



محمد قوچانی

یغہ سفیدها

جامعه‌شناسی نهادهای مدنی در ایران امروز

چاپ اول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

6-1

به عمادالدین باقی
برای صداقت، انصاف و رواداری اش

یقه‌سفیدها

جامعه‌شناسی نهادهای مدنی در ایران امروز

محمد قوچانی



انتشارات نقش‌ونگار

۱۳۷۹

یقه سفیدها

● مؤلف: محمد فوجانی ● ویراستار: عبدالرحیم مرودشتی

● ناشر: نقش و نگار ● حروفچینی: پلکان ● لیتوگرافی: بهروز

● چاپ و صحافی: آرین ● نوبت چاپ: اول، ۱۳۷۹ ● تیراژ: ۵۰۰۰ نسخه

کلیه حقوق محفوظ و مخصوص انتشارات نقش و نگار است.

۱۵۰۰ تومان

فوجانی، محمد، ۱۳۵۵ -

یقه سفیدها: جامعه‌شناسی نهادهای مدنی در ایران امروز /

محمد فوجانی. - تهران: نقش و نگار، ۱۳۷۹.

۲۳۲ ص.

ISBN 964-6235-16-6

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. ایران -- سیاست و حکومت -- ۱۳۷۶ -- مقاله‌ها و

خطابه‌ها. ۲. حزبهای سیاسی -- ایران.

الف. عنوان. ب. عنوان: جامعه‌شناسی نهادهای مدنی در ایران امروز.

۷۹ ق / ۱۷۱۶ DSR ۹۵۵/۰۸۴۴

۲۷۰۳-۷۹م

کتابخانه ملی ایران

فهرست

مقدمه ۷

بخش اول - جریان‌شناسی تطبیقی

- فصل ۱. درآمدی بر جریان‌شناسی تطبیقی ۱۲
- فصل ۲. جریان‌شناسی سیاسی از منظر جامعه‌شناسی تفکر ۲۶
- فصل ۳. جریان‌شناسی سیاسی از منظر جامعه‌شناسی قانون (و ایدئولوژی) ۳۵
- فصل ۴. جریان‌شناسی سیاسی از منظر جامعه‌شناسی قدرت ۴۷
- فصل ۵. جریان‌شناسی سیاسی از منظر جامعه‌شناسی مذهب ۵۷
- فصل ۶. جریان‌شناسی سیاسی از منظر جامعه‌شناسی اقتصاد ۷۰

بخش دوم - جریان‌شناسی موردی

- فصل ۱. حزبی برای همه فصول ۸۴
- فصل ۲. تا نیمه راه ۹۰
- فصل ۳. کلوپ استراتژیست‌ها ۹۸
- فصل ۴. رانده از راست، بازمانده از چپ ۱۱۲
- فصل ۵. حزبی برای دوران گذار ۱۱۷
- فصل ۶. یقه سفیدها ۱۲۱
- فصل ۷. حامیان خشمگین سنت ۱۳۴

بخش سوم - مقالات دیگر

- فصل ۱. چند گام به سوی دموکراسی ۱۴۶
- فصل ۲. جمهوری اسلامی؛ نه یک کلمه کم، نه یک کلمه زیاد ۱۵۱
- فصل ۳. تکوین جامعه مدنی در ایران، بیم‌ها و امیدها ۱۵۸
- فصل ۴. راست سنتی، جوانان و همگانی شدن سیاست ۱۶۵
- فصل ۵. قدرت، خشونت و سیاست ۱۷۳
- فصل ۶. دین به مثابه هویت اجتماعی ۱۷۹
- فصل ۷. سیاست به عنوان روش، نه هدف ۱۸۵
- فصل ۸. سه نسل فقیهان سیاسی ۱۸۹
- فصل ۹. آسیب‌شناسی جنبش روشنفکری دینی ایران ۱۹۶

پیوست‌ها

- پیوست ۱. پاسخ جمعیت مؤتلفه اسلامی ۲۱۰
- پیوست ۲. پاسخ دکتر رضا داوری ۲۱۶
- پیوست ۳. پاسخ جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی ۲۲۰
- منابع ۲۳۰
- اعلام ۲۳۱

مقدمه

یکم. تاریخ ایران دگر بار، پس از سده‌های ناکامی، بر آستانه‌ی تحزب ایستاده و این بار محوری‌ترین شعار این جنبش، که چهره به سوی دموکراسی گشوده، تأسیس جامعه مدنی است. جامعه مدنی، اما، چون دیگر شعائری که در یکصد ساله اخیر صلاهی آن را سر داده‌ایم، دستگاه فهم‌ها را دچار سوء هاضمه کرده است؛ چه، در گرداب دوری باطل، گرفتار این همانی تاریخی شده‌ایم و در چنگ توتولوژی گمراه‌کننده‌ی باورمان شده است که هر آنچه را در این تاریخ پر حرمان از آن محروم بوده‌ایم باید از درب‌خانه این امامزاده بخواهیم: از عدلیه مشروطه تا مشروعه جمهوری اسلامی، از قانون تا برابری در بهره‌مندی اقتصادی، از استقلال تا آزادی، از «غیره» تا «و ذلک»، و... در این میان هیچ پروا نمی‌کنیم که برنامه تأسیس جامعه مدنی برنامه‌ای است معطوف به یک معنا و یک هدف، و آن چیزی نیست جز تأسیس نهادهای حرفه‌ای، طبقاتی، اجتماعی، و البته سیاسی، مستقل از ساخت سیاسی (دولت، حکومت و...) که آن نیز به ضرب دست دولت، ولو اصلاح طلب، بر نمی‌آید. این گونه نیست که فردی چون سید محمد خاتمی بتواند همانند آن تک سوار اسب سپید، خود مؤسس جامعه مدنی شود، و شاید تفسیر آن وعده الهی در اینجا رخ بنماید که: **إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**. این وعده الهی البته دیری است که از صور روشنفکران دیندار دیار ما بر گوش مردمانمان دمیده می‌شود، اما هیچ گاه در این تاریخ طلب دموکراسی گمان خویش را مصروف این معنا نکرده‌ایم که چگونه می‌توان آن را محقق کرد؛ با لجام زدن بر قدرت (انقلاب مشروطیت)، یا مسلوب‌الاختیار کردن

قدرتمندان (نهضت ملی) و یا خلع ید از قدرت حاکم (انقلاب اسلامی)؟ مبارزات ملت ایران در این فاصلهٔ زمانی صد ساله یا نظر به سوی نخبگان داشت (انقلاب مشروطه و نهضت ملی) یا تا چشم کار می‌کرد صفهای طویل توده‌های مردم پیش چشم می‌آمد که جام صبرشان لبریز شده بود و به‌ندای رهبری انقلابی ردای ملتی انقلابی را بر تن می‌کردند بی آنکه در این اندیشه فرو روند که بر جای آنچه فرو می‌ریزند چه بنا می‌کنند. برنامهٔ جامعهٔ مدنی برای جنبش اصلاحات دموکراتیک در ایران، از این حیث واجد یک مزیت استراتژیک است. بدین معنا که این بارها نه تنها می‌دانیم «چه نمی‌خواهیم»، بلکه بر خواسته‌هایمان نیز وقوف داریم. نخبگان و توده‌ها هر دو در این سالها به‌چشم خویش عذاب لایطاق فربهی حکومت را با گوشت و پوست خویش تجربه کرده‌اند؛ امتداد سایه‌های سنگین ساخت سیاسی تا فراخای جان، گریبانشان را دریده و کاویده بود. دیگر حوزهٔ خصوصی معنا نداشت. این گریبان چاک چاک جامعه در برابر دولت، این بار تنها از راه دوخت و دوز جامعه‌ای مدنی بر تن این جامعهٔ توده‌وار و بی‌دفاع در برابر قدرت حاکم رفو می‌شود. هر اندازه که جامعهٔ مدنی در این دیار فربه شود هیکل پرهیبت دولت لاغرتر می‌شود و تأسیس احزاب، سندیکاها و بنگاه‌های مدنی همان دوی لاغری آن هیبت سرطانی است. تأسیس جامعهٔ مدنی (به‌معنای نهادهای مدنی، نه یک کلمه کم یا بیش) چارهٔ تاریخی سرطان استبداد ایرانی است. دولت (به‌معنای State) آن‌گاه که کوچک و کارآمد، و البته مستظهر به‌رأی مردم باشد، ناچار از تمکین در برابر جامعه (مدنی) است، و این همان نکته‌ای است که طی سالهای گذشته آن را در نیافته بودیم. مبارزهٔ ساختاری و شالوده‌شکنی استبداد در گرو بنای عمارتی نو در برابر آن است نه اینکه ساکنان کاخ استبداد را به‌زیر آوریم و بر کرسی آنان آدمیان نیک نفسی بنشانیم، یا حتی خانه را ویران کنیم. باید قواعد بازی را دگرگون سازیم.

دوم. شاید این داوری که جنبش برآمده از دوم خرداد جنبشی بورژوا - لیبرال است اندکی بر کسانی که با دیدگان چپ به تحولات این سه ساله می‌نگرند گران باشد، به‌ویژه آنکه بدنهٔ این جنبش را در سطح نیروهای سیاسی هوادار آن، نیروهای چپ مذهبی تشکیل می‌دهند. با وجود این، حتی از زاویهٔ نگاه مارکسی نیز نمی‌توان کتمان کرد که تلقی بورژوا - لیبرال از جنبش دوم خرداد، تحلیلی

درست و منطبق با الگوهای تحلیل طبقاتی و جامعه‌شناختی تاریخ است؛ چه، رشد طبقه متوسط جدید در این چند ساله و استواری این طبقه بر سر راهکاری مسالمت‌جویانه برای تحول سیاسی در ایران، نشانه پیوند طبقه بورژوا، ایدئولوژی لیبرال و شرایط نوین سیاسی ایران است و دوم خرداد ماه ۱۳۷۶ محل التقای این سه سطح شرایط مورد نیاز برای یک تحول سیاسی است.

اگر قاعده وضع شده توسط ساموئل هانتینگتون را درباره «نوسازی» بپذیریم، این طبیعی است که پس از پروستریکای اقتصادی اکبر هاشمی رفسنجانی در سال ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۶، تداوم کار به شکل گلاسنوست سیاسی سیدمحمد خاتمی از سال ۱۳۷۶ تاکنون افتاده است که در فاصله اتصال این دو فرآیند نوسازی (اقتصادی و سیاسی) یک طبقه اجتماعی جدید چندان فربه و درشت قامت شد که سایه‌اش سرزمینی را فراگرفت. سابقه طبقه متوسط جدید البته تنها به این دوره محدود ده‌ساله باز نمی‌گردد. محمدرضا پهلوی نیز زمانی می‌کوشید این لایه میانی جامعه را تقویت کند، اما چون از پس نوسازی اقتصادی او، نوسازی سیاسی وجود نداشت انسداد سیاسی موجود به انفجار جامعه منجر شد و همین طبقه متوسط دست‌ساز انقلاب سفید پهلوی دوم و نیز مساعی پدرش، دست در دست طبقات فرودست، انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ را سامان داد و به‌ابزار نقض غرض بدل شد. امروز اما طبقه متوسط، حتی بدون طبقات فرودست، توان ایجاد تحول را پیدا کرده است. دوم خرداد از این حیث یک نقطه تکامل برای طبقه متوسط ایران فراهم آورد که مثلث طبقه، ایدئولوژی و قدرت برای آن کامل شد: رشد طبقه متوسط پس از تحولات اقتصادی سالهای آغازین دهه ۷۰ (برنامه تعدیل اقتصادی)، رشد ایدئولوژی لیبرالی و شیوه عمل سیاسی مسالمت‌آمیز معطوف به آن (نظریه قبض و بسط ثوریک شریعت - و ثنوری دین؛ فربه‌تر از ایدئولوژی)، شرایط شکل‌گیری دوم خرداد را فراهم آورد. دوم خرداد البته می‌تواند نقطه آغاز حرکتی رادیکال باشد. از روش لیبرالی و طبقه اجتماعی این حرکت به‌هیچ وجه نباید گمان خام برد که سمت و سوی تحولات اجتماعی در ایران به‌سوی لیبرالیسم سیر می‌کند. به‌نظر می‌رسد دوم خرداد را می‌توان از حیث اجتماعی شدن روابط قدرت در ایران، در عین لحاظ شدن حقوق فردی در پروسه یک فرآیند رادیکال نیز ارزیابی کرد، که البته موضوع این

مقدمه نیست. این مقدمه در صدد توضیح این معنا است که چرا احزاب موجود ایران، با همه گرایشهای سیاسی چپ (جبهه مشارکت)، راست (جمعیت مؤتلفه) و میانه (حزب کارگزاران) همه ریشه در طبقه متوسط جدید دارند، و از این رو هیچ بیراهه نیست که نام این کتاب از مقاله‌ای در آن به نام «یقه سفیدها» به عاریت گرفته شده باشد. یقه سفیدها استعاره‌ای است ساخته دست جامعه‌شناس آمریکایی سی. رایت میلز که از نظر نگارنده می‌توان آن را برای توضیح وضعیت نیروی جدید اجتماعی متولد شده در دامن دولتهای نئولیبرال (دولت رفاه) به کار گرفت: طبقه متوسط جدیدی که در پناه هراس جهان سرمایه‌داری از موج سوسیالیسم به سطح رفاه فزونی دست یافتند تا شیخ انقلاب از سر مردان سرمایه رخت ببرند - و امروز همه ما یقه سفیدهاییم. حتی آن نویسنده فاشیستی که در هفته‌نامه‌ای متعلق به آن مشرب، سخن از نابودی طبقه متوسط به عنوان موتور محرکه دموکراسی در ایران بر زبان می‌راند خود نیز یک بورژوا است.

سوم. کتاب «یقه سفیدها» از سه بخش تشکیل شده است: بخش اول مقدمه‌ای است نظری با اشاره به نموده‌های عینی تشکیل احزاب در جامعه ایران که در پنج حوزه تفکر، قانون (و ایدئولوژی)، قدرت، مذهب و اقتصاد به بررسی تطبیقی مدل‌های جریان‌شناسی سیاسی در ایران امروز پرداخته است. این مقالات طی سه ماه در روزنامه خرداد به عنوان رشته مقاله‌های جریان‌شناسی تطبیقی به چاپ رسید. آنچه به این بخش ارزش مطالعه می‌بخشد جمع‌بندی آن از مدل‌های جریان‌شناسی و قیاس آنهاست که تاکنون در برابر روش‌های متکثر جریان‌شناسی تکرار نشده و منحصر به فرد باقی مانده است. بخش دوم به بررسی موردی احزاب و گروه‌های سیاسی ایران می‌پردازد، و سومین بخش نیز حاوی مقالات پراکنده نویسنده در نشریاتی چون عصر ما است. «یقه سفیدها» را می‌توان مانند مقدمه‌ای بر داستان تحزب در ایران امروز خواند و حوزه جغرافیایی و محتوایی مانیز فراخ‌تر از این سرزمین و سرنوشت مقدر امروزین آن نیست.

چهارشنبه پانزدهم تیرماه ۱۳۷۹

محمد قوچانی

بخش اول

جریان شناسی تطبیقی

فصل ۱

درآمدی بر جریان‌شناسی تطبیقی

در رشته گفتارهایی که ذیل عنوان «جریان‌شناسی تطبیقی» ارایه می‌شود، خواهیم کوشید با توصیف و تبیین جریان‌های فعال کشور در مقطع کنونی و ذکر سابقه و شمه‌ای از رویکردی که در شناخت آتیه آنان به کار خواهد آمد، به نوعی جمع‌بندی از آرایش نیروهای سیاسی در ایران امروز دست یابیم. گرچه خواهیم کوشید در این گفتارها از نقطه نظر علمی و جامعه‌شناختی به آرایش نیروها بپردازیم، و از این رو رعایت بی‌طرفی را در ارزیابی‌هایمان ضروری می‌دانیم، اما از آنجا که اصولاً مسایل سیاسی فارغ از پیشفرض‌های ایدئولوژیک نیست، آن را حرف آخر قلمداد نمی‌کنیم، بلکه فتح‌بابی می‌دانیم که می‌تواند با انتقادات و تنقیحات، بیش از این به واقع تقرب یابد.

۱. مفاهیم جریان‌شناختی

خواننده در این مجموعه گفتارها، با دو گونه مفهوم و واژه جریان‌شناختی مواجه خواهد شد: گروه اول، واژه‌هایی هستند که ناظر به موضوع و مضمون جریان‌ها خواهند بود و گروه دوم واژه‌هایی هستند که ساختار و سازمان جریان‌ها را روشن می‌کنند. در گروه اول، سه واژه مورد نظر ما خواهد بود: جریان فرهنگی، جریان سیاسی و جریان اجتماعی.

الف. جریان فرهنگی

جریان فرهنگی مجموعه‌ای شامل گروه‌هایی از نیروهای همفکر است که فاقد هر گونه ارتباط منظم تشکیلاتی با هم هستند. این جریان به صورت توده‌های پراکنده و بالقوه‌ای فعالیت می‌کند که ممکن است فعالیت این گروه‌ها در مجموع یکدیگر را تحت پوشش قرار دهد، اما الزاماً از پیش هماهنگ شده نیست. جریان فرهنگی فاقد پایگاه طبقاتی مشخص یا دیدگاه سیاسی منسجم است. مثال روشن یک جریان فرهنگی در ایران امروز، گروهی از شاعران، نویسندگان و هنرمندانی هستند که از نیمه دهه ۱۳۶۰ در قالب برخی مطبوعات روشنفکری (مانند آدینه، دنیای سخن، گردون، کلک، معیار و...) شروع به فعالیت کردند؛ گرچه در میان اینان سوابق سیاسی متفاوت (از چپ تا لیبرال)، پایگاه‌های اجتماعی گوناگون و حتی مواضع سیاسی مختلف و نامنسجمی یافت می‌شود. به‌عنوان نمونه، اگر نشریه آدینه را به علت سابقه و تداوم قابل ملاحظه‌اش به‌عنوان یک شاخص مهم در شناسایی جریان مذکور در نظر بگیریم، از مطالعه آن چند نتیجه استنتاج می‌گردد:

۱. در سطح مدیریت آن، نیروهای سیاسی و اجتماعی متفاوتی از چپ تا راست یافت می‌شود، در نتیجه از یک سو بر جلد این مجله تصویر فیدل کاسترو نقش می‌بندد و در داخل آن مطالبی از پل سویزی و هری مگداف به چاپ می‌رسد، و از سوی دیگر از چهره‌های بورژوازی مانند قوام‌السلطنه تجلیل می‌شود.

۲. آدینه هیچ‌گاه به صراحت وارد عرصه سیاست نمی‌شود. به نظر می‌رسد گذشته از نوعی ملاحظه‌کاری در مدیریت آن برای حفظ نشریه (که در ۱۳ سال گذشته موفق بوده است)، توافق نویسندگان آن عموماً در موضوعات و مواضعی خارج از دایره سیاست صورت گرفته باشد.

۳. روشن شدن «این دایره توافق» چندان دشوار نیست. آدینه در فضای باز فرهنگی سالیان میانی دهه ۶۰ (دوران وزارت سیدمحمد خاتمی) متولد شده است، و همان گونه که اشاره کردیم بدنه و حتی رأس آن را جمعی از روشنفکران حوزه‌های ادبیات و هنر تشکیل می‌دهند. بدیهی است توافق ایشان نیز برای

همکاری، اغلب در همین دایره محدود باشد.

۴. به دلایل یاد شده، سقف مطالبات جریان فرهنگی آدینه (به معنای اعم خود) از حد تأسیس کانون نویسندگان فراتر نرفته است، که آن‌هم با اصرار و ابرام از سوی برادران کوچکتر (مانند گردون) و با تأکید بر فعالیت غیرسیاسی و فراجناحی صورت گرفته است.

ب. جریان اجتماعی

آدینه، و اصولاً هر جریان فرهنگی دیگر، به صورت بالقوه توان آن را دارد که به سوی یک جریان اجتماعی یا حتی سیاسی حرکت کند؛ چنان که جریان فکری پیرامون عبدالکریم سروش (ماهنامه کیان) از آغاز فعالیت مستقل خود (۱۳۶۷) تا کنون چنین سیری را طی کرده است. جریان مذکور در سال ۶۷ با انتشار مانیفست تئوریک خود، یعنی «قبض و بسط تئوریک شریعت»، این حضور مستقل را آغاز کرد. پیش از این آغاز، ماهنامه کیهان فرهنگی به عنوان شاخص این جریان کوشش چندانی در مرزبندی خود با دیگر گرایش‌های رقیب (به ویژه مذهبی-سستی) نمی‌کرد، اما از آن تاریخ به بعد جریان یادشده به سرعت تبدیل به جریانی اجتماعی شد. تبدیل کیهان فرهنگی به کیان و انتشار مجله زنان، نیروی مذکور را به جریانی مستقل‌تر از گذشته تبدیل کرد. در مرحله بعدی، گروهی از مسئولان ماهنامه کیان ملاحظات سیاسی و پرهیز از ورود به عرصه سیاسی را کنار نهادند و در قالب دو جریان جداگانه، روزنامه جامعه و هفته‌نامه راه نو را بنیان نهادند. دست‌اندرکاران هر دو جریان یادشده، در اندیشه تأسیس تشکلی سیاسی نیز بودند که به دلیل برخورد با ایشان تبدیل این نیروی اجتماعی به یک نیروی سیاسی مشخص به تعویق افتاد.

ج. جریان سیاسی

با وجود این فرجام جریان فرهنگی، دکتر سروش (کیان) می‌تواند ما را به سوی این واقعیت رهنمون شود که در صورت مهیا بودن عوامل درونی و بیرونی رشد،

هر گروه و جریان فرهنگی به صورت بالقوه توان تبدیل شدن به جریانی اجتماعی و سیاسی را نیز دارد، با این تفاوت که انسجام تشکیلاتی جریان‌های سیاسی، به بهای از دست دادن گستره قابل ملاحظه جریان‌های فرهنگی به دست می‌آید.^۱ این نکته ضروری است که هر جریان فرهنگی پیش از تبدیل شدن به جریانی سیاسی نیاز به گذار از یک مرحله دیگر، یعنی جریان‌سازی اجتماعی، نیز دارد. در این مرحله، جریان مذکور پیش از آغاز شکاف‌های منبعث از موضع‌گیری‌های سیاسی، ناچار به خالص کردن پایگاه اجتماعی خود می‌شود. به‌عنوان مثال، هواداران اندیشه سوسیالیسم اسلامی پس از تبیین مواضع ایدئولوژیک خود (جریان‌سازی فرهنگی) نمی‌توانند حامل طبقات بورژوازی مصرف‌کننده، سرمایه‌دار یا سنت‌گرایان فکری باشند؛ از این رو به ناچار به نوعی تصفیه طبقاتی - اجتماعی خود دست می‌زنند و سپس به پستوانه طبقات پشتیبان و بنا به احساس نیاز آنها وارد عرصه سیاسی می‌شوند. همچنین اشاره‌ای هر چند گذرا به نکته‌ای دیگر در بحث «مراحل تحقیق مفاهیم جریان‌شناختی» (جریان‌سازی) ضروری به نظر می‌رسد: هر جریانی الزاماً نباید در یکی از سه مرحله یادشده (فرهنگی، اجتماعی و سیاسی) تثبیت شود و حضور و تعیین یابد. به‌عنوان مثال، هواداران آیت‌الله منتظری در جامعه امروز ایران، هم دارای مبادی فکری هستند و هم از پایگاه اجتماعی خاص و مشخصی برخوردارند، اما هنوز به صورت یک جریان سیاسی منسجم و دارای تابلو در نیامده‌اند. همین گونه‌اند هواداران عزت‌الله سحابی (جریان مجله ایران فردا) که فاقد تابلوی مشخصی هستند اما توانایی تبدیل به گروهی سیاسی را دارند.

اکنون، با توضیحاتی که داده شد، می‌توان وارد مبحث گروه دوم واژگان و مفاهیم جریان‌شناختی شد که ساختار و سازمان جریان‌ها را روشن می‌کند. هر

۱. چنان که در مورد جریان کیان، انقسام آن را به حداقل ۳ جریان: ۱. روزنامه جامعه، متمایل به راست‌مدرن؛ ۲. هفته‌نامه راه‌نو، متمایل به چپ‌مدرن؛ و ۳. ماهنامه کیان، جریان میانه و فرهنگی مشاهده کردیم. محتملاً در صورتی که جریان آدینه نیز از فاز فرهنگی (هنر و ادبیات) قدم به فاز سیاسی بگذارد حداقل دو گرایش راست لیبرال و چپ از آن مشتق خواهد شد.

جریان (اعم از سیاسی، فرهنگی و اجتماعی) می‌تواند در یکی از سه قالب زیر شکل گیرد. به عنوان نمونه، هواداران رئیس‌جمهور خاتمی در جامعه امروز طیفی از نیروها و گروه‌های سیاسی هستند که در این مقطع از ایشان حمایت می‌کنند. طیف مذکور می‌تواند شامل احزاب (حزب کارگزاران سازندگی ایران، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، نهضت آزادی و...)، جناح‌ها (راست‌مدرن، چپ‌سنتی، چپ‌مدرن، اپوزیسیون ملی - مذهبی و...) باشد. با وجود این، گرد ایشان گشتن در این مقطع الزاماً مترادف با پیوند تشکیلاتی با ایشان نیست. این همسویی ممکن است مانند مورد نهضت آزادی تنها فکری باشد و گروه مذکور بپندارد چون دارای اهداف مشابهی با رئیس‌جمهوری است می‌تواند خود را در طیف هواداران ایشان قرار دهد، و یا ممکن است مانند حزب کارگزاران (و احتمالاً جمعیت دفاع از ارزش‌ها، پیش از تعطیلی) تاکتیکی و مقطعی باشد. همچنین ایجاد این طیف (هاله - رنگینه) به دور خاتمی، نافی وابستگی تشکیلاتی ایشان به گروهی خاص مانند مجمع روحانیون مبارز یا جبهه مشارکت ایران اسلامی (تشکل تازه تأسیس کارگزاران دولت خاتمی) نخواهد بود.

«جناح» از حیث شفافیت و مرزبندی میان اجزای متشکله در درجه‌ای پایین‌تر از طیف قرار دارد. جناح نیز دارای ترکیبی از گروه‌های مختلف موجود در طیف، اختلاف فکری چندانی ندارند، بلکه از حیث جنس و طبقه نیروهای تحت پوشش متفاوت‌اند؛ در حالی که نیروهای موجود در یک طیف ممکن است متناظرالفکر اما متحدالجهت (به لحاظ استراتژی یا تاکتیک) باشند.

سومین ساخت تشکیلاتی جریان‌شناختی، گروه است. گروه نسبت به جناح و طیف، دارای مواضع شفافتری است، اما خود گروه نیز می‌تواند انواعی داشته باشد. هر گروهی الزاماً به معنای حزب نیست. برخی گروه‌ها ماهیتی معطوف به یک طبقه یا قشر مشخص اجتماعی دارند و گرچه تعبیر سیاسی - صنفی در مورد آنها چندان رسا نیست، اما آنان را با اندکی تسامح می‌توان به این نام خواند. جامعه روحانیت مبارز و مجمع روحانیون مبارز از جمله مشهورترین این گروه‌ها هستند؛ ضمن آنکه دفتر تحکیم وحدت، خانه کارگر، جمعیت زنان و

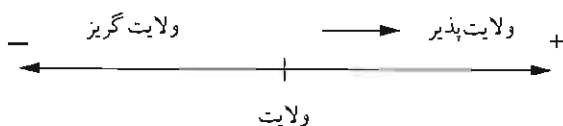
اتحادیه انجمن‌های اسلامی، اصناف، و بازار نیز در زمره این گروه‌ها قرار می‌گیرند. در مقابل، گروه‌های دیگری وجود دارند که به تعریف حزب نزدیک‌ترند؛ یعنی فعالیت سیاسی را به معنی عام و فرا صنفی مد نظر قرار می‌دهند. حزب کارگزاران سازندگی، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، جمعیت مؤتلفه اسلامی، جمعیت دفاع از ارزش‌ها و نهضت آزادی، با وجود همه کاستی‌ها، از این حیث به حزب نزدیک‌ترند.

۲. مدل‌های جریان‌شناختی

اگر هدف اصلی جریان‌شناسی را ایجاد تمایز میان جریان‌های سیاسی-اجتماعی و شکل‌یابی هر جریان براساس این تمایزها بدانیم، در یک برآورد کلی دو روش برای این کار وجود دارد:

الف. روش «تفکیک ارزشی»

این روش جریان‌های مورد نظر را براساس آرمان‌ها و ارزش‌ها تقسیم می‌کند و برای هر گروهی، براساس دوری و نزدیکی آن گروه به آرمان-ارزش مذکور، نام و شناسنامه خاصی را در نظر می‌گیرد. در این روش می‌توان سه گونه جزئی‌تر را نیز رده‌بندی کرد. گونه اول، جریان‌شناسی براساس یک آرمان-ارزش؛ به عنوان مثال، «جامعه روحانیت مبارز» و گروه‌های همسو با آن (جناح راست)، ولایت فقیه را به عنوان یک ارزش در نظر گرفته، گروه‌ها را به دو دسته ولایت‌پذیر و ولایت‌گریز تقسیم می‌کنند:

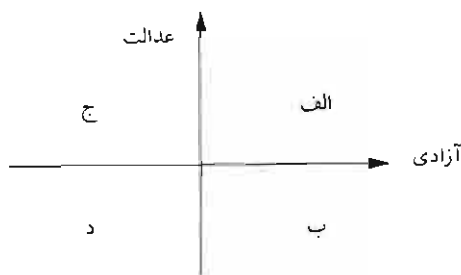


نمودار شماره یک: توصیف برداری روش تفکیک ارزشی مدل پیشنهادی

جامعه روحانیت مبارز تهران

گونه دوم جریان‌شناسی براساس دو آرمان-ارزش است. رده‌بندی و

جریان‌شناسی نشریه عصر ما (ارگان سازمان مجاهدیت انقلاب) از این دسته است. آنها جریان‌های سیاسی را براساس دو معیار آزادی و عدالت به ۴ گروه تقسیم کرده‌اند.



نمودار شماره دو: توصیف برداری روش تفکیک ارزشی مدل پیشنهادی سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی

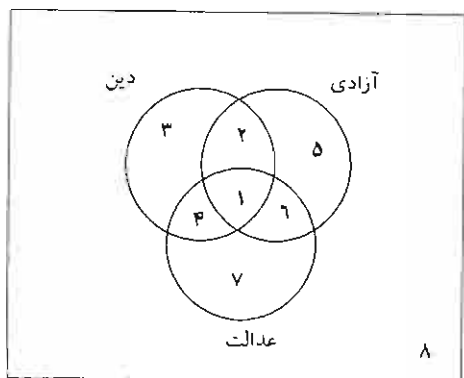
بر سبای این گونه جریان‌شناسی، جریان چپ (الف) به هر دو آرمان آزادی و عدالت اعتقاد دارد؛ جریان راست مدرن (ب) تنها به آزادی اعتقاد دارد، بدون آنکه توجه قابل ملاحظه‌ای به عدالت داشته باشد؛ جریان چپ جدید (ج) به عدالت اعتقاد دارد بدون آنکه بر آزادی اصرار قابل توجهی داشته باشد؛ و جریان راست سنتی (د) به آزادی و عدالت اعتقاد ندارد. نمودار مذکور افزون بر جریان‌شناسی چهار جریان اصلی، مشخص‌کننده برنامه استراتژیک یا تاکتیکی هر یک از جریان‌ها نیز هست. بدین معنا که دو جناح چپ (الف) و راست سنتی (د) به دلیل تقابل کامل، فاقد هرگونه نقطه اشتراک مشخصی هستند و در نتیجه هیچ‌گاه نمی‌توانند ائتلاف کنند، اما دو جریان چپ (الف) و چپ جدید (ج) یا چپ (الف) و راست مدرن (ب) می‌توانند جبهه یا طیف تشکیل بدهند. (همان‌گونه که دو جناح خط امام و کارگزاران، در طول فاصله زمانی پس از دوم خرداد ۷۶ تاکنون به تناوب این گونه عمل کرده‌اند.) در عین حال، با وجود آنکه دو جناح کارگزاران (ب) و جمعیت دفاع از ارزش‌ها (ج) فاقد اشتراک‌اند و در

نتیجه ائتلافشان ممکن نیست، جناح راست سنتی (د) می‌تواند با هر یک از این دو، تشکیل جبهه بدهد (همان‌گونه که دو جناح راست سنتی و راست مدرن در انتخابات مجلس چهارم متحد عمل می‌کردند). جریان‌شناسی عصر ما دارای دو نارسایی اساسی است: اول آنکه از توضیح گرایش‌هایی که ممکن است در درون این جناح‌ها بروز کند (مانند انشعاب چپ مدرن از چپ سنتی) ناتوان است؛ دوم آنکه با وجود ترسیم جالب توجه چهار جناح مذکور و تقابل دو به دوی آنها، در بسیاری موارد، ترکیب‌های غیرقابل توضیحی ایجاد می‌شود. ترکیب سه جناح چپ، کارگزاران و جمعیت دفاع از ارزش‌ها پس از دوم خرداد در برابر راست، و ترکیب سه جناح راست، کارگزاران و چپ جدید در انتخابات مجلس چهارم در برابر چپ، در حالی صورت می‌گیرد که عصر ما جمع جدید چپ و راست مدرن را غیرممکن قلمداد کرده بود.

اما گونه سوم جریان‌شناسی براساس آرمان‌ها / ارزش‌ها، که با سه ملاک صورت می‌گیرد، فاقد دو چالش یاد شده است یعنی از سویی توضیح‌گر همه گرایش‌های موجود (اعم از موافق نظام، مخالف قانونی و محارب) است و از سوی دیگر، به هم‌پوشانی‌های محتمل و متصور آنها با هم اشاره دارد بدون آنکه با پیش‌گویی‌های ایدئولوژیک محض، احتمالات سیاسی را در ائتلاف یا رویارویی در نظر بگیرد. این‌گونه از متد جریان‌شناسی براساس آرمان / ارزش، سه ملاک آزادی، عدالت و دین را در نظر گرفته و در درون ملاک دین یک ملاک فرعی دیگر را نیز در نظر آورده که عبارت از قرائت غیررسمی از دین است.

بدین ترتیب حکومت دینی، و نیز اصل دینداری، دارای قرائتی رسمی و غیررسمی می‌شود. به‌عنوان مثال، در شرایط کنونی نظام ولایت فقیه معادل حکومت دینی و تنها شکل آن شمرده می‌شود، حال آنکه برخی گروه‌ها به قرائت‌های دیگری از حکومت دینی معتقد هستند. چنانکه برخی از این گروه‌ها، ضمن اعتقاد به نوعی از حکومت دینی، مفهوم «حکومت دموکراتیک دینی» را مطرح می‌کنند. قابل بودن به چنین قرائتی در حقیقت قابل بودن به قرائتی غیررسمی از حکومت دینی است.

نمودار شماره سه: توصیف فضایی روش تفکیک ارزشی مدل پیشنهادی سعید حجاریان



- در هر حال بنا به متد آرمانی سه گانه، هشت جریان سیاسی معرفی می شود:
۱. جناح خط امام (آزادی + عدالت + دین)؛
 ۲. حزب کارگزاران (آزادی + دین)؛
 ۳. جناح راست سستی (دین)؛
 ۴. جناح راست افراطی یا چپ جدید [جمعیت دفاع از ارزش ها] (عدالت + دین)؛
 ۵. جناح هایی که فقط به آزادی اعتقاد دارند (مانند جبهه ملی)؛
 ۶. جناح هایی که به جمع آزادی و عدالت (بدون دین) اعتقاد دارند (سوسیالیست های جدید و نواندیش خارج از کشور)؛
 ۷. جناح هایی که فقط به عدالت معتقدند (چپ ارتدکس مانند حزب توده)؛
 ۸. جناح هایی که به هیچ آرمانی (در شرایط کنونی و نه الزاماً در سابقه تاریخی خود) اعتقاد ندارند (مانند سازمان مجاهدین خلق) و تنها به قدرت سیاسی می اندیشند.
- افزون بر این، جناح هایی وجود دارند که معتقد به هیچ یک از نحله های هشتگانه بالا نیستند و به نوعی شباهت با برخی جریان های موجود بسنده

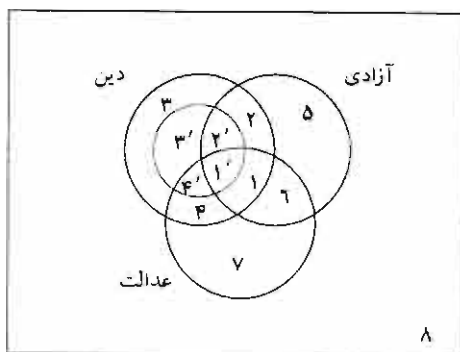
می‌کنند. اینها همان جناح‌هایی هستند که قرائتی غیررسمی و غیرحاکم از دین دارند. هر کدام از آنها با جناح‌های مشابه خود که دارای قرائت رسمی از دین هستند، مشابه‌اند.

۱'. جناح پیرامون عزت‌الله سحابی و مجله ایران فردا (آزادی + عدالت + دین) [مشابه خط امام]؛

۲'. نهضت آزادی ایران (آزادی + دین) [مشابه کارگزاران]؛

۳'. انجمن حجّتیّه (دین) [مشابه راست سستی]؛

۴'. جنبش مسلمانان مبارز (دین + عدالت) [مشابه جمعیت دفاع از ارزش‌ها].



نمودار شماره چهار: توصیف فضایی روش تفکیک ارزشی، مدل پیشنهادی

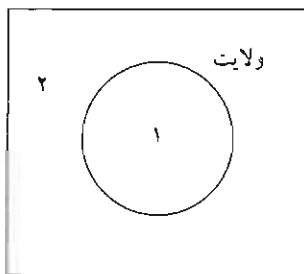
سعید حجاریان [مدل تکمیل شده]

این رده‌بندی برای نخستین بار از سوی سعید حجاریان در اجلاس سالیانه دفتر تحکیم وحدت (تبریز: ۱۳۷۷) ارائه شد. سیستم ارائه شده حداقل دوازده جریان فعال سیاسی موجود را به ترتیب در داخل نظام (چهار جریان اول)، بیرون از نظام (چهار جریان دوم)، و در کنار نظام (چهار جریان آخر) نشان می‌دهد. با وجود این، مدل یادشده نیز مانند مدل‌های پیش‌گفته از ضعف‌هایی رنج می‌برد. اولاً، با وجود همه شمول و گستردگی‌اش از توضیح برخی

جریان‌های خارج از جریان‌های موجود و نیز انشعاب‌های ممکن ناتوان است. به‌عنوان مثال، در مورد جریان خط امام، تشخیص حداقل سه جریان درونی آن (چپ سستی، چپ مدرن، چپ افراطی) در این طرح مغفول می‌ماند. از سوی دیگر، وجه مشترک همه گونه‌های روش جریان‌شناسی براساس آرمان‌ها و ارزش‌ها، داوری ارزشی آنها نسبت به مواضع جریان‌ها و گروه‌ها، و نیز کلی بودن استنباط آنها، از این مواضع است. به‌عنوان نمونه، در هر دو مدل عصر ما و حجابریان، جناح خط امام در مرکز تحلیل قرار گرفته، دیگر جناح‌ها در پیرامون آن قرار می‌گیرند. همین حالت در مدل جامعه روحانیت نیز به چشم می‌خورد. ترسیم دقیق‌تر مدل عصر ما و جامعه روحانیت، منظور سخن ما را بیشتر روشن می‌کند.

نمودار شماره پنج: (بازسازی فضایی نمودار شماره ۱)

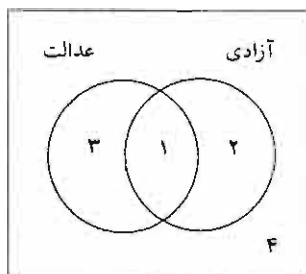
مدل پیشنهادی جامعه روحانیت



۱. جناح ولایت‌پذیر (راست)
۲. جناح ولایت‌گریز (چپ)

نمودار شماره شش: (بازسازی فضایی نمودار شماره ۲)

مدل روش‌های عصر ما



۱. جناح معتقد به عدالت و آزادی (خط امام)
۲. جناح معتقد به آزادی بدون عدالت (کارگزاران)
۳. جناح معتقد به عدالت بدون آزادی (چپ جدید یا جمعیت دفاع از ارزش‌ها)
۴. جناحی که به عدالت و آزادی اعتقاد ندارد

این دو مدل نشان می‌دهد به علت بار ایدئولوژیک تقسیم‌بندی مذکور، جریان ارایه دهنده جریان‌شناسی، خود را در قلب مدل قرار داده و وضعیت جناح‌های دیگر را در پیرامون خود و با خود می‌سنجد. در مورد کلی بودن استنباط‌های این مدل جریان‌شناسی از مواضع جریان‌ها و گروه‌ها نیز باید اشاره کنیم که تفسیر و تعبیر از ملاک‌های جریان‌شناختی در هر کدام از گونه‌های متد ارزشی، چنان گسترده و تعریف‌ناپذیر است که به راحتی نمی‌توان گروهی را ضد یک آرمان و طرفدار آرمان دیگر دانست. ضمن آنکه این نوعی داورى ایدئولوژیک است که تنها برای موافقان آن ایدئولوژی مقبول است. به عنوان نمونه، با گذشت بیش از چهار سال هنوز هواداران جریان راست ایران تقسیم‌بندی هواداران جریان چپ را نپذیرفته‌اند. همچنین، در تقسیم‌بندی سعید حجاریان، برخی نیروها (مانند جنبش مسلمانان مبارز) با ویژگی عدم اعتنای کافی نسبت به آزادی توصیف شده‌اند که مسلماً این توصیف در نظر هواداران

این گروه پذیرفته نمی‌شود. به‌خصوص در این سازمان که آزادی شعار روز غالب گروه‌های سیاسی است. نتیجه آنکه مدل "جریان‌شناسی براساس آرمان‌ها و ارزش‌ها"، به تعداد جریان‌های سیاسی موجود تنوع پیدا می‌کند و کمتر رویه مشخصی بر این اساس به افکار عمومی عرضه می‌شود.

ب. روش «تفکیک جامعه‌شناختی»

آنچه در این رشته گفتارها عرصه خواهد شد کوششی از نوعی دیگر در این عرصه است. ما خواهیم کوشید مدل جریان‌شناسی خود را نه بر اساس آرمان‌های ایدئولوژیک یا ارزش‌های فکری (که تأویل بردارند) بلکه براساس شکاف‌های جامعه‌شناختی بنا کنیم. پیش از تعریف ملاک خود، لازم است تأکید کنیم اولاً، مقصود ما بی‌اعتبار نشان دادن روش‌های پیشین نیست، زیرا هر کدام از آنها در جایگاه خود راهگشا هستند؛ ثانیاً، مدل مورد نظر ما نیز عاری از خلل و فرج نیست. همه می‌دانیم مفاهیم سیاسی، حتی در قالب دانش و علوم سیاسی، فاقد دقت علوم دقیقه است و از این رو در ملاک‌های ما نیز امکان تشکیک وجود خواهد داشت. اما به هر صورت، گمان می‌کنیم جامعه‌شناسی، نقطه‌عزیمت مناسب‌تر و همه‌گیرتری برای جریان‌شناسی است و در آن می‌توان به توافقی عام‌تر از ایدئولوژی دست یافت.

اما در مورد شکاف‌های جامعه‌شناختی، باید روی این تعریف ساده اجماع حاصل کنیم که مقصود مرزها و خطوط افتراقی است که در حوزه‌های پنجگانه اقتصاد، تفکر، سیاست، قانون و مذهب ایجاد می‌کردند. صف‌بندی نظریه‌های شاخص و بنیادی در این حوزه‌ها، موجب ایجاد جریان‌های سیاسی می‌شوند. این پنج حوزه از این حیث انتخاب شده‌اند که هر جریان سیاسی باید موضع خود را در این قلمروها روشن سازد. بنابراین، با توجه به مقدمات ارایه شده، جریان‌هایی را که تنها در حوزه فرهنگ و تفکر و مذهب فعالیت می‌کنند نمی‌توان در سلک گروه‌های مورد بررسی ما قرار داد.

به طور مشخص، ما در حوزه اقتصاد به وجود سه شکاف دولنگرا، بازارگرا و مختلط، در حوزه تفکر به وجود سه شکاف سنت، مدرنیته و پست مدرن، در

حوزه سیاست به وجود سه شکاف یکه‌سالاری، گروه‌سالاری و مردم‌سالاری، در حوزه قانون به سه شکاف موافق، مخالف و محارب، و در حوزه مذهب به سه شکاف مذهبی، غیرمذهبی و ضدمذهبی اشاره خواهیم داشت. برخواننده روشن خواهد شد که ما خواهیم کوشید به هیچ یک از این شکاف‌ها و مواضع، خصلت ارزشی (له یا علیه) ندهیم. به عنوان مثال ثابت خواهیم کرد از نظر گروهی مانند انصار حزب‌الله یکه‌سالاری عین سعادت و حقیقت است؛ همان‌گونه که نهضت آزادی مردم‌سالاری را به چنین معنایی تأویل می‌کند. نه گروه اول به ضدیت با مردم می‌اندیشد و نه گروه دوم با نخبگان مخالف است؛ اما هر دو بر این باورند که از این طریق سعادت همان مردم یا نخبگان بهتر تأمین می‌شود، ولو آنکه ما آن نظرها را نپسندیم.

فصل ۲

جریان‌شناسی سیاسی از منظر جامعه‌شناسی تفکر^(۱)

طرح موضوع:

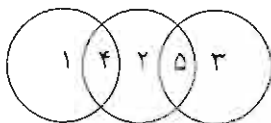
برخلاف باور رسمی و عمومی موجود که نوع نزاع گروه‌های حاضر در جغرافیای قدرت جمهوری اسلامی را سیاسی و سطح آن را سلیقه‌ای و جزئی می‌داند، به نظر می‌رسد که باید نوع و سطح این تنازع را بسیار فراتر از برآوردهای موجود ارزیابی کرد. مقصود از سطح و نوعی فراتر از قلمرو سیاست، حوزه فرهنگ و رگه‌هایی فعال از شکاف‌های عظیم جامعه‌شناختی موجود در آن است که در صورت تداوم این فعالیت باید در انتظار گسل‌ها و جزایر فکری متفاوتی بود که هر یک چندین الگو و راهمای عمل سیاسی ایجاد می‌کند.

ذکر این نکته ضروری است که ما در تعریف این شکاف‌ها وارد حوزه مذهب و انتظار از دین نخواهیم شد. قلمرو مذهب با وجود شکاف‌های تاریخی خود (مانند شیعه و سنی) در شرایط کنونی از کم‌زمینه‌ترین منطقه‌های مستعد برای گسل‌زایی است و انتظار از دین نیز به‌عنوان یک بحث برون دینی خود موجد شکاف‌های متأخری (از حوزه تفکر) است که آن را در فصل جداگانه‌ای از مباحث جریان‌شناسی تطبیقی پی خواهیم گرفت. آنچه در این بخش از گفتار مد نظر ماست توجه به رگه‌هایی از ساحت تفکر است که اثر بنیادین خود را نه تنها بر حوزه‌های مستضعفی مانند سیاست برجای می‌گذارد، بلکه حوزه‌های

۱. پاسخ دکتر رضا داوری به بخشی از این مقاله در پیوست‌های آخر این کتاب (پیوست شماره ۲) آمده است.

مدعی استغنائی چون معرفت دینی را نیز بی‌نصیب نمی‌گذارد. شکاف «سنت / مدرنیته / پست مدرن» شکافی پرده‌مانه و در عین حال بسیار فعال است که امروزه به جدی‌ترین ملاک جریان‌شناسی سیاسی و اجتماعی بدل شده است.

نمودار توصیف فضایی جغرافیای فکری جامعه ایران



پست‌مدرنیته مدرنیته سنت

۱. جریان سنتی (سنت‌گرایان)
 ۲. جریان مدرن (نوگرایان)
 ۳. جریان پست‌مدرن (فرانوگرایان)
 ۴. جریان سنتی - انتقادی (سنت‌گرایان انتقادی)
 ۵. جریان مدرن - انتقادی (نوگرایان انتقادی)
- براساس شکاف‌های شمرده شده در سطور فوق به ۵ جریان (فکری، فرهنگی) مستخرج از آنها می‌پردازیم:

۱. جریان سنتی (سنت‌گرایان)

در تعریف جریان سنتی مهم‌ترین عنصر مورد تکیه عنصر زمان است. نیروهای سنتی طیفی از مدافعان تاریخ را تشکیل می‌دهند که اصالت هر پدیده را با قدمت آن می‌سنجد. از نظر این جریان ما میراث‌دار گذشتگانی هستیم که به ما ارزش‌ها و باورهای مطمئنی را عرضه داشته‌اند - مطمئن از این جهت که با گذشت زمان، آزمون خود را در ایجاد آرامش پس داده است، و ایجاد آرامش مهم‌ترین کارکردی است که یک اندیشه می‌تواند برای انسان داشته باشد. انسان سنتی اهل ریسک نیست و از تجربه‌های نو در هراس است؛ هراس از هزینه‌هایی که باید برای یک آزمون - خطای جدید بپردازد. سنت‌گرایان از این حیث اصلی‌ترین

پایگاه اجتماعی خود را در نسل کهنسال جامعه می‌جویند، چرا که آنان را آیینه گذشته می‌انگارند.

سنت‌گرایان، مدافع معماری سنتی، آداب سنتی و باورهای سنتی هستند و از این حیث مهم‌ترین مستند فکری و ایدئولوژیک آنها عرف، تاریخ، و در یک کلام، سنت است. نیروهای سنتی در عین حال با گذر زمان مجبور به پذیرش دو واقعیت می‌شوند؛ از یک سو نسل جوانی که جایگزین نسل کهن می‌شود، و از سوی دیگر، سیر جبری تحولات (به‌ویژه تکنولوژی) که رنگ تجدد دارد. سنت‌گرایان در برخورد با این دو واقعیت، از سیاست یک گام به پیش و دو گام به پس چنین بهره می‌جویند که با پذیرش نسل جدید و باورهای آن از یک سو، و استحاله و مصادره به مطلوب کردن آنها از سوی دیگر، برای جوانان از گذشته‌ای دور اتویا می‌سازند و امروز را در مصاف با دیروز تیره و تار و سیاه‌نشان می‌دهند و از پتانسیل جوانی در احیای گذشته استفاده می‌کنند. در اینجا است که برخلاف روش تاریخی سنت‌گرایان سنت‌گرایی افراطی و رادیکال، یعنی راست افراطی، متولد می‌شود.

اگر راست سنتی در دفاع از سنت، حاضر به پرداخت هر هزینه‌ای نیست، راست افراطی بی‌پروایی لازم را برای انجام این کار دارد. دفاع خشن از سنت و سپردن جبری امروز به تاریخ، در جغرافیای سیاسی جهان بی‌سابقه و بدون مابه‌ازاء نیست. جنبش فاشیستی در آلمان، ایتالیا، اسپانیا و کامبوج، به رهبری هیتلر، موسولینی، فرانکو و پل پوت، نموده‌های عینی اجرای چنین پروژه‌ای است. تجربه پل پوت در کامبوج از این حیث که یک تجربه جهان‌سومی است برای ما درس آموز است: پل پوت جامعه ایده‌آل را جامعه‌ای با نحوه ارتزاق کشاورزی و زندگی روستایی می‌دانست و در راه بازگشت جامعه کامبوج به گذشته روستایی-کشاورزی خود هزینه‌ای بسیار گزاف (قتل صدها هزار انسان) را بر کامبوج تحمیل کرد.

در ایران، جناح راست و زیر مجموعه‌های آن مهم‌ترین مدافعان سنت را تشکیل می‌دهند و در منتهی‌الیه این مدافعان جریان راست سنتی قرار دارد.

راست سنتی به عنوان یک جریان ریشه‌دار و تاریخی دارای پایگاه اجتماعی ثابت و منابع قدرت فراوان در موقع کنونی است که از تشکیل‌های متعددی برای نمایندگی خود در حوزه سیاسی استفاده می‌کند و جمعیت مؤتلفه اسلامی در قلب آن قرار دارد. تشکیل‌های اسلامی همسو در پیرامون آن پراکنده شده‌اند و دو گروه پرنفوذ جامعه روحانیت مبارز و جامعه مدرسین حوزه علمیه قم نیز در کنار آنها قرار دارند. با وجود این، از میانه این جریان دو جریان دیگر زاده شده است که ما از آنها به راست جدید و راست افراطی تعبیر می‌کنیم. انصار حزب‌الله و گروه‌های موسوم به حزب‌الله (که در سراسر کشور فعال هستند) مصداق راست افراطی‌اند. مهم‌ترین شکل سیاسی جریان راست جدید، جامعه اسلامی مهندسين و برخی مطبوعات متمایل به آن، نظیر هفته‌نامه جام هستند. اختلاف راست جدید با راست سنتی در پذیرش دستاوردهای تمدنی و فرهنگی جدید و استفاده از ابزارهای نوین در بیان **غایات** اندیشه راست است. در حال حاضر به دلیل وجود رقیب واحد برای جبهه راست (شامل راست سنتی، راست افراطی و راست جدید) شکاف‌های درون ساخت این جبهه غیرفعال مانده است و گرچه این شکاف‌ها در برخی مقاطع و مواضع سر باز می‌کند اما در استراتژی با انسجام و اتحاد عمل می‌کند.

۴. جریان مدرن (نوگرایان)

در مقابل جریان سنتی جریان دیگری قرار دارد که تاریخ را ملاک خوبی برای سنجش اصالت پدیده‌ها نمی‌داند. انسان مدرن محصول تجربه‌های جدید بشری است و ریسک (پروژه آزمون و خطا) برای او لازمه تجربه‌اندوزی است. از این رو جسارت به جای ترس می‌نشیند و انسان نوین آماده ورود به عرصه‌های جدید تجربه تاریخی می‌شود. به همان اندازه که انسان سنتی از شک در هراس است، انسان مدرن به سوی شک می‌شتابد و از خطوط قرمز سنتی و عرفی گذر می‌کند. اما نوگرایان نیز در درون خود به لایه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند. گروهی نوگرایی و مدرنیسم را به مثابه یک ایدئولوژی فرض کرده و گروهی

دیگر آن را به عنوان یک موقعیت تاریخی در نظر می‌گیرند. هواداران «مدرنیته به عنوان یک موقعیت تاریخی» واجد درک عمیق‌تری از مفهوم تجدد هستند؛ درکی که در آن، مدرنیته به عنوان بخشی از تاریخ، فرآیندی به شمار می‌آید که مفاهیم در آن مورد بازفهمی قرار می‌گیرند و واجد تعریفی نو و متفاوت از تعاریف سنتی می‌گردند. گروه نخست در ایران امروز فاقد سازمان و تربیون مشخصی برای اعلام موجودیت است، در حالی که در رژیم گذشته به صورت نحله فکری مؤثری در فضای سیاسی جامعه در آمده بود و دارای اقتدار در دولت پهلوی بود. نسل نخست نوگرایان ایرانی، پس از انقلاب اسلامی جای خود را به نسل جدیدی داده‌اند که تحت تأثیر آموزه‌های پست مدرن، از مدرنیته به عنوان موقعیتی تاریخی یاد می‌کنند. بخش راست و لیبرال منظومه فرهنگی هواداران دکتر سروش (که روزنامه جامعه باز تاب اندیشه لیبرالیستی و فردگرایانه آنها بود) شاخص‌ترین نیروهای مدرن ایرانی هستند. در کنار این جریان نه چندان متشکل، باید از حزب کارگزاران سازندگی یاد کرد که گرچه فاقد ایدئولوژی منسجم و رسمی است اما به دلیل بهره‌گیری مستقیم و دفاع همه‌جانبه از مظاهر مدرنیته (اقتصاد بازار، لیبرال دموکراسی و دیپلماسی متناسب با حقوق بین‌الملل جدید) می‌توان آن را در جریان نوگرایی رده‌بندی کرد. با قید این تبصره که فقدان زمینه‌های ایدئولوژیک در حزب کارگزاران، آنان را بیشتر هوادار ایدئولوژی مدرنیسم (جهت‌پسازي خلاّ ایدئولوژیک) کرده است تا مدافعان موقعیت مدرنیته.

۳. جریان پست‌مدرن (فرانگویان)

قصه پست‌مدرنیسم ایرانی شگفت‌انگیزترین قصه تفکر در این سرزمین است؛ چه، در شرایطی که هنوز جامعه ایران ورود به عرصه تجدد را تجربه نکرده و یا به تجربه‌ای ناقص از آن بسنده کرده، قدم در راه پست‌تجدد گذاشته است! فرانگویان ایرانی از سویی مدعی پیشنهاد موقعیتی فراتر از تجدد هستند اما سرانجام به فروتجد بسنده می‌کنند و نشانی سنت را به هواداران خود می‌دهند.

سرحلقهٔ ایرانی پست‌مدرنیست‌ها در حوزهٔ تفکر، مرحوم دکتر فردید بود. اما اینک با گذشت بیش از چند دهه از ظهور این گرایش فرهنگی - فکری چهرهٔ سیاسی شاخصی از آن برنخاسته است. نزدیک‌ترین چهرهٔ این منظومه به قلمرو قدرت دکتر سیدحسین نصر بوده است که از حلقهٔ «هانری» [کُرنی] هواداران حکمت معنوی (نام ایرانی پست‌مدرنیسم) پای به انجمن شاهنشاهی حکمت و فلسفه گذارد و به دستگاه فرح دیبا راه یافت و پس از انقلاب اسلامی از کشور خارج شد. بعدها جریان مذکور به دو شاخهٔ مذهبی و غیرمذهبی منقسم شد: از یک سو متفکری چون رضا داوری از آن خارج شد و از سوی دیگر داریوش شایگان از آن بر آمد. این هر دو از مریدان هایدگر و فردید و کُرنی بوده‌اند و با دکتر نصر و علامهٔ طباطبایی انس و الفتی فکری داشته‌اند. جلال آل احمد نیز، در سطحی‌ترین و سیاسی‌ترین صورت ممکن، پاره‌ای از باورهای خود را از این نحله فراگرفته است. پست‌مدرنیسم ایرانی به صراحت بر موقعیت تاریخی تجدد تأکید و ابرام می‌ورزد، و این به نظر درکی نزدیک به نحله‌ای از نوگرایان است. اما در مقام عمل (سیاسی) جایگاه فرانوگرایان در موقعیتی علیه نوگرایی قرار گرفته است.

در رژیم گذشته فرانوگرایی (در بخش غیرانقلابی و لائیک خود) می‌کوشید از تجددمآبی رژیم در جهت کوبیدن تجدد بهره گیرد. در نظام جمهوری اسلامی نیز (با تقویت بخش مذهبی فرانوگرایی) این نحله همواره در کنار جریان سنت‌گرا و تجدد ستیز قرار گرفت. غوغای مشهور رهبر فرانوگرایان دینی (رضا داوری) علیه رهبر نوگرایی دینی (عبدالکریم سروش) و حامیان وی، بر سر انتشار مانیفست سیاسی کارل پوپر (جامعهٔ باز و دشمنان آن) از مشهورترین نزاع‌هایی بود که بعدها به سوی ستیز سنت‌گرایان - نوگرایان هدایت شد. در واقع فرانوگرایی به دلیل فقدان پایگاه اجتماعی و قلت منابع قدرت همواره پشت سر سنت‌گرایان پنهان شده و با آماده‌سازی آتش تهیهٔ توپخانه راست، پروژه تجدد ستیزی خود را به اجرا در می‌آورد. از سوی دیگر، به علت عمق مطالعات فرانوگرایان، جریان سنتی خود را در مصاف فکری با نوگرایی، محتاج

پست مدرنیست‌ها می‌بیند. این نحله نیز با نشان دادن غایت اندیشه‌های خود و آنچه به‌عنوان آن سوی تجدد نشان می‌دهد، می‌کوشد برخی از لایه‌های جوان راست سنتی را به سوی خود جلب کند. همان گونه که گفتیم، فرانوگرایان ایران فاقد سازمان سیامی مشخصی هستند اما تعداد قابل توجهی تریون و ارگان فکری در اختیار آنهاست. فرانوگرایان مذهبی از امکان اظهار نظر در نشریاتی چون نامه فرهنگ و فصلنامه فرهنگ (نشریه پژوهشگاه علوم انسانی) برخوردارند، و از سوی دیگر در برخی نشریات مانند سوره و دیگر نشریات حوزه هنری دارای نفوذ کافی هستند. ماهنامه صبح نیز مصداقی از پیوند برخی لایه‌های سنت‌گرایی با فرانوگرایی است که پیشتر در بحث تمایل جریان راست افراطی به سوی پست‌مدرنیسم و محصولات سیاسی آن بدان اشاره کرده‌ایم. پیوند برخی چهره‌های شناخته شده جریان حاضر، مانند یوسفعلی میرشکاک با نشریات انصار حزب‌الله (مانند شلمچه) از زاویه همین تمایل، قابل توجه است. با وجود آنکه ساحات سه‌گانه اندیشه معاصر محدود به سه منظومه سنت، تجدد و پست‌تجدد است، اما کلیه موضوع‌گیری‌های فکری را نمی‌توان به این سه حوزه محدود کرد. در زیر به دو جریان تلفیقی دیگر اشاره می‌کنیم:

۴. جریان سنتی - انتقادی (سنت‌گرایان انتقادی)

در نسل جوان طلاب و روحانیون حوزه‌های علمیه، نسل جدیدی از حوزویان ظهور کرده‌اند که با حفظ زاویه دید سنتی خود در نگرش به رخدادها و تحلیل آنها، گوشه چشمی هم به مدرنیته دارند و می‌کوشند از اصل انتخاب احسن پیروی کنند. بارزترین جریان فکری موجود در این نحله، طیف هواداران آیت‌الله منتظری، مرحوم مطهری و شخص محسن کدیور است.

۵. جریان مدرن - انتقادی (نوگرایان انتقادی)

از سوی دیگر، از میان دانشجویان و روشنفکران دانشگاهی گروه جدیدی در تاریخ اندیشه مذهبی ظهور کرده‌اند که با حفظ زاویه دید مدرن خود، هم نظری

به سنت (به ویژه در حوزه اخلاق) دارند و هم از نقدهای اصیل پسامدرنیستی بر مدرنیته غافل نیستند. جریان چپ مدرن (که به طور مشخص هفته نامه راه نو به‌عنوان ارگان فکری آن شناخته می‌شد) مصداق جریان نوگرایان انتقادی محسوب می‌شود.

دو جریان تلفیقی - انتقادی فوق‌الذکر دارای نقاط مشترک ایدئولوژیک و استراتژیک قابل توجهی هستند که نوعی هم‌آوردی در برابر رقیب (به ویژه راست افراطی - فرانوگرایی) محسوب می‌گردد.

با توجه به سه شکاف راهنمای عمل ما در این گفتار و مرزبندی موجود میان آنها، در ترسیم جغرافیایی نیروهای فرهنگی و نیروهای فرهنگی - سیاسی کشور جایگاه مناسبی برای برخی جریان‌های سیاسی باقی نمی‌ماند، چنانکه به طور مشخص چند گروه سیاسی (مانند سازمان مجاهدین انقلاب و گروه‌های خط امام، نهضت آزادی، جنبش مسلمانان سباز و هواداران دگر شریعتی) در هیچ یک از رده‌بندی‌های پنج‌گانه ما قرار نمی‌گیرند. علت این عدم صورت‌بندی را، علاوه بر برخی نارسایی‌های احتمالی متدولوژیک موجود در گفتار ما، باید در دو نکته جست:

۱. بسیاری از این گروه‌ها فاقد انسجام لازم در اتخاذ رویه‌ای واحد هستند. در برخی گروه‌ها هم نیروهای سنتی یافت می‌شوند و هم نیروهای مدرن! برخی دیگر در بافت درونی ساخت خود به شدت سنتی هستند در حالی که از موضعی مدرن و نوگرایانه وارد عرصه فعالیت سیاسی می‌شوند (مانند نهضت آزادی).

۲. اما علت اصلی را باید در ظهور نحله فرهنگی - فکری ویژه‌ای جست که در دهه ۴۰، به ویژه با برجستگی و مرکزیت دکتر علی شریعتی، به گفتمان غالب فکری در فضای دهه‌های ۴۰ تا ۶۰ ایران بدل شد. براساس گفتمان مذکور، روشنفکر ایرانی از سویی مبشر تجدد و نوآوری بود و از سوی دیگر از بازگشت به خویش سخن می‌گفت. در حالی که «اصلاح» براساس سنت مرسوم روشنفکری، اصلی‌ترین سرمشق و راهبردی‌ترین فرآیندی است که روشنفکر

برعهده می‌گیرد، روشنفکری از نوع تریعتی متد «احیاء» را در پیش گرفت. این سرمشق دوگانه در طول دهه ۴۰ زاده شد، در دهه ۵۰ به بار نشست و در دهه ۶۰ سیاسی شد. الگوی «نه سنت، نه تجدد» در دهه ۶۰ سرمشق ایدئولوژیک بسیاری از گروه‌های روشنفکری و روحانی، از مجاهدین انقلاب اسلامی تا روحانیون مبارز قرار گرفت و هنوز در لایه‌های ارتدکس جناح چپ ادامه دارد.

دقت در جامعه‌شناسی تفکر گروه‌های سیاسی ایران امروز آشکار می‌سازد که در فضای کنونی ایران نوعی ائتلاف نانوشته میان سه جریان سنت‌گرای انتقادی، مدرن و نوگرای انتقادی وجود دارد. از سوی دیگر، جریان سنتی و جریان منسوب به فرانوگرایان در وحدتی سیاسی با یکدیگر به سر می‌برند. حمایت سه جریان نخست از سیدمحمد خاتمی در انتخابات ریاست جمهوری و حمایت دو جریان رقیب آن از رقیب خاتمی نمادی از این صف‌بندی سیاسی است.

فصل ۳

جریان‌شناسی سیاسی

از منظر جامعه‌شناسی قانون (و ایدئولوژی)

طرح موضوع:

از جمله مناقشه‌انگیزترین مباحث جریان‌شناختی که در دو سال اخیر مطرح شده است رده‌بندی و آرایش جریان‌های سیاسی از منظر نسبت و تناسبی است که آنها با «نظام جمهوری اسلامی» دارند. در این منظر یکی از همان شکاف‌های پنج‌گانه روش جامعه‌شناختی (مبتنی بر شکاف‌های اجتماعی) به بحث گذاشته می‌شود: موضوع نسبت جریان‌های سیاسی با نظام (جمهوری اسلامی)، و اصولاً هر نظام سیاسی دیگر.

در حقیقت رده‌بندی جریان‌های سیاسی در این منظر بر مبنا و معیار «جامعه‌شناسی قانون» است. بدین معنا که اگر وجود هر نظام مستقری را به معنای یک وضعیت حقوقی - قانونی در نظر بگیریم، نسبت جریان سیاسی و نظام سیاسی (یا به عبارت ساده‌تر، نسبت حزب - دولت) را در این نگره، «قانون» مشخص خواهد کرد. حزب می‌تواند در برابر قانون هر یک از سه موضع: موافقت، مخالفت و محاربه را اتخاذ کند.

ذکر این نکته ضروری است که محاربه نیز نوعی مخالفت است، با این تفاوت که محاربه غیرقانونی است ولی مخالفت جنبه قانونی دارد. با وجود این،

در برخی نظام‌های سیاسی مخالفت نیز غیرقانونی است. این نوع نظام‌های سیاسی فاقد هرگونه ظرفیت دموکراتیک هستند. ظرفیت دموکراتیک هر نظام سیاسی را قانون آن نظام مشخص خواهد کرد و قانون بیانگر کلیات رفتار نظام سیاسی مذکور در برابر هر یک از جریان‌های سیاسی موجود خواهد بود. اما در بسیاری از نظام‌های سیاسی (که ما از آنها با عنوان «نظام‌های ایدئولوژیک» یاد می‌کنیم) افزون بر قانون، عامل دیگری در این نوع رده‌بندی مؤثر است و از حیث تأثیر در رفتار سیاسی نسبت به جریان‌های سیاسی (و بر عکس) نقشی مهم‌تر از قانون ایفا می‌کند؛ مهم‌ترین و مترقی‌ترین این عوامل، ایدئولوژی رسمی حاکم بر نظام سیاسی است. ایدئولوژی، نظام سیاسی را از قالب شکل به سطوح محتوایی ارتقا می‌دهد و آن را از قالب بلاموضوع بودن و موضع نداشتن به در آورده و در قالب یک جریان سیاسی قرار می‌دهد. بدین ترتیب در این موقعیت، نظام سیاسی خود به یک جریان سیاسی (مادر) بدل می‌گردد و دولت (در مفهوم عام خود) به صورت یک حزب در می‌آید. نظام جمهوری اسلامی از این حیث خود یک حزب سیاسی محسوب می‌گردد که دارای ایدئولوژی رسمی و در نتیجه دایمی نیروها، جریان‌ها و گروه‌های سیاسی رسمی است. از آنجا که گفتار ما در رشته مباحث جریان‌شناسی تطبیقی معطوف به ایران امروز است، بدیهی است که در این بخش از گفتار، افزون بر جامعه‌شناسی قانون، نقش قابل ملاحظه ایدئولوژی رسمی حاکم بر نظام سیاسی کشور را نیز در نظر خواهیم گرفت. شایان ذکر است که ایدئولوژی رسمی نظام جمهوری اسلامی از نوع ایدئولوژی‌های منعطف بوده و تاب قرائت‌های مختلف را دارد، از این رو می‌توان در درون حوزه استحقاقی آن وارد حلقه‌های کوچک‌تری نیز شد. با وجود این، چندپارگی برداشت‌ها از ایدئولوژی رسمی جمهوری اسلامی، بحثی درون‌ساختی است که نباید ما را از توجه به کلیت ایدئولوژی مذکور باز دارد.

۱. خودی‌ها و غیرخودی‌ها

تنها رده‌بندی موجود از نحوهٔ رایش نیروهای سیاسی برسبای جامعه‌شناسی

قانون، رده‌بندی مشهور نشریه عصر ما - ارگان سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی - است که برای نخستین بار در سال ۷۵ منتشر گردید. در رده‌بندی مذکور با تکیه بر قاعده‌ای عام و قابل تطبیق بر کلیه جوامع، طیف‌های سیاسی جامعه ایران از نظر رابطه آنها با نظام، به سه دسته کلی طرفدار نظام، مخالف قانونی و برانداز و محارب تقسیم می‌شوند، و به اعتبار نزدیکی و دوری این سه دسته با نظام، دسته اول را خودی و دسته‌های دوم و سوم را غیرخودی نامگذاری کرده‌اند؛ ولی برحسب پذیرش فعالیت‌های قانونی و غیرقانونی، دسته اول و دوم، گروه‌های قانونی، و دسته سوم را غیرقانونی نام نهاده‌اند.^(۱)

همین دو گزاره متفاوت در نامگذاری نشان‌دهنده معیارهای دوگانه ایدئولوژی / قانون در رده‌بندی مذکور است. درهم آمیختگی این دو معیار هنگامی بیشتر مشهود خواهد شد که نظری به ملاک‌های مورد نظر نظریه پرداز بیندازیم. عصر ما ملاک‌های خود را برزی این رده‌بندی به ۵ فصل تقسیم می‌کند: ۱. استقلال ملی، ۲. تمامیت ارضی، ۳. حقانیت و بی‌بدیلی نظام، ۴. چگونگی برخورد با قانون اساسی و قوانین کشور، ۵. مشروعیت نظام.^(۲)

با وجود تأکید عصر ما، هم در زمان انتشار نخستین مقاله خودی - غیرخودی و هم پس از دریافت واکنش‌های متعاقب آن از دو نکته اساسی نمی‌توان گذشت: «۱. مواجهه حقوقی نظام با مخالفان قانونی خویش نباید کوچکترین اختلافی در مقایسه با برخورد با نیروهای خودی داشته باشد؛ ۲. باید کوشید که حتی الامکان نیروهای سیاسی را از جایگاه برانداز و محارب به سمت طیف‌های مخالف قانونی و از آنجا به طیف خودی سوق داد.»^(۳) اما از طرف دیگر نیز از عدم شفافیت این تحلیل عصر ما به دلایل زیر نمی‌توان چشم‌پوشی کرد:

الف. نخستین چالش نظریه عصر ما، دو، و بلکه سه منظوره بودن آن است. نظریه‌های علمی معمولاً زمانی بهترین نتیجه را خواهند داشت که دارای

۱. عصر ما شماره ۶۳، مقاله «مرز میان نیروهای خودی، مخالف قانونی و محارب».

۲. همان.

۳. عصر ما شماره ۸۵، ۲۶ آذر ۷۶، مقاله «سنخ‌شناسی سه گانه نیروهای سیاسی».

موضوعی مشخص و هدفی معین باشند. یک نظریه علمی نمی‌تواند همزمان سه پدیده را بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های آنها توضیح دهد. نظریه عصر ما هم از منظر «جامعه‌شناسی قانون» قابل دستیابی است (ملاک‌های اول، دوم و چهارم)، هم از منظر «جامعه‌شناسی ایدئولوژی رسمی» (ملاک‌های سوم و پنجم)، و هم از منظر «جامعه‌شناسی ایدئولوژی رسمی به قرائت سازمان و جناح مدافع نظریه عصر ما». عصر ما بارها بر این موضع پای فشرده است که این رده‌بندی (خودی / غیرخودی) موضع یک حزب سیاسی است نه یک نظام سیاسی. اما با توجه به ایدئولوژیک بودن نظام جمهوری اسلامی بدیهی است که تحقق ملاک‌های ۳ و ۴ (در باب حقانیت و مشروعیت نظام) موجب ارتقای سطح این تحلیل از یک حزب سیاسی به یک نظام سیاسی می‌شود. از این رو بیراه نیست که نظریه عصر ما جایگاه ویژه‌ای در ادبیات سیاسی - رسمی حاکمیت جمهوری اسلامی (حتی در جناح‌های مخالف عصر ما) پیدا کرده است.

ب. با وجود آنکه عصر ما در نخستین بحث خود درباره نظریه خودی / غیرخودی از دو نوع نامگذاری «خودی - غیرخودی» و «قانونی - غیرقانونی» برای آرایش‌بندی نیروهای سیاسی استفاده کرده است، اما عملاً با استعمال واژگان مستعمل در نامگذاری نوع اول، تمایل خود را به قرائت ایدئولوژیک از این بحث نشان داده است. علت این انتخاب می‌تواند در فهم هدف آن راهگشا باشد. مهم‌ترین فایده سنخ‌شناسی سه‌گانه، استفاده از ترکیب‌های آن در ایجاد جبهه‌های سیاسی است. رده‌بندی پیشین عصر ما در آرایش نیروهای معروف به خودی (که در سال ۷۳ با جریان‌شناسی چهارگانه: چپ، راست سستی، راست مدرن، چپ جدید، شکل گرفت) آنها را در معرض این اتهام قرار داد که درصد ایجاد ائتلاف با نیروهای بیرون از جریان‌شناسی مذکور هستند. عصر ما با ایجاد زاویه دید جدید نشان داد که هرگونه ائتلاف را تنها در درون جناح‌های اربعه درون نظام خواهد پذیرفت و هم‌پیمانان خود را از خارج این چارچوب نخواهد جست. در نتیجه، ارزشی‌ترین بار معنایی برای سنخ‌شناسی مذکور برگزیده شد و عملاً نگره «جامعه‌شناسی قانون» عصر ما به نگره «جامعه‌شناسی ایدئولوژی»

تغییر یافت.

۲. حاکمیت و اپوزیسیون

با وجود مخالفت‌های شدیدی که از ناحیه مخالفان قانونی جمهوری اسلامی علیه رده‌بندی خودی و غیرخودی صورت گرفته است، در ادبیات سیاسی این جریان نیز گونه‌ای دیگر از این رده‌بندی وجود دارد که اگر چه به نگره «جامعه‌شناسی قدرت» و واژگان منبعث از آن مانند پوزسیون و اپوزیسیون معطوف است، اما به همان نوع رده‌بندی مورد نقد مشابهت می‌یابد. در رده‌بندی مذکور کلیه گروه‌های طرفدار نظام جمهوری اسلامی رنگی از حاکمیت دارند و کلیه گروه‌های مخالف آن در مصدر اپوزیسیون قرار می‌گیرند. از این منظر اختلاف اپوزیسیون داخل کشور با اپوزیسیون خارج از کشور نه در علیه نظام بودن، که در روش فعالیت علیه نظام است؛ هر چند که برخی نیروهای درون این طیف همچنان خود را از وفاداران اصل نظام می‌دانند. درست به دلیل همین هم‌پوشی پنهان است که دو نظریه به ظاهر متفاوت «خودی و غیرخودی» و «حاکمیت و اپوزیسیون» قرائت‌های مکمل یکدیگر می‌گردند و همدیگر را تغذیه می‌کنند. نتیجه آنکه نظریه پردازان نظریه اول به تدریج در بیان معیارهای خود دچار کلی‌گویی می‌گردند و از معیارهایی چون اعتقاد به انقلاب اسلامی و وفاداری به جمهوری اسلامی سخن می‌گویند^(۱)، و از سوی دیگر مدافعات نظریه پردازان نظریه دوم به نوعی مسأله‌گشایی سیاسی و جدل‌های تاریخی بدل می‌شود و به نوعی افشاگری تدافعی تغییر می‌یابد^(۲). علت این جدال‌های سیاسی را باید در نگره آنان نسبت به فعالیت رقیبان از نظر جامعه‌شناسی ایدئولوژی، و نه جامعه‌شناسی قانون، جست. بی‌گمان منطقی‌ترین نتیجه این نوع نگره را می‌توان در پس مباحث مذکور - آن زمان که هر یک از دو نظریه حاکم گردد - جست. در آن صورت اگر نظریه اول پیروز شود، خودی‌ها به

۱. راه نوا شماره ۲۰، ۱۴ شهریور ۷۷، گفت‌وگو با محسن آرمن.

۲. ایوان فردا شماره ۴۷، مهر ماه ۷۷، مقاله «یک چوب برای همه»، نوشته امیر سیاوشان.

شهروندان درجه اول و غیر خودی‌ها به شهروندان درجه دوم بدل خواهند شد و اگر نظریه دوم پیروز شود اپوزیسیون فعلی به جای شهروندان درجه اول و حاکمیت کنونی به جای شهروندان درجه دوم نقل مکان خواهند نمود. آنچه در ایجاد این نتیجه منطقی بیش از همه مؤثر خواهد بود نه باورها و خواسته‌های هر یک از طرفین دعوا (که ممکن است به واقع آزادی خواه و مشارکت‌پذیر باشد)، که در ماهیت دعواست. تأملی در ریشه‌های تاریخی و حقوقی قضیه، ما را به ابعاد ماهیت دعوی مذکور بیشتر آگاه خواهد ساخت.

۳. نگاهی از منظر تاریخ انقلاب اسلامی

نگاهی تاریخی به دو نظریه پیش‌گفته روشن خواهد ساخت که مهم‌تر از همه عوامل و معیارهایی که در حال حاضر برای تفکیک خودی از غیر خودی و حاکمیت از اپوزیسیون اقامه می‌شود، سه ملاک تاریخی در صدر انقلاب اسلامی برای این رده‌بندی وجود داشته است. این سه ملاک عبارتند از پذیرش یا رد: ۱. نظریه ولایت فقیه، ۲. رهبری امام خمینی، ۳. قانون اساسی. با توجه به این سه معیار اگر قائل به سنخ‌شناسی سه‌گانه موافق، مخالف و محارب با نظام باشیم، موافقین نظام جمهوری اسلامی هر سه معیار را پذیرفته‌اند؛ مخالفان آن یکی از دو معیار نخست (یا هر دو) را نپذیرفته‌اند، اما به معیار سوم نوعی توافق اجمالی نشان داده‌اند و محاربان با نظام جمهوری اسلامی هیچ یک از این سه معیار (به ویژه معیار سوم) را نپذیرفته‌اند.

براساس این رده‌بندی، گروه‌هایی چون جمعیت مؤتلفه، کارگزاران سازندگی، سازمان مجاهدین انقلاب، جمعیت دفاع از ارزش‌ها، و انصار حزب‌الله، به دلیل پذیرش هر سه معیار، در صف موافقان نظام قرار می‌گیرند و از سوی دیگر انجمن حجّتیّه، سلطنت‌طلبان و سازمان مجاهدین خلق، حزب توده و گروه‌های پیرامونی آن مانند فداییان خلق در صف محاربان نظام قرار می‌گیرند. اما مخالفان نظام (که همه آنها فعالیت در چارچوب قانون اساسی جمهوری

اسلامی را پذیرفته‌اند) به سه رده مجزا تقسیم می‌شوند.^(۱)

جدول شماره ۱: رده‌بندی جریان‌های سیاسی از منظر تاریخ انقلاب اسلامی

مخالف با نظام	مخالف با نظام			موافق با نظام	جریان
	نمونه ۳	نمونه ۲	نمونه ۱		
-	-	+	-	+	نظریه ولایت فقیه
-	-	-	+	+	رهبری امام خمینی
-	+	+	+	+	قانون اساسی
انجمن جنبه سلطنت‌طلبان مجاهدین خلق	نهضت آزادی و اپوزیسیون ملی - مذهبی	راست سوسیستی و راست حوزوی	جریان چپ مدرن	مجاهدین انقلاب کارگزاران سازندگی مؤتلفه اسلامی انصار حزب الله جمعیت دفاع از ارزش‌ها	نمونه‌ها

گروهی نزدیک به موافقان نظام گرچه نظریه ولایت فقیه را نپذیرفته‌اند اما رهبری امام خمینی را به‌عنوان یک چهره سیاسی و رهبر انقلاب قبول کرده‌اند (جریان چپ مدرن). گروهی این نظریه را قبول کرده‌اند اما رهبری امام خمینی را نپذیرفته‌اند (جریان راست سوسیستی و حوزوی) و سرانجام مشهورترین این گروه‌ها هستند که نه ولایت فقیه را پذیرفته‌اند و نه رهبری امام خمینی را (نهضت آزادی و اپوزیسیون ملی و مذهبی). نگاه تاریخی مذکور روشن‌گر یک واقعیت نیز هست، و آن همبستگی قابل ملاحظه موافقان نظام در قالب یک تجربه تاریخی مشترک (حزب جمهوری اسلامی) در برابر مخالفان (مجمع در پیرامون نهضت آزادی و دفتر هماهنگی بنی‌صدر) و محاربان (مجمع در پیرامون سازمان مجاهدین خلق) است. ضمن آنکه پاره‌ای انتقال‌ها از صفوف (به ویژه

۱. شایان ذکر است که می‌توان تعداد ترکیب‌های موجود را براساس روش‌های علمی و ریاضی افزون کرد، اما ما تنها مواردی را که در کشور ما (موضوع بحث) دارای ما بازای خارجی است مورد بحث قرار داده‌ایم.

صف نخست به صف دوم) کتمان‌پذیر نیست. نمونه‌ای از این نقل مکان‌ها را می‌توان در حرکت طیف‌های پیرامون آقای سروش (با ایجاد تمایز میان پذیرش نظریه ولایت فقیه و پذیرش رهبری امام خمینی) از موافقان نظام به مخالفان قانونی آن مشاهده کرد.

۴. نگاهی از منظر قانون اساسی جمهوری اسلامی

فراتر از نگاه تاریخی، قانون اساسی جمهوری اسلامی معیارهایی ایدئولوژیک برای رده‌بندی فعالیت قرار داده است که اهم آنها را می‌توان چنین معرفی کرد: ۱. پذیرش جمهوریت (یعنی تن دادن به قواعد بازی و قوه انتخاب مردم)، ۲. پذیرش اسلامیت، ۳. پذیرش ولایت فقیه و نهادهای منبعث از آن. اگر این معیارها را برای رده‌بندی فعالیت گروه‌های سیاسی به کار بندیم به نتایجی متفاوت با زاویه دید تاریخی دست خواهیم یافت:

جدول شماره ۲: رده‌بندی جریان‌های سیاسی از منظر قانون اساسی جمهوری اسلامی

محراب با نظام	مخالف با نظام			موافق با نظام	جریان / معیار
	نمونه ۳	نمونه ۲	نمونه ۱		
-	-	+	+	+	جمهوریت نظام
-	+	+	-	+	اسلامیت نظام
-	+	-	-	+	حاکمیت ولایت فقیه
سلطنت‌طلبان مجاهدین خلق حزب توده	انصار حرب‌الله مؤتلفه اسلامی راست سستی راست افراطی	بهضت آزادی چپ‌مردون	جبهه ملی	کارگزاران سازندگی مجاهدین انقلاب جمعیت دفاع از ارزش‌ها	نمونه‌ها

براساس این رده‌بندی، گروه‌هایی چون کارگزاران سازندگی، سازمان مجاهدین انقلاب، و جمعیت دفاع از ارزش‌ها به دلیل پذیرش هر سه معیار در

صف موافقان نظام قرار می‌گیرند و گروه‌هایی چون سلطنت‌طلبان، سازمان مجاهدین خلق، حزب توده و گروه‌های پیرامونی آن در صف محاریان نظام قرار می‌گیرند. برخی گروه‌ها مانند جبهه ملی که تنها جمهوریت نظام را قبول کرده‌اند به‌عنوان نمونه اول مخالفان قانونی، و برخی دیگر مانند نهضت آزادی که تنها ولایت فقیه را نپذیرفته‌اند در زمره نمونه دوم مخالفان قانونی قرار می‌گیرند. اما از همه جالب توجه‌تر جایگاه گروه‌هایی است که بر طبق جریان‌شناسی منطق تاریخی (نگاه پیشین‌ما) جزو نیروهای موافق نظام قرار می‌گیرند: (انصار حزب‌الله، راست سنتی و افراطی) براساس جریان‌شناسی منطق قانونی (براساس قانون اساسی) جزو مخالفان قانونی قرار می‌گیرند. از این روست که برخی صاحب‌نظران بر این باورند که «الان روحانیت مبارز و گروه‌های همسو نسبت به دولت خاتمی اپوزیسیون محسوب می‌شوند.»^(۱)

۵. نگاهی از منظر ایدئولوژی رسمی جمهوری اسلامی

در کنار دو نگره پیش‌گفته، نگره دیگری وجود دارد که در حال حاضر از سوی مفسران رسمی ایدئولوژی حاکم بر جمهوری اسلامی ترویج می‌گردد. در این نگره، که سرمشق جریان‌های راست حاکم است، بر مبنای ایدئولوژی رسمی، ولایت فقیه و قرائت مطلقه / سنتی از آن، سه معیار جدید برای رده‌بندی فعالیت نیروها مورد توجه قرار می‌گیرد: ۱. نظریه ولایت فقیه، ۲. ولایت امام خمینی، ۳. ولایت آیت‌الله خامنه‌ای. نکته قابل توجه اینکه مدل منبث از این نظریه مدلی اکثری (همه یا هیچ) است و از این رو جز دو رده موافق با نظام و محارب با نظام نمی‌یابد و لایه میانی مخالفان قانونی نظام در این رده‌بندی از بین می‌رود.

براساس این رده‌بندی تنها جریان‌هایی چون جمعیت مؤتلفه، انصار حزب‌الله و جامعه روحانیت، موافق با نظام تلقی می‌شوند. جریان‌هایی چون چپ سنتی و راست مدرن (گروه‌هایی مانند مجمع روحانیون مبارز، سازمان مجاهدین انقلاب و کارگزاران سازندگی) در زمره نمونه شماره یک مخالفان

نظام قرار می‌گیرند (به دلیل اینکه حائز معیار سوم نیستند) و همه گروه‌های دیگر، از چپ مدرن و نهضت آزادی تا مجاهدین خلق، در زمره نمونه کامل محاربان با نظام اسلامی شمرده می‌شوند. در این میان، لایه‌هایی از راست سوپرستی و حوزوی نیز قرار می‌گیرند (مانند انجمن حجّتیّه) که لایه میانی مخالفین نظام را تشکیل می‌دهند. قرائت مذکور از مصادیق مخالفان نظام مربوط به لایه‌های افراطی جناح راست است، اما در لایه‌های کمتر افراطی این جریان قرائت‌های معتدل‌تری نیز وجود دارد که گروه‌های چپ و کارگزاران را نیز در زمره موافقان نظام قلمداد می‌کند و هواداران آیت‌الله منتظری را به‌عنوان نمونه شماره یک مخالفان و محاربان نظام قرار می‌دهد.

جدول شماره ۳: رده‌بندی جریان‌های سیاسی از منظر ایدئولوژی جمهوری اسلامی

مخالف و محارب با نظام			موافق با نظام	جریان
نمونه ۳	نمونه ۲	نمونه ۱		معیار
-	+	+	+	نظریه ولایت فقیه
-	-	+	+	ولایت امام خمینی
-	-	-	+	ولایت آیت‌الله خامنه‌ای
چپ مدرن نهضت آزادی مجاهدین خلق	راست سوپرستی راست حوزوی انجمن حجّتیّه	چپ سنتی (مجاهدین انقلاب) راست مدرن (کارگزاران سازندگی)	جمعیت مؤتلفه انصار حزب‌الله جامعه روحانیت	نمونه‌ها

۶. جریان‌شناسی از منظر جامعه‌شناسی قانون

همان‌گونه که در آغاز این گفتار تأکید کردیم، نگرش غالب بر جریان‌شناسی و نسبت‌یابی گروه‌های سیاسی با نظام جمهوری اسلامی، نگرش ایدئولوژیک و ارزشی است. موضع مذکور در همه مدل‌ها و متدها مشاهده می‌شود؛ چه در مدل جناح چپ (خودی / غیرخودی)، چه در مدل پیشنهادی اپوزیسیون ملی - مذهبی (حاکمیت / اپوزیسیون) که هر دو منبعث از نگره تاریخی به

جریان‌شناسی است، و چه در مدل جناح راست که براساس ایدئولوژی رسمی صورت‌بندی شده است. حتی قانون اساسی نیز در این رده‌بندی وارد موضع‌گیری ایدئولوژیک شده است و در نتیجه دارای عنصر بی‌طرفی نیست. این در حالی است که در منظر جامعه‌شناسی قانون، تنها رعایت قواعد بازی ملاک رده‌بندی انواع فعالیت گروه‌های سیاسی است و براساس میزان توجه گروه‌ها به قواعد بازی (و نه محتوای رقابت) است که می‌توان آنها را موافق، مخالف یا محارب خواند. در چنین نظامی جای موافق و مخالف به راحتی قابل تغییر است و نظام سیاسی به گونه‌ای طراحی می‌شود که تنها ظرف استیفای مطالبات سیاسی را فراهم آورد. ظرف مذکور فاقد هرگونه مظهر ثابتی است و تاب‌مظروفات مفروض متفاوتی را دارد. در چنین نظامی از آنجا که ایدئولوژی رسمی یا تاریخ رسمی وجود ندارد چیزی به نام محاربه کمتر یافت می‌شود^(۱) و تنها برخی گروه‌های آنارشیست هستند که با حکومت به دلیل نفس حکومت به ستیز برمی‌خیزند. ذکر این نکته ضروری است که فقدان ایدئولوژی رسمی برای چنین نظامی به معنای فقدان ایدئولوژی برای جامعه معطوف به آن نیست، بلکه برعکس، ایدئولوژی و حاملان ایدئولوژی (روشنفکران) در بستر جامعه مدنی و نهادهای مدنی (به ویژه احزاب) حضور دارند و می‌توانند با تکیه بر این ایدئولوژی وارد حوزه دولت شوند و بنا به انتخاب اکثریت در تحقق آرمان و ایدئولوژی اکثریت بکوشند^(۲). اما تا پیش از این انتخاب دولت هیچ‌گونه تعهدی به هیچ ایدئولوژی از پیش تعیین شده‌ای ندارد و پس از انتخاب نیز دولت نباید

-
۱. «خیلی از کشورها هستند که این مرزها را ندارند. مثلاً شما در فرانسه خودی و غیرخودی ندارید. آن چنان پالیسی (Polity) وسیع است که همه نیروها در درون آن فعالیت بکنند... کشورهای در حال گذار و جهان سومی مثل ما هستند که معمولاً مرزهای این چنینی بین نیروهای سیاسی شان کشیده شده است.» سعید حجاریان؛ «جناح‌بندی سیاسی اپوزیسیون»، رورنامه جهان اسلام، ۲۴ آذر ۷۷.
 ۲. ذکر این نکته ضروری است که «جریان‌شناسی بر مبنای جامعه‌شناسی قانون» نافی «جریان‌شناسی بر مبنای جامعه‌شناسی ایدئولوژی» نخواهد بود. تنها سطح این مدل از دولت به جامعه مدنی منتقل می‌شود. بدیهی است در جامعه مدنی و جامعه سیاسی هر یک از احزاب می‌تواند با تعیین راهبردهای ایدئولوژیک خود به نوعی جریان‌شناسی ارزشی دست بآورد (چنانکه مدل عصر ما یا جناح‌راست چنین می‌کنند)، اما دولت باید از موضع قانون به جریان‌شناسی نیروهای سیاسی دست زند نه ایدئولوژی.

عرصه را برای رقابت ایدئولوژی‌های اقلیت محدود و محصور نماید. قانون اساسی نظامی که فاقد ایدئولوژی ضد ایدئولوژی (مانند لیبرالیسم یا لائسیزم در ترکیه) باشد باید با لاقضا بودن نسبت به کلیه ایدئولوژی‌ها، زمینه را برای به اجرا در آوردن هر یک از ایدئولوژی‌ها در صورت انتخاب مردم فراهم آورد. در غیر این صورت و در صورت تعهد یک نظام سیاسی به انواع ایدئولوژی‌های رقیب، آنان نیز در صدد نابودی ایدئولوژی رسمی و در نتیجه محاربه برخواهند آمد. اما در صورتی که هیچ ایدئولوژی مشخصی رسمیت نیابد، همه ایدئولوژی‌ها و همه پیروان آنها با رعایت قواعد بازی خواهند کوشید از موضع اپوزیسیون به موضع حاکمیت و از موضع مخالف به موضع موافق نقل مکان کنند؛ چون نظام سیاسی (دولت) زمینه این تحول را برای جریان میاسی (حزب) مذکور در درون نظام فراهم می‌آورد. در طراحی نظام سیاسی مذکور و قانون اساسی خاص آن ایجاد نهادهایی که فراتر از امتیازات صنفی و طبقاتی بتوانند اطمینان همه گروه‌ها را نسبت به امکان دستیابی خود به قدرت جلب کند، ضروری است.

جدول شماره ۴: رده‌بندی جریان سیاسی از منظر التزام به روش قانون

معیار	موافق و مخالف نظام	محارب با نظام
قانون	+	-
نومه‌ها	مؤلفه کارگزاران مجاهدین انقلاب نهضت آزادی	مجاهدین خلق فدائیان خلق راست افراطی

براساس چنین معیاری چیزی به نام مخالف نظام در درون موافقان نظام حل و هضم می‌شود، چرا که هر دو قواع بازی را پذیرفته‌اند. به عنوان مثال، در تطبیق این مدل با شرایط کشورمان می‌توان همه گروه‌های پذیرنده قواعد بازی (مؤلفه، کارگزاران، مجاهدین انقلاب، نهضت آزادی و...) را در زمره موافقان نظام فرض کرد. فقط گروه‌های برهم زننده قواعد بازی (مجاهدین خلق، فدائیان خلق و راست افراطی) را باید محارب با نظام قلمداد کرد.

فصل ۴

جریان‌شناسی سیاسی از منظر جامعه‌شناسی قدرت^(۱)

طرح موضوع:

شاید هیچ پرسشی به اندازه این پرسش که «چه کسی باید حکومت کند؟» گویای مفهوم جامعه‌شناسی قدرت نباشد. جامعه‌شناسی قدرت رهیافتی است که بنا بر بینش اعتقادی خود و نیز فلسفه سیاسی معطوف به آن، یک گزینه خاص را واجد اهلیت برای تفویض قدرت و استقرار در ساخت رسمی قدرت (دولت) می‌داند و به همین سبب مدل‌های حکومتی متفاوت و متضادی مجال بروز می‌یابند که ما در یک رده‌بندی کلی آنها را به سه گرایش اتوکراتیک (فردسالارانه)، آریستوکراتیک (گروه‌سالارانه) و دموکراتیک (مردم‌سالارانه) منقسم نموده، بر مبنای این رده‌بندی به آرایش جریان‌های سیاسی موجود در کشور خواهیم پرداخت.

۱. اتوکرات‌ها (فردسالاران)

بخشی از جریان‌های سیاسی موجود در فضای سیاسی کنونی، حاکمیت را با واسطه یا بدون واسطه از آن یک فرد می‌دانند؛ یعنی فردی برگزیده از میان خلق

۱. پاسخ جمعیت مؤتلفه اسلامی به بخشی از این مقاله در پیوست‌های آخر این کتاب (پیوست شماره ۲) آمده است.

که به سبب برتری‌های سیاسی یا فکری خود حق حاکمیت را به دست آورده است. این حق می‌تواند از جانب خداوند تفویض شده باشد (نگره دینی) و یا منبث از فرهنگدی غیردینی باشد. در هر حال، فرد حاکم دارای منبع مشروعیتی خود اتکاست که فقط و فقط از خود او سرچشمه می‌گیرد. حتی در نگره دینی که حاکم خلیفه الله و خلیفه النبی (ص) شمرده می‌شود نیز نمی‌توان هیچ مکانیزم مستقل از چنین حاکمی برای اثبات مشروعیت جست. پاره‌ای از اتوکرات‌های دینی کوشیده‌اند برای حاکمیت فردی از معیارها و ملاک‌های دینی بهره جویند و قوام مشروعیت وی را به میزان تعهد او به آن ملاک‌ها محک زنند، اما حتی در این مورد نیز هیچ مکانیزم مستقلی برای سنجش میزان این تعهد وجود ندارد.

اتوکرات‌ها دارای ادبیات ویژه و منحصر به فردی هستند که غایت این اندیشه را نشان می‌دهد. آنان با تجلی عقل سیاسی در فرد حاکم، به تعطیل عقلانیت‌های موازی و تقدیس عقلانیت فردی حاکم پرداخته و به ذهن‌تراشی روی می‌آورند. مقصود از ذهن‌تراشی، پذیرش هر آن چیزی است که حاکم امر کند، ولو آنکه در تعارض با اصول بدیهی عقلی باشد. در صورت بروز چنین تعارضی یک اتوکرات حقیقی به جای تقبیح حاکم به تقبیح خویش می‌پردازد و ذهن را به گونه‌ای می‌تراشد که به همان نتیجه‌ای برسد که او رسیده است. نمونه برجسته‌ای از این ذهن‌تراشی را می‌توان در تفسیر جریان راست افراطی از ولایت فقیه جست. یکی از نشریه‌های وابسته به این جریان عنوان اصلی یکی از شماره‌های خود را چنین تنظیم کرده است: «ما این جوری ولایتی هستیم (که) اگر آقا بگویند ماست سیاه است ماست را سیاه می‌بینیم». دقت کنید که گوینده این سخن نمی‌گوید که ما نیز به پیروی از ولایت فقیه ماست را سیاه می‌خوانیم یا سیاه فرض می‌کنیم، بلکه می‌کوشد در نوع نگرش خود تغییر ایجاد کرده، آن را سیاه بیند...

اصطلاح دیگری که در ترمینولوژی این نحله بسیار استعمال می‌گردد، اصطلاح ذوب در ولایت است. یعنی اتوکرات‌ها در برابر کسی که بر آنها صاحب ولایت است برای خود هیچ حق ابراز وجودی قابل نیستند و می‌کوشند خود را

در وجود وی مستحیل سازند.

نظام ایده‌آل اتوکرات‌ها (اتوکراسی)، بر مبنای ساده‌ترین شکل حکومتی می‌تواند طراحی شود. در رأس این نظام فردی به‌عنوان رهبر یا پیشوا قرار می‌گیرد که می‌تواند رأساً و بدون توسل به نهادهای واسطه به اداره کشور پردازد، هر چند بنا به ضرورت‌های نظام‌های سیاسی مرسوم در جهان جدید بخشی از این نهادهای واسطه در نظام اتوکراتیک نیز با دو قید و تبصره شکل می‌گیرد، نخست، نهادهای مذکور در برابر رهبری فاقد اصالت و هویت باشند؛ دوم، در صورت برخورداری از حداقل هویت اداری مستقل، سازوکار نهایی آن در ید اختیار رهبری باشد. همچنین رهبر می‌تواند با ایجاد بازوهای اجرایی، مستقلاً یا در کنار نهادهای مرسوم اداری به تمسیت امور پردازد.

اتوکرات‌های ایرانی طیف وسیعی از نیروهای درون و بیرون نظام را شامل می‌گردند که شاید در نگاه اول به شدت مختلف‌الجهت تلقی گردند، اما واقعیت این است که این دو سر طیف فقط در مصداق دارای تفاوت هستند و فارغ از محتوایی که در ظرف نظام و نظریه اتوکراسی می‌ریزند، از لحاظ منطق سیاسی، روش برخورد و گونه‌شناسی مشابه‌اند.

همان گونه که اشاره شد، جریان راست افراطی، که توسط گروه‌های سیاسی مشخص مانند انصار حزب‌الله نمایندگی می‌شود، در یک سر طیف هواداران اتوکراسی قرار دارد و گروه‌های معارضی چون سازمان مجاهدین خلق سوی دیگر این طیف را پوشش می‌دهند. از مطالعه این دو نمونه چند نکته استفاده می‌شود:

اول، هر دو جریان دارای ماهیت شبه‌نظامی - سیاسی هستند؛ دوم، تفاوت رویکرد به اسلام (فقهاتی یا نوگرایانه) الزاماً منجر به تفاوت روش‌های اتخاذ شده نمی‌گردد، و سوم، دو جریان اتوکرات می‌توانند در دو قالب کاملاً متضاد قرار گیرند و حتی به صورت بزرگترین دشمنان یکدیگر جلوه‌گر گردند، چرا که نزاع مصادیق در این گونه‌ها می‌تواند به فعالترین شکاف متصور میان دو گروه رقیب بدل گردد.

متعالی‌ترین سطح مشارکت سیاسی از نظر اتوکرات‌ها لبیک گفتن به حاکمیت فردی و خواسته‌های اوست که به شکل تظاهرات و تجمعات در تأیید متجلی می‌گردد. اتوکرات‌ها در مردم‌گراترین بخش خود دموکراسی را به بیعت تقلیل می‌دهند و بیعت را نیز فقط یک بار برای همیشه مکفی می‌دانند. از این رو، جامعه مد نظر اتوکرات‌ها جامعه‌ای توده‌وار و بی‌شکل است که در آن هیچ گونه جناح‌بندی و طبقه‌بندی خاصی ایجاد نگردد. اتوکرات‌ها ترجیح می‌دهند مردم خواسته خود را بی‌برده و بدون لایه‌های میانی قدرت (مانند احزاب، مطبوعات و سندیکاها) با شخص رهبر در میان گذارند. نسبت رهبر و توده در چنین مدلی نسبت اریاب و رعیت یا نسبت چوپان و رمه است که می‌توان با تحبیب یا تعزیر، این گله را به سر منزل هدایت رساند.

۲. آریستوکرات‌ها (گروه سالاران)

مقصود از گروه سالاری در این گفتار هر نوع حاکمیت الیگارشیک (اعم از خانوادگی، عشیره‌ای، قبیله‌ای، طبقاتی) و به طور کلی حاکمیتی است که در اثر تعلق به یک گروه خاص به وجود می‌آید. آریستوکراسی در جهان جدید به شدت محدود شده است و از این رو به ندرت می‌توان در میان جریان‌های سیاسی به وجود آریستوکراسی عریان پی برد؛ اما به همان میزان که دفاع آشکار از این نحله دشوار شده است، انواع و گونه‌های پیچیده‌تری از آن شکل گرفته است. الیگارشی‌های جدید سده بیستم را بیشتر می‌توان در قالب حاکمیت‌های تک‌حزبی در کشورهای متمایل به مارکسیسم دید. همچنین، معدود نظام‌های سلطنتی مطلقه‌ای در جهان وجود دارد که می‌توان آنها را وارث مرده ریگ آریستوکراسی دانست. در ایران نیز پس از سال‌ها حاکمیت خاندان سلطنتی، نیرومندترین تئوری آریستوکراتیک، آریستوکراسی مذهبی و روحانی است. همان گونه که اشاره شد، آریستوکرات‌ها اهلیت حاکم و حکومت را با وابستگی آنها به یک گروه خاص می‌سنجند. اما این سنجش تنها در هنگام گزینش آنها جاری نیست، بلکه فرد یا دستگاه مذکور باید در تمام طول حکومت خویش

وفاداری‌اش را به گروه مذکور اثبات کند. این نسبت حکومت و طبقه حاکمه در مجموع موجب وضع حالت ویژه‌ای برای ایشان می‌گردد که اصطلاحاً به آن رانت سیاسی می‌گویند. در چنین جامعه‌ای طبقه حاکمه و نیروهای پیرامونی آن به‌عنوان شهروندان درجه یک قلمداد شده و واجد امتیازات ویژه می‌گردند. به تعبیر صحیح‌تر، دولت آریستوکراتیک به صورت یک شرکت سهامی خاص اداره می‌شود که دارای سهامداران مشخص است و این سهامداران هستند که می‌توانند دایره مشارکت‌کنندگان در قدرت سیاسی را به میل و تشخیص خود گسترش دهند. از همین جاست که می‌توان برخی مفاهیم خاص در ادبیات آریستوکرات‌ها را دریافت. اصطلاح «جمهور ناب» که از سوی یکی از نظریه‌پردازان آریستوکراسی دینی مطرح شده است ناظر به همین حقیقت پیرامونی طبقه حاکمه (سهامداران آریستوکراسی دینی) است.

تعبیر آریستوکرات‌های دینی از ولایت فقیه نیز تعبیری بر مبنای فلسفه سیاسی مذکور است. ولایت فقیه در این قرانت به ولایت فقها تحویل داده می‌شود. اگر ولی فقیه در قرانت اتوکراتیک خود دارای اختیارات مطلقه است در این قرانت ولایت او مشروط به اجماع فقها می‌گردد. ولی فقیه از نظر آریستوکرات‌های دینی باید مقید و متعهد به رعایت اصول و معیارهای رسمی فقه و فقه رسمی باشد و فقه رسمی نیز آن چیزی است که توسط حوزه بیان می‌گردد. ولی فقیه در حقیقت در این قرانت فاقد مشروعیتی خود بنیاد است. او مشروعیت خود را از فقه می‌گیرد و فقه آن چیزی است که فقها بیان می‌دارند. از این رز زلی فقیه مشروعیت خود را با واسطه از فقها می‌گیرد و لذا هیچ برتری ذاتی نسبت به دیگر فقها ندارد، هر چند ممکن است از بعضی لحاظ (مانند مدیر بودن یا جوان بودن و در نتیجه اجرای بهتر احکام فقهی و حکومتی) بر دیگران اولی باشد اما این رتبه به هیچ وجه رتبه‌ای فرهمندانه (مستند به عقل ک) نیست. از این روست که برخی بزرگان جریان آریستوکراسی دینی - فقهی در نحوه انتخاب ولی فقیه به طرقتی چون قرعه نیز اشاره کرده‌اند. در این نوع‌گزینش فرض بر این است که همه فقها خلیفه‌النبی و خلیفه‌الله (واسطه خلق و خدا)

هستند و به صورت بالقوه بر مؤمنان صاحب ولایت اند اما به جهت رفع تراحم به ناچار باید یکی را انتخاب کرد.

گذشته از این متد جالب توجه و منحصر به فرد، آنچه در همه مدل‌های پیشنهادی آریستوکرات‌های مذهبی به چشم می‌خورد نقش ویژه خبرگان مذهبی (روحانیت) در اعمال ولایت رهبر بر مردم است. ضمن آنکه اگر رهبری را نیز در زمره همین نخبگان دینی محسوب کنیم، لایه مذکور لایه واسطه خلق و خدا و هدایت‌کننده مردم به سوی سعادت و هدایت دینی محسوب می‌گردد.

جناح راست سنتی (جامعه روحانیت مبارز، جمعیت مؤتلفه اسلامی و تشکل‌های اسلامی همسو) اصلی‌ترین مدافعان کنونی آریستوکراسی مذهبی را در ایران تشکیل می‌دهند. تأکیدی که جریان مذکور بر لزوم تقدیس روحانیت می‌ورزد و وظیفه میرمی که در جامعه به پیروی از روحانیت احساس می‌کند، از حیث تعلق به همین نحله سیاسی فکری است.

با وجود این نباید گرایش‌های آریستوکراتیک را محدود به جریان‌های مذهبی کرد. افزودن بر گروه‌های چپ، غیرمذهبی، نیروهای سلطنت طلب غیرمشروطه خواه نیز در این جریان رده بندی می‌شوند. الیگارش‌ی مذکور یک الیگارش‌ی موروثی (نه معرفتی مانند روحانیت) و عشیره‌ای (نه طبقاتی مانند مارکسیسم) است و از این رو در مصادیق دارای مرزبندی جدی با دیگر گرایش‌های آریستوکراتیک (به ویژه مذهبی) است.

در اینجا لازم است به یک صورت بالقوه آریستوکراسی نیز اشاره‌ای داشته باشیم: اگر در الیگارش‌ی مذهبی / سنتی (فقهی) روحانیت طبقه حاکمه و فائقه است، در نوع دیگری از همین سرمشق (با گرایش نوگرایانه / ایدئولوژیک) می‌توان به نوعی نظام ولایت روشنفکران دست یافت. در این مدل، روشنفکران به عنوان قشر پیشرو جامعه و مفسران رسمی ایدئولوژی از حق حاکمیت برخوردارند. و همان طور که در مدل ولایت فقها، فقها امنای مکتب و ایدئولوژی رسمی (فقه) هستند، روشنفکران در این تئوری به مثابه ایدئولوگ‌های رسمی ظاهر می‌شوند و حاکمیت می‌یابند. گرایش مذکور در

برخی شاخه‌های جنبش چپ مذهبی و نیز چپ غیرمذهبی دیده می‌شود. این گرایش در حال حاضر به دلیل تبدیل شدن قاطبه روشنفکران به مدافعان دموکراسی در ضعیف‌ترین وضعیت خود به سر می‌برد و هر چند به صورت بالقوه وجود دارد، اما هیچ سازمان یا گروه سیاسی نمی‌کوشد خود را به‌عنوان مدافع این دکترین نشان دهد.

۳. دموکرات‌ها (مردم‌سالاران)

نظریه دموکراسی در ساده‌ترین تعریف خود، یعنی «حاکمیت مردم بر مردم»، پاسخ پرسش آغازین گفتار ما را به‌عام‌ترین گزینه موجود، یعنی «جمهور مردم» ارائه می‌کند. از نظر دموکراسی از آنجا که مردم آزاد آفریده شده‌اند (لیبرالیسم) و نباید تحت سلطه هیچ طبقه‌ای باشند (سوسیالیسم غیرمارکسیستی) خلیفه الله محسوب می‌شوند (دموکراسی دینی). قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از همین نگره سوم (نگره دینی) حق حاکمیت را در عین حال که از جانب خدا دانسته آن را به مردم از جانب خدا تفویض شده فرض می‌کند... دموکرات‌ها به هیچ واسطه‌ای میان خلق و خدا معتقد نیستند، هر چند ممکن است به نوعی نگره نخبگی در اعمال قدرت متمسک گردند اما مشروعیت قدرت سیاسی را در مقبولیت افکار عمومی می‌جویند.

با وجود این، دموکراسی نیز آموزه‌ای تک‌نسخه‌ای محسوب نمی‌گردد. کیفیت حاکمیت مردم از مهم‌ترین مواضع نزاع در میان هواداران دموکراسی است که در یک رده‌بندی درون‌ساختی براساس آن می‌توان دو جریان خردتر را از هم متمایز ساخت:

الف. جریان لیبرال دموکراسی

مدافعان دموکراسی نمایندگی (پارلمانی - ریاستی)، که وکالت را مهم‌ترین مجرای انتقال و اجرای حاکمیت مردم دانسته است، معتقد به تفویض حق حاکمیت مردم به نمایندگان مردم (از حیث کارآمدی و اجر، نه مشروعیت) است و از این رو به تدریج در هاله پیرامونی آن طبقه‌ای از نخبگان سیاسی شکل

می‌گیرند که تنها تفاوتشان با طبقات حاکمه در جریان آریستوکرات عدم خوداتکایی آنها در مقوله مشروعیت است. طبقات آریستوکرات حق مشروعیت خود را از مردم به دست می‌آورند. لیبرال دموکراسی مجبور است برای حفظ حق نمایندگی طبقات برگزیده خود به روش‌ها و شیوه‌های مردم‌پسند و مردم‌گرا متوسل شود؛ از این رو مهندسی افکار عمومی و مدیریت رسانه‌ها در نزد هواداران این نحله جایگاهی بس رفیع دارد. لیبرال‌ها در ایران طیف رنگارنگی از جریان‌ها و گروه‌های سیاسی را تشکیل می‌دهند که حداقل سه رگه آن پررنگتر از بقیه قابل شناسایی است: نهضت آزادی ایران، حزب کارگزاران سازندگی و نیز جریان میانه هواداران اندیشه دکتر سروش (جریان جامعه اتوس). از این سه گروه تنها گروه سوم دارای مبانی و مبادی ایدئولوژیک متعلق به نحله لیبرال دموکراسی است در حالی که نهضت آزادی به طریق سنتی به این نوع تفکر رغبت نشان داده است. مرحوم مهندس بازرگان یکی از جدی‌ترین مدافعان دموکراسی غیرمستقیم یا پارلمانی در ایران بود، اما حزب کارگزاران بیشتر به لایه‌های تکنوکرات لیبرال دموکراسی نظر دارد. فصل مشترک هر سه جریان مذکور تأکید آنها بر نقش ویژه نخبگان در اعمال حاکمیت مردم است.

لیبرال دموکراسی در نیروهای غیرمذهبی نیز مدافعانی دارد که از جمله آنها می‌توان به جبهه ملی و نیز مشروطه‌طلبان اشاره کرد. ذکر این نکته ضروری است که تعلق خاطر به لیبرال دموکراسی الزاماً مترادف با شکل لیبرال حکومت (جمهوری) نیست؛ چه، هم در صف هواداران نظام سلطنتی می‌توان لیبرال‌ها (مشروطه‌خواهان) را یافت و هم در دیگر نظام‌ها (از جمله کارگزاران در نظام ولایت فقیه) رگه‌هایی از این نوع تفکر دیده می‌شود.

ب. جریان سوسیال دموکراسی

سوسیال دموکرات‌ها تنها دموکراسی حقیقی را دموکراسی مستقیم (شورایی) می‌دانند. شورا مدلی در برابر پارلمان (تفویض حاکمیت مردم به نمایندگان مردم) است که نه تنها مشروعیت دولت را از آن مردم می‌خواهد بلکه فعلیت یافتن آن را نیز در راهکارهای مردمی می‌جوید. هواداران مرحوم آیت‌الله

طائفانی از جدی‌ترین مدافعان دموکراسی شورایی بوده‌اند، - هر چند چنین مدلی هرگز به یک نسخه اجرایی در ایران بدل نشد.

در صف سوسیال دموکراسی جمع‌کثیری از گروه‌ها و جریان‌های چپ نواندیش مذهبی، مانند جاما (هواداران مرحوم کاظم سامی)، جنبش مسلمانان مبارز (دکتر پیمان) و نیز گروه‌های چپ درون نظام قرار دارند (لایه‌های چپ مدرن).

جمع‌بندی

در یک رده‌بندی کلی، صف‌بندی جریان‌ها و گروه‌های سیاسی ایران امروز بر سبنای تفسیر آنها از جامعه‌شناسی قدرت، تعیین مصداق حاکمیت و انتخاب مدل حکومتی، به شرح زیر است:

الف. اتوکرات‌ها (فردسالاران)

راست افراطی (انصار حزب‌الله)، سازمان مجاهدین خلق

ب. آریستوکرات‌ها (گروه‌سالاران)

راست سنتی (جمعیت مؤتلفه)، سلطنت‌طلبان

ج. دموکرات‌ها (مردم‌سالاران)

۱. سوسیال دموکرات‌ها، سازمان مجاهدین انقلاب، جنبش مسلمانان مبارز،

جبهه مشارکت ایران اسلامی، جاما.

۲. لیبرال دموکرات‌ها، نهضت آزادی ایران، حزب کارگزاران سازندگی، جبهه

ملی، مشروطه‌خواهان.

همچنین از حیث استراتژی برخورد با حاکمیت مردم تعریف زیر گویای جمع‌بندی فوق است؛ بدین صورت که چنانچه شاخص‌ها را در دو جهت رقابت نخبگان و مشارکت توده‌ها در نظر بگیریم، در نزد دموکرات‌ها هر دو شاخص به لحاظ کمی وجود دارد، هر چند در هر یک از مدل‌های خود (سوسیال دموکراسی یا لیبرال دموکراسی) کیفیت متفاوتی می‌یابد. جامعه دموکراتیک دارای اجزای مشخص جناحی و حزبی بوده و هر جریانی می‌تواند

سازمان نماینده خود را به قدرت برساند.

آریستوکرات‌ها تنها به شاخص رقابت نخبگان بها می‌دهند و چون دایره انتخاب در نهایت از میان همین نخبگان خواهد بود چندان نگران مشارکت توده‌ها نیستند. همین چرخش قدرت در یک دایره و مدار بسته می‌تواند در لیبرال دموکراسی نیز اتفاق بیفتد، چرا که به تدریج در لیبرال دموکراسی نیز یک حلقه قدرت شکل می‌گیرد و جابجایی قدرت (مهم‌ترین خصیصه دموکراسی) به جای حرکت از پایین به بالا و برعکس، به چپ و راست تغییر می‌کند. (به همین جهت در این تعریف لیبرال دموکرات‌ها در هر دو قلمرو قرار می‌گیرند (به نسبت گونه‌شناسی و رفتارشناسی آنها).

و اما اتوکرات‌ها فقط به مشارکت توده‌ها (آن هم به صورت بدون شکل) بها می‌دهند. دولت اتوکرات مشوق تکثر و تحزب نیست و از این رو به شدت با جناح‌بندی مخالف است (بند یکم گفتار حاضر).



جغرافیای سیاسی ایران امروز نشان از ائتلاف دو جریان اتوکرات و آریستوکرات (جبهه ضد دوم خرداد) در برابر دموکرات‌ها (سوسیال دموکرات و لیبرال دموکرات) دارد. آریستوکرات‌ها، با به رسمیت شناختن اقتدار فردی مظاهر اتوکراسی، خواستار هماهنگی آن با الیگارشسی مذهبی حاکمیت علیه جریان‌های مدافع تکثر و تحزب‌اند. از سوی دیگر، جبهه دموکراسی (جبهه دوم خرداد) نیز در درون خود دارای شکاف‌هایی است که به تعبیر آنها از کیفیت حضور مردم در صحنه سیاسی (بازیگر یا نظاره‌گر) بار می‌گردد. در صورت غلبه هر یک از این دو جبهه بر یکدیگر فرجام کار منجر به سرباز کردن این شکاف‌های درونی و ایجاد جبهه‌های جدید خواهد شد.

فصل ۵

جریان‌شناسی سیاسی از منظر جامعه‌شناسی مذهب

طرح موضوع:

موضوع مذهب و نهادهای اجتماعی منبث از آن، همواره در تاریخ ایران و در شکل‌گیری بنیادهای سیاسی این سرزمین نقش اساسی داشته است. مذهب در ایران واقعیتی تاریخی است که با وجود دگرگونی مصادیق و جابجایی موقعیت‌ها هیچ‌گاه اهمیت خود را از دست نداده است.

دین زرتشت و دین اسلام هر دو در تاریخ ایران باستان و ایران اسلامی نقش داشته‌اند. همچنین مذهب در هر دو نقش حاکم و محکوم - که به ظاهر نقش‌های متعارضی می‌نمایند - به خوبی ایفای نقش کرده است. مذهب در ایران گاه در خدمت حکومت و گاه منبع مشروعیت آن بوده، و گاه نیز در نقش عامل قیام علیه حکومت و قوام و دوام اپوزیسیون ظاهر شده است. هیچ حرکت سیاسی در سده اخیر (و بلکه در تاریخ ایران) نمی‌توان یافت که نسبت و تناسبی با دین نیافته باشد. حتی جنبش‌های غیر مذهبی و ضد دینی نیز ناگزیر بوده‌اند که در آغاز، تکلیف خود را با این موضوع روشن سازند.

بزرگ‌ترین انقلاب اجتماعی ایران در اثر همین عامل (دین) شکل گرفت و به تشکیل حکومتی دینی منجر شد و اصلی‌ترین رقیبان آن نیز به استناد و اتکای به همین دین با آن رقابت و مخالفت می‌کنند. بنابراین، بی‌راه نخواهد بود اگر

فصلی از مباحث جریان‌شناسی تطبیقی را به این موضوع اختصاص دهیم و بر سبنای آن به رده‌بندی گروه‌های سیاسی ایران پردازیم، - با قید این تبصره که نگره ما در این گفتار نگره‌ای مستند به جایگاه و نقش اجتماعی مذهب خواهد بود، نه مستند و متکی به مضمون و محتوای معرفتی آن. به این معنا که ما در این بحث مذهب را به مثابه یک مؤلفه مؤثر اجتماعی (مؤثر بر نهادهای اجتماعی، اعم از حزب یا حکومت) در نظر می‌آوریم، نه گوهری معرفتی و گزاره‌ای ایمانی/اعتقادی.

۱. رده‌بندی بر مبنای نقش اجتماعی مذهب

در این نوع رده‌بندی پرسش اصلی از پذیرش، نادیده گرفتن یا انکار میراث تاریخی مذهب، یعنی فقه و شریعت، است. مراد از شریعت، احکام اجتماعی مذهب است که عامل بودن به آنها از زاویه دید دینداران شرط دیندار بودن، و از زاویه دید غیر مذهبیان (نه ضد مذهبیان) شرط متشرع بودن است. پرسش مذکور در سه گزاره تقریر می‌شود:

(گزاره اول): فرض بر این است که اسلام دینی دارای شریعت است؛

(گزاره دوم): و عامل بودن به این شریعت شرط مسلمانی است؛

(گزاره سوم): اینک آیا می‌توان شریعت مذکور را راهنمای عمل اجتماعی

قرار داد؟ بر مبنای این پرسش‌ها سه نوع پاسخ قابل احصا است:

الف. پاسخ ضد مذهبیان (جریان ضد مذهبی)

نیروهای ضد مذهب، یا اصالتاً موجودیت شریعت را انکار می‌کنند یا به آن موجودیتی تاریخی می‌دهند. این نیروها (که بیشتر در احزاب مارکسیستی مانند حزب توده، چریک‌های فدایی خلق، سازمان پیکار و... یافت می‌شوند) معتقدند آنچه به نام شریعت اسلامی خوانده می‌شود، چیزی جز تجارب اجتماعی اعراب شبه جزیره حجاز و عربستان در ۱۴۰۰ سال پیش نیست که در مترقی‌ترین قرائت با برانگیختن مصلحی اجتماعی به نام محمد بن عبدالله (ص)

منظم شده و جامعه بدوی عربستان را به حوزه تمدن جدیدی به نام اسلام ارتقاء داده است. شریعت مذکور اگر هم در آن زمان کارآمد بوده امروزه از درجه اعتبار ساقط است و راهکارهای کارآمد جدیدی (مانند علم) به جای آن نشسته است. طبیعی است که با این جایگزینی نه تنها شریعت، که راهنمای عمل بودن مذهب نیز زیر سؤال می‌رود.

ب. پاسخ غیر مذهبیون (جریان غیر مذهبی)

نیروهای غیر مذهبی ضمن پذیرش موجودیت شریعت اسلامی (گزاره اول) که خط مرز آنها با نیروهای ضد مذهب است، گزاره دوم (توقف شرط مسلمانی به متشع بودن) را نمی‌پذیرند. در اینجا ضروری است که تأکید کنیم مقصود ما از شریعت در این گفتار، احکام اجتماعی دین است، و الا غیر مذهبیون می‌توانند به احکام فردی دین عامل باشند و دیندار به حساب آیند، (غالباً نیز چنین اعتقادی در میان آنها وجود دارد)، گرچه در حوزه احکام اجتماعی معتقد به دخل و تصرف و مسکوت گذاردن بسیاری از آن احکام اند. نیروهای غیر مذهبی برای این مسکوت گذاردن و تعیین مرزها در حدود دخل و تصرف، ملاکی را به دست نمی‌دهند؛ و از این رو هر پاسخ غیر مذهبی به نقش اجتماعی مذهب، بیش از آنکه پاسخی از سر انکار باشد، نوعی نادیده گرفتن پرسش و پاک کردن صورت مسأله است و به همین علت جریان غیر مذهبی ضعیف‌ترین طیف از حیث تفتن ایدئولوژیک - تثوریک در این بحث است. نیروهای غیر مذهبی را بیشتر می‌توان در میان نیروهای ملی ایران، مانند جبهه ملی، حزب ایران، حزب ملت ایران، اپوزیسیون سلطنت طلب خارج از کشور و... جست. - ضمن آنکه الگوی حکومتی رژیم پهلوی نمونه‌ای از پاسخ غیر مذهبی به نقش اجتماعی مذهب بود.

ج. پاسخ مذهبیون (جریان مذهبی)

مقصود از نیروهای مذهبی نیروهایی است که به هر سه گزاره پرسش فوق‌الذکر پاسخ مثبت داده‌اند. آنان موجودیت شریعت، ضرورت آن و راهنمای عمل

بودنش را سه اصل اساسی ورود خود به قلمرو سیاسی قرار داده‌اند. بنا وجود این، در میان نیروهای مذهبی قرائت یکسانی از نقش اجتماعی مذهب وجود ندارد و چه بسا به دلیل وجود شکافهای جدی در میان ایشان بتوان تلاشهای مذهبیون را گسترده‌ترین تلاش برای درک و فهم جایگاه اجتماعی مذهب دانست. نیروهای مذهبی پس از پاسخ مثبت خود به هر سه گزاره پرسش اصلی این بحث، پرسش سرنوشت‌سازتری را مطرح می‌کنند: پرسش از خلوص یا عدم خلوص شریعت و اینکه شریعت اسلامی تا چه اندازه از تاریخ، عقل و زنگارهای عصری - بشری تأثیر پذیرفته و تا چه اندازه خود بنیاد، فراعصری و فرابشری است؟

پاسخ به این پرسش از آن حیث سرنوشت‌ساز است که می‌تواند موجد یا منکر راهکاری برای برخورد با مذهب باشد: راهکار تجدید نظرطلبی و تحول در شریعت. تجدید نظرطلبی نوعی بازخوانی شریعت بر مبنای مقتضیات زمان و مکان است که آن را بازتولید و باز یافت می‌کند و تفاوت اساسی آن با تجدید نظرطلبی ضد مذهبی در منشأ درون‌دینی آن است. تجدید نظرطلبان مذهبی با مفروض گرفتن حقایق مذهب، فهم مذهبی را نسبی می‌دانند و می‌کوشند در گذر زمان گوهر مذهب را حفظ کنند. از همین جا دومین پیش فرض تجدید نظرطلبان مذهبی به دست می‌آید و آن این تلقی از مذهب است که مذهب دایره‌المعارفی جامع و گویا از همه راهکارها نیست. جامعیت دین به این معنا نیست که باید از دل آن برای هر قفلی در تنظیم خط جستجوی کلیدی برآمد. نقش جامع دین به این معناست که به ما کلیدسازی را می‌آموزد (آموزش ماهیگیری به جای دادن ماهی).

به تعبیر مجمل، دین آرمان‌ساز است نه برنامه‌ریز - هر چند که ممکن است در پاره‌ای بخش‌ها به ارائه برنامه هم پرداخته باشد (خمس، زکات، جهاد و...) اما آن برنامه‌ها تنها نمونه کار است نه همه آن.

بخشی از تجدید نظرطلبان مذهبی از این موقعیت پیشتر می‌آیند و می‌گویند برنامه‌های دینی نسبت به آرمان‌های دینی اصالتی درجه دوم دارند، چه، در

بسیاری موارد، می‌توان آنها را در دایره‌ی زمان متحول و دگرگون ساخت، یا حتی در پاره‌ای موارد آنها را فقط به‌عنوان یک تجربه‌ی راهنمای تاریخی برای الگوسازی در نظر گرفت. اشاره به نمونه‌هایی از مصادیق این قرائت مذهبی و قیاس آن با قرائت دیگری که شریعت تاریخی (فقه) را دارای اصالتی تردیدناپذیر می‌داند به ایضاح مقصود ما یاری خواهد رساند:

۱. فقه موجود تعلق زکات به موارد تصریح شده در شریعت تاریخی را یک تکلیف لایتغیر می‌داند، حال آنکه فقه پویا موارد مصرحه را به‌عنوان نمادی از موقعیت‌های متصور برای تعلق زکات می‌داند که اینک از تعلق به شتر، گندم، مویز و خرما بسی فراتر رفته است و مظاهر امروزیی چون بورس، زمین، اتومبیل و... را نیز در برمی‌گیرد.

۲. فقه موجود سن بلوغ را بنا به میراث تاریخی خود و اینکه در سرزمین حجاز دختران ۹ ساله و پسران ۱۵ ساله مکلف و بالغ می‌شدند، در همان موقعیت منجمد می‌داند؛ اما فقه جدید با طبیعی فرض گرفتن سن بلوغ و تاریخی‌نگریستن به آن، در چنین جمودی گرفتار نمی‌آید (نظر آیت‌الله العظمی صناعی).

دو نمونه یاد شده به بلوغی سنتی‌ترین مرزهای افتراق نیروهای مذهبی سنتی و نیروهای مذهبی نوگرا را نشان می‌دهد. چرا که امروز با پیشرفت اندیشه و روشنفکری مذهبی مرزهای جدیدتر و جدی‌تری میان این دو نحله ایجاد شده است. با این وجود مخرج مشترک همه‌ی مرزها را می‌توان در دو رده‌ی زیر (که هر دو زیر مجموعه نگره مذهبی است) خلاصه کرد:

اول - مذهبیون اکثری

جریان مذکور معتقد است که دین چون دایره‌المعارفی است که حداکثر نیاز بشر را برآورده ساخته و او را از دیگر منابع معرفتی بی‌نیاز می‌سازد. مذهبیون بیشتر پاسخ همه‌ی سؤالات را در مذهب می‌جویند و خود می‌توانند به دو نگره متفاوت سنتی و نوگرا رده‌بندی شوند. در نگره سنتی، مذهب با فقه برابر شمرده شده و از این رو فقه موجود، با واسطه، ایفاگر نقش دایره‌المعارف می‌شود. در نگره نوگرا،

مذهب خصلت ایدئولوژیک می‌یابد و با سنت‌شکنی و بازنگری در فقه موجود به فقهی پویا و متحول دست می‌یابد. گرچه همچنان دارای نقشی دین‌دانه‌معارفی است. بر مبنای این دو نگره، سازمان‌ها و جریان‌های سیاسی متفاوتی متولد شده‌اند: در لایه‌های سنتی گروه‌هایی چون فداییان اسلام و مؤتلفه اسلامی، و در لایه‌های نوگرا برخی نحله‌های روشنفکری دینی، از جمله بخشی از هواداران دکتر شریعتی قیام دارند.

دوم - مذهبیون اقلی

جریان مذکور دین را نه همچون دایرةالمعارف، که به سان الفیایی فرض می‌کند که می‌تواند زبانی دیگر (افزون بر زبان‌های رایج بشری) را به انسان بیاموزد. این زبان، زبان وحی است که با ترکیب حروف و لغات آن می‌توان در زمان‌های مختلف به محصولات جدیدی دست یافت.

نقش اجتماعی مذهب در این اندازه نقشی آرمان‌ساز و نیز تجربه‌آموز است. تاریخ مذهب و شریعت معطوف به آن، بیش از آنکه نقشی مستقیم و انطباقی کامل با واقعیت جوامع دینی امروز داشته باشد، نقشی الگوساز برای امروز دارد. مذهبیون اقلی نیز خود به دو گروه سنت‌گرا و نوگرا تقسیم می‌شوند: سنت‌گرایان اقلی در پذیرش نقش تجربه‌آموز مذهب تردید روا می‌دارند و آن را بیشتر از دریچه آرمان‌سازی می‌نگرند. مشهورترین تئوری سنت‌گرایان اقلی تئوری «منطقه الفراغ» است. بدین معنا که آنان برنامه‌های غیرمذهبی را تا آنجا می‌پذیرند که رقیب و نصی برای آنها در شریعت وجود نداشته باشد. اما نوگرایان اکثری تلاش و افری برای تقلیل نقش مذهب به یک تجربه تاریخی روا می‌دارند و همین تلاش آنان را به نحله‌های غیرمذهبی نزدیک می‌سازد. در صورت تئوریک، هواداران مذهب اقلی پیرامون دو متفکر معاصر، محسن کدبور و عبدالکریم سروش، پراکنده شده‌اند که هر یک دو نگره سنتی و مدرن این نحله را نمایندگی می‌کنند.

از سوی دیگر، منطق اصالت اباحه و تئوری منطقه الفراغ به یک تئوری و گفتمان غالب در میان جریان‌های روشنفکری مذهبی بدل شده و در نتیجه

گروه‌های متفاوتی در میان گروه‌های سیاسی - مذهبی عملاً به آن ملتزم شده‌اند. در این طیف رنگارنگ، احزاب متفاوتی یافت می‌شود: از نهضت آزادی تا سازمان مجاهدین انقلاب و از حزب مشارکت ایران اسلامی تا حزب کارگزاران. این امر نشان از نیازی است که در همه این گروه‌ها نسبت به تئوری توضیح‌دهنده‌ای در باب نقش اجتماعی مذهب احساس می‌شود.

برای ابضاح رابطه دو گرایش درون‌دینی نسبت به نقش اجتماعی مذهب، توجه به یک مناقشه تاریخی و سرچشمه‌های آن ضروری می‌نماید:

در نهضت مشروطیت دو عالم دینی، شیخ فضل‌الله نوری و میرزای نائینی، از دو زاویه متفاوت وارد مبحث حرمت و حلیت حکومت مشروطه شدند. چون مرحوم شیخ برای مشروطیت سابقه‌ای «اتبات شده» در اسلام نمی‌یافت، متعرض آن می‌شد (اصل احتیاط). مرحوم میرزا نیز چون برای مشروطیت سابقه‌ای «انکار شده» در اسلام نمی‌یافت، متعرض آن نمی‌شد (اصل اباحه). همین نزاع بعدها در تاریخ ایران امتداد یافت. پذیرش جمهوریت، پارلمان، تعاونی، قانون کار، تعزیرات و... از سوی امام خمینی و جریان چپ مذهبی، نمادی از تئوری اصالت اباحه و منطقه انقراض داشت و رد این مفاهیم از سوی جریان راست مذهبی نشان از اصالت احتیاط در نزد آنان - و این نزاعی است که هنوز نیز ادامه دارد.

۴. رده‌بندی بر مبنای نظریه‌های حکومت دینی

همان‌گونه که اشاره شد، جریان مذهبی به دلیل قرائت‌های چندگانه خود، و نیز به دلیل ضرورت پاسخ به پرسش‌های جامعه مذهبی ایران، دارای قسطورترین کارنامه فعالیت سیاسی است و از این رو عملاً به پیشروترین نیروی سیاسی بدل شده است. این جریان، به ویژه پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، به دلیل ورود به مرحله حاکمیت و ضرورت دفاع از آرمان‌های پیش از قدرت یافتن خود، موفق به پیش رفتن در اندیشه سیاسی تا مرحله مدل‌سازی حکومتی شده است. از این رو افزون بر رده‌بندی نیروهای سیاسی، بر اساس نقش اجتماعی مذهب، می‌توان

نیروهای سیاسی مذهبی را بر مبنای نظریه‌های حکومت دینی رده‌بندی کرد. بدیهی است که در این رده‌بندی پیش فرض پذیرش حاکمیت دین برای همه نیروهای مذهبی اثبات شده است.

الف. هواداران نظریه ولایت فقیه

نظریه ولایت فقیه، فارغ از تاریخ مفصلی که دارد، برای نخستین بار به عنوان یک الگوی سیاسی از سوی امام خمینی در جریان انقلاب اسلامی مطرح شد و از قالب نظریه‌ای صرفاً فقهی به در آمد و به نظریه‌ای سیاسی بدل شد. پیروزی این انقلاب و تأسیس جمهوری اسلامی، ولایت فقیه را به صورت الگویی سیاسی - قانونی و نظریه سیاسی رسمی در آورد. در این فرآیند، افزون بر همه تلاش‌های منجر به حاکمیت ولایت فقیه، وجه فرهمندانه و کاریزماتیک مرحوم امام نقش اساسی داشت، به گونه‌ای که بسیاری حقانیت این تئوری را با شخص و شخصیت امام محک می‌زدند و بسیاری به پس از آن نمی‌اندیشیدند، و اگر می‌اندیشیدند، کسانی چون مرحوم آیت‌الله طالقانی و آیت‌الله منتظری را در نظر می‌آوردند. در هر حال، از آن پس به تدریج دو گروه اجتماعی و سازمان‌های سیاسی خاص آنها هوادار نظریه ولایت فقیه شدند: نخست، جریان‌های سنت‌گرا، به خصوص راست سنتی (جمعیت مؤتلفه اسلامی و...) که به ولایت فقیه به شکل یک گزاره فرامصادقی می‌اندیشیدند. از نظر آنها امام خمینی در حقیقت یک مصداق (و مصداق کامل) ولی فقیه به شمار می‌آمد، اما همه آن مصداق نبود. این جریان پیش از این نیز ولایت فقیه را قبول داشت و اینک در عصر بسط ید فقیه جامع‌الشرایط می‌زیست. تنها تفاوت برای این جریان، دوران قبل و پس از پیروزی انقلاب بود. دوم، جریان‌های انقلابی، به خصوص چپ مذهبی (سازمان مجاهدین انقلاب و...) که ولایت فقیه را در امام خمینی متعین می‌دیدند و بیش از آنکه مانند جریان سنتی برای ولی فقیه مشروعیتی سنتی - مذهبی قائل باشند از دریچه مشروعیت کاریزماتیک و انقلابی به او می‌نگریستند. این دو جریان، بنابر همین قرائت‌های متفاوت از ولایت فقیه، در سال‌های دهه

۶۰ دچار تعارضات اساسی شدند. انشعاب ۱۳۶۷ مجمع روحانیون مبارز (روحانیون انقلابی) از جامعه روحانیت مبارز (روحانیان سنتی) نمود چنین تعارضی بود. مهم‌ترین این تعارضات در باب اختیارات ولی فقیه بروز کرد: جریان سنتی، به دلیل قائل بودن به ولایت فقها، به حصر اختیارات رهبری در اختیارات مذکور در فقه اشاره می‌کرد و جریان انقلابی به چنین حصری قائل نبود. ریشه این دو قرائت متفاوت را باید در همان دو جنبه متفاوت مشروعیت ولی فقیه جست که از منظر جریان راست اقتدار او مشروط به تمکین از فقه بود (مشروعیت سنتی / مذهبی)؛ اما جریان چپ، اقتدار ولی فقیه را خوداتکا و خودبنیاد (مشروعیت کاریزماتیک) و در نهایت مشروط به اتکای بر آرمان (مشروعیت انقلابی) می‌دانست. هواداران ولایت فقیه بعدها به جریان‌های دیگری نیز تجزیه شدند؛ از جمله، با تحول در قرائت جریان چپ از ولایت فقیه (تحویل مشروعیت انقلابی / کاریزماتیک رهبر به مشروعیت قانونی / دموکراتیک ولی فقیه به‌عنوان مظهر حاکمیت ملی) که محصول تغییر در مصداق آن بود، جریانی متولد شد که همچنان برای ولی فقیه زمان نقش فرهمندانه قابل بود و در عین حال از انگاره‌های سنتی ولایت فقیه (به سبب کوچک انگاری نقش رهبر در برابر فقه) گریزان بود. جریان مذکور، که از آن به راست افراطی تعبیر می‌شود، در حال حاضر از سوی گروه‌هایی چون انصار حزب‌الله نمایندگی می‌شود.

در دهه اخیر شاخه‌ای دیگر از هواداران ولایت فقیه به وجود آمده است که برای او نقش نظارتی قائل است و به نوعی نظر مرحومان مطهری و نائینی را بازتولید می‌کند. این نظریه هنوز مدل سیاسی مورد نظر خود را معرفی نکرده و از این رو در حد یک تئوری باقی مانده است. با وجود این، بخشی از نیروهای مذهبی، به‌خصوص هواداران آیت‌الله منتظری - که خود روزگاری از مدافعان جدی نظریه رسمی ولایت فقیه بوده‌اند - به سوی این نظریه گرایش یافته‌اند؛ نظریه‌ای که دارای هم‌پوشانی‌های بسیاری برای قرائت فعلی جناح چپ از ولایت فقیه است.

ب. هواداران نظریه دموکراسی متعهد

این نظریه که برای نخستین بار در ضمن رساله‌ای از مرحوم دکتر علی شریعتی به نام «امت و امامت» ارائه شد، به نوعی همزاد نظریه ولایت فقیه در میان طیفی از روشنفکران مذهبی است. در حقیقت، تولد این دو نظریه محصول شرایط انقلابی ایران در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ و نیاز به شکل‌گیری هسته رهبری‌کننده توده‌ها از سوی نخبگان بوده است. نظریه دموکراسی متعهد ساخت قدرت را، از حیث مصداق و زمان چنین در نظر می‌گیرد: دستگاه رهبری از سه رکن ایدئولوگ، رهبر و زمامدار تشکیل می‌شود و تا مقطع آگاهی توده‌ها حکومت را به دست می‌گیرد؛ آنگاه با گذار از دوره خودسازی و آمادگی مردم برای حاکمیت بر خود نظامی دموکراتیک را بنیان می‌گذارد. نتیجه آنکه دموکراسی متعهد یک حکومت گذار است. آنچه دموکراسی متعهد را به ولایت فقیه شبیه می‌سازد، اختیارات ویژه‌ای است که رهبری (روشنفکر، نه فقیه) در این مدل حکومتی دارد. اما مشروعیت کاریزماتیک و ایدئولوژیک این نوع رهبری، در حقیقت تنها قرائتی از ولایت فقیه را با مدل شریعتی سازگار می‌سازد که ما آن را به جناح چپ مذهبی متعلق دانستیم.

تفاوت اساسی هواداران شریعتی با قائلان به قرائت سنتی از ولایت فقیه در منشأ مشروعیت ولی فقیه، و همچنین در مصداق و منبع معرفتی حکومت است. در حالی که جریان راست سنتی فقه را منبع حکومت دینی می‌داند، هواداران شریعتی با پالایش منابع معرفتی دینی، به‌خصوص فقه، ایدئولوژی را منبع و مصدر حکومت دینی می‌داند؛ هوادارانی که طیفی از نیروهای چپ مذهبی (جنبش مسلمانان مبارز، جاما، و...) را تشکیل می‌دهند که گرچه نظریه ولایت فقیه را نپذیرفته‌اند، اما با هواداران قرائت انقلابی از ولایت فقیه دارای همزیانی و همفکری هستند.

هم دکتر شریعتی و هم هواداران او (گروه اخیر پس از انقلاب اسلامی و سال‌ها پس از آموزگار خود نظریه دموکراسی متعهد را بازبینی کردند)، همانند همگان خود در صف هواداران ولایت فقیه، منبع مشروعیت حکومت را از

ایدئولوژی به قانون، و مصداق حکومت را از رهبری به مردم تغییر داده‌اند، و این نکته‌ای است که نباید آن را نادیده گرفت.

ج. هواداران نظریه حکومت دموکراتیک دینی

نظریه مذکور بر مبنای چهار اصل اساسی استوار شده است:

اصل اول - جامعه دینی جامعه‌ای است که اکثریت مردم آن دیندار باشند، (جامعه دینی = جامعه دینداران)؛

اصل دوم - ادیان می‌توانند دارای دیدگاه اجتماعی باشند (اسلام)، یا نباشند (مسیحیت)؛

اصل سوم - دیدگاه اجتماعی ادیان می‌تواند اقلی یا اکثری باشد (اسلام به‌عنوان دین اقلی)؛

اصل چهارم - هرگونه حکومت غیردینی در جامعه دینی غیردموکراتیک است. این نظریه تحت عنوان «نظریه مدارا و مدیریت مؤمنان»، از سوی عبدالکریم سروش بیان شده است و بخش دیگری از روشنفکران مذهبی و نیز سنت‌گرایان انتقادی را پوشش می‌دهد. بسیاری از جریان‌های سیاسی موجود در ایران بنا بر دلایل تئوریک (مانند چپ مدرن)، یا ناشی از ضرورت‌های پراتیک (مانند راست مدرن) از این نظریه (و نه الزاماً همه نظریه‌های دکتر سروش) استفاده (و نه الزاماً دفاع) می‌کنند؛ ضمن آنکه گروه‌های دیگری، چون نهضت آزادی ایران، نیز در زمره هواداران حکومت دموکراتیک دینی قرار می‌گیرند. نظریه دکتر سروش در حقیقت جمع دین و دموکراسی را به‌عنوان یکی از مصادیق جمع دین و علم در نظر گرفته است و از این رو به دموکراسی چون مدل و روش حکومت می‌نگرد و شأن دین را تنها در حوزه ارزش‌ها مختصر می‌کند، و از این رو با نظر کسانی که دموکراسی را چون روش و دین را چون محتوا در نظر می‌آورند، مرزبندی می‌یابد.

۳. تحول جایگاه مذهب در میان گروه‌های سیاسی

فعالیت احزاب مذهبی در تاریخ معاصر ایران، گذشته از تجربه شبه‌حزبی

جمعیت فدائیان اسلام، از نهضت آزادی شروع می‌شود. پیش از این دو گروه، هیچ تشکیلاتی در ایران معاصر دین را راهنمای عمل اجتماعی قرار نداده بود. به همین دلیل بود که با شکست حرکت‌های غیرمذهبی (مانند نهضت ملی) نیروهای مذهبی چاره کار را در ایجاد تشکل‌هایی برای نمود عینی جمع دیانت و سیاست دیدند.

پس از نهضت آزادی تجربه‌های مهم دیگری نیز شکل گرفت که سه تجربه مهم و برجسته را می‌توان به ترتیب در جمعیت مؤتلفه اسلامی، سازمان مجاهدین خلق (اولیه) و حزب جمهوری اسلامی دید. نگاهی به پنج تشکل سیاسی - مذهبی برجسته یاد شده، با وجود تمایزهای جدی و حتی تعارض‌های بنیادین میان آنها، یک فصل مشترک را آشکار می‌سازد: همه گروه‌های سیاسی مذهبی، در رجوع خود به مذهب، آن را به مثابه یک ایدئولوژی تمام‌عیار در نظر گرفته‌اند و از آن رو خود را موظف داشته‌اند ابتدا در مقام یک متکلم یا ایدئولوگ، تمام فهم خود را از دین عرضه کنند - یا فهم خود را از دین تمام کنند و آن گاه وارد فعالیت سیاسی شوند. مهم‌ترین تجربه‌ای که می‌تواند مفهوم این فرآیند را به ما نشان دهد، تجربه مجاهدین خلق است. آنان در ابتدا در تلاشی مشکور، ضمن رد مقدمات مدرسی ورود به دین‌شناسی، کوشیدند با ارائه رساله‌ها و کتب قابل توجهی مذهب را آن گونه که می‌فهمند عرضه دارند و از آن پس پای در عرصه فعالیت سیاسی نهند. به تعبیری، از آن پس باب اجتهاد بسته شد و باب جهاد گشوده شد. حزب در این موقعیت کارکردی دوگانه (دانشگاه / حزب) داشت. هر چند که برخی گروه‌ها (مانند فدائیان و مؤتلفه) حتی این حد از اجتهاد را نیز روانداشتند و از حیث معرفت‌شناسی دین خود را مستخرج و مستنبط از حوزه‌های علمیه (منابع سنتی مهم دین) قلمداد کردند، اما تداخل دو نهاد اجتماعی حزب - دانشگاه موجب بروز عوارضی شد که کودتای مارکسیستی گروه پیکار در سازمان مجاهدین خلق (۱۳۵۴) نمونه آشکار آن بود.

گرته‌برداری احزاب دهه ۴۰ و ۵۰ از احزاب مارکسیستی، حزب را از یک بنگاه سیاسی به باشگاهی ایدئولوژیک بدل ساخت: باشگاهی خوداتکا که پرواهای آکادمیک را برنمی‌تافت، تا بدان حد که بسیاری از مشفقان مبارز آن

سال‌ها دانش دینی خود را از حزب می‌آموختند نه از دانشگاه (به مفهوم اعم آن) و حتی بسیاری از متفکران مجادله نظری را به اسناد حزبی مستند می‌کردند (چنانکه در پیچه شناخت مرحوم مطهری از مارکسیسم محدود به آثار و آرای حزب توده و به ویژه تقی ارانی و احسان طبری بود)، غافل از آنکه اسناد حزبی شکل دست‌چندم و بلکه تغییر ماهیت یافته ایدئولوژی‌ها و باورهای تئوریک است که به مقتضای مبارزه ساخته می‌شوند.

اینک، با گذر از عصر رکود تحزب در ایران (دهه ۶۰)، احزاب جدیدی متولد شده‌اند که رجوع به مذهب را به‌عنوان یک خصیصه هویتی در نظر می‌آورند، و نه آن‌چنان که احزاب دهه‌های ۴۰ و ۵۰ در نظر داشتند. حزب در گذشته همانند نهادی مذهبی و ایدئولوژیک (مسجد و معبد و...) فرض می‌شد، اما اینک حزب نهادی سیاسی است. در گذشته قدرت چنان بد و مذموم تلقی می‌گشت که اذعان به این نکته که حزب نهادی برای کسب قدرت است از جمله معاصی تلقی می‌شد. تشکیل احزاب جدید در ایران (حزب کارگزاران، حزب مشارکت، و...) گامی است در راه آغاز دوره جدید فعالیت احزاب سیاسی و مذهبی در ایران، با این تفاوت‌ها و تمایزها نسبت به دوران گذشته که:

اولاً، موضوع این احزاب قدرت است و نه معرفت یا ایدئولوژی؛ ثانیاً، رهبری آنها بر عهده سیاستمداران حرفه‌ای است نه ایدئولوگ‌ها؛ و ثالثاً، مخصوص دوران استقرار هستند، نه انقلاب. از احزاب مذهبی جدید در ایران انتظاری جز رقابت بر سر قدرت و ایجاد دولت‌هایی برای تمشیت امور نمی‌رود، نه اینکه بخواهند با خلق مانیفست‌های ایدئولوژیک کار خلق و جهان را یکسره کنند.

فصل ۶

جریان‌شناسی سیاسی از منظر جامعه‌شناسی اقتصاد

قلمرو اقتصاد از جمله مهجورترین حوزه‌های اظهار نظر و اعلام مواضع گروه‌های سیاسی ایران است. مواضع اقتصادی گروه‌های سیاسی ایران از آن حیث غیرشفاف و نادقیق است که جامعه ایرانی با وجود مشکلات اقتصادی و معیشتی تاریخی (که در نگاهی کلی از فقدان یک ساخت اقتصادی مشخص و معین برمی‌خیزد) در رده‌بندی و نوبتهای مورد نظر خود، همواره اقتصاد را بعد از سیاست و فرهنگ و در رده‌های زیرین اهمیت قرار داده است. به طور مشخص در سده اخیر (که به سده تلاشهای ایرانیان برای اصلاح کشورشان بدل شده است) کمتر روشنفکر و نیروی سیاسی - اجتماعی را می‌توان یافت که راه حل اصلاح مناسبات اجتماعی و برون‌شو از دشواری‌ها و نابسامانی‌های جامعه ایران را از حوزه اقتصاد آغاز سازد و از این رو بالتبع آن گروه‌های سیاسی نیز چنین هنجاری را پیشه ساخته‌اند. از سوی دیگر مخاطبان گروه‌های سیاسی (مردم) نیز به این هنجار پاسخ مثبت داده‌اند. مطالعه بازتاب کم‌اهمیت جلوه دادن اقتصاد از سوی نخبگان سیاسی و پذیرش این هنجار از سوی توده‌ها، صحت گزاره ما را ثابت خواهد کرد. به‌عنوان نمونه، در هر دو حرکت اصلاحی سده اخیر (نهضت ملی و جنبش جامعه مدنی) سیاست، فوری‌ترین و اقتصاد کم‌اهمیت‌ترین نیاز اجتماعی قلمداد شده است. نهضت ملی با وجود آغاز از مقوله و مؤلفه‌ای

اقتصادی (ملی شدن صنعت نفت) به زودی به حرکتی سیاسی (در جهت مبارزه با استعمار خارجی و استبداد داخلی) تبدیل شد. و جنبش جامعه مدنی (که در پی پیروزی سیدمحمد خاتمی آغاز شد) نیز توسعه سیاسی را سرمشق حرکت خود قرار داده است و حداقل آن است که با گذشت قریب به دو سال از پیروزی این جنبش، با وجود تحولات قابل توجه سیاسی و فرهنگی، خبری از تحولات اقتصادی نیست. شگفت آنکه مردم نیز به این هنجار رضایت داده‌اند. بارها از زبان تحلیلگران سیاسی این سخن درست را شنیده‌ایم که با وجود وضعیت به شدت ناپهناجاری اقتصادی (ناشی از کاهش قیمت نفت و عوارض سردار سازندگی) مردم به دولت خاتمی امید بسته‌اند، حال آنکه اگر رقیب او اینک در چنین وضعیتی به سر می‌برد ناامیدی مردم به مرز تحمل ناپذیری می‌رسید!

مورد مطالعاتی جالب توجه دیگری که می‌تواند راهگشای گفتار ما باشد بازتاب اجتماعی - مردمی جریان‌هایی است که با نادیده گرفتن اولویتهای سیاسی جامعه ایران، توسعه اقتصادی را در صدر قرار داده‌اند. نمونه‌ای از این تجربه در دولت هاشمی رفسنجانی و حواریون تکنوکرات او قابل مشاهده است. دولت هاشمی بابتی اعتنایی به سیاست و فرهنگ و حتی واگذاری این قلمروها به رقبای محافظه کار؛ خود نمودی از جریان‌های سیاسی مدافع اولویت اقتصاد بر سیاست و فرهنگ بود. در گذشته این سرزمین برخی نمونه‌های دیگر (از قبیل شبه‌مدرنیسم رضاخان) نیز قابل ملاحظه‌اند که نه تنها میان توسعه و دموکراسی نسبتی نمی‌دیدند (و یا حداقل به تقدم و تأخر معتقد بودند) بلکه بعضاً می‌کوشیدند میان توسعه و آمریت همبستگی ایجاد کنند. با وجود این، اصلی‌ترین حاسیان شعار «توسعه اقتصادی اولی بر توسعه سیاسی» نیز در اواخر دولت مستعجل خود دریافتند که نمی‌توانند سیاست را فر و گذارند. بدین ترتیب آنان که مدعی غیرسیاسی بودن و اولویت کار بر حرف بودند خود به تأسیس حزبی سیاسی همت گماردند و به صورت حرفه‌ای وارد سیاست شدند و بر جای ایشان دولتی تکیه زد که با وجود مدعای توسعه همه‌جانبه اینک به هر دلیل هم و غم خود را به ابعاد سیاسی این پروژه معطوف داشته بود. اما در عین

پذیرش ماحصل تجربی پدیده‌های فوق در تاریخ ایران، نمی‌توان از یک تعریض و تبصره خودداری کرد: نیروهای سیاسی ایران به دلیل فقدان مواضع اقتصادی مشخص، که هم نشان از نظام طبقاتی ناهمگون جامعه ایران و گروه‌های سیاسی برآمده از آن دارد و هم به شکل‌گیری ناهنجار احزاب و تشکل‌های سیاسی می‌انجامد، در یک نسل اجتماعی پی برد که در ایران عمر احزاب از عمر نسلها نیز کوتاهتر است. در این فصل از مباحث جریان‌شناسی تطبیقی، ضمن رده‌بندی مواضع اقتصادی گروه‌های سیاسی ایران، نظری به موقعیت اجتماعی آنان نیز خواهیم افکند.

۱. چپ و راست

متداولترین واژه‌ها برای رده‌بندی اقتصادی گروه‌های سیاسی، دو واژه چپ و راست است. این دو واژه که بعضاً در معنایی فراتر از معنای اقتصادی به کار می‌روند، از آغاز جنبش کمونیستی در جهان به معنای اقتصادی بیشتر گرایش و تمایل یافته است. به طور کلی در سیر تحول معانی این دو واژه، دو موقعیت تاریخی و مفهوم متأثر از آن را می‌توان جدا کرد: در مرحله نخست (انقلاب فرانسه) چپ و راست معنایی فرااقتصادی و ایدئولوژیک‌تر داشت. چپ شامل مدافعان تغییر وضع موجود و راست در برگیرنده مدافعان وضع موجود بود. این معنای چپ و راست بیشتر مترادف با دو واژه انقلابی‌گری و محافظه‌کاری بود؛ معنایی که بعدها با تقویت جناح میانه (لیبرالها و اصلاح‌طلبان) متزلزل شد و مرحله دوم (آغاز جنبش کمونیستی) شروع شد. در معنای مارکسیستی، چپ شامل نیروهای سوسیالیست و راست شامل نیروهای سرمایه‌دار می‌شد. در دوره جدید مهم‌ترین آموزه در رده‌بندی دو جناح چپ، اعتقاد به عدالت اجتماعی یا عدم اعتقاد به آن بود. سوسیالیسم، به‌عنوان مهم‌ترین مدافع عدالت اجتماعی، خود را چپ و نیروهای مخالف با این مفهوم (اعم از محافظه‌کاران و لیبرالها) را راست می‌خواند. قرائت مارکسیستی از رده‌بندی چپ و راست به نوعی می‌تواند با قرائت غیرمارکسیستی هم‌زمانی یابد؛ به این معنا که سوسیالیستها تحول در

ساخت اقتصادی را مهم‌ترین نشان تغییر در وضع موجود می‌دانستند و از این رو سوسیالیسم اقتصادی را نتیجه منطقی حرکت رادیکال و انقلابی در برابر مدافعان وضع موجود (محافظه‌کاران یا جناح راست) فرض می‌کردند. آنچه در این نظرگاه مهم و متمایز از معنای غیرمارکسیستی چپ و راست قلمداد می‌گردد، رده‌بندی همه نیروهای غیرسوسیالیست در یک نحله و ایجاد اشتقاق در درون این نحله واحد است. به این معنا که در چنین قرائتی محافظه‌کاران (مخالفان تغییر) و لیبرالها (مدافعان تغییر، اما به شیوه اصلاحی و غیرانقلابی) هر دو راست تلقی می‌گردند. برای درک بهتر این نظام رده‌بندی توجه به یک مدل رده‌بندی (که در کشور ما مورد توجه قرار گرفته است) ضروری می‌نماید.

سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی در رده‌بندی خود، در برابر جناح چپ دو جناح راست می‌شناسد که به نام راست سنتی (محافظه‌کاران) و راست مدرن (لیبرالها) از یکدیگر تمایز و به یکدیگر شباهت می‌یابند. این در حالی است که لیبرالها در رده‌بندی خود به وجود سه جناح جداگانه چپ، راست و میانه معتقد هستند و خود را در صف میانه (نه چپ، نه راست) جای می‌دهند. اظهارات برخی از چهره‌های جناح لیبرال مذهبی در معرفی خود به عنوان «میانه مدرن» از این زاویه قابل تحلیل است. با وجود این، چندی است که در پی فروپاشی جنبش کمونیستی (و نه الزاماً کمونیسم) مفهوم چپ و راست به قرائت تاریخی و غیرمارکسیستی خود رجوع کرده است، به گونه‌ای که دیگر سرمشق اقتصادی گویای تمایز گروه‌های سیاسی نیست و شکافهای سیاسی (دموکراسی-دیکتاتوری) و فرهنگی (سنت / تجدد) به ملاک تمایز بدل شده است. حرکت لیبرالها از لیبرالیسم مطلق به لیبرالیسم نسبی (دولت رفاه) و نیز حرکت سوسیالیستها از اقتصاد دولتی به روش‌های اقتصادی غیردولتی موجب نزدیکی مواضع بسیاری از گروه‌ها و جریان‌های سیاسی به یکدیگر شده است. از سوی دیگر، محافظه‌کاران نیز در جهان مدرن مجبور به پذیرش مناسبات جدید در قلمرو اقتصاد سیاسی شده‌اند. از آنجا که محور بحث ما در این گفتار رده‌بندی اقتصادی گروه‌های سیاسی است معنای غیراقتصادی-غیرمارکسیستی آن را

وامی گذاریم و به مؤلفه‌های مفهوم اقتصادی آن می‌پردازیم.

۲. عدالت توزیعی / عدالت مواضعی معارضی

یکی از مفاهیمی که در اندیشه چپ (مارکسیستها) به شدت راهنمای عمل قرار گرفته است مفهوم عدالت اجتماعی است. به همان میزان که این نحله عدالت اجتماعی را راهنمای عمل قرار داده است، اندیشه راست (به ویژه راست‌های جدید، لیبرالها) آن را زیر سؤال برده است. فن هایک، اقتصاددان لیبرال معاصر، جلد دوم از رساله عظیم سه جلدی خود را به نام «سراب عدالت اجتماعی» موصوف و موسوم ساخته است و آن را در تقابل با آزادی‌های فردی می‌داند که چون اسب تروای سوسیالیسم به شمار می‌رود. در ایران نیز بر سر این موضوع نزاعهای جدی در گرفته است، با این تفاوت که اصلی‌ترین مخالفان عدالت اجتماعی در اینجا نه لیبرالها که محافظه‌کاران بوده‌اند. محافظه‌کاران ایرانی به دلیل ریشه مذهبی اعتقادات و باورهای خود مهم‌ترین سند ضدیت با این مفهوم را از درون فقه استخراج می‌کنند. اشاره به نمونه‌ای از این استنادات و استخراجات می‌تواند در فهم این نزاع کارساز باشد.

در آغاز دهه ۶۰ میان دو جناح راست و چپ حاکمیت جمهوری اسلامی بر سر تنظیم قانون کار نزاعی در گرفت که در یک سوی آن محافظه‌کاران مخالف این قانون قرار داشتند و در سوی دیگر چپ‌گرایان مدافع آن. محافظه‌کاران معتقد بودند تراضی طرفین (کارگر - کارفرما)، ولو آنکه به تحمیل شرایط ظالمانه بینجامد، در ایجاد رابطه کفایت می‌کند؛ در حالی که چپ‌گرایان عدالت را نه در ایجاد این رابطه و رضایت، که در مبدایی خارج از آن می‌جستند؛ به این معنا که دولت باید به عنوان مدافع عدالت وارد رابطه شده و قواعدی را وضع و حفظ کند. به معنای دقیق‌تر، محافظه‌کاران عدالت را با رضایت برابر می‌دانند، اما جناح مقابل به چنین فرضی قائل نیست. مشابه این نزاع چندی بعد در رابطه فروشنده - خریدار رخ داد. در حالی که محافظه‌کاران دخالت دولت را در تعیین قیمت و نظارت بر تثبیت آن خلاف شرعی می‌دانست، جناح چپ معتقد به نظارت

دولت و نیز ایجاد تضمین‌هایی (تعمیرات) برای اجرای عدالت بود. با وجود این، جناح راست ایران در سالهای اخیر از سینه‌چاکان عدالت اجتماعی شده است؛ چه، ظهور میانه در عرصه مناسبات سیاسی و کم‌توجهی ثوریک آن به عدالت اجتماعی ابزار مناسبی برای حذف آن به دست محافظه‌کاران داده است. با توجه به چنین فضایی آنچه می‌تواند گویای مفهوم مورد نظر هر یک از گروه‌های سیاسی نسبت به عدالت باشد، تقسیم آن به دو قرائت توزیعی و معاوضی از عدالت است.

منظور از عدالت معاوضی برابری و تناسب سود و زیان ناشی از معاملات است. این گونه عدالت، خودبخود، در نتیجه احترام به قراردادها حاصل می‌شود و دولت هیچ نقشی در توزیع ثروت و سنجش شایستگی‌ها ندارد. تفاوت عدالت توزیعی و معاوضی در این است که در قسم نخست دولت به‌عنوان اصیل و ذینفع در تقسیم ثروت آمرانه دخالت می‌کند و در قسم دوم وظیفه دولت منحصر به این است که مانند شخصی خارجی حقوق افراد را تضمین کند و عدالت به خودی خود در روابط معاملاتی مردم و بر طبق قوانین داد و ستد محقق می‌شود.

نتیجه آنکه اگر محافظه‌کاران و جناح راست ایران (جمعیت مؤتلفه، تشکل‌های اسلامی همسو، و...) از عدالت سخن می‌گویند، در حقیقت به عدالت معاوضی نظر دارند، و اگر جناح چپ ایران (سازمان مجاهدین انقلاب، ائتلاف خط امام، و...) از عدالت سخن می‌گویند به عدالت توزیعی نظر دارند. در این میان گروه‌های راست مدرن (حزب کارگزاران) و چپ مدرن (حزب مشارکت) نیز هر یک، به نوعی عدالت معاوضی و عدالت توزیعی (به ترتیب) دَرایش دارند. تفاوت دو جریان اخیر با جریان‌های سلف و سستی خود نه در جایگاه دولت در اقتصاد، که در ابزار اعمال سیاست‌های اقتصادی است. - در مدل‌های نظام اقتصادی به این موضوع اشاره خواهد شد.

۳. اقتصاد دولتی / اقتصاد بازار

اگر قرائت دو جریان راست و چپ از عدالت و ابزار اقامه عدالت را بپذیریم،

می‌توانیم به ترتیب دو عامل بازار و دولت را ابزار اجرای این مفهوم بدانیم. جناح راست، بازار و دستهای نامرئی بازار (به تعبیر آدام اسمیت) را مجرای اجرای عدالت می‌داند و جناح چپ دولت را به‌عنوان ناظر (فرد سوم) اجرای عدالت فرض می‌کند. از نظر جناح راست اگر مناسبات نهادهای اقتصادی فارغ از هر عامل (به ویژه دولت) به حال خود سپرده شود، نظام عرضه و تقاضا می‌تواند فاصله میان سرمایه تولیدکننده و درآمد مصرف‌کننده را متناسب نموده و نیز به هر کس به اندازه تلاش ثروتی مناسب و متناسب اعطا کند. اما جناح چپ چون بافت و ساخت نهادهای اقتصادی را انحصارطلب می‌داند، معتقد است در صورت رها شدن بازار به حال خود، به تدریج کاستهای ثروت شکل می‌گیرد و فاصله سرمایه‌دار / پرورل‌تاریا، تولیدکننده / مصرف‌کننده، تولیدکننده کلان / تولیدکننده جزء، روزبه‌روز بیشتر می‌شود و شکافهای طبقاتی شکل می‌گیرد.

اما با رشد هر دو مدل پیش‌گفته و ایجاد وضعیتهای جدید در اقتصادهای ملی و جهانی، ایجاد مرز میان دو مدل اقتصاد دولتی و اقتصاد بازار از حجیت افتاده و این دو حرکت‌های آرامی را به سوی هم نشان داده‌اند. با انتقال قدرت از جناح محافظه‌کار به جناح لیبرال در جبهه راست‌گرایان، تا مدتها این گزاره محافظه‌کارانند که دولت نقشی بیش از یک پلیس امنیتی (حفظ امنیت سرمایه) ندارد به اجرا در آمد، اما دواعی رقیب چپ و شکافهای عظیم طبقاتی در کشورهای لیبرال آنان را به تجدید نظرطلبی واداشت. تولد دولت رفاه در این جوامع محصول این تجدید نظرطلبی بود. دولت رفاه، افزون بر نقش امنیتی، وظیفه تأمین حداقلهای نیاز اجتماعی انسان‌ها را نیز بر عهده گرفت و بدین ترتیب اندکی به سوسیالیسم نزدیک شد. از سوی دیگر، دو پدیده دیگر از جانب چپ و راست به نزدیکی لیبرالیسم / سوسیالیسم در این بعد کمک کرد:

نخست: برخی جریان‌های سیاسی در جوامع جهان سومی دریافتند که بدون نقش ویژه دولت نمی‌توان راه توسعه را پیمود. از این رو در جوامعی با دولت راست (مانند کره جنوبی) به تدریج نیروهای تکنوکراتی یافت شدند که توسعه آمرانه را (حداقل تا اطلاع ثانوی) سرمشق خود قرار دادند. آنان توسعه

اقتصادی را بر توسعه سیاسی مقدم دانستند و الزامی در همزمانی دموکراسی و سرمایه‌داری (الگوی لیبرال دموکراسی) نمی‌دیدند. برخی گروه‌های سیاسی ایران در نیمه اول دهه ۷۰ به نوعی از این الگو پیروی می‌کردند (حزب کارگزاران سازندگی)، اما به تدریج از آن فاصله گرفتند؛ همچنانکه برخی جریان‌های چپ مدرن (حزب مشارکت) نیز در عین عدم اعتقاد به تز «دیکتاتوری مصلح» و باورداشت جدی به «پیوند توسعه و دموکراسی»، برای دولت نقش موتور توسعه را تصور و پیش‌بینی می‌کنند.

دوم: با فروپاشی جنبش کمونیستی در سطح جهانی و ملی، دولت‌ها و جریان‌های چپ به این فرضیه جدید توجه بیشتری نمودند که دولت تنها ابزار بقای عدالت در جامعه نیست. در گذشته فرض می‌شد که دولت می‌تواند با تحول در نقش تاریخی خود، از شکل مدافع طبقات حاکم به شکل حامی طبقات محکوم، بزرگترین مدافع و عامل اجرای عدالت و دفاع از پرورلتاریا در برابر بورژوازی و سرمایه‌داری باشد، اما در سالهای اخیر با رشد نهادهای مدنی و پیشرفت اندیشه جامعه مدنی، افزون بر دو حوزه دولت و بخش خصوصی، بخش جدیدی به نام بخش عمومی (غیردولتی / غیرخصوصی) نیز هویت یافته است که می‌تواند متکای جنبش سوسیالیستی در صیانت از عدالت باشد. ایده بخش عمومی سالها پیش در قالب نهادهای تعاونی در دل مارکسیسم متولد شد اما به دلیل دولت‌سالاری ایدئولوژیک مارکسیسم هیچ‌گاه در اندازه‌ای مستقل از نهادی رقیب و به ویژه دولت ظاهر نشد. دولت سوسیالیستی جدید به نوعی همان دولت رفاه لیبرالهاست، با این تفاوت که سوسیالیستها بر خلاف لیبرالها همچنان به عمومی شدن ابزار تولید معتقدند اما این بار، اولاً، آن را به معنای دولتی شدن معنا نمی‌کنند، و ثانیاً، آن را در قلمرو جامعه مدنی تجربه می‌کنند. چنین گرایشی در اقتصاد سیاسی معاصر هنوز مراحل جنینی خود را می‌گذراند و موفق به ارائه مدل‌های منحصر به فردی نشده است. از این رو بدیهی است که در ایران نیز مابازای خارجی ندارد. ذکر این نکته ضروری است که در ایران امروز مدل‌هایی از هواداران اقتصاد مختلط یافت می‌شود که به درهم آمیختگی نقاط

اتکای اقتصادی (دولت، بخش خصوصی، بخش تعاونی) اعتقاد دارند (سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی)، اما این اعتقاد که به نوعی در جبهه نیروهای چپ و دولت‌سالار غلبه دارد با قرائت سوسیالیستی جدید (تأکید بر بخش عمومی) تفاوت جدی دارد. آنچه در جغرافیای سیاسی ایران امروز قابل ملاحظه است در قالب چنین مدلی از نسخ‌شناسی قابل احصاء و مشاهده است:

الف. در درجه اول دو طیف هواداران اقتصاد دولتی و اقتصاد بازار وجود دارند که به ترتیب در جریان چپ سنتی (سازمان مجاهدین انقلاب) و راست سنتی (جمعیت مؤتلفه اسلامی) قابل مشاهده است.

ب. در درجه دوم در درون این دو طیف هواداران قرائتهای جدید از اقتصاد دولتی و اقتصاد بازار وجود دارند که شامل جریان‌های چپ مدرن (حزب مشارکت) و راست مدرن (حزب کارگزاران) می‌گردد.

مقصود از دو قرائت سنتی و مدرن از اقتصاد دولتی و اقتصاد بازار میزان اقتداری است که هر یک از دو نهاد مذکور از نظر این دو قرائت در قلمرو اقتصاد دارند. جریان دولت‌گرایی سنتی از حداقل شاخصهای غیردولتی در اقتصاد دفاع می‌کند و جریان دولت‌گرایی مدرن، ضمن پذیرش دولت به‌عنوان موتور توسعه، هر روز سهم آن را در اقتصاد کم می‌کند. در برابر، جریان بازارگرایی سنتی از حداکثر شاخصهای خصوصی در اقتصاد دفاع می‌کند و جریان بازارگرایی مدرن به بهبود شاخصهای رفاهی در اقتصاد از طریق نقش دولت می‌اندیشد. نزاع راست سنتی و راست مدرن بیش از آنکه ناشی از حد و سهم بخش خصوصی در اقتصاد باشد از نوع و مصداق بخش خصوصی سرچشمه می‌گیرد، در حالی که راست سنتی چندان به مدرن کردن ابزار خود نمی‌اندیشد. راست مدرن بر اساس همین مدرنیزاسیون شکل گرفته است. همچنین راست سنتی خاصیت بورژوازی کمپرادور و محوریت تجارت را حفظ کرده است، اما راست مدرن به نوعی بورژوازی ملی و محوریت تولید گرایش نشان داده است، هر چند که خود پس از مدتی در دام مناسبات سرمایه‌داری تجاری افتاد و اینک از ادامه راه تا اطلاع ثانوی باز مانده است. مهم‌ترین نزاع این دو جریان را می‌توان در نزاع میان

بازار سستی و بازار مدرن، و نیز در حجره‌های راست سستی و فروشگاه‌های مکانیزه راست مدرن (شهروند - رفاه) دید. گرچه مخالفت جدی راست سستی با مدرنیزه کردن ساختار توزیع کشور منجر به توفیق مقطعی نشد و این فرآیند ادامه دارد، اما حداقل حاصل سیاسی این نزاع بر زمین زدن میترک مدرنیزه کردن سیستم توزیع (دبیر کل حزب کارگزاران) و حداکثر حاصل اقتصادی آن انحراف در مسیر راست مدرن بود؛ چه، راست مدرن به‌عنوان نماینده جریان سرمایه‌داری صنعتی به سوی مسیری هدایت شد که چیزی جز سیکل بسته رقابت‌های تجاری از آن خارج نمی‌شد. واقعیت این است که تردیدهای تشویریک تنها سازمان سیاسی قانونی مدافع جریان راست مدرن (حزب کارگزاران) و اشتباه آنان در رقابت با راست سستی در حوزه توزیع به جای حوزه تولید، انحرافی را در راه این سازمان ایجاد کرد و آن را به سوی یک نمونه‌سازی سدن از محافظه‌کاری منحرف ساخت. جریان راست مدرن اکنون با سه سرمشق اصلی مواجه است که باید یکی از آنها را برگزیند:

الف. سرمایه‌داری تجاری مدرن (مدل بازسازی شده محافظه‌کاران)؛

ب. سرمایه‌داری آمیخته با استبداد و فساد (مدل دولتهای در حال توسعه جهان سوم)؛

ج. سرمایه‌داری تولیدی - صنعتی (بورژوازی ملی).

در صورتی که حزب کارگزاران نتواند منطبق‌ترین سرمشق با الگوی راهبری راست مدرن (سرمشق سوم) را برگزیند، طبیعی است که سازمان‌های سیاسی جدیدی بر جای آن بنشینند و این جریان را نمایندگی کنند.

در کنار مدل‌هایی که در بالا ذکر شد در میان برخی گروه‌های سیاسی موجود (مشخصاً جناح راست افراطی) الگوی دیگری مورد توجه و راهنمای برخی خرده رفتارها قرار می‌گیرد که به نوعی جمع میان مدل‌های سرمایه‌داری و سوسیالیستی است: الگوی کورپوراتیسم (Corporatism) یا «ساخت سیاست دولت رفاهی مدرن در جامعه سرمایه‌داری و طبقاتی مبتنی بر تعدیل و تعادل علایق طبقات و نیروهای مختلف اجتماعی». کورپوراتیسم ضمن پذیرش

مناسبات سرمایه‌داران، بر نقش ویژه دولت (این بار به‌عنوان بزرگترین سرمایه‌دار) تأکید کرده، می‌کوشد با ابزارهای خاصی که فقط در اقتدار و صلاحیت دولت است، هرگاه که بتواند به مهار تمایلات سرمایه‌دارانه همت گمارد. تأکید ویژه کورپوراتیستها بر، اخذ مالیاتهای سنگین و حضور دولت به‌عنوان یک رقیب جدی و دائمی در مناسبات اقتصادی و بازار، دو راهکار مورد توجه این نحله است. دولت کورپوراتیست یک دولت مطلقه و تمامیت‌خواه است و از این رو می‌کوشد اقتدار خود را بر هر عرصه و قلمرویی (از جمله اقتصاد) بگستراند. این مدل (که متوجه جریان‌های فاشیستی از قبیل تجربه دولت هیتلر بوده است) می‌تواند ضمن استفاده از ابزار کنترل‌های جدی (مالیات) و رقابت از موضع بالا (دولت یک بازیگر سیاسی رانتی)، هر زمان که اراده کند به تعطیل بنگاه‌های مستقل اقتصادی بپردازد و به اصلاح خودسرانه ساخت و بافت قدرت بپردازد. این مدل امروزه مورد توجه بسیاری از گروه‌های سیاسی ایران و به‌طور مشخص جریان راست افراطی و سازمان‌های سیاسی نماینده آن، مانند انصار حزب‌الله، است. مهم‌ترین ویژگی این جریان تولد آن از بستر جناح راست (و در نتیجه پذیرش ضمنی مناسبات سرمایه‌داری) و در عین حال رشد در فضای جناح چپ (موقعیت‌های انقلابی) است. حاصل این تضاد دل‌بستن به الگوی تلفیقی سوسیالیسم-سرمایه‌داری و استفاده از راهکارهای تلفیقی فوق‌الذکر است.

پایگاه اجتماعی؛ مؤلفه‌ای مغفول

شرط ایجاد و نیز پایداری هر گروه سیاسی، وجود پایگاهی اجتماعی برای آن است. پایگاه اجتماعی در کنار بنیاد فکری و روش سیاسی، سه ضلع مثلثی است که ساختار یک حزب را تشکیل می‌دهد و تداوم می‌بخشد. اما به دلایل متفاوتی این ضلع از تثلیث فوق در جریان‌های سیاسی ایران مغفول مانده است؛ به گونه‌ای که با وجود شکل‌گیری چندین و چند ساله جناح‌های چپ و راست و میانه در ایران، هنوز نظام طبقاتی متناسب با این سازمان‌های سیاسی ایجاد نشده

است. جناح چپ با وجود تمایل قابل توجه روشنفکران، کارگران و دیگر نیروهای اجتماعی به آن، فاقد ارتباط تشکیلاتی و سلولی با این پایگاه‌های توده‌ای است؛ همچنانکه جناح راست با بازاریان و جناح میانه با تکنوکراتها فاقد چنین ارتباطی است. از سوی دیگر، طبقات مذکور هنوز فاقد هویت مدنی هستند و تنها به صورت توده‌های مشابه انسانی (یک درجه بالاتر از توده‌های پراکنده) قابل مشاهده‌اند. یکی از نمونه‌های مطالعاتی که این گزاره را ثابت می‌کند رفتارهای غیرقابل پیش‌بینی توده‌های مردم در رقابتهای انتخاباتی است. مطالعات آماری در مورد انتخابات شهر تهران (به‌عنوان یک کلان شهر شبه‌مدرن) نشان می‌دهد که جناح راست در پایگاه‌های تئوریک جناح چپ (جنوب شهر) دارای بیشترین رأی است و جناح چپ نیز در پایگاه‌های تئوریک جناح میانه (شمال شهر) از رأی قابل توجه‌تری برخوردار است. شاید در نگاه اول به نظر برسد که چنین جابجایی‌هایی ناشی از شکافهای دیگری است که احتمالاً در این موقعیت مهمتر از شکاف فقر و ثروت یا چپ و راست قلمداد می‌شوند. ضمن پذیرش این نظریه، که می‌توان آن را نمودی از فروپاشی مفهوم سنتی و اقتصادی چپ و راست و تحول آن به سوی شکاف سنت / تجدد دانست، باید به رفتارهای دیگری نیز اشاره کرد که حتی صحت این گمانه را نیز زیر سؤال می‌برد. در انتخابات ریاست جمهوری، بازار تهران پایگاه سنتی و اصلی جناح راست بیشترین رأی خود را به کاندیدای جناح غیرسنتی و نواندیش اختصاص داد و کلیه قابلیت‌های جامعه‌شناختی برای پیش‌بینی رفتارهای سیاسی را زیر سؤال برد!

واقعیت این است که به دلیل توده‌وار بودن جامعه ایران متد احتمال در مواجهه با این جامعه بیش از متد پیش‌بینی کاربرد دارد. وجود کاتالیزورها و کاهنده‌های متعدد در چنین جامعه‌ای، در ترجیح این کارکرد بر کارکرد اصلی رقیب تأثیر اساسی داشته است.

در خروج ایران از موقعیت توده‌وار به موقعیت مدنی و به کارگیری متدهای پیش‌بینی‌کننده در راه برنامه‌ریزی اجتماعی، عوامل متعددی نقش دارند که سامان

دادن به مقوله معیشت و طراحی نظامها و مدل‌های معیشتی از مهم‌ترین سرفصل‌های آن به شمار می‌آید، و این ضرورتی است که امروزه بیش از پیش متوجه نهادهای سیاسی و حزبی است. هیچ حزبی نمی‌تواند به دوام خود امیدوار باشد مگر آنکه پایگاه اجتماعی خود را حفظ کند و به حیات آن تداوم ببخشد تا آن پایگاه نیز متقابلاً او را حفظ کند. ارتباط منطقی حزب و طبقه ارتباطی است که در جامعه ما هیچ وقت شکل نگرفته است و از این رو احزاب در حد یک نسل باقی مانده‌اند و به کلوب بدل گشته‌اند.

بخش دوم

جریان شناسی موردی

فصل ۱

حزبی برای همه فصول

۱. یک ماه پیش از آغاز دادگاه محاکمه غلامحسین کرباسچی درخواستی تقدیم اداره کل سیاسی وزارت کشور شد که در آن وی به همراه هشت تن از دوستانش خواستار تأسیس حزبی به نام «کارگزاران سازندگی ایران» شده بودند. این درخواست بلافاصله در دستور کار کمیسیون ماده ۱۰ قانون احزاب قرار گرفت و با درخواست تأسیس این حزب موافقت شد، به نحوی که تا قبل از شروع دادگاه غلامحسین کرباسچی، شهر دار به ناچار معلق شده تهران، عنوانی جدید گرفت: «دبیر کل حزب کارگزاران سازندگی ایران» و بدین ترتیب کرباسچی نشان داد گرچه ممکن است از حیطة مدیریت دولتی کنار گذارده شود اما وارد عرصه مدیریت جامعه مدنی (احزاب و نهادهای سیاسی) خواهد شد. این تعجیل در تقدیم درخواست به وزارت کشور از سوی کارگزاران از بسیاری جهات حساب شده به نظر می‌رسد، چرا که تا آن تاریخ بارها از سوی وزیر اسبق کشور از این گروه دعوت به طی مراحل قانونی جهت اخذ مجوز فعالیت شده بود؛ دعوتی که تا سال ۷۷ اجابت نشد. از سوی دیگر، کارگزاران هیچگاه به طور رسمی انتخاب کرباسچی را به دبیر کلی خود اعلام نکردند اما آن را تکذیب هم نکردند - شاید از آن جهت که ایجاد یک فضای روانی در برابر دادگاه کرباسچی را مفید می‌دانستند؛ چنانکه اکثریت نشریات (و از جمله ارگان جمعیت دفاع از ارزش‌ها

و نیز ارگان جمعیت مؤتلفه اسلامی) نوشتند: دبیر کل کارگزاران هفدهم خرداد ماه محاکمه می‌شود. نگریستن به دادگاه از زاویه کارگزاران و اینکه دبیر کل یک حزب سیاسی (و نه فقط شهردار تهران) محاکمه می‌گردد، همان دامی بود که کارگزاران برای گروه‌های رقیب گسترانده بود؛ یعنی ایجاد تلقی سیاسی بودن دادگاه و اینکه در دادگاه کرباسچی، کارگزاران سازندگی ایران محاکمه می‌شوند نه شهردار تهران.

۲. هشت نفری که همراه کرباسچی درخواست تأسیس حزب کارگزاران سازندگی ایران را امضاء کرده بودند عبارت بودند از: محسن نوربخش، عطاءالله مهاجرانی، رضا امرالهی، مصطفی هاشمی طباطبائی، محمد هاشمی، محمدعلی نجفی، علی هاشمی و فائزه هاشمی. در این میان، شش نفر نخست از همان هسته اولیه‌ای بودند که در دی ماه ۷۴ نخستین بیانیه کارگزاران سازندگی ایران را امضاء کرده بودند. البته آن بیانیه ۱۶ امضا داشت که شامل ۱۰ وزیر، ۴ معاون رئیس‌جمهور وقت (هاشمی) و ۲ مقام عالی‌رتبه (رئیس کل بانک مرکزی و شهردار تهران) بود. با غوغایی که رقیبان کارگزاران در عرصه سیاسی به پا کردند، به اشاره مقام رهبری، وزرا از ترکیب کارگزاران کنار گرفتند تا شائبه دخالت دولت در کار مجلس پیش نیاید؛ چرا که توپخانه کارگزاران جهت انتخابات پارلمانی سال ۷۴ به کار افتاده بود و همه آنان از ارکان دولت بودند. کارگزاران از آن پس فعالیت خود را با عنوان موقت جمعی از کارگزاران سازندگی ایران ادامه دادند چرا که شورای نگهبان نمی‌توانست بپذیرد شش تن از مدیران دولت نمایندگی کل مدیران را برعهده گیرند. کارگزاران با همین نام در صحنه انتخابات هفتمین دوره ریاست جمهوری نیز حاضر شدند و این بار برخلاف انتخابات مجلس پنجم توانستند به پیروزی تمام و کمالی برسند؛ انتخاب آنها سیدمحمد خاتمی بود.

۳. با وجود این، تولد جریانی به نام کارگزاران سازندگی را نمی‌توان تنها در یک پروسه سه ساله (۷۷-۷۴) ارزیابی کرد. حزبی که امروزه از جمله چهار حزب بزرگ حاکمیت جمهوری اسلامی محسوب می‌گردد ریشه در جناح

سومی دارد که در طول سالیان پس از پیروزی انقلاب اسلامی میان دو جناح اصلی چپ و راست در چرخش و گردش بود. این جناح که در ابتدا میانه و بعدها راست مدرن نامیده می‌شد مهم‌ترین پایگاه خود را در دولت‌های پس از سقوط دولت مهندس بازرگان قرار داده بود. در یک برآورد کلی می‌توان قریب به هشتاد درصد از مدیران دولتهای پس از انقلاب اسلامی (بجز مقطع دولت مهندس بازرگان) را متعلق به جناحی دانست که بعدها به صورت کارگزاران سازندگی ایران تشکیل حزب دادند. از سوی دیگر، این جناح در مجلس شورای اسلامی نیز از نقش بالا و متوازن‌کننده قوا برخوردار بود. چنین نقشی به ویژه در چهره رهبر شاخص جناح میانه، یعنی علی‌اکبر هاشمی رفسنجانی، جلوه‌گر شده بود.

فراکسیون پارلمانی میانه به رهبری هاشمی رفسنجانی، در هر زمان که احساس می‌شد یکی از دو جناح چپ و راست نیاز به تکمیل رأی دارند و آن رأی نیز مورد تأیید این جناح بود، به صورت مؤتلف جناح مذکور عمل می‌کرد. چنانکه در طول سالیان حیات امام خمینی با توجه به گرایش آشکار ایشان به چپ‌گرایان مذهبی در برابر محافظه‌کاران، جناح میانه به عنوان متحد جناح چپ عمل می‌کرد. این نقش پس از درگذشت امام و رهبری آیت‌الله خامنه‌ای دگرگون شد: این بار جناح میانه، جناح راست را پوشش می‌داد. این ائتلاف که منجر به حذف جناح چپ از حاکمیت شد پس از آنکه دولت هاشمی رفسنجانی با فشار متحدین راست جناح میانه مواجه شد، شکسته شد و بار دیگر جناح میانه با جناح چپ از در اتحاد و ائتلاف برآمد. تشکیل کارگزاران سازندگی و همراهی روز افزون آن با نیروهای چپ در فاصله سالیان ۷۴ تاکنون محصول این تغییر تاکتیک است.

۴. تشکیل کارگزاران سازندگی محصول فرآیند رو به رشد یک طبقه اجتماعی جدید در نظام جمهوری اسلامی است؛ طبقه‌ای که عمدتاً ریشه در مدیران، مهندسان و صاحبان صنایع داشته است و به نحو آشکاری از سرمایه‌داری صنعتی دفاع می‌کند. از این رو بسیاری ترجیح می‌دهند کارگزاران

سازندگی را حزب تکنوکراتها و بروکراتها بخوانند. این طرز تلقی تا حدود زیادی درست است. چنانکه گفتیم کارگزاران از بیشترین سهم در مدیریت دولتی نظام جمهوری اسلامی برخوردار هستند، به نحوی که در صورت تولد هر دولتی، می‌توانند تعداد زیادی مدیر آماده به خدمت و باتجربه را در خدمت دولت قرار دهند (کادرسازی). نمونهٔ چنین برخوردی را می‌توان در زمان تولد دولت خاتمی دید: با وجود آنکه کارگزاران آخرین گروهی بودند که در حمایت از کاندیداتوری سیدمحمد خاتمی بیانیه صادر کردند، و با وجود آنکه سهم دیگر گروه‌ها (مانند مجاهدین انقلاب) در راه‌اندازی ماشین انتخاباتی خاتمی (حداقل در حوزه‌های استراتژیک و ایدئولوژیک) بسیار مؤثرتر بود، اما اکثریت مدیران این دولت و اعضای این کابینه منسوب به جریان کارگزاران هستند.

۵. ایدئولوژی کارگزاران سازندگی آمیزه‌ای از آموزه‌های لیبرالی و پراگماتیک است. با وجود آنکه حوزه‌های سیاست و فرهنگ از مهجورترین حوزه‌های اعلام مواضع کارگزاران است اما اجمالاً می‌توان تمایل این حزب را به فضای باز داخلی و تشنج‌زدای بین‌المللی دریافت. چهرهٔ برجستهٔ سیاسی و فرهنگی کارگزاران، که برخی از او به‌عنوان ایدئوگ کارگزاران سازندگی ایران یاد می‌کنند، سیدعطاءالله مهاجرانی است. مهاجرانی با انتشار هفته‌نامهٔ بهمین، که در فاصله چند ماه قبل و بعد از انتخابات مجلس پنجم به‌عنوان ارگان کارگزاران عمل می‌کرد، به نحو آشکاری تمایل خود را به آنچه بعدها «شریعت سهله سمحه» نامید، اعلام داشت. همچنین سالها پیش ستون ثابت او در روزنامهٔ اطلاعات (با عنوان «نقد حال») نشان‌دهندهٔ تمایل وی و جناح حامی‌اش به الگوهای ضد تشنج در سیاست خارجی بود. وی در آن یادداشتها پیشنهاد مذاکرهٔ مستقیم با ایالات متحدهٔ آمریکا را ارائه کرده بود که گرچه با مخالفت علنی مقام رهبری مسکوت ماند اما بعدها یکی از پرونده‌های همیشه مفتوح مخالفان علیه او شد.

با وجود این، تمایل کارگزاران به فضای باز سیاسی و فرهنگی هیچگاه در برنامه‌های ایشان محوریت نداشته است. آنان به راحتی حاضرند در راه توسعهٔ

اقتصادی، و نیز محذوریتهایی که این نوع توسعه در برخورد با مقولات سیاسی ایجاد می‌کند، فرهنگ را قربانی کنند؛ چنانکه تعطیلی بهمن نمایانگر این معامله بود. از نظر بسیاری اصولاً کارگزاران در عرصه سیاست معامله گران خوبی هستند. آنها با سنجیدن سود و زیان فرآیندهای اجتماعی با منافع استراتژیک خود به تغییر تاکتیک می‌پردازند. شاید از همین زاویه باشد که بسیاری کارگزاران را مانند رهبریت سیاسی و فکریشان (علی‌اکبر هاشمی رفسنجانی) حزبی برای همه فصول دانسته‌اند.

۶. کارگزاران سازندگی به سادگی می‌توانند پیام‌ها و ایده‌های خود را به موضوع اصلی افکار عمومی تبدیل کنند. بهره‌گیری از ژورنالیسم مدرن و شیوه‌های نوین تبلیغاتی (که در هر کشوری از مشخصه‌های بارز جناحهای لیبرال است) آنها را در تبدیل شدن به یک حزب فراگیر یاری می‌کند. انتشار روزنامه‌هایی چون همشهری و ایران در موقعیت‌های انتخاباتی، از جمله نمودهای بارز به کارگیری این گونه روش‌هاست.

در توفیق این روش می‌توان به نمونه‌های بسیاری اشاره کرد که از جمله آنها تبدیل مسأله کرباسچی به یک مسأله ملی است. جناح محافظه‌کار با تکیه بر قدرت غیرقابل نقد خود در ارکان نظام گمان می‌برد می‌تواند با حذف مردم از عرصه نظارت‌های اجتماعی، پرونده را به هر نحوی که می‌خواهد به انجام رساند؛ حال آنکه بسیج مطبوعاتی نیروهای کارگزارانی (یا متمایل به کارگزاران) و نیز تاکتیک‌های ائتلافی، به راحتی توانست مسأله را از حیطه خصوصی به حیطه عمومی بکشاند، به نحوی که صدا و سیما (قوی‌ترین رسانه محافظه‌کاران) نیز مجبور به همراهی شد.

۷. چهره‌های کارگزاران سازندگی، همان‌گونه که پیشتر اشاره کردیم، اکثراً و عموماً ترکیبی از تکنوکراتها و بروکراتهای نظام جمهوری اسلامی هستند. در عین حال برخی روحانیون نیز با این جریان همفکری و همکاری دارند. از جمله این روحانیون، افزون بر اکبر هاشمی رفسنجانی، می‌توان به سید محمود دعایی، عبدالله نوری و حسن روحانی اشاره کرد.

جایگاه هاشمی در جریان کارگزاران جایگاه مستحکمی است، به نحوی که خانواده هاشمی به عنوان یکی دیگر از خاندان قدرت نظام جمهوری اسلامی، در شکل‌گیری، هدایت و حتی مشروعیت کارگزاران نقش زیادی دارند. حضور محمد هاشمی، علی هاشمی، فائزه هاشمی و حسین مرعشی - به ترتیب برادر، برادرزاده، دختر و برادر همسر آقای هاشمی - در ارکان مختلف کارگزاران دال برای این اهمیت است. برخی از تشکلهایی که به نحوی به عنوان مؤلف کارگزاران عمل می‌کنند (مانند انجمن همبستگی زنان) نیز توسط این خانواده (فاطمه هاشمی، دیگر دختر هاشمی رفسنجانی) اداره می‌شود.

۸. کارگزاران سازندگی را با صفت‌های بسیاری تحلیل کرده‌اند. اسدالله بادامچیان، رقیب قدیمی آنها، تشکلهای کارگزاران را «تجمع لیبرال‌های جدید»، در برابر لیبرال‌های قدیم (نهضت آزادی)، می‌داند. سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی از آنها به «راست مدرن» یاد می‌کند. رسانه‌های خارجی و غربی از آنها به عنوان عملگرایان و واقع‌گرایان نام می‌برد. اما به نظر می‌رسد بهترین نام برای این حزب چیزی نباشد جز همان عنوان «حزبی برای همه فصول».

فصل ۲

تا نیمه راه...

۱. در آخرین ماه‌های سال ۷۴ و در شرایطی که گروه‌های سیاسی جدید و قدیمی هر یک به نحوی می‌کوشیدند با تمام قوا وارد انتخابات پنجمین دوره مجلس شورای اسلامی شوند، تشکل جدیدی پا به عرصه فعالیت سیاسی نهاد که بعدها با وجود همه محدودیتهای تشکیلاتی، در تحلیل آرایش نیروهای سیاسی ایران جای ثابتی را به خود اختصاص داد. این گروه نخستین بیانیه خود را بدون مشخص کردن نام تمام مؤسسين و فقط با امضای حجت‌الاسلام محمد محمدی ری شهری و به نام «جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی» صادر کرد. برای بسیاری از آگاهان سیاسی امضای شخص ری شهری در ذیل این بیانیه، به خوبی می‌توانست گویای ترکیب کادر جمعیت پیش گفته و نیز دیدگاه‌های آن باشد، چرا که ری شهری در امور تشکیلاتی و سیاسی، اغلب از کادر ثابتی استفاده می‌کرد که همواره همراه و همگام او بودند. این حدس درست بود. آنچه بعداً به نام مؤسسين «جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی» منتشر شد شامل همین همکاران و همراهان همیشگی او بود: روح‌الله حسینیان، احمد پورنجاتی، علی رازینی و... از جمله مهم‌ترین همکاران ری شهری در طول دهه اخیر محسوب می‌شدند: از آن زمان که وی به‌عنوان نخستین وزیر اطلاعات دولت جمهوری اسلامی وارد کابینه میرحسین موسوی شد، تا پایان کار این دولت؛ و

آنگاه که با حکم رهبر جدید جمهوری اسلامی، «دادستان کل کشور» شد. لیکن عمر این مقام چندان نپایید و با استعفای مهدی کروبی از نمایندگی رهبری در امور حج و به دنبال آن با عدم موافقت حجت‌الاسلام حاج سیداحمد خمینی با تصدی این پست، ری شهری جانشین مهدی کروبی شد؛ ضمن آنکه وی در طول چند سال، ریاست «دادگاه ویژه روحانیت» را نیز برعهده داشت. در هر حال، اعضای مؤسس کنونی جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی از معاونین و مشاورین او محسوب می‌شوند.

جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی بلافاصله مراحل قانونی فعالیت رسمی خود را سپری کرد و به‌عنوان یک حزب سیاسی نوین وارد عرصه فعالیت سیاسی و انتخاباتی شد.

۲. در آغاز فعالیت جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی و در شرایطی که همه گروه‌ها، جریان‌ها و شخصیتها درگیر پذیرش یا انکار فعالیت گروه تازه تأسیس «کارگزاران سازندگی ایران» بودند، کمتر کسی به خود زحمت تأمل و تدبیر در مواضع گروه جدیدالتأسیس دیگری را می‌داد که از گرد راه رسیده بود. اطلاعات آن روز جامعه سیاسی و مطبوعاتی ما از این گروه تا حدود زیادی محدود به اطلاعاتی بود که از شاخص‌ترین چهره آن - یعنی ری شهری - داشتند. اوج این اطلاعات، معطوف به زمانی بود که ری شهری اصلی‌ترین پی‌گیر پرونده آیت‌الله منتظری در جریان سیدمهدی هاشمی محسوب می‌شد: پرونده‌ای که سرانجام به عزل قائم مقام رهبری منجر گردید. عنوان جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی نیز از هیچ مابازای ملموسی در عرصه سیاسی کشور حکایت نمی‌کرد. دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی، در واضح‌ترین معنای خود اتخاذ موضعی بود در برابر آن چیزی که نیروهای نزدیک به آن جمعیت (که آن زمان طیف رنگارنگی از انصار حزب‌الله تا برخی نیروهای چپ را در برمی‌گرفت) آن را «تهاجم فرهنگی» و «لیبرالیسم خرنده» می‌نامیدند. این نکته‌ای بود که حجت‌الاسلام حسینیان (از اعضای مؤسس جمعیت) در گفتگوی خود با هفته‌نامه صبح بیان کرد. فراتر از این نام و اندیشه مجمل معطوف بدان، دانش

جامعه سیاسی ما از جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی را می‌توان در حد استنباط آن از هواداران جمعیت جست. در آن زمان، هفته‌نامه صبح و مدیر مسئول معروف آن، مهدی نصیری، به‌عنوان یکی از معروفترین و مطرح‌ترین مطبوعات سیاسی منتشره شناخته می‌شد: نشریه‌ای که می‌کوشید خود را فراتر از دو جناح تاریخی راست و چپ نشان دهد و اینک با تشکلی با همین مدعا مواجه بود. بنابراین طبیعی بود که همین نشریه در ستون خوانندگان خود برای اولین بار خود را به حزبی نزدیک ببیند و بگوید: «ما ممکن است خود را به گروهی مانند جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب نزدیکتر ببینیم...» و مصاحبه‌های اختصاصی با سران این جمعیت ترتیب دهد. در آن شرایط غیرشفاف - از نظر افکار عمومی - گروه‌هایی مانند «انصار حزب‌الله» نیز به جمعیت نزدیک شمرده می‌شدند.

۳. اما انتشار فهرست انتخاباتی جمعیت دفاع از ارزش‌ها و حرکتی که با انتشار این فهرست شروع شد در نهایت هم به تصور نادرست افکار عمومی از هواداران جمعیت خاتمه داد و هم موجب ریزش نیروهای مدعی نزدیکی به آن از این ناحیه شد. در لیست انتخاباتی جمعیت برای مجلس پنجم، افزون بر عناصری از جناحین چپ و راست (که البته غلبه آشکاری به سمت راست داشت) نیروهایی از کارگزاران نیز حضور داشتند که شگفتی نیروهایی مانند انصار حزب‌الله و هفته‌نامه صبح را برانگیخت. پس از آن به هر میزان که جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی از جناح راست فاصله گرفت و در انتخابات میان‌دوره‌ای مجلس به نوع ائتلاف ناگفته با جبهه متحد چپ (کارگزاران) دست زد - به نحوی که در اصفهان لیستی کم و بیش مشترک با آنها ارائه کرد - در طیف هواداران جمعیت انشعاب به وجود آمد و برخی (مانند نشریه صبح) از آن به آرامی کناره‌رفتند و پاره‌ای دیگر (انصار حزب‌الله) با رعایت احترام دبیر کل جمعیت (ری‌شهری) آن را توپخانه جناح چپ نامیدند.

با وجود این، جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی بر استقلال خود از راست و اتحاد خود با چپ در این مقطع پای می‌فشرد و گرچه در انتخابات

هفتمین دوره ریاست جمهوری، دبیر کل خود را به عنوان کاندیدای سوم وارد کارزار انتخاباتی کرد (و با این کار موجب شکاف در رأی جناح راست شد) اما در دولت دوم خرداد توانست وزارت بازرگانی را از آن خود کند. جمعیت دفاع از ارزش‌ها این موضع خود را به بهای سنگینی به دست آورده است. به عنوان مثال، تحلیل مستقل این جمعیت در ماجرای کرباسچی و ارائه این نظریه که باید به علل ایجاد ماجرای کرباسچی پرداخت نه معلول آن، منجر به جدایی غیررسمی و حتی موضع‌گیری متقابل جمعیت و یکی از مؤسسان قدرتمند آن به نام علی رازینی شد. پس از صدور بیانیه آن جمعیت مبنی بر تخطئه قوه قضائیه در رسیدگی غیرمعمول به پرونده کرباسچی، قوه قضائیه با صدور جوابیه، جمعیت را متوجه این نکته کرد که رازینی رئیس کل دادگستری تهران و عضو شورای مرکزی جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی اصلی‌ترین پیگیر پرونده مزبور است. در جواب جمعیت روشن شد که رازینی مدت‌هاست در جلسات شورای مرکزی آن شرکت نمی‌کند. پس از این مناظره مکتوب، رئیس دادگستری تهران نیز در مصاحبه‌ای با رسانه‌ها از اینکه دوستانش در جمعیت انتظار دارند او مسئولیت قضایی و سیاسی خود را خلط کند، ابراز شگفتی کرد.

۴. همان‌گونه که اشاره شد اصلی‌ترین پروژه کاری ری شهری در کارنامه اجرایی و سیاسی او، پروژه مهدی هاشمی بود که به عزل آیت‌الله منتظری انجامید. به همین دلیل از نظر بسیاری وی از جمله نزدیکترین یاران رهبری به شمار می‌رفت، چندانکه حکم امیرالحاج شدن او از سوی ولی فقیه صادر شد. هنگامی که جمعیت دفاع کار خود را آغاز کرد، بسیاری از همین زاویه به آن روی نمودند، به طوری که روزنامه کیهان در آغاز کاندیداتوری ری شهری برای ریاست جمهوری هفتم، هنگامی که می‌خواست صفات کاندیدای اصلح را معرفی کند به نوعی از صفات ری شهری سخن می‌گفت. کیهان نوشته بود: «کسی می‌تواند در این مقام قرار گیرد که مطیع ولایت باشد و ولایت‌پذیری افراد نیز با اطاعت آنان از ولی فقیه در هر زمان صورت می‌گیرد نه چونان جناحین چپ و راست که هر یک اطاعت مطلقه خود را از ولایت مطلقه، تنها در زمان مصداق

خاصی از رهبری امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای بروز داده‌اند.»

آنچه کیهان به‌عنوان صفت مشخصه ری شهری بیان می‌کرد تا حدود زیادی درست بود. وی، هم از نظر رهبر فقید انقلاب و هم از نظر رهبری کنونی مورد اعتماد بود، اما با گذر زمان و با گسست تدریجی ری شهری از ائتلاف با راست (در مجلس چهارم) و حرکت به سوی ائتلاف با چپ (در مجلس پنجم) به تدریج جناح راست کوشید او را از دایره اطمینان و اعتماد خود خارج کند. یکی از نمایندگان جناح راست مجلس در هنگامه انتخابات ریاست جمهوری گفت: «کسانی که روزگاری با سیدمهدی هاشمی مبارزه کردند، امروز آب به آسیاب باند او می‌ریزند.» اختلاف جمعیت دفاع با جناح راست تا بدانجا بالا گرفت که حتی پدر همسر دبیر کل جمعیت - یعنی آیت‌الله مشکینی - را از حمایت مستقیم او در انتخابات ریاست جمهوری برحذر داشتند و هواداران او را در جامعه مدرسین با بایکوت مواجه ساختند. روزگاری روزنامه کیهان نزدیکترین جریده به ری شهری و گروه او محسوب می‌شد، اما انتشار سرمقاله: «حجت تمام شد» در این روزنامه نشان داد که این روزنامه راه دیگری را برای خود برگزیده است، زیرا در آن مقاله به صراحت از حجت‌الاسلام ناطق نوری حمایت شده بود.

تجربه انتخابات دوره هفتم ریاست جمهوری و جفای جناح راست در حق جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی، در حرکت آن به سوی جناح چپ نقش اساسی داشت. پس از انتخابات، ری شهری از ریاست دادگاه ویژه روحانیت کنار رفت و پورنجاتی - مسئول دفتر سیاسی و ارگان مطبوعاتی جمعیت - نیز از معاونت سازمان صدا و سیما کناره گرفت. این در حالی بود که پورنجاتی پیش از آن گفته بود: «سن و آقای لاریجانی همواره با هم کار می‌کنیم.» تجربه همکاری در وزارت ارشاد و سازمان صدا و سیما هم علی‌الظاهر حکایت از این همکاری مستمر می‌کرد. اما درگیری این دو در جریان انتخابات ریاست جمهوری و اعتراض ری شهری و پورنجاتی به صدا و سیما، مبنی بر تبلیغ یک سوئه ناطق نوری، به این همکاری خاتمه داد.

استعفای ری شهری از دادگاه ویژه روحانیت نیز جالب توجه می نمود. وی در شرایطی بنیادگذاری و سرپرستی این دادگاه را - از آغاز تا زمانی که آن را به حجت الاسلام محسنی (قاضی پرونده کرباسچی) سپرد - برعهده داشت که از سوی نیروهای سیاسی، بر قانونی بودن این دادگاه نقد جدی در جریان بود. قدرت مطلقه همین دادگاه، که تنها با استناد به یک آیین نامه مصوب ولی فقیه جاری است، تاکنون با انتقادات فراوانی روبرو شده و این جد از خاص بودن آن در رسیدگی به جرائم یک طبقه اجتماعی است که محل اشکان واقع شده است.

۵. اینک ری شهری و یاران او در جمعیت دفاع از ارزش های انقلاب اسلامی، بیش از هر زمان دیگری به فعالیت تشکیلاتی و حزبی می اندیشند. گرچه دفاتر رسمی جمعیت در شهرستان ها پس از انتخابات ریاست جمهوری به دلیل مشکلات مالی و تشکیلاتی تعطیل شد، اما هفته نامه ارگان آن جمعیت، ارزش ها، در آینده نزدیک، با تبدیل به یک نشریه روزانه می رود تا نقش مؤثرتری را در منازعات سیاسی برعهده گیرد. پورنجاتی نیز با خروج از صدا و سیما، اینک بخش عمده ای از تلاش خود را مصروف این ارگان کرده است.

جمعیت دفاع از ارزش ها در یک تلقی آکادمیک، گروهی «راستگرا» محسوب می شود، هر چند برخی از نیروهای سیاسی در تحلیل خود از این جمعیت، آن را با لفظ «چپ جدید» شناسایی می کنند؛ در صورتی که خاستگاه و مواضع ایدئولوژیک جمعیت برخلاف این گمانه حکم می دهد. با وجود این، نمی توان کتمان کرد که تحولات اخیر و بی مهری های جناح راست، در گردش به چپ جمعیت نقش اساسی داشته است، به نحوی که در جریان انتشار نامه ۶/۱/۶ امام خمینی به آیت الله منتظری، عناصر گروهی که روزگاری خود پی گیرترین جریان حواشی آن نامه بودند، از عمل جناح راست در نشر و جعل آن نامه دفاع نکردند و بعضاً در محافل خود از این عمل، ابراز نارضایتی نمودند. این ابراز نارضایتی را گرچه می توان به احساس عقب افتادن این جریان از متحدان سابق خود نسبت داد، اما باید اذعان داشت که این بار جمعیت دفاع، در نشر این نامه سودی برای خود نمی دید که به انتشار آن مبادرت ورزد،

وگر نه آنچنان که در سال ۷۳ در برابر سخنرانی آیت‌الله منتظری واکنش نشان داد از خود واکنش حادثری نشان می‌داد.

ارزش‌ها، ارگان جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی، در ویژه‌نامه تحلیلی - تحقیقی خود پیرامون آیت‌الله منتظری که پس از سخنرانی ۱۳ رجب به نشر رسید، نسبت به خروج اجباری آیت‌الله منتظری از صف نیروهای انقلاب هشدار می‌دهد و نیروهای وفادار به ولایت فقیه را به رفتاری متعادل فرا می‌خواند و می‌گوید:

«خیرخواهی برای آقای منتظری به‌عنوان کسی که برای این انقلاب زحمت کشیده است ایجاب می‌کند که وی را با برخورد‌های غلط و تند به موضع ضدیت با نظام نکشانیم.» (ارزش‌ها، ویژه‌آقای منتظری، بهمن ۷۶، ص ۹۷)

همین تغییر موضع را (از برخورد حاد به برخوردی معتدل) در برخورد با کسی که روزگاری اصلی‌ترین دشمن هواداران جمعیت دفاع محسوب می‌شد، در کنار پرهیز از راست‌روی استراتژیک این حزب، می‌توان طلوع و ورود جمعیت دفاع به حوزه عمل سیاسی واقع‌بینانه‌تر دانست.

جمعیت دفاع در طول دوره فعالیت خود به نحو روزافزونی کوشیده است دفاع از «آزادی»، «قانونمندی» و «جمهوریت» را «دفاع از ارزش‌ها» بداند، گرچه به «مشروعیت الهی» رهبری و حرکت «فراقانون» آن معتقد است و نیز، گرچه هنوز در گستره آزادی، مشارکت و رقابت آن را به خودی‌ها محدود می‌داند. دفاع جمعیت از «امپریالیسم ستیزی» نیز از صورت «احساسی» به شیوه‌ای «عقلانی» تکامل یافته است، و این مورد را نیز باید بر تحوّل در زاویه دید سیاسی جمعیت افزود.

در حوزه‌های دیگر (فرهنگ و اقتصاد) هنوز نمی‌توان از موضع ثابتی برای جمعیت سخن گفت. آنچه مسلم است، جمعیت دفاع از ارزش‌ها نسبتی با اقتصاد سرمایه‌داری، اعم از سنتی یا صنعتی، ندارد؛ اما آیا اتحاد استراتژیک آن با چپ در حوزه اقتصاد، حکایت از باوری ایدئولوژیک دارد؟

۶. مهم‌ترین چالش پیش روی جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی

تائیمه راه آمدن آن در حوزه گفتمان مدرن سیاسی است. خطوط قرمز جمعیت در پذیرش لوازم دموکراسی (مشارکت و رقابت همه نیروهای سیاسی اعم از خودی و غیرخودی و نیز مشروعیت مردمی حکومت) مانعی جدی به شمار می‌رود. جمعیت دفاع اگر می‌خواهد در آینده سیاسی خود به عنوان نیرویی مترقی و هوادار رعایت قواعد بازی سیاسی شناخته شود باید به این لوازم گردن نهد. تنها در آن صورت است که می‌توان با تبیین و تحلیل دقیق پیش‌فهم‌های افکار عمومی از گذشته سران این جمعیت به آینده اندیشید.

فصل ۳

کلوب استراتژیست‌ها

۱. تولدی دوباره

در آغازین روزهای آبان ماه ۷۳، نشریه‌ای کم‌تیراژ و کم‌حجم به آرامی روی کیوسک‌های فروش مطبوعات قرار گرفت که در آخرین صفحه آن نوشته شده بود: «ارگان سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی ایران». این عنوان برای دو هفته‌نامه سیاسی و اجتماعی عصر ما یک ویژگی به شمار می‌رفت که موجب جلب توجه بسیاری از مردم، به ویژه خوانندگان حرفه‌ای مطبوعات می‌شد. در نگاه اول همه از عنوان مجاهدین یکه می‌خوردند، اما پسوند انقلاب اسلامی آن به نوعی نگرانی محتمل آنها را کاهش می‌داد.

بسیاری شک می‌کردند که نکند این نشریه، نشریه‌ای قدیمی و مربوط به سالهای اول انقلاب باشد - حتماً روزنامه‌فروش گذرگاه آنها از بازار بی‌رونق مطبوعات روز به عتیقه‌فروشی روی آورده است! اما تاریخ مندرج در صفحه اول نشریه غیر از این را نشان می‌داد. با تجربه‌ترها اما به یاد می‌آوردند که چنین نامی نه از آن سازمان مجاهدین خلق ایران، که یادآور متقارن‌ترین تشکل رقیب آنها در فاصله سالهای ۵۸ تا ۶۴ بوده است. اما آنها نیز از سکوت چندین ساله این سازمان خبر داشتند و اینک انتشار اولین نشریه حزبی (ارگان) کشور پس از یک دهه رکود فعالیت‌های حزبی و در شرایطی که فضای جامعه بیش از پیش به

سوی غیرسیاسی شدن هدایت می‌شد، بی‌گمان از نظر آنان درخور پیگیری بود. در نتیجه آنها نیز مانند دیگر مردم و اکثر کسانی که در آن روزها با این نشریه نحیف و عبوس برخورد کرده بودند، به آرامی آن را خریدند، در کیفشان گذاشتند و راهی خانه شدند تا از احیای یک گروه سیاسی و همچنین از کم و کیف حرکت و ساختار آن بیشتر مطلع شوند.

۲. گروه‌ها

سابقه سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی به سالهای پیش از پیروزی ۲۲ بهمن ۵۷ باز می‌گردد؛ هر چند در آن سالها این سازمان فاقد وحدت و انسجام لازم بود و به این نام نیز شناخته نمی‌شد. این سازمان از هفت گروه جداگانه تشکیل می‌شد:

۱. امت واحده (که زندان‌های رژیم شاه را حوزه عمل خود قرار داده بود)؛ ۲. توحیدی فتی (که در خارج از کشور فعالیت می‌کرد)؛ ۳. منصورون (که سراسر ایران را تحت پوشش قرار می‌داد)؛ ۴. فلاح؛ ۵. بدر (که تهران را دربرمی‌گرفت)؛ ۶. موحدین (با مرکزیت خوزستان و کرمان)؛ و ۷. صف (مستقر در اصفهان و تهران).

مهم‌ترین وجوه اشتراک این هفت گروه که به صورت پراکنده و بدون ارتباط تشکیلاتی مستمر در سراسر ایران و خارج از کشور فعالیت می‌کردند عبارت بود از اعتقاد به: ۱. حکومت اسلامی، ۲. رهبری امام خمینی، ۳. مبارزه مسلحانه، و ۴. مخالفت با مجاهدین خلق.

همین وجوه اشتراک باعث شد که سران این هفت گروه پس از پیروزی انقلاب در زمینه‌های ایجاد شده با یکدیگر بیشتر آشنا شوند و مسیر اتحاد را پیمایند. نخستین زمینه‌ای که گروه‌های تشکیل دهنده سازمان را مهیای اتحاد کرد، شرکت فعال اعضای آن در کمیته استقبال از رهبری انقلاب بود به دنبال آن، با توصیه مرحوم امام و تأکید شهید مطهری، در شانزدهم فروردین ماه سال ۱۳۵۸، هفت گروه مذکور با صدور بیانیه اعلام موجودیت ذیل یک نام جدید وحدت کردند. این نام جدید، «سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی» بود.

۳. دوره‌ها

فعالیت‌های سازمان را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد:

الف. از سال ۵۸ تا سال ۶۱ که سازمان دارای مشی سیاسی - نظامی بود و به تبع آن، حضور سازمان در صحنه سیاسی کشور نیمه‌مخفی - نیمه علنی بود. مسئولان سازمان در توجیه این روش چنین استدلال می‌کردند: «نظام جمهوری اسلامی هنوز به مرحله تثبیت نرسیده است و تا رسیدن به چنین مرحله‌ای در خطر تهدیدات داخلی و خارجی بسیار است. از این رو باید به گونه‌ای فعالیت کرد که اولاً، در هر شرایطی (مانند کودتا) آماده دفاع همه‌جانبه از نظام بود؛ ثانیاً، در صورت موفقیت دشمنان نظام در اقدامات خود علیه موجودیت آن، نیروهای انقلابی از توان بقا و ادامه مبارزه برخوردار باشند.» سران سازمان براساس چنین تحلیلی بیشترین نیروی خود را در این دوره مصروف فعالیت‌های نظامی - سیاسی کردند و از جمله در شکل‌گیری نهادهایی مانند کمیته انقلاب اسلامی و سپاه پاسداران و نیز در قضایای کردستان نقش قابل ملاحظه‌ای را ایفا کردند.

از حیث جریان‌شناسی در این دوره سه جناح عمده در درون سازمان یافت می‌شد: جناح چپ، که در رأس آن افرادی چون بهزاد نبوی، محمد سلامتی و محسن آرمین قرار داشتند؛ جناح راست، که دربرگیرنده چهره‌هایی چون احمد توکلی، محسن رضایی و ذوالقدر بود؛ و جناح میانه به‌عنوان نحیف‌ترین جناح داخل سازمان که برجسته‌ترین چهره آن مرتضی الویری بود.

وجود سه جناح پیش‌گفته در درون سازمان موجب برخی تضادهای درونی در این دوره شد. نخستین اختلاف هنگامی رخ داد که جناح چپ سازمان پیشنهاد انتشار اطلاعیه‌ای به مناسبت سالگرد درگذشت دکتر علی شریعتی - تئوریسین ایدئولوژی چپ اسلامی - را ارائه کرد. این در حالی بود که جناح راست سازمان افکار شریعتی را التقاطی می‌دانست. همین جناح در استراتژی برخورد با حوادث روز نیز دارای اختلاف نظر اساسی با جناح چپ بود. جناح راست همچنین دفاع از دکتر بهشتی را در برابر بنی‌صدر، دفع افسد به فاسد می‌دانست؛ این در حالی بود که جناح چپ دارای اشتراک مواضع ایدئولوژیک با

دکتر بهشتی بود. در رأس جناح راست آیت‌الله راستی کاشانی قرار داشت که به‌عنوان نماینده امام خمینی در سازمان فعالیت می‌کرد. توجیه وجود نماینده امام در سازمان از نظر مسئولان وقت آن چنین بود که سازمان لازم می‌دانست با امام ارتباط منظم تشکیلاتی داشته باشد و از این رو چون ارتباط مستقیم با ایشان امکان نداشت به ارتباط غیرمستقیم بسنده کردند. بعدها یکی از سران جناح چپ سازمان در گفت و شنودی خصوصی اعلام کرد که وی شخصاً با وجود چنین منصبی در سازمان مخالف، و معتقد بوده است که ارتباط غیرمستقیم با امام راه را بر انتقال صریح دیدگاه‌های ایشان خواهد بست و آنها را از مجرای نماینده ویژه، کانالیزه خواهد کرد. همچنین جناح چپ از چگونگی تعیین نماینده امام در سازمان چنین قرائتی را ارائه می‌دهد:

«هنگامی که مقرر شد امام نماینده‌ای در سازمان داشته باشد بنا را بر آن گذاشتیم که خدمت ایشان برسیم و بدون پیشنهاد خاصی، هر که را امام تعیین کرد بپذیریم؛ اما هنگامی که خدمت ایشان رسیدیم [و] هنگامی که ایشان پرسیدند چه کسی مدنظر تان است؟ یکی از اعضای جناح مقابل (راست) گفت: ما از قبل از انقلاب با آقای راستی کاشانی ارتباط داشتیم... امام نیز فرمودند: همین ایشان باشند...»

نمایندگی آقای راستی در سازمان، وزنه را به نفع جناح راست تقویت کرد و اعضای دو جناح دیگر در بایکوت قرار گرفتند. اختلافات به تدریج چنان اوج گرفت که جناح‌های چپ و میانه از تأثیرگذاری بر سازمان بازماندند و پس از آنکه میانجی‌گری‌های آیت‌الله موسوی اردبیلی نیز نتیجه‌ای نبخشید، این دو جناح از سازمان کناره گرفتند.

ب. از سال ۶۱ تا سال ۶۵ جناح راست بر سازمان حاکمیت مطلقه یافت. اما این چیرگی دیری نپایید؛ زیرا از یک سو در دهه ۶۰ به فعالیت‌های حزبی با دیده تردید نگریسته می‌شد و از سوی دیگر با بر طرف شدن خطر کودتا علیه نظام و همچنین با ورود سران جناح راست سازمان به کابینه و نیز سپاه، عملاً فعالیت‌های سازمان دچار رکود شد. در نتیجه آیت‌الله راستی با ارسال نامه‌ای به

امام خمینی درخواست استعفای خود و انحلال سازمان را کرد. امام نیز با این درخواست موافقت کردند. اما در نامه آیت‌الله راستی به امام خمینی (ره) علت تقاضای استعفای ایشان «برطرف شدن خطر ضعف‌هایی که ممکن بود از جانب منحرفین [در سازمان] ایجاد شود» ذکر شده بود. این اظهارات واکنش جناح چپ سازمان را برانگیخت. در واکنش به این تحلیل، بهزاد نبوی طی نامه‌ای از رهبر انقلاب خواست که روشن سازند آیا موافقت ایشان با استعفای آقای راستی و انحلال سازمان، دربرگیرنده کلیه مفاد نامه مذکور، از جمله «خطر انحراف» در سازمان، بوده است یا خیر. پاسخ امام منفی بود. امام مرقوم داشتند: «با مطالب دیگری که در استعفانامه بود به هیچ وجه موافقت نکردم.»

ج. از سال ۱۳۷۰ تاکنون، دوره جدیدی در سازمان شکل گرفته است که پایه‌گذاری و رهبری آن برعهده جناح چپ بوده است. پس از خروج جناح چپ از حاکمیت، پس از درگذشت امام خمینی، در جلسات این جناح (که با وجود انحلال سازمان همچنان ادامه داشت) این فرضیه قوت گرفت که باید سازمان را احیا کرد. در نتیجه در آغاز دهه ۷۰ یکبار دیگر سازمان با مجوز رسمی وزارت کشور پا به عرصه سیاسی کشور نهاد. این بار به نام سازمان پسوند جدیدی اضافه شده بود: سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی «ایران».

۴. آموزه‌ها

آموزه‌های اساسی پیش روی سازمان را می‌توان در سه سر فصل اساسی خلاصه کرد:

الف. حکومت اسلامی، که نقطه اتکای دو دوره نخست فعالیت سازمان بود و اینک نیز در دوره سوم به نوعی در زمره اولویتهای ایدئولوژیک آن محسوب می‌شود؛

ب. عدالت اجتماعی، که بیشتر در دوره‌های اول و سوم مورد توجه بوده است؛

ج. دموکراسی، که آن را می‌توان مهم‌ترین آموزه مورد توجه سازمان در

دوره سوم دانست. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که هر یک از این سه آموزه به نوعی در هر یک از سه دوره فعالیت سازمان وجود داشته است، اما الویت‌بندی و قرائتهای متفاوتی را از این دکترین می‌توان در تاریخچه فعالیت سازمان نشان داد. همین قرائات متفاوت را می‌توان به نوعی، ریشه‌آیدنولوژی انشعابهای مذکور در سازمان دانست. اشاره به نمونه‌هایی از شکافهای ایجاد شده ناشی از این برداشتهای فکری را در سازمان می‌توان چنین رده‌بندی کرد:

اندیشه حکومت اسلامی و به طور مشخص «ولایت فقیه» در سازمان به دو گونه قرائت می‌شد:

گروهی اختیارات ولی فقیه و حکومت اسلامی را مقید به «فقه» می‌دانستند (ولایت مقیده فقیه) و گروهی دیگر دایره اختیارات حکومت اسلامی را فراتر از فقه و احکام اولیه آن می‌شمردند (ولایت مطلقه فقیه). همین تمیز و تمایز موجب می‌شد که از نظر گروهی، «قانون کار» دخالت غیرشرعی حکومت اسلامی در روابط کارگر - کارفرما محسوب شود، چرا که بر طبق سنن فقهی، روابطی از این دست را باید تابع قاعده تراضی طرفین قلمداد کرد و هرگونه دخالت در این میان، ولو جهت اقامه عدالت میان طرفین باشد، غیرشرعی و حرام محسوب می‌شود.

نمونه دیگری از سر باز کردن این مناقشات تئوریک را می‌توان در تأسیس «تعاونی»ها دانست. از نظر برخی اعضای سازمان، چون ایجاد تعاونی در اسلام دارای سابقه‌ای نیست، غیرشرعی و حرام تلقی می‌شد؛ در حالی که برخی دیگر چنین اجتهادات و نوآوری‌هایی را متعلق به «منطقه الفراغ» فقه می‌دانستند که به شرط عدم مغایرت با شرع از حکم حلیت برخوردار است.

همچنین یک جناح مشخص سازمان با ایجاد سازمان تعزیرات و دخالت دولت در بازار مخالف بود، در حالی که جناح مقابل با تأکید بر مقوله عدالت اجتماعی از دخالت دولت حمایت می‌کرد و با ایده سپردن بازار به «دست‌های نامرئی» مخالف بود.

مجموع این شکافها که از سطحی (تلقی از حکومت و ولایت فقیه) آغاز و تا

سطوح خُرد (تصمیم‌گیری‌های اجرایی) ادامه می‌یافت، منجر به شکل‌گیری دو جناح برجسته زائد شد که نه فقط در سازمان، که در کل جامعه شیوع یافت. به تعبیری می‌توان سازمان را لایراتوار تجلی و انقسام نیروهای حاکمیت وقت به دو جناح چپ و راست دانست.

۵. آموزگاران

اما آموزگاران اصلی سازمان را (یعنی چهره‌هایی که سازمان آموزه‌های خود را با استناد به آرا و عقاید آنها رده‌بندی کنند) می‌توان چنین معرفی کرد:

الف. امام خمینی، به عنوان مهم‌ترین چهره‌ای که سازمان می‌کوشد هویت خود را با بودن در خط ایشان کسب و معرفی کند. امام خمینی بیشتر آموزگار پراتیک و عمل سیاسی سازمان است. بخش قابل ملاحظه‌ای از قرائت جناح کنونی حاکم بر سازمان (جناح چپ) را باید در مجموع سنت عملی و رفتارها (و نه الزاماً نوشتارها)ی امام خمینی در مقام ولی فقیه در طول ده سال رهبری ایشان جست. از سوی دیگر، امام نیز از جمله حامیان اصلی جناح چپ سازمان محسوب می‌شد. اوج این حمایت را می‌باید در صحنه‌گذاردن ایشان بر قرائت جناح چپ از ولایت فقیه (مطلق بودن اختیارات حکومت در برابر فقه) دانست که از طریق آن راه مداخله دولت در بسیاری از امور اقتصادی مهیا گشت. به دلیل همین افق مشترک ایدئولوژیک، سازمان کنونی بیش از هر زمان دیگری بر هویت خط امامی خود اصرار می‌ورزد.

ب. دکتر علی شریعتی، که رد پای اندیشه‌های او را می‌توان در مواضع ایدئولوژیک و حتی دیپلماتیک سازمان نشان داد. «اسپریالیسم ستیزی» سازمان و حساسیت ویژه آن علیه «لیبرالیسم»، میراث شریعتی در سازمان است. ضمن آنکه سازمان – چونان دکتر شریعتی – دین را ایدئولوژیک و سیاسی معرفی کرده و بر مرزبندی خود با قرائت سکولار و لیبرال از دین و بر نوعی هم‌زمانی با اندیشه سوسیالیسم اسلامی تأکید می‌کند.

ج. استاد مطهری، که از نظر سازمان به‌عنوان مکمل آرای دکتر شریعتی

تلقی می‌شود. سازمان بر این باور است که مواضع خود را در محل التقای آرای نظری مرحومان شریعی و مطهری صورت‌بندی کرده است.

۶. دیدگاه‌ها

مواضع کنونی سازمان را در حوزه‌های مختلف، در یک برآورد کلی می‌توان چنین معرفی کرد:

الف. در حوزه سیاست داخلی: سازمان در شرایط کنونی بیش از هر زمان دیگری در طول حیات خود بر دموکراسی، آزادی و قانون اصرار می‌ورزد. محوریت چنین انگاره‌ای در مواضع سازمان چنان پررنگ جلوه‌گر شده است که برخی از آن در برابر انگاره حکومت اسلامی (که در گذشته از محوریت کلان‌تری در مواضع سازمان برخوردار بود) به‌عنوان موضعی مؤکدتر یاد می‌کنند. همه به یاد دارند که در پیش‌نویس پیشنهادی قانون اساسی از سوی سازمان اول، بر شرط فقهت سنتی و روحانی بودن رئیس‌جمهور تأکیدی قابل ملاحظه شده بود، اما امروزه سازمان ضمن پذیرش اصل «ولایت فقیه» در چارچوب قانون اساسی، زمینه را برای طرح شروط دیگر در رهبری - از جمله مدیریت سیاسی و اجتماعی، که الزاماً مستفاد از نظام سنتی و حوزوی و روحانی نیست - فراهم می‌کند. نقطه آغاز این برنامه جدید را می‌توان در طرح گسترش دایره‌گزینش نمایندگان مجلس خبرگان رهبری از مجتهدین فقهی به مجتهدین سیاسی و اجتماعی دانست که اگر چه توفیقی در آغاز نیافت اما از غایت یک ایده‌خبر می‌داد. این ایده جدید زمانی شفاف‌تر می‌شود که اندازه و حد آن را پس از انتقادات شدید و اصولی سازمان از ساختهای آریستوکراتیک مذهبی، مانند شورای نگهبان، در طرح یکی از اعضای سازمان در مورد نحوه انعقاد شریعت حکومت دینی بررسی کنیم: وی معتقد است شریعت حکومت اسلامی را فقط نمی‌توان در وجود نهادهایی خاص برای تضمین اسلامیت حکومت خلاصه کرد، بلکه جاری شدن این فرآیند در توده‌های مردمی نیز می‌تواند متضمن اسلامیت حکومت باشد. وی معتقد است: «مشروعیت به مضمون برمی‌گردد نه

به شکل؛ بنابراین ممکن است در نظامی حتی یک شخص به عنوان ولی فقیه در رأس نباشد، اما اسلام و ارزش‌های اسلامی، حکومت پیدا کند.»

سازمان حتی در قرائت از ولایت فقیه، که در دوران امام خمینی به صورت ولایت مطلقه فقیه تجلی یافته بود، دست به اجتهاد نوینی زده است. پس از قرائت حداکثری و فراقانونی جناح راست از «ولایت مطلقه فقیه»، در پی درگذشت امام خمینی و آغاز رهبری آیت‌الله خامنه‌ای، این بار نوبت جناح چپ (و به طور مشخص سازمان) بود که از قرائت حداقلی و در چارچوب «قانون» ولایت مطلقه فقیه دفاع کند. سازمان، مطلقه بودن اختیارات را از آن حکومت اسلامی می‌داند نه حاکم اسلامی و با این تمایز می‌کوشد تشابه مطلقیت و استبداد را از بین ببرد. سازمان در این باره مخاطبان خود را به مطلقه بودن اختیارات حکومت‌های عرفی (از جمله در انحلال مجلس یا در زمان جنگ) ارجاع می‌دهد.

ب. حوزه سیاست خسارچی: دیدگاه‌ها و مواضع سیاسی خارجی سازمان، ضمن تبعیت از اصل استکبارستیزی و به طور مشخص تضاد استراتژیک با انگلیس - آمریکا و اسرائیل، به نحو قابل ملاحظه‌ای عقلانی و قابل دفاع شده است. منظر امپریالیسم ستیز سازمان ضمن بهره‌مندی از پیش‌فرضهای تاریخی و ایدئولوژیک، منظری سیاسی است. سازمان به این دلیل با مثلث انگلیس - آمریکا و اسرائیل از موضع ضدی برخورد می‌کند که این مثلث را برای منافع ملی ایران - و نه الزاماً علقه‌های فکری و اعتقادی ما - خطرناک و خطرناک می‌داند. به همین دلیل آن را، لااقل در مورد انگلیس و آمریکا) امری ابدی نمی‌داند، بلکه معتقد است می‌توان در شرایطی که منافع ملی ما اقتضا کند، تصمیمات جدیدی گرفت. سازمان همچنین می‌کوشد با واقع‌بینی دیپلماتیک، از ایدئالیسم ایدئولوژیک در برخورد با امپریالیسم پرهیز کند؛ به گونه‌ای که معتقد نیست ایران «امم القراء جهان اسلام» محسوب می‌شود و موظف است با «ام الفتنه جهان کفر» وارد جهاد شود؛ اما با این همه اهمیت استراتژیک جهان اسلامی را درک می‌کند. با وجود این، راهبردهای اساسی سازمان در سیاست خارجی تکیه

بر الگوی جهان دوم و نیز دفاع از پروژه شکاف در امپریالیسم است. تئوری جهان دوم، که سالها الگوی سیاست خارجی چین بوده است، بر تقویت روابط با ملل مستقل در سراسر جهان تأکید می‌کند. سویه دیگر این تئوری حمایت از رقیبان اروپایی آمریکا در جهان اول است. از نظر سازمان در کنار آمریکا، و بلکه پیش و بیش از آن، باید خطر انگلیس را در نظر داشت، چرا که سازمان‌های جاسوسی آمریکا در ایران شناخته شده و متلاشی شده است اما شبکه‌های انگلیسی همچنان مرموز و نامکشوف باقی مانده است.

ج. حوزه اقتصاد: مواضع اقتصادی سازمان از سطحی کلان (اقتصاد سیاسی) فراتر نمی‌رود. و این حوزه را می‌توان مهجورترین حوزه کاری سازمان جدید دانست. سازمان در این دوره با وجود اتهام طرفداری از اقتصاد دولتی تأکید دارد که از الگوی اقتصاد مختلط مبتنی بر سه بخش پیش‌بینی شده در قانون اساسی (بخش دولتی، خصوصی و تعاونی) دفاع می‌کند. به نظر می‌رسد که می‌توان مدل مورد نظر سازمان را در این حوزه به نوعی با مدل احزاب سوسیال دموکرات اروپایی همگن دانست.

د. حوزه اندیشه: و سرانجام در حوزه اندیشه نیز خط تدریجی سازمان، دفاع از تلفیق سنت و تجدّد است. سازمان می‌کوشد خود را متعلق به نحله روشنفکری دینی معرفی کند یا قرائت ویژه خود را بخشی از قرائت‌های موجود در این نحله بنمایاند که با اتکا بر دید درون‌دینی بر خلوص و توانایی دین توأم تأکید دارد.

۷. پایگاه‌ها

سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی را باید تشکلی متعلق به طبقه متوسط شهری دانست. در میان رهبران کنونی سازمان می‌توان جمعی از روشنفکران مذهبی، سیاستمداران و تکنوکرات‌های سیاسی را با گرایش چپ یافت. از سوی دیگر، دانشجویان و توده‌های متوسط شهری عمده‌ترین مخاطبان سازمان به شمار می‌آیند. جمعی از روحانیون جوان و سیاسی نیز به‌عنوان حامیان و متحدان

سازمان عمل می‌کنند. این گروه از روحانیون را باید در عداد روحانیونی دانست که از امام خمینی تأثیر قابل ملاحظه‌ای در مثنی سیاسی و انقلاب خود پذیرفته‌اند.

۸. چهره‌ها

اما رهبری سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی – که از گسترش دادن اعضای سازمان به سطح عمومی پرهیز می‌کند – تاکنون در سطح افکار عمومی بسیار ناشناخته مانده است. در حالی که بسیاری سازمان را به نشانه شاخص‌ترین چهره آن، – یعنی بهزاد نبوی – می‌شناسند، باید در کنار وی از محمد سلامتی – دبیر کل سازمان – و همچنین از نیروهای دیگری یاد کرد که هر یک در جهت‌گیری‌های سازمان نقش اساسی دارند. محسن آرمین معروف‌ترین این چهره‌ها است. وی با سردبیری ارگان مطبوعاتی سازمان به عنوان چهره سوم آن شناخته می‌شود. آرمین و دیگر عضو سازمان، دکتر سیدهاشم آغاچری، دو بازوی روشنفکری مذهبی در سازمان شناخته می‌شوند. این دو دارای عقایدی رادیکال هستند که از پیش‌نیازهای ثوریک قابل ملاحظه‌ای – البته در سطح ایضاح اندیشه روشنفکری دینی و نه تولید آن – بهره‌مندند. سیدمصطفی تاج‌زاده و فیض‌الله عرب سرخی از جمله مصادیق مدیرانی هستند که در رهبری سازمان دارای جایگاهی مشخص هستند. این دو که در حال حاضر یکی معاونت وزارت کشور و دیگری معاونت وزارت بازرگانی را بر عهده دارند از نزدیکان سیدمحمد خاتمی محسوب می‌شوند. صادقی و نوروزی از اعضای دیگر مرکزیت سازمان محسوب می‌شوند که تاکنون کمتر در افکار عمومی حضور یافته‌اند؛ – صادقی سفیر جمهوری اسلامی در امارات متحده عربی است که از دولت پیش تاکنون برجای مانده است.

۹. ساخت‌ها

سازمان در حال حاضر با حضور تعداد معدودی اعضای مؤسس، مشاوران،

همکاران و رابطین، در حال فعالیت است و گفته می‌شود تا زمان انتشار سند کامل مواضع، عضوگیری گسترده آن انجام نخواهد گرفت. در حال حاضر فعال‌ترین ساخت موجود در سازمان ارگان مطبوعاتی آن است که از سال ۱۳۷۳ تحت عنوان عصر ما انتشار یافته است و اهمیت انتشار آن تا حدی است که برخی معتقدند بدون وجود آن، سازمان در محاق مطلق فرو می‌رود. با وجود این، نقش سازمان در تشکیل و حتی رهبری ائتلاف گروه‌های خط امام، شامل پنج گروه سیاسی - صنفی فعال جناح چپ، غیرقابل انکار است. سازمان از طریق این ائتلاف با مجمع روحانیون مبارز دارای ارتباط تشکیلاتی است و از این طریق می‌کوشد خلأ عدم حضور نیروهای روحانی را در خود توجیه کند و اتهام ضد روحانی بودن خود را که از سوی نیروهای راست و در رأس آنها جمعیت مؤتلفه - رقیب اصلی و تاریخی سازمان - به آن وارد می‌شود، از خود دور سازد. در این جبهه (جبهه نیروهای چپ)، پس از مشروعتی که به واسطه حضور مجمع روحانیون مبارز در نزد اولیای نظام ایجاد می‌شود، نقش سازمان در کارآمدی آن از حیث استراتژی و تاکتیک بسیار قابل توجه است.

۱۰. روش‌ها و چالش‌ها

فعالیت جدید رسمی سازمان را می‌توان از انتخابات پنجمین دوره مجلس شورای اسلامی مورد بررسی قرار داد. در آن انتخابات اگر چه سازمان نتوانست دو متحد بزرگ خود، مجمع روحانیون مبارز و دفتر تحکیم وحدت را که به ترتیب مشروعیت حکومتی و مقبولیت اجتماعی جبهه نیروهای چپ را تأمین و تغذیه می‌کردند، وارد صحنه سازد، اما با رهبری ائتلاف گروه‌های خط امام توانست موجودیت خود را به اثبات برساند. همین روش در ورود به انتخابات ریاست جمهوری نتیجه‌ای بهتر داد و سازمان را وارد مرحله‌ای جدید از شهرت و تأثیرگذاری کرد.

در انتخابات ریاست جمهوری، سهم سازمان در طراحی و هدایت فکری استراتژی جبهه دوم خرداد بسیار مهم و اساسی بود. این سهم قابل ملاحظه اینک

سازمان را به نحو قابل توجهی مورد اقبال و نظاره منتقدانه افکار عمومی، به ویژه نسل دوم انقلاب، قرار داده است. افکار عمومی، سازمان را در جبهه دموکراسی می‌نشانند و رده‌بندی می‌کند و بسیاری از تحلیلهای تاریخی آن را در آرایش نیروها (راست سستی، مدرن و چپ) به‌عنوان یک آموزه استراتژیک و حتی ایدئولوژیک در نظر می‌آورد؛ چنان‌که بسیاری از آموزه‌های دیگر را به دیده تردید می‌نگرد. مرزبندی نیروهای سیاسی به خودی و غیرخودی از این زاویه، خوراک آماده‌ای است که این جریان به رقیبان راست‌گرای - بدون قوه تحلیل - خود را گذار می‌کند.

از سوی دیگر، قوت نیروهای اجتماعی - سیاسی سامان‌دهنده نسل جوان و نسل دوم انقلاب و انحصار شگرف آن در جریان‌های لیبرال درون و بیرون نظام، جوانان مترقی و هواداران آرمان‌های چپ مذهبی، روشنفکری دینی و دموکراسی را به سوی سازمان رهنمون می‌شود؛ اما این اقبال بی‌پاسخ می‌ماند، چرا که سازمان هنوز فاقد یک ساختار فراگیر حزبی است. فقدان ساختار حزبی، هم به پراکندگی نیروهای جدید اجتماعی و حتی حذف و امحای آنها می‌انجامد و هم موجب اضمحلال سازمان می‌شود. با وضعیت کنونی، حیات سازمان فقط تا زمانی ادامه خواهد داشت که اعضای کنونی آن به ادامه آن تمایل داشته باشند و هر جا که صلاح بدانند این حیات خاتمه خواهد یافت، بدون آنکه نسلی وارث آن باشد. روشن‌تر بگوییم: اندیشه چپ به طور خاص و اندیشه تجدّد به طور عام در این سرزمین هیچ‌گاه به پرورش طبقه اجتماعی خاص خود نپرداخته است، در حالی که باورهای راست و سنت‌گرایانه با برخورداری از پایگاه اجتماعی ثابت و مشخص توانسته است به حیات خود تداوم بخشد. شگفت آنکه جبهه راست، با وجود این پایگاه ثابت، از رشد طبقاتی بی‌بهره بوده و جبهه چپ با وجود رشد طبقاتی خود فاقد پایگاهی ثابت بوده است.

۱۱. سخن آخر

سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی ایران، شکل تکامل یافته هفت گروه چریک

مذهبی بود که نبرد مسلحانه را سرمشق خود قرار داده بودند. آن سرمشق تا زمانی خاص جوابگو بود: تا زمانی که طاغوتی وجود داشت و انقلابی نیاز بود. اینک آن انقلاب به وقوع پیوسته و سازمان در سرمشق جدید خود «سلاح» را به کنار گرفته و «سیاست» را پیشه خود ساخته است. طبیعی است به همان اندازه که برای یک تشکیلات نظامی «مخفی کاری» مهم است برای یک تشکیلات سیاسی «کار علنی» مودمند است. کار علنی، سطوح فعالیت محرمانه را نفی نمی‌کند اما آن را به حداقل و به حد ضرورت می‌رساند. به سطح افکار عمومی رساندن فعالیت سیاسی در حقیقت بیمه کردن آن در افکار عمومی است: بیمه کردن از طریق همان پایگاه اجتماعی موصوف. مجاهدین انقلاب اسلامی اینک باید فرق یک سازمان و یک حزب را در نظر آورند و نیز باید در نظر آورند که تحزب زمانی محقق خواهد شد که «فراگیری» را در پیش گیرد نه «پوشیدگی» را.

حرف آخر این است: سازمان مجاهدین انقلاب به‌عنوان یک نیروی چپ مذهبی و مترقی فقط زمانی پاسخگوی نسل خود خواهد بود که از قالب یک کلوپ استراتژیست‌ها بیرون آید و به حزبی فراگیر بدل گردد. در این صورت استراتژی چپ، یک استراتژی ملی خواهد شد نه استراتژی گروهی که با یک دستگیری یا توقیف در محاق فرو رود.

فصل ۴

رانده از راست، بازمانده از چپ^(۱)

اعلام توقف فعالیت‌های جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی در نیمهٔ آبان ماه، از بسیاری جهات می‌تواند مورد توجه و تأمل قرار گیرد. بسیاری آن را تنها از زاویهٔ درگیری‌های داخلی و درون‌گروهی تحلیل می‌کنند و برخی دیگر از همین زاویه به عدم اقبال افکار عمومی از گروه مذکور اشاره می‌کنند، اما به نظر می‌رسد همهٔ این تحلیل‌ها اگر معطوف به زاویهٔ دید جامعه‌شناختی و جامعه‌شناسی سیاسی نباشد، ناکافی بوده، بی‌انگرمی همه ابعاد قضیه نخواهد بود. بنابراین ما در این گفتار با اتخاذ زاویهٔ دید مذکور می‌کوشیم هر یک از این تحلیل‌ها را استنتاج و نقد کنیم.

پیدایش هر گروه سیاسی (حزب) محصول یک نیاز اجتماعی است. بدین معنا که بخشی از جامعه با پیش‌فرض‌های طبقاتی و ایدئولوژیک خود و تشکلی که توان دفاع و گسترش آرمان‌ها و ایدئولوژی مذکور و صیانت از طبقه و قشر معطوف به آن را داشته باشد، احساس نیاز می‌کند. این نیاز در برخی افراد و طبقات بدون پاسخ می‌ماند و برخی دیگر در جست‌وجوی پاسخ برمی‌آیند. به‌عنوان مثال، حزب کارگزاران سازندگی در ایران می‌تواند پاسخگوی این نیاز

۱. پاسخ نشریه جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی به این مقاله در پیوست‌های آخر این کتاب (پیوست شماره ۳) آمده است.

در طبقه متوسط جدید، سرمایه‌داران صنعتی و برخی روشنفکران لیبرال باشد. این ائتشار و طبقات هنگامی که از سال ۷۴ پاسخ خود را در حزب کارگزاران یافتند به نوعی گرداگرد آن تجمع نسبی کردند. همچنین طبقات سنتی و برخی روحانیون ما پاسخ همین نیاز را در جمعیت مؤتلفه می‌یابند؛ و به همین ترتیب نیروهای دانشجویی، گروه‌هایی از روشنفکران مذهبی و یا روحانیون انقلابی، با سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی همفکری بیشتری احساس می‌کنند. سه حزب مذکور (که در حاکمیت جمهوری اسلامی واجد ارکان اصلی قدرت هستند) هر یک به ترتیب سه جناح لیبرال، محافظه‌کار و چپ حاکمیت را تحت پوشش قرار داده‌اند و به نوعی پایگاه اجتماعی خود را در میان حاسیان این جناح‌ها جست‌وجو می‌کنند. در کنار در گرایش اول (راست مدرن و راست سنتی) یک نوع گرایش راست‌گرای دیگر نیز می‌توان یافت که تا مدت‌ها در کشور «ابی پاسخ مانده بود. ما از گرایش مذکور با عنوان راست افراطی یا تندرو یاد می‌کنیم.

با آغاز دهه ۷۰ جبهه راست متحداً علیه جبهه چپ عمل می‌کرد و به دلیل همین وحدت عمل، شکاف‌های درون ساخت خود را آشکار نمی‌کرد. به طور کلی پس از درگذشت امام خمینی، جبهه راست به حدی انسجام درونی خود را تقویت کرده بود که حتی پاره‌ای از نیروهایی را که در دهه ۶۰ به عنوان متحد چپ عمل می‌کردند به خود جلب کرد و زمینه حذف جناح چپ را فراهم آورد. با وجود این، پس از پیروزی سیاسی آغاز دهه ۷۰، شکاف‌های درونی راست سر باز کرد و پس از مدتی سه جناح سنتی، مدرن و افراطی در درون آن شکل گرفت - که البته عملکرد انحصاری راست سنتی به روند این تجزیه و رویارویی کمک کرد. هواداران راست مدرن پس از مدتی نیاز به انسجام خود را با تشکیل «حزب کارگزاران سازندگی» پاسخ گفتند؛ در نتیجه نیروهای راست افراطی نیز تهییج شدند که دست به عملی متقابل بزنند. ایجاد «جمعیت دفاع از ارزش‌ها» پاسخی به نیاز مذکور بود. از بسیاری جهات محمد محمدی ری‌شهری مناسب‌ترین فرد برای به دست گرفتن ابتکار این عمل بود. هواداران راست افراطی (که در جامعه به نیروهای حزب‌الله معروف‌اند و لایه‌های مختلفی از

رزمندگان و بازماندگان جنگ ایران و عراق، و البته نه همه آنها، را شامل می‌شود) تمایل قابل ملاحظه‌ای برای معرفی خود به عنوان جناحی مستقل از راست و چپ دارند و می‌کوشند با ثبات وفاداری خود به ولایت فقیه، خود را فراجناحی نشان دهند. شخص‌ری شهری نیز در طول حیات سیاسی خود از جمله نزدیکان امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای، محسوب می‌شده و با آیت‌الله منتظری مرزبندی مشخصی داشته است. در این میان، و با توجه به این تعبیر نیروهای راست افراطی که جناحین راست و چپ با تغییر مصادیق رهبری، ولایت‌پذیریشان نیز تغییر کرده است، اعلام وفاداری برخی چهره‌های شاخص راست افراطی (مانند مهدی ضمیری) به این حزب جدید از همین زاویه قابل تحلیل است. اما چرخه حوادث در نهایت بازی را به ضرر جمعیت به انتها رساند. جمعیت در شرایطی مهیا که می‌توانست با استفاده درست از پتانسیل اجتماعی به وجود آمده، گروهی سیاسی و فعال بر پا دارد، به فرجامی رسید که جز انحلال راهی در پیش نیافت: تولد راست افراطی حادثه‌ای نبود که راست سنتی قادر به تحمل آن باشد. راست سنتی یک بار انشعاب راست مدرن را پذیرفته و کمر به حذف آن بسته بود و از سویی با وجود چهره‌ای برجسته در رأس کارگزاران توان برخورد شدیدتر از برخورد انجام شده را نداشت. حزب کارگزاران نه تنها با تمام قوا در برابر راست سنتی مقاومت کرد بلکه دست به رقابتی شدید نیز زد و حتی در آستانه پیروزی بر راست سنتی قرار گرفت؛ ضمن آنکه در مصاف با رقیب از همه پتانسیل خود بهره‌جسته، منسجم و یک‌دست حتی تضمین فعالیت خود را از سوی هاشمی رفسنجانی برملا کرد. اما جناح تازه تأسیس راست افراطی فاقد انسجام درونی بود. ری شهری تنها رهبری آشکار بدنه این جناح را برعهده گرفته بود اما نیروهای در پرده آن از هرگونه فعال کردن شکاف خود با راست سنتی واهمه داشتند. پیمان نانوشته میان راست سنتی و لایه در سایه راست افراطی مانع از فعال شدن این شکاف می‌شد؛ چه هر دو، جبهه خفته چپ را در حال خیزش می‌دیدند و رویارویی راست افراطی در این مقطع جز به شکستن رأی راست و پیروزی چپ منجر نمی‌شد.

وضعیت به وجود آمده در اثر نامزدی میرحسین موسوی (در انتخابات ریاست جمهوری) برای جبهه راست چنان خطرناک ترسیم می‌شد که حتی تلاش‌های بی‌پاسخ جبهه راست برای جذب دوباره کارگزاران (راست‌مدرن) نیز به مجموع تاکتیک‌های این جبهه افزوده شد. از سوی دیگر، در لایه‌های متحد راست افراطی با راست سنتی، به تدریج نوعی بدبینی به انگیزه سران جمعیت به وجود آمد و در نتیجه با کمال تعجب تلاش و افوری به عمل آمد تا نیروهای بدنه راست افراطی از اطراف جمعیت پراکنده شوند. به حزب‌اللهی‌هایی که تازه به این نتیجه رسیده بودند که می‌توان حزب‌اللهی بود اما راست (سنتی) نبود فرمان بازگشت داده شد، و چنین بود که ری شهری، گرچه با کمال احترام اما صریح و آشکار از صحنه راست خارج، و در حقیقت اخراج، شد. به همان میزان که راست، جمعیت را کنار زد، چپ به کار جذب او مشغول شد. چپ نیز با همان تحلیل (انشقاق در راست) به تقویت جمعیت پرداخت و پس از انتخابات نیز پاداش جمعیت را با اعطای یک پست وزارت (برای شریعتمدار) و یک پست مشاورت (برای پورنجاتی که صدا و سیما را وانهاده بود) ادا کرد. پس از انتخابات، جمعیت دلگیر از عملکرد راست کاملاً به سوی چپ چرخید. بسیاری از مواضع جمعیت (فهرست انتخابات میان‌دوره‌ای اصفهان در سال ۷۶، موضع‌گیری جدید در مورد نوع برخورد با آیت‌الله منتظری و غلامحسین کرباسچی و...) در مجموع رفتارهایی است که در چارچوب جبهه دوم خرداد تعریف می‌شود. در ماجرای کرباسچی جمعیت چنان به هم‌پیمانی با چپ مشغول بود که نقش علی رازینی (عضو مؤسس خود) را در قضیه نه تنها نادیده گرفت بلکه نسبت به از سر باز کردن آن روی موافق نشان داد و در برابر آن موضع‌گیری کرد، و این نقطه آغاز انشعاب در جمعیت بود. به تدریج اختلاف‌های دو جناح چپ (پورنجاتی / شریعتمدار) و راست (رازینی / ابوترابی) در جمعیت چنان اوج گرفت که نشریه جمعیت در انتخابات خیرگان رهبری رسماً حساب ری شهری را از رازینی جدا کرد و رأی به ری شهری را نه رأی به جمعیت که رأی به «شخصیت» او قلمداد کرد [در مقابل عدم رأی به

«شخصیت» رازینی].

فرآیندهای اشاره شده تا این زمان باعث شده است لایه‌های راست جمعیت هر چه بیشتر از آن فاصله بگیرند و جذب گروه‌های دیگری مانند انصار حزب‌الله شوند. اما از سوی دیگر، لایه‌های چپ نیز از آن جدا می‌شوند؛ چه، برخی با خود می‌اندیشند که در صورت وجود اصل، چرا به رونوشت رجوع کنند و برخی دیگر چنان به چپ گرایش پیدا کرده‌اند که نمی‌توانند حتی گذشته جمعیت را در هم‌بیمانی با راست تحمل کنند. جمعیت دفاع به راحتی و به سرعت پایگاه اجتماعی خود را به مجاهدین انقلاب و انصار حزب‌الله قرض داد. به تدریج جمعیت فاقد نیروی تشکیلاتی معتقدی شد که بتواند پاسخ و نیاز خود را در درون آن بیابد: حزبی از راست رانده و از چپ مانده. در اینجا بود که راهی جز توقف فعالیت برای جمعیت باقی نماند. و این همان کاری بود که شورای مرکزی جمعیت در نیمهٔ آبان‌ماه امسال انجام داد.

فصل ۵

حزبی برای دوران گذار

اعلام موجودیت جبهه مشارکت ایران اسلامی در محافل سیاسی (حزبی و مطبوعاتی) با گمانه‌زنی‌های متفاوتی مواجه شد. فصل مشترک همه این فرضیه‌ها و نظریه‌ها در تعلق خاطر این حزب به افکار و برنامه‌های سیدمحمد خاتمی بود، به نحوی که گروهی آن را حزب آقای خاتمی نامیدند و کوشیدند تشکیل جبهه مشارکت را گرفته برداری هواداران رئیس‌جمهور در بدنه اجرایی کشور از عمل مشابه هواداران رئیس‌جمهور سابق در تأسیس حزب کارگزاران سازندگی بدانند. اما عمیق‌ترین سطح تحلیل متعلق به گروهی بود که تولد جبهه مشارکت را در واقع تولد جناح جدیدی به نام جناح چپ مدرن در صحنه سیاسی کشور دانستند: جناحی که از مدتها پیش در بطن جناح چپ تکوین یافته بود و اینک از عرصه حضور فکری - ایدئولوژیک به عرصه سیاسی (Polity) پا می‌گذارد و با ایجاد یک سازمان سیاسی، نیروهای فکری - اجتماعی خود را ساماندهی و نمایندگی می‌کند. نقطه عزیمت ما در این گفتار نیز از همین زاویه (تولد چپ مدرن) است؛ با قید این تبصره که به نظر می‌رسد هنوز برای سپردن نمایندگی جناح مذکور در عرصه سیاسی به این حزب فاصله زمانی قابل ملاحظه‌ای وجود دارد، چه تأمل در ساخت جبهه مشارکت ما را به سوی درک برخی راهبردهای درازمدت رهبران اصلی آن هدایت می‌کند؛ راهبردهایی که احتمالاً سطحی بسیار

فرا تر از این جبهه را در برخواهند گرفت.

۱. بافت جبهه مشارکت ترکیبی از سیاستمداران، مدیران و فعالان سیاسی لایه‌های متفاوتی از جناح کثیرالملة چپ مذهبی (خط امام) را تشکیل می‌دهد که دست کم در یک مورد متفق‌القول‌اند و آن حمایت از سید محمد خاتمی است. این توافق، توافقی اجمالی و به یک معنا حداقلی است. شاید از همین حیث بتوان فلسفه «جبهه» نامیده شدن این گروه را دریافت و شاید به همین دلیل رهبران جبهه مشارکت کمتر به مفهوم حقوقی جبهه، به معنی «اتلاف گروه‌های سیاسی مشخص و با هویت مستقل و شخصیت جداگانه» توجه، و تنها به دو مؤلفه مجمل (دفاع از خاتمی و چپ‌گرایی) بسنده کرده‌اند.

۲. توجه به بافت یادشده و ساخت معطوف به آن مشخص می‌سازد امضاءکنندگان بیانیه اعلام موجودیت جبهه مشارکت را باید به صورت رنگینه‌ای از نیروهای متفاوت سیاسی - اجرایی در نظر گرفت که بسته به توان فکری و عملی خود می‌توانند در این حزب ایفای نقش کنند. در یک سوی این طیف جمعی از وزرا و معاونان ایشان، استانداران و دیگر مدیران اجرایی قرار دارند که طبیعتاً فاقد وقت کافی برای فعالیت حزبی هستند. در سوی دیگر نیز جمعی از فعالان سیاسی (و نه الزاماً سیاستمداران حرفه‌ای) قرار دارند که تنها علت جذبشان به جبهه مشارکت توسط طراحان اصلی، افزون بر نوعی ادای دین (به طور مشخص در مورد مسئولان استانی ستادهای انتخاباتی خاتمی)، گستراندن دایره حزب به سراسر کشور و به لایه‌های میانی هواداران رئیس‌جمهور بوده است. این دو گروه به دلایل متعددی - از قوت و ضعف کار تشکیلاتی - نمی‌توانند رهبری جبهه مشارکت را به دست بگیرند. اما در میان ایشان و در میانه رنگینه (طیف) پیش‌گفته، گروهی از چهره‌های سیاسی - فکری حرفه‌ای وجود دارند که به دلیل نپذیرفتن (یا ارائه نشدن) پست اجرایی دارای فرصت فعالیت تشکیلاتی کافی هستند و، از سوی دیگر، مدتهاست با اتخاذ یک ایدئولوژی فکری و استراتژی سیاسی مشخص برای ورود به عرصه سیاسی ایران دورخیز کرده‌اند.

۳. لایه مذکور همان جریانی است که از آن با عنوان جناح چپ مدرن یاد شده است. چپ مدرن با بهره‌گیری بی‌واسطه از آموزه‌های مدرن به قرائت جدیدی از چیگرایی رسیده و دفاع از دموکراسی، دولت قانون و جامعه مدنی را سرلوحهٔ دکترین سیاسی خود قرار داده است. چپ مدرن برخلاف چپ سنتی از گسترش مشارکت و رقابت به حوزه‌های وسیعتر (موضوعاً و مصداقاً) دفاع می‌کند. بافت جریان مذکور، گروهی از انقلابیون جوان، روشنفکران مسلمان، سیاستمداران حرفه‌ای، روزنامه‌نگاران و نویسندگان را دربرمی‌گیرد که از صدر انقلاب اسلامی به صورت یک نطفه پنهان در دل جناح چپ رشد کردند و بالنده شدند؛ از تسخیر سفارت آمریکا و معاضدت با چهره‌های برجسته خط امام در طول حاکمیت آن شروع کرده‌اند و با گذر از اعتکاف هشت ساله چپ به دوم خرداد رسیدند. اعتکاف مذکور (۱۳۷۶-۱۳۶۸) در تقویت این لایهٔ درونی جناح چپ از طریق فعالیت‌های مطبوعاتی و تأثیرگذاری بر سطوح فوقانی چپ نقش بسزای داشت.

اوج نفوذ جناح چپ مدرن هنگامی بود که سیدمحمد خاتمی (نزدیکترین رهبر چپ به چپ مدرن، و به تعبیری پدر معنوی آن) نامزد جبهه خط امام برای ریاست جمهوری شد. خاتمی در طول دهه گذشته به دلایل فکری نزدیکترین ارتباط را با لایه‌های جوانتر چپ داشت و حتی به نوعی در تجزیه کردن آموزه‌ها و دکترین چپ مدرن دارای سهم بود و طبیعی است که پس از تلاش بی‌وقفه این جناح برای پیروزی او در دوم خرداد محوریت پروژه توسعه سیاسی دولت او به چهره‌های در حاشیه چپ مدرن سپرده شود.

۴. با وجود این، چپ مدرن عاقلتر از آن است که همه تخم مرغ‌های خود را در یک سبد بچیند. سران این جناح به خوبی مطلع‌اند که هنوز فاقد بدنه متناسب با سر هستند. این واقعیت که در ایران هنوز احزاب از سر متولد می‌شوند (زایمان سزارینی) در مورد جبهه چپ مدرن نیز صادق است. البته چپ مدرن، مانند دیگر گرایشهای سیاسی، بازتاب یک نیاز اجتماعی است که در لایه‌های متوسط و پایین اجتماع دارای پایگاه است، اما این پایگاه فاقد انسجام و جهت بوده، چه

بسا از وجود جناح یا سازمانی خاص خود در سطح فضای سیاسی بی‌خبر است! همین خصوصیت به جبهه چپ مدرن شکنندگی قابل ملاحظه‌ای می‌دهد؛ بدان حد شکننده که نه تنها در سطح جناحها و گروه‌های رقیب چپ (محافظه‌کاران و کارگزاران) که حتی در درون چپ نیز می‌تواند به نوعی در تسویه حسابهای درون‌ساختی (به طور مثال شکاف چپ مدرن / چپ افراطی) مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

از سوی دیگر، به دلیل وجود رقیب مشترک (جناح راست) چپ مدرن صلاح می‌داند شکافهای درون جبهه‌ای خود را فعال نسازد و فعلاً انشعاب از چپ (ستنی و مدرن) را در دستور کار خود قرار ندهد. برای ادای این استراتژی و به حداقل رساندن آسیبهای محتمل ناشی از شکنندگی فوق‌الذکر، تشکیل جبهه، و نه حزب، مشارکت ایران اسلامی مورد توجه همان میانه برنامه‌ریز قرار گرفته، و اگر گروه موجود به هیچ وجه با مفهوم عرفی جبهه منطبق نباشد.

۵. با این توصیف از هم‌اکنون می‌توان عمر جبهه مشارکت را حدس زد. این جبهه دارای دو برنامه کاری مشخص خواهد بود: اول، جلوگیری از سقوط دولت خاتمی از طریق پوشش دادن به نقاط ضعف دیگر گروه‌های هوادار خاتمی، به ویژه در موقعیتهایی که احزاب مذکور صیانت نفس را بر هواداری از رئیس‌جمهور مرجح می‌دانند. دوم، کادرسازی و ایجاد پوشش برای پروژه تأسیس جناح چپ مدرن. به محض آنکه این دو منظور به سطح مطلوبی از توفیق برسند آن روز، روز پایان یافتن تاریخ مصرف جبهه مشارکت و آغاز فعالیت شفاف‌تر جناح چپ مدرن است. - روزی که می‌توان آن را به معنی دقیق کلمه روز تولد چپ مدرن دانست.

فصل ۶

یقه سفیدها

یک سال و اندی است که رسیدگی به پرونده غلامحسین کرباسچی، دبیر کل حزب کارگزاران سازندگی، موجب شده است تا آن نیروی اجتماعی که این حزب، آن را در عرصه سیاسی نمایندگی می‌کند، فعال‌تر و برجسته‌تر از دیگر نیروهای اجتماعی (و سیاسی) محل توجه واقع شود و در مظان تحلیل و تعلیل قرار گیرد. اما آنچه در این بررسی‌ها مغفول ماند، بررسی پرونده کرباسچی و ملحقات آن به مثابه یک موضوع جامعه‌شناختی است. تاکنون عمده زاویه نگاه‌های موجود در بررسی پرونده کرباسچی نگاه از منظر ابعاد صرفاً سیاسی قضیه (اثرهای دستگیری کرباسچی بر آینده سیاسی کشور، به ویژه دولت و فرایند اصلاحات) بوده است، حال آنکه به نظر می‌رسد آنچه این زاویه نگاه را جامع‌تر و عمیق‌تر می‌سازد بررسی پایگاه اجتماعی و بنیاد فکری شکل‌گیری پرونده‌ای به نام پرونده کرباسچی است و طبیعی است که در این بررسی در نظر گرفتن یک قطعه تاریخی برای بررسی این موضوع، که متضمن آغاز و انجام و فرجام آن باشد، مناسب‌ترین نقطه عزیمت برای تعلیل جامعه‌شناختی پرونده کرباسچی باشد.

آنچه در پی می‌آید تلاشی برای فهم موضوع از منظر جامعه‌شناختی و مبتنی بر متد تاریخی (جامعه‌شناسی تاریخ) است. پیش‌فرض بنیادین ما در این مقاله بر این نکته استوار شده است که «غلامحسین کرباسچی، فارغ از کلیه موقعیت‌های سیاسی و اجرایی خود، چهره شاخص یک طبقه جدید اجتماعی در جمهوری اسلامی ایران است که شاید عنوان حزب‌اللهی‌های یقه سفید نام

مناسبی برای توصیف آن باشد».

اتفاقاً کرباسچی مناسب‌ترین نمونه برای بررسی رفتارهای این طبقه است، چه او نه تنها رهبری حزب سیاسی نمایندگی‌کننده این طبقه را برعهده گرفت، بلکه ظهور و سقوط او به شیوه‌ای نمادین معنایی مرادف با ظهور و سقوط این طبقه یافت. واقعیت این است که دوران مدیریت ده‌ساله کرباسچی در تهران به موقعیت طلایی رشد طبقه «حزب‌اللهی‌های یقه سفید» بدل شد و اینک در خاتمه دوره مدیریت او موقعیت این طبقه در بحرانی‌ترین وضعیت قرار گرفته است.

همه چیز از یک خطبه نماز جمعه شروع شد

در هیجدهم آبان‌ماه سال ۱۳۶۹ اکبر هاشمی رفسنجانی، رئیس وقت جمهوری اسلامی، نطقی را در محل دانشگاه تهران و به‌عنوان خطبه‌های نماز جمعه پایتخت ایراد کرد که بی‌شک اگر نام «مانیفست حزب‌اللهی‌های یقه سفید» را بر آن بگذاریم راه خطا نیموده‌ایم. اوج سخنان هاشمی رفسنجانی در لحظه‌ای بود که برای اثبات مدعیات خود به زندگی پیامبر اسلام استناد کرد و گفت: «رسول اکرم برای هر زن [از زنان خود] یک اتاق تهیه کرده بود [در حالی که] دیگران فاقد آن بودند» این تفسیر از زندگی کسی که هر مسلمانی خود را موظف به سرمشق گرفتن از او می‌داند، آشکارا تفسیری در جهت خلاف عادت مرسوم و گفتمان رسمی وقت بود که قریب به سه دهه کوشیده بود قرائتی چیگرایانه از زندگی پیامبر اسلام ارایه دهد. هاشمی رفسنجانی به جنگ گفتمان رسمی آمده بود.

گفتمان چپ اسلامی

براساس این قرائت — که عنوان چپ اسلامی مشهورترین نام آن است — حضرت محمد(ص) در زندگی فردی و جمعی خود شیوه‌ای زاهدانه داشت و با وجود آنکه همسری ثروتمند (و به یک تعبیر سرمایه‌دار) داشت اما همه ثروت خود را در راه عقیده (اسلام) و مردم (اجتماع) خرج کرده بود. البته قهرمان افسانه‌ای این قرائت از اسلام (چپ اسلامی) علی بن

ابی طالب (ع) امام اول شیعیان بود: مردی که از فرط عدالت طلبی و برابری خواهی به مانند یک قدیس و یک نماد سوسیالیست ستایش می شد و حتی برخی به پیروی از او خود را سوسیالیست های خداپرست خواندند.

گفتمان چپ اسلامی در دهه ۴۰ زاده شد؛ در دهه ۵۰ به گفتمان غالب در میان مبارزان ضد رژیم سلطنتی تغییر شکل یافت و در دهه ۶۰ به قدرت سیاسی دست یافت. افزون بر علی شریعتی، آموزگار اصلی این گفتمان، نه تنها بخش عمده ای از روشنفکران در حوزه این گفتمان قرار گرفتند (محمد نخشب، حبیب الله پیمان، محمد حنیف نژاد، کاظم سامی و...) بلکه چند تن از روحانیون برجسته نیز در زمره علاقه مندان، هواداران، و نیز مروجان آن قرار می گرفتند، (سید محمود طالقانی، سید محمد حسینی بهشتی، علی گلزاده غفوری و...). از آن گذشته، دلایل بسیاری وجود دارد که رهبری انقلاب، امام خمینی، نیز در مجموع این گفتمان را برای بیان مواضع خود برگزیده بود. در ادبیات گفتاری و نوشتاری امام خمینی واژگانی یافت می شود که بی شک نشان از میراث چپ اسلامی دارد: جنگ فقر و غنا، ستیز مستضعفان و مستکبران، اسلام آمریکایی و اسلام پابرهنگان، مرفهان بی درد و مظلومان عالم و... همه از تعلق خاطر امام خمینی به ادبیات چپ حکایت دارد. در کنار او دیگر رهبران انقلاب ایران نیز به شکل آشکاری در اردوی چپ اسلامی قرار می گرفتند. آیت الله سید محمود طالقانی تا به آنجا پیش رفت که آیت الله سرخ نام گرفت و آیت الله شیخ حسینعلی منتظری از معدود مراجع تقلیدی شد که بر مبنای زاویه نگاه اجتهادی چپ وارد فقه شیعه شد. (نمونه آن را می توان در تعلق خاطر او به برنامه نهضت های آزادی بخش، نیز دفاع از اصلاحات ارضی به نفع دهقانان مورد توجه قرار داد).

جنبش چپ اسلامی در دهه نخستین حیات جمهوری اسلامی چندان قدرتمند شد که بسیاری از مخالفان و غیرهمسویان با خود را از اریکه قدرت برکنار کرد. بخشی از این قدرت محصول یک ائتلاف ایدئولوژیک میان همه نیروهای منسوب به این جنبش (اعم از روشنفکران، روحانیان و کارگران) بود. یک نمونه روشن از این ائتلاف ایدئولوژیک را می توان در رویارویی دو جریان

روشنفکری دینی، یعنی جنبش مسلمانان مبارز و نهضت آزادی دید. جنبش مسلمانان مبارز در سال‌های آغازین حیات جمهوری اسلامی آشکارا و در همنوایی با روحانیان چپگرا، اعضای دولت موقت مهدی بازرگان را لیبرال و سیاستهای آن را سازشکارانه می‌خواند.

با وجود این، پس از مدتی کار به آنجا رسید که چپ مذهبی نیز مجبور به گزینش از درون خود شد: با کنار رفتن گروه‌هایی مانند سازمان مجاهدین خلق و جنبش مسلمانان مبارز طی هشت سال حاکمیت جناح چپ، در حاکمیت مذهبی جمهوری اسلامی جریانی رشد کرد که با وجود حفظ مبانی فقهی حکومت ایرانی (نظریهٔ ولایت فقیه) از قرائت چپ در نوع رویکرد به اسلام دفاع می‌کرد. محمدعلی رجایی، میرحسین موسوی و سیدمحمد موسوی خوئینی‌ها از جمله مشهورترین مدافعان این زاویهٔ دید بودند که در فاصلهٔ زمانی سالیان ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۸ در مهم‌ترین موقعیت‌های قدرت جمهوری اسلامی قرار گرفتند. عوامل دوام و بقای این تفکر را باید در چند مؤلفه جست که مهم‌ترین آنها به شرح زیر است:

۱. رهبری امام خمینی و تعلق خاطر ایشان به گفتمان چپ اسلامی که در بسیاری موارد منجر به تغییر موازنهٔ قدرت به سود جریان مذکور می‌شد. از جمله موارد کارایی این نقش را می‌توان در حمایت امام خمینی از نخست‌وزیری میرحسین موسوی و نیز سپردن دستگاه قضایی کشور به سیدمحمد موسوی خوئینی‌ها، و از همه مهم‌تر، تشویق گروهی از روحانیون چپگرا برای تأسیس مجمع روحانیون مبارز (یک تشکل روحانی چپگرای مخالف جامعهٔ روحانیت مبارز، مهم‌ترین نهاد روحانیون محافظه‌کار) جست. امام خمینی یک بار در انتخابات سومین دورهٔ مجلس جمهوری اسلامی حملات سختی به روحانیان محافظه‌کار کرد و به آنان لقب پیرو اسلام آمریکایی داد.

۲. تداوم جو انقلابی جامعهٔ ایران که به نحو آشکاری در پناه تداوم جنگ ایران و عراق (۱۳۶۷-۱۳۵۹) تضمین شد و توده‌های مردم (مهم‌ترین نیروی اجتماعی مدافع چپ اسلامی) را در وضعیت همژمونیک نسبت به نیروهای

موازی و رقیب اجتماعی قرار می‌داد. این عامل از آن جهت در خور توجه است که در یابیم ستون فقرات یک فرایند کاهنده پتانسیل اجتماعی (مانند جنگ) بر دوش توده‌های مردم قرار دارد. از این رو حکومت به هیچ‌وجه نمی‌توانست نقش مردم را در فضای سیاسی کشور نادیده بگیرد و لذا به کاست‌های قدرت (نخبگان) بسنده کرد. در نتیجهٔ پوپولیستی شدن، فضای جامعهٔ ایران به نحو آشکاری شاهد تداوم یک جریان متکی به توده‌های مردم (چپ اسلامی) بود.

۳. چپگرایی شیوع یافته در جامعهٔ بین‌المللی نیز به‌عنوان سومین عامل در ابقای سیاسی چپ اسلامی قابل بررسی است. گرچه هشت سال حاکمیت نسبی این جریان در ایران به نوعی با تحولات جدید و شگرف در چپ بین‌المللی مصادف شد، اما در هر حال وجود این الگوی برادر موجب ایجاد یک نوار امنیتی به دور رونوشت ایرانی - اسلامی چپ می‌شد.

فروپاشی و جایگزینی

در پایان دههٔ نخستین پیروزی انقلاب ایران و برقراری حکومت جمهوری اسلامی، گفتمان چپ اسلامی در بدترین موقعیت خود قرار گرفت: هر سه عامل بقای این جنبش (رهبری امام خمینی، جنگ ایران و عراق و چپ بین‌المللی) از دست رفت و ظهور پاره‌ای روشنفکران لیبرال، مبادی تئوریک آن را در مواجهه با چالش‌های جدید و جدی قرار داد.

اگر تا آن زمان علی شریعتی به‌عنوان برجسته‌ترین چهرهٔ روشنفکری دینی شاخص چپ اسلامی بود، در پایان دههٔ اول پیروزی انقلاب عبدالکریم سروش به چهرهٔ جدید و برجسته‌ای بدل شد که از یک الگوی لیبرالی در حوزهٔ روشنفکری دینی دفاع می‌کرد. مهم‌ترین مرزبندی این نحلهٔ جدید روشنفکری دینی در نقد ایدئولوژیک بودن این دفاع از دموکراسی بدون قید تعهد به یک ایدئولوژی خاص شکل گرفت و به تدریج شکاف‌بندی در جبههٔ روشنفکری دینی به سوی یک انشعاب جدی پیش رفت. از همین زمان بود که ادبیات لیبرالی جایگزین ادبیات چپ شد و واژه‌هایی مانند: گفت‌وگو، گفتمان، تساهل،

عقلانیت، حقوق بشر و... جایگاهی فراخ‌تر در ادبیات جامعه، و نیز روشنفکری دینی یافت.

در کنار این جایگزینی تئوریک حوادث دیگری نیز رخ داد که جامعه ایران را به شدت از یک انتخاب چپ برحذر می‌داشت: در گذشت امام خمینی و فقدان یک آلترناتیو کاریزماتیک برای او منجر به هدایت فرهمندان مشروعبیت به سوی منابع عقلانی آن شد و با خاتمه جنگ ایران و عراق و پایین آمدن نقش توده‌ها در صحنه سیاست ایران یک گردش آشکار از پوپولیسم به الیتسیم ایجاد شد و نخبگان سهم بیشتری در فضای سیاسی کشور را طلب کردند.

افزون بر این دو، فروپاشی چپ بین‌المللی موجب یک کم‌رغبتی جهانی به چپ شد و در نتیجه انتخابات چهارمین دوره مجلس جمهوری اسلامی فرجامی غیرچپ یافت. به تدریج منابع قدرت چپ اسلامی مصادره شد و طبقه جدید هم به همراه متحدان خود آن جایگاه‌ها را فتح کرد.

طبقه جدید قدرت می‌گیرد

از آغاز دهه دوم انقلاب ایران گروهی از مدیران حکومت مدافع دیدگاه‌های جدیدی شدند که حکایت از ظهور یک طبقه جدید می‌کرد. اینان که در سال‌های گذشته از متحدان جدی چپ اسلامی بودند، تحت تأثیر فضای جدید ایجاد شده پس از درگذشت امام و خاتمه جنگ، از متحدان سابق خود فاصله گرفتند و حتی برای حذف آنان از مصادر قدرت، به ائتلاف با جدی‌ترین رقیبان چپ اسلامی دست زدند. آن رقیبان جدی کسانی نبودند به جز طیف قدرتمند اما منکوب محافظه‌کاران اسلامی که دقیقاً هر سه دلیل ارایه شده برای اقتدار چپ مذهبی در دهه اول انقلاب نقاط ضعف آنان به شمار می‌رفت. با وقوع شرایط جدید و از دست رفتن منابع قدرت چپ اسلامی، محافظه‌کاران مذهبی نیز دریافتند که می‌توانند وارد یک ائتلاف استراتژیک با طبقه جدید شوند. حلقه اتصال این دو جریان اکبر هاشمی رفسنجانی بود. او از سویی می‌توانست نقش یک نفوذی و یک نیروی مهارکننده را در درون طبقه جدید برای محافظه‌کاران بازی کند و از

سویی دیگر، در همان حال، می‌توانست به مثابه یک نقطه اتکا برای طبقه جدید در ساختار حکومت به حساب آید.

ایفای این نقش دوگانه برای شخص هاشمی رفسنجانی نیز نه تنها دشوار به نظر نمی‌رسید بلکه شاید از نظر او ناشی از یک ضرورت بود: ضرورت بقا و در عین حال مهار و کسب قدرت هر چه بیشتر. پیرو همین استراتژی بود که سال‌های نخستین دهه دوم انقلاب به ماه غسل طبقه جدید و محافظه کاران بدل شد و چپ اسلامی به آسانی از قدرت کناره گرفت.

طبقه جدید، گفتمان جدید

طبقه جدید، که ما از آن به «حزب‌اللهی‌های بقه سفید» یاد می‌کنیم، طی هشت سال حاکمیت نسبی خود (از ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۶) کوشیدند مبادی یک گفتمان جدید را پی‌ریزی کنند که سرفصل‌های آن را می‌توان با تأملی در خاستگاه اجتماعی و مواضع سیاسی آنان دریافت:

۱. پایگاه اجتماعی و طبقاتی این جریان جدید را می‌توان در میان مظاهر بورژوازی صنعتی، طبقه متوسط جدید، و به طور مشخص تکنوکرات‌ها و بروکرات‌ها مشاهده کرد. عمده افراد منسوب به این جریان از میان کسانی برخاسته‌اند که دوران جوانی خود را در مبارزات ضد رژیم سلطنتی (با گرایش‌های مذهبی) سپری کردند و در دوره میان‌سالی با پیروزی انقلاب اسلامی وارد عرصه‌های مدیریتی شدند. اگر نگاهی به صف مدیران پس از انقلاب اسلامی بیندازیم در خواهیم یافت که تعداد بسیاری از مدیران منسوب به همین جریان هستند؛ جریانی که در آغازین سال‌های استقرار جمهوری اسلامی، خود از مدافعان سرسخت نظام و دکترین رسمی آن (ولایت فقیه) بود و از این حیث، در مجموع و به لحاظ تاریخی / در صف نیروهای حزب‌الله (نامی که در آغاز برای توصیف معتقدان به ولایت فقیه به کار می‌رفت) به شمار می‌آید.

۲. شعار و برنامه اجتماعی طبقه جدید به نوعی پاسخ مطالبات جدیدی بود که در دهه دوم انقلاب سرگشوده بود. مردم خسته از یک جنگ فرسایشی و

طولانی، و پیش از آن آسیب دیده از واکنش‌های خشونت‌طلبانه رژیم پهلوی نسبت به انقلابیون اسلامی، در انتظار آن بودند که در دوره صلح از امکانات بیشتری برای زندگی برخوردار باشند. اوج‌گیری دشواری‌های اقتصادی در پایان دولت چپ‌گرای میرحسین موسوی، میل عمومی به برنامه‌های لیبرالی - از قبیل رفاه، توسعه و آزادی‌های اجتماعی - را بیشتر کرده بود و بی‌شک سردادن شعار توسعه از سوی طبقه جدید مردم را در انتخابات آنان جازم‌تر کرد.

در همان خطبه هیجدهم آبان‌ماه ۶۹ اکبر هاشمی رفسنجانی زمینه‌های مشروعیت شعار جدید را فراهم آورد. او از تصور باطلی سخن گفت که در آن حزب‌اللهی‌گری به درویشی تعبیر می‌شد. او حزب‌اللهی‌ها (نیروهای معتقد به نظام) را به آموختن آداب بهتر زیستن فرا خواند و به تقبیح کسانی پرداخت که گمان می‌کنند انقلابی زیستن، فقیرانه زیستن است. هاشمی رفسنجانی تا آنجا پیش رفت که از ضرورت مانور تجمل سخن راند و حزب‌اللهی‌های یقه چرکین را نکوهش کرد.

۳. ابزار قدرت طبقه جدید در طول هشت سال حاکمیت آنان روز به روز پیچیده‌تر شد. اگر آنان در آغاز می‌کوشیدند با اتکا به یک ابزار راننی (هاشمی رفسنجانی) موجودیت خود را حفظ کنند، به تدریج و با پی بردن به بی‌وفایی محافظه‌کاران دریافتند که ناگزیر از ایجاد ساختاری برای انسجام بخشیدن به حضور خود هستند. تأسیس حزب کارگزاران سازندگی محصول این احساس نیاز بود. اما نباید گمان برد که تأسیس این حزب به معنای ایجاد ارتباط انداموار کارگزاران (یا حزب‌اللهی‌های یقه سفید) با پایگاه اجتماعی آنان بوده است.

طبقه جدید در حال حاضر در تنها نهاد سیاسی خود (حزب کارگزاران) چندان نخبه‌گرایانه عمل می‌کند که هیچ ارتباط ارگانیک - ایدئولوژیک با پایگاه اجتماعی و طبقاتی خود نمی‌یابد و آنان را تنها در پای صندوق‌های رأی مشاهده می‌کند. با وجود این، از ذکر یک ابزار قدرت جدی برای طبقه جدید نمی‌توان غفلت کرد و آن ابتکاری است که این طبقه در تأسیس نهادهای رسانه‌ای جدید

در پیش گرفت. افزون بر یک دوجین مدیر آماده به خدمت برای دولت که در آستین کارگزاران پنهان شده است، طبقه جدید رسانه‌هایی را در خدمت گرفت که از طریق ایجاد جذابیت‌های ویژه، پایگاه اجتماعی سیالی را برای آنها فراهم می‌سازد. انتشار رسانه‌های مطبوعاتی مدرن، لیبرال و غیرسیاسی (یا کمتر سیاسی) مانند روزنامه‌های همشهری، ایران و زن از سوی افراد منتسب به این جریان مؤثرترین عامل در بقای ایشان بوده است؛ به گونه‌ای که هم‌اکنون می‌توان مدعی شد که قوی‌ترین پوشش رسانه‌ای کشور (در بخش غیردولتی) متعلق به کارگزاران است.

پروژه طبقه جدید

همان‌گونه که اشاره شد، طبقه جدید با یک برنامه رفاه به میدان آمد. نخستین فرجام این برنامه کاستن از بار سیاسی موجود در جامعه و هدایت دلمشغولی مردم به سوی موضوعات اجتماعی-فرهنگی و، از همه مهم‌تر، اقتصادی بود. نخستین بار هنگامی که هاشمی رفسنجانی در معرفی کابینه خود (۱۳۶۸) وزیران دولتش را کاری، و نه سیاسی، خواند، این فرآیند غیرسیاسی کردن جامعه آغاز شد. این گرایش به نحو بارزی خود را در روزنامه همشهری (ارگان طبقه جدید) نشان داد: همشهری تنها روزنامه بزرگی بود که روش سیاسی را در امتیاز خود قید نکرده بود و به عوض، تأکید بر مسایل اجتماعی را در اولویت قرار داده بود. بعدها این پروژه به صورت کامل‌تری جلوه‌گر شد: طبقه جدید به اصلی‌ترین مدافعان آزادی‌های اجتماعی (و نه سیاسی) بدل شد.

در کنار این مرحله از پروژه طبقه جدید، فرآیند دیگری نیز به وقوع پیوست که ممکن است نتوان آن را به مثابه یک برنامه از پیش تعیین شده در پروژه مذکور قلمداد کرد. رویکرد اجتماعی و اقتصادی طبقه جدید به فرجامی منتهی شد که در حقیقت نسل جدید روشنفکری دینی در دامن آن گذارده بود: با پذیرش رفاه به عنوان یک ارزش (که تا آن زمان ضدا ارزش شمرده می‌شد) از بسیاری مفاهیم ارزشی موازی، قدسیت‌زدایی شد؛ مفاهیمی مانند جنگ فقیر و غنی، مستضعفان

و مستکبران، مرفهان و مظلومان و...

تحت تأثیر چنین فضایی، مفاهیمی مانند ایثار، از خود گذشتگی، جهاد و... جای خود را به تلاش برای به دست آوردن فرصت‌ها و موقعیت‌های بهتر و برتر داد و رفاقت عملاً تبدیل به رقابت شد. سطحی‌ترین نمود این تحول در قدسیت‌زدایی را می‌توان در بیرون رفتن واژه مستضعفان از ادبیات رسمی جمهوری اسلامی و جایگزینی آن با واژه «آسیب‌پذیر» مشاهده کرد. به تدریج هر چه از تولد طبقه جدید می‌گذشت این قدسیت‌زدایی معنایی عمیق‌تر می‌یافت؛ چندانکه پس از مدتی در دامان همین جریان مفاهیمی مانند فمینیسم، سکولاریزم و... متولد شد. با این همه، خود این جریان پس از مدتی (به دلایل سیاسی) از ادامه پروژه باز ماند.

ادبیات طبقه جدید

مدت‌ها پیش از آنکه سیدمحمد خاتمی برای غربی‌ها به سمبل اصلاحات دموکراتیک در ایران بدل شود، رسانه‌های غربی چنین لقبی را به اکبر هاشمی رفسنجانی، شاخص طبقه جدید، داده بودند. آنان این روحانی سیاستمدار و در عداد مهم‌ترین عناصر حلقه اصلی وفاداران امام خمینی را که به نحو شگرفی از ترورهای آغاز دهه ۶۰ جان سالم به در برده بود - به نام‌هایی چون واقعگرا، عملگرا و میانه‌رو موسوم می‌داشتند. این صفات در واقع به نوعی بازگوکننده صفات طبقه جدید نیز هست.

واقعگرایی صفتی است که بیش از همه در نوع برخورد حزب‌اللهی‌های یقه سفید با سیاست خارجی به کار می‌آید. در دوران حاکمیت آنان به طرز ملموسی فاصله ایران و غرب رو به کاستی رفت و بسیاری از موانع بهبود روابط ایران و آمریکا نادیده گرفته شد. کارگزاران تلاش‌های آشکاری در این راه داشتند که البته بخشی از آنها به شکل دیپلماسی پنهان به شیوه‌ای مخفی از افکار عمومی پیگیری می‌شد. اگر در کنار این واژه مفهوم عملگرایی را نیز قرار دهیم درخواهیم یافت که چرا برخی از افراد مخالف یا رقیب طبقه جدید و ساخت سیاسی آنها

(حزب کارگزاران) در فرصت طلب خواندن ایشان به خود تردیدی راه نمی‌دهند.

طبقه جدید آشکارا نشان داده است که می‌تواند مهندسی افکار عمومی را در عین بازی با ساخت قدرت در هم آمیزد. آنان از این توانایی برخوردارند که به طور همزمان روی دو اسب شرط‌بندی کنند، و این ویژگی را می‌توان در ائتلاف‌های نامتجانس آنان با راست و چپ مشاهده کرد. غلامحسین کرباسچی دبیر کل این حزب یک بار در گفت‌وگویی مفصل گفته بود که «ما حرف نمی‌زنیم، عمل می‌کنیم». این سخن، گذشته از آنکه خصیصه عملگرا بودن طبقه جدید را نشان می‌دهد، نشان از غیرایدئولوژیک بودن این حزب دارد. کارگزاران به راحتی می‌توانند طیف متنوعی از واکنش‌ها را از خود نشان دهند.

همان‌گونه که اشاره شد، قدرت گرفتن طبقه جدید محصول یک ائتلاف با محافظه‌کاران بود. در میانه این ائتلاف هر دو طرف بیش از گذشته به شکندۀ بودن اتحادشان پی بردند. با وجود این، در ابتدا به نظر می‌رسید محافظه‌کاران در عین سهم کمتری که در قدرت دارند (کابینه توافقی اولیه دو جناح تنها یک وزیر محافظه‌کار داشت؛ در کابینه دوم هاشمی این تعداد به پنج وزیر رسید که جایگزین وزرای متمایل به چپ شدند) برنامه‌ریزی جدی‌تری برای آینده کرده‌اند. آنان به خوبی از فضای ضد کارگزارانی جامعه علیه متحدان خود استفاده کردند. مدرنیسم بی‌قواره طبقه جدید موجب یک واکنش جدی ضد مدرنیستی در نیروهای توده‌ای انقلاب شد. این نیروها که طیف رنگارنگی (از چپ افراطی تا راست افراطی) را تشکیل می‌دادند کارگزاران را مقصر اصلی در پشت کردن جامعه به ارزش‌های صدر انقلاب می‌دانستند. از این رو به شدت سنت‌زده شدند و علیه مدرنیته سر به شورش گذاشتند. محافظه‌کاران با طرح شعارهای سنت‌گرایانه و عدالت‌خواهانه به جذب این شورشیان پرداختند. آنان نیز که مشتاق سنت شده بودند با شنیدن شعارهای برابری‌جویانه محافظه‌کاران بیش از پیش به آنان رغبت یافتند. تنها یک عامل می‌توانست این رغبت را به یک اتحاد استراتژیک بدل کند و آن گسستن محافظه‌کاران از کارگزاران بود.

محافظه کاران نیز که موقعیت متحد سابق را چنین متزلزل می‌دیدند در شکستن ائتلاف تردیدی به خود راه ندادند و با انتخاب یک رفیق جدید، رفقای قدیمی را (که ممکن بود در آینده تبدیل به رقبایی جدی شوند) از یاد بردند و کوشیدند در انتخابات ریاست جمهوری هفتم همان عاقبتی را برای کارگزاران رقم بزنند که پیش از این برای چپ‌گرایان نشان داده بودند.

اما در این میان آنچه از دید محافظه کاران پوشیده مانده بود فرایند بازتولید چپ به عنوان رقیبی قدیمی، حذف شده و در عین حال نظاره‌گر دوران تولد و اقتدار طبقه جدید بود. چپ در این فاصله، برکنار از قدرت، توانست به شیوه‌ای کاملاً خودجوش به بازسازی خود دست زند و چهره‌ای مدرن از خود نشان دهد. از سوی دیگر، مهم‌ترین عاملی که توانست توفیق آینده چپ را تضمین کند، پیدا کردن بدنه متناسب با خود در میان توده‌ها بود. چپ توانست توجه بسیاری از روشنفکران، دانشجویان، نویسندگان و... را به توانایی‌های جدید خود در تداوم پروژه مدرنیته نشان دهد و عملاً بسیاری از مسئولیت‌هایی را که طبقه جدید از ایفای آن ناتوان بود، برعهده گیرد. این نقش مهم بیش از همه به سبب ارتباط نزدیک‌تر جنبش چپ اسلامی با جریان روشنفکری دینی حاصل شد و عملاً این جریان توانست خود را به آلترناتیو مناسب طبقه جدید تبدیل کند.

کارگزاران با فهم دقیق این ویژگی جدید چپ و در حالی که محافظه کاران آنان را از خود دور کرده بودند، به استادی تمام کوشیدند خود را به جریان جدید چپ متصل سازند و حیات خود را تداوم بخشند. اتصال این سه جزء (چپ مدرن، طبقه جدید و بدنه متصل به هر دو) مهم‌ترین عامل پیروزی دوم خرداد را برای ایشان به وجود آورد. گرچه در شرایط کنونی به هر دلیل (از جمله توانایی‌های آرشیوی کارگزاران) عملاً صف اول جبهه اصلاح‌طلبان به دست ایشان افتاده است، اما نیروهای پشت پرده‌ای که برنامه‌های این جبهه را طراحی و هدایت می‌کنند عمدتاً منسوب به چپ مدرن هستند. چپ مدرن با تعمیق مدرنیسم سطحی طبقه جدید (تأکید بر آزادی سیاسی به جای آزادی اجتماعی، دین‌شناسی جدید به جای فرمالیسم نوگرایانه دینی و...) عملاً به جدی‌ترین

آلترناتیو و مهم‌ترین رقیب آن بدل شده است.

جان کلام آنکه تأسیس طبقه جدید در جمهوری اسلامی یک گام به جلو برای پروژه مدرنیته در این کشور بوده است و فارغ از تمام ناکامی‌های سیاسی کارگزاران (و از همه مهم‌تر، زندانی شدن دبیر کل آن) سهم ایشان را در این حرکت نمی‌توان نادیده گرفت، ولو آنکه نقش جدی‌تر از ایشان نیست.

اما سؤال جدی ما از رویارویی محافظه‌کارانی خواهد بود که گمان می‌کردند با حذف کارگزاران (نماد مدرنیسم ناقص) می‌توانند راه مدرنیته را در ایران سد کنند و اینک عملاً با روی کار آمدن چپ مدرن سطحی‌ترین (سطح سیاسی) عواقب خیال خود را ملاحظه کرده‌اند: آیا محافظه‌کاران ایران ناگزیری پروژه مدرنیته را درک خواهند کرد؟ آیا خواهند توانست خود را متناسب با این درک بازسازی کنند؟

فصل ۷

حامیان خشمگین سنت

سال ۱۳۶۷ و چند ماه آغازین سال پس از آن، به جهاتی از جمله مهم‌ترین مقاطع تاریخ ایران است. آنچه در این فاصله زمانی رخ داد، می‌توان به ظاهر یک جایجایی آرام، مسالمت‌آمیز و هوشمندانه در قدرت سیاسی و حتی از آن خوش‌بینانه‌تر، تلاش طبیعی و موفقی برای تثبیت و تداوم حکومت ایران دانست.

با درگذشت امام خمینی (رهبر انقلاب و حکومت ایران)، آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای (رئیس‌جمهور سابق) جایگزین ایشان شد و اکبر هاشمی رفسنجانی (رئیس سابق مجلس) بر جای پیشین رهبر جدید نشست. از این زاویه حتی مجموعه تحولاتی را که در وضعیت جناح چپ جمهوری اسلامی رخ داد نمی‌توان به‌عنوان یک ویژگی برای این دوره در نظر آورد؛ چه، در همان زمان، اکثریت چپ‌گرای حاکم بر پارلمان توانستند به تثبیت موقعیت خود پردازند و مقام ریاست مجلس و دست کم پنج کرسی دولت جدید را به دست آورند و اگر حذفی هم صورت گرفت، سه سال بعد و در جریان یک انتخابات پارلمانی رخ داد. شاید از این منظر تنها تحول قابل ملاحظه (که نشانی از گردش به راست داشت) برکناری آیت‌الله سیدعبدالکریم موسوی اردبیلی از ریاست دستگاه قضایی و سپردن این قوه به یکی از چهره‌های شاخص محافظه‌کاران، یعنی آیت‌الله شیخ محمد یزدی، بود. بدیهی است کسانی که چنین زاویه دیدی را

اختیار کرده‌اند، عزل یا استعفای آیت‌الله شیخ حسینعلی منتظری را به دلیل آنکه او در آن زمان از حمایت هیچ کدام از جناح‌های اصلی قدرت (چپ، راست و میانه) برخوردار نبود، پدیده‌ای فاقد تأثیر در آرایش نیروهای سیاسی و اجتماعی فرض کنند. [آیت‌الله منتظری نیز با ارسال پیام تبریک به آیت‌الله خامنه‌ای و دریافت پاسخی گرم نشان می‌داد که علاقه‌ای به ایجاد بحران از طریق ایفای نقش یک اپوزیسیون روحانی ندارد و انتقال قدرت را پذیرفته است.]

اندکی تأمل دقیق‌تر در مجموعه رخداد‌های به وقوع پیوسته در فاصله زمانی پایان دهه نخستین پیروزی انقلاب ایران و آغاز دومین دهه آن می‌تواند ما را به نتایجی عمیق‌تر از این سطح تحلیل رهنمون سازد.

آنچه را که در فاصله زمانی سالیان ۱۳۶۷ و ۱۳۶۸ رخ داد باید یک تحول آشکار در موقعیت ایدئولوژیک، طبقاتی و اجتماعی جمهوری اسلامی ایران تلقی کرد که آثار سیاسی خود را بعدها و به تدریج (به ویژه در میانه دهه هفتاد) نشان داد.^(۱)

چه کسانی از سنت پاسداری می‌کنند؟

تاریخ به ما می‌آموزد که در جوامع در حال گذار (از سنت به تجدد؛ از توسعه نیافتگی به توسعه یافتگی) هنگام انتخاب موقعیت‌های مدرن طبیعتاً واکنش‌هایی به وجود می‌آید که می‌کوشد یا این انتخاب را به تأخیر بیندازد یا آن را ساقط کند.

۱. نویسنده به بخشی از این تحولات در قالب مقاله‌ای مستقل به نام «بقه سفیدها» (تأملاتی جامعه‌شناختی در ظهور و سقوط طبقه جدید در ایران) در روزنامه نشاط، شماره‌های ۷۱ و ۷۲، نهم و دهم خرداد ۷۸ پرداخته است. این بحث از آن رو در پی مقاله «بقه سفیدها» آورده شد که به نظر می‌رسد تداوم جنبش پاپولیستی پس از جنگ به نوعی بازتاب منطقی (اجتماعی / طبقاتی) ظهور طبقه (متوسط) جدید است. به این معنا که اگر پیدایش و به قدرت رسیدن «حزب الهی‌های بقه سفید» را به مثابه نوعی رویکرد فائده در جمهوری اسلامی به مدرنیسم (با همه مظاهر سیاسی: لیبرالیسم، کاپیتالیسم و فرهنگی: سکولاریسم آن) در نظر بگیریم، ظهور جریانی را که می‌توان از آن به «حامیان خشمگین سنت» یاد کرد، باید نوعی عکس‌العمل در برابر شکل‌گیری این جریان هژمونیک دانست.

کسانی که می‌کوشند رویکرد به تجدد را به تأخیر بیندازند عموماً محافظه‌کار خوانده می‌شوند. محافظه‌کاران، سنت‌گرایانی هستند که حاضر نیستند برای پاسداری از سنت، هزینه‌های سنگین پرداخت کنند. آنان معمولاً (و به اصطلاح عامه) در دفاع از سنت، کوتاه می‌آیند و سیاست بسنده کردن را پیشه می‌سازند. طبیعی است که در امتداد چنین تلاشی تنها کارآمدی محافظه‌کاران در نگرهبانی از سنت، در کند کردن روند تحولات بروز می‌کند. اما گروهی دیگر از سنت‌گرایان در دفاع از سنت، بی‌پروایی به خرج می‌دهند و حتی حاضرند خشونت بورزند. اینان، که معمولاً متحدان طبیعی محافظه‌کاران محسوب می‌شوند، پس از مدتی از بسندگی‌های آنان به تنگ می‌آیند و می‌کوشند حتی با توسل به خشونت از تحقق مدرنیته جلوگیری کنند و ندای بازگشت به سنت سر دهند. گروه اخیر را می‌توان به تناسب همگنان محافظه‌کارش (راست‌ستی) به نام‌هایی چون راست افراطی خواند.

فروپاشی یک اقتدار

در سال ۱۳۶۷ جمهوری اسلامی ایران دریافت که با وضعیت بغرنج‌تری روبرو شده است. بحران‌های اقتصادی، دولت چیگرای میرحسین موسوی را وادار کرده بود تن به تردیدهای جدی در ادامه کار (جنگ ایران-عراق) بدهد. گرچه حداقل در دو استعفای پی در پی دولت، عوامل سیاسی (از جمله اختلاف جدی نخست‌وزیر چیگرا با محافظه‌کاران حاکمیت) نقش بی‌واسطه‌ای داشتند، اما نابسامانی اوضاع اقتصادی تا به آن اندازه بود که دولت نامه‌ای به امام خمینی (ره) بنویسد و خواستار تأمل در تداوم جنگ و نپذیرفتن طرح صلح سازمان ملل متحد شود. افزون بر این، مناقشات سیاسی چندان رونق گرفته بود که در کم‌ترین سطوحی از حاکمیت قابل انکار نبود. با دستگیری سیدمهدی هاشمی - یکی از نزدیکان آیت‌الله منتظری - و اعدام او هر روز بیش از پیش بر اوج مناقشات در سطوح عالی‌هرم قدرت افزوده می‌شد. نزاع محافظه‌کاران و چیگراییان از درگیری لفظی شورای نگهبان (تحت نفوذ محافظه‌کاران) و اکثریت مجلس (تحت نفوذ چیگراییان) گذشت؛ به درون دولت راه یافت و حتی در قوی‌ترین

نهاد سیاسی مدافع حکومت (جامعه روحانیت مبارز) ایجاد انشعاب کرد و نیز حزب رسمی کشور (حزب جمهوری اسلامی) را به تعطیلی کشاند.

با وجود این، هنوز رهبری امام خمینی (ره) می توانست مانند نخ یک تسبیح مهره‌ها را در کنار هم قرار دهد. البته این به آن معنا نبود که امام خمینی (ره) درباره جمهوری اسلامی پس از خود دغدغه‌ای نداشت و موقعیت خود را به منزله یک پدیده تثبیت شده به آینده نیز تسری می داد. بسیاری از تحلیلگران سیاسی به کارهایی که رهبر هوشمند باید انجام دهد، می نگرند. او، افزون بر اعلام خاتمه جنگ ایران و عراق و دستور بازنگری در قانون اساسی، از تلاش‌های جمعی از نزدیکان خود برای ایجاد یک جریان غیرمحافظه کار مذهبی حمایت کرد و حتی با حمایت‌های هوشمندانه از آنان کوشید موازنه میان دو جناح اصلی جمهوری اسلامی را حفظ کند. با تصاحب مجلس سوم از سوی "مجمع روحانیون مبارز"، موازنه قدرت میان دو جناح چپ و راست به حدی حفظ شد که پس از درگذشت امام خمینی (ره) یک برنامه محافظه کارانه برای حذف چپگرایان دو سال طول کشید. اما از سوی دیگر برخی رخدادها و وقوع یافته در این سال‌ها - همچون پایان جنگ، برکناری آیت الله منتظری، درگذشت امام خمینی (ره) - بازتاب‌های سرنوشت‌سازی پیدا کرد.

نخستین بازتاب‌ها

سه جناح اصلی حاکمیت جمهوری اسلامی، در چنین موقعیتی سعی کردند دیر یا زود خود را با شرایط وفق دهند.

الف. محافظه کاران: محافظه کاران که به نحو آشکاری از حوادث پایانی دهه شصت (به ویژه انتخابات پارلمانی ۱۳۶۷) دل چرکین بودند، بلافاصله کوشیدند به ارتقای سطح خود در دست‌یابی به منابع قدرت پردازند. قوه قضائیه نخستین نهادی بود که به آنان تعلق گرفت. با خارج شدن چهره‌های برجسته چپ‌اسلامی (مانند سید محمد موسوی خوینگی‌ها و میرحسین موسوی) نهادی‌های

مهم دیگری (مانند بنیاد مستضعفان) را نیز به دست آوردند. آنان همچنین کوشیدند رقبای چپ‌گرای خود را از دولت جدید دور سازند (این برنامه در دولت دوم هاشمی رفسنجانی به موقعیت کامل رسید: ۵ وزیر چپ‌گرا از کابینه کنار رفتند و ۵ وزیر محافظه کار جایگزین شدند). محافظه کاران در این سال‌ها یک برنامه زیرکانه را در دستور کار قرار دادند: اتحاد با جناح میانه علیه جناح چپ.

ب. چپ‌گرایان: چپ‌گرایان با وجود از دست دادن یک حامی معنوی بسیار کارساز، خون‌سردی خود را حفظ کردند، به تحکیم قدرت خود در پارلمان پرداختند و به همکاری با هاشمی رفسنجانی دل بستند. اما از سوی دیگر به آرامی پای خود را از قدرت کنار کشیدند. چندی بعد هنگامی که اتحاد "راست - میانه" به موفقیت‌های بیشتری رسید، ابتدا چند وزیر چپ استعفا دادند، یا پذیرفتند که وارد کابینه دوم نشوند، و سپس نهادهای دیگر قدرت را به شیوه‌های مسالمت‌آمیز کنار نهادند. چپ‌گرایان برخلاف اصلی‌ترین رقبای خود (محافظه کاران) به اتاق سکوت رفتند و کوشیدند به بازسازی خود بپردازند.

ج. میانه‌روها: میانه‌روها در کنار دو جناح اصلی یاد شده، تلاش فراگیری را برای تثبیت وضعیت خود در پیش گرفتند. آنان بدون ورود در مناقشات حساسی چون تداوم مشروعیت کوشیدند از فرصت بهره برده، ارتباطی انداموار با بنیادهای اجتماعی - طبقاتی خود برقرار سازند. اگر محافظه کاران در طبقه متوسط سنتی (تجاری) پایگاهی داشتند و اگر چپ‌گرایان از حمایت خرده بورژوازی مذهبی و شبه‌پرولتاریای موجود بهره می‌برد، میانه‌روها سنگ بنای تقویت طبقه اجتماعی جدیدی را گذاردند که به رشد طبقه متوسط جدید کمک کرد. از آن پس تمامی تحرکات این جناح مصروف تقویت این طبقه شد: طبقه‌ای معطوف به نوعی نوسازی لیبرال، سکولار و سرمایه‌دار.

بازماندگان

اما در این میان گروهی بودند که همچنان در برابر تحولات جدیدی که رخ داده بود خود را در نیافته بودند. آنان که همیشه در لولای جناح‌های اصلی حاکمیت

قرار داشتند، این بار نیز از مدار خارج شده بودند. بخش عمده‌ای از این افراد هشت سال را در جنگ ایران و عراق سپری کرده بودند و در انتظار آن بودند که در پس یک پیروزی، به حمله‌ای دیگر دست زنند؛ اما به ناگاه به آنها فرمان بازگشت داده شد. نسل جنگ هنگامی که بازگشت، با صحنه‌ای ناآشنا روبرو شد. آنها هیچ‌گاه در مدیریت جمهوری اسلامی حضور نداشتند. برخی، سال‌ها بود که به پشت جبهه‌های جنگ نیامده بودند. ایران ۵۹ و ایران ۶۷ بسیار تفاوت می‌کرد. بسیاری از انگیزه‌های معنوی، مادی شده بود. به جای برادر و خواهر نامیدن، مردم از آقا و خانم برای فرا خواندن یکدیگر استفاده می‌کردند. واژه‌های مستضعفان و مستکبران به واژه‌های لطیف‌تری مانند آسیب‌پذیران و سرمایه‌گذاران بدل شده بود. بسیاری از نشانه‌های انقلابی بودن رخت بر بسته بود: صورت‌های تراشیده، لباس‌های آراسته و تشریفات و تدارکات بسیار...

اما از همه مهم‌تر درگذشت امام خمینی (ره) بود. درگذشت امام خمینی (ره) بر بیگانگی فضا می‌افزود. با درگذشت رهبری انقلاب بسیاری از شکاف‌ها آشکار شد و بسیاری از معیارها، نهان. دیگر نمی‌شد چهره‌ای را به سبب سابقه‌اش همچنان ستود که گویی امروز نیز چنین است.

لیبرال‌های جدید، منافقان جدید، روحانی‌نماهای جدید از جمله واژه‌هایی بود که بسیار به کار برده می‌شد، - و شگفتا که مصادیق بسیار غیرمنتظره‌ای می‌یافت. در خیل این مصادیق هر مقامی یافت می‌شد: از نماینده مجلس و وزیر کابینه گرفته تا قائم مقام رهبری و حتی پاره‌ای از انقلابی‌های زندان رفته برکنار از قدرت... چنین وضعیتی کافی بود که سرگشتگی معیار را در بسیاری از افراد دامن زند. پاره‌ای نیز چنین شدند، اما پس از مدتی آنان که باز ماندند معیار جدیدی برای سنجش پدیده‌ها اختیار کردند. به تدریج تصاویر رسمی این معیار را پررنگ‌تر کردند. اما هنوز پدیده‌هایی وجود داشت که منجر به خشمگین شدن بازماندگان می‌شد.

چه کسانی حامیان سنت را خشمگین می‌کنند؟

با استقرار رهبری جدید بسیاری از بازماندگان دریافتند که باید از این منبع جدید

مشروعیت پیروی کنند. آنان خطر را به دو صورت زیر در پشت سر خود حس می‌کردند:

الف. طبقه متوسط جدید (یقه سفیدها) جامعه را آشکارا به سوی مظاهر غیر قابل اجتناب مدرنیسم (سکولاریسم - لیبرالیسم و سرمایه‌داری) می‌برد. هر قدر که این مظاهر برای طبقه جدید غیر قابل اجتناب بود، برای گروهی که ما آنها را حامیان جوان و خشمگین سنت می‌نامیم غیر قابل پذیرش بود. اینان که بیشتر در طبقات فرودست تر لایه‌های متوسط سنتی (تجار، کاسبان)، خرده‌بورژوازی مذهبی (روحانیان تهیدست) و نیز شبه‌پرولتاریای روستایی (کشاورزان بی‌زمین یا رعایای اجاره‌دار) ریشه و پایه داشتند، گمان می‌کردند که طبقه اجتماعی جدید، پروژه‌ای را به پیش می‌برد که سرانجام به کفر و الحاد و فقر و فساد منجر خواهد شد.

ب. عامل بسیار مهم دیگر نقش کاتالیزور گونه محافظه‌کاران در شوراندن «حامیان خشمگین سنت» علیه یقه سفیدها است. این در حالی بود که محافظه‌کاران نیمه اول دهه دوم انقلاب را در ائتلاف با نمایندگان طبقه متوسط جدید (حزب کارگزاران) به سر برده بودند و از این ائتلاف در حذف چپ‌گرایان سود بسیار عایدشان شده بود. محافظه‌کاران هنگامی که به گروه آخر می‌رسیدند آشکارا انگشت اشاره را به سوی یقه سفیدها می‌گرفتند و آنها را عامل تمامی بلایا می‌شمردند.

این شیوه از آن رو اختیار شده بود که، اولاً، محافظه‌کاران را در پشت کارگزاران نهان می‌ساخت و، ثانیاً، آنان را قادر می‌ساخت در حذف کارگزاران از جیب دیگران هزینه‌های گزاف و کلان خرج کنند. در نظر گرفتن هدف دوم، نشان از یک روان‌شناسی صائب درباره گروه‌های خشونتگرا داشت: بدنه این گروه از جوانانی تشکیل می‌شد که توان ریسک‌پذیری بسیاری داشتند و در دفاع از سنت محافظه‌کاری نمی‌کردند.

با وجود این، طنز تلخ تاریخ در آنجا شکل خواهد گرفت که خود محافظه‌کاران نیز تا آستانه قربانیان خشونت پیش بروند. آنان در حالی توانسته بودند سنت‌گرایی (جست و جوی منابع سنتی مشروعیت، مخالفت با مدرنیته:

دنیوت، دموکراسی و سرمایه‌داری جدید) را در اذهان حامیان خشمگین سنت بنشانند که خود در معرض اتهام یک همکاری تاریخی با یقه سفیدها (۱۳۷۴-۱۳۶۸) بودند. این اتهام بیشتر از لایه‌های انشعاب یافته از گروه چپ جدید، متوجه محافظه‌کاران بود. اندکی پیشتر محافظه‌کاران، به سبب همین سابقهٔ همنشینی‌ها، به مصالحه‌کنندگان غیراصولگرایی معروف می‌شدند که همچنان دل در گرو سرمایه‌داری (سنتی) دارند و حاضر نیستند برای دفاع از ارزش‌ها از دارایی‌های خود بگذرند. محافظه‌کاران که از این بمب ساعتی در درون دوستان جوان خود آگاه هستند می‌کوشند با تقویت لایه‌های راستگرای ایشان (افزون بر پرستی‌های اصولگرایانهٔ خود) از انفجار زود هنگام این بمب جلوگیری کنند، - زخمی که دیر یا زود سر باز خواهد کرد. یک ضرب المثل ایرانی در این هنگام چندان به کار نخواهد آمد: چاقو دسته‌اش را نخواهد برید.

حامیان خشمگین سنت در جست و جوی نهاد

با وجود تمایلات غیر قابل انکار "حامیان خشمگین سنت" به محافظه‌کاران، آنان در طول دههٔ اخیر آشکارا در جست و جوی نهادی برای خود بوده‌اند. نخستین گروه سیاسی منسوب به این طیف در آغاز دههٔ هفتاد و به نام "انصار حزب‌الله" تأسیس شد. انصار حزب‌الله، که ابتدا در شکل یک هیأت مذهبی رزمندگان از جنگ برگشته تأسیس شده بود، بعدها به‌عنوان مشهورترین گروه سیاسی منسوب به این جریان قلمداد شد، آن گونه که بسیاری از شکل‌های دیگر نامی مشابه (حزب‌الله و...) را برای خود برگزیدند.

در میانهٔ دههٔ هفتاد گروه جدیدی به وجود آمد که انتظار می‌رفت بتواند نقش مهمی را به‌عنوان یک گروه سیاسی در این جریان بازی کند. مهم‌ترین ویژگی گروه مذکور قرار گرفتن یکی از چهره‌های مهم جمهوری اسلامی (محمد محمدی ری‌شهری) در رأس آن (جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی) بود، چرا که جریان مذکور از حمایت مستقیم هیچ کدام از اهرم‌های قدرت بهره‌مند نبود: افزون بر مخالفت‌های جدی کارگزاران و جریان چپ، حتی جریان

محافظه کار نیز به دفاعی شرمزده و ابزاری از آن در عرصه عمومی بسنده می‌کرد. اما این انتظار نیز خام بود. شکاف در جمعیت و گردش به چپ چهره‌های شاخص آن جریان، حامیان خشمگین سنت را بر استفاده از گروه‌های کلاسیک خود و اتحاد با محافظه کاران مصمم تر کرد.

هسته، حزب یا...؟

گذشت زمان، به جریان مذکور ثابت کرد که نمی‌تواند به جریان دیگری دل ببندد (هر چند هنوز با محافظه کاران الفت بسیار دارد). دیگر آنکه به تدریج روشن شد که رویارویی این جریان با مطالبات عمومی نمی‌تواند آن را به جریانی عمومی بدل سازد و از این رو حضور در جامعه مدنی و بیرون آمدن از حالت ژله‌ای / توده‌ای برای آن نه تنها غیرممکن بلکه مضر است. این جریان نه به شکل یک حزب یا حتی جنبش اجتماعی، که به صورت یک هسته کوچک، اما کارآمد و فعال و گسترده، متولد شده است و همچنان می‌تواند بزید. نگاهی به مطالبات جریان اخیر می‌تواند چرایی این فرضیه را که این جریان تند ایرانی از تبدیل شدن به جریانی اجتماعی و قدرت گرفتن از طریق صندوق‌های رأی عاجزند و تنها به شکل هسته‌های خشونتگرا قابل تداوم هستند، مشخص کند. فرض بر این است که جنس مطالبات تندروان ایران با جنس مطالبات مردم ایران بسیار متفاوت است و تنها یک تغییر موقعیت تند سیاسی [شبهه کودتا] می‌تواند این دو را (به جبر) بر هم منطبق کند.

مطالبات و روش‌ها

جریانی که از آن با عنوان حامیان خشمگین سنت یاد کردیم در برابر موج فزاینده مدرنیسم شیوه‌ای کاملاً عقبگرا در پیش گرفته است. این شیوه (که بیشتر در لایه‌های منشعب از راست آن دیده می‌شود) در منشعبان از چپ جریان مذکور به مواضع پست مدرنیستی تبدیل می‌شود:

۱. در عرصه سیاست، گفتمان غالب در این جریان گفتمانی ضددموکراتیک

است، با این تفاوت که گروهی در نقد دموکراسی به انتقاداتی سطحی و قیاسی بسنده کرده، می‌کوشند حکومت اسلامی را در برابر حکومت مردمی (خدا/مردم) قرار دهند. اما گروهی دیگر به نقدهای دماغ‌وزیک (عوام‌فریبانه) از دموکراسی دست می‌زنند و به باز تولید انتقادات پست‌مدرن از دموکراسی مشغول می‌شوند.

۲. در عرصه اقتصاد، طیف رنگانگی از لایه‌های ضد سرمایه‌داری تا راضی شده به پرداخت تکالیف شرعی (خمس و زکات و...) یافت می‌شوند. اما هر دو گرایش موجود با مدرنیزه شدن اقتصاد مخالف‌اند و عمدتاً از یک الگوی مبتنی بر اقتصاد کوچک و دستی برای رشد دفاع می‌کنند.

۳. از حیث اجتماعی، هر دو جریان ضمن مخالفت با نوآوری حقوقی (حقوق زنان) به شیوه‌ای متحد در برابر زندگی شهری، دارای موضع و خواستار رعایت حداقل ویژگی‌ها و مظاهر مدرنیته در حیات شهری هستند. جریان مذکور متفقاً خواستار رابطه‌های توده‌وار مردم با یکدیگر - حکومت بوده، جامعه مدنی (شکل یافته) را نافی دینداری شمرده و از ابزارهای ارتباطی مدرن (رسانه‌ها: روزنامه، رادیو و تلویزیون و اینترنت و...) به شر و بدی یاد می‌کنند. لایه‌های افراطی، رادیکال و چپ‌گرای این طیف حتی مشابهت‌هایی با جنبش‌های سبز اروپایی می‌یابند و اخیراً از بازگشت به طبیعت، دفاع از زندگی بدون فن‌آوری، مقابله با طب جدید و استفاده از طب سنتی دفاع می‌کنند.

۴. در حوزه فرهنگی، دفاع از اخلاق بسته کلاسیک، تأکید بر تک‌منبعی بودن معرفت - و آن هم معرفت دینی - سنتی - و پیوستگی همه مفاهیم (از جمله سیاست) با آن، از مهم‌ترین مبادی فرهنگی حامیان خشمگین سنت به شمار می‌رود. در چنین موضعی سکولاریسم طبیعتاً محکوم است و همچنین همه دستاوردهای مدرنیته. شعار اصلی این جریان بازگشت به سنت است اما بازگشت مذکور بازگشتی از نوع مسالمت‌آمیز و محافظه‌کارانه نیست. از آنجایی که در منطق این جریان مفهومی به نام نسبییت وجود ندارد و جزمیت بر جای آن نشسته است، برای چنین بازگشت سعادت‌مندان‌ای می‌توان از هر راهی استفاده کرد. صحنه‌گذاران بر اینکه این همان راه سعادت است، در توسل به خشونت

نقش بسزایی داشته و دارد. طبیعی است که در چنین پروژه خطیری هر چه بسته‌تر عمل کردن منجر به کارآمدتر عمل کردن می‌شود. از این رو، این جنبش خشن به شکل هسته‌ای از نیروهای حرمان دیده اجتماعی جلوه‌گر می‌شود.

یک آتشفشان خشم

در پایان دومین دهه پیروزی انقلاب اسلامی، طبقه متوسط جدید در تبلیغ و ترویج ایدئولوژی نوین خود گام‌های بزرگ‌تری برداشت. افزون بر یک گرایش لیبرال در رویکرد به این موضع، گرایشی از چپ نیز به سوی آن شتافت. ائتلاف این دو جریان در دوم خرداد ماه ۱۳۷۶ یک پیروزی تمام‌عیار برای طبقه متوسط جدید بود.

شرایط جدید امکان هر چه رادیکال‌تر شدن برای حامیان خشمگین سنت را فراهم آورد. گسستن محافظه‌کاران از اتحاد با طبقه متوسط جدید بر آتش خشم می‌افزود. انصار حزب‌الله راسخ‌ترین مخالفان پیروزی محمد خاتمی در انتخابات ریاست جمهوری بودند. ویژه‌نامه‌ای که ارگان این گروه علیه خاتمی منتشر کرد به اندازه‌ای تند بود که تا ماه‌ها موضوع شکایت رئیس‌جمهور علیه این گروه شده بود. با وجود این، خاتمی پیروز شد. پیروزی خاتمی را بسیاری از صاحب‌نظران به مثابه گامی به جلو برای طبقه متوسط جدید در ایران قلمداد کرده‌اند. به این معنا که اگر پیش‌گامی جریان راست مدرن در رویکرد به تجدد (۷۶-۱۳۶۸) مرحله اول از برنامه توسعه (نوسازی اقتصادی) را شکل داد، پیوستن چپ مدرن (پس از یک انزوای هشت‌ساله) حلقه بعدی برنامه توسعه (نوسازی سیاسی) را تکمیل کرد. به هر میزان که حلقه‌های پروژه تجدد تکمیل گردد (و به طور طبیعی طبقه متوسط جدید پیش‌آید) خشم جریان مخالف مدرنیته از آن افزون می‌گردد. در این صورت بعید نیست که یک آتشفشان خشم در پیش روی این به پیش تاختن‌های تجدد‌گرایان به وجود آید.

بخش سوم:

مقالات دیگر

فصل ۱

چند گام به سوی دموکراسی

طرح مسأله

هفتمین دوره انتخابات ریاست جمهوری اسلامی ایران را می‌توان، و باید، از زوایای گوناگونی مورد تدقیق و تحقیق قرار داد. یکی از این زوایا نسبتی است که فرآیند مذکور با مزیغه رشد سیاسی در ساختمان کلان توسعه می‌یابد.

فرضیه

موفق‌ترین روش حکومتی که در علم سیاست جدید مورد امعان نظر قرار می‌گیرد و برتری آن بر سایر شیوه‌های حکومتی اثبات می‌شود، مدل دموکراسی است. امروزه، خواسته یا ناخواسته، درست یا غلط، دموکراسی بهترین شکل حکومت فرض می‌شود که نسبت به هر چهار وظیفه دولت (امنیت، عدالت، پیشرفت و آزادی) دارای شرح وظایف روشن و موفق است. البته دموکراسی دارای قرائتهای متفاوتی است، اما اجمالاً می‌توان بر سر اصول دموکراسی توافق کرد. بنا به همین فرض می‌توان به نقش انتخابات اخیر در تعمیق دموکراتیزه کردن نظام جمهوری اسلامی پرداخت.

۱. پیدایش توأمان تکثر سیاسی و تثبیت سیاسی

نخستین رهاورد انتخابات دوم خرداد ماه تثبیت دو پدیده‌ای بود که به نوبه خود

زمینه‌ساز شکوهمندی آن گردیدند. پیش از انتخابات به تدریج جامعه ما با نوعی تکثر و مرزبندی قابل ملاحظه میان جریان‌های سیاسی داخلی مواجه شد که از یک نظر مسبوق به سابقه تاریخی این مرز و بوم نبوده است. البته ایران در دوران مشروطیت و نیز سالهای پس از شهریور ۲۵ و نهضت ملی هم با تکثر سیاسی مواجه بود، اما تکثر تنها شاخص رشد سیاسی محسوب نمی‌شود. تکثر زمانی به توسعه ختم خواهد شد که با تحمل سیاسی همراه باشد و تحمل نه تنها به معنای به رسمیت شناختن نیروهای بیرونی یک جریان سیاسی، که به معنای برقراری تساهل دموکراتیک در درون احزاب و پرهیز از تشتت اجتماعی نیز هست.

نکته‌ای که در مقاطع پیش‌گفته تکثر سیاسی را از مقطع حاضر متمایز می‌کند زایش احزاب تک‌نفره از دل جریان‌های اصلی است؛ احزابی که مفهوم اصلی جمع‌گرایی را (که اساس تحزب است) فراموش کردند و به فردگرایی رجعت بردند و از این رو امکان تداوم یک سنت پایدار را از خود سلب کردند. حال آنکه در انتخابات اخیر اکثر نیروهای سیاسی کوشیدند خود را در قالب یکی از چهار جریان اساسی تثبیت کنند و این تثبیت اگر نافی تکثرهای مبرم نباشد و با کسب سانترالیزم دموکراتیک از نقش اعضای منتقد خود غفلت نکند بی‌گمان نخستین تجربه توسعه سیاسی کامل (به لحاظ اجزا) جامعه ایران خواهد بود که هر دو رکن تکثر و تثبیت را در خود دارد.

۲. تمییز داده‌ها و تعیین خواسته‌ها توسط مردم

دومین رهاورد این انتخابات مشخص شدن گرایش سیاسی غالب بر جامعه اسلامی ایران است. مسلماً در هر جامعه گرایشهای متفاوت سیاسی و فکری (اعم از محافظه‌کاری، رادیکالیسم، میانه‌روی، سنت‌گرایی و مدرنیسم) وجود دارد، اما ساختهای اخلاقی، اعتقادی و ارزشی هر ملت و جامعه‌ای در طول تاریخ موجب غلبه یک گرایش و فرهنگ سیاسی بر جامعه می‌شود. به‌عنوان مثال در انگلستان محافظه‌کاری و یا در آمریکا لیبرالیسم گرایش «سیاسی - فکری» غالب را تشکیل می‌دهد. انتخابات اخیر ایران، انتخابات میان رویکرد قشری و

رویکرد نواندیش بود. مردم ایران نشان دادند که خواستار تحول هستند و چندان به درجا زدن و انجماد اعتقادی ندارند. البته آنچه در نوع نوآوری مورد نظر مردم مشهود است لزوم حفظ ارزش هاست، اما ارزش‌هایی در ترابط با متقاضیات زمان و مکان.

از این رو آن‌گرزهی که با «نه» مردم مواجه شد و در واقع پاسخ منفی مردم با ایده و عملکرد خود را دریافت کرد و آن گروهی که از آری مردم برخوردار شد، به تعبیری به جهت تعیین خواسته‌های جدید مردمی این جواب مثبت را دریافت کرد. اگر بخواهیم از این رفتار به نوعی روان‌شناسی سیاسی مردم ایران دست یابیم باید آن را در کنار رفتارهای ایشان در مقاطع مشابه قرار دهیم. مردم ایران همواره در طول حیات نظام جمهوری اسلامی به گروه‌های نواندیش اسلامی پاسخ مثبت داده‌اند.

اگر در انتخابات مجلس سوم مجمع روحانیون مبارز پیروز شد به دلیل دیدگاه‌های نو و اصلاحات رادیکالی بود که نسبت به جامعه روحانیت مبارز ارائه می‌داد؛ و اگر در چهار سال بعد جامعه روحانیت مبارز بر رقیب خود چیره شد به سبب وعده تغییر بود که به‌عنوان حمایت از هاشمی مطرح کرد؛ و اگر کارگزاران سازندگی ایران در انتخابات مجلس پنجم با اقبال نسبی مواجه شدند به دلیل خواست مردم در مورد همان تغییر وعده داده شده توسط متحدین سابق و مخالفان جمید ایشان بود. به همین دلیل رأی آوردن حجت‌الاسلام والمسلمین خاتمی در انتخابات ریاست جمهوری هفتم نیز معطوف بر تأکید ایشان بر نوگرایی (چه به لحاظ اجتماعی، چه به لحاظ فکری) بود و نیز اینکه ایشان با وجود سوابق فرهنگی و اجرایی طولانی یک چهره نوین سیاسی بودند. بنابراین، این گونه که از گذشته و حال رفتار سیاسی مردم ایران برمی‌آید گفتمان نوگرایی و اصلاحگرایی گفتمان مختار ایشان است و این بیش از شکست جریان محافظه‌کار در این مقطع حائز اهمیت است. نیروهای محافظه‌کار فارغ از تمامی مسائل سیاسی باید درک کنند که گفتمان جاری و عام در ایران محافظه‌کاری نیست و اگر ایشان به فکر نشان دادن انعطاف در برابر

روند تکامل اجتماعی نباشند دیر یا زود از یک جریان مؤثر در حیات سیاسی کشور به جریانی حاشیه‌ای تبدیل خواهند شد.

۳. پر شدن شکاف نخبه / توده

در آغاز عمده‌ترین هواداران رئیس‌جمهور منتخب خیل عظیم دانشجویان بودند که با وجود گستره کمی خود چندان امیدی به پیروزی عمومی حجت‌الاسلام خاتمی نداشتند. این تحلیل با توجه به سابقه عنایت جامعه ایران به نهادهای سنتی مطرح می‌شد اما سرانجام در دوم خردادماه مشخص شد که این تحلیل به هیچ وجه درست نیست. مردم به دانشگاهیان اعتماد کردند و به اندیشه درباره کاندیدای روحانی آنها پرداختند. شگفت آنکه یکی از مفاهیم بسیار آکادمیک، یعنی «جامعه مدنی»، امروزه به مفهومی عمومی تبدیل شده است. بنابراین، نهاد دانشگاه توانست با حرکتی ابتدا به ساکن تأثیرگذار باشد. بجاست در ریشه‌یابی این واقعه همه محققان، به ویژه دانشگاهیان، کوشا باشند. از سوی دیگر به نظر می‌رسد که هویت دینی روشنفکران نسل جدید در ایران که در شخصیت حجت‌الاسلام خاتمی به عنوان سمبل پیوند دینداری و روشنفکری بروز یافت عامل بسزایی در پر شدن شکاف تاریخی نخبگان و توده‌ها در ایران اسلامی باشد.

۴. انتخابات رقابتی

این انتخابات تقریباً تمامی شرایط یک انتخاب — از حوزه جامعه مدنی نه دولت — را در اختیار داشت. وجود گزینه‌های متفاوت، ارائه راهکارهای پیشنهادی آنها برای اداره جامعه و نقد هر کدام از جانب رقبای مهم‌ترین جلوه‌های انتخابگری مردم را به وجود آورد. ضمن آنکه وابستگی تشکیلاتی هر کدام از کاندیداها و نقش تشکل‌های حامی آنان نقش مهمی در این امر داشت.

۵. گرایش به ملاک‌ها و نه شخصیت‌ها

از آنجا که دموکراسی بر یک حکومت واقعی — نه آرمانی — و حاکمیت

انسان‌های متوسط — نه کامل — تأکید دارد، هرگونه تقدس‌سازی برای افراد مانعی اساسی در راه آن به شمار می‌رود؛ هر چند نفی تقدس نامزدهای ریاست جمهوری در دموکراسی اسلامی به مثابه نفی تقدس ارزش‌های الهی نیست.

به هر حال، در این انتخابات داعیه ابوت و قیومت بسیاری از گروه‌ها و افرادی نفی شد و مردم با جسارتی ویژه اثبات کردند که از توان‌گزینش اصلح برخوردار هستند. جالب اینجاست که این دستاورد محصول ناخودآگاه ناآگاهی همان طیفی بود که همه امکانات و پشتوانه‌ها را پشت سر خود بسیج کرد و شکست خورد. آن افرادی که هرگونه احتمال خطا از ایشان بعید جلوه داده می‌شد، اعم از دانشگاهیان و جیه‌المله، حوزویان به ظاهر فراجناحی، خطیبان عامه‌پسند و حتی ورزشکاران و هنرشدان مشهور، دریافتند که اگر در معرض تعارض با خواسته‌های عمومی قرار بگیرند، مردم به آنان اقبالی نشان نخواهند داد. در هر حال باید گفت امروزه کوچکترین سود ما از اقدام چهره‌های مذکور تحویل هویت خطاناپذیر این افراد به شخصیت‌های محترم است؛ هر چند باید از این نکته نیز غفلت نورزید که امکان صحت انتخاب این افراد در بسیاری موارد وجود دارد اما حتی در این صورت نیز این نظر باید مبتنی بر قوه انتخابگری مردم از یک سو و احترام به همه گزینه‌های سیامی اجتماعی از سوی دیگر باشد.

نتیجه

نظام جمهوری اسلامی دارای پتانسیل‌های قانونی و واقعی برای یک حکومت مردمی است؛ تنها باید با اجرای مکانیسم‌های پیش‌بینی شده و تقویت نهادهای منبعت از اراده مردم و تثبیت قواعد بازی موجبات دوام و رشد آن را فراهم آورد و بدان فعلیت بخشید. این نکته‌ای است که به وضوح از پیام مردم دیده می‌شود.

فصل ۲

جمهوری اسلامی؛ نه یک کلمه کم، نه یک کلمه زیاد

بی‌گمان از جمله برکات حیات حضرت امام خمینی، طرح و اجرای نظریه ولایت فقیه به مثابه یک تئوری حکومتی اسلامی بوده است که راه را برای بحث فراموش شده نظریه‌های دولت اسلامی گشود و برای نخستین بار در دوران معاصر نظام اسلامی را تأسیس کرد.

نظریه ولایت فقیه به عنوان شاکله اصلی دیدگاه امام در مورد دولت اسلامی در دوران حیات ایشان در مجموع سه فراز اساسی را پشت سر نهاد که درک مبانی، اصول و آثار این سه فراز در درک قرائت امام از دولت دینی نقش اساسی دارد:

فراز اول: از آغاز مبارزه تا تأسیس نظام جمهوری اسلامی

در این دوره حضرت امام ضمن تشریح ضرورت اقامه حکومت اسلامی (به صورت عام) به شرح دلایل عقلی، نقلی و شرعی آن پرداختند و راهکارهای اقامه چنین حکومتی را نیز بیان داشتند. نگاهی به مهم‌ترین سند مکتوب این دوره، یعنی رساله ولایت فقیه (یا حکومت اسلامی) سرفصل‌های مورد نظر مؤلف بزرگوار آن را چنین معرفی می‌کند:

۱. دلایل لزوم تشکیل حکومت؛

۲. بررسی نمونه‌هایی از احکام اسلامی؛

۳. طرز حکومت اسلامی؛
 ۴. ولایت فقیه به استناد اخبار؛
 ۵. برنامه مبارزه (۱).

محوریت و انتخاب این سرفصلها، که در واقع بازتاب دغدغه‌های آن زمان حضرت امام می‌باشند، نشان می‌دهد ایشان اصل را بر طرح و جا افتادن مسأله حکومت اسلامی قرار داده‌اند و جز در یک فصل (طرز حکومت اسلامی) به مختصات درونی آن نپرداخته‌اند. در همین فصل نیز در تشریح مختصات درونی حکومت اسلامی از قیاس تطبیقی با دیگر نظامهای موجود پرهیز شده و تنها در مقدمه فصل، اختلاف حکومت اسلامی با سایر حکومتها مورد مذاقه قرار گرفته است (۲).

فراز دوم: از تأسیس نظام جمهوری اسلامی تا طرح مقوله ولایت مطلقه فقیه (۳)

در این دوره که وجه عملی آن بر دوره نخست غالب است (۴) امام راحل بیشتر به تثبیت حکومت اسلامی پرداخته و به طور خاص عنایت ویژه‌ای به تطبیق یا تمایز این نظام با نظامهای موجود حکومتی مصروف داشتند. این توجه از آن جهت از سوی امام مبذول می‌گردید که برای بسیاری (بخصوص جهانیان و غربیان) نظام جمهوری اسلامی پدیده‌ای بدیع و مبهم بود که در طول تاریخ مرسوم به سابقه نبود. در تمامی این دوران امام می‌کوشند حکومت اسلامی و ولایت فقیه را در شکل جمهوری اسلامی تثبیت نمایند. اصرار ایشان بر مقوله جمهوری اسلامی به حدی بود که با هرگونه کاستن و افزودن کلمه‌ای از این

۱. امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱ تا ۳.

۲. همان، ص ۲. نکته جالب توجه اینکه در همه جای این رساله امام با این پیش‌فرض به طرح مقوله ولایت فقیه پرداخته‌اند که ولایت فقیه تنها شکل و اصولاً برابر با حکومت اسلامی است.

۳. مقصود از «طرح» مقوله ولایت مطلقه فقیه، تأکید امام بر آن در مقطع مزبور است اگر چه رگه‌هایی از این مفهوم در آثار اولیه ایشان نیز وجود دارد.

۴. مقصود از پراتیک بودن این دوره، تعیین یک حکومت دینی است والا در دوره زمینه‌سازی برای انقلاب نیز حضرت امام کاملاً واقع‌بین بوده‌اند.

مفهوم لایتجزا مخالفت می فرمودند و با هر دو نظریه «جمهوری دموکراتیک اسلامی» و «حکومت اسلامی» به عنوان نظام حکومتی ایران پس از انقلاب اسلامی مخالفت می کردند. بسیاری بودند از مغرضان یا خیرخواهان ناآگاهی که به امام پیشنهاد عدول از نظام پارلمانتاریستی و حرکات فراقانونی می دادند اما ایشان در تمام دوران رهبری خویش بر لزوم شکل گیری و تقویت همه نهادهای قانونی و مدنی تأکید داشتند و حتی از قاعده اداره کشور بنا به مقتضیات انقلاب پرهیز کردند^(۱). در این دوره «جمهوری اسلامی» مورد نظر حضرت امام مشتمل بر همه صفات شکلی نظامهای جمهوری بود با محتوا و جهت گیری اسلامی.

فراز سوم: طرح ولایت مطلقه فقیه

سومین فراز و آخرین مرحله از اندیشه حکومتی امام خمینی، طرح و تأکید بر مقوله ولایت مطلقه فقیه بود. ایشان در پاسخ به شبهات آن روزگار که خواستار مقید کردن حکومت اسلامی (ولایت مقیده فقیه) بود، بر مطلقه بودن اختیارات دولت اسلامی تأکید ورزیدند.

در هر حال فهم اندیشه حکومتی حضرت امام بدون درک مراحل و فرازهای مذکور فهمی ناقص و چه بسا نادرست است. به عنوان مثال، برخی پس از گذشت قریب ۲۰ سال از تأسیس یک نظام حکومتی محصول آرا و مورد تأیید حضرت امام، با ملاک قرار دادن بخشی از دیدگاه های ایشان ارکان نظام جمهوری اسلامی را زیر سؤال می بردند:

«ما در جمهوری اسلامی مجلس قانونگذاری نداریم بلکه مجلس برنامه ریزی داریم. منظور این است که در یک نظام اسلامی حق جعل قانون در برابر شرایع الهی وجود ندارد. شارع و قانونگذار خداوند است... تعبیر حاکمیت مردم یک تعبیری نیست که حتی در قانون اساسی باشد یا امام مطرح کرده

۱. معمولاً نظام های انقلابی دارای منطق خاص خود هستند و مراحلی را تا قانونمند شدن طی می کنند اما امام بر تسریع قانونیت نظام جمهوری تأکید داشته و در مدت کوتاهی این حکومت دارای قانون اساسی، مجلس قانونگذاری، قوه قضائیه و دولت گردید.

باشند»^(۱)

این سخن در واقع معطوف است به بخشی از دیدگاه‌های حضرت امام که در فراز نخست از اندیشه حکومتی ایشان در کتاب ولایت فقیه ثبت و ضبط شده است.^(۲) اما نگاهی به سیره حکومتی امام، به ویژه در فراز دوم و سوم، تأکید بر سیزان بودن رأی مردم و نیز تشکیل مجلس قانونگذاری، ناسخ سخن پیشین است. با وجود این، ذکر چند نکته در باب این نظریه ضروری می‌نماید:

حضرت امام در دوران استقرار نظام جمهوری اسلامی حجیت قانون در چارچوب دین را پذیرفتند و بارها بر عدم کفایت اجتهاد مصطلح فقهی تأکید فرمودند. یعنی ایشان قانون را الزاماً منبعث از نص دین بر نمی‌شمردند بلکه بر عدم خروج قانون از اصول دین تأکید داشتند. نقشی که شورای نگهبان در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز بر عهده دارد منطبق بر همین ایده است. شورای نگهبان قوانین مصوبه مجلس شورای اسلامی را از آن جهت بررسی می‌کند که مخالفتی با شرع نداشته باشد نه اینکه لزوماً عین شرع باشد. در همین راستا فقهای سیاسی دیگری هم بوده‌اند که از این زاویه به مقوله تقنین نگریسته‌اند. مرحوم علامه نائینی مشروطیت را از آن جهت می‌پذیرفت که با شریعت مابینت ندارد نه از آن جهت که شریعت در مشروطیت عینیت می‌یابد: «اشتمال هیأت منتخبه (وکلائی مجلس) بر عده‌ای از مجتهدین عدول و یا مأذونین از قبل مجتهدین [است]. تصحیح و تنفیذ و موافقت ایشان در آراء صادر برای مشروعیت آراء کافی است».^(۳)

مرحوم آیت‌الله سیدمحمد باقر صدر نیز می‌گوید:

«در مواردی که حکم الزامی از جانب شرع در بین نیست و شریعت آن را به اختیار مکلف و انهاده است، «منطقه الفراغ» نامیده می‌شود. تقنین بر اساس مصالح

۱. دکتر الهام، ماهنامه صبح، شماره ۷۱ تیرماه ۷۶، ص ۲۸.

۲. امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۳۳.

۳. علامه نائینی، تئیه‌الامه و تزیه‌المله، به نقل از فصلنامه راهبرد شماره ۴ پاییز ۷۳ ص ۱۴ - مقاله نظریه‌های دولت در فقه شیعه (محسن کدیور).

به شرط عدم تعارض با قانون اساسی به عهده قوه مقننه خواهد بود.»^(۱)
مرحوم مطهری نیز یکی از تصورات شش‌گانه حق حاکمیت را چنین توصیف می‌کند:

«وضع قانون کلی، الهی است ولی تعیین حاکم برای وضع قوانین جزئی و حکم بر طبق مصالح و آمریت بر عهده مردم و حق مردم است (اصل بعثت و اصل شورا)».^(۲)

و سپس با تفاوت گذاشتن میان عصر حضور و عصر غیبت و تفاوت در ضرورت فقهت و عدالت حاکم این تصور از حاکمیت را قابل انطباق بر فقه شیعه می‌دانند.^(۳)

بنابراین، معتقدین به اصالت مجلس برنامه‌ریزی در برابر مجلس قانون‌گذاری باید به چند سؤال پاسخ دهند:

الف. حکومت اسلامی، حکومتی منطبق و مأخوذ از متن اسلام است یا در چارچوب آن؟

ب. آیات الاحکام مشتمل بر کلیات امور اجرایی‌اند یا جزئیات آنها؟
ج. احکام مضبوط در رسائل عملیه ارائه‌کننده جامع قوانین لازمه بشری‌اند یا خیر؟

د. درک و استنباط احکام از متون و نصوص دینی تا چه حد مستقل از عرف و تا چه حد منطبق بر شرع است؟
و در یک کلام، این گروه باید حوزه منطقه‌الفراغ فقه اسلامی را مشخص نمایند.

از سوی دیگر، با وجود پذیرش ارکان و اصول مردم‌سالاری (البته با قرائت دینی) از سوی حضرت امام و تأکیدات مکرر ایشان مبنی بر عدم تعارض اسلام و دموکراسی، برخی مدعی می‌شوند:

۱. آیت‌الله صدر، الاسلام بقود الحیة، به نقل از مأخذ شماره ۱، ص ۱۶.
۲. استاد مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، انتشارات صدر، ۱۳۷۰، ص ۱۵۴.
۳. همان.

«ما نمی‌توانیم جمهوری را به معنای دموکراتیک آن کنار اسلامی بگذاریم چون با هم تفاوت بنیادی دارند. ما جمهوری را به عنوان معنای لفظی آن به کار می‌بریم و عرف جامعه هم همین را می‌فهمد و مرادش همین است.»^(۱)

این ادعا در حالی بیان می‌شود که از مجموع دیدگاه امام در مورد حکومت اسلامی، جمهوری به معنای دموکراتیک آن استنتاج می‌شود.^(۲) البته مسلماً دموکراسی در نگاه ایشان با لیبرال دموکراسی غربی دارای مرزبندی جدی است اما امام مخرج مشترک و معقول تجارب بشری را در این زمینه می‌پذیرند. حتی اگر بپذیریم که ادعای فوق‌الذکر با تکیه بر بخشی از آثار امام می‌تواند یک قرائت مقطعی از اندیشه ایشان باشد باید به قرائت جامع‌تری که توسط استاد مطهری از حکومت اسلامی مبتنی بر اندیشه امام عرضه شده است رجوع کنیم.^(۳)

«اسلامی بودن این جمهوری به هیچ وجه با حاکمیت ملی... و با بطور کلی با دموکراسی منافات ندارد...»^(۴) در اسلام... آزادی فردی و دموکراسی وجود دارد.^(۵)

مرحوم مطهری به صراحت از دموکراسی اسلامی نام می‌برد^(۶) و بر این نکته تأکید دارد که: «جمهوریت شکل حکومت ما را تعیین می‌کند و اسلامیت محتوای آن را».^(۷)

۱. آقای پارسانیا، ماهنامه صبح، شماره ۷۱، تیرماه ۷۶، ص ۲۹.
۲. خوانندگان انتظار نداشته باشند نویسنده برای اثبات دموکراسی از منظر امام به بخشی دیگر از آرای ایشان به ویژه در مصاحبه‌های صدر انقلاب (مندرج در صحیفه نور و...) استفاده کند بلکه باید به آثار امام از دیدی کلان و جامع نگریست.
۳. توجه به این نکته ضروری است آثار استاد مطهری از سوی امام تأیید شده‌اند و از این رو قرائت ایشان باید با دیدگاه امام قرابت قابل ملاحظه‌ای داشته باشد.
۴. استاد مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱، ص ۶۵.
۵. همان، ص ۸۷.
۶. استاد مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱، ص ۸۰.
۷. این دیدگاه به صراحت از سوی امام در مصاحبه با اریک رولویان^۱ شده است. امام می‌فرماید: جمهوری مثل آنچه در همه جا هست، اسلام هم یعنی الگوی رفتاری و محتوای مباحث باید اسلامی باشد (نقل به مضمون).

تالی فاسد دو شبهه سابق‌الذکر به آنجا می‌انجامد که عده‌ای نتیجه می‌گیرند: «اگر از روز اول تعبیر حکومت اسلامی را به جای جمهوری اسلامی به کار می‌بردیم شاید بسیاری از مشکلات امروز پیش نمی‌آمد.»^(۱)

این نظریه بزرگترین خطری است که نظام را تهدید می‌کند. هر چند در زمانی که برخی پیشنهاد «اصول حکومت از نظام جمهوری اسلامی به حکومت عدل اسلامی» را ارائه می‌کنند عده‌ای این صراحت را دارند که خواسته‌های قلبی خود را در پس واژگانی زیبا مانند «عدل» پنهان نکنند، اما به هر حال این انحراف خطرناکی است از ماحصل سالها مبارزه و جهاد فکری و سیاسی امام و یارانش و پیمانی که اکثریت قاطع ملت در مردمی‌ترین انقلاب تاریخ بشر با رهبر خویش بستند.

بر همه پیروان صدیق خط امام است که با معرفی هرچه صحیح‌تر مبادی و لوازم تفکر حضرت امام از اشاعه چنین تفکراتی جلوگیری کنند.

فصل ۳

تکوین جامعه مدنی در ایران، بیم‌ها و امیدها

در مباحث جاری در باب تکوین جامعه مدنی، صاحب‌نظران و متفکران به دو شرط ایجاد آن (۱. استقلال از دولت، ۲. تابعیت از شرایط طبیعی) اشاراتی کرده‌اند. این دو شرط در خدمت این فرضیه قرار گرفته است که: «ایجاد یا تثبیت دموکراسی امری تحقیقی است». جهت ابضاح هرچه بیشتر این انگاره بررسی مفاد آن در قالب یک نمونه می‌تواند مفید باشد. نمونه مورد نظر در این گفتار «ایران و جمهوری اسلامی ایران» است.

نمونه ایران از آن رو جهت بررسی در نظر گرفته شده است که اولاً، ملموس و در دسترس است؛ ثانیاً، می‌تواند مصداق خوبی برای یک جامعه مدنی در حال رشد باشد.

از سوی دیگر، بررسی تکوین جامعه مدنی در ایران سبب‌ساز رفع سوء تفاهم‌های موجود در باب رسالت دولت جناب آقای خاتمی خواهد شد. این سوء تفاهم‌ها عمدتاً از آنجا نشأت می‌گیرد که جمعی رسالت این دولت را ایجاد جامعه مدنی پنداشته‌اند، حال آنکه به دلایل مندرج در مقاله پیش گفته این انتظار نه منطقی است و نه صحیح؛ چرا که دولت در هر شرایطی، جز تقویت جامعه مدنی، نه می‌تواند و نه می‌باید کار دیگری انجام دهد. جامعه مدنی یک مفهوم تکوینی است نه فرمایشی.

پیدایش جمهوریت در ایران اسلامی (۱۲ فروردین ۵۸) در واقع محصول به بن‌بست رسیدن راهکار مشروطیت در ایجاد نظامی دموکراتیک و مردمی بود. نظام مشروطیت بدین سبب پاگرفته بود که حافظ حقوق اساسی و انسانی مردم (اعم از حرمتها، مشارکها و آزادی‌های اجتماعی) باشد، اما در عمل بر

بستر مشروطیت استبداد جدیدی پای گرفت که گرچه مقید به ظواهر دموکراسی بود اما در نیت و غایت به شدت ضد مردمی بود. این دیکتاتوری بر خلاف استبداد ماضی خود در بند شکل نمی‌ماند و از این جهت در روند تکوینی افکار و عقاید انحصارطلبانه یک جهش به شمار می‌رود؛ جهشی که با اختیار کردن ظواهر نظام‌های دموکراتیک (مانند قانون، پارلمان، احزاب و...) محتوای استبداد را در آنها تزریق می‌کرد^(۱) و بدینسان مشروطیت وسیله‌ای شد تا استبداد جدید (یعنی استبداد مبتنی بر قانون یا دیکتاتوری)^(۲) شکل گیرد. رژیم پهلوی نمونه بارزی از این استبداد بود که در آن - به ویژه در سالهای میانی سلطنت محمدرضا - ایران واجد اکثر ظواهر دموکراتیک (مانند حزب و فراکسیون اقلیت و اکثریت، به ترتیب: مردم، ایران و نوین)، ارگان‌ها و مطبوعات حزبی، مجالس دوگانه (شورا و سنا) و انتخابات و... بود اما از روح دموکراسی خبری نبود. فقدان روح دموکراسی در حکومت پهلوی (دوم) از نکات بسیاری مستفاد می‌گردد که نکته مورد استفاده ما در این گفتار شکل‌گیری فرمایشی برخی ارکان جامعه مدنی در آن است. جامعه مدنی شاهنشاهی^(۱) جامعه‌ای مصنوعی و فرموده ذات اقدس همایونی بود، به گونه‌ای که هر زمان به وجود آن امر می‌شد ایجاد می‌شد و هر زمان که شاه عدم آن را اختیار می‌کرد نابود و قلب ماهیت می‌گردید. تجربه تبدیل دو حزب (فرمایشی) موجود به حزب واحد (رستاخیز) نمونه‌ای از تناقض آشکار به نام جامعه مدنی دولتی بود که تمام وجود و عدم آن وابسته به یک فرد، یعنی شاه، بود.

به بن‌بست رسیدن نظام مشروطیت در راه وصول به دموکراسی را جز از نظر یراتیک - که در سطور فوق آمد - از نشانه‌ای دیگر نیز می‌توان دریافت و آن تناقض شوریک در تبیین حقوق اساسی مردم بود. قانون اساسی ایران عهد مشروطیت در شرح حقوق سلطنت، مجرای انفاذ این حق را چنین توصیف می‌کند:

«سلطنت ودیعه‌ای است که به موهبت الهی از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده^(۳)». این اصل در واقع مصدر انفاذ حق سلطنت را مهم می‌گذارد،

۱. توجه به این نکته با ذکر این مثال واضح‌تر خواهد شد که رضاخان جهت ظاهرگرایی هر چه بیشتر داعیه جمهوری‌خواهی سر می‌داد.
۲. در باب تفاوت‌های استبداد و دیکتاتوری نگاه کنید به:
۳. قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی، دکتر مصطفی رحیمی، امیرکبیر: ۱۳۷۵، صفحه ۲۲۷.

آن گونه که به صراحت مشخص نمی‌گردد سلطنت ودیعه‌ای الهی است یا مردمی؟ و شاد حق سلطنت خود را از کدامیک اخذ می‌کند؟
 تناقض مذکور در واقع راه را برای تداوم حیات تئوری ظل‌اللهی سلطنت، که امحای آن از اهداف انقلاب مشروطیت بود، بازگذاشت و به شاه حق این تفسیر را داد که انحلال ارکان دموکراسی را از جمله حدود اختیارات خود بداند.

نکته جالب‌تری که در قانون اساسی مشروطیت راه را برای تفسیر مذکور و دیکتاتوری متصور می‌گشود در این اصل نهفته است:

«مجلس شورای ملی که به... بذل مرحمت اعلیحضرت شادشاه اسلام خلداالله سلطانه... تأسیس شده است...»^(۱)

یعنی مجلس - به‌عنوان رکن رکن مردمی بودن نظام - تنها پس از بذل مرحمت شاه مشروعبت دارد! چنین تناقضاتی در طراحی نظام مشروطه، که از آغاز حقوق اساسی مردم را از خوان کرم شاه می‌جست، سبب‌ساز ضعف و فتور آن در برابر دیکتاتوری و پیش بردن ناقص و متناقض پروژه دموکراسی و در نتیجه ایجاد جامعه مدنی مصنوعی و شکننده شادشاهی گردید؛ در نتیجه تنها چاره کار ملت ما در نیل به دموکراسی و انهادن مشروعبت ناکام و ناتمام نظام مشروطیت و تداوم و تکامل آن از طریق جمهوریت شد و بدینسان در دوازدهم فروردین ماه ۵۸ جمهوری اسلامی ایران متولد شد.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران گرچه در برخی از فرازهای خود دچار ابهامات و تناقضاتی گردیده است اما بدون شک در به رسمیت شناختن حقوق اساسی مردم گامی به جلو بوده است. این قانون در تشریح حق حاکمیت چنین تصریح می‌کند:

«حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچکس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند»^(۲)
 و آن‌گاه همه قوای حاکم و نیز ولایت مطلقه امر و امامت را ذیل حق حاکمیت مطلق خدا بر مردم قابل اعمال نظر می‌داند.

ملاحظه می‌شود که در این اصل و اصول منتج از آن حاکمیت الهی مردم

۱. همان، صفحه ۲۲۳.

۲. مجموع قوانین اساسی و مدنی، غلامرضا حججی اشرفی، گنج دانش: ۱۳۷۴، صفحه ۲۷.

بدون هیچ واسطه‌ای مطرح می‌شود و بنابر همین حق حاکمیت و مشروعیت حکومتی است که حقوق مردم، اعم از آزادی، مشارکت و انتخاب (رهبری، رؤسای قوا و نیز مجلس) در اصول متعدد قانون اساسی مورد تأکید قرار می‌گیرد.

بدین ترتیب جمهوری اسلامی ایران نخستین گام در راه به ثمر رساندن پروژه دموکراسی را با به رسمیت شناختن حقوق اساسی مردم برداشته است. اما در باب گام‌های دوم و سوم دموکراسی (دولت، قانون و جامعه مدنی) آنچه پیش روی ماست مجموعه‌ای از بیم‌ها و امیدهاست که ذیلاً خواهد آمد.

الف. امیدها

متأسفانه جمهوری اسلامی از گذشته مطلوب و مثبتی در باب ترابط منطقی و متعادل میان دولت و قانون و جامعه مدنی بهره‌مند نیست. اگر از تجارب نظام‌های ستم‌شاهی بگذریم، در صدر جمهوری اسلامی دولت موقت مرحوم بازرگان، با وجود ادعای دولت قانون بودن، به دلیل عدم توجه به روحیه انقلابی افکار عمومی نتوانست در تناسب خود با جامعه موفق باشد، تا اینکه شکاف تاریخی دولت-ملت (Nation-State) در سیزدهم آبانماه ۵۸ بار دیگر سر باز کرد. بر تلخی این تجربه زمانی افزوده گشت که نخستین رئیس جمهوری اسلامی (ابوالحسن بنی صدر) صفت «مخلوع» گرفت. دولت شهیدان رجایی و باهنر نیز هرگز تجلی در شرایطی باثبات را نیافت و مسؤولیت بر عهده مهندس میرحسین موسوی قرار گرفت.

دولت مهندس موسوی بیش از آنکه بتواند به تقویت جامعه مدنی و یا قانونمندی بیندیشد، در اندیشه ایجاد ثبات و امنیت ملی بود و از این رو عملاً جز اداره جنگ نمی‌توانست به پروژه‌های دیگر بیندیشد. در این زمان شکاف دولت-ملت به سبب ماهیت مردمی دولت و رهبری مکتوم ماند؛ یعنی دموکراسی خلقی و منتی موجود سبب‌ساز مرتفع گشتن این شکاف گردید. اما به هر حال انتظار طبیعی از دولت بعدی (دولت بعد از جنگ) ارتقای سطح دموکراسی خلقی به دموکراسی پایدار بود که به دلیل عدم توجه دولت آقای

هاشمی به توسعه همه‌جانبه (سیاسی) و بی‌قوارگی ناشی از رشد یک‌جانبه صنعتی، سبب‌ساز به تأخیر افتادن تشکیل دولت قانون تارباست جمهوری آقای خاتمی گردید و اینک این هم بر دوش دولت جدید افتاده است.

اما، از سوی دیگر، دولت جدید با قریب دو دهه تلاش مردمی (نه دولتی) برای ایجاد جامعه مدنی مواجه است. به عبارت صریح‌تر، عدم پرداختن دولت به جامعه مدنی در دو دهه گذشته موجب رویش طبیعی جامعه مدنی در ایران شده است. نیم‌نگاهی به تشکیل‌های صنفی موجود (مانند خانه سینما)، تشکل‌های صنفی - سیاسی (مانند دفتر تحکیم وحدت یا جمعیت زنان) و نیز تشکل‌های سیاسی در قالب حزب (مانند جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی)، جبهه (مانند ائتلاف گروه‌های خط امام)، فراکسیون (مجمع حزب‌الله) و نیز مطبوعات ارثانی (شما، ارزش‌ها، عصر ما) نشان می‌دهد نهادهای جامعه مدنی در ایران امروز خودبخود به سوی تأسیس یک رابطه منطقی با دولت پیش می‌روند. باید بر روند رو به رشد حزب و نیز شفافیت حوزه‌های گوناگون فکری - سیاسی، تجربه مثبت انتخابات دوم خرداد (انتخابات رقابتی و نامحتمل از منظر مراکز قدرت) را نیز افزود: رهاورد «دستیابی به قدرت از سوی جامعه مدنی بدون خشونت» را می‌توان سرفصل اساسی حرکت ما به سوی دموکراسی پایدار بر شمرد.

جان کلام آنکه مهم‌ترین بستر ایجاد این نهادهای مدنی را می‌توان در چند پارامتر جست:

۱. عدم دخالت دولت در شکل‌گیری اکثر نهادهای مدنی؛ آن گونه که در برخی مقاطع دولت از در مخالفت برآمده و در عوض، جامعه مدنی با مسالمت و ملاطفت جواب داده است. (۲ خرداد ۷۶)

۲. پیدایش طبیعی اختلاف سلیقه‌ها و سپس اختلاف عقیده‌ها.

۳. پیدایش جامع و مانع گرایشهای سیاسی و فکری.

تأکید بر پارامتر سوم از جهاتی می‌تواند بیانگر افتراق دوره جدید تکوین جامعه مدنی با دوره‌های مشابه در مقاطع متفاوت عصر ماقبل جمهوریت (مانند

دوران مشروطیت) باشد. در همهٔ هتک‌نامه‌های آزادی در ایران، سیل احزاب جاری شده است، به گونه‌ای که در اندک زمانی هرج و مرج سیاسی فضای جامعه را در بر می‌گرفته است. این تجربه پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز تا مقطعی مشخص تکرار گردید اما پس از مدتی با شروع جنگ تحمیلی از حرکت منع شد. در آغاز حرکت بهبود فضای سیاسی پس از جنگ، بار دیگر به نظر می‌رسید جامعه مدنی با تکرر غیرقابل‌کنترلی مواجه گردد اما چنین نشد و امروزه با وجود پابه عرصه گذاردن اکثر گرایشهای فکری - سیاسی متصور (اعم از چپ و راست، محافظه‌کار و میانه‌رو و تندرو، نیز سنتی و مدرن) از پراکندگی نامطلوب گرایشها مصون مانده است و دیگر چنان نیست که هر گرایشی را ده‌ها گروه نمایندگی کند.

ب. بیم‌ها

اما در مقابل، بیم‌هایی حیات جامعه مدنی مستقل را در ایران تهدید می‌کند: نخستین و مهم‌ترین این بیم‌ها فهم غلط از جامعه مدنی است. بسیاری معتقدند تشکیل جامعه مدنی موکول و معطوف به یاری نهادهای رسمی و دولتی است. این گمانه در حقیقت سبب می‌شود که هواداران جامعه مدنی از هر گونه حرکت مستقل باز مانند و به انتظار اعطای آزادی بنشینند.

دومین بیم، چالش در راه ایجاد جامعه مدنی، عدم بازخورد مناسب از سوی دولت در برابر امحای ارزش‌ها و روش‌های جامعه مدنی است. البته ذکر این نکته ضروری است که رفتارهای انحصارطلبانه در هیچ جامعه مدنی قابل حذف نیست، بلکه تنها قابل تقلیل و به حداقل رساندن از طریق برخوردهای قانونمند است.

سومین چالش فراروی جامعه مدنی نوپای ایران، کانون‌های مستعد‌گریز از قانون اساسی است. در حال حاضر نیز تئوری‌های جریان‌های انحصارطلب به شدت مشغول تشکیک و تردید در به رسمیت شناختن حقوق اساسی مردم هستند که طراحی زیرساخت آن از سلب مشروعیت مردمی نظام جمهوری

اسلامی شروع شده است.

در برخورد با این چالش آنچه معقول می‌نماید عدم برخورد حذفی با آنها تا زمان قانون‌پذیری‌شان و تفهیم موقعیت قانونی موجود است تا از هرگونه دور زدن و بازگشت به موقعیتهای عصر ماقبل جمهوریت مصون بمانیم. چهارمین مقوله جامعه مدنی در ایران امروز باید بسی فراتر از مباحث ثوریک یا شعارهای سیاسی مورد توجه قرار گیرد، چرا که تنها راه بازبینی چالش‌ها و دشواری‌های موجود و ممکن و پرهیز از توسل به خشونت از این مسیر (توجه به افکار عمومی) میسر است.

فصل ۴

راست سنتی، جوانان و همگانی شدن سیاست

دوم خرداد را از روی نشانه‌های متفاوتی می‌توان شناخت و آن را از دیگر روزها جدا ساخت. یکی از این نشانه‌ها - که پس از دوم خرداد هر روز خود را به نحوی به رخ می‌کشد - همگانی شدن امر سیاست است. با وجود آنکه سیاست و مفاهیم مندرج در آن (قدرت، حاکمیت، اقتدار و...) مانند همه مفاهیم علوم اجتماعی مفهومی عمومی و همگانی است، اما در بسیاری از موقعیتهای تاریخی و جغرافیایی در انحصار نخبگان قدرت گرفتار می‌آید و به‌عنوان یک کالای لوکس از دسترس هر مصرف‌کننده‌ای خارج می‌شود و مشارکت در آن تنها از عهده بازیگرانی از پیش تعریف شده بر می‌آید.

تعریف بازیگران قدرت در جوامع سنتی (اعم از جوامع دارای فرهنگ سنتی یا تحت حاکمیت سنتی) بسته به درجه رشد فکری یا اجتماعی این جوامع و نیز عرف یا ایدئولوژی حاکم بر آنها متفاوت و مغایر است. اما آنچه عنصر اصلی تعریف بازیگران قدرت را در این جوامع تشکیل می‌دهد نوع و گونه نخبگان قدرت حاکم بر آنهاست. مقصود از گونه‌شناسی (تیبولوژی) نخبگان قدرت توصیف اجمالی جمیع صفات سازنده آنهاست: صفاتی چون خاستگاه طبقاتی، ارتزاق معیشتی، همبستگی‌های فکری و حضور در حلقه‌های قدرت. افزون بر این صفات و ممیزات بنیادی، برخی ویژگی‌های عرضی نیز در این تعاریف از

نخبگان قدرت دیده می‌شود که در گذر زمان به مثابه یک قاعده لایتغیر در می‌آید.

مثال بارز این صفات تعریف شده عرضی از نخبگان قدرت را می‌توان در یک ویژگی بارز جریان راست سنتی ایران جست: راست سنتی معمولاً از چهره‌هایی در عرصه سیاست حمایت می‌کند که از میانگین سنی بالایی برخوردار باشند. نگاهی به این میانگین در سطح رهبری جناح مذکور تأییدی بر گمانه ما در این گفتار است. راست سنتی اصالتاً به نوعی شیخوخیت سیاسی معتقد است. در ادبیات سیاسی این جناح واژگانی چون آقا، بزرگترها، استوانه‌ها، عظام و ریش سفیدان بسیار به چشم می‌خورد. هواداران آن عمدتاً بالاتر از سن جوانی قرار دارند و آنانی که در این سنین به سر می‌برند نیز از خصوصیات موقعیت سنی خود بهره‌مند نیستند؛ چنانکه سینما، ورزش، موسیقی و... از نظر مخاطبان جوان جناح راست سنتی چندان مقبول و مطلوب نیست. عرضه پیرپسندی راست سنتی ریشه در باوری ایدئولوژیک نیز دارد. مهم‌ترین خصیصه کلاسیک نیروهایی که راست خوانده می‌شوند حفظ سنن و سنت‌گرایی در مقابل نوگرایی و تجدد است. حامیان سنت علی‌الغالب در سنین بالای جوانی ظهور می‌کنند، چرا که به لحاظ روان‌شناختی به تدریج از جسارت و جرأت جوانی دور می‌شوند و به احتیاط و هراس‌پیری می‌پیوندند. پیران کم و بیش در نوستالژی و حسرت گذشته به سر می‌برند و اصالت هر چیز را با گذر زمان در خطر می‌بینند و از این رو به دیروز بیش از فردا تعلق دارند. برعکس، جوانان گذر زمان را نشانه تکامل می‌دانند و از این رو به آینده بیش از گذشته می‌اندیشند و دل بسته‌اند. بدیهی است راست سنتی از میان این دو آن کس را بر می‌گزیند که به سنت پایبندی بیشتری نشان می‌دهد و در تجدد با تردید پایدارتری می‌نگرد. نتیجه آنکه گزینش راست سنتی در حوزه خطاب، نه جوانان، که پیران و یا جوانانی است که دل و دماغی پیرانه دارند و طبیعتاً با این مخاطب‌گزینی، حلقه نخبگان قدرت (یعنی کسانی که حق مشارکت سیاسی دارند) راست سنتی شامل جوانان نخواهد شد.

اما این تلقی از گستره مشارکت در قدرت (که کوشش می‌گردد به وسیله‌های مختلف چون نظارت استصوابی حفظ شود) با یک واقعیت متعارض در جامعه ایران مواجه است. این واقعیت سن جوان جمعیت ایران با همه آداب جوانی است. در حالی که جامعه ایران یک جامعه جوان محسوب می‌شود راست سنتی به عنوان یک جریان پیر نمی‌تواند دکانی مشتری‌پسند در بازار سیاست ایران به شمار رود. کالاهای این فروشگاه تاریخ مصرف گذشته و کهنه تلقی می‌شود و در نتیجه راست سنتی با کمبود مشتری و خطر ورشکستگی روبروست. حجره راست سنتی در برابر سوپرمارکت‌های جریان‌های مدرن رقیب هیچ جذابیتی برای خریداران ندارد. چاره کار یا در نوسازی تولید و عرضه کالاها و خدمات راست سنتی، یا در تلاش برای محدودسازی دایره‌گردش قدرت است.

هیچکدام از شاخه‌های راست سنتی نوسازی تولید خود را نپذیرفته‌اند؛ و آنانی هم که به نوسازی توزیع روی آورده‌اند با تلقی نفاق از سوی نسل جوان و با عدم حمایت کلیت جریان راست سنتی مواجه شده‌اند، به گونه‌ای که گرایش آشکار یکی از سران راست سنتی در «مدرن سخن گفتن» (نه مدرن اندیشیدن) پس از کمتر از یک سال ناکام ماند.

متأسفانه راست سنتی ایران با برگزیدن راهکار دوم بقای (موقت) خود، یعنی «تجدید دایره‌گردش قدرت»، کوشیده است به نحو آشکاری خود را در برابر یک واقعیت و نیاز مسلم و غیرقابل کنترل (مشارکت نسل جوان انقلاب اسلامی) قرار دهد. آنان می‌کوشند یا جوان را از ورود به ساحت سیاسی باز دارند و یا به پیروی از پیران فرا خوانند. هنگامی که در شعار از واژه‌هایی چون توسعه و مشارکت سخن می‌گویند در حقیقت گزاره‌هایی را چون «تظاهرات در حمایت»، «تکلیف مشارکت در انتخابات» و «بیعت با حکومت» اراده می‌کنند؛ هر چند برخی سطح مشارکت را از این تلقی تبلیغاتی نیز فروتر می‌برند و از مناسک آیینی، و نه الزاماً دینی، به عنوان مصادیق مشارکت در ولایت یاد می‌کنند. از همین منظر است که راست سنتی به شدت با اشکال نوین و مترقی مشارکت سیاسی و اجتماعی، بخصوص از سوی جوانان، به مخالفت و مبارزه برمی‌خیزند. از نظر

آنها «تجمع» یا «میتینگ در اعتراض» واژه‌ای نامفهوم است؛ مطالبه خواسته‌های سیاسی (تأکید بر حق سیاسی) بی‌معنی است، و حتی در برخی سطوح و لایه‌های راست سنتی بسیاری به دیده تردید جدی در جمهوریت، وکالت و تداول قدرت می‌نگرند. مصداق بارز این مخالفت و تردید را می‌توان در رابطه یک سال گذشته راستگرایان و جوانان (به ویژه دانشجویان) جست. بی‌گمان پیس از دوم خرداد بزرگترین تشکل جوانان کشور، یعنی دفتر تحکیم وحدت، در نخستین لایه‌های تحت فشار نیروهای راست قرار داشته است. کلیه تحرکات و تجمعات این گروه از سوی راست سنتی و هم‌پیمانان آن، چه در حاکمیت و چه در سطح نیروهای فشار جامعه، مورد تعرض قرار گرفته است: از گزینش سیدمحمد خاتمی تا تجلیل از عبدالله نوری و از تظاهرات ضد آمریکایی تا بروز احساسات در ۲ خرداد ۷۷ و...

نوع برخورد راست سنتی با نیروهای جوان در حرکت آن به سوی جریان‌های رقیب راست نقشی اساسی داشته است. درحالی که حلقه قدرت راست محدود به پیران می‌شود، جریان‌های رویاروی آن از نیروهای جوان‌تر و نیز نوگراتری در گونه‌های نخبگان قدرت خود استفاده می‌کنند. به تعبیری، پوسته نخبگی قدرت در این جناحها شکسته می‌شود (حداقل از نظر سن و موقعیت سنی) و پذیرای افشار اجتماعی عمده‌تری (مانند جوانان) می‌شود. دو نمونه اساسی این پوسته‌شکنی و جوان‌پذیری (که ما از آن به نوعی همگانی شدن سیاست یاد می‌کنیم) در دو مقطع تاریخ بیست ساله انقلاب اسلامی قابل مشاهده است:

نخست - در صدر انقلاب اسلامی و در دوران رهبری امام خمینی. امام خمینی، در حالی که سالها بود سن جوانی را پشت سر نهاده بود، در تلقی خود از مشارکت‌کنندگان سیاسی جایگاه رفیعی را به جوانان اختصاص داده بود. حمایت ایشان از دانشجویان پیرو خط امام، چه در تسخیر سفارت آمریکا و چه در حضور مستقل در انتخابات مجلس دوم، و تعبیر تندی که ایشان علیه تحدیدکنندگان مشارکت سیاسی به کار می‌بردند، در حمایت از هیچ قشر دیگری

سابقه نداشته است. حتی در مورد روحانیت، با وجود حمایت امام از این قشر، می‌توان لحظاتی را یافت که به نفع جوانان به برخی روحانیان تاخته‌اند اما عکس آن تحقق نیافته است. در بیان چرایی این هم‌سخنی یک پیر با نسلی جوان به علل بسیاری می‌توان اشاره کرد که از حوصله این گفتار خارج است. اجمالاً آنکه بسیاری رادیکالیزم امام خمینی را سبب این همدلی می‌دانند؛ رادیکالیزی که صفت ذاتی جوانان است. به هر حال، بهادادن امام به جوانان چنان در اوج قرار داشت که فردی چون مرحوم مهندس بازرگان از این همه تأثیرگذاری جوانان در مقدرات سیاسی کشور که به رادیکالتر شدن تحولات در برابر استراتژی گام به گام ایشان می‌انجامید به شکوه روی آوردند و در مهم‌ترین اثر سیاسی خود، انقلاب ایران در دو حرکت، با نوعی طعن و تصغیر در کنار روحانیت و مارکسیسم، نوجوانان را از جمله فاتحین انقلاب می‌دانند. (انقلاب ایران در دو حرکت، ۱۷۰-۱۶۵)

دوم - در دوم خرداد ماه ۷۶ ریاست جمهوری سید محمد خاتمی. در گزینش خاتمی به‌عنوان یک چهره نوگرا و کسی که جوانی را نه یک معضل که یک موهبت می‌داند، جوانان و دانشجویان بیش از همه نقش داشتند. آنان میزبان نخستین و نیز بزرگترین اجتماع انتخابی خاتمی (در دفتر تحکیم وحدت و در دانشگاه شهید شریف واقفی) بودند. در نوروز ۷۶ دانشجویان شهرستانی چون سفیران انتخاباتی خاتمی به شهرها و روستاهای خود بازگشته و با استفاده از اعتمادی که اینک جامعه ایران به جامعه دانشگاهی یافته‌اند گزینش خاتمی را از یک گزینه نخبگی به یک گزینه عمومی بدل ساختند. پس از دوم خرداد نیز این جبهه مهم‌ترین تکیه‌گاه خاتمی شده است.

مشاهده این دو تجربه، اثبات‌کننده یک انگاره شایع است و آن فرضیه تضاد ماهوی جوانان (به ویژه دانشجویان) با روحانیان است. فرض موهوم این تضاد این است که روحانیت تجسم سنت‌گرایی، محافظه‌کاری و راست‌روی است. حال آنکه تعلق خاطر تاریخی روشنفکران جوان دانشگاهی به چهره‌هایی چون خمینی و خاتمی ابطال این انگاره است، به نحوی که زمانی جوانان ایران به

فرمان یک پیر روحانی به جنگ و جهاد می‌پردازند و زمانی دیگر همین قشر به فرمان روحانی دیگری از صلح و عدم خشونت دفاع می‌کنند. فصل مشترک این هر دو، میل به تغییر و تحرک و استفاده مشروعی است که از آنها در مسیر مشارکت سیاسی و اجتماعی می‌شود.

با وجود این، آنچه ضروری به نظر می‌رسد ایجاد تمایز میان این دو نوع رویکرد به لحاظ ادبیات حاکم، گفتمان مربوطه و اقتضای زمان است.

الگوی نوگرایی امام خمینی مبتنی بر رادیکالیسم در روش بود. بدین معنا که امام در مواجهه با دشمنی چون رژیم شاه و یا دولت بعثی از همه ظرفیتهای رادیکال جوانان در ایجاد فضای یک تحول انقلابی استفاده می‌کرد. ادبیات سیاسی آن زمان در مصاف با خشونت بنابه گفتمان انقلابی خود راهی به مقابله به مثل می‌گشود و بر آن پای می‌فشرد. هر چند که امام هیچگاه از حرکات مسلحانه دفاع نکرد اما به نظر می‌رسید در آن فضا راهی جز نبرد مسلحانه در اذهان جوانان جای نمی‌گیرد.

اما الگوی نوگرایی آقای خاتمی رادیکالیسم را تنها در بینش و هدف مورد نظر قرار داده است. آقای خاتمی از درون نظام برآمده و همین برآمدن نشان از ظرفیت این نظام در ایجاد یک آلترناتیو درونی است - امری که رژیم شاه از آن بی‌بهره بود و آن را از بسیاری افراد (قبل و بعد از امام خمینی) سلب کرد. نتیجه آنکه گفتمان سیاسی امروز جامعه ما تا زمان وجود این ظرفیت گفتمان اصلاح است. در فضای گفتمان مذکور مسلماً واژه‌ها و شعارهایی چون جهاد، چماق و... نه تنها جایی ندارد بلکه بیان آنها عین نقض غرض است.

درک تفاوت این دو فضا و اقتضانات این دو گفتمان نکته مهمی است که در استراتژی حرکت جوانان کشور از اهمیت بسزایی برخوردار است و هرگونه ناچیز انگاشتن این تفاوتها و همزمانی این دو مقطع به ضرر فرآیند کلان جنبش جوانان و دانشجویان خواهد بود.

تذکر و تذکار ابعاد این واقعیت را باید بر عهده چند لایه گذارد:

نخست - رهبران جنبش دانشجویی و نیز جوانانی که پرچمدار نهضت

جوانان ایران هستند.

دوم - رهبران گروه‌ها و جریان‌هایی که در خلق حماسهٔ دوم خرداد نقشی اساسی داشتند. براین رهبران فرض است با گسترش دامنهٔ فعالیت‌های گروهی و حزبی خود به ایجاد ادبیات مبارزه در دوران جدید و در گفتمان جدید (اصلاح) کمک کنند.

برون‌فکنی چالش‌های حرکت دوم خرداد به سوی نیروهایی که خود از نظر پیرانه‌سری دست کمی از جریان‌های راست‌گرا و سنتی ندارند و روزگاری از منتقدین جوان‌گرایی در عرصهٔ سیاسی بودند یک خطای استراتژیک است؛ چه، چنین برون‌رفتی به دلیل فقدان ظرفیت لازم در آن نیروها و پتانسیل رادیکالیزم در نسل جوان، این نسل را به سوی رادیکالیزم کور و خشن سوق خواهد داد. فاجعه‌ای که نه تنها نابودکنندهٔ حرکت دوم خرداد، که ناقض دستاوردهای دو دههٔ اخیر و مخرب کشور خواهد شد.

اگر چه جوانان ما خواهان تحول، تکامل و حرکت به جلو هستند، اما گزینه‌های خود را در دیروز نمی‌جویند و خواستار بازگشت به گذشته نیستند. این نسل با گذشتهٔ خود آشنایی مجملی دارد و چه بسا فاقد حافظهٔ تاریخی مستقلى است که بتواند در تجربهٔ سیاسی نوینش مؤثر افتد. آموزش نیافتگی جوانان ما در حوزهٔ سیاست آنان را محتاج تجاربی می‌کند که تنها از عهدهٔ مجربین این عرصه برمی‌آید و مسلماً گروه‌هایی از توان اجرای این پروژه برمی‌آیند که در نواندیشی با جوانان اشتراک نظر داشته باشند. هر چند در بسیاری موارد نوگرایی مترادف تندروری نیست و حداقل در مقطع کنونی، نسل جوان ما میانه‌روی را به تندروری ترجیح می‌دهد، اما به لوازم این میانه‌روی (تلازم اهداف و روش‌ها) و شعارها و ادبیات سیاسی خاص آن مجهز نیست. نسل جوان ما شاید بداند که میان شعار (وای اگر خاتمی حکم جهادم دهد!) با استراتژی خشونت‌زدایی تناسبی وجود ندارد، اما نمی‌داند که اگر این شعار را بر زبان نیاورد چگونه می‌تواند از کسی که او را امید نسل جوان می‌خواند دفاع کند. در فضایی که به دلیل غوغاسالاری جریان راست سنتی حتی دفاع از اعمال مباح بر

رقبای راست سنتی دشوار می‌شود مسلماً استفاده و سرمایه‌گذاری بر شعارهایی چون رئیس‌جمهوری ما، امام جمعه ما فراموش می‌شود. شاید به علت بسیاری از کم‌کاری‌ها و ندانم‌کاری‌های ما، نسل جوانی که این شعار را بر زبان می‌آورد یکبار هم به نماز جمعه نرفته باشد، اما آیا هیچگاه فکر کرده‌ایم که چرا به این مطالبات محدود پاسخ نمی‌گوییم و از آنها در تخلیه و ارضای خواسته‌ها و انرژی انباشته شده جوانان استفاده نمی‌کنیم تا هم صفوف دینداران را دارای بنیانی مرصوص کنیم و هم انحرافات بعدی در شعارها و مطالبات رادیکالیزه جوانان را کنترل کنیم؟ فاعتبروا یا اولی‌الابصار!

فصل ۵

قدرت، خشونت و سیاست

واژه سیاست از دیرباز با نوعی خشونت آمیخته بوده است، چرا که هسته مرکزی این مفهوم را قدرت دانسته‌اند؛ و اصولاً سیاست در معنای خاص و اصلی خود به معنای دانش کسب، مهار و گسترش قدرت به کار می‌رود و طبیعی است که چنین دانش و چنین مفهومی را بتوان خشن تلقی کرد.

تاریخ جوامع بشری در آغاز دوران جدید خود در عهد رنسانس توانست به چنین اجسامی از مفهوم سیاست برسد: آن زمان که ماکیاول، پیشتاز اندیشه سیاسی جدید، در رساله مشهور خود شهریار همه مفاهیم سیاسی را به قدرت تحویل داد و درجه بخردانه بودن هر عملی را در حوزه سیاست در نسبت آن با «قدرت» جست.

پیش از ماکیاول همین شأنیت در حوزه عمل سیاسی به فضیلت اعطا شده بود. افلاطون به عنوان بزرگترین اندیشمند سیاسی عهد قدیم به سیاست چونان کلیتی می‌نگریست که باید بشریت را به سوی مدینه فاضله رهنمون شود و در این راه صحت و سقم کنشهای سیاسی با قُرب و بُعد نسبت به آن مقصد سنجیده می‌شد. هر دو اندیشه فوق همبستگی ویژه‌ای را در حیطه عمل سیاسی با روشهای خشونت‌آمیز می‌یابند: آنان که سیاست را خادم فضیلت و ابزار «فضیلت‌گستری» می‌بینند در راه نیل به این هدف متعالی روش‌های متخذه واقعی نمی‌نهند و

آشکار و نهان ره پراگماتیسیم می‌پیمایند. و آنان که سیاست را در نسبت با قدرت می‌سنجند بی هیچ پروایی این دانش و عمل معطوف به آن را در حد ابزاری جهت ارضای یکی از امیال غریزی انسان (شهوت قدرت) برمی‌شمارند. از این روست که مشاهده می‌کنیم در هر دو نوع جوامع موجود بشری، اعم از جوامع سنتی و مدرن، ارباب قدرت در استعمال خشونت (ولو با انگیزه‌های فضیلت‌جویانه طبیعی) پرهیزی را بر خود روا نمی‌دارند.

در برابر این خشونت گستری، جبهه دیگری نیز گشوده شده است که از بدو تاریخ تا به امروز به حیات خود ادامه داده است. آنانی که ذیل قدرت زیسته‌اند چنان از اهداف یا اهواء ارباب قدرت به تنگ آمده‌اند که چاره‌ای جز توسل به خشونت در برابر خشونت پیش روی خود ندیده‌اند. این جبهه بر این باور است که اهداف تشخیص داده شده توسط فضیلت‌گرایان سنتی تنها به کار آنان می‌آید تا چند صباحی به نام سعادت خلق سایه قدرت خود را بر خلق برافکنند و حکمروایی کنند. نیز گروهی دیگر از این جبهه معتقدند که اگر قدرت‌جویی نیازی غریزی است این غریزه در همه انسان‌ها وجود دارد و نیازی به این نیست که تنها یک کاست سیاسی خود را در آن مُحَقَّق ببیند. همچنین در یک ارزیابی کلی «مردم ذیل قدرت» دو تلقی فضیلت‌گرایانه سنتی و طبیعت‌گرایانه مدرن از مفاهیم قدرت و سیاست را در دو روی یک سکه دانسته که هر یک با زبانی (ریا و صدق) سر آن دارند که از حوزه عمومی سیاست یک حیطه خصوصی برای خود بسازند. طبیعی‌ترین واکنش پیامد این باور عمومی و مردمی، طغیان و شورش در برابر ارباب قدرت و، به طور کلی، تلقی مرسوم از قدرت بوده است. اندیشه دموکراسی و مدل مستخرج از آن ریشه در همین واکنش دارد.

لُب لباب دموکراسی، اراده عمومی مردم برای حکومت خودشان بر خود است. بدیهی است در این نوع حکومت هیچ کس شایسته‌تر از مردم برای تشخیص سعادت و فضیلت نیست و بدیهی است که قدرت در این نوع حکومت مانده‌ای نیست که تنها در حیطه فرادستان به کار آید. همگانی شدن سیاست و تداول قدرت فرآیندی است که در دموکراسی از انحصاری شدن آن

به دست اشرافیت سنتی یا مدرن جلوگیری می‌کند. نفس تداول و تغییر در حاکمان و ارباب قدرت بیانگر نکته مهم‌تری از دست به دست شدن قدرت نیز هست و آن صحه گذاردن بر نسبت اندیشه‌هاست و اینکه ملاک به منصف ظهور رسیدن یک اندیشه در حیطه قدرت سیاسی، مردم هستند نه طبقه یا گروه خاصی از مردم و یا افرادی که خود را تجسم حقیقت و حقیقت مجسم می‌شمارند.

اما، همچنان که پیش‌بینی می‌شود، در برابر پروژه دموکراتیزاسیون و نیز تکامل آن از دموکراسی نخبگان به دموکراسی توده‌ها (در جوامع مدرن)، مقاومت‌هایی بنیادین شکل می‌گیرد. برهنه‌ترین این مقاومتها سرکوب و نظامی‌گری در عرصه سیاسی است و طبیعی‌ترین بازخورد این خشونت عریان، انقلابی‌گری؛ چنانکه در سه انقلاب بزرگ معاصر (فرانسه، روسیه و چین) آن را به عینه دیده‌ایم.

با وجود این، خشونت در برابر خشونت تنها راه نیل به دموکراسی نیست، بلکه آن را پرهزینه‌ترین مسیر این راه می‌دانند، چرا که افزون بر آسیب‌های کوتاه‌مدت آن در نیل به صلح از طریق جنگ، می‌توان از آسیب‌های درازمدتی چون تکوین و تثبیت فرهنگ جنگ و آداب خشونت یاد کرد. وقوع چهار انقلاب پایایی در فرانسه و بن‌بست انقلابات روسیه در کنار انقلاب خونبار فرهنگی چین و دور زدن نظام سوسیالیستی آن به سوسیالیسم بازار را می‌باید از این زاویه نگریست.

در برابر، مدلهایی از تحول دموکراتیک از طرق دموکراتیک وجود دارد که دست کم در ابعاد سیاسی خود توفیقی بس ارزنده‌تر یافته‌اند. انقلاب هند نمودی از این نوع تحول است که توانست در دشوارترین بستر ملی برای ایجاد همبستگی دموکراتیک بنای بزرگترین دموکراسی دنیا را بی‌ریزد. حرکت تاریخی نلسون ماندلا در آفریقای جنوبی نیز در این سنخ تحول دموکراتیک و در عین حال غیرخشن می‌گنجد. آنجا که او در برابر میل انتقام‌کشی از مظالم سفیدپوستان قرار می‌گیرد، می‌گوید: «نمی‌توانم فراموش کنم، اما می‌توانم ببخشم»، اوج این تحول غیرخشن است. از زاویه‌ای دیگر، تحول شگرفی را که در ایران تحت عنوان انقلاب اسلامی شکل گرفت نمی‌توان در هیچیک از این دو دوره

صورت‌بندی کرد. انقلاب اسلامی و رهبری آن، امام خمینی، هرگز خشونت را به‌عنوان یک رویه توصیه نکرد و حرکات مسلحانه، ذیل حرکات توده‌ای معنا می‌یافت. در اوج میل رژیم به ماندن، مردم بر لوله‌های تفنگ ارتش شاخه‌های گل نهادند و فریاد ارتش برادر ماست، سر دادند. همین گله‌ها، گلوله سربازان سراسر مسلح رژیم شاه را از کار انداخت و در حالی که همه رسانه‌ها از احتمال تکرار کودتای ۲۸ مرداد خبر می‌دادند، ارتش به ملت پیوست. شاید در آن مقطع تاریخی ارتش به خطایی که فریب به دو دهه پیش از آن مرتکب شده بود می‌اندیشید؛ آن زمان که یک تحوّل مسالمت‌آمیز و دموکراتیک به رهبری دکتر محمد مصدق را با روشی قهرآمیز و ضد دموکراتیک متوقف کرده بود. اما این تجربه تاریخی در همه زمان‌ها تداوم نیافت. در سالهای پس از انقلاب کسانی که هنوز در فضای خشن حرکت مسلحانه به سر می‌بردند، (هرچند این حرکت هرگز پارادایم غالب انقلاب اسلامی نبود) از هر دو سوی حاکمیت و اپوزیسیون به میدان آمدند و بر پتانسیل خشونت جامعه افزودند.

در هر حال تجربه تاریخ به ما می‌گوید که نمی‌توان به صلح رسید مگر از راه‌های صلح‌آمیز و نمی‌توان اهداف دموکراتیک داشت مگر از طرق دموکراتیک؛ کاربرد خشونت در عرصه سیاست به کار کسانی می‌آید که از سیاست، تلقی فضیلت‌گرایانه و قیم‌مآبانه یا قدرت‌گرایانه و غریزه‌گرایانه دارند، اما اگر مفهوم سیاست را برابر مدیریت بدانیم (که به روایت علی (ع): «دو روز است: روزی برای تو و روزی بر تو») و نیز اگر فرض کنیم که این حیطة و این قدرت ماندنی نیست و الا به ما نمی‌رسد، آنگاه در می‌یابیم که نمی‌توان در این راه از هر ابزاری استفاده کرد. سیاست تبصره‌ای بر زندگی ماست و آنچه در این زندگی اصل است چیزی فراتر از واقعیتی به نام «قدرت» است.

ایران امروزه در آستانه تجربه‌ای نوین از تحوّل در روش و در محتوا قرار گرفته است، اما از این دو نوع تحوّل آنچه برجسته‌تر می‌نماید و مهم‌تر تلقی می‌شود تحوّل در روش ماست. قانون‌خواهی، آزادی‌طلبی و عدالت‌جویی در تاریخ ما بی‌مابقه نیست؛ آنچه سابقه‌ای درخشان ندارد، روش استیفای این امور

و کسب قانون و آزادی و عدالت است. تجربهٔ محمد مصدق در نهضت ملی نباید در سرنوشت و فرجام با تجربهٔ محمد خاتمی در جنبش مدنی برآمده از ۲ خرداد هم‌زبانی بیابد. در این هم‌سرنوشتی نامیمون زمزمه‌هایی که از هر دو سو شنیده می‌شود و یکی از حکم جهاد و دیگری از بریدن زبان سخن می‌گوید، بسیار خطیر و خطرناک هستند. حاکمیت و ملت ما در پیروزی یا شکست این تحوّل هر دو به یک اندازه سهم دارند و خویشنداری و دگرپذیری از هر دو انتظار می‌رود.

خشونت مزمنی در فضای سیاسی جامعهٔ ما در حال توضیح گرفتن است. هندسهٔ این خشونت در تصویری سه ضلعی مجسم شده است. در یک سو جوانان تازه سیاسی شده‌ای وجود دارند که صبر آنها به اندازهٔ مطالبات آنان نیست و هرگاه این مطالبات از کاسهٔ صبرشان فرو ریزد، جامعه دچار بحران می‌شود. ضلع و جزء دوم پتانسیل خشونت اجتماعی در جامعهٔ ما، از ناحیهٔ انحصارطلبانی است که با ابزارهای در دست خود در دل‌ها هراس ایجاد می‌کنند، غافل از آنکه این هراس اگر در نسل کهنسال ما اثری داشته باشد، در جوانان ما جز به جسارت فزون‌تر نمی‌انجامد و اما ضلع سوم خشونت انباشته شده جامعه ما در درون خود دولت دوم خرداد خفته است. اگر این دولت از نقش حائل خود میان حاکمیت و ملت موفق و سرافراز بیرون نیاید و اگر ذره‌ای بوی هم‌زبانی آن با مؤلفه‌های مرسوم قدرت به مشام رسد بی‌گمان خود چون باروتی آتش‌زا خواهد بود.

اما ابعاد این خشونت را در سه بعد می‌توان در نظر گرفت. بعد نخست تحول در ملت است، آن گونه که برخی می‌گویند نقش سپهسالاران همتای خود را در تاریخ ایران و دیگر کشورها تکرار کنند. این تحول که مناسب‌تر است آن را خشونت سرکوبگر بنامیم، بی‌گمان جز درمانی کوتاه‌مدت نخواهد بود.

بعد دوم، تحول در حاکمیت است که در خواست مردم تجلی یافته است؛ همان‌ها که با رأی به محمد خاتمی خواهان تحول در درون نظام (تغییر حاکمیت نه حکومت) شدند و اینک بسط ید دولت منتخب خود را می‌طلبند. این تحوّل

مناسبترین راه مهار خشونت و تبدیل آن به راهکارهای مسالمت آمیز است. و اما هزینه بردارترین بعد تحول متصور برای مهار خشونت انباشته شده موجود را می توان تحول در نظام دانست که اندیشه و ذهنیتی ناپخته و بدون بررسی و تحقیق است و مسلماً در مقطع کنونی راهی بیراه و پرمخاطره برای حاکمیت، ملت و دولت است.

فصل ۶

دین به مثابه هویت اجتماعی

واژه هویت نیز همانند دیگر واژگان فلسفی از معنایی بسیط و کثیرالاضلاع برخوردار است. بدین معنا که هر تعریفی از آن محتاج تعریفی دیگر است و آن تعریف نیز هکذا. اما من حیث المجموع به جهت آنکه در آغاز بحث باید حداقل درباره مفاهیم کلیدی و عنوان گفتار، اجماع نظری به وجود آید، می‌کوشیم در این نوشتار ساده‌ترین و قابل اجماع‌ترین معنای هویت را لحاظ کنیم:

گمان ما بر این است که «هویت یکت واحد اجتماعی، تصویری است کلان از خصوصیات آن واحد که به دست داده می‌شود و عموماً دامنه نوسان محدودی دارد.» به عنوان مثال، از گزاره «هویت جامعه ایران، دینی است» اطلاعات زیر مستفاد می‌شود:

۱. جامعه ایران در افکار عمومی یک جامعه دینی است. یعنی رفتارهای اعضای این جامعه تابعی از باورهای دین آنان است.
۲. رفتارها و باورهای مردم ایران در فاصله زمانی قابل ملاحظه‌ای در کلیات خود ثابت مانده است.

البته این نوع اطلاعات، اطلاعاتی مجمل و محدود است، چرا که مفهوم هویت بالا صالته مفهومی کلان است نه خرد. اما کوشش ما در سطور آتی بر آن خواهد بود که از همین مفهوم کلان – بدون آنکه وارد جزئیات و عناصر درون‌ساز هویت شویم – تصویری شفاف ارائه کنیم. روش ما در ارائه این شفافیت، مطالعه مفهوم هویت در فرآیند تولید و تکوین آن خواهد بود و

مصداق مصدق بحث، صورت دینی هويت.

هويت دینی هر جامعه‌ای در سه نوع صورت‌بندی امکان حضور می‌یابد. هر یک از این سه صورت، مسبق به بخش خاصی از مفهوم کلانی است که ما آن را به نام دین می‌شناسیم و می‌خوانیم: آیین (دینی)، اعتقاد (دینی) و ایمان (دینی). از وجود معرفتی هر یک از سه جزء حاضر که بگذریم، در صورت تکوین هر یک از این سه گونه دینی در یک واحد اجتماعی شاهد نوع خاصی از هويت اجتماعی و هويت دینی خواهیم بود و هر کدام از آنان بالطبع تابع عواملی متفاوت در حیات و ممات خودشان خواهند گشت:

۱. هويت دینی اعتقادی

دینداری در درجه اول نوعی اعتقاد مندی است و اعتقاد دینی از تاریخی‌ترین اعتقادات بشری است. اما زمان تولد هويت دینی اعتقادی - یعنی نوعی از هويت دینی که به واسطه دانش دینی منعقد می‌شود - نیز بسیار محدود و محصور است. اگر از هويت دینی اعتقادی انتظار اعتقاد به معنای حقیقی و راستین آن را داشته باشیم باید بگوییم که هويت اعتقادی، جز در هنگامه‌های تولد ادیان، به وجود نمی‌آید؛ چرا که در هنگامه‌های مذکور (صدر ادیان)، اولاً، سطح اعتقاد به حد سطح دانش بوده است و در نتیجه اعتقاد دین در مصافی برابر، بر اعتقادات ضد دینی و غیردینی پیروز گشته است؛ ثانیاً، در این پیروزی هیچ کاتالیزور و تسریع‌گر خارج از مداری وجود نداشته است. نه آیین و عرف جبرکننده پنهان دین‌ورزی اجتماعی بوده است و نه دولت و قدرت اجبارگر رسمی و آشکار تکوین هويت دینی مذکور؛ بلکه موانع عمده‌ای بر سر راه ایجاد هويت مزبور وجود داشته است؛ چنانکه تاریخ یهودیت یا مسیحیت یا اسلام همه حکایت از مصائب شدید رهبران و پیامبران آن ادیان داشته است. بنابراین با قاطعیت می‌توان گفت، ایجاد اعتقاد یهودی یا مسیحی و یا اسلامی در سطح جامعه محصول فرآیندی مبارزاتی بوده است.

اما پس از تولد یک اعتقاد (از جمله اعتقادات دینی) به تدریج دفاع از آن اعتقاد نه یک کار انقلابی که کاری ارتجاعی می‌شود. در شرایطی که یک اعتقاد در

نتیجه یک انقلاب (سیاسی یا فکری) متولد می‌شود، چگونه می‌توان از تبدیل آن به ارتجاع سخن گفت؟ مقصود ما از ارتجاع در اینجا نسبتی است که آن اعتقاد با رقیبان خود می‌یابد. او در مصاف با رقیبان خود چنان می‌کند که رقیبان دیروز با او می‌کردند و حتی در شرایط بحرانی با رقیبان درونی خود بدتر از رقیبان بیرون خود عمل می‌کند، بدین معنا که بازتولید کنندگان اعتقادات دینی را از خود می‌رانند، چرا که به تدریج در سطوح عالی اعتقاد مذکور طبقه‌ای از نخبگان حوزه قدرت یا معرفت شکل می‌گیرند که بازتولید اعتقاد دینی را در حکم کفر یا طغیان می‌شمارند و در نتیجه یک «ایدئولوژی» به «ضد ایدئولوژی» تبدیل می‌شود و از حرکت باز می‌ایستد و دیگران را هم از حرکت انذار می‌دهد و تحذیر می‌کند. در چنین شرایطی حفظ هویت دینی موجود جامعه شرط بقای حاکمیت دینی موجود است و این دو نسبتی مستقیم با هم دارند. از آن پس، برخلاف شرایط تأسیس ایدئولوژی، ترویج ایدئولوژی دارای کاتالیزور حکومتی می‌شود و اعتقاد نه حول دانش که حول قدرت شکل می‌گیرد. در نتیجه، وجود آن اعتقاد و هویت اعتقادی نیز همبسته وجود دولت و قدرت دینی است، چنانکه گمان می‌رود با زائل شدن دولت دینی هویت این جامعه نیز از دست می‌رود.

از سوی دیگر، این همبستگی دین و دولت دینی سبب می‌شود هر نوع نارضایتی و زدگی از دولت دینی به دین دولتی نیز تسری یابد و چون یکی در معرض بر افتادن قرار گیرد، دیگری نیز چنین می‌گردد.

۲. هویت دینی آیینی

ملموس‌ترین صورت دینی در طول تاریخ بشری صورت «آیینی» دین است. صورت آیینی محدود به دین و یا ادیان الهی نیست بلکه می‌تواند با اسطوره و با ایدئولوژی‌های بشری نیز نسبت‌هایی برقرار سازد که تنها از لحاظ مصداق متفاوت با هم منعان دینی خود باشد. اما آیین دینی شاکله وجودی خود را از دین می‌گیرد. مهم‌ترین رکن مقوم آیین در دین، رکن «پرستش» و «عبادت» است. اگر بپذیریم مهم‌ترین، و یا حداقل اولین، آموزه ادیان، «خداپرستی» (توحیدی یا ضد

توحیدی) بوده است بالطبع باید به راحتی این نکته را هم هضم کنیم که نخستین «ادب دینی»، «ادب عبادت» بوده است. همه ادیان به نوعی دارای آیینی به نام نماز هستند؛ همچنانکه در ادامه حس خداپرستی آداب و آیینهای دیگری از قبیل نذر و قربانی، روزه و تهجد هم شکل گرفته است و به نوعی مخرج مشترک ادیان به شمار می‌رود.

اگر جامعه‌ای در رویکرد خود به سوی دین، آنچه را می‌خواهد در «آیین» بجوید، «هویت دینی» آن جامعه «هویت دینی آیینی» است و مهم‌ترین صفت مشخصه جامعه مذکور عامل بودن به آیینهای دینی بر شمرده خواهد شد. این رویکرد لزوماً رویکرد خودآگاهی نیست و معمولاً نسبت به رویکردهای اعتقادی به دین متأخر است؛ چرا که پس از اعتقاد آوردن اعضای یک جامعه به دین به تدریج دینی بودن ویژگی بدیهی آن جامعه تلقی می‌شود و در نتیجه امکان خروج آن جامعه از دین خودبخود محال می‌گردد. در این امکان محال پیش از همه عرف دارای نقش است. عرف با هضم دین به عنوان درون مایه خود، جرأت و جسارت عرف‌شکنی و سنت‌شکنی را از جامعه سلب می‌کند و تاریخ را چنان تصویرگر می‌سازد که گویا تا پیش از ورود جامعه مذکور به مرحله هویتی موجود، تاریخی وجود نداشته است و نقطه آغاز آفرینش نقطه خلق هویت کنونی بوده است. در این جامعه همه مادرزاد دیندارند و هیچ‌کس پرسشی از چرایی و حتی چگونگی دینداری خود نمی‌کند، اما همه دینداری اینان در عمل به آداب دینی جلوه‌گر می‌شود و جدّ و جهدی در فهم دین به عمل نمی‌آید. هویت دینی آیینی مهم‌ترین پایگاه اجتماعی خویش را در میان توده‌ها می‌یابد و توده‌ها نیز مهم‌ترین عامل تداوم این هویت در طول تاریخ به شمار می‌روند. نسبت هویت دینی آیینی با هویت دینی آرمانی نسبتی دوگانه است: از سویی آنان دین را در کمال سادگی درمی‌یابند و از این رو با ماهیت توده‌ای دین ارتباطی آشنا دارند، و از سوی دیگر با افزودن خلیقات خویش بر دین آن را عوض ساخته و پیچیده و ناخالص می‌کنند و زنگار زمان بر دین آیینی بیش از هر نوع دیگر دین پیرایه می‌بندد. دین آیینی به راحتی در معرض بر افتادن است، چرا

که این نوع دین معمولاً از آن پیران سر به زیر است و چون مستند به دلیل و یقین نیست به راحتی مقهور رقیبان می‌شود.

۳. هویت دینی ایمانی

هویت دینی ایمانی اما بیش از هر چیز با «فردیت» انسان‌ها نسبت می‌یابد و محصور در زمان و مکان خاصی نیست. این نوع هویت در هر زمان امکان بروز می‌یابد و در عین حال کمترین اثر را از زمان می‌یابد چرا که عناصر مقوم خود را از خارج دین نمی‌جوید. نه دانش، نه قدرت، نه عرف و نه آیین، هیچ کدام یگانه عامل موجدۀ هویت دینی ایمانی نیست. هرچند که ایمان با هر یک از آنها نسبت‌هایی دارد، اما بسته و بنده آنها نیست. دخول دینداران و دین‌باوران به حوزه ایمان از مصدر جامعه (مانند دین آیینی) یا دولت (مانند دین اعتقادی)، در مرحله ثانویه) نیست، بلکه هر فرد منفرداً وارد عرصه دین می‌شود و پرسشگرانه از کفر می‌آغازد و احیاناً به ایمان می‌رسد و از این لحاظ تا حدودی شبیه هویت دینی اعتقادی در مرحله اولیه (تأسیس اعتقاد) است. اما برخلاف هویت دینی اعتقادی، توافقی دینداران در هویت دینی ایمانی با دین، توافقی اجمالی است نه تفصیلی. این توافق، توافق بر سر مبدأ و معاد است و نه الزاماً بر سر مسیر و طریق، چنانکه هویت اعتقادی ترسیم می‌کند.

هویت دینی ایمانی چون به میل، و نه اکراه، زاده می‌شود و چون از فرد به جامعه حرکت می‌کند، نه از جامعه یا دولت به فرد، سیری صدرصد طبیعی دارد. در جامعه‌ای که چنین هویتی زاده شود هیچ نیازی به ممیزی دولت بر عوامل ضد مذهب نیست. متضادترین رسانه‌ها با دین در ظل جامعه دینی ایمانی و در ظل حکومت دینی ایمانی اجازه حیات دارند و حتی به ادامه حیات تشویق می‌شوند، چرا که بر فرهی و فرهنگ دین می‌افزایند؛ آن را به باز تولید وامی‌دارند و نوآمد و نوروژگار می‌سازند. بنابراین، به طور طبیعی، «ایدئولوژی دینی» نیز از تبدیل به صور ارتجاعی ایدئولوژی (چنانکه در هویت دینی اعتقادی آمد) در امان خواهد ماند، چرا که در تمام دوران حاکمیت خود از رقابتی برابر حمایت می‌کند؛ چرا که

از بر باد رفتن ایمان مردم و قدرت خود در هراس نیست؛ چرا که می‌پندارد اگر ایمانی بر باد رفتنی است دیر یا زود بر باد خواهد رفت و اگر ایمان سست‌بنیاد مذکور چنان گذرا باشد، قدرت مسبوق بدان نیز دو چندان گذرا خواهد بود. چنین هویتی در حقیقت برخاسته از معرفتی است که فهم را با نسبت محک می‌زند و معتقد است نمی‌توان هیچ عقیده باطلی را از گزند حق در امان داشت. بنابراین شاید بتوان گفت هویت دینی ایمانی دیرپاترین و پویاترین نوع هویت دینی است.

مؤخره

اینک این پرسش جدی در برابر جامعه و دولت دینی و نیز متدینین و دینداران ما مطرح است که هویت دینی ما از کدامین جنس است؟ و با توجه به تناسب هر یک از انواع پیش گفته، کدام هویت اجتماعی می‌تواند حقیقت دینی را در جامعه ما تبیین و حضور آن را در مردم ما تضمین کند؟ پاسخ به این پرسش نوع رابطه ما را با موضوعات خرد بسیاری، از قبیل نقش دولت در جامعه و نوع برخورد با دشمنان دین آشکار خواهد ساخت.

هویت دینی	حامی	عناصر بقا	ابزار بقا	برخورد با دشمنان دین
اعتقادی	دولت	قدرت سیاسی	تبلیغات دولتی	رد و انکار موجودیت
آینی	جامعه	عرف اجتماعی	افکار عمومی	طرد و تکفیر
ایمانی	افراد	باور فردی	شک و نقد	طرح و نقد

فصل ۷

سیاست به‌عنوان روش نه هدف

بار دیگر کالای سیاست در جامعه ایران کالایی پُرخریدار و مشتری پسند شده است. در این بازار فروشندگان و خریداران بسیاری وارد معامله شده و پای در میدان رقابت و مشارکت نهاده‌اند. جمعی نیز به جبر یا تحیر، نه از رقابت در فروش بهره‌ای برده‌اند نه از مشارکت در خرید و به ناچار نقشی بیش از یک ناظر ندارند؛ چه، از نظر آنان، این نه یک فروشگاه که یک نمایشگاه قدرت است.

اما گرمی بازار سیاست در ایران پدیده‌ای بی سابقه نیست. هر زمان که در این بازار فروشنده‌ای نو با کالایی نو دگانی گشوده، از یک سو بازار فروش او (مشارکت) و از سوی دیگر هم‌آوردی دیگر فروشندگان (رقابت) رونق گرفته است. به یاد آوریم هنگامه نهضت مشروطیت یا نهضت ملی و یا نهضت اسلامی را در یک سده اخیر که به نام حکومت قانون، استقلال ملی و جمهوری دینی، بازار سیاسی ایران را چه گرمایی فرا گرفت و چه رقیبانی له یا علیه این مفاهیم وارد عرصه شدند. صد تأسف که پس از مدتی، آنگاه که یکی از رقیبان (در موضع حاکمیت یا اپوزیسیون) احساس کرد از ادامه بازی ناتوان است، قواعد بازی را بر هم زد و با خشونت به تاراج دکان حریف نشست و گرمای رقابت را به سرمای سکوت بدل ساخت.

اینک بار دیگر این بازار گرم شده است: جنبش جامعه مدنی مفاهیم جدیدی

را به مناقصه گذارده است. هرکس - له یا علیه - در این رقابت جدید طرفی را برمی‌گزیند. آنان نیز که سکوت را برگزیده‌اند در خلوت دل خود با یکی از این دو گزینه به حقیقت یا مصلحت همدلی بیشتری دارند. اگر نخواهیم این گرما بار دیگر به سرما و برودتی جدید بدل شود ذکر چند نکته ضروری است:

۱. تاریخ ما گواه این اندیشه است که جنبش روشنفکری ایران به هر دلیل در کنار حوزه فرهنگ، اصلاح حوزه سیاست را مبرم‌ترین و فوری‌ترین نیاز ما برای اصلاح اجتماعی می‌داند. آخرین درگیری فکری نیروها را بر سر تقدم و تأخر توسعه سیاسی و توسعه اقتصادی باید در امتداد همین باور تفسیر کرد. روشنفکر ایرانی امروز به درستی به این باور رسیده است که تا زمانی که مناسبات قدرت در جامعه ایران قاعده‌مند و قابل پیش‌بینی نشود، نمی‌توان برای صلاح و اصلاح این جامعه برنامه‌ریزی کرد. هرچند زمانی این جنبش گمان می‌کرد نه تنها قاعده‌مند کردن مناسبات قدرت را باید در دستور کار قرار دهد (بسط حکومت قانون و دموکراسی) بلکه باید این مناسبات را به گونه‌ای تنظیم کند که آرمان‌های اصلاح اجتماعی را نیز محقق سازد (استقرار حکومت ایدئولوژی و دموکراسی متعهد)، اما امروزه دریافته است که چنین پروژه عظیمی نه ممکن است نه مطلوب؛ چه، در صورت توفیق، هیچ تضمینی وجود ندارد که صلاح همان باشد که به‌عنوان پیش‌فرض ایدئولوژیک در نظر آورده شده و چون چنین نظامی به نتایج بازی بیش از قواعد بازی اهمیت می‌دهد خطر اصلی از آنجا شروع می‌شود که نه هدف دوم به مصلحت باشد و نه هدف نخست محقق شود.

۲. از این نقد درون رویکردی که بگذریم باید به نکته‌ای ظریف‌تر اشاره کنیم. پروژه اصلاح مناسبات قدرت (توسعه سیاسی) در نزد روشنفکران ما همواره معطوف به نهاد دولت بوده است. زیرا ما گمان کرده‌ایم که اگر بتوانیم حاکمانی خردمند و آزاده بر مسند قدرت بنشانیم، کار حکومت به صلاح خواهد بود؛ غافل از اینکه امروزه در جهان مدرن «چگونه حکومت کردن» مهم است نه اینکه «چه کسی حکومت می‌کند».

نظام ایده‌آل عصر جدید نظامی است که در آن هر حاکمی بر مسند حکومت

بنشینند مجبور به رعایت قواعدی است که پیش از او — و نه توسط خود او — وضع شده است. بدیهی است اختیارات چنین حاکمی محدود و محصور است و توانایی او از حد متعادلی فراتر نمی‌رود و نباید هم برود.

در چنین نظامی راه اصلی مناسبات قدرت نه از بستر «دولت» که از بستر «جامعه مدنی» می‌گذرد. جامعه مدنی به مفهومی دقیق خود در علم سیاست یعنی نهادهای اجتماعی و مردمی مستقل از دولت. این محل التقای منطوق سیاست، فرهنگ و اقتصاد در جریانی جدید بشری است که ما را از حصر در چنبره نزاعهای ساختگی و بی‌حاصل تقدم و تأخر ابعاد مختلف توسعه‌رهایی می‌بخشد و به سوی توسعه متوازن، همه‌جانبه و پایدار رهنمون می‌شود.

۳. جامعه مدنی محل انباشت پتانسیل اجتماعی عظیمی است که از توده‌های رها از مناسبات قدرت تشکیل شده و با انسجام در قالب نهادهای مدنی به صورت مؤلفه‌هایی مؤثر در جغرافیای قدرت درمی‌آیند. جامعه مدنی تنها عرصه فعالیت احزاب نیست، بلکه نهادهای صنفی نیز در آن نقش بسزایی دارند. این نهادها، بی‌هیچ الزام حرفه‌ای به سیاست، چنان بر این عرصه مؤثرند که چه بسا همسنگ احزاب در آن نقش ایفا کنند. به‌عنوان مثال، ایجاد تشکیلات کارگری، حتی در غیرسیاسی‌ترین حالت خود، دولت‌ها را متوجه پتانسیل عظیم جنبش کارگری کرده و احزاب را به دلبری از آنان وامی‌دارد. دیگر نهادهای متصور از این دست، مانند اتحادیه‌های دانشجویی و نیز کانون‌های روشنفکران و نویسندگان، می‌تواند کارکردی فراتر از ایفای حقوق مادی شهروندان اقتصادی را مد نظر قرار دهد. این گروه از نیروها با تأثیرگذاری بر نهادهای دولتی و حتی حزبی می‌تواند آرمان توسعه فرهنگی را تحقق بخشد؛ آن‌هم در حوزه‌ای به دور از قدرت (و در نتیجه پاکیزه) و در عین حال مؤثر بر قدرت (و در نتیجه مقتدر).

۴. گرمی بازار سیاست تنها زمانی از کوررنگی روشنفکری (سیاست را درمان همه دردها دانستن) در امان خواهد ماند که هم روشنفکران و هم مخاطبان آنها دریابند که مقصود از توجه به سیاست، صرف توجه به دولت نیست، ولو آن دولت دولتی خردورز و پیشرو (مانند دولت مصدق و یا خاتمی) باشد. ما نباید

گمان بریم که با وزیر شدن چند استاد دانشگاه و یا با قرار گرفتن یک چهره روشنفکری در رأس قدرت، مناسبات قدرت اصلاح خواهد شد. مناسبات قدرت تنها زمانی اصلاح خواهد شد که فضای دولت (قلمرو حاکمیت)، جامعه سیاسی (قلمرو احزاب)، و از همه مهم تر فضای عمومی جامعه (قلمرو مردم) در سطح متناسبی از حجم و گستره قرار گیرند و این رسالت، گرچه دارای رویکردی سیاسی اما، الزاماً دارای ویژگی‌های یک حرکت صرف سیاست نیست. در این حرکت توجه به زیرساخت‌های اجتماعی، جهت‌گیری‌های فرهنگی و رویکردهای اقتصادی بسیار مهم و اساسی است.

تأسیس جامعه مدنی برای جنبش روشنفکری ایران نه یک سرگرمی، که یک ضرورت محسوب می‌گردد. در باب این ضرورت سخنهای بسیاری برای گفتن داریم که در یادداشت آینده به آن خواهیم پرداخت، اما آنچه در این مختصر مد نظر ماست ترسیم هدفی است که در مقطع کنونی به عنوان یک هدف استراتژیک برای جنبش روشنفکری مفروض است.

فصل ۸

سه نسل فقیهان سیاسی

در روزگار ما چنان از نسبت دین و سیاست (و بهتر بگوییم: فقه و سیاست) سخن می‌رود که گویی این دو از بدو تولد دربر یکدیگر بوده‌اند و با هم به الفتی دیرین محشور بوده‌اند. پیش از ورود به اصل بحث ضروری است روشن کنیم که ما در این گفتار با مباحث تاریخی و کلامی در باب یگانگی و بیگانگی دین و سیاست کاری نیست، که هم مجالی فراخ‌تر می‌طلبد هم نفسی جسورتر! آنچه که ما در این گفتار مورد توجه قرار می‌دهیم مفهومی خاص از دیانت (یعنی فقاہت) و گروهی خاص از دینداران (یعنی فقیهان) و نسبت و تناسب آنان با سیاست است. می‌خواهیم به این پرسش پاسخ بگوییم که این دو در تریابط با هم کدامین مراحل تاریخی را طی کرده‌اند و از چه نسبتی به چه تناسبی رسیده‌اند. اشارت به این سیر تاریخی اثری دیگر نیز خواهد داشت و آن بیرون افتادن این حقیقت از پرده مصلحت است که چنین تناسبی نه ذاتی که عرضی بوده و از این رو تأمل و تدبیر در ترکیب آن نه شبهه‌افکنی که واقع‌نگری است، ولو آنکه در این مطالعه دریابیم واقعیت موجود با قرائت رسمی ارانه شده از آن تفاوت دارد.

به گمان ما از زمانی که طبقه‌ای خاص از علمای دین به نام فقیهان (و سپس روحانیان) در عرصه مناسب عمومی پای نهادند از یک پیش‌نیاز ضروری برای حضور اجتماعی برخوردار بودند و آن پیش‌نیاز ضرورتی بود که جامعه به وجود

آنان احساس می‌کرد؛ علی‌الخصوص جامعه‌ای دینی با دینی اکثری که بنا به دلایل متعدد معرفت‌شناسی و تاریخی مدت‌ها این‌گونه گمان می‌رفت که پاسخگوی همه مشکلات بشر از گهواره تا گور است. بدین ترتیب روحانیان را باید از محدود نیروهای اجتماعی ایران دانست که توانسته‌اند با پایگاه اجتماعی قابل ملاحظه‌ای به صورت یک طبقه با همه خصوصیات جامعه‌شناختی آن متعین و متبذور گردد. اینک این طبقه می‌بایست نسبت خود را با همه مقولات اجتماعی را از جمله سیاست روشن می‌ساخت. نسبت روحانیت و سیاست در ابتدا نسبتی نه چندان به مهر بود. روحانیت شأن نزول خود را از عالم معنا می‌دانست نه ماده، که قدرت از جمله همین مواد آلوده‌کننده بود. در نتیجه از قریب چهارپنجم تاریخ روحانیت رایحه قدرت به مشام نمی‌رسد. این نسل از روحانیان و فقیهان غیرسیاسی اگر چه مدت‌هاست از اریکه‌گفتمان حاکم بر حوزه به زیر آمده‌اند و گفتمان روحانیت سیاسی را جانشین خود یافته‌اند اما همچنان در حیات و مترصد تجدید حیاتی گسترده و عام به سر می‌برند. بزرگترین چهره این گفتمان را می‌توان مرحوم آیت‌الله حلبی رهبر انجمن حجّیه دانست که دین را از سیاست جدا می‌دانست، و هکذا روحانیت را نیز. اما روحانیان و فقیهان سیاسی را در سه نسل می‌توان صورت‌بندی کرد:

نسل اول: فقیهان ناظر

نسل فقیهانی که به هر دلیل دخالت مستقیم در سیاست را از حیطة عمل خود دور می‌دیدند و به نظارت بر آن بسنده می‌کردند. دلیل چنین باوری را می‌توان در برخی ضرورت‌ها و مصلحت‌ها دید. چنانکه مرحوم علامه نائینی ضمن اعتقاد به ولایت فقیه چون استیفای این ولایت را در شرایط زمان خود محقق نمی‌دید از نظارت فقیه بر حکومت دفاع می‌کرد. شیخ فضل‌الله نوری نیز بنا به همین ضرورت بود که از ولایت فقیه به نفع نظارت فقیه چشم پوشید. بنابراین، مشاهده می‌کنید که این دو بزرگوار در این تقابلهای بنیادین محتوایی که یکی را به حکومت مشروطه و دیگری را به حکومت مطلقه دل بسته کرده بود از یک مدل و

روش حکومتی دفاع می‌کردند. از سوی دیگر، هر دو هنگامی که وارد عرصه سیاست می‌شدند از سیاست به جز دولت تعبیر و تصویری نداشتند. نگاه از بالا به قدرت در اندیشه دیگر ثوربیین نظارت فقیه یعنی آیت‌الله منتظری دگرگون شده و به نگاه از پایین تغییر کرده است. وی - که در روزگار خود بیش از هر زمان دیگری دغدغه دفاع از استقلال روحانیت و مرجعیت را احساس کرده است - اینک از نقش ناظر فقیه دفاع می‌کند و می‌کوشد در جغرافیای مورد نظر خود از قدرت، لایه‌های ارتباط فقیه - سیاست را از حوزه دولت به حوزه نهادهای غیردولتی (مانند احزاب) منتقل کند. اینکه ایشان در تقریر نظر جدید خود برخلاف نظر گذشته‌شان فقیه را از بسیاری از اختیارات حکومتی خلع ید می‌کند به معنای خلع ید وی از عرصه سیاست نیست. گمان ایشان بر آن است که می‌توان خارج از مناسبات رسمی قدرت وارد مناسبات عمومی سیاست شد. پاسخ ایشان به استفتاء جمعی از اساتید دانشگاه دربارهٔ تحزب و اینکه امر به معروف و نهی از منکر را بر عهدهٔ این نهادها گذارده‌اند نشان از این زاویه دید دارد.

از میان دیگر فقیهان سیاسی عصر ما مرحوم آیت‌الله مطهری نیز بر همین باور بود. اشارات بی‌شائبهٔ ایشان بر ولایت ایدئولوژیک فقیه و عدم تصدی رسمی حکومت و اکتفاء به نظارت (امر به معروف و نهی از منکر) از سوی روحانیت، آیت‌الله مطهری را نیز در عداد قائلین به نظریهٔ نظارت فقیه قرار می‌دهد. هرچند که ایشان مانند همهٔ همفکران خود مکانیسم این نظارت را مشخص نموده‌اند.

نسل دوم: فقیهان حاکم

نسل فقیهانی که پاشنهٔ آشیل نظریهٔ نظارت فقیه را دریافته‌اند و این نظریه را با پرسشی اساسی مواجه دیده‌اند: پرسشی از کیفیت و مکانیزم نظارت. گذشته از مرحوم شیخ فضل‌الله دیگر فقیهان قائل به نظارت فقیه، همه دغدغهٔ مردم‌سالاری داشته‌اند، ولو آنکه مدل دموکراسی را با تبصره می‌پذیرفتند. اما همه

آنها معتقد بوده‌اند که باید بر مردم ناظرانی گماشت تا از راه اسلام منحرف نگردند. این ناظران بیضه اسلام‌اند. بالتبع، روحانیان و حوزویان و فقیهان مصداق عینی بیضه اسلام محسوب می‌شوند.

مشخص‌ترین راه‌حل برای استقرار نظارت فقیه را مرحوم شیخ فضل‌الله پیشنهاد کرد: همان پیشنهادی که اینک به صورت شورای نگهبان در قانون اساسی کنونی ما به‌عنوان نهادی قدرتمند مقرر شده است و پیش از این نیز به‌عنوان شورای فقیهان و مجتهدان در نظام پیشین به صورت بالقوه وجود داشت. اما سؤال اصلی اینجاست که اولاً این فقها را چه کسی منصوب یا انتخاب می‌کند و بر آن مرجع منصوب‌کننده یا انتخابگر چه کسی نظارت می‌کند و قس علی‌هذا بر آن نظار، الی غیرالنهاییه؟ ثانیاً، اگر آن فقیه یا فقیهان تشخیص دادند که مردم به راهی خلاف اسلام می‌روند و اگر از طریق هیچکدام از مناسبات جغرافیای قدرت، اعم از دولت یا مردم، امکان اصلاح مسالمت‌آمیز نبود چه باید کرد؟ آیا می‌توان از اختیارات مطلقه‌ای برای بازگردان مردم به صلاح استفاده کرد؟

یک پاسخ به این پرسش مثبت است - پاسخی که از سوی قائلین به نظریه ولایت فقیه ارائه می‌شود و به حکومت فقیه یا فقیهان معتقد است. مرحوم امام خمینی برجسته‌ترین این نظریه‌پردازان بوده است. در وجه دیگر نیز آیت‌الله خامنه‌ای را باید در شمار این بزرگواران محسوب کرد. ذکر این نکته ضروری است که برخی گمان می‌کنند مباحثه این دو بزرگوار در جریان سالیان میانی دهه ۶۰ بر سر اختیارات ولی فقیه از باب تحدید آن در حوزه اختیار مردم بوده است، در حالی که آیت‌الله خامنه‌ای در آن مباحثه بر این نکته پای می‌فشردند که حاکم اسلامی (ولی فقیه) محصور در احکام اسلامی است و مصلحت یا مردم نمی‌تواند او را به اخذ تصمیمی فراتر از این احکام وادارد. اما امام خمینی به چنین حصری از ناحیه احکام یا از ناحیه مردم معتقد نبود. به عبارت صحیح‌تر، مرحوم امام به ولایت مطلقه فقیه معتقد بود و لیکن آیت‌الله خامنه‌ای از ولایت مطلقه فقیهان یا ولایت مشروطه فقیه به حکم فقه دفاع می‌کرد. این دو، در عین

مرزبندی، در درون یک گفتمان فقه سیاسی (ولایت فقیه) احصاء می‌گردند؛ چه، در سالیان بعد آیت‌الله خامنه‌ای نیز به نظریه مطلقه بودن اختیارات ولی فقیه بدون حصر فقه یا فقها رغبت نشان داده‌اند.

بحث ولایت فقیه با وجود شاذ بودن در حوزه‌های فکر دینی اینک قدرتمندترین نظریه حاکم فقه سیاسی در ایران امروز است. قائلین به این نظریه می‌توانند از هر دو آبشخور تعلقات مردم سالارانه سیراب گردند، اما در یک برآورد کلی در شرایطی که تشخیص دهند از حق ولایت بر مؤمنین و تصرف در امور آنان برخوردار هستند. از زمره قائلین برجسته این نظریه در عصر کنونی می‌توان آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی را نام برد.

نسل سوم: فقیهان شهروند

اما در آن چالش رخنه افتاد و بر نظریه نظارت فقیه مرهمی دیگر نیز نهاده شد. عده‌ای دیگر از فقیهان به پرسشهای قائلین به نظریه ولایت فقیه از هم‌آوردان بزرگوار خود در تئوری نظارت فقیه یک پرسش دیگر اضافه کرده‌اند: آنان می‌پرسند، افزون بر کیفیت انتصاب یا انتخاب نظام فقهی و افزون بر مشروعیت حق اعمال ولایت آنها در هنگامه مفسده مؤمنین، فقیه ناظر حق (اعم از خردمندی یا شایستگی) تفسیر دین را چگونه از آن خود کرده است؟ به این معنا که اولاً، او از کجا به صحت برداشت خود از این، و صحت و سقم آن، و نسبت آن با حاق دین پی برده و مطمئن است که صلاح و فساد امت همان است که او می‌گوید؟ و ثانیاً، به تفویض کدام مرجع عالی‌قدر است که حق اعمال این نظر را در جامعه مؤمنین به دست آورده است؟

در اینجا تئوری پردازان فقیه به هم‌زبانی با تئوری پردازان ولایت فقیه دست می‌یابند. آنان مشروعیت شناخت خود را مستند به اسلام می‌دانند و برای اعمال ولایت خود در حق مردم به پیش فرض اساسی اتصال به خدا و وساطت میان خلق و او متمسک می‌گردند. با این تفاوت که هواداران نظارت فقیه تمسک به این اختیار را استثناء و هواداران ولایت فقیه قاعده برمی‌شمارند.

اما آنان که از ایشان با عنوان نسل سوم فقیهان سیاسی یاد کردیم، هم در حقانیت شناخت فقیهان از دیانت نسبت روا می‌دارند و هم در مشروعیت حاکمیت ایشان بر مردم به جمهوریت اعتقاد دارند. از نظر ایشان فقیهان طبقه‌ای واسط خلق و خدا نیستند؛ هرکسی می‌تواند بی واسطه متصل به خدا گردد. از این رو روحانیت چونان صنفی تلقی نمی‌گردد که حق ویژه‌ای از شناخت یا حاکمیت داشته باشد. آنان نیز چون دیگران می‌توانند شناخت خود را به افکار عمومی عرضه دارند. در صورتی که آن شناخت توانست افکار عمومی را قانع کند بر عرصه قدرت می‌نشیند، و در صورتی که از ایجاد چنین بسیجی ناتوان بود می‌تواند به اصلاح و بازپروری در روشها یا بینش خود بپردازد و دوباره خود را در معرض افکار عمومی قرار دهد. در چنین باوری صلاح و فسادشناسی در جامعه مسلمین یک امر عمومی است. نقطه تمایز اساسی این نحله و گفتمان فقه سیاسی از نحله‌های پیشین را باید در عدم تمایز جمهوریت و اسلامیت از نظر آنان دانست، چنانکه هواداران نظارت فقیه بنا را بر خوش‌بینی می‌گذارند و به مردم اطمینان دارند که در راه اسلام حرکت می‌کنند اما اگر لحظه‌ای احساس کنند که در جایی این خوش‌بینی به بدبینی منجر خواهد شد از حق و توی خود استفاده می‌کنند. به همین ترتیب هواداران ولایت فقیه بنا را بر خوش‌بینی نمی‌گذارند مگر آنجا که مطمئن باشند آنقدر مردم با اسلام محشور شده‌اند که می‌توانند در مواردی بدون ولایت راه را به خیر سپری کنند. این هر دو در کنه خود نشان می‌دهد که از نظر هواداران هر دو نظریه، جمهوریت آن چیزی است که مردم می‌گویند و اسلامیت آن چیزی است که فقها می‌گویند؛ حال ممکن است مردم دریابند یا نه. در هر حال، حکومت (با قرائت دموکراتیک) از نظر اندیشوران مردم‌پذیر این دو نحله (مانند امام خمینی و آیت‌الله منتظری) دارای مشروعیتی دویپایه‌ای است: مشروعیت مستخرج از مردم و مشروعیت مستخرج از روحانیت.

اما قائلان به نظریه سوم، اسلامیت را در عمل همان می‌دانند که جمهور بر آن صحه می‌گذارند. این جمهور ممکن است در فهم اسلام اشتباه کند و از این رو

می‌توان در نظر با آنان مخالفت کرد و کوشید آن فهم اشتباه را اصلاح کرد، اما نمی‌توان فهم مذکور را به جبر دگرگون ساخت؛ ضمن آنکه ممکن است همین گمانه (خبط فهم جمهور از اسلام) خود نادرست باشد. در این تلقی جمهوریت تنها روش استقرار عملی اسلام است و از این رو مشروعیت حکومت به هر دو معنای مقبولیت و مشروعیت در گرو جمهوریت است. مهم‌ترین نظریه‌پرداز این تئوری را می‌توان مرحوم آیت‌الله طالقانی دانست و در بعد پراتیک نیز مرحوم آیت‌الله مدرس نیز از جمله کسانی بوده‌اند که در اجرای عملی این اندیشه تلاش نموده‌اند.

مرحوم آیت‌الله طالقانی از همین زاویه است که به جای هرگونه حکومت اتوکراتیک (فردسالارانه) آریستوکراتیک (گروه‌سالارانه) و حتی لیبرال دموکراتیک (نخبه‌سالارانه) به دموکراسی شورایی معتقد است. از این حیث ایشان را می‌توان مردم‌سالارترین فقیهان سیاسی دانست. مرحوم مدرس را نیز - با وجود مخالفت با شکل جمهوری، که آن نیز به دلایل سیاسی و از باب مخالفت با رضاخان بود نه باور فکری و ایدئولوژیک - باید در زمره این گروه از فقیهان، یعنی فقیهان شهروند، دانست. مرحوم مدرس از رفاکارترین چهره‌های روحانی به نظام پارلمانتاریستی و وکالت بود و در طول حیات سیاسی خود هیچگاه از موضع یک روحانی، سودای سیاستمداری نداشت، و این جوهر نظریه روحانیان چونان شهروندان است؛ یعنی روحانیان نیز به همان اندازه می‌توانند در سیاست نقش داشته باشند که روشنفکران، کارگران و دیگر شهروندان.

در روزگار ما، در کنار حاکمیت رسمی نظریه ولایت فقیه و در کنار واکنشهای موضعی که از سوی هواداران تئوری نظارت فقیه جهت احیای آن صورت می‌گیرد، تفکر جدیدی در حال شکفتن است که به نظریه سوم تعلق خاطر نشان می‌دهد. نسل جدید و جوان حوزه‌های علمیه ما (مانند حجت‌السلام محسن کدیور، فاضل میبیدی، حسن یوسفی اشکوری، محمد مجتهد شبستری و...) در زمره نسل سوم فقیهان سیاسی عصر ما هستند که راه به سوی این نظریه می‌برند.

فصل ۹

آسیب‌شناسی جنبش روشنفکری دینی ایران

مقدمه اول: مقام بحث

گفتار حاضر تأملی در موضوع جنبش روشنفکری دینی از نگره جامعه‌شناسی سیاسی است. در این نگره به موضوع از سه حیث توجه می‌شود: ۱. فرآیند زایش (عوامل درونی و محیطی ایجاد)، ۲. روند تکوین (سیر حرکت صعودی یا نزولی)، ۳. توزین اجتماعی (وزن و پایگاه اجتماعی). همچنین، ماده بحث جامعه‌شناسی سیاسی، نهادهای اجتماعی است نه مقولات معرفتی؛ هر چند که در مقام بررسی نهادهای مذکور به زمینه‌های غیراجتماعی (و از جمله معرفتی) موجود آن نیز بی‌توجه نیست. بنابراین، ما نیز در این بحث روشنفکری دینی را به‌عنوان یک جنبش مورد مطالعه قرار خواهیم داد، نه به‌عنوان یک اندیشه.

مقدمه دوم: تعریف موضوع

به طور کلی روشنفکری دینی را به‌عنوان یک جنبش می‌توان چنین تعریف کرد: «مجموعه تلاشهای پراکنده اما همراستای نیروهای فکری و فرهنگی (اعم از حوزوی یا دانشگاهی و...) و دارای علائق سیاسی و اجتماعی، با دغدغه‌ها و نگره‌های دینی، که ذیل پارادایم نجدد (شاخه نواندیشی دینی) بروز یافته و منجر به تحولات فرهنگی یا سیاسی در جامعه ایران (دست‌کم در سده اخیر) شده است.»

تمامی نیروهای این طیف رنگارنگ، به سه پارامتر: ۱. عقل بشری، ۲. وحی الهی، ۳. اندیشه آزادی، با قرائات مختلف و متفاوت باورمند بوده‌اند؛ هر چند که هر یک از این سه در زمانی خاص نقشی برجسته‌تر در ذهن و زبان

ایشان ایفا می‌کرده است.

با این تعریف، روشنفکری دینی و جنبش منتسب به آن محصول ورود نگره‌های غیردینی به ایران و برخورد آن نگره‌ها با هویت دینی این کشور بوده است. با توجه به صورت اسلامی دینداری در ایران و استعداد اسلام برای قرآنهای حداکثری از خود، این برخورد به نحو حادثری مورد توجه نیروهای اجتماعی بوده و در نهایت به صورت‌بندی جریان روشنفکری دینی منجر گردیده است.

مقدمه سوم: هدف بحث

آنچه امید است در نهایت از این بحث مستفاد گردد، دستیابی به تصویری، هر چند کلی اما، شفاف از چالش‌ها و نقصان‌های کاهنده وزن یک نهاد اجتماعی به نام جنبش روشنفکری دینی است. این چالش‌ها آن گونه که در ادامه خواهد آمد از نگاهی آسیب‌شناسانه به چهار نوع تقسیم خواهند شد: ۱. معضلات معرفتی، محتوایی؛ ۲. معضلات مدنی، اجتماعی؛ ۳. معضلات روشی؛ ۴. معضلات روانی و فردی. ذکر این نکته بجاست که به همه این معضلات از دیدی جامعه‌شناسانه نگریسته خواهد شد نه معرفت‌شناسانه یا روانشناسانه.

مرور

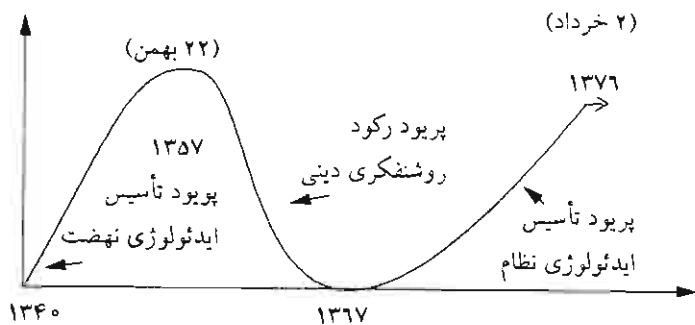
نخستین فرض ما در این مرور مقطعی، تأکید بر این نکته است که می‌توان دوم خرداد را روز تولد دوباره دانست. دلایل اثبات این فرض را می‌توان اجمالاً در سه محور جست: نخست، شخصیت رئیس‌جمهور منتخب، از آن حیث که می‌توان وی را نمودی از چهره نوین روشنفکری دینی ایران دانست؛ دوم، تبلور گفتمان جدید روشنفکری دینی در اندیشه و برنامه رئیس‌جمهور منتخب؛ و سوم، تکامل گفتمان مذکور و تکاپوی فزونی‌تر روشنفکری دینی بعد از دوم خرداد.

محورهای این گفتمان جدید جنبش روشنفکری دینی ایران را (که از آن می‌توان به نسل سوم روشنفکری دینی یاد کرد) می‌توان به شرح زیر دانست: (۱)

۱. در جدول ذکر شده واژگان مرسوم در گفتمان جدید (نسل سوم) روشنفکری دینی طرح شده است. چون مجال و محتوای بحث اجازه پرداختن به نسل‌های دیگر را نمی‌داده از ذکر نمونه‌های دیگر پرهیز شده است. در اینجا نمونه نسل دوم روشنفکری دینی (۵۷-۴۰) آورده می‌شود: ←

ردیف	حوزه تفکر	حوزه دین	حوزه سیاست
۱	نسبت مهم	دین آرمان ساز نه برنامه ساز	دموکراسی خالص
۲	تکثرپذیری	دین حداقلی نه حداکثری	جامعه مدنی
۳	رواداری	دین داور نه دین بازیگر	انونگرایی
۴	گفتگو	—	عدم خشونت
۵	عقلانیت انتقادی	—	اصلاح به جای انقلاب

شکل گیری این مفاهیم در حوزه های مختلف روشنفکری دینی نسل سوم محصول یک دوره رکود پس از اوج روشنفکری دینی پیشین (به ویژه نسل دوم) است که می توان آن را به شکل زیر تصویر کرد:



در این نمودار (که تنها برشی از تاریخ نیم قرن اخیر روشنفکری دینی ایران است) سه دوره از جنبش مذکور مورد بررسی قرار گرفته است: مقطع سالیان

ردیف	حوزه تفکر	حوزه دین	حوزه سیاست
۱	حمایت مهم	دین برنامه ریز	دموکراسی مقید
۲	اتحادگرایی	دین حداکثری	اتحاد توده ای
۳	—	دین بازیگر	انقلابیگری
۴	برخورد	—	خشونت مقدس
۵	عقلانیت محض	—	انقلاب به جای اصلاح

میان دهه ۴۰ تا دهه ۶۰ (۶۷-۴۰) که در آن سعی مشکور آموزگاران بزرگ جنبش روشنفکری دینی (و در رأس آنان مرحوم دکتر علی شریعتی) مصروف طراحی و تأسیس ایدئولوژی نهضت، قیام و انقلاب دینی شد. ثمره این پروژه در بیست و دوم بهمن ماه ۱۳۵۷ به بار نشست و انقلاب اسلامی ایران متولد شد و ایران از مرحله نهضت دینی وارد مرحله حکومت دینی گردید، اما از آنجا که عمده هم روشنفکران دینی در طول دوران نهضت مصروف به مرحله قبل از پیروزی شده بود، از ارائه مدلی جامع و مانع برای بعد از پیروزی بازماندند و به راحتی مقهور تئوری «ولایت فقیه» شدند.^(۱) برخی مدعی این تئوری شدند بدان امید که با تلطیف آن، معنای حقیقی فقاقت را از انحصار روحانیت به در آورده و مفهوم ولایت فقیه را به مفهوم حکومت دینی ارجاع دهند؛ اما برخی دیگر کوشیدند به تئوری‌سازی رو آورده و شعارهای خامی از قبیل حکومت دموکراتیک دینی را در سالیان آغازین انقلاب اسلامی پخته و جهت عرضه و ارائه آماده سازند. نتیجه در هر دو صورت ایجاد نوعی ایدئولوژی نظام اسلامی بود که تحت عناوین متفاوت، اما مترادف و هم‌راستا و هم‌غایت، می‌کوشیدند بار دیگر جنبش روشنفکری دینی را احیا کنند. نقطه اوج این تلاشها را می‌توان در دوم خرداد ماه ۱۳۷۶ مشاهده کرد که طی آن، ذیل مفهوم ولایت فقیه مفهوم نوینی از آن در راستای ایده حکومت دموکراتیک دینی ارائه شد. نقطه عزیمت این گفتمان جدید را می‌توان سالیان آغازین دهه دوم نظام جمهوری اسلامی دانست که طی آن، با محوریت سیاسی فردی که بعدها در پایان همان دهه بر مسند ریاست جمهوری نشست، فضا آزاد و باز شد و حتی در همه سالیان بسته

۱. شایان ذکر است که مرحوم امام خمینی نیز به نحو آشکاری تعارض میان ولایت فقیه و تلقی دموکراتیک از دین نمی‌دید و حتی در نخستین نسخه مدون قانون اساسی جمهوری اسلامی، دینی بودن حکومت را موکول به حضور رسمی یک روحانی در رأس آن نمی‌دید. مخالفت ایشان را هم با ذکر قید دموکراتیک در عنوان حکومت جدید به جرأت می‌توان از باب استعار دموکراسی در اسلامیت و جمهوریت نظام تفسیر کرد (چنانکه مرحوم مطهری چنین گفته‌اند)، اما در نهایت تفسیر رسمی از جمهوری اسلامی و ولایت فقیه به نحوی سوق یافت که به شکل حکومت روحانی جلوه‌گر شد.

شدن تدریجی فضای مذکور از حرکت باز نایستاد و در دوم خرداد ۷۶ به بار نشست.

در بیان حساسیت مقطع پس از دوم خرداد شاید قیاس آن با مقاطع مشابه تاریخی بتواند راهگشا باشد. اگر در طول تاریخ معاصر ایران بتوانیم سه همتا برای نهضت اصلاحی ۲ خرداد نام ببریم، آن سه همتا عبارتند از انقلاب مشروطه، نهضت ملی و انقلاب اسلامی. در هر سه مقطع پیش گفته، محوریت حرکت با نیروهایی غیر از روشنفکران دینی بوده است؛ هر چند که در میان همه این روشنفکران این جریان نقش قابل ملاحظه و رو به رشدی داشته است (به گونه‌ای که جایگاه و نقش ایشان در انقلاب اسلامی به هیچ وجه قابل مقایسه با انقلاب مشروطه نمی‌باشد)، اما باید اذعان کرد که در هر یک از سه جریان انقلابی یا اصلاحی فوق‌الذکر، به ترتیب، این روشنفکران ضددینی، غیردینی و سنت‌اندیشان روحانی بودند که بر مصدر کار نشستند و از این رو هر گونه کامیابی و ناکامی حرکت‌های مذکور نسبتی با رهبران آن داشته است. اما نهضت دوم خرداد تحت محوریت روشنفکران دینی زاده شد و اینک تداوم دارد و از این رو هر گونه شکست آن شکست روشنفکری دینی است. عقلانی‌ترین و طبیعی‌ترین کار در این مقطع پرداختن به نقاط آسیب‌پذیر جنبش روشنفکری دینی و تلاش در جهت بالا بردن سطح مقاومت آن است. دو بخش اصلی این گفتار به این موضوع اختصاص دارد.

معضل

همان گونه که پیشتر اشاره کردیم، چالش‌ها و معضلات نهادهای اجتماعی را می‌توان از زوایای متفاوتی به تماشا نشست که بخشی از آن در مورد موضوع بحث حاضر به شرح ذیل است:

۱. معضلات معرفت‌شناختی

(یعنی معضلاتی که ریشه در نوع شناخت و محتوای ادراک یا یافته‌های

روشنفکری دینی دارد.)

۱.۱. شک در ایدئولوژی‌اندیشی و معضل برنامه‌ریزی حرکت

در آغاز دهه ۷۰ در حرکتی درست عکس دهه ۴۰ بخش قابل ملاحظه‌ای از روشنفکران دینی نسبت به صورت‌بندی ایدئولوژیک دین دچار تردید شدند. این تردید محصور در یک فرد یا جمع نبود و شاید اگر به صورت محور اندیشه‌های یکی از نحله‌های مطرح روشنفکری دینی در نمی‌آمد به‌عنوان یک ایده مشترک در همه نحله‌ها و جریان‌های آن متبلور می‌شد. فارغ از حقانیت یا عدم حقانیت این گزاره، پرسشی که امروزه به جد در برابر روشنفکری دینی جدید مطرح است پرسش از ابزار مبارزه است. آنچه از قرائت مجمل تاریخ بشر بر می‌آید، نقش غیر قابل انکار و شاید غیر قابل جایگزین ایدئولوژی در تحولات اجتماعی است، به گونه‌ای که نمی‌توان هیچ انقلابی را بدون ایدئولوژی تصور کرد. ایدئولوژی یک پدیده تجویزی در تحولات اجتماعی نیست بلکه بخشی طبیعی از فرآیند مذکور به شمار می‌آید که قابل حذف به نظر نمی‌رسد و حتی در صورت حذف نیاز به جایگزینی مناسب دارد که بتواند در عین دور ماندن از ضعفهای محتمل آن، قوتها و کارکردهای آن را پوشش دهد. در نظر داشته باشیم که مکانیسم‌های پلورالیستی به همان اندازه که می‌تواند در نسبت دین و معرفت دینی مؤثر افتد، توان ایجاد تناسب میان معرفت دینی و ایدئولوژی دینی را نیز دارد. از سوی دیگر، تنها کارکرد ایدئولوژی، خشونت‌زایی و انقلاب‌آفرینی نیست. ایدئولوژی‌ها در طول تاریخ نشان داده‌اند که می‌توانند به نحو آشکاری در خدمت همبستگی‌های ملی و پیوستگی‌های مدنی در آیند.

۱.۲. تحقیر مقولات معیشتی و مشکل پس از پیروزی

روشنفکران دینی - همان گونه که در تعریف آن ذکر کردیم - دارای صفات سیاسی و فرهنگی مشخصی هستند، اما هیچ‌گاه نتوانسته‌اند اندیشه اقتصادی معینی را ارائه کنند تا در پرتو آن بتوانند به جغرافیای کاملی از شعارهایشان دست یابند. تحقیر اقتصادی و فروتر دانستن آن از معاریف دیگر سبب می‌شود روشنفکری دینی دچار نوعی انتزاعی‌گری و برج عاج‌نشینی گردد و در نتیجه از

دستیابی به وزن اجتماعی مناسب خود بازماند. از سوی دیگر، مشکل پس از پیروزی روشنفکری دینی به دلیل اشتغال به تأسیس ایدئولوژی «نهضت»، از تفکر پیرامون «نظام پس از پیروزی» بازماند. روشنفکری دینی نسل سوم که مدعای تأسیس ایدئولوژی نظام را دارد باید نسبت به تمام اجزای یک نظام اجتماعی دینی دارای برنامه باشد و هیچ جزئی از طرح حکومت پیشنهادی خود را به دست شعار وانگذارد. مهم‌ترین جزء مغفول در طرح فعلی حکومت مذکور جزء «اقتصاد» است. با وجود تألیف ده‌ها اثر تحت عنوان «اقتصاد اسلامی» از سوی نسل پیشین روشنفکری دینی، هنوز گره از کار این مفهوم گشوده نشده و روشنفکری دینی فعلی نیز بی‌گمان اگر بخواهد در همان مسیر - طرح شعارهای کلان و کلی اما بی‌ثمری چون عدالت اجتماعی، اقتصاد توحیدی و... - گام زند به بیراهه رفته است؛ و اگر بخواهد چون سالیان اخیر رشد اقتصادی را فرع بر رشد فرهنگی یا سیاسی - و نه همراستا با آنها - بداند، بیراهه تازه‌ای را گشوده است، چرا که توسعه جامع، دست‌کم به اعتراف خود این جریان، محصول رشد هماهنگ اجزای مختلف اجتماعی (اعم از سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و حقوقی) است. اما متأسفانه این ایده در برنامه‌های رسمی نسل سوم روشنفکری دینی (به طور نمونه در برنامه‌های سیدمحمد خاتمی) با راهکارهای مشخصی متمایز نشده است.

۱.۳. رابطه دین و دولت

دین دولتی یا دولت دینی؟ تبیین رابطه دین و دولت از مهم‌ترین موضوعات مورد مناقشه محافل مختلف روشنفکری دینی در سالیان اخیر بوده است. گرچه پاره‌ای از این گفتگوها به سوی انکار مفهوم دولت دینی کشیده شده است، اما در یک برآورد کلی هنوز می‌توان تمایل اکثریت قریب به اتفاق جنبش روشنفکری دینی به مفهوم‌سازی ایده‌آل نوعی دولت دینی را مشاهده کرد. آنچه موجب نوعی لکنت در طرح این ایده‌آل شده است ترس از «دین دولتی» است. روشنفکری دینی زمانی این هراس را بهتر درک می‌کند که تجربه تاریخی اخیر خود را با دیده نقادانه بنگرد و عبرت بیاموزد. فرآیند تبدیل «دولت دینی» (یعنی

دینی که در خدمت دولت است) بدترین نتیجه‌ای است که می‌تواند از تعیین رابطه دین و دولت عاید این هر دو شود: هم دین از قدسیت فرو می‌افتد و هم دولت دچار ناکارآمدی می‌شود. اما، از سوی دیگر، تسلیم شدن به لائسیسیزم نیز راهی نیست که مقبول طبع روشنفکران دینی باشد، چرا که مرز میان ایشان و روشنفکران غیردینی را به راحتی مخدوش می‌سازد.

۲. معضلات جامعه‌شناسی

(یعنی معضلاتی که حکایت از وزن پایین اجتماعی یا ناپایداری مدنی روشنفکری دینی در ایران می‌کند.)

۲.۱. پایگاه سیال و نه ثابت اجتماعی

از منظر جامعه‌شناختی مؤثرترین عامل پایداری نهادهای اجتماعی قوت آنها در ایجاد، گسترش و حفظ پایگاه اجتماعی-توده‌ای ایشان است. روشنفکری دینی ما بنا به دلایل متعددی (که برخی از آنها ذیلاً خواهد آمد) نتوانسته است از پایگاه ثابت و رأی ثابتی در جامعه (مانند روحانیت) بهره‌مند شود. آرای متعلق به این جنبش به راحتی دستخوش تغییر و تهدید می‌گردد، به نحوی که به راحتی می‌توان اقلیتی با عده و عده‌ای کمتر از ۵ میلیون نفر را بر اکثریتی با عده و عده‌ای بیش از ۲۰ میلیون چیره ساخت.

۲.۲. تقابل و تفاهم نیروهای درونی جنبش روشنفکری دینی

با وجود آنکه مخرج مشترک نیروهای روشنفکری دینی نسبت به دیگر نیروهای اجتماعی بسیار قابل توجه‌تر است و اصولاً اشتراک در دینداری اشتراک بزرگی است، و متأسفانه میان شاخه‌های مختلف و متفاوت این جنبش نوعی تضاد انتزاعی به چشم می‌خورد، بسیاری از نیروهای روشنفکری دینی به «دفع» بیش از «جذب» تمایل دارند و مرزبندی را اولی از مرزشکنی می‌شمارند.

۳. معضلات روش‌شناختی

(یعنی معضلاتی که موجب بن‌بست در اجرای ایده‌ها و برنامه روشنفکری دینی

ایران در حرکت جدید خود می‌شود.)

۳.۱. استراتژی برخورد با حاکمیت

مقصود از حاکمیت در این بند از گفتار، حاکمیت علی‌الاطلاق است و به مصداق خاصی از آن نظر ندارد. فارغ از این مصداق، منطق روشنفکری دینی ما در برخورد با حاکمیت‌های معاصر دوسو بیشتر نداشته است: یا از سر ترس به محافظه‌کاری در غلتیده است و یا از سر خشونت به انقلابی‌گری منجر شده است. بی‌گمان هم ترس و هم خشونت نسبت دوری با عقلانیت دارد. در دوران جدید که عقلانیت جایگاه رفیع‌تری در روشنفکری دینی یافته است تعیین استراتژی متناسبی که سر در هیچ یک از دو سوی پیش گفته نداشته باشد ضروری می‌نماید.

۳.۲. استراتژی برخورد با مردم

از سوی دیگر روشنفکری دینی در برخورد با توده‌ها نیز تاکنون یا به «انتزاع‌گرایی» گرویده است یا به کلبی مسلکی. مقصود از انتزاعی‌گرایی (که معمولاً در دوره قبل از پیروزی بروز می‌کند) بالا بردن سطح انتظارات و توقعات عمومی است. در ادامه، هنگامی که پیروزی در شرایطی کاملاً غیرمنتظره (مانند ۲۲ بهمن یا ۲ خرداد) به دست می‌آید، چون امکان برآوردن آن انتظارات وجود ندارد، این نیروها توجه‌گر می‌شوند و یا به نوعی کلبی مسلکی و ناامیدی مزمن دچار می‌شوند. اگر در نسبت این دو دقت شود مشخص می‌گردد که این دو، مُعد و یاری‌دهنده یکدیگرند، زیرا نهایت چپ‌روی ایدئالیستی، یا به راست‌روی می‌گراید یا به آنارشیزم و نیهیلیسم.

۳.۳. روشهای حیات و استقلال

۳.۳.۱. حیات سیاسی

روشنفکری دینی در نسبت خود با دولت دینی، و به ویژه نوع دلخواه آن یا گونه‌ای که خود در ایجاد آن نقش داشته است، دو راه پیش روی خود متصور دیده است و در انتخاب یکی از این دو راه مردد مانده است: نخست، حضور در دول؛ دوم، استقلال از دولت.

۳.۳.۲. حیات اقتصادی

همچنین، روشنفکری دینی در تأمین (حداقل) معیشت خود نیز با این تناقض جدی مواجه شده است که یا از بودجه دولتی به عنوان مدیر یا کارمند بهره جوید یا راهی به غیر از ارتزاق از طریق دولت بیابد. دقیقاً مشابه این دو دغدغه درباره معیشت و قدرت و نسبت آن با روشنفکری را مرحوم مطهری در مورد روحانیت داشته است. ایشان در مقاله «مشکل اساسی سازمان روحانیت» به تفاوت نقش انقلابی روحانیت اهل سنت (روحانیت دولتی) و روحانیت شیعه (روحانیت مستقل) اشاره می‌کند و از حیث معیشت نیز روحانیت را از خطر کارمند شدن و عوامزده شدن انذار می‌دهد، چرا که تعقل آزاد (مهم‌ترین صفت روشنفکران) نسبت وثیق و دقیقی با معیشت سرفرازانه و مستقل دارد.

۳.۳.۳. حیات فرهنگی

گفتم که روشنفکری دینی در کسب پایگاه اجتماعی توده‌ای نتوانسته است به ثباتی استوار دل ببندد. بخش قابل ملاحظه‌ای از این معضل ریشه در زبان خاص و دشوار این جریان و بخش دیگری از آن ریشه در علایق متفاوت آن نسبت به توده‌ها دارد، که نمودی از آن را در جریان تشریح دیدگاه اقتصادی روشنفکران دینی توضیح دادیم. در هر حال، حضور و حیات مستمر روشنفکری دینی مستلزم حل معضل رابطه فرهنگ روشنفکری و فرهنگ توده‌ای است.

۴. معضلات روان‌شناختی

(یعنی معضلاتی که ریشه در لکنتهای فردی و برخوردهای شخصی روشنفکری دینی دارد.)

۴.۱. رابطه مرید و مرادی

روشنفکری دینی بر مبنای آزاداندیشی توحیدی (لا اله الا الله) شکل گرفته است؛ از این رو هر گونه بت‌سازی در آن نقض غرض بیش نیست. با وجود این هنوز بسیاری از اقطاب و نیز بدنه روشنفکری دینی تمایل آشکاری به بت‌سازی از خود نشان می‌دهند.

۴.۲. هراس از نقادی رادیکال

روشنفکری دینی در بسیاری از نحله‌های خود همچنان از نقادی رادیکال در هراس است و می‌کوشد دیپلماسی پنهان را جایگزین آن کند. دیپلماسی پنهان از آفاتی است که به جد، صفا، خلوص، صراحت و صداقت روشنفکری را مخدوش کرده و آن را به سوی «سیاستمداری» سوق می‌دهد. روشنفکران دینی ما باید بدانند که الگوی تاریخی آنها علی (ع) است نه ماکیاولی... البته راه بیراهه‌تری از دیپلماسی پنهان در برابر روشنفکری دینی وجود دارد و آن محافظه‌کاری خانفانه و مرتجعانه است که قبلاً به توصیف آن پرداخته‌ایم.

برخی راه‌حله‌ها

ارائه راه‌حل‌هایی برای رفع چالش‌های فوق‌الذکر درخور یک عزم عمومی و بازخوانی دقیق تاریخ روشنفکری دینی و تعیین آنها در چارچوب الگوهای جدید این جریان و نهاد اجتماعی است. با وجود این، ذکر چند نکته در این باره می‌تواند در حکم حسن ختامی برای این گفتار و فتح بابی برای ارائه این راه‌حله‌ها به شمار آید:

۱. تعبیه دستگاه مستقلی جهت فهم دین، به گونه‌ای که هم خلوص آن را تأمین کند و هم به کار توانایی و پویایی آن آید. بدیهی است که هر یک از راهکارهای مرسوم چون اجتهاد دینی یا عصرت دینی به تنهایی از ایجاد این استقلال عاجزند و باید در فکر راهکارهای مکملی برای آنها بود.
۲. نزدیک‌سازی زبان و علائق روشنفکری دینی به زبان و علائق عمومی، به دور از عوام‌زدگی و برج عاج‌نشینی.
۳. تبیین راهبردهای مقطعی در راه اهداف کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت، به جهت جذب و جایگزینی هر یک از نیروهای منتسب به روشنفکری دینی در جایگاه مناسب و متناسب خودشان.
۴. تبیین راهکارهایی مشخص در راه ایجاد معیشت مدنی از طریق نهادهای مدنی مانند کانون‌ها، مطبوعات، سندیکاها و تشکل‌های صنفی و فرهنگی و نیز

- بنگاه‌های مستقل اقتصادی (تأکید بر تعاونی‌های تولید توده‌ای).
۵. تفکیک و تقویت حوزه روشنفکری از حوزه اجرایی - دولتی در کشوری با قریب به ۸۰٪ سهم دولتی از اقتصاد و سرمایه‌داری بیمار مصرفی.
۶. متدولوژی رئالیسم انتقادی، به معنای واقعی کردن انتظارات و توقعات و سنجش سطح آنها با سطح امکانات و انتقاد از وضع موجود.
۷. رادیکالیسم عقلانی (به معنای رعایت صراحت در گفتار)، اما توأم با قانونیت و احترام جهت احتراز از در غلتیدن به تندروی یا محافظه‌کاری (خشونت و ترس).
۸. فعالیت قوی‌تر در حوزه جنبش دانشجویی به‌عنوان مستعدترین پایگاه اجتماعی جنبش روشنفکری دینی.
- درباره هر یک از این راهکارها می‌توان، و می‌باید، به صراحت و دقت سخن گفت. سخن در این باره را به فرصتی فراخ‌تر وامی‌گذاریم.

پیوستها

پیوست ۱

پاسخ جمعیت مؤتلفه اسلامی^(۱)

روزنامه خرداد در مقاله‌ای تحت عنوان «گروه‌های سیاسی و جامعه‌شناسی قدرت»^(۲)، جامعه روحانیت مبارز و جمعیت مؤتلفه اسلامی را از منظر جامعه‌شناسی قدرت در کنار «سلطنت‌طلبان، گذاشته است». همچنین در همین تحلیل و از همان منظر، سازمان مجاهدین انقلاب، جبهه مشارکت ایران اسلامی و کارگزاران سازندگی را در کنار نهضت آزادی، جبهه ملی، مشروطه‌خواهان و... و انصار حزب‌الله را در کنار منافقین قرار داده است و طی تحلیلی اعلام کرده است اینها به لحاظ فلسفه سیاسی همخوانی و همگرایی دارند.

بی‌تردید گروه‌هایی که این اهانت بر آنها در این تحلیل رفته، خودشان در صورت تمایل از خود دفاع خواهند کرد. اما آنچه که مربوط به دیدگاه جمعیت مؤتلفه اسلامی از این منظر است به آن پاسخ می‌گوییم:

صورت مسأله جمهوری اسلامی، آنچنان که امام خمینی (ره) و خبرگان و نخبگان امت به مثابه یک نظام در قانون اساسی طراحی کرده‌اند، این است که در قطعه‌ای از این کره خاکی، انسان‌های پاک هدفمند با ایمان و مسلمان، مصمم

۱. این مقاله فقط از جهت رسم‌الخط و افزایش یا کاهش برخی علائم سجاوندی - صرفاً به منظور سهولت قرائت - ویرایش شد. عبارات و جمله‌بندی‌ها همان است که بود.

۲. نگاه کنید به همین کتاب، ص ۴۹.

شدند به عنوان «جمهوری اسلام» را به عنوان مناسبات انسانی، اخلاقی، حقوقی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و... برگزینند. لذا در جمهوری اسلامی یک فرد، یک طبقه، یک قبیله، یک طایفه، یک عشیره و یک خانواده حاکم نیست، بلکه یک فکر و اندیشه، مبتنی بر وحی و آموزه‌های پیامبران و اولیا و اوصیای الهی، حاکم است.

حرف این ملت و این امت آگاه این است که خداوند علاوه بر اینکه خالق ماست، «رب» ما نیز است. این ملت معتقد است از لابلای متون الهی و عقلانیت مبتنی بر وحی می‌توان شأن ربوبیت خداوند تبارک و تعالی را شناخت و خود و جامعه را بر اساس آن ساخت. چنین آموزه‌هایی که در تئوری شکل‌گیری جمهوری اسلامی نهفته است با فلسفه سیاسی مکتب‌های رایج دنیا، به ویژه پوسیده‌ترین آن یعنی سلطنت، همخوانی ندارد.

مؤتلفه اسلامی به عنوان یک تشکل اسلامی در خط امام «ره» که از نخستین روزهای شکل‌گیری نهضت اسلامی در رکاب اسلام‌شناسان و دین‌شناسان واقعی انواع مراثت‌ها و رنج‌ها را متحمل شده است، از جمهوری اسلامی هیچ قرائتی جز قرائت امام «ره» و اسلام ناب محمدی و قانون اساسی ندارد.

در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است: «حکومت از دیدگاه اسلام برخاسته از موضع طبقاتی و سلطه‌گری فردی یا گروه‌ها نیست، بلکه تبلور آرمان سیاسی ملتی هم‌کیش و هم‌فکر است که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحول فکری و عقیدتی راه خود را به سوی هدف نهایی، حرکت به سوی الله، بگشاید. ملت ما در جریان تکامل انقلابی خود از غبارها و زنگارهای طاغوتی زدوده شده و از آینده‌های فکری بیگانه خود را پاک کرده و به مواضع فکری و جهان‌بینی اصیل اسلامی بازگشت و اکنون بر آن است که با موازین اسلامی جامعه نمونه خود را بنا کند. همچنین در قانون اساسی تأکید شده است: «با توجه به ماهیت این نهضت بزرگ، قانون اساسی تضمین‌گر نفی هر گونه استبداد فکری و اجتماعی و انحصار اقتصادی می‌باشد و در خط گسستن از سیستم استبداد و سپردن سرنوشت مردم به دست خودشان تلاش می‌کند...

قانون‌گذاری که مبین ضابطه‌های مدیریت اجتماعی است برمدار قرآن و سنت جریان می‌یابد.» آیا به عقیده مفسر روزنامه خرداد چنین نگرشی به حکومت همان سلطنت است؟! مؤتلفه اسلامی برای رسیدن به چنین خطوط و نگرشی در شکل‌گیری حکومت و نیز قانون اساسی، شهدای بزرگواری را تقدیم انقلاب کرده است و رهبران آن بیش از یک دهه در سیاهچال‌های رژیم پهلوی بوده‌اند. این چه ظلم و جفایی است که عقاید اصیل‌ترین گروه اسلامی و نظام را با عقاید سلطنت‌طلبان در یک ردیف قرار دهید؟!

طبیعی است برای استقرار چنین نظامی نظارت دقیق و جدی اسلام‌شناسان عادل و پرهیزکار و متعهد امری محترم و ضروری است، چون هدف از حکومت رشد دادن انسان در حرکت به سوی نظام الهی است. اسلام‌شناسان و فقهای عادل و پرهیزکار در شمار یک طایفه، یک قشر و یک طبقه نیستند. با نگاهی به پایگاه طبقاتی روحانیون معلوم می‌شود که آنها عمدتاً از ضعیف‌ترین اقشار جامعه و از محروم‌ترین طبقات در اجتماع ما هستند. بخش عظیمی از طلاب علوم دینی را پایین‌ترین لایه‌های اجتماعی، به ویژه در روستاها و در شهرها، از طبقه متوسط تشکیل می‌دهد. زندگی مراجع و اساتید حوزه‌های علمیه، که در حقیقت بالاترین سطوح روحانی را تشکیل می‌دهند، غالباً در حد متوسط اقشار جامعه است. سیره علما و مراجع نشان می‌دهد آنان را نه در شمار پادشاهان و رؤسای جمهور، و نه در شمار امپراتوران و رؤسای قبایل و طوایف می‌توان به شمار آورد. آنان نه رئیس یک حزب هستند و نه بر کیسه زر و بازوی قدرت تکیه دارند. تنها سرمایه و تکیه آنان همان آموزه‌های وحیانی و قرآنی است که دارترین آنان نسبت به این سرمایه، فقیرترین آنان به لحاظ مادی و ساده زیست‌ترین آنان است. رویکرد مردم به آنان از همین زاویه شروع می‌شود. یک عالم روحانی به تدریج او را در کنار دیگر علما و مراجع برجسته می‌کند و به تدریج زعامت امت به طور طبیعی در یک رویکرد اجتناب‌ناپذیر به گردن او می‌افتد، در حالی که او از این منصب به دلیل مسئولیت‌های الهی آن‌گریزان است.

رهبران شیعه در طول سالیان دراز پس از غیبت، در طبیعی ترین مکانیزم‌های انتخاب مردمی برگزیده می‌شدند و رهبری و هدایت امت را به عهده می‌گرفتند. با ظهور امام خمینی و نهضت اسلامی چنین زعامتی در نظریه ولایت فقیه تثویز شده و مبنای نظام ما در قانون اساسی قرار گرفت. لذا در مقدمه قانون اساسی بر این امر تکیه شده است که «بر اساس ولایت امر و امامت مستمر، قانون اساسی زمینه تحقیق رهبری فقیه جامع‌الشرایطی را که از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می‌شود آماده می‌کند تا ضامن عدم انحراف سازمان مختلف «نظام» از وظایف اصیل اسلامی خود باشد».

بنابراین، نه از نظرگاه «اتوکراسی»، [یا] حکومت روحانیان، و نه از نظرگاه «آریستوکراسی»، [یا] اشراف‌سالاری، نظریه ولایت فقیه و معتقدان آن را نمی‌توان به تبیین نشست.

ولایت فقیه در ذات خود با هرگونه فردسالاری و گروه‌سالاری مخالف است. در ولایت فقیه آنچه اصل است اندیشه‌سالاری است، آن‌هم اندیشه مبتنی بر وحی! به همین دلیل فقه در نظام تصمیم‌گیری ما حرف اول را می‌زند! در حاکمیت فقه در مناسبات اجتماعی سخن از حاکمیت هیچ فرد، قوم، قبیله و نژادی مطرح نیست. در فقه فقط حاکمیت خدا و شأن ربوبیت خدا که در احکام الهی تجلی پیدا می‌کند مطرح است.

مفسر روزنامه خرداد چگونه این حقیقت شفاف را که ما، مؤتلفه اسلامی، پیش از چهار دهه بر آن پای می‌نشانیم معادل حکم و تصمیمات در یک نظام سلطنتی می‌داند؟ هیچ ولی فقیه‌ی ولایت خود را برای پسرش و حتی نزدیکان سببی و نسبی به ارث نمی‌گذارد. هیچ زعیم دینی ادعا نمی‌کند که این حرفی که من می‌زنم به این دلیل که حرف من است باید اطاعت کنید. او مأمور به کشف و ابلاغ رسالات الهی است. نوع احکام و آموزه‌های الهی و قرآنی تفاوت ماهوی با احکام و دستورات رژیم‌های سلطنتی و فاشیستی و... دارد. اینکه در تحلیل روزنامه خرداد گفته شده است جمعیت مؤتلفه اسلامی اصلی‌ترین مدافعان کنونی «آریستوکراسی» مذهبی در ایران را تشکیل می‌دهند، یک تهمت است که

معمولاً منافقین و عناصر معاند و لیبرال به روحانیت اصیل و طرفداران واقعی آن نسبت می‌دهند.

نگاهی به رهبران مذهبی در یکصد سال اخیر نشان می‌دهد اینها از یک خانواده یا یک قبیله و عشیره نبوده‌اند. پایگاه طبقاتی و اجتماعی و... حضرات آیات میرزای شیرازی، آخوند خراسانی، شیخ فضل‌الله نوری، شیخ مرتضی انصاری، حائری یزدی، سیدحسین بروجردی، خویی، گلپایگانی، اراکی و... امام خمینی (ره) و مراجع عظیم‌الشأنی که اکنون در حیات هستند، به ویژه رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای، نشان می‌دهد هیچ کدام زعامت دینی را پس از خود برای فرزندان یا وابستگان خود به ارث نگذاشته‌اند و حتی از یک شهر یا یک منطقه جغرافیایی خاص یا نژاد خاص نبوده‌اند.

اصولاً انسان‌ها در رویکرد اجتماعی خود یا ولایت خدا را می‌پذیرند یا غیر او را. بدون شک از این دو حالت خارج نیست. مؤمنین در پذیرش ولایت الهی نگاهشان به پیامبران و اولیاء الهی است و ما اکنون در عصر غیبت نگاهمان به ولی فقیه است. و کسانی که تنها برای خدا شأن خالقیت قائل‌اند نه ربوبیت، به ولایت خود روی می‌آورند یا دیگران؛ و این دیگران می‌توانند احزاب، گروه‌ها و باندهای سیاسی باشد. بدون شک هر فردی که در هر حزبی حضور یافته ولایت آن حزب را گردن نهاده است. بنابراین، ذوب در ولایت در احزاب و گروه‌هایی که غیر از «حزب‌الله» هستند، به ویژه در احزاب دموکراتیک هم هست، منتهی در آنجا ولایت سلطان است، در حزب‌الله ولایت الله است.

بنابراین، تقدیس خودپرستی، گروه‌پرستی، نخبه‌پرستی در برابر اندیشه مترقی ولایت فقیه که خداپرستی و اطاعت امر خدا را توصیه می‌کند یک ارزش نیست. خروج از ولایت الهی و ورود در ولایت شیطان، که امروز تحت پوشش کلمات ارزشمندی مانند آزادی و علم تقدیس می‌شود، چیزی جز ثوریزه کردن «جاهلیت مدرن» نیست.

در یک نظام ارزشی، مثل جمهوری اسلامی ایران که بیش از دو دهه از حیات پرافتخار آن می‌گذرد و هر روز کارآمدی تئوری امام مبتنی بر ولایت فقیه ارزش

وجودی خود را نشان می‌دهد، این چه چیزی را ثابت می‌کند؟ روزنامه خرداد که بر تارک آن یک روحانی به‌عنوان مدیر مسئول می‌باشد چگونه تحلیل‌هایی از این دست ارائه می‌دهد که خدا، قرآن و آموزه‌های الهی در فلسفه سیاسی حکومت گم شده است و هرکس دنبال کوک ساز یافته‌های خود است.

نظام جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه [و] یک نظام مردمی است و امام خمینی (ره) تمام ارکان و نهادهای حکومت را قبل از استقرار به امضای مردم در یک انتخابات و همه‌پرسی آزاد رسانده است؛ مردمی که اراده خدا را آهنگ خود کرده‌اند نه اراده یک فرد یا گروه یا حزب را. [انسان] در این نظام برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی تنها از طریق رهبری انسانی الهی که فقیه و عادل است، که عالی‌ترین صفات و مشخصه‌های تقوایی و مکتبی را دارد، مسیر خود را تا ابدیت با هوشیاری و هوشمندی طی می‌کند. به همین دلیل نظام ما از آسیب‌های یک نظام دیکتاتوری و فاشیستی مصون است و از بدآموزی‌های دموکراسی‌های مادی‌گرای رایج در دنیا که تحت مدیریت رسانه‌ها و مهندسی افکار عمومی بزرگترین جنایت‌ها و خیانت‌ها را خدمت جلوه می‌دهند بری است.

صداقت و صمیمیت و اصالت رهبران انقلاب، به ویژه علما و روحانیون و مراجع، طی دو دهه اخیر نشان داده است که تنها به آنها خدا حاکم است و لاغیر. رهبران ما ثابت کرده‌اند حاکمیت ارزش‌های الهی منافاتی با مردم‌سالاری و گرفتن حق حاکمیت ملت به دست خود ندارد. هنر فلسفه سیاسی اسلام آن است که در شکل مطلوب خود مردم‌سالاری را در خداسالاری جلوه داده است و این حقیقت در مفهوم دقیق جمهوری اسلامی «نهفته است».

پیوست ۲

پاسخ دکتر رضا داوری اردکانی

از من خواسته بودید که بگویم از روزنامه خرداد چه توقع و انتظاری دارم. من از خرداد توقع نشر و پخش روح نشاط و همت و آزادی و آزادگی و حقیقت‌جویی دارم، ولی چون این درخواست بسیار کلی است به خود اجازه نمی‌دهم که در پاسخ نامه جنابعالی بی مقدمه و بدون بحث در شرایط امکان پدید آمدن نشاط و آزادی، نظری اظهار کنم. اما وقتی مقاله «بنیان‌های فکری ستیز در گروه‌های سیاسی ایران»^(۱) را در شماره سیزدهم، مورخ ۲۸ آذر ماه ۷۷، خواندم، بهانه‌ای پیدا کردم که بعضی نکات را عرض کنم.

مقاله «بنیان‌های فکری ستیز...»، نوشته محمد قوچانی، علاوه بر اینکه متضمن مطالب خوب و خواندنی و قابل تأمل است، از حیث رعایت ادب و نزاکت نویسندگی نیز بر امثال و نظائر این قبیل مقاله‌ها برتری دارد. در سال‌های اخیر هر وقت چشمم به عنوان‌هایی نظیر مقاله قوچانی افتاده است و نام خود را در مقاله دیده‌ام خود را آماده کرده‌ام که ابتدا فصلی مشبع در باب محاسن آزادی و تساهل و تحمل آراء مخالف و رعایت عفت قلم و زبان و قبح و قباحت بد زبانی و ناسزاگویی و خشونت بخوانم. خوشبختانه مقاله قوچانی از این سنخ نبود. مع هذا در آنچه راجع به من نوشته‌اند جای تأمل وجود دارد. قوچانی مرا

رهبر «فرانوگرایی مذهبی» خوانده‌اند که علیه حامیان نوگرایی مذهبی غوغا به راه انداخته‌ام. ایشان طرح فرانوگرایی در ایران را امری عجیب دانسته‌اند. من نمی‌دانم «فرانوگرایی» چیست. اگر مراد اندیشه «پست‌مدرن» است منکر نمی‌شوم که من تفکر پست‌مدرن را مهم می‌دانم اما پیرو آن نیستم و در ترویج آن نمی‌کوشم. اصلاً پست‌مدرن چیزی نیست که بتوان از آن پیروی کرد. وانگهی، من در حوادث تاریخ به صورت نشانه نظر می‌کنم. تفکر پست‌مدرن هم نشانه است، نه دلیل و راهنما و راهگشا. قوچانی نوشته‌اند: «قصه پست‌مدرن ایرانی شگفت‌انگیزترین قصه تفکر در این سرزمین است. چه، در شرایطی که هنوز جامعه ایران ورود به عرصه تجدد را تجربه نکرده و یا به تجربه‌های ناقص در آن بسنده کرده، قدم در راه پست‌تجدد گذاشته است». این نوشته باید ناشی از یک سوءتفاهم باشد. پست‌مدرن دورانی نیست که پس از تجدد آمده باشد؛ بلکه مرحله‌ای از تجدد است که در آن علم به اطلاعات مبدل شده و اصول و مبانی عالم تجدد مورد چون و چرا و شک و تردید قرار گرفته است.

شاید هنوز برای ما مشکل باشد که در اصول تجدد تحقیق و چون و چرا کنیم، اما چه بخواهیم و چه نخواهیم به عالم اطلاعات پیوسته‌ایم. درست است که ما تولیدکننده اطلاعات نیستیم ولی خریدار آنیم و به جای علم، اطلاعات مصرف می‌کنیم. البته، ما دوران تجدد را طی نکرده‌ایم و در اندیشه و سودای گذراندن مراحل تجدد هم نیستیم. ما کامپیوتر و تلفن سلولی و ایمیل و اینترنت را دوست داریم و مصرف می‌کنیم، بدون اینکه مراحل تجدد را طی کرده باشیم. بدون رجوع به تفکر پست‌مدرن این وضع را نمی‌توان درک کرد. پس رجوع به اندیشه پست‌مدرن برای درک و دریافت وضع کنونی است نه اینکه این اندیشه اساس یک نظم تازه باشد. در اندیشه اساس پست‌مدرن هیچ اصل راهنمای مستقیم نمی‌توان یافت. پس قصه پست‌مدرن در ایران قصه شگفت‌انگیزی نیست، بلکه یک امر عادی و معمولی است و چنان‌که می‌بینیم اینترنت و موبایل در اختیار خاص و عام است و جزیی از زندگی عمومی شده است. همچنین آورده‌اند که «فرانوگرایان... سرانجام به فروتجدد بسنده می‌کنند». اگر یک گروه

سیاسی وجود دارد که با تجدد مخالفت می‌کند نباید آن را پست مدرن دانست، زیرا پست مدرن با تجدد دشمنی و مقابله ندارد و آن را نفی نمی‌کند، زیرا پست مدرن بدون مدرنیته معنی ندارد.

در جایی دیگر نوشته‌اند: «حکمت معنوی نام ایرانی پست مدرنیسم است.» حکمت معنوی ما خود از احادیث و روایات نبی گرامی اسلام و انمه طاهرین علیهم السلام و کلمات اولیاء الهی و عارفان حقیقی و شاعران بزرگ اهل معرفت است و در کتب روایی و آثار امثال سنایی و عطار و مولوی و حافظ و در کتاب‌هایی مانند فصوص الحکم و مصباح الانس و مفتاح الغیب و مصباح الهدایه از آن باید سراغ گرفت؛ پس نه پست مدرنیسم، که تحریف اندیشه پست مدرن است و نه تفکر پست مدرن ربطی به حکمت معنوی ندارد. اما صرف نظر از همه اینها چیزی که مخصوصاً باید عرض کنم این است که من «رهبر فرانگرایی نیستم» و به هیچ گروه سیاسی بستگی ندارم و هرگز در طول زندگی‌ام در جانب اهل غوغا و قهر نبوده‌ام. ماجرای بحث پوپر که قوچانی از آن به غوغا تعبیر فرموده‌اند در حقیقت پیش‌بینی و اعلام پدید آمدن نوعی نگرش تازه سیاسی در درون نظام جمهوری اسلامی بود نه موضع‌گیری سیاسی یا مخالفت با نشر یک فلسفه.

و بالاخره می‌رسیم به اینکه دو جریان پست مدرن تشخیص داده‌اند و منشأ آن را «کربن» دانسته‌اند. من هم که به نظر ایشان با مرحوم علامه طباطبایی انس و الفت فکری داشته‌ام و «مرید هیدگر و کربن و فردید» بوده‌ام به یکی از دو جریان تعلق دارم. من برای مرحوم طباطبایی و مرحوم فردید احترام بسیار قائلم و از ایشان بسیار چیزها آموخته‌ام، اما اهل مرید و مراد بازی نیستم. هیچ یک از این سه بزرگوار هم مروج اندیشه پست مدرن نبوده‌اند. نکته آخر اینکه قوچانی مجله‌های فرهنگ و نامه فرهنگ را ناشر افکار پست مدرن دانسته‌اند. مجله فرهنگ ناشر پژوهش‌های پژوهشگران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است و هر شماره آن به آثار پژوهندگان یکی از پژوهشکده‌ها اختصاص دارد. اگر به مطالبی که از آغاز همکاری من تاکنون در این مجله چاپ شده است نظری بیندازند هیچ نشانی از اندیشه پست مدرن در آن نمی‌یابند نامه

فرهنگ هم یک مجله آزاد است و هرگز وسیله ترویج فکر خاصی نشده و مسائل اختلافی و نزاع‌هایی ایدئولوژیک در آن راه نیافته و از اغراض گروهی دور نگهداشته شده است و اگر باز هم منتشر شود، بر شیوه سابق باقی خواهد بود. بیش از این تصدیق ندهم.

تکرار می‌کنم که غرض از تقدیم این یادداشت نفی ارزش مقاله قوچانی نیست. بلکه لازم دانستم بعضی نکات در باب اندیشه پست‌مدرن و روابط اشخاصی که نامشان در مقاله آمده است به طور سربسته عرض شود. امیدوارم در کار بزرگی که به عهده گرفته‌اید و عمده آن ارتقاء درک سیاسی مردم و صدق و امانت در عمل است بیش از پیش موفق باشید.

پیوست ۳

پاسخ نشریه جمعیت دفاع از ارزش‌های انقلاب اسلامی^(۱)

مقاله «رانده شده‌از راست و بازمانده‌از چپ» (نوشته محمد قوچانی)^(۲) در تحلیل علل پیدایی و تعطیلی جمعیت دفاع از ارزش‌ها، هم از ضعف اطلاعات در رنج است و دچار ارزیابیهای سطحی شده و هم از نظر استدلال، فاقد استحکام است و به همین دلیل به واژه‌ها و مفاهیم کلیشه‌ای خودساخته‌ای پناه برده است که در ایام اخیر نزد عده‌ای متداول شده‌اند؛ اما به جای آنکه از واقعیت‌های اجتماعی و طیف‌بندی‌های سیاسی، منتزع شده باشند، خود به عاملی برای تغییر و تفسیر واقعیات مبدل شده‌اند. در واقع به کار برندگان این تعابیر برای حفظ دستگاه تحلیلی خود، ناچار می‌شوند که بسیاری از واقعیت‌ها را کتمان یا به گونه‌ای دیگر تفسیر کنند و این در نوشته آقای قوچانی نیز مشاهده می‌شود. دلایل خود را در چند زمینه، دسته‌بندی می‌کنیم تا منظم‌تر استدلال کرده باشیم.

۱. تشکیل «جمعیت»، پاسخ به کدام نیاز؟

نویسنده در زمینه علت پیدایی احزاب می‌نویسد: «پیدایش هر گروه سیاسی

۱. این مقاله به همان نحو که در نشریه ارزش‌ها آمده بود به چاپ رسید و فقط به لحاظ رسم‌الخط و برخی علائم سجاوندی ویرایش شد (در حدی که به مضمون آن خدشه‌ای وارد نشود).

۲. نگاه کنید به همین کتاب، ص ۱۱۴.

(حزب) محصول یک نیاز اجتماعی است. بدین معنا که بخشی از جامعه با پیش‌فرض‌های طبقاتی و ایدئولوژیک خود به وجود تشکلی که توان دفاع و گسترش آرمان‌ها و ایدئولوژی مذکور و صیانت از طبقه و قشر معطوف به آن را داشته باشد، احساس نیاز می‌کند. این نیاز در برخی افراد و طبقات بدون پاسخ می‌ماند و در برخی دیگر در جستجوی پاسخ برمی‌آید.»

هرچند این سخن دربارهٔ برخی از احزاب و گروه‌های سیاسی صادق است نه لزوماً همه آنها (یعنی گروه‌ها و احزاب محدودی در مقاطع گوناگون پدید می‌آیند که پاسخ هیچ نیاز واقعی در جامعه نیستند) و هر چند به اعتراف نویسنده همهٔ نیازها برای تشکیل احزاب و گروه‌ها، پاسخ مناسب خود را پیدا نمی‌کنند و بی‌پاسخ می‌مانند (یعنی باید احزاب و گروه‌هایی برای پاسخگویی به نیاز تشکیلاتی یک فکر و ایدئولوژی به وجود آیند ولی کسانی پیشقدم نمی‌شوند)، اما با نویسنده همراه می‌شویم تا انگیزهٔ تشکیل جمعیت را بررسی کنیم. وی می‌نویسد: «پس از پیروزی سیاسی آغاز دههٔ ۷۰ شکاف‌های درونی راست سر باز کرد و پس از مدتی سه جناح سنتی، مدرن و افراطی در درون آن شکل گرفت که البته عملکرد انحصاری راست سنتی به روند این تجزیه و رویارویی کمک کرد. هواداران راست مدرن پس از مدتی نیاز به انسجام خود را با تشکیل «حزب کارگزاران سازندگی» پاسخ گفتند. در نتیجه نیروهای راست افراطی نیز تهییج شدند که دست به عملی متقابل بزنند. ایجاد «جمعیت دفاع از ارزش‌ها»، پاسخی به نیاز مذکور و از بسیاری جهات، محمد ری‌شهری، مناسبترین فرد برای در دست گرفتن ابتکار این عمل بود... شخص ری‌شهری نیز در طول حیات سیاسی خود از جمله نزدیکان امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای محسوب شده و با آیت‌الله منتظری مرزبندی مشخصی داشته است.»

به گمان ما، به کار بردن تعبیر راست و چپ یا مدرن و سنتی و افراطی، در حالی که تعریف مشخصی از آنها ارائه نشده، بسیار گمراه‌کننده است و به بدفهمی‌ها دامن می‌زند؛ اما باز هم با نویسنده همراه می‌شویم تا به اصل بحث برسیم. نویسنده مدعی است که آقای ری‌شهری به‌عنوان دبیر کل و سمبل گروه

جمعیت دفاع از ارزش‌ها، متعلق به طیف راست است و در مقطع تشکیل جمعیت، از موضع راست افراطی، اقدام به تشکیل جمعیت کرده است. آیا این سخن درست است؟

مواضع و عملکردهای حجت‌الاسلام والمسلمین ری شهری در طول سالهای پس از انقلاب نشانگر این واقعیت است که ایشان تعلق کامل و مطلق به یک جناح خاص نداشته است و از نظر مواضع و دیدگاه‌ها، به طیف موسوم به چپ نزدیکتر بوده تا جریان موسوم به راست و این واقعیتی است که در عملکرد وی نیز قابل مشاهده است. ایشان در دولت آقای میرحسین موسوی - از ابتدا تا انتها - عضو بود و در مقابل طیف راست، که به تضعیف دولت می‌پرداختند، موضع مشخص و مخالف داشت؛ هر چند با تندروی‌های عده‌ای برای رودررو قرار دادن آقای موسوی با رئیس‌جمهوری و دیگران مخالف بود. عملکرد آقای ری شهری در وزارت اطلاعات نشان می‌دهد که همه طیفهای سیاسی معتقد به انقلاب و رهبری تحت مدیریت ایشان و در کنار یکدیگر، امکان خدمتگزاری داشتند و جناح و سلیقه خاصی بر وزارتخانه حاکم نبود، و به همین دلیل وزارت اطلاعات در دوره مدیریت ایشان بهترین و قابل دفاع‌ترین عملکردها را داشته است. همچنانکه نویسنده گفته است، آقای ری شهری در حیات حضرت امام کاملاً به ایشان نزدیک بود و در واقع همچون سربازی امین در جهت تأمین نظر امام راحل - و نه سلیقه سیاسی خاص - عمل می‌کرد. معرفی آقای ری شهری و دوستان ایشان به عنوان عناصر راستگرا بزرگ‌ترین اشتباه نویسنده روزنامه خرداد است که خود سر منشأ اشتباهات دیگری شده است.

اشتباه دیگر آقای قوچانی قرار دادن جمعیت و بانیان آن در طیف «راست افراطی» است. البته در گذشته برخی از تحلیلگران جریان‌های سیاسی کشور، طیفی به نام «راست افراطی» را مطرح نمی‌کردند، بلکه از «چپ جدید» سخن می‌گفتند؛ اما بعداً کسانی بر آن شدند تا صفت چپ بودن را متعلق به خود بدانند و تعبیر «راست افراطی» را برای کسانی به کار بگیرند که بیشتر «چپ جدید» نامیده می‌شدند. آنچه از مشخصات راست افراطی، بارز و برجسته است، مخالفت با

آزادی‌های سیاسی و فرهنگی و به کارگیری شیوه‌های خشن و غیرقانونی در برخورد با مسائل داخلی، بدبینی نسبت به فعائیت احزاب سیاسی، دفاع غلط و نامناسب از ارزش‌های انقلاب، از جمله اصل مترقی ولایت فقیه، برخوردهای حذفی و خطی، به کارگیری اهرم‌های امنیتی و نظامی در برخورد با رقبای سیاسی و امثالهم است - و البته هیچکدام از این مشخصات رادر فعالیت‌های جمعیت دفاع از ارزش‌ها نمی‌توان سراغ گرفت. جمعیت، هم در مرامنامه و هم در مواضع چهره‌های اصلی و هم در عملکرد خود نشان داد که به آرمان‌هایی چون ضرورت تحزب و تشکل، مخالفت با سیاست‌زادگی و تلاش برای تعمیق حساسیتهای سیاسی در مردم، نفی انحصارطلبی و برخوردهای حذفی با نیروهای انقلاب، اجرای کامل قانون شوراها و گسترش تشکل‌های صنفی، حرمت قائل شدن برای آزادی بیان در عرصه مطبوعات، کتاب و اجتماعات مردمی، و مخالفت با هرگونه فشار خارج از حدود شرعی و قانونی علیه جریان آزاد اندیشه، مخالفت با دخالت نیروهای مسلح و دستگاه اطلاعاتی در فعالیت‌های سیاسی جناحی، و امثالهم پایبند است، و البته هیچ نیروی راست افراطی نمی‌تواند به چنین مواضعی معتقد باشد. نویسنده به غلط مدعی می‌شود که برخی از عناصر طیف «راست افراطی» (نظیر مهدی نصیری) با جمعیت اعلام وفاداری کردند، ولی واقعیت این است که نیروهایی با آن عملکرد هرگز نمی‌توانستند در کنار جمعیت با این مواضع قرار بگیرند، و قرار هم نگرفتند، ولو آنکه در ابتدا برخی از نیروها با توجه به سوابق غیرجناحی آقای ری‌شهری و تأییدات مکرر حضرت امام و مقام معظم رهبری از ایشان و نیز عنوان این تشکیلات و ارزشی بودن آن، گرایش‌هایی به جمعیت نشان دادند، اما با ظهور تشکل‌هایی چون «انصار حزب‌الله»، بلافاصله به منتقدان جمعیت مبدل شدند؛ زیرا مخالفت جمعیت با اقدامات غلط و روش‌های خشن و غیرقانونی برای آنان گوارا نبود.

اشتباه دیگر نویسنده، معرفی «جمعیت» به عنوان واکنشی در مقابل «کارگزاران سازندگی» است و این در حالی است که اندیشه ایجاد یک تشکل سیاسی، از سالها قبل در ذهن بانیان جمعیت وجود داشت و تلاش برای تمهید

مقدمات فعالیت جمعیت هم از یکی دو سال قبل آغاز شده بود. بانیان جمعیت، دفاع از ولایت را ضامن تداوم حیات انقلاب اسلامی می‌دانستند و از برخوردهای غلط برخی از جریان‌های سیاسی با نظرات و فرامین رهبری - در دوران امام از طیف موسوم به راست و در دوران مقام معظم رهبری از عملکرد طیف موسوم به چپ - ناراضی بودند و از سالها قبل از شکل‌دهی رسمی به فعالیت جمعیت، فعالیت‌های محفلی فراوانی داشتند که عمدتاً در مسیر اصلاح روابط جناح‌های سیاسی در قبال یکدیگر و تنظیم درست روابط برخی از نیروهای خط امام با مقام رهبری قرار داشت. در جریان انتخابات مجلس چهارم - که طیف وسیعی از نیروهای جریان چپ، رد صلاحیت شده بودند - بانیان جمعیت نامه‌ای خطاب به مقام معظم رهبری نگاشتند و از برخوردهای خطی و جناحی و کنار گذاشته شدن بسیاری از عناصر برجسته و شاخص طیف چپ اظهار نگرانی کردند. تماس با مسئولان و نیز علما و مراجع و انعکاس مواضع، از جمله فعالیت‌هایی بودند که پیش از نامگذاری و فعالیت علنی، صورت می‌گرفتند. قاعدتاً در آستانه انتخابات مجلس پنجم، این فعالیت‌ها شکل رسمی و علنی پیدا می‌کردند اما این امر مصادف با فعالیت عجولانه چند تن از مدیران دولتی شد که پس از مدتی عنوان «کارگزاران سازندگی» به خود گرفت.

واقعیت این است که بانیان جمعیت و نیروهای آن، کارگزاران و بینش‌های اقتصادی و سیاسی آنها را یکی از مشکلات انقلاب می‌دانستند و عملکردشان را در دوران هشت‌ساله دولت آقای هاشمی نقد می‌کردند، اما هرگز برای مقابله و به قصد مبارزه با آنان دست به ایجاد این تشکیلات نزدند و به یک معنا، در شکل‌دهی به جمعیت و تهیه مقدمات فعالیت تشکیلاتی، بیشتر از کارگزاران وارد عمل شدند، هر چند به دلیل به توافق نرسیدن دولتیان و مجلسیان، کارگزاران با تعجیل و شتابزدگی، زودتر از جمعیت اعلام فعالیت رسمی کرده باشند.

۲. مواضع جناحها در قبال شکل‌گیری جمعیت

شکل‌گیری جمعیت و مواضع اصولی و مترقی آن در سطح جامعه با استقبال

وسیع و گسترده مردمی مواجه شد. بخشی از این استقبال به سوابق سیاسی و دینی بانیان و شخص آقای ری‌شهری مربوط بود ولی بخش عمده اقبال عمومی، به این واقعیت برمی‌گشت که نیروهای انقلابی از عملکرد دو جناح عمده سیاسی کشور ناراضی بودند و ظهور جریان سومی را آرزو می‌کردند. همزمانی تشکیل جمعیت با رشد این خواست عمومی، مقبولیت این تشکیلات نوپا را در میان دلسوزان جامعه بالا برد، به ویژه آنکه جمعیت، اشتباهات طیف موسوم به راست را در دوران امام راحل مرتکب نشده و از خطاهای سیاسی طیف موسوم به چپ در دوران مقام معظم رهبری، مبرا بود.

نویسنده مقاله روزنامه خرداد در پی تحلیل غلط خود مبنی بر طیف راست بودن جمعیت، باز هم دچار اشتباهات تازه‌تری شده و می‌نویسد: «تولد راست افراطی حادثه‌ای نبود که راست سنتی قادر به تحمل آن باشد... جناح تازه تأسیس راست افراطی، فاقد انسجام درونی بود. ری‌شهری تنها رهبری آشکار بدنه این جناح را برعهده گرفته بود اما نیروهای در پرده آن از هرگونه فعال کردن شکاف خود با راست سنتی واهمه داشتند. پیمان نانوشتۀ میان راست سنتی و لایه در سایه راست افراطی، مانع از فعال شدن این شکاف می‌شد؛ چه، هر دو، جبهه خفته چپ را در حال خیزش می‌دیدند و رویارویی راست افراطی در این مقطع، جز منجر به شکستن رأی راست و پیروزی چپ نمی‌شد.»

واقعیت این است که از همان ابتدای شکل‌گیری جمعیت، طیف راست دچار رنجش شد و در مقابل، طیف موسوم به چپ علناً اظهار خوشحالی کرد. نشریه عصر ما (شماره ۳۶، اول اسفند ۷۴) در مقاله‌ای به مناسبت اعلام موجودیت جمعیت، نوشت: «ورود گروه دلسوزان به جرگه رقابت انتخابات، امری مثبت و نشانی از تعدد و تنوع گرایشهای سیاسی در جامعه است و این تحلیل را قوت می‌بخشد که جامعه ما به لحاظ سیاسی در حال گذار به سمت نوعی پلورالیسم سیاسی است که در آن، احزاب و تشکلهای سیاسی مسلمان هر یک، دیدگاه‌ها و اندیشه‌های فکری سیاسی خاصی را نمایندگی کرده، از این طریق زمینه مشارکت سیاسی هر چه بیشتر آحاد جامعه را فراهم می‌آورند... اولین بیانیه گروه

دلسوزان انقلاب اسلامی از مواضع مثبت و انقلابی این گروه حکایت دارد.»
 دقیقاً به همین دلیل - یعنی شکستن بن‌بست سیاسی کشور و داشتن مواضع اصولی و مترقی - بود که جمعیت مورد استقبال همه گروه‌های موسوم به چپ قرار گرفت؛ به ویژه آنکه نیروهای طیف چپ، برخلاف نویسنده روزنامه خرداد، نیک می‌دانستند که بانیان جمعیت، سوابق راست بودن و ستیز با طیف چپ را یدک نمی‌کشند و به واقع گروه دلسوزان انقلاب‌اند. در مقابل، طیف راست از شکل‌گیری جمعیت نگران شد، زیرا بخش زیادی از هواداران خود را - که در نبود یک نیروی سیاسی صالحتر همچنان به طیف راست پیوستگی داشتند - در معرض از دست رفتن می‌دید. برخلاف نظر آقای قوچانی، طیف موسوم به راست سنتی، هرگز از تولد راست افراطی ناراحت نشد، بلکه از شکل‌گیری جمعیت رنجید و همین امر، تفاوت میان راست افراطی و گروهی چون جمعیت را نشان می‌دهد. چهره‌های فعال طیف راست سنتی و نشریات وابسته به آنها در مقاطع گوناگون به حمایت از اقدامات خشن و غیرقانونی گروه‌هایی چون انصار حزب‌الله پرداختند و این در حالی بود که در نهان و آشکار، منتقد جمعیت بودند.

اشتباه دیگر نویسنده روزنامه خرداد در این است که جریان موسوم به راست افراطی را «لایه در سایه» یا «نیروهای در پرده»ی جمعیت تصور می‌کند، در حالی که با توضیحات فوق باید روشن شده باشد که، اولاً، جمعیت راست - چه رسد راست افراطی - نیست؛ ثانیاً، فعالیت نیروهای موسوم به راست افراطی را تأیید نکرده است؛ ثالثاً، طیف چپ را تهدیدی برای انقلاب و رقیبی برای خود نمی‌دانست و در نهایت اینکه خود را جدا شده از طیف راست و رقیب آنها هم تلقی نمی‌کرد. جمعیت به حضور پررنگ گروه‌ها و احزاب درون انقلاب در صحنه سیاسی برای بالابردن حضور و مشارکت مردم اعتقاد داشت و به همین دلیل هم فعالیت خود را آغاز کرد و طبعاً انتقادات و اعتراضاتش را متوجه همه کسانی می‌ساخت که از ارزش‌های محوری انقلاب عدول کرده باشند.
 پس از دوم خرداد و با شکل‌گیری دولت جدید، جمعیت یکی از رسالت‌های

خود را دفاع از دولت خاتمی می‌دانست و معتقد بود که موفقیت دولت، توفیق انقلاب را در بر دارد. دفاع جمعیت از دولت، هرگز به خاطر پاداش ادعایی نویسنده روزنامه خرداد (یک پست وزارت و یک پست مشاورت) نبود؛ همانطور که طیف چپ هم از جمعیت، نه به خاطر ایجاد انشقاق در طیف راست بلکه به خاطر موضع اصولی و مترقی آن، حمایت می‌کرد و البته برخی از مواضع این گروه - نظیر مواضع جمعیت در قبال دیدگاه‌های اقتصادی و فرهنگی و سیاسی کارگزاران و عدم همکاری با این گروه - را نمی‌پسندید.

۳. علل تعطیلی فعالیت‌های جمعیت

نویسنده مقاله روزنامه خرداد پس از طرح مسائل بی‌ربط و باریط، سخنی را که در ابتدا مطرح کرده بود تکرار و دو عامل زیر را دلیل اصلی تعطیلی فعالیت‌های جمعیت قلمداد می‌کند:

۱. درگیری‌های داخلی و درون گروهی؛

۲. عدم اقبال افکار عمومی.

به گمان ما این تحلیل، هم می‌تواند درست باشد و هم نادرست. درست است، چون در هر صورت اختلافاتی میان اعضای جمعیت وجود داشت و اقبال گسترده اولیه از جمعیت هم تاکنون تداوم نیافته است؛ ولی نادرست است چون اساساً آن اختلافات داخلی عامل تعطیلی جمعیت نبوده‌اند و طرفداری از جمعیت، هنوز در حدی بود که پاسخگویی به نیازهای تشکیلاتی و تغذیه فکری و سیاسی آنها از توان تشکیلاتی جمیت خارج باشد. متأسفانه نویسنده چشم بر واقعیات بسته است و به عنوان مثال به نتایج انتخابات خبرگان اخیر هم توجه نمی‌کند تا دریابد که افرادی چون ری شهری تا چه میزان در نزد مردم مقبول‌اند و اگر تشکیلات سیاسی جمعیت قادر به بسط تشکیلاتی بود، تا چه میزان بر نفوذ منظم و سامان‌یافته جمعیت در میان مردم افزوده می‌شد.

تکیه بر اختلافات داخلی تنها در صورتی منطقی است که یک تشکیلات سیاسی در همه صحنه‌های اجتماعی، انتخاباتی و تشکیلاتی فعال باشد و به دلیل

وجود اختلافات فکری و سیاسی از ادامه فعالیت بازماند. در حالی که جمعیت اساساً فعالیت تشکیلاتی مستمر و چشمگیری نداشت تا در جریان عمل، اختلافات داخلی ظاهر شوند و ادامه همکاری‌ها را نامیسر سازند. به گمان ما، جمعیت در بیانیه آخر خود صادقانه به علل اصلی تعطیلی فعالیت‌هایش اشاره کرد ولی ظاهراً عده‌ای به نام تحلیل جامعه‌شناختی، به پیچیده کردن امور تمایل دارند و آن تصریحات را نادیده می‌گیرند. در آخرین بیانیه جمعیت آمده است:

— یکی از علل ناممکن شدن ادامه کار، ناتوانی از پاسخگویی مناسب به درخواست مهرورزانة هواداران ارجمند اندیشه‌های جمعیت در سراسر کشور برای توسعه تشکیلات است. تحقق این هدف مستلزم وجود امکانات گوناگونی است که تأمین آنها برای جمعیتی نوپا و نابرخوردار از پشتوانه‌های مالی و تشکیلاتی بسیار مشکل، بلکه گاه نامقدور، است.

— مسئولیت‌های گوناگون دست‌اندرکاران اصلی جمعیت، به ویژه اعضای شورای مرکزی، فرصت لازم برای اهتمام عملی به امور یک تشکیلات فراگیر و گسترده را فراهم نساختند.

موارد فوق نشان می‌دهند که جمعیت دفاع از ارزش‌ها بر سر دو راهی قرار گرفته بود: راه توسعه تشکیلات در سراسر کشور و اجابت درخواستهای گسترده هواداران و راه دوم، تعطیل فعالیت‌های مرکزی قوی‌ای نیازمند بود که متأسفانه جمعیت آن را در اختیار نداشت، و به همین دلیل راه حل دوم برگزیده شد. خوشبختانه این تصمیم در شرائطی اتخاذ شد که حجت‌الاسلام و المسلمین محمدی‌ری شهری با رأی خوب مردم به‌عنوان نماینده خبرگان از استان تهران برگزیده و ادعای مخالفان مبنی بر پایگاه اجتماعی و مردمی نداشتن جمعیت، بی‌رنگتر شده است. مرکزیت کارآمد و پرتلاش در هر تشکیلات سیاسی حرف نوب را می‌زند و پایگاه اجتماعی و مردمی تنها در صورت وجود مرکزیت قوی به کار یک تشکیلات سیاسی خواهد خورد و پس از آن، البته امکانات مالی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. جمعیت دفاع از ارزش‌ها، از پایگاه بسیج مردمی برخوردار بود و در سطح حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌ها، فرهنگیان و اقشار جامعه، محبوبیت

داشت، اما به دلیل فقدان تشکیلات مرکزی قدرتمند و کارآمد و به دلیل جدی نبودن مؤسسين و شورای مرکزی جمعیت در فعالیت‌های تشکیلاتی، امکان سازماندهی هواداران فراهم نشد.

البته جمعیت می‌توانست به شکل سابق و مشابه برخی تشکل‌های سیاسی دیگر به حیات کجدار و مریز خود ادامه دهد و اصلاً مسائل داخلی، بنیان جمعیت را مجبور به تعطیلی تشکیلات نکرده بود؛ اما مسئولیت‌شناسی، صداقت و شجاعت دست اندرکاران جمعیت موجب شد که شجاعانه تصمیم بگیرند و صادقانه، ناتوانی تشکیلاتی خود را به مردم بیان کنند، به این امید که در شرایطی دیگر، امکان فعالیت تشکیلاتی جدی، میسر و ممکن شود.

منابع

بخش اول:

- فصل ۱ روزنامه خرداد، ۱۳۷۷/۹/۲۴.
فصل ۲ روزنامه خرداد، ۱۳۷۷/۹/۲۸.
فصل ۳ روزنامه خرداد، ۱۳۷۷/۱۰/۹.
فصل ۴ روزنامه خرداد، ۱۳۷۷/۱۰/۱۵.
فصل ۶ ماهنامه گوناگون، شماره ۴ و ۵، نوروز ۱۳۷۸.

بخش دوم:

- فصل ۱ ماهنامه گوناگون، مردادماه ۱۳۷۷.
فصل ۲ ماهنامه گوناگون، شهریورماه ۱۳۷۷.
فصل ۳ ماهنامه گوناگون، آبانماه ۱۳۷۷.
فصل ۴ روزنامه خرداد، ۱۳۷۷/۹/۲۳.
فصل ۵ روزنامه خرداد، ۱۳۷۷/۱۰/۱۰.
فصل ۶ روزنامه نشاط، ۱۳۷۸/۳/۹.
فصل ۷ هفته نامه توانا، ۱۳۷۸/۴/۲۸.

بخش سوم:

- فصل ۱ دو هفته نامه عصر ما، ۱۳۷۶/۵/۸.
فصل ۲ دو هفته نامه عصر ما، ۱۳۷۶/۸/۱۴.
فصل ۳ دو هفته نامه عصر ما، ۱۳۷۶/۸/۲۸.
فصل ۴ دو هفته نامه عصر ما، ۱۳۷۷/۵/۷.
فصل ۵ ماهنامه گوناگون، شهریورماه ۱۳۷۷.
فصل ۶ ماهنامه گوناگون، شهریورماه ۱۳۷۷.
فصل ۷ ماهنامه گوناگون، آبانماه ۱۳۷۷.
فصل ۸ ماهنامه گوناگون، آبانماه ۱۳۷۷.
فصل ۹ ماهنامه گوناگون، اسفندماه ۱۳۷۷.

پیوست ها:

- پیوست ۱ روزنامه خرداد، ۱۳۷۷/۱۱/۵
پیوست ۲ روزنامه خرداد، ۱۳۷۷/۱۲/۴
پیوست ۳ هفته نامه ارزش ها، ۱۳۷۷/۱۰/۱۴

اعلام

- آرمین (محسن)، ۳۹، ۱۰۰، ۱۰۸
 آغاچری (دکتر سید هاشم)، ۱۰۸
 آیت الله راستی کاشانی، ۱۰۱
 ابوترابی، ۱۱۵
 اراکی، ۲۱۴
 ارنانی (تقی)، ۶۹
 افلاطون، ۱۷۳
 الویری (مرضی)، ۱۰۰
 انصاری (شیخ مرتضی)، ۲۱۴
 بازرگان (مهندس مهدی)، ۵۴، ۸۶، ۱۲۴
 ۱۶۹، ۱۶۱
 باهنر، ۱۶۱
 بروجردی (سید حسین)، ۲۱۴
 بنی صدر (ابوالحسن)، ۴۱، ۱۰۰
 بهشتی (دکتر سید محمد حسین)، ۱۰۰، ۱۲۳
 پورنجاتی (احمد)، ۹۰، ۹۴، ۹۵، ۱۱۵
 پیمان (حبیب الله)، ۵۵، ۱۲۳
 تاجزاده (سید مصطفی)، ۱۰۸
 توکلی (احمد)، ۱۰۰
 جوادی آملی، ۱۹۳
 حائری یزدی، ۲۱۴
 حسینیان (روح الله)، ۹۰، ۹۱
 حضرت محمد (ص)، ۱۲۲
 حلبی (آیت الله)، ۱۹۰
 حنیف نژاد (محمد)، ۱۲۳
 خاتمی (سید محمد)، ۷، ۹، ۱۳، ۱۶، ۳۴
 ۴۳، ۷۱، ۸۵، ۸۷، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۱۸
 ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۴۹
 ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱
 ۱۷۷، ۱۸۷، ۲۰۲، ۲۲۷
- خامنه‌ای (آیت الله سید علی)، ۴۳، ۴۴، ۸۶
 ۹۴، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۹۲
 ۱۹۳، ۲۱۴، ۲۲۱
 خراسانی (آخوند)، ۲۱۴
 خمینی (امام روح الله)، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۶۳
 ۶۴، ۸۶، ۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲
 ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۳
 ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۶
 ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴
 ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۹۲، ۱۹۴
 ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۱
 خینی (سید احمد)، ۹۱
 خوبی، ۲۱۴
 داوری اردکانی (دکتر رضا)، ۲۱۶
 داوری (دکتر رضا)، ۲۶، ۳۱
 دعایی (سید محمود)، ۸۸
 ذوالقدر، ۱۰۰
 رازینی (عفی)، ۹۰، ۹۳، ۱۱۵، ۱۱۶
 رجایی (محمد علی)، ۱۲۴، ۱۶۱
 رضایی (محسن)، ۱۰۰
 روحانی (حسن)، ۸۸
 سامی (کاظم)، ۵۵، ۱۲۳
 سروش (دکتر عبدالکریم)، ۱۴، ۳۰، ۳۱
 ۴۲، ۵۴، ۶۲، ۶۷، ۱۲۵
 سلامتی (محمد)، ۱۰۰، ۱۰۸
 شریعتدار، ۱۱۵
 شریعتی (دکتر علی)، ۳۳، ۶۲، ۶۶، ۱۰۰
 ۱۰۴، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۹۹
 صادقی، ۱۰۸
 صانعی (آیت الله)، ۶۱

- ضمیری (مهدی)، ۱۱۴
 طالقانی (آیت الله سید محمود)، ۵۵، ۵۶، ۱۲۳، ۱۹۵
 طباطبایی (علامه سید محمد حسین)، ۳۱، ۲۱۸
 طبری (احسان)، ۶۹
 عرب سرخی (فیض الله)، ۱۰۸
 علی بن ابی طالب (ع)، ۱۲۳، ۱۷۶، ۲۰۶
 فرید (دکتر سید احمد)، ۳۱، ۲۱۸
 فن هایک، ۷۴
 قوجانی (محمد)، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸
 ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۶
 کدیور (محسن)، ۳۲، ۶۲، ۱۵۴، ۱۹۵
 کرباسچی (غلام حسین)، ۸۴، ۸۵، ۸۸
 ۹۳، ۹۵، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۱
 کربن (هانری)، ۳۱، ۲۱۸
 کروی (مهدی)، ۹۱
 گلپایگانی، ۲۱۴
 گلزاده غنوری (علی)، ۱۲۳
 لاریجانی، ۹۴
 ماکیاول، ۱۷۳
 مجتهد شبتری (محمد)، ۱۹۵
 محسنی اژه‌ای، ۹۵
 محمدی ری شهری (محمد)، ۹۰، ۹۱، ۹۲
 ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۴۱
 ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸
 مدرس (سید حسن)، ۱۹۵
 مرعشی (حسین)، ۸۹
 مشکینی (آیت الله)، ۹۴
 مصباح یزدی (آیت الله)، ۱۹۳
 مطهری (مرتضی)، ۳۲، ۶۵، ۶۹، ۹۹، ۱۰۴
 ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۰۵
 منتظری (آیت الله حسین علی)، ۱۵، ۳۲، ۴۴
- ۶۴، ۶۵، ۹۱، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۱۱۴
 ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۹۱
 ۱۹۴، ۲۲۱
 موسوی اردبیلی (سید عبدالکریم)، ۱۰۱
 ۱۳۴
 موسوی خوئینی‌ها (سید محمد)، ۱۲۴، ۱۳۷
 موسوی (میرحسین)، ۹۰، ۱۱۵، ۱۲۴
 ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۶۱، ۲۲۲
 مهاجرانی (عطاء الله)، ۸۵، ۸۷
 میدی (فاضل)، ۱۹۵
 نائینی (میرزا)، ۶۳، ۶۵، ۱۵۴
 ناطق نوری، ۹۴
 نبوی (بهباد)، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۸
 نجفی (محمد علی)، ۸۵
 نخشب (محمد)، ۱۲۳
 نصیری (مهدی)، ۹۲، ۱۵۷، ۲۲۳
 نوروزی، ۱۰۸
 نوری (شیخ فضل الله)، ۶۳، ۱۹۰، ۲۱۴
 نوری (عبدالله)، ۸۸، ۱۶۸
 هاشمی رفسنجانی (اکبر)، ۹، ۷۱، ۸۶
 ۸۸، ۸۹، ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۸
 ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۸
 هاشمی (سید مهدی)، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۱۳۶
 هاشمی طباء (مصطفی)، ۸۵
 هاشمی (علی)، ۸۵، ۸۹
 هاشمی (فائزه)، ۸۵، ۸۹
 هاشمی (فاطمه)، ۸۹
 هاشمی (محمد)، ۸۵، ۸۹
 هیدگر (مارتین)، ۲۱۸
 یزدی (شیخ محمد)، ۱۳۴، ۲۰۶
 یوسفی اشکوری (حسن)، ۱۹۵