

آسیب‌شناسی جنبش دانشجویی در ایران (دهه ۷۰ و ۸۰)

سیدجواد امام‌جمعه‌زاده*

مجید نجات‌پور**

چکیده

جنبش دانشجویی، حرکتی است که بر اساس حس تعهد به اجتماع و آگاهی و جوان‌بودن آن، همواره در مسیری قرار گرفته که دست‌مایه بسیاری از تحولات فکری و سیاسی در جوامع امروزی شده است. این جنبش پس از انقلاب اسلامی، تا حدودی با سنت‌های فکری و آرمان‌های گذشته خود فاصله پیدا کرد؛ در حالی که پیش از آن، دارای وحدت و انسجام ایدئولوژیک بود، اما به تدریج گرایش‌های انتقادی و دموکراتیک در بین آن رواج یافت و در درون خود دچار نوعی تکثر شد. این مقاله، ضمن بررسی اجمالی تاریخ جنبش دانشجویی و تبیین و تحلیل جایگاه آن پس از انقلاب اسلامی، نگاهی آسیب‌شناسانه به جنبش دانشجویی طی دو دهه ۷۰ و ۸۰ در کشورمان دارد.

واژگان کلیدی

ایران، آرمان‌گرایی، انقلاب اسلامی، آسیب‌شناسی، جنبش‌های سیاسی و اجتماعی، جنبش دانشجویی.

Email: javademam@yahoo.com

Email: majidnejatpoor616@gmail.com

پذیرش نهایی: ۸۹/۶/۱۵

* استادیار دانشگاه اصفهان

** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۲۹

مقدمه

دانشگاه به‌عنوان محل پرورش نخبگان علمی و سیاسی و مرکز اصلی رشد و بالندگی جوامع، یکی از پایگاه‌های مهم در مسایل مختلف جامعه، بالاخص امور سیاسی است و دانشجویان به‌عنوان رکن اصلی دانشگاه، نقشی اساسی را در این فرآیند ایفا می‌کنند. (قاسمی‌سیانی، نقش جنبش دانشجویی در شکل‌گیری انقلاب اسلامی: ۱) برای بررسی نقش و تأثیرگذاری جنبش دانشجویی در پویای تحولات سیاسی - اجتماعی، نیاز به شناختی نسبتاً همه‌جانبه داریم. در اولین نگاه، آنچه که بیشتر به چشم می‌خورد، محیط سیاسی، نوع زیست دانشجویی و دوره و زمانی است که دانشجو در آن به‌سر می‌برد.

از نظر اقتصادی، دانشجویان در جوامع معاصر، گروه‌های حاشیه‌نشین هستند که در طی دوران دانشجویی، جایگاهی در درون شیوه تولید و متن روابط اقتصادی جامعه ندارند و به‌عنوان نیروی کار بالقوه آینده از منابع مالی بخش عمومی و یا بخش خصوصی ارتزاق می‌کنند. (بشیریه، جامعه‌شناسی سیاسی: ۲۶۰)

اکثر نظریه‌پردازان علوم اجتماعی، «دانشجویان» را به‌مثابه یک «مقوله اجتماعی» شناخته‌اند. به‌عبارت دیگر، آنچه وجه اشتراک دانشجویان را تشکیل می‌دهد، نه بعد طبقاتی حرفه‌ای و نه منزلت اجتماعی و نه گرایش آنها به سیاست، بلکه پیوندشان با علم و اندیشه است. از همین روست که برخی صاحب‌نظران، آنها را جزئی از مقوله اجتماعی روشنفکران می‌شمرند. (مشایخی، به سوی دموکراسی و جمهوری در ایران: ۲۰) بدین ترتیب، جنبش‌های دانشجویی معمولاً جزئی از جنبش‌های ایدئولوژیک گسترده‌تر هستند که یا به صورت جنبش صنفی در پی منافع گروهی‌اند و یا جزئی از جنبش‌های سیاسی محسوب می‌شوند. به تعبیر دیگر، این قبیل جنبش‌ها، اغلب به‌عنوان عامل پیشبرد یک ایدئولوژی یا جنبش عمومی‌تر عمل می‌کنند. (خدایی، دانشجو و آرمانگرایی)

به‌هرحال، برای ایجاد و رشد جنبش دانشجویی، میزانی از آزادی اندیشه و انجمن و تشکل، لازم است. شرایط زیست دانشجویی، از جمله دوربودن از خانواده، برخورداری از میزانی

آزادی فردی و آگاهانه در انتخاب آینده، دوربودن از متن واقعی زندگی اجتماعی و اقتصادی، جوانی و بی‌تجربگی، زندگی دسته‌جمعی در خوابگاه‌ها، گشایش افق‌های دید و گسترش توقعات و انتظارات و فقدان امکانات لازم برای بهره‌برداری، آشنایی دانشجویان برخاسته از طبقات مختلف با یکدیگر، زندگی جنسی نامطلوب و تراکم انرژی جنسی حیاتی و لزوم آزادسازی آن به شیوه‌های غیرجنسی و احساس ناکامی و غیره، این نوع جنبش‌ها را مستعد ویژگی‌های ایده‌آلی و آرمانی، ضدسنت، رهایی‌بخش و عدالت‌خواهانه می‌کند.

جنبش‌های دانشجویی در کشورهای پیشرفته، نهادینه شده و سازمان یافته‌اند ولی در بسیاری از کشورهای جهان سوم، این جنبش‌ها معمولاً بدون سازماندهی و تشکل هستند. در نظام سیاسی این کشورها، مجال مشارکت نهادمند و باقاعده برای سازمان‌های دانشجویی، به‌خوبی فراهم نیست. در نتیجه، اغلب این سازمان‌ها، گرایش‌های مخالف‌آمیز و زیرزمینی و گاه انقلابی پیدا می‌کنند. در ایران، جنبش‌های دانشجویی همانند سایر کشورها، نقش اساسی در تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشور داشته‌اند که با توجه به افزایش تعداد دانشجویان و گسترش دانشگاه‌ها، ابعاد بسیار گسترده‌ای یافته است. (رهبری، درآمدی بر جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی ایران: ۱۵۱ و ۱۵۲)

آغاز این تحولات را باید در تأسیس دانشگاه تهران دانست. از سال ۱۳۱۳ (تأسیس دانشگاه تهران) تاکنون، بیش از هفتاد و شش سال از عمر دانشگاه و جنبش دانشجویی در ایران می‌گذرد و در طول این مدت، جنبش دانشجویی فراز و نشیب‌های فراوانی را گذرانیده است. تأسیس شاخه دانشجویی حزب توده (۱۳۲۲)، سرکوب دانشجویان در ۱۶ آذر سال ۱۳۳۲، انقلاب اسلامی (۱۳۵۷) و تسخیر سفارت آمریکا در تهران از سوی دانشجویان پیرو خط امام (۱۳۵۸) و ده‌ها حادثه تاریخی دیگر، نشانگر اهمیت نقش دانشگاه در تحولات جامعه ایران است و شاید اگر کمی در تاریخ جنبش دانشجویی در ایران تأمل کنیم، می‌توان ویژگی‌های بارزی را مشاهده کرد. تنوع گروه‌ها و گرایش‌های سیاسی و عقیدتی در دانشگاه‌ها و تأثیرپذیری و ارتباط مستقیم دانشجویان با فعالیت سیاسی و مبارزاتی موجود در جامعه، مهم‌ترین شاخصه

جنبش دانشجویی در ایران است که به بررسی و تحلیل آن خواهیم پرداخت. مقاله حاضر در پی پرداختن به حوزه آسیب‌شناسی حرکت دانشجویی و ارائه مباحثی در نقد کارکرد و ذکر نقاط ضعف این جنبش پس از پیروزی انقلاب اسلامی تا اواخر دهه ۸۰ است.

ویژگی‌های جنبش دانشجویی

در بسیاری از کشورهای در حال توسعه، بالاخص در ایران، کانون‌های دانشجویی یکی از ملتهب‌ترین و مؤثرترین کانون‌های موجود در جامعه هستند. شرایط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جامعه و خصیصه‌های سنی، زیستی و روحی دانشجویان از مهم‌ترین علل شکل‌گیری تحركات دانشجویی می‌باشند. در اغلب کشورهای جهان سوم، نارسایی ساختارهای جامعه، بازتاب مستقیمی در بخش‌های دانشجویی دارد. (قاسمی‌سیانی، همان: ۲) در این بین، جنبش دانشجویی، شاخصه‌هایی دارد که آن را از سایر جنبش‌های اجتماعی دیگر متمایز می‌سازد. دو ویژگی اساسی، جنبش دانشجویی را از دیگر جنبش‌های اجتماعی عمومی نظیر جنبش کارگری و جنبش‌های اجتماعی خاص (نظیر جنبش ضدبرده‌داری و حمایت از حقوق زنان و ...) تفکیک می‌کند: الف) ویژگی پرسش‌گری و روحیه تحول‌طلبی و نقد وضع موجود. ب) ویژگی آرمان‌خواهی، اصول‌گرایی و کمال‌جویی در ضمن نفی مناسبات تبعیض‌آمیز. به‌طور ویژه، فعالیت‌ها، جنبش‌ها و کنش‌های دانشجویی را عمدتاً می‌توان در دو قالب صنفی و اجتماعی - سیاسی، دسته‌بندی کرد. فعالیت‌های صنفی، زمانی صورت می‌گیرد که عده‌ای از یک قشر خاص، حول منافع مشترک خود دست به فعالیت می‌زنند. در این حال، این قشر بسته به جمعیت خود می‌تواند در اکثریت یا اقلیت اجتماعی قرار گیرد. در دانشگاه‌ها، حرکت‌های صنفی، منحصرأ به مسایلی مربوط می‌شوند که دانشجویان در آنها اصل است. برای مثال، مشکلات صنفی منجر به گردهمایی و اعتراضات دانشجویان شده که هر از چند گاهی محیط دانشگاه را متشنج می‌کند؛ بدون آن که تأثیر خاصی روی اقدار دیگر جامعه داشته باشد. جدای از این حرکت‌های صنفی، دانشجویان یک سری مطالبات اجتماعی و سیاسی را نیز مطرح می‌کنند که می‌تواند انعکاس خواست اقدار دیگر نیز باشد و یا در مقابل

آنها قرار بگیرد. در چنین شرایطی است که جنبش دانشجویی در تقابل و یا در راستای خواسته‌های عمومی جامعه و یا قشر خاصی قرار می‌گیرد. در این میان، به‌علت ویژگی‌های خاص دانشجویان و اقتضائات سنی، مکانی، قشری و فکری آنها، حرکت‌ها و جنبش‌های آنان دارای ویژگی‌های خاصی است که می‌توان این ویژگی‌ها را به این صورت دسته‌بندی کرد:

۱. جنبش دانشجویی به‌دلیل ساخت فکری و وجود دو عنصر علم و تفکر در آن، خصلتی روشنفکرانه دارد و تأثیرگذار و تأثیرپذیر از جریانات و تحولات سیاسی - اجتماعی است. از طرف دیگر، جنبش دانشجویی به‌سبب اتصال و هم‌پیوندی وسیع و عمیق اجتماعی با گستره متنوع مردمی، حامل ویژگی‌های جنبش‌های اجتماعی می‌باشد و در تاریخ پرفراز و نشیب مبارزات مردمی، نقش مؤثری را ایفا کرده است. شاید بتوان گفت که این جنبش در ایران نیز، گاهی علی‌رغم اختلافات طبقاتی و ایدئولوژیکی، نقش عمده‌ای در به‌حرکت درآوردن افکار مردم و بیداری شعور سیاسی داشته است. (اسماعیلیان، بررسی جنبش دانشجویی در نظام جمهوری اسلامی ایران: ۲ و ۳)

۲. دانشگاه، بارزترین نماد فرهنگی جامعه است و اهل دانشگاه، اصلی‌ترین کنشگران فرهنگی جامعه هستند و مهم‌ترین ویژگی این قشر، جدا از فرهنگ‌سازی و فرهنگ‌پروری، مقوله نقد و گسترش گفتمان انتقادی است. دانشگاه، به‌عنوان یک نماد و جنبش‌های دانشجویی به‌عنوان جریان‌های اجتماعی، در تمام ادوار و در گوشه و کنار جهان، منشأ نقد و به‌چالش کشیدن گفتمان رسمی جامعه در اشکال گوناگون آن بوده‌اند. این انتقادگری، گاه شکل فرهنگی و گاه شکل اجتماعی و سیاسی داشته و توانایی آن را دارد تا سرچشمه تغییر و تحولات گوناگون شود.

۳. آرمان‌گرایی، برابری و آزادی، شاخص‌های دانشجو برای سنجش و ارزیابی مسایل انسانی و مناسبات اجتماعی است. دانشجو با این شاخص‌ها، به پیرامون خود، رویدادها و به شعور و جامعه خویش می‌نگرد و حد تقریبی یا انحراف وضعیت موجود را با آنها اندازه می‌گیرد. آرمان‌های نسل جوان دانشجو، اساساً مستلزم تغییر وسیع و عمیق در ساخت‌ها و ضوابط جامعه می‌باشد و معمولاً برای دانشجویان جوامع در حال توسعه، محیط پیرامونشان هنگامی

- قابل زیست است که کاملاً دگرگون شود و از این رو، افکار و اعمال آنان، لزوماً در جهت ایدئولوژی‌های انقلابی سوق می‌یابد. (عسگری‌آملی، جنبش دانشجویی، امیدها و بیم‌ها)
۴. دانشجویان، پل واسط و بدون غل و غش اندیشمندان، فعالان سیاسی - اجتماعی و عموم مردم هستند و بعضاً حوزه کنش و فعالیت‌های آنها، مردم را تحریک و به‌واکنش وامی‌دارد.
۵. دانشجویان و جنبش‌های آنها، عدالت‌گرا هستند و اصولاً دلیل عمده جنبش‌های دانشجویی، مبارزه با بی‌عدالتی و تبعیضهاست.
۶. جنبش دانشجویی فاقد رهبری است که به‌علت ویژگی‌های سنی، دانشجویان از رهبری‌پذیری دوری می‌جویند و علاقمند هستند در هر کاری، خود تصمیم بگیرند.
۷. جنبش دانشجویی مانند تمام جنبش‌های دیگر، فاقد مرزبندی است و اصولاً هر جنبشی، سیال و مثل آب شناور است. درست است که به همه جا سر نمی‌زند، اما آنجا که ثقل آن اجازه دهد و زمینه مساعد باشد، می‌ماند و خود را به آنجا سوق می‌دهد و سرازیر می‌شود.
۸. جنبش دانشجویی فاقد مشخصه طبقه‌بندی اجتماعی است. از آنجا که دانشگاه محل حضور اقشار مختلف جامعه با ویژگی‌های خاص فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی است، لذا دسته‌بندی طبقاتی در آن وجود ندارد. با این حال، دانشگاه محل ظهور اعتراض طبقه متوسط جامعه است. از این رو، در مقاطع تاریخی که طبقه متوسط جامعه از لحاظ جمعیتی گسترش می‌یابد، شاهد گسترش فعالیت‌ها و جنبش‌های دانشجویی هستیم.
۹. جنبش دانشجویی شکننده است.

نگاهی گذرا به تاریخچه جنبش دانشجویی

امروزه، بررسی جایگاه رفیع دانشگاه در تغییر و تحولات جوامع مختلف، یکی از موضوعات بسیار مهم در مطالعات سیاسی - اجتماعی است. جنبش دانشجویی، در زیست‌بوم^۱ دانشگاه حیات می‌یابد و در بستر تعاملات اجتماعی و در فضای گفت‌وگویی معرفت‌شناسانه خود، واجد

۱. Ecology

مختصات سیاسی می‌شود و بر اساس همین معنا، در کنار «پدیده روشنفکری» و عمدتاً در کنش متقابل با «نخبگان حکومتی» قرار می‌گیرد. بررسی تاریخ جنبش دانشجویی در ایران نیز، از چنین دیدگاهی متأثر است و برای بررسی آن در دهلیزهای هزار توی تاریخ می‌بایست به دنبال بازیافت «فضای تاریخی» حدوث و حصول آن رفت و حرکت این جنبش را در این «فضای تاریخی» و در «زمان‌های تاریخی» گوناگون بازیافت و تعریف کرد. (مطهرنیا، اعتراض بزرگ: ۴۵) جنبش دانشجویی پس از پیروزی انقلاب اسلامی، به لحاظ تاریخی، سه مرحله را طی کرد که در هر دوره، تحت تأثیر فضای گفتمانی خاصی عمل می‌کرد:

دوره اول؛ در این دوره، تکثر سیاسی، هم در سطح جامعه و هم در سطح محیط دانشگاه وجود داشت، اما تکثری بی‌قاعده بود. در محیط دانشگاه، علاوه بر گروه‌هایی که پیش از انقلاب وجود داشتند، ده‌ها گروه دیگر به وجود آمدند. هر دو یا سه نفر دور هم جمع می‌شدند، گروهی را به وجود می‌آوردند و نشریه‌ای منتشر می‌شد، به گونه‌ای که ظرف چند سال اول، بیش از ۲۰۰ نشریه سیاسی منتشر شد. این دوره تکثر بی‌قاعده، ناپایدار بود و جنبشی صرفاً سیاسی به شمار می‌رفت. البته، با کمی تسامح، می‌توان لفظ «کاملاً سیاسی - نظامی» را برای این دوره به کاربرد؛ زیرا در واقع یک جنبش ملت‌هت‌ب بود. در این مرحله، حوزه سیاست و دانشگاه در هم آمیخته بود و محیط دانشگاه پر تشنج توصیف می‌شد. (سفیری، دیروز، امروز و فردای جنبش دانشجویی ایران: ۹۹ و ۱۰۰)

دوره بین سال‌های ۵۷ تا ۶۰، دوران اوج فعالیت‌های سیاسی دانشجویی در دانشگاه‌ها بود. در این زمان، شاخه‌های دانشجویی متعدد با افکار و گرایش‌های مختلف در دانشگاه‌ها به شدت فعالیت می‌کردند و به این ترتیب، فعالیت سیاسی و انقلابی، فعالیت‌های علمی را تحت الشعاع قرار داده بود تا این که در سال ۶۰، دانشگاه‌ها تعطیل شد تا مجال دوباره برای بازسازی و از سرگیری فعالیت‌های فکری و فرهنگی آنها فراهم شود. (کبیرمختار، بررسی تاریخی جنبش دانشجویی) جنبش دانشجویی در این سال‌ها، به اصطلاح خود، خط امامی است که از ویژگی‌های بارز آن، تأکید بر جنگ فقر و غنا از یک سو و حمایت از اسلام ناب محمدی | در مقابل اسلام آمریکایی از سوی دیگر است. (خبرگزاری فارس، نگاهی به تاریخ

جنبش دانشجویی ایران)

دوره دوم؛ طول این دوره جنبش دانشجویی، از آغاز تا پایان جنگ بود و به دلیل تعطیلی دانشگاه‌ها و درگیری‌هایی که قبلاً پیش آمده بود، دوره خاموشی جنبش دانشجویی محسوب می‌شود. در این زمان به‌جای جنبش دانشجویی، تشکیلات دانشجویی وجود داشت. (سفیری، همان: ۱۰۰ و ۱۰۱) کارنامه تشکیلات باسابقه دانشجویی، به‌ویژه در دهه نخست انقلاب، نشان می‌دهد که «دفتر تحکیم وحدت» به‌عنوان محور هماهنگ‌کننده فعالیت‌های انجمن‌های اسلامی در دانشگاه‌ها یکی از اصلی‌ترین کانون‌های ترویج و اشاعه آرمان‌های انقلاب اسلامی بوده است. (صالح، روایت دگردیسی: ۱۲) بدین ترتیب، بدنه دانشجویی کشور در حالت عام و انجمن‌های اسلامی دانشجویان، خصوصاً دفتر تحکیم وحدت در رأس آن، پیروزی انقلاب اسلامی در ایران را فرصتی طلایی و معتنم برای تحقق آرمان‌های چند ده‌ساله جنبش دانشجویی به‌صورت عام و جریان اسلام‌گرای آن به‌صورت خاص، ارزیابی کردند و به‌همین دلیل، طی سال‌های بعد از انقلاب، به‌ویژه طی سال‌های انقلاب فرهنگی (۱۳۵۹ - ۶۱) که اتفاقاً مصادف با تحمیل جنگ از سوی عراق و جنگ‌های داخلی تجزیه‌طلبانه توسط گروه‌های چریکی مارکسیستی در داخل می‌شود، جنبش دانشجویی وظیفه خویش می‌داند تا در خدمت آرمان‌های انقلاب و نظام اسلامی قرار گیرد.

از نکات جالب توجه در این مقطع از جنبش دانشجویی در ایران، میل دفتر تحکیم وحدت به‌عنوان سرآمد این جنبش، به بازی‌های رسمی سیاسی و مشارکت در بازی قدرت به‌عنوان یک شبه حزب سیاسی است که کمتر در تاریخ جنبش‌های دانشجویی سابقه دارد. (خبرگزاری فارس، همان) به‌طور کلی، در این دوره و در طی این هشت سال که جنگ به‌طول انجامید، تعداد زیادی از دانشجویان راهی جبهه‌های جنگ شدند و بخش دیگری از آنها نیز تحت تأثیر تشکل دانشجویی به نام دفتر تحکیم وحدت با دولت همکاری می‌کردند. (ازغندی، درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران: ۱۳۳)

دوره سوم؛ این دوره از پایان جنگ شروع می‌شود و تا پایان دهه هشتاد (پایان دولت آقای خاتمی)، ادامه دارد. در این دوره، شکاف بین گروه‌ها و نیروهای اسلامی ایجاد شد. جناح‌های

«راست و چپ» شکل گرفتند و روحانیون مبارز از روحانیت مبارز منشعب شدند. لذا دوره سوم، دوره‌ای است که دوگانگی بیرون از محیط دانشگاه، به دانشگاه تسری می‌یابد. (سفیری، همان: ۱۰۱ و ۱۰۲) بنابراین در دانشگاه‌ها، هر چند فضای فکری انجمن‌های دانشجویی و دانشجویان با گرایش مسلط در دولت، فاصله بیشتری پیدا می‌کرد، اما در مقابل، فاصله فکری آنها با نسل جدید روشنفکران کمتر می‌شد و جریان روشنفکری جدید، تأثیرات بیشتری در عرصه دانشگاه‌ها باقی می‌گذاشت. (بشیریه، دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی ایران: ۱۴۰)

نیروهای چپ و انجمن‌های سنتی در دانشگاه، برای پاسخگویی به پرسش‌های جدیدی که حاصل تحولات سیاسی و اجتماعی این دوره است و برای بازسازی فکری، به روشنفکران مذهبی روی آوردند؛ روشنفکرانی که خود طی چند سال قبل، تجدیدنظر و بازسازی فکری خویش را آغاز کرده بودند. این جریان بازسازی فکری، در آمار سخنرانی‌ها، سمینارها و میزگردهایی که در دانشگاه‌ها، در این دوره برگزار می‌شود، قابل مشاهده است. این امر، سبب تنش در دانشگاه‌ها شد و چالش‌هایی به وجود آمد که خود، زمینه حرکت جدیدی در دانشگاه‌ها شد. این دوره، دوره جدیدی است؛ دوره‌ای که به تکرار منجر نشده، اما زمینه‌ساز دوم خرداد شد. (سفیری، همان: ۱۰۱ و ۱۰۳)

به‌واقع، با مطرح شدن اصلاحات و شعارهای توسعه سیاسی و جامعه مدنی در انتخابات ریاست جمهوری است که جنبش دانشجویی بار دیگر احیا می‌شود و نقش فعالی را ایفا می‌کند. (صبوری، جامعه‌شناسی سیاسی: ۱۰۱) گفتمان غالب بر جنبش دانشجویی، شاهد تغییرات سریع در کلیدواژه‌های خویش و تبدیل آنها از کلیدواژه‌های چپ اسلام‌گرا به راست لیبرال است. در فضای جدید فکری - سیاسی، واژگان کلیدی گفتمان نوین لیبرالی جنبش دانشجویی عبارتند از: آزادی، دموکراسی، جامعه مدنی، حقوق بشر، پلورالیسم، جامعه باز، قانون‌گرایی، حقوق شهروندان و... شاید در هیچ‌یک از دو دوره اول و دوم جنبش دانشجویی در ایران، این جنبش به اندازه دوره سوم، تأثیرگذار و تعیین‌کننده نبوده است. در همه ادوار جنبش‌های دانشجویی در ایران، این جنبش به‌عنوان تابعی از فضای عمومی جامعه و کشور

عمل کرده است، ولی در دوره سوم، جنبش دانشجویی دارای استقلال عمل بیشتر و در تأثیرگذاری تعیین کننده تر در نتیجه بازی و فضای سیاسی بوده است. جنبش دانشجویی تا این زمان، طلایه داری جنبش اصلاحات را برعهده داشت و دانشجویان، پرشورترین هواداران اصلاح طلبی به شمار می آمدند. (حسینی زاده، اسلام سیاسی در ایران: ۴۲۹)

در این سالها، جنبش دانشجویی به عنوان نوک پیکان رقابتها و نزاعهای سیاسی در همه سطوح عمل کرده است. این جنبش در فضای تضاد ایدئولوژیک شدید بین اسلام گرایان به عنوان سنت انقلاب اسلامی ایران و گفتمان حاکم بر نظام جمهوری اسلامی از یک سو و گرایشات لیبرالی راست گرا اعم از نوع دینی یا غیردینی آن از سوی دیگر، در خط مقدم این تلاقی، تضاد و تصادم فکری و فیزیکی قرار گرفته و عمل کرده است.

دفتر تحکیم وحدت، به عنوان رهبر جنبش دانشجویی در هر دو ساحت و عرصه، کاملاً متناقض و متضاد عمل کرده است. افراط و تندروری در مطالبات لیبرالی، تا بدان حد، دوره سوم جنبش دانشجویی در ایران را تحت تأثیر و سلطه خود می گیرد که در مقطعی، شعار عبور از خاتمی، یعنی عبور از رهبر اصلاحات سال ۷۶ با توجیه عقب ماندن رهبر از بدنه مطالبات اجتماعی لیبرال، در دستور کار قرار می گیرد و این، یعنی آغازی بر پایان دوره سوم جنبش دانشجویی ایران و آغاز اعلام استقلال تعداد قابل توجهی از انجمنهای اسلامی از دفتر تحکیم وحدت و رفتن تشکل مادر و راهبر جنبش دانشجویی ایران به سوی انشعاب. (خبرگزاری فارس، همان)

شاید، تنها خصلت برجسته موجود در جنبش دانشجویی دوره سوم، عمل به سنت فاصله گرفتن از حاکمیت سیاسی بود. در عمل به این سنت روشنفکری و خصلت جنبش دانشجویی، دوره سوم توانست موفقیتهای خوبی را کسب کند، ولی در این زمینه نیز با دچار شدن به حداقل سه آسیب و آفت، صدمه دید و از حرکت باز افتاد.

نخست، جنبش دانشجویی در این مسیر، فاصله نقد نظام سیاسی یا ایفای نقش اپوزیسیون در رسیدن به نقطه اپوزیسیون و عزم تغییر نظام سیاسی را خیلی زود و با سرعت هرچه تمام تر پیمود و این افراط آشکار غیرمنطقی و غیرمنطبق بر واقعیات نظام سیاسی ایران،

سبب ریزش نیروی این جنبش شد.

دوم، جنبش دانشجویی موج سوم، مواضع و خصوصیات از نظام سیاسی ایران را به نقد می‌کشید که از خصلت‌ها و مواضع شالوده‌ای جنبش‌های دانشجویی محسوب شده و در سالیان نه‌چندان دور، گفتمان غالب خود آنها بوده است؛ مانند حمایت از مردم فلسطین، مبارزه با سرمایه‌داری جهانی، مبارزه با مداخلات یک‌جانبه آمریکا در جوامع ضعیف و... که از مواضع اصیل روشنفکری و جنبش‌های دانشجویی در جهان محسوب می‌شود.

سوم، در تعیین نقطه اصلی عزیمت و موضع‌گیری در مسایل داخلی نیز، جنبش دانشجویی لیبرال دوره سوم، از همان ضلعی رنج می‌برد که نئولیبرالیسم یا لیبرالیسم تجدیدحیات‌شده در طی سالیان گذشته، از آن رنج برده و می‌برد.

به‌دلیل ماهیت استبدادی نظام‌های سیاسی قبل از انقلاب اسلامی در ایران، جناح لیبرال روشنفکری ایران در کنار گروه‌های سیاسی لیبرال فعال در عرصه حیات سیاسی ایران، به‌حق، هدف خود را استبدادزدایی تعریف کرده بود و نوک پیکان موضع‌گیری‌ها، مخالفت‌ها و مبارزات خویش را متوجه استبداد ساخته بود، اما نکته‌ای که روشنفکری نئولیبرال و جنبش دانشجویی دوره سوم در ایران، آگاهانه یا ناآگاهانه از آن غفلت می‌کرد، این بود که انقلابی با عظمت و خصوصیات استبدادستیزانه انقلاب اسلامی در ایران روی داده بود. انقلاب اسلامی ایران، بنیادهای استبداد را به‌هم ریخته بود و هیچ نظام سیاسی بعد از انقلاب اسلامی، اگر هم می‌خواست، نمی‌توانست استبدادی باشد. اما روشنفکران نئولیبرال و گروه‌های سیاسی سنتی لیبرال در ایران، ناتوان از تعریف نقطه جدیدی با مختصات جدید، تلاش کردند تا بر همان نقطه قبلی قرار گرفته و از آنجا به حیات و مبارزات سیاسی خود سامان دهند. در حالی که این نقطه، با واقعیات جدید جامعه ایران بعد از انقلاب اسلامی همخوانی نداشته و بر آن منطبق نبود. این عدم واقع‌گرایی در نظر و عمل سیاسی، دامن جنبش دانشجویی دوره سوم را نیز گرفت و آن را دچار رکود کرد. جنبش دانشجویی، از مطالبات و واقعیات بدنه جامعه ایران غافل ماند و از فضای عمومی فعالیت‌های اجتماعی - سیاسی فاصله گرفت. جنبش

دانشجویی، از سخنگویی و مؤتلف گروه‌هایی نظیر کارگران و طبقات و اقشار پایین، به ابزار دست لایه‌های فوقانی طبقه متوسط جدید و طبقات بالا تبدیل شد و این ائتلاف، طبیعی نبود و نمی‌توانست تداوم یابد. (همان)

بدین ترتیب، شاهد رکود و سرخوردگی این جنبش در سال‌های پایانی دهه ۸۰ هستیم، چنانکه روند تحولات سیاسی - اجتماعی این دوره نیز موید این امر است؛ به صورتی که در وقایعی چون حمله آمریکا به عراق، بعد از برگزاری تجمعات اعتراضی مردمی و دانشجویی دیگر کشورها، به فکر برگزاری تجمع افتاد که از آن نیز استقبال چندانی نشد. حتی نهمین انتخابات ریاست جمهوری (۱۳۸۴) نیز نتوانست آنچنان که باید جنبش دانشجویی را به فعالیت و تحرک وا دارد، به گونه‌ای که فعالیت دانشجویان در آخرین دور انتخابات ریاست جمهوری، به هیچ وجه قابل قیاس با انتخابات گذشته (مخصوصاً سال ۷۶) نبود. این موضوع، در حوادث چاپ کاریکاتور موهن در مطبوعات اروپایی نیز تکرار شد و جنبش دانشجویی ایران، دیرتر از دیگر جنبش‌های دانشجویی کشورهای جهان، عکس‌العمل نشان داد و فعال شد. (کبیرمختار: همان) به هر حال، به نظر می‌رسد این جنبش پس از فراز و فرودهای فراوان، به سبب اختلافات درون‌تشکیلاتی و همچنین وجود سازمان‌ها و تشکلهای رقیب، چند پاره شده و کارایی اولیه خود را از دست داده است. (همان: ۱۳۳) البته، نمی‌توان تحولات جدید جنبش دانشجویی را در دولت‌های نهم و دهم نادیده گرفت که خود، بحث مستوفایی را می‌طلبد که در این مقال نمی‌گنجد.

آسیب‌شناسی جنبش دانشجویی

بررسی و تحلیل آسیب‌شناسانه جنبش دانشجویی، مستلزم نگاه همه‌جانبه به ابعاد و وجوه مختلف این جریان در کشورمان است که در ابعاد پنج‌گانه به آن خواهیم پرداخت.

آسیب‌شناسی در بعد سیاسی

۱. کوتاه‌بودن دوران دانشجویی و سیال‌بودن نسل‌های دانشجو: این موضوع بر ماهیت و کارکرد جنبش دانشجویی تأثیر خاصی دارد و باعث می‌شود که جنبش دانشجویی و تشکیلات

سیاسی وابسته به آن، امکان حضور مداوم اعضا و فعالان خود را نداشته باشد و به همین علت، معمولاً رهبری در جنبش دانشجویی از ثبات و پختگی کافی برخوردار نیست و رهبران جوان جنبش دانشجویی، علی‌رغم تلاش در هدایت تشکل‌های خود، سعی می‌کنند در ارتباط با رهبران جریان‌های سیاسی عمومی جامعه باشند. این موضوع، سبب نفوذ بیشتر جریان‌های سیاسی در جنبش دانشجویی می‌شود و از طرفی، موجب می‌شود جریان‌های سیاسی عمومی علاقه‌مند، حتی‌الامکان، بخشی از جنبش دانشجویی را در اختیار بگیرند. (کریمیان، جنبش دانشجویی در ایران: ۷۲)

۲. جوان بودن بدنه جنبش: به تبع جوان بودن و بی‌تجربه یا کم‌تجربه بودن اعضای جنبش دانشجویی، نمی‌توان از آن توقع داشت که به‌مانند یک حزب و یا سازمان تشکیلاتی منسجم عمل کند.

۳. برداشت‌های اشتباه از رسالت جنبش دانشجویی: به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین مشکل جنبش دانشجویی، برداشت‌های غلط از آن و رسالت آن است. اغلب اوقات، دانشجویان این توهم را دارند که جنبش دانشجویی، یعنی محل اعتراض؛ اعتراض به حکومت، اعتراض به جامعه، اعتراض به مسئولین دانشگاه، اعتراض به همه‌چیز و هیچ‌چیز. اینچنین است که اغلب کسانی که جذب جنبش می‌شوند، ذاتاً به‌دنبال ارضای حس ناسازگاری درونی که یک حس ذاتی در دوره جوانی است، می‌روند و در نتیجه، جنبش دانشجویی به‌سمت انقلابی‌گری می‌رود و حرکت‌های اعتراضی نسبتاً تندی تنها به‌علت یک سوء تفاهم و توهم در برداشت از متن، صورت می‌گیرد. نمونه این‌گونه دانشجویان را زیاد سراغ داریم؛ این دانشجویان مانند بمب هستند که به‌محض انفجار یکی از آنها، دیگران هم به‌دنبال آن منفجر می‌شوند و آشوب به‌پا می‌کنند. در نتیجه، نگاه حکومت را به‌خود جلب و باعث بسته‌شدن فضا می‌شوند.

گاهی اوقات، برداشت جنبش دانشجویی نه از سطح، بلکه از عمق نیز غلط است. در اینجا، لیدرهای جنبش دانشجویی، خودآگاه یا ناخودآگاه به‌دنبال رهبری کردن ایدئولوژیک و مقتدرانه‌اند و در برداشت از جنبش دانشجویی، آن را مکانی برای قدرت‌گرفتن و پرورش رهبران ایدئولوژیک برای رهبری کشور در سطوح بالای نظام، می‌دانند. اینان می‌کوشند که با

استفاده از ابزارهای دانشجویی، در میان محافل قدرت در پوزیسیون و گاهی اویوزیسیون نظام نفوذ کرده و به نوعی با رخنه در بدنه، اهداف تحول خواهانه خود را در بلندمدت اجرایی کنند. آنها معمولاً دانشجویان را برده خود می‌بینند که وظیفه دارند در جهت تحقق افکار آنان فعالیت کنند و به دور از هرگونه تفکری، اوامر ایشان را تابع باشند. این افراد، اغلب همان دیکتاتورهای کوچکند که اگر به قدرت برسند دیکتاتورهای بزرگ می‌شوند؛ ژست‌های روشنفکری می‌گیرند و با انجام کارهای نمادین، روشنفکری‌شان را به رخ دیگر اعضای جنبش می‌کشند. این تفکر به دلیل این که از متن، منحرف و به حاشیه جنبش وارد می‌شود، تفکری انحرافی و بس خطرناک است.

گاهی اوقات، لیدرهایی متفاوت از لیدرهای چپ‌گرا، دچار همان توهم و پارانویا^۱ از رسالت جنبش دانشجویی می‌شوند، اما این بار از نوع دیگری؛ این بار انحراف در این است که جنبش دانشجویی با «ان. جی. او»های غیردولتی یا سازمان‌های مدافع حقوق بشری اشتباه گرفته می‌شود و دوباره به جای این که محوریت بر خود متن این حرکت باشد، محوریت به حاشیه تمایل پیدا می‌کند. در اینجا، لیدرها که اغلب لیبرال می‌باشند، به دنبال این هستند که با اعتراض به تبعیض، نقض حقوق بشر و... صدای ملت از درون دانشگاه باشند. اشتباه این حرکت در اینجاست که با وجود مثبت بودن فعالیت این افراد و تأثیرگذار بودن فعالیت آنها در تعدیل رفتار حکومت، این حرکت نیز به مانند حرکت قبلی به بیراهه می‌رود، اما از نوع متفاوت و مدرن‌تر آن؛ بیراهه آنجاست که این حرکت، سبب تشدید برخورد حکومت با جنبش و متعاقباً انفصال نسل جدید جنبش با نسل فعال کنونی‌اش می‌شود؛ چون نسل جدید در چنین شرایطی، اغلب از فعالیت دانشجویی روی گردان می‌شود.

حتی بدتر از آن، اینست که این گونه فعالیت‌ها، به دلیل دور شدن از نیازهای دانشجویان در این برهه حساس زندگی‌شان، اغلب نخبه‌گرا می‌شوند و این خود عاملی است برای چند دسته شدن دانشجویان در دانشگاه و جدایی بخش زیادی از دانشجویان از نخبگان و خود این

۱. Paranoia

شکاف میان نخبگان و دانشجویان، سبب افت جنبش دانشجویی در بلندمدت می‌شود. در نتیجه، در یک فرآیند بلندمدت شاهدیم که دانشجویان نخبه به دلیل این‌گونه مطالبات که به آنها اعتقاد دارند، از توجه به دیگران غافل می‌شوند و در نهایت، جنبش دانشجویی کالایی سفارشی می‌شود که فقط عده معدودی که اغلب دغدغه‌هایشان نیز محدود به خودشان است، می‌توانند از آن استفاده کنند، ولی برای اکثریت جنبش بلااستفاده است؛ در حالی که جنبش دانشجویی نباید محدود به یک عده خاص باشد، بلکه باید اکثر دانشجویان را دربر بگیرد.

در برخی اوقات، یک تفکر انحرافی دیگر نیز بر جنبش حاکم است و آن باج‌خواهی و ورود بیش از حد در سیاست و تئوری‌پردازی برای ورود به حیطه قدرت است. علت نقص این تفکر در آن است که به دلیل منفعت‌طلبی عده‌ای برای کسب قدرت، جنبش از رسالت خود خارج می‌شود. (مصطفایی، آسیب‌شناسی جنبش دانشجویی)

۴. انتظارات خارج از توانایی و صلاحیت جنبش دانشجویی: اندیشمندان با رتبه‌بندی جنبش‌های اجتماعی به جنبش‌های خردنگر و کلان‌نگر، جنبش‌های دانشجویی را جزو جنبش‌های خردنگر دسته‌بندی می‌کنند. جنبش دانشجویی، هرگز نمی‌تواند وظیفه چالش بلندمدت و ارائه برنامه برای در دست گرفتن قدرت را برعهده بگیرد. وظیفه اصلی دانشگاه، ترویج بیداری و شعور ملی، ایجاد زمینه برای کسب مهارت‌ها و اندوخته‌های فکری و رفتاری، نقد سازنده و آماده کردن دانشجویان برای فعالیت در خارج از دانشگاه است. هرچند که همه این وظایف در انحصار دانشگاه نیست و گروه‌های دیگر نیز مسئولیت‌های خود را در این زمینه دارند.

۵. نبود احزاب و سوء استفاده بعضی تشکل‌ها از دانشجویان جدیدالورود: این مسئله سبب شده تا فشار غیرمعارفی بر دانشگاه وارد شود و دانشگاه با حزب سیاسی اشتباه گرفته شود. از آفات جدی جنبش، تبدیل دانشگاه به باشگاه احزاب سیاسی است. جریان‌ات سیاسی در جهت امیال و اهداف خود و در راه دستیابی به قدرت و نیز به دلیل نبود پایگاه اجتماعی - مردمی، دانشگاه را محل مناسبی برای یارگیری و آن‌را به مثابه ابزاری برای نیل به اهداف و مقاصد خود می‌دانند.

دید «ابزاری» داشتن به این جنبش، نقش جنبش دانشجویی را در حد «ابزار چانه‌زنی» برای گروه‌های سیاسی تقلیل می‌دهد. از این رو، مشاهده می‌شود که رفتار سیاسی جنبش دانشجویی در ایران، هرگز بر نُرْم‌ها و هنجارهای اجتماعی ضابطه‌مند تطبیق ندارد. شاید عمده‌ترین دلیل، این حقیقت باشد که بخشی از نیروهای سیاسی جامعه، کارکرد جنبش را از محل بحث و گفتگو و مبادله و مفاهمه به عرصه ارائه تصمیمات سیاسی مبدل کرده‌اند. (راکی، اتوییای جنبش دانشجویی ایران: ۴۸) خود این مسئله نشان می‌دهد که هرگاه جنبش دانشجویی به جناح‌ها و نه مردم بپیوندد، از هویت واقعی و تاریخی خود که حمایت از مردم بوده است، فاصله می‌گیرد. (شیرودی، انقلاب اسلامی و جنبش دانشجویی: ۳۸)

۶ غرور و سیاست‌زدگی: از جمله آفت‌های خطرناک جنبش دانشجویی، غرور و سیاست‌زدگی است که در صورت عدم چاره آن، کل حرکت با مشکل روبرو خواهد شد. البته، این آفت و بیماری از بیرون دانشگاه به آن درز کرده است که جنبش دانشجویی باید از آن دوری گزیند. فعالان این جنبش، باید بدانند راهی که در آن قدم گذاشته‌اند، راهی مقدس با خواسته‌های والاست که هرگز نباید در این راه با غرور حرکت کرد. جنبش دانشجویی باید منتقد باوجدانی باشد که به تمامی مسایل و اندیشه‌ها بی‌طرفانه نگاه می‌کند و حرمت‌شکنی نمی‌کند؛ زیرا در این صورت است که جایگاه والای خود را حفظ خواهد کرد.

جنبش دانشجویی، جنبش یک‌دست اجتماعی نیست. به‌عنوان مثال، وقتی از جنبش کارگری بحث می‌شود، کم و بیش جنبش اجتماعی یک‌دستی است و همه آنها عاقبت در یک موقعیت قرار می‌گیرند، هر چند که در سطح دستمزد با هم فرق دارند، ولی دانشجویان از اقشار مختلف بوده و عقاید متفاوتی دارند و رویکردشان به زندگی مختلف است. افرادی هستند که به‌گونه‌های مختلف با دنیا روبرو شده‌اند و سازگاری آنها با یکدیگر به زمان نیاز دارد. دوران دانشجویی دوران گذار است و پس از پایان این دوره، دانشجو می‌رود و دانشجویها تجربه به‌دست می‌آورند، ولی این تجربه‌ها از بین می‌رود و به نسل بعدی دانشجویی منتقل نمی‌شود و جنبش دانشجویی مجبور است همواره از نقطه صفر شروع کند؛ از این رو انتشار

اندیشه‌ها و خاطرات فعالیت سابق دانشجویی می‌تواند ذخیره با ارزشی در اختیار آنانی که از صفر شروع می‌کنند قرار دهد. علاوه بر این، با انتقال محوریت و مرکزیت به تشکل‌ها و سازمان‌های دانشجویی، می‌توان وابستگی به اشخاص را کاهش داد.

۷. لزوم ارائه تعاریف و استراتژی‌های قابل انعطاف^۱ با شرایط جامعه و منافع ملی: جنبش، می‌بایست انتقادات خود را با در نظر گرفتن مقولات بسیار مهم و مرتبط با منافع ملی، منابع ملی و تهدیدات امنیتی هماهنگ سازد. جنبش دانشجویی باید ضمن برخورداری از «تعهد اجتماعی» به «رسالت اجتماعی» خویش نیز یقین داشته و در اجرای آن بکوشد. (راکی، همان: ۴۸)

۸. ترسیم خطوط قرمز توسط پیشروان جنبش: پیشروان جنبش دانشجویی، باید خطوط قرمز را در بیان رفتارهای افراطی و محافظه‌کارانه طیف‌های دانشگاهی تعیین کنند. اگر این امر محقق نشود، به کاهش انگیزه‌های بیشتر مشارکت اقشار دانشجو در دانشگاه‌ها خواهد انجامید. به نظر می‌رسد تا موقعی که ساختار و فعالیت‌های جنبش دانشجویی به این شکل ادامه پیدا کند، جنبشی محدود و ناقص خواهد داشت و وظیفه فعالین دانشجویی، ایجاد تغییرات بنیادی در ساختار این جنبش است.

آسیب‌شناسی در بعد روان‌شناختی

۱. ماهیت روان‌شناختی و رفتارشناختی اعضای جنبش: به تبع خودمحور بودن اعضای جوان این جنبش و ماهیت اعتراض‌گونه افکار آنان به همه‌چیز و هیچ‌چیز، نمی‌توان چنین پنداشت که این جنبش به‌مانند یک سازمان شکل‌پذیرفته و منسجم عمل کند. این امر، خود‌گویای این واقعیت است که هدایت و شکل‌دادن به چنین جنبش‌هایی که اعضای آن به‌دلیل خودمحوری، اصلاً حاضر به شکل‌پذیری نیستند، کاری بسیار سخت و شاید غیرممکن است. (مصطفایی، همان)

۲. غلبه «احساسات» بر «عقلانیت» در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی: نتیجه این رویکرد، چیزی نخواهد بود جز بروز یک‌سری رفتارهای غیر عقلایی، عصبی و تند که در تضعیف بدنه جنبش، تأثیر به‌سزایی دارد.

۱. Flexible

آسیب‌شناسی در بعد علمی

بخش قابل توجهی از اعضای جنبش دانشجویی، تا قبل از ورود به تشکیلات دانشجویی، هیچ‌گونه سواد سیاسی نداشته‌اند و این بسیار طبیعی است؛ چون از یک جوان بیست‌ساله نمی‌توان توقع داشت به‌مانند یک تئوریسین یا فعال سیاسی چهل‌واندی‌ساله، دانش و تجربه سیاسی داشته باشد. لذا نمی‌توان توقع داشت که این جنبش مانند یک حزب، دارای اصول فکری باشد و برای خود سبک و گونه خاص داشته باشد.

آسیب‌شناسی در بعد اجتماعی

یکی از مهم‌ترین آسیب‌هایی که همواره گریبان‌گیر این جنبش می‌باشد، این است که جنبش دانشجویی، فاقد انسجام و ساختار تشکیلاتی است. جنبشی که به‌عنوان آوانگارد^۱ درصدد پیگیری مطالبات عدالت‌طلبانه و به‌حق جامعه است، ابتدا باید بتواند نیروهای تحت کنترل خود را منسجم و متمرکز کند، سپس از دیگر جنبش‌های اجتماعی دعوت به همراهی کند. انشقاق و تفرق جنبش‌های دانشجویی، موجب شده است که از کارایی و وزن آنها کاسته شود و به جنبشی که در فرم خلاصه می‌شود، مبدل گردد. جنبش دانشجویی هیچ‌گاه نتوانسته است ساختار و تشکیلات مقتدر و باپشتوانه‌ای را ایجاد کند تا بتواند بدنه دانشجویان را سازماندهی کند. دیگر مشکل مهم جنبش دانشجویی، بدعمل کردن بخش‌هایی از این جنبش است که به‌دلیل عدم تئوریزه کردن حرکت‌های اصلاحی و تبیین استراتژی مشخص و کارا، به‌جای تمرکز و تراکم بدنه دانشجویی، سبب تفرق و تشتت آنها شده است. این موضوع، باعث شده که اکنون هر گروه و تشکلی به نام همه دانشجویان بیانیه و اطلاعیه داده و مطالبات خود را مطرح کند که این نیز تهدیدی بر سلامت جنبش دانشجویی است.

خطر دیگری که از تبعات این موضوع است و جنبش دانشجویی را تهدید می‌کند، حرکت این جریان به‌سوی پوپولیسم، لمپنیسم یا آنارشیزم است که نمونه‌های کم‌رنگی از آن را در حوادثی چون خرداد ماه سال ۱۳۸۳ مشاهده کردیم. زمانی که تشکیلات بدون ساختار

۱. Avantgrade

دانشجویان با عدم تعیین راهکار برای رسیدن به مطالبات خود مواجهه شود، هر گروه و تشکیلاتی (خواه قانونی و خواه غیرقانونی)، مطالبات خود را مطرح کرده و مکنونات قلبی خود را رو خواهد کرد که نتیجه‌ای جز بلوا و آشوب ندارد. این چنین است که جنبش دانشجویی پیش‌تاز که احياناً انتظار جامعه از آنها ساختارشکنی و نوآوری است، بدون ساختار مشخص و معینی سعی در ایجاد ساختارهای نوینی دارند.

بنابراین به نظر می‌رسد برای رسیدن به نقطه ایده‌آل، جنبش دانشجویی پیش از ورود به حوزه‌های عملیاتی، نیاز به ترسیم ایدئولوژی و خط‌مشی و تولید فکر و پس از آن انسجام و سازماندهی دارد تا از هرزرفتن پتانسیل خود که موجب دنباله‌روی‌های بی‌مورد این جنبش و در نهایت ایجاد یأس و انفعال و سرخورگی در آن می‌شود، جلوگیری کند. (روزنامه آفرینش، آسیب‌شناسی جنبش دانشجویی)

ایدئولوژی‌زدگی و ناکجاآبادگرایی، دو آفت به‌هم پیوسته این گونه جنبش‌هاست. ایدئولوژی، به‌رغم آن که گرمی و شعور لازم برای عمل و اقدام را فراهم می‌آورد، به‌نوعی مطلق‌اندیشی می‌انجامد. مطلق‌اندیشی نیز آنگاه که به صحنه عمل فوران می‌کند، ناشکیبی سیاسی، عدم‌تحمل آرای دیگران و خودکامگی را در بطن خود می‌پرورد. ناکجاآبادگرایی نیز، فعال‌گری اجتماعی را از حیطة عینیت به سوی ایده‌آل‌های دست‌نیافتنی می‌راند.

آسیب‌شناسی در بعد فرهنگی

به‌نظر می‌رسد گسترش فرهنگ مصرفی و رفاه‌طلبی در جامعه ایران و جهان باعث شده است تا عافیت‌طلبی و توجه به زندگی شخصی و شغل و رفاه، دغدغه اصلی دانشجویان باشد. در نتیجه این وضعیت، ممکن است کمتر به سیاست و سرنوشت خود و جامعه بپردازند و این خطر بزرگی برای جنبش دانشجویی محسوب می‌شود که بارها به‌وسیله مقام‌معظم‌رهبری نیز مورد تأکید قرار گرفته است.

پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نتیجه

این نوشتار بر آن بود تا به آسیب‌شناسی جنبش دانشجویی در کشورمان بپردازد. با توجه به این‌که نقد و بررسی هر موضوعی در بستر و شرایط زمانی و مکانی (گفتمان خاص) خود قابل توجه است، لذا در ابتدا تلاش شد تا این پدیده با توجه به پویای تحولات سیاسی - اجتماعی ایران مورد جرح و تعدیل قرار گیرد. جنبش دانشجویی کنونی ایران، با گسستی شانزده‌ساله از آخرین دوره فعالیت‌های سازمان یافته، از اواخر سال ۱۳۷۵، در صحنه سیاسی کشور ظهوری مجدد یافت. علی‌رغم این انفصال تاریخی - نسلی - ارزشی، وجوه مشترک آن با جنبش‌های گذشته، همچنان مشهود است. جنبش کنونی، جنبشی ماهیتاً سیاسی و دموکراتیک است. رادیکالیسم تاریخی جنبش دانشجویی ایران نیز، تا حدودی، به‌ویژه در شعارها و روش‌های اعتراضی آن حضور داشته و در نتیجه، آن را به رادیکال‌ترین بخش جنبش اصلاح‌طلبانه‌ای که در سال‌های گذشته به حرکت درآمده تبدیل می‌کند. افزون بر این، مرزهای قابل توجهی جنبش کنونی را از جنبش‌های قبلی متمایز می‌سازد؛ زیرا از آن غیرایدئولوژیک‌تر، واقع‌بین‌تر و خشونت‌گریزتر است.

مهم‌ترین تفاوت جنبش کنونی با جنبش‌های پیشین، تعهد عمیق‌تر آن نسبت به دموکراسی و جامعه مدنی است. البته در سال‌های اخیر، تحولاتی در این جنبش به‌وقوع پیوسته که طرح مبسوط آن در این مجال اندک نمی‌گنجد، اما این جنبش، همواره در درون خود از مشکلات و کاستی‌هایی رنج می‌برد که اهم کاستی‌های آن را می‌توان چنین خلاصه کرد: فقدان ارتباطات آزاد و متعادل میان انجمن‌های اسلامی و دیگر تشکیلات و محافل دانشجویی، کم‌توجهی جنبش دانشجویی به نقش زنان و دختران دانشجو، بی‌عنایتی رهبران جنبش به ضرورت برنامه‌ریزی استراتژیک، وابسته‌بودن به گروه‌ها، تشکل‌ها و جناح‌های سیاسی بیرون از محیط دانشگاه، نداشتن یک تعریف دقیق و منسجم از اهداف و مطالبات خود و سرانجام، عدم هویت. هر جنبشی باید مشخص کند که سخنگوی چه افراد و چه گروه‌هایی از مردم و مدافع و محافظ چه منابعی است.

جنبش دانشجویی، هنوز تکلیف خود را با مبانی فکری و عقیدتی که مشروعیت این جنبش را تأمین می‌کند، معلوم نکرده است. روزگاری اسلام ناب محمدی | را منبع فکری خود قرار می‌دهد و مرحوم بازرگان را به دلیل عقاید لیبرالیستی مطرود می‌دارد و در دهه ۷۰، مدافع لیبرالیسم می‌شود و در حال حاضر ادعا می‌کند که به سوی گرایش‌های لائیسیتته روی آورده است، ولی جالب است که با اسم انجمن اسلامی فعالیت می‌کنند که نشان‌دهنده عدم هویت و عدم بازتولید فکری این جنبش است. به نظر می‌رسد وجود این عدم ثبات و تزلزل، بیانگر نبود «خاستگاه بومی» جریان دانشجویی در ایران است.

در پایان باید گفت که این جنبش در جامعه امروز ما، بیش از آن که ماهیت فرهنگی - اجتماعی داشته باشد، بار مطالبات سیاسی را بر دوش می‌کشد و بیش از آن، جریانی سیاست‌زده است. جریانات مختلف سیاسی که بیشتر در قالب شبه‌احزاب عمل می‌کنند، همگی در صدند از دانشجویان پرتوان یارگیری کنند. این پدیده به‌طور اجمالی مانع از آن است که حرکت دانشجویی، راه هموار خود تا رسیدن به وضعیت مطلوب و روشن‌گرانه را طی کند. شاخصه اصلی جریان دانشجویی و دانشگاهی، عقلانیت رفتاری است و این ویژگی، تنها در بستری شکوفا خواهد شد که دانشگاه از شأن واقعی خود تبعیت کند. در این رهگذر، شکوفایی علم و دانش، از مسیر دانشگاهی عبور خواهد کرد که انتظار نیروهای «بر قدرت» و «در قدرت» از آن، تابع مصالح موقت و کوتاه‌مدت و جغرافیای قدرت در جامعه نباشد.

منابع

۱. ازغندی، علیرضا، *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، تهران، نشر قومس، ۱۳۸۵.
۲. اسماعیلیان، علی، *بررسی جنبش دانشجویی در نظام جمهوری اسلامی ایران*، پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۸.
۳. بشیریه، حسین، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
۴. _____، *دیپلاچهای بر جامعه‌شناسی ایران، دوره جمهوری اسلامی*، تهران، انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
۵. حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی، *اسلام سیاسی در ایران*، قم، مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.
۶. راکی، داود، «اتویای جنبش دانشجویی ایران، مروری آسیب‌شناسانه بر حرکت دانشجویی در ایران»، تهران، وابسته به مؤسسه فرهنگی تاریخی معاصر ایران، *ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر*، سال دوم، شماره ۱۵، آذر، ۱۳۸۲.
۷. رهبری، مهدی، *درآمدی بر جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی ایران*، بابلسر، انتشارات دانشگاه مازندران، ۱۳۸۴.
۸. سفیری، مسعود، *دیروز، امروز و فردای جنبش دانشجویی ایران*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.
۹. شیرودی، مرتضی، «انقلاب اسلامی و جنبش دانشجویی»، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، *فصلنامه معرفت*، شماره ۹۸، ۱۳۸۴.
۱۰. صالح، سید محسن، *روایت دگردیسی، بازخوانی گفتمان دفتر تحکیم وحدت در دو دهه گذشته (۱۳۸۰-۱۳۶۰)*، قم، انتشارات وثوق، ۱۳۸۰.
۱۱. صبوری، منوچهر، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۱.
۱۲. قاسمی‌سیانی، علی اصغر، *نقش جنبش دانشجویی در شکل‌گیری انقلاب اسلامی*، پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۸.
۱۳. کریمیان، علیرضا، *جنبش دانشجویی در ایران*، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.

۱۴. مشایخی، مهرداد، *به سوی دموکراسی و جمهوری در ایران (مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی)*، تهران، نشر روزنه، چاپ نخست، ۱۳۸۶.
۱۵. مطهرنیا، مهدی، «اعتراض بزرگ! مروری بر پیشینه جنبش دانشجویی ایران»، تهران، *ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر*، سال اول، شماره ۳ و ۴، آذر و دی، ۱۳۸۱.

منابع اینترنتی

۱۶. *روزنامه آفرینش*، «آسیب‌شناسی جنبش دانشجویی، ساختار شکنان بی ساختار»، نسخه شماره ۲۵۳۱، تاریخ ۱۳۸۵/۰۴/۲۶، <http://www.afarineshdaily.ir>، ۱۳۸۵.
۱۷. کبیرمختار، سعید، «بررسی تاریخی جنبش دانشجویی»، *روزنامه آفرینش*، تاریخ ۱۳۸۵/۰۵/۲۴، <http://www.afarineshdaily.ir>، ۱۳۸۵.
۱۸. *خبرگزاری فارس*، «نگاهی به تاریخ جنبش دانشجویی ایران»، ۱۳۸۷/۰۹/۱۳، <http://www.farsnews.com>، ۱۳۸۷.
۱۹. علاقبند، مهدی، «عدم‌هویت در جنبش دانشجویی»، *مجله اینترنتی فصل نو*، ۱۳۸۴/۹/۱۹، <http://www.fasleno.com>، ۱۳۸۴.
۲۰. مصطفایی، مهدی «آسیب‌شناسی جنبش دانشجویی»، *مجله اینترنتی نگاه نو*، ۲۰۰۷/۱۱/۲۰، <http://negaheno.wordpress.com>، ۲۰۰۷.
۲۱. خدایی، سجاد، «دانش‌جو و آرمان‌گرایی»، *روزنامه رسالت*، ۱۳۸۷/۹/۱۶، <http://www.bazyab.ir>، ۱۳۸۷.
۲۲. عسگری آملی، محمد، «جنبش دانشجویی، امیدها و بیم‌ها»، *مجله اینترنتی پگاه حوزه*، ۱۳۸۲/۸/۳، شماره ۱۰۶، <http://www.hawzah.net>، ۱۳۸۲.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

انگیزه و رضایتمندی مشارکت‌کنندگان در انقلاب اسلامی

فریبا شایگان*

چکیده

بررسی انگیزه کسانی که در فعالیت‌های انقلابی سال‌های ۱۳۵۶-۵۷ مشارکت داشتند و رضایت فعلی آنان از وقوع انقلاب، در قالب تحقیقی صورت گرفت که مقاله حاضر، ماحصل آن است. نتایج تحقیق که به روش پیمایشی با ۵۰۰ نمونه از افراد ۴۵ سال به بالا که به روش سهمیه‌ای انتخاب شده بودند، صورت گرفت نشان داد که انگیزه ۴۲٪ مشارکت‌کنندگان در انقلاب، حفظ ارزش‌های اسلامی، ۲۰٪ نارضایتی از رژیم شاه و ۷/۳٪ دستیابی به وضع اقتصادی بهتر بوده است. ۳۸٪ پاسخ‌گویان معتقدند اهداف سیاسی انقلاب بیش از سایر اهداف آن تحقق یافته و ۶۲٪ از این‌که انقلاب اسلامی به‌وقوع پیوسته به میزان زیادی و ۲۰٪ در حد متوسط راضی هستند. رابطه بین میزان مذهبی‌بودن با میزان تحقق اهداف انقلاب از دید پاسخ‌گویان و رضایت آنان از وقوع انقلاب هم تأیید شد.

واژگان کلیدی

انقلاب اسلامی، تئوری‌های انقلاب، رضایت از انقلاب، انگیزه مشارکت در انقلاب، تحقق اهداف انقلاب.

Email: shayegan-fa@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۸۹/۵/۲۵

* استادیار دانشگاه علوم انتظامی

تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۱۲

مقدمه

انقلاب، یکی از روش‌های خشن برای دگرگونی و ایجاد تغییر بنیادی در نظام سیاسی - اجتماعی یک جامعه است. زمانی که وضع موجود رضایت‌بخش نبوده و راه‌های مسالمت‌آمیز هم تأثیرگذار نباشند، به شرط مهیا بودن شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه، نخبگان غیرحاکم با بسیج مردمی، دست به قیام و انقلاب می‌زنند تا وضع مطلوب و دل‌خواه خود را بر جامعه حاکم کنند. نظریه‌ها و تئوری‌های زیادی در خصوص علت وقوع انقلاب و شرایطی که موجب بروز انقلاب می‌شود، وجود دارد و هر کدام از دریچه خاصی به موضوع نگاه می‌کنند. مقاله حاضر که نتیجه تحقیقی در زمینه انگیزه مشارکت در انقلاب و میزان دستیابی به اهداف آن است، به بررسی این موضوع و نیز میزان دستیابی به اهداف انقلاب از دیدگاه مشارکت‌کنندگان در انقلاب می‌پردازد.

طرح مسئله

بیش از سه دهه از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان یکی از انقلاب‌های بزرگ جهانی می‌گذرد و علی‌رغم پشت سر گذاشتن فراز و نشیب‌های متعدد و بسیار سخت، بحمدالله، مقاوم و استوار به راه خود ادامه می‌دهد. این استقامت و پایداری برای دوست و دشمن موجب شگفتی شده و سؤالات متعددی را پیش روی اندیشمندان قرار داده که هر کدام نیاز به مطالعات عمیق و علمی دارد. از جمله این سؤالات که هر محققى را به فکر فرو می‌برد، این است که انگیزه مردمی که انقلاب اسلامی را به ثمر رساندند چه بود؟ آیا به‌نظر آنها انقلاب به اهداف خود رسیده است و چه میزان از اقدامی که قریب به ۳۰ سال پیش انجام داده‌اند، راضی هستند که هنوز این چنین مصمم، پشتیبان و حامی انقلاب اسلامی بوده و از آن محافظت می‌کنند؟

اگر به نظریه‌های انقلاب نظری بیفکنیم، هر کدام انگیزه خاصی برای مشارکت‌کنندگان در انقلاب در نظر می‌گیرند؛ مثلاً هانتینگتون، انگیزه مشارکت‌کنندگان در انقلاب را توسعه

سیاسی کشورشان می‌داند. نظریات مارکسیستی، انگیزه مردم را منافع اقتصادی و دفع استثمار و بی‌عدالتی اقتصادی دانسته و جانسون، هماهنگی بین ارزش‌ها و محیط را هدف انقلابیون می‌داند. در بررسی‌های نظری در خصوص انقلاب اسلامی نیز، علاوه بر نظریات متداول که وجود داشته، برخی هم انگیزه انقلابیون را احیا و حفظ ارزش‌های دینی - اسلامی می‌دانسته‌اند. اگر چه مباحث نظری قابل توجهی در این زمینه وجود دارد، ولی تحقیق علمی هم از کسانی که در زمان انقلاب زندگی می‌کرده‌اند و در عمل مشارکت یا عدم مشارکت در فعالیت‌های انقلابی داشته‌اند، صورت نگرفته است. همچنین در خصوص نظر مردم در مورد میزان دستیابی انقلاب به اهدافش و میزان رضایتمندی از وقوع انقلاب نیز، تحقیق مطرحی صورت نپذیرفته است. مقاله حاضر که نتیجه تحقیقی در همین راستاست، با هدف پرکردن بخش کوچکی از این خلأ علمی - تحقیقاتی به سراغ تعدادی از کسانی رفته است که زمان انقلاب را درک کرده‌اند و به دنبال پاسخ‌گویی به این سؤالات بوده است که انگیزه آنان از مشارکت در فعالیت‌های انقلابی (یا عدم مشارکت) چه بوده؟ به نظر آنان انقلاب اسلامی به چه میزان و به کدامیک از اهداف خود دست یافته است و در نهایت به چه میزان از وقوع انقلاب اسلامی رضایتمند هستند؟

تحقیقات پیشین

اگر چه کتب زیادی در خصوص علل وقوع انقلاب اسلامی ایران تألیف شده، ولی تحقیقات زیادی در این زمینه صورت نگرفته است. از جمله کارهایی که پیرامون انگیزه مردم از شرکت در انقلاب انجام شده، تحقیق «دکتر پناهی» است که برای بررسی اهداف و ایده‌آل‌های انقلاب و نشان دادن انگیزه مردم از انقلاب، به تحلیل ۵۲۰ شعار دوران انقلاب پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که ۳۵/۴٪ این شعارها، هدف انقلاب را سیاسی، ۴۹٪ فرهنگی، ۵/۳٪ ایده‌آل‌های اقتصادی و ۱۰٪ بقیه به سایر موارد اشاره دارند. این تحقیق نشان می‌دهد که از اهداف مهم سیاسی، بیشترین فراوانی به ارزش آزادی و مشارکت سیاسی با ۲۶/۴٪ و سپس تثبیت نظام جمهوری اسلامی با ۲۱/۵٪ اختصاص دارد و از بین اهداف و ارزش‌های فرهنگی،

ارزش شهادت و فداکاری با ۴۱/۲٪ درصد در رأس و سپس اسلام و اهمیتش با ۳۱٪ در مرتبه دوم قرار دارد. در پایان، پناهی نتیجه می‌گیرد که طبق نظر «اسلمسر»، انگیزه مشارکت‌کنندگان در انقلاب اسلامی ایران، ارزشی، یعنی تلاش جمعی برای احیاء، بازگشت یا خلق ارزش‌های اسلامی است. (Panahi, An Introduction to the Islamic...)

در تحقیق دیگری، «شایگان» به بررسی اهداف و ارزش‌های انقلاب اسلامی از دیدگاه امام خمینی + پرداخته است. در این تحقیق که با استفاده از تحلیل محتوای سخنان امام خمینی + در صحیفه نور صورت گرفته، با نمونه‌گیری از مجلدات ۲ تا ۱۵ (مهر ۱۳۵۶ تا شهریور ۱۳۶۰)، جمعاً ۷۷۴ جمله از امام خمینی + استخراج و تجزیه و تحلیل شده است؛ نتیجه نشان می‌دهد که مهم‌ترین اهداف انقلاب از دید امام، ابتدا فرهنگی (حفظ و احیای اسلام) با ۳۷/۶٪ و سپس با کمی تفاوت، اهداف و ارزش‌های سیاسی با ۳۷٪ است. اهداف اقتصادی انقلاب ۶/۳٪ را به خود اختصاص داده است. (شایگان، بررسی اهداف، ایده‌آل‌ها و...)

مبانی نظری

الف) نظریه‌های مربوط به علل وقوع انقلاب

علل وقوع انقلاب از دیدگاه جامعه‌شناسان و نظریه‌پردازان انقلاب متفاوت است. از دیرباز، هدف سیاسی، مهم‌ترین هدف انقلاب ذکر شده و ارسطو هم چهار هدف برای انقلاب برمی‌شمارد که از نظر او دو مورد آن، یعنی تغییر حکومت و تغییر رهبران حکومتی بدون تغییر شکل اولیه حکومت، مهم‌تر هستند. (ملکوتیان، سیری در نظریه‌های انقلاب: ۲۹) «کارل مارکس»،^۱ انقلاب را نتیجه تضاد طبقاتی می‌دانست و از دیدگاه او عامل تعیین‌کننده در تشکیل جامعه سیاسی، تمایز طبقاتی است. (کوهن، تئوری‌های انقلاب: ۶۹)

«ماکس وبر» از دید رهبری کاریزما، به انقلاب و بسیج مردم توجه می‌کند. منشأ جنبش کاریزما از نظر وبر، پیدایش خلاً معنایی است که در نتیجه عدم کفایت سنت‌ها و نظام فکری مستقر برای تبیین تحولات نو ایجاد می‌شود. (بشیریه، انقلاب و بسیج سیاسی: ۵۹ و ۶۰)

۱. Karel Marx.

«هانتینگتون»^۱ نیز به اهداف سیاسی برای وقوع انقلاب تأکید دارد. او معتقد است که کشورهای جهان سوم، تحت فشار بین‌المللی مجبور به نوسازی می‌شوند. برای این کار، ابتدا اندکی نوسازی در زمینه سیاست انجام می‌دهند، مثل نوسازی و تقویت ارتش، سپس به نوسازی اقتصادی و آموزشی که خود موجب ایجاد قشرهای جدید اجتماعی-سیاسی می‌شود، می‌پردازند؛ این قشرها تقاضای مشارکت سیاسی دارند که به دلیل نبود نهادمندسازی ساختارهای مشارکت سیاسی، با عدم آن مواجه می‌شوند و اگر اصلاحات صورت نگیرد، انقلاب رخ می‌دهد. (هانتینگتون، سامان سیاسی در جوامع)

تعدادی از صاحب‌نظران و نظریه‌پردازان انقلاب، خصوصاً کسانی که به مطالعه انقلاب اسلامی ایران پرداخته‌اند، اهداف فرهنگی را مهم‌ترین هدف انقلاب دانسته‌اند. از جمله این افراد، «چالمرزجانسون»^۲ است که نظریه کارکردگرایانه در مورد انقلاب دارد و منابع تغییر و دگرگونی در جامعه را چهار مورد تغییر ارزش‌ها از بیرون، تغییر ارزش‌ها از درون، تغییر محیط از بیرون و تغییر محیط از دورن می‌داند. (کوهن، همان: ۱۳۴ و ۱۲۹، panahi)

«اسملسر»^۳ انقلاب را نتیجه نوسازی و گسترش تقسیم کار و تنوع ساختاری می‌داند که موجب اختلال در همبستگی اجتماعی می‌شود. او جنبش‌های اجتماعی را دو گونه می‌داند: جنبش‌های اجتماعی معطوف به هنجار که کوشش جمعی برای دگرگون‌ساختن قواعد و هنجارهای مستقر است و جنبش‌های اجتماعی معطوف به ارزش که خواهان تغییرات درازمدت و بنیادی در نگرش‌ها و ارزش‌ها هستند؛ انقلاب‌های مذهبی از این دو نوع جنبش‌ها هستند. وی نهضت ارزشی را، تلاش جمعی در جهت برقرار کردن مجدد، تقویت، اصلاح یا آفرینش ارزش‌ها تحت عنوان یک عقیده تعمیم‌یافته می‌داند. (Smelsser, Theory of Collective: ۱۳۱)

به نظر «جیمز دیویس»^۴، انقلاب در زمانی احتمال وقوع پیدا می‌کند که پس از دوران

۱. Hantington.

۲. Janson.

۳. Smelsser.

۴. J.Davies.

بلندی توسعه اقتصادی و اجتماعی، دوران کوتاهی از بحران به وجود می‌آید. دیویس معتقد است که فقر یا رفاه یک دست و مدام، موجد رفتار و شرایط انقلابی نیست، بلکه وضعیت فکری ناشی از افزایش پیوسته توقعات در شرایط کاهش امکان برآورد آنهاست که فرد را ناخرسند و احتمالاً انقلابی می‌سازد. (بشیریه، همان: ۶۳)

«یزنشتات»، در تحلیل انقلاب، علاوه بر فشارهای بین‌المللی و ساختار نخبگان و اهداف و ساختار دولت، به جهت‌دهنده‌های فرهنگی (Cultural Oriented) هم توجه می‌کند. او معتقد است اگر تغییرات آرام در جنبه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی - مذهبی رخ دهد، انقلاب صورت نمی‌گیرد، ولی اگر این تغییرات با یکدیگر ترکیب شوند انقلاب رخ می‌دهد. «رابرت لویی»، علت وقوع انقلاب را اقتصادی دانسته و می‌نویسد:

رژیم به استراتژی‌های توسعه، رابطه هدف و برنامه و مشکلات ناشی از تورم توجه نمی‌کرد و برنامه رشد فراگیر و یک‌پارچه بحران را به وجود آورد که به توزیع نابرابر درآمدها و نارضایتی عمومی انجامید. (Skopol, Rentier State Sh'a Islam...)

همچنین اگر سطح بالایی از تنش بین نظم این جهانی و ماورایی وجود داشته باشد، انقلاب رخ می‌دهد. (Goldstone, Theories of Revolution...)

«تد رابرت گر»، علل ایجاد انقلاب را محرومیت نسبی، یعنی اختلاف بین انتظارات ارزشی و توانایی‌های ارزشی می‌داند. (گر، چرا انسان‌ها شورش می‌کنند: ۶۹) یکی از عواملی که به نظر گر، موجب شدت محرومیت نسبی می‌شود، اهمیت ارزش‌ها برای افراد است. او می‌گوید:

هرچه مردم انگیزه بیشتری نسبت به هدفی داشته باشند یا خود را بیشتر نسبت به حفظ سطح محصلی از ارزش‌ها متعهد بدانند، شدیدتر از دیگران از اختلال در آن رنجیده‌خاطر می‌شوند و بیش‌تر از دیگران انگیزه خشونت می‌یابند. (همان: ۱۲۲)

همچنین می‌نویسد:

نظریه‌های خشونت سیاسی به‌طور کلی، چنین مفروض می‌دارند که انقلاب،

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

زمانی به وقوع می‌پیوندد که مهم‌ترین و بنیادی‌ترین ارزش‌های انسان‌ها در معرض تهدید قرار گیرد. (همان: ۱۳۳)

«اسپوزیتو»، علت انقلاب را دل‌مشغولی‌های مشترک تمام مردم و روشنفکران در فقدان مشارکت سیاسی، از بین رفتن استقلال ملی و نبود هویت فرهنگی - مذهبی در جامعه‌ای می‌داند که به‌طور فزاینده‌ای رو به سمت غربی‌شدن می‌رفت. (اسپوزیتو، انقلاب ایران: ۵۷)

علاوه بر نظرات کلی انقلاب، نظریه‌پردازانی هم به بحث پیرامون علت وقوع انقلاب اسلامی پرداخته‌اند، از جمله «حامد الگار» علت انقلاب اسلامی را در ویژگی‌های مذهبی و دینی مردم جستجو کرده است و با وصل ریشه‌های انقلاب به اصول مذهب شیعه و اعتقاد به امامت، شهادت، اجتهاد و ...، نظام‌های غیردینی را نامشروع و سیاست ضددینی شاه را عامل اصلی برانگیختن مردم می‌داند. (پناهی، بررسی زمینه‌ها و اهداف انقلاب اسلامی ایران: ...: ۷۱)

دوانی می‌گوید:

علت سقوط رژیم شاه را باید بیش از هر چیز، در جدایی آن از اسلام و بی‌توجهی به شعائر دینی از یک‌سو و قدرت روحانیون در بسیج مردم بر مبنای شعارهای اسلامی از سوی دیگر جستجو کرد. (دوانی، نهضت روحانیون ایران)

«سعید امیر ارجمند»، ویژگی تعیین‌کننده انقلاب را ارزشی‌بودن آن دانسته و می‌گوید:

برای درک انقلاب باید به دو عامل اساسی ساختار مرجعیت شیعه و تأثیر دولت مدرن بر جامعه ایران توجه کرد. (Arjomand, Irans Islamic Revolution)

«هنری لطیف‌پور»، با استفاده از نظر وبر در خصوص رابطه ذهن و رفتار معتقد است که برای فهمیدن رفتار انسان‌ها باید به عالم اعتبارات و ارزش‌های آنها وارد شویم؛ پس در مطالعه اهداف انقلاب اسلامی ایران نیز می‌توان با استناد به ارزش‌ها و جهان‌بینی مردم و رهبر انقلاب که نشأت‌گرفته از اسلام شیعی و قیام خونین امام حسین * بوده، هدف انقلاب را احیای اسلامی و ارزش‌های اسلامی و برقراری حکومت اسلامی دانست و این در شعارها و

خواست‌های مردم و در اعلامیه‌ها و سخنرانی‌های امام به وضوح آشکار بود. (هنری لطیف‌پور، فرهنگ سیاسی شیعه: ۳۳ - ۳۷)

«منوچهر محمدی» در کتاب «تحلیلی بر انقلاب اسلامی» به عوامل متعددی در پیروزی انقلاب از جمله عوامل اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی اشاره می‌کند و معتقد است که علت اصلی و اساسی قیام مردم، این بود که شاه نسبت به نابودی ارزش‌های مسلط جامعه که از مذهب و آیین آنها سرچشمه گرفته بود، قیام کرد و به همین دلیل بود که با جریحه‌دار شدن احساسات مذهبی امت مسلمان ایران، دیگر جایی برای صبر و تحمل و شکیبایی در مقابل سایر نامالیقات سیاسی - اجتماعی و اقتصادی وجود نداشت. (محمدی، تحلیلی بر انقلاب اسلامی: ۱۰۳) لذا، محمدی نیز، هدف انقلاب را احیای ارزش‌های اسلامی و اجرای احکام آن در جامعه می‌داند.

«نیک‌کدی» به جای تبیین تک‌علتی، تبیین چندعلتی از انقلاب اسلامی ارائه داده است و به علل فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در تبیین انقلاب اسلامی اشاره دارد. او ترکیبی از تورم، کمبودها و توزیع نابرابر آشکار درآمد و نیز از خودبیگانگی فرهنگی را که در اواخر سال ۱۹۷۹ اتفاق افتاد، در وقوع انقلاب مهم می‌داند. (پناهی، همان: ۷۱)

کدی، انقلاب اسلامی ایران را در واقع احیاگر مجدد اسلام می‌داند و در ردیف جنبش‌های احیاگر اسلامی معاصر به‌شمار می‌آورد. (روزن، انقلاب ایران: ۴۵)

«هالییدی» هم دیدگاه چند عاملی دارد و پنج علت اصلی را برای وقوع انقلاب اسلامی برمی‌شمارد که عبارتند از: توسعه ناهماهنگ و سریع اقتصادی، ضعف سیاسی رژیم شاهنشاهی، ائتلاف گسترده نیروهای مخالف، سهم اسلام در بسیج نیروها و زمینه متغیر و نامعلوم محیط بین‌المللی. (Halliday, The Iranian Revolution...)

«هادیان» معتقد است از نظر فرهنگی، ترغیب، تشویق و شیوع آرمان‌ها و عقاید غربی، منجر به گسترش نابسامانی، جاکنی فرهنگی (Cultural Dislocation)، از خودبیگانگی و خدشه‌دار شدن هویت ملی می‌شود. تمایل به بازیابی و بازپس‌گیری شخصیت و هویت ملی در

ایرانیان، به مبارزه دامنه‌داری علیه رژیم‌های که متضمن ارزش‌ها، علایق و نفوذ خارجی بود، تبدیل شد. (هادیان، نظریه تدا اسکاچپول: ۲۱)

«آبراهامیان» معتقد است که انقلاب اسلامی به این علت رخ داد که شاه در سطح اجتماعی-اقتصادی به نوسازی دست زد و موجب به‌وجود آمدن گروه‌های جدیدی شد که نیاز به جذب در نهادهای سیاسی داشتند، اما شاه نهادهای با دوامی ایجاد نکرد تا بتواند این گروه‌ها را در خود جذب کند (عدم توسعه سیاسی). (Abrahamian, Stratural Causes...)

«میرسیاسی» در بررسی انقلاب اسلامی ایران به برنامه نوسازی توسط شاه و عدم موفقیت در تحقق وعده‌هایی که به مردم داده بود اشاره کرده، می‌گوید:

اگرچه روشنفکران و دیگر قشرهای جامعه با انگیزه‌های متفاوت در مبارزه شرکت جستند، اما همگی در نتیجه این امر، یعنی طرد برنامه نوسازی و ارج نهادن به فرهنگ سنتی و مردمی ایران اشتراک نظر داشتند. (میرسیاسی، بحران سیاست غیر دینی: ۱۱۸)

«دیوید جرجانی»، ریشه انقلاب اسلامی را در موقعیت ایران در اقتصاد جهانی، به‌خصوص وابستگی آن به آمریکا می‌داند و می‌گوید: فشارهای اقتصادی جهانی و مبارزه طبقاتی داخلی، موجب عدم مشروعیت نظامی - سیاسی و سرانجام قیام مردم شد. (جرجانی، انقلاب در شبه پیرامون: ۱۶۶)

«میتاق پارسا» که به‌طور ضمنی، علت انقلاب اسلامی را دخالت دولت در تخصیص و انباشت سرمایه و توزیع نابرابر درآمد می‌داند، هدف انقلاب را ایجاد برابری و عدالت اجتماعی برمی‌شمرد. (پارسا، توسعه اقتصادی و دگرگونی سیاسی)

ب) نظریه‌های مربوط به نتایج انقلاب

آثار و نتایج انقلاب، بسیار کمتر از علل و شرایط آن مورد بررسی علمی قرار گرفته است. یکی از علل این امر آن است که یافتن معیارهای عینی برای ارزیابی نتایج یک انقلاب، دشوار و شاید ناممکن است و دلیل دیگر، این که تحولاتی که از جمله نتایج درازمدت انقلابات قلمداد

می‌شود، رابطه مستقیمی با انقلاب ندارند و در جوامع دیگری نیز که شاهد انقلاب نبوده‌اند، همان تحولات به‌وقوع پیوسته‌اند. (بشیریه، همان: ۱۴۳)

معمولاً در نظریه انقلاب‌های رادیکال، بیش از انقلاب‌های میانه‌رو و در انقلاب‌های چپ‌گرا، بیش از انقلاب‌های راست‌گرا دگرگونی به‌وجود می‌آورند. برخی نویسندگان از آنجا که انقلاب‌ها را پدیده‌های اجتماعی نمی‌شمارند، اصولاً نتایج مثبتی برای آنان قائل نیستند. در نگرش اخلاقی نسبت به انقلاب، هم دارای چهره‌ای باشکوه، انسانی و تاریخ‌ساز است و هم چهره‌ای خشن، پیش‌بینی ناپذیر و مصیبت‌بار دارد. محافظه‌کاران، اغلب بر چهره دوم انقلاب تأکید دارند و آن را یک‌سره ویران‌گر و تباہ‌کننده می‌دانند. «ادمون برگ» معتقد است انقلاب می‌کوشد تعصبات دیرینه جامعه را از میان بردارد و به همین دلیل به بیکر جامعه‌زبانی هنگفت می‌رساند؛ علاوه بر این، آزادی‌ها و حقوق جافتاده جامعه که مبتنی بر این تعصبات است را هم از بین می‌برد و خصوصاً در زمان حکومت تندروها در مرحله هراس، انقلاب برای هماهنگ کردن جامعه با آرمان‌های انتزاعی، فاجعه‌بار خواهد بود. (همان: ۱۴۵)

برخی هم دیدگاهی تراژیک نسبت به انقلاب دارند. در دیدگاه تراژیک، انقلاب بر طبق نیات و خواست انقلابیون پیش نمی‌رود؛ زیرا در تعیین نتیجه، جز نیت بازیگران، عوامل پیچیده بسیاری دخالت دارند. «هانا آرنه» با این دیدگاه به انقلاب می‌نگرد. به عقیده او، انقلاب به‌معنای واقعی کلمه، کوششی است برای دست‌یافتن به آزادی، اما اغلب درست در رسیدن به این هدف با شکست مواجه می‌شود. (همان)

«آرنه» دو نوع آزادی مثبت و منفی را تعریف می‌کند که آزادی مثبت در حق انتخاب آگاهانه و استقلال فکری و اخلاقی فرد تحقق می‌یابد و با مشارکت سیاسی مردم بالا می‌رود و این هدف انقلاب‌هاست، اما آزادی منفی، رهایی فرد از قید و بند و عدم وجود موانع بر سر راه بیان آزاد خواسته‌ها و نیازهای اوست. آرنه معتقد است که انقلاب نمی‌تواند به آزادی مثبت دست یابد؛ چون در بین راه، مسایل اجتماعی از جمله فقر مردم و نیازهای آنها، مسیر انقلاب را از رسیدن به‌هدف اصلی منحرف می‌کند و این شکست تراژدی بزرگ انقلابات است. (همان: ۱۴۸)

در کل، موافقین انقلاب و طرفداران آن، نتایج انقلاب را مثبت دیده و آن را یک‌سره

تاریخ‌ساز و پیشرو قلمداد کرده و آن‌را موجب توسعه در جامعه، تغییر روابط بین‌المللی و حرکت سریع جامعه به سمت پیشرفت می‌دانند.

برخی از صاحب‌نظران هم به هر دو جنبه مثبت و منفی انقلاب تأکید دارند؛ مثل «توکویل» که هر دو جنبه انقلاب فرانسه را در نظر می‌گیرد و یا «والنز لاکوئر» که دستاوردهای مثبت و منفی انقلابات را به صورتی متوازن در کنار یکدیگر ارزیابی کرده است. او انقلاب را دارای نتایج سیاسی، اجتماعی و گاه اقتصادی و فرهنگی درازمدت می‌بیند و انقلاب را موتور تاریخ می‌داند. در عین حال، در بسیاری از موارد نیز به بی‌حاصلی انقلاب یا بدبختی‌های غیرضروری حاصل از انقلاب اشاره دارد و می‌نویسد: «بزرگترین جنایات در تاریخ به نام انقلاب انجام شده است». (همان: ۱۵۹)

«بشیریه»، نتایج کوتاه‌مدت انقلاب را دیکتاتوری می‌داند؛ زیرا برای تثبیت قدرت، لازم است و نتیجه بلندمدت آن را توسعه می‌شمارد. همچنین، تأثیر انقلاب را در تغییر موازنه قدرت در جهان و تغییر روابط بین‌المللی موثر می‌داند. (همان)

«برینتون» می‌گوید:

انقلاب‌ها از نظر سیاسی، به وخیم‌ترین ناهنجاری‌ها و ناکارآمدی‌های رژیم پیشین پایان می‌دهند. همه انقلاب‌ها به نام آزادی برپا شده‌اند، ولی بیشتر، کارایی حکومت را بالا می‌برند تا دادن آزادی به مردم. (برینتون، کالبد شکافی چهار انقلاب: ۲۷۹ و ۲۸۱)

جمع‌بندی نظری

در جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که برای بررسی انگیزه مشارکت‌کنندگان، باید از دیدگاه‌های مربوط به علت وقوع انقلاب استفاده کرد؛ چون به‌نحوی علت وقوع انقلاب، به انگیزه مشارکت‌کنندگان هم باز می‌گردد؛ لذا، تئوری‌های مختلف، از دیدگاه‌های متفاوتی به علت انقلاب نگریسته‌اند. «هانتینگتون»، عدم تناسب نوسازی اقتصادی و سیاسی؛ «جانسون»، عدم توازن ارزش‌ها و محیط و تغییر یکی بدون تغییر دیگری؛ «اسلمسر»، اختلال همبستگی

که نتیجه نوسازی و تنوع ساختاری است؛ «ایزنشات» به فشارهای بین‌المللی و سرعت تغییرات فرهنگی و «گر»، محرومیت نسبی را علل انقلاب می‌دانند. درخصوص انقلاب اسلامی ایران نیز نظرات متفاوتی وجود دارد و برخی علت را در ویژگی مذهبی مردم جستجو می‌کنند، برخی به برنامه نوسازی شاه اشاره دارند و عده زیادی هم به بحث تهدید ارزش‌های دینی در این زمینه پرداخته‌اند.

درخصوص آثار و نتایج انقلاب و دستیابی به اهداف آن هم، برخی انقلاب را کاملاً منفی و نتایج آن را هم زیان‌بار دانسته و برخی نتایج آن را مثبت می‌دانند. عده‌ای نیز به هر دو جنبه مثبت و منفی انقلاب توجه کرده‌اند. در کل می‌توان گفت که موافقین انقلاب و انقلابیون، بیشتر جنبه‌های مثبت انقلاب را می‌بینند و میزان دستیابی به نتایج را بالا می‌بینند و مخالفان انقلاب، نتایج انقلاب را کاملاً منفی و میزان دستیابی به اهداف را بسیار پایین ارزیابی می‌کنند.

همچنین از دیدگاه «بریتون»، نتایج سیاسی انقلاب، بیشتر از نتایج اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی آن است. بر این اساس و با توجه به اسلامی‌بودن انقلاب ایران، این فرضیات مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱. با توجه به اسلامی‌بودن انقلاب، انگیزه بیشتر مشارکت‌کنندگان در انقلاب، حفظ ارزش‌های دینی بوده است.
۲. احتمالاً از دید مشارکت‌کنندگان در انقلاب، اهداف سیاسی انقلاب، بیشتر از سایر اهداف تحقق یافته است.
۳. بین میزان مشارکت افراد در انقلاب و نظر آنها در مورد تحقق اهداف انقلاب، رابطه وجود دارد.
۴. بین میزان مذهبی‌بودن پاسخ‌گویان و نظر آنها در مورد تحقق اهداف، رابطه وجود دارد.
۵. بین میزان مشارکت افراد در انقلاب و رضایت آنها در حال حاضر از وقوع انقلاب،

رابطه وجود دارد.

۶. بین میزان مذهبی‌بودن افراد و رضایت آنها از وقوع انقلاب، رابطه وجود دارد.

تعریف مفاهیم

مشارکت در انقلاب: «آلن بیرو»، مشارکت را به معنای سهمی در چیزی یافتن و از آن سود بردن و یا در گروهی شرکت جستن و با آن همکاری داشتن تعریف کرده است. (بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی: ۲۵۷)

«آرنستاین»^۱ مشارکت را نوعی توزیع مجدد قدرت قلمداد می‌کند که به سبب آن، شهروندانی که از فرآیند سیاسی و اقتصادی کنار گذاشته شده‌اند را قادر می‌سازد تا به تدریج در این فرآیند شرکت داده شوند.

در این مقاله، مشارکت در انقلاب مدنظر است که در برخی منابع، تحت عنوان بسیج از آن یاد می‌شود. نکته قابل ذکر، تفاوت بین انواع مشارکت است. «آلن بیرو»، بین مشارکت به عنوان عمل و تعهد (عمل مشارکت) و به عنوان حالت یا وضع (امر شرکت کردن)، تمییز قائل شده و مشارکت در معنای اول را داشتن شرکتی فعالانه در گروه می‌داند که به فعالیت اجتماعی انجام شده نظر دارد و در معنای دوم، از تعلق گروهی خاص و داشتن سهمی در هستی آن خبر می‌دهد. (همان)

مشارکت در این تحقیق، شامل فعالیت‌هایی چون شرکت در راهپیمایی‌های زمان انقلاب، شعار دادن در پشت‌بام‌ها، نوشتن شعار روی دیوار، توزیع اطلاعیه و کمک مالی به انقلاب و انقلابیون و مشارکت بیشتر با اقدام مسلحانه علیه رژیم است.

انگیزه مشارکت در انقلاب: انگیزه (Motive)، عامل یا محرکی است که موجبات بروز عملی آگاهانه و با هدف قبلی را فراهم می‌کند. (ساروخانی، دایرةالمعارف علوم اجتماعی: ۴۶۸)

انگیزه، فرآیندی است که از طریق آن، یک عامل آگاه برای اقدام به عملی ارادی و یا

۱. Arneestsin.

تصمیم قبلی، دلایلی می‌یابد. اساس هر عمل آزادانه و ارادی را انگیزشی کم‌وبیش آگاهانه تشکیل می‌دهد و در واقع، مجموعه انگیزه‌ها، همچون دلایلی هستند که انجام عمل را موجب می‌شوند. (بیرو، همان: ۲۳۴)

در این تحقیق، انگیزه افراد از مشارکت در فعالیت‌های انقلابی به صورت سؤال باز، از پاسخ‌گویان پرسیده شده است. همچنین انواع اهداف انقلاب اعم از اهداف سیاسی (که برچیده‌شدن نظام شاهنشاهی و روی کار آمدن یک نظام سیاسی دیگر)، اهداف اقتصادی (بهبود وضع اقتصادی مردم و از بین رفتن فقر)، اهداف اجتماعی (مثل آزادی و عدالت اجتماعی) و اهداف فرهنگی (از بین رفتن بی‌بندوباری و رواج ارزش‌های اسلامی در جامعه)، سؤال شده و نظر پاسخ‌گویان در مورد این که کدام اهداف بیشتر محقق شده، اخذ شده است. **میزان مذهبی بودن:** عبارت است از التزام فرد به دین مورد قبول خویش. این التزام، در مجموعه‌ای از اعتقادات، احساسات و اعمال فردی و جمعی که حول خداوند و رابطه انسان با او دور می‌زند، سامان می‌یابد. (طالبان، تعهد مذهبی: ۱۰)

از آنجا که هدف تحقیق، میزان مذهبی بودن پاسخ‌گویان در زمان انقلاب بود، بالاجبار از روش ذهنی برای سنجش میزان مذهبی بودن استفاده شد. در روش ذهنی از افراد خواسته می‌شود که میزان مذهبی بودن خود را تعیین کنند. (کوهن، مبانی جامعه‌شناسی: ۲۴۰) لذا با یک سؤال که خود را در زمان انقلاب به چه میزان مذهبی می‌دانستید، این متغیر سنجش شد.

رضایت از وقوع انقلاب: رضایت، حالت عاطفی لذت‌بخشی است که برای فرد به سبب عمل و اقدامی که انجام داده حاصل می‌شود. (معیدفر و ذهنی، بررسی میزان نارضایتی: ۱۳۸) در این تحقیق، رضایت پاسخ‌گویان از وقوع انقلاب اسلامی با سؤال از آنان در این زمینه بررسی شد.

روش تحقیق، جامعه آماری و حجم نمونه

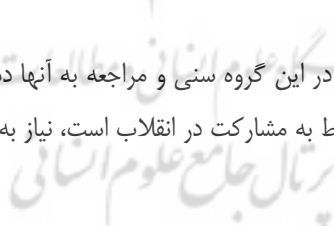
این تحقیق به روش پیمایشی و با پرکردن پرسش‌نامه صورت گرفته است. جامعه آماری تحقیق، زنان و مردان متولد سال ۱۳۴۲ و قبل از آن در کل کشور می‌باشد؛ زیرا برای پاسخ به سؤالات این تحقیق، باید به افرادی مراجعه می‌شد که در زمان فعالیت‌های انقلابی، یعنی سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷، در سنینی بوده‌اند که توان مشارکت آگاهانه در فعالیت‌های انقلابی را داشته‌اند، لذا در این تحقیق، سن مشارکت حداقل ۱۵ سال در نظر گرفته شده که شامل متولدین ۱۳۴۲ و قبل از آن است. طبق آمار سرشماری ۱۳۵۵ (دو سال قبل از انقلاب)، جمعیت کل کشور، ۳۳۷۰۸۷۴۴ نفر بوده که از این تعداد، ۱۸۶۹۸۳۵۵ نفر بالاتر از سن ۱۵ سال داشته و مابقی زیر سن ۱۵ سال بوده‌اند. براساس فرمول نمونه‌گیری «کوکران»، حجم نمونه ۳۸۴ نفر به دست آمد.

$$n = \frac{Nt^2 p (1-p)}{Nd^2 + t^2 p (1-p)}$$

$$n = \frac{18698355 \times (1/96)^2 \times 0.25}{18698355 \times (0.05)^2 + (1/96)^2 \times 0.25} = 384$$

از آنجا که نمونه‌گیری به دلایلی که خواهد آمد، سهمیه‌ای شد، تعداد نمونه‌ها افزایش یافت و ۵۰۰ نفر از کل شهرهای ایران به نسبت جمعیت و متناسب با ویژگی‌های در نظر گرفته شده سهمیه، انتخاب و پرسش‌نامه‌ها تکمیل شد. در نهایت، اگرچه روش سهمیه‌ای، معتبرترین روش‌های نمونه‌گیری غیراحتمالی است، اما قابل تعمیم به کل جمعیت نیست.

از آنجا که یافتن افرادی در این گروه سنی و مراجعه به آنها دشوار بود و همچنین پاسخ صادقانه به سؤالاتی که مربوط به مشارکت در انقلاب است، نیاز به اعتماد به پرسشگر دارد، از



روش سهمیه‌ای بهره گرفته شد. البته، علاوه بر معیار سن افراد، متغیرهای جنس و میزان تحصیلات هم براساس اطلاعات آماری توزیع جمعیت بر پایه جنس و سواد سرشماری سال ۱۳۵۵، ملاک انتخاب قرار گرفت تا هرچه بیشتر جمعیت نمونه به کل جمعیت، مشابهت داشته باشد.

اعتبار و پایایی تحقیق

برای سنجش میزان اعتبار و پایایی تحقیق، فرضیات از دل تئوری‌ها استخراج شده و مفاهیم به خوبی تعریف شده‌اند، همچنین از برخی سؤالات آزمون‌شده‌ها در تحقیقات معتبر بهره‌گیری شد. با انجام ۵۰ پرسشنامه به صورت پیش‌آزمون، سؤالات مورد بازبینی و اصلاح قرار گرفت و میزان «آلفای کرونباخ» سؤالات سنجیده شد که بیشتر از ۷۰٪ بود. پرسش‌گران نیز در جلسه توجیهی، کاملاً با نحوه انتخاب افراد و پرکردن پرسش‌نامه آشنا شدند. برای سنجش اکثر متغیرها هم از مقیاس‌های چندگویه‌ای بهره‌گیری شد.

یافته‌های تحقیق

در این تحقیق، از ۵۰۰ نفر پاسخ‌گو، ۴۹٪ زن و ۵۱٪ مرد بودند. از نظر سنی ۳۸٪ پاسخ‌گویان در زمان انقلاب بین ۱۵ تا ۱۹ سال سن داشته‌اند، ۳۵٪ بین ۲۰ تا ۲۹ سال، ۱۶٪ بین ۳۰ تا ۳۹ سال و ۸٪ هم بیشتر از ۴۰ سال سن داشته‌اند. از نظر تحصیلات، ۲۷٪ پاسخ‌گویان در زمان انقلاب بی‌سواد، ۱۵٪ تحصیلات ابتدایی، ۴۷٪ بین اول راهنمایی تا دیپلم و ۶٪ هم بالاتر از دیپلم بوده‌اند که فقط ۳ نفر فوق لیسانس داشته‌اند. میانگین تحصیلات پاسخ‌گویان در زمان انقلاب، دوم دبیرستان است. شغل پاسخ‌گویان در زمان انقلاب به این شرح است که ۳۷٪ خانه‌دار، ۲۵٪ کارمند، ۸/۴٪ در مشاغل فرهنگی چون معلمی و روحانی، ۸/۴٪ بازاری، ۱۳٪ مشاغل کارگری و کشاورزی، ۱/۶٪ نظامی و ۴/۴٪ در مشاغل سطح بالا چون پزشک، مهندس و کارخانه‌دار و تکنسین اشتغال داشته‌اند.

۸۳/۲٪ پاسخ‌گویان، در زمان انقلاب در شهر و ۱۳/۲٪ در روستا زندگی کرده‌اند. از ساکنین شهر، ۶۶/۸٪ در شهرهای بزرگی چون تهران، مشهد، تبریز، اصفهان و شیراز بوده‌اند. ۲۸٪ پاسخ‌گویان، خود را در زمان انقلاب جزو طبقه پایین، ۶۴٪ طبقه متوسط و ۸٪ طبقه بالا می‌دانسته‌اند. همچنین ۹/۲٪ پاسخ‌گویان، خود را در زمان انقلاب در حد کم مذهبی می‌دانسته‌اند، ۴۳/۴٪ در حد متوسط و ۴۷/۴٪ خود را به میزان زیاد مذهبی می‌دانسته‌اند. میزان و نوع مشارکت پاسخ‌گویان در انقلاب در جدول شماره ۱ ارائه شده است.

جدول ۱: درصد میزان و نوع مشارکت پاسخ‌گویان در فعالیت‌های انقلابی

ردیف	نوع فعالیت	بسیار زیاد	زیاد	تاحدودی	کم	اصلاً
۱	شرکت در راهپیمایی‌ها	۲۶/۶	۲۴	۲۲/۸	۹/۸	۱۵/۸
۲	شعارهای شبانه الله‌اکبر در پشت‌بام‌ها	۲۳/۶	۲۵/۲	۱۹/۴	۱۳/۴	۱۷
۳	کمک مالی به هر طریقی	۲۸	۷/۸	۲۶/۶	۱۷/۶	۳۷/۴
۴	نوشتن شعار بر روی دیوارها	۳/۲	۷/۶	۱۱/۴	۱۵/۶	۵۸/۸
۵	توزیع اعلامیه یا نوار سخنرانی	۵/۶	۱۰/۶	۹/۸	۱۳/۲	۵۸
۶	شرکت در تحصن یا اعتصاب	۳/۸	۱۰	۱۴/۲	۱۲/۲	۵۵/۶
۷	کمک به کسانی که اعتصاب کرده بودند	۵/۸	۹/۸	۱۷/۶	۱۴/۲	۴۸/۶
۸	اقدام مسلحانه علیه رژیم (ساخت کوکتل مولوتف، تسخیر پادگان و ...)	۲/۶	۴/۴	۶/۴	۴/۶	۷۲/۲

جدول مذکور نشان می‌دهد که بیشترین مشارکت پاسخ‌گویان در انقلاب، در فعالیت‌هایی چون شرکت در راهپیمایی‌ها (۵۰/۶٪ زیاد، ۲۲/۸٪ تا حدودی) بوده است؛ مشارکت در سایر فعالیت‌ها کمتر صورت گرفته است، خصوصاً فعالیت‌های پرخطری چون اقدام مسلحانه علیه رژیم که فقط ۷٪ به میزان زیاد و ۶/۴٪ تا حدودی و ۷۲/۲٪ اصلاً چنین فعالیت‌هایی را نداشته‌اند. البته، شاید دلیل کم‌بودن این فعالیت آن است که اصولاً انقلاب اسلامی ایران، خیلی مسلحانه نبود و فقط چند روز مانده به پیروزی انقلاب، اقدامات مسلحانه، آن هم به میزان محدودی صورت گرفت.

در کل، با جمع گویه‌ها، ۵۱٪ مشارکت زیاد، ۳۳٪ متوسط و ۱۶٪ مشارکت کمی در

انقلاب داشته‌اند.

آزمون فرضیات

چنانچه گذشت، ۶ فرضیه در این تحقیق مورد ارزیابی قرار گرفت که برخی توصیفی و برخی تحلیلی بودند. فرضیه اول، انگیزه مشارکت‌کنندگان در انقلاب است که با سؤال باز از پاسخ‌گویان پرسیده شد و نتیجه آن در جدول شماره ۲ ارایه شده است.

جدول ۲: درصد و فراوانی انگیزه پاسخ‌گویان از شرکت در فعالیتهای انقلابی

ردیف	هدف از مشارکت	فراوانی	درصد
۱	حفظ ارزش‌های اسلامی و پیاده‌شدن احکام اسلامی در جامعه	۲۲۸	۴۲
۲	نارضایتی از رژیم شاه	۱۱۰	۲۰
۳	انسجام و اتحاد ملی و همراهی با مردم	۸۸	۱۵
۴	رسیدن به وضعیت اقتصادی بهتر و عدالت اجتماعی	۴۲	۷/۳
۵	پیروی از امام خمینی +	۶۱	۱۱
۶	کسب استقلال کشور	۲۶	۴/۵
۷	رسیدن به وضع مطلوب و آرامش	۳۱	۵/۳
۸	جمع کل	۵۸۶	—

چنانچه جدول مذکور نشان می‌دهد، حدود نیمی از پاسخ‌گویان (۴۲٪)، هدف خود از شرکت در انقلاب را ارزشی دانسته و آنرا حفظ ارزش‌های اسلامی، پیاده‌شدن احکام الهی و رضایت خداوند ذکر کرده‌اند. البته، ۱۱٪ هم هدف خود را پیروی از امام خمینی + ذکر کرده‌اند و از آنجا که مهم‌ترین هدف امام نیز، حفظ ارزش‌های دینی بوده است، می‌توان گفت که هدف ۵۳٪ پاسخ‌گویان، حفظ ارزش‌های اسلامی بوده است. از آنجا که برخی از پاسخ‌گویان، بیشتر از یک هدف را برای شرکت خود در فعالیتهای انقلابی سال ۱۳۵۷ ذکر کرده‌اند، فراوانی به‌دست آمده بیشتر از تعداد جمعیت است.

به‌رحال، این نتیجه علاوه بر تأیید فرضیه اول تحقیق که انگیزه بیشتر مشارکت‌کنندگان

در انقلاب را حفظ ارزش‌های دینی می‌دانست، نظراتی که هدف انقلاب اسلامی را احیای ارزش‌ها یا حفظ ارزش‌های اسلامی دانسته‌اند از جمله نظرات حامد الگار، هنری لطیف‌پور و منوچهر محمدی را هم تأیید کرده است.

از بین پاسخ‌گویان، عده کمی هم در فعالیتهای انقلابی شرکت نداشتند که علت عدم شرکت آنها در جدول شماره ۳ ارائه شده است.

جدول ۳: درصد و فراوانی علت عدم شرکت در فعالیتهای انقلابی

ردیف	هدف از مشارکت	فراوانی	درصد
۱	عدم علاقه به چنین فعالیتهایی	۱۱	۲۱
۲	به فکر مشکلات خانوادگی خود بودم	۱۰	۱۸
۳	در روستا بودن و دوری از مسایل اجتماعی	۱۱	۲۱
۴	نگرانی از آسیب‌دیدن در فعالیتهای اجتماعی	۱۳	۲۶
۵	نداشتن اطلاعات صحیح و کافی	۵	۱۰
۶	قبول داشتن رژیم گذشته	۲	۴
۷	جمع کل	۵۲	۱۰۰

بیشتر کسانی که در فعالیتهای انقلابی شرکت نداشتند، نگران جان خود بوده و ریسک‌پذیری لازم برای فعالیت در اموری که آینده آن خیلی مشخص نیست را نداشته‌اند. بعد از این علت، عدم علاقه به فعالیتهای سیاسی و دوری از مسایل اجتماعی جامعه، دلیل دیگری برای پاسخ‌گویان بوده که ۲۱٪ آنها را از شرکت در فعالیتهای انقلابی بازداشته است. عده‌ای هم درگیر مسایل و مشکلات شخصی و خانوادگی بوده و فرصت شرکت در این گونه فعالیتهای آنها را نداشته‌اند.

درصد بسیار کمی از پاسخ‌گویان (در این تحقیق ۴٪)، علت عدم شرکت خود در فعالیتهای انقلابی را علاقه به رژیم گذشته اعلام کرده‌اند. البته، این اطلاعات قابل تعمیم نیست؛ زیرا نمونه‌گیری به صورت تصادفی صورت نگرفته است و از طرفی در این گونه تحقیقات، به دلیل آن که بعد از پیروزی انقلاب صورت می‌گیرد، شاید به مصلحت افراد نباشد نظرات واقعی خود را اعلام کنند، ولی به‌هرحال، در این تحقیق که به‌صورت سهمیه‌ای صورت گرفته و پرسش‌نامه توسط دوستان و اقوام پاسخ‌گویان پر شده است و هیچ‌گونه نام و

نشانی ندارد، تلاش زیادی برای کسب اطلاعات واقعی افراد صورت گرفته است. در سؤالی از پاسخ‌گویان پرسیده شد به نظر آنها در حال حاضر که حدود ۳۰ سال از پیروزی انقلاب می‌گذرد، انقلاب اسلامی چقدر به اهداف خود رسیده است؟ ۳۱٪ پاسخ‌گویان معتقد بودند انقلاب به میزان زیادی به اهداف خود رسیده است، ۳۲/۴٪ میزان موفقیت انقلاب را در رسیدن به اهدافش در حد متوسط دانسته و ۳۵٪ هم این میزان را کم دانسته‌اند. در کل، می‌توان گفت اگرچه میزان موفقیت انقلاب در دستیابی به اهدافش در سه بعد زیاد، متوسط و کم تقریباً یکسان است، ولی به‌هرحال بیشترین درصد، متعلق به کسانی است که معتقدند انقلاب به میزان کمی به اهدافش رسیده است و این امر برای انقلابی که حدود ۳۰ سال از عمرش می‌گذرد، مطلوب نیست.

در سؤال دیگری از پاسخ‌گویان خواسته شد که نظرات خود را در خصوص دستیابی انقلاب به اهدافش به تفکیک بیان کنند که نتیجه آن در جدول شماره ۴ آمده است.

جدول ۴: درصد و فراوانی میزان موفقیت انقلاب

در دستیابی به هر یک از اهداف خود

ردیف	اهداف	فراوانی	درصد
۱	سیاسی	۱۹۰	۳۸
۲	اقتصادی	۹	۱/۸
۳	اجتماعی	۵۸	۱۱/۶
۴	فرهنگی	۱۰۴	۲۰/۸
۵	همه اهداف	۱۰۶	۲۱/۲
۶	هیچ کدام	۱۲۹	۲۵/۸
۷	جمع کل	۵۹۵	۱۰۰

جدول شماره ۴ نشان می‌دهد که ۲۶٪ پاسخ‌گویان معتقد بوده‌اند که انقلاب به هیچ‌کدام از اهداف خود نرسیده است. (در سؤال قبل، ۳۵٪ معتقد بودند که انقلاب به میزان کمی به اهداف خود دست یافته است) و ۲۱/۲٪ هم معتقدند که انقلاب به تمامی اهداف خود رسیده است. از بین پاسخ‌گويانی که معتقدند انقلاب به برخی از اهداف خود دست یافته است، بیشترین درصد (۳۸٪) متعلق به کسانی است که معتقدند انقلاب به اهداف سیاسی خود

رسیده است و ۲۱٪ معتقدند که به اهداف فرهنگی و ۱۱/۶٪ گفته‌اند به اهداف اجتماعی خود دست یافته است و حدود ۲٪ هم گفته‌اند اهداف اقتصادی انقلاب تحقق یافته است. در تفسیر این جدول، چند نکته قابل ذکر است: اول، کسانی که به این سؤال پاسخ داده‌اند، بیشتر از فراوانی کل است که دلیل آن، پاسخ افراد به چند گزینه است و برخی بیش از یک هدف انقلاب را تحقق یافته دانسته‌اند.

دوم، در مطالعات صورت‌گرفته در خصوص هدف انقلاب از دیدگاه امام خمینی + (شایگان: همان) و محتوای شعارها (Panahi, Ibid)، هدف فرهنگی رتبه اول و سپس هدف سیاسی قرارداشته و درصد کمی، هدف انقلاب را اقتصادی دانسته‌اند، در حالی که از نظر مردم، اهداف سیاسی انقلاب بیشتر از سایر اهداف تحقق یافته است. سوم، نتایج به‌دست‌آمده تأییدکننده برخی از نظرات در خصوص انقلاب است؛ از جمله نظر بریتون که معتقد است هدف سیاسی انقلاب که تغییر نوع و شکل حکومت و تغییر روابط بین‌المللی است، بیشتر از سایر اهداف تحقق می‌یابد. (بریتون: همان)

البته، بریتون معتقد است که هدف فرهنگی انقلاب، کمتر از تمام اهداف تحقق می‌یابد، ولی نتیجه تحقیق حاضر این فرض بریتون را رد کرد؛ زیرا بعد از هدف سیاسی، اهداف فرهنگی از نظر پاسخ‌گویان بیشتر از سایر اهداف تحقق یافته است.

در کل، فرضیه دوم تحقیق که مدعی است تحقق اهداف سیاسی بیشتر از تحقق سایر اهداف از نظر پاسخ‌گویان است، در این تحقیق تأیید شد و ۳۸٪ گفته‌اند هدف سیاسی انقلاب بیشتر از سایر اهداف تحقق یافته است.

فرضیه سوم تحقیق به رابطه میزان مشارکت در انقلاب و نظر آنها در مورد تحقق اهداف می‌پردازد و مدعی است کسانی که مشارکت بیشتری در فعالیت‌های انقلابی داشته‌اند، احتمالاً نظر مثبت‌تری نسبت به میزان تحقق اهداف انقلاب در کل دارند. جدول شماره ۵ این رابطه را نشان می‌دهد.

جدول ۵: درصد رابطه میزان مشارکت پاسخ‌گویان

در انقلاب و میزان تحقق اهداف انقلاب در کل

ردیف	تحقق اهداف		کم
	مشارکت	زیاد	
۱	زیاد	۱۳/۲	۴۰/۲
۲	متوسط	۳/۲	۳۱/۹
۳	کم	۵۲/۶	۲۷/۹

Gamma=۰/۳۱۸

Sig= ۰/۰۰۰

جدول شماره ۵ نشان می‌دهد که این رابطه با همبستگی ۰/۳۲ و سطح اطمینان بالا تأیید می‌شود. در فرضیه دیگر، رابطه میزان مذهبی بودن فعلی پاسخ‌گویان از نظر خودشان و میزان تحقق اهداف انقلاب در حال حاضر بررسی شد که نتیجه در جدول شماره ۶ آمده است.

جدول ۶: درصد رابطه میزان مذهبی بودن و نظر آنها

در خصوص میزان تحقق انقلاب

ردیف	تحقق اهداف		کم	جمع
	مذهبی بودن	زیاد		
۱	زیاد	۴۳/۷	۳۰/۷	۲۱۵
۲	متوسط	۲۲/۹	۳۷/۹	۲۴۰
۳	کم	۱۱/۴	۱۴/۳	۳۵
	جمع	۳۵/۷	۳۳/۱	۴۹۰

Gamma=۰/۴۰۶

Sig= ۰/۰۰۰

چنانچه جدول شماره ۶ نشان می‌دهد، رابطه مذهبی بودن و میزان تحقق اهداف انقلاب، قوی و با اطمینان زیاد، مورد تأیید پاسخ‌گویان است. از آنجا که این انقلاب، اسلامی است، افراد مذهبی نگرش مثبت‌تری نسبت به آن داشته و اهداف انقلاب را هم تحقق یافته‌تر می‌دانند، به صورتی که حدود ۴۴٪ کسانی که خود را زیاد مذهبی می‌دانند، اهداف انقلاب را هم تحقق یافته‌تر می‌بینند، در مقابل ۷۴/۳٪ کسانی که خود را کم‌تر مذهبی دانسته‌اند، تحقق اهداف انقلاب را هم کم ارزیابی کرده‌اند.

در سؤال دیگری از پاسخ‌گویان پرسیده شد که به چه میزان از این که انقلاب اسلامی

رخ داده رضایت دارند، جواب این سؤال در جدول شماره ۷ آمده است.

جدول ۷: درصد و فراوانی میزان رضایت پاسخ‌گویان

از وقوع انقلاب اسلامی

ردیف	میزان رضایت	فراوانی	درصد
۱	زیاد	۳۰۶	۶۲
۲	متوسط	۹۹	۲۰
۳	کم	۸۸	۱۸
۴	جمع کل	۴۹۳	۱۰۰

۶۱٪ پاسخ‌گویان از این که در ایران، انقلاب اسلامی رخ داده، به میزان زیاد و بسیار زیاد راضی هستند، ۲۰٪ در حد متوسط و میزان ۱۸٪، رضایت کمی از وقوع انقلاب دارند. در مقایسه با میزان افرادی که در انقلاب شرکت داشته‌اند (جدول ۱)، تعداد کسانی که به میزان زیادی رضایت دارند، بیشتر شده است (میزان مشارکت زیاد در فعالیت‌های انقلابی ۵۱٪ بود) و این نشان می‌دهد که احتمالاً تعدادی از کسانی که در آن زمان مشارکت زیاد هم نداشته‌اند، از این که انقلاب رخ داده است، رضایت زیادی دارند؛ ولی تفاوت خیلی زیادی بین کسانی که مشارکت کم داشته‌اند و کسانی که رضایت کمی داشته‌اند وجود ندارد (۱۶٪ مشارکت کم، ۱۸٪ رضایت کم). اگرچه نمی‌توان گفت کسانی که رضایت کمی از وقوع انقلاب دارند، همان افرادی بوده‌اند که مشارکت کمی داشته‌اند، ولی در یک مقایسه کلی، تعداد ناراضیان تقریباً برابر، ولی تعداد راضیان از وقوع انقلاب بیشتر از مشارکت‌کنندگان شده است. رابطه بین میزان مشارکت در انقلاب و رضایت از این که انقلاب صورت گرفته هم سنجیده شد که نتایج آن در جدول شماره ۸ ارائه شده است.

جدول ۸: درصد و فراوانی رابطه میزان مشارکت پاسخ‌گویان

در انقلاب و رضایت آنان از وقوع انقلاب

ردیف	رضایت از وقوع انقلاب		مشارکت
	زیاد	متوسط	
۱	۷۵	۱۳	زیاد
۲	۵۳/۴	۲۵/۸	متوسط

۳۶/۸	۲۶/۶	۳۵/۵	کم	۳
------	------	------	----	---

Gamma=۰/۴۲۷ Sig= ۰/۰۰۰

چنانچه ضریب همبستگی نشان می‌دهد، رابطه فوق با احتمال ۹۹٪ اطمینان، تأییدکننده رابطه بین میزان مشارکت در انقلاب و رضایت در حال حاضر از وقوع انقلاب است. ۷۵٪ کسانی که مشارکت زیادی در انقلاب داشته‌اند، از وقوع انقلاب به میزان زیادی راضی هستند و فقط ۱۱ درصد آنها در حال حاضر از وقوع انقلاب رضایت کمی دارند. در عوض، ۳۷٪ کسانی که مشارکت کمی در انقلاب داشته‌اند، رضایتشان از وقوع انقلاب کم است، ولی ۳۵/۵٪ آنها اگرچه مشارکت کمی داشته‌اند، اما در حال حاضر از وقوع انقلاب رضایت زیاد و ۲۷٪ رضایت در حد متوسط دارند.

در فرضیه آخر، رابطه میزان مذهبی‌بودن فعلی پاسخ‌گویان از نظر خودشان و رضایت آنها از وقوع انقلاب در حال حاضر بررسی شد. جدول شماره ۹ این رابطه را نشان می‌دهد.

جدول ۹: درصد و فروانی رابطه میزان مذهبی‌بودن

پاسخ‌گویان با رضایت آنان از وقوع انقلاب

ردیف	مذهبی‌بودن	رضایت	زیاد	متوسط	کم	جمع
۱	زیاد	۷۶/۹	۱۴/۸	۸/۳	۲۱۶	
۲	متوسط	۵۵/۶	۲۵/۳	۱۹/۱	۲۴۱	
۳	کم	۱۴/۳	۱۷/۱	۶۸/۶	۳۵	
۴	جمع	۶۲	۲۰/۱	۱۷/۶	۴۹۲	

Gamma=۰/۵۴۵ Sig= ۰/۰۰۰

جدول شماره ۹ نشانگر رابطه قوی (۵۴٪) و با درصد اطمینان بالا، بین میزان مذهبی‌بودن پاسخ‌گویان با رضایت آنان از وقوع انقلاب است. ۷۷٪ کسانی که خود را به میزان زیاد مذهبی می‌دانسته‌اند، از این که انقلاب اسلامی به‌وقوع پیوسته است، به میزان زیادی رضایت دارند و در طرف مقابل، ۶۹٪ کسانی که خود را کمتر مذهبی می‌دانسته‌اند، از

وقوع انقلاب راضی نیستند و این نشانگر اسلامی بودن انقلاب است؛ زیرا افراد مذهبی هنوز هم از طرفداران انقلاب هستند.

نتیجه

در جمع‌بندی نهایی، ۵۱٪ پاسخ‌گویان در فعالیت‌های انقلابی سال‌های ۵۶ و ۵۷ مشارکت فعال داشتند و ۳۳٪ هم تا حدودی مشارکت داشتند. انگیزه بیشتر مشارکت‌کنندگان، حفظ ارزش‌های اسلامی بود که نشانگر اهداف اسلامی مشارکت‌کنندگان و نیز تأیید‌کننده تئوری‌هایی است که از بعد فرهنگی و ارزشی به انقلاب می‌نگرند مانند تئوری اسملسر (نهضت ارزشی)، جانسون (تغییر ارزش‌ها)، ایزنشتات (تنش بین نظم این جهانی و ماورایی)، گر (تهدید مهم‌ترین و بنیادی‌ترین ارزش‌های انسان‌ها)، حامد‌الگار (دینی بودن انقلاب ایران)، نیکی‌کدی (احیای اسلام)، ژان فوران (اسلام ستیزه‌گر امام‌خمینی)، محمدی (احیای ارزش‌های مذهبی جامعه)، دوانی (بی‌توجهی رژیم پهلوی به شعائر دینی) و امیر ارجمند (ارزشی بودن انقلاب). از طرفی، برخی تئوری‌ها و نظریات که انقلاب را از بعد اقتصادی نگاه می‌کنند مانند (مارکس، دیویس، پارسا، آبراهامیان و رابرت لویی)، در این تحقیق تأیید نشدند. ارزیابی انقلاب‌ها و دستیابی به اهداف پیش‌بینی‌شده آنها، بحثی است که در برخی تئوری‌های انقلاب مطرح می‌شود. در این نظریات، محافظه‌کاران یا مخالفان انقلاب، نظر خوبی نسبت به پیاده‌شدن اهداف انقلاب ندارند و نتیجه آن را منفی ارزیابی می‌کنند و طرفداران انقلاب، اهداف آن را تحقق‌یافته می‌بینند، ولی واقعیت این است که بعد از پیروزی انقلاب به دلیل مواجه شدن انقلابیون با ساختارهای بیمار به‌ارث رسیده از رژیم پیشین و واقعیت‌های غیرقابل انکار اجتماعی، هیچ انقلابی نمی‌تواند به تمام اهدافی که برای خود ترسیم کرده برسد.

نتیجه این تحقیق هم نشان داد که تنها ۳۱٪ پاسخ‌گویان معتقد بودند انقلاب به میزان زیادی به اهداف خود دست یافته‌است. از طرفی، نظریات علمی بیانگر این است که اهداف

سیاسی بیش از سایر اهداف تحقق می‌یابد، ولی اهداف دیگر از جمله اهداف اجتماعی، اقتصادی و خصوصاً فرهنگی کمتر محقق می‌شوند. نتایج این تحقیق نشان داد اگرچه اهداف سیاسی از نظر پاسخ‌گویان بیشتر تحقق یافته، ولی از نظر آنان اهداف فرهنگی هم به میزان زیادی محقق شده است. البته، با توجه به اسلامی بودن انقلاب و تأکید بنیان‌گذار انقلاب بر اهداف فرهنگی و اسلامی، چنین نتیجه‌ای دور از انتظار نیست.

طرفداران انقلاب و کسانی که میزان مشارکت بیشتری در انقلاب داشتند و نیز کسانی که خود را مذهبی‌تر می‌دانستند، بیشتر از سایرین، اهداف انقلاب را تحقق یافته می‌بینند و نگرش مثبتی نسبت به انقلاب دارند که این نتیجه نیز تأییدکننده نظرات مطرح شده است.

از پاسخ‌گویان، در مورد میزان رضایت از وقوع انقلاب (با توجه به این که ۳۰ سال از عمر انقلاب می‌گذرد) سؤال شد که ۶۱٪ به میزان زیادی از این امر راضی بودند و کسانی که به نحوی دخالت و مشارکت بیشتری در فعالیتهای انقلابی داشتند و نیز کسانی که خود را مذهبی‌تر می‌دانستند، میزان رضایتشان از وقوع انقلاب بیشتر بود که این نتایج، تأییدکننده نظرات و تئوری‌های مربوط و نشانگر اسلامی بودن انقلاب است.



منابع

فارسی

۱. آرنت، هانا، *انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷.
۲. اسپوزیتو، جان. ال، «انقلاب ایران، چشم‌اندازی ده ساله»، ترجمه نورالله قیصری، تهران، مرکز پژوهش‌های بنیادی وزارت ارشاد، *فصلنامه پژوهش*، سال سوم و چهارم، شماره ۱۲ و ۱۳، ۱۳۷۸.
۳. برینتون، کرین، *کالبد شکافی چهار انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، سیمرخ، چاپ ششم، ۱۳۷۶.
۴. بشیریه، حسین، *انقلاب و بسیج سیاسی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۵. بیرو، آلن، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، ۱۳۷۶.
۶. پارسا، میثاق، «توسعه اقتصادی و دگرگونی سیاسی»، ترجمه علی مرشدی‌زاده، تهران، *نامه پژوهش*، شماره ۱۰ و ۱۱، ۱۳۷۷.
۷. پناهی، محمدحسین، «بررسی زمینه‌ها و اهداف انقلاب اسلامی ایران بر اساس شعارهای انقلاب»، تهران، دانشگاه علامه، *فصلنامه علوم اجتماعی*، شماره ۱۱ و ۱۲، ۱۳۷۹.
۸. جرجانی، دیوید، «انقلاب در شبه پیرامون: نمونه ایران»، ترجمه علی مرشدی‌زاده، تهران، *پژوهشنامه متین*، شماره ۳ و ۴، ۱۳۸۷.
۹. دوانی، علی، *نهضت روحانیون ایران*، جلد ۱۰، تهران، بنیاد فرهنگی امام رضا، ۱۳۶۱.
۱۰. روزن، باری، *انقلاب ایران: ایدئولوژی و نمادپردازی*، ترجمه سیاوش مریدی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۷۹.
۱۱. ساروخانی، باقر، *دایرةالمعارف علوم اجتماعی*، تهران، کیهان، ۱۳۷۰.
۱۲. شایگان، فریبا، «بررسی اهداف، ایده‌آل‌ها و ارزش‌های انقلاب اسلامی ایران از دیدگاه امام خمینی +»، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، *فصلنامه علوم اجتماعی*، شماره ۲۰، ۱۳۸۱.
۱۳. طالبان، محمدرضا، «تعهد مذهبی و تعلق سیاسی»، تهران، *فصلنامه نامه پژوهش*، سال پنجم، شماره ۲۰ و ۲۱، ۱۳۸۰.

۱۴. کوهن، آلوین استانفورد، *تئوری‌های انقلاب*، ترجمه علیرضا طیب، تهران، قدس، ۱۳۶۹.
۱۵. کوهن، بروس، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه توسلی و فاضلی، تهران، سمت، ۱۳۷۲.
۱۶. گر، تد رابرت، «چرا انسان‌ها شورش می‌کنند؟» ترجمه علی مرشدزاده، تهران، *مطالعات راهبردی*، ۱۳۷۷.
۱۷. محمدی، منوچهر، *تحلیلی بر انقلاب اسلامی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۱۸. معیدفر، سعید و قربانعلی ذهنانی، «بررسی میزان نارضایتی شغلی معلمان و عوامل اجتماعی مؤثر بر آن»، تهران، *مجله جامعه‌شناسی*، دوره ۶، شماره ۱، ۱۳۸۴.
۱۹. ملکوتیان، مصطفی، *سیری در نظریه‌های انقلاب*، تهران، قدس، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
۲۰. میرسپاسی آشتیانی، علی، «بحران سیاست غیردینی و ظهور اسلام سیاسی در ایران»، ترجمه خالقی، تهران، *فصلنامه نامه پژوهش*، شماره ۱۰ و ۱۱، ۱۳۷۷.
۲۱. هادیان، ناصر، «نظریه تدا اسکاچپول و انقلاب اسلامی ایران»، *فصلنامه راهبرد*، شماره ۹، ۱۳۷۵.
۲۲. هنری لطیف پور، یدالله، *فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹.

انگلیسی

۲۳. Abrahamian, Ervand, *Stratual Causes of the Iranian Revolution*, **Merip Reports**, No. ۸۷, ۱۹۸۰.
۲۴. Arjomand, Said A, *Irans Islamic Revolution in comparative Perspective*, **Word politics**, No ۳۸, ۱۹۸۶.
۲۵. Goldstone, Jack A, *Theories of Revolution: The Trird Generation, In Revolution: Critical Cancepts in Political scince*, Ed. By Okane, vol ۱, London & Newyork, Routledge, ۲۰۰۰.
۲۶. Halliday, Fred, *The Iranian Revoliution: uneven Development and Religious populism*, **Journal of Ztrenational fiffairs**, Vol ۲۹. ۱۹۸۲.
۲۷. Panahi, M.H, *An Introduction to the Islamic Revolution of Iran and It's*

انگیزه و رضایتمندی مشارکت‌کنندگان در انقلاب اسلامی □ ۱۵۹

Slogans, London, al-Hoda, ۲۰۰۱.

۲۸. Skopol, teda. Rentier State Sh'a Islam in the Iranian Revolution, *Teory and Society*, Vol ۱۱۱, ۱۹۸۲.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مطالعه تطبیقی نظریه ولایت فقیه و اندیشه سیاسی فارابی

* عزیز جوان پور هروی

** حسن اکبری بیرق

چکیده

یکی از بحث‌انگیزترین نظریه‌هایی که در طول تاریخ از سوی اندیشمندان اسلامی عرضه شده، نظریه ولایت فقیه است. این تئوری، در آثار عالمان شیعه طرح شده است ولی میان فیلسوفان و متکلمان مسلمان نیز، نظریه‌هایی نضج یافته که به احتمال زیاد ریشه در اندیشه‌های شیعی داشته است.

این مقاله درصدد است با بررسی تطبیقی میان آرای فقهای شیعه درباره مقوله حکومت و اداره جامعه مسلمین در دوره غیبت و فلسفه سیاسی فارابی، نشان دهد که نظریه آن حکیم با تئوری ولایت فقیه تفاوت چندانی ندارد و این نظریه، نه فقط مبانی قابل قبول نقلی دارد، بلکه از پایه‌هایی عقلانی و فلسفی نیز برخوردار است.

واژگان کلیدی

تشیع، نظریه ولایت فقیه، فلسفه سیاسی مسلمین، ابونصر فارابی، امام خمینی+.

Email: a.javanpour@yahoo.com

Email: h.akbaribeiragh@gmail.com

پذیرش نهایی: ۸۹/۶/۱۵

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی تبریز

** استادیار دانشگاه سمنان

تاریخ دریافت: ۸۹/۵/۱۰

مقدمه

نظریه ولایت فقیه در اندیشه شیعی، از مسایل بحث‌انگیز، دامنه‌دار و دیرپا در تاریخ اسلام به‌شمار می‌آید که منشأ چالش‌های نظری و عملی بسیار بوده است. پیشینه این مبحث تا دوره غیبت صغری نیز قابل ردیابی است و چه بسا در زمان حیات ائمه معصومین^ع نیز، به نوعی مطرح بوده است. (نک: منتظری، مبانی فقهی، ج ۱: ۱۰ - ۶۰؛ لمبتون، دولت و حکومت: ۵۹۱ - ۶۳۴؛ مدرسی، مکتب در فرایند تکامل: ۲۷ - ۵۵)

علمای شیعی در طول هزاروندی سال گذشته، هر کدام از منظری به این مسئله نگریسته، ادبیات بحث را غنی‌تر، فربه‌تر و روشمندتر کرده‌اند؛ به‌ویژه این که تجربه‌های سیاسی قرن اخیر، فرصت معتتمی برای فقهای شیعه بود تا این نظریه را در بوته امتحان محک بزنند و نظر را در عمل بیازمایند.

اما در تمامی پژوهش‌هایی که حول محور نظریه ولایت فقیه انجام شده، یک نکته همواره مغفول‌عنه مانده است و آن این که گرچه این نظریه در دامان فقه شیعه متولد و بارور شده است، اما جنبه عقلی، کلامی و فلسفی آن محکم‌تر و پخته‌تر می‌باشد. به دیگر سخن، نباید این نظریه را به یکی از فروعاً صرفاً فقهی اندیشه شیعی تحویل کرد و فروکاست که فی‌المثل، در ذیل مباحثی از جمله «البیع» و ... بدان پرداخته شود، بلکه باید آن را در متن و در درون تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام مطالعه کرد؛ چراکه مسأله ولایت و حکومت، ذاتاً امری سیاسی و اجتماعی است و باید مبانی آن را در آثار متکلمان و فیلسوفان شیعه مشرب جست. شاید اقتضات سیاسی و اجتماعی هزار و چهارصدسال گذشته، باعث شده است که مسئله حکومت دینی، در دو شاخه از علوم اسلامی، یعنی فقه و فلسفه و کلام مورد مطالعه قرار گیرد؛ بدان معنا که به مسئله‌ای واحد در بین مسلمین، توسط دو طبقه از علما، یعنی فیلسوفان و متکلمان از سوی و فقیهان و شریعت‌مداران از سوی دیگر، پرداخته شود.

جستار حاضر بر آن است تا فارغ از مباحث فقهی صرف، از طریق مطالعه تطبیقی این نظریه با تئوری سیاسی ابونصر فارابی، بن‌مایه نظریه شیعی ولایت فقیه را در ادبیات فلسفه

اسلامی جستجو کند. به تعبیر دیگر، این تئوری را در بافت اندیشه و فلسفه سیاسی تحلیل کرده، صبغه فلسفی آن را تبیین کند. رهیافتی اینچنین به مسئله، فرصتی فراهم را می‌کند تا ولایت فقیه را نه به‌عنوان نظریه‌ای صرفاً فقهی، بلکه به‌عنوان یکی از تئوری‌های ممکن در حوزه فلسفه سیاسی مسلمین به‌شمار آورد و بر غنای علمی و عقلانی آن افزود.

برای نیل بدین مقصود، نخست گزارشی اجمالی از سیر تاریخی نظریه «ولایت فقیه» و مبنا و معنای آن به‌دست داده، برخی رویکردهای اصلی آن را معرفی کرده‌ایم؛ آن‌گاه اندیشه سیاسی معلم اول، ابونصر فارابی را که گرایش‌های شیعی او روشن و واضح است، بررسی کرده‌ایم. فارابی، از این رو در این جستار مورد توجه قرار گرفته است که اجتهادات فلسفی او در باب قدرت و حکومت در جامعه اسلامی و ضرورت عقلی حکمرانی پیامبر یا جانشین او - به تفصیلی که خواهد آمد - تعبیر دیگری از نظریه فقهی ولایت در اندیشه شیعی است. به‌نظر می‌رسد اگر گفتمان خاص فلسفی فارابی و مصطلحات عقلی او را از مجموعه آثار سیاسی وی بپیراییم، آنچه می‌ماند نوعی بیان عقلی از مسئله فقهی ولایت و حکومت است.

پیش از ورود به بحث لازم است به یک پرسش مقدر پاسخ گوئیم و آن این‌که چه نسبتی میان اندیشه فارابی که به دوره میانه تعلق دارد و نظریه ولایت فقیه که در دوره جدید مطرح شده است، وجود دارد؟ نخست، آن‌که تئوری ولایت فقیه گرچه در صورت کنونی آن، امری مستحدث و جدید است، اما همان‌گونه که اشاره رفت، خاستگاه آن، مناقشاتی است که در صدر اول تاریخ اسلام بر سر جانشینی پیامبر ا در گرفته بود و گذشت زمان و پیش‌آمدن مسایل جدید و پرسمان‌های مدرن، آن را به این صورت در آورده است. بنابراین، می‌توان گفت قدمت این مسئله نه تنها کمتر از اندیشه‌های فارابی نیست، بلکه بیش از آن است. دوم، نظریه‌ها همواره در طول تاریخ در داد و ستد با یکدیگر بوده و هستند و با توجه به دواعی و انگیزه‌های مشترکی که بین متفکران شیعه و فارابی بوده است، مطالعه تطبیقی این دو نگرش، امری معقول و مطلوب به‌نظر می‌رسد.

معنا و مبنای ولایت فقیه

واژه «ولایت»، لفظی عربی و مشتق از ماده «ولی» است. از نظر لغوی، معانی گوناگونی برای آن ذکر شده است. از جمله دوستی، پیروی، حکومت و امارت و نظایر آن، (المنجد، ذیل واژه) اما در اصطلاح، کاربردهای متنوعی دارد که گاه مفاهیم متضادی از آن اخذ می‌شود. آنچه در این جستار منظور نظر ماست، معنای مصطلح فقهی - شیعی آن می‌باشد. تعریف فقهی این لفظ، از جمله در کتب مربوط به نظریه ولایت فقیه، امارت و سلطنت بر جان، مال و امور شخص دیگر و اولویت تصمیمات ولی نسبت به مولی (ولایت شونده)، ذکر شده است. به دیگر سخن، «ولایت، عبارت از نوعی سلطه است که دایره‌اش نسبت به مواردش گستردگی و محدودیت دارد و یا امر وضعی است که لازمه‌اش چنین سلطه‌ای است. بدینسان، ولی انسان نابالغ کسی است که مطابق مصلحت او در امورش تصرف می‌کند. حاکم و ولی یک کشور نیز بر اساس مصلحت و به اقتضای سیاست آن کشور، تصرف و عمل می‌کند». (امام خمینی، رسائل، ج ۱: ۳۳۲)

برای درک صحیح این مسئله و تبیین همسانی‌های مبنایی، بین تقریر فقهی مسئله ولایت و رویکرد فلسفی فارابی به مقوله حکومت و رابطه آن با دین، لازم است گزارشی مجمل از سیر تطور این تفکر، از آغاز تاکنون به دست دهیم.

نگاهی به پیشینه بحث

دیدگاه‌ها و اندیشه‌های حکومتی متفکران مسلمان، تحت عناوینی چون «القضایا و الاحکام» (شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶: ۲۱۷) و «العبادات و السياسات» (فیض کاشانی، مفاتیح الشرایع، ج ۱: ۹) در آثار فقهی دانشمندان بزرگ شیعه از قدیم تا جدید آمده است. در بسیاری از مواقع، به دلایلی که ذکر آن موجب اطالۀ کلام است، این آرا و نظرات، به‌شکلی گذرا و مجمل طرح شده است. (نک: منتظری، مبانی فقهی، ج ۱: ۱۳-۳۳) در برخی مواقع نیز در قالب آیین‌نامه‌هایی برای مدیریت جامعه و مملکت‌داری، ارائه شده است. (برای نمونه نک: محقق سبزواری، روضه الانوار عباسی)

پشتوانهٔ روایی ولایت فقیه، مقبوله «عمر بن حنظله» است. (کلینی، اصول کافی، ج ۱: ۶۷؛ شیخ طوسی، همان، ج ۲: ۶۸) در برخی موارد نیز به مشهورهٔ ابی خدیجه (شیخ طوسی، همان: ۹۲) استناد می‌شود. (منتظری، همان: ۲۱۸) بر پایهٔ این روایت، فقیه دارای صلاحیت را امامان شیعه به نیابت نصب کرده‌اند و این نیابت به گونهٔ عام است. (محقق کرکی، رسائل، ج ۱: ۱۴۳) بر این اساس، فقهای شیعه بر اصل حجیت فتوای فقیه عادل و واجد شرایط افتا، بر افرادی که آن فقیه را به‌عنوان مرجع تقلید اختیار کرده‌اند، تنها در باب احکام شرعی، هم‌داستانند (محقق کرکی، همان؛ حسینی عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۰: ۲۱) و حتی برخی، این اصل را بدیهی دانسته‌اند. (نجفی، جواهرالکلام، ج ۱۶: ۱۷۸؛ نراقی، حدود ولایت: ۵۲۹) اما گسترش این نیابت در کلیه امور، از جمله امور سیاسی، محل اختلاف بین آنان بوده است.

شیخ مرتضی انصاری (۱۲۷۹-۱۲۴۸ هـ ق)، از فقها و محدثان بزرگ شیعه، از نخستین عالمانی است که به بحث مستقل و مبسوط دربارهٔ مسألهٔ ولایت فقیه می‌پردازد. او این بحث را در کتاب «مکاسب» خود طرح کرده و جایگاه فقیه جامع‌الشرایط را در سه منصب افتا، قضا و سیاست تبیین می‌کند. او ولایت فقیه را در افتا و قضاوت می‌پذیرد، ولی در تعمیم این ولایت به حوزهٔ سیاسی و حکومتی، تشکیکی جدی می‌کند. وی بر این باور است که «استقلال فقیه در تصرف اموال و انفس، جز آنچه که از اخبار وارده در شأن علما تخیل می‌شود، به عموم ثابت نشده است» و «اقامه دلیل بر وجوب اطاعت فقیه همانند امام، جز موردی که با دلیل خاص خارج می‌شود، خار در خرمن کوبیدن است». (انصاری، مکاسب: ۱۵۴)

روشن است که ولایت محدود فقیه، دیر زمانی است که در فقه شیعه، مقبولیت یافته و بدان عمل نیز می‌شود؛ چراکه بر اساس این نظریه، از هنگام خلق مقام مرجعیت در سدهٔ چهارم هجری، مجتهدین، حق قضاوت، صدور فتوا و اخذ وجوهات شرعی را دارند. (نک: مدرسی، همان: ۷۴ به بعد) اما مطرح‌شدن وجه سیاسی آن، بیشتر به دوران مبارزات مشروطه‌خواهی در ایران مربوط می‌شود. به‌طور کلی، فقه سیاسی رهبران مشروطه، در دو بنیاد متفاوت توسعه یافته است: نخست، اندیشه‌گران مخالف ولایت سیاسی فقیهان

مانند شیخ مرتضی انصاری. دوم، اندیشه‌های مبتنی بر ولایت سیاسی فقیه که صاحب جواهر (۱۲۰۲ - ۱۲۶۶ ه. ق)، ملاحمد نراقی (۱۱۸۵ - ۱۲۴۵ ه. ق) و کاشف الغطا (متوفای ۱۲۲۷ ه. ق)، مهم‌ترین نمایندگان سنتی آن هستند. (نک: منتظری، مبانی فقهی، ج ۱: ۴۵ - ۵۵)

اما تجربه جنبش مشروطه‌طلبی و سپس انقلاب اسلامی ایران، چالش‌های جدیدی پیش‌روی فقیهان شیعی نهاد که در تنقیح هرچه بیشتر این نظریه مؤثر افتاد. کوشش‌های فکری مرحوم نایینی، مؤلف کتاب ارزشمند «تنبیه الامه و تنزیه المله» و درس‌های خارج فقه امام خمینی + در دوران تبعید در نجف اشرف، ذیل مبحث «بیع» که بعدها در قالب کتاب «ولایت فقیه» منتشر شد، همچنین پژوهش مفصل «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» توسط آیت‌الله حسینعلی منتظری (م ۱۳۸۸ ش)، مسئله ولایت فقیه را وارد مرحله جدیدی کرد. این دو تجربه نوین که ذیل تاریخ تجدد در ایران قابل بررسی است، قهرراً فقه شیعه را، به‌ویژه در میان فقهای ایرانی متأثر ساخت. از جمله چالش‌های مهم مذکور، می‌توان به مسأله «مشروعیت» اشاره کرد. تفصیل مطلب، این‌که در بین مدافعان سنتی نظریه ولایت فقیه، در مورد مبانی مشروعیت حکومت ولی فقیه، اختلاف مهمی وجود دارد. برخی قائل به نظریه مشروعیت الهی هستند که به ولایت انتصابی فقیه معروف است و برخی دیگر مشروعیت او را ناشی از انتخاب مردم می‌دانند که به ولایت انتخابی فقیه معروف است.

الف) نظریه ولایت انتصابی فقیه

آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی در کتاب «حکومت اسلامی و ولایت فقیه» و آیت‌الله عبدالله جوادی آملی در کتاب «پیرامون وحی و رهبری» که هر دو از نظریه‌پردازان دوران جدید هستند، بیش از همه به شرح این نظریه پرداخته‌اند. البته، اندیشمندانی چون آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی و آیت‌الله لطف‌الله صافی گلپایگانی نیز در این باره با آن دو متفکر، هم‌رأی هستند. (نک: مکارم، انوار الفقاهة؛ صافی، ضروره وجود الحکومه) براساس این نظریه، مشروعیت حکومت در زمان غیبت به حکم الهی است و مشروعیت ولی فقیه، ناشی از نصب او توسط امام معصوم است. به این ترتیب، این نظام حکومتی است که مشروعیت خود را از

ولی فقیه می‌گیرد - نه برعکس - و تمام امور قوای سه‌گانه، تنها با رضایت ولی فقیه معتبر است. (مصباح یزدی، حکومت اسلامی: ۱۶۱ و ۱۶۲).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در تحلیلی عقلی از «قاعده لطف»، به مثابه استدلالی برای انتصابی بودن ولایت فقیه بهره می‌گیرد. موافقان این نظریه، در پاره‌ای موارد، به آثار و افکار و اعمال امام خمینی + نیز استناد می‌کنند. امام در «کتاب البیع»، در استدلال عقلی خود بر ولایت فقیه، به صراحت اعلام می‌کند:

هرآنچه دلیل امامت است، عین همان ادله، دلیل بر لزوم حکومت بعد از غیبت ولی امر است. (امام خمینی، ولایت فقیه: ۲۳ و ۲۴)

مسلم است که در نگرش رایج شیعه، ادله امامت بر وجوب نصب امامان معصوم از جانب خداوند دلالت دارد و نظر و انتخاب مردم در این نظریه، هیچ مشروعیتی به حکومت فقیه نمی‌دهد و رأی به خبرگان در واقع رجوع به بی‌نیه است؛ یعنی مردم، کارشناسان مذهبی را انتخاب می‌کنند تا آنان فقیه اصلاح و اعلم را کشف کنند و شهادت آنها موجب یقین دیگران می‌شود. (آذری قمی، پرسش و پاسخ‌ها، ج ۱: ۲۵)

آیت‌الله مصباح یزدی، سخنان امام خمینی + را در زمان انتصاب مهندس بازرگان که در آن از عبارت «منصوب می‌کنم» استفاده شده، همچنین احکام تنفیذ ریاست جمهوری بنی‌صدر، رجایی و آیت‌الله خامنه‌ای و به‌ویژه فرمان تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام را که در اختیارات رهبر در قانون اساسی پیش‌بینی نشده بود، شاهدهی بر فراتر بودن ولی فقیه از قانون و اعمال ولایت مطلقه فقیه می‌داند. او تشکیل مجمع تشخیص مصلحت را نشانه تمثیلی بودن اختیارات رهبر که در اصل یکصد و نهم بیان شده، دانسته است؛ یعنی در شرایط عادی، ولی فقیه در همین چارچوب است، اما در شرایط فوق‌العاده، رهبر به اقتضای ولایت مطلقه الهی خود، می‌تواند تصمیمات مقتضی را اتخاذ کند. (مصباح یزدی، همان: ۴۲ - ۴۴)

مدافعان این نظریه، همچنین اصول پنجم و یکصد و هفتم قانون اساسی را نیز شاهدهی بر نظریه خود می‌دانند.

ب) نظریه ولایت انتخابی فقیه

بر پایه این نظریه که در ابتدا، به صورت مجمل، توسط نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی و سپس به صورت تفصیلی به وسیله آیت‌الله حسینعلی منتظری ارائه شد، در زمان غیبت امامان معصوم و در شرایطی که نماینده‌ای نیز از جانب او مشخص نشده است، بر مردم واجب است که فقیه جامع‌الشرایطی برای حکومت برگزینند. در تبیین و تعلیل این نظریه که با توجه به مشکلات نظری و عملی نظریه نصب و تجربه ولایت فقیه در جمهوری اسلامی شکل گرفته، آثار متعددی پدید آمده است.

صالحی با تقسیم نظریه‌های ولایت فقیه به «ولایت به مفهوم خبری» و «ولایت به مفهوم انشایی»، این دو نظریه را از هم متمایز می‌کند. او معتقدان نظریه نصب را، قائلان به ولایت فقیه به مفهوم خبری می‌داند؛ به این صورت که «فقه‌های عادل از طرف خدا منصوب به ولایت هستند» و ولایت فقیه به مفهوم انشایی را به صورت «مردم باید فقیه‌ی دارای شرایط را به ولایت انتخاب کنند»، بیان می‌کند.

او در دفاع از مفهوم انشایی ولایت فقیه که نقش اصلی را به انتخاب مردم می‌دهد، معتقد است که نصب فقیه از سوی خدا، به این معنا که همه فقها - یا یک فقیه غیر معین - از طرف خداوند ولایت دارند، در مرحله ثبوت محال است و قابل تصور نیست. در مرحله اثبات نیز، ادله کافی برای آن وجود ندارد. پس دلایل عقلی و نقلی ناظر بر ولایت فقیه را باید ناظر به مفهوم انشایی ولایت فقیه دانست. (صالحی، ولایت فقیه حکومت صالحان: ۵۲؛ نیز نک: کدیور، نظریه‌های دولت: ۱۵۲؛ فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام: ۲۸۰ و ۲۸۱؛ لکزایی، بررسی تطبیقی نظریه‌های ولایت فقیه: ۷۱ به بعد)

آیت‌الله منتظری نیز استدلال‌هایی همسان با افزوده‌ها و نظم منطقی بیشتری ارائه کرده و ولایت انتخابی را منوط به فرض عدم اثبات مدعای نظریه نصب می‌کند. او در توضیح عدم امکان نصب عام در مقام ثبوت، فرضی را طرح می‌کند که در یک زمان، بیش از یک فقیه دارای شرایط ولایت، موجود باشد و پنج احتمال قابل تصور را در چنین حالتی مطرح کرده و ایرادات جدی به هر یک از آنان وارد می‌کند.

الف) همه فقهای واجد شرایط یک عصر، به صورت عام استغراقی از جانب ائمه^ع منصوب باشند. در این صورت هریک از آنان بالفعل ولایت داشته و مستقلاً حق اعمال ولایت دارند.
ب) همه فقها به نحو عموم ولایت دارند، اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنان جایز نیست.
ج) فقط یکی از آنان به ولایت منصوب شده باشد.
د) همه، منصوب به ولایت باشند، لکن اعمال ولایت هر یک از آنان مقید به هماهنگی و اتفاق نظر با دیگران باشد.

ه) مجموع آنان منصوب به ولایت باشند که در واقع، همه آنان به منزله امام واحد هستند و واجب است در اعمال ولایت با یکدیگر توافق و هماهنگی کنند.
او در بطلان هر یک از این احتمالات به دلایل عقلی و روایی بسیاری رجوع می‌کند و در پایان، نصب فقیهان را محال می‌داند. همچنین بیست‌وشش دلیل عقلی و نقلی دیگر را نیز در تقویت دیدگاه انعقاد امامت به انتخاب امت مطرح می‌کند. (نک: منتظری، دراسات، ج ۲: ۶۶ به بعد)

مدافعان نظریه انتخاب نیز، برخی از سخنان و نوشته‌ها و استفتائات امام خمینی^ع، همچنین اصول ششم، پنجاه‌وششم، یکصدو هفتم و یکصدوچهل و دوم قانون اساسی و به‌ویژه اصل یکصدویازدهم که به امکان عزل رهبر و اصل یکصدوچهل و دو که به بررسی اموال رهبری مربوط است را مورد استناد قرار می‌دهند.

نگاهی به فلسفه سیاسی فارابی

پس از گزارش اجمالی آرای فقیهان شیعه درباره ولایت و حکومت، لازم است نگاهی دقیق به نظریه سیاسی فارابی افکنده، مشترکات اندیشه او را با نظریه ولایت فقیه بسنجیم. ذکر این نکته بایسته است که به دلایلی که خواهد آمد، نظریه سیاسی فارابی که قهراً مبتنی بر دلایل عقلی و فلسفی است، تعبیر دیگری از نظریه فقهی ولایت فقیه است و تفاوت این دو، فقط در روش‌شناسی بحث و شیوه استدلال می‌باشد. به‌دیگرسخن، ستون‌های نقلی نظریه ولایت فقیه را فقها و پایه‌های عقلی آن نظریه را، فیلسوفی چون فارابی برافراشته است؛ گرچه در

آثار فقه‌های مدافع نظریه ولایت فقیه، ادله عقلی فراوانی در اثبات این تئوری آمده و گاه تا مرز بداهت عقلی کشیده شده است. (برای نمونه نک: امام خمینی، ولایت فقیه: ۵؛ منتظری، مبانی فقهی، ج ۱: ۱۱۱ - ۱۱۵)

نخست باید گفت که سیاست مدن که یکی از فروع حکمت عملی مسلمین است، از گذشته‌های دور مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده است، اما هیچ یک از آن حکما، همسنگ ابونصر فارابی، پیرامون امر سیاست و تدبیر، قلم‌فرسایی نکرده‌اند. (العائی، الانسان فی فلسفه: ۲۳۰) این توجه فوق‌العاده مؤسس فلسفه اسلامی به امر سیاست، به حدی است که برخی را بر این باور داشته که مهم‌ترین بخش فلسفه فارابی، سیاست و اصولاً هدف اصلی او از فلسفه‌پردازی، همین بوده است. (الفاخوری، تاریخ فلسفه: ۴۳۵)

بی‌شک، این مهم‌ترین فیلسوف سیاسی ایران (طباطبایی، درآمدی فلسفی: ۶)، دواعی و انگیزه‌هایی خاص از تمحّض در این مبحث داشته است که ما در این جستار، سعی در کشف و گزارش آن داریم. اما این نکته نیز نباید فراموش شود که عدم اعتنای فیلسوفان متأخر از فارابی به فلسفه سیاسی نیز، شاید مباحث سیاسی وی را برجسته‌تر می‌کند. آنچه مسلم است این که فارابی، در تاریخ فرهنگ اسلامی، بیش از دیگران به این موضوع پرداخته و در آن غور و بررسی کرده است و همین امر کافی است که توجه هر جستجوگری را به خود جلب کند؛ گرچه اندیشه‌وران پس از او، عنایتی درخور به آرای سیاسی وی نداشته‌اند.

برای پاسخ به پرسش‌های اساسی در باب اندیشه مدنی فارابی از جمله مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی و گزارش مستقیم آرای او، سه کتاب مهم آن حکیم، «السیاسة المدنیة»، «فصول منترعة فی الاجتماعات المدنیة» و «آراء اهل مدینة الفاضلة»، مورد نظر ما بوده است؛ گرچه به تفاریق از مکتوبات دیگر این متفکر استفاده خواهیم کرد.

همان‌گونه که بیان شد، توجه جدی فارابی به نظریه سیاسی و تدقیق و تعمق او در این باب، در ابتدای امر این نکته را متبادر به ذهن می‌کند که گویا تمامی فلسفه‌پردازی‌های او به‌گونه‌ای سامان یافته است که در نهایت منجر به تئوری سیاسی خاصی شود و به یک معنا، وی اولاً و بالذات اندیشه‌وری در حوزه سیاست است نه فیلسوفی محض. این نگره، ناشی از آن است که

برخلاف بسیاری از متفکران حوزه سیاست، بن‌مایه اندیشه‌های مدنی ابونصر، نشأت گرفته از تأملات هستی‌شناختی اوست. به تعبیر دیگر، نظریه سیاسی فارابی، مبتنی بر جهان‌بینی فلسفی آن حکیم مسلمان است. شاهد این مدعا آن که در اکثر قریب به اتفاق آثار فارابی که در آن، سخن از سیاست رفته است، ابتدا مباحث هستی‌شناختی و فلسفی محض مورد بررسی قرار گرفته، سپس در یک فرایند منطقی و تحت یک ضابطه هندسی، مبحث سیاست مدن طرح شده است. در این مقاله برای پرهیز از اطاله کلام، از گزارش جهان‌بینی فلسفی ابونصر درمی‌گذریم و بدون مقدمه به ارائه طرحی از فلسفه مدنی فارابی با توجه به سه منبع پیش‌گفته می‌پردازیم.

السیاسة المدنیة

مؤسس حکمت اسلامی در کتاب‌های «تحصیل السعادة» (ص ۶۱ و ۶۲) و «السیاسة المدنیة»^۱ مدنی‌الطبع بودن نوع آدمی را متذکر شده، شکوفایی استعدادها و رفع نیازهای بشر را در گرو زندگی جمعی و تشکیل جامعه انسانی می‌داند. وی اجتماعات بشری را به سه گروه عمده تقسیم می‌کند: اول، جوامع بزرگ مانند کشور یا مدینه؛ دوم، جوامع متوسط مثل شهر یا روستا و سوم، گروه‌های انسانی محدود و کوچک مانند خانه.^۲ (فارابی، السیاسة المدنیة: ۱۴۵)

وی اجتماع مدینه را کامل‌ترین و منزل و خانواده را ناقص‌ترین نوع اجتماع بشری می‌انگارد. از نظر فارابی، جمعیت‌های بزرگ یا همان امم و مدائن به برخی خصایص و ویژگی‌ها از یکدیگر متمایز می‌شوند:

هر امتی از امت دیگر به دو چیز متمایز طبیعی که عبارتند از اخلاق و رفتار طبیعی و یک چیز اعتباری که زبان باشد، از یکدیگر متمایز می‌شود.^۳ (همان: ۱۶۱)

۱. نک: سیاست مدنی، مقدمه و ترجمه از سید جعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات انقلاب اسلامی: ۲۳۰ به بعد؛ نیز السیاسة المدنیة، ترجمه حسن ملک‌شاهی، سروش ۱۳۷۶: ۱۴۵ به بعد.
۲. ... الجماعات الانسانیة منها عظمی و منها وسطی و منها صغری. الجماعة العظمی هی جماعة امم کثیرة تجتمع و تتعاون و الوسطی هی الامة و الصغری هی التي تحوزها المدینة... .
۳. ... والامة تتميز عن الامة بشیئین طبیعیین بالخلق الطبیعیة و الشیم الطبیعیة و بشیء ثالث وضعی و له مدخل ما فی الاشیاء الطبیعیة و هو اللسان... .

منظور وی از خلق، ویژگی‌های فطری همچون رنگ و شکل و منظورش از شیء، خصایص طبیعی و عادت است. فارابی در ادامه، از «اختیار» که وصف ویژه آدمیان است سخن گفته، آن را محصول اراده و اراده را نیز نتیجه و مشوق انسان می‌داند که آن هم از خرد و عقل آدمی سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، با عاقل و مختاردانستن بشر و انحصار آن در این نوع از خلاق، زمینه را برای ورود در مباحث اخلاقی و مدنی آماده می‌کند.

فارابی در بخش دیگری از کتاب «السیاسة المدنیة»، سعادت را خیر مطلق معرفی کرده و معتقد است هرآنچه سبب نیل انسان به سعادت شود، خیر و هرآنچه مانع رسیدن او به سعادت شود، شر است. به تعبیر دیگر، ملاک و معیار خیر و شر و حسن و قبح، سعادت یا شقاوت آدمی است. از نظر وی، این اسباب یا موانع رسیدن به سعادت، گاه طبیعی است و گاه ارادی و پرواضح است که خیر و شر ارادی، صرفاً ناشی از انسان می‌باشد.^۱ (همان: ۱۸۲)

به باور وی، هدف از آفرینش انسان، رسیدن به سعادت است و برای نیل به سعادت، ابتدا باید معنی آن را بداند و آن‌گاه اعمالی را که برای رسیدن به سعادت لازم است، انجام دهد. بر این اساس و با توجه به گوناگونی فطرت‌ها، وجود راهبر و راهنما برای بشر ضروری به‌نظر می‌رسد. البته، این نیاز در بین آحاد مردم درجات و مراتبی دارد؛ عده‌ای نیاز کمتری به راهنمایی‌شدن دارند و برخی دیگر نیازشان بیشتر است. برخی از اشخاص صرفاً مورد راهنمایی قرار می‌گیرند و وظیفه هدایت کسی را به عهده ندارند، اما بعضی دیگر علاوه بر این که از سوی افرادی راهنمایی می‌شوند، اشخاص دیگر را نیز راهنمایی می‌کنند؛ کسانی که به ارشاد دیگران می‌پردازند، رییس نامیده می‌شوند.

از نظر ابونصر، رؤسا بر دو نوعند؛ رؤسای درجه اول و رؤسای درجه دوم. رییس اول آن است که نیازمند به رییس دیگری نیست، اما رییس دوم تحت ریاست انسانی دیگر بوده، خود نیز بر فرد یا افراد دیگر ریاست می‌کند. ویژگی رییس اول آن است که احاطه بالفعل بر علوم و معارف و نیروی ارشاد کامل دارد و می‌تواند موقعیت و وظایف هر کس را به درستی

۱. و اما الخیر الارادی و الشر الارادی و هما الجمیل و القبیح فانهما یحرثان عن الانسان خاصه... .

تشخیص داده، معین کند و هرکس را در انجام وظیفه خود راهنمایی کند. چنین شخصی به نزد قدما، «پادشاه» خوانده می‌شود و در باور فارابی، این همان انسانی است که باید گفت مورد وحی الهی واقع شده است؛ زیرا فقط شخصی که به او وحی می‌شود، استحقاق چنین مرتبه‌ای دارد. در این صورت، مردمانی که تحت ریاست و فرمانروایی این رییس و پادشاه زندگی می‌کنند، «امت فاضله» بوده و اگر در اجتماع واحدی گرد هم آیند، آن مدینه، «مدینه فاضله» خواهد بود.

فارابی معتقد است که اگر چنین شخصی با چنان شایستگی‌هایی یافت نشود، باید همان سنت‌ها و قوانین و شریعی که آن افراد وضع کرده و مقرر داشته‌اند، مورد عمل واقع شود. مراتب مردم مدینه نیز، هم در ریاست و هم در خدمت بر حسب فطرت و استعداد آنها متفاوت است: مراتب اهالی شهر در ریاست و خدمت بر اساس ویژگی‌های ذاتی و آدابی که به آن متعلق شده‌اند، تعیین می‌شود.^۱ (همان: ۲۱۷)

همان‌گونه که پیشتر متذکر شدیم، در کتاب «السیاسة المدنیة»، شرور و خیرات به دو گروه ارادی و غیرارادی تقسیم می‌شود و برای وصول به سعادت لازم است که همه مظاهر بدی و شر، اعم از ارادی و غیر ارادی ازاله شده و به جای آن، خیرات برقرار شود؛ رییس مدینه نیز موظف به جلب خیرات (چه ارادی و چه طبیعی) و از بین بردن شرور (چه ارادی و چه طبیعی) است.

اندیشه‌های اهل مدینه فاضله

کتاب سیاسی مهم دیگر فارابی، «آراء اهل مدینه الفاضله»^۲ است. بخش اعظم این کتاب، اختصاص به مباحث هستی‌شناختی دارد. مباحث مدنی این کتاب همانند «السیاسة المدنیة»، با تبیین ویژگی‌های اجتماعی نوع بشر آغاز می‌شود. در طرح پیشنهادی فارابی، مدینه فاضله

۱. و مراتب اهل المدینه فی الرئاسة و الخدمه تتفاضل بحسب فطرة اهلها و بحسب الاداب التي تأدبوا بها...

۲. این گزارش بر اساس متن مترجم با این مشخصات انجام شده است: *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ابونصر فارابی، مقدمه، ترجمه و تحشیه از سید جعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۹.

به تن و اندام انسانی تشبیه شده است که تمامی اجزای آن در تعاون و هماهنگی با یکدیگر به دنبال تحصیل خیر و سعادت هستند و همان گونه که در اندام آدمی از حیث رتبه و کارکرد، سلسله مراتبی وجود دارد و نوع و وظیفه هر عضوی با عضو دیگر متفاوت است، در مدینه نیز سلسله مراتبی دقیق حاکم است. هدف و غرض غایی از این تفاوت‌ها و کارکردها، پیروی از رییس اول مدینه و برآورده ساختن منویات اوست. رییس اول در این کتاب، شخصی است دارای دوازده خصلت ذاتی که عبارتند از سلامت جسمانی، خوش فهمی، فطانت، قوت بیان، علم دوستی، قوت حافظه، پارسایی، صداقت، کرامت، زهد، عدالت و شجاعت.

چهار نوع مدینه جاهله، فاسقه، مبتذله و ضاله نیز در این کتاب در تقابل با مدینه فاضله معرفی شده است. از نظر فارابی، مردم مدینه‌های غیرفاضله، از راه تغلب بر یکدیگر ریاست و حکومت پیدا می‌کنند و در چنین جوامعی، تغلب عین عدالت به شمار می‌آید.

فصول منتزعه

«فصول منتزعه»، یکی دیگر از آثار سیاسی فارابی است. این کتاب در منابع مختلف با عناوین متفاوتی از جمله «فی الاجتماعات المدنیة» (نک: فارابی، فصول منتزعه: مقدمه) معرفی شده است، اما در صحت انتساب مطالب آن به فارابی تردیدی نیست. این کتاب بر خلاف دیگر آثار سیاسی ابونصر، با مباحث هستی‌شناختی آغاز نمی‌شود و تنها در فصول پایانی آن سخن از عقل نظری به میان می‌آید.

فارابی در «فصول منتزعه» بدون مقدمه به سراغ مباحث مدنی می‌رود. در ابتدای امر، کتاب خود را این چنین معرفی می‌کند:

دربرگیرنده اصول بسیاری از سخنان قدماست که انتظار می‌رود به وسیله آن، جوامع انسانی مدیریت و آباد شوند و نوع زندگیشان اصلاح شود تا به سوی سعادت رهنمون شوند.^۱ (همان)

۱. تشتمل علی اصول کثیرة من اقوال القداماء فیما ینبغی ان تدبّر به المدن و تعمر به و تصلح به سیرة اهلها و یسدّوا به نحو السعادة.

نکاتی در باب فلسفه سیاسی فارابی

به نظر می‌رسد فارابی شبیه‌ترین فیلسوف ایرانی - اسلامی به بزرگان یونانی، یعنی افلاطون و ارسطو است؛ زیرا همان‌گونه که این دو اندیشمند سترگ تحت تأثیر اوضاع و احوال سیاسی زمان و مکان زندگی خویش، به نظریه‌پردازی و تأسیس فلسفه پرداخته و به همین دلیل نیز از تمامی زوایای فلسفه ایشان بوی سیاست می‌آید، فارابی نیز در پاسخ به نیاز زمان و متأثر از بحران حکومت و خلافت در عالم اسلامی به دنبال طراحی نظامی سیاسی بوده است. بنابراین، عمده همت معلم ثانی در مباحث وجودشناسی، مصروف و معطوف به سیاست و فلسفه سیاسی بوده است.

سؤال اساسی این است که دواعی ابونصر برای پرداختن به فلسفه سیاست چه بوده است؟ آیا وی تنها به تقلید از افلاطون و ارسطو وارد این حوزه شده و به شرح و ترجمه آثار ایشان پرداخته است یا انگیزه‌های معرفتی و غیر معرفتی اصیلی نیز در کار بوده است؟

با توجه به اوضاع و احوال زمانه حیات فارابی و همچنین تمایلات شیعی^۱ وی و چالش‌هایی که جامعه نوپای اسلامی را در آن دوره درگیر کرده بود، می‌توان نقطه عزیمت فارابی را در اندیشه سیاسی وی این‌گونه ترسیم کرد که مهم‌ترین مسئله فارابی، بحران خلافت اسلامی بوده است و با توجه به شکست اقدامات قهرآلود و انقلابی مخالفان خلافت که به چشم دیده و یا به گوش شنیده بود، در پی برون‌رفتی اساسی، اصولی و دیرپا از این بحران بود.

از آنجا که معلم ثانی نه یک انقلابی، بلکه اندیشمندی اصیل بود، ارائه طریق او نیز می‌بایست متفکرانه بوده باشد. وی بر آن شد تا برای حل این مشکل و عبور از این مرحله صعب و دشوار در تاریخ سیاسی اسلام، نظریه‌ای ساخته و پرداخته کند که معقول و قابل دفاع باشد. طبعاً این نظریه که برای اصلاح جامعه‌ای اسلامی تدوین می‌شد، می‌بایست مبتنی بر منابع اصیل اسلامی باشد. اما از آنجایی که فارابی در نصوص دینی، مواد خامی منسجم و

۱. در باب شیعه بودن فارابی، هم دلایل نقلی و هم استدلال‌ات عقلی طرح شده است. ذکر دلایل نقلی تشیع او در این مقام میسر نیست.

قابل اتکا در حوزه سیاست، برای تدوین نظریه خود نمی‌یافت و مطالعات فلسفی او نیز دنیایی از نظریه‌پردازی‌های سیاسی یونانی و اسکندرانی را پیش چشمش نهاده بود که سخت به کار او می‌آمد، در نتیجه، برای این که بتواند از آن منابع غیر اسلامی در جهت طراحی فلسفه سیاسی برای جامعه اسلامی استفاده کند، قدم اول را محکم برداشته، به جمع عقل و دین پرداخت. معلم ثانی، کوشش‌های فکری فراوانی برای سازگار کردن تفوریک حکمت و دیانت از خود به خرج داد و از این جهت نیز واقعاً مؤسس و بنیانگذار این نوع تلقی از رابطه فلسفه و دین است. وی در پاسخ به اشکال مقدر آنانی که امتزاج اندیشه یونانی و تفکر اسلامی را التقاطی غیرقابل توجیه می‌دانستند، به این‌همانی حکمت و دین پای فشرد. وی در این راه تا آنجا پیش رفت که فلسفه را نه به‌عنوان ابزاری برای توجیه دین، بلکه به مثابه باطن دیانت معرفی کرد. این قرائت فارابی از نسبت میان فلسفه و دین، نه تنها به تحکیم پایه‌های نظریه سیاسی او انجامید، بلکه راه را بر اندیشمندان بسیاری در حیطه سیاست و اخلاق، هموار کرد. جمع هستی‌شناختی و روش‌شناسانه فلسفه و دین، در فلسفه سیاسی فارابی تجلی مصداقی پیدا کرد. به تعبیر دیگر، نتیجه آن نگاه به نسبت حکومت و دیانت، این شد که انشقاق رییس حکومتی و رییس دینی در نظریه سیاسی فارابی از میان رفت که این مسئله لب‌اللباب نظریه ولایت فقیه است. وی بر این باور بود که تفاوتی بین نبی و فیلسوف که در نظام سیاسی او سمت ریاست را بر عهده دارد، وجود ندارد. معلم ثانی آنگاه که از ریاست اولی در مدینه سخن می‌گوید، چنین تصریح می‌کند:

چنین انسانی از آن جهت که فیوضات را از طریق عقل فعال به واسطه عقل مستفاد و عقل منفعل دریافت می‌کند، حکیم، فیلسوف و خردمند متعقل کامل نامیده می‌شود و از آن جهت که فیوضات عقل فعال به قوه متخیله او افاضه می‌شود، دارای مقام نبوت و انذار است.^۱ (فارابی، آرای اهل مدینه فاضله: ۱۲۵)

۱. ... و كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه فيكون الله عزوجل يوحى اليه بتوسط عقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك و تعالی الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم قوته المتخیله فيكون بما يفيض الى عقله المنفعل حكيماً و فيلسوفاً و متعقلاً على التمام و بما يفيض منه الى قوته المتخیله نبياً منذراً.

بنابراین، فیلسوف و نبی به این اعتبار یکی هستند که هر دو از راه تلقی عقل فعال و روح القدس، دین و عقل را دریافت می کنند؛ یکی از راه افاضه به قوه ناطقه و دیگری از راه قوه متخیله. طبیعی است که در این صورت، تفاوتی بین احکام عقل و شریعت وجود نخواهد داشت. سخن فیلسوف، کلام نبی و سخن نبی، کلام فیلسوف خواهد بود.

اما همان گونه که گفتیم، همه اینها در نظام فکری فارابی، تمهیدی برای پی افکندن طرحی جامع در راستای نفی خلافت و اثبات تفکر سیاسی شیعه است. بدین معنی که معلم ثانی، پس از ذکر شرایط و اوصاف رهبر جامعه یا رییس اول که از او با عناوین مختلفی در آثار متنوع خود همچون «ملک مطلق» و «واضع النوامیس» یاد می کند، با رویکردی واقع بینانه، تکلیف دین و جامعه را در صورت فقدان چنین فردی تعیین می کند. وی پیشنهاد «جانشین مماثل» را طرح و ضمن اطلاق صریح لفظ «امام» بر این شخص، تمامی شرایط، اوصاف، مشروعیت و حاکمیت رییس اول را که همان پیامبر اکرم است، به وی منتقل می کند. به اعتقاد وی، رییس اول و امام مماثل، هر دو ذاتاً رهبر هستند. عین عبارت او چنین است:

پس پادشاه یا امام از راه ذات یا مهارتشان، شاه و امام هستند.^۱ (فارابی، تحصیل السعاده، ۹۷)

پر واضح است که این بیان بیش از آن که عقیده‌ای فلسفی باشد، اعتقادی شیعی است و جالب تر این که به دنبال این جمله متذکر می شود:

امام، امام است، چه مقبول و مطاع از طرف جامعه باشد یا نباشد.^۲ (همان)

از نظر فارابی، نظام شیعه مدار حکومت به همین جا ختم نمی شود. وی برای مواقع غیبت امام نیز طرح و برنامه‌ای دارد و برای رهبری دینی و سیاسی جامعه در صورت فقدان رییس اول و امام مماثل، «رییس سنت» را پیشنهاد می کند. (فارابی، السیاسة المدنیة: ۲۰۴) وظیفه

۱. فالملک اولامام هو بمهیته و بصناعته ملک و امام... .

۲. سواء وجد من یقبل منه اولم یجد، اطیع اولم یطع.

رییس سنت، تثبیت و تحکیم شریعت و سنت و سیره گذشته و ریاست بر اساس آموزه‌های رییس اول و امام مائل است.

فارابی در کتاب مهم اما نه چندان مشهور «الملة»، تکلیف «رییس سنت» را در موارد مستحدثه‌ای که شریعت گذشته حکمی بر آن نداشته است، استنباط احکام دانسته و از همین جا نتیجه می‌گیرد که امام غیرمائل یا رییس سنت، باید فقیه باشد. (فارابی، الملة: ۵۰) معلم ثانی، هم در کتاب مذکور و هم در دیگر اثر ارزشمندش، یعنی «احصاء العلوم»، علم فقه را بدین‌گونه تعریف می‌کند:

صناعت فقه، دانشی است که انسان به‌وسیله آن می‌تواند حدود هر چیزی را که واضح شریعت تصریح نکرده است، با مقایسه با آن چیزهایی که حدود و میزان آنها آشکارا در شریعت بیان شده، تشخیص دهد و برای به‌دست آوردن احکام صحیح بر طبق مقصود واضح شریعت و بر اساس آن شریعتی که واضح شریعت برای پیروان همان شریعت آورده است، اجتهاد کند. (فارابی، احصاء العلوم: ۱۱۳)

بنابراین، از نظر فارابی، رییس سنت باید به شریعتی که پیشینیان وضع کرده‌اند، آشنا باشد تا هم ضامن بقای دین باشد و هم از طریق قدرت سیاسی، اجرای آن را بر عهده گیرد. بی‌شک، مراد و منظور فارابی از «فقه»، معنای مصطلح امروزی آن که به استنباط احکام خمسۀ تکلیفیه از نصوص دینی اشاره دارد، نیست؛ بلکه از لفظ «فقه»، معنایی وسیع‌تر اراده می‌کند که نسبتش با معنای متأخر کلمه، عموم و خصوص مطلق است. این توسع معنایی، در فرهنگ اسلامی سابقه داشته است؛ همچنان‌که متکلمان، علم کلام را «فقه اکبر» می‌نامیده‌اند (تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱: ۱۶۴) و اصولاً هر نوع تدقیق و دانش‌اندوزی در حوزه دین، تفقه محسوب می‌شده است. معنایی که فارابی از فقیه مدنظر دارد، در تعارض با معنای مراد فقهای مدافع نظریه ولایت فقیه نیست؛ چراکه آنان نیز در رسالات خود، عالم‌بودن به فقه مصطلح را به تفصیلی که خواهد آمد، فقط، شرط لازم ولایت می‌دانند نه

شرط کافی. به دیگر سخن، از دید تئوری پردازان ولایت فقیه، شخص برای احراز این جایگاه، علاوه بر فقه در معنای مضیق آن، باید ویژگی‌های دیگری نیز داشته باشد که دقیقاً مترادف است با آنچه فارابی از لفظ فقیه اراده می‌کند.

ابونصر در نظریه سیاسی خود، وضعی را پیش‌بینی کرده است که حتی اگر فقیهی با شرایط مذکور که ریاست سنت را متکفل شود، یافت نشود، امور دین و دنیای مؤمنان، معطل نماند. وی با تفاوت‌های اندکی در رساله‌های سیاسی خود که پیشتر معرفی کرده‌ایم، نوعی ریاست جمعی را پیشنهاد می‌کند. بدین معنی که اگر همه صفات یا شرایط لازم در شخص واحدی جمع نشد، می‌توان دو یا چند نفر را که در مجموع آن شرایط را داشته باشند، مأمور تدبیر امور حکومتی و دینی جامعه قرار داد. این گروه، تمامی اختیارات ریاست اولی را دارا خواهد بود. ریاست ایشان نیز، ریاست افاضل نامیده می‌شود.^۱ (فارابی، فصول منتزعه: ۵۵)

نتیجه

با توجه به مباحث مطرح شده، می‌توان به چند نکته در نظام سیاسی پیشنهادی فارابی و نسبت آن با تئوری «ولایت فقیه» پی برد:

اول، معلم ثانی را نه فقط به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی، بلکه به مثابه نخستین تئوریسین مذهب تشیع باید به‌شمار آورد. وی با صراحت هر چه تمام‌تر اعلام می‌کند:

روشن شد که معنای فیلسوف و رئیس اول و پادشاه و واضع النوامیس و امام، یکی است و هرکدام از این الفاظ را اراده کنی، یک مفهوم از آن مستفاد می‌شود.^۲ (فارابی، تحصیل السعادة: ۴۳ و ۴۴)

۱. فتکون هذه الجماعة باجمعها تقوم مقام الملك و یسمون الروساء الاخیار و ذوی الفضل و رئاستهم تسمى رئاسه الافاضل.

۲. فتبین ان معنی الفیلسوف و رئیس الاول و الملك و واضع النوامیس و الامام معنی کله واحد و ای لفظه ما اخذت من هذه الالفاظ ثم اخذت ما یدل علیه.

این جمله به معنی تئوریزه و فلسفی کردن امامت شیعه و اعطای مبنایی عقلی به باورهای بخش قابل توجهی از جماعت مسلمانان و اجتماع نوین اسلامی است. آنجا که ابونصر می‌گوید:

پادشاه، پادشاه است به توسط فن مملکت‌داری و توانایی برای اداره جامعه و قدرت اعمال تدبیر و حکومت. هر زمان که پادشاه جامعه‌ای شود، چه به آن ویژگی مشهور شود و چه نشود؛ امکاناتی بیابد یا نه؛ جماعتی قبولش داشته باشند یا نه؛ از او اطاعت بشود یا نه، او پادشاه است به دلیل احاطه بر فن مملکت‌داری، هر چند بر قومی تسلط نیابد و یا مورد احترام نباشد و چه ثروتمند باشد و چه فقیر.^۱ (فارابی، فصول منتزعه: ۳۶ و ۳۷)

این تفکر، تیر خلاصی است بر بیکر اندیشه سلطنت در قالب خلافت اسلامی و دریغا که چنین تفکری، حداقل تا قرن‌ها، فرصت ظهور و بروز عملی نیافت. دوم، معلم ثانی، خواص جامعه را به شش قسمت تقسیم می‌کند: فیلسوفان، جدلیان، واضعان نوامیس، سوفسطاییان، متکلمان و فقیهان. (نک: فارابی، الحروف: ۱۳۲ و ۱۳۴) آنگاه، نقش رهبری را در جامعه به فیلسوفان و فقها می‌دهد؛ فلاسفه در مقام رئیس اول و فقیهان در جایگاه رؤسای تابعه، (رؤسای سنت و رؤسای افاضل) این نظریه فارابی، به روشنی نشانگر توجه او به نقش و کارکرد فقیه در جامعه و جایگاه متعالی او است. فارابی حتی پا را از این فراتر نهاده، فقیهان را تنها عامل پویایی و بالندگی دین در جامعه معرفی می‌کند، برخلاف متکلمان که منفعل عمل می‌کنند و همواره مدافع وضع موجودند. (فارابی، المله: ۵۰ و ۵۱) سوم، گرچه بر اساس تئوری فارابی، حکومت مطلوب، حکومت نخبگان است، اما او به‌جد بر این باور است که صرف شایستگی و برجستگی شخص نخبه نمی‌تواند سبب استقرار شهر

۱. الملك هو ملك بالمهنة الملكية و بصناعته تدبير المدن و بالقدرة على استعمال الصناعة الملكية ای وقت صادف رئاسته على مدينة، سواء اشتهر بصناعته او لم يشتهر بها، وجد آلات يستعملها اولم يجد، وجد قوماً يقبلون منه او لا، اطيع او لم يطع..... كذلك الملك هو ملك بالمهنة و القدره على استعمال الصناعة، تسلط على قوم او لم يتسلط، اكرم او لم يكرم، موسراً كان او فقيراً.

مدینه) شود، بلکه خواست، اراده و دلبستگی مردم، شرط لازم برای پدیدآمدن مدینه فاضله است. (فارابی، السیاسة المدنیة: ۲۶۸) بنابراین می‌شود چنین ادعا کرد که از نظر فارابی، حکمت تعلّیه، هیچ‌گاه در مدینه شکل نمی‌گیرد و آن را به سرمنزل مقصود نمی‌رساند و در نتیجه، تئوری ولایت فقیه انتصابی به‌نظر فارابی ممکن نیست، بلکه انتخاب، ملاک تحقق ولایت فقیه قرار می‌گیرد. اگر بخواهیم این نظریه فارابی را با اصطلاحات جدید در حوزه فلسفه سیاسی بیان کنیم، باید بگوییم که «مقبولیت» در کنار «مشروعیت»، شرط لازم برای حاکمیت فقیه و دین‌شناس است. به دیگر سخن، نظریه حکومتی فارابی، در مجموع با نظریه ولایت فقیه انتخابی تلائم بیشتری دارد.

چهارم، فارابی با طرح نظریه سلسله‌مراتبی حاکمان جامعه دینی، درصدد بوده است که سامانه‌ای سیاسی ارائه کند که تنها در محدوده کتاب و دفتر و نظریه‌پردازی و ایده‌آل‌های ناکجاآبادی (همانند نظریه افلاطون) نماند و شکلی کاملاً اجرایی و قابل تحقق عملی داشته باشد. فارابی برای فرار از آرمان‌گرایی فیلسوفانه که مهم‌ترین مانع تحقق و به فعلیت درآمدن نظریات فلسفی است، به مدینه جماعیه متمسک می‌شود.

این انعطاف در نظر، در نهایت منجر به توفیق در عمل شده، قاعدتاً پاسخی است به آنان که نظریه سیاسی فارابی را اتویپایی و غیرقابل وقوع می‌دانند. طرح مدینه فاضله حداکثری با ریاست رییس اول و مماثل نیز به این سبب می‌تواند باشد که در مراتب بعدی، رؤسای مدینه، الگو و معیاری برای حکومت داشته باشند و شیوه و سنت رییس اول را در نظر بگیرند؛ یعنی آن حکومت آرمانی، مبنا و معیاری برای دیگر مراتب ریاست فراهم می‌کند. لذا نظریه ولایت فقیه نیز بنا بر آنچه فارابی در آثارش آورده، صرف نظر از آزمون عملی - تاریخی آن، می‌تواند به‌عنوان یکی از سیستم‌های ممکن حکومتی برخاسته از نصوص دین اسلام، هم مبنایی عقلانی - فلسفی داشته باشد و هم بر خلاف تصور اولیه، تفکری صرفاً ذهنی نبوده، کاملاً عملی و قابل اجراست.

منابع

۱. آذری قمی، احمد، پرسش و پاسخ‌های مذهبی، سیاسی، اجتماعی، قم، دارالعلم، ۱۳۷۲.
۲. انصاری، شیخ مرتضی، المکاسب، فصل بیع، قم، مکتب علامه، ۱۳۶۸.
۳. بندرریگی، محمد (مؤلف و مترجم)، المنجد، تهران، انتشارات ایران، ۱۳۷۴.
۴. تفتازانی، مسعودین عمر، شرح المقاصد، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۷۰.
۵. حسینی عاملی، جوادبن محمد، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، به اهتمام سید محسن جبل عاملی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.
۶. شیخ طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن، تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۹ق.
۷. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، ضروره وجود الحکومه او ولایة الفقهاء فی عصر الغیبه، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۵ق.
۸. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، ولایت فقیه، حکومت صالحان، تهران، امید فردا، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۹. طباطبایی، جواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۷۶.
۱۰. العاتق، ابراهیم، الانسان فی فلسفه الفارابی، بیروت، دار النبوغ، ۱۹۹۸.
۱۱. الفاخوری، حنا، خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۲. فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
۱۳. _____، آراء اهل المدینة الفاضلة، به تصحیح البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۱م.
۱۴. _____، الحروف، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۰م.
۱۵. _____، السياسة المدنیة، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۶.

۱۶. _____، *الملئ*، به تصحیح محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۷ م.
۱۷. _____، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، مقدمه، ترجمه و تحشیه از سیدجعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۹.
۱۸. _____، *تحصیل السعاده*، به تصحیح جعفر آل یاسین، بیروت، دارالاندلس، ۱۴۰۳ ق.
۱۹. _____، *سیاست مدینه*، مقدمه و ترجمه از سیدجعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۹.
۲۰. _____، *فصول منتزعه*، ترجمه و شرح ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۲.
۲۱. فیرحی، داود، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، مؤسسه آموزش عالی باقر العلوم ×، ۱۳۸۸.
۲۲. فیض کاشانی، ملامحسن، *مفاتیح الشرایع*، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲.
۲۳. کدیور، محسن، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳.
۲۴. کلینی، ثقة‌الاسلام ابو جعفر محمد بن یعقوب اسحاق، *اصول کافی*، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت، بی تا.
۲۵. لکزایی، شریف، *بررسی تطبیقی نظریه‌های ولایت فقیه*، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۶. لمبتون، ان. کی. اس، *دولت و حکومت در اسلام*، ترجمه و تحقیق محمد مهدی فقیهی، تهران، انتشارات شفیعی، ۱۳۸۵.
۲۷. ماوردی، ابن الحسن علی بن محمد بن حبيب البصری، *الاحکام السلطانیة والولايات الدینیة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲۸. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مومن، *روضه الانوار عباسی: مبانی اندیشه سیاسی و آئین مملکتداری*، به کوشش نجف لکزایی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

۲۹. محقق کرکی، *رسائل المحقق الکرکی*، تحقیق شیخ محمد الحسون، ج ۱، قم، منشورات مکتبه آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ ق.
۳۰. مدرسی طباطبایی، سیدحسین، *مکتب در فرایند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، کویر، ۱۳۸۶.
۳۱. مصباح یزدی، *حکومت اسلامی و ولایت فقیه*، تهران، امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین المللی، ۱۳۸۷.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الفقاهه*، قم، انتشارات مدرسه امیرالمؤمنین، ۱۴۱۱ ق.
۳۳. منتظری نجف آبادی، حسینعلی، *دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۹ ق.
۳۴. _____، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه و تقریر محمود صلواتی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۷.
۳۵. موسوی خمینی، سید روح الله (امام)، *الرسائل*، ج ۱، کتاب الاستصحاب، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۸.
۳۶. _____، *ولایت فقیه*، بی جا، بی تا.
۳۷. نجفی، شیخ محمدحسن، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶.
۳۸. نراقی، ملااحمد، *حدود ولایت حاکم اسلامی*، ترجمه مبحث ولایت الفقیه کتاب عوائدالایام، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵.