‌اند و زمان پایان دوران سلطه قدرتمندان و افول تدریجی قدرت‌ها فرارسیده است.^۱

۲. اسلامی بودن

امام از اول گفت انقلاب ما اسلامی است. مبتنی بر اسلام است. در دنیا هو و جنجال زیاد شد؛ گفتند اسلامی بودن با دموکراسی نمی‌سازد، اسلامی بودن ارتجاع است، اسلامی بودن عقبگرد است، احکام اسلام قابل پیاده شدن نیست و چه و چه و چه. یک عده‌ای هم صداهای آن‌ها را در داخل کشور منعکس کردند، کتاب نوشتند، شایعه پخش کردند، برای اینکه جمهوری اسلامی را از پایبندی به اسلام وادار به عقب‌نشینی کنند. جمهوری اسلامی ایستاد و تسلیم هوچی‌گری‌ها نشد. بله، ما اسلامی هستیم؛ به این افتخار می‌کنیم و ثابت می‌کنیم که راه نجات بشر این است. جمهوری اسلامی این را با صدای بلند به همه دنیا اعلام کرد.^۲

۳. مردم‌سالاری

امام از اول اعلام کرد که مردم باید نظر بدهند؛ چه در اصل انتخاب جمهوری اسلامی، چه در تدوین قانون اساسی، چه در پذیرش آن قانونی که در مجلس خبرگان تصویب شده بود، چه در انتخاب رئیس‌جمهور، چه در انتخاب مجلس امام ایستاد. ببینید، ۳۲ سال از انقلاب می‌گذرد،

۱. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۱۱/۱۹.

۲. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۱۱/۱۵.





با محاسبه رفتارندم‌هایی که شده است، ما ۳۲ تا حضور مردم داشتیم - یعنی به طور متوسط سالی یکی - مردم رفتند رأی دادند، انتخاب کردند. انتخاب مردم خیلی مهم است.^۱

۴. عدالت اجتماعی

امام از اول اعلام عدالت کردند. خوب، عدالت اجتماعی از همه این کارها سخت‌تر است؛ مسئله سهام عدالت، همین مسکن روستایی، همین هدفمند کردن یارانه‌ها، یک کار بزرگی است.^۲

۵. استکبارستیزی

یکی از روش‌های غلبه مستکبران بر توده مردم و به استضعاف کشیدن آنان، تلقین این مطلب است که توده‌ی مردم بدون تکیه بر ثروتمندان، صاحب‌منصبان و قدرتمندان قادر به ادامه حیات نیستند. تا آنجا که فراعنه، خود را خدای مردم روی زمین و رب مردم معرفی می‌کردند. پیامبران الهی در برابر این سیره مستکبران، همواره در پی زدودن جهل و نادانی از مستضعفان و القای روحیه و اعتماد به نفس و توکل بوده‌اند. لذا از این روست که خداوند نیز در قرآن این تفکر را به مؤمنین القای می‌کند: «ولا تهنوا و لا تحزنوا و أنتم الأعلون ان کنتم مؤمنین».^۳

در عصر ما نیز مستکبران این پندار را بر ملت‌ها تحمیل کرده‌اند که شرق بدون تکیه بر غرب نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد، اما امام خمینی (ره) با زدودن این اندیشه از ملت ایران، ثابت کرد که یک ملت می‌تواند بر خود تکیه کند و به پیروزی برسد و این پیروزی و امدار خودباوری و اتکای به نفس است. و در این راستا می‌فرماید:

باید مردم را بیدار کنند. این مردمی که با تبلیغات چند صد ساله به آن‌ها باورانده بودند که نمی‌شود با امریکا یا شوروی مخالفت کرد و هم اکنون هم باور ملت‌های دیگر هست. باید به آن‌ها فهمانده می‌شد؛ بهترین دلیل اینکه امری ممکن است، وقوع اوست و این امر در ایران واقع شد.^۴

انقلاب اسلامی به عنوان چشمه‌ای که از زمین اسلام ناب محمدی جوشیده است، همواره حامی مظلوم و دشمن ظالم بوده است. به عبارتی، جوهره و اساس انقلاب اسلامی

۱. همان.

۲. همان.

۳. قرآن کریم، سوره آل عمران، آیه ۱۳۹.

۴. صحیفه/امام، ج ۱۳، ص ۸۵.

در عصر ما نیز مستکبران این پندار را بر ملت‌ها تحمیل کرده‌اند که شرق بدون تکیه بر غرب نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد، اما امام خمینی (ره) باز دودن این اندیشه از ملت ایران، ثابت کرد که یک ملت می‌تواند بر خود تکیه کند و به پیروزی برسد و این پیروزی و امدار خودباوری و اتکای به نفس است

بر پایه نظام سلطه و ستم بنا شده است. آیت‌الله خامنه‌ای در این راستا می‌فرماید: «مادر اصل، انقلابمان را بر پایه شکست سیطره زورگوهای دنیا پایه‌گذاری کرده‌ایم»^۱ و از نخستین روز پیروزی، امپراتوری‌های جهانی را به چالش کشیده و این موضوعی است که اندیشمندان غربی نیز به آن اعتراف می‌کنند. بی‌شک انقلاب اسلامی تنها پدیده سیاسی معاصر است که علم ظلم‌ستیزی و ستم‌سوزی

را در اشکال مختلف مدرن و جهانی آن، وجهه همت خود قرار داد و توانست هیبت و هیمنه پوشالی مستکبران جهانی را بشکند و بذر ترس و دلهره را در دل آن‌ها بکارد.

امروز دستگاه استکبار حقیقتاً با همه وجود، از هیمنه و هیبت این انقلاب عظیم و این ملت بزرگ، خائف و لرزان است... این انقلاب عظیم طوفان‌واری که توانست کاخ‌های ظلم را در دنیا بلرزاند، به حدی به وحشت انداخته است. از اول هم از این انقلاب وحشت داشتند اما خود را تسلای دادند و می‌گفتند این انقلاب باقی نخواهد ماند و از بین خواهد رفت.^۲

غافل از اینکه خودشان از بین می‌روند؛ چنانکه امپراتوری شرق پس از یک دوره حاکمیت طولانی نابود شد و به موزه تاریخ سیاسی پیوست و امپراتوری غرب در شرف اضمحلال و نابود شدن است.

امروز انقلاب اسلامی پس از طی یک دوره درخشان ظلم‌ستیزی، همچنان پرچم مبارزه با استکبار را در دست دارد و به مثابه الگویی برای ملت‌های محروم، پابرهنه و حقیقت‌جو درآمده است؛ به گونه‌ای که تنها «دولتی که در مقابل زورگویی‌ها و قلدری‌ها، شجاعانه و قاطع ایستاده است، جمهوری اسلامی است. غیر از جمهوری اسلامی و ملت ایران، ملتی را سراغ نداریم که در مقابل زورگویی‌های قلدری‌های عالم، یکپارچه ایستاده باشد... بعضی از کشورهای دیگر تعجب می‌کنند که چگونه ممکن است دولت و کشوری باشد که از قلدری‌های مسلط عالم نترسد و ملاحظه نکند! امروز بحمدالله این نمونه

۱. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۶۸/۴/۸.

۲. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۷۷/۲/۹.





آیت الله خامنه‌ای مردم‌سالاری دینی را نظام سیاسی می‌داند که در آن حاکمیت به خداوند تعلق دارد و با عقیده و ایمان و عواطف و آرای مردم پیوند خورده است. این مقوله مفهومی ترکیبی از دو جزء مردم‌سالاری و دینی نمی‌باشد بلکه یک حقیقتی واحد است که مردم‌سالاری دینی هم در مبانی، هم در شکل و هم در روش اداره حکومت تفاوت‌های اساسی با دموکراسی دارد

در دنیا وجود دارد؛^۱ که با اتکا به پشتوانه عظیم عاشورای حسینی، مرگ سرخ را بر زندگی ذلیلانه ترجیح می‌دهد. انقلاب اسلامی نزدیک به سه دهه است که سینه به سینه مستکبران جهان می‌ساید و آن‌ها را با همه یال و کوپالشان به عقب‌نشینی وامی‌دارد. بی‌شک عواملی که از این انقلاب، بنیانی مرصوص و دژی استوار ساخته است، اینک نیز با شدت بیشتری در کالبد آن جاری است؛ بنابراین باید چشم به روزی دوخت که ضربات این موج کشتی‌شکن، استکبار غرب را نیز، به سر نوشت سلفش دچار کرده و در اقیانوس خشم ملت‌ها غرق نماید.

از این جهت است که آیت الله خامنه‌ای یکی از ویژگی‌های مهم که به انقلاب اسلامی شایستگی الگو شدن برای بیداری جهان اسلام را داد، همین روحیه استکبارستیزی این انقلاب می‌داند و می‌فرمایند:

جمهوری اسلامی توانست این کار سخت را با موفقیت انجام دهد. خیلی‌ها بودند از همان اوایل انقلاب، می‌گفتند آقا حالا که انقلاب پیروز شد، دیگر بس است؛ برویم با امریکایی‌ها مسائل را تمام کنیم! این معنایش این بود که شعار ظلم‌ستیزی انقلاب تخطئه شود. این را تشویق می‌کردند. در طول زمان، بودند کسانی که دنبال این بودند؛ یعنی برویم با امریکا همراه شویم؛ آن کسی که دشمن اصلی ماست، برویم زیر بال او؛ به دامن او پناه ببریم. معنای این حرف، فروختن قضیه فلسطین است. معنای این حرف، اغماض کردن از جنایات امریکا در عراق و افغانستان و امثال این‌هاست. معنای این حرف، چشم بستن روی این همه ظلمی است که امریکا در جهان بر ملت‌ها دارد انجام می‌دهد... این ثبات و استقامت، پر زحمت بود؛ اما با برکت بود، رحمت الهی را هم جلب کرد، توجه ملت‌ها را هم جلب کرد.^۲

۱. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۶۸/۷/۲۸.

۲. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۱۱/۱۵.

حضرت آیت الله خامنه‌ای و رهاوردهای انقلاب اسلامی از منظر بیداری اسلامی

بررسی پیامدها و رهاوردهای انقلاب اسلامی به پژوهش‌های مفصل و تحلیل مستقل نیاز دارد که در گنجایش این بحث نیست. این گفتار به طور فشرده به مهمترین دستاوردها و بازتاب‌های انقلاب از منظر آیت الله خامنه‌ای می‌پردازد.

۱. اسلام‌محوری

پیش از انقلاب، نظام حاکم بر کشور، یک نظام اسلام‌ستیز عمقی بود. آن‌ها با ظواهر خیلی کاری نداشتند، اما از لحاظ عمق، حقیقتاً دنبال زدن ریشه‌های ایمان اسلامی مردم بودند... انقلاب آمد در ست صد و هشتاد درجه مقابل آن‌ها، اسلام را محور اداره کشور قرار داد، محور مدیریت قرار داد؛ احکام و قوانین اسلامی، معیار و ملاک رد و قبول قوانین کشور و معیار عمل مجریان کشور است.^۱

۲. استقلال سیاسی

مهمترین ویژگی قبل از انقلاب، کشور از لحاظ سیاسی وابسته بود؛ یعنی حکومت، چه خود محمدرضا، چه دستگاه‌های گوناگون، مطیع امریکا بودند... انقلاب آمد استقلال کامل سیاسی را به کشور داد. یعنی امروز در این دنیای بزرگ، در میان این قدرت‌های بزرگ، یک قدرت وجود ندارد که بتواند ادعا کند خواست او، اراده او بر اراده مسئولان کشور یا ملت ایران اندک تأثیری دارد. این نکته بخصوص - یعنی ایستادگی، استقلال، عزت سیاسی - بیشترین جذابیت را برای ملت‌ها دارد. اینکه می‌بینید ملت‌ها نسبت به ملت بزرگ ایران احساس احترام می‌کنند، بخش عمده‌اش مربوط به این قسمت است: استقلال سیاسی.^۲

۳. مردم‌سالاری

ایشان در ادامه بیانات فوق، یکی دیگر از رهاوردهای انقلاب اسلامی را مردم‌سالاری ذکر کرده و می‌افزایند: قبل از انقلاب، حکومت سلطنتی بود. نقطه مقابل آن؛ مردم‌سالاری است... در جمهوری اسلامی به برکت انقلاب، حکومت انتخابی است؛ مردم انتخاب می‌کنند؛ مذاق مردم، خواست مردم تعیین‌کننده است. قبل از انقلاب، حکومت، دیکتاتوری

۱. همان.

۲. همان.





امنیتی بود؛ دیکتاتوری سخت و سیاه...^۱

آیت‌الله خامنه‌ای مردم‌سالاری دینی را نظام سیاسی می‌داند که در آن حاکمیت به خداوند تعلق دارد و با عقیده و ایمان و عواطف و آرای مردم پیوند خورده است. این مقوله مفهومی ترکیبی از دو جزء مردم‌سالاری و دینی نمی‌باشد بلکه یک حقیقتی واحد است که مردم‌سالاری دینی هم در مبانی، هم در شکل و هم در روش اداره حکومت تفاوت‌های اساسی با دموکراسی دارد و این تمایز، مردم‌سالاری دینی را ویژه کرده است:

مردم‌سالاری دینی به معنای ترکیب دین و مردم‌سالاری نیست؛ بلکه یک حقیقت واحد و جاری در جوهره نظام اسلام است؛ چرا که اگر نظامی بخواهد بر مبنای دین عمل کند بدون مردم نمی‌شود؛ ضمن آنکه تحقق حکومت مردم‌سالاری واقعی هم بدون دین امکان‌پذیر نیست.^۲

بنابراین ایشان حاکمیت را از خداوند می‌داند و مردم را تصمیم‌گیران سرنوشت اداره کشور می‌داند و دخالت مردم در امر حکومت ناشی از حق الهی وی می‌باشد و اعمال مردم‌سالاری دینی از طریق سطوح ولایت که ولایت الهی، ولایت ائمه و ولایت فقیه است امکان‌پذیر می‌باشد و رأی اکثریت در آن در انتخاب و مقبولیت و نه در مشروعیت نظام منشأ اثر است:

در اسلام آنچه ما به عنوان حاکمیت اسلامی شناخته‌ایم و امروز هم بنای کلی این جامعه بر آن قرار دارد، مردم‌سالاری دینی است که با دموکراسی‌های رایج دنیا اختلاف دارد. ریشه مشروعیت رأی مردم در نظام مردم‌سالاری اسلامی که ما به دنبال آن هستیم و آن را حکومت اسلامی و حاکمیت اسلام به حساب می‌آوریم، متفاوت است.^۳

در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای بر مردم‌سالاری دینی هیچ ارتباطی با غرب ندارد و مفهومی مستقل می‌باشد به طوری که ایشان می‌فرمایند: «مردم‌سالاری دینی دو چیز نیست؛ اینطور نیست که ما دموکراسی را از غرب بگیریم و به دین سنجاق بکنیم تا بتوانیم یک مجموعه کامل داشته باشیم، نه خود این مردم‌سالاری هم متعلق به دین است.»^۴

۱. همان.

۲. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۷۹/۸/۲۸.

۳. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۱/۱۲/۱۳.

۴. بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۷۹/۲/۲۳.

۴. خودباوری علمی و اعتماد به نفس ملی

قبل از انقلاب، تکیه علم و فناوری کشور به طور کامل به غرب بود... صنعتی که وجود داشت، صنعت مونتاژ محض بود، بدون هیچ ابتکاری. بعد از انقلاب، خودباوری علمی و اعتماد به نفس ملی به وجود آمد؛ حضور این همه دانشمندان، دانشمندان برجسته و بزرگ، در رشته‌های مختلف مشاهده شد. امروز ما دانشمندانی در داخل کشور داریم که در سطح جهان، شبیه آن‌ها و نظیر آن‌ها قابل شمارش‌اند؛ تعداد معدودی هستند. دانشمندان ما پیش رفتند؛ غالباً هم جوان^۱.

۵. عظمت یافتن ایران در جهان

به برکت پیروزی انقلاب اسلامی، کشور ایران به قدرت و عزت بالا و چشمگیری دست یافت. این عزت و اقتدار جهانی از دو دیدگاه قابل بررسی و تأمل است. در دیدگاه اول از منظر قدرت‌های استکباری و کشورهای مخالف انقلاب اسلامی ایران، کشور ایران از کشوری ضعیف و بی‌تأثیر در معادلات جهانی، به قدرتی تأثیرگذار در مناسبات و روابط بین‌الملل تبدیل شد و نیز به تصمیم‌گیری‌های جهانی و منطقه‌ای دست یافت. رهبر معظم انقلاب در این باره می‌فرماید:

قبل از انقلاب، کشور ایران در مسائل جهان، حتی در مسائل منطقه، هیچ تأثیری نداشت؛ یک کشور تحقیر شده‌ای بود؛ هیچ‌گونه تأثیری در مسائل نمی‌توانست بگذارد. بعد از انقلاب، عزت و عظمت این ملت در چشم ملت‌های جهان، تأثیرش در قضایای منطقه، دشمنان را مبهوت کرده؛ دشمنان به اقرار و اعتراف وادار شدند. امروز شما نگاه کنید؛ توی این سایت‌هایی که خبرهای خارجی را می‌آورند، دائم از نفوذ ایران، از تسلط ایران، از حضور ایران در قضایای منطقه ذکر می‌شود؛ حتی با انگیزه‌های مغرضانه، اما اعتراف می‌کنند.^۲

در دیدگاه دوم و با نگرش از منظر مسلمانان و مستضعفان جهان و نیز نهضت‌ها و حرکت‌های آزادی‌بخش، کشور ایران از دولتی ضعیف و وابسته به امریکا به دولتی عزیز، مستقل و مقتدر در سطح جهان مبدل شده است. حمایت اصولی ایران از مبارزات مردم مسلمان و محروم سراسر جهان در برابر قدرت‌های زورگو و دولت‌های استثمارگر،

۱. همان.

۲. همان.





از منظر آیت الله خامنه‌ای، امام (ره) یک استثنا در تاریخ بود که دست به انقلابی بی نظیر زد، و از این جهت با مصلحان و بیدارگران دیگر تفاوت اساسی داشت. اغلب مصلحان گذشته پرچم دعوت اسلامی را به دوش گرفتند تا بر مبنای آن عقب ماندگی های جهان اسلام را حل نمایند اما امام خمینی از اساس معتقد بود که رهایی مسلمانان از زیر سیطره استعمار، استبداد، فقر و جهل و عقب ماندگی جز با یک انقلاب بزرگ اجتماعی بر مبنای آموزه های اسلامی امکان پذیر نیست

احیای مجدد عظمت و شکوه اسلام پس از قرن ها، اقتدار یافتن مردم مسلمان و مبارز و نیز نهضت های اسلامی، علاقه مندی به مردم مسلمان و آزاده سراسر دنیا به رهبری پیامبرگونه امام خمینی (ره) از جمله عواملی هستند که موجب شده اند، ایران اسلامی، پس از انقلاب به کشوری مقتدر و عزیز در بین مسلمانان جهان شناخته شود.

۶. احیاء و پویا شدن فرهنگ اسلامی

فرهنگ که فرایندی از آداب و رسوم، خوی ها و خصلت ها و چگونگی روابط حاکم بر مجموعه ها و گروه های انسانی است ضمن آنکه خود زاینده زندگی اجتماعی

انسان هاست، تأثیر شگرف و غیر قابل تردیدی بر چگونگی و ادامه حیات اجتماعی و ملی ملت ها دارد. همچنین به علت جوی اجتماعی انسان، مرادوات و ارتباطات انسانی و به تبع آن روابط فرهنگی و مبادلات فکری نیز به موازات تاریخ تحولات و تمدن بشری وجود داشته است. در این بین، هجوم و شبیخون بر بنیان های فرهنگی، خطرناکترین و کارسازترین حربه ای است که می تواند موجودیت ملت ها، به ویژه ملل اسلامی را تهدید می کند. لذا کشورهای استعماری تلاش می کنند با استفاده از تهاجم به فرهنگ ملل مختلف، حضور همه جانبه ای در کشورهای توسعه نیافته و همزمان با غارت منابع اقتصادی، به تحقیر فرهنگی این جوامع از داخل بپردازند؛ به طوری که به ملت ها تلقین کنند که بدون کمک کشورهای صنعتی ادامه حیات و دسترسی به صنایع پیشرفته محال می باشد و چاره ای جز تقلید محض نیست. اما با پیروزی انقلاب اسلامی وضعیت تغییر کرد و تلاش در راستای خروج از این «تحقیر» قرار گرفت و لذا انقلاب اسلامی در نوک این حملات ناجوانمردانه و ردیلا نه واقع گردیده است؛ در دیگر کشورها نیز متأثر از انقلاب اسلامی، این وضع چندان طول نکشید و بالاخره برخی ملت ها بیدار و متوجه شدند که حضور استعمار چیزی جز فقر و فلاکت برای آن ها به جای نمی گذارد، بر این اساس ملت های جهان اسلام که سال ها در زیر یوغ استعمار مورد استثمار واقع شده بودند، به فکر احیای فرهنگ اسلامی افتادند.

سکandar بیدار کشتی انقلاب، آیت‌الله خامنه‌ای، نیز به این رهاورد انقلاب اشاره فرموده و در ادامه بحث خویش، با نگاهی واقع‌بینانه و کلامی صادقانه می‌فرماید:

قبل از انقلاب، در زمینه‌های فرهنگی، ما مقلد محض بودیم، اما بعد از انقلاب، تهاجم فرهنگی به عنوان یک خطر شناخته شد.^۱

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. ورود نسل جدید با ویژگی‌های انقلابی به عرصه منازعات که فهم ریشه‌ای و واقعی تری از علل عقب‌افتادگی‌های علمی، اقتصادی و اجتماعی جوامع خود به ویژه در حوزه فکر و فرهنگ دارند؛
 ۲. توجه به وحدت دینی و بن‌مایه‌های ایدئولوژیک و درک درست از راهبردهای قدرت‌های خصم و استکبار برای ایجاد گسست در جهان اسلام؛
 ۳. حوادث بیدارکننده منطقه‌ای و جهانی از جمله بحران فلسطین، حوادث ۱۱ سپتامبر، اشغال عراق و افغانستان و راهبرد نبرد ایدئولوژیک غرب به محوریت امریکا که با هدف تسلط بر جهان اسلام انجام می‌شود؛
 ۴. رشد و توسعه‌ی وسایل ارتباط جمعی و تکامل شیوه‌های تبلیغ اسلام؛
 ۵. عدم آزادی سیاسی مسلمانان؛
 ۶. وخامت اوضاع اقتصادی جهان اسلام؛
 ۷. افزایش نقش قدرت‌های منطقه‌ای و بین‌المللی در بحران‌های جهانی و منطقه‌ای؛
 ۸. و از همه مهمتر وقوع یک انقلاب بزرگ اجتماعی در یکی از استراتژیک‌ترین حوزه‌های فرهنگی، سیاسی و ژئوپلتیک جهان یعنی ایران؛
- مبین دگرگونی‌های بنیادین در نظام کهنه جهانی می‌باشد. نقش ایران، اندیشه‌های امام خمینی و انقلاب اسلامی در این دگرگونی‌ها غیر قابل انکار است. بازخوانی مؤلفه‌های اساسی این دگرگونی از زبان رهبر معظم انقلاب اسلامی از ضروریات فهم علل تحولات جدید در جهان اسلام، بیداری اسلامی و مسیر آینده تحولات منطقه و جهان است.
- رهبر معظم انقلاب اسلامی، امام خمینی (ره) را «اسوه» بی‌بدیل این دگرگونی‌ها می‌نگرند که «عمل احسن» برای همه مصلحان و بیدارگران، پیروی از ایشان در عمل و نظر است و رسالت اصلی جهان اسلام تداوم و تعالی راهی است که آغازگرش امام (ره)





بود.

از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، امام (ره) یک استثنا در تاریخ بود که دست به انقلابی بی نظیر زد، و از این جهت با مصلحان و بیدارگران دیگر تفاوت اساسی داشت. اغلب مصلحان گذشته پرچم دعوت اسلامی را به دوش گرفتند تا بر مبنای آن عقب‌ماندگی‌های جهان اسلام را حل نمایند اما امام خمینی از اساس معتقد بود که رهایی مسلمانان از زیر سیطره استعمار، استبداد، فقر و جهل و عقب‌ماندگی جز با یک انقلاب بزرگ اجتماعی بر مبنای آموزه‌های اسلامی امکان‌پذیر نیست. انقلاب اسلامی ایران نقطه عزیمت دگرگونی‌های اجتماعی در دوران اخیر بر مبنای اندیشه‌های امام خمینی است و از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، جریان بیداری اسلامی مدیون انقلاب اسلامی است.

انقلاب اسلامی از دو بعد بر تحولات جهان اسلام و جریان بیداری اسلامی تأثیرگذار است:

۱. از جهت ویژگی‌های انقلاب اسلامی از منظر بیداری اسلامی از جمله: استقامت و ایستادگی، مردم‌باوری، عدالت اجتماعی، استکبارستیزی، نفی استبداد، آزادی خواهی.
۲. از جهت رهاوردهای انقلاب اسلامی از منظر بیداری اسلامی که مواردی مانند: اسلام‌محوری، استقلال سیاسی، مردم‌سالاری، خودباوری علمی و اعتماد به نفس ملی، عظمت یافتن ایران در جهان و بازگشت به فرهنگ اسلامی را در برمی‌گیرد.



۱۹۳

دوره سوم ■ سال یازدهم ■ شماره ۳۷ و ۳۸ ■ پاییز و زمستان ۹۲

انقلاب اسلامی و مسئله فلسطین

قحطی بزرگ و عوامل اصلی آن

شمس‌الدین رحمانی

جغرافیای سیاسی امروز دنیای ما، در جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸) طراحی و سازمان‌دهی شد.

در آن جنگ بود که انگلیس با پیروزی، درست یک قرن ابرقدرتی خود را در جهان جشن گرفت که با شکست ناپلئون، قدرت بی‌رقیب اروپا شده بود و با وسعت امپراتوری استعماری خود، سرزمینی بی‌غروب آفتاب را در سلطه داشت.

در آن جنگ بود که روسیه تزاری و سلطنت چهارصدساله رومانوف‌ها به پایان رسید و اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی متولد شد که اولین دولت مارکسیست کمونیست در تاریخ جهان بود.

در جنگ جهانی اول بود که امپراتوری عثمانی پس از پنج قرن ایجاد وحشت در دل و جان اروپایی‌ها، تکه پاره شد و کشورهای منطقه - همگی تحت سلطه انگلیس و فرانسه - شکل گرفتند و بدنه اصلی آن هم، ترکیه لائیک و بلکه ضداسلامی، به جای خلافت عثمانی وارث فرهنگ ترکی شد.

در آن جنگ، امپراتوری اتریش با سابقه طولانی اشرافیت اروپایی تبدیل به یک





در پایان جنگ جهانی اول طرح و برنامه سلطه آینده امریکا بر جهان شکل بندی شد؛ با تشکیل «شورای روابط خارجی» متشکل از اکثریت قاطع سرمایه داران - خصوصاً صهیونیست ها - و در تمام قرن بیستم، امریکا تحت نظارت و مدیریت این شورا حرکت می کرد

کشور کوچک شد تا فقط خطرات گذشته اش را در کتاب های تاریخ بازگویی و بازبینی کنند. در پایان جنگ جهانی اول طرح و برنامه سلطه آینده امریکا بر جهان شکل بندی شد؛ با تشکیل «شورای روابط خارجی» متشکل از اکثریت قاطع سرمایه داران - خصوصاً صهیونیست ها - و در تمام قرن بیستم، امریکا تحت نظارت و مدیریت این شورا حرکت می کرد.

انگلیس با اعلامیه بالفور، بنیان «نحس و نجس و حرامزاده» رژیم صهیونیستی را در منطقه غرب آسیا و در میان کشورهای اسلامی و عربی مستحکم کرد. و اما در ایران، این دوران مواجه با دو واقعه بسیار مهم بود که یکی از آنها معروف و آشناست و دیگری به کلی مغفول و بی نام و نشان باقی مانده است و هر دو با وقایعی که ذکر کردیم مرتبط بود:

الف. تغییر حکومت قاجار به پهلوی.

ب. قحطی بزرگی که در سال های ۱۹۱۷-۱۹۱۹ (۱۲۹۸-۱۲۹۶ هـ ش) بیش از ۹ میلیون نفر از مردم ایران را به کام مرگ برد و با نقشه و برنامه ای جنایتکارانه، تعمداً این فاجعه ایجاد شد. در پایان این مقاله ربط و اتصال این وقایع را بازخوانی خواهیم کرد. در مقاله ای که پیش روی خواننده محترم است ابعاد عجیب فاجعه قحطی را بررسی می کنیم تا روشن شود که «دشمنان ما» چه موجوداتی هستند و چه جنایاتی کرده اند و تا کجاها می توانند پیش بروند.

درباره قحطی بزرگ در ایران و در جنگ اول جهانی، ظاهراً تنها یک کتاب نوشته شده است - نوشته دکتر محمدقلی مجد^۱ - که در آن، بر اساس اسناد و مدارک ثابت می کند که اولاً شمار قربانیان نه میلیون نفر است و ثانیاً این کشتار، تعمدی بوده است. اما در این کتاب به علت اصلی این جنایت و دست های پنهان پشت سر آن اشاره ای نشده است. نگارنده این سطور، ابتدا خلاصه ای از کار مهم و عظیم آقای دکتر مجد را توضیح می دهد و سپس در حد بضاعت خود، شناسنامه آن دست پنهان را رو می کند.

۱. محمدقلی مجد، قحطی بزرگ، ترجمه محمد کریمی، مؤسسه مطالعات و پژوهش های سیاسی، ۱۳۸۷، ۲۳۵ صفحه؛ این کتاب با شمارگان ۵۰۰۰ چاپ و نشر شده و اکنون نایاب است.

قحطی بزرگ

نویسنده کتاب، دکتر محمدقلی مجد، محقق تاریخ ساکن امریکا است و وقتی وزارت خارجه ایالات متحده امریکا، اسناد جنگ جهانی اول را منتشر می کند، او با بررسی آن اسناد، مجموعه‌ای از کتاب‌های بسیار ارزنده را آماده می کند که چهار عنوان آنها در ایران ترجمه، چاپ و منتشر می شود؛^۱ که متأسفانه با استقبال شایسته خود مواجه نشده بلکه حتی بابت توجهی اهل تاریخ- خصوصاً دانشگاهیان و به ویژه شیفتگان غرب- روبه‌رو شده است.

دکتر مجد می نویسد:

نقطه آغازین این پژوهش، گزارشی است که کاردار امریکا در ایران، والاس اسمیت موری، درباره وضعیت خوار و بار و آذوقه در ایران داده است. ... و می نویسد که یک سوم جمعیت ایران در اثر گرسنگی و بیماری‌های ناشی از سوء تغذیه از میان رفته‌اند. برای من باور کردنی نبود. من در گزارش‌های پیشین، اشاراتی درباره این قحطی دیده بودم... اما تلفات در این مقیاس...

... این موضوع، مرا بر آن داشت تا اسناد وزارت خارجه امریکا را درباره ایران در دوره ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۹ به دقت جست‌وجو کنم. نتیجه این کار، یک افشاگری تمام‌عیار بود... در گزارش‌های دیپلماتیک امریکایی‌ها، آمده شمار جمعیت ایران در سال ۱۹۱۴ حدود ۲۰ میلیون بوده است- شماری که در این پژوهش به سادگی به اثبات می‌رسد- با یک روند طبیعی، این شمار باید در سال ۱۹۱۹ دست کم به ۲۱ میلیون می‌رسید اما شمار واقعی در ۱۹۱۹ یازده میلیون بوده است که نشان می‌دهد که دست کم ده میلیون نفر در اثر قحطی و بیماری در ابعادی فاجعه‌آمیز از بین رفته‌اند. شاخص دیگر در میزان تلفات قحطی، کاهش جمعیت تهران است. در ۱۹۱۰- بنا به نظر شوستر و منابع روسی- جمعیت تهران

۱. علاوه بر کتاب قحطی بزرگ، سه کتاب دیگر دارای مشخصات زیر است:

- محمدقلی مجد، از قاجار به پهلوی، ترجمه رضا مرزانی و مصطفی امیری، ۱۳۸۹، ۶۷۸ صفحه.

- همان، رضاشاه و بریتانیا، ترجمه مصطفی امیری، ۱۳۸۹، ۵۱۳ صفحه و همراه تعدادی عکس.

- همان، امریکا و میراث فرهنگی ایران، تاراج بزرگ، ترجمه مصطفی امیری و گ. مرادی، ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰ خورشیدی، ۱۳۸۸، ۴۰۲ صفحه و با تعدادی عکس.

هر چهار کتاب بر اساس اسناد وزارت خارجه امریکا است که در ایران ترجمه و به وسیله مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی چاپ و منتشر شده است.





۳۵۰/۰۰۰ نفر بوده است... در ۱۹۲۰ این شمار به ۲۰۰/۰۰۰ نفر کاهش یافته است.^۱

نویسنده کتاب *قحطی بزرگ* درباره علت قحطی می نویسد:

کمبود مواد غذایی در پاییز ۱۹۱۷ به قحطی انجامید. در بهار ۱۹۱۷، ترک‌های عثمانی خاک ایران را ترک کردند و به دنبال انقلاب روسیه، نیروهای روسیه نیز در پایان پاییز ۱۹۱۷ از ایران رفتند. از آن پس، تنها انگلیسی‌ها در ایران باقی ماندند. بنابراین ایران، زمانی به بزرگترین فاجعه تاریخ خود دچار آمد که تمام خاک ایران و کشورهای همجوارش در شرق و غرب، علاوه بر خلیج فارس، در اشغال نظامی انگلستان بود. از همان آغاز، انگلستان، دست به تبلیغات ماهرانه‌ای زد تا مسئولیت و تقصیر فاجعه قحطی ایران را متوجه روس‌ها و عثمانی‌ها کند.^۲ اما همانطور که گفته شد، ترک‌ها و روس‌ها، پیش از بروز قحطی، ایران را ترک کرده بودند. چه چیزی می‌تواند قحطی در مناطقی از ایران را که حتی یک سرباز روس یا ترک بدان پای نگذاشتند، نظیر فارس و کرمان توجیه کند؟... خرید غله در مقیاس وسیع برای تأمین آذوقه نیروهای انگلیسی در ایران، بین‌النهرین و جنوب روسیه، بر دامنه قحطی در ایران افزوده است. ژنرال دنسترویل در جایی با صراحتی عجیب، ضمن اظهار تأسف به این واقعیت اعتراف کرده است که خریدهای غله از سوی انگلیسی‌ها، منجر به کمبود و افزایش قیمت‌ها گردید و در نتیجه به مرگ شمار بسیاری از مردم ایران انجامید. از این عجیب‌تر گزارش سرگرد داناهاو درباره تخلیه شهر مراغه در آستانه شکست ارتش انگلستان از ترک‌ها در سپتامبر ۱۹۱۸ است. انگلیسی‌ها که قبلاً مواد غذایی بسیاری خریده بودند، ذخیره غله شهر را در شرایط قحطی از بین بردند تا به دست ترک‌های عثمانی نیفتد. از هر دو عجیب‌تر اینکه چگونه گفته‌ها و گزارش‌های دنسترویل و داناهاو، از دید دستگاه کنترل و سانسور اطلاعاتی بریتانیا، مخفی مانده است؟ شاید این نکته که

۱. محمدقلی مجد، *قحطی بزرگ*، همان، ص ۲۰-۱۹.

۲. این تدبیر مزورانه در جاهای دیگر هم به کار رفته است. آرامنه را در همان ایام، فراماسون‌های ترک و یهودی‌های دونه قتل‌عام کردند ولی در تبلیغات آن را برعهده ترک‌های عثمانی و ترکیه گذاردند تا این زخم ماندگار بین ترک‌ها و ارمنی‌ها همچنان باقی بماند.

هر دو کتاب در شرایط بلافاصله پس از جنگ - داناهاو ۱۹۱۹ و دنسترویل ۱۹۲۰ - منتشر شده‌اند پاسخی به این سؤال باشد. جالب توجه اینکه موضوع قحطی در کتاب‌های دنسترویل و داناهاو

زمانی که قحطی مرگبار ایران را در بر گرفته بود، انگلیسی‌ها علاوه بر خرید گسترده مواد غذایی، از واردات مواد غذایی از هند و بین‌النهرین، همسایگان غربی و شرقی ایران، جلوگیری می‌کردند

آشکارا آمده اما در کتاب ژنرال دیکسون - ۱۹۲۴ - کوچکترین اشاره‌ای به آن نشده است.^۱

... از اسناد متعدد وزارت خارجه امریکا روشن می‌شود که امریکانیز کاملاً در جریان میزان گسترده خرید غله توسط انگلیسی‌ها در ایران - در شرایطی که قحطی و گرسنگی جمعیت ایران را از دم تیغ می‌گذراند - بوده است. در حالی که مؤسسات خیریه امریکا برای جبران قحطی، حجم قابل توجهی از مواد غذایی روانه ایران می‌کردند، دولت ایالات متحده، تلویحاً به قتل عام در ایران رضایت داده بود.^۲

درباره این نکته - آگاهی امریکا از اوضاع و کمک آن کشور به ایران - نکات قابل تأملی وجود دارد که بعداً به آنها خواهیم پرداخت.

زمانی که قحطی مرگبار ایران را در بر گرفته بود، انگلیسی‌ها علاوه بر خرید گسترده مواد غذایی، از واردات مواد غذایی از هند و بین‌النهرین، همسایگان غربی و شرقی ایران،^۳ جلوگیری می‌کردند. علاوه بر خلیج فارس، هند و بین‌النهرین نیز در اشغال ارتش انگلستان بود و در هند و بین‌النهرین غله کافی وجود داشت. اما ایران که در میان آنها قرار داشت، دچار گرسنگی بود...^۴

یعنی به روشنی و وضوح پیداست که تعمداً برنامه‌ای برای کشتار و نابود کردن جمعیت ایران در کار بوده است. برای مؤثر بودن این تعمد، انگلیسی‌ها درآمدهای ناچیز دولتی را نیز به هر شکل ممکن محدود کرده و حتی المقدور تقلیل می‌دادند. مثل درآمد گمرکی

۱. همان، ص ۲۳-۲۲.

۲. همان، ص ۲۵.

۳. توجه شود که در آن روزگار پاکستان هنوز جزء هند و تحت استعمار و سلطه انگلیس بود و بین‌النهرین یعنی سرزمین میان دجله و فرات که عراق امروزی است نیز با فروپاشی عثمانی تحت سلطه انگلیس درآمدی بود.

۴. همان، ص ۲۶-۲۵.



و درآمدهای حاصل از فروش نفت:

انگلیسی‌ها درآمدهای گمرکی ایران را با قران - که ارزش زیادی یافته بود - جمع می‌کردند اما به دولت ایران، همان مبلغ ثابت ۳۰/۰۰۰ پوند را که ارزش آن به شدت کاهش یافته بود (۱۸ قران یا ۱/۸ تومان به ازای هر پوند) پرداخت می‌کردند... زمانی که میلیون‌ها ایرانی در گرسنگی به سر می‌بردند دولت انگلستان و شرکت نفت انگلیس و ایران درآمدهای نفتی ایران را به بهانه‌های واهی مسدود کردند.

گفتنی است که درست یک سال قبل از شروع جنگ جهانی یعنی «در سال ۱۹۱۳، ایران تولید نفت را آغاز کرده و به سرعت به کشوری تولیدکننده و صادرکننده نفت تبدیل شد. امتیاز نفت ایران در اختیار شرکت نفت انگلیس و ایران و دو سوم سهام شرکت در ۱۹۱۴ متعلق به دولت بریتانیا بود. همزمان با جنگ، تولید نفت به شدت افزایش یافت.»^۱ ... دولت بریتانیا در همان حال که از یک سو ایران را از منابع مالی اش محروم کرده بود، از سوی دیگر فریاد شکوه و شکایتش از بی‌کفایتی و ناتوانی دولت ایران در کمک به قحطی‌زدگان بلند بود.^۲

آنچه تا اینجا نقل کردیم، یک تصویر عمومی از واقعه‌ای است که در صفحات آغازین کتاب قحطی بزرگ برای طرح کلیات موضوع بیان شده است. از اینجا به بعد، نویسنده کتاب، ریز مطالب را با ارجاع به متن اسناد به ترتیب بیان کرده و مورد به مورد آنچه را که گفته شد از زبان اشخاص با ذکر تاریخ نقل می‌کند که سخت خواندنی و بسیار آزارنده و متأثرکننده است و به روشنی نشان می‌دهد که دولت انگلیس تعمداً و با رعایت همه جنبه‌های مختلف، یک نسل‌کشی کامل را سازماندهی کرده و مراقب همه ابعاد عملیاتی و تبلیغاتی آن نیز بوده است.

طبعاً هر شنونده چنین واقعه‌ای از خود سؤال می‌کند که: آنها، چرا چنین کردند؟ بعضی نه در این باره، بلکه درباره علت روی کار آوردن رضاشاه، به این نتیجه رسیده‌اند که با کشف نفت، می‌بایست در ایران یک دیکتاتور خشن بر سر کار می‌آمده تا جریان نفت را حفاظت و تأمین کند و برای این کار عشایر و اقوام ایران را منکوب کند. آیا این، می‌تواند دلیل آن کشتار هم باشد تا ایجاد آن نظم و امنیت مورد نظر، راحت‌تر عملی گردد؟ به نظر می‌رسد درست‌تر این است که به انگلستان همان سال‌ها برویم و ببینیم حاکمان

۱. همان، ص ۲۸-۲۷.

۲. همان، ص ۲۹.

آن ایام و طراحان سیاست‌ها و اهداف آنها چه کسانی بوده‌اند. طبعاً برای فهم سیاست‌ها باید کمی هم جلوتر رفت تا زمینه‌های سیاسی یک دولت را بهتر و بیشتر فهمید.

حاکمان انگلیس

می‌دانیم که انگلیس از چهار قرن قبل - در نیمه قرن هفده میلادی و زمان اولیور کرامول - به تدریج تحت کنترل یهودی‌ها قرار گرفت و از اوایل قرن هجده با شروع تشکیلات فراماسونری - در سال ۱۷۱۷ - ماسون‌ها هم که تربیت شده یهودی‌ها بودند، به آنها کمک‌های اساسی کردند. از ابتدای قرن نوزده، انگلیس تحت سلطه خانواده روچیلد و خانواده‌های یهودی وابسته به آنها درآمد و از میانه قرن نوزده، بنیامین دیزرائیلی یهودی، نخست‌وزیر انگلیس شد و پس از مرگ ملکه ویکتوریا در سال ۱۹۰۱، پسرش ادوارد هفتم به پادشاهی رسید.^۱

یک نویسنده اروپایی کتابی درباره این پادشاه نوشته با عنوان *گویای/دوآرد هفتم و دربار یهودی/او*.

عنوان کتاب *دوآرد هفتم و دربار یهودی/او*^۲ به روشنی موضوع را توضیح می‌دهد اما با این همه یکی، دو جمله از آن را نقل می‌کنیم.

در سال ۱۹۰۹ - ظاهراً - ضمن بحث و گفت‌وگوهای مالی و نظامی و اجتماعی، «وزیر خزانه‌داری در پاسخ به مداخلات رئیس تجارخانه روچیلد، بلاغتی چاشنی سخنان خود کرد و گفت: به نظر من، ما، دیگر، زیادی لرد روچیلد داریم. نمی‌توانیم در این کشور درباره نوبله‌های الکلی اصلاحات کنیم؛ چرا؟ زیرا لرد روچیلد به همپرازان خود بخشنامه کرد که مانع شوند. نمی‌توانیم رزم‌ناوهای بیشتر داشته باشیم؛ چرا؟ زیرا لرد روچیلد در فلان جلسه در شهر چنین فرمود. و وقتی هم این رزم‌ناوها را ساختیم، نباید پولی بابت آنها بپردازیم؛ چرا؟ زیرا لرد روچیلد در جلسه‌ای دیگر چنین فرمود. مالیات ملک و زمین و مالیات فوق‌العاده نداشته باشیم؛ چرا؟ زیرا لرد روچیلد اعتراضنامه‌ای به نفع بانکداران امضاء کرد و گفت این چیزها را تحمل نمی‌کند. مستمری دوران بازنشستگی نباشد؛ چرا زیرا لرد روچیلد عضو کمیته‌ای بود که این کار را میسر نداشت. اکنون واقعاً می‌خواهیم بدانیم آیا لرد روچیلد دیکتاتور این مملکت است؟ آیا تمام

۱. درباره سلطه یهودی‌ها بر انگلیس رک: عبدالله شهبازی، *زرسالاران یهودی و پارسی و برخی نوشته‌های مختصر نگارنده این سطور*.

۲. آنتونی آلفری، *دوآرد هفتم و دربار یهودی/او*، ترجمه ناهید سلامی و غلامرضا امامی، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۱، ۴۲۵ صفحه.





بالفور تصویری را که از آینده فلسطین داشت در یکی از خاطرات خود، چنین توضیح می‌دهد: صهیونیسم خواه بر حق باشد و خواه بر باطل، خیر خواه و نیکوکار باشد یا بدذات و شرور، در هر حال ریشه‌های عمیق در تعالیم گذشته، نیازهای کنونی و آرمان‌های آینده دارد و از این رو اهمیت آن از تمایلات و آمال هفتصد هزار عرب ساکن این سرزمین بیشتر است

راه‌های اصلاحات مالی و اجتماعی بر ما بسته است زیرا کسی تابلویی به‌دست گرفته است که رویش نوشته شده است به‌دستور لرد روچیلد عبور ممنوع؟...»^۱

و ما هم می‌توانیم به درستی این سؤال‌ها را با یک پرسش دیگر تکمیل کنیم که آیا دستور قتل عام و کشتار نه میلیون ایرانی را هم لرد روچیلد صادر نکرده است؟

اگر علت این نسل‌کشی را به‌دست دولت و ارتش انگلیس، نمی‌توانیم توجیه کنیم، اما آن را به‌وسیله لرد روچیلد، به‌راحتی می‌توان درک

کرد چون این آقای لرد روچیلد، پدرخوانده اسرائیل است و اعلامیه بالفور، به اسم او صادر شده است و روابط ایران بعد از جنگ با اسرائیل و صهیونیست‌ها باید سازماندهی شود و مثل خود فلسطین، در اینجا هم، هر چه جمعیت کمتری نفس بکشند بهتر است. علاوه بر اینکه پول نفت ایران هم باید به جیب همین خانواده سرازیر شود که صاحب کمپانی شل هستند.^۲

توجه شود که خانواده روچیلد از قبل از انقلاب فرانسه تا آن روز و همچنین تا امروز، در انگلیس و بلکه در اروپا، حاکم مطلق بوده است^۳ و جیمز بالفور، کمتر از یک دهه بعد از جلسه فوق - که وزیر خزانه‌داری به استبداد دیکتاتوری روچیلد اعتراض کرد - وزیر خارجه انگلیس شد و امکان حضور یهودی‌ها در فلسطین را به «لرد روچیلد عزیز» ش اطلاع داد.

اما اعتراض همان وزیر خزانه‌داری هم بی‌جواب نماند؛ آن هم جوابی به‌شدت تند و شدید و از جانب پادشاه، در ادامه مطلب بالا می‌خوانیم:

این جنجال‌ها و اعتراض‌ها، شاه ادوار در ناامید و ناراحت کرد؛ به طوری که علیه یکی از وزرای خود، به‌خاطر چنین سخنرانی، به‌شدت اعتراض کرد؛ سخنانی که تا چند سال پیش می‌توانست فوق‌طاعت و ورای تحمل

۱. همان، ص ۳۳۶، توجه شود که این عبارات از زبان وزیر خزانه‌داری و در یک مجلس رسمی است و می‌تواند عمق نفوذ روچیلد را در انگلیس نشان دهد.

۲. رضاشاه را هم اردشیر ریپورت - عامل و مأمور روچیلد‌ها - پیدا کرد و تربیت نمود.

۳. اندرو کارنیگتن هیچکاک، صهیونیسم در مسیر سلطه، ترجمه محمد یاسر فرزادی، ساقی، ۱۳۹۱.



هر نخست‌وزیری باشد؛ سخنانی که هر نخست‌وزیری، آن را ناشایست و توهین به مقام شاه می‌دانست.^۱

دوره سلطنت ادوارد هفتم در ده سال ابتدای قرن بیستم است اما در سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۱۹، سران حکومت و کارگزاران دولتی و اجرایی انگلیس، کسانی چون لرد بالفور - وزیر خارجه - و لوید جورج - نخست‌وزیر بودند.

کتاب *دوارد هفتم*، توضیح می‌دهد که بالفور و لوید جورج در دربار او و در بساط روچیلد رشد کردند. از سوی دیگر یک محقق امریکایی درباره این دو نفر، ابتدا آنها را با شافتسبری مقایسه می‌کند و سپس درباره خود آنها هم توضیحاتی می‌دهد که خواندنی است:

استیون سایزر^۲ در کتاب *صهیونیسم مسیحی* می‌نویسد:

لرد بالفور و دیوید لوید جورج که احتمالاً دو تن از بانفوذترین رهبران سیاسی بریتانیا در سال‌های جنگ جهانی اول بودند. مانند شافتسبری و پالمستون در یک نسل پیش، هر دو به دستور کار صهیونیسم مسیحی، متعهد بودند. پشتیبانی آنان از جنبش صهیونیسم جهانی نتیجه مستقیم تربیت مطابق با انجیل و نفوذ کشیش‌هایی مثل سیمون وی و دارابی و نیز ناشی از اشتیاق آنان به تجزیه امپراتوری عثمانی و تحکیم سیطره بریتانیا در خاورمیانه بود.^۳

در همین کتاب یک فصل درباره نقش شافتسبری در تمهید مقدمات برای صهیونیسم مطالب خواندنی و جالبی دارد.^۴ اما وصف این انگلیسی اشراف‌زاده را در جاهای دیگر هم می‌بینیم:

دایره‌المعارف فارسی از سه تن از افراد معروف خانواده شافتسبری نام می‌برد که اولی آنها «آنتونی اشلی کوپر، ارل آو شافتسبری ۱۶۲۱ تا ۱۶۸۳ از رجال انگلستان از حزب ویگ در انقلاب پیرایشگر» که «به طرفداران پارلمنت پیوست. مردی لایق بود و ... از کرامول پشتیبانی کرد... وی عضو کبل بود و به سازمان دادن به حزب ویگ پرداخت... در ۱۶۸۱ متهم به خیانت شد، به آمستردام گریخت و در همان جا درگذشت. از دوستان

۱. آنتونی آفری، همان، ص ۳۳۶.

۲. استیون سایزر، *صهیونیسم مسیحی*، نقشه راه به سوی آرماگدون، ترجمه حمید بخشنده و قدسیه جوانمرد، قم، کتاب طه، ۱۳۸۶، ۴۹۳ صفحه.

۳. همان، ص ۱۲۸.

۴. همان، ص ۱۱۸-۱۱۲.



مهمترین سیاستمدار انگلیسی، احتمالاً آرتور جیمز بالفور - ۱۸۴۸ تا ۱۹۳۰ - بود که به عنوان پیشگام، بیانیه بالفور را در ۱۹۱۷ منتشر کرد. بالفور مانند لوید جورج در خانواده‌ای انجیلی پرورش یافته بود و تحت تأثیر تعلیمات تدبیرگرایانه، حامی صهیونیسم بود...

جان لاک بود. بعضی او را ماهرترین سیاستمدار زمان وی دانسته‌اند.^۱

دایره‌المعارف فارسی، ضمن توضیح مختصری درباره گروه کبل در انتها می‌نویسد: «صورت انگلیسی لفظ کبل با صورت انگلیسی لفظ عبری قباله نیز مطابقت دارد و شاید کبل از این اصل عبری باشد.» پس این آقای شافتسبری عضو قباله یا کابالا بوده که فرقه‌ای پنهان کار و رازآمیز است و معتقد به برگزیدگی قومی یهود

و حلول این قوم با خدای یهوه و مقید به مراسمی ساحرانه و رازآلود و حتی متهم به شیطان پرستی است. تشکیلات فراماسونری ساخته و پرداخته همین کابالیست‌ها است و آمستردام، مرکز جهودهای اروپا بوده و جان لاک، مرید نیوتون و همراه و همدل دزگولیه بنیانگذار فراماسونی است.

شافتسبری دوم «۱۶۷۱ تا ۱۷۱۳ فیلسوف انگلیسی نوه اولین شافتسبری (است)؛ جان لاک متصدی تعلیم و تربیت او بود. کار عمده‌اش در فلسفه اخلاق و زیباشناسی است. اتخاذ اصالت عقل را به عنوان پایه اخلاق، مردود می‌شمرد و اخلاق واقعی را تعادل میان خوددوستی و نوع‌دوستی می‌دانست.» فتأمل.

و اما شافتسبری سوم. عبدالوهاب المسیری درباره او می‌نویسد:^۲

لرد شافتسبری - هفتم ۱۸۰۱ تا ۱۸۸۵ - یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های انگلیسی قرن نوزدهم و از مهم‌ترین مصلحان اجتماعی است که مورخ انگلیسی تریولیان درباره او می‌گوید: او یکی از چهار قهرمان بزرگ عصر خود به شمار می‌رفت. افزون بر این او، برادرزن پالمرستون، نخست‌وزیر انگلستان و مشاور مورد اعتماد او بود. شافتسبری، رهبر حزب انجیلی بود؛ لذا می‌بینیم یهودیان، یکی از مشغولیت‌های فکری او و محل توجه شدید او بودند...

۱. دایره‌المعارف فارسی به سرپرستی مرحوم غلامحسین مصاحب، ج ۲، ص ۱۴۳۶. عبدالله شهبازی در زرسالاران یهودی و پارسی، ج ۴ این شافتسبری را حقه‌بازی دسیسه‌گر می‌خواند.

۲. همان، ص ۲۱۷۲.

۳. عبدالوهاب المسیری، دایره‌المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۱۷۷.



دوگانگی گفتمان شافتسبری در این عبارت نمایان است: هر ملتی ناچار باید وطنی داشته باشد؛ سرزمین باستانی متعلق به ملت باستانی است. این همان شکل سکولار شعار «سرزمین موعود برای ملت برگزیده» است. او این شعار را بعدها به شکل «میهن بدون ملت برای ملت بدون میهن» در آورد؛ بنابراین شعار معروف و اصلی صهیونیسم در اصل متعلق به شافتسبری است...

المسیری، نقش شافتسبری را در سیاست‌ها و مقالات و فعالیت‌هایش توضیح می‌دهد و می‌افزاید:

شافتسبری، همچون پالمستون را تشویق کرد تا درباره نظریه دولت یهود، با سفیر انگلستان در اسلامبول مکاتبه کند... حتی بعد از دوره نخست‌وزیری پالمستون، شافتسبری به تلاش خود ادامه داد و برای تحقق آرزوهایش درباره بازگرداندن یهودیان به فلسطین زیر نظر انگلستان پروتستان، پایه‌گذاری برنامه‌های اجرایی را آغاز کرد و در تأسیس مرکز اسقفی آلمانی انگلیسی با هدف بازگشت یهودیان مشارکت نمود. یک حاخام یهودی مسیحی شده نیز اسقف این مرکز شد... شافتسبری ریاست صندوق اکتشاف فلسطینی را بر عهده گرفت...^۱ لوید جورج سیاستمدار انگلیسی - ۱۸۶۳ تا ۱۹۴۵ - نماینده پارلمان، وزیر، نخست‌وزیر و فرد مؤثری در انگلیس بود. او در طول جنگ اول جهانی، وزیر تدارکات، وزیر جنگ و نخست‌وزیر انگلیس بود.^۲

«دیوید لوید جورج که در سال ۱۹۱۶ نخست‌وزیر شد، صهیونیست معترف دیگری است که عقایدی مشابه شافتسبری داشت. او توسط حییم وایزمن^۳ یهودی شده بود و به تعبیر خود وی «استون مرا صهیونیست کرد.» وایزمن در تولید مواد منفجره به دولت انگلیس کمک کرده بود که ظاهراً تا حدی، فلسطین پاداش این کار بوده است. لوید جورج در سخنرانی در سال ۱۹۲۵... گفت: «من در مدرسه‌ای پرورش یافتم که تاریخ یهودیان را بیشتر از تاریخ کشور خودم به من آموختند. من می‌توانم تمام پادشاهان یهود را برایتان نام ببرم ولی تردید دارم که بتوانم شش نفر از پادشاهان انگلیس یا شش نفر از

۱. همان، ص ۱۷۹.

۲. دایره‌المعارف فارسی، همان، ص ۲۵۳۵.

۳. حییم وایزمن، دکترای شیمی از آلمان بود و موفق شده بود از استون نوعی ماده منفجره بسازد که در جنگ اول کاربرد یافت. او نماینده و رئیس صهیونیست‌ها و بعدها اولین رئیس‌جمهور اسرائیل شد.



شاهان ولز را نام ببرم...»^۱ توجه شود که این عبارت از زبان نخست‌وزیر انگلیس است با آن همه داعیه‌های جهاننداری و قدرت و... و آن هم نه در یک جلسه مخفی بلکه در یک سخنرانی قابل ضبط و ثبت در آثار تاریخی. آن سلطه یهودی بر این سیاستمداران تا کجا بوده است که او اینگونه افتخارآمیز از آن سخن می‌گوید؟
 و اما آرتور بالفور؛ «مهمترین سیاستمدار انگلیسی، احتمالاً آرتور جیمز بالفور - ۱۸۴۸ تا ۱۹۳۰ - بود که به‌عنوان پیشگام، بیانیه بالفور را در ۱۹۱۷ منتشر کرد. بالفور مانند لوید جورج در خانواده‌ای انجیلی پرورش یافته بود و تحت تأثیر تعلیمات تدبیر‌گرایانه، حامی صهیونیسم بود...»^۲

وی یک صهیونیست غربی بریتانیایی بود که گاه از پوشش‌ها و تعالیم مسیحی استفاده می‌کرد، گاه از زمینه‌ها و تبلیغات سکولاریستی (نژادی و امپریالیستی) و گاهی هم همه این تعالیم را به هم می‌آمیخت. بیانیه‌ای که دولت بریتانیا در سال ۱۹۱۷ با عنوان اعلامیه بالفور صادر کرد منسوب به اوست. بالفور در کودکی تحت تعلیمات دینی مادرش بود و از تعالیم عهد عتیق نیز خصوصاً با تفسیرهای ظاهری پروتستانی آن، سیراب شد...^۳

در سال ۱۹۰۵ بالفور در منچستر با حیم وایزمن دیدار کرد و شیفته وی شد؛ ... سپس یک بار دیگر در سال ۱۹۱۵ با او ملاقات کرد و اهداف صهیونیسم را با او مورد بحث و بررسی قرار داد... وقتی در سال ۱۹۱۶ بالفور در کابینه لوید جرج وزیر خارجه شد همان تلاش و توجهی را که قبلاً نسبت به صهیونیسم داشت از سر گرفت... در ۱۹۱۷ ... با رهبر صهیونیست امریکایی لوئیس براندیز هم دیدار کرد. در نوامبر همان سال، بالفور به نمایندگی از دولت انگلیس اعلامیه یا وعده معروف خود را صادر کرد...^۴

گفتنی است که لوئیس براندیز سال‌ها رئیس دیوان عالی کشور در امریکا بود و قدرتی بسیار بالا در آن کشور داشت و سلطه‌ای کامل بر صاحب‌قدرتان امریکا تا رئیس‌جمهور داشت. دیدار بالفور با او در آن روزهای آخر جنگ به روشنی می‌تواند رضایت امریکا را

۱. استیون سایزر، همان، ص ۱۲۲.

۲. همان، ص ۱۲۴.

۳. عبدالوهاب المسیری، همان، ج ۶، ص ۴۴.

۴. همان، ص ۴۵.

در واقع بالفور، از قبل به علت اعتقاد الاهیاتی، به برنامه صهیونیستی ملتزم بود و اصلاً خواهان گفت و گو با جمعیت بومی عرب نبود. بالفور در نامه‌ای که در سال ۱۹۱۹ به لرد کورزون نوشت، تا حدی خود خواهانه تأکید کرد: در فلسطین ما قصد نداریم حتی راجع به خواسته‌های ساکنان فعلی این کشور وارد بحث و گفت و گو شویم

با کشتار مردم ایران در آن قحطی بزرگ معنی دار کند. به وضوح پیداست که سران امریکا و انگلیس و یهودی‌های صهیونیست یک مجموعه واحد بوده‌اند و کاملاً هماهنگ برنامه‌ریزی و عمل می‌کرده‌اند. حقیقتی که در مواردی دیگر هم در سطور آتی مشخص خواهد شد؛ و واقعیتی که در شعار دائمی ملت ما در طول انقلاب اسلامی هم چون یک ذکر تکرار شده است که: مرگ بر امریکا، مرگ بر انگلیس، مرگ بر اسرائیل.

...بالفور تا چند سال به حمایت

خود از صهیونیسم ادامه داد... هم

چنین در سال ۱۹۲۵ در مراسم افتتاح دانشگاه عبری شرکت کرد. بالفور تصویری را که از آینده فلسطین داشت در یکی از خاطرات خود، چنین توضیح می‌دهد: صهیونیسم خواه بر حق باشد و خواه بر باطل، خیر خواه و نیکوکار باشد یا بدذات و شرور، در هر حال ریشه‌های عمیق در تعالیم گذشته، نیازهای کنونی و آرمان‌های آینده دارد و از این رو اهمیت آن از تمایلات و آمال هفتصد هزار عرب ساکن این سرزمین بیشتر است. بالفور در یادداشت‌های دیگری تأکید می‌کند که متفقین ابداً قصد مشورت با ساکنان عرب فلسطین را ندارند...^۱

همین مضمون در جای دیگر نیز آمده است:

در واقع بالفور، از قبل به علت اعتقاد الاهیاتی، به برنامه صهیونیستی ملتزم بود و اصلاً خواهان گفت و گو با جمعیت بومی عرب نبود. بالفور در نامه‌ای که در سال ۱۹۱۹ به لرد کورزون نوشت، تا حدی خود خواهانه تأکید کرد: در فلسطین ما قصد نداریم حتی راجع به خواسته‌های ساکنان فعلی این کشور وارد بحث و گفت و گو شویم. چهار قدرت بزرگ و صهیونیسم متعهدند و صهیونیسم، حق یا باطل، خوب یا بد، در سنت‌های دیرپای، نیازهای کنونی و امیدهای آینده ریشه دارد که حائز مفهومی به مراتب عمیق‌تر از آرزوها و تعصب‌های ۷۰۰ هزار عربی است





که هم اکنون در آن سرزمین کهن سکونت دارند...^۱
 این، همان روحیه‌ای است که اکنون هم در دولتمردان انگلیسی و امریکایی وجود دارد و برای آنها، میلیون‌ها فلسطینی، یا عرب، یا مسلمان، هیچ ارزشی ندارند بلکه فقط و فقط باید به فکر صهیونیست‌ها و متعهد به اهداف آنها باشند.

یک جمع‌بندی اولیه

این موارد به روشنی نشان می‌دهد که اهداف و مقاصد صهیونیست‌ها، یهودی‌ها و حاکمان انگلیس و امریکا بسیار مفصل‌تر و عمیق‌تر و وسیع‌تر از یک سرزمین کوچک در فلسطین بوده است و لذا، نه جان آدم‌ها - که در چشم نژادپرستانه آنها حیوانات و حشرات غیر یهودی‌اند - ارزشی داشت، نه دولت‌ها اهمیتی داشتند و نه کار در محدوده‌های اندک و کوچک محصور بود. آنها بر اساس «سنت‌های کهن» و با «نیازها و امکانات روز» در فکر «امیدهای آینده و آرمان‌های بزرگ» خود بودند که آن را در پروتکل‌های علمای صهیون هم توضیح داده بودند و به چیزی کمتر از سلطه بر سراسر جهان نمی‌اندیشیدند؛ جهانی که باید از غیر یهودی‌ها و نژاد مزاحم و جمعیت‌های زیاد و اعتقادات دینی و سنتی پاک شود:

استقرار حکومت واحد جهانی و یک نظام پولی واحد، زیر سلطه کسانی خواهد بود که به شیوه انتصابی و سلسله مقامات دولتی و ... هستند. در این موجودیت جهانی، جمعیت از طریق محدودیت تعداد فرزندان در خانواده، بیماری‌ها، جنگ‌ها و گرسنگی‌ها تا حد یک میلیارد کاهش داده خواهد شد...^۲

یک نگاهی به جنگ‌های قرن بیستم بکنید:

جنگ اول جهانی با ده میلیون کشته و ۲۰ میلیون زخمی در آمارهای رسمی؛
 جنگ دوم جهانی با بیش از ۶۰ میلیون کشته و زخمی‌های نامشخص؛
 جنگ ویتنام، جنگ الجزایر، جنگ سومالی، جنگ‌های عراق و افغانستان و سوریه و... و شیوع بیماری‌های جدید ایدز و آنفولانزا و جنون خوکی و گاو و... استفاده از سلاح‌هایی با تشعشعات اتمی و... و مواد مخدر که هم می‌کشد و هم ضعیف و بی‌حال و بی‌خیال می‌کند و...

۱. استیون سایزر، همان، ص ۱۲۶.

۲. جان کولمن، کمیته ۳۰۰: کانون توطئه‌های جهانی، ترجمه یحیی شمس، فاخته، ۱۳۷۳، ص ۱۸۵.

در چنین فرهنگ و نگاهی، چه عاملی بهتر از قحطی؛ آن هم در شرایط جنگ و آن هم در ایران درآمده از دوران قاجار و آماده رفتن به زیر سلطه رضاخان پهلوی، بهائیت، فراماسونری و...

نقش امریکا

اکنون توجه کنیم به نقش امریکا. دولت ایالات متحده که سفیرش در تهران، در همان ایام با گزارش‌های مستمر و مفصل خود، همه فاجعه را برای سران آن کشور توضیح می‌داد در عین حال براساس همان گزارش‌ها، با انگلیسی‌ها همدلی می‌کرد؛ و بلکه با یهودی‌ها و صهیونیست‌ها دستش در یک کاسه بود؛ به طوری که اولاً سهمی از این فاجعه به صورت غارت دارایی‌ها و میراث فرهنگی ایران را در اختیار داشت^۱ و ثانیاً در عین ممانعت انگلیس از ارسال غله به ایران، اما به یهودی‌ها کمک می‌کرد؛ به طوری که آنها بتوانند صرفاً حواسشان به تهیه مقدمات تشکیل کانون ملی یهود و راه انداختن بساط صهیونیسم در فلسطین متمرکز باشد. مطلب را از زبان یک یهودی صهیونیست معروف بخوانیم: دکتر حبیب لوی، نویسنده کتاب *تاریخ یهود/ایران*. این کتاب در سه جلد در زمان محمدرضا شاه پهلوی در دهه سی نوشته شده بود. او می‌نویسد:

در اثر اشکالات گوناگون، انجمن مذکور (یکی از انجمن‌های ساخته و پرداخته یهودی‌ها برای تدارک صهیونیسم در ایران) برای محل انعقاد جلسات خود در زحمت بود تا بالاخره از جلسه هجدهم ۱۹ حشوان ۵۶۷۹ زمستان ۱۹۱۸ میلادی جلسات در منزل عزیز حیم اسحاق (حاجی عزیز القانیان) تشکیل گردید. در همین موقع کتاب گرامر عبری توسط آقای کهن صدق تألیف و به چاپ رسید.^۲ در آخر سال ۱۹۱۸ هنگام زمستان، گرانی و قحطی و سپس مرض آنفولانزا به ایران و محله یهود تهران وارد و عده کثیری را در حدود هزار نفر تلف نمود و برای تخفیف آلام دردمندان، انجمن دیگری به نام انجمن نیکخواه تشکیل گردید و عملیات مفیدی را انجام می‌دادند و از طرف امریکایی‌ها و یهودیان امریکا کمک‌های انجمن ژوینت (جوینت یعنی اتحاد) جهت تهیه غذای ارزان برای فقرا به موقع رسید. با وجود گرفتاری‌های حاصله

۱. برای توضیح کامل رک: محمدقلی مجد، *تاراج بزرگ*.

۲. در این ایام در همه کشورها، یهودی‌ها زبان عبری را می‌آموختند تا وقتی به فلسطین رفتند با زبان رسمی و قدیمی خودشان صحبت کنند. کهن صدق یکی از دانشمندان مورد احترام یهودی‌ها در آن ایام است.





در اثر این وضع، جوانان یهود تهران با فعالیت و حرارت زیادی به عملیات فرهنگی خود ادامه می‌دادند و یوسف گئولا (کفاش) حاضر شد منزل خود را در اختیار انجمن گذارد و مقرر گردید که گرامر تألیف کهن صدق در مدرسه آلیانس هم تدریس گردد.^۱

آیا می‌توان باور کرد که قحطی و گرسنگی، کمترین اثری بر این یهودی‌ها کرده باشد؟ آیا می‌توان قبول کرد که اساساً کسی از یهودی‌ها در این اوضاع مرده باشد؟ چه رسد به حدود هزار نفر؟ و آنها تعداد آنها را درست نشمرده باشند و علت مرگ اول گرانی و سپس آنفولانزا و بعد هم قحطی باشد؟ در حالی که توضیح می‌دهد اینجا فقط به «حدود هزار نفر» اشاره می‌کند. آن امریکایی‌ها چگونه در اینجا به این خوبی جهت تهیه غذای ارزان برای فقرا «به موقع» عمل می‌کرده‌اند و انگلیس مزاحمشان نمی‌شد؟ آیا این بهجت و نشاط و شور صهیونیستی در تشکیل انجمن‌ها و کلاس‌های درس عبری و راه انداختن آموزش و تشکیلات، اصل مطلب نبوده است که آن واقعه عظیم قحطی را اساساً به‌هیچ نمی‌گرفته است؟^۲

این نکته را در کتاب جدید دیگری از یهودی‌ها نیز می‌بینیم: *فرزند/ان/ستر*، به کوشش هومن سرشار.^۳ در این کتاب که درباره تاریخ حضور یهودی‌ها در ایران است، در زمان جنگ اول اشاره‌ای هم به کتاب حبیب لوی می‌کند (که برای یهودی‌های ایران این کتاب اهمیت بسیاری دارد) و آن شور صهیونیستی و آموزش عبری را نقل می‌کند اما هیچ اشاره‌ای به قحطی و مرگ و میر ندارد. آیا می‌شود که قحطی وارد محله یهود شده باشد و لابد نیمی از آن حدود هزار نفر را که زنان یهودی بوده‌اند کشتار کرده باشد و در این کتاب که درباره زنان یهودی است هیچ ذکری و یادی از آنها نکند؟

یکی از خصایص تاریخ‌نگاری یهودی‌ها آن است که هر گاه یک فاجعه عمومی غیر قابل انکار رخ داده، آنها در نقل سهم خود - حتی به دروغ - اعراف فراوان کرده و این گونه مظلوم‌نمایی کرده و خود را همدرد و همراه گرفتاری‌های عمومی نشان می‌دهند. آنجا که

۱. حبیب لوی، *تاریخ یهود/یران*، تهران، ۱۳۳۹، ج ۳، ص ۹۰۲-۹۰۱.

۲. این مطلب در کتاب *خفاش و خورشید* (شمس‌الدین رحمانی، *خفاش و خورشید*، جمعیت حامیان آزادی قدس شریف، ۱۳۹۱) صفحه ۴۹ نقل شده همراه با مطالب دیگری از کتاب حبیب لوی که شاید رجوع به آن‌ها برای خواننده محترم مفید باشد و ارتباط قضایا با ظهور و بروز رضاخان کاویده شده است، و ایضاً نقش بهایی‌ها در آن جریانات.

۳. *فرزند/ان/ستر*، به کوشش هومن سرشار (به زبان انگلیسی و لابد چاپ شده در لس‌آنجلس)، ترجمه مهرناز نصریه، کارنگ، ۱۳۸۴، ۲۳۲ صفحه. در مقدمه کتاب صفحه ۹ اشاره‌ای به حبیب لوی و تجلیل از او شده است. در این کتاب عکس‌های فراوانی هم از زن و مرد و کودک و اصناف و مکان‌ها چاپ شده است و هیچ عکسی یا اشاره‌ای یا علامتی به قحطی - که از بهترین علائم مظلوم‌نمایی است! - ندارد.

یکی از خصایص تاریخ‌نگاری
یهودی‌ها آن است که هر گاه
یک فاجعه عمومی غیر قابل
انکار رخ داده، آنها در نقل
سهم خود - حتی به دروغ -
اغراق فراوان کرده و این گونه
مظلوم‌نمایی کرده و خود را
همدرد و همراه گرفتاری‌های
عمومی نشان می‌دهند

خود آنها در میان متهمان باشند که آب و تاب قضیه
صدچندان است.

در کتاب حبیب لوی، درباره دوران مغول، کشتار
و جنایات آنها را نقل کرده و با عبارتی از عباس
اقبال آشتیانی که گفته است مغول‌ها با تحریک
یهودی‌ها به دنیای اسلام حمله‌ور شده‌اند با آه و ناله
و ضجه و مویه، مظلوم‌نمایی کرده و کوشیده است
این اتهام را رد کرده و سهم خود یهودی‌ها را در
کشته‌ها و بدبختی‌ها به دست مغول توضیح دهد. این

توضیحات، آنقدر مسخره و بی‌پایه و بی‌ربط است که بیش از ادعای مرحوم اقبال، مؤید
جنایت مشترک یهود و مغول است.

در جنگ جهانی دوم ۶۰ میلیون نفر از مردم جهان کشته شده‌اند ولی یهودی‌ها به دروغ
محض، در بوق هولوکاست دمیده و مدام این موضوع ساختگی بی‌اساس را ذکر می‌کنند.
اما در سال ۱۹۵۶ یک نویسنده مجار به نام لوئیس مارشالکو^۱ تفصیل جنایات یهودی‌ها
پس از جنگ جهانی دوم را توضیح می‌دهد که شگفت‌آور است. او فصل نهم کتاب خود
را^۲ با عنوان «انتقام از آن ماست» بیان می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه یهودی‌ها
همه جای اروپا با حمایت و تحت سلطه کشورهای پیروز می‌کوشیده‌اند حتی زخمی‌ها،
کودکان، زنان و پیران آلمانی را نابود کنند و غذا و دارو را از بیمارستان‌ها هم برابند.

در کتاب *توطئه جهانی*^۳، ضمن ارائه آمار تلفات^۴ جنگ اول جهانی: «روسیه ۹ میلیون
نفر، فرانسه ۶ میلیون، انگلیس ۳ میلیون و آمریکا ۳۲۳/۰۰۰ نفر»، اشاره‌ای هم به
دنیای کمونیسم و مارکسیست‌ها می‌شود و نویسنده می‌نویسد: «مانیفست مارکس
برای ایجاد حکومت کمونیستی، ده مرحله را مدنظر قرار داده بود که شباهت غریبی
به «عهدنامه‌های مردان مدبر قوم یهود» (پروتکل‌های زعمای صهیون) دارد؛ و این
نشان می‌دهد که می‌توان مبدأ مشترکی را برای آنها در نظر گرفت...»^۵ نویسنده گویی
جنگ جهانی اول و کشتار در غرب سرمایه‌داری و دنیای کمونیستی را از منشأ واحد

۱. لوئیس مارشالکو، *فاتحین جنگ*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، جمعیت حامیان آزادی قدس شریف، ۱۳۹۱.

۲. ص ۲۱۵-۱۹۵.

۳. جیم مارس، *توطئه جهانی*، ترجمه مهدی قراچه‌داغی، پیکان، ۱۳۸۱، ۳۴۲ صفحه.

۴. ظاهراً «تلفات» مجموعه کشته‌ها و زخمی‌ها در نظر بوده است.

۵. همان، ص ۲۵۰ و ۲۶۴.





پروتکل‌های علمای یهود دانسته اما در عین حال از کشته‌های دولت عثمانی هیچ سخنی نمی‌گوید. وقتی یک مورخ منتقد یهود چنین برخورد می‌کند چه انتظاری می‌توان داشت که از کشته‌های قحطی در ایران در جایی یاد بشود؟ اما از این‌ها فاجعه‌بارتر، کشتار سرخپوستان در امریکا است.

... هنگامی که مهاجران اولیه پروتستان به اولین مستعمرات ماساچوست در نیوانگلند وارد شدند، امریکا را «اورشلیم جدید» یا «کنعان جدید» نامیدند و خودشان را به عبرانیان قدیم ... تشبیه کردند... در این تشبیه، تعقیب سرخپوستان در جهان جدید، توسط مهاجران پروتستان پیوریتن مانند تعقیب کنعانیان در فلسطین عبرانیان قدیم است. پیوریتن‌های استعمارگر، سرخپوستان امریکا را به مانند کنعانیان فلسطینی به قتل می‌رسانند و به جهانی بدون سرخپوست فکر می‌کردند... اولین کتابی که در امریکا به چاپ رسید، مزامیر داود بود که در سال ۱۶۴۰ منتشر شد و در سال ۱۷۳۵ کتاب ادبیات عبری به چاپ رسید... در سال ۱۶۳۶ هنگامی که دانشگاه هاروارد تأسیس شد زبان عبری زبان رسمی دانشگاه بود. در این دوره، پروتستان‌های پیوریتن آن گونه که حاخام لی لیوینجر شهادت می‌دهد، نسبت به آیین یهود، متعصب‌تر از خود یهودیان بودند. به این ترتیب با ورود مهاجران اولیه به امریکا، آیین پروتستان پیوریتن رنگ یهودیت گرفت... مسیحیت یهودی به دو محور تمرکز داشت: یکی سرزمین موعود و دیگری قوم برگزیده؛ یعنی دو مقوله‌ای که اساس استعمار امریکا و استعمار فلسطین بود... آموزه قوم برگزیده (جدید) در سرزمین موعود (جدید) بهترین توجیه برای قتل عام سرخپوستان و آواره ساختن آنان بود... اکنون سؤال مشکل این است که چگونه پروتستان‌تیسیم پیوریتن رنگ عبری و یهودی به خود گرفت و چگونه مسیح امریکایی، مسیح یهودی گردید؟ هنری وایدگلد محقق یهودی این امر را به یهودیان مارانو (مسیحیان ظاهری و یهودی الاصل) نسبت می‌دهد...^۱

یک نمونه فاجعه‌بار دیگر، تجارت برده است که طی چهار قرن ۲۰ میلیون از سیاهان آفریقا-افراد سالم و قوی و کارکن- به وسیله اختلافات قبیله‌ای و حمله‌های نظامی و

۱. رضا هلال، مسیحیت صهیونیست و بنیادگرایی امریکا، ترجمه علی جنتی، ادیان، ۱۳۸۳، ص ۸۷-۸۴.

در سال ۱۶۳۶ هنگامی که دانشگاه هاروارد تأسیس شد زبان عبری زبان رسمی دانشگاه بود. در این دوره، پروتستان‌های پیوریتن آن گونه که حاخام لی لیوینجر شهادت می‌دهد، نسبت به آیین یهود، متعصب‌تر از خود یهودیان بودند. به این ترتیب با ورود مهاجران اولیه به امریکا، آیین پروتستان پیوریتن رنگ یهودیت گرفت

اسیر گرفتن و غیره خریداری و با پارو زدن خود آنان از عرض اقیانوس اطلس به آفریقا برده شده و در مزارع به‌طور مجانی به کار گرفته شده‌اند تا ثروت موجود امریکا تولید شود. از مزارع نیشکر امریکا، نوعی مشروب الکلی بسیار قوی تهیه کرده به آفریقا برده و در میان بومیان توزیع می‌کردند و ابزار قدرت و وسیله تجارت و سود هم به‌وسیله اسلحه‌های انگلیسی تأمین می‌شد. این

مثلت آفریقا- امریکا- انگلیس و برده- مشروب الکلی- اسلحه را «یهودی‌ها» مدیریت و سرپرستی می‌کرده‌اند که سال‌ها هم منابع آن مخفی می‌شد ولی اکنون گرچه چندان مشهور نیست ولی موجود است.^۱ ابعاد فاجعه‌بار این موضوع هم در آن است که برای رسیدن هر یک نفر سیاهپوست به امریکا چهار، پنج نفر در درگیری‌ها و در راه و با بدبختی‌ها و گرفتاری‌های دیگر مرده‌اند. و نکته بسیار دردآور دیگر اینکه این سیاهان عموماً مسلمان بوده‌اند. یعنی چیزی حدود یکصد میلیون سیاهپوست آفریقایی و عموماً مسلمان.

منابع دینی

این مثال‌های تاریخی برای کشتارهای وسیع و وحشیانه را با دو مورد از دو کتاب مورد اعتقاد دینداران نقل می‌کنیم: یکی، از کتاب دینی یهودی‌ها و دیگری از قرآن کریم. در کتاب عهد قدیم، کتاب استر، باب نه، داستان کشتن هامان نخست‌وزیر خشایار شاه و یازده پسرش و ۷۷/۰۰۰ ایرانی در سه روز را عیناً نقل می‌کنیم:

... یهودیان بر دشمنان خویش استیلا یافتند. و یهودیان در شهرهای خود در همه ولایت‌های اخشورش پادشاه جمع شده تا بر آنانی که قصد اذیت ایشان داشتند دست بیندازند و کسی مقاومت ننمود زیرا که ترس

۱. منابعی درباره تجارت برده:

- عبدالوهاب المسیری، *دایره‌المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ج ۲، ص ۳۰۴.
- عبدالله شهبازی، *زرسالاران یهودی و پارسی*، ج ۴، ص ۱۹۶؛ ج ۱، صفحات ۲۴۵-۲۱۹.
- ایسرائیل شاهاک، *تاریخ یهود، مذهب یهود، ترجمه مجید شریف*، ص ۷۴ پاورقی و ۱۶۶.
- دیوید دیوک، *بیباوری من، مؤسسه لوح و قلم*، ص ۲۲۴-۲۱۰.
- جان کولمن، *کمیتة ۳۰۰*، ترجمه یحیی شمس، ص ۱۵۸، کمپانی هند شرقی.





ایشان بر همه قوم‌ها مستولی شده بود... پس یهودیان جمیع دشمنان خود را به دم شمشیر زده، کشتند و هلاک کردند و با ایشان هر چه خواستند به عمل آوردند... و چون هفتاد و هفت هزار از مبغضان خویش را کشته بودند از دشمن خود آرامی یافتند... این روز، سیزدهم ماه آدار (واقع شد) و در روز چهاردهم ماه، آرامی یافتند و آن روز را بزم و شادمانی نگاه داشتند... مردخای، برایشان فریضه‌ای بگذارد که روز چهاردهم و پانزدهم ماه آدار را سال به سال عید نگاه دارند...

در این نقل قول، خوب است به چند نکته توجه شود:

۱. اول اینکه یهودی‌ها با کمک عشق و علاقه خشایار شاه به استر، بر دشمنان خود مسلط شدند؛ و «دشمنان آنها» یعنی کسانی که به نظر یهودی‌ها «قصداً ایشان را داشتند»، پس نه فقط هامان و یازده پسرش، بلکه ۷۷/۰۰۰ نفر از مردم ایران را در سراسر کشور در عرض سه روز قتل عام کردند.

۲. این، عین عبارت کتاب مقدس است که قربانیان، کسانی بودند که «قصداً ایشان را داشتند نه اینکه عملاً نسبت به آنها دشمنی کرده باشند. اولاً کشتن کسی که فقط قصداً داشتند چقدر جنایتکارانه و وحشیانه است؛ ثانیاً تشخیص این «قصداً با کیست؟ همین که یهودی‌ها تشخیص می‌دادند که یک نفر «قصداً ایشان را داشتند» باید کشته می‌شد. ثالثاً این، نشانه حد اعلای خودپسندی و استکبار و قوم‌گرایی و نژادپرستی است که یک تشخیص ساده از جانب یک یهودی، کافی است که یک غیر یهودی کشته شود. این شیوه تا امروز هم همچنان انجام شده است. بعد از جنگ جهانی دوم، بسیاری از افراد، تنها با همین تشخیص‌ها و حتی با حدس و گمان، قربانی شدند. و امروز در امریکا به وسیله سازمان آیک، کافی است که یک نفر بگوید: یهودی‌ها خیلی پولدارند؛ یا: یهودی‌ها قدرت دارند؛ همین یک جمله، چون ممکن است منجر به نوعی احساس منفی شود پس نشانه یهودستیزی و نفرت نژادی است و مرتکب چنین ذنب لایغفری مستحق مجازات سخت^۱.

۳. روز واقعه کشتار ایرانیان در تقویم یهودی، روز ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ آدار یا آدار بوده است که در حدود نیمه دوم اسفند و نیمه اول فروردین است - با تغییری که در ایام کبیسه تقویم یهودی در سال‌های مختلف رخ می‌دهد - از آن هنگام تا امروز، آن را جشن و عید گرفته و مراسم خاصی به نام عید پوریم برگزار می‌کنند که همراه با بدمستی و

۱. منابع درباره «آیک» به فراوانی وجود دارد و می‌توان به آنها رجوع کرد.

عربده‌کشی و تمسخر دشمنان است. یعنی حتی اگر در اصل واقعه هم بتوان تردیدی کرد، در این تداوم مراسم عید و جشن می‌توان عمق کینه و خونخواری این قوم را نسبت به میزبانان خود فهمید.

۴. یک نویسنده امریکایی با اشاره به این جشن یهودی می‌نویسد:

... نقش عمده و نفوذ صهیونیست‌ها در پیشبرد دروغ‌های تکان‌دهنده و شرم‌آور دولت بوش برای حمله بهار ۲۰۰۳ به عراق جای سؤال باقی نگذاشته و این دروغ‌ها درست در زمانی مطرح شده که یهودیان جشنی به نام پوریم برگزار می‌کنند. در این مراسم، یهودیان ویرانی و شکست دشمنانشان را جشن می‌گیرند که با هر استانداردی در دنیا، ناپسندترین شیوه جشن گرفتن است.^۱

چندی قبل، نتانیاهو برای اینکه به او باما حالی کند که نوع رابطه یهودی‌ها با مردم ایران چگونه است، نسخه‌ای از کتاب استر را برای او فرستاد با این اشاره که مبادا به فکر همدلی و همراهی با ایران باشد؛ که بعد هم عملاً بحث‌های مربوط به انرژی هسته‌ای از طرف غرب کاملاً زیر سلطه صهیونیست‌ها شکل بندی شد.

این در حالیست که در تمام مدت انقلاب اسلامی ایران، سردمداران اسرائیل، برای فریبکاری و دغلبازی، هر از چند گاهی می‌گفتند که آنها با مردم ایران دشمنی ندارند بلکه با رژیم اسلامی مخالفاند و البته علت این دشمنی را هم دیکتاتوری و عدم آزادی و ممکن نبودن پوشیدن شلوار جین و از این قبیل توضیح می‌دادند.

در عین حال در کتاب حبیب لوی، او حتی با موبدان و روحانیان زردشتی هم دشمنی دارد و آنان را دیکتاتور و مستبد می‌داند. در واقع معیار و ملاک برای یهودی‌ها در سراسر تاریخ و در سراسر دنیا، آن است که دیگران چقدر با آنها همساز و همراه و بلکه نوکر و خدمتکار آنها هستند.

و موردی که در همین سبک و سیاق است اما روشن‌تر و صریح‌تر، داستان اصحاب الاخدود است که در قرآن کریم - سوره بروج، آیه ۴ - آمده: ذونواس، پادشاه یهودی، مردم مسیحی را بین قبول یهودیت و سوختن در آتش مخیر کرد؛ در کلام خدا به اختصار به آن اشاره و در تفاسیر به تفصیل توضیح داده شده است که گروه کثیری از مردم مسیحی و حتی زنی که کودکش را در بغل داشت، به دلیل نپذیرفتن کفر و ارتداد، به گودال آتش انداخته و سوزانده شدند.

۱. مایکل کالینز پایپر، قدرت پنهان در آمریکا، ترجمه علیرضا عبادتی، روایت فتح، ص ۴۵.





از مزارع نیشکر امریکا، نوعی مشروب الکلی بسیار قوی تهیه کرده به آفریقا برده و در میان بومیان توزیع می کردند و ابزار قدرت و وسیله تجارت و سود هم به وسیله اسلحه های انگلیسی تأمین می شد. این مثلث آفریقا- امریکا- انگلیس و برده- مشروب الکلی- اسلحه را «یهودی ها» مدیریت و سرپرستی می کرده اند که سال ها هم منابع آن مخفی می شد ولی اکنون گرچه چندان مشهور نیست ولی موجود است

بله، کسانی که از اولین ایام کودکی تحت تعلیم ماده پرستی و دنیاداری و اعتقاد به برتری قومی تربیت می شوند و با «قساوت قلب»- که به فرموده قرآن کریم از خصوصیات این قوم است^۱- رشد می کنند، برای رسیدن به مطامع خود از هیچ جنایتی پرهیز ندارند. خصوصاً که در ابتدای قرن بیستم میلادی، خود را سرور و حاکم دنیا بیابند و بر ابر قدرت زمانه، بریتانیای کبیر، سلطه داشته باشند. این ها می کوشند تا با نابود کردن دولت مسلمان عثمانی و تجزیه آن به کشورهای لائیک و ملی گرا و متعصب عربی و وهابی ضد دین، جای پای خود را محکم کنند و روسیه پهناور مسیحی و قدیمی را به دام مار کسپسم و ماتریالیسم بکشند و ایران قدیمی شیعه را- که یهود در آن تاریخی ۲۵۰۰ ساله ولی با شیعیان خصومتی عمیق دارد- از جمعیت خالی کنند تا زمینه برای رشد صهیونیسم فراهم شود. ایران، بشود ایران باستان کورش کبیر تحت سلطه رضاخان و بهائی ها؛ و بدنه اصلی عثمانی بشود ترکیه لائیک آتاتورک یهودی الاصل و این دو بشوند ضد عرب و مشتاق غرب و همدست و رفیق اسرائیل؛ و اسلام بشود یک دین عقب افتاده عربی که از آن ملتی «بدبخت و سوسمار خور» درست شده است؛ و بدین گونه همه چیز بر وفق مراد باشد.

مجموع این قضایا به روشنی نشان می داد که یک نقشه و برنامه کامل و دقیق و حساب شده می بایست قدم به قدم عملی شود- که عملی هم شد. مسیر حرکت ترکیه و ایران و منطقه عربی بعد از جنگ جهانی اول تا جنگ دوم و تا دهه های پایانی قرن بیستم، نشان می دهد که این نقشه کلمه به کلمه و خط به خط عملی شده؛ و حتی تا امروز هم ادامه یافته است؛ اگرچه انقلاب اسلامی ایران، همه بساط این خواب و خیال و آرزوها را بر هم زد.

۱. قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۷۴؛ سوره انعام، آیه ۴۳؛ سوره حدید، آیه ۱۶.

تلاش‌های فرهنگی

پایه‌پای این جریانات سیاسی، در ابعاد فرهنگی هم در همه این سال‌ها، حرکت‌هایی انجام شده است.

مطبوعات، کتاب، سینما، ورزش، رادیو، تلویزیون، ماهواره، تئاتر، موسیقی و... همگی در همین مسیر عمل کرده‌اند. ترویج لذات نفسانی و شهوات، ترویج تمسخر و تحقیر دیگران، قساوت و وحشیگری، ناامیدی از آینده و دلخوشی به دمی خوش بودن، بی‌اعتباری و بی‌ارزشی اخلاق و دین و ادب، ارزش پول و پول و پول...

... و تمامی این مجموعه در به خصوص دو قرن اخیر، یک جریان مداوم به هم پیوسته بوده است که در همه زمینه‌های مختلف رو به سوی آن هدف اصلی این گوساله‌پرستان آدمی‌خوار داشته است تا به آن آرزوی اصلیشان که سلطه بر جهان است برسند. سلطه‌ای که در آن، همه ادیان از بین رفته باشند و تمامی دنیا جمعیت زانندش نابود شده و فرمانبردار و برده و بنده آنها باشد. آنها در کتاب مقدس خود می‌خوانند که:

و در ایام آخر واقع خواهد شد که کوه خانه خداوند، بر قله کوه‌ها ثابت خواهد شد و فوق تل‌ها برافراشته خواهد گردید و جمیع امت‌ها به سوی آن روان خواهند شد. و قوم‌های بسیار عزیمت کرده، خواهند گفت: بیاید تا به کوه خداوند و به خانه خدای یعقوب بر آییم تا طریق‌های خویش را به ما تعلیم دهد و به راه‌های وی سلوک نماییم. زیرا که شریعت از صهیون و کلام خداوند از اورشلیم صادر خواهد شد. و او امت‌ها را داوری خواهد نمود و قوم‌های بسیاری را تنبیه خواهد کرد و...^۱ این است آرزوی این قوم که درباره آن، علمایشان به‌فراوانی شرح و تفسیر داده‌اند:

انبیای اسراییل، به کرات به «روزهای آخر» - که هنوز فرا نرسیده است - به عنوان دورانی که در آن، عظمت ملی یهود، به آخرین حد اعتلای خود خواهد رسید، اشاره کرده‌اند. این امید به یک آینده نورانی و مشحون از سعادت در دل عامه مردم، سخت جایگزین شد و با گذشت زمان نه فقط شدت پیدا کرد، بلکه رؤیاهای شگفت‌انگیزی را نیز که در جهان آینده تحقق خواهد یافت در بر گرفت...^۲

یکی از خصایص صهیونیست‌ها آن است که گفتند به‌جای اینکه صبر کنیم تا خدا کارها

۱. کتاب مقدس، اشعیا، باب ۲، جملات ۲ تا ۴.

۲. دکتر ابراهام کهن، گنجینه‌ای/از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، اساطیر، ص ۳۵۱.





را روبه راه کند باید خودمان حرکت کنیم و اوضاع را مناسب سازیم. اندیشه صهیونیستی، اندیشه‌ای آخرالزمانی و سکولار است. این اندیشه معتقد است که مسئله یهودیت با حرکت تدریجی تاریخی - روشنگری، آمیختگی در جوامع میزبان یا انقلاب اجتماعی - و یا از راه تعامل با واقعیت‌های مشخص تاریخی حل نمی‌شود بلکه باید «اکنون و همین جا» حل شود - حکومت صهیونیستی، بازگشت یهودیان، تشکیل ارتش یهودی برای حمله به فلسطین و اخراج ساکنان آن - به عبارت دیگر صهیونیسم عجله کرد و در صدد رسیدن به پایان تاریخ برآمد؛ آن هم با تحمیل دیدگاه‌های ایده‌آل فاشیستی خود بر واقعیت‌های تاریخ و نه از طریق حلول الهی و دخالتش به نفع قوم یهود؛ بلکه از راه خشونت و هم‌پیمان شدن با امپریالیسم. بر همین اساس، صهیونیسم بیانگر حلول گرایی، بدون خداست.^۱

یعنی گل بود و به سبزه هم آراسته شد! آن روحیه نژادپرستی مادی کم بود، حلول گرایی بدون خدا هم به آن اضافه شد؛ که حاصلش می‌شود این وحشی‌گری بی‌مهراری که در قرن اخیر شاهد آن هستیم: جنگ‌ها، کشتارها، بیماری‌ها، تخریب روحی و روانی، اشاعه فساد و فحشا؛ و خلاصه فراهم آوردن همه وسایل لازم برای رسیدن به آن آرزوها و آمال شیطانی.

امروز سینمای امریکا، دقیقاً در همین زمینه مشغول تربیت و آموزش بینندگان خود است تا آدم‌کشی، بی‌رحمی و خونخواری را به عنوان قهرمانی و انتقام در فیلم‌های «اکشن» بخورد مردم بدهد و با کمک همه شیوه‌های بصری و تکنیک‌های سینمایی و تصویری، آنها را الگوی جوان‌ها قرار دهد؛ شیوه‌ای که متأسفانه مؤثر هم بوده و داد مریبان و جامعه‌شناسان و کارشناسان دادگستری را در سراسر دنیا در آورده است ولی با ادعای دفاع از آزادی بیان، آنها همچنان به کار خود مشغول‌اند. همان‌ها که در فیلم‌هایشان یک روز سرخپوستان را وحشی و خونخوار جلوه داده‌اند؛ یک روز سیاهان را عقب‌افتاده و تعلیم‌ناپذیر و یا عوامل خشن و عناصر باندهای قاچاق و حتی پلیس‌های نابکار جلوه می‌دهند؛ زمانی چینی‌ها، زمانی مذهبی‌ها و امروز هم مسلمانان را. و اما اگر کسی بگوید - در خطابه‌ای یا کتابی یا فیلمی - که بالای چشم یک یهودی ابرو است متهم به فاشیسم و یهودستیزی می‌شود.

۱. عبدالوهاب المسیری، همان، ج ۵، ص ۳۰۴.



امریکایی‌های تحت سلطه صهیونیست‌ها با کمال بی‌شرمی، انداختن بمب اتمی در هیروشیما و ناکازاکی را جزء اقتدار خود می‌دانند و حاضر نیستند از آن عذرخواهی کنند؛ آن‌چنانکه آن توحش عجیب سالیان دراز در ویتنام و سومالی و اخیراً در عراق و افغانستان را حاضر نیستند به عنوان یک فاجعه بپذیرند بلکه آن را دفاع از آزادی می‌خوانند؛ در حالی که می‌دانیم در همه این وقایع، مشاوران اصلی آنها یهودی‌ها بوده‌اند و منافع این جنایات هم نه برای مردم آمریکا بلکه برای یهودی‌های بانکدار و صاحبان صهیونیست کارخانه‌های اسلحه‌سازی بوده است.^۱

رهبر معظم انقلاب در دانشگاه افسری شهید ستاری (مورخ شنبه ۹۲/۷/۱۳) فرمودند: ما دولت ایالات متحده آمریکا را دولتی غیر قابل اعتماد می‌دانیم؛ دولتی خودبترترین، دولتی غیر منطقی و عهدشکن، دولتی سخت در پنجه تصرف و اقتدار شبکه صهیونیسم بین‌المللی؛ که به خاطر رعایت خواسته‌ها و منافع نامشروع شبکه صهیونیستی بین‌المللی مجبورند با رژیم غاصب و جعلی اشغال‌کننده فلسطین مامشات کنند؛ در مقابل او نرمش نشان بدهند؛ اسمش را می‌گذارند منافع آمریکا؛ در حالی که به کلی منافع ملی آمریکا با آنچه امروز این‌ها از رژیم جعلی انجام می‌دهند منافات دارد. از همه دنیا دولت ایالات متحده آمریکا باج می‌گیرد و به رژیم صهیونیستی باج می‌دهد. این حقایق را ما داریم مشاهده می‌کنیم؛ به دولت آمریکا اعتمادی نداریم.

همین وحشی‌گری مفتخرانه را در دیگر تربیت‌یافتگان یهودی‌ها نیز می‌بینیم. در زمان اوج‌گیری مبارزات مردم مسلمان ایران در تابستان سال ۱۳۵۷ و بروز وقایعی مانند سینما رکس آبادان و ۱۷ شهریور، شاه در یکی از رجزخوانی‌هایش به صراحت می‌گفت: اگر لازم باشد، ده میلیون نفر را هم قتل عام می‌کنیم.

و یکی از مأموران ساواک هم به رهبر معظم انقلاب در زندان ساواک در مشهد گفته بود: «ملک حسین با این همه ضعف و ناتوانیش پانصد هزار فلسطینی را ظرف یک روز قتل عام کرده؛ و ما با این قدرت و اقتدارمان می‌توانیم به راحتی پنج میلیون انسان را از دم تیغ بگذرانیم.»^۲

آیا این‌ها آموزه‌های صهیونیستی و سایه‌محو آن فقطی بزرگ و کشتار نه میلیونی نیست؟

۱. فقط به عنوان یکی از منابع رک: مایکل کالینز پایپر، قدرت پنهان آمریکا، ترجمه علیرضا عبادتی، روایت فتح.

۲. هدایت‌الله یهودی، شرح‌اسم، زندگینامه آیت‌الله سید علی حسینی خامنه‌ای، ۱۳۱۸ تا ۱۳۵۷، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۹۱، ص ۳۵۶.



واکنش روشنفکران

یکی از مسائل عجیب در این میان، واکنش روشنفکران ما نسبت به این موضوع است. دکتر مجد درباره محمدعلی فروغی و حسین علاء- دو نفر از کارگزاران همان ایام جنگ جهانی اول- می نویسد:

در کنفرانس صلح ورسای، مشاورالملک، وزیر خارجه و میرزا حسین خان علاء، وزیر سابق فلاح و محمدعلی فروغی ذکاءالملک وزیر سابق عدلیه، هیئت ایرانی را سرپرستی می کردند...^۱
 و بعد از توضیحات دقیق درباره مباحثی که در آنجا درگرفت نشان می دهد که عاقبت همه باهم- یعنی هم سرآمدان جنگ و هم مأموران ایران- همه تقصیرهای جنگ و لطمات و مشکلات آن را بر عهده روسیه و عثمانی و آلمان گذاردند و هیچ اسمی از انگلیس و حتی از قحطی و حد و اندازه آن نیاوردند. دکتر مجد می نویسد:

فهمیدن اینکه چرا در سند ورسای موارد گمراه کننده و غیر حقیقی با خواسته های ایران در هم آمیخته شده، سخت نیست. بنا بوده است ادعا و خواسته های ایران، برای جبران خرابی ها و قحطی ناشی از جنگ، از اعتبار ساقط شوند. این اقدام بخشی از لاپوشانی تمام و کمال قحطی بزرگ بود.^۲

غربی ها که به طور طبیعی فقط به فکر منافع خود بوده اند. فروغی^۳ و علاء هم، استادان اعظم فراماسونری و قطعاً همراه و همدل با آنها؛ عجب از روشنفکران دیگری است که تا امروز به این «لاپوشانی و کتمان و پنهان کردن این فاجعه» کمک کرده اند و حتی امروز هم که صدای آن درآمده است، باز می کوشند آن را از حیز اعتبار بیندازند.

یکی می گوید این کشتار قحطی بزرگ نه میلیونی خواب و خیال است و سند و مدرک ندارد در حالی که همین آقا برای هولوکاست شش میلیونی یهودی ها در جنگ دوم، اصلاً طلب سند و مدرک نمی کند. و دیگری آن را اغراق می داند و به ۱/۵ میلیون نفر آن را تقلیل می دهد؛ بی اینکه کمترین توجهی بکند که همین ۱/۵ میلیون پذیرفته شده یعنی ۱/۵ میلیون نفر از پدران و مادران، در همین صد سال قبل؛ آیا درباره همین ها،

۱. محمدقلی مجد، قحطی بزرگ، همان، ص ۲۱۱.

۲. همان، ص ۲۱۷.

۳. فروغی در همین ایام بعد از جنگ اول و راه انداختن جامعه ملل به عنوان نماینده ایران به اروپا می رود و دیداری هم با لئون آگوست بورژوا دارد و تعریف های شدیدی از او که خود داستان دیگری است. رک: شمس الدین رحمانی، ۵۵۵، «فروغی»، نیستان.

لازم نیست توجه شود؟ تذکر داده شود؟ ابراز براءت و تنفر شود؟... آیا همین که در عدد بحث کنیم کافی است؟

حال بگردیم در میان صدها تحقیق «فاضلانه» تاریخی درباره جنگ اول با منابع فراوان به زبان انگلیسی - که یعنی خیلی محققانه و وسیعاً محققانه است - ببینیم، یک مقاله در این باره هست؟ آیا یک رساله دانشگاهی در دوره‌های پیشرفته در این زمینه‌ها داریم؟

و چرا چنین است؟ چون از تأسیس دارالفنون، با کشتن امیر کبیر و روی کار آمدن آقاخان نوری

چندی قبل، نتانیا هو برای اینکه به او با ما حالی کند که نوع رابطه یهودی‌ها با مردم ایران چگونه است، نسخه‌ای از کتاب استر را برای او فرستاد با این اشاره که مبادا به فکر همدلی و همراهی با ایران باشد؛ که بعد هم عملاً بحث‌های مربوط به انرژی هسته‌ای از طرف غرب کاملاً زیر سلطه صهیونیست‌ها شکل بندی شد

و با همدستی فراماسون‌ها و به اسم ورود علم و تکنولوژی اروپای پیشرفته، در واقع «روشنفکری» به مملکت وارد شد تا با این عناوین بنیاد دین و اعتقاد الهی را در آورند. مشروطیت را از راه اصلی خود منحرف کردند تا غیر مشروع باشد و آن مرد عالم روحانی بزرگوار - شیخ فضل الله نوری - را شهید کردند تا به قول مرحوم آل احمد پرچی باشد بر پیروزی و فتح غربزدگی - یعنی ماسون‌زدگی و یهودزدگی بر این مملکت و بعد هم با برچیدن بساط قاجار که ته‌مانده‌ای از اعتقادات و سنن و عادات مذهبی در جامعه داشت، پهلوی روی کار بیاید و با ضرب دیکتاتوری رضاخان و سلطه نظامی انگلیس و تحولات همه‌جانبه دنیا و آن کشتار عجیب نه میلیونی، تمامی دوران پهلوی بیفتد به دست ماسون‌ها، بهایی‌ها و غرب‌زده‌ها تا به نفع اسراییل همه چیز را مصادره کنند و عامل کار هم در همه زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی - و خصوصاً فرهنگی - همین روشنفکران شیفته غرب باشند و مسحور آن «پیشرفت‌ها» و مجذوب آن «آزادی» - در زمینه فساد و فحشا و آزادی جنسی - و بی‌خیال کشتار امثال شهید مدرس و دیگر آزادی‌خواهان و از توده‌ای، ملی‌گرا، لیبرال، تکنوکرات و غیره و غیره، همگی برای غرب هورا بکشند و هومان‌یست و اگزیستانسیالیست و ده‌ها ایسم دیگر، آزادی و پیشرفت را در نابودی دین و سنن و آخوند و مسجد و امامزاده بدانند. روشنفکران امروز ما - البته آن اصلی‌ها و وارثان میرزا ملکم، میرزا حسین سپهسالار، تقی‌زاده، فروغی و... همان حال و هوا را دارند و با تقلید کامل غرب، از تقلید دینی انتقاد می‌کنند؛ با احساس حقارت کامل از غربی‌ها، مردم خودی را تحقیر می‌کنند؛ با ادعای آزادی،





فهمیدن اینکه چرا در سند و رسای موارد گمراه کننده و غیر حقیقی با خواسته های ایران در هم آمیخته شده، سخت نیست. بنا بوده است ادعا و خواسته های ایران، برای جبران خرابی ها و قحطی ناشی از جنگ، از اعتبار ساقط شوند. این اقدام بخشی از لاپوشانی تمام و کمال قحطی بزرگ بود

شدیدترین دیکتاتوری را در مقابل معتقدان مذهبی اعمال می کنند؛ فقط آنچه را می پسندند که جانان امریکایی و انگلیسی شان پسندند؛ چشم خود را بر همه جنایات اسراییل می بندند ولی اگر کسی راجع به یهود حرفی بزند او را متهم به فاشیسم می کنند؛ ولایت فقیه را نوعی دیکتاتوری می خوانند؛ ملاک و معیار و میزان سنجش و ارزیابی شان، پسند غرب است و لذا اگر آنها گفتند هولوکاست درست است، این ها هم می گویند درست است؛ اگر آنها راجع به کشتار نه میلیونی در ایران چیزی نگفتند، این ها هم چیزی نمی گویند؛ و اگر گند کار از مدارک خود امریکایی ها

در آمد، سکوت می کنند ببینند، آنها چه واکنشی می کنند تا این ها هم تبعیت کنند... و بیچاره ها یکبار به دور و بر خود نگاه نمی کنند که در این سی، چهل سال اخیر در ایران و دنیا چه گذشته و این انقلاب اسلامی چه کرده و امام خمینی چه گفته و حالا تکلیف هر فردی که مدعی فکر و اندیشه و استقلال معنوی است لاقلاً با خودش چیست؟ این که دیگر ربطی به دین یا بدبینی یا مسائل دیگر ندارد که آدمی - در همه اندیشه ها و اعتقادات - لاقلاً تکلیفش را با خودش باید روشن کند...

و سخن آخر

ما، تا استقلال فکری نداشته باشیم و تا وقتی که خود را از فشار تبلیغاتی غرب، آزاد نکنیم، هیچ کاری نمی توانیم بکنیم. همه پیشرفت های انقلاب و جنگ و عرصه های سیاسی و علمی، فقط و فقط با استقلال و «ما می توانیم» حاصل شده است و لذا غرب زده ها و غرب باوران و مسحوران و مجذوبان و مرعوبان و غرب دوستان باید از تصمیم گیری های کلان ممنوع و جدا شوند تا انقلاب علمی در دانشگاه ها عملی شود؛ تا انقلاب آموزشی ایجاد شود؛ تا انقلاب اداری محقق شود؛ تا استقلال اقتصادی به وجود بیاید؛ تا تهاجم فرهنگی سد گردد؛ تا علوم انسانی خودی و بومی به وجود بیاید؛ ... این سخن به معنی جدایی مطلق از دنیا و رها کردن همه تجربه های دیگران نیست بلکه مقصود آن است که مجذوب و مرعوب غرب نباشیم و مجذوبان و مرعوبان غرب را میدان ندهیم؛ که غرب، غرب یهودی ماسونی، خود در حال فروریزی است. این حقیقت را

ببینیم.

و یکی از مأموران ساواک هم به رهبر معظم انقلاب در زندان ساواک در مشهد گفته بود: ملک حسین با این همه ضعف و ناتوانیش پانصد هزار فلسطینی را ظرف یک روز قتل عام کرده؛ و ما با این قدرت و اقتدارمان می توانیم به راحتی پنج میلیون انسان را از دم تیغ بگذرانیم

غرب، دارد پایان تاریخش را تجربه می کند و این، البته به دلیل چند قرن ظلم، جنایت، فساد و تباهی است که خود حاصل استکبار، قوم پرستی و نژاد پرستی است. آن صدایی که از شکستن استخوان های کمونیسم به گوش امام راحل عظیم الشان رسید، امروز از بند بند اسکت فرسوده سامری ها و گوساله هایشان شنیده می شود. فقط یک کمی گوش تیز کردن می خواهد.

با عرض پوزش از خواننده محترم که امیدوارم باعث خستگی او نشده باشم. در پایان چند جمله ای هم از رهبر معظم انقلاب نقل می کنم تا سخن درست و زیبا را از زبانی گویا و پاک بشنویم:

بعضی اشخاص نمی توانند حوادث جهانی را درک کنند. قبل از انقلاب، یک وقت بنده از طرف امام رضوان الله علیه، پیغامی برای جمعی از علمای شهر خودمان مشهد بردم. بخشی از پیغام این بود که «امروز اسراییل بر همه اوضاع مسلط شده است.» یکی از علمای معروف مشهد - خدا رحمتش کند - در جواب من گفت: «ایشان خیال می کند که اسراییل بر همه اوضاع مسلط شده است! اگر واقعاً اسراییل بر امور ما مسلط باشد، باید هم مبارزه کنیم؛ اما امروز چنین چیزی نیست و ایشان خیال می کنند.» منظورم این است که امام در سال ۴۲ می توانستند سلطه اسراییل را در امور مملکت ما ببینند. اگر حالا شما مدارک و اسناد بازمانده از آن وقت را نگاه کنید، این مسئله برایتان واضح و روشن می شود. امام آن وقت می توانستند چنان واقعیتی را ببینند اما آن آقای عالم مدعی، اصلاً قدرت تشخیص چنین واقعیتی را نداشت. مسلماً وقتی نتوانست چنان واقعیتی را ببیند، قدم بعدی را هم نمی تواند بفهمد.^۱ دشمنان، چه کسانی هستند؟ صهیونیست ها؛ همین هایی که

۱. دیدار رهبر معظم انقلاب با اعضای ستاد برگزاری مراسم از تحال امام، ۱۳۷۳/۳/۴، توهم سلطه، مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، دفتر حفظ آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه ای، ۱۳۹۲، ص ۲۱.





خبرگزاری‌ها و بسیاری از رادیوهای دنیا در اختیارشان است. این‌ها دنبال چیزی هستند که این پیروزی را خراب کنند؛ قوت و قدرت ملت ایران را به ضعف تبدیل کنند...^۱

امروز دشمن ملت ایران در درجه اول، امریکا و صهیونیست‌ها هستند. البته انگلیس هم آتش‌بیار معرکه است. در مقابل منافع ملت ایران، آنها قرار دارند، اما اسمش را می‌گذارند اجماع جهانی؛ اجماع جهانی وجود ندارد! اجماع جهانی علیه استکبار امریکا است...^۲

در حال حاضر تمام دستگاه‌های تبلیغاتی وابسته به صهیونیسم با تهیه مطلب، فیلم و تولید وسایل و ابزارهای فرهنگی در همه دنیا، سعی دارند که اسلام را در چشم مردم دنیا مبعوض و مورد نفرت قرار دهند. هدف آنان این است که مردم دنیا از اسلام و مسلمانان تنفر پیدا کنند.^۳

می‌دانید صهیونیست‌ها در این صد سال اخیر و به خصوص در این دهه‌ها سال اخیر، چه خرجی کرده‌اند تا انسان‌ها را بدون هویت معنوی بار بیاورند و به بی بند و باری و بی اعتقادی و لابالی‌گری در عقیده و ایمان دینی بکشانند؟...^۴

دستگاه استکبار فقط ایالات متحده امریکا نیست؛ یا فلان رئیس‌جمهور و فلان دولت امریکا یا فلان کشور اروپایی نیست؛ دستگاه استکبار یک شبکه عظیم‌تری است که شامل این‌هاست. شبکه صهیونیستی است؛ شبکه تجار اساسی بین‌المللی است؛ مراکز پولی عظیم دنیا است؛ این‌ها هستند که مسائل سیاسی دنیا را دارند طراحی می‌کنند؛ دولت‌ها را این‌ها می‌آورند، این‌ها می‌برند.^۵

کی با این مردم در طول این سی سال دشمن بوده است؟ در درجه اول امریکا و صهیونیسم. از این‌ها دشمن‌تر ما سراغ داریم برای جمهوری اسلامی؟ از روز اول، دولت امریکا و رژیم صهیونیستی و صهیونیست‌های دنیا در مقابل نظام جمهوری اسلامی ایستادند. امروز هم حقا و انصافاً،

۱. همان، ۱۳۶۹/۷/۱۱، ص ۱۹.

۲. همان، ۱۳۸۵/۱/۱۶، ص ۴۰.

۳. همان، ۱۳۸۲/۱/۱، در اجتماع مردم مشهد در حرم مقدس رضوی، ص ۶۰.

۴. همان، ۱۳۸۳/۷/۱۴، در دیدار ورزشکاران، ص ۶۰.

۵. همان، ۱۳۸۸/۶/۴، در دیدار دانشجویان و نخبگان، ص ۵۰.



دشمن ترین دشمنان، این‌ها هستند. بنده که نگاه می‌کنم می‌بینم بعضی از دولت‌های غربی، گاهی یک حرف‌های بی‌ربط بی‌معنایی می‌زنند؛ اما محرک، صهیونیست‌هایند. عامل، همان طبقه مسلطی هستند که بر حکومت امریکا و دولت امریکا و انتخابات امریکا هم مسلط‌اند. این‌ها هستند که دارند صحنه‌گردانی می‌کنند. خوب پس این‌ها شدند دشمن ترین دشمنان ملت ایران.^۱

«لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا». (سوره مائده، آیه ۸۲)

مسلماناً یهودی‌ها و مشرکان را از همه مردم، در دشمنی با مؤمنان، سخت‌تر خواهی یافت.

* * *

خداوند به ما فهم و بصیرت و درک و دشمن‌شناسی بدهد و دشمنان اسلام و مسلمین را نابود فرماید؛ ان شاء الله.

۱. همان، ۱۳۸۸/۱۱/۶، در دیدار مردم‌آمل، ص ۵۱.

فراز و فرود حماس و جنبش‌های اسلامی فلسطین در گفت و گو با خالد القدومی

مدخل

دکتر خالد القدومی شاید رسانه‌ای‌ترین نماینده جنبش مقاومت اسلامی (حماس) در ایران باشد. علاقه او به یادگیری سریع زبان فارسی و تحصیل در رشته ایران‌شناسی به رغم دانش پزشکی او نشان از عزمی راسخ برای فعالیت همه‌جانبه در ایران دارد. ولی افسوس که تقدیر به گونه‌ای رقم خورد که در بدترین دوران روابط حماس با ایران، وی در این مسئولیت جای گرفت و شاید مسئولین حماس او را به همین دلیل که اوضاع بدتر از این نشود روانه تهران کردند.

اوضاعی که پس از بیداری اسلامی در منطقه ایجاد شد و امید می‌رفت که پایه‌های لرزان رژیم صهیونیستی را سست‌تر از این کند ولی وضعیتی ناخواسته را به جهات ذیربط تحمیل کرد.

حماس مابین تحولات سوریه از یک‌سو و قدرت یافتن اخوان المسلمین از سوی دیگر، دست به یک تصمیم مهم زد که تبعات آن تاکنون برایش زیان بار بوده است و تأسف بارتر اینکه جبهه مقاومت یکی از پایه‌های خود را از دست داد و نتوانست در جبهه تازه‌گشوده‌شده علیه صهیونیسم در سوریه، این گروه مقاوم را در کنار خود داشته باشد.





تحولات مصر و سوریه حداقل در یک نگاه ابتدایی برای حماس یک پیامد اساسی دارد و آن تجدید نظر است؛ شاید بدون هزینه و شاید هم با هزینه‌های گزاف. با توجه به آنچه از دکتر القدومی در این مصاحبه دریافته‌ایم و از حماس سراغ داریم مذاکره با صهیونیست‌ها خط قرمز است. به رسمیت شناختن رژیم صهیونیستی محال است و آزادی تمام فلسطین آرمان حماس است. پس حماس در جبهه مقاومت باقی خواهد ماند. باشد که در آینده نزدیک با رویکردی صائب و سالم در قامت واقعی مقاومت در دامان حامیان آزادی قدس شریف خوش بدرخشد. آن گونه که شایسته خدمت در مسیر رهایی قبله اول است.

۱۵ خرداد: سؤال را به صورت کلی از دلایل پیدایش جنبش مقاومت اسلامی «حماس» مطرح می‌کنم. چه شد که در مقطعی بحث اسلام در مبارزات مردم فلسطین مطرح شد؟ ما تا پیش از این شاهد حضور و فعالیت گروه‌هایی بودیم که با دیدگاه ناسیونالیستی، سوسیالیستی یا کمونیستی در جریان مبارزات ملت فلسطین نقش داشتند. ولی از یک دوره به بعد، جریان‌های اسلامی هم وارد شدند و اول جنبش جهاد اسلامی و بعد جنبش مقاومت اسلامی «حماس» ظهور کردند. بفرمایید چه شد که یک دفعه مردم فلسطین به سمت اسلام و راهکارهای اسلامی در مقابله با رژیم صهیونیستی سوق پیدا کردند؟

دکتر القدومی: بسم الله الرحمن الرحيم. از اینکه این فرصت ارزشمند را برای مصاحبه با مجله وزین خودتان در اختیار من قرار دادید تشکر می‌کنم. تاریخ بخش لاینفک تمدن انسانی است و کسی که تاریخ و گذشته‌ای ندارد، جایی در وضعیت حاضر و آینده ندارد. متأسفانه این سؤال هم نشان می‌دهد که دام پهن شده از زمان پایان جنگ جهانی دوم و دوره استعمار و روی کار آمدن میراث‌داران استعمار در جهان عرب و اسلام در حال گسترش است. این دام همان محکوم کردن جریان میانه‌رو و معتدل اسلامی و تلاش برای حذف آن است. بعد از جنگ سال ۱۹۴۸ در فلسطین، مقامات و نظام‌های عربی سعی در محکوم کردن هر چیزی داشتند که نام اسلام بر روی آن اطلاق می‌شد. دلیل این مدعا این است که جریان ناسیونالیسم عربی و سوسیالیسم یا جریان چپ‌گرای عربی، هر چیز خوب و قهرمانانه را به خود و جنایت‌ها را به جریان اسلامی نسبت می‌دادند. متأسفانه مسلمانان در تاریخ شفاهی ضعیف هستند. وقتی به تاریخ شفاهی برمی‌گردیم، می‌بینیم که جماعت اخوان و گروه‌های اسلام‌گرا و اندیشمندان اسلامی و حتی انقلابی فلسطین و رهبران آن، از زمان پایان حکومت عثمانی در جهان عرب، حضور فعال

داشتند؛ مانند حاج امین حسینی مفتی فلسطین، نه ناسیونالیست بودند و نه ناصری و نه سوسیالیست؛ کاظم حسینی از اهالی قدس که پدر وی در زمان عثمانی مفتی بود، نه ناصری و نه چپ‌گرا و نه سوسیالیست بود. همه این آقایان و رهبران، اسلام‌گرا بودند. **۱۵ خرداد**: به نکته خوبی اشاره کردید. در واقع خیلی سریع وارد بحث شدید. ما از دهه ۶۰ میلادی به بعد می‌بینیم که وقتی کشورهای عربی در مواجهه با رژیم صهیونیستی دچار کودمی شوند (به ویژه پس از جنگ سال ۱۹۴۸ و جنگ سال ۱۹۵۶)، گروه‌های فلسطینی وارد عرصه مبارزه می‌شوند. در آن مقطع، این گروه‌ها عمدتاً یا چپی و سوسیالیستی بودند یا ملی و ناسیونالیست. مادر آن مقطع گروه‌های اسلامی به هیچ عنوان نداشتیم. چرا؟

دکتر القدومی: من برای ملموس شدن این مسئله، به جمهوری اسلامی ایران اشاره می‌کنم. ایران تنها در دوره پس از وقوع انقلاب اسلامی ایران با مسئله فلسطین آشنا نشده است. آیت‌الله کاشانی، به عنوان عالم دینی و آقای مصدق به عنوان یک ناسیونالیست ملی‌گرای دموکرات، آیت‌الله خمینی مرجع عالیقدر ایران در آن زمان و حتی در دوره‌ای که در نجف حضور داشتند، طرفدار فلسطین بودند و همه این‌ها در دوره قبل از انقلاب بود؛ اما اسلام‌گرایان در تاریخ مکتوب کجا هستند؟ تاریخ مکتوب زیاد به آنها و فعالیت‌هایشان نپرداخته است. در آن زمان جنابیتی علیه جنبش‌های اسلامی و مکاتب و اندیشه اسلامی در جهان عرب و اسلام به نفع میراث‌داران استعمار انگلیسی و به نفع بازمانده‌های استعمار انگلیس صورت گرفت و جریان‌های اسلامی از صحنه حذف می‌شدند. البته این نمی‌تواند دلیلی بر مسئول نبودن ما اسلام‌گرایان در قبال وظایف تاریخی‌مان باشد. ما این مسائل را ثبت و ضبط نکردیم و دقت کافی به آنها مبذول نداشتیم و کتاب‌هایی که در این زمینه نوشته شده است، مربوط به دوره‌های بعدی یعنی اوایل قرن بیستم بود. اما درباره فعالیت‌های صورت گرفته مسئله فرق می‌کند. در تاریخ فلسطین می‌خوانیم که امام حسن البنا ۱۰ هزار نیروی مبارز آموزش دیده و آماده را برای اعزام به فلسطین آماده کرده بود که جمال عبدالناصر آنها را از مرزهای فلسطین برگرداند. عبدالقادر حسینی در زمان جنگ قسطل در اطراف قدس به تمامی عرب‌ها و اتحادیه عرب اعلام کرد که سلاح ما تمام شده است، اما هیچ کدام از این طرف‌های ناسیونالیست حاضر به ارسال سلاح به آنها نشدند. اگر کمی در جزئیات توجه کنیم، این مسائل را به وضوح می‌بینیم. درباره نبود تشکل‌ها و احزاب اسلام‌گرا در آن برهه نیز باید بگوییم که اسلام‌گرایان عادت به چنین کاری نداشتند. اسلام‌گرایان اصولاً اعتقاد دارند که ملت‌های ما، ملت‌های مسلمان هستند و از همین رو، تشکیل احزاب اسلام‌گرا





چندان مدنظر آنها نبوده است. البته من درباره تاریخ معاصر و دوران پس از فروپاشی دولت عثمانی صحبت می‌کنم. تمامی رهبران مبارز ملت فلسطین، یا حافظ کتاب خدا یا مفتی یا امام جماعت بودند و اعتقادی به جدایی از جامعه نداشتند؛ چرا که جامعه ما جامعه‌ای اسلامی بود.

۱۵ خرداد: با توجه به دیدگاه اسلامی مسلمان‌ها و فضای اسلامی که وجود داشته است، این سؤال مطرح می‌شود که اساساً چه فرقی بین گروه‌های اسلامی و گروه‌های سوسیالیستی وجود دارد؟

دکتر القدومی: این همان مسئله‌ای است که من می‌خواستم در ادامه به آن بپردازم. ناسیونالیست‌ها و دولت‌هایی که پس از استعمار انگلیس روی کار آمدند، بیشتر از اینکه دنبال اهداف ملی باشند، دنبال اهداف حزبی و گروهی بودند. در این دوره، شخصیت‌های اسلامی به فکر تشکیل حزب اسلامی نبودند؛ چرا که اسلام‌گرایان به دنبال بسیج عمومی بودند و نه تشکیل حزب. سوسیالیست‌ها و ناسیونالیست‌ها یک عامل حمایت‌کننده در خارج داشتند. حزب کمونیست در روسیه، سوسیالیست‌ها و چپ‌گرایان مصری نیز در روسیه حامی و پشتیبان داشتند. اما اسلام‌گرایان یا اخوان المسلمین بودند یا افسرانی بودند که با اخوان المسلمین ارتباط داشتند و سپس از ارتش جدا شدند. به عنوان مثال، در فلسطین جنبش اسلامی همان جنبش اخوان المسلمین بود. جماعت اخوان المسلمین در اواسط دهه ۷۰ سعی در ایجاد تغییر و اصلاحات در داخل را داشتند و آمادگی ورود به عرصه مبارزه نظامی آشکار علیه رژیم صهیونیستی را نداشتند. در این میان، افرادی از جریان اسلامی جدا شدند و شخصیت‌هایی مانند شهید یوسف نجار، کمال عدوان، خلیل وزیر و یاسر عرفات از بقیه فاصله گرفتند و همین‌ها بودند که جنبش فتح را تشکیل دادند و خود اخوانی بودند، اما تفکر اخوانی در زمینه اصلاح و تغییر و عملیات نظامی علنی را قبول نداشتند. من در صدد محاکمه تاریخ نیستم و نمی‌خواهم بگویم که چه کسی اشتباه کرد و چه کسی راه درستی در پیش گرفته است. اما این‌ها اتفاقاتی است که افتاده است و ما داریم تاریخ و حوادث آن زمان را بازگو می‌کنیم. در مصر، حملات واقعاً شدیدی علیه اخوان جریان داشت و این در حالی بود که اخوان در رأس جنبش‌های اسلامی قرار داشت و میلیون‌ها عضو در سراسر جهان اسلام در دوره عبدالناصر برای خود جمع کرده بود که اکثراً یا در زندان بودند یا تحریم شده بودند و به آنها اجازه مشارکت در فرآیند سیاسی مصر یا دیگر کشورهای عربی داده نمی‌شد و رهبر این جماعت ترور و شهید شده بود. همه این‌ها بر روی جنبش اسلامی در



داخل فلسطین تأثیر گذاشت؛ چه در کرانه باختری که جنبش اسلامی زیر نظر پادشاهی اردن فعالیت می‌کرد و چه در مصر که این جنبش زیر سلطه دولت عبدالناصر بود. ظلم و بازداشت‌ها همچنان ادامه داشت و در نتیجه جماعت اخوان و جنبش اسلامی اعلام کردند که تشکل‌های نظامی زیرزمینی تشکیل می‌دهند. در همین راستا، تشکیلات «اسره الجهاد» و «کتائب الجهاد» در غزه شکل گرفت؛ اما فرماندهان و رهبران آنها مشخص نبودند و دشمن نمی‌دانست که رهبر این تشکل‌ها کیست. اما در طرف دیگر، افرادی که از آنها نام بردم، جنبش فتح را تشکیل دادند و اعلام کردند که ما اسلام‌گرا هستیم و رویکرد اسلامی داریم و جنبش اسلامی هستیم. اما نکته مهم اینجا بود که عنصر ناصری و ناسیونالیستی در میان آنها نفوذ کرد و همان رهبری سازمان آزادی‌بخش فلسطین بود که مجموعه عربی-ناصری رهبری آن را بر عهده داشت و در رأس همه آنها هم عبدالناصر حضور داشت و اعضای دیگر آن عبارت بودند از: احمد شقیری، فتحی احمد؛ و پس از آن یاسر عرفات با رویکرد ناسیونالیستی روی کار آمد. در نتیجه ترکیب این رویکرد ناسیونالیستی با دیدگاه اسلامی، جنبش «آزادی‌بخش ملی» شکل گرفت که اثری از عبارت «اسلامی» در اسم آن نبود. آنها مدعی اسلام‌گرایی بودند، اما تشکیلات ناسیونالیستی تشکیل داده بودند. بدین ترتیب بود که میان جنبش اسلامی و جنبش آزادی‌بخش ملی یا همان فتح فاصله افتاد. عبارت «فتح» در واقع برگرفته از ترتیب برعکس شده حروف اول نام این جنبش بود. چرا؟ یاسر عرفات می‌گفت اگر بخواهیم مختصر نام جنبش آزادی‌بخش ملی (حرکه التحریر الوطنیه) را استفاده کنیم باید عبارت «حتف» را به کار ببریم و حتف یعنی مرگ، اما ما نمی‌خواهیم بمیریم، بلکه می‌خواهیم پیروز شویم و برای همین این اصطلاح را برعکس کردند و عنوان «فتح» را برای آن انتخاب کردند.

ه/ خرداد: ما، نمی‌توانیم نقش جماعت اخوان المسلمین را در شکل‌گیری جریان‌های داخل فلسطین نادیده بگیریم؛ حتی همین حرکت‌های ملی هم به نوعی از اخوان سرچشمه گرفته‌اند. ولی چه شد که جریان اسلامی از جریان‌های ملی و جریان‌های سوسیالیستی قطع امید کرد و خودش پا به عرصه وجود گذاشت؟ به هر ترتیب یک فرق اساسی میان حرکت‌های ملی و حرکت‌های سوسیالیستی با حرکت‌های اسلامی وجود دارد.

تعریف ما از حرکت اسلامی در صحنه مبارزات مردمی فلسطین این است که اولاً مردمی است و مردم مسلمان در آن نقش دارند و ثانیاً سازش‌ناپذیر است و ثالثاً الگو و آن چیزی



که در نهایت مدنظر است، تشکیل یک واحد اسلامی با مشخصات اسلامی و با قواعد و چهارچوب اسلامی است. در باب ریشه‌یابی این حرکت‌ها دو نظر وجود دارد: یکی می‌گوید که اصلاً این حرکت‌های اسلامی هیچ ربطی به انقلاب اسلامی در ایران ندارد؛ چرا که زمینه آنها قبلاً توسط اخوان وجود داشت؛ و نظر دوم می‌گوید که همه این‌ها متأثر از انقلاب اسلامی در ایران است. در اوایل دهه ۱۹۸۰ چه در لبنان و چه در فلسطین این حرکت‌های اسلامی شکل گرفت. وقتی حرکت‌های اسلامی شکل گرفت، در واقع حرکت‌های ملی و چپ کاملاً تحت الشعاع قرار گرفتند؛ یعنی به حاشیه رفتند. تا پیش از این فرماندهان صهیونیست می‌گفتند که ما لبنان را با گروه نظامی موسیقی‌مان فتح می‌کنیم. آنها بیشتر متوجه سوریه، اردن، مصر و... بودند. اما همین لبنان با تأسی از الگوهای اسلامی در عین اینکه دولت لبنان هم درگیر جنگ نشد - فقط یک حزب اسلامی و حزبی که الگوهای اسلامی داشت - توانست ارتش صهیونیستی را شکست بدهد.

دکتر القدومی: عرب‌ها هشت بار با رژیم صهیونیستی جنگ کردند. در این جنگ‌ها، فضای فکری حاکم بر جهان عرب، متأثر از نقش دولت عثمانی بود. هیچ حزب ملی یا سوسیالیست یا چپ‌گرا نبود، بلکه همگی مجموعه فکری اسلامی بودند که به آن اصطلاحاً «خلافت عثمانی» می‌گفتند. این اصطلاح به این دلیل استفاده می‌شد که این دولت میراث‌دار حکومت اسلامی بود و همه بر روی نقش عثمانی‌ها تمرکز کرده بودند. طرف‌های داخل فلسطین اصولاً اسلام‌گراها بودند و هیچ انگیزه‌ای برای جست‌وجوی هویت حزبی نبود. هویت فلسطینی پس از هشت جنگی که میان عرب‌ها و رژیم صهیونیستی روی داد، از بین رفت. فلسطینی‌ها پس از جنگ سال ۱۹۷۳ دوباره به جست‌وجوی هویت گمشده خود پرداختند. مصری‌ها، سوری‌ها و عرب‌های ناسیونالیست و چپ‌گرا و اساساً اسلامی‌ها...

۱۵ خرداد: معذرت می‌خواهم آقای القدومی؛ من معتقدم که تمامی حرکت‌های ملی و سوسیالیستی در منطقه، اسلامی نبود. نظر شما چیست؟

دکتر القدومی: من فکر می‌کنم شما حرف‌های مرا درست متوجه نشده‌اید. من گفتم که روی کار آمدن جنبش‌های غیر اسلامی با حمایت طرف‌های خارجی صورت گرفت که پایه و اساس آن عربی و اسلامی نبود...

۱۵ خرداد: یعنی با منشأ خارجی بوده است، ولی می‌فرمایید که همه زمینه اسلامی داشته و بعد از فروپاشی امپراتوری عثمانی شکل گرفته‌اند.

دکتر القدومی: من گفتم که این جنبش‌ها در دوره حکومت عثمانی به شکل احزاب در

جهان عرب وجود نداشتند و پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی و ورود استعمار انگلیس، فرانسه، روسیه و امریکا در صحنه ظهور پیدا کردند. این نفوذ، یک سری ویژگی‌های فکری داشت که دلیل اصلی آن مهاجرت مغزهای جهان عرب به غرب و نفوذ غرب به جهان عرب بود. من نمی‌خواهم در این مسائل ورود پیدا کنم. سؤال اساسی نحوه شکل‌گیری جنبش‌های اسلامی بود. در سال ۱۹۸۲، خود اسراییلی‌ها پس از حمله به لبنان و جنگ با این کشور، در دکتترین نظامی این رژیم بازنگری کردند. آنها به این نتیجه رسیدند که افکار عمومی جهان عرب در حال تغییر و تحول است. در جنگ‌های هشت‌گانه، این درست است که عرب‌ها پیروزی واقعی کسب نکردند، اما در عین حال، اسراییلی‌ها به این نتیجه رسیدند که باید در حساب و کتاب‌های خود و در دکتترین نظامی‌شان بازنگری کنند. آنها اعتقاد داشتند که باید از خارج کمک بگیرند و پشتیبانی برای خود داشته باشند ولی دکتترین نظامی آنها تغییر کرد و به مجموعه‌های نظامی تبدیل شدند که اینجا جای بحث درباره آنها نیست. اما عنوان اصلی، «برتری کیفی اسراییل بر برتری کمی عرب‌ها» بود. این اصل اساسی بود و آنها سعی در دستیابی به بهترین تسلیحات و فناوری‌ها و حتی اقتصاد، سیاست و ارتش برتر داشتند تا در مقابل برتری کمی و عددی عرب‌ها بر آنها فائق آیند؛ چرا که عرب‌ها از لحاظ عددی برتر از اسراییل بودند و از همین رو، دولت عبری تلاش کرد که برتری کیفی کسب کند.

حتی در سال ۱۹۴۸ یعنی از زمان تأسیس اخوان در دهه ۲۰ تا جنگ سال ۱۹۴۸، هیچ مشکل و اختلافی میان اسلام‌گرایان و ناسیونالیست‌ها و ناصری‌ها وجود نداشت، اما وقتی میان ناصری‌ها و اسلام‌گراها اختلاف به وجود آمد، اسلام‌گراها و جنبش‌های اسلامی از صحنه حذف شدند. آنچه من می‌خواهم روی آن تأکید داشته باشم این است که نقش اسلام‌گراها و جنبش‌های اسلام‌گرای مبارز و مجاهد ریشه در اوایل دهه ۲۰ قرن گذشته دارد که آنها علیه انگلیسی‌ها و پس از آن علیه صهیونیست‌ها می‌جنگیدند. این مسئله تازه‌ای نیست، بلکه در یک مرحله از صحنه حذف شدند و فعالیت آنها ممنوع شد و به خاطر قدرت طرف مقابل و در مرحله بعد به خاطر کوتاهی خود اسلام‌گرایان در بعد استراتژیک و راهبردی به زندان افتادند؛ یعنی بعد استراتژیک آنها با کوتاهی مواجه شد. اما سؤال این است که چرا سوسیالیست‌ها و ناسیونالیست‌ها نتوانستند دستاوردی در فلسطین داشته باشند؟ دلیل آن این است که فلسطین دیگر برای آنها اولویت ندارد. دولت‌های میراث‌دار استعمار به فلسطین به عنوان یک برگ برنده نگاه می‌کردند که وقتی نیاز داشتند مسئله فلسطین را مطرح می‌کردند. به عنوان مثال، وقتی نظامشان





در معرض خطر قرار می‌گرفت، بحث فلسطین را پیش می‌کشیدند، اما هدف نظامشان آزادی فلسطین نبود. وقتی جمال عبدالناصر رهبری وحدت عربی با سوریه و جنگ یمن را بر عهده داشت و به خاطر عدم به رسمیت شناخته شدن از سوی عربستان سعودی، آن را تهدید می‌کرد که ۷۰ هزار مبارز به آنجا خواهد فرستاد، فلسطین هیچ محلی از اعراب در این ماجرا نداشت و اصلاً وارد این بحث‌ها نشد. دلیل دوم این بود که مبارزان فلسطینی به صلاح‌دید ناسیونالیست‌ها و جمال عبدالناصر مورد استفاده قرار می‌گرفتند و هر وقت آنها می‌گفتند وارد یک عملیات می‌شدند و هر وقت دستور می‌دادند از عملیات عقب‌نشینی می‌کردند. نظام عبدالناصر به حاج امین حسینی اجازه ترک قاهره و سفر به غزه را نداد و دولت فلسطین اجازه اعمال حاکمیت در غزه را نداشت و حتی احمد شقیری رئیس سازمان آزادی‌بخش نیز اجازه خروج از قاهره را نداشت و همان‌جا مانده بود. فعالیت‌های نظامی وی در همان چهار چوب مورد دلخواه نظام مصر صورت می‌گرفت. علاوه بر این دودستگی‌های زیادی در نتیجه اختلافات فکری و ایدئولوژیک در جهان عرب به وجود آمده بود. تشکیل محور سوریه و مصر در زمان قدرت گرفتن حزب بعث در سوریه و ناصری‌ها و جدایی ائتلاف سوریه و مصر، همه و همه حوادثی بودند که فلسطین اصلاً در آنها مطرح نبود، بلکه نتیجه عملکرد نظام داخلی آنها بود. الان اسلام‌گراها کجا هستند؟ اسلام‌گراها همان ملت‌ها هستند؛ اسلام‌گراها همان‌هایی هستند که به شدت از دست نظام‌های عربی ناراحت و خشمگین بودند. آنها همان افرادی بودند که به سمت شریف حسین^۱ به هنگام خروج از مسجدالاقصی تیراندازی کردند. «ضباط الأحرار» (افسران آزاده) ارتباط فکری و اسلامی با مصر و افرادی مانند عبدالناصر و عبدالحکیم عامر و نجیب داشتند. آنها نوعی توافق فکری اخوانی با اخوان داشتند؛ آنها بودند که ملک فاروق را طرد کردند. چرا؟ صلاح جدید در سوریه و حسنی زعیم در مصر. چرا اثری از این اسامی در عرصه قدرت نیست؟ این ناشی از خشم ملت‌های عربی از نظام‌های قبلی و متهم کردن آنها به خیانت است. این‌ها همان اسلام‌گراها بودند. اما همان طوری که گفتم تفکر اسلامی تشکلی به شکل حزب نداشت و فقط جماعت اخوان المسلمین بود که در سراسر جهان عرب و اسلام ریشه دوانده بود. ولی اقدامات آن هم زیرزمینی و محرمانه بود و فعالیت نظامی علنی آن ممنوع بود. ما امروز در صدد محاکمه آنها نیستیم؛ چه درست و چه نادرست؛ بلکه من درباره حوادثی که در آن زمان روی داد صحبت می‌کنم. موجی که در دهه ۸۰ به راه افتاد عبارت بود از مجموعه‌ای از مبارزات دامنه‌دار اسلامی که به

۱. به نظر می‌رسد که منظور احتمالاً ملک عبدالله باشد.

شکل زنجیره‌ای طلایی از دوران رسول گرامی اسلام (ص) تا روزگار پیشوایان دینی و انقلاب اسلامی ایران رخ داد که تأثیر چشمگیری در جهان عرب و اسلام داشت؛ اما شما این مشترکات را مدنظر داشته باشید.

درباره اسلام‌گرایان در ایران و مبارزات ملی در فلسطین باید گفت که اسلام‌گرایان ایران نمی‌دانستند که در راه مسئله فلسطین با چه طرف‌هایی در داخل جهان عرب و اسلام تعامل داشته باشند و جنبش اسلامی کجاست؟ در آن زمان اثری از حزب اسلامی در فلسطین نبود؛ مگر جماعت اخوان المسلمین که اکثر فعالان آن در زندان‌ها محبوس بودند و اسلام سیاسی؛ از صحنه حذف شده بود. ایران دوره شاهنشاهی تلاش می‌کرد که نماد فحشا و وابستگی به غرب باشد. تصویری که فاصله‌زادی با هویت واقعی ایران داشت. این اقدامات رژیم شاهنشاهی کاملاً عمدی بود، اما اسلام‌گرایان و مراجع بزرگوار^۱ دست به تظاهرات می‌زدند. آیت‌الله کاشانی در سال ۴۸ مردم را به خیابان‌ها می‌کشاند و در شهر اصفهان درباره مسئله فلسطین برای آنها صحبت می‌کرد یا آوارگان فلسطینی را پناه می‌داد و نظام حاکم در ایران را بازخواست می‌کرد که چرا به این افراد رسیدگی نمی‌کنید و واقعاً دست به کارهایی بزرگ می‌زد، اما داستان همان است. این کارها تحت لوای جنبش اسلامی صورت نگرفت. این‌ها همه اقدامات اسلامی بود و آیت‌الله کاشانی به عنوان یک رهبر اسلامی به منزله تاریخ اسلام در ایران است. همین ماجرا در جهان عرب نیز تکرار می‌شد. ایرانی‌ها به دنبال پیدا کردن نمادی از مسئله فلسطین بودند و این واقعاً کار مشکلی بود. مثلاً باسر عرفات؛ آیا وی اسلام‌گرا بود؟ ناسیونالیست بود؟ چه هویتی داشت؟ سازمان آزادی‌بخش فلسطین چه نقشی ایفا می‌کرد؟ اگر مصاحبه‌های حضرت امام در نجف و پاریس را پی‌گیری کنیم، می‌بینیم که حمایت‌های زیادی از مبارزان جنبش فتح انجام می‌داد و حتی خواستار پرداخت مستقیم زکات و خمس به مبارزان جنبش فتح شده بود؛ چرا که نماینده دیگری در فلسطین نمی‌دید. قبل از آغاز انقلاب اسلامی ایران، ملت ملی‌گرا و مسلمان ایران کجا می‌رفتند؟ لبنان و اردن و با رهبران فلسطینی دیدار می‌کردند تا به تبادل تجربیات و آموزش‌ها و تأسیس تشکل‌ها بپردازند؛ یعنی تمامی مسائل مشترک بود. ما نباید در مرحله قبل و بعد از یک مقطع خاص متوقف شویم. این یک زنجیره طلایی است که شخصیت‌ها و رهبران زیادی در آن ایفای نقش کردند. این یک رویکرد و نوعی عشق و علاقه نسبت به اسلام بود. روابط فلسطین با ایران کجا بود؟ آنها چه رابطه‌ای با هم داشتند؟ اصولاً ایرانی‌ها در فلسطین

۱. طبیعی است که در این مقطع فعالیت روحانیون لزوماً به معنای اقدام مراجع نیست.





دو مسئله ویژه را دنبال می‌کردند: قدس و مظلومیت. قدس قبله‌گاه نخست مسلمانان بود. ایرانی‌ها به چه دلیلی در امور فلسطین مداخله می‌کردند؟ قدس و حس مظلومیت مشترک. غیر از این‌ها چیز دیگری نبود. شاید شما بگویید چرا ایران در دوره قبل از انقلاب اسلامی چندان حضور و نقش آفرینی نداشت؟ چون که از نقشه جهان عرب و اسلام حذف شده بود و نقش دیگری را ایفا می‌کرد. اجازه دهید به رابطه ایران و جهان عرب در دوره قبل از شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران نگاهی داشته باشیم. شاید شما این اطلاعات را می‌دانید؛ اما از باب یادآوری ذکر می‌کنم. مثلاً همسر عبدالناصر چه کسی بود؟ تحیه کاظمی که پدرش ایرانی بود. یکی از دخترانی که شاه خیلی شیفته‌اش شده بود ولی فقط نامزد شدند و با او ازدواج نکرد، خواهر ملک حسین بود. این نشان می‌دهد که طرفین با هم ارتباط داشتند. نظام مصر یک نظام ناصری ناسیونالیست غیر اسلامی بود و در نقطه مقابل هم یک نظام غیر اسلامی در ایران حضور داشت. اما در عین حال، اسلام‌گرایان و انقلابیون دو طرف هم با یکدیگر ارتباط داشتند. اسلام‌گرایان انقلابی ایرانی با انقلابیون ناسیونالیست عرب و به ویژه فلسطینیان مقیم لبنان واردن در ارتباط بودند. شخصیت‌های زیادی در این زمینه ایفای نقش کردند که امام موسی صدر یکی از آنها بود و من نمی‌خواهم اسمی همه آنها را ذکر کنم؛ بلکه مسئله مهم نفس ارتباط بود. می‌دانید که یاسر عرفات درباره وصایای هفت‌گانه حضرت امام خمینی چه می‌گفت؟ به نوعی می‌خواست به طرف‌های دیگر فخر فروشی و برتری جویی کند. می‌گفت ما حسینی هستیم و بقیه عرب‌ها یزیدی هستند؛ یعنی عرب‌هایی که انقلاب فلسطین را تحریم کردند. من نمی‌خواهم بگویم این حرف دروغ است یا بخوایم خودم را برتر از وی بدانم. وی واقعاً مبارز بزرگی بود. اما می‌خواهم بگویم که چطور می‌خواست از احساسات اسلامی ایرانی‌ها و مظلومیت استفاده کند. در نتیجه این سؤال برای امام و دوستان ایشان مطرح می‌شد که با چه طرف‌هایی در جهان اسلام می‌خواهیم تعامل داشته باشیم. حرف شما درست است که اثری از تشکل رسمی واقعی که بتوان بر روی آن عنوان «جنبش اسلامی» گذاشت وجود نداشت که بخوایم بگویم چنین بود. نه فقط یاسر عرفات، بلکه بسیاری از تشکل‌های اسلامی در داخل ایران و خارج از آن، فکر نمی‌کردند که این جنبش اسلامی است که رهبری انقلاب اسلامی ایران را بر عهده خواهد گرفت. بلکه خیلی تشکل‌های ناسیونالیستی و کمونیستی مانند حزب توده، حزب سوسیالیست در سراسر جهان عرب و اسلام مطرح بودند. لذا کسی فکرش را نمی‌کرد که اسلام‌گراها و به ویژه حضرت امام خمینی (ره) رهبری انقلاب ایران را در دست خواهد گرفت.



۱۵ خرداد: این دیدگاه اسلامی با توجه به زمینه اسلامی که در منطقه وجود دارد، محرز است و بحثی در آن نیست. از تباطی هم که ملی‌گراها با اسلام‌گراها دارند، هیچ جای بحثی ندارد؛ ولی من به عنوان مثال از ایران شروع می‌کنم. در واقع وقتی مردم ایران با شاه به عنوان مهره امپریالیسم مبارزه می‌کردند، از گروه‌ها و دسته‌جات مختلف تشکیل شده بودند. چپی‌ها بودند، سوسیالیست‌ها بودند، ملی‌گراها بودند و اسلام‌گراها هم بودند. در ایران ما یک حوزه و علمای مسلمانی داریم که با شاه بودند. شاه را تأیید نمی‌کردند، اما علیه شاه هم اقدامی نکردند. چه دلیلی باعث شد که یک دفعه‌ای انقلاب ما با رویکرد اسلامی علیه شاه مبارزه کند و مبارزه را علنی کند؟ در واقع این عامل حرکت امام بود. حرکت امام چه دلیلی داشت؟ یک تعریف جدید از اسلام انقلابی. مادر ایران ملی‌گراهایی داشتیم که مسلمان و مفسر قرآن بودند، ولی می‌گفتند که فرصت بدید شاه خودش را اصلاح کند یا مثلاً شاه اینجا اشتباه کرده است و به او تذکر بدهید. حتی چپی‌ها هم چنین دیدگاهی داشتند؛ یعنی نمی‌گفتند که شاه از بین برود، آنها معتقد بودند که شاه را نمی‌شود از بین برد. ولی حضرت امام یک تعریف از اسلام انقلابی ارائه کردند. مادر عین حالی که حوزه را داشتیم، علما را داشتیم و مراجع را هم داشتیم، ولی ویژگی متمایز امام با دیگر فعالان و علما این بود که می‌گفت تا وقتی که شاه را با این تعاریف داریم اسلام را نمی‌شود پیاده کرد و درست هم می‌گفت. ماهمین صحنه‌رामी بریم در فضای مبارزات ضد صهیونیستی در منطقه. ما اخوان المسلمین را داریم با یک سابقه طولانی، مردم مسلمان را هم داریم، اکثر مردم منطقه مسلمان هستند؛ گرایش‌های اسلامی دارند و همه متدین هستند؛ ولی نیاز بود که یک دیدگاه اسلام انقلابی در برابر صهیونیست‌ها شکل بگیرد.

دکتر القدومی: معنای کلمه مجدد چیست؟ یعنی صاحب فکر و ایده جدید که معادلات را بر هم می‌زند. در هر دوره‌ای افراد نوگرا بودند که یکی از آنها حضرت امام خمینی (ره) بود. امام حسن‌البناء، اساس حرکتش چه بود؟ علیه انگلیسی‌ها فعالیت می‌کرد و در آن زمان اثری از صهیونیست‌ها و اسرائیل نبود. مبارزات وی علیه انگلیس بود و هدف اصلی اش قدس. هدف اساسی اش تنها اصلاح وضعیت داخلی نبود.

۱۵ خرداد: اگر بخواهیم حسن‌البناء را به عنوان رهبر اخوان با اخوان پیوند بزنیم، من تاریخ اخوان را از زمانی که توسط ایشان شکل گرفت تا زمانی که در اوایل دهه ۵۰ شهید شد، یک تاریخ می‌بینم و دوران پس از شهادت حسن‌البناء را یک تاریخ دیگر می‌دانم.

۱. شاید به کار بردن مجدد یا نواندیش برای امام (ره) از سوی دکتر القدومی دلیلی داشته باشد که ترجیحاً از سوی ما به عنوان یک رهبر انقلابی واژه بهتری است.



دکتر القدومی: می‌خواستیم همین جا برسیم و از اول مصاحبه تلاش داشتیم همین مسئله را بگوییم. همان طوری که گفتم در دوره تاریخی تأسیس جماعت اخوان تاشهدات امام حسن البنا اصلاً چیزی به غیر از اسلام وجود نداشت. مردم خواب بودند و یک نوگرا آمد و معادلات را بر هم زد. او ۲۰ سالش بود که در دانشگاه تدریس می‌کرد و بزرگترها سخنان و پندهای ایشان را روایت می‌کنند. او حتی به قهوه‌خانه‌ها می‌رفت تا مردم را بیدار کند و آنها را علیه حاکم و علیه انگلیسی‌ها به شورش تحریک کند. این همان انقلاب و فکر انقلابی است. فکر انقلابی تنها به اصلاح داخلی محدود نمی‌شود. جماعت اخوان در جاهایی که گروه‌های اسلامی قبلاً در آنجا در مصر حضور داشت، فعالیت نمی‌کرد، بلکه به اعضای خود توصیه می‌کرد که با رهبر این جنبش اسلامی در آن منطقه بیعت کنند تا اختلافاتی میان آنها بروز نکند.

تا سال ۱۹۴۸ هیچ اختلاف نظری میان امام شهید حسن البنا و علمای ناصری، ناسیونالیست‌ها و خارجی‌ها نبود، بلکه وی مردم را رهبری می‌کرد. اختلاف و درگیری از کجا شروع شد؟ زمانی که رقابت میان وی و شخصیت‌های دیگر آغاز شد؛ شخصیت‌هایی که خودشان را برتر از اصل موضوع می‌دانستند. همان طوری که عرض کردم امام حسن البنا ۱۰ هزار نیروی آماده آموزش دیده داشت و تشکیلات محرمانه نظامی تأسیس کرده بود و در بعد سیاسی نیز فعالیت می‌کرد. آنها تحمل این وضعیت را نداشتند و به همین خاطر امام حسن البنا را به شهادت رساندند و اخوانی‌ها را زندانی کردند؛ اما این حادثه اینجا (در ایران) اتفاق نیفتاد، بلکه ما اینجا با حادثه متفاوت مواجه بودیم. این جریان در ایران نیز نیاز به رهبران نواندیش داشت و عملاً رهبران زیادی ظهور کردند که در رأس آنها حضرت امام خمینی (ره) قرار داشت. همان‌طور که گفتم حضرت امام خمینی نواندیش واقعی پس از این دوره بود؛ نواندیشی جدیدی که در این دوره ظهور کرد. این مسئله مهمی است که باید به آن توجه داشته باشیم. به هیچ وجه نمی‌توان نقش حضرت امام در نهضت تغییر و نواندیشی را نادیده گرفت. وی حق بزرگی بر گردن مسلمانان دارد و من خودم به عنوان یک پژوهشگر مسائل ایران، صرف نظر از اینکه شاید از لحاظ سیاسی و ایدئولوژیک اختلاف نظر داشته باشم، معتقدم ابتکار حضرت امام خمینی (ره) در فرامتنی عمل کردن وی بود.

در مورد شخص شاه ایران نیز باید گفت که اوایل همسر وی محجبه بود^۱ و همان طوری که خود شما هم اشاره کردید خیلی از علمای حوزه مخالفتی با شاه نداشتند و می‌گفتند

۱. استاد دکتر القدومی در این خصوص در دسترس ما نیست و در این خصوص اطلاعی نداریم.

لزومی ندارد علیه وی قیام کنیم، تا اینکه حضرت امام خمینی (ره) آمد و دست به قیام علیه حاکم ستمگر زد که کشور و مردم را به انحصار خود درآورده بود. ویژگی شخصیتی دوم حضرت امام که باعث شد نسل قبل از ما به خیابان‌ها بریزند و در فلسطین، مصر، اروپا و انگلیس تصاویر حضرت امام خمینی را در دست بگیرند و وی را به عنوان یک نواندیش قبول داشته باشند، چه بود؟ وی خودش را تنها یک مسلمان نمی‌دانست، بلکه رهبری اسلامی بود که در رأس ملتی بزرگ قرار داشت و تمام دل‌ها را مجذوب خود کرده بود و حتی کمونیست‌ها که در درون مخالف وی بودند، در ظاهر نمی‌توانستند این مخالفت را بروز دهند. کمونیست‌ها از این مسئله خوشحال و خرسند نبودند که یک تفکر اسلامی توسط حضرت امام مطرح شود و وی از نجف تظاهرات داخل ایران را رهبری کند یا در پاریس سخنرانی کند و نتیجه آن برگزاری تظاهرات در ایران باشد. این بعد از شخصیت حضرت امام یک نوگرایی بود. وی نواندیش بود؛ چرا که دست به ابتکار زد و در زمان مناسب قیام کرد. همه این‌ها در جهان عرب و اسلام تأثیر گذار بود. این حوادث در اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰ روی داد که همان دوره مورد اشاره شما بود. این دوره سرآغاز عصر جدیدی در داخل جامعه صهیونیستی و دکتترین نظامی آن بود که مهاجرت گسترده به داخل فلسطین از آسیا و اروپا را تجربه می‌کرد و از سوی دیگر، جنبش‌های اسلامی و به ویژه حضرت امام خمینی، مردم را متوجه این خطر می‌کردند. حضرت امام تنها به مسائل داخلی ایران توجه نداشت، بلکه همه مسائل را به صورت یک بسته واحد در نظر می‌گرفت که مسئله فلسطین نیز در ضمن آن قرار داشت و اینجا ما شاهد احیای تفکر اسلامی هستیم. این تفکر اسلامی چه بود؟ این که هدف و مقصد نهایی ما قدس است. مشکل تمامی جنبش‌های تحول‌خواهی در جهان عرب که علیه رژیم صهیونیستی شکل گرفته بودند این بود که هدف نهایی خود را فلسطین قرار نداده بودند. آنها از فلسطین استفاده ابزاری می‌کردند، به مقاومت می‌گفتند که عملیات‌های نظامی انجام بده و بعد کمک‌های مالی‌شان به آن را متوقف می‌کردند. آنها تا مرزهای خاصی به این حمایت‌های خود ادامه می‌دادند و بعد آن را تنها می‌گذاشتند. جنبش تجدید و نوگرایی اینجا بود که شکل گرفت. بنابراین، این زنجیره طلایی از زمان حضرت رسول (ص) آغاز شد و پس از گذر از تمامی مراحل که ذکر کردیم و با ایفای نقش اشخاصی که از آنها نام بردیم، به اینجا رسید. همین جمال‌الدین افغانی یا اسدآبادی یکی از بزرگترین علما بود. چه کسی از میرزای شیرازی که در عراق بود خواست که فتوای تحریم تنباکو را صادر کند؟ جمال‌الدین افغانی بود. اما مهمترین نقش در این جنبش تجدد در ایران را حضرت





امام خمینی (ره) ایفا کرد.

۱۵ خرداد: سؤال دیگر این است که با توجه به اینکه ۶۵ سال از اشغال سرزمین فلسطین می‌گذرد، به نظر شما مهمترین مانع در نرسیدن مردم فلسطین به پیروزی و آزادی فلسطین چیست؟ شاید عوامل مختلفی وجود داشته باشد، اما مهمترین آنها چیست؟

دکتر القدومی: اینجا اجازه می‌خواهم فقط یک دقیقه درباره سؤال شما درباره انگیزه تأسیس جنبش حماس که با همین سؤال ارتباط مستقیم دارد، صحبت کنم و به آن پاسخ دهم. مشکل اصلی، رنگ باختن مفاهیم بود. مردم دیگر تفاوتی میان دوست و دشمن قائل نبودند. در سال ۱۹۷۴ عزیز بوتفلیقه رئیس جمهور کنونی الجزایر، وزیر خارجه این کشور بود و ریاست مجمع عمومی سازمان ملل متحد را بر عهده داشت. وی از یاسر عرفات خواست که به مجمع عمومی سازمان ملل بیاید و برای سران و مقامات کشورها سخنرانی کند. اما عرفات چه بیاناتی را اظهار داشت؟ وی تأکید کرد که اجازه ندهید شاخه زیتون از دستم بر زمین بیفتد. یعنی چه؟ یعنی من سلاحم را زمین می‌گذارم و شاخه زیتون را در دست می‌گیرم. وی با این سخنان خود به صهیونیست‌ها اعلام کرد که من آماده گفت‌وگو هستم؛ آن هم چه زمانی! بعد از جنگ سال ۱۹۷۳. یعنی ما در اکتبر سال ۱۹۷۳ پیروز شدیم و در سال ۱۹۷۴ سلاح را کنار گذاشتیم. چرا؟ اینجا بود که قطار آرمان فلسطین از ریل خارج شد و انقلاب فلسطین در مسیر بیراهه قرار گرفت. اسلام‌گراها در آن زمان (یعنی در اوایل دهه ۱۹۷۰) سعی در پرورش نیروهای جوان داشتند و بدین ترتیب، مفاهیم معنای دیگری در ذهن جوانان فلسطینی پیدا کرد. البته تنها جوانان فلسطینی نبودند که با این وضعیت مواجه شدند، بلکه جوانان عربی نیز چنین وضعیتی داشتند. آنها هیچ توجهی به دشمن اصلی که همان رژیم صهیونیستی باشد، نداشتند و این مسئله برای آنها اهمیتی نداشت که ما باید این دشمن را از صفحه روزگار محو کنیم. تمام هم و غم گروه‌های اسلامی، تربیت نسل جوان در مساجد بود. در آن زمان نخست، باز تعریف مفاهیم اسلامی و دوم، اتخاذ برنامه سیاسی مشترک، در کانون توجهات قرار داشت. متأسفانه جریان‌های سوسیالیست و ناسیونالیست در جهان عرب و نه تنها در داخل فلسطین، اوضاع را در دست گرفتند و تا سال ۱۹۸۷ به همین شکل نگه داشتند؛ بلکه آنها ۱۷ سال نهضت اسلامی را به تعویق انداختند تا اینکه در سال ۱۹۸۷ انتفاضه نخست فلسطین شکل گرفت. بنابراین، مهمترین دلیل یا دلایلی که باعث شد فلسطین تاکنون از طریق احزاب ناسیونالیستی و سوسیالیستی و حتی اسلامی آزاد نشود، در درجه اول اختلاف مفاهیم ملی و اسلامی بود؛ چرا که در نقطه مقابل ما

دشمن صهیونیستی قرار داشت و امکان مذاکره با آن وجود نداشت. در داخل جامعه فلسطینی در این زمینه اختلاف نظر وجود داشت و در همان سال ۱۹۷۴ یعنی پس از گذشت نزدیک به ۳۰ سال از اشغال فلسطین، فلسطینی‌ها از آزادی وطن‌شان خسته و مأیوس شدند و گفتند ما در این مدت دست به گروگان‌گیری نظامیان و عملیات‌های نظامی زدیم و حتی دست به دامن جهان عرب شدیم، اما هیچ یک از آنها فایده‌ای نداشت؛ لذا باید وارد عرصه مذاکره شویم؛ اما جنبش اسلامی با این مسئله موافق نبود و این ناشی از همان اختلاف مفاهیم بود. مسئله دوم اینکه جنبش‌های آزادی‌بخشی که در کشورهای عربی شکل گرفتند، هدف از مداخله آنها در داخل فلسطین، آزادسازی فلسطین نبود، بلکه آنها در صدد حفظ نظام‌های خود بودند. در واقع آنها از مسئله فلسطین استفاده ابزاری می‌کردند و هر وقت نیاز داشتند از آن به عنوان برگ برنده بهره می‌گرفتند و سپس آن را دور می‌انداختند. لذا در ژانویه سال ۱۹۶۴ بزرگترین تجمع عربی در اتحادیه عرب تحت رهبری جمال عبدالناصر فعالیت می‌کرد. شعار آنها «فلسطین عامل وحدت ما» بود، اما واقعاً فلسطین چه جایگاهی در سیاست‌های آنها داشت؟ لذا، انحراف مسیر مبارزات اسلامی، عربی، فلسطینی و جنبش فتح باعث شد که نهادهای فلسطینی رنگ و بوی حزبی به خود بگیرند و درگیری‌هایی میان سوریه و مصر یا میان عربستان سعودی و مصر شکل بگیرد. سازمان کنفرانس کشورهای اسلامی هم با بحران مالی مواجه شد که ایران و عربستان سعودی و اردن و عراق در آن حضور داشتند؛ یعنی در کل اختلافاتی در داخل جهان عرب و اسلام بروز کرد که فلسطین نقش اساسی در آنها نداشت، بلکه به عنوان برگه‌ای مورد استفاده قرار می‌گرفت.

۱۵/ خرداد: در خصوص مطلبی که فرمودید بنده هم یک تعریفی دارم. به نظر من تشبیه درستی نیست بین انقلاب اسلامی در ایران و آن چیزی که در فلسطین در جریان است. درست نیست من این تشبیه را بکنم. ولی وقتی می‌گویند انقلاب اسلامی به پیروزی رسید در واقع این رهبری واحد، با تأسی از تعالیم اسلامی و مردم با ایمان بود که منجر به انقلاب اسلامی شد. به عبارتی اگر مردم وجود داشتند و مؤمن هم بودند به نظر ما کفایت نمی‌کرد. الگوی اسلامی هم اگر وجود داشت، مردم هم وجود داشتند باز هم انقلاب اسلامی به وقوع نمی‌پیوست. رهبری واحد باعث شد که این دو عامل برای تحقق پیروزی به کار گرفته شود.

دکتر القدومی: این همان مشکلی بود که ما داشتیم و از نعمت رهبری بی‌بهره بودیم و از سوی دیگر، میان جهان اسلام و عرب فاصله و اختلاف وجود داشت.



۱۵ خرداد: پس شما هم قبول دارید که رهبری واحد یکی از مهمترین مشکلات عدم دستیابی به پیروزی در سرزمین فلسطین است... استراتژی حماس برای نابودی رژیم صهیونیستی چیست؟

دکتر القدومی: سؤال واقعاً مهمی است. استراتژی حماس برای نابودی رژیم صهیونیستی مبتنی بر عوامل متعددی است که در رأس آنها این باور و اعتقاد قرار دارد که آزادسازی فلسطین تنها به دست خود فلسطینی‌ها رقم نخواهد خورد. این مسئله ناشی از یک سری عوامل منطقی است که یکی از آنها عدم موجودیت کشور فلسطین است؛ بدین معنی که یک کشور توسط کشور دیگر مورد تجاوز قرار نگرفته است یا به عبارت دیگر دو کشور با هم در حالت جنگ نیستند. یک رژیم اشغالگری در داخل فلسطین وجود دارد که می‌گوید قرار نیست من از اینجا بروم، بلکه می‌خواهم اینجا بمانم. تاریخ منم. این مسئله کاملاً فرق می‌کند. مثلاً انگلیس که سرزمین فلسطین را اشغال کرده بود، قرار بود به کشور خودش برگردد، یا فرانسه و ایتالیا قرار بود از منطقه شامات و شمال آفریقا و دیگر مناطق به کشورهای خود بازگردند. لذا باید کل امت اسلامی و عربی را بسیج کرد. باید از ظرفیت کل امت استفاده کرد و به صورت «گاز انبری» با اشغالگری رژیم صهیونیستی در فلسطین مقابله و آن را از این سرزمین بیرون کنیم. همان طوری که گفتم اینجا جنگ میان دو کشور نیست، بلکه اشغالگران در داخل سرزمین تحت اشغال خود باقی مانده‌اند. لذا باید آزاداندیشان جهان عرب، اسلام و سراسر دنیا را بسیج کرد. این بخش اول استراتژی حماس است که فلسطین با وحدت و یکپارچگی داخل و خارج آزاد خواهد شد.

نکته دوم در این استراتژی این است که باید ساختار مقاومتی در داخل فلسطین بنیان گذاشت که نوک پیکان و خط مقدم ارتش امت و ارتش اسلام برای آزادسازی کامل فلسطین باشد و در عین حال، حمایت جامعه بین‌المللی از حقانیت ملت فلسطین را جلب کند. اگر جنبش حماس و ملت فلسطین و دیگر گروه‌های مقاومت با الگوهای عملی مانند شهادت، حمایت‌های سیاسی و اجتماعی در راه تحقق آرمان خود تلاش نکنند، نمی‌توان حمایت جامعه بین‌المللی را جلب کرد؛ چرا که آن وقت می‌گویند خود فلسطینی‌ها هیچ کاری نمی‌کنند. در نتیجه، تقویت جبهه داخلی فلسطین از لحاظ نظامی، سیاسی و اجتماعی مقدمه‌ای است برای اتخاذ برنامه مقاومتی کامل. مقصود از «رأس حربه» این است که جبهه داخلی نقش اصلی را در این سناریو ایفا کند؛ مانند یک بازی فوتبال که بازی‌ساز اصلی در آن خود فلسطینی‌ها باشند، اما گل و ضربه نهایی را

امت بزند.

۱۵ خرد/د: لطفاً یک نمونه از این استراتژی که حماس آن را در داخل فلسطین عملی کرده است برای ما تشریح کنید. مثلاً ما گروه‌هایی داریم در عرصه مقاومت در داخل فلسطین. حماس تا چه حد توانسته است این گروه‌ها را با خودش همراه کند؟

دکتر القدومی: جنبش حماس از اواسط دهه ۷۰ به عنوان یک جنبش اصلاح و تغییر در جامعه فلسطینی ظهور کرد. این همان بنیه اولیه بود که من خدمت شما عرض کردم و پس از آن در صدد جذب ملت فلسطین به سمت جنبش آزادی خواهی ملت فلسطین برآمد. حماس هدف آزادسازی را که به خاطر انحراف از مسیر، از اذهان پاک شده بود، مقصود و هدف غایی قرار داد و این هدف را احیا کرد و الگوی تربیتی از طرف خود ارائه داد.

۱۵ خرد/د: نگاه کنید استراتژی این بود، اما الان چند درصد به آن رسیده‌اید؟ الان ما مهمترین گروه فلسطینی را داریم که فتح است. شما پس از چند سال مذاکره با آنها به توافق نرسیدید. آیا با جنبش جهاد اسلامی به وحدت دست پیدا کرده‌اید؟

دکتر القدومی: انسجام داخلی بر پایه تداخل و همپوشانی جنبش‌ها نیست، بلکه باید بر اساس اصلاح مسیر به سمت آزادی فلسطین پایه گذاری شود. ما و جنبش جهاد از سطح هماهنگی و همکاری واقعاً خوبی برخوردار هستیم و این همکاری‌ها هم در عرصه نظامی و هم در زمینه سیاسی برقرار است و در عین حال، یک سری اختلافات ساده و جزئی نیز وجود دارد. نزدیک به ۸ گروه کوچک و بزرگ فلسطینی وجود دارد که از انسجام خوبی با ما برخوردار هستند و حتی برخی جنبش‌های فلسطینی عضو سازمان آزادی بخش فلسطین وجود دارند که پس از دستاوردهای جنبش اسلامی در داخل اراضی فلسطینی، به این فکر افتادند که رویه این جنبش می‌تواند برنامه خوبی برای فعالیت یکپارچه باشد و از همین رو، مشکلاتی را برای یاسر عرفات و سازمان آزادی بخش فلسطین به وجود آوردند و با توافقنامه اسلو و مذاکرات سازش مخالفت کردند و روند کنونی سازش را هم قبول ندارند. آنها در عین حال، عضو ساف هستند. ما درباره یک برنامه مقاومتی جامع صحبت می‌کنیم. خدمات اجتماعی، مؤسسات زیربنایی در کرانه باختری و باریکه غزه دولتی نیستند. نزدیک به ۷۰ الی ۸۰ درصد از آنها در دست بخش خصوصی هستند. آنهایی که این بخش‌ها را اداره می‌کنند همین جنبش اسلامی و برادران شما در جنبش حماس هستند. آنها در بخش‌های پزشکی، کشاورزی و آموزش و پرورش حضور دارند. چه کسی این کارها را انجام می‌دهد؟ تشکیلات خودگردان و اموال غربی آنها را اداره





نمی‌کنند. چه کسی مسئول حمایت از قدس است؟ جنبش اسلامی است. مؤسساتی که در اراضی اشغالی سال ۱۹۴۸ حضور و فعالیت دارند، وابسته به همین جنبش اسلامی هستند. این همان راز موفقیت جنبش حماس است که توانسته است از محدوده حزبی خارج شده و به یک جریان مردمی تبدیل شود. در زمان انتفاضه نخست فلسطین در سال ۱۹۸۷ جوانانی که بازداشت می‌شدند، بیشتر به خاطر عضویت‌شان در جنبش حماس بازداشت می‌شدند و این در حالی بود که اصلاً آنها عضو حماس نبودند. در سال ۱۹۹۶ میلادی ۲۰۰۰ نفر از رهبران ردیف اول حماس بازداشت شدند، اما در همان روز دوم، بیانیه دادند و دست به عملیات نظامی زدند. جنبش حماس مسیر طولانی را پشت سر گذاشته است؛ چرا من قبل از اینکه مجموعه داخلی جنبش حماس را مورد بررسی قرار دهم، به تشکیلات خارجی پرداختم؟ دلیلش این است که مجموعه داخلی هر چقدر هم بزرگتر و قویتر باشد، نمی‌تواند هدف آزادسازی فلسطین را بدون همراهی محیط پیرامونی محقق سازد و به کمک طرف‌های عربی و اسلامی حامی مسئله فلسطین نیاز دارد. ما در جنگ‌های غیر نظامی که با رژیم صهیونیستی داشتیم، بزرگترین دستاوردها را کسب کرده‌ایم. البته همه این‌ها لطف خداوند بوده است و ما به حول و قوه الهی در این راه کوتاهی نخواهیم کرد. اما آیا ما به خواسته کامل مان دست یافته‌ایم؟ مطمئناً نه. ما می‌خواهیم به دستاوردهای نظامی، اجتماعی و سیاسی بیشتری دست پیدا کنیم تا به هدف آزادسازی فلسطین جامه عمل ببوشانیم. اما تا وقتی که در محیط پیرامونی اعم از جهان عرب، جهان اسلام و جامعه بین‌المللی تغییری ایجاد نشود، خیلی سخت است که بخواهیم به تحقق آزادسازی فلسطین امیدوار باشیم.

۱۵ خرداد: شما فرمودید در مرحله اول، انسجام اسلامی، انسجام در داخل و وحدت و همراهی همگان با هم، مهم است. شما یک جنگی داشتید به نام جنگ سال ۲۰۰۸ یا همان جنگ ۲۲ روزه؛ در این جنگ، فقط غزه بود و حماس و حتی کرانه باختری یا دولت خودگردان با شما همراهی نکرد؛ یعنی عدم همراهی فلسطینی‌های کرانه باختری. در خارج از فلسطین، حماس حتی نتوانست همراهی کشورهای عربی را هم داشته باشد و حتی مصر محاصره را شدیدتر کرد تا به حماس در غزه کمک نرسد. حماس تنهای آنها مقابل صهیونیست‌ها ۲۲ روز مقاومت کرد و پیروز شد؛ البته این پیروزی در سایه کمک‌های جبهه مقاومت بود. کشورهای عربی و اسلامی و حتی مردم در داخل به آن کمک نکردند. ما به یک چیزی اعتقاد داریم. حماس به عنوان یک گروه مقاوم، یک گروه اسلامی، هدف و استراتژی اولش نابودی رژیم صهیونیستی است و تا وقتی که چنین استراتژی‌ای

دارد، باید هزینه‌اش را بپردازد. هزینه‌اش چیست؟ حتی مخالفینی از داخل فلسطین و مخالفینی از کشورهای عربی و حتی مصر در زمان مبارک و خیلی از کشورهای عربی دیگر، به شما کمک نکردند. من هنوز مشخصاً متوجه نشدم که استراتژی حماس چیست؟ ما در وهله اول، وقتی می‌گوییم که یک گروه اسلامی شکل گرفته است، می‌گوییم که اسراییل باید از بین برود. برای رسیدن به این هدف، باید انسجام و یک وحدت اسلامی در داخل و خارج را ایجاد بکنیم. حماس چطور توانسته است به این وحدت دست پیدا کند؟ هنوز گروه‌هایی در داخل فلسطین هستند که مخالف حماس اند! الان فتح چرا نتوانسته است با شما توافق کند؟ مردم کرانه باختری چرا هنوز با حماس همراه نیستند؟ و چرا حماس حتی در داخل غزه از تأیید کامل برخوردار نیست و ما شاهد ظهور جنبش ترمرد در داخل غزه هستیم؟

دکتر القدومی: عده‌ای در سالگرد مرحوم یاسر عرفات اعلام کردند که به خیابان‌ها می‌آیند و علیه حماس شورش می‌کنند...

ه/ا خرداد: منظور من این نیست که اگر چنین جنبشی در داخل فلسطین وجود داشته باشد، نشانه ضعف است، بلکه نقطه قوت است؛ چرا که اجازه می‌دهید مخالفان حرف خود را بزنند.

دکتر القدومی: ما از جنبش‌های ملی صحبت می‌کنیم و نه از حرکت‌های مشکوک که سعی در براندازی نظام حکومتی دارند که هدف آزادسازی فلسطین را دنبال نمی‌کنند. این اسمش مداخله‌جویی طرف‌های خارجی است. اما وجود جنبش فتح و جهاد و دیگر جنبش‌های ملی، مسئله‌ای است که باید به دیده احترام به آنها نگریست و ما همین مسئله را در فلسطین شاهد هستیم. اما جنبش‌هایی که بعد خارجی دارند و در صدد تخریب هستند، چه از داخل باشند و چه از خارج ستون پنجم هستند.

ه/ا خرداد: منظور شما این است که مخالفت‌هایی که داخل غزه وجود دارد، مخالفت‌هایی است که با تحریک خارجی صورت می‌گیرد؟

دکتر القدومی: شما گفتید جنبش ترمرد!

ه/ا خرداد: یعنی جنبش ترمرد با تحریک طرف‌های خارجی شکل گرفته است؟

دکتر القدومی: اصلاً چنین جنبشی در غزه موجودیت ندارد و چند نفر معلوم‌الحال از طریق اینترنت بیانیه دادند که ۱۱ نوامبر به خیابان‌های غزه می‌ریزند و حکومت حماس را ساقط می‌کنند، اما چنین اتفاقی نیفتاد و این نشان داد که این گروه اصلاً موجودیتی در غزه ندارد. آن چند نفر هم عناصر فاسد هستند و ملی‌گرا نیستند.





۱۵ خرداد: الان یکی، دو نمونه برای ما مثال بزنید که حماس برای تقریب جریان های فکری و اعتقادی و گروه های مبارز، چه اقداماتی انجام داده است؟

دکتر القدومی: اولاً ما در جنگ ۲۲ روزه تنها نبودیم. در عرصه عملیات های نظامی، ما یک اتاق مشترک عملیاتی داشتیم که تمامی تشکل های نظامی فلسطینی در آن عضویت داشتند و از جمله آنها می توان به تشکل های نظامی جبهه دموکراتیک برای آزادی فلسطین، جبهه خلق برای آزادی فلسطین، جنبش فتح (گردان های الاقصی) و جهاد اسلامی اشاره کرد. به نظر من تشکل های نظامی در داخل نوار غزه با هماهنگی کامل با هم عمل می کردند...

۱۵ خرداد: آیا در حال حاضر هم این ارتباطات وجود دارد؟

دکتر القدومی: بله؛ در عرصه عملیات های نظامی؛ ما در این زمینه شاهد اختلافات خیلی کمی هستیم.

۱۵ خرداد: یعنی الان در غزه این هماهنگی وجود دارد؟

دکتر القدومی: نمی خواهیم فقط در باره غزه صحبت کنیم. به صورت کلی می گویم و نمی خواهم وارد جزئیات شوم.

۱۵ خرداد: آیا در حال حاضر شاخه نظامی فتح با دولت خودگردان اختلاف دارد؟

دکتر القدومی: کمی؛ ولی با ما هماهنگ است؛ به ویژه در غزه. ما یک اتاق عملیات مشترک داریم و به ویژه در مواقع جنگ، تمامی طرف ها حاضر می شوند و دست به فعالیت های مشترک می زنند.

حالا اینکه امکانات حماس بیشتر است، این یک مسئله دیگری است. وقتی حماس در سال ۲۰۰۶ به قدرت رسید از این مسئله برای تقویت قوای نظامی خود استفاده کرد و نه مانند تشکیلات خودگردان که پس از تصاحب قدرت در سال ۱۹۹۳ بعد نظامی خود را تضعیف کرد. تا وقتی که دستاورد و قدرت نظامی نداشته باشید نمی توانی هیچ دستاوردی در عرصه سیاسی و مذاکرات داشته باشید؛ چرا که طرف صهیونیستی احساس فشار نمی کند. شما فکر می کنید رژیم صهیونیستی چرا در سال ۲۰۰۵ از باریکه غزه عقب نشینی کرد؟ ما نه ارتش هسته ای و نه ارتش اتمی داشتیم. در یک کلام می توان گفت که مقاومت هزینه های امنیتی و اقتصادی زیادی را به رژیم صهیونیستی تحمیل می کرد. ما می خواستیم همین نظریه را در کرانه باختری پیاده کنیم، اما متأسفانه شکاف و دودستگی سیاسی میان ما و جنبش فتح اتفاق افتاد و آنها خواستند که همچنان قدرت را در کرانه باختری در دست داشته باشند و ما هم اینجا در غزه ماندیم.

۱۵ خرداد: فکر می‌کنید اختلاف تان با فتح بر طرف بشود یا نه؟

دکتر القدومی: این هم مسئله مهمی است. در جنگ ۲۲ روزه غزه، اختلاف میان نظام‌های رسمی و ملت‌های عربی کاملاً آشکار بود. نظام‌های دیکتاتوری عربی کاملاً وابسته به قدرت‌های استعماری بودند و این وضعیت حاکم طی ۴۰ سال گذشته بود. اما درباره ملت‌ها وضعیت فرق می‌کند. آنها به ما کمک مالی و لجستیکی می‌کردند و روند رسیدن کاروان‌های سلاح به غزه را تسهیل می‌بخشیدند. سلاح از کجا به ما می‌رسید؟ از طریق همین ملت‌های عربی و اسلامی به دست ما می‌رسید. چه طرفی این روند را تسهیل می‌بخشید؟ همین ملت‌های منطقه. ما در قلب جهان عرب و اسلام واقع شده‌ایم. ما تنها نبودیم. پیروزی ما در جنگ غزه پس از لطف خداوند متعال و رشادت‌ها و فداکاری‌های شهدا در داخل، در سایه همین کمک ملت‌های اسلامی حاصل شد. ایران سهم زیادی در این مسئله داشت و موشک‌های زیادی در اختیار ما قرار داد و این مسئله تازه‌ای نیست. لذا حماس در جنگ ۲۲ روزه تنها نبود و پیروزی آن پیروزی امت اسلامی بود. این پیروزی، تنها پیروزی جنبش حماس نبود و اگر چنین ادعایی داشته باشیم، ظلم و ستم کرده‌ایم و این پیروزی را کوچک جلوه داده‌ایم.

اکنون می‌خواهم درباره مسئله اختلاف با جنبش فتح صحبت کنم. قبل از تقویت جبهه داخلی، جهان عرب و اسلام مهم هستند. نظام‌هایی که قبل از تحولات بهار عربی در جهان عرب روی کار بودند، نظام‌های دیکتاتوری و مستبدی بودند که از یک جریان فاسد در فلسطین حمایت می‌کردند. من نمی‌خواهم نقش تاریخی جنبش فتح را کوچک بشمارم. این جنبش سابقه زیادی در عرصه مبارزات ملت فلسطین دارد، اما در داخل این جنبش حوادثی روی داد که باعث شد دیگر خبری از فتح یکپارچه نباشد. امروز دیگر روند تصمیم‌گیری در جنبش فتح مانند گذشته نیست. آنها تحت فشارهای برخی طرف‌های منطقه‌ای هستند که آنها را علیه جریان اسلامی در فلسطین تحریک می‌کنند و می‌خواهند آنها را به مسیر دیگری بکشانند.

اما درباره مثالی که فرمودید ذکر کنم. مثال اول همان مثالی بود که درباره جنگ ۲۲ روزه و نشست تشکل‌های نظامی گروه‌های مقاومت در اتاق عملیات جنگ در غزه عرض کردم. مثال دیگر به حوادث سال ۲۰۰۷ مربوط می‌شود که دولت وحدت ملی تحت رهبری محمود عباس و اسماعیل هنیه شکل گرفت. هنیه در جریان نشست ریاض پشت سر محمود عباس نشست بود، اما این ناشی از زرنگی عباس نبود. طرف پیروز انتخابات ما بودیم و نه جنبش فتح. اما این ما بودیم که از جنبش فتح خواستیم در دولت





وحدت ملی مشارکت کند. ولی در داخل جنبش فتح یک جریان فاسد وجود داشت که تحت فشار مداخله جویی‌های برخی طرف‌ها در منطقه قرار گرفت و در نتیجه توافقنامه ریاض شکست خورد. با وجود این، ما امروز بیش از هر زمان دیگری آمادگی توافق با فتح را داریم و هدف از این کار منت گذاشتن بر آنها نیست. هر کس می‌گوید که حماس برنامه‌های حزبی و خارجی دارد، مدارک و دلایلش را بر سر میز گفت‌وگوها ارایه دهد. بگویند که می‌خواهیم با هم به تفاهم برسیم. بگویند جنبش حماس بیاید بنشینند سر میز گفت‌وگو تا به تفاهم دست پیدا کنیم. نه اینکه بگویند می‌خواهیم انتخابات برگزار کنیم. انتخابات چیست؟ انتخابات باید بخشی از این توافق باشد. ما توافقنامه مکتوب ۵صفحه‌ای شامل مسائل ملی، امنیتی، اجتماعی، سیاسی و آشتی اجتماعی و انتخابات داریم. حال چرا باید فقط بر روی مسئله انتخابات تأکید داشته باشیم؟ این حرف بی‌هوده است. از نظر ما و جنبش جهاد این مسئله اصلاً تمام شده است و به لطف خدا در بسیاری از مسائل با هم اتفاق نظر داریم. من از همین جا اعلام می‌کنم که جنبش حماس و جنبش جهاد هماهنگی‌ها و همکاری‌های خیلی خوبی در تمامی زمینه‌ها، به ویژه در سطح نظامی و سیاسی در داخل دارند. اما درباره تفکرات ملی‌گرایانه دیگر؛ همان طوری که قبلاً هم گفتیم، فلسطین یک ظرف و محیطی برای همه گروه‌هاست و خوشبختانه از آنجایی که پیامبر اکرم (ص) فرموده است: «اختلاف امت من رحمت است»، نظریات و دیدگاه‌های متفاوتی هم وجود دارد. وطن فلسطین همانند ظرفی است که هم روغن و هم آب در آن باشد. آیا شما شنیده‌اید که آب و روغن با هم مخلوط شوند و اگر هم این ظرف نباشد نه آبی می‌ماند و نه روغنی. ما در داخل این محیط و در داخل این فلسطین بزرگ و مقدس و عزیز باید بر سر این مسئله با هم به توافق و تفاهم برسیم که چطور در کنار هم زندگی کنیم. وقتی ما از آشتی ملی صحبت می‌کنیم نمی‌خواهیم بگوییم که یک طرفی جبهه خود را رها کند و در جبهه‌ای دیگر قرار بگیرد، بلکه ما مشترکات زیادی داریم که خیلی بزرگتر از حماس و فتح هستند.

۱۵ خرداد: اگر شما جنس نان یکی باشد با هم به وحدت می‌رسید. حالا شما می‌فرمایید که مادر غزه هیچ مشکلی نداریم. بالاخره حماس یک هژمونی در غزه دارد. درست است؟ در غزه حاکمیت دارد و بدین وسیله توانسته است جهاد و فتح و تمامی طرف‌ها را با خود همراه کند. در کرانه باختری، شما یا باید با جنبش فتح و تشکیلات خودگردان به یک نکته مشترک برسید و یا باید مقابل هم قرار بگیرید. اگر به وحدت برسید، یعنی آب و روغن نیست، هر دو آب هستید. اگر به وحدت نرسید، مقابل هم قرار می‌گیرید. سؤال من این

است که اگر یک زمانی نتوانستید به وحدت برسید، مردم به چه سمتی می‌روند؟
دکتر القدومی: تعریف من از وحدت این نیست که آب، روغن شود یا روغن تبدیل به آب شود. این وحدت نیست.

۱۵ خرداد: من یک تعریفی از وحدت دارم. حماس یک دیدگاهی دارد و فتح یک دیدگاه دیگر. یا حماس درست می‌گوید یا فتح. آن چیزی که در غزه اتفاق افتاده است، چیست؟ حماس اکنون در غزه حاکمیت دارد و جهاد و فتح با حماس همراه هستند. یا باید شما بگویید که ما حکومت بلامنازع هستیم یا آنها؟

دکتر القدومی: ما در سال‌های ۲۰۰۷ و ۲۰۱۱ دولت وحدت ملی تشکیل دادیم که هم فتح و هم حماس در آن حضور داشتند.

۱۵ خرداد: بالأخره شما در غزه توانستید یک عده را با خودتان همراه کنید. موافقین و مخالفین زیر پرچم حماس زندگی می‌کنند. در حال حاضر حکومت در غزه دست کیست؟ دست حماس. یک عده دارند با حماس همراهی می‌کنند. این درست است؟

دکتر القدومی: این وضعیت طبیعی نیست، بلکه ناشی از بروز شکاف داخلی است. طرف مقابل، حاضر به مشارکت با ما در دولت نبود و نیست. ما به عنوان طرف حاکم بر غزه از این وضعیت راضی نیستیم. ما نمی‌خواهیم حکومت فقط در دست حماس باشد، بلکه ما می‌خواهیم با هم مشارکت داشته باشیم؛ در حالی که این آنها هستند که با ما در دولت مشارکت نمی‌کنند. آنها با پیشنهاد ما مخالفت کردند، اما این مخالفت‌شان هم سیاسی نبود، بلکه سکوت اختیار کرده‌اند و این ناشی از بروز شکاف داخلی میان ما و آنهاست.

۱۵ خرداد: به نظر می‌رسد چون آنجا ابزار دست شماست، حاکم هستید. اگر آنها اکثریت داشتند طبیعی بود که حاکمیت هم با آنها بود.

دکتر القدومی: نه؛ آنها در راستای تصمیمات مراجع سیاسی خود چنین رفتاری را اتخاذ کرده‌اند؛ یعنی تشکیلات خودگردان دستور داده است که وضعیت به همین شکل بماند.

۱۵ خرداد: پس این را قبول دارید که الان در غزه مخالفت‌هایی وجود دارد؟

دکتر القدومی: این مخالفت‌ها، مخالفت سیاسی است. آنها نمی‌خواهند دولت را به دست گیرند اما حاضر به شرکت در پارلمان نیستند. نوعی شورش مدنی است. ۷۰ هزار کارمند غزه‌ای از تشکیلات خودگردان فلسطین حقوق می‌گیرند، اما در منازل‌شان می‌نشینند و سر کار حاضر نمی‌شوند. خوب، این شورش مدنی است.

درباره کرانه باختری هم باید بگوییم که یک تصمیم واقعاً عجیبی گرفته شده است. همان طوری که قبلاً هم خدمت شما عرض کردم جنبش اسلامی در تمامی بخش‌های



زیربنایی حضور دارد و بیش از ۷۰ درصد امور این حوزه‌ها را در دست دارد. وقتی شکاف داخلی شکل گرفت، تشکیلات خودگردان جنگ خود علیه جنبش اسلامی را آغاز و مؤسسات وابسته به آن را تعطیل کرد. یعنی اگر امروز انتخابات آزاد و سالم در کرانه باختری برگزار کنیم، حماس و مقاومت پیروز خواهند شد و نه محمود عباس؛ البته به این شرط که رهبران و فعالان ما از زندان‌های عباس آزاد شوند و رهبران ملی در این انتخابات حاضر شوند. علاوه بر این، باید این مسئله تضمین شود که رژیم صهیونیستی دست به تجاوز و حمله نخواهد زد یا از طریق همدستی و همکاری امنیتی طرف فلسطینی ما را مورد حمله قرار نخواهد داد. این‌ها یک سری مسائل طبیعی نیستند. ما هم نمی‌خواهیم چنین کاری بکنیم، بلکه می‌خواهیم تشکیلات خودگردان را متقاعد بکنیم. ما حتی در باریکه غزه نیز نمی‌خواهیم قدرت را در انحصار خود داشته باشیم. کرانه باختری و باریکه غزه باید یک منطقه جغرافیایی واحد و مرتبط باشند و حکومت یکپارچه سیاسی داشته باشند که به صورت توافقی تشکیل شود. خوب، الان مشکل چیست؟ مشکل تنها در دولت نیست، بلکه به برنامه سیاسی ملی هم مربوط می‌شود. طرف مقابل به دنبال سازش سیاسی با رژیم صهیونیستی است. خوب، چطور می‌خواهد صلح کند؟ آقای محمود عباس بدون نظر خواهی از اکثریت ملت فلسطین پای میز مذاکره با طرف صهیونیستی می‌نشیند؛ همان اکثریتی که در انتخابات سال ۲۰۰۶ پیروز شد. عباس به پشتوانه کدام مشروعیت بر سر میز مذاکره می‌نشیند؟ البته اگر فرض کنیم مذاکرات منجر به حصول نتیجه خواهد شد.

برنامه حماس در کرانه باختری گفت‌وگو با برادرانمان در تشکیلات خودگردان فلسطین است. آنها نمی‌خواهند پروژه آشتی ملی به نتیجه برسد و ما هم دوست داریم برنامه مقاومت را پیش ببریم. تقریباً از شش یا هفت ماه قبل تاکنون هر هفته عملیات مقاومتی پیشرفته‌ای در داخل کرانه باختری صورت گرفته است؛ اما متأسفانه همکاری‌های امنیتی تشکیلات خودگردان فلسطین و رژیم صهیونیستی باعث می‌شود که مجریان این عملیات‌ها خیلی زود بازداشت شوند. تونلی که میان باریکه غزه و فلسطین اشغالی حفر شده بود و هواپیمای شناسایی که در الخلیل شناسایی شد و عملیات مقاومتی که علیه شهرک نشینان صهیونیست در بلعین لورفت، همگی عملیات‌های مقاومتی پیشرفته‌ای هستند که توسط مقاومت در کرانه باختری صورت گرفت. متأسفانه سازمان‌های اطلاعاتی تشکیلات خودگردان در لو دادن این عملیات‌ها قبل از این که به سرانجام برسند، نقش عمده‌ای دارند.

۱۵ خرداد: شما فکر می کنید نهایتاً با فتح به توافق برسید یا نه؟
دکتر القدومی: می‌رسیم؛ اما ان شاء الله بر اساس مقاومت.

۱۵ خرداد: یعنی می توان حماس و فتح را در فضای مقاومت کنار هم جمع کرد؟

دکتر القدومی: احسنت؛ چطور؟ وقتی که حماس موفق به تقویت مقاومت در داخل کرانه باختری شود؛ مسئله‌ای که تا الان به علت اقدامات صهیونیست‌ها و تشکیلات خودگردان محقق نشده است. پروژه مقاومت در کرانه باختری سابقه درخشان و قوی دارد، اما حماس تاکنون به دلایل یادشده نتوانسته است این مقاومت قوی در این منطقه را احیا کند. بر اساس آنچه شما فرمودید ما دو راه داریم؛ یا باید با آنها آشتی کنیم یا در جبهه مقابل آنها قرار گیریم. اما من می‌گویم یا مقاومت باید پیروز شود یا شکست بخورد. اگر مقاومت در کرانه باختری پیروز شود، فتح به صورت اتوماتیک از میدان خارج خواهد شد، اما اگر مقاومت پیروز نشود، فتح قدرت خواهد گرفت. چرا؟ متأسفانه این ناشی از همکاری‌های امنیتی فتح با رژیم صهیونیستی و استمداد آن از خارج است. یعنی دو عامل مهم وجود دارد؛ مداخله جویبی طرف‌های خارجی و همکاری امنیتی. اگر این دو عامل از بین برود، آشتی ملی محقق می‌شود؛ اما اگر از بین نرود، چاره ما مقاومت است. به عبارت دیگر ما دو راه در پیش داریم؛ یکی اینکه اگر جنبش فتح همکاری‌های امنیتی را متوقف کند و با مداخله جویبی طرف‌های خارجی در امور داخلی فلسطین مقابله کند، امکان تفاهم وجود دارد. اما اگر عکس این مسئله محقق شود، ما راهی جز تقویت مقاومت نداریم. این یک برنامه حتمی است که حتماً محقق خواهد شد؛ چه امروز و چه فردا. ما باید در کرانه باختری هم همانند باریکه غزه علیه رژیم صهیونیستی عملیات مقاومتی اجرا کنیم و از شیوه‌های ابتکاری استفاده نماییم.

۱۵ خرداد: می‌توانید به صورت در صدی بگویید که مردم کرانه باختری تا چه اندازه طرفدار جنبش حماس هستند؟

دکتر القدومی: اکثریت اهالی کرانه باختری حامی مقاومت اسلامی هستند.

۱۵ خرداد: یعنی اگر فردا حماس خواست در کرانه باختری مانند غزه، کاری بکند، مردم همراه می‌شوند؟

دکتر القدومی: ان شاء الله.

۱۵ خرداد: در کل اگر حماس یک حرکتی را اعلام بکند، مردم تا چه حدی همراه هستند؟
چند درصد؟

دکتر القدومی: شما گفتید به عنوان مثال، اما به نظر من این مثال در وضعیت کنونی



منطقی نیست؛ چرا که ما با همکاری‌های امنیتی و خیلی موانع دیگر مواجه هستیم. اما اگر حماس بخواهد از مردم برای پیوستن به مقاومت دعوت کند، اکثریت با این دعوت آن همراه خواهند شد. یعنی اگر حماس تصمیم بگیرد، مردم در همان روزی که حماس مقرر کرده است، در کنار حماس خواهند بود.

۱۵ خرداد: آیا حماس همچنان مذاکره با رژیم صهیونیستی را خط قرمز می‌داند و به هیچ عنوان حاضر به مذاکره نیست؟

دکتر القدومی: به رسمیت شناختن رژیم صهیونیستی، چشم‌پوشی از قدس و نشستن بر سر یک میز با دولت عبری همچنان جزء امور ممنوعه و خطوط قرمز است.

۱۵ خرداد: آیا همچنان نابودی رژیم صهیونیستی جزء اهداف شماست؟

دکتر القدومی: تل الربیع (تل آویو)، الناصره، المثلث، النقب و قدس شرقی و غربی و در کل از دریای مدیترانه تا رود اردن و از ناقره تا ام رشراش همگی مناطق فلسطینی هستند.

۱۵ خرداد: موقعیت حماس در اراضی ۱۹۴۸ چگونه است؟ آیا از هواداران خود در این

مناطق بر آوردی دارد؟

دکتر القدومی: تقریباً یک میلیون و پانصد هزار شهروند فلسطینی ساکن اراضی اشغالی ۱۹۴۸ در وضعیت امنیتی ویژه‌ای به سر می‌برند. اکثر عملیات‌های شهادت طلبانه که پس از سال ۲۰۰۰ به وقوع پیوست، اکثرآ با کمک برادران ما در اراضی ۴۸ صورت می‌گرفت. ما وضعیت آنها را درک می‌کنیم. آنها نقش و تحرکات واقعاً مهمی دارند و این مسئله چندین بعد دارد. نخست در تعیین هویت فلسطینی و حفظ آن، دوم نهادینه کردن تعلق خاطر به قدس و مسجدالاقصی که حتی در زندان‌ها هم شاهد چنین عملیات‌هایی هستیم. سوم احیای برنامه مقاومتی جامع علیه رژیم صهیونیستی و زورگویی‌های آن.

این همان کاری است که برادران ما در جنبش اسلامی و به ویژه شیخ رائد صلاح - که رژیم صهیونیستی دوباره حکم به تبعید وی از مسجدالاقصی داده است - آن را دنبال می‌کنند.

۱۵ خرداد: آیا شما حرکت‌های شیخ رائد صلاح را در بحث سوریه و امثال آن تأیید می‌کنید؟

دکتر القدومی: من نمی‌خواهم بگویم که نظریات و دیدگاه‌های شیخ رائد صلاح جدای از دیدگاه و موضع جنبش حماس است، اما موضع ما در بحث سوریه مشخص است و ما

دوستان خودمان در ایران و جاهای دیگر را در جریان این موضع‌مان قرار داده‌ایم.
۱۵ خرداد: آیا حماس توصیه‌ای به شیخ رائد صلاح برای دست برداشتن از مواضع خود در قبال سوریه کرده است؟

دکتر القدومی: ما ارتباط منظم و تشکیلاتی با شیخ رائد صلاح نداریم، بلکه بیشتر ارتباط فکری و ایدئولوژیک با وی داریم. اما ما به عنوان فلسطینی و جنبش حماس همواره به همگان توصیه کرده‌ایم که مداخله در امور داخلی کشورهای عربی و اسلامی و دخالت میان طرفین منازعات عربی به نفع مسئله فلسطین نیست. لذا، مسئله فلسطین باید عامل وحدت باشد و نه عامل تفرقه؛ و ما نمی‌خواهیم از یک طرف در مقابل طرف دیگر حمایت کنیم.

۱۵ خرداد: از بحث فلسطین خارج می‌شویم و می‌خواهیم بحث مصر را که جماعت اخوان در آنجا حضور دارد مورد بررسی قرار دهیم. آن چیزی که در مصر اتفاق افتاد، من به‌شخصه انقلاب نمی‌دانم؛ بلکه یک حرکت مردمی شکل گرفت که خیلی صادقانه و خوب بود. مشخصه‌هایش هم این بود که یک حرکت خودجوش مردمی، ضد غربی، ضد استعماری، ضد دیکتاتوری و ضد صهیونیستی بود. ولی این حرکت منجر به این نشد که نظام مبارک سقوط کند، بلکه تنها مبارک سقوط کرد و این انقلاب نبود؛ چرا که معنای انقلاب این است که کاملاً چیزی تغییر کند. یعنی مبارک رفت کنار، ولی آدم‌های مبارک و نظام مبارک کماکان باقی ماندند. وقتی که مرسی روی کار آمد، در واقع اولین مشکلیش با این نظام و آدم‌های آن بود. خوب، چون انقلاب به معنای واقعی صورت نگرفته بود، اول باید مرسی با این‌ها طرف می‌شد. دوم باید مردمی را که خواسته‌هایی داشتند، راضی می‌کرد. یکی از رضایت‌های مردم این بود که نظام مبارک برچیده شود و حکومت مردمی (اعم از جریان‌های اسلامی، ضد استکباری و ضد صهیونیستی) تشکیل شود. مرسی نظامی را در دست گرفت که مشکلات عدیده‌ای داشت؛ مشکلات اقتصادی، باز مانده‌های نظام سابق، فشار غرب و امریکا و بحث صهیونیسم. من بر این اعتقادم که اخوان المسلمین دچار یک اشتباه استراتژیک شد؛ وقتی مرسی به حکومت رسید، سراغ مطالبات اصلی مردم نرفت؛ مطالبات اصلی که می‌توانست در بحث سیاست خارجی کمی مردم را آرام کند، در واقع کأن لم یکن کردن پیمان کمپ دیوید بود. من سؤالی از شما کردم که آیا برای شما (حماس) مذاکره با رژیم صهیونیستی همچنان خط قرمز است؟ شما فرمودید: بله. اخوان المسلمین به طریق اولی و به عنوان جایی که شما از آنجا رشد پیدا کرده‌اید، باید در مقابل رژیم صهیونیستی با یک دید سازش‌ناپذیری رفتار می‌کرد. ولی یک اشتباه





استراتژیک مرتکب شد و مردم مصر و بدنه اصلی حامیان مرسی بر اساس همین اشتباه ریزش کردند و موقعیت مرسی در مقابل مخالفین وی که همان بازمانده‌های رژیم سابق، طرفداران احمد شفیق و عده‌ای از سکولارها و امثال آنها بودند، تضعیف شد. وقتی موقعیت مرسی تضعیف شد در واقع آنها جان گرفتند و بلایی بر سر مرسی آوردند که در نهایت توانستند به راحتی وی را از حکومت بردارند و به شکل غیر قانونی خلع و سپس زندانی کنند و هنوز هم که هنوز است به صورت غیر قانونی بر مسند حکومت جلوس کنند. در واقع خواست مردم مصر لغو کمپ دیوید و رد صهیونیسم و ارتباط با اسرائیل بود و برای این هدف نیز مقابل غرب، صهیونیسم و پس مانده‌های مبارک و نظام او هم می‌ایستادند. انتظار مردم از مرسی در جنگ ۸ روزه حمایت همه‌جانبه از حماس بود و نه میانجیگری برای طرفین؛ اما این اتفاق نیفتاد و این مردم مصر را سرخورده کرد. مردم مصر در واقع آن مردمی بودند که از مرسی و دیدگاه‌های اخوان در مواجهه با استکبار و صهیونیسم و استبداد سرخورده شدند. این‌ها در نهایت منجر به این شد که چنین وضعیتی پیدا شود.

دکتر القدومی: درباره اینکه تحولات مصر انقلاب بود یا نبود، باید بگوییم که حوادث مذکور در ۲۵ ژانویه در حد تعریف یک انقلاب کامل نبود و من در این نکته با شما متفق‌القول هستم؛ چرا که انقلاب به معنای تغییر ریشه‌ای امور است. انقلاب در معنای علمی‌اش نیز این است که الکترون از مدار خارج شود و با ورود به مدار دیگر منجر به بروز انفجار هسته‌ای شود. انقلاب یعنی اینکه ماهیت یک چیز به چیز دیگر تبدیل می‌شود؛ مثلاً آب به گاز تبدیل می‌شود یا بر عکس گاز به آب تبدیل می‌شود. اما درباره معنای اصطلاحی انقلاب در میان مردم باید بگوییم که آیا انقلاب تمام شد؟ نه؛ هنوز تمام نشده است. آنچه در مصر تاکنون اتفاق افتاده است، ادامه همان انقلاب ۲۵ ژانویه است. مانند تعقیب و گریزها، افت و خیزها. بله؛ یک سری اشتباهات اداری صورت گرفت که نیازمند بررسی درونی است، اما الان زمان مناسبی نیست. در داخل منازعه‌ای که میان اسلام و غیراسلام روی می‌دهد، باید به این مسئله از این منظر نگاه کرد. اما درباره دیدگاه شما مبنی بر لزوم لغو توافقنامه کمپ دیوید باید بگوییم که اگر در جریان آمارگیری‌ها و نظرسنجی‌های روزنامه‌های غربی قرار داشته باشید می‌بینید که نظر مردم مصر در دوره قبل و بعد از انقلاب فرقی نکرده است. آب و نان و البته فلسطین هم جزء اولویت‌های آنهاست، ولی جایگاه آن فرقی نکرده است. لذا از لحاظ علمی، رهبران اخوان و دکتر مرسی اولویت‌ها را مدنظر داشتند، ولی شیوه دیگری را در پیش گرفتند. همان طوری که قبلاً هم گفتیم من قصد اعلام رضایت یا نارضایتی از دولت مصر را ندارم، بلکه حوادثی

را تشریح می‌کنم که اتفاق افتاد. حوادث امروز ادامه همان تحولات است که ملت مصر در ۲۵ ژانویه رقم زد و این حوادث همچنان ادامه خواهد یافت تا وضعیت طبیعی شکل گیرد. مصر هنوز آرامش خود را باز نیافته است. طبعاً هر کس نظری دارد. اگر بخواهیم درباره توافقنامه کمپ‌دیوید صحبت کنیم، باید بگوییم که دولت مرسی توافقنامه‌گازی با اسرائیل را لغو کرد و نیروهای ارتش مصر را به سینا اعزام کرد. همه این‌ها به منزله نقض توافقنامه کمپ‌دیوید بود. فقط همین مانده بود که از لحاظ سیاسی اعلام کند که توافقنامه کمپ‌دیوید ملغی شده است. آنها فکر می‌کردند که اگر این توافقنامه را به صورت سیاسی ملغی اعلام کنند، با مخالفت‌های بین‌المللی مواجه خواهند شد؛ لذا گفتند که هر چه دل‌مان خواست می‌کنیم و ضمن لغو توافقنامه کمپ‌دیوید، روابطمان با اسرائیل را قطع می‌کنیم. یک سری مسائلی هم مانند بحث نامه‌نگاری و غیره است که ما نمی‌دانیم تا چه حد صحت دارد و اگر صحت داشته باشد، ما آن را قبول نمی‌کنیم و معتقدیم که یک اشتباه استراتژیک است. اما همان‌طور که خدمت شما عرض کردم اشتباهات کوچک و موردی را می‌توان با در نظر گرفتن عملکرد برجسته نادیده گرفت. باید این نکته را مدنظر داشته باشیم که دولت مرسی بیش از یک سال و نیم در عرصه قدرت حضور نداشت. در خود جمهوری اسلامی ایران، در یک سال نخست پس از پیروزی انقلاب، رهبران برجسته‌ای در جنبش اسلامی ترور شدند و جالب اینکه افرادی این ترورها را اجرا می‌کردند که داعیه انقلابی داشتند، ولی در واقع این چنین نبودند. واقعیت این است که پاکسازی جبهه داخلی زمان زیادی می‌طلبد. در مصر از زمان ملک فاروق همیشه این اقلیت بودند که تعیین تکلیف می‌کردند و گروه خاصی در تصمیم‌گیری‌ها نقش داشتند که نماینده واقعی ملت مصر نبودند. من نمی‌خواهم زیاد وارد جزئیات مسائل مصر شوم؛ چرا که شاید نیاز به تشریح و تفصیل زیادی داشته باشد، اما به صورت مختصر عرض می‌کنم و تا جایی که ما امت اسلام باید به آن توجه داشته باشیم، می‌دانم که یک جنگ همه‌جانبه علیه اسلام و نه اسلام سیاسی راه افتاده است؛ چرا که من اصطلاح اسلام سیاسی را قبول ندارم و آن را وارداتی می‌دانم. این جنگ از طرف غرب علیه اسلام میانه‌رو آغاز شده است و در رأس این طرف‌های مهاجم و متجاوز، امریکا و رژیم صهیونیستی قرار دارند و متأسفانه عناصر و مزدوران صهیونیستی در داخل جهان عرب نیز در این جنگ دست دارند و به آنها کمک می‌کنند. امروزه من واقعاً از شنیدن اصطلاحاتی مانند بازسازی محور اعتدال و میانه‌روی عربی تعجب می‌کنم و نمی‌دانم این اصطلاح از کجا آمده است. این اصطلاح می‌تواند تبعات و هزینه زیادی





برای ما به دنبال داشته باشد. معنای بازسازی محور اعتدال چیست؟ آیا منظورشان بازسازی محور اعتدال علیه جبهه مقاومت است؟ خوب، شما که خودتان جزء محور مقاومت هستید و خواستار بازسازی محور اعتدال شده‌اید، می‌خواهید جبهه مقاومت را رها کنید و در جبهه صهیونیستی قرار بگیرید. ما باید این مسئله را رها کنیم که مرسی اینجا اشتباه کرد و آنجا اشتباه کرد. این مسئله شیوه و رویکرد خاص خود را در زمینه گفت‌وگوی داخلی در درون مؤسسات اخوان دارد و من هم مثل شما معتقدم که امروز در داخل صفوف جریان اخوان به این مسئله می‌پردازند. زمان لازم است تا وضعیت ایده‌آل و طبیعی محقق شود، اما آنچه روی داد امتحانی از سوی خداوند متعال بود تا جنبش اسلامی به جایگاه خود باز گردد. امروزه جنگی علیه اسلام راه افتاده است و ما مسلمانان در سراسر جهان اسلام باید به این سؤال جواب دهیم که آیا ما طرفدار این اسلام هستیم یا مخالف آن؟ چطور از آن حمایت خواهیم کرد و چطور با آن مخالفت خواهیم کرد؟ این سؤالی است که باید به آن جواب دهیم. باید این مسائل را رها کنیم که چرا فلان اتفاق افتاد. اما واقعاً باید این مسئله را هم مد نظر داشته باشیم که نباید مصر را تنها بگذاریم و شاید بهتر باشد که این سؤال را بدین شکل اصلاح کنم که نباید اسلام میانه‌رو به حال خود رها شود؛ چرا که در معرض یک جنگ واقعی قرار دارد. اما درباره انقلاب مصر، باید بگوییم که انقلاب هنوز تمام نشده است. یکی از ویژگی‌های طبیعی انقلاب، کودتا مرحلی دارد که شاید بسیاری از عوام آن را درک نکنند، اما این‌ها مراحل است که بر اساس سنت تدافع طی می‌شود.

آوارگی در آوارگی

مدخل

از مجموع بیش از ۵ میلیون آواره فلسطینی، کشورهای سوریه، لبنان و اردن تعداد زیادی از آوارگان را در خود اسکان داده‌اند. مدت این آوارگی نزدیک به ۶۵ سال است و آنها ظرف این مدت طولانی از حقوق اولیه از جمله حق تعیین سرنوشت، حق آموزش، حق بهداشت و سایر حقوق مبنایی در عصر جدید محروم بوده‌اند.

آوارگان فلسطینی اگر چه هیچ وقت از بازگشت به سرزمین خود ناامید نشده‌اند ولی کشورهای عربی نیز در هیچ دوره‌ای نیازهای انسانی و اولیه آنها را به شایستگی تقبل نکرده‌اند.

مسائل معیشتی، بهداشتی، آموزشی در یک کشور بیگانه، در کنار ظلم‌های رفته از سوی صهیونیست‌ها به این ملت؛ و از سوی دیگر دغدغه مبارزه علیه صهیونیست‌ها مشغله ذهنی ۶۵ ساله این عده است که لحظه‌ای آنها را رها نمی‌کند.

سازمان‌های بین‌المللی و قدرت‌های دخیل در قضیه فلسطین و معضل صهیونیسم نیز رسالت جهانی خود در محافظت از این ملت را به بدترین شکل انجام داده و به هیچ عنوان امید اقدام اساسی و حمایت واقعی از آنها وجود ندارد. معامله بر سر عدم بازگشت





فلسطینی‌ها به سرزمین خود نمونه‌ای از این حق‌پوشی در جریان سازش است. در این آشفته‌بازار کم‌لطفی، بی‌مهری و ظلم‌های روزافزون و خیره‌کننده در منظر عام افکار و وجدان جهانی، توطئه صهیونیسم جهانی علیه مقاومت در سوریه، معضلی دوچندان بر مصائب قبلی این ملت گردید که نه فقط آوارگان فلسطینی در سوریه بلکه آوارگان فلسطینی لبنان و اردن را نیز متأثر از خود کرد. هم‌اکنون تمام آوارگان در سه کشور مذکور در بدترین شرایط اسکان، معیشت، بهداشت و آموزش به سر می‌برند. ضمن آنکه آوارگان فلسطینی در سوریه درگیر آوارگی مضاعف شده‌اند.

تبعات اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و روحی این اوضاع اگرچه طاقت‌فرسا، مشکل و مایه عبرت است ولی شاید از یک منظر تهدیدی برای صهیونیست‌ها و فرصتی برای فلسطینی‌ها به منظور بازگشت و پایان دادن به این محنت ۶۵ ساله باشد. دردی که اگر از عمق جان به این ملت وارد شده و برای بار دوم آوارگی آنها را در پی داشته، لازم است اراده‌ای استوار و محکم مستقر گردد و برای همیشه به آن پایان دهد. انتفاضه آوارگان با حرکت آنها به سمت مرزهای فلسطین اشغالی دیدگاهی است که در پس تشریح اوضاع فعلی آنها با این سه مقاله مقابل، مدنظر است. اگرچه ساقط‌کننده وظیفه اعراب، مسلمانان و جهانیان در قبال این ظلم مضاعف نیست. هم‌اکنون نزدیک به نیمی از جمعیت فلسطینی‌ها، در آوارگی به سر می‌برند. تعدادی که نزدیک به جمعیت یهودیان ساکن در فلسطین است و به نظر می‌رسد که برای یک نهضت همگانی علیه اشغالگری کافی باشد.

فلسطینی‌های سوریه دوباره آواره می‌شوند

«آوارگان فلسطینی در سوریه؛ نکبت دوم»

هشام منور

ترجمه خدیجه رسولی

پیشگفتار

رنج آوارگان فلسطینی در سوریه از رنج برادران سوری خود جدا نیست. اردوگاه‌های فلسطینی به پناهگاه‌های امن برای افرادی تبدیل شدند که از زیر آسیاب خشونت گریخته بودند؛ پس از آن آواره فلسطینی یک بار دیگر خود را همراه با میزبان سوری ناگزیر به هجرت دید که این هجرت یا در داخل بود و یا به چند کشور همسایه صورت

پذیرفت. با توجه به کم‌رنگ شدن اختیارات و غلبه شرایط سیاسی و امدادی خاص در کشورهای میزبان، این رنج‌چندین برابر شد.

کمیساریای عالی امور پناهندگان (UNHCR)، مسئولیت نظارت بر امدادسانی مردم آواره سوری را در کشورهای همسایه بر عهده دارد. در همین حال، آژانس سازمان ملل برای امدادسانی و اشتغال فلسطینی‌ها در خاور نزدیک (آنروا)، این وظیفه را در کشورهایی که عرصه فعالیت این آژانس است، یعنی سوریه، اردن و لبنان، بر عهده دارد. این وظیفه با توجه به قوانین وضع‌شده، از سوی سازمان ملل تعیین شده است؛ این آژانس بودجه زیادی در اختیار ندارد و در واقع با مشکل ضعف درآمدها و اتمام بودجه مواجه است.



آنروا در برخی از سازمان‌های ذیصلاح، برگه‌ای غیررسمی، حاوی نیازهای ضروری را توزیع کرده که برای عرضه به آوارگان فلسطینی مهاجر پیش‌بینی شده است و ارائه بیشتر خدمات را منوط به میزان پاسخگویی به درخواست‌های امدادی، می‌داند.

نکته مورد توجه و پرسش برانگیز این است که کشورهای اعطاکننده کمک‌های مالی، به درخواست‌های کمیساریای عالی در امور پناهندگان در خصوص امدادسانی به مهاجران سوری، پاسخ مثبت داده، اما در عین حال، به درخواست‌های آنروا توجهی نداشته‌اند. همچنین پرسش دیگری که در اینجا مطرح می‌شود، این است: چرا بخشی از بودجه امدادی آنروا در سوریه یا بودجه اضطراری این آژانس تحویل داده نمی‌شود تا در لبنان و اردن مورد استفاده قرار گیرد؟ چرا از صندوق مرکزی بودجه اضطراری آژانس کمک نمی‌گیرند؟ گذشته از این، آنروا از صدور هر گونه بیانیه یا توضیحی در خصوص ماهیت



خدمات ارائه شده به آوارگان مهاجر امتناع می‌ورزد و برای فراهم نبودن خدمات امدادی هیچ توضیحی نداده است.

این پژوهش می‌کوشد تا درنگی بر رنج آوارگان فلسطینی در سوریه داشته باشد؛ از آغاز بحران سوریه تا پیش از زمانی که آوارگان همراه با میزبانان سوریه خود، مجبور به ترک سوریه و مهاجرت به کشورهای همسایه شدند. همچنین عملکرد نهادهایی که کاستن از آثار این رنج‌ها، به آنها مربوط می‌شود و نحوه تعامل کشورهای میزبان با آوارگان جدید، از موارد بررسی شده در این پژوهش است. نقش مربوط به آژانس آنروا در این تراژدی جدید فلسطینی‌ها، به طور مستقل ارزیابی شده است که البته این موضوع، از نهادهای دیگر، سلب مسئولیت نمی‌کند. نهادهایی که باید به وظیفه انسانی و ملی خود در قبال فلسطینی‌های آواره، عمل کنند.

پراکندگی جغرافیایی فلسطینی‌ها در سوریه

سوریه در میان کشورهای عربی، از نظر تعداد آوارگان فلسطینی در خاک خود، دومین کشور محسوب می‌شود. در سال ۲۰۱۱، تعداد آنها طبق آنچه در آژانس آنروا ثبت شده،^۱ حدود ۵۱۰۰۰۰ آواره بوده است. طبق آخرین آمار آژانس آنروا در اول ژانویه ۲۰۱۲، آژانس خدمات خود را به بیش از ۵۱۰۴۴۴ آواره فلسطینی ارائه نموده است که از زمان اشغال فلسطین در سال ۱۹۴۸^۲ تا آن تاریخ در سوریه زندگی می‌کرده‌اند.

اما این تعداد، همه آوارگان را شامل نمی‌شود. گروه‌های دیگری نیز هستند که به دلایل متعدد مشخصات آنها در آژانس ثبت نشده است. برآوردهای سازمان‌های جامعه مدنی و کارگزاران کمیته‌های بازگشت، حاکی از آن است که تعداد حقیقی آوارگان فلسطینی در سوریه، چیزی نزدیک به ۶۰۰۰۰۰ آواره بوده است. این بدان معنی است که آوارگان فلسطینی، تقریباً ۲/۸ درصد از کل جمعیت سوریه را تشکیل می‌دهند.

جمع کثیری از این آوارگان در نتیجه جنگ سال ۱۹۴۸ به سوریه آمدند؛ به طوری که ۸۵۰۰۰ فلسطینی به سوریه کوچانده شدند که این تعداد ۱۰ درصد از کل آوارگان سال ۱۹۴۸ را تشکیل می‌دهد. فرآیند کوچاندن آوارگان فلسطینی به سوریه، به طور محدود، تا پایان نیمه نخست دهه پنجاه قرن پیش ادامه یافت. این امر در نتیجه تداوم

۱. نقشه عرصه‌های فعالیتی آنروا، منتشر شده از سوی آژانس آنروا در سال ۲۰۱۱، به نقل از پژوهشی با عنوان «آوارگان فلسطینی در سوریه و انقلاب سوریه» که در آکادمی مطالعات آوارگان ارائه شده بود. لندن، ۲۰۱۲-۲۰۱۱، ص ۴.

۲. طبق آمارهای سازمان یافته که مبتنی بر حق بازگشت می‌باشند.

اسرائیل بر پیروی از سیاست کوچاندن فلسطینی‌ها بود.^۱ سال‌های بعد، شاهد فرآیند مهاجرت جدید به سوریه بود که در نتیجه شرایط سیاسی و اقتصادی، از فلسطین یا دیگر کشورهای عربی صورت می‌پذیرفت. آنچنان که در سال‌های ۱۹۵۶، ۱۹۶۷، ۱۹۷۰، ۱۹۷۱، ۱۹۷۵، ۱۹۸۲ و ۱۹۸۷ حاصل شد. این روند همچنین در سال ۲۰۰۶ ادامه یافت؛ به طوری که آوارگان فلسطینی از اردن، لبنان و عراق، به سوریه آمدند.

جدول شماره ۱

پراکندگی آوارگان فلسطینی در مناطق مختلف سوریه^۲

استان	تعداد آوارگان	درصد از کل آوارگان
دمشق	۲۵۵۶۰۰	۴۲/۶
ریف دمشق	۲۲۳۸۰۰	۳۷/۳
حلب	۳۷۸۰۰	۶/۳
درعا	۳۳۰۰۰	۵/۵
حمص	۲۴۰۰۰	۴
لاذقیه	۱۲۰۰۰	۲
حمه	۱۰۲۰۰	۱/۷
قنیطره	۱۲۰۰	۰/۲
ادلب	۶۰۰	۰/۱
طرطوس	۶۰۰	۰/۱
حسکه	۶۰۰	۰/۱
رقه	۶۰۰	۰/۱
دیر الزور ^۳	/	/
سویدا ^۴	/	/

* در مناطق دیر الزور و سویدا، فلسطینی‌هایی ساکن می‌باشند، اما درصد قابل توجهی را به خود اختصاص نداده‌اند.

مطالعه‌ای در داده‌های جدول، نشان می‌دهد که بیشتر جمعیت آوارگان، طبق سیستم اداری دولت سوریه، در دمشق، پایتخت سوریه و مناطق پیرامون آن یا آنچه به «ریف

۱. پژوهش «آوارگان و مهاجران فلسطینی در سوریه»، نبیل سهلی، مرکز تبلیغات فلسطین:

<http://www.palestine-info.info/Arabic/qadhya/lajeoon.htm>

۲. پژوهشی با عنوان «جمعیت مقیم غیر سوری و ویژگی‌های آن»، سمیر حسن و سمیه سعدالدین، منتشر شده در پایگاه دفتر مرکزی آمار در سوریه، ص ۲۳.





دمشق» شهرت دارد، متمرکز شده‌اند. به طوری که ۴۷۹۴۰۰ آواره، یعنی چیزی حدود ۸۰ درصد از کل آوارگان، در این مناطق اقامت دارند. این در حالی است که سایر آوارگان در مناطق مختلف سوریه پراکنده شده‌اند. از درعا در مرزهای اردن گرفته تا حلب در مرزهای ترکیه. تعداد اندکی از آنان نیز در منطقه شرقی اقامت دارند که از تراکم جمعیتی اندکی برخوردار است.

آوارگان فلسطینی سوریه در ۱۳ اردوگاه و ۱۴ مجتمع متمرکز شده‌اند، به طوری که یک اردوگاه، در همه امور اداری و احوال مدنی، کاملاً تحت اختیار هیئت کل آوارگان فلسطینی عرب می‌باشد. طبق گزارش آنروا، اردوگاه‌های موجود، به دو بخش تقسیم می‌شوند: بخش به رسمیت شناخته شده که عبارت از ۱۰ اردوگاه است و بخش به رسمیت شناخته نشده که ۳ اردوگاه را شامل می‌شود. با علم به این که از نظر نحوه تعامل دولت سوریه یا آنروا با این اردوگاه‌ها، تفاوتی میان اردوگاه‌های به رسمیت شناخته شده و اردوگاه‌های به رسمیت شناخته نشده وجود ندارد. به استثنای این که آنروا نسبت به جمع‌آوری پسماندهای خشک در اردوگاه‌های به رسمیت شناخته نشده، مسئولیتی ندارد. این اردوگاه‌ها به ترتیب زیر پراکنده شده‌اند:

- اردوگاه‌های دمشق و حومه آن: یرموک که از سوی آنروا به رسمیت شناخته نشده است و بیشترین تجمع آوارگان در آنجاست، به طوری که تعداد آنها به بیش از ۱۴۴۰۰۰ آواره می‌رسد. از جمله سبینه، سیده زینب، خان الشیخ، خان ذی النون و جرمانا.
- اردوگاه‌های حلب: یرب؛ عین التل یا حندرات که به رسمیت شناخته نشده است.
- اردوگاه آوارگان در حمص.
- اردوگاه آوارگان در درعا؛ اردوگاه اضطراری قدیم و جدید درعا؛ با علم به این که این دو اردوگاه به هم چسبیده‌اند.
- اردوگاه آوارگان در لاذقیه یا اردوگاه رمل که به رسمیت شناخته نشده است.
- اردوگاه آوارگان در حماه.

۱. **استان دمشق:** شمار آوارگان فلسطینی در شهر دمشق، به استثنای اردوگاه‌های آن، تا ۱۳۹۲۳۹ آواره فلسطینی برآورد می‌شود.^۱ آنها در همه محله‌ها و روستاهای حومه شهر سکونت دارند. اما در برخی مناطق بیشتر از مناطق دیگر متمرکز شده‌اند. می‌توان این مناطق را این گونه دسته‌بندی کرد:

۱. هیئت کل آوارگان فلسطینی، ۲۰۰۲/۱۲/۳۱، اردوگاه حسینییه نیز مستثنی می‌شود، زیرا هیئت آنجا را به عنوان اردوگاه به رسمیت نمی‌شناسد.

مطالعه‌ای در داده‌های جدول، نشان می‌دهد که بیشتر جمعیت آوارگان، طبق سیستم اداری دولت سوریه، در دمشق، پایتخت سوریه و مناطق پیرامون آن یا آنچه به «ریف دمشق» شهرت دارد، متمرکز شده‌اند

- رکن‌الدین: بزرگ‌ترین مجتمع‌های فلسطینی را در بر می‌گیرد. تعداد آنها در این منطقه به ۲۵۰۰۰ آواره می‌رسد. آنرا در دو بعد بهداشتی و آموزشی به ارائه خدمات در آنجا می‌پردازد.

- حی‌الامین: در منطقه قدیمی الشاغور، نزدیک باب مصلی واقع شده است. در دهه پنجاه قرن گذشته، اردوگاه آلیانس یا آنچه اردوگاه جوره

نامیده می‌شد، در این منطقه وجود داشت. آنرا از نظر بهداشتی و آموزشی در این مجتمع خدمات ارائه می‌دهد که علاوه بر این منطقه، آوارگان فلسطینی موجود در مناطق ملیحه، شبعو و غوطه شرقی را نیز شامل می‌شود.

- قابون: یک مجتمع بزرگ است که بیشتر ساکنان آن از روستاهای طنطوره و غویر ابو شوشه هستند و منازل این مجتمع با منازل سوری‌ها مشترک است. این مجتمع از میدان عباسیین، ۳ کیلومتر فاصله دارد و آنرا در آنجا خدمات آموزشی و بهداشتی ارائه می‌دهد.

- برزه: یا آنچه اردوگاه حطین اطلاق می‌شود. مشکل چندان ندارد و آن نیز ۳ کیلومتر از میدان عباسیین فاصله دارد و آنرا به آنجا خدمات ارائه می‌دهد.

- جوبرو و زملکا: مجتمعی است که تنها مختص فلسطینی‌ها نیست؛ اغلب آوارگان در این منطقه، از عشیره زغریه و روستای مجیدل می‌باشند.

- دوما: مجتمعی بزرگ برای آوارگان فلسطینی است که سوری‌ها نیز به طور مشترک در آنجا سکونت دارند. ساکنان این مجتمع از مناطق صغد، الطیره و دیگر شهرها و روستاهای فلسطین هستند.

- دمر: مجتمعی بزرگ برای آوارگان فلسطینی است و آنرا در آنجا خدمات بهداشتی و آموزشی ارائه می‌دهد.

- المزه: مجتمعی کوچک و قدیمی است. آوارگانی که اهل شهر صغد، روستاها و عشایر آن می‌باشند در این مجتمع سکونت دارند.

- سعسع: مجتمعی کوچک که در نزدیکی شهر قنیطره واقع شده است.

در این مناطق، ۱۷ مدرسه ابتدایی و راهنمایی، ۷ مرکز بهداشت، ۲ کانون بانوان و ۳ مهد کودک وجود دارند. همچنین در شهر دمشق، یک مرکز آموزش فنی و حرفه‌ای وجود دارد که وابسته به آنراست. در این مرکز، حدود ۸۷۰ دانشجوی دختر و پسر از





همه اردوگاه‌ها و مجتمع‌های سوریه، مشغول به تحصیل هستند. این مرکز در منطقه المزه واقع شده است.

۲. استان درعا: شمار آوارگان فلسطینی در استان درعا به ۹۸۳۸ آواره می‌رسد که به ترتیب زیر پراکنده شده‌اند:

ملاحظات	تعداد افراد	تعداد خانواده‌ها	نام روستا	ترتیب
	۴۶۲۵	۸۳۲	مزیریب	۱
	۱۰۳۷	۲۴۷	جلین	۲
	۳۸۲	۷۷	تل شهاب	۳
	۳۱۰	۵۸	سحم الجولان	۴
	۳۱۰	۵۵	طفس	۵
	۲۷۰	۵۲	طبریات	۶
	۲۹۵	۵۱	العجمی	۷
	۲۷۶	۵۰	نوی	۸
	۳۷۳	۴۷	معلقه	۹
	۲۵۸	۴۶	تسیل	۱۰
	۳۰۵	۴۲	عین ذکر	۱۱
مسراته ۱۹-۱۱۸، صیصون ۷-۳۵، حماطه ۲-۱۴	۱۶۷	۲۸	مسراته- صیصون-حماطه	۱۲
	۵۴	۲۲	ازرع	۱۳
	۱۰۰	۲۱	الدلی	۱۴
	۶۷	۱۸	خربه غزاله	۱۵
	۸۷	۱۵	عابدین	۱۶
	۱۰۴	۱۵	شیخ مسکین	۱۷
	۶۴	۱۱	جاسم	۱۸
	۵۶	۱۰	شیخ سعد	۱۹



۲۰	المال / قیظه	۱۰	۶۷
۲۱	ملیحه / بصر الحریر / صیدا	۱۰	۶۲
۲۲	جمله	۱۰	۵۱
۲۳	کفر ناسج	۹	۲۶
۲۴	داعل	۹	۴۹
۲۵	یادوده / زیزون	۸	۶۱
۲۶	غاریه ی شرقی	۷	۳۸
۲۷	بصری الشام	۷	۴۱
۲۸	معریه	۶	۳۲
۲۹	عثمان	۵	۳۲
۳۰	کفر شمس	۳	۴
۳۱	سویدا (شهبأ- الدور - قریأ- سجن)	۴۹	۲۲۳
	مجموع	۱۸۳۱	۹۸۳۸

۳. ساحل سوریه: طبق آخرین آماری که در ۲۰۰۷/۶/۳۰ در ادارات رسمی استان لاذقیه انجام شد، نزدیک به ۱۰۴۴۸ آواره فلسطینی در ساحل سوریه اقامت دارند که در مناطق زیر پخش شده‌اند:

اعداد	اردوگاه رمل	شهر لاذقیه	جبله	بانیاس	طرطوس	جزیره ارواد	مجموع
تعداد خانواده‌ها	۱۶۳۸	۷۸۰	۱۶	۸۵	۱۶۷	۳۶	۲۷۲۲
افراد	۶۴۱۵	۳۰۳۵	۷۰	۳۳۲	۴۴۶	۱۵۰	۱۰۴۴۸



شمار ثبت شده آوارگان در اداره آوارگان لاذقیه تا تاریخ ۲۰۱۰/۱۲/۳۱ به ترتیب زیر است:

منطقه	لاذقیه	مخیم	جبله	باتیاس	طرطوس	ارواد	الحفه	کسب	صافیتا
تعداد افراد	۳۲۵۳	۶۷۲۸	۶۸۴	۳۵۱	۴۸۸	۱۶۸	۱۰	۸	۱
تعداد خانواده‌ها	۸۳۳	۱۸۰۲	۱۶۲	۹۵	۱۹۲	۴۰	۳	۱	۱

مجموع کلی ساکنان به ۱۱۶۹۱ آواره و تعداد ۳۱۲۹ خانواده می‌رسد.

۴. استان‌های حلب، حماه و حمص: شمار آوارگان فلسطینی در استان حلب به ۳۷۸۰۰ آواره می‌رسد که در روستاهای حلب و محله‌های شهر پراکنده شده‌اند. تنها در شهر ۱۱۹۵۱ آواره وجود دارند و در دو منطقه منبج و الباب و محله‌های حمدانیه، سیف‌الدوله، صلاح‌الدین، میدان و میسلون تمرکز یافته‌اند.

شمار آوارگان فلسطینی در استان حماه، ۱۰۲۰۰ آواره برآورد می‌شود؛ اما در شهر حماه این تعداد به ۶۴۷۰ آواره می‌رسد که در میان ۱۴۱۷ خانواده فلسطینی پراکنده شده‌اند.

سایر استان‌ها: اما پراکندگی آوارگان در دیگر استان‌های سوریه به این ترتیب خلاصه می‌شود: استان قنیطره ۱۲۰۰ آواره؛ استان رقه ۶۰۰ آواره؛ استان سویدا ۲۲۳ آواره، استان حسکه ۶۰۰ آواره؛ استان دیرالزور ۱۷۸ آواره و در منطقه قامشلی ۱۴ آواره.

اثر پراکندگی جغرافیایی بر آوارگان فلسطینی: این پراکندگی جغرافیایی موجب شده که آوارگان فلسطینی در هر منطقه سوریه از حوادثی که در آنجا رخ می‌دهد، تأثیر بپذیرند. با وجود وابستگی کلی هر فلسطینی آواره و احساس سرنوشت مشترک، این امر مانع از ایجاد احساس وابستگی به یک منطقه نمی‌شود. این وابستگی در هر منطقه نسبت به منطقه دیگر متفاوت است. این پدیده همراه با ضعف تأثیر کار گروهی و ملی، برای آوارگانی که خارج از اردوگاه‌ها و مجتمع‌ها زندگی می‌کنند، بیشتر از دیگران جلوه می‌کند.

با مرور زمان و نقش روابط گوناگونی که از رابطه خانوادگی در نتیجه خویشاوندی گرفته تا روابط کاری و تحصیلی را شامل می‌شود، همه این عوامل موجب شده که آوارگان به اندازه وابستگی خود به سرنوشت فلسطین، به سرنوشت سوریه نیز تعلق خاطر پیدا کنند.

این امر در میزان واکنش آنها نسبت به مسائل سوریه تأثیر گذار بوده است.

هیئت‌ها و سازمان‌های مربوط به آوارگان فلسطینی در سوریه

آوارگان فلسطینی سوریه در مقایسه با اوضاع افراد مشابه خود در کشورهای عربی همسایه، وضعیتی نسبتاً «خوشایند» دارند. اما با وجود این وضعیت «خوشایند»- اگر این تعبیر جایز باشد- آنها با وظایف غیرمقرر بر آوارگان فلسطینی در کشورهای دیگر، مانند خدمت اجباری سربازی مواجه هستند که آنها را در معرض «سلطه»ی سیاسی و سازمان‌یافته بزرگی از سوی قدرت حاکم قرار می‌دهد.

امور آوارگان فلسطینی سوریه از طریق دو هیئت اصلی ساماندهی می‌شود: نخستین مورد، نماینده کشور میزبان است که همان «هیئت کل آوارگان فلسطینی عرب» می‌باشد و وظیفه آن در درجه نخست، اداری- سازمانی است و دومین مورد نماینده سازمان ملل است که عبارت است از «آژانس سازمان ملل برای امداد رسانی و اشتغال فلسطینی‌ها در خاور نزدیک (آنروا)» که وظیفه آن در درجه نخست، امدادی است.

۱. هیئت کل آوارگان فلسطینی عرب: این هیئت در ۱۹۴۹/۱/۲۵ تحت عنوان «سازمان کل آوارگان فلسطینی عرب» تأسیس شد. این نام، بعدها در تاریخ ۱۹۷۴/۲/۱۵ به موجب یک آیین‌نامه اصلاح شد و به «هیئت کل آوارگان فلسطینی عرب»، تغییر نام داد. هدف این هیئت چنان که در پایگاه اینترنتی خود شرح داده است، «ساماندهی به امور آوارگان فلسطینی عرب، حمایت، تأمین نیازهای گوناگون، ایجاد مشاغل مناسب برای آنان و پیشنهاد تدابیری برای تثبیت اوضاع آوارگان در حال و آینده»^۱ می‌باشد. این هیئت نقش مهمی در ابعاد اداری، تشکیلاتی و آرشو دارد، اما نقش امدادی و آموزشی آن ضعیف است. این هیئت نه تنها تحت سیطره دولت و دستگاه‌های آن است، بلکه به مثابه یکی از ابزارهای حکومتی نیز می‌باشد که از طریق وزارت کار و امور اجتماعی، زیر مجموعه نخست‌وزیری قرار می‌گیرد. در نتیجه مواضع آن از چارچوب موضع رسمی نظام سوریه خارج نیست. این هیئت از طریق بیانیه‌ها یا پایگاه اینترنتی خود، این مواضع را بازگو نموده است. به عنوان مثال در ۲۵ مارس ۲۰۱۲، بیانیه‌ای منتشر کرد که در آن آمده است:

از سوی تمامی کارکنان هیئت کل آوارگان فلسطینی عرب و نهادهای

۱. پایگاه رسمی هیئت کل آوارگان فلسطینی عرب بر روی اینترنت:





آن، این جنایات تروریستی مرتد را به شدت تقبیح و محکوم می‌کنیم و تجدید پیمان می‌کنیم که سربازان وفاداری برای سوریه عربوت و مقاومت به رهبری فرمانده خط حزب و ملت ما جناب رئیس جمهور دکتر بشار اسد، باقی بمانیم و خون و جان خود را در راه سوریه بزرگ تقدیم می‌کنیم. میهنی که به زودی این جنگ جهانی برافروخته شده علیه خود را نبود خواهد کرد، چنان که در گذر تاریخ نیز همین گونه بوده است و پرچم‌های عربوت، شرف و مقاومت در آسمان سوریه برافراشته خواهد ماند.^۱

۲. آژانس سازمان ملل برای امداد رسانی و اشتغال فلسطینی‌ها در خاور نزدیک (آنروا):

این آژانس با قطعنامه ۳۰۲ صادره از مجمع عمومی سازمان ملل متحد در ۱۹۴۹/۱۲/۸ تأسیس گردید.

این قطعنامه حاوی این مطلب بود که آنروا به آوارگان فلسطینی کمک‌های بشردوستانه ارائه نماید، تازمانی که به یک راه‌حل عادلانه برای مسئله خود برسند. این آژانس کار خود را در تاریخ ۱۹۵۰/۵/۱ آغاز کرد.

آنروا امداد رسانی به آوارگان را در عرصه‌های مختلف فراهم نموده است و به جنبه‌های آموزشی، بهداشتی و خدمات اجتماعی اهتمام می‌ورزد. این آژانس هیچ‌گونه نقش سیاسی را ایفا نمی‌کند و فعالیت خود را منحصر به جنبه امدادی نموده و در حیطه کار خود، حمایت از آوارگان را بر عهده نگرفته است. نهایت کاری که آژانس در این راستا می‌تواند انجام دهد، ارسال گزارش به سازمان ملل متحد و درخواست فراهم کردن حمایت از کشورهای میزبان برای آوارگان است.

آنروا در مجموع ۱۱۸ مدرسه را اداره می‌کند که همه آنها با نظام دو شیفتی فعالیت می‌کنند و یک مرکز آموزش فنی و حرفه‌ای نیز به این تعداد افزوده می‌شود. آنروا خدمات مراقبت‌های بهداشتی را از طریق ۲۳ مرکز مراقبت بهداشتی اولیه، فراهم می‌کند. همچنین بر ۵ مرکز تأمین اجتماعی و ۵ مرکز جهت برنامه‌های زنان نیز نظارت دارد. این مدارس و مراکز به طور پراکنده در اردوگاه‌ها و مجتمع‌های فلسطینی وجود دارند که این اطلاعات طبق آمار سال ۲۰۱۰ می‌باشند.^۲

پیش از آغاز بحران سوریه، آنروا وضعیت سوریه را «یک محیط سیاسی دارای ثبات»

۱. این بیانیه در روزنامه *الغد*، روزنامه رسمی سوریه در تاریخ ۲۶ مارس ۲۰۱۲ منتشر شده بود.

۲. پایگاه رسمی آژانس آنروا، صفحه منطقه سوریه:

آوارگان فلسطینی اگر چه هیچ وقت از بازگشت به سرزمین خود ناامید نشده‌اند ولی کشورهای عربی نیز در هیچ دوره‌ای نیازهای انسانی و اولیه آنها را به شایستگی تقبل نکرده‌اند

توصیف می‌کرد که این ویژگی با توجه به وضعیت ثبات سیاسی نسبی در آنجا استنباط شده بود. اما شعله‌ور شدن سریع حوادث، بر فعالیت این آژانس و توانایی آن در ارتباط با شعبه‌های فرعی در استان‌ها سایه افکند و خدماتی که آنرا در برخی مناطق ارائه می‌داد، تحت تأثیر قرار گرفت؛ به‌ویژه در مناطقی که «ملتهب» به شمار می‌رفت؛ این امر در نتیجه دشواری رسیدن به آن مناطق با توجه به عملیات

نظامی بود. بارقه‌های این تأثیرپذیری زمانی بود که دولت سوریه عملیاتی را علیه شهر درعا آغاز کرد و پس از آن دستیابی به شهر درعا مشکل شد. در نتیجه آنرا در تاریخ ۹ مه ۲۰۱۱، ارائه خدمات به آوارگان فلسطینی شهر درعا را به حالت تعلیق در آورد.^۱ آنرا معمولاً در امور سیاسی کشورهایی که در قلمرو آنها فعالیت دارد، دخالت نمی‌کند و تنها به این بسنده می‌کند که هر یک از طرف‌ها را به آرامش دعوت کند و گزارش‌هایی را از اوضاع جاری به سازمان ملل ارسال نماید. از جمله آنها بیانیه صادره در خصوص اوضاع سوریه در تاریخ ۹ ژوئن ۲۰۱۱ است. در این بیانیه آمده است که «کمیسر عالی آنرا در پی زیان‌های جانی و صدماتی که آوارگان فلسطینی سوریه در خلال حوادث اخیر در معرض آن قرار گرفته‌اند، اندوه عمیقی را احساس می‌کند [...] و این آژانس [آنرا] قاطعانه همه جناح‌ها را به آرامش و خویشن‌داری فرا می‌خواند و از همه افراد ذریب‌دعوت می‌کند که به نحو مطلوب و به موجب حقوق بین‌الملل، پاسدار قداست زندگی بشری باشند تا از سلامت و کرامت همگان حمایت شود و تضمینی برای پرهیز از زیان‌های جانی بیشتر باشد.»^۲

همچنین سخنگوی رسمی آنرا، کریستوفر گانز در تاریخ ۱۴ آگوست ۲۰۱۱ بیانیه‌ای صادر کرد که در آن نگرانی شدید آژانس را نسبت به برخی گزارش‌ها ابراز کرده بود. این گزارش‌ها حاکی از «شلیک‌های فراوان نیروهای امنیتی سوریه به داخل اردوگاه‌های آوارگان فلسطینی در محله رمل و مناطق حومه آن در لاذقیه» بود؛ همچنین به کارگیری زور علیه غیرنظامیان را محکوم کرده و از نیروهای سوری خواسته بود که تا حد ممکن خویشن‌داری ورزند و تقاضای گشوده شدن عرصه در مقابل کمک‌های انسان‌دوستانه را مطرح کرده بود تا بتواند به شکل سریع و آسان به مجروحان و

۱. بیانیه صادره از سخنگوی رسمی آنرا، کریستوفر گانز، در تاریخ ۹ مه ۲۰۱۱.

۲. بیانیه صادره از آنرا در خصوص اوضاع سوریه در تاریخ ۹ ژوئن ۲۰۱۱.



آسیب دیدگان، کمک نماید.

قابل ذکر است که آنروا، میان خانواده‌های فلسطینی در اردوگاه رمل، کمک‌های مالی فوری توزیع کرده بود که این امر پس از آغاز دوباره فعالیت آژانس، در پی ورود ارتش سوریه به منطقه رمل جنوبی بود؛ جایی که اردوگاه در آنجا واقع شده است. آن گونه که به نظر می‌رسد، تعامل آنروا با رویدادها در حیطة رسالت کلی آن یعنی امداد به آوارگان است. از این رو تجاوز به آنان را محکوم می‌کرد و در عین حال تقاضا داشت که با آزادی و بدون هیچ محدودیتی فعالیت خود را همچنان ادامه دهد و تنها از این طریق بود که درباره بحران سوریه سخن می‌گفت.

با وجود آن که آنروا برای حمایت از آوارگان، نیروی مادی ندارد، اما به واسطه نیروی نرمی که از آن برخوردار است - این که یک سازمان بین‌المللی وابسته به سازمان ملل می‌باشد - تبدیل به پوششی برای فلسطینی‌ها شده است؛ به ویژه برای کسانی که در اردوگاه‌ها سکونت دارند. از این رو اردوگاه‌های فلسطینی بیش از هر مکان دیگری، امن به شمار آمدند و این همان چیزی بود که موجب شد خانواده‌های سوری ساکن در مناطقی که عملیات نظامی در آنها انجام می‌شد، به اردوگاه‌ها پناه بیاورند؛ چنان که در حمص، حماه، درعا و لاذقیه به وقوع پیوست.

رنج آوارگان فلسطینی سوریه در مسیر منتهی به آوارگی جدید

آوارگان فلسطینی سوریه در مقابل بحران سوریه، به اصل «بی طرفی» مثبت پایبند بودند و اردوگاه‌های آنان پذیرای مهاجران سوری شد - دقیقاً در مناطق مورد نزاع و درگیری مانند درعا، حمص، لاذقیه، ریف دمشق و دمشق - به طوری که شمار ساکنان اردوگاه‌های فلسطینی در برخی موارد تا سه یا چهار برابر افزایش یافت؛ به طور مثال در اردوگاه یرموک وضع به همین منوال است. با وجود همه این‌ها و با توجه به نزدیکی اردوگاه‌ها به مرکز شهرهای سوریه، دامنه آتش و خشونت مقابله‌ها به سرعت به این اردوگاه‌ها رسید که ابتدا از درعا و حمص آغاز شد و سپس به اردوگاه یرموک در دمشق رسید.

اردوگاه‌هایی که آزادانه انتخاب شده بودند تا پناهگاهی امن برای آوارگان و مهاجران سوری باشند. کسانی که از ویرانی‌های خشونت و درگیری خونین گریخته بودند؛ اما همین اردوگاه‌ها به مناطق تنش، درگیری، مبارزه و تعقیب تبدیل شدند و در بسیاری از اردوگاه‌ها و مناطق سوریه، ده‌ها شهید به جا ماندند. آمارهای متناقضی در تعیین



اردوگاه یرموک در روزهای اخیر

تعداد آنها وجود دارد؛ به طوری که تا زمان تدوین این پژوهش در اواسط اکتبر ۲۰۱۲، تعداد آنها میان ۴۰۰ تا ۵۰۰ شهید متغیر بوده است؛ علاوه بر هزاران مجروح غیر نظامی، اورژانسی و پزشکی که طی بحران کنونی مورد هدف قرار گرفتند. همین امر باعث شد که خروج از اردوگاه‌ها برای صدها خانواده فلسطینی به بهترین گزینه تبدیل شود. کافی است که هر پژوهشگری از مرکز مهاجرت و گذرنامه‌های سوری مختص فلسطینی‌ها در منطقه عین‌الکرش و در دل پایتخت دیدن کند تا دریابد که موجی از خانواده‌های فلسطینی قاطعانه تصمیم گرفته‌اند از سوریه خارج شوند و به کشورهای همسایه یا دورتر مهاجرت کنند. این امر، در مقابل موج عظیم مهاجرت‌ها، ناقوس خطر را به صدا در می‌آورد؛ مشابه چیزی که حضور مردم سوریه در کشورهای همسایه با آن آشناست. اما یک تفاوت اساسی و مهم وجود دارد که عبارت است از نحوه تعامل این کشورها با آوارگان فلسطینی مهاجر از سوریه طبق معیارهای شدید و سختگیرانه که در بیشتر مواقع، توافق‌های امنیتی را می‌طلبد. مثلاً مدت اقامت بیش از یک ماه مجاز نیست که البته در آغاز بحران این مدت از یک هفته تجاوز نمی‌کرد؛ لبنان مصداق چنین وضعیتی است؛ یا این که کاملاً مانع از ورود فلسطینی‌ها می‌شوند؛ حتی به اردوگاه‌هایی که برای آوارگان برپا شده‌اند و به طور آشکار رفتاری خصمانه را با آنان در پیش می‌گیرند؛ تا آنجا که این آوارگان ناگزیر می‌شوند از طریق مرزها و گذرگاه‌های غیر قانونی بازگردند. افراد گریزان از مناطق درگیری نیز همین راه‌ها را در پیش می‌گیرند که در اردن، وضعیت همین گونه است.

شایان ذکر است که بیشترین رویکرد مهاجرت فلسطینی‌ها به سوی لبنان و اردن بوده که این امر با توجه به نزدیکی جغرافیایی و خانوادگی با این دو کشور است. آنروا، تعداد



۵۰۰ آواره فلسطینی از سوریه را در هر یک از کشورهای اردن و لبنان ثبت کرده است. از آنجا که این دو کشور برای تعداد کثیری از آوارگان فلسطینی، وطن محسوب می شود، گروه های جدید آوارگان تبدیل به یک معضل سیاسی شده اند و در میان فلسطینی ها، این احساس به وجود آمده که به طور ناعادلانه با آنها رفتار می شود.

آوارگان فلسطینی در سوریه

«بعد از شش دهه آوارگی، خروج به سوی یک آوارگی جدید»

کابی جمال

ترجمه خدیجه رسولی

آوارگان فلسطینی از شش دهه و اندی پیش، گروه گروه به سوریه آمدند، جایی که در دو سطح رسمی و مردمی با نهایت خوشرویی مورد استقبال قرار گرفتند و فلسطینی ها در آنجا تا حدود زیادی رنگ ثبات و استقرار را دیدند. اما پس از انفجار بحران سوریه در مارس سال ۲۰۱۱، همه چیز در زندگی آنها دگرگون شد. اردوگاه ها و مجتمع های فلسطینی به سیاست نظاره گری و خویشتن داری پایبند بودند. همین امر فلسطینی ها را هر چند برای مدتی کوتاه، از بازتاب های این بحران به دور نگه داشته و اجازه داده بود که این مکان ها به پناهگاه های نسبتاً امنی برای صدها هزار شهروند سوری تبدیل شوند. شهروندانی که از شهرها و روستاهای سوریه به آنجا کوچ کرده بودند تا از زیر فشار این درگیری بگریزند. همین درگیری ها آنان را از شهروندان حکومت به مهاجران ساکن در اردوگاه های آوارگان تبدیل کرده بود. اما به دنبال آغاز ماه ژوئیه سال جاری، اوضاع کاملاً وارونه شد. از یک سو مجتمع ها و اردوگاه های فلسطینی - به ویژه آنها که در حومه پایتخت سوریه، دمشق واقع شده بودند - عهده دار اسکان نیمی از مهاجران سوری در داخل اراضی سوریه شدند. در نتیجه انتقال درگیری به مناطق فلسطینی نشین، آوارگان فلسطینی یک بار دیگر خود را ناگزیر دیدند که راه حل جدیدی را برای آوارگی خود بیابند و این بار روانه لبنان شدند. در بزرگ ترین موج هجرت ها که از زمان آشفتگی اوضاع در سوریه ثبت شده است، ۳۰۰۰۰ آواره سوری در روز ۱۶ ژوئیه ماه گذشته (سال ۲۰۱۲)، وارد لبنان شدند. در میان آنها ۶۵۰ خانواده فلسطینی - سوری وجود داشتند که اغلب آنان از حومه شهر دمشق به ویژه اردوگاه یرموک و محله های حجرالاسود، تضامن و میدان آمده بودند. به این ترتیب روز به روز بر تعداد خانواده های آواره فلسطینی - سوری افزوده می شد. کسانی که به دنبال امنیت بودند و همگی می خواستند

معنای زندگی در اردوگاه‌های آوارگان فلسطینی در کشور لبنان را تجربه کنند.

خروج از سوریه به سوی دیگر مناطق مجاور... به سوی لبنان

فلسطینی‌های سوریه در محاسبات خود هیچ‌گاه امکان مهاجرت دوباره از سوریه را به خارج از مرزهای این کشور در نظر نگرفته بودند. اما عواملی که فلسطینی‌ها را وادار به این کار کرد، سهمگین‌تر از آن بودند که بتوان تحمل کرد. دلایل اصلی این امر، حول سه محور می‌چرخد: عدم امنیت پس از انتقال درگیری‌ها به محله‌ها و اردوگاه‌های فلسطینی‌نشین؛ گرانی فاحش در نتیجه کمیاب شدن کالاها و اساسی؛ درصد بالای بیکاری و عدم امکان دستیابی به شغل در نتیجه تداوم بحران در سوریه که بیش از دو سال و نیم ادامه یافته است.

عوامل تعیین‌کننده پراکنندگی فلسطینی‌ها در لبنان

آن دسته از آوارگان فلسطینی که از اردوگاه یرموک و محله‌های مجاور آن آمده بودند، ابتدا به سوی منطقه‌ی «بقاع» رفتند که این رویکرد با توجه به نزدیکی جغرافیایی و رابطه خویشاوندی با خانواده‌های فلسطینی در لبنان بود. این افراد میان اردوگاه الجلیل (واول) در بعلبک، شهرک‌های لبنانی در بقاع الاوسط مانند سعد نایل، تغلبایا، المرج، قب‌الیاس و شتوره پخش شدند. الجلیل، در اصل اردوگاهی کم مساحت است که از ساختار بزرگی تشکیل شده است. این اردوگاه در گذشته یک پادگان نظامی فرانسوی بود و چند خانه به طور پراکنده پیرامون آن را گرفته بودند. ساکنان این اردوگاه ناچار شدند، پذیرای ۳۰۰ خانواده فلسطینی مهاجر از سوریه شوند. در شمال لبنان، عدم اتمام عملیات بازسازی اردوگاه نهرالبارد و تنش‌های مکرر امنیتی در شهر طرابلس، مانع از آن شد که اردوگاه مذکور، میزبان شمار بیشتری از خانواده‌های آواره باشد و بیشتر سنگینی بار میزبانی از این خانواده‌ها بر دوش اردوگاه بدایوی افتاد که ۳۰۰ خانواده را پناه داده است. در عین حال این اردوگاه تاکنون پذیرای حدود ۵۰۰۰ آواره از اردوگاه نهرالبارد بوده است؛ علاوه بر ساکنان قبلی آن که شمار آنان به بیش از ۱۲۰۰۰ آواره فلسطینی می‌رسید. بیروت برای بیشتر خانواده‌های آواره تنها یک راه گذر بوده و نه بیشتر. این امر به دلیل هزینه‌های بالای معیشتی و افزایش اجاره‌بهای ماهانه می‌باشد که خانواده‌های آواره قادر به پرداخت آن نیستند. از این رو حدود یک سوم از خانواده‌های آواره (۷۰۰ خانواده از کل ۲۱۲۴ خانواده ثبت‌شده) روانه جنوب بیروت شده و به طور





کلی به اردوگاه‌ها و مجتمع‌های فلسطینی در اطراف شهرهای صیدا، صور و منطقه اقلیم الخروب روی آورده‌اند.

گزارش زیر،^۱ چگونگی توزیع آوارگان فلسطینی مهاجر از سوریه را، در اردوگاه‌ها و مجتمع‌های فلسطینی گوناگون و همچنین دیگر مناطق لبنان نشان می‌دهد.

منطقه صیدا	
اردوگاه عین الحلوه	۳۹۴ خانواده
صیدا البلد	۸۰ خانواده
اردوگاه میه و میه	۷۱ خانواده
اقلیم الخروب	۸۵ خانواده
مجموع	۳۶۰ خانواده

منطقه بیروت	
اردوگاه برج البراجنه	۹۸ خانواده
اردوگاه شتیلا	۱۲۵ خانواده
اردوگاه مار الیاس	۳۴ خانواده
مجموع	۲۵۷ خانواده

منطقه بقاع	
اردوگاه الجلیل (واول)	۲۹۰ خانواده
بقاع الاوسط	۳۱۲ خانواده

منطقه طرابلس	
اردوگاه بدای	۲۲۵ خانواده
اردوگاه نهر البار	۱۷۷ خانواده
مجموع	۴۰۲ خانواده

منطقه صور	
اردوگاه برج شمالی	۱۲۷ خانواده
اردوگاه البص	۳۳ خانواده
اردوگاه رشیدیة	۳۶ خانواده
اردوگاه‌های شبریحا، معشوق و جل البحر	۳۷ خانواده
مجموع	۲۳۳ خانواده

جمع کل در سراسر لبنان: ۲۱۲۴ خانواده

۱. این گزارش را کمیته‌های مردمی فلسطینی در لبنان تهیه کرده‌اند که در ۲۴/۹/۲۰۱۲ منتشر شده است. هنگام بازنگری این گزارش توسط سردبیر کمیته‌ها «بویاد شعلان» در ۷ نوامبر، هنوز آمار جدیدی منتشر نشده بود و علت آن طبق این منبع، به تعداد محدود خانواده‌هایی که بعد از این تاریخ آمده‌اند، باز می‌گردد.

وضعیت انسانی اردوگاه‌ها و چالش‌های آوارگی جدید

وضعیت انسانی در اردوگاه‌ها، دیر زمانی است که تبدیل به یک بار سنگین شده و زندگی روزمره آوارگان فلسطینی لبنان را تحت فشار قرار داده است. مهاجرت اخیر خانواده‌های فلسطینی از سوریه، چالش‌های بیشتری را در زمینه‌های گوناگون بر آنها تحمیل کرده است. اردوگاه‌هایی که ناگزیر به اسکان این خانواده‌ها شده‌اند، خود فرسوده‌اند و طی شش دهه، با انبوهی از مشکلات مواجه بوده‌اند. این مشکلات با عقب ماندن طرح‌های زیرساختی آغاز می‌شود؛ طرح‌هایی که همگام با رشد روزافزون جمعیتی، نوسازی نشده‌اند. نبود شرایط مناسب بهداشتی، محیطی و آموزشی در اغلب سکونت‌گاه‌ها نیز یکی دیگر از این مشکلات است که به مجموعه‌ای از مشکلات اقتصادی ختم نمی‌شود بلکه تعدادی از قوانین لبنان نیز در وخامت این وضعیت سهیم بوده‌اند. این قوانین آوارگان فلسطینی را از شرایط یک زندگی معمولی محروم می‌کند که از مهم‌ترین آنها تنگ کردن عرصه فرصت‌های شغلی است. با توجه به اهمال سه نهاد مسئول - جامعه بین‌الملل از طریق آژانس آنروا، سازمان آزادی‌بخش و علاوه بر آنها دولت لبنان - در پاسخگویی به نیازهای این آوارگان، همه‌ی این عوامل، موجب شده که جامعه فلسطینی لبنان در تعامل با هرگونه بحران اضطراری از این دست، آمادگی نداشته باشد که در گذشته چنین وضعیتی طی بحران اردوگاه نهر البارد در سال ۲۰۰۷ به وضوح مشاهده شده بود؛ به طوری که مهاجرت بیش از ۴۰۰۰۰ آواره آن اردوگاه، بازتاب‌های بشری گسترده‌ای داشت. همین امر در کنار بحران اضطراری جدید، نشان دهنده نیاز کنونی به یک جمعیت اضطراری فلسطینی است تا به طور دائم در لبنان فعال باشد.

تعامل هر یک از هیئت‌های بین‌المللی دولت لبنان، سازمان آزادی‌بخش فلسطین و جامعه مدنی با چالش‌های آوارگی فلسطینی‌های سوریه در لبنان چگونه است؟

هیئت‌ها و طرف‌هایی هستند که یا در این رابطه مسئولیتی دارند یا به طور فعال، اوضاع آوارگان فلسطینی سوریه را پیگیری می‌کنند که اعم از هیئت‌های بین‌المللی و محلی می‌باشند و عبارت‌اند از:

- جامعه بین‌الملل که آژانس آنروا نماینده آن است و طبق مأموریت واگذار شده به آن از طریق کمیساری عالی سازمان ملل در امور پناهندگان، مسئول پیگیری امور آوارگان فلسطینی در لبنان و سوریه می‌باشد.





- دولت لبنان، از طریق هیئت عالی امداد و انجمن گفت و گوی لبنان - فلسطین.
 - سازمان آزادی بخش فلسطین که از دو طریق به این امر می پردازد: یکی از طریق هیئت هماهنگی که متشکل از گروه های فلسطینی است و دیگری از طریق گروه های پیگیری که نشئت گرفته از کمیته های مردمی فلسطین در اردوگاه های لبنان می باشند.
 - جامعه مدنی و داخلی فلسطینی و لبنانی و برخی سازمان های عربی و بین المللی.
 به منظور همسو نمودن تلاش ها میان طرف های ذیربط، یک کمیته هماهنگی مرکزی تشکیل شده که شامل این ارگان ها می باشد: آژانس آنروا، سفارت فلسطین در لبنان، کمیته های مردمی وابسته به سازمان آزادی بخش فلسطین، کمیته های مردمی وابسته به نیروهای هم پیمان فلسطینی، علاوه بر تعدادی از سازمان های جامعه مدنی فلسطین.

نقش آژانس آنروا

در اینجا پیش از آن که به نحوه عملکرد آژانس آنروا و ارائه خدمات به آوارگان فلسطینی مهاجر از سوریه بپردازیم، باید به این نکته اشاره کنیم که سخنگوی آنروا، کریس گانز، در ۱۲ مه ۲۰۱۱ اعلام کرده بود که خدمات این آژانس برای فلسطینی های سوریه به حالت تعلیق در آمده و این امر پیش از آغاز مهاجرت فلسطینی های سوریه به لبنان، باری اضافه را بر دوش آنان نهاد. آنروا در آوریل ۲۰۱۲ یک فراخوان بین المللی را اعلام کرده بود تا مبلغ ۵۴ میلیون دلار امریکارا جمع آوری نموده و آنها را در جهت پوشش دادن عملیات امدادی برای آوارگان فلسطینی مهاجر داخل سوریه و آوارگانی که به اردن و لبنان رفته بودند، به کار گیرد. این کار با هدف ارائه کمک های غذایی، پزشکی و آموزشی علاوه بر بهبود زیرساخت ها از جمله سلامت محیطی انجام پذیرفت. این طرح

همچنین، ایجاد مکان‌هایی برای اسکان آوارگان را نیز مدنظر قرار داده بود. از این مبلغ، ۸ میلیون دلار به آوارگان فلسطینی مهاجر از سوریه به لبنان اختصاص یافت و آژانس تا ماه اکتبر موفق به دریافت تنها ۲۵۰۰۰۰ دلار گردید.

دفاتر آژانس در مناطق گوناگون، ابتدا به تهیه فهرست‌هایی از خانوارهای فلسطینی مهاجر از سوریه همت گماشتند. بدین منظور آن دسته از فلسطینی‌ها که برای استفاده از خدمات درمانگاه‌های آژانس در لبنان مراجعه می‌کردند، مورد سرشماری قرار گرفتند و نتیجه آن با فهرست‌های آژانس در سوریه مقایسه شد. سپس این فهرست‌ها با فهرست‌های دیگری مقایسه شدند که کمیته‌های مردمی فلسطین آنها را با هزینه سفارت فلسطین در لبنان، آماده کرده بودند. آژانس اقرار کرده که نه از بعد مالی و نه از بعد عملیاتی آمادگی برخورد با این مشکل را نداشته، اما به سرعت در جهت تسهیل دستیابی این افراد به خدمات بهداشتی اقدام کرده است؛ به طوری که از نظر امکان دستیابی به این خدمات، مانند یک آواره فلسطینی در لبنان با آنها رفتار شد. در نتیجه فراخوان امدادی که آژانس آن را اعلام کرده بود، مبلغی معادل چهار میلیون دلار به دست آمد که در پاسخ به نیازهای روزافزون در درمانگاه‌ها، آن مبلغ به نوسازی داروخانه‌ها اختصاص یافت. همچنین سهمیه‌هایی شامل لوازم آشپزخانه، لوازم بهداشتی و دیگر ملزومات خانواده‌های آواره، تأمین گردید؛ اما هنوز نیازهایی بسیار گسترده‌تر از امکانات وجود دارند. در کنار چالش‌هایی که با آمدن فصل زمستان تحمیل می‌شوند، احتمال افزایش شمار آوارگان با توجه به پیچیدگی روزافزون بحران سوریه نیز وجود دارد.





در رابطه با آموزش، آنرا مدارس خود را برای ثبت نام و تحصیل فرزندان افراد آواره از سوریه گشوده است؛ اما ملاحظه شده که با شروع سال تحصیلی، هیچ یک از آنها برای ثبت نام مراجعه نکرده و در دوره‌های بعدی تعداد بسیار محدودی از آنها ثبت نام کرده‌اند. یکی از دلایل خودداری آنها از ثبت نام، اختلاف شیوه تدریس مورد پیگیری در هر یک از کشورهای سوریه و لبنان است. بحران اقتصادی که به دنبال خود بسیاری از خانواده‌ها را دچار رنج و عذاب نموده، موجب بازگشت بسیاری از آنها به سوریه شده است؛ به‌ویژه این که با آغاز سال تحصیلی، مدارس آنرا در سوریه نیز شروع به فعالیت نمودند. آنرا معتقد است که مدارس آن در لبنان، می‌تواند تمامی دانش‌آموزان آواره را در خود بگنجانند که این امر با ایجاد کلاس‌های جداگانه برای این دانش‌آموزان و با در نظر گرفتن اصلاح شیوه درسی میسر است؛ اما همه این‌ها منوط به پاسخ جامعه بین‌الملل به فراخوان تأمین بودجه صندوق اضطراری است.

منابع آژانس برای پوشش دادن نیاز فلسطینی‌های سوریه، با عدم مشارکت اقتصادی جامعه مدنی فلسطین مواجه شده‌اند. ولی مهم‌تر از آن، عدم اهتمام رسانه‌های محلی یا عربی برای برجسته کردن این وضعیت اسفبار، در مقابل تلاش رسانه‌ای غرب است.

کمیساریای عالی سازمان ملل در امور پناهندگان

طبق حقوق بین‌الملل و طبق تعریف کمیساریای عالی سازمان ملل در امور پناهندگان، عنوان «آواره» بر هر فردی اطلاق می‌شود که از مرزهای کشوری که در آن سکونت داشته، خارج شده و به یکی از کشورهای همسایه مهاجرت کند که این مهاجرت در نتیجه تنش‌های به وجود آمده در خاک کشور نخست می‌باشد. اما این تعریف با وضعیت آوارگان فلسطینی که از سوریه به لبنان واردن مهاجرت کرده‌اند، منطبق نیست. از این رو با توجه به وضعیت جدید این آوارگان، کمیساریا آژانس آنرا را، طبق اختیارات واگذار شده به این آژانس، نهادی می‌داند که مجاز به رسیدگی به امور آنان است. نخست به این دلیل که آنها فلسطینی هستند و دوم آنها به کشورهای دیگری نقل مکان کرده‌اند که مشمول فعالیت‌های آژانس واقع می‌شوند. یعنی کمیساریا، فلسطینی‌های سوریه را با سوری‌هایی که به همان کشورها مهاجرت کرده‌اند، برابر نمی‌داند. اما در مقابل، کمیساریا به آن دسته از فلسطینی‌های سوریه که به ترکیه مهاجرت کرده‌اند، اهتمام ورزیده است به این اعتبار که ترکیه جزو کشورهایی که آژانس در آنها فعالیت می‌کند، درج نشده است. در مقابل انتقاد برخی

انتفاضه آوارگان با حرکت آنها به سمت مرزهای فلسطین اشغالی دیدگاهی است که در پس تشریح اوضاع فعلی آنها با این سه مقاله پیش روی، مدنظر است. اگرچه ساقط کننده و وظیفه اعراب، مسلمانان و جهانیان در قبال این ظلم مضاعف نیست

طرف‌های فلسطینی کمیساریا، مبنی بر عدم شمول عملیات امداد رسانی آن به فلسطینی‌های سوریه در لبنان، دیگر طرف‌های کمیساریا معتقدند که ورود کمیساریای عالی پناهندگان به خط امداد رسانی آنها، منجر به خدشه دار شدن نقش آژانس آنروا خواهد شد و به نفع برخی کشورها است که همواره خواستار از میان برداشتن و انحلال آژانس بوده‌اند.

دولت لبنان

از همان لحظه‌ای که گروه‌های آواره فلسطینی به آن سوی مرزهای سوریه و لبنان رسیدند، رئیس انجمن گفت‌وگوی لبنان-فلسطین خلدون شریف، موضع دولت لبنان را با این سخنان بازگو کرد: «لبنان در تأمین مخارج آوارگان تقریباً ناتوان است و این مسئله در دو سطح اقتصادی و اجتماعی لبنان را تحت فشار قرار می‌دهد.» این مطلب بی‌اعتنایی کامل هیئت عالی امداد رسانی لبنان وابسته به نخست‌وزیری را نسبت به صحنه خدماتی-امدادی این آوارگان نشان می‌دهد. در اینجا می‌توان به این نکته اشاره کرد که مواردی همچون: کشمکش‌های سیاسی در داخل لبنان، بیم برخی گروه‌های سیاسی لبنان از طولانی شدن اقامت آوارگان سوری در خاک لبنان و این که آنها نیز همچون آوارگان فلسطینی، به آوارگان دائمی تبدیل شوند، همه این‌ها دولت لبنان را نسبت به نقش خود در ارائه کمک به آوارگان سوری در لبنان، دچار آشفتگی کرده است. این امر، در ابتدا با مشارکتی شرم‌آور از سوی هیئت عالی امداد رسانی و در ادامه کناره‌گیری کامل آن از این نقش، انعکاس یافت. علاوه بر این کشمکش‌های سیاسی، دولت بیم آن را دارد که با تسهیل ماندن تعداد جدیدی از آوارگان فلسطینی در لبنان، از سوی جناح‌های سیاسی متهم شود. بی‌تردید همین عامل تا حد زیادی در تصمیم‌گیری دولت لبنان سهیم بوده است و موجب شده دولت به هیچ یک از مسئولیت‌های خود در قبال آن دسته از آوارگان فلسطینی که از سوریه به لبنان آمده‌اند، تعهدی نداشته باشد. دولت‌های لبنان یکی پس از دیگری، به پرونده حضور فلسطینی‌ها در لبنان نه با دیدگاه فراگیر انسان دوستانه که همواره با دیدگاه امنیتی محض نگریده‌اند. بنابراین بر خورد امنیتی با آوارگان فلسطینی مهاجر از سوریه بر نحوه تعامل لبنان با آنها غلبه دارد. این امر در اقدامات اداری دنبال شده نمود دارد؛ چه در مرزهای لبنان-سوریه و چه برای کسانی





که مدت اقامت داده شده به آنها به پایان می‌رسد که در آن صورت برای تمدید دوره اضافی اقامت در لبنان یا تلاش برای بازگشت به سوریه با مشکلاتی مواجه می‌شوند.

نقش سازمان آزادی‌بخش فلسطین، کمیته‌های مردمی و کمیته‌های وابسته به آن

سفارت فلسطین در لبنان، کمیته‌های مردمی در فلسطین و کمیته‌های وابسته به خود را در اردوگاه‌ها مکلف کرده تا طی عملیاتی خانواده‌های فلسطینی را که از سوریه می‌آیند، ثبت نمایند. اما نقش این کمیته‌ها محدود به همین ثبت نام شده است که خود با مشکلات فراوانی آمیخته است و هیچ‌گونه امکاناتی که پاسخگوی نیازهای این آوارگان باشد، در اختیار کمیته‌ها قرار داده نشده است. این کمیته‌ها به جمع‌آوری کمک‌های مردمی از دیگر انجمن‌ها و عرضه آن به خانواده‌های آواره بسنده کرده‌اند. در بعضی از اردوگاه‌ها بروز درگیری‌هایی ثبت شده که به عملیات امدادرسانی خدشه وارد کرده و منجر به آن شده که انجمن‌های مشخصی با ویژگی‌های اسلامی به طور انفرادی، عملیات امدادرسانی را در بین خود تنظیم کنند، بی‌آن‌که با کمیته‌های مردمی یا دیگر انجمن‌های ملی هماهنگ باشند. سازمان آزادی‌بخش فلسطین که اساساً نسبت به ایفای هر نقشی در پاسخگویی به نیاز فلسطینی‌های مقیم اردوگاه‌های لبنان، بی‌اعتنا بوده است، از امدادرسانی به فلسطینی‌های آواره از سوریه نیز همچنان شانه خالی می‌کند.

جامعه مدنی و جامعه داخلی فلسطین

تشکیلات سیاسی فلسطین نارضایتی خود را از سازمان‌های جامعه مدنی فلسطین به ثبت رسانده‌اند که این نارضایتی در نتیجه بی‌توجهی آنها به مشارکت در عملیات امدادرسانی می‌باشد. واقعیت این است که بعضی از این سازمان‌ها برای پرداختن به بحران‌هایی از این دست، آمادگی ندارند؛ زیرا برنامه‌های عملی و فعالیت‌های آنان روی مسائل و قضایای گوناگون دیگری متمرکز است که روشنگرانه و حقوقی است. این سازمان‌ها در برنامه و بودجه خود، ارائه کمک‌های اجتماعی را در نظر نگرفته بودند و بیشتر آنها در مناطق شعبه ندارند. در عین حال سازمان‌های دیگری که فعالیت آنها توسعه‌محور بوده، مشارکت‌های چشمگیری برای پاسخگویی به نیاز خانواده‌های آواره، داشته‌اند و انجمن‌های ملی (اتحادیه زنان فلسطینی و باشگاه‌های جوانان) مشارکت‌هایی مشابه را ارائه نموده‌اند. این مشارکت‌ها با تکیه بر اقدامات فردی بوده که شامل جمع‌آوری کمک از انجمن‌های دیگر و انتقال و توزیع آن می‌باشد.

بیشترین بار بر دوش جامعه داخلی و محلی فلسطین یعنی خانواده‌های فلسطینی ساکن در اردوگاه‌های لبنان، سنگینی کرده است. چرا که بیشتر خانواده‌های مهاجر از سوریه، در نتیجه روابط عمیق خانوادگی و روستایی، نزد خانواده‌های فلسطینی اقامت گزیده‌اند. برای آگاهی از حجم این بار کافی است به یک آمار استناد کنیم که به موجب آن، فقط ۵/۳ درصد از خانواده‌های آواره خانه اجاره کرده‌اند، در حالی که خانواده‌های ساکن در اردوگاه‌ها، مسئولیت میزبانی از سایر آوارگان را به عهده گرفته‌اند.

معضلات و چالش‌های اساسی پیش روی مسئولین، برای پرداختن به بحران مهاجرت فلسطینی‌ها از سوریه

مهاجرت فلسطینی‌ها از سوریه به لبنان، پرونده‌ای بسیار پیچیده را ایجاد کرده و مجموعه‌ای از چالش‌ها و معضلات چندبعدی و چندوجهی را موجب شده است؛ اما می‌توان پنج محور اساسی را به ترتیب زیر برای آن مشخص کرد:

۱. آمار

عملیات شمارش تعداد مهاجران فلسطینی از سوریه، در حد خود موجب بروز مشکلی بزرگ شده است. دستگاه امنیت عمومی لبنان از ارائه هر گونه آماری پیرامون تعداد آوارگان فلسطینی که از سوریه آمده‌اند، امتناع می‌ورزد و در عین حال آژانس آنروا از ایفای این نقش خودداری نموده و تنها به ثبت خانواده‌هایی اکتفا کرده که برای استفاده از خدمات بهداشتی درمانگاه‌های آژانس مراجعه کرده‌اند. آمار این آژانس، متکی بر آمار دیگر انجمن‌ها نیز می‌باشد. در هر حال اطلاعاتی موجود است که نشان می‌دهد ثبت اطلاعات به اردوگاه‌ها و مجتمع‌های فلسطینی محدود می‌شود و تعدادی از شهرها و شهرک‌های لبنان را به‌ویژه در منطقه بقاع الاوسط، در بر نمی‌گیرد و در ادامه، فرآیند مقایسه فهرست‌ها چندین تناقض را نشان داده است؛ از جمله این که برخی نام‌ها در چند فهرست تکرار شده‌اند یا به شکل دیگری اطلاعات دو گانه در فهرست‌ها دیده می‌شود. مثلاً مردی خود را به عنوان سرپرست خانواده ثبت نام کرده و همسر خود را عهده‌دار همان مسئولیت معرفی کرده است یا این که به عنوان دو خانواده جدا از هم درج شده‌اند. علاوه بر این‌ها بعضی از خانواده‌های فلسطینی در اردوگاه‌های لبنان، خود را به عنوان خانواده‌های آواره از سوریه ثبت نام کرده‌اند. تعدادی دیگر از خانواده‌ها نیز حاضر به ثبت نام نشده‌اند؛ با این استدلال که از فلسطینی‌های لبنان هستند و در عین حال می‌دانند که پس از تجاوز اسرائیل به لبنان در سال ۱۹۸۲، آنها به سوریه مهاجرت کرده و پس از



۳۰ سال دوباره به لبنان باز گشته‌اند؛ در نتیجه حق استفاده از کمک‌های توزیع شده از آنها ساقط می‌گردد. یکی از مثال‌های فراوان برای ابهام به وجود آمده در عملیات آماری این است که بعضی از کمیته‌های مردمی فلسطینی در مناطق، ارقام وارد شده در گزارش دبیر کل کمیته‌ها - که مقر آن در بیروت است - را پیرامون تعداد آوارگان، نقض کرده‌اند. گزارش دبیر کل کمیته‌ها به وجود ۳۹۴ خانواده آواره در اردوگاه عین‌الحلوه اشاره دارد اما کمیته مردمی اردوگاه از وجود ۵۲۰ خانواده آواره در اردوگاه عین‌الحلوه خبر می‌دهد. علاوه بر همه این‌ها برخی از خانواده‌ها لبنان را ترک کرده‌اند، بی‌آن‌که این موضوع را اطلاع دهند تا نام آنها حذف شود و در عین حال برخی دیگر به دلایل امنیتی از ثبت نام خودداری می‌ورزند.

۲. خدمات بهداشتی

در سوریه، نحوه تعامل با فلسطینی‌ها به‌ویژه از نظر دستیابی به انواع خدمات بهداشتی، کاملاً همانند شهروندان سوری بود. بنابراین دستیابی به دارو یا انجام عمل‌های جراحی، امری سهل و آسان بود. اما در لبنان امور به طور ریشه‌ای تفاوت پیدا کرده و یک فلسطینی برای دستیابی به خدمات پزشکی با دشواری‌های شدیدی مواجه می‌شود. زیرا پوشش آنرا فراگیر نیست بلکه در حالتی که بیماران ناچار به ورود به بیمارستان‌ها باشند، خدمات جزئی به آنها ارایه می‌دهد و در زمینه دارو به تعداد محدودی از انواع داروها ختم می‌شود. در عمل نیز غیر از آنرا هیچ دستگاه دیگری نیست که به گروه‌های فلسطینی خدمات پزشکی ارائه نماید. به طور خلاصه، هیچ‌گونه برنامه بهداشتی وجود ندارد که هم‌زمان با آمدن این آواره‌ها، پاسخگوی نیازهای پزشکی روزافزون آنها باشد. بلکه موضوع به صدور مجوز برای آواره‌های جدید، محدود شده است تا همانند فلسطینی‌های لبنان، از خدمات پزشکی در مانگاه‌های آنرا استفاده کنند؛ بدون آن‌که هیچ‌افزایشی در اندوخته پزشکی در نظر گرفته شود؛ در نتیجه آوارگان سوری خدمات و امکانات پزشکی را میان خود تقسیم کردند که در اصل به فلسطینی‌های لبنان اختصاص داشت. بنابراین فلسطینی‌ها همواره از نقصانی بزرگ در همه سطوح رنج می‌برند. اما مسئله تنها به دستیابی به خدمات پزشکی محدود نمی‌شود؛ زیرا نیازهای مختص به زنان و کودکان مورد توجه قرار نگرفته یا پاسخ داده نشده است. نیازهایی که فراتر از مفهوم امدادسانی و چارچوب کلی آن است.

۳. آموزش

از سوی دیگر، دانش‌آموزان فلسطینی مهاجر از سوریه برای رسیدن به نیمکت‌های

هم‌اکنون نزدیک به نیمی از جمعیت فلسطینی‌ها، در آوارگی به سر می‌برند. تعدادی که نزدیک به جمعیت یهودیان ساکن در فلسطین است و به نظر می‌رسد که برای یک نهضت همگانی علیه اشغالگری کافی باشد

تحصیلی، با مشکلی مواجه نشده‌اند. به خصوص با تصمیمی که آنرو برای گشودن مدرسه‌ها در برابر این دانش‌آموزان و تأمین کلاس‌های جداگانه برای آنها، اتخاذ نموده است. اما معضل اصلی در تفاوت شیوه آموزشی مورد نظر در هر یک از کشورهای سوریه و لبنان، جلوه‌گر می‌شود و این دو شیوه تفاوت‌های ریشه‌ای با یکدیگر دارند. همین امر، آغاز سال تحصیلی جدید را برای این دانش‌آموزان به تأخیر

انداخته است. با آغاز سال تحصیلی جدید در مدارس آنرو در لبنان که اواخر ماه سپتامبر بود، هنوز هیچ یک از دانش‌آموزان جدید مهاجر از سوریه ثبت نام نکرده بودند. بعضی از آنها بعداً طبق شیوه لبنان در مدارس آنرو ثبت نام شدند. در عین حال، خانواده‌های دیگری تحت فشار نیاز اقتصادی و هم‌زمانی آن با آغاز سال تحصیلی مدارس آنرو در سوریه، تصمیم گرفتند به سوریه بازگردند. اما خردسالان به مهدکودک‌های گوناگونی وارد شدند که وابسته به چند انجمن ملی در اردوگاه‌ها و خارج از آن بودند.

۴. اسکان

مسئله اسکان آوارگان فلسطینی از سوریه، به یک مشکل بزرگ تبدیل شده است؛ با توجه به این که ۹۵ درصد از آنان نزد خویشاوندان خود در اردوگاه‌های لبنان به سر می‌برند که این اردوگاه‌ها از ساکنان اصلی خود اشیاع شده‌اند و همین امر، بار سکونتی، معیشتی و اقتصادی را بر این خانواده‌ها تحمیل می‌کند. به‌ویژه این که خانواده‌های میزبان برای مقابله با سختی‌های زندگی، اساساً نیازمند یاری و کمک هستند. اما خانواده‌هایی که در اردوگاه‌های لبنان خویشاوندی ندارند، با مشکل دوبرعده‌ی مواجه هستند: اول، عدم توانایی مالی برای اجاره مسکن و دوم، فراهم نبودن خانه‌های اجاره‌ای در خود اردوگاه‌ها. بعضی از خانواده‌ها از اردوگاه‌های لبنان درخواست کرده‌اند که برای ساخت حتی یک اتاق اضافه بر روی پشت‌بام به آنان مجوز بدهد تا بتوانند خانواده‌های تازه‌وارد را در آنجا بگنجانند. مشکلات به وجود آمده در میان خانواده‌ها تکرار می‌شود و بعضی از آنها تا حد طرد خانواده‌های تازه‌وارد پیش رفته‌اند. در مواردی دیگر، حتی تارسیدن به مرز طلاق ثبت شده است و به طور مختصر این وضعیت منجر به بازگشت بعضی از خانواده‌ها به سوریه شده است و بعضی از دیگر خانواده‌ها، به اشغال مؤسسه‌های آنرو برای اقامت در آن پناه آورده‌اند و این موضوعی است که در ادامه حل و فصل شده





است.

۵. مجوزهای اقامت

فلسطینی‌های مهاجر از سوریه، پس از ورود به لبنان، خود را در مقابل یک معضل امنیتی دیدند که در مرزها خود را نشان داد و آن گرفتن مجوز اقامت در لبنان تنها برای یک هفته بود. آنها در پایان هفته باید به دستگاه امنیت عمومی مراجعه می‌کردند تا اقامت آنها را به طور رایگان تا یک هفته دیگر تمدید نماید. سپس مجدداً باید مدت اقامت را تا دو هفته دیگر تمدید می‌کردند، به شرط آن که فلسطینی‌ها عوارض مالیاتی را که مبلغ آن برای هر نفر ۵۰۰۰۰ لیره لبنانی بود، بپردازند. این اقدام در محاسبات آوارگان فلسطینی وجود نداشت؛ زیرا با توجه به ادامه بحران در سوریه، نمی‌دانستند که اقامت آنها در لبنان چه مدت طول می‌کشد. در همین حال اوضاع مالی بسیار دشوار، به آنها اجازه پرداخت این عوارض مالیاتی را نمی‌داد. چندی بعد، این عوارض با تأخیر در پرداخت به جریمه‌هایی تبدیل شد که بر دوش آنها سنگینی می‌کرد. درست است که دستگاه امنیت عمومی، با مصوبه‌ای به مدت یک ماه - از ۱۷ سپتامبر تا ۱۷ اکتبر - این افراد را از پرداخت جریمه معاف کرده بود، اما تبصره‌هایی را برای این مصوبه ثبت کرد؛ به طوری که خانواده‌هایی که قصد بازگشت به سوریه را داشتند، با مطالبه پرداخت جریمه‌های مالی از آنان، غافلگیر شدند. در مواردی دیگر بعضی از آنها جلوی سنگرهای ارتش لبنان و ورودی اردوگاه‌های عین‌الحلوه و نهرالبارد، به جرم مخالفت با شرایط اقامت بازداشت شدند. این اقدام بر یکپارچگی برخی خانواده‌ها تأثیر گذاشت؛ به طوری که بخشی از آنان در اردوگاه‌ها باقی ماندند و بخشی دیگر از آنان مجبور به ماندن در خارج از اردوگاه‌ها شدند.

معضل بزرگ‌تر در عدم تمدید مصوبه معافیت از جریمه‌ها نمود پیدا کرد که همین امر، همه مهاجران فلسطینی از سوریه را به ساکنان غیر قانونی تبدیل کرد. حداقل در یک مورد، در نتیجه وضعیت مذکور و برای جلوگیری از احتمال بازداشت، یکی از خانواده‌ها با سفارت فلسطین در بیروت، تماس گرفت تا تمایل خود را نسبت به مهاجرت از بیروت به سمت نوار غزه - جایی که در اصل از آنجا آمده بود - ابلاغ کند.

چند شاهد عینی و واقعیت‌های مهاجرت در اردوگاه‌های لبنان

مصاحبه‌هایی که با تعدادی از خانواده‌های آواره در برخی از اردوگاه‌ها داشته‌ایم، وضعیت تلخی را منعکس می‌کند که حاصل پناهندگی این خانواده‌ها به جمع دیگر

آوارگان یعنی جمع آوارگان فلسطینی در لبنان است. همچنین میزان رنج و ناامیدی آنها را نسبت به ناتوانی سازمان‌های بین‌المللی و محلی نشان می‌دهد که قادر نیستند پاسخگوی نیازهای اولیه آنان باشند. این خانواده‌ها تحت تأثیر دو آسیب قرار دارند. آسیب خروج از خانه‌ها و محله‌های خود در سوریه و آسیب ناشی از وقایع آوارگی در لبنان. بیشتر خانواده‌ها برای بازگشت به سوریه ابراز تمایل کرده‌اند، حتی اگر امور در آنجا ثابت و پایدار نباشد.

مورد نخست: یک خانواده فلسطینی در لبنان که در سال ۱۹۸۲ به سوریه نقل مکان کرده و در جوار شهر درعا اقامت گزیده بود. با بازگشت به لبنان، این خانواده دوباره طعم تلخ آوارگی را تجربه کرد. افراد این خانواده شش نفره در خانه‌ای اجاره‌ای و غیرمجهز برای سکونت، اقامت گزیدند و سه تن از فرزندان، در مکان‌های دیگر پراکنده شدند. تنها چیزی که از کمک‌های مردمی، نصیب این خانواده شد، یک سهمیه غذایی بود که تنها برای سه روز کافی بود و پس از آن کمک‌ها قطع شد. اما یک دفتر حزبی، ارسال روزانه یک بسته نان را به عهده گرفت و گاهی اوقات نیز بعضی از همسایه‌ها چند قوطی کنسرو برای آنها می‌فرستادند. دو نفر از فرزندان خانواده در مدارس آنروا ثبت نام کردند، اما تاکنون کتابی دریافت نکرده‌اند. سرپرست خانواده از بیماری دیابت و فشار خون رنج می‌برد؛ یکی از چشم‌هایش نیازمند عمل جراحی فوری است که چهار هزار دلار هزینه دارد و تاکنون این مشکل حل نشده است.

مورد دوم: مورد ویژه‌ای است که این خانواده دوم را از دو خانواده مشابه دیگر متمایز می‌کند. دختر بچه این خانواده با وضعیتی مواجه شد که پوست او تا میزان ۸۰ درصد دچار سوختگی شد و به تعدادی دارو نیاز دارد که هزینه آن برای هر پنج روز به یکصد دلار می‌رسد. با این حال آژانس آنروا از ارائه هر گونه کمکی خودداری ورزیده است. تاکنون کسی حاضر نشده عهده‌دار درمان یا تأمین هزینه‌های دارویی این دختر بچه شود. این خانواده که از ریف دمشق آمده، به منطقه دیگری در سوریه کوچ کرد تا در یک خانه، همراه با چند خانواده دیگر در آنجا ساکن شوند. تعداد کل افراد به پنجاه نفر می‌رسید؛ تا این که یکی از خانواده‌ها، به این دلیل که ماندن تحت چنین شرایطی دشوار بود، ناگزیر به ترک آنجا و بازگشت به سوریه شد. به دلیل وضعیت خاص دختر بچه سوخته، اعضای این خانواده نیز مجبور شدند به خانه دیگری منتقل شوند. بعضی از افراد خانواده به سوریه بازگشتند تا کار کنند و برای تأمین نیاز فرزندان، پول بفرستند. با آمدن فصل زمستان، مشکلات بیشتر می‌شوند. زندگی این خانواده زیر و رو شده و همه





چیز علیه آن دگرگون شده است.

مورد سوم: خانواده‌ای است که به بیشتر نقاط سوریه کوچ کرده است. اما تنش‌های امنیتی سیار، سرانجام این خانواده را به سوی لبنان سوق داد تا نزد یک خانواده فلسطینی ساکن شوند که آن هم به سهم خود از اردوگاه نهرالبارد مهاجرت کرده بود. این چنین، ۱۳ نفر در خانه‌ای که متشکل از دو اتاق بود، جمع شدند. سرپرست خانواده میزبان تا جایی که می‌توانست، در صدد رفع نیازهای دو خانواده برآمد. هیچ یک از ارگان‌ها اعم از کمیته‌های مردمی یا هر انجمن دیگری، به امور آنان رسیدگی نکردند. به دلیل گرانی معیشت در لبنان و عدم توانایی در همگامی با هزینه‌های درخواستی، این خانواده ناچار شد به سوریه بازگردد. اما استمرار آشفتگی امنیتی در آن منطقه، این خانواده را وادار به بازگشت مجدد نمود. مادر از این که در مانگاه‌های آنروا در لبنان، فاقد داروهای مورد نیاز او می‌باشند، گلایه دارد و همین امر، او را مجبور کرده که تنها برای تأمین این داروها چندین بار از مرزهای سوریه عبور کند. داستان این خانواده و اقامت آن در لبنان، دارای فصل‌های پی در پی است؛ زیرا پس از پایان مدت قانونی اقامت، این خانواده خود را با خطر طرد به سوریه مواجه دید. از این رو حاضر به پرداخت جریمه‌های مالی شد. اکنون و پس از به پایان رسیدن آخرین مهلت داده شده، این خانواده یک بار دیگر ناگزیر به پرداخت هزینه شده است، اما از کجا؟ یکی از افراد این خانواده دانشجوی سال چهارم است و از شاگردان برجسته است؛ اما دانشگاه لبنان در صورتی حاضر به پذیرش این دانشجو شده است که تحصیل در رشته خود را از نو و از سال اول آغاز کند؛ در عین حال، اختلاف شیوه آموزشی میان سوریه و لبنان مانع از حضور دو فرزند دیگر در دبیرستان‌ها شده است. مشکل دیگری به همه این مشکلات اضافه می‌شود که همگی از آن رنج می‌برند: نبود فرصت شغلی برای آوارگان قادر به کار.

مورد چهارم: این خانواده از اردوگاه یرموک آمده و تعداد آنها ۱۳ نفر است؛ علاوه بر آن، ۱۰ نفر هم از خانواده میزبان هستند. همه آنها در دو اتاق و یک راهرو می‌خوابیدند. هیچ یک از افراد خانواده تصور نمی‌کرد که حتی در چنین شرایطی، سوریه را ترک کنند و می‌گویند ضرورت، تنها چیزی است که موجب ماندن آنها در لبنان شده است؛ اما اندیشه بازگشت، هر لحظه در سر آنها است و شرایط بسیار بدی که در آن به سر می‌برند، همواره این اندیشه را احیا می‌کند. تنها چیزی که تاکنون به این خانواده رسیده است، وعده و آمار است. در اردوگاه نه جایی برای بازی کودکان وجود دارد و نه مدرسه‌ای که به آنجا بروند. قطعی مکرر آب و برق نیز بر وخامت این اوضاع آشفته می‌افزاید. افراد این خانواده

به یاد می‌آورند که هنگام تجاوز اسرائیل به لبنان در سال ۲۰۰۶، آنها با خانواده‌های لبنانی که به سوریه مهاجرت کرده بودند، چگونه رفتار کردند و امروز چگونه با آنان رفتار می‌شود. می‌پرسند آیا سهمیه‌های خوار و بار که شامل چندین قوطی کنسرو و حبوبات است، کفایت می‌کند؟ سبزی، میوه، گوشت و نیازهای دیگر چه می‌شود؟



خلاصه و نتیجه‌گیری

از همان ابتدا، عدم صلاحیت جامعه مدنی و داخلی فلسطین برای تعامل یا ایجاد راه‌حل نسبت به مشکلات فراوانی که از مهاجرت فلسطینی‌های سوریه به لبنان پدید آمد، آشکار بود. با وجود همه تلاش‌های صورت گرفته، آنچه بر این وضعیت غلبه دارد، منطق امداد اضطراری است. یعنی فقط پرداختن به نیازهای اولیه آوارگان که همان تأمین خوراک آنان است. بنابراین از دیگر مسائل اساسی غفلت شد؛ حال آن که طولانی شدن مدت اقامت آوارگان و مشکلات حاصل از آن، افزایش نیازها و تنوع آن را در پی داشت. بنابراین در کنار تأمین غذا، این نهادها از تأمین بسیاری از نیازهای ضروری معذور بودند. از تأمین محل سکونت، در نظر گرفتن نیازهای زنان و کودکان و نیازمندان خاص گرفته تا حل معضله‌های بهداشتی، آموزشی و اقامت. بنابراین، فقدان یک برنامه کامل به وضوح مشاهده می‌شود. برنامه‌ای که بتواند تمامی پیامدهای مهاجرت را در بر گیرد.

چند دستگی سیاسی در داخل فلسطین، از دلایل عدم توافق بر سر تدوین چنین برنامه‌ای است. علاوه بر عدم هماهنگی لبنان-فلسطین، عدم توافق سازمان‌های ملی و سازمان‌های جامعه مدنی برای تمرکز تلاش‌ها در یک مسیر واحد، عدم آگاهی هر یک از طرف‌ها از طرف‌های دیگری که در این کار مشارکت دارند، نیز بسیار مهم است.



آوارگان فلسطینی از سوریه تاردن؛ پس از واپسین مرزها

خالد عاید

ترجمه خدیجه رسولی

گویی یک فلسطینی عادی، قول و قراری غیرعادی و «ادیسه وار» با هجرت‌ها و تبعیدها دارد. این وضعیت حتی پیش از واقعه ۱۹۴۸ آغاز شده بود و آنچنان که پیداست پایانی ندارد. یک فلسطینی هر گاه در سرزمینی اقامت گزیده تا در آنجا مستقر شود و منزلگاه و زندگی جدیدی را از سر گیرد، ناگهان طوفانی سهمگین بر او وزیدن گرفته که از چهار سو او را احاطه کرده، میخ‌ها و ستون‌های چادر را برکنده و آن را به سرزمین تازه و ناآشنایی پرتاب کرده است.

چنین وضعیتی هم در خود فلسطین و هم در سرزمین‌های عربی مجاور وجود داشته است. از سرزمین‌های باقی‌مانده از فلسطین در کرانه باختری و نوار غزه گرفته تا اردن، لبنان و آن گونه که اخیراً به نظر می‌رسد، در سوریه نیز این وضعیت وجود دارد. حال آن که فلسطینی‌ها در سوریه از نوعی ثبات برخوردار بودند، تا حدی که برخی به آنان غبطه می‌خوردند.

با توجه به بحران کنونی سوریه، رنج فلسطینی‌ها از روی تعداد مهاجران آنها به لبنان یا اردن یا هر دوی آنها، سنجیده نمی‌شود بلکه باید آن را با سوزناک‌ترین عذاب‌های روحی-انسانی و به‌ویژه سیاسی سنجید. فرد فلسطینی میان دو گزینه «بهار» و «پاییز» عربی قرار گرفته و این در حالی است که گزینه‌های او در «بازگشت» و «آزادی» (که همان گزینه‌های اصلی مردم است)، تا زمانی نامعلوم روی میز باقی مانده است.

تعداد مهاجران چند نفرند: «کور رقمی»

با وجود اهمیت فراوانی که «آمار و ارقام» در زندگی ما به طور کلی و در پژوهش علمی به طور ویژه پیدا کرده‌اند، اما ممکن است همین ارقام واقعیت‌ها را دقیقاً بازتاب ندهند و حتی گاهی برخی از ابعاد آن را محو کنند؛ این پدیده‌ای است که آن را «کور رقمی» (بر وزن کور رنگی) نامیده‌ایم. این امر تا حد زیادی بر مهاجرت فلسطینی‌ها از سوریه به اردن منطبق است.

آمار ضد و نقیضی مربوط به شمار مهاجران فلسطینی از سوریه به اردن وجود دارد. طبق منابع این آمار، مسئولان غیررسمی، شمار مهاجران را ۱۰۰۰ تن برآورد می‌کنند.

پیش از آغاز بحران سوریه، آنروا وضعیت سوریه را «یک محیط سیاسی دارای ثبات» توصیف می کرد که این ویژگی با توجه به وضعیت ثبات سیاسی نسبی در آنجا استنباط شده بود. اما شعله ور شدن سریع حوادث، بر فعالیت این آژانس و توانایی آن در ارتباط با شعبه های فرعی در استان ها سایه افکند و خدماتی که آنروا در برخی مناطق ارائه می داد، تحت تأثیر قرار گرفت؛ به ویژه در مناطقی که «ملتهب» به شمار می رفت؛ این امر در نتیجه دشواری رسیدن به آن مناطق با توجه به عملیات نظامی بود

حال آن که آژانس آنروا، تعداد مهاجرانی را که به آنها خدمات ارائه می دهد، ۳۵۰ نفر ثبت کرده است.^۱ ممکن است این تفاوت ناچیز میان دو آمار، تعجب برانگیز نباشد؛ زیرا آنروا معمولاً خدمات خود را تنها به کسانی که نامشان در آنجا ثبت شده باشد، ارائه می دهد و غالباً شمار آنها از شمار کسانی که واقعاً به آن خدمات نیاز دارند، کمتر است. اردوگاه الزعتری، بزرگ ترین و مشهورترین اردوگاه در منطقه مفرق، در مرزهای اردن و سوریه است. در میان مهاجران سوری مقیم این اردوگاه (تقریباً ۳۹ هزار نفر، به گفته سخنگوی رسانه ای امور اردوگاه های

آوارگان، روزنامه رأی ۲۰۱۲/۱۰/۳۱)، شمار بسیار اندکی (فقط ده ها نفر) از آنان، فلسطینی هستند. با وجود تکرار حوادث نزاع و درگیری میان مهاجران سوری و نیروهای امنیتی اردن، چنین حوادثی میان آوارگان سوری و فلسطینی، به ثبت نرسیده است.

اما مجتمع اصلی و انحصاری آوارگان فلسطینی، مرکز «سایبر سیتی» (Cyber City) می باشد که نزدیک دانشگاه علم و فناوری در منطقه شمالی شهر اردن و در نزدیکی شهر مفرق واقع شده است. این مرکز حدود ۱۷۰ آواره فلسطینی را در خود گنجانیده که البته این رقم بین منابع گوناگون و در زمان های مختلف، تفاوت هایی داشته است. شایان ذکر است که مرکز سایبر سیتی، یکی از سه منطقه صنعتی استاندارد (QIZ'S) است که برپایی آن در منطقه اردن (و دیگر مناطق اردن) با مصوبه سال ۱۹۹۷ کنگره امریکا به تصویب رسید. این مرکز با هدف «تشویق به صلح» از طریق پروژه های اردنی - اسرائیلی - امریکایی ایجاد شده است که موجب انگیزه سرمایه گذاری و فراهم شدن فرصت های شغلی برای مردم اردن می گردد. اما تمامی این پروژه پیوسته شاهد عقبگرد بوده است. تعدادی از پروژه های کنونی متوقف شده و تعداد دیگری از آنها هنوز راه اندازی نشده اند و شاید سایبر سیتی، مصداق همین حالت دوم باشد؛ چرا که

۱. عمان نت، ۳ آوریل ۲۰۱۲.



آوارگان فلسطینی سوریه در مقابل بحران سوریه، به اصل «بی طرفی» مثبت پایبند بودند و اردوگاه‌های آنان پذیرای مهاجران سوری شد - دقیقاً در مناطق مورد نزاع و درگیری مانند درعا، حمص، لاذقیه، ریف دمشق و دمشق - به طوری که شمار ساکنان اردوگاه‌های فلسطینی در برخی موارد تا سه یا چهار برابر افزایش یافت؛ به طور مثال در اردوگاه یرموک وضع به همین منوال است

بهره‌برداری از آن با رویکرد گنجاندن آوارگان جدید در این منطقه صورت گرفته است؛ به‌ویژه آن که شامل ساختمان‌های مسکونی (که برای کارگران پروژه آماده شده بود) است و علاوه بر آن از امکانات رفاهی دیگری همچون رستوران، کافه‌تریا، مراکز خرید و... نیز برخوردار می‌باشد.

آنچه گفته شد، به «معما»ی آمار مختص مهاجران فلسطینی از سوریه به اردن پایان نمی‌دهد، زیرا عوامل دیگری هستند که اهمیت بیشتری دارند و می‌توانند در شکافتن

این معما و گشودن قفل‌های آن، به ما کمک کنند. از جمله این عوامل - البته نه به ترتیب اهمیت آنها - عبارت‌اند از:

اول: بسیاری از خانواده‌های فلسطینی (تعیین تعداد آنها دشوار است)، به صورت فردی یا به هر صورت دیگری، توانسته‌اند به اردن «بازگردند» اما بدون سرپرست‌های خانوار که عمری را در پیوستن به مقاومت فلسطین دست داشته‌اند.

دوم: گرایش طبیعی آوارگان فلسطینی سوریه نه به سوی اردن و نه هیچ جای دیگری، بلکه به سوی لبنان بوده است. این امر به سهولت نسبی انتقال عادی به کشور نخست در مقایسه با کشور دوم باز می‌گردد. همچنین روابط نزدیک و خویشاوندی در این امر دخیل است و فلسطینی‌های سوریه و لبنان را همواره از زمان نخستین هجرت در سال ۱۹۴۸ گرد هم آورده و می‌آورد. در آن هنگام اکثریت قریب به اتفاق فلسطینی‌ها از منطقه جلیل شمالی به سوی لبنان و سوریه روانه شدند (در همین حال، اغلب فلسطینی‌های مرکز فلسطین به کرانه باختری روی آوردند و اغلب ساکنان جنوب به سوی نوار غزه رفتند).

سوم: هزاران تن از ساکنان نوار غزه، به‌ویژه پس از جنگ سال ۱۹۶۷، خود را در میان زمین و آسمان معلق دیدند. چرا که در اردن، اردوگاهی مخصوص به آنان (در منطقه جرش) وجود داشت که علاوه بر نداشتن تبعیت اردن، از هیچ حقوق و وضعیت انسانی که حقوق بین‌الملل آن را الزامی کرده است، برخوردار نبود و کسانی که در صفوف مقاومت فلسطین وارد شده بودند، دیگر «حق بازگشت» به اردن و حتی به «فلسطین»



رانداشتند؛ مگر کسانی که دو جنبش «فتح» و «حماس» راهی را برای آنان می‌گشودند. چهارم: شاید این عامل مهم‌ترین، با اهمیت‌ترین و پیچیده‌ترین عامل در معادله «معما»یی باشد که ما در صدد حل آن هستیم و این عامل بیانگر این است که تعیین شمار دقیق «تبعیدشدگان» فلسطینی- اردنی در سوریه دشوارتر از آن است- اگر ناممکن نباشد- که بتوان در راه تعیین نسبت «مراجعت‌کنندگان» به مجموع این گروه تلاش کرد؛ زیرا تخمین تعداد این «تبعیدشدگان» از ۲۰ هزار تا تقریباً ۱۰۰ هزار نفر، نوسان دارد. در مدت بیش از یک دهه، فلسطینی‌ها در چند موج پی در پی از اردن خارج یا اخراج شده‌اند (به دنبال حوادث «سپتامبر سیاه» در سال ۱۹۷۰، «نبرد بیشه‌ها» در ژوئیه ۱۹۷۱ و تبعات و پیامدهای آن از جمله فرارهای فردی یا گسیخته شدن گروهی از ارتش اردن، خروج گروه‌های جوانان برای همبستگی با مقاومت در مقابل تهاجم اسرائیل به لبنان در سال ۱۹۸۲). آنچه بر پیچیدگی امور می‌افزاید، این است که همگی این افراد در سوریه اقامت نگزیده‌اند بلکه پس از تهاجم سال ۱۹۸۲ در چهار سوی دنیا (به‌ویژه لبنان)، دیگر کشورهای عربی و حتی کشورهای اروپایی و آمریکایی و... پراکنده شدند. سپس هزاران تن از آنها برای اقامت موقت، آموزش، آمادگی و مهیا شدن، به اردن آمدند تا زمینه بازگشت آنها به کرانه باختری و نوار غزه طبق قرارداد اسلو که در سال ۱۹۹۳ میان اسرائیل و سازمان آزادی‌بخش فلسطین منعقد شده بود، فراهم شود.

در طی این مدت، افرادی از «نسل فداییان» به شهادت رسیدند و عده‌ای جان باختند؛ اما در مقابل، فرزندانشان از دواج کردند و یکی از آنها خانواده‌ای تشکیل داد که میانگین افراد آن به شش نفر می‌رسید و این چیزی است که پیچیدگی مسئله را دو چندان می‌کند. این پیچیدگی تنها از زاویه تعیین افراد «تبعیدشده» نیست بلکه- این مورد مهم‌تر است- مسئله، پیدایش نسل جدیدی است که تابعیت یا هویت یکسان ندارد و در نتیجه نیازمند حداقل حقوق مدنی و اجتماعی می‌باشد (کار، نقل مکان و زندگی آزاد و آبرومند).

اما در رابطه با حکومت فلسطین، آوارگان فلسطینی در مجتمع سایبر سیتی خواستار آن هستند که این حکومت دست از سر آنها بردارد. آنها پیش‌تر سکوت را شکسته بودند و «پس از گذشت یک سال از وعده‌های توخالی، دروغ‌های پیوسته و اتهام به این که «آوارگان اقتصادی» هستیم...»، تمایل خود را به کمیساریای عالی سازمان ملل در امور پناهندگان و تمامی سازمان‌های بین‌المللی ذیربط اعلام کردند تا به وضعیت اسفبار آنان رسیدگی کنند و برای جلوگیری از مشکلات آنان که روز به روز وخیم‌تر می‌شود،



فلسطینی‌های سوریه در محاسبات خود هیچ‌گاه امکان مهاجرت دوباره از سوریه را به خارج از مرزهای این کشور در نظر نگرفته بودند. اما عواملی که فلسطینی‌ها را وادار به این کار کرد، سهمگین‌تر از آن بودند که بتوان تحمل کرد. دلایل اصلی این امر، حول سه محور می‌چرخند: عدم امنیت پس از انتقال درگیری‌ها به محله‌ها و اردوگاه‌های فلسطینی‌نشین؛ گرانی فاحش در نتیجه کمیاب شدن کالاهای اساسی؛ درصد بالای بیکاری و عدم امکان دستیابی به شغل در نتیجه تداوم بحران در سوریه که بیش از دو سال و نیم ادامه یافته است

چاره‌ای بیندیشند.

سفیر حکومت فلسطین در عمان عطاءالله خیری، خاطر نشان کرده بود که سفارت، اقدامات خود را ادامه می‌دهد تا فلسطینی‌هایی را که از سوریه می‌آیند، بنا به خواسته آنها به اردن و سپس نوار غزه منتقل نماید.

به نظر می‌رسد که خشم مهاجران فلسطینی از سوریه به اردن، در درجه نخست، متوجه حکومت فلسطین است که نماینده آن، سفارت این حکومت در عمان است. اما این خشم میان نیروهای اردنی، سازمان‌ها و هیئت‌های بین‌المللی، استثنایی قائل نشده است؛ از جمله آژانس

آنروا- که طبق قیومت خود- پیش از هر ارگان دیگری مسئول امداد و اشتغال آوارگان فلسطینی است. از جمله مواردی که در این راستا گفته می‌شود، این است که آژانس- به گفته سخنگوی آن انوار ابو سکینه- تنها ۳/۷ میلیون دلار از اصل ۲۷ میلیون دلار را عرضه داشته است. کشورهای اعطاکننده این مبلغ خواهان ارائه آن برای کمک به فلسطینی‌های سوریه بودند؛ یعنی آنها که به دنبال حوادث سوریه خسارت دیدند یا از آنجا گریختند. نزدیک به ۱۴۰ آواره فلسطینی مهاجر از سوریه، در سپتامبر گذشته اعلام کردند که هرگونه خدمت ارائه‌شده از سوی سازمان‌های بین‌المللی مختص آوارگان را تحریم می‌کنند و این امر به دلیل مسئله‌ای بود که آن را «شانه خالی کردن از مسئولیت و عدم تعهد به مسئولیت‌هایشان در قبال آوارگان» نامیده بودند.

آوارگان سایبر سیتی چندین بیانیه صادر کرده‌اند که در آنها به حکومت فلسطین حمله کرده و رقابت شدیدی را با سفارت آن در عمان به راه انداخته‌اند.

موضوع به همین جا ختم نمی‌شود؛ بلکه فراتر از آن به خطوط قرمزی رسیده است که از نظر سیاسی هر جا با هم تلاقی یابند، از حرارت شعله می‌کشند؛ مانند جریان دورودخانه یرموک و اردن و دریاچه‌ی طبریه. این خطوط قرمز در خطرات زیر خلاصه می‌شود:

اول: فروپاشی حکومت سوریه یا «سومالی» وار کردن آن، آن چنان که برخی پیش‌بینی

می‌کنند.

دوم: انتقال «دغدغه دموگرافی» - که با افزایش شمار فلسطینی‌ها در اردن خود را نشان داده است - از حالت پنهان و تحت نظارت کنونی به حالتی از آشوب‌ها و ناآرامی‌ها، که در آن صورت ممکن است رژیم صهیونیستی فرصتی برای تحقق رؤیای قدیم - جدید خود بیابد؛ یعنی آنچه «میهن جایگزین» نامیده می‌شود. شاید مهم‌ترین خط قرمز، با ایجاد شرایطی جلوه‌گر شود که فلسطینی‌های سوریه و سپس لبنان را وادار می‌کند که به اردن نقل مکان کنند که این امر بر عمق چنددستگی‌های مردمی و وخامت آن می‌افزاید. سوم: موردی است که اهمیت آن هم‌تراز با این دو تحول است، اگر بیشتر از آنها نباشد. آن قدرتی که در رأس این هرم جدید سیطره یافته بر منطقه قرار خواهد گرفت، رژیم صهیونیستی است و بس. این امر بر احتمالات تجزیه حکومت سوریه، چند تکه شدن جامعه اردنی - فلسطینی، محو مسئله اصلی یعنی فلسطین و چیرگی دوباره امریکا بر منطقه در قالبی جدید، متمرکز است.

مهاجران فلسطینی مقیم اردن در چه شرایطی به سر می‌برند؟

چند گواهی

در میان مهاجران فلسطینی، حالتی از خشم، ناراحتی و تلخکامی در مقابل هر یک از طرف‌های مرتبط با رنج تازه آنها، حکمفرماست. شاید دلیل چنین وضعیتی همین بحران غیر مترقبه باشد که مهاجران فلسطینی برای خود هیچ سودی در آن نمی‌بینند. مقامات اردنی، این فلسطینی‌ها را «آوارگانی اقتصادی» به شمار می‌آورند که در جست‌وجوی درآمد و کاسبی هستند، نه آوارگان سیاسی که با توجه به خشونت خونباری که از دو سال پیش در سوریه شدت گرفته است، به دنبال یک پناهگاه سیاسی امن می‌گردند. این مقامات از تحت تکفل قرار دادن فلسطینی‌ها یعنی پذیرش ضمانت یک شهروند اردنی برای آنها امتناع می‌ورزند که همین مورد شرط ماندن فلسطینی‌ها در اردن می‌باشد. این امر متفاوت از نحوه تعامل آنها با آوارگان سوری است که معمولاً تکفل آنها پذیرفته می‌شود و در نتیجه اجازه اقامت در اردن را می‌یابند؛ اما یک فلسطینی پس از مدتی توقیف و بازجویی به سوریه بازگردانده می‌شود.

رئیس مرکز پژوهش‌های حقوق بشر، فوزی سمهوری، با توجه به حجم اسناد سوری، از موضع اردن که حاضر به تحت تکفل قرار دادن فلسطینی‌ها نیست، غافلگیر نشده و می‌گوید دولت اردن از زمان صدور اعلامیه کاخ سفید، آن را محترم نشمرده است.



سمه‌پوری با توجه به وجود تضمین‌های ارائه‌شده از سوی کفیل، که بازگشت آوارگان به سوریه را در صورت ثبات و استقرار آن تضمین می‌کند، خواستار اجازه کفالت آنها شده است.

رئیس هیئت «یاری مردم سوریه» در اردن، مهندس علی ابو سکر، نگرانی‌های مسئولان اردن را از ورود آوارگان فلسطینی و کفالت آنها کاهش داده است.

گواهی مسئولان «سازمان‌های جامعه مدنی» در اردن، گذشته از ارزش و تأثیر عملی آن تا حد قابل قبولی فراهم است. اما در رابطه با فلسطینی‌های مهاجر از سوریه به اردن، گواهی‌ها تقریباً اندک است یا تقریباً موجود نیست. برای پی بردن به این راز، نیازی به هوش خارق‌العاده نیست. زیرا بحرانی که در دو سوی مرزها سایه افکنده، افق‌های روشن و نزدیکی ندارد و ممکن است «گواهی»، طرحی برای «یک گواهی» باشد؛ به‌ویژه در خصوص فلسطینی‌ها که در این درگیری دیواری کوتاه‌تر از آنها نیست و فریب و نیرنگشان کمتر است.

گواهی کفاح (ام محمد)

یکی از گواهی‌هایی که می‌توان از نزدیک آن را لمس کرد و با گوش شنوا صدای آن را شنید، تجربه «کفاح» و دو پسرش محمد و حسین است.

سرنوشت کفاح (اهل اردوگاه بقعه) مانند بسیاری از دختران جوان اردنی - فلسطینی بود. او برای ادامه تحصیلات دانشگاهی خود، در دهه هشتاد قرن پیش به سوریه رفت. کفاح پس از کشمکش طولانی با «واسطه» که در خود سوریه بیشترین شهرت را داشت، نتوانست در دانشگاه قبول شود اما توانست همسری بیابد (نامش «خلیل عادی» و او نیز از اردوگاه بقعه بود)؛ از بخت بد و طبیعت امور در آن روزها، داماد، جوانی بود که در سال ۱۹۸۱ از خدمت نظامی ارتش اردن گریخته بود تا به مقاومت فلسطین بپیوندد! حاصل این ازدواج دو پسر (محمد متولد سال ۱۹۹۲ و اویس متولد سال ۱۹۹۶) و دو دختر (حنین و بیادر که هر دو با دو فرد فلسطینی - اردنی ازدواج کردند و مشکل تبعید آنها خاتمه یافت) بودند.

تا اینجا داستان عادی یا تقریباً عادی به نظر می‌رسد؛ اما از اینجا به بعد تراژدی مادر و دو پسرش آغاز می‌شود. از اینجا است که تماس‌ها، واسطه‌گری‌ها، رشوه‌های مالی و تلاش‌ها برای نفوذ سراسر مرگبار به اردن آغاز می‌شود.

رشوه‌ها در آن موقعیت حرف اول را می‌زدند. یک بار واسطه‌ای ادعا می‌کرد که در مقابل مبلغی پول، می‌تواند مشکل را حل کند. تا زمانی که این دو جوان به صورت قانونی اردنی



هستند، حق بازگشت به وطن خود، اردن را دارند. واسطه دیگری مثل مورد قبل، فکر می‌کرد که می‌تواند تابعیت آنها را پس بگیرد و از سفارت اردن در دمشق، مجوزی برای آنها در بیاورد و چه بسیار واسطه‌های دیگری که همین روش را در پیش گرفتند.

این خانواده با مشقت‌های بسیار، توانست از نظر مالی اوضاع خود را سر و سامان دهد، اما نتوانست دو پسر خود محمد و اویس را از سوریه به اردن بازگرداند. پس دیگر راهی پیش روی این دو نبود جز خروج از کشوری که بعضی ساکنانش از آنجای گریزند (سوریه) و نفوذ به کشوری که آن دو از تابعیت و حمایت آن برخوردارند (اردن).

این چنین بود که آنها تصمیم گرفتند در ژوئن ۲۰۱۲ همراه با چند نفر دیگر، در یک عملیات پر خطر نفوذی شرکت کنند. مبدأ، منطقه در عادر سوریه و مقصد، منطقه مرزی رمثا در اردن بود... ناگهان شلیک گلوله‌ها آغاز شد؛ این که از سوی چه کسی و از کجا شلیک می‌شد، مهم نبود؛ زیرا تمامی آن منطقه مشکوک و تیراندازی در آنجا جایز بود. زن با یک گلوله تصادفی مجروح شد. محمد عادی به جرم نفوذ متهم شد و نیروهای نظامی امنیتی را در شهر مرزی رمثای اردن، در انتظار خود دید. پس از چند روز توقیف و بازجویی، رأی بر «عدم کفالت محمد و اویس» و بازگرداندن آنها به سوریه صادر شد. تاکنون داستان محمد و اویس و داستان هزاران جوان دیگر، به پایان نرسیده است. آنها که پدرانشان نهال مقاومت را کاشتند و حالا فرزندانشان به درختان تنومندی تبدیل شده‌اند. اما آیا همه این‌ها حقیقت دارد؟

در پایان من چاره‌ای نمی‌بینم جز این که همراه با آن فلسطینی مهاجر از سوریه یا از هر مکان دیگری به مکانی دیگر، شعر محمود درویش را زمزمه کنم:

پس از واپسین مرزها به کجا برویم؟

پس از واپسین آسمان گنجشک‌ها به کجا پرواز می‌کنند؟^۱

۱. سه مبحثی که در این مقاله به آنها پرداخته شد، برگرفته از پایگاه اینترنتی «مؤسسه الدراسات الفلستینیه» بودند بخش پرونده‌های ویژه. یکی از پرونده‌ها با عنوان «فلسطینی‌های سوریه دوباره آواره می‌شوند»، حاوی چهار مقاله به زبان عربی در رابطه با وضعیت فلسطینی‌های سوریه بود که در این جا سه مقاله از آن ترجمه شد.

http://www.palestine-studies.org/ar_files.aspx?id=9



مناسبت‌ها

من مادر بودم ولی مالک نبودم

«بخشی از خاطرات مادر شهید سید حمیدرضا فاطمی از مبارزان دوران ستم‌شاهی»^۱

پدرم محمدعلی اتحاد تبریزی رئیس هیئت آذربایجانی‌های مقیم مشهد بود و اگر چه اهل تبریز هستم ولی در مشهد بزرگ شدم؛ چون پدرم خواستند که در هنگام مرگ در جوار امام رضا (ع) باشند، به مشهد مهاجرت کردیم. نحوه آشنایی خانواده ما با همسرم نیز به این صورت بود که وقتی آقای فاطمی از دانشگاه فارغ التحصیل شدند به ایشان دو پیشنهاد کاری می‌شود؛ یکی در بندرعباس و دیگری در مشهد. همسرم اهل قم بودند و شهر مشهد را برای کار انتخاب کردند. او دبیر بود و در دو رشته علوم تربیتی و ادبیات تحصیل کرده بود. ایشان برای اقامت در مشهد در محلی که ما سکونت داشتیم منزلی اجاره و پس از مدتی از من خواستگاری کردند. پدر و مادرم راضی نمی‌شدند؛ می‌گفتند اگر ایشان به قم برگردند ما نمی‌توانیم دوری تو را تحمل کنیم. اما قسمت و سرنوشت چنین بود. آنقدر آمدند و رفتند و اصرار کردند تا یک شب خواب دیدم من و او را نشانند روی دو صندلی و دو خانم که نقاب داشتند آمدند جلو و چیزی خواندند و در دهان هر

۱. متن حاضر حاصل گفت‌وگوی حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای دکتر سید حمید روحانی با مادر شهید سید حمیدرضا فاطمی است که آغاز آن در تاریخ ۱۳۸۹/۸/۱۹ بود. بانو فخرالملوک تبریزی مادر شهیدان فاطمی، در شهر یورماه سال ۱۳۹۰ دارفانی را وداع گفت. روحش شاد.





دوی ما نقل گذاشتند؛ صبح که بیدار شدم گفتم سرنوشت من همین است؛ قبول کردم که با هم ازدواج کنیم.

پس از ازدواج خداوند سه فرزند به ما عطا فرمودند. دو پسر و یک دختر. شهید حمیدرضا اولین فرزندمان و دخترم ناهید دومین فرزند که یکسال از حمیدرضا کوچکتر است و شهید فرید هم سومین فرزندمان بود.

قبل از اینکه فرزند اول ما متولد بشود در خواب دیدم بچه‌ای را به من دادند که یک دشداشه و یک عرق چین سبز تنش بود. به من گفتند این حمید توست؛ در خواب فهمیدم بچه‌ام پسر است. بعد از آنکه به دنیا آمد پدرش به قرآن تفأل زد و آیه «الحمد لله فاطر السماوات والارض» در آمد؛ واژه حمد را به باب فعیل بردند شد حمید؛ و چون در جوار حضرت رضاع) بودیم رضا را هم اضافه کردیم و او را حمیدرضا نامیدیم. بدین ترتیب حمیدرضا در مشهد متولد شد؛ اما سه، چهار ماهه بود که برای دیدن پدر همسرم به قم آمدیم. حمیدرضا هم بیمار شده و تب روده گرفته بود. به همسرم گفتم بهتر است او را نزد دکتری به تهران ببریم. شنیده بودیم دکتری به نام آقای زمانی در چهار راه کاخ^۱ مطب دارد. سوار بر تاکسی شدیم تا به مطب دکتر برویم. در راه ناگهان یک اتومبیل محکم با اتومبیل ما برخورد کرد؛ طوری که خودروی ما چند دور چرخ زد و سقف آن فرورفت. آن خودرویی هم که به ما زده بود همان موقع فرار کرد. حمیدرضا در بغلم بود و سرش کبود شده بود. آن موقع دخترم را نیز باردار بودم. مردم به کمک ما آمدند. همسرم را به بیرون از ماشین منتقل کردند. سر حاج آقا ضربه دیده بود. به من گفت شماره ماشینی که به ما زده است بردارم و بعداً متوجه شدیم که او عبدالرحمن فرامرزی مدیر روزنامه کیهان بوده است. راننده تاکسی که به نظر مرد مستضعفی می‌آمد به ما کمک کرد. همسرم را به بیمارستان سینا برد و من را که اصلاً تهران را بلد نبودم به کلانتری راهنمایی کرد تا با کمک مأموران کلانتری بتوانم خانه خواهر همسرم را پیدا کنم. به آنها گفتم غریبم و راه را بلد نیستم. آن افسر که خدا عاقبتش را به خیر کند دو نفر پلیس را صدا زد. نامه نوشت و به من گفت با این مأمورین می‌روی می‌گردی تا خانه عمه بچه‌ات را پیدا کنی؛ وقتی خانه را پیدا کردی می‌نویسی که صحیح و سالم رسیده‌ای. حمیدرضا در بغلم بی‌قراری می‌کرد. در آن حال فقط می‌دانستم که خانه خواهر همسرم در جایی بود که قطار از آنجا رد می‌شد. بالاخره خانه را پیدا کردیم و من زیر آن نامه نوشتم صحیح و سالم رسیدم. بعد با خواهر همسرم به بیمارستان سینا رفتیم. دیدم که

۱. چهار راه فلسطین کنونی.

سر همسر مرا بسته‌اند. چند روز اول که حال همسر خوب نبود و مشاعرش را از دست داده و چند وقتی گرفتار فراموشی شده بود. چون دبیر دبیرستان‌های تهران، قم و مشهد بود به دلیل غیبت طولانی حکم منتظر خدمتی به او دادند.

مدتی در خانه خواهر همسرمان ماندیم و حمیدرضا را که در تصادف صدمه دیده بود و از سوی دیگر قبل از تصادف هم مریض شده بود درمان کردیم. حاج آقا هم حالشان بهتر شد و از بیمارستان مرخص شد. البته حالشان هنوز چندان رو به راه نشده بود.

یک شب هیئتی از داخل کوچه خانه خواهر همسرمان آمد که حاج آقا، حمیدرضا برداشت و با همان حالش بیرون برد و جلوی هیئت از حضرت علی اصغر (ع) خواست تا شفای کودکی را بدهد. ناگهان یک مرتبه دیدم این بچه آنقدر عرق کرد که انگار توی حوض رفته است. عمه‌اش گفت این بچه تمام کرد! یک دفعه دیدم چشم‌هایش باز شد؛ شفا گرفت! بچه‌ام آن موقع شفا گرفت تا در ۲۱ سالگی اعدام شود. بعد از آن به قم بازگشتیم. حاج آقا تا مدت‌ها بیکار بود. تا بتواند ثابت کند که علت غیبت تصادف بوده است. مدتی طول کشید تا بالاخره توانست کارش را به دست آورد و دبیر دبیرستان نایب قم شد.

حمیدرضا در قم بزرگ شد؛ از همان کودکی ذکاوت خاصی داشت، یعنی بچه‌ای بود که هر کس به چشم‌هایش نگاه می‌کرد می‌گفت چشم‌های عجیبی دارد. وقتی به سن تقریباً پنج سالگی رسید او را در مدرسه‌ای گذاشتیم که نزدیک منزل ما بود؛ گفتم اجازه بدهید حمیدرضا مستمع و آزاد بنشیند و چیزی یاد بگیرد. دو، سه ماه نگذشته بود که معلمش آمد و به پدرش گفت حاج آقا اجازه بدهید ایشان را ببریم کلاس دوم. او در این مدت کوتاه که به مدرسه آمده است تمام تابلوها را می‌خواند، اعداد را می‌خواند و همه چیز را بلد است. همسرمان دیدند حمیدرضا پنج ساله است و بسیار لاغر و نحیف؛ بنابراین اجازه ندادند رسماً به کلاس بروند گفتند که او فقط مستمع و آزاد به مدرسه برود. بعدها در طول دوران تحصیل نیز همیشه شاگرد اول بود.

در دوران ابتدایی حرف‌های عجیب و غریب می‌زد و زمانی که به دبیرستان رفت حرف‌هایش تندتر شد. گاهی می‌آمد و می‌گفت مامان من رنج می‌برم و ناراحت هستم؛ ببین چقدر ما بیچاره هستیم. می‌گفتم مادر جان برای چه؟ می‌گفت که ما نفت به این گرانبهایی مان را می‌دهیم به آمریکا و آدامس خروس می‌خریم! می‌گفتم پسرمان اینها را چه کسی به تو می‌گوید؟ می‌گفت مگر بناست کسی به من بگوید؟ مگر خودم عقلم نمی‌رسد!





هفت سال بیشتر نداشت که دست‌های کوچکش را بالا می‌برد و به پهنای صورتش اشک می‌ریخت. می‌گفتم مادر جان برای چه گریه می‌کنی؟ می‌گفت من عاشق پروردگارم و آرزو دارم به معشوقم برسم.

از سن هفت سالگی تمام امور دینی خود را انجام می‌داد. یک بار به او گفتم آخر پسر در سن ۱۴ سالگی مکلف می‌شود می‌گفت حالا چه اشکالی دارد که از سنین کودکی شروع کنم. اهل عبادت بود؛ نمازش را می‌خواند؛ روزه‌اش را می‌گرفت؛ وقتی سحر بیدارش نمی‌کردم ناراحت می‌شد. هر دو برادر مثل هم بودند و می‌گفتند چرا ما را بیدار نکردید؟ و در همان حال روزه را می‌گرفتند. من از او بی‌احترامی ندیدم؛ مثلاً خدای نکرده پایش را جلوی من دراز کند یا در نزده به اتاق من بیاید. فوق‌العاده مؤدب بود، اهل قلم هم بود. وقتی پدرش یک موضوع می‌داد که درباره آن بنویسد در یک چشم به هم‌زدن پنجاه خط می‌نوشت! فکر می‌کردم که اصلاً چگونه این پنجاه خط را نوشته است؟!

بعد از مدتی هم‌سر م با یکی، دو نفر از دبیران دبیرستان که ساواکی و طرفدار شاه بودند درگیر شد و اداره آموزش و پرورش عذر او را خواستند و ما را به تهران منتقل کردند. وقتی به تهران رفتیم حاج آقا در کتابخانه ملی به عنوان کارشناس مشغول به کار شد و در دبیرستان ثقفی و خوارزمی تهران نیز شروع به تدریس کرد.

حمیدرضا هم مشغول تحصیل شد و دوران ابتدایی را کمتر از شش سال به پایان رساند. پدرش گفت اگر او شاگرد اول شود من می‌توانم او را به مدرسه خوارزمی ببرم؛ مدارس دیگر را قبول ندارم. حمیدرضا دوران دبیرستان را در مدرسه خوارزمی بهارستان که شعبه اول آن بود با موفقیت گذراند. شعبه‌ای که پدرش آنجا نبود. حمیدرضا در پنج سالگی به مدرسه رفته بود و تقریباً هفت سالش بود که شروع به نوشتن مقاله کرد. مقاله‌هایش در روزنامه کیهان چاپ می‌شد. روزی یکی از دوستانش که احتمالاً از بستگان او در روزنامه کیهان کار می‌کردند از حمیدرضا خواست که به دفتر کیهان برود. من هم به اتفاق او به آنجا رفتیم. حمیدرضا به قدری کوچک بود که وقتی رفتیم آنجا گفتند که این مقاله‌ها را شما نوشتید؟! گفت: بله. باور نمی‌کردند. برای امتحان دو موضوع به او دادند؛ یکی توصیفی و یکی جنگی. رفت و نشست و در مدت کوتاهی درباره هر دو موضوع مطلبی نوشت. مطلب توصیفی مربوط بود به یک روز برفی و یک بچه یتیم که عکس‌هایش هم در موزه عبرت است. آن عکس را زدند. بچه سیاهی است که گریه می‌کند. بعد درباره موضوع دوم هم نوشت؛ و چیز عجیبی هم نوشت. هنوز هم آنچه نوشته بود نمی‌توانم باور کنم. درباره همین جنگی که با آمریکا داریم نوشت. انگار

خودش فرمانده این جنگ بود و صحنه‌ها را می‌دید. مسئولان روزنامه از نوشته‌های حمیدرضا بسیار متعجب شده بودند. سپس از او پرسیدند که در داستانی که نوشته این اسم‌های خارجی را از کجا آورده است؟ بچه شش، هفت‌ساله، گفت اینها امریکایی‌اند. بعد روزنامه‌کپهان از من خواستند که این بچه را استخدام کنند تا هفته‌ای دو مقاله بنویسد. من وقتی آمدم به حاج آقا گفتم؛ ایشان گفتند نه، او کوچک است؛ مزه پول زیر دندانش می‌رود دیگر درس نمی‌خواند. من می‌خواهم بچه‌هایی همه تحصیلات عالی‌ه داشته باشند.

وقتی که دوران دبیرستانش تمام شد و امتحان کنکور داد هفده سال داشت. پدرش هم کارمند کتابخانه ملی بودند. کنکور که داد در کنکور رتبه خوبی گرفت. روزی به خانه زنگ زد و به پدرش گفت که در کنکور رتبه سوم را کسب کرده است. سپس در رشته مهندسی مکانیک دانشگاه صنعتی شریف تهران مشغول به تحصیل شد.

بعد از مدتی روزی به خانه آمد و گفت مادر نمی‌دانی چه خبر است! اوضاع بسیار افتضاح است و اصلاً با روحیه من سازگار نیست و من از این وضعیت رنج می‌برم. گفتم مادر جان تو چهار سال آنجایی خواهی بمانی؛ کار نداشته باش. گفت نه، اگر من ساکت باشم، همه ساکت باشند پس ما با آدم مرده چه فرقی داریم؟ پس چه کسی باید بلند شود؟ چه کسی و کی باید اقدام بکند؟

به این ترتیب حمیدرضا یک گروه به نام گروه «فجر اسلام» تشکیل داد. بعدها پسرم فرید هم در گروه رزمی‌ای به نام «الفجر» عضویت پیدا کرد و نهایتاً در عملیات والفجر ۸ به شهادت رسید. بعد از ده سال از شهادت حمیدرضا هر دو گروه یکی شدند. آقایان محمدعلی باقری و محمود پهلوان نیز دو نفر از افرادی بودند که اهل سیستان و بلوچستان و در گروه حمیدرضا بودند و هر دو را اعدام و در بهشت‌زها دفن کردند.

حمیدرضا اولین مبارزه‌اش را با آشپز دانشگاه و همه کادرش که افرادی بهایی بودند آغاز کرد.

مدت‌ها بود می‌آمد و به من می‌گفت با رژیم مخالف است. هر دفعه که به خانه می‌آمد می‌دیدم کتکش عوض شده است. برای اینکه او را شناسایی نکنند کتکش را عوض می‌کرد و در می‌رفت. یک روز نشست جلوی من و گفت مادر جان ممکن است اینها مرا هم دستگیر بکنند. گفتم برای چه؟ گفت برای خاطر اینکه ما را ببرند بترسانند! یک ساعتی ما را نگاه می‌دارند که رعب ایجاد کنند و بعد آزاد می‌کنند می‌آیم؛ ولی اگر شما شنیدید ناراحت نشوید. با این گفت‌وگو من را کمی آماده کرد که مثلاً من زمینه داشته باشم. عموماً سر





موعد معین خانه می آمد و سر موعد معین می رفت. همه چیزش منظم و مرتب بود. یک روز گفت مادر جان من یک خواهش از شما دارم. احتمال دارد مرا هم بگیرند و دلم می خواهد قولی به من بدهید. گفتم چه قولی؟ گفت قول بدهید اگر برای من اتفاقی افتاد ناراحت نشوید. گفتم شما که می گویی یک ساعت می برند و بعد آزاد می کنند؟ این دیگر ناراحتی ندارد. گفت یک وقت ممکن است که این طور که گفتم نشود؛ فقط شما قول بدهید ناراحت نشوید. قبول کردم. او در ادامه گفت دلم می خواهد اگر اتفاقی برای من افتاد مثل عمه ام حضرت زینب (س) صبور باشی. گفتم من را چه به دختر حضرت علی (ع) و دختر حضرت فاطمه (س)! من را با چه کسی مقایسه می کنی؟ گفت مادرم او زینب کربلا بود؛ قهرمان بود. دلم می خواهد تو زینب زمان باشی. هر اتفاقی افتاد تحمل کنی حتی گریه نکنی. حمیدرضا از من قول گرفت. آن شب من خیلی گریه کردم خودش هم خیلی گریه کرد؛ اما خب به او قول دادم که مقاومت کنم.

پول کرایه ای که به او می دادم خرج ضعیفان می کرد. بعدها متوجه شدم که پدرش تا بهارستان او را می رساند و او بقیه راه را تا دانشگاه صنعتی شریف پیاده می رود و پول کرایه اش را جمع می کند و برای مستضعفین چیزی می خرد. همیشه می دیدم کفش های حمیدرضا سوراخ شده، می گفتم چقدر کفش هایت پاره می شود؟ می گفت نمی دانم! کیفیت ندارد بعد معلوم شد پول کفش را که از پدر می گیرد به محرومان می دهد و با کفش پاره راه می رود.

قبل از انقلاب تمام اعلامیه های امام را پخش می کرد؛ شب ها مخفیانه به خانه می آمد و با ماشین استنسبیل عکس ها را کپی می کرد. یک اتاق تک بالا داشتیم، من یک روز بالا رفتم و دیدم زیر کرسی تعداد زیادی اعلامیه مخفی کرده است. صدا زدم گفتم این چیست؟ حمید آمد و گفت اینها اعلامیه های امام است. همان شب هم از ترس آنکه ممکن است ما دست بزنیم آنها را داخل یک گونی کرد و برد.

گروه حمیدرضا اعلامیه های حضرت امام را پخش می کردند، برای مستضعفان نفت می خریدند و برای آنها می بردند و هر کاری که امام دستور می دادند انجام می دادند. ابتدا مقلد آیت الله بروجردی بود و پس از ایشان از آقای نجفی مرعشی تقلید می کرد. وقتی از تدریس خود پولی درمی آورد آن را خرج مستضعفان می کرد و اگر زیاد می آورد آن را به آقای نجفی می داد. وقتی او به شهادت رسید پدرش نزد آیت الله نجفی رفتند. وقتی ایشان شنیدند ساواک حمیدرضا را گرفته گفته بودند انشاء الله به حق پنج تن آل عبا خدا این محمدرضا شاه را نابود کند یا سلطنتش را نابود کند! فرزند شما همان پنج

تومانی را هم که داشت می آورد و خمس می داد.

پدرش از فعالیت‌های ضد رژیم او چندان خبر نداشت. من هم کم و بیش خبر داشتم. همیشه می گفت من از این رژیم رنج می برم. در جوار عمه‌ام حضرت معصومه (س) آمده‌اند سینما ساختند؛ این شهر دارالمؤمنین است، دارالعلم است، روحانیت آنجاست. گفتم آخر مادر تو که نمی توانی کاری کنی. گفت چرا آقایان بلند نمی شوند؟ دلم می خواهد آقایان مثل آیت‌الله خمینی باشند، شجاع باشند. این‌ها برای چه بلند نمی شوند که اقدام کنند؟ کی باید اقدام بکند؟ مگر قم شهر مذهبی نیست؟ من آنقدر مبارزه می کنم تا وقتی که بالاخره به یک جایی برسد.

تعداد زیادی کتاب داشت که می گفت نباید در خانه خودمان باشد. گفت این‌ها را بگذارید دم دست تا به خانه عمه جان ببرم. تمام کتاب‌هایی که داشت اسلامی بود. در میان آنها رساله حضرت امام (ره) بود. اما قبل از اینکه موفق شود کتاب‌ها را مخفی کند روزی ساواک به خانه ما ریخت و هر چه کتاب داشت برد. خدا می داند هیچ‌گاه تمایل به مطالعه کتاب‌های دیگر نشان نمی داد. وقتی هم زندان رفت و دید بعضی افراد از اینها جدا شده و منافق شدند نامه‌ای فرستاد و در آن نوشته بود من عضو هیچ گروهی نیستم. نکند خیال کنید من با اینها بودم؛ پدر و مادرم اشتباه نکنید. یک وقت نیایند به شما بگویند که من عضو آنها بودم. من راه اجدادم را رفتم.

بعدها فهمیدم در مجیدیه تهران ساختمان دفتر یک مجله را هم منفجر کرده اما آن انفجار هیچ کشته‌ای نداشت. یک شب هم به خانه آمد، به اتاقش که طبقه بالا بود رفت. ما شب‌ها جمع می شدیم و همه با هم شام می خوردیم. صدایش زدم و گفتم که برای شام پایین بیاید. اما او گفت شما بخورید. همان شب از من یخ و نمک خواست و گفت که فردا امتحان دارد. یک لیوان چای ریختم و برایش بالا بردم که متوجه شدم حمیدرضا یک کار بی سابقه انجام داده و آن اینکه در را قفل کرده بود. از او پرسیدم چرا در را قفل کرده است؟ باز کرد اما خودش جلوی در ایستاد تا نکند من به داخل اتاق وارد شوم و گفت پایین می آیم ولی امتحان دارم. از لای در دیدم داخل آن سینی که یخ برده بود یک چیزهایی درست کرده و آنها را روی هم گذاشته است. طبق معمول هر روز صبح که با پدرش تا بهارستان می رفت، وقتی صبح بلند شدم پدرش صدا زد که حمید نمی آیی پایین صبحانه بخوری؟ رفتم دیدم اصلاً رختخوابش دست هم نخورده بود. او رفته بود. صبح آن روز شنیدم که سینمای قم منفجر شده است. وسط روز هم سابقه نداشت که حمیدرضا به خانه بیاید؛ وقتی آمد دیدم که یک حال عجیبی دارد. گفتم راستی حمید





می دانی سینما را منفجر کرده اند؟ دیدم لبخندی زد و گفت مادر نازشستش! خوش به حال آن کسی که این کار را کرده! خدا پدر و مادرش را بیامرزد. بعد کمی به او مشکوک شدم. سپس توضیح داد که بمب را هنگامی که مردم از سینما بیرون رفته بودند داخل سینما گذاشته اند و سپس با سرایدار تماس گرفته و از او خواسته بودند از سینما بیرون بیاید. حمید در ادامه گفت وقتی دیدم سرایدار از سینما بیرون نیامد او را بغل کردم و به بیرون از سینما آوردم. تا این را گفت یک دفعه گفتم حمید تو این کار را کردی؟ خدا مرگم بدهد. الان به خانه مان می ریزند. گفت مادر جان هیچ چیز نگو؛ شتر دیدی، ندیدی. الحمدلله راحت شدیم. گفتم چه طور این کار را کردی؟ گفت ندانید بهتر است؛ ساواک می آید شما و خواهرم را می برد. زیر شکنجه هم نمی توانید طاقت بیاورید مجبورید حرف بزنید پس ندانید بهتر است. از اینکه سینما را منفجر کرده بود خیالش راحت شده بود. انفجار سینما و بعضی از فعالیت هایش را من خبر داشتم ولی پدرش خبر نداشت، هیچ کس هم خبر نداشت.

حمید رضا یکسال و سیزده روز شاید هم یکسال و هفده روز در زندان بود. در تاریخ ۵۴/۲/۷ برای ساواک نامه ای نوشتم که پدرش مریض است و می خواهد بستری بشود، اجازه بدهید ما با فرزندمان ملاقات کنیم اما آنها اجازه ندادند.

در بازجویی های ساواک، حمید رضا در پاسخ به این سؤال که تو با کدام گروه و جریان همکاری می کردی نوشته است که در بدو ورود به دانشگاه مثل خیلی از بچه ها و شبیه به پدر و مادرش که نماز می خواندند او هم نماز خوان شده است. پدرش هم آن موقع به او گفت که از مجتهدی تقلید کند و حمید رضا به خاطر علاقه ای که در دل به آیت الله خمینی داشت و هم به خاطر مسائلی که در گوشه و کنار شنیده بوده امام خمینی را به عنوان مجتهد خود برگزید.

ساواک خیلی اصرار کرد حمید رضا را وادار به همکاری کند حتی می گفتند در صورت همکاری یک درجه به او تخفیف می دهند. اما او معتقد بود یک عمر برای نابودی حکومت مبارزه کرده است حالا از آنها تقاضای تخفیف کند. ساواک چند بار با من تماس گرفت و گفت پسرت تو را خیلی دوست دارد، به او بگوئید با ما همکاری کند. گفتم برای چه؟ گفت برای خاطر اینکه مغز متفکری دارد. گفتم ایشان استاد من بودند چنین کاری نمی کند اگر هم بکند من نمی بخشمش.

شبی که حمید رضا را به شهادت رساندند خواب دیدم که دایی ام که سید موسوی است آمدند و یک بقیچه جلوی من گذاشتند. دیدم یک چادر سبز آوردند و سر من کردند. گفتم



مگر از این هم کسی چادر سر می کند؟ چادر باید مشکی باشد. گفتند این مال شماست. بعد از شهادت حمید هم یک شب خواب دیدم که من و دخترم جایی رفتیم که در بزرگی در آن بود و آن در به یک بیابانی باز شد. در آن بیابان یک باغچه کوچکی بود و گل های بسیار زیبایی در آن بود. گل ها بزرگ شدند و قد کشیدند که دیدم روی آن نوشته اند حمیدرضا فاطمی؛ کمی بزرگ تر شدند و دوباره روی آن نوشته شد حمیدرضا رفت آسمان. خواب را برای آقای مسجدی که فردی سیاسی بود باز گو کردم. ایشان گفتند که این هر کس بوده کشته شده و جای او را هزاران گل می گیرند؛ همین طور هم شد. هزاران گل دوباره قیام می کنند. در جریان شهادت پسرم فرید خواب دیدم در حرم امام رضا (ع) نشستام که یازده، دوازده سادات عمامه مشکی جلو آمدند. بچه ای به من دادند. آن را باز کردم دیدم چادری که در جریان شهادت حمیدرضا به من داده بودند این بار مقنعه ای از سر آن به من دادند. گفتم آخر آدم مقنعه ضریح را سر می کند؟ این چه جور است؟ بعد دیدم یکی هم کف دستم گذاشتند. گفتند این را به خاطر فرید آوردیم. چادرش را سر حمیدرضا دادند، مقنعه اش را هم سر فریدم دادند. باز هم در خواب دیدم دو کبوتر داشتند می رفتند که بدنشان کبوتر، ولی سرشان حمیدرضا و فرید است. همان طور که نگاهشان می کردم دیدم بال هایشان را برای من تکان دادند. از خواب بیدار شدم؛ گفتم خدایا این قربانی ناقابل را بپذیرید.

شبی هم که حمید را اعدام کردند پدرش وسط کوچه رفت، بی قراری می کرد، فریاد زد محمدرضا! الهی که آرزویت به دلت بماند، ولیعهدی فرزندت را نبینی. در همان حال که گریه می کرد سر به سجده گذاشت و گفت خدایا این قربانی را از من قبول کن.

پس از شهادت حمیدرضا چندین بار آمدند من و حاج آقا را با خود بردند. آنجا در یک اتاق می نشاندند. پدر حمیدرضا آرام نمی نشست؛ می رفت و علیه شاه تبلیغ می کرد. اولین مرتبه که من را بردند گفتند می دانی فرزندت چکاره بوده است؟ گفتم من پسرم را می شناسم؛ تو بگو چکاره بود؟ گفت مؤمن افراطی بود. گفتم مگر مؤمنی هم افراطی دارد؟ چرا او را کشتید؟ مگر مؤمن و مسلمان را می کشند؟ گفت ما با اینها مشکل داریم؛ ما با کمونیست ها مشکل نداریم چون آنها زود تسلیم می شوند ولی ما با اینها مشکل داریم. ادامه داد و گفت حالا می دانی چه کار کرده است؟ گفتم چه کار کرد؟ گفت در یک چشم به هم زدن ۱۵ نفر را یک جا ترور کرد. گفتم فکر نمی کنم که چنین کاری کرده باشد! آن وقت برگشت و گفت که باید زبان شما مادرها را از حلقتان بیرون کشید. شما بودید که اینها را این طور تربیت کردید. می دانی با کشته شدن حمیدرضا تا آخر عمر این



مهر ننگ و سیاه به پیشانی‌ات خورد؟ گفتم اتفاقاً به من افتخار داد؛ شیرم حلالش باشد. در پرونده‌ای که از ساواک بر جای مانده، آمده است که یک سری از وسایل شخصی حمیدرضا را پس از شهادت به خانواده او برگردانده‌اند؛ اما دروغ نوشته‌اند. ما که اصلاً و ابداً چیزی ندیدیم. بعد از شهادتش یک نامه به دست من رسید که مادر اگر به من اجازه ملاقات دادند و شما آمدید مقداری پول برای من بیاورید. من و پدرش هر روز بلند می‌شدیم و می‌رفتیم جلوی اوین می‌نشستیم. ما را اسیر کردند و زجر دادند. در آخر هم گفتند که آنقدر شکنجه شده که نمی‌تواند به ملاقات با ما بیاید؛ از اینجا بروید. چقدر من را آزار دادند! بعد معلوم شد که در آن زمان حمیدرضا را شهید کرده بودند و ساواک فقط برای اذیت کردن ما این دروغ‌ها را می‌بافت. می‌گویند هفت ماه و نیم در موزه عبرت زندانی بوده است و در آنجا شکنجه شده است. آنها حتی جنازه حمیدرضا را به ما ندادند. درباره اینکه حمیدرضا را کجا به خاک سپردند با روح و روان ما بازی کردند. یکی گفت پودرش کردند؛ یکی گفت نمی‌دانم چه کارش کردند؛ در هر صورت وقتی که انقلاب پیروز شد ما فهمیدیم محل دفنش کجاست. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران از دفاتری که به دست آمد گفتند قبرش پیدا شده است. حمیدرضا در خیابان آیت‌الله طالقانی قطعه ۳۹ ردیف ۱۷ به خاک سپرده شده بود. چند مرتبه این قبر را درست کردیم؛ یک بار سنگ مرمر خوب سفارش دادیم؛ انداختند و بعد از چند روز وقتی رفتیم دیدم منافقین سنگ را خرد کرده‌اند. بار دیگر تابلوی حضرت امام (ره) را نصب کردیم اما باز هم آنها را بردند و شکستند. در آخر هم با یکی، دو تن از دوستان که خدا خیرشان دهد رفتیم یک سنگ معمولی انداختند و آنقدر سیمان ریختند که فکر می‌کنم هرگز خراب نمی‌شود.

بعد از انقلاب یک روز دار و دسته رجوی از جمله آقایان حمید اشراقی و عباس اشراقی که با هم نسبتی نداشتند به خانه ما آمدند. خواستند گروه حمیدرضا را به خودشان نسبت دهند. حاج آقا هم از آنها زرنگ‌تر و به قدری موشکاف بودند که وقتی گفتند که حمیدرضا با ما بود، گفت که شما؟ گفتند ما عضو «سازمان مجاهدین خلق» هستیم. گفت خب سر این خیابان این همه عکس زدند؛ عکس‌های بزرگ زدند، پس عکس حمید کجاست؟ گفتند هنوز سازمان اجازه نداده است. گفت بلند شوید بروید از اینجا و دیگر پیدا نشوید. اشراقی من تو را می‌شناسم. بی‌خودی حرف نزن. بعدها از طرف حمیدرضا نامه آمد که اینها در زندان از هم جدا شده‌اند.

نامه را یکی از هم‌سلولی‌های حمیدرضا برای ما فرستاده و در آن نوشته بود حضور

اولیای شهید اسلام سید حمیدرضا فاطمی؛ من در زندان اوین همراه و هم‌بند این سید شهید بودم. با یکدیگر دوستی صمیمانه داشتیم و در حدود چند ماه تاریخ اسلام را با ایشان دوره نمودیم. ایشان بیشتر ایام تقریباً همیشه روزه‌دار بود و شب‌ها مدام نماز شب می‌خواند. در تقوا کم‌نظیر بود و در جریان محاکمه شجاعت شگفت‌انگیز از خود بروز داد. او سعی می‌کرد که زندانیان اسلامی را به وسیله مسائلی که وارد بود دلگرم کند تا روحیه خود را نیازند. از این رو دست به نمایش تئاترهای سازنده می‌زد که در یکی از آنها بنده هم شرکت داشتیم. وی روز اول یا دوم صفر به دادگاه نظامی رفت و حکم اعدام گرفت. حالا مجازات او به روز بعد موکول گردید و به اوین بازگشت بچه‌ها خیال کردند که از حکم اعدام جسته؛ به سر و کول او پریدند و او را بوسیدند چون در صورت صدور حکم اعدام محکوم به جای اولیه‌اش بر نمی‌گردد و او را به جای دیگری می‌برند. وقتی او را بر گرداندند ما خیال کردیم از حکم اعدام رها شده است اما ناگهان روزنامه‌ای دست یکی از زندانی‌ها می‌بیند که یکی از اعضای گروه آنها که متهم ردیف ۱۲ بود را اعدام کردند. به بچه‌ها گفت فردا من را اعدام می‌کنند؛ من متهم ردیف اولم و دیگر باز نمی‌گردم. بعد او را به سلول انفرادی می‌برند. درست همان روز بود که روزنامه به بند وارد شد و خبر شهادت محمدعلی باقری و محمود پهلوان که از اعضای گروه سید حمیدرضا بودند نیز اعلام شد. همگی یکپارچه در غم و اندوه فرو رفتیم. این نشانه‌ای بود که فردا حمید نیز دیگر به پیش ما باز نمی‌گردد زیرا وی متهم ردیف یک بود. پس از آنکه حمید خبر شهادت دو نفر از هم‌زمان خود را در روزنامه خواند به نماز ایستاد و من متوجه بودم که چند ساعت وی نماز خواند و با خدای خودش راز و نیاز کرد. این نماز، نماز شهادت بود. همان شب من با او صحبت کردم؛ گفتم حمید آیا وصیتی نداری؟ گفت چرا دارم. همان موقع هنگامی بود که عده زیادی از مجاهدین خلق انحراف خود را از اسلام اعلام نموده بودند. گفت اگر تو از اینجا آزاد شدی و توانستی با خانواده من تماس بگیری به آنها بگو که پسران نه کمونیست بود و نه منحرف... او فقط و فقط برای پیروی از پدران و اجداد پاک در اسلام و پیروزی اسلام و حکومت اسلامی مبارزه کرده است و خیالشان راحت باشد و السلام و اینجا نتوانستم آدرس شما را بیابم. این شخص نامه را توسط آموزش و پرورش به دست ما رساند.

اوایل انقلاب یکی از بستگانمان برای عیادت از بیماری به شیراز رفته بود. در شیراز نمایشگاهی از کتاب و عکس برپا شده بود. این شخص همین‌طور که از آنجا رد می‌شد یک دفعه عکسی از حمیدرضا نظرش را به خود جلب می‌کند که در ورودی نمایشگاه





گذاشته بودند. با خود می‌گویند مثل اینکه این عکس قوم و خویش ماست؛ جلو می‌رود و می‌گوید آقا این عکس چند است؟ می‌گویند فروشی نیست. مجدد می‌گوید آقا خواهش می‌کنم، هر چه بخواهید من می‌دهم. پدر و مادر این شخص نگران و ناراحت فرزندشان هستند. نهایتاً ۵۰۰ تومان می‌گیرند و یک عکس مثل آن تهیه می‌کنند و برای ما فرستادند. اما اینکه این عکس را چه کسانی زده بودند ما متوجه نشدیم. احتمالاً از آن عکس‌هایی بوده که در شکنجه‌گاه ساواک پیدا شده و اول انقلاب بخشی از آنها را نمایشگاه کرده بودند و به همه شهرستان‌ها هم فرستاده بودند.

در گواهی دفن پزشکی قانونی، سن حمیدرضا را ۲۵ سال نوشته بودند اما او هنگام دستگیری ۲۰ ساله بود و در ۲۱ سالگی شهید شد. هیچ نوشته و هیچ شیء یادگاری از او ندارم؛ همه نوشته‌ها حتی شناسنامه‌اش را ساواک برد. فقط یک ساعت برایم یادگار ماند. آن هم شبی که می‌خواست برود در آورد و روی یخچال گذاشت. آن ساعت هم یا نزد دخترم است یا در موزه عبرت در غرفه‌اش گذاشته‌اند.

پسر دیگرم فرید تقریباً نه سال با برادرش حمیدرضا فاصله سنی داشت. وقتی حمیدرضا دستگیر شد فرید نه، ده سال داشت. فرید هم مثل برادرش در سن پنج سالگی به مدرسه رفت و حدود هفده سال داشت که در رشته مهندسی شیمی وارد دانشگاه شهید چمران اهواز شد. خصوصیات اخلاقی‌اش مثل حمیدرضا بود. دارای دو لیسانس بودند. همسرم فرید را هم مانند برادرش حمیدرضا در آموزشگاه خوارزمی میدان بهارستان ثبت نام کرد و می‌گفت دوست دارد فرزندانمان ترقی کنند. فرزندم فرید با سن کم وارد مدرسه اخلاق شد و خصوصیات و اخلاقش طور دیگری بود و خیلی متواضع بود. اگر مثلاً یک شخصی به او سلام می‌کرد دست روی سینه می‌گذاشت و با احترام به آن شخص پاسخ می‌داد.

شب‌ها که از خستگی خوابم می‌برد مرا بیدار می‌کرد و می‌گفت چای درست کردم، چای‌تان را بخورید سر حال شوید و سپس می‌گفت حالا شروع کنیم نماز شب بخوانیم. می‌گفتم پسر من الان خسته‌ام و توانایی ندارم. می‌گفت نماز شب را بخوانید بعداً بخوابید. چقدر با هم‌دیگر نماز شب خواندیم. یک شب هم شروع کرد نماز هزار قل‌هوالله را بخواند. یک موقع متوجه شدم مرتب جلو و عقب می‌رود، فکر کردم خوابش برده باشد. گفتم فرید جان گفت مادر نمی‌دانی چه باغی بود، چه منظره‌ای بود، چه گل‌هایی بود! ششصد قل‌هوالله را گفته بود اما دوباره رفت و وضو گرفت و دوباره از سر شروع کرد. تا زمانی که در قید حیات بود نماز هزار قل‌هوالله او ترک نشد. حرف او با زبان نماز بود.

در سش هم خوب بود با اینکه دانشجو بود و درس داشت هر سه ماه یک بار به جبهه می‌رفت و برمی‌گشت.

فرید از دواج خیلی کوتاهی داشت. در سن هفده سالگی ایشان که من سخت مریض بودم و ناراحتی قلبی داشتم، از او خواستم از دواج کند؛ از دواج حمیدرضا را که ندیده بودم گفتم حداقل از دواج فرید را ببینم غافل از اینکه او رفت و من هنوز اینجا نشسته‌ام و یک پسر به نام حمیدرضا از او برایم یادگار باقی مانده است.

زمانی که فرید به جبهه رفت پدرش مریض بود. یک بار که حال پدرش اصلاً خوب نبود با او تماس گرفتم و از او خواستم تا باز گردد اما او گفت که نه، امام فرمودند که واجب کفایی است و واجب‌تر است در جبهه باشد تا اینکه بالأخره فرمانده‌اش او را به زور فرستاده بود. فرید وقتی آمد تقریباً ده روزی اینجا ماند و به پدرش کمک کرد. روزی که می‌خواست برود دیدم صورتش مثل نقره شده بود. پوتین‌اش را که می‌خواست ببندد دست‌هایش می‌لرزید. به فرزندش گفت حمیدرضا، پسرم اگر مامانی را اذیت نکنی این دفعه که بیایم یک چیز خیلی خوب برایت می‌آورم. آن وقت او را بوسید و در بغل من گذاشت. یک بار نامه‌ای برایم فرستاد و در آن نوشته بود که مادر به حول و قوه‌الهی بچه‌ها فاو را گرفتند. او از من خواسته بود تا به مناسبت سالگرد تولد فرزندش حمیدرضا یک هدیه برای او بخرم و به او بگویم که آن را بابا فرید برایش فرستاده است. فرید در عملیات والفجر ۸ در فاو به شهادت رسید. فرید آرپی چی می‌زد و در عین حال غواصی هم می‌کرد. ده روز زیر آب مانده بود تا خودش را به خط مقدم نیروهایشان برساند. در خط مقدم با آنکه پاهایش مجروح شده بود اما چون نیروهای کمی برای مقابله با دشمن داشتند برای نبرد با تانک‌های عراقی به سوی آنها آرپی چی می‌زند و خسارتی به نیروهای عراقی وارد می‌کند اما در عین حال نیروهای عراقی نیز به او تیراندازی می‌کنند و در نهایت با یک نارنجک دست‌ساز که از سوی دشمن پرتاب شده بود به شهادت می‌رسد.

بعد از شهادت فرید یک روز از طرف سپاه به ما زنگ زدند و گفتند می‌خواهند با آقای فاطمی صحبت کنند. عرض کردم ایشان کسالت دارند. اما اصرار داشتند که با خود حاج آقا صحبت کنند. در این حین همسرم خود را از اتاق کشاند و بیرون آمد. گفت کیست و گوشی را گرفت. یک مرتبه گفت سر جدم مجروح شده یا نه؟ گفتند فرید مجروح شده و او را به بیمارستان آورده‌اند. حاج آقا رفتند و من هم دنبال او دویدم. رفتم دیدم توی کوچه جمعیت زیادی ایستاده‌اند. انگار همه می‌دانستند و هیچ کس جرئت نداشت چیزی بگوید. حاج آقا خواست پشت فرمان بنشینند که یکی از دوستان نشست و رفتند تا ببینند





که فرید را به کدام بیمارستان برده‌اند. فرزندش حمیدرضا هم از من جدا نمی‌شد. وقتی همسرم آمد دیدم رنگ به رو ندارد. گفتم حاج آقا تو را به خدا بگو فرید کجاست؟ گفت حاج‌خانم من نمی‌دانم در کدام بیمارستان است! مثل اینکه می‌خواست چیزی بگوید. بعد گفت حاج‌خانم فرید که مجروح شده، اگر مثلاً قطع نخاع باشد باید چه کار کرد؟ گفتم خب من کنیزش هستم و خودم به او خدمت می‌کنم. بعد گفتند اگر چشم‌هایش را از دست داده باشد چه؟ گفتم سواد دارد و مرا مادر صدا می‌زند و باز هم کنیزش هستم. گفت شما که همیشه منطقی فکر می‌کردید، این چه حرفی است که می‌زنید؟ بگذارید به آن آرزویی که داشته برسند! یک دفعه برگشتم و گفتم که راست بگویید. حاج آقا تو را به خدا چه شده؟ قرآن را از داخل جیبش درآورد و گفت فرید هم پیش حمیدرضا رفت. تو را به این قرآن اگر صدایت دربیاید. فقط خدا را شکر کن. خودش سجده کرد و من هم سجده کردم و خدا را شکر کردم. گفتم خدایا من مادر بودم ولی مالک نبودم. امانت تو را صحیح و سالم برگرداندم. فرید هم شهید شد. بعد رفتند جنازه‌اش را آوردند و در بهشت معصومه (س) تشییع کردیم. وقتی گلاب پاشیدند و می‌خواستند فرید را داخل قبر بگذارند ناگهان دیدم حاج آقا روی قبر افتاد و حالش بد شد و صورتش نورانی شد. دوستان او را به خانه آوردند. او در خانه تمام کرد. حاج آقا وصیت کرده بود که اگر برایش اتفاقی افتاد او را کنار فرید دفن کنند. گفتم آنجا به ما جا نمی‌دهند. گفت تو تلاشت را بکن ولی همان جا دفن کنی. فرید من ۷ اسفند، حمیدرضا ۱۷ اسفند و حاج آقا ۲۷ اسفند از دنیا رفتند.

من که مالک نبودم مادر بودم. خداوند ان شاء الله قبول کند هدیه ناقابلی بود که تقدیم حق کردم. امیدوارم که خداوند به شایستگی خود به این بچه‌ها نگاه کند و قبول کند. من که کارهای نیستم. یک روزی آنها را به من دادند، شکر؛ یک روز هم از من گرفتند، شکر. خدا را شاکرم که این منت را بر من گذاشتند و این لطف شامل حال من شد، برای اینکه من هم اگر چه فکر نمی‌کنم لیاقت آن را داشته باشم، اما جزء مادران شهدا باشم.



۳۱۳

دوره سوم ■ سال یازدهم ■ شماره ۳۷ و ۳۸ ■ پاییز و زمستان ۹۲

از تاریخ

نامه‌ای منتشر نشده از بزرگان خمین

سندی که در پی می‌آید، نامه‌ای است که نزدیک به یکصد سال پیش علما و روحانیان خمین، به مجلس شورای ملی آن روز نوشته‌اند و از مسئولان ستم‌پیشه آن منطقه و خوانین و متنفذین محلی شکایت و دادخواهی کرده‌اند. در میان امضاکنندگان، امضای حضرت امام (س) با عنوان اقل الطلاب روح‌الله الموسوی، نیز امضای آیت‌الله پسندیده، دیده می‌شود. امام با امضای این نامه نشان داده‌اند که از دوران جوانی در رویارویی با زورگویان و تجاوزگران، مبارزه با ظلم و بی‌عدالتی و دفاع از حق و حقوق مردم جدی و استوار بوده‌اند. عنوان «اقل الطلاب» که همراه با امضای آن مرد الهی آمده است، تواضع و فروتنی ایشان را از دوران جوانی نمایان می‌سازد.



به واسطه نماینده محترم کمره و محلات دامت برکاته
مقام اقدس مجلس مقدس شورای ملی شیدالله ارکانه
چندی بود امورات ملکی دست خوش غرض ورزی و شهوت رانی متنفذین و متصدیان
غیر صدیق شده غالب امور از غیر مجری حل گردید موجب زحمت اهالی هر مرز و بوم
گردیده سلب آسایش عمومی نموده هر یک به یک اسم و رسم دچار زحمت بودند تا
به حمدالله بعد از چندی که رسمی از قانون دیده نمی شد افتتاح مجلس مقدس شورا
موجب خوشوقتی عامه گردیده و بالاخص اهالی مراکز هم پیش از محل قریه مبتلا
به زحمت بودند و ابدأً به شکایت واقعی گذاشته نمی شد بلکه در پشت میزها بلامراجعه
باقی و به واسطه انحلال پیاپی کابینه‌های سابق به عهده تعویق مانده و امورات مملکت
را طبیعت تسویه می کرد. این است که داعیان کراراً از خرابی (زورقان) کمره به دایره
مربوطه وزارت جلیله مالیه دامت شوکته شکایت کرده ممیزی و مفتش آنجا را خواستار
شدیم تا مکرر مفتش به محل آمده و نتیجه عرایض داعیان این شده است که (آقای
میرزا عبدالله خان مفتش) به واسطه اغراض شخصی و حب و بغض محلی به غرض ورزی
راپورت دروغی به مقام محترم وزارت داده که (مالکین زورقان هفت سال است مالیات
خود را نداده‌اند) اینک بر حسب حکم رئیس دایره محل مالیات مستقیم حکم به توقیف
آن محل صادر و از طرف مالیه محلی به واسطه اغراض متصدیان فعلی سه نفر مامور به
آنجا رفته از مالکین مخارج فوق الطاقه دریافت و رعایا را نمی گذارند که زراعت خود را
جمع نموده [نامفهوم] مشغول کار خود باشند. با اینکه مالیات آن محل پرداخت شده و
فقط از سنه یونت ئیل جزئی جنس باقی مانده و اما سنه قوی ئیل به واسطه سن خوارگی
تمام کمره و گلپایگان از پرداخت معاف شده‌اند و اما سنه پیچی ئیل هم به واسطه سوء
سیاست آقای میرزا عبدالله خان مفتش مالیه این محل منحل گردیده و از عموم به عهده
تعویق مانده. فقط تفاوت داعیان با اهالی سنه یونت ئیل است که آن هم چون مفتش
به محل آمد انتظار داشتیم قرار ممیزی آنجا داده شود. با اینکه آن محل به کلی ویران و
خراب است و داعیان به زحمات زیاد [نامفهوم] به قیمت گزاف برای تجدید قنات زورقان
خریده و [نامفهوم] تهیه کرده‌ایم مأمورین مالیه به واسطه بعضی اغراض نسبت به رعایا
و شخص‌ها اذیت کرده و نمی گذارند مختصر جویی که دارند بردارند آیا این است ترتیب
قوانین. مستدعی است در آسایش داعیان اقدامی فرمایید که از عهده آبادگردن زورقان...
والاجز دادن ملک در مقابل تحمیلات زیاد این ده خراب چاره نداریم.
زیاده ایام دادرسی مستدام.

مرامنامه کمیته اتحاد اسلام و بازخوانی آرمان‌های اسلامی نهضت جنگل

میثم عبداللهی^۱

منشأ حرکت میرزا کوچک خان یک منشأ صددرصد دینی و اعتقادی است. رفتار او هم یک رفتار دینی و اعتقادی است. امام خامنه‌ای

چکیده

رهبران نهضت جنگل، شعار «اتحاد اسلام» را شعار اصلی جنبش خود انتخاب کردند. آن‌ها کمیته‌ای از مجتهدین و بزرگان تشکیل دادند و این کمیته مرامنامه‌ای منتشر کرد که در آن علل شکل‌گیری نهضت و اهداف آن مشخص شده بود. این مرامنامه به طور آشکار به جنبه‌های اسلام‌خواهی نهضت تأکید کرده بود اما آنچه در متون تاریخی مربوط به نهضت کوچک جنگلی منتشر شد خلاف این آرمان را نشان می‌داد. اکنون بعد از گذشت بیش از ۹۰ سال از نهضت جنگل، با بررسی‌های عمیق‌تر و رجوع به اسنادی که از چشم محققان تاریخ دور نگه داشته شده بود این حقیقت آشکار

۱. دانش‌آموخته سطح ۳ تاریخ، حوزه علمیه قم





می‌شود که تاریخ‌نویسان نهضت جنگل به هر دلیلی با تحریف آشکار تاریخ، مرامنامه اصلی نهضت کوچک جنگلی را که کاملاً ماهیت اسلامی داشته است نادیده گرفته و مرامنامه فرقه دموکرات را که ربطی به آرمان‌های اسلامی نهضت جنگل نداشت به نام مرامنامه این نهضت معرفی کردند. این مسئله باعث شد تا مرامنامه اصلی پنهان بماند و عده‌ای فرصت‌طلب که حرفه‌ای جز تحریف تاریخ و مصادره نهضت‌های اسلامی به نفع جریان‌های وابسته به غرب و شرق ایدئولوژیک در ایران ندارند در مورد اصالت‌های اسلامی این نهضت تردید کرده و راه را برای وارونه‌نشان دادن تاریخ نهضت‌های بیداری اسلامی هموار سازند.

در این مقاله تلاش می‌شود ضمن معرفی مرامنامه کمیته اتحاد اسلام تفاوت‌های مبنایی این مرامنامه با مرامنامه دیگر مورد ارزیابی قرار گیرد. با توجه به این که رهبر معظم انقلاب، نهضت جنگل و جمهوری گیلان را یک نمونه بسیار کوچک از تلاش‌های اسلامی ملت مسلمان ایران برای برپایی جمهوری مبتنی بر آموزه‌های اسلامی می‌داند که به شکل اولیه در دوران نهضت جنگل عملی گردید امیدواریم انتشار این اسناد بخشی از جفاکاری‌ها و تحریف‌های مورخین سکولار نسبت به آرمان‌های اسلامی نهضت جنگل را بر ملا سازد.

کلیدواژه‌ها: نهضت جنگل، میرزا کوچک جنگلی، کمیته اتحاد اسلام، فرقه دموکرات، جنبش‌های اسلامی

اصالت‌های مرامنامه کمیته اتحاد اسلام

سال‌ها پیش ابراهیم فخرایی در کتاب *سردار جنگل*، مرامنامه‌ای را به نام نهضت جنگل منتشر کرد^۱ که تا به امروز تصور می‌شود که این مرامنامه مربوط به نهضت جنگل، و آرمان‌های آن نیز آرمان‌های نهضت است. اخیراً در میان متونی که مربوط به دهه آخر قرن سیزدهم درباره گیلان بود اسناد و اطلاعاتی به دست آمد که به ویژه برای مشروطه و نهضت جنگل افقی نو را در پیش روی محققین باز می‌کند. این اسناد مربوط است به «مرامنامه و نظامنامه کمیته اتحاد اسلام» که در سال‌های میانی نهضت جنگل به صورت چاپ سنگی منتشر شد و در میان مردم پخش گردید و هنوز آثاری از آن در میان گنجینه‌های خانوادگی مردمان کهنسال این منطقه وجود دارد.

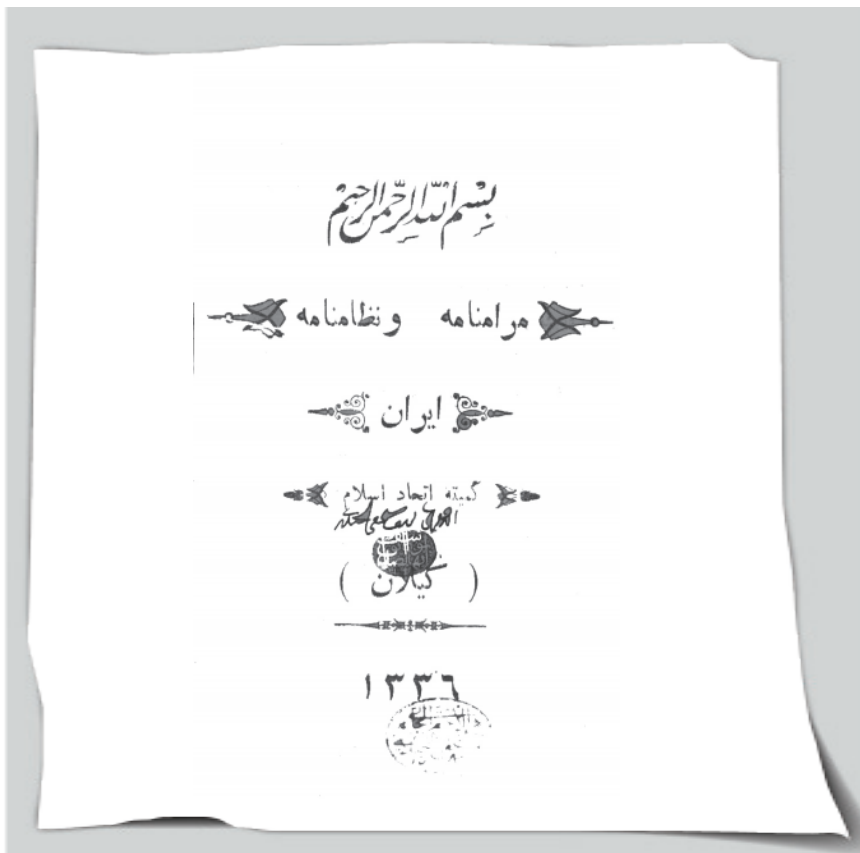
از ویژگی‌های این مرامنامه آن است که یک متن کاملاً مترقی اسلامی است و مسائل

۱. ابراهیم فخرایی، *سردار جنگل*، تهران، جاویدان، ۱۳۷۶، ص ۵۹-۵۶.

مختلفی در آن مطرح شده است؛ که با توجه به فضای شکننده و آلوده آن دوران در نوع خود جذاب می‌باشد. روح اسلامی تمام سند یعنی مقدمه، مرامنامه و نظامنامه را در بر گرفته است و بندهای این سند، آموزه‌های اسلامی را ارائه می‌کند.

مرامنامه‌ای که فخرایی در کتاب *سردار جنگل* منتشر کرد به این مرامنامه هیچ شباهتی ندارد. ما در این مقاله تلاش می‌کنیم مرامنامه فخرایی را نیز مورد بررسی قرار داده تا میزان صحت انتساب آن به نهضت جنگل مشخص شود.

مرامنامه‌ای که در این مقاله برای اولین بار منتشر می‌گردد «مرامنامه اتحاد اسلام» و مرامنامه‌ای که در کتاب *سردار جنگل* منتشر شده را «مرامنامه فخرایی» می‌نامیم. این مرامنامه با توجه به شواهدی که در آن وجود دارد مرامنامه کمیته اتحاد اسلام و نهضت جنگل است. روی جلد این مرامنامه به نام «کمیته اتحاد اسلام» و نیز «گیلان» و به سال ۱۳۳۶ قی تصریح شده است که این کلیدواژه‌ها از مختصات نهضت جنگل است.





در صفحه ۱ به گذشت ۱۲ سال از عمر مشروطه اشاره می‌کند که با توجه به اینکه مشروطه در سال ۱۳۲۴ ق آغاز شد پس سال نوشتن این مرامنامه با آنچه روی جلدش یعنی ۱۳۳۶ ق نوشته مطابقت دارد. در مقدمه این مرامنامه، اوضاع نابسامان و شکننده ایران به خوبی تشریح شده است. مثل تجاوز نظامی به خاک ایران و همکاری خائنین با اجانب. همچنین نویسندگان این مرامنامه در مقدمه، به سابقه مبارزات نهضت جنگل نیز اشاره کرده و می‌نویسند جنگلی‌ها «تقریباً از سه سال قبل تا امروز در زوایای جنگل گیلان» مشغول به مبارزه بودند؛ این مسئله با تاریخ آغاز نهضت گیلان، یعنی ۱۳۳۳ ق، مطابقت دارد.

در مقدمه این مرامنامه به انگیزه‌های اصلی تأسیس «کمیته اتحاد اسلام» نیز اشاره شده است و سه شعار اصلی نهضت یعنی: حفظ استقلال ایران، ایجاد حکومت ملی و اسلام‌خواهی به صراحت بیان شده است. این آرمان‌ها با مشی نهضت تطابق دارد و رهبران نهضت بارها در انظار عمومی و حتی نشریات خود بر این آرمان‌ها به ویژه به اسلامیت و ایرانی‌ت تأکید داشتند.^۱ کمیته اتحاد اسلام در یکی از شماره‌های روزنامه جنگل می‌نویسد:

ما قبل از هر چیز طرفدار استقرار استقلال مملکت ایرانیم، استقلالی به تمام معنی الکلمه یعنی بدون اندک دخالت و نظریاتی از هیچ دولت اجنبی و از این نقطه نظر تمام دول اجانب چه همجوار چه غیر همجوار در مقابل یکسانست... ما به نام اتحاد اسلام قیام کردیم و به این جمعیت مقدس منتسبیم ولی باید دانست که طرفدار اتحاد اسلامیم...^۲

در قسمت‌های دیگر نظامنامه هم که شرح «تأسیسات جمعیت اتحاد اسلام» رفته، بارها به این جمعیت اشاره شده است. با توجه به این دلایل تردیدی باقی نمی‌ماند که این مرامنامه مربوط به نهضت جنگل است و آنچه فخرايي و ديگر تحريف گران تاريخ تحت عنوان مرامنامه نهضت جنگل در آثار خود آورده‌اند ربطی به آرمان‌های نهضت جنگل و میرزا کوچک خان ندارد.

مرامنامه مذکور در هشت صفحه منتشر شده است. صفحه اول جلد یا شناسنامه است که با «بسم الله الرحمن الرحيم» آغاز شده است و عنوان «مرامنامه و نظامنامه ایران - کمیته اتحاد اسلام - گیلان» را بر پیشانی دارد. تاریخ انتشار آن، سال ۱۳۳۶ ق (مطابق

۱. مرامنامه کمیته اتحاد اسلام، ص ۲.
 ۲. روزنامه جنگل، ۱۳۳۶، ش ۲۸، ص ۱، ص ۲.

۱۲۹۶ش) درج شده است. بی تردید بازخوانی این مرامنامه فضای جدیدی را برای جنبش جنگل به محققین عرضه خواهد کرد و وجهی دیگر از نهضت جنگل را به نمایش خواهد گذاشت. با پیدا شدن این مرامنامه، تغییرات زیادی در مطالعات پیرامون نهضت جنگل و میرزا کوچک به وجود خواهد آمد.

بازخوانی اهداف نهضت جنگل در چشم انداز مرامنامه اتحاد اسلام

امروزه اساسنامه‌ها و مرامنامه‌هایی که گروه‌های سیاسی تدوین می‌کنند بیانگر آرمان‌ها و اهدافشان است. در گذشته مرامنامه‌نویسی یکی از فعالیت‌های رایج گروه‌های سیاسی بود. مرامنامه مبین اهداف هر گروه و مرزبندی‌هایش با جریان‌های سیاسی - اجتماعی دیگر بوده است. بنابراین یکی از راه‌های شناخت نهضت جنگل بازخوانی آرمان‌ها و اهداف این نهضت از زبان مرامنامه است. در ابتدای این سند بعد از مقدمه به مهم‌ترین آرمان‌های جنبش جنگل به شرح زیر اشاره شده است:

۱. حفظ استقلال و تمامیت ارضی ایران و رفع تجاوزات اجانب

۲. تحکیم مبانی حکومت ملی

۳. محافظت از اصول و قوانین مقدس اسلام

هیچ کدام از بندهای این مرامنامه با اصول اسلامی تعارض ندارد بلکه به اجرای قوانین مقدس اسلام تصریح شده است. این نکته مبین این مسئله است که نویسندگان مرامنامه، از مجتهدین و علما بوده‌اند و نیز کسانی که دغدغه اجرای احکام اسلامی را پی‌گیری می‌کردند؛ به همین خاطر یکی از ۳ شعار اصلی‌ای که مطرح کردند اسلام‌خواهی است.

با توجه به شکل و ترکیب کمیته اتحاد اسلام که مجتهدین طراز اول در آن حضور داشتند، به روشنی معلوم می‌شود که قلم و محتوای این مرامنامه کاملاً با افکار آن‌ها سازگار است و بدیهی است غرض این نهضت تشکیل حکومت مردمی بر پایه شعائر دینی و احکام و مقدسات دین مقدس اسلام است؛ چه اینکه در اعلام حکومت توسط نهضت جنگل، قوانین اسلام را در قالب جمهوری عرضه کردند و شعار تشکیل جمهوری اسلامی و انقلابی در رأس شعارهایشان قرار گرفت.

این آرمان‌ها در رهبری نهضت جنگل آنقدر مشهود بود که حتی ابراهیم فخرایی که میانه خوبی با روحانیت و اهداف اسلامی نهضت جنگل ندارد می‌نویسد:

مرکز ثقل و مغز متفکر جنگل را هیئت اتحاد اسلام تشکیل می‌داد که





افرادش به استثناء چند نفر، همه از علما و روحانیون بوده‌اند. این وضع که تعدادی از روحانیون زمام کار را به دست گرفته کارگردانی و رهبری امور انقلاب را عهده‌دار شده‌اند به مذاق عده‌ای گوارا نیامد و ترتیبی دادند که هیئت اتحاد اسلام به کمیته تبدیل شود و در نتیجه این تغییر نام، افراد غیر روحانی نیز توانستند به عضویت رسمی هیئت اتحاد اسلام در آیند و اکثریت اعضا را به دست آورند.^۱

وی همچنین در سراسر کتاب به این مسئله اشاره می‌کند که «خود میرزا به طوری که قبلاً گفته‌ایم یک مرد دینی بیش نبود که همه مظاهر انقلاب را از دریچه دیانت می‌نگریست.»^۲

شاید به همین اعتبار بود که فخرايي و ساير مورخين سکولار نهضت جنگل، تلاش کردند در نگارش تاريخ اين نهضت به نوعی ریشه‌های اسلامی آن را پنهان ساخته و تاريخ اين نهضت را بر اساس ایدئولوژی خود تدوین نمایند؛ چون از اساس معتقد نبودند که روحانیت با تکیه بر آموزه‌های اسلامی بتواند یک جنبش بزرگ اجتماعی و سیاسی را رهبری کند. چنان که مصطفی شجاعیان نیز در کتاب خود که مورد تقدیر فخرايي قرار گرفته است به این اعتقاد کینه‌توزانه نسبت به روحانیت و اسلام اعتراف می‌کند و می‌نویسد: «روحانیت عقب‌مانده‌تر، کودن‌تر و ناآگاه‌تر از آن بود که بتواند به پیشقراول نهضتی انقلابی در عصر مبارزه با استعمار - ارتجاع مبدل شود.»^۳ اما رهبری میرزا در نهضت جنگل و رهبری مرحوم آیت‌الله کاشانی در نهضت ملی شدن صنعت نفت و از همه مهم‌تر رهبری امام در نهضت پانزده خرداد سال ۴۲ بی‌اعتباری تمامی این تحلیل‌های استعماری را به اثبات رساند و ناتوانی و فقر تئوریک جریان‌های غیرمذهبی را در شناخت مسائل ایران و جهان نشان داد.

شاید حکومت پهلوی به همین اعتبار، اجازه نشر کتاب *سردار جنگل* را به یکی از کارگزاران خود داد چون بی‌میل نبود که در حافظه تاریخی ملت ایران از نهضت جنگل به عنوان یک نهضت با گرایش‌های اسلامی ناب چیزی باقی نماند. شاید جعل مرانامه حزب دموکرات به نام مرانامه نهضت جنگل توسط فخرايي و دیگران تحت تأثیر چنین القائاتی صورت گرفته باشد.

در مقدمه مرانامه نهضت جنگل به علل عقب‌ماندگی و پریشانی ملت ایران به درستی

۱. ابراهیم فخرايي، همان، ص ۹۶.

۲. همان، ص ۵۲.

۳. مصطفی شجاعیان، *نگاهی به روابط شوروی و نهضت انقلابی جنگل*، تهران، بی‌نا، ۱۳۴۹، ص ۴۸.

اشاره شده است که چگونه بعد از مشروطه «دشمنان خارجی با کمک و مظاهرت خائنین داخلی، آنی از دسیسه‌کاری و نیرنگ‌بازی در اعدام استقلال و تسریع دوره استرقاق ما غفلت و تأنی روا نداشته‌اند.» این قسمت اشاره به جنایت‌های انگلیس و روسیه در طول تاریخ ۱۲ ساله بعد از مشروطه دارد. این دو کشور متجاوز، ایران را اشغال کرده و با کمک شبه‌روشنفکران وابسته، شروع به چپاول ایران کردند. در این مقدمه به روشنفکران سکولار که به ایادی غرب و شرق تبدیل شده و برای منافع آن‌ها تلاش می‌کند نیز اشاره شده است.

در ادامه نوشته است که این تجاوزها باعث شده تا ایران پیشرفت نکند و زیر چکمه استعمارگران، زندگی فلاکت‌باری داشته باشد. از علاقه‌مندان به «اسلامیت، ایرانیت، جبار منتقم و روح مقدس مؤسس آئین مطهر اسلام» کمک طلبیده تا دست به دست هم داده و ایران را از شر استعمارگران و خائنین داخلی نجات دهند. جالب است که چه قسم افرادی را برای مبارزه دعوت می‌کند و داشتن چه شروطی مثل پایبندی به خدا، پیامبر، اسلام و ایران را برای کسانی که به مبارزه دعوت می‌کند، ذکر کرده است.

بعد از آن به علل و انگیزه‌های ایجاد نهضت جنگل و کمیته اتحاد اسلام اشاره شده و گفته شده که «از سه سال قبل تا امروز در زوایای جنگل گیلان قیام به احیای ایران» کرده‌اند و در راه بیداری افکار مردم نیز از هیچ کوششی فروگذار نکرده‌اند. در نهایت از افراد مختلف دعوت می‌کنند که برای مبارزه با هم متحد شده تا کشور ایران را از این اوضاع اسفانگیز نجات دهند.

در صفحه ۳ اصلی‌ترین قسمت یعنی متن مرامنامه درج شده است. عنوان آن «مرامنامه جمعیت اتحاد اسلام ایران» است. این مرامنامه ۱۲ بند دارد که مهم‌ترین اصول آن در ۳ بند اول گنجانده شده است.

همان‌طور که گفته شد بند اول این مرامنامه به «حفظ استقلال و تمامیت ملکی ایران و رفع تجاوزات اجانب» اختصاص دارد. با مطالعه شرایط ایران در آن روزگار به این نتیجه می‌رسیم که اصلی‌ترین مشکل ایران نبود استقلال بود. در آن زمان جنگ جهانی اول به وقوع پیوست و ایران به رغم اعلام بی‌طرفی در جنگ، از سوی دو کشور جنایت‌پیشه یعنی انگلیس و روسیه مورد تهاجم نظامی قرار گرفت. اسلام نمی‌پذیرد که کشور اسلامی مورد ظلم واقع شود و مورد تهاجم قرار گیرد. این اشغال، استقلال ایران را خدشه‌دار کرده و غرور ملی ایرانیان را جریحه‌دار می‌کرد. البته اشغال نظامی، زمینه‌ساز بستن قراردادهای استعماری، سوءاستفاده از منابع کشور و حتی استعمار را به دنبال





داشت. این مسئله که به خاطر ضعف دولت مرکزی بود، باعث شد تا جنبش‌هایی مثل نهضت جنگل، قیام شیخ محمد خیابانی، قیام دلیران تنگستان و قیام کلنل پسیان به وجود آید که شعار و انگیزه اصلی و اولی همه این‌ها دفع استعمار و تجاوزات آن‌ها از ایران بود.

البته نهضت فقط به فکر مقابله با اجانب نبود؛ بلکه می‌دانست که باید دست خائنین داخلی را نیز کوتاه کند چرا که همین خائنین هستند که زمینه استفاده اجانب را از منافع ایران فراهم می‌کنند. نهضت به طور صریح مقابله با خائنین داخلی را در بند ۸ مرامنامه گنجانده تا با این عمل ثابت کند که یکی از دغدغه‌های اصلی نهضت مقابله با این گروه است: «تشکیل محاکم برای محاکمه خائنین، بدون ملاحظه رتبه و مقام.» این بند را می‌توان مکمل بند اول دانست. افزودن این بند به مرامنامه، نهایت جدیت نویسندگانش در برخورد با خائنین را می‌رساند. آن‌ها قائل بودند که بخشی از مشکلات کنونی کشور ناشی از عملکرد خیانت‌بار مسئولین دولتی بود. البته روشنفکران نیز به خوبی این مسئله را ثابت کرده بودند که در راه تأمین منافع غرب از هیچ تلاشی کوتاهی نمی‌کنند. امضای قرارداد استعماری ۱۹۱۹ که دو سال بعد از تاریخ این مرامنامه صورت گرفت، از خیانت‌های این قشر به کشور و مردم بود.

بند ۲ از مرامنامه کمیته اتحاد اسلام به «تحکیم مبانی حکومت ملی» پرداخته است. حضور رژیم منحط قاجار در رأس امور کشور باعث شده بود تا ایران بیش از یک قرن در خوابی عمیق به سر برده و از پیشرفت باز بماند. علاوه بر این، ضعیف بودن دولت مرکزی به کشورهای سلطه‌گر این اجازه را می‌داد تا هر زمان که خواستند به ایران حمله کنند و با حربه‌های نظامی از دولت ایران امتیاز بگیرند. در زمان نهضت جنگل، داشتن یک دولت قدرتمند آرزوی هر ایرانی شده بود که بتواند جلوی تهاجم سلطه‌گران را گرفته و کشور را رو به پیشرفت ببرد.

بند سوم مربوط به «محافظة [از] اصول و قوانین مقدسه اسلام با رعایت احترام [به] سایر ادیان» است. این بند یکی از ۳ شعار اصلی نهضت است که در آن به طور صریح سخن از محافظت از قوانین اسلامی رفته است. با این تفصیلات معلوم می‌شود که جایگاه دغدغه‌های اسلام‌خواهی در میان نهضت جنگل در چه حدی بوده است و نهضتی که از اصل و اساس، «اتحاد اسلام» نامیده شود به معنای دغدغه اصلی صاحبان آن برای اسلام است. کمی جلوتر در شرط اول از شرایط عضویت اعضای کمیته اتحاد اسلام نوشته شده که «عضو باید مسلمان... بوده...» این قید جز اسلام‌خواهی و اولویت «مسلمان بودن»

بر سایر شروط عضویت، معنای دیگری ندارد.

بند ۴ به «ایجاد نظام ملی متحدالشکل برای اجرای مقصود» اشاره دارد که با توجه به نداشتن ارزش منظم، متحدالشکل و قدرتمند این مسئله از دغدغه‌های نهضت بود. البته بند ۱۱ این مرامنامه هم که «نظام، ملی و اجباری است» را می‌توان مکمل این بند دانست که در صدر تحقق این دو بند در صدد ایجاد ارتشی قدرتمند در ایران است. بند ۵ مربوط به «اعمال مظاهر تامة در رفع تعدیات و اجحافات از طبقه برزگران و صنعتگران و سوداگران و عملجات» است. با توجه به وضعیت قشرهای مستضعف مثل برزگران، سوداگران و کارگران که زیر فشار و تعدی زورگویان و حتی حکومت قرار داشتند باید برای آنها فکری اساسی می‌شد. حمایت از قشر مستضعف که در انقلاب اسلامی ایران نیز جایگاه به خصوصی دارند، مورد تأکید نهضت جنگل هم بوده و از دغدغه‌های اصلی نهضت بوده است.

در بند ۶ مسئله «تکریم عموم فرق آزادی خواه بدون ملاحظه نژاد و ملیت» نوشته شده است. این بند اشاره دارد که تلاش برای آزادی انسان‌ها از یوغ استبداد و استعمار، امری مطلوب است و باید به این تلاش ارج نهاده شود. طبیعی است که این تلاش مقید به نژاد و ملیت خاصی نیست و هر کس در راه رهایی انسان‌ها تلاش کند کار ارزشمندی انجام داده است.

بند ۷ که شامل «نسخ و القای تحمیلات و عوارضات غیر قانونی» است اشاره به اوضاع آن زمان ایران دارد که بعضی از ثروتمندان، مسائلی را به رعایا و فقرا تحمیل می‌کردند و با عناوین مختلف از آنها پول می‌گرفتند. این بند در صدد است تا این مسئله را در ایران ریشه کن کرده و گرفتن عوارض و مالیات و غیره را در چارچوب قانون تعیین کنند و انجام دهند.

بند ۹ به «اصلاح ادارات طبق اصول بیم و امید» پرداخته است. این بند به ریشه کن کردن فساد اداری باز می‌گردد؛ به این معنا که اگر کارمند اداره‌ای کار خود را خوب انجام داد تشویق شود و اگر بد انجام داد تنبیه شود. در صورتی که بین کارمند خوب و بد فرقی نباشد یا در بعضی از مواقع کارمند بد هم تشویق شود، این مسئله فسادزا است و ادارات و جامعه را دچار فساد خواهد کرد. این بند در صدد اصلاح ادارات طبق تشویق خادم و تنبیه خطاکار است.

بند ۱۰ مربوط به «تعلیم اجباری و حفظ خصایص ملت» است. اغلب مردم ایران در زمان نهضت جنگل بی سواد بودند و این بی سوادی در بعضی مواقع باعث ایجاد فساد در





جامعه می‌شد. تشویق به علم‌آموزی و یادگیری سواد از مسائلی است که در اسلام به آن تأکید زیادی شده است. به همین خاطر از شعارهای اصلی نهضت جنگل، ایجاد فضایی برای تحصیل همه مردم و حتی اجباری شدن مقداری از سواد است. قسمت دوم این بند که به حفظ خصائص ملت اشاره دارد در صدد است تا آداب و رسوم رایج میان مردم را حفظ کند که بخشی از این آداب و رسوم، فرهنگ اسلامی است که آن را میان مردم ترویج کنند.

آخرین بند مرامنامه که بند ۱۲ است به این امر اختصاص یافته است: «مالیات از عایدات، مأخوذ خواهد شد.» این بند به یکی از راه‌های اصلی حفظ و استمرار حیات دولت اشاره دارد و شاهره اصلی تأمین اقتصادی دولت را از راه مالیات دانسته است و یکی از اصلی‌ترین وجوه گرفتن مالیات، مالیات از عایدات است. این بند ما را متوجه این موضوع می‌کند که اعضای کمیته اتحاد اسلام در صدد بودند تا حکومت تشکیل دهند و به حدی در این امر جدی بودند که از راه ممر درآمد دولت نیز غافل نبودند.

از صفحه ۴ عنوان «تشکیلات جمعیت اتحاد اسلام ایران» وجود دارد و مربوط به نظامنامه ساختار جمعیت اتحاد اسلام و جزئیات آن است. در ابتدای نظامنامه، به تأسیسات جمعیت اتحاد اسلام عبارت از کمیته مرکزی، کمیته‌های ایالتی و ولایتی و کمیته‌های محلی اشاره شده است. در همین صفحه شرایط عضویت در این جمعیت و نحوه تشکیل کمیته ذکر گردیده و در صفحه بعد نحوه برگزاری انتخابات برای تشکیل کمیته با عنوان «ترتیب انتخاب» بیان شده است. از صفحه ۶ به وظایف کمیته‌ها پرداخته شده و در پایان با یک متمیم، مرامنامه به پایان رسیده است. در مجموع ۲۴ بند به عنوان نظامنامه تشکیلات جمعیت اتحاد اسلام ذکر شده است.

این نظامنامه ساختار تشکیلات هیئت اتحاد اسلام را در ایران - و نه فقط در گیلان - تشریح کرده است که بعد از تشکیل حکومت، باید از چه ساختاری تبعیت کنند و چگونه به اداره حکومت بپردازند. اما آنچه در این متن دیده می‌شود ناشی از عزم نویسندگان این سند، برای ایجاد حکومت دینی در سرتاسر ایران است. آن‌ها ساختار کمیته اتحاد اسلام را نه برای اداره گیلان بلکه برای اداره ایران نوشتند. پس قرار نبود که نهضت محدود به دایره گیلان باقی بماند بلکه حکومت اسلامی را برای همه ایرانیان در نظر داشتند. در مقدمه مرامنامه نوشته‌اند که «از سه سال قبل تا امروز در زوایای جنگل گیلان قیام به احیای ایران و اعاده حیثیت تاریخی این سرزمین نموده‌ایم.» همان‌طور که نوشته‌اند گیلان اولین قدم و پایگاه اولیه برای رسیدن به ایران بود. در بندهای متعدد نظامنامه

مثل بندهای ۹ و ۱۰، حرف از کمیته‌های ایالتی و ولایتی است که چون گیلان تنها یک ایالت محسوب می‌شد پس حرف از کمیته‌های ایالتی و ولایتی، باطل بود؛ پس معلوم است که همه ایران مدنظر است. اگر هم در جایی حرف از مرکزیت گیلان است، قید موقت در آن لحاظ شده است؛ مثل بند ۱۱ و ۲۳ نظامنامه که محل کمیته مرکزی را موقتاً گیلان دانسته است. آن‌ها دغدغه ایجاد حکومت در سراسر ایران را داشتند و تلاش‌شان هم معطوف به این مسئله بود که جمهوریت دینی را برای همه مردم ایران بخواهند.

با این ترتیب، این سند تاریخی در مجموع دارای یک مقدمه، یک مرامنامه در ۱۲ بند و یک نظامنامه در ۲۴ بند است. محل انتشار آن مشخص نیست ولی با توجه به اینکه مطبوعه جنگل، در کسما قرار داشت و روزنامه جنگل در همین زمان در این ناحیه منتشر می‌شد، می‌توان گفت که این مرامنامه نیز در آنجا منتشر شده است.

معرفی مرامنامه فخرایی

پس از آشنایی با مرامنامه کمیته اتحاد اسلام یک سؤال باقی می‌ماند و آن اینکه نسبت مرامنامه فخرایی با نهضت جنگل چیست و آیا این مرامنامه هم توسط نهضت نگارش یافته است؟

برای اینکه به این سؤال جواب دهیم باید ابتدا با ابراهیم فخرایی - مؤلف کتاب سردار جنگل - آشنا شویم. بنا به ادعای ابراهیم فخرایی، وی یکی از اعضای نهضت جنگل بود که در یک دیدار در اواخر سال ۱۲۹۷ ش شیفته میرزا کوچک شده و به نهضت پیوست.^۱ بعد از شهادت میرزا کوچک مدت کوتاهی بازداشت بود و بعد از آن به خدمت دستگاه رضاخان در آمد و در عرصه سیاست‌های فرهنگی، همگام با رژیم رضاخان تلاش کرد و در مجلات مختلف با این مشی می‌نوشت و مجله فروغ را با همین نگاه در رشت منتشر می‌کرد.^۲ او در این دوره به خوبی به رژیم رضاخان و بعد پسرش محمد رضا خدمت کرده و کوچک‌ترین تخطی نمی‌کرد. او در دوران بازنشستگی شروع به نوشتن چند کتاب کرد که اولین و مهم‌ترین آن‌ها کتاب سردار جنگل است.

فخرایی در سال ۱۳۴۴ این کتاب را منتشر کرد و در آن، مرامنامه‌ای را به عنوان

۱. ابراهیم فخرایی، *نمادی از یک زیست*، مندرج در یادگار نامه فخرایی، زیر نظر رضا رضا زاده لنگرودی، تهران، نو، ۱۳۶۳، ص ۴۷.

۲. همان، ص ۶۳-۶۱، ۸۰-۷۹، ۸۴.





مرامنامه نهضت جنگل درج کرده است.^۱ او مرامنامه‌اش را در سه صفحه از کتاب سردار جنگل آورده است. این مرامنامه در ۹ ماده و ۳۴ بند تنظیم شده است. تا به امروز مرامنامه فخرایی، معروف‌ترین سندی بود که پیرامون آرمان‌ها و اهداف نهضت جنگل، وجود داشته و مورد مطالعه و دقت قرار می‌گرفت تا جایی که در بسیاری از آثاری که پیرامون نهضت جنگل نگاشته شده از کتاب سردار جنگل نقل شده و نیز پیرامون آن مقالاتی نوشته شده و مسئولین کشوری هم در طول این سال‌ها در پیام‌هایی که برای نکوداشت میرزا کوچک می‌فرستادند از این کتاب و این مرامنامه استفاده می‌کردند. برای اینکه میزان صحت انتساب این مرامنامه را به نهضت بدانیم، باید مرامنامه را در دو محور محتوا و سند مورد بررسی قرار دهیم.

بررسی محتوایی مرامنامه فخرایی

مرامنامه فخرایی بندهایی را در خودش جا داده که در زمان خود، به‌ظاهر تحسین آزادی خواهان را بر می‌انگیخت. به عنوان نمونه در امور سیاسی، قوای عالیه را در دست نمایندگان ملت و همچنین وزرا را منتخب نمایندگان ملت و پاس‌خگو به آنان دانسته است. در حقوق مدنی به مصونیت شخص و مسکن از هر نوع تعرض، و حقوق بازنشستگی برای افراد ۶۰ ساله می‌توان اشاره کرد. نحوه برگزاری انتخابات، اقتصاد، معارف، روحانیت، اوقاف، قضاوت، دفاع، کار و حفظ‌الصحه از سایر اموری است که در این مرامنامه بدان اشاره شده است.

البته این مرامنامه دارای چند اشکال اساسی است که باروح اسلامی نهضت در تعارض است. این نوع اشکالات از نهضتی که در رأس آن «هیئت اتحاد اسلام» و بعد «کمیته اتحاد اسلام» که متشکل از مجتهدین برجسته‌ای چون آیت‌الله سیدعبدالوهاب صالح ضیابری، آیت‌الله سیدمحمود روحانی، آیت‌الله شیخ علی علم‌الهدی، آیت‌الله میرزا محمدرضا حکیمی و روحانی صاحب‌نامی چون میرزا کوچک بودند، سازگاری ندارد. یکی از مهم‌ترین اشکالات مرامنامه مذکور مربوط به ماده پنج مرامنامه است.

در ماده پنجم مرامنامه فخرایی که به «معارف، روحانیت و اوقاف» اختصاص دارد، بند ۱۸ به «انفکاک روحانیت از امور سیاسی و معاشی»^۲ پرداخته است. انفکاک روحانیت از امور سیاسی به معنای جدایی دین از سیاست است. روحانیت که متولیان دین در

۱. ابراهیم فخرایی، سردار جنگل، همان، ص ۵۸-۵۶.

۲. همان، ص ۵۸.

جامعه هستند و با حضور به موقع در عرصه مسائل سیاسی و اجتماعی، کشور را بارها از افتادن به دامن استعمارگران حفظ کرده‌اند، با توجه به این بند دیگر نباید در امور سیاسی ورود کنند. از نتایج این امر آن است که دین یک امر شخصی و فردی شده و دیگر در امور جامعه هیچ جایگاهی نخواهد داشت و به دینی خنثی تبدیل می‌شود که برای مستکبرین هیچ خطری ندارد. در بند بعد مرامنامه به این مسئله تصریح شده که دین باید یک امر کاملاً شخصی شود: «دیانت چون از عواطف قلبیه است باید مصون از تعرض باشد.»^۱ استعمارگران بعد از اینکه از روحانیت شیعه، احساس خطر کردند و وجود دینی پویا که دائماً با زندگی فردی و اجتماعی مردم در تماس است را برای خود مضر می‌دیدند دست به ایجاد شبهات زده تاروحنانیت را از ورود به مسائل اجتماعی و سیاسی بازدارند. با وجودی که فخرایی در جای جای کتاب به این حقیقت اعتراف می‌کند که میرزا کوچک خان یک عالم دینی بود و از زاویه دین به انقلاب نگاه می‌کرد و بنابر اقتضائات مبارزه، لباس روحانیت را به لباس رزم مبدل کرده بود، چطور می‌توان پذیرفت که او به جدایی دین از سیاست قائل بوده و این بند را پذیرفته است؟! در صورتی که کسی قائل باشد که این تفکر در نهضت جریان داشت، دیگر نمی‌توان نهضت جنگل را از نوع نهضت‌های دینی دانست. چگونه می‌توان پذیرفت نهضتی که مؤسسين آن مجتهدین بودند و در رأس آن روحانی خوشنامی چون میرزا کوچک قرار داشت و سال‌ها به قصد ایجاد حکومت دینی تلاش کرد، دچار تفکر جدایی دین از سیاست بود؟! اشکالات دیگری از نظر تعالیم اسلامی در مرامنامه وجود دارد که که موضوع بررسی این مقاله نیست و نشان می‌دهد که این مرامنامه نمی‌تواند توسط جمعیت اتحاد اسلام و در رأس آن رهبر نهضت جنگل یعنی میرزا کوچک خان صادر شده باشد.

بررسی سندی مرامنامه فخرایی

بعد از بررسی اجمالی محتوایی مرامنامه فخرایی نوبت به بررسی صلاحیت سندی این مرامنامه و انتساب آن به نهضت جنگل می‌رسد. البته قبل از ورود به بحث باید گفته شود که یکی از عمده دلایلی که باعث شده تا پیرامون مرامنامه نهضت جنگل تشکیک شود این است که هیچ مرامنامه‌ای در روزنامه جنگل که محل نشر افکار نهضت بود، درج نشده است.

۱. فخرایی مرامنامه‌ای که در کتابش آورده را مرامنامه فرقه (حزب) اجتماعین

۱. همان.





می‌داند. او در مقدمه این مرامنامه چنین می‌نویسد:

آسایش عمومی و نجات طبقات زحمتکش ممکن نیست مگر به تحصیل آزادی حقیقی و تساوی افراد انسانی، بدون فرق نژاد و مذهب در طول زندگانی و حاکمیت اکثریت، به واسطه منتخبین ملت پیشرفت این مقاصد را فرقه «اجتماعیون» به موارد ذیل تعقیب می‌نمایند.^۱

الف. در این متن که فخرایی آن را به عنوان مقدمه مرامنامه ذکر کرده، تصریح شده که این مرامنامه مربوط به «فرقه اجتماعیون» است. فرضاً بپذیریم که این مرامنامه مربوط به فرقه اجتماعیون است، سؤال این است: چه دلیلی وجود دارد که منظور از فرقه اجتماعیون همان نهضت جنگل است؟ اگر سایرین به نهضت جنگل، فرقه اجتماعیون می‌گفتند و یا حداقل در برهه‌ای از زمان، آن‌ها نام اجتماعیون را بر خود گذاشته بودند، باید به این مسئله در جایی از کتب و اسناد اشاره شده باشد. جالب است که در هیچ جاز همین کتاب *سردار جنگل* - که خود فخرایی نوشته - نهضت جنگل «فرقه اجتماعیون» نامیده نشده است. نه تنها در این کتاب بلکه در اسناد و آثار دیگری هم که درباره نهضت نوشته شده، هیچ کدام از نهضت جنگل با عنوان «فرقه اجتماعیون» نام نبرده‌اند.

ب. دو حزب اجتماعیون و دموکرات از زمان مشروطه دوم در ایران فعالیت می‌کردند و برای همه شناخته شده بودند. سران این دو حزب اکثراً از فراماسون‌ها و روشنفکران سکولار بودند. طبیعی است که اگر میرزا کوچک، روش سیاسی این دو حزب را می‌پذیرفت و فعالیت‌های آن‌ها را قبول داشت، می‌توانست عضو یکی از این دو حزب شود و تحت نام آن‌ها به طور رسمی مبارزه کند. در این صورت دیگر نیازی نبود تحت نامی غیر از این احزاب، مبارزه خود را پی‌ریزی کند و «هیئت اتحاد اسلام» را تأسیس کند. با توجه به این دو دلیل، نمی‌توان پذیرفت که منظور از فرقه اجتماعیون، نهضت جنگل است.

۲. در متن مرامنامه فخرایی هیچ اشاره‌ای به نهضت جنگل نشده و اگر کسی این مرامنامه را فارغ از کتاب *سردار جنگل* بخواند، هیچ دلیلی یا نشانی دال بر انتساب این مرامنامه به نهضت نمی‌بیند.

۳. فخرایی در کتاب *سردار جنگل*، اسناد زیادی را منتشر کرده است و در بسیاری از موارد اصل این اسناد را - که بعضی از آن‌ها ارزش چندانی ندارد - منتشر کرده است. ولی درباره مرامنامه نهضت - که مهم‌ترین سند نهضت است - نه تنها اصل این سند را

۱. همان، ص ۵۶.

منتشر نکرده بلکه آنچه راهم که نقل کرده هیچ منبعی برای نقل خود ذکر ننموده است. ۴. با کمی جست‌وجو در می‌یابیم که مراننامه فخرايي، مراننامه فرقه اجتماعيون هم نيست بلکه مراننامه حزب رقيبش يعني حزب «دموکرات عاميون» است که با حذف مقدمه و اعمال تغييراتي جزئي در کتاب سردار جنگل به عنوان مراننامه جنگل آورده شده است. آوردن مراننامه دموکرات‌ها به اسم اجتماعيون باعث شده تا ذهن‌ها از سوي مراننامه حزب دموکرات منحرف شود و کسی سراغ اين مراننامه نرود تا آن را با مراننامه جنگل تطبیق کند. نسخه اصلی مراننامه حزب دموکرات نیز در آرشیو مؤسسه مطالعات مبارزات اسلامی گیلان موجود است. با مقایسه تطبیقی این دو مراننامه به این نتیجه می‌رسیم که مراننامه‌ای که در کتاب سردار جنگل چاپ شده، همان مراننامه حزب دموکرات است که مقدمه‌اش حذف شده و متن بازنویسی شده و تغییرات جزئی در آن صورت گرفته است.

چاپ پنجم مراننامه فرقه دموکرات در سال ۱۳۲۹ق یعنی مطابق ۱۲۸۹ش در تهران انجام شده است - که این تاریخ ۴ سال پیش از آغاز نهضت جنگل است - و تاریخ تدوین اصل این مراننامه مدتی پیش از این تاریخ بوده است.

حزب یا همان فرقه دموکرات یکی از دو حزب فعال کشور در زمان مشروطه و نهضت جنگل بود. این حزب تندروترین جریانی بود که در ایران فعالیت می‌کرد و رهبری آن به دست مهره‌های برجسته انگلوفیل چون تقی‌زاده بود. اعضای این حزب مخالفین‌شان را با برچسب‌هایی چون «مرتجع» می‌کوبیدند و با هر وسیله‌ای حتی ترور، آن‌ها را از سر راه خود بر می‌داشتند. ملک‌الشعراي بهار قسمت‌هایی از مراننامه این حزب را چنین بیان می‌کند: انفکاک قوه سیاسی از قوه روحانی، ایجاد نظام اجباری، تقسیم املاک بین رعایا، قانون منع احتکار، تعلیم اجباری، بانک فلاحتی، ترجیح مالیات غیر مستقیم بر مستقیم.^۱ فریدون آدمیت هم به بخش‌هایی دیگر از این مراننامه اشاره کرده است.^۲

این مراننامه ظاهراً یک متن مترقی است و در آن به مسائل بسیاری چون انتخابات، آزادی‌های فردی و اجتماعی، زنان، تعلیمات عمومی، مالکیت اراضی و... اشاره شده است، چرا که این مسائل در آن زمان بسیار نو و جذاب به شمار می‌رفتند. البته باید گفت که همان‌طور که انتظار می‌رفت این مراننامه نیز از فکر و قلم روشنفکران ایرانی تراوش نکرده بلکه ترجمه مقلدانه از متون احزاب غربی است فلذا دچار کاستی‌هایی می‌باشد.

۱. ملک‌الشعراي بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، تهران، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۱۲-۸.

۲. فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۶۳، ص ۱۲۶-۱۲۲.



عین السلطنه سالور در این باره می نویسد: «مرامنامه حزب دموکرات فرانسه یا انگلیس را ترجمه کرده [اند] چه ربط به ایران و مردم ایران و وضع ایران و مزاج مملکت دارد؟!»^۱

تطبیق مرامنامه فخرایی با مرامنامه فرقه دموکرات

در اینجا برای آنکه میزان شباهت مرامنامه فخرایی با مرامنامه حزب دموکرات مشخص شود به اجمال بعضی از بندهای مرامنامه فخرایی را با نسخه اصلی مرامنامه حزب دموکرات تطبیق می دهیم.

۱. مرامنامه فخرایی در ۹ ماده به این ترتیب تنظیم شده است: امور سیاسی، حقوق مدنی، انتخابات، اقتصاد، معارف - روحانیت - اوقاف، قضاوت، دفاع، کار، حفظ الصحة.^۲ مرامنامه فرقه دموکرات هم در ۷ فصل تنظیم شده است: سیاسی، حقوق مدنی، قانون انتخابات، قضاوت، امور روحانی و معارف، دفاع ملی، اصول اقتصادی.^۳ همان طور که می بینید تمام ۷ فصل از مرامنامه فرقه دموکرات در مرامنامه فخرایی هم وجود دارد با این تفاوت که فخرایی دو ماده کار و حفظ الصحة را به آن افزوده است. اکثر اصول مرامنامه فخرایی نیز به همین ترتیب در مرامنامه فرقه دموکرات ذکر شده است. ۱. اولین بند از مرامنامه فخرایی که به امور سیاسی اختصاص دارد از این قرار است: «حکومت عامه و قوای عالیه در دست نمایندگان ملت جمع خواهد شد.»^۴ اولین بند از مرامنامه حزب دموکرات هم به همین معنا است: «قدرت عالیه دولت جمع خواهد شد در دست مجلس شورای ملی که فقط آن [مجلس] حق وضع قوانین [را] خواهد داشت.»^۵

۲. در سومین بند از مرامنامه فخرایی که ذیل مواد مربوط به امور سیاسی نگاشته شده است، آمده: «کلیه افراد بدون فرق نژاد و مذهب از حقوق مدنی به طور مساوی بهره مند خواهند بود.»^۶ در مرامنامه فرقه دموکرات، این ماده به عنوان ماده سوم از مرامنامه و ماده اول از حقوق مدنی ذکر شده است: «تساوی همه افراد ملت در مقابل دولت و قانون بدون فرق نژاد، مذهب و ملیت.»^۷

۱. قهرمان میرزا سالور عین السلطنه، روزنامه *خاطرات عین السلطنه*، مصحح مسعود سالور و ایرج افشار، تهران، اساطیر، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۳۵۱۸.

۲. ابراهیم فخرایی، همان، ص ۵۹-۵۶.

۳. مرامنامه فرقه سیاسی دموکرات ایران عامیون، مطبعه حبل المتین، تهران، ۱۳۲۹، ص ۱۵-۱۰.

۴. ابراهیم فخرایی، همان، ص ۵۶.

۵. مرامنامه فرقه سیاسی دموکرات ایران عامیون، همان، ص ۱۰.

۶. ابراهیم فخرایی، همان، ص ۵۷.

۷. مرامنامه فرقه سیاسی دموکرات ایران عامیون، همان، ص ۱۱.



۳. بند ۴ مرامنامه فخرایی به «آزادی تامه افراد انسان در استفاده کامل از قوای طبیعی خود»^۱ اختصاص دارد. این بند شباهتی به ماده سوم حقوق مدنیه مرامنامه فرقه دموکرات دارد که «آزادی کلام، مطبوعات، اجتماعات، جمعیت‌ها، تعطیل»^۲ است.^۳

۴. مرامنامه فخرایی در بند ۷ از این قرار است: «آزادی فکر، عقیده، اجتماعات، مطبوعات، کار، کلام، تعطیل»^۴. این مسئله در بند ۵ از مرامنامه فرقه دموکرات و در ماده سوم از حقوق مدنیه ذکر شده است: «آزادی کلام، مطبوعات، اجتماعات، جمعیت‌ها، تعطیل»^۵. دقت کنید که چقدر در الفاظ یکی هستند.

۵. دو بند ۱۶ و ۱۷ مرامنامه فخرایی که به «معارف، روحانیت و اوقاف» اختصاص دارد از این قرار است: «تعلیمات ابتدایی برای کلیه اطفال مجانی و اجباری است.» و «تحصیلات متوسطه و عالی‌ه برای اطفالی که استعداد داشته باشند مجانی و حتمی است.»^۶ این دو بند مستخرج از بند دوم از امور روحانی و معارف مرامنامه فرقه دموکرات است: «تعلیم مجانی و اجباری برای همه افراد ملت.»^۷

۶. ماده ۱۸ مرامنامه فخرایی که یکی از مواد جنجالی این مرامنامه است از این قرار است: «انفکاک روحانیت از امور سیاسی و معاشی.»^۸ این بند را می‌توان مطابق با بند اول از امور روحانی و معارف مرامنامه فرقه دموکرات دانست: «ماده اول - انفکاک کامل قوه سیاسی از قوه روحانیه.»^۹

بند ۱۹ مرامنامه فخرایی: «دیانت چون از عواطف قلبیه است باید مصون از تعرض باشد.»^{۱۰} این بند مطابقی در مرامنامه فرقه دموکرات ندارد ولی می‌توان حدس زد که ترجمانی دیگر از انفکاک سیاست و دیانت است و برای رفع حساسیت‌ها، این بند را به طور خاص افزوده‌اند تا بگویند که اگر دین را جدای از سیاست دانستیم در عوض باید مصون از تعرض باشد.

اگر چه شباهت‌های دیگری نیز در بندهای این دو مرامنامه وجود دارد که به منظور

۱. ابراهیم فخرایی، همان، ص ۵۷.

۲. به نظر می‌رسد واژه «تحصیل» درست باشد.

۳. مرامنامه فرقه سیاسی دموکرات ایران عامیون، همان، ص ۱۱.

۴. ابراهیم فخرایی، همان، ص ۵۷.

۵. مرامنامه فرقه سیاسی دموکرات ایران عامیون، همان، ص ۱۱.

۶. ابراهیم فخرایی، همان، ص ۵۷.

۷. مرامنامه فرقه سیاسی دموکرات ایران عامیون، همان، ص ۱۲.

۸. ابراهیم فخرایی، همان، ص ۵۸.

۹. مرامنامه فرقه سیاسی دموکرات ایران عامیون، همان، ص ۱۲.

۱۰. ابراهیم فخرایی، همان، ص ۵۸.



پرهیز از اطاله کلام از ذکر آن خودداری می‌کنیم ولی با کمی دقت در مرامنامه فخرایی و مقایسه آن با مرامنامه فرقه دموکرات نمی‌توان تردید کرد که این مرامنامه از مرامنامه فرقه دموکرات اقتباس شده است و سنخیتی با آرمان‌ها و اهداف نهضت جنگل ندارد.

نتیجه

با تفصیلاتی که ذکر کردیم مرامنامه کمیته اتحاد اسلام مرامنامه‌ای است که در زمان نهضت منتشر شده و انتشار مجدد آن باعث می‌شود که وجوه اسلامی نهضت به خوبی شناخته شود. اما درباره مرامنامه فخرایی، با توجه به اشکالات سندی و محتوایی که در آن وجود دارد، چند فرض محتمل است:

۱. بعد از ورود روس‌های بلشویک به گیلان، اعضای نهضت می‌خواستند از روس‌ها عقب نمانند، فلذا با دستکاری جزئی مرامنامه حزب دموکرات، مرامنامه به‌ظاهر جدیدی را تدوین و منتشر کردند. در کتاب *تاریخ/انقلاب جنگل* - که از فخرایی نقل کرده ولی او هم مثل فخرایی منبعی ذکر نکرده - گزارشی در تأیید این احتمال وجود دارد:

جنگلی‌ها پس از ورود روس‌های انقلابی به ایران، برای آنکه در مقابل فرقه و مرام کمونیسم دارای مرام و تشکیلات حزبی باشند خود را اجتماعيون نامیده و مرامنامه زیر را به اکثریت تصویب نمودند.^۱

این احتمال به سه دلیل مردود است:

الف. جنگلی‌ها مرامنامه اتحاد اسلام را از سال ۱۲۹۶ ش داشتند و این مرامنامه، هم مرامنامه و هم نظامنامه تشکیلات کمیته اتحاد اسلام بود و در متن آن ساختار دقیق و ارزشمندی از تشکیلات را برای آینده نهضت ترسیم کرده بود؛ با وجود این مرامنامه مترقی، دیگر چه نیازی بود تا در زمان ورود بلشویک‌ها (سال ۱۲۹۹ ش) مقابل فرقه و مرام کمونیسم احساس کمبود کنند و مرامنامه مترقی اتحاد اسلام را که به صورت کاملاً بومی و با فکر اسلامی نوشته شده بود را نادیده گرفته و مرامنامه دیگری بنویسند؟!

ب. اگر جنگلی‌ها می‌خواستند با الهام از «فرقه اجتماعيون» خود را اجتماعيون بنامند پس چرا مرامنامه حزب «دموکرات» را که رقیب سرسخت اجتماعيون بود برای الگوگیری انتخاب کردند؟! عقل حکم می‌کند که مرامنامه فرقه اجتماعيون عاميون را برای الگو انتخاب کنند!

و اگر گفته شود که جنگلی‌ها بدون توجه به فرقه اجتماعيون، خودشان را اجتماعيون

۱. محمدعلی گیلک (خمامی)، *تاریخ/انقلاب جنگل*، گیلکان، رشت، ۱۳۷۱، ص ۵۲۷/ گیلک در کتابش، اغلب نامه‌ها و اسنادی که فخرایی آورده را ذکر کرده ولی هیچ منبعی بیان نکرده است.



نامیدند؛ در این صورت باید پرسید که هیچ اسمی در آن زمان یافت نمی‌شد که بر خود بگذارند تا بعدها به خاطر انتساب به حزبی بدنام مورد اتهام قرار نگیرند؟!

ج. همان‌طور که گفتیم اگر نهضت جنگل خود را اجتماعيون نامیده بود، باید در اسنادی که بر جای مانده و آثاری که درباره نهضت نوشته شده به این مسئله اشاره می‌شد که چنین نیست.

۲. جناح میرزا کوچک به مرامنامه اتحاد اسلام اعتقاد داشتند و آن را برای اهداف خود نوشته بودند ولی جناح مقابل که به ریاست احسان‌الله خان بود مرامنامه فخرایی را تدوین کرده بود.

این احتمال نیز به دو دلیل مردود است:

الف. سران حزب دموکرات چون تقی‌زاده و حسینقلی خان نواب به انگلیسی بودن شهره عام و خاص بودند و سیاست‌های این حزب مطابق منافع انگلیس تنظیم می‌شد. ولی جناحی که در نهضت به سرکردگی احسان‌الله به وجود آمد، به ضدیت با انگلیس تظاهر می‌کرد و با هر چیزی که به انگلیس منسوب می‌شد می‌جنگید. این جناح برگرفته از سیاست‌های شوروی بود که کاملاً با انگلیس تضاد داشت. با این اوصاف استفاده از مرامنامه حزب دموکرات - که در آن موقع بیش از پنج بار چاپ شده بود و در دسترس همه بود - از جناح احسان‌الله خان بسیار بعید است؛ چرا که وجهه ضد انگلیسی آن‌ها را مخدوش می‌کرد.

ب. جناح احسان‌الله خان زمانی که با کودتای کمونیستی فضای نهضت را به دست گرفته و میرزا کوچک به جنگل عقب نشسته بود، دست به انتشار مرامنامه‌ای دیگر زدند. این مرامنامه که «مرام فرقه انقلابیون ایران» نام دارد تاریخ انتشار ندارد با امضای کمیته مرکزی انقلاب است.^۱ متن «پروگرام یا دستور حوزه‌های انقلابی» هم با امضای همان کمیته در ۶ جدی (دی ماه) ۱۲۹۹ ش منتشر شد.^۲ با توجه به اینکه معمولاً نظامنامه یا پروگرام یا دستورنامه همراه با مرامنامه یا اندکی بعد از آن منتشر می‌شد پس می‌توان گفت که مرامنامه فرقه انقلابیون هم در اوایل دی ماه ۱۲۹۹ ش یا اندکی قبل از آن منتشر شده است. پس با این اوصاف نمی‌توان گفت که مرامنامه فخرایی، به دست جریان احسان‌الله خان تدوین شده چرا که آن‌ها وقتی دستشان رسید، مرامنامه دیگری تدوین کردند که هیچ شباهتی با مرامنامه فخرایی ندارد.

۱. مرام فرقه انقلابیون ایران، (چاپ سنگی)، با امضای کمیته مرکزی انقلاب ایران و مهر کمیته انقلاب ایران.
 ۲. پروگرام یا دستور حوزه‌های انقلابی، (چاپ سنگی)، به تاریخ ۶ جدی ۱۲۹۹، با مهر کمیته انقلاب مرکزی شوروی رنجبران ایران.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مرامنامه و نظامنامه

ایران

کمیته اتحاد اسلام
امریکای شمالی
(کیلان)

۱۳۳۶



مقدمه مقصد

تاریخ این کشور قدیم و مهد مدنیت که گهوارهٔ انسانیتش توان نامید بهترین هاهد زنده و نیکوترین دلیل پاینده برای اثبات مزایا و استحقاق و لیاقت فطری در محاکم عالی تمیز ملل تازه بر مرصه تمدن رسیده دنیا است ولی مع التاسف از بدو مشروطیت که دوازده سال از عمر پرتشویش و انده‌اش آن سپری شده دشمنان خارجی با کمک و مظاهرهت خائنین داخلی آنی از دسیسه کاری و تیرنگ بازی در اهدیم استقلال و تسریع دوره استقرار ما غفلت و تالی را روا نداشته و لحظهٔ مارا از دفاع بی سلاح خارج نگذاشته که بخود پرداخته که جوهر نثری خود را بروز داده و مانند سایر ملل حبهٔ عالم قافله عقب مانده خود را بسر منزل ارتقا و تکامل رانده و دورهٔ زهد و تمیز خود را بدون تلاقی و تصادف با سکنه و وقفه و احساس فشار مداخلات نامشروع این و آن اتساع و امتداد دهیم تا اینکه افکار رفیق و احساسات موصومانه و ظالمانه مدودی از علاقه مندان





اسلامیت و ابرائیت و جبار منتقم و روح مقدس
 مؤسس آئین مظهر اسلام استعانت طلبیده تقریباً
 از سه سال قبل تا امروز در زوایای جنگل گیلان
 قیام باحیای ایران و اعاده افتخار تاریخی این سر
 زمین نموده و در عین کشمکش و مبارزه و بذل
 مجاهدت در انفاظه افکار عمومی از میان خود مؤسسه
 با نام کمیته اتحاد اسلام تاسیس و اجرای مقصد
 و مرام خود را بعهده آن محول نموده و از ارباب
 انصاف و وجدان باک و اصحاب فکر و ذوق ساینم
 علی الخصوص از عموم فرقی آزادیخواه و داندگان
 مسالك سیاسی تقاضا مینمائیم که دست اتحاد
 و اتفاق بهم داده این کشتی شکسته - این زورق
 طوفانی - این وطن بلا دیده - این سرزمین محن
 کشیده - این ملت هستی باالش سپرده - این گروه
 افسرده و پژمرده را بشاهراه نجات و ارتقاء
 و بصراط المستقیم مدنیت و تکامل سوق داده بایستایی
 باز و چیره گشاد. متفقاً اعمال و وظیفه نموده از
 بازکران مسئولیت تخلیص گریبان کرده و از خود
 نامی در صفایح روزگار یادگار بگذاریم

مراهنامه جمعیت اتحاد اسلام ایران

- (۱) حفظ استقلال و تمامیت ملکی ایران و رفع تجاوزات اجانب
- (۲) تحکیم مبانی حکومت ملی
- (۳) محافظت اصول و قوانین مقدسه اسلام با رعایت احترام سایر ادیان
- (۴) ایجاد نظام ملی متحدالشکل برای اجرای مقصود
- (۵) اعمال مظاهر تاهه در رفع تعدیات و اجحافات از طبقه بزرگران و صنعتگران و سوداگران و عملهجات
- (۶) تکریم عموم فرق آزاد بخواه بدون ملاحظه نژاد و ملیت
- (۷) نسخ و الغاء تحمیلات و عوارضات غیر قانونی
- (۸) تشکیل محاکم برای مجازات خائنین بدون ملاحظه رتبه و مقام
- (۹) اصلاح ادارات بر طبق اصول بیم و امید
- (۱۰) تعمیم اجباری و حفظ خصایص ملیت
- (۱۱) نظام ملی و اجباری است
- (۱۲) مالیات از عایدات ماخوذ خواهد شد



تشکیلات جمعیت اتحاد اسلام ایران

تاسیسات جمعیت اتحاد اسلام عبارت است از دسته جات کمیته های محلی - کمیته های ایالتی و ولایتی - کمیته مرکزی

شرایط عضویت

- (۱) عضو باید مسلمان - ایرانی و دارای سابقه پسنندیده بوده سن او کمتر از هیجده نباشد
- (۲) قبول عضویت منوط بتقاضای کتبی داوطلب باقید اسم خود و فامیل و محل تولد و مکان اقامت و تذکار اسامی امخاص معروف خود و تصویب اکثریت اعضاء کمیته است
- (۳) اعضاء مجبورند بر طبق مقررات نظامی جمعیت داخل در نظام ملی شده مگر کسانی را که قانون نظام استثناء مینماید

تشکیل کمیته

- (۴) در صورتیکه عده اعضاء از یکصد و پنجاه نفر تجاوز نکرد کلیه افراد در محلی تجمع کرده

هفت نفر از میان خود با اکثریت قاطع با نام کمیته ایالتی یا ولایتی یا محلی انتخاب مینماید
 (۵) هرگاه عده زیادتر از یکصد و پنجاه نفر باشند نفرات تقسیم بدسته جات ده نفری شده هر دسته از میان خود یک نفر را برای انتخاب اعزام کمیته بمحل انتخاب اعزام میدارند

ترتیب انتخاب

- (۶) انتخاب باید عمومی - مخفی - مستقیم و متساوی و متناسب باشد
- (۷) کمیته ها باید سری باشند
- (۸) اخذ واستخراج آراء توسط امانتی خواهد بود که قبلا از طرف انتخاب کنندگان تعیین شد
- (۹) کمیته های ایالتی و ولایتی از مبعوثین کمیته های محلی و نمایندگان کرسی همان ولایات و ایالت تشکیل میشوند
- (۱۰) کمیته مرکزی از مبعوثین کمیته های ایالات و ولایات انتخاب خواهد شد



- (۱۱) محل کمیته مرکزی موقتاً در کیلان خواهد بود
 (۱۲) کمیته‌ها دارای مهر مخصوص با نام همان ایالت یا ولایت یا محل خواهند بود

وظایف کمیته‌ها

- (۱۳) انتظام جمعیت و اجرای قطعنامه‌ها و احکامات کمیته مرکزی از وظایف کمیته‌های ایالات و ولایات و محال است
 (۱۴) کمیته مرکزی زمام امور جمعیت را در دست گرفته و اجرای مواد مرامنامه را بروفق انتظامات جمعیت عهده دار خواهد بود
 (۱۵) اوامر و احکام صادره از کمیته مرکزی نسبت بگمیته‌های ایالتی و ولایتی و محلی متبع و احکام صادره از کمیته‌های ایالتی و ولایتی و محلی نیز در مناطق نفوذ خودشان لازم‌الاجرا است
 (۱۶) کمیته مرکزی مکلف است قبل از انقضای دوره مسئولیت خود نمایندگان ایالات و ولایات را دعوت کرده تا مجلس نمایندگان در موقع انتخاب

کمیته جدید حاضر و مهیا باشند

- (۱۷) کمیته مرکزی باید برای وقت انعقاد مجلس نمایندگان عمومی راپورت عملیات خود را حاضر کرده در آن مجلس قرائت نماید
- (۱۸) منابع عایدات و تعیین بودجه جمعیت بسته به پیشنهاد کمیته ها و تصویب کمیته مرکزی است
- (۱۹) کمیته های ایالتی و ولایتی و مرکزی و محلی باید دخل و خرج خودشان را هر ششماه یکدفعه اعلان و انتشار دهند
- (۲۰) دوره رسمیت کمیته ها یکسال خواهد بود
- (۲۱) مجلس نمایندگان کل تاگتیک جمعیت را برای یکسال همین کرده و نیز جرح و تعدیل نظامنامه از وظایف آن است
- (۲۲) کلیه مواد این نظامنامه قابل جرح و تعدیل است
- (۲۳) ماده یک کمیته مرکزی انتخاب نشده است کمیته ایالتی کیلان قائم مقام آن خواهد بود
- تتمیم-
- (۲۴) هر يك از اعضاء باید دارای ورقه هویت باشند



مراومه

— فرقة سياسى دموكرات ايران —

مايون



ز چاپ پنجم

۱۳۲۹





دخول فی جیانه وانا الأحقر الجانه
نور محمدی جلالت



سرامنامه فرقه دموکرات ایران

— مقدمه —

هر اندازه که ترقیات عالم پیشرفت کرده آلات و ادوات صناعی و روابط تجاری و مناسبات مدنی افزوده میشود — همان اندازه حرکات حریت پرستانه مثل مخالفت دنیا در پیروی طریقی که بشر را به یگانه آرزو و آمال واحد انسانیت میرساند با کمال روشنی وسعت پیدا میکند ،

با سرعت دائمی فوق العاده که وسائل مدنی سیر میکند افکار بشریت نیز همان نسبت با یک طرفه تکامل ترقی نموده و همان درجه از دوره توحش و آثار بدات دور میشود .

قوای قاهره عنصریه طبیعت در مقام بلوغت و فعالیت بشری و آثار اعجازیه علمیه و صناعیه و تسایع خلبه و مظنریتی که بتدریج از آن آثار ظاهر میشود

روز بروز مغلوب می‌گردد و همان نسبت مغلوبیت ،
 تضاد معیشت نیز ، که افراد انسان را از همدیگر
 دور انداخته ، بتدریج مرتفع می‌شود :
 از جمله نتایج مستحسنة این تکامل آنکه : عالم
 بشریت برای مبارزه با دشمن عمومی خود که
 طبیعت است احتیاج خود را با اتفاق و اتحاد بصورتی
 حسن کرده همانطوریکه بدو اقوام مختلفه که از مشابه
 جدا گانه تشکیل یافته بود مال و دول بزرگ تاسیس
 نموده و هم پیوسته ، بهلاوه امروز برای رسیدن
 باقیی آمال بشریت بلا فرق مذهب و ملت شروع
 با اتصال و اتحاد نموده و فرقه‌های بین الملل تشکیل می‌کنند
 تمام ترقیات عالم ، کل مجاهدات بشر ، همانا
 عموماً در بطن آن درزه سعادت و حریت و مساوات
 که آمال مکتوبه عالم تمدن است ، می‌شتابد .
 این حرکت مانند رود خانه رفته رفته جری
 گشته غنات زده گانی را که در اطراف و اکفاف مانند
 و خود را از سیل ترقی عمومی کنار و محفوظ





می پندارند بایلان خروشان خود شسته و می برد
 این سیل حریت که منبش در ظهور کابینتالیزم
 [سرمایه داری] بوده و از اروپا شروع کرده
 سد های فئودالیزم [ملوکالطوایفی] را که در
 راه جریانش مقاومت میکرد - چنانچه تاریخ تمدن
 شهادت میدهد - شکسته بایک سرعت فوق‌العاده
 مظهریت خود را بنام عالم نشان میداد بجزیران آمد
 بحدی که مشرق زمین نیز با آن گرفتاری در چنگال آهنین
 استبداد و سرکرمی بخواب کران فئودالیزم و هرج و
 مرج ازان سرایت خودداری نتوانست

قرن بیستم برای شرق همان است که قرن هفدهم
 برای ممالک غربیه بود یعنی دوره تجددیست که
 آسیا که قسم اعظم بشریت را تشکیل میکند بجنبش
 و هیجان آمد و فئودالیزم متاسل در اینجا دوره
 خود را بقوه جدیدی واگذار نموده بمهاجمات
 خانه پرنده کابینتالیزم دارد تسلیم میشود -
 ایران نیز ، که در عائله بشریت پسا اولاد قدیم

است ، ممکن نیست که باین تبدلات ضروریه که آثار تکامل عالم است ، محکوم نیابد و بتواند رو بپای پوسیده استبداد مطلق و اساس از کار افتاده بود البزم قائم باشد ، تاگزیر از تجدید بود و ناسیجاً بایستی در جاتی را که تمام افراد عائله بشریت از گذشته اند طی نموده امتحانات تاریخی خود را در آن و بشاهراه کاروان بشریت افتاده و باعوان و اخوت خویش ، که رهروان متما آمل بشریتند و مراسم عدیده جلو افتاده و میروند ، برسد .

اینک همین فلاکت ها و زحائیکه ابرائیان چند سال باین طرف متحمل آنها هستند و قربانیان که داده اند و خونها که ریخته و خانمانها که بر باد داده اند همانا برای کسیختن زنجیر اسارت و انببادی - تا کبر آنها بود - و تحصیل حق و استحقاق يك سال آزاد بشریت بوده است ؟

حالا دیگر آن اسارت و مغلوبیت بر طرف و مغلوب شده لکن مقصود هنوز بدست نیامده و برای رسیدن



بکاروان ترقی باید وطن را که یک حال انحطاط واضح محالی
افتاده آباد نموده و بشکلی اندانت که در میدان مسابقه
عالم با همراهان تندیای، که باکمال سرعت میروند همقدم
توانند شد.

اینمقصود بچهوسبانه دست میدهد؟

برای اینکه بتوان باین سئوال جواب داد، لازم
است اوضاع حالیه ایران و بحرانی را که از آن میکذرد
کاملاً دانست:

ایران در هیچ تاریخی بحال اضطراب و بحرانی
امروزه اش نیفتاده.

این مملکت که از اقدم دول عالم است، نظیر این
فوال را که در حال کنونی مبتلای آنست در تاریخ خود
ندیده اگرچه ایران در تاریخ چند هزار ساله خود به
وسیله یسخران و اقتراضات محکوم شده ولی آنها فقط
از جهت سیاسی بوده و حال کنونیش یک انقلاب
اجتماعی و سیاسی میکذارند.

قنود الیزم منسوخ و کهنه شده بکایتالیزم که

فرمانفرمای امروزه است متحول میشود ، همین است
 آزمائی که روزهای مشوش خواهد گذرانید ،
 مملکتی که باصول قرون وسطی امرار حیات کرده
 چون احساس نموده که دیگر بدینصورت امکان مداومت
 نخواهد داشت ، میخواهد بشکل مملکت قانونی بپردازد
 فقط از یکطرف موجود نبودن آلات و ادوات لازمه
 این تبدیل شکل و از طرف دیگر رقابت سرمایه خارجی
 آن را تضییق نموده به اشکالات بزرگ دچار
 می نماید ،

برای اینکه عدم اصول و انتظامی را که مدت مده
 مستولی آن بوده و حسن نافرمانی و آشوبی را که در
 سنوات انقلاب اخیر احداث شده دور آورده یک حکومت
 قانونی قوی تشکیل و نفوذ حکومت مرکزی را بتعمیر
 اعماق بپیاده مملکت سرایت داد ، و نیز برای آنکه سرمایه
 ملی را بیک درجه رقابتی که در مقابل تضییقات
 خارجه بتواند ایستاد رسانید ، لازم است ایران جهانبندی
 باین طرز اداره در آورده و بروی چنان اساس هائی



گذاشت که برای قابلیت معاونت در زحمات ترقی پرورانه
 که عائله بشریت مبتلای آنست ، يك عضو مستعدی کشته
 هم خود را از حال اسف اشغال امروزه نجات بدهد
 وهم در رسیدن بان سعادت ابدی که یگانه آمال انسانیت
 است رتبه يك معاون کافی را احراز نماید ،
 پس محض اجرا و از قوه بفعل در آوردن این
 مقاصد عالیله ارباب معارفی را که مع التأسف مقدارشان
 خیلی کم است و اشخاص باناموس وطن پرست را که
 که وجود آنها بی نهایت مفتم یش از هر چیز
 لازم و منجتم است که در دایره يك فرقه سیاسی
 اتحاد مسلك و توحید حرکت نموده برای حفظ
 آزادی و استقلال مملکت و ابقای مشروطیت اصول
 اداره آن را بروی چنان بنای متینی گذاشت که در
 راه ترقی و تکامل بقدر امکان از مشکلات مختلفه
 عدیده آزاد بوده و بشاه راه قافله بیروت افتاده بالمانع
 برود ،

بنا بر این فرقه ده و گزات ایران که برای چنین مقصد

عالی تأسیس شده سعادت آتیه وطن را فقط در اعتماد
صنف تمامه مملکت که اکثریت اهالی را تشکیل
میکند و ترتیبات مقتضیه حال آنها دانسته و دیده ،
برای آنکه ایران تجدد پیمارا يك دولت دموکراتیک
گرفته و زمام حکومت را همیشه بدست عامه ملت که
قسمت اعظم آن را تشکیل مینماید بدهد
مطالبات آتیه را درخواست میکند :

— اول —

در ترتیب سیاسی

مقصد فرقه دموکرات محافظت اصول مشروطیت
همیه است در ایران مبنی بر ترتیب انتخاب همو
و انشاء و نسخ امتیازات و صنوف ممتازه بین ملت
ابطال اصول مذمومه تشخیصات ،

ماده اول — قدرت عالی دولت جمع خواهد
شد در دست مجلس شورای ملی که فقط آن حق
وضع قوانین خواهد داشت .

ماده دوم — وزراء در مقابل مجلس شورای



ملی مسؤوند و باید از مجلس انتخاب شوند .

— دوم —

حقوق مدنیہ

مادہ اول — تساوی همه افراد ملت در مقابل
دوات و قانون بدون فرق نژاد ، مذهب و ملیت .
مادہ دوم — مصونیت شخص و مسکن از هر
نوع تعرض .

مادہ سیم — آزادی کلام . مطبوعات ، اجتماعات
جمعیت ها و تعطیل .

مادہ چهارم — حریت اقامت و مسافرت .

— سیم —

قانون انتخابات

مادہ اول — انتخاب باید عمومی . مساوی ،
مخفی ، مستقیم و متناسب باشد ،
شاید — در جاهائی که انتخاب مستقیم ممکن
نیست ناچار انتخاب بالواسطه معمول میشود ،
مادہ دوم — هر يك از افراد ملت که بالاتر از



بیست و یکسال دارد حق انتخاب کردن و آناکه بیست و
از بیست و پنج سال دارند حق انتخاب کردن و شش
هر دو را دارند ،

— چهارم —

قضاوت

ماده اول — قوه قضائیه از قوه اجرائیه مجزئ
و منفك است .

ماده دوم — محاکمه برای همه افراد ملت
متساوی و سریع است . موقوفین باید علت توقیف
خود را تایست و چهار ساعت بدانند .

ماده سوم — موقوفین اجرت محاکمه بدریج

— پنجم —

امور روحانی و معارف

ماده اول — از تك كامل قوه سیاسیه از

قوه روحانیه

ماده دوم — تعلیم مجانی و اجباری برای

همه افراد ملت



ماده سوم — توجه مخصوص در تربیت نسوان

— ششم —

دفاع ملی

ماده — اول خدمت عسکریه اجباری است برای همه افراد ایرانیان ، هر يك از افراد قدردست ملت باید دو سال در قشون تحت السلاح خدمت نماید ،

— هفتم —

اصول اقتصادی

ماده اول — مالیات مستقیم همیشه حتی لامکان بر مالیات غیر مستقیم ترجیح و تقدم است. مع هذا مالیات های غیر مستقیمی که برای ترقی و توسعه صنایع داخله ضروری است مجتذو نخواهد بود ،

ماده دوم — طرح مالیات به روی عایدات ،

ماده سیم — موقوفی امتیازات در کارهاییکه

اسباب ارتزاق عمومی است ،

ماده چهارم — منسوخ شدن مستمریات بتدریج ،

ماده پنجم — کاپیه موقوفات در تحت نظارت



- و ادارات دولتی بوده و عائدات موقوفات عمومی
 صرف معارف عمومی و امور خیریه خواهد شد ،
 ماده ششم — منوخی سخره و بیگار ،
 ماده هفتم — رود خاها و جنگها و چراگاهها
 عمومی و متادن باید متعلق بدوات باشد
 ماده هشتم — ممنوع بودن کار و مزدوری برای
 بچه که به چهارده سال نرسیده باشد ،
 ماده نهم — محدود بودن مدت عمل در شبانه
 روز منتهی بده ساعت ،
 ماده دهم — استراحت عمومی و اجباری
 یکروز در هر هفته ،
 ماده یازدهم — مواظبت بلوازم عمل و حفظ الصحة
 کارخانه جات ،
 ماده دوازدهم — منع احتکار غلات بواسطه طلب
 مالیات سنگین ،
 ماده سیزدهم — معامله مالکین با بزرگان
 و دهاتیان در خصوص هر نوع بدهی آنها و احتفا



ارتبای وهم چنین معامله دولت در هر نوع امور مالیاتی
و عسکری و غیره در تمام ایران بطور تساوی تحت
یک قانون عادلانه خواهد بود ،

ماده چهاردهم — همه نوع عوارض و ماخوذات
و تحمیلات از طرف مالکین بر رعایا غیر از حقوق
قانونی به مراسم و رسم از تعارف و هدایا و سایر بدعتها
کلا و جزا منسوخ و موقوف و متنازمت مجازات خواهد بود
ماده پانزدهم — حکومت ارباب و ملاکین در اراضی
خود و رسیدگی در امور مدنیه و ملکیه و حکم در جنایات
و تعسیرات از هر نوع بکلی منسوخ و تبدیل بحکم مامورین
دولت و حکم باید بشود ،

ماده شانزدهم — اخراج و تبید دهاتی از مسکن
خود ممنوع است

ماده هجدهم — تقسیم اراضی خالصه بزارعین
و رعایا و فراهم آوردن اسباب همین ترتیب در املاک
اربابی بوسیله تاسیس شعب با یک زراعتی در بلوکات و
دادن حق تقدم خرید بزارعین در موقع فروش ،

طهران مطبعه حبل المتین



پرسش و پاسخ

باکاوشگران تاریخ و دانشوران معرفت

یکی از دانشجویان، در پایان سخنرانی مدیر مسئول فصلنامه ۱۵ خرداد در روز ۲۱ بهمن ۹۲، در جمع دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی اهواز پرسید: شما فرمودید که نهضت امام خمینی، نهضتی معنوی و روحانی بود، مسائل مادی در آن هیچ نقشی نداشت؛ امام برای دفاع از اسلام به پا خاست و هیچ‌گاه اندیشه مادی نداشتند؛ قیام ملت ایران علیه شاه برای کار و نان و مسکن نبود، حتی برای نفت و تنباکو و... نبود؛ مردم در راه دفاع از اسلام و حسین زمان به صحنه آمدند و جان و جوان دادند. اگر مسائل مادی در نهضت امام نقشی نداشت، چگونه امام در روز ورود به ایران (۱۲ بهمن ۱۳۵۷) به ملت ایران وعده دادند که آب و برق، رایگان خواهد شد؟

متأسفانه به علت ضیق وقت، مجال پاسخگویی مفصل، مستند و مستدل به این پرسش در آن سخنرانی ممکن نشد و قول داده شد که به این پرسش در شماره جاری فصلنامه ۱۵ خرداد پاسخ داده شود. اکنون پاسخ مذکور برای استفاده عموم مخاطبان فصلنامه تقدیم می‌شود:

۱. امام در سخنرانی تاریخی ۱۲ بهمن ۱۳۵۷ در بهشت زهرا حتی یک کلمه در مورد رایگان شدن آب و برق چیزی نگفت و انتساب وعده آب و برق رایگان به مردم در این





سخنرانی یک دروغ تاریخی بزرگ می‌باشد. اکنون، هم نوار سخنرانی امام موجود است و هم متن کامل این سخنرانی در کتاب *صحیفه/مأم*، جلد ۶، صفحه ۱۰ به چاپ رسیده است و حق جویان تاریخ می‌توانند به این منبع رجوع نمایند.

۲. ممکن است بعضی‌ها بگویند که امام قبل از پیروزی انقلاب با وعده‌های مادی مثل مسکن رایگان، آب و برق رایگان و امثال اینها مردم را برای سرنگونی رژیم شاه به صحنه کشیده است. اگر چه انتساب علت اصلی یک انقلاب ملی و تاریخی و اسلامی باشکوه، که مردم در آن عزیزترین گوهر وجودی خود یعنی جان را فدا کردند، به مسائل مادی آن هم از جنس رایگان شدن آب و برق و غیره، سخیف‌ترین نوع داوری در مورد علل و انگیزه‌های یکی از مقدس‌ترین جنبش‌های اجتماعی در طول تاریخ بشر است و کسانی که چنین دلایلی را به عنوان علل و انگیزه‌های اصلی انقلاب اسلامی ارایه می‌دهند بیش از هر چیز به ملت بزرگ ایران توهین می‌کنند؛ لیکن باید گفت که بر اساس اسناد و مدارک موجود، امام خمینی تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، یعنی ۲۲ بهمن سال ۱۳۵۷، نه در پیام‌ها، نه در نوشته‌ها و نه در سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های خود هیچ‌گاه به ملت ایران نگفت که اگر به خیابان‌ها بریزید و رژیم فاسد و بی‌هویت پهلوی را ساقط کنید و حکومت را به ما بسپارید، ما آب و برق و مسکن و نان و... را مجانی در اختیار شما خواهیم گذاشت. اصولاً امام هیچ‌گاه با وعده‌های مادی مردم را به صحنه انقلاب نیاورد و یکی از دلایلی که انقلاب اسلامی را نسبت به سایر جنبش‌های اجتماعی در جهان ممتاز می‌سازد همین است که مردم می‌دانستند رهبران اصلی انقلاب اسلامی به آنها وعده‌هایی از جنس وعده‌های آب و برق رایگان نداده‌اند.

اکنون ما در عصر قاجار و عصر پهلوی زندگی نمی‌کنیم که بتوان به راحتی اسناد و مدارک مربوط به قراردادها، دادن امتیازات به بیگانه‌ها، بده‌بستان‌های پشت پرده و وعده‌های داده شده را از چشم مردم پوشیده نگه داشت. کسانی که دنبال حقیقت در تاریخ هستند می‌توانند با مراجعه به کتابخانه‌ها، مراکز اسناد و رسانه‌ها و از همه مهمتر با رجوع به پایگاه‌های اینترنتی معتبر، تمام سخنرانی‌ها، پیام‌ها و نوشته‌ها و وعده‌های امام را قبل و بعد از انقلاب اسلامی دریافت نمایند و بعد داوری کنند.

۳. وعده آب و برق رایگان به مردم، برای اولین بار، در تاریخ ۸ اسفند ۱۳۵۷ یعنی شانزده روز بعد از پیروزی انقلاب اسلامی توسط آقای عباس امیرانتظام سخنگوی دولت بازرگان، در روزنامه‌ها نمایش داده شد و روزنامه *کیهان* در این روز با تیتراژ درشت نوشت: «آب و برق مجانی می‌شود»

<p>سخنگوی دولت: ۱ برای کم‌درآمدها آب و برق مجانی میشود</p> <p>مالیات معاملات زمین و ساختمان لغو شد</p>	<p>تکرار: ۱۵ روال کیهان مجله ۴ هفته‌ای ۴۱۰۰۰ تومان - شماره ۱۰۱۵۴</p> <p>برگزین فکر امام موسی صدر را جویا شد</p>	<p>مذاکرات محرم‌نامه امام با آیت‌الله طالقانی دوره‌بر یکساعت در اتاق دریسته گفت‌وگو کردند</p>
<p>سندسری توطئه‌شاه علیه‌امام</p>		
<p>گروه‌های کماندو به شکار شاه‌و فراریان میروند</p> <p>همسر شاه، ماهی ۳۰ میلیون تومان از شرکت نفت می‌گرفت</p> <p>۱۰ میلیون تومان هزینه یککنسفر اشرف شد</p>	<p>وزیر دفاع ملی: دخترها از خدمت نظام معاف شدند</p>	<p>مهندس بازرگان: یا کمیته امام اختلافی نداریم وگرنه بر می: ...</p> <p>شک ندارم که شاه اعدام میشود</p> <p>اعضای مؤسس حزب جمهوری خلق مسلمان ایران اعلام شد</p> <p>باری دادالله القلی: رئیس ژاندارمری خوانسار تیر باران شد</p>

عباس امیرانتظام معاون نخست‌وزیر و سخنگوی دولت بازرگان در این روز اعلام کرد: لوايح بسیار زیادی در مورد رفع مشکلات مردم به خصوص طبقه کم‌درآمد از تصویب هیئت وزیران گذشته است و برای تصویب به شورای عالی انقلاب ارسال شده است. یکی از این لوايح مربوط به بخشودگی بهای آب و برق است که امیدوارم روز پنجشنبه عین تصویب‌نامه را پس از تصویب شورای انقلاب، همراه با سایر لوايح تصویب شده اعلام کنیم...

۴. در تاریخ ۹ اسفند ۱۳۵۷ یعنی یک روز پس از اعلام رسمی دولت بازرگان مبنی بر تصمیم دولت در بخشودگی بهای آب و برق، امام خمینی به مناسبت ترک تهران و رفتن به قم، در اعلامیه‌ای که به «اعلامیه چهارده توصیه درباره انقلاب و مسائل داخلی کشور» معروف شد، برای اولین بار از اصطلاح «مجانی کردن آب و برق و بعضی چیزها» استفاده می‌کند و در بند ۳ این توصیه‌نامه می‌نویسند:

... من به دولت راجع به مجانی کردن آب و برق و بعضی چیزهای دیگر فعلاً برای طبقات کم‌بضاعتی که در اثر تبعیضات خانمان برانداز رژیم شاهنشاهی دچار محرومیت شده‌اند - و با برپایی حکومت اسلامی به امید خدا این محرومیت‌ها برطرف خواهد شد - سفارش اکید نمودم که عمل خواهد شد.^۱

۱. صحیفه امام، ج ۶، ص ۲۶۳-۲۶۲.





جالب است که امام در ۱۰ اسفند سال ۱۳۵۷ پس از ورود به قم و دیدار با مردم مجدداً تأکید می‌کند که انقلاب اسلامی برای رایگان شدن آب و برق و غیره نبوده است و می‌فرماید:

ما علاوه بر اینکه زندگی مادی شما را می‌خواهیم مرفه بشود، زندگی معنوی شما را هم می‌خواهیم مرفه باشد. شما به معنویات احتیاج دارید. معنویات ما را بردند اینها. دل خوش نباشید که مسکن فقط می‌سازیم، آب و برق را مجانی می‌کنیم برای طبقه مستمند، اتوبوس را مجانی می‌کنیم برای طبقه مستمند، دل خوش به این مقدار نباشید. معنویات شما را، روحیات شما را عظمت می‌دهیم؛ شما را به مقام انسانیت می‌رسانیم. اینها شما را منحط کردند؛ اینقدر دنیا را پیش شما جلوه دادند که خیال کردید همه چیز این است. ما، هم دنیا را آباد می‌کنیم و هم آخرت را.^۱

۵. به رغم اینکه استکبار جهانی و در رأس آن شیطان بزرگ با توطئه‌های گوناگون مانند جنگ تحمیلی، ترورهای داخلی، تحریم اقتصادی و... نگذاشت که آرمان‌ها و برنامه‌های امام در راه رفع مشکلات مادی ملت ایران آن‌گونه که باید و شاید تحقق یابد و خسارت‌های سنگین مادی و معنوی با جنگ خانمانسوز هشت‌ساله بر کشور ایران وارد کرد، می‌بینیم که ملت ایران با همه قدرت راه امام و رهبری را پی گرفته و در راه پشتیبانی از آرمان‌های انقلاب اسلامی پابرجا و استوار در صحنه حضور دارد و این خود گواه زنده‌ای است بر اینکه نهضت امام و انقلاب اسلامی جنبه مادی نداشته است و ملت ایران در راه دفاع از اسلام انقلاب کرده و امروز نیز در راه پاسداری از اهداف مقدس اسلام پای آن ایستاده است.

نتیجه

همان طوری که اسناد مذکور نشان می‌دهد امام تا روز پیروزی انقلاب اسلامی هیچ‌گاه به ملت ایران وعده‌ای که جنبه مادی داشته باشد نداد. اما پس از پیروزی انقلاب در راه بهبود زندگی ملت ایران لحظه‌ای آرام نداشت. پیوسته برای رفع گرفتاری‌های مردم خصوصاً قشرهای بی‌بضاعت، به مسئولان تذکر و رهنمود می‌داد. به دلیل فقر مطلق و کشنده ملت ایران در رژیم پهلوی و محرومیت آنها از حداقل‌های زندگی، هنوز چند

روزی از پیروزی انقلاب نگذشته بود که برای حل مشکلات مسکن محرومین، حساب صدرا افتتاح کردند و بنیاد مسکن و بنیاد مستضعفان را بنا نهادند. کمیته امداد امام، نهاد دیگری بود که برای تأمین حداقل معیشت زندگی بخشی از محرومین پایه‌ریزی شد. جهاد سازندگی به عنوان یک نهاد مردمی و انقلابی مأموریت پیدا کرد تا با محرومیت‌های مضاعف دو، سوم از جمعیت آن روز ایران یعنی روستاییان در حوزه آب، برق، مدرسه، جاده، بهداشت، مسکن روستایی، درآمد مردم در روستاها و ده‌ها موردی که به عمران، آبادانی و توسعه روستایی مربوط می‌شد، مبارزه کند.

آن چیزی که باعث شد تا امام در قلب امت خود جا بگیرد و صدها زن و مرد و پیر و جوان راضی باشند جان، مال و فرزندان خود را در راه آرمان‌های امام خمینی و انقلاب اسلامی فدا کنند، همین مرام و منش انسانی و الهی امام بود؛ برخلاف روش و منش اغلب سیاست‌بازان و کارگزارانی که برای به دست آوردن جاه و مقام و پست و ثروت تا قبل از کسب قدرت، فراوان از مردم دم می‌زنند و وعده‌های دروغین می‌دهند و نیازهای مردم را به بازی می‌گیرند، اما روزی که به قدرت می‌رسند همه آن وعده‌ها را فراموش کرده و کاری با مردم ندارند.

امام تا قبل از اینکه انقلاب اسلامی به پیروزی برسد فقط برای مردم از آرمان‌های اسلامی و دفاع از ارزش‌ها و مقابله با فساد و بی‌دینی و بی‌حیایی و دفاع از عزت و شرف ملی و ناموس اسلامی و جلوگیری از به هدر رفتن سرمایه‌ها و ذخایر ملی و فرهنگی و دینی مردم و دفاع از استقلال، آزادی و تمامیت ارضی کشور گفت و آنها را به قیام و از خودگذشتگی برای بازگشت به این آرمان‌ها دعوت کرد و از آنها خواست که خالص برای خدا قیام کنند. مردم می‌دانستند نهضت امام خمینی نهضت فریب و دروغ نیست. نیازهای مردم به بازی گرفته نشده و امام حاضر نیست با وعده‌های مادی با غیرت و شرف مردم بازی کند.

وقتی انقلاب اسلامی به پیروزی رسید خدمت به مردم در رأس برنامه‌های امام قرار گرفت. نه به عنوان پاداش فداکاری‌ها و جانبازی‌های ملت بزرگ ایران در راه پیروزی انقلاب اسلامی، بلکه به عنوان یک وظیفه اسلامی و رسالتی که پیشوایان دین بر دوش دانایان امت قرار داده‌اند. به مصداق ده‌ها آیه از قرآن و صدها روایتی که از معصومین در حل گرفتاری‌های امت و اصلاح زندگی مردم وارد شده است؛ از جمله روایت معروف امیر مؤمنان علی علیه‌السلام که فرمود:





من کمال السعاده السعی فی صلاح الجمهور^۱
 از دیدگاه امام بر اساس آموزه‌های اسلامی، قیام ملت‌ها در راه خدا و حماسه‌آفرینی‌های آنان را نباید و نشاید با وعده‌های تنگ‌نظرانه مادی مثل نان، مسکن و غیره ضایع و بی‌ارزش نشان داد و انسان‌های عرشی را به فرش کشاند و لاهوتیان را همنشین ناسوتیان کرد. اما، حکیمی که دل در گرو زنده کردن سنت‌های الهی در زندگی اجتماعی مردم دارد، می‌داند اگر ملتی به وعده‌های خود با خدا عمل کرد و جان و مال خود را در کف یاری دین خدا قرار داد نمی‌توان در مورد مشکلات زندگی این جهانی او غفلت کرد و امور وی را به فراموشی سپرد.

۱. عمر الحکم و درر الکلم، ترجمه لطیف راشدی و سعید راشدی، قم، پیام علمدار، ۱۳۸۸، ص ۸۷۶، روایت ۹۳۵۴.